



časopis
za
kritiko
znanosti

*Unsero Kenntnis soll Erkenntnis
werden
Wer mich kennt, wird mich
keinen Hagen*

Logika in zgodovina

77/78 1985

UDK 3

Časopis za kritiko znanosti

77/78

maj, junij, 1985, letnik

Izdajata

Univerzitetni konferenci Zveze socialistične mladine Slovenije · Maribor in Ljubljana

Revijo sofinancirata Kulturna skupnost Slovenije in Raziskovalna skupnost Slovenije

Izdajateljski svet

dr. Andrej Kirn, Tomaž Krašovec, Zdravko Kravanja, Franci Pivec (predsednik), Rudi Podgornik, Marjan Pungartnik, Ivo Soče

Uredništvo

Milan Balažič, Igor Bavčar, Peter Gruden, Srečo Kirn (odgovorni urednik), Andrej Klemenc, Bojan Korsika, Bogomir Kovač, Lev Kreft, Mitja Maruško, Igor Omerza, Rudi Podgornik, Leo Šešerko (glavni urednik), Nada Špolar-Kirn, Samo Škrbec, Peter Wieser, Siniša Zarić, Pavle Zgaga, Janko Zlodre (tehnični urednik)

Lektor

Miha Bregant

Naslov uredništva

Kersnikova 4/II, YU — 61000 Ljubljana, uradne ure (torek, sredo in četrtek od 11. do 13.) tel. 061/319-498

Naročnina

Cena številke 100,00 din, cena dvojne številke 150,00 din, celotna naročnina je 700,00 din.

Številka žiro računa: 50100-678-473030, UK ZSMS, Predsedstvo Kersnikova 4, (za Časopis)

Tisk

Kočevski tisk, Kočevje

Po sklepu Republiškega sekretariata za prosveto in kulturo št. 421-1/74 z dne 14. 3. 1974 je revija oproščena temeljnega davka od prometa proizvodov. Nenaročenih rokopisov ne vračamo.

časopis *za* **kritiko** **znanosti**

Časopis za kritiko znanosti 77/78 1985

Logika in zgodovina

Simpozij ob 150. letnici Heglove smrti
Ljubljana, 20. 11. 1981

Vsebina

- 3 Ob izidu simpozija
- 7 Ivo Fabinc / Pozdravna beseda
- 9 Božidar Debenjak / Zahvala in uvodna beseda
- 13 Leo Šešerko / Analiza blaga in Heglova logika
- 21 Tine Hribar / Znanost logike in Kapital
- 33 Božidar Debenjak / Zgodovina pri Heglu
- 41 Diskusija
- 83 Milan Kangrga / Povijesno značenje evropskog duha u Hegela
- 105 Cene Logar / Aktualnost Heglove filozofije
- 121 Pavle Zgaga / K Marxovi prvi kritiki Hegla
- 129 Franc Friškovec / Država — hieroglif uma
- 143 Cvetka Tóth / Aktualnost Heglove filozofije
- 147 Borut Pihler / Hermenevitično razumevanje ideje Heglove logike
- 155 Peter Gruden / Interpretacija ali demontaža Heglove filozofije?

77/78 1985

Ob izidu Simpozija

Leo Šešerko

Izid Simpozija ob 150. letnici Heglove smrti, ki je bil v Ljubljani 20. 11. 1981, je prispevek Časopisa za kritiko znanosti k dokumentiranju razprave, ki tako po tistem, kar je bilo rečeno, kot po onem, kar je bilo neizrečenega, toda še kako zgovorno, izpričuje nepriljubljenost objavljene žive teoretske razprave. Žive v tem smislu, da pridejo do izraza, »do besede«, dejansko različni nazori in da njihovo objavljanje ni že vseskozi hkrati predvsem reklama za eno samo ali predvsem eno samo stališče. Ni le značilnost »sodobne slovenske filozofske misli«, da se hoče predvsem reklamirati, ko disputira, je dejanskost mišljenja tudi v drugih disciplinah kot tudi onkraj znanosti, vendar je v filozofiji uveljavljena »praksa, da se takih stvari vsaj ne tiska, da se tiska monološke simpozije, če se že ne da izogniti razpravi, v kateri so prišli do izraza različni argumenti oz. argumentacije«.

Seveda ta obrnjenost »sodobnih slovenskih filozofskih tokov« k publicistični ekskluzivnosti že sama dokumentira zrelost te filozofije, pot k »objektivnosti« posameznih stališč, ki so več kot kaprica tega ali onega, skoraj neka sila, ki iz razpravljalcev dela zgolj svoje »govorce«, saj ne morejo drugače, kot da govorijo, mislijo, reklamirajo tisto, kar zastopajo. V tem je to mišljenje na nivoju Heglove filozofije bolj praktično kot v katerem koli teoretskem pogledu v celoti, namreč da so misli ne nekaj poljubnega, bežnega, konjiček, ampak nekaj objektivnega, temeljnega, utemeljevalnega, kar mora

izzvati te filozofije, da se celo v teoriji izkusijo v tistem, kar v glavne nevede počno praktično.

Da je bilo na Simpoziju tako malo govora o Heglu, prišle pa so na dan mišljenske tendence, argumenti, predsodki, očitki itn., kakor koli jih že imenujemo, samo kaže, da je Heglu še enkrat pripadlo to, da je pripravil »slovensko ideologijo« k temu, da je spregovorila in da je bilo spregovorjeno o njej, obenem pa ji je uspelo v enem svojem delu zgovorno molčati. Več od kakega kolokvija o Heglu ne bi mogli zahtevati.

Prelivanje povedanega v napisano seveda tudi ni šlo brez preglavic in problemov. Ločitev od napisanega ni bila tako lahka, kot je bila ločitev od govornega, in enemu od razpravljalcev, ki je pač govoril »nepripravljen«, se je zdel potrebno bistveno razširiti priložnostne intervencije, tako da je že sam zaslutil, da bo pismeno redigirani tekst štrlel čez vse povedano, zato je kar prostodušno sporočil, da je pripravljen vskladiti svoj tekst z ostalimi ustnimi prispevki. Kljub tej in še drugim pripravljenostim za prikrojevanje končne redakcije, se je uredništvo odreklo vsakršnih prilagojevanj, ki bi bila čisto v duhu sterilizacije besedila, kakršna je pač še danes običajna v objavljanju monoloških javnih razprav in tako seveda že pri samem njihovem njihovem sklicevanju in organiziranju.

Že v današnji časovni distanci, kaj šele v jutrišnji, verbalne eskapade o nevednosti, hkrati pa netolerantnosti drugače mislečega, proti ideološki nasilnosti na način ideološke nasilnosti, itn. itn., učinkujejo smešno, takoj ko se razblini »globina« izrečenega prekletstva in ko se izkaže, kakor je opozoril ravno Hegel, da pač misli niso nekaj, čemur bi lahko pripisovali ali oporekali neko globino, ki bi naj bila za ali pod njimi. Hegel je pač opazil ta nagib v filozofiji, ki tako rada opravlja tudi funkcijo šamana, pa hipnotizerja, sploh vrača vsake vrste, in iz besede naredi temeljni element in instrument mita. In ker smo danes prav tu, je toliko bolj dragocena možnost, da lahko pogledamo temu kreiranju pod prste in sledimo gibu.

Ta kolokvij bi se bil prav tako lahko imenoval kolokvij o Marxu. Prav to upravičuje njegovo navezanost na Hegla in potrjuje, da je bil, čeprav včasih celo nehote ali bolj v kontekstu kot po tekstu, blizu Hegla. Eksplicirano je bilo bistveno, metoda Marxovega mišljenja, teorija vrednosti, tudi v čisto tradicionalni opoziciji do heglovskega pri Marxu, namreč kot zgolj operacija mišljenja, miselna igra. Oholo oprta na *expressis verbis* Marxovega podnaslova prvega poglavja druge nemške izdaje prve knjige Kapitala se je sicer zgodovini ekonomije dobro znana teorija mejne koristnosti tihotapila v podobi interpretacije domnevne dvotirnosti Marxove, ki je seveda že v svojem zametku namenjena konstrukciji samodestruktivnega soočanja teh dveh domnevnih ravni. Kdo bi se ne spomnil starega Hegla, ki se mu ni vselej ljubilo v tiskarno popravljat tiskarske napake in ki

je ob taki priložnosti, ker je pač toliko zaupal v Duha teksta, mirno naložil korekturju, naj pač po svoji odločitvi popravi tekst, kjer se mu zdi, da so nedoslednosti?!

Danes pa smo na tem, da se komu še zdi mogoče, ko govori o Marxovem Kapitalu, kakor da bi njegova teorija ne imela svoje zgodovine in svojih sto dvajset let, pa tudi ne alternativne teorije ali nasprotna teze, v podobi teorije mejne koristnosti. Toda, če je v ekonomiji tako živa teorija mejne koristnosti zakaj bi ne živela tudi v filozofiji in celo v interpretaciji Marxovega Kapitla, še toliko bolj, ko pa je zgodovinsko celo sploh nastala samo zato, da bi se zaustavil problematični učinek teorije vrednosti. Zunaj te zgodovinske perspektive in zgolj v filozofskem diskurzu pa so seveda nasprotujoče si razlage nepomirljive in treba se je zateči za njihovo razširitev nazaj k mitični vlogi besede in k izrekanju prekletstva. Zdi se sicer, da bi bilo za filozofijo najbolj blagodejno, če bi bile vse njene resnice podrejene le njej sami, in se načelno sploh ne bi bilo treba spuščati tudi na tako banalna področja, kot je razvoj ekonomske teorije zadnjih sto dvajset let. Pa še zelo udobno bi bilo. In vendar odgovorov na vprašanja o Marxovi teoriji danes ni mogoče več iskati na isti način, kot je bilo to še možno dve ali tri leta po izidu Kapitla, tako kot danes filozofska razprava o Freudovi Razlagi sanj ni možna brez ozira na zgodovino psihoanalize. Tu je pač na delu znani Heglov duh časa in to celo v tistih teoretskih konstrukcijah, ki se še najbolj pretvarjajo, kot da se od takrat do danes ni več nič zgodilo.

Kako zlahka izrečene so videti tudi najbolj oporečne kategorije! Nič. Koliko je izrečenega s tem preprostim izrazom? Tudi Hegel se z njimi ni ubijal, nič je zanj vselej nekaj konkretnega, nič nečesa. Ne pa nič kar tako. In v tej zvezi smo v navidez paradoksalnem položaju, ko je treba Heideggra braniti pred njegovimi nekdanjimi ali sedanjimi privrženci, ki želijo zaradi neke aktualne potrebe časa, odbiti ravno tisto ost Heideggrove filozofije, po kateri je Heidegger blizu Heglu in njegovemu pojmovanju nič, tudi kadar si celo sam o tem ni bil na jasnem. Tudi če je pri njem nič Nič in ne kot pri Heglu le nekaj določenega, je vendar v tem, kar je v Heideggrovem mišljenju tako fascinantnega, tako pri njegovih zagovornikih kot nasprotnikih, razlika, ki pa je sama nebitvena, ko je nič razumljen kot ničenje in je njegova kritika sveta in človeškega sprenevedanja dobila poanto prav tu. Seveda je to tisti Heidegger, ki so se mu njegovi takšni in drugačni privrženci najprej pripravljani odpovedati, ali z ublažitveno interpretacijo njegovega pojmovanja ali z odpovedjo njegovemu mišljenju, takoj ko to ničenja sveta ne bi imelo več le čisto transcendentnega smisla, ampak bi dobilo kak resnično človeški smisel in pomen ter aktualnost. V tem pa Heidegger ni hotel zapustijo oraklja in si je zato prislužil distanco ali celo kritiko iz lastnih vrst. Godi se mu prav tako kot Marxu, katerega raziskovanje nasprotja v blagu se transponira v neko prav tako čisto transcendentno

razmerje, kakor da bi sploh ne šlo za nič praktičnega, s čimer smo ljudje povezani, zlasti pa ne za neko nasprotje, ki leži v blagu kot temelju našega družbenega bivanja in grozi, da iz te udobne trdnosti pade v negotovost protislovja, celo najostrejšega protislovja, s katerim padajo najbolj trdne družbene institucije. Blago je celična oblika družbenih razmerij, kakor jih je raziskoval Marx, toda oblika, v katero je položen najbolj 'negativni' naboj teh razmerij; poleg njihovega konstitutivnega elementa tudi njihov destruktivni element, njihov prihajajoči nič kot ničenje. V tem je Lenin že pred Heideggrom najbolj heideggerjanski interpretator Marxovega Kapitala, najsi je bilo prekletstvo nad njim in njegovim pojmovanjem blaga v Kapitalu izrečeno še tako v nebo vpijoče. Samo zaradi svoje razprave v Filozofskih zvezkih si je lahko prislužil denunciantsko oznako, da je »stalinist«, ki neposredno anticipira, naj bo še tako nesmiselna, oznako, da je v interpretaciji blaga v teoriji vrednosti, kot rečeno, heideggrovec. Izrecno heideggrovec in ne heideggerjanec, ker naj ta oznaka pomeni tu glede na Heideggra, na Heideggrov način zastavitve prevrednotenja vseh vrednot, nekaj naklonjenega.

Je pač tako, da v teoriji ni dovolj že samo pogledati v kak tekst in prebrati, to je tako in tako. Če vam izrecno trdimo, da se motite, tudi če korektno trgate neko misel iz teksta in časa, v katerem je bila zapisana, pri Marxu, pri Heideggru, Leninu itn., potem vam pravimo, ne v teoretskih stališčih, pri dejstvih velja tako, kot pravi Hegel: da se ne skladajo z mojo teorijo? Potem tem slabše za dejstva!

Seveda bi lahko razložili to na bolj zapleten način, namreč da tudi npr. besedilo druge izdaje Marxovega Kapitala ni nikakršen biblični tekst, ki bi bil onstran vseh napak in nedodelanosti. Toda, ko te nedodelanosti postanejo argument tega, se ubije teoretska vsebina ter družbeni in politični značaj Marxove misli, takrat ni boljšega odgovora, kot je Heglov.

Če pa ima kak pojem v Marxovem času čisto epizodičen pomen in je dobil šele po njegovi smrti v ekonomski teoriji svoj krucialni značaj, pa je Marxovo pojmovanje narave v Kapitalu opoteče, tako v prvem delu petega poglavja, kot v tretjem delu, prav zato ker je razumljena kot nekaj človeku, njegovemu delu, transcendentnega, kot nekaj vnanjega, zgolj predmet dela itn., in zato ni slučajno idealno in trajno izhodišče za kritike njegovega mišljenja v celoti. Potemtakem je lahko novejše raziskovanje ovrгло njegovo postavitev pojma narave v kritiki politične ekonomije, ni pa niti najmanj ovržena njegova metoda, ki jo je v njej razvil.

Njenemu razumevanju, se pravi razumevanju »vpričnosti«, današnjega dne torej, posvečamo objavo tega kolokvija.

Pozdravna beseda

Ivo Fabinc

Spoštovane tovarišice in tovariši!

Posebno zadovoljstvo mi je, da lahko pozdravim v imenu Univerze Edvarda Kardelja v Ljubljani udeležence današnjega posveta o Heglu ob 150-letnici njegove smrti. Zahvaljujem se organizatorjem našega srečanja, ker so nam omogočili, da se iztrgamo iz valovanja vsakdanjega življenja, da bi se nagnili nad enim od vedno svežih izvirov človeške misli.

Različni so motivi, ki nas združujejo ob Heglovem delu. Morda bo nekdo poudarjal potrebo, da osvežimo duhovno sposobnost negativnega razmišljanja v svetu polnem protislovij; nekdo bo mogoče v Heglu iskal izvore Marxovega filozofskega pristopa; tretjega bodo privleklo razlike v pogledih dveh velikanov misli.

Verjamem pa, da velja skupna ugotovitev, da bo za vse tiste, ki kljub vsem oviram težijo k resničnemu razumevanju sveta, Hegel ostal nesmrten dokaz ljudske nezaustavljive želje in sposobnosti, da dosežemo enega od najtežjih in vendar najbolj plemenitih ciljev modričanov: spoznati samega sebe. Za Dühringe vseh časov pa bo Hegel ostal neusmiljeno zaprta knjiga, tako kot bo za njih ostal neodkrit tudi Marx sam.

Če se na planjavah misli srečata — čeprav s časovnim premikom — dve osebnosti, kot sta to Hegel in Marx, potem bo rezultanta tega srečanja za časovno privilegirane z novimi vsebinami in barvami

obogatena stavba spoznanj. In sicer spoznanj, ki odkrivajo razvejano ozadje pojavnega sveta in ki povzdigujejo naše sintetično-dialektično-razumevanje gibanja totalitete narave in družbe. Logika pa postaja vedno bolj močno orodje spreminjanja zgodovinskih tokov v rokah nosilcev napredka.

Prav zaradi tega izgleda, da Marxovega kritičnega odnosa do delov Heglovega opusa ni razumeti izven prepletanja zaporednih tokov resnično znanstvene misli in nikakor ne kot poenostavljeno, ponižujočo kritiko, značilno za navidezno intelektualno povprečnost. Kako dobro še danes razumemo Marxa, ko v poznem letu 1873 stopa v bran Hegla, ki ga je spoštoval in mu obenem nasprotoval, in ko potrjuje, da je bil učenec velikega misleca, ki je prvi zavestno in obsežno prikazoval splošne oblike gibanja, in ko se obenem zoperstavlja vsem tistim, ki bi s Heglom radi postopali kot s »crknjenim psom«. Razumemo tudi Lenina, ko ob koncu svojega zapoznelega študija Heglove Logike skoraj s presenečenjem odkriva, da v svoji filozofski apotezi Hegel sploh ne omenja boga in pripelje v svoj spoznavni sistem prirodo. In z mirno zavestjo se bomo pridružili spoštljivi oceni tistega nedavno preminulega misleca, ki je v Umu in revoluciji ocenil predgovor Fenomenologiji duha kot enega med največjimi filozofskimi podvigi vseh časov.

Današnji posvet bo izredna priložnost, da z Vašimi prispevki ne le obogatite naše znanje o Heglovem delu, marveč da opozorite tudi našo kulturno javnost o pomenu Heglovega dela v kontekstu poglobljenega spoznavanja korenin misli marksističnih klasikov in s stališča pomena dialektične metode presojanja in razmišljanja v sodobnem znanstvenem delovanju.

Ko vsem prisotnim želim plodno delo in razmišljanje, izražam tudi željo, da bi današnji posvet prispeval k razumevanju potreb za raziskavami navidezno oddaljenih znanstvenih vprašanj.

S tega stališča naj bi današnji posvet prispeval tudi k spodbujanju tako potrebne integralne, naddisciplinarne znanstvene obdelave problemov sodobnega sveta in s tem tudi k vedno bolj pomembnemu preseganju preživelih meja med tradicionalnimi znanstvenimi disciplinami. Če reforma visokega šolstva pomeni tudi intenzivno in obenem kakovostno novo povezavo med visokošolskimi organizacijami, potem bodi tudi ta posvet strpen korak na tej dolgi poti.

Če nas je posvet usmeril v začetek XIX. stoletja, pa sploh ne pomeni, da želimo tam ostati. Trdno sem prepričan, da se vsi želimo vrniti v zapleteno sedanost, da bi lažje razvozlati gordijske voze nepravilnosti in nečloveštva v svetu in da bi z več zaupanja v še ne dovolj razkritih možnostih samoupravne socialistične družbene ureditve premagovali tudi nemale težave našega lastnega obstoja in delovanja.

Ljubljana, 17. XI. 1981

Zahvala in uvodna beseda

Božidar Debenjak

V imenu delovnega predsedstva simpozija se zahvaljujem za te tople besede in obenem izražam obžalovanje, da je kolizija različnih zelo pomembnih srečanj onemogočila tovarišu rektorju, da bi ostal dalj časa na tem našem simpoziju, kar je bila njegova in tudi naša želja. Dejstvo je, da je ta akumulacija zborovanj tudi nam iztrgala nekatere udeležence, na katere smo računali.

Zdaj pa mi dovolite, da spregovorim nekaj besed o namenu in pomenu našega današnjega simpozija. S tem simpozijem želimo odpreti tradicionalno ukvarjanje s Heglom, tradicionalna srečanja na temo dialektike nemške klasične filozofije in aktualnosti vprašanj današnjega trenutka in vprašanj današnjega filozofskega in sploh teoretskega razvoja. Zakaj smo se ustavili pri velikem mislecju Heglu, zakaj smo njemu posvetili — ob 150-letnici njegove smrti zapozneno, toda vendarle — sistematsko dejavnost na tem področju, tega najbrž ni potrebno posebno pojasnjevati. Pojasnilo se podaja iz tega, da smo kot Heglovi učenci, kar velja za največji del filozofije, najsibo marksistična najsibo druga filozofija v 20. stoletju, zavezani njegovi misli, dolžni, da imamo to korenino nenehno v zavesti. Zakaj samo, če jo imamo v zavesti in če se do nje obnašamo kritično, toda kreativno kritično, lahko sploh dosežemo napredek; to se pravi, napredovanje v svetu misli. Hegel je ena od najmarkantnejših figur v zgodovini filozofije. Je tista markantna osebnost, ki potrjuje to, da neko obdobje v zgodovini filozofije imenujemo

klasična filozofija, ki se postavlja ob bok klasične filozofije antike. Hegel je opravil veliko dohovno revolucijo, ni samo nadaljeval tistega loka, ki ga je pred njim začel Kant, temveč se mu je posrečilo, da je ob 50-letni razvoj filozofije — teh borih 50 let od izida Kantove Kritike čistega uma do svoje smrti v letu 1831 — zapolnil, zaokrožil v tak miselni spomenik, da mimo njega preprosto misel več ne more. Hegel je zapustil veličasten filozofski sistem. Toda obenem je s tem, ko je zapustil ta veličastni filozofski sistem, tudi zaprl sleherni možnost, da bi še kdorkoli za njim šel po poti postavljanja filozofskih sistemov. Zgradil je veličastno zgradbo filozofije, toda tisto, kar je najbolj prepovedal s tem, kar je napravil, je to, da bi ga ponavljali. Bil pa je eden od tistih, za katere velja njegov lastni izrek, napisan v dosti sarkastičnem jeziku v njegovi beležnici: »Ein grosser Mann verdammt die Menschen dazu, ihn zu interpretieren.« — »Veliki človek obsoja ljudi na to, da ga interpretirajo.« In dejansko je Hegel obsodil vse svoje naslednike na to, da ga hkrati s tem tudi interpretirajo. Toda ta interpretacija ni predvsem interpretacija, temveč je ravno spoprijem s samim seboj.

Marx — največji in do Hegla najbolj kritičen vseh Heglovih učencev, je razvil dialektiko, za katero po pravici pravi, da je nasprotje Heglove, toda kot njeno nasprotje je vendar še kako zavezana svojemu izvoru. Do te mere, da je lahko v najgloblji krizi marksizma ob začetku prve svetovne vojne Lenin zapisal, da 50 let marksisti niso razumeli Kapitala zato, ker niso poznali Hegla. Ta zavezanost Karla Marxa Heglovi misli in za njim zavezanost celotnega marksizma Heglovi misli, je odtlej znana in jasna. Vsaka renesansa marksizma je morala zavzeti stališče do Hegla. Če misel ni zavzela svojega stališča do Hegla, potem ni bila renesansa marksizma. Prav tako seveda ni mogla govoriti sebi, zakaj govoriti o Heglu se pravi govoriti o značaju marksizma kot takega. Revizionizem je opravil s problemom heglovske dialektike s tem, da jo je razglasil za Fallstricke der hegelianisch-dialektischen Methode, zanke in nastave heglovske dialektike. Stalin je v poznem obdobju svojega delovanja dal celo uprizoriti lov na ostanke hegllovstva v mislih Marxa in Engelsa, potem ko je poprej razglasil Hegla za aristokratsko reakcijo na francosko revolucijo. Se pravi, usoda marksizma je bila slej ko prej povezana z odnosom do Hegla.

Tu ne nameravam odpirati vprašanj drugih filozofskih tokov, toda tudi ti drugi filozofski tokovi imajo veliko obvezo nasproti Heglu. Ne samo tisti, ki se sklicujejo nanj in nastopajo kot novohegllovstvo, Hegel — renesansa itn. itd., temveč tudi cela vrsta drugih, filozofija življenja, filozofija eksistence in kar je še drugega. Tako, da ta gigantska figura dejansko terja ukvarjanje s Heglom, za marksiste pa je to še prav posebej pomembno.

Dovolite mi, da spregovorim še nekaj besed o slovenskem aspektu Hegla. Zdaj, ko se Hegla ob njegovi 150-letnici smrti spominjamo,

je prav, da se spomnimo tudi dejstva, da je Heglova družina izvirala prav nekje s slovensko nemške jezikovne meje in je od tod zbežala v času protireformacije, v istem času torej, v katerem so bežali tudi slovenski reformatorji. To nam torej daje še neko začetno zgodovinsko bližino tej Heglovi misli. Do današnjega dneva sicer ni povsem ugotovljeno od kod, s katerega dela Koroške ali Štajerske, vsekakor pa je Heglova družina izvirala blizu slovenskega nacionalnega ozemlja. Nesporno dejstvo je, da je delila usodo tistih, ki so zaorali prvo revolucionarno brazdo v slovenski duhovni prostor, v istem času, ko so kmečki punti zaorali, kot vemo, tudi prvo revolucionarno brazdo v praktično življenje slovenskega naroda.

Hegel je prav tako pomemben za slovensko 19. stoletje. Do današnjega dne teče razpravljanje o razmerju France Prešeren — Hegel, France Prešeren in hegllovstvo. Dejstvo je, da je od mladoheglvstva v slovenski prostor prodiral Strauss, dejstvo je, da je bilo mladoheglvstvo navzoče na obrobju, da je imel Max Stirner predavanja v Trstu, da so Maxa Stirnerja tiskali v Beljaku. Dejstvo je, da je diskusija o Heglovih tezah potekala tudi v tem prostoru, in dejstvo je, da se je Prešernov sodobnik in znanec Anton Fister prav tako intenzivno ukvarjal s Heglom. Verjetno bo dolg kakega od naslednjih simpozijev na to temo, da razišče vse te številne zveze in da naposled odgovori na vprašanje, kakšno zvezo in kakšno povezavo imajo vrhunski dometi slovenske misli in slovenske umetniške besede 19. stoletja s Heglovo mislijo in z mislijo Heglovih učencev.

Omeniti pa je treba še en dolg. Ob 150-letnici Heglove smrti imamo Slovenci doslej eno samo skopo knjižico Heglovih del, kratek izveček iz Heglovih predavanj o filozofiji zgodovine. Pripravljamo sicer še druga Heglova dela, toda dolg, ogromen kulturni dolg pred nami še stoji. Eden od rezultatov našega današnjega srečanja naj bi bila tudi pospešitev dejavnosti na tem področju. Naš namen, ko smo se kot sekcija Slovenskega filozofskega društva skupaj s Slovenskim filozofskim društvom obrnili na oba marksistična centra, ki sta podprla to našo dejavnost, je bil dejansko ta, da s tem odpremo niz kontinuiranih, rednih pogovorov, rednih srečanj; in to prvo srečanje smo posvetili ravno izredno pomembnemu vprašanju Logike in Zgodovine. Kaj smo v tem trenutku sposobni reči o tem, bo razvidno iz današnjih referatov. Smisel tega našega pogovora bo dosežen, če bo prišlo do ustvarjalne izmenjave mnenj, do ohranitve tega prostora komunikacije in do potrebe, do dejansko izražene potrebe po nadaljevanju pogovora, po odpiranju nadaljnjih tem, za katere si bo Sekcija za nemško klasično filozofijo pri Slovenskem filozofskem društvu še dalje prizadevala.

Zdaj pa naj povem še, s katerimi teksti razpolagamo. Za današnje srečanje nam žal ni uspelo, kot se to ponavadi dogaja, da bi referenti nastopili z že razmnoženimi teksti, zato bo treba tekste reprezentirati

tukaj. Povedal bom samo imena referentov: magister Leo Šešerko, doktor Tine Hribar, moj referat, referat tovariša Friškovca, prispevek doktorja Ceneta Logarja in prispevek doktorja Boruta Pihlerja. Verjetno so še kakšni drugi prispevki, ki se bodo lahko vključili v to naše delo. Predlagam, da se ti referati zvrstijo kar po tem vrstnem redu.

Analiza blaga in Znanost logike

Leo Šešerko

Govoril bom o pomenu Heglove Logike za Marxovo analizo kategorije blago. Problem je bil danes že evociran in sam ne bom prebral celotnega teksta, ki sem ga pripravil, ampak bom nekaj stvari prebral, nekaj stvari pa bom poskusil povezano povedati, in glede na to, da bodo vsi teksti objavljeni, mislim, da s tem ne bo šlo nič v izgubo.

Menim, da je treba kategorijo blago v Marxovem Kapitalu posebej eksplicirati, posebej jo je treba podčrtati, kajti čeprav se ta kategorija v Marxovi in Engelsovi teoriji jasno razlikuje od neke druge kategorije, ki je za njuno teorijo bistvena, namreč od kategorije **družbena bit**, je treba kljub tej razliki podčrtati, da je kategorija blago in njena pojasnitev osrednjega pomena ravno za razumevanje kategorije družbene biti v celotni Marxovi in Engelsovi teoriji. Na začetku Logike pravi Hegel naslednje: »Čista bit in čisti nič je torej isto. Kar je resnica ni niti nič niti bit, ne prehaja, temveč je prešla bit v nič in nič v bit.« Hegel, ki je zelo previden kar zadeva pojem resnica, na tem mestu uporabi to besedo. Bit in nič Hegel izvzame iz dejanskosti in ti dve kategoriji transformira v skrajna ekstrema mišljenja, ki naj zagotavljata trdna tla postajanju. Mimogrede bi rad opozoril, da bo to izvajanje bolj jasno, če vemo, kako je za razumevanje Heglove, filozofije v celoti izredno pomembna njegova kritika Kanta in še posebej pojma stvar na sebi. Hegel se nenehno vrača k temu Kantovemu pojmu in v celi vrsti poskusov kritike pride do nekega rezultata, ki je bistven. Namreč, ta fenomen Kantove stvari na sebi, ki tako ali drugače še

vedno evocira neko stvar, pojasni Hegel tako, da pokaže, da tisto, kar navsezadnje ostane po vseh njegovih analizah te stvari na sebi, ni, najbolj kratko rečeno, nič drugega kot neka Kantova misel ali, kot to takoj obrne, Kantova stvar na sebi samo dokazuje, da je Kant na mistificiran, sebi samemu nejasen način, postavil v osnovo vsega bivajočega misel, mišljenje, in na tak način vidi že v Kantovi filozofiji podlago za svojo lastno filozofijo, in s tem seveda tudi eksplicira notranjo povezanost nemške klasične filozofije. Tu, na tej točki, je ta povezanost zelo jasna.

Od tega tematiziranja temelja Heglove filozofije v mišljenju kot procesu bom poskusil pokazati zvezo z Marxovo analizo blaga na začetku Kapitala, kjer blago, kot je to že prej narejeno v nemški klasični filozofiji, ni analizirano kot zgolj neka stvar, čeprav gre za razmerje stvari. Še zlasti blaga ni mogoče razumeti kot neko stvar na sebi ali kot tisto, kar je nasebnega na stvareh, ki nastopajo kot blaga, kadar gre za stvari, lahko pa gre tudi za služnosti. Ta nasebnost je samo skrajna abstrakcija, ki pa ima seveda še kako družbeno relevantnost, družbeno dejanskost. Čisti nič blaga bi lahko označili najbolj na kratko kot uporabno vrednost. Zakaj? Zato ker to, kar tvori v Marxovem Kapitalu pojem uporabne vrednosti ni neka nasebnost, predmetnost stvari sama zase, ampak je samo negirana ali nasprotna stran tistega, kar Marx razvije kot menjalno vrednost. Pojem uporabna vrednota je v slovenščino uvedel Tine Hribar, in mislim, da bo treba o tem izrazu še razpravljati. Ta pojem naj bi pomagal proizvesti neko razliko v razumevanju prvega nasprotja v blagu, nasprotja med uporabno in menjalno vrednostjo. Opozoriti je treba, da ni mogoče, kakor tudi drugih pojmov ne, uporabljati tega pojma na kakršenkoli sholastičen način, in poskušati iz okoliščine, da obstoji neka jezikovna razlika, kot je v slovenščini možna, zarisati z razliko med uporabno vrednostjo in uporabno vrednoto, ter potem na sicer pri Kantu zelo produktiven način, izvesti tudi neke paralelne pojmovne razlike med menjalno vrednoto in menjalno vrednostjo. Pri-demo do popolnoma neproduktivnega rezultata, če poskušamo izvajati to drugo razliko, ali kratko, do teoretskega nesmisla.

Iz dejstva, da lahko v slovenskem jeziku ločujemo med uporabno vrednoto in uporabno vrednostjo, še za Marxov Kapital ne izhaja smiselnost ločevanja med menjalno vrednostjo in menjalno vrednoto. Smiselna je ta ločitev šele, ko hoče nekdo v Marxov Kapital namesto pojma uporabna vrednost, ki se vzpostavi v povezavi z menjalno vrednostjo blaga, uvesti pojem uporabne vrednote, ki predstavlja znano, proti teoriji vrednosti uporabljano kategorijo **dobrine** (glej Beckerja & Com.). Če torej hočeš razbiti dialektično analizo pojma blaga, dobi kategorija uporabna vrednota svoj polni smisel.

V blagu pa uporabna in menjalna vrednost vendar ne nastopata v tisti obliki, v kateri nastopata čista bit in čisti nič na začetku Heglove Znanosti logike. To moram poudariti zato, da se že na začetku

izognemo nesporazumom, do katerih prihaja v številnih prikazih zveze med politično ekonomijo in nemško klasično filozofijo, kjer je napačno predstavljeno, da Marxov Kapital navsezadnje ne predstavlja nič drugega kot aplikacijo Heglove logike na področje politične ekonomije, in da je to ena glavnih slabosti njegovega Kapitla. V Heglovi Znanosti logike so na zanimiv način izvedene kategorije ene iz druge, tako da je pravzaprav mogoče reči — to je pač ena od možnih kritik Marxovega Kapitla — da ta ni nič drugega kot na neko posebno predmetno področje, namreč na področje politične ekonomije, prenesena metoda, ki je že bila izdelana na nekem drugem področju, namreč v Heglovi Logiki. Tudi ta detajl je bistven; čista bit in čisti nič sta, kot pravi Hegel, vedno že **prešla** drug drugega; v Kapitalu gre nasprotno za prehajanje, v katerem nista eden od drugega ločljiva. Blagovna menjava je sama izraz neločljivosti uporabne in menjalne vrednosti. Akt, dejanje ljudi je oblika, ki povezuje uporabno in menjalno vrednost, kopula, in za razumevane te forme je smiselno ponovno opozoriti na značaj Heglove analize razmerja med čisto bitjo in čistim ničem, in sicer kot enostjo, ki, kot pravi Hegel na začetku Logike, ne abstrahira od biti in nič, temveč je enost biti in nič, določena enost, v kateri sta tako bit kot nič. Treba si je torej ogledati določenost ali določnost te enotnosti v kategorijah, ki jih analizira Marx v Kapitalu.

Že uporabna vrednosti je formna ali, lahko rečemo, celo formalna določitev blaga, ni nikakršna njegova čutna, predmetna določitev sama na sebi ali določitev kake čutnosti na sebi, temveč njegove čiste biti ali čiste čutnosti ali čiste predmetnosti. Menjalna vrednost je, nasprotno, določitev »vsebine« one formalne določitve. To pomeni, da je forma razmerja dveh blag, ko stopita dva produkta na trgu v odnos, prva vsebina tega razmerja. Nobene druge vsebine nima menjalni akt razen tega razmerja samega ali forme tega razmerja. Zato je tudi potrebno **raziskovanje blagovne forme**, ki je ni mogoče ločiti od vrednostne forme. Tisto, kar se pozneje razkrije kot substanca tega razmerja, se ne pritihotapi s strani, Marx te substance ne odkrije in je ne podloži procesu blagovne menjave, ki ga analizira, ampak je prisotna že v sami analizi prvega blagovnega razmerja. Zato je potrebno raziskovanje blagovne forme in Marx je pokazal, da ne bomo odkrili vrednosti v telesnih sestavinah in oblikah blaga, ker so v menjavi, navajam Kapital, »vse njegove čutne lastnosti izbrisane«. Ta izbrisanost, ta praznost blaga, formalno razmerje dveh blag je hkrati vsebina enega blaga. Ta izbrisanost, praznost, nedoločenost itn. ima torej pomen ne glede na to, kaj o njej mislimo in ali jo ugle damo ali pa si sploh ne predstavljamo, da obstoji. Že zdavnaj pred Marxom so odkrili, da je ta značaj vrednosti, naj bo pogosto še tako v nasprotju z gledanjem in mišljenjem ljudi ali tistim, kar so ljudje menili, da je pomen blagovne menjave, tista bistvena točka, ki je v Kapitalu analizirana.

Od merkantilistov naprej velja, da je človeško delo neka pozitivna opredelitev vsebine blaga, in tudi Smith ter Ricardo sta si delo, predstavljala kot substanco vrednosti. Marx pa je nasprotno pokazal, da je **delo**, če zdaj uporabim Heglov pojem, **resnica blaga**, in sicer resnica biti kot njegova čista bit, kot neka zadnja substanca, namreč tisto delo — in zdaj lahko zelo smiselno uporabimo neko Heglovo formulacijo, ali drugače rečeno, ta Heglova formulacija zdaj tu dobi nov pomen — namreč ne delo, ki prehaja, ampak, ki je prešlo v produkt. To je pojem minulega dela. In ta je običajno opredeljen kot tisto, kar je skupno vsem blagom, potem ko smo abstrahirali od vsega, kar jih dela različna. So produkti človeškega dela.

Tej ugotovitvi se je približal že Aristotel in njegovo približanje temu problemu je povezano z jedrom njegove filozofije. Le na kratko naj opozorim, da je Marxova opomba v Kapitalu, da je samo meja družbe, ki ji je pripadala, Aristotelu onemogočila, da bi prišel do pojma vrednosti, pomembna, ko je Aristotel odkril, da je tu, v izmenljivosti blaga, neka operacija, ki se je v njegovem času, potem ko je prišel na to, da jo razkrije, pokazala kot grožnja za njega samega. Dejstvo, da — če parafraziramo Kanta — če obstoji toliko različnih stvari, kakor je listja na drevesu, in če odkrijemo, da je vsaka od teh stvari, vsak od teh listov, drugačen od drugih, potem je tu zadel Aristotel na tisto točko, ki povezuje ali ki odkriva tisto, kar je enako v vseh, nekaj takega pa, pravi Aristotel, namreč da bi bile tako različne stvari lahko enake, v resnici ni mogoče. Da bi tako različne stvari, pri tem misli na produkte dela, izrecno govori o hiši, čevlju, stolihi itd., lahko bile enake, je v resnici nemogoče — ta umik je Marx pojasnil s tem, da bi to Aristotelovo filozofsko odkritje imelo za jasno konsekvenco ne le, da so s tem v nasprotju s čutno gotovostjo izenačene tako različne stvari, temveč bi bili s tem izenačeni tudi tako zelo različni ljudje, ki so producenti teh stvari; to pa je bilo tisto, česar grška družba ni mogla dopustiti, namreč da bi sužnji in svobodni ljudje veljali za enake — to bi pomenilo, da Aristotel v svoji filozofiji razvije neko misel, ki bi bila v direktnem nasprotju s temeljnim načelom družbe, v kateri je živel.

Mislím, da Heglova filozofija, zlasti pojem svobode v njegovi filozofiji, lahkotnost, s katero Hegel prehaja preko tega pojma enakosti, ni samo izraz družbenih sprememb, do katerih je medtem prišlo, dejstva, da je bila za družbeno veljavno razglašena svoboda ljudi in s tem njihova formalna enakost ali natančneje enakopravnost — te družbene spremembe same na sebi niso zadoščale, z njimi se je srečevalo mnogo mislecev; značilnost Heglove filozofije je ta, da je Hegel — v svoji Logiki še posebej — tematiziral ravno mesto, ki je ostalo pri Aristotelu nerazvito. Iz tega je mogoče sklepati, da sami družbeni pogoji neke misli še nikakor ne zadoščajo za njeno razvitje, čeprav lahko njihova odsotnost preprečuje njeno razvitje.

Če je Hegel ob pisanju Znanosti logike menil, da je neločljivost biti in niča postajanje in je celo zapisal, da je to določna enost, potem

ni izrazil nič drugega, kot določnost postajanja. In ta določnost postajanja v Marxovi analizi je v blagu ugasli proces dela. Ali natančneje: tisto, za kar je Hegel menil, da je postajanje, je v svoji določnosti samo v določeni družbeni obliki ukinjeni proces dela. Zato ni presenetljivo, da je postajanje v Znanosti logike detajlno abstraktno opredeljeno tako, kot je na začetku Kapitala določeno delo. Navedek iz Heglove Logike: »V dvojni določitvi, v eni je nič kot neposreden, to pomeni, začenja z ničem, ki se nanaša na bit, to pomeni, prehaja vanj, v drugi je bit kot neposredovana, to je, začenja od biti, ki preide v nič, nastajanje in izginjanje.« Tu ni toliko pomembno, kako si Kapital in Znanost logike formalno ustrezata oziroma ne ustrezata; torej ne gre za to, da poskušamo z vsako kategorijo v Marxovem Kapitalu najti ustrezno kategorijo v Heglovi Znanosti logike in na tak način pojasniti ali Kapital ali Znanost logike. Pač pa gre za to, da v Kapitalu analiziramo tisto, kar je bistveno tako v Kapitalu kot v Znanosti logike — konkretno in abstraktno delo nista v abstraktnem nasprotju, ne gre za nasprotje v mišljenju in zgolj v kategorijah. Eden danes najpomembnejših teoretikov na področju kritike politične ekonomije, Haug, je pokazal, da je ena od najbolj razširjenih zablod v razumevanju Kapitala, da ni razumljen značaj povezanosti abstraktnega in konkretnega dela, ki je prava tema raziskovanja v Kapitalu. Namreč še posebej v revolucionarnem letu 1968 in po njem se je v študentskem gibanju razširilo mnenje, da je vsa groza meščanske družbe v proizvodnji za trg, v proizvodnji menjalnih vrednosti in v družbeno uveljavljeni ignoranci do uporabnih vrednosti. Od tod se je potem razvila znana iluzija, da bi bilo treba nehati proizvajati pod diktatom za trg, nehati proizvajati menjalne vrednosti, ampak da bi bilo treba proizvajati zgolj uporabne vrednosti, zgolj po tistem, za kar se predpostavlja, da je mera človeka. V nerazumevanju bistva blagovne forme ali vrednosti, v napačnosti tega razumevanja, je bila zaobsežena pozaba, da je kakšnost proizvodjanja uporabnih vrednosti v kapitalističnem načinu proizvodnje neločljiva od proizvodnje menjalnih vrednosti.

Tu je Hegel tisti, ki nas s svojo teroetsko prisotnostjo — najmanj, kar lahko rečem — korigira, da se ne vdajamo iluziji, da lahko eno kategorijo odtrgamo od druge in v imenu ene kategorije postavimo zahtevo za spremembo druge kategorije in sveta; tako zahtevo lahko postavimo samo tako, kot je postavljena v Marxovem Kapitalu, namreč v spremembi povezave kategorij, v analizi celote kategorij, samo na tak način je mogoče priti do nekega določenega rezultata.

Naprej — ker sem tu govoril o delu — želim opozoriti, da Marxova teorija vrednosti ni nikakršna delovna teorija vrednosti. Pogosto je govor o tem, da je Marxova teorija vrednosti teorija dela, za razliko od drugih, recimo od danes aktualnih teorij, ki prevladujejo v politični ekonomiji, zlasti teorije mejne koristnosti. Ta razlika, ki je sploh osrednje nasprotje v politični ekonomiji 20. stoletja, je potem

razumljena enostavno tako: Marx je še kot naslednik klasičnih ekonomov ugotovil, da je delo substanca vrednosti, medtem ko so v teoriji mejne koristnosti na to popolnoma pozabili. To je napačno razumevanje. Razlika med Marxovo teorijo in teorijo mejne koristnosti, ki danes v politični ekonomiji prevladuje, namreč v politični ekonomiji, ki ne nadaljuje oziroma se ne ozira na rezultate Marxovega Kapitala, ni v tem. Ne le zato, ker gre za pleonazem, ampak ker v Marxovem Kapitalu pojem dela ni nikakršna središčna točka. Tudi ni nič bolj napačnega kot razširjena predstava, da so vsi bistveni družbeni fenomeni, ki jih Marx v Kapitalu pojasni, zvedeni zgolj na ta pojem dela. Če bi Marx storil samo to, da bi pokazal delo kot substanco vrednosti v vseh mogočih zvezah, potem bi samo ponavljal klasične ekonomije. Kajti to je bilo ravno tisto, s čimer se je mučil Ricardo, in še zlasti, s čimer se je mučil Smith: pokazati vse fenomene meščanske družbe, razložiti vse politično ekonomske fenomene, kot da imajo neko skrito zvezo s pojmom dela, ki je tista resnica, s katero se da odkriti ključ za vse teoretske probleme, ki so povezani s politično ekonomskimi pojmi.

Znano je, da Marx ne začenja analize v Kapitalu s pojmom dela, kar bi lahko pričakovali pri kaki delovni teoriji vrednosti, ampak jo začenja z analizo kategorije blaga. Z njo zato, ker je to elementarna oblika, v kateri se prikazuje, kot pravi Marx, bogastvo meščanske družbe in s tem ta družba sama. V času zgodnjega kapitalizma, ko je bilo treba proizvajati tudi še s korobačem in puško ali s strojem, ki je postopno izpodrinil oba, je bilo treba produkcijski proces, se pravi proces dela, še zagrinjati pred očmi konsumentov. Ti časi so mimo, ti časi so bili mimo že, ko je zaviadal kapital. Uveljavitev kapitalističnih, se pravi, svobodnih oblik dela, je odpravila potrebo po neomejeni uporabi predkapitalističnih oblik proizvodnje, se pravi, tlačanstva in suženjstva. Predkapitalistične oblike proizvodnje oziroma dela pa zdaj izraščajo iz samih blagovnih odnosov, zato jih tudi ni treba zakrivati za zidovi proizvodnih prostorov. Marx začenja prvo poglavje Kapitala z analizo blaga, in če ga tematiziramo v zvezi s Heglovo Logiko, in to je tudi treba narediti, je s kategorijo blaga mogoče pojasniti kot — tako ko povemo, da to ni nobena stvar na sebi — »tisto nedoločeno neposredno«. Namreč vnanji predmet produkt, ki nastopi kot blago, to nedoločeno, neposredno obstaja kot razmerje dveh blag. To razmerje dveh produktov kot blag je prva določenost blaga. Toda ta določenost ne visi v zraku, pravi Marx, ni predstavljena, ni umišljena, ni uzrta določenost, temveč je razmerje dveh blagovnih teles, dveh uporabnih vrednosti. Na ta način je to stvarno predmetno razmerje, čeprav ne vsestransko čutno razmerje.

Ko Marx v prvem poglavju Kapitala prvič omenja pojem dela, ga niti najmanj ne povzdiguje. Pravi naslednje: »Samo blagovno telo, recimo železo, pšenica, diamant itn., je zato uporabna vrednost. Ta njegov značaj ni odvisen od tega, ali prilastitev njegovih uporabnih lastnosti človeku terjaja mnogo ali malo dela.« Torej ne samo, da

pojem dela ni postavljen v središče, ampak je celo Marx mimogrede opozoril, pokazal, da pojem dela tu še ni nikakršna ključna točka. Da uporabne vrednosti ne določa neposredno delo, pa je bolj ali manj razumljivo. Toda tudi menjalne vrednosti ne določa delo neposredno. Gre za posredovanost, toda posredovanosti te določitve ni mogoče odkriti s samim raziskovanjem razmerja med delom in blagom, temveč obratno z abstrahiranjem od dela in najprej z raziskovanjem zgolj blaga. Zato Marx pove za menjalno vrednost v osnovi isto, kar je povedal za uporabno vrednost, kar seveda ni nič presenetljivega, kajti gre za kategoriji, ki ju je lahko analiziral, razvil samo v povezavi. Na prvi abstraktni, napačni pogled se zdi, da z eno samo močno potezo utemelji, da je delo substanca vrednosti, že kar ko pojasni menjalno vrednost. Pokaže namreč, če odmislimo uporabno vrednost blagovnih teles, da jim ostane samo še ena lastnost, namreč da so produkti dela. Toda to, da so produkti dela, ni — takoj ko Marx tu, v prikazu menjalne vrednosti izreče ta stavek — nikaršna neposredna podlaga za nadaljnje razvitje kategorij, ampak je nasprotno nadaljnja analiza blaga izključno izvedena kot analiza forme blaga.

Ugotoviti je treba, da si Heglova Znanost logike in Kapital niti najmanj ne ustrežata v kakšnem dobesednem parafraziranju, o tem je bil že danes govor, in da njuna povezanost prej ustreza teoretskemu nasprotju, ki obstoji med njima, kot pa kakršnemukoli parafraziranju. Na primer, že začetek Znanosti logike nikakor ne ustreza začetku Kapitala. Kajti v Znanosti logike gre — domnevno seveda — za začetek kot abstrakcijo od čiste biti, tu, v Kapitalu, pa za začetek od dejanskosti bivajočega blaga. Opozoriti moram, da je eden od raziskovalcev te zveze, Azarbeijani,¹ poskusil narediti prav takšen prikaz, namreč poskusil je vse kategorije Heglove Logike drugo za drugo pojasniti s kako kategorijo Marxovega Kapitala. Ta poskus se je končal s tem, da je interpretiral zvezo med Kapitalom in Znanostjo logike, le kar zadeva prva dva dela Znanosti logike, medtem ko zadnjega dela o pojmu ni več ekspliciral, kar je samo posledica dejstva, da ni izhajal iz povezanosti dveh celot, ampak je poskusil izhajati iz povezanosti posameznih kategorij. Gre pa za povezanost celote Znanosti logike in celote Kapitala in v tej luči dobi tudi Heglova Fenomenologij duha za teorijo vrednosti drugačen pomen, kot ji je bil do sedaj največkrat pripisan. S stališča Kapitala, problematike, ki je v njem kot celoti razvita, namreč ne obstoji tako odločilna razlika med Fenomenologijo duha in Znanostjo logike, kot je Marx sam še domneval v zgodnjih spisih. Večina piscev v tem stoletju je pozabljala, da je Marx že v Pariških rokopisih podčrtal politično ekonomsko vsebino Fenomenologije duha, namreč, da je »veliko na Heglovi Fenomenologiji in njenem končnem rezultatu, dialektiki negativnosti kot gibalnem in ustvarjalnem principu, najprej to, da Hegel

¹ Abbas Alidoust Azarbeijani, Zum Problem der Materialisierung von Hegels »Logik« in Marx »Kapital«, FU, Berlin 1976.

pojmuje samoustvarjanje človeka kot proces, popredmetovanje kot raz-predmetovanje, kot povnanjevanje in odpravljanje povnanjevanja; da torej dojema bistvo dela in pojmuje predmetnega človeka resničnega, ker dejanskega človeka kot rezultat njegovega lastnega dela.« Po predmetu, vsebini obravnavane snovi je torej videti Heglova Fenomenologija duha celo bližja Kapitalu kot Znanost logike. Bližja pa mu je videti tudi po metodi, namreč po napredovanju od čutne gotovosti oziroma neposrednega bivanja, ki je tematizirano na začetku Fenomenologije duha, k abstraktnemu védenju, takoj ko opazimo, da je neko absolutno védenje ali da namesto tega mistificiranega pojma uporabimo izraz za neko stvarno človeško védenje v njegovi najbolj dovršeni obliki razredna zavest — najvišja točka, do katere napreduje spoznanje v kritiki politične ekonomije oziroma v Marxovem Kapitalu.

Zato v Marxovem Kapitalu, ki je nezaključeno delo, saj ga je poskušal zaključiti Engels, kolikor je bilo pač mogoče, ni slučajno na koncu tretje knjige postavljena analiza sodobnih družbenih razredov. Kapital se zaključi z analizo razredov in kot celota skupaj s to analizo je Kapital tisto, kar je resnična teoretska izpeljava tako Heglove Fenomenologije duha kot Heglove Znanosti logike. Neka zavest oziroma razredna zavest je tematizirana kot najvišja oblika razumevanja družbenih protislovij in hkrati kot produkt teh protislovij, in v tem je razkrita neka bistvena zveza med Heglovo Fenomenologijo duha, kjer je prav tako neka zavest, neko absolutno védenje, tematizirano kot zaključek, in med Kapitalom.

Znanost logike in Kapital

Tine Hribar

Pri primerjanju Heglove Znanosti Logike in Marxovega Kapitala večina razlagalcev izhaja iz predpostavke o istovetnosti začetka v obeh velikih knjigah devetnajstega stoletja, iz domneve o enotnem metodološkem izhodišču. Izhodišče Kapitala naj bi torej temeljilo na metodi Heglove Objektivne logike, konkretnije: Nauka o biti. Znotraj nauka o biti potem posebno pozornost posvečajo tretjemu oddelku, tj. kategoriji mere.

Manj študij je posvečenih primerjanju določenih formulacij iz Kapitala in druge knjige Znanosti logike oziroma Objektivne logike, se pravi, Nauka o bistvu.

Docela neobdelano pa je razmerje med Subjektivno logiko ali Naukom o pojmu in Kapitalom. Omenja se kvečjemu povezava Marxovega razlikovanja med kraljestvom nujnosti in kraljestvom svobode, ki ga nahajamo v tretji knjigi Kapitala, s Heglovim razlikovanjem med nujnostjo in svobodo oziroma med dejanskostjo in pojmom kot kraljestvom svobode, ki ga nahajamo na prehodu od objektivne k subjektivni logiki. V tem referatu bom skušal pokazati, da je teža pričujočnosti Heglove Znanosti logike v Marxovem Kapitalu — in to že kar v njegovem prvem poglavju — obratnosorazmerna s pravkar navedenim zaporedjem. Rečeno v obliki tez:

1. že v prvem poglavju Blago (I. podpoglavje v prvi izdaji Kapitala) je sonavzoča celotna Heglova Znanost logike;

2. največje teže pri tem nimata ne prva ne druga knjiga **Objektivne logike**, marveč jo ima **Subjektivna logika**, znotraj nje pa nauk o silogizmu;

3. brez vpogleda v Marxovo predelavo Heglovega nauka o silogizmu kot sestavnega dela **Subjektivne logike** ali **Nauka o pojmu**, s katero se srečamo v 3. podpoglavju I. poglavja **Kapitala**, v podpoglavju z naslovom **Vrednostna forma ali menjalna vrednost**, ne moremo razumeti niti Marxove opredelitve menjalne vrednosti kot pojavne forme vrednosti niti Marxovih določil substance vrednosti.

Praden preidemo na izpostavitve odnosa med Heglovim naukom o pojmu in Marxovo analizo forme vrednosti, sem prisiljen opozoriti na nekatere teoretske zablode, ki se kljub svoji očitvidnosti — že na povsem formalni ravni — vztrajno ponavljajo. Takšno zablodo predstavlja najprej poudarjanje analogije med izhodiščem **Kapitala** in **Znanosti logike**.

1. Problem izhodišča

Izhodišče, začetno kategorijo Heglove **Znanosti logike** tvori kategorija **biti**, natančneje, kategorija **čiste biti**, ki je po Heglu najabstraktnjša kategorija in mora prav zaradi tega stati na začetku. Izhodišče, začetno kategorijo **Kapitala** tvori kategorija **blaga**, natančneje, kategorija **posameznega blaga**, o katerem Marx govori kot o ekonomskem konkretumu. **Znanost logike** se torej začne z abstraktumom, **Kapital** pa s konkretumom.

Med izhodiščem **Znanosti logike** in izhodiščem **Kapitala** obstaja potemtakem očitno, neposredno nasprotje. Nasprotje, ki že vnaprej onemogoča analogijo med Heglovim in Marxovim izhodiščem. Zakaj do takšne analogije kljub temu zmerom znova prihaja? Iz dveh razlogov. Zaradi premajhne akribije in zaradi ortodoksnosti za vsako ceno. Ortodoksni marsisti si ne more misliti, da bi si bili lahko kakšni Marxovi stavki tudi v protislovju in zato jih sprejema kot povsem skladne ne glede na njihovo dejansko vsebino. Tako bo ostal povsem slep za dejstvo, da Marx v **Uvodu** (1857) k velikemu tekstu **H kritiki politične ekonomije** izpostavi kot edino pravilno znanstveno metodo heglovski metodo vzpenjanja od abstraktnega h konkretnemu, medtem ko v **Predgovoru** (1959) posebej poudari, da mu bo lahko sledil le tisti bralec, ki bo zmožen vzpenjanja od posameznega k občemu, tj. od konkretnega k abstraktnemu. Le malo akribije nam potem pomaga odkriti tudi čas in mesto obrata. Za obrat metode vzpenjanja od abstraktnega h konkretnemu k metodi vzpenjanja od konkretnega k abstraktnemu se Marx odloči že leto dni po **Uvodu**, takoj po zaključku pripravljanih del, ki jih danes poznamo pod imenom **Grundrisse**. V **Grundrissih** (str. 763) nahajamo praosnutek začetka prve knjige teksta **H kritiki politične ekonomije** in ta po modelu metode vzpenjanja od abstraktnega h konkretnemu še nosi naslov **Vrednost**. Toda prvi stavek, ki je zaradi

tega v očitnem protislovju z naslovom, se že glasi: »Prva kategorija, v kateri se izpostavlja buržoazno bogastvo, je kategorija **blaga**.« Marx se je tega protislovja, protislovja med prvo kategorijo v naslovu in prvo kategorijo v prvem stavku, zavedel in od tod poimenovanje tako prvega poglavja **II kritiki politične ekonomije kot Kapitala** z nazivom **Blago**. Kajti Marx začne z analizo blaga ne pa z genezo vrednosti. Ortodokсни marksisti in za njimi žal še cela vrsta marksologov pa ne vidijo nič in še zmerom propagirajo metodo vzpenjanja od abstraktnega h konkretnemu.

Le če bi Marx začel tako, kot začne Ricardo, se pravi, s kategorijo vrednosti kot abstraktumom, bi bilo opravičeno kazati na analogijo med Heglovo **Znanostjo logike** in Marxovim **Kapitalom**. Tedaj bi moral Marx prek metode, v kateri sta po heglovskem vzorcu poistoveteni logična geneza in logična analiza, deducirati kategorijo **blaga** iz kategorije **vrednosti**. V resnici je Marxov postopek povsem drugačen. Prek analize blaga kot konkretuma blago razčleni, razstavi na oba faktorja, na uporabno vrednoto in vrednost. Kategorija **vrednosti** zato ni rezultat dedukcije in konkretiziranja, temveč rezultat abstrahiranja in redukcije. In to ne kategorija **vrednosti** kot take in v celoti, marveč **prvi moment** v pojmu vrednosti, tj. substanca vrednosti.

S pomočjo metode vzpenjanja, natančneje, sestopanja od posameznega k občemu, od posameznega blaga kot konkretuma k substanci vrednosti kot tistemu občemu in zato abstraktnemu, Marx izpostavi »residuum delovnih produktov«, tj. abstraktno delo kot skupnostno družbeno substanco vseh blag, vsakega blaga. Izpostavitev kategorije **abstraktnega blaga** pomeni hkrati že tudi izpostavitev razlike med abstraktnim delom in konkretnim delom, razlike, katere odkritje ima Marx za temeljno odkritje svoje teorije vrednosti, za temelj kritike politične ekonomije.

Drugo mesto po pomenu daje Marx svojemu odkritju **forme vrednosti** kot nečesa povsem drugega od substance vrednosti in velikosti vrednosti. Prav ob formi vrednosti kot pojavnih formi prihaja tudi do druge najtežje teoretske zablode glede odnosa med Heglovo **Znanostjo logike** in Marxovim **Kapitalom**.

2. Vprašanje menjalne vrednosti kot pojavnih form vrednosti

Ko Marx menjalno vrednost opredeli kot **pojavno** formo vrednosti, se ob tem takoj spomnimo na odnos med **pojavnostjo** in **bistvom**, torej tudi na Heglov **Nauk o bistvu** iz druge knjige **Objektivne logike**, katere prvi stavek se glasi: »**Resnica biti je bistvo**.« V drugem oddelku **Nauka o bistvu**, v oddelku, ki nosi naslov **Pojav**, nahajamo potem takoj na začetku naslednji Heglov kategorični stavek: »**Bistvo se mora pojavljati**.« Iz te kategorične predpostavke izhaja na-

slednja postavka: »Pojav je to, kar je stvar na sebi oziroma njena resnica.« (WdI II-125, Suhrkamp 6) Glede na ta okvir naj bi bila menjalna vrednost torej pojav vrednosti kot bistva.

Marx na globalni ravni svoje metodologije res izhaja iz razlike med bistvom in pojavom, toda vrednost pri Marxu nikakor ni isto-vetna z bistvom v heglovskem pomenu. To lahko ugotovimo že na osnovi razlike med izhodiščem **Znanosti logike** in izhodiščem **Kapitala**. Kakor smo videli, bi moral Marx, če bi se ravnal po modelu Heglove **Znanosti logike**, začeti **Kapital** s kategorijo **vrednosti** kot najabstraktnejšo kategorijo. Seveda tudi v tem primeru **vrednost** ne bi funkcionirala kot **bistvo**, saj bi bila na položaju **čiste biti**. Vlogo bistva bi tedaj lahko igrala kvečjemu substanca vrednosti. Morda pa kljub temu vrednost lahko obravnavamo kot bistvo? Ali Marx, ko postavi na izhodišče kategorijo **blaga**, ne potisne na raven **čiste biti** prav te kategorije? Ni tedaj vrednost bistvo blaga, resnica blaga?

Nikakor! Kajti blago kot konkretum nima zgolj enega bistva, ni nekakšna stvar na sebi, marveč sestav iz dveh faktorjev. Vrednost je le eden izmed obeh faktorjev blaga. Drugi faktor blaga je uporabna vrednota, ki pod vrednostno formo, se pravi tedaj, ko delovni produkt postane blago, prevzame vlogo blagovnega telesa oziroma nosilca menjalne vrednote. Poleg tega Marx pri analizi menjalne vrednosti kot menjalnega oziroma vrednostnega razmerja le pogojno izhaja iz posameznega blaga kot posamezne menjalne vrednote. Dejansko izhaja iz blagovnega odnosa, iz odnosa med dvema menjalnima vrednotama in prav ta odnos potem imenujemo menjalna vrednost. Preden Marx v 11. odstavku **Kapitala** izvede redukcijo uporabne vrednote na delovni produkt in delovnega produkta na abstraktno delo, v 5. odstavku že začne z analizo menjalne vrednosti, ki da se najprej **pojavi** kot kvantitativno razmerje, kot proporcija, v kateri se ena vrsta uporabnih vrednot zamenjuje za uporabne vrednote drugih vrst. Tako Marx v 36. odstavku lahko zapiše: »In res smo izhajali iz menjalne vrednosti ali menjalnega razmerja blag, da bi prišli na sled njuni vrednosti, ki je v tem skrita.« (MEW, 23—62) In Marxov sklep: »Vrednostno razmerje dveh blag daje torej najbolj enostaven vrednostni izraz za kako blago.« Najbolj enostaven vrednostni izraz za kako blago tvori vrednostno razmerje dveh blag, tj. enostavna, posamična ali naključna vrednostna forma. Drugače rečeno: enostavna, posamična ali naključna pojavna forma vrednosti (blaga) je vrednostno razmerje **dveh** blag, dveh različnih uporabnih vrednot v funkciji menjalnih vrednot.*

* Pripomba ob eksplikaciji referata na simpoziju: tovariš Šešerko je že opozoril na razlike med uporabno vrednoto, uporabno vrednostjo, menjalno vrednostjo. Vendar teh razlik ni znal pojasniti, zato naj zdajle na kratko povem, za kaj gre.

Uporabna vrednota je, recimo, tole pisalo. To pisalo kot **uporabna vrednota** nima samo ene uporabne vrednosti. Nima samo **te uporabne vred-**

V analizi menjalne vrednosti zato ne moremo priti na sled kot bistvu nekakšne stvari na sebi, marveč se vrednost neizogibno razkrije — glede na oba blaga v blagovnem odnosu ali vrednostnem razmerju — kot **tisto tretje**, kar je obema skupno, pa vendarle »na sebi in za sebe ni niti eno niti drugo blago (MEW, 23—51)«. Pri analizi menjalne vrednosti kot pojavne forme vrednosti Marx potemtakem ne izhaja iz vrednosti kot **esence** posameznega blaga, marveč skuša vrednost zapopasti kot **tertium comparationis**. Izhaja, heglovski rečeno, iz **pojma** vrednosti. Ker Marx sam v prvi izdaji **Kapitala** formulira takole: »Odločilno pomembno pa je bilo odkriti notranjo nujno sovisnost med vrednostno **formo**, vrednostno **substanco** in vrednostno **velikostjo**, tj. dokazati, idealno izraženo, da vrednostna **forma** izvira iz vrednostnega **pojma**.« (str. 34) Vrednostni pojem, pojem vrednosti kot zapopadek **notranje nujne sovisnosti** med vrednostno substanco, vrednostno velikostjo in vrednostno formo, očitno ni izvedljiv na nobenega izmed navedenih treh momentov vrednosti. In če bi vrednostno substanco še lahko enačili s heglovskim bistvom, pojma vrednosti kot zapopadka sovisnosti nikakor ne moremo. Tudi s Heglovega vidika ne. Pojem ne spada v nauk o bistvu kot del objektivne logike, marveč ima svoje lastno kraljestvo, kraljestvo subjektivne logike, katerega edini del je prav nauk o pojmu. Tisto tretje, tertium comparationis kot sredina (medius terminus) dveh ekstremov, zavzema v nauku o pojmu osrednje mesto. In prav iz tega mesta izhaja Marx, ko analizira oba pola vrednostnega izraza oziroma forme vrednosti, relativno vrednostno formo in ekvivalentno formo.

3. Silogizem menjalne vrednosti

V drugi (nemški) izdaji **Kapitala** je Marx kar se da zabrisal zunanje sledi svoje zveze s Heglom. V prvi izdaji pa imamo še vrsto pripomb, ki se nanašajo neposredno na Heglovo **Znanost logike**. Tako se 20. pripomba nanaša, v zvezi z »enostavnim vrednostnim izrazom kot skrivnostjo vrednostne forme«, prav na problem silogizma pri Heglu: »Komaj se lahko čudimo temu, da so ekonomisti, docela pod vplivom materialnih interesov, spregledali formno vseb-

nosti, da lahko z njim pišem, ampak ima mnogo uporabnih vrednosti, mnogo lastnosti. Da lahko z njim pišem, je ena uporabna vrednost, druga je, recimo, da lahko z njim obtežim papir, tretja, da ga lahko v nekoga vržem itn. Se pravi, da gre za razliko med **stvarjo** in **lastnostjo**. Pri razliki med **menjalno vrednostjo** in **menjalno vrednoto** gre pa za naslednje: menjalna vrednost je, kot vemo, **menjalno razmerje**, se pravi, da gre npr. za razmerje med papirjem in pisalom ali za razmerje med tem pisalom in denarjem. To pisalo je npr. vredno 10,00 din, to je menjalna vrednost, izražena v obliki cene, v obliki denarja. Menjalna vrednost je torej razmerje, je vedno razmerje med dvema blagoma. **Posamezno blago** je pa seveda **menjalna vrednota**. Se pravi, da je menjalna vrednost razmerje med dvema blagoma kot menjalnima vrednotama. To razločevanje nam omogoča slovenščina, ni pa možno v nemščini.

nost relativnega vrednostnega izraza, ko pa so pred **Heglom** profesionalni logiki spregledali celo formno vsebino paradigem sodb in sklepov.« (str. 21) Česa ni spregledal Hegel? In kaj so spregledali po eni plati klasični politični ekonomisti, po drugi plati pa tudi klasični nemški filozofi vse do Hegla?

Izrečni namig glede odgovora na to vprašanje zasledimo pri Marxu že v tekstu **H kritiki politične ekonomije**. Tu nahajamo naslednje stavke, ki jih Marx kasneje ravno tako ne navaja več, kot ne navaja vrste stavkov iz prve izdaje **Kapitala**: »Tukaj bi radi le še pripomnili, da v B-D-B oba ekstrema B nista v istem formnem odnosu do D. Prvo B je v odnosu do D kot posebno blago do občega blaga, medtem ko je denar kot obče blago v odnosu do drugega B kot do posameznega blaga. Abstraktno logično lahko B-D-B reduciramo torej na sklepno formo P_2-O-P_1 , pri čemer tvori posebnost prvi ekstrem, občost sokslepajočo sredino in posameznost zadnji ekstrem.« (MEW, 13—76) Glede na strukturo **Kapitala** bi pravkar navedeni stavki spadali šele v tretje poglavje, v poglavje z naslovom **Denar ali blagovna cirkulacija**. Vendar se s tem zadeva nič ne spremeni, saj Marx denar obravnava kot tisto »tretje blago« (MEW, 23—79), kot zunanjo enačico notranje tretjega. Denar kot obči ekvivalent je materialna pojavna forma abstraktno občega dela.

Zato Marxova abstraktno logična redukcija formule B-D-B na silogistično formo P_2-O-P_1 velja že za najbolj enostavni vrednostni izraz in njegova pola oziroma ekstrema, ki vsak zase igrata ne le povsem različni, ampak tudi docela nasprotnostni vlogi. Prvo blago ima aktivno, drugo pasivno vlogo. Prvo blago izraža svojo vrednost v drugem blagu; drugo blago rabi torej kot material, v katerem se izraža vrednost prvega blaga. Vrednost prvega blaga je izpostavljena zato kot relativna vrednost, kar pomeni, da se nahaja v relativni vrednostni formi. Drugo blago pa funkcionira kot ekvivalent, kar pomeni, da se nahaja v ekvivalentski formi. Od tod Marxova ugotovitev, ki jo opre na Aristotlov zakon protislovja, da isto blago v istem vrednostnem izrazu ne more nastopati istočasno v obeh formah. Ne more igrati dveh vlog hkrati.

Vrednost prvega blaga se da izraziti samo v drugem blagu, torej zgolj in samo relativno. Zaradi tega relativna vrednostna forma predpostavlja, da se neko drugo blago nahaja nasproti njemu v ekvivalentski formi oziroma v formi ekvivalenta. In ker se po drugi strani drugo blago, ki fungira kot ekvivalent, ne more istočasno nahajati v relativni vrednostni formi, drugo blago ne more izražati in ne izraža svoje vrednosti.

Relativna vrednostna forma in ekvivalentska forma sta, povzame Marx, momenta, ki spadata drug k drugemu, sta drug drugemu pogoj, neločljiva, toda hkrati sta drug drugemu izključujoča ali zoperstavljena ekstrema, tj. pola istega vrednostnega izraza kot pojavne

forme vrednosti. Marxov silogizem vrednostne forme se nanaša najprej na ekvivalentsko formo, ki kot taka ne vsebuje nobenega kvantitativnega, marveč le kvalitativno določilo. Ekvivalentska forma blaga je forma njegove neposredne zamenljivosti. Ko prvo blago izraža svojo vrednost v uporabni vrednoti drugega in drugačnega blaga, mu vtisne posebno vrednostno formo akvivalenta: prvo blago razkriva svojo vrednostno bit s tem, da mu je drugo blago, ne da bi tudi samo prevzelo vrednostno formo, ki bi bila drugačna od njegove telesne forme, ekvivalentno, tj. enakovredno. Prva posebnost, ki jo opazimo pri obravnavanju ekvivalentske oblike, je po Marxu torej tale: »uporabna vrednota postane pojavna forma svojega nasprotja, vrednosti (MEW, 23—71)«. A ne tako, da bi se to dogajalo med obema faktorjema enega in istega blaga, marveč tako, da se to dogaja med enim faktorjem prvega in drugim faktorjem drugega blaga. In to na faktučni ravni, kajti na dejanski ravni, ki jo vidi Marx, pojavna forma vrednosti ni uporabna vrednota kot faktor drugega blaga, marveč menjalna vrednost ali vrednostna forma kot taka in v celoti.

Glede na silogizem vrednostne forme moramo Marxovo formulacijo, po kateri v ekvivalentski formi uporabna vrednota postane pojavna forma vrednosti, razplesti, takole: drugo blago kot določena **posamezna** uporabna vrednota postane pojavna forma vrednosti, namreč vrednosti pravega blaga kot **posebnega** blaga, kolikor je sama vrednost nekaj **občega**, medius terminus oziroma tertium comparationis.

Ker se nobeno blago ne more nanašati na samo sebe kot ekvivalent (zamenjati samo sebe za samega sebe), ker torej tudi ne more napraviti iz svoje naturalne forme izraza svoje lastne vrednosti, se mora po Marxu nanašati na drugo blago kot ekvivalent oziroma iz naturalne forme drugega blaga mora napraviti svojo lastno vrednostno formo. Naturalna forma blaga postane tako vrednostna forma. Vendar se ta quidproquo lahko zgodi zgolj in samo znotraj menjalne vrednosti kot menjalnega razmerja, tj. znotraj menjalne vrednosti kot pojavne forme vrednosti. Pojavna forma vrednosti seveda ni nikdar pojavna forma vrednosti nasploh, temveč vselej pojavna forma vrednosti blaga, natančneje, prvega blaga, blaga z aktivno vlogo.

Da bi to ponazoril, uporabi Marx primer **mere**, ki pritiče blagovnim telesom kot takim, tj. kot uporabnim vrednotam. Kos sladkorja je težak, ker je telo, in ima zato težo, vendar na sladkorju teže ne moremo ne tipati ne videti. Vzamemo tedaj razne kose železa s težo, ki je bila že prej določena. Telesna forma železa, gledana sama zase, prav tako ni **pojavna forma** teže, kakor to ni telesna forma kosa sladkorja. Pa vendar, da bi **izrazili** kos sladkorja kot težo, ga postavimo na tehtnico, v utežno **razmerje** z železom. Kvantumi železa rabijo za utežno mero sladkorja in **reprezentirajo** nasproti sladkornemu telesu zgolj podobo teže, pojavno formo teže. To vlogo igra železo kajpada le znotraj utežnega razmerja, znotraj razmerja, v katerega stopa sladkor

ali katerokoli drugo telo, katerega težo je treba ugotoviti. Če obe stvari ne bi bili težki, ne bi mogli stopiti v utežno razmerje in prva ne bi mogla rabiti za izraz teže druge. Obe stvari sta primerljivi in ju zato lahko tudi stehamo, ker sta »kot teža isto«; ker sta obe zvedljivi na težo kot tisto tretje, glede na katero sta enaki, tj. enako-težki. In kot zastopa železno telo kot utežna mera nasproti kosu sladkorja **samo težo**, tako zastopa v vrednostnem razmerju kot vrednostnem izrazu telo drugega blaga nasproti prvemu blagu samo vrednost. Tako teža kot vrednost sta tisto obče in zato nevidno.

Tu pa se po Marxu podobnost že tudi neha. V utežnem izrazu kosa sladkorja zastopa železo neko naravno lastnost, ki je obema telesoma skupna, njuno težo, medtem ko drugo blago v vrednostnem izrazu prvega blaga (npr. suknjič v vrednostnem izrazu platna) zastopa »neko nadnaravno lastnost obeh stvari: njuno vrednost, nekaj čisto družbenega (MEW 23-71)«. Neha se torej tudi analogija s koncepti klasične politične ekonomije. Ne pa že tudi analogija s Heglovim naukom o pojmu, konkretnije, naukom o silogizmu.

Analogija med Marxom in klasično politično ekonomijo, med Marxom in Ricardom sega do tod, kjer oba ugotavljata, da obstaja formna vsebnost vrednostnega izraza, medtem ko restavrirani merkantilni sistem, kakor navaja Marx, »vidi v vrednosti le družbeno formo ali, boljše, le njen brezsubstančni videz (MEW, 23—95, 32. op.)«. Analogija se neha, ko Marx odkrije, da je formna vsebnost vrednostnega izraza za nekaj **občega**, neka **nadnaravna** lastnost obeh blag in vrednostnega izraza, nekaj **čisto družbenega**, ne pa nekaj naravnega ali enostavno človeškega, kot je to posamezna smotrna dejavnost ali neposredno delo. Analogija se neha, ko Marx odkrije vrednostno formo kot tako, se pravi, njen silogizem, različni vlogi prvega in drugega blaga, različno fungiranje obeh ekstremov vrednostnega izraza itd.

Na tem mestu se začne podobnost med Marxom in Heglom. Hegel je odkril, da se za paradigmo silogizmov skriva formna vsebina (odnosi med občim, posebnim in posameznim). To formno vsebino silogizma, kakor smo videli, Marx preslika na menjalno vrednost kot pojavno formo vrednosti. Po tej preslikavi pa se analogija med Heglom in Marxom takoj neha, že kar na povsem formalni ravni.

Obrazec silogizma, ki ga izpostavi Marx, namreč med Heglovimi obrazci silogizmov zastoj iščemo. Heglove figure silogizma kot paradigme so naslednje:

1. prva figura: P_1-P_2-O (nemško: E-B-A: Einzelheit-Besonderheit-Allgemeinheit),
2. druga figura: P_2-P_1-O ,
3. figura: P_1-O-P_2 ,
4. figura: $O-O-O$ (matematični silogizem).

Ali tedaj Marxovo figuro P_2-O-P_1 sploh lahko imamo za figuro silogizma? Ima sploh kakšen logičen smisel? Vprašanji zastavljam zato,

ker Marxova figura po formalni plati predstavlja obrat tretje Heglove figure, kar bi bilo po Heglu nemogoče in zato nedopustno.

Hegel prvo figuro P₁-P₂-O (posamezno-posebno-obče) uvede kot »občo shemo sklepa (WdL, II-357)«, se pravi, kot matem, ki velja za vse druge figure silogizma. To pomeni: mesto prvega ekstrema je v vseh figurah prav mesto prvega ekstrema, ki je поблиže določeno kot mesto subjekta oziroma posameznosti. Zato Hegel, ko v drugi figuri na mesto prvega ekstrema namesti **posebnost**, pove, da je **posebnost** zdaj prišla pod »določilo ekstrema posameznosti (WdL, II-365)«, zavzela torej vlogo subjekta. Analogno velja za sredino in drugi ekstrem. Kaj hitro lahko ugotovimo, da tak način mišljenja obvladuje tudi Marxove štiri zaporedne vrednostne forme (enostavno, razvito, občo in denarno vrednostno formo), v novejšem času pa Lacanove štiri diskurze (gospodarjev, histerični, univerzitetni in analitični diskurz). Bistvo matema je v tem, da ne dopušča poljubnih permutacij. Heglov matem dopušča le zamenjavo, po kateri vsak izmed (treh) členov ali določil pride v položaj drugih (dveh). Kar je bilo na začetku na položaju, ki ga drži npr. **medius terminus**, mora priti tudi na položaj **prvega in drugega** ekstrema. Brž ko v Heglovi tretji figuri **posamezno** ohrani svoje mesto prvega ekstrema, **posebno** zavzame položaj drugega ekstrema, **obče** pa položaj, ki ga drži medius terminus, druga varianta z istim položajem **občega**, npr. Marxova varianta, po Heglu ni več možna. Drugače rečeno: po Heglu lahko silogistična pot pelje le od posameznega prek občega k posebnem, nikakor pa ne od posebnega prek občega k posameznemu. Po Marxu pa je figura vrednostne forme prav figura, v kateri **posamezno** blagovno telo (uporabna vrednota) na položaju drugega ekstrema nastopa kot pojavna forma vrednosti **posebnega** blaga na položaju prvega ekstrema, se pravi, kot pojavna forma svojega nasprotja, tistega **občega** in zato nevidnega.

Marxov silogizem se tako dogaja na dveh ravneh. Na drugi ravni, na ravni nevidnega izstopi njegova parasilogističnost, ki pojasni tudi razhajanje med Heglom in Marxom. Ob analizi enostavne relativne vrednostne forme ali posamične ekvivalentske forme se to še ne pokaže. Pokaže se pri analizi vrednostne forme kot take in v celoti, na kraju katere Marx izjavi tole: »Pobližja proučitev v vrednostnem razmerju do blaga B vsebovanega vrednostnega izraza blaga A je pokazala da velja znotraj tega naturalna forma blaga A le kot podoba uporabne vrednosti, naturalna forma blaga B le kot vrednostna forma ali vrednostna podoba. V blagu zastrto notranje nasprotje med uporabno vrednostjo in vrednostjo je torej izpostavljeno prek nekega zunanjega nasprotja, tj. prek razmerja dveh blag, v katerem velja eno blago, **katerega** vrednost naj se izrazi, neposredno le kot uporabna vrednota, nasprotno pa drugo blago, **v katerem** vrednost se izrazi, neposredno le kot menjalna vrednota. Enostavna vrednostna forma kakega blaga je torej enostavna pojavna forma v njem vsebovanega nasprotja med uporabno vrednostjo (vrednoto!) in vrednostjo.« (MEW,

23-76) Skratka: vrednostna forma ni le pojavna forma **vrednosti**, ampak tudi pojavna forma **nasprotja** med vrednostjo in uporabno vrednoto, med občim in posameznim, med abstraktnim in konkretnim. Ob tem se tudi povsem jasno pokaže, da oba dejavnika blaga nista uporabna vrednost in vrednost, marveč prav uporabna vrednota kot posamezno blagovno telo in vrednost kot obča oziroma skupna družbena substanca.

Pri Heglu je pojem kot silogistična občost istoveten z objektivno naravo stvari. Razviti in totalni pojem je hkrati tudi enostavna enotnost, objektivna občost, v kateri razlika med posredujočim in posredovanim odpade. Pojem kot objektivna občost je torej vsepovzemajoča sredina, kar Hegel formulira takole: »Sredina pa je s **formo izpolnjena občost**; določila se je kot **totaliteta**, kot **razvita** objektivna občost. Medius terminus je zato tako občost kot posebnost in posameznost.« (WdL, II-398) Kar pomeni: »Pojem je vsekakor treba motriti kot formo, a edinole kot neskončno, ustvarjalno formo, ki vključuje v sebi polnost vse vsebine in jo obenem odpušča iz sebe.« (Enz. dodatek k § 160) Po Heglu je torej analiza (eksplicacija) pojma istovetna z genezo pojma. **Razvitje pojma kot substance je istovetno z razvojem pojma kot forme**. Pravkar izrečeni stavek izreka bistvo Hegla. Dokler imamo odnos med formo in substanco za analogon odnosa med pojavom in bistvom, ostajamo zato znotraj heglavskega horizonta.

V tem horizontu se nam bo potem kajpada tudi Marxova formulacija, po kateri vrednostna forma **izvira** iz pojma vrednosti, kazala le kot variacija Heglovih formulacij. Tedaj bomo pojem vrednosti izenačili s substanco vrednosti, vrednostno formo kot pojavno formo vrednosti pa bomo imeli seveda za pojavno formo substance vrednosti, tj. abstraktnega dela. Izpostavitev parasilogističnosti Marxovega silogizma forme vrednosti pa jasno izpričuje, da vrednostna forma ni predvsem pojavna forma **vrednosti**, marveč predvsem pojavna forma **notranjega nasprotja** v blagu, nasprotja med obema faktorjema blaga, nasprotja med uporabno vrednoto in vrednostjo. Skratka: **pojem vrednosti ni istoveten s substanco vrednosti**. Zato geneza vrednostne forme ni istovetna z genezo ali eksplicacijo substance vrednosti, marveč z genezo notranjega nasprotja v blagu, se pravi, z eksplicacijo zunanjega nasprotja med blagom in denarjem kot tistim tretjim ali občim blagom.

Potemtakem nasprotja med uporabno vrednoto in vrednostjo ne moremo razumeti iz substance vrednosti, marveč substanco vrednosti lahko razumemo le iz nasprotja med uporabno vrednoto in vrednostjo. Prav to pa je tisto, kar sem hotel dokazati v tem referatu. Brez primerjave Marxovega **Kapitala** s Heglovo **Znanostjo logike** tega ne bi mogel dokazati. Ne bi mogel dokazati, da pri Marxovi formulaciji, po kateri je prva značilnost ekvivalentske forme v tem, da se upo-

rabna vrednota pojavlja kot pojavna forma svojega nasprotja, vrednosti, poudarek ni na vrednosti, marveč na nasprotju.

Iz vsega tega pa je razvidno tudi to, da nam pri vzporejanju Marxa in Hegla splošne formule o Marxovem sprevidu Hegla ali postavljanju na glavo itd. ne morejo ničesar razložiti. Četudi Marx uporablja Heglove besede, ne uporablja Heglovih pojmov. Zato moramo prav tedaj, ko sta si Hegel in Marx po označevalni plati najbližja, se pravi istovetna, najbolj paziti na razliko pomenov.

Povedano v prisposobi: za Marxa preskok v kraljestvo Heglovega pojma, v kraljestvo čiste svobode in subjektivitete, ni mogoč. Naj bo zalet še tako velik in vzgon še tako močan, skok iz kraljestva nujnosti v kraljestvo svobode se po Marxu vselej začne in zmerom konča na trdih tleh kraljestva nujnosti, na tleh materialnega delovnega procesa, v območju človekovega spopada z naravo.

Božidar Debenjak

Na dveh referatih, ki sta se usmerjala pretežno v razmerje med Kapitalom in Znanostjo logike, dovolita, da v tretjem referatu odprem vprašanje inspirativnosti Heglove zgodovine in pa zgodovine misli in zgodovino pisje marksizma, se pravi, da se obrnemo k dvema velikima vprašanjema, ki jih je Hegel obravnaval v svojih predavanjih, se pravi, Filozofija zgodovine in Zgodovina filozofije. Kaj nam ti dve lahko dasta predvsem za zgodovino pisje ali za zgodovino marksizma?

Ne bi se za zgodovino marksizma lahko inspirirali ob Heglovi Zgodovini filozofije in Filozofiji zgodovine, bi bilo treba sprejeti še neko predpostavko, da je namreč dediščina filozofije bistvena sestavina, konstituenta samega jedra marksizma, in to tak konstituens, brez katerega marksizem sploh izgubi svojo identiteto. Kakorkoli, polemika, ki poteka o tem ali o nem velikem vprašanju marksizma, znova in znova kaže, da je fizično mogoče spodkajati to predpostavko, pa je argumentov več kot dovolj za neomajnost te predpostavke. Če začnemo torej z Marxom in Engelsom — tako Marx kot Engels, ki jima sploh ne moremo ta miselni preboj, ki ga imenujemo marksizem, kot cela generacija marksistov našega stoletja, so v samorefleksiji ugotavljali brez filozofičnosti kot jedro te misli, terjali refilozofikacijo, obenem pa se lahko tudi vsak trenutek prepričamo, da so bili vsi tisti veliki koncepti zgodovine vezani ravno na refilozofikacijo in redjalektizacijo te misli, da pa se je vsak poskus omalovaževanja filozofičnosti vsebine marksizma nujno končal s korakom vstran, v substituciji njegove prave filozofične vsebine z nekimi zdavnaj prevladanimi in

Zgodovina pri Heglu

Božidar Debenjak

Po dveh referatih, ki sta se usmerjala pretežno v razmerje med Kapitalom in Znanostjo logike, dovolite, da v tretjem referatu odprem vprašanje inspirativnosti Heglove zgodovine in pa zgodovine misli za zgodovino pisje marksizma, se pravi, da se obrnemo k dvema velikima vprašanjema, ki jih je Hegel obravnaval v svojih predavanjih, se pravi, Filozofija zgodovine in Zgodovina filozofije. Kaj nam ti dve lahko dasta predvsem za zgodovino pisje ali za zgodovino marksizma?

Da bi se za zgodovino marksizma lahko inspirirali ob Heglovi Zgodovini filozofije in Filozofiji zgodovine, bi bilo treba sprejeti že neko predpostavko, da je namreč dediščina filozofije bistvena sestavina, konstituens samega jedra marksizma, in to tak konstituens, brez katerega marksizem sploh izgubi svojo identiteto. Kakorkoli, polemika, ki poteka o tem ali onem velikem vprašanju marksizma, znova in znova kaže, da je fizično mogoče spodbijati to predpostavko, pa je argumentov več kot dovolj za neomajnost te predpostavke. Če začnemo že z Marxom in Engelsom — tako Marx kot Engels, ki jima sploh dolgujemo ta miselni preboj, ki ga imenujemo marksizem, kot cela plejada marksistov našega stoletja, so v samorefleksiji ugotavljali prav filozofičnost kot jedro te misli, terjali refilozofikacijo, obenem pa se lahko tudi vsak trenutek prepričamo, da so bili vsi tisti veliki trenutki zgodovine vezani ravno na refilozofikacijo in redialektizacijo te misli, da pa se je vsak poskus omalovaževanja filozofičnosti vsebine marksizma nujno končal s korakom v stran, v substituciji njegove prave filozofične vsebine z nekimi zdavnaj prevladanimi in

vulgariziranimi filozofacijami. Zakaj filozofiji, to je vedel že Hegel, ni mogoče uiti? Kdor beži pred njenimi velikimi zahtevami, ta se hrani z odpadki z njene mize. Nazorno je to pokazal Engels v svojih fragmentih o naravoslovju: »Kdor zaničuje filozofijo, ta hlapčuje najslabšim filozofskim zvarkom in aristokratski prezir nad filozofijo je celo bližnjica v najpuhlejše praznoverje.«

Ampak filozofsko stališče, bolje rečeno filozofska zastavljenost marksizma ni nekaj poljubnega, ni katerokoli stališče, temveč je ravno dediščina nemške klasične filozofije in posebej Hegla, sprejete kajpak skozi dialektično negacijo. Toda v tem ni treba posebej iskati argumentov, saj nam tako utemeljitelja te misli, Marx in Engels, kot njuni učenci dajejo o tem obilje decidiranih izjav. Tudi racionalna refleksija zgodovine marksizma nam razkriva, da se v vseh obdobjih, ko govorimo o renesansi marksizma, ponovno aktualizira ravno heglavska dediščina. V najgloblji krizi marksizma, po zlomu II. internacionale, išče Lenin izhod v intenzivnem študiju Hegla in rezultat ni samo izredna miselna obogatitev njegove analize in prodor k novim strateškim in taktičnim rešitvam revolucije, temveč tudi izrecna refleksija in samorefleksija, katere vrhunec je v stavku, da »50 let marksisti niso razumeli Marxa, ker niso brali Hegla.« A 50 let, formalno štetih nazaj od datuma tega Leninovega zapisa, obsega čas od 1864 do 1914, se pravi, čas obeh Internacional. Da čas pooktobrske renesanse marksizma pomeni ravno tudi renesanso heglavske dediščine, je prav tako znano. Ves snop miselnih naporov, ki ga zajema narodni izraz »zahodni marksizem« — njegov propagandist Anderson ga je prevzel iz Merlau—Pontyjevih Dogodivščin dialektike — ves ta snop se tako ali drugače hrani iz redialektizacije marksizma. Za to dobo renesanse prihaja ponovna oblast materialistične metafizike, ki se ravno hrani iz pozabe na dediščino klasične nemške filozofije, svoj vrh pa doseže v tezi, da se je tej dediščini treba odreči, češ, bistveno je, kar Marxa ločuje od predhodnikov, in ne to, kar ga z njimi povezuje. Ta dediščina pa je tako ali tako aristokratska reakcija na francosko revolucijo. Že zdravorazumsko sortiranje na ločevanje in povezovanje pove, da je bilo tu od dialektike pokopano še mnogo več kot le subjektivna stran. Na ta ekstermni redukcionizem in destrukcijo sleherne dialektike odgovarja potem redialektizacija. Da je njen prvi korak subjektivizem kot nujna antiteza, je spričo povedanega razumljivo. Da na njem ni mogoče obstati, je prav tako jasno, zato se nujno vzpostavi pravi subjekt — objekt. Šele s tem se nam odpira ključ za ponovno vzpostavitev celotnega marksizma, vključno s kritiko politične ekonomije.

A preden lahko nadaljujemo s pojasnjevanjem inspirativnosti prav heglavskega impulza za zgodovino marksizma, moramo ponovno poseči nazaj k Leninovemu stavku, da marksisti 50 let niso razumeli Marxa, ker niso brali Hegla. Kot vsak kavzalni stavek, tudi ta začenja vzročno verigo, ki se v tem primeru začenja takole: Zakaj marksisti niso razumeli Marxa? Ker niso brali Hegla. Zakaj niso brali Hegla?

Možni odgovori: ker je bil na splošno pozabljen; ker ga niso razumeli; ker jih ni zanimal; ker ... itd. Vsak od teh možnih odgovorov ima še svoj nadaljnji zakaj. Empirično je namreč res, da je bil Hegel pozabljen, da se je zdel nekaterim mračen, drugim nezanimiv, da pa celo tisti, ki so Hegla brali in menili, da ga razumejo, denimo Plehanov, niso prevzeli od njega bistvenih spodbud. In res je celo to, da tudi Lenin ni posegel po Heglovi Fenomenologiji duha in da je Filozofijo zgodovine zelo na hitro odpravil, da pa se je izdatno zadržal pri Znanosti logike in Zgodovini filozofije. Mimogrede povedano, ob svojem branju Znanosti logike je zapisal celo stavek, ki je bil danes že apostrofirani, da je celična oblika produkcije itd. itd., blago kot Sein itn. itd.

Zakaj so torej marksisti obravnavali Hegla kot crknjenega psa, če se oprimemo znanih Marxovih besed, in kako to, da je po petdesetih letih takega obravnavanja šele Lenin napravil prvi korak v ponovno ovedenje Heglovega pomena? Odgovora pač ni mogoče iskati in najti v ničemer drugem kot ravno v značilnosti zgodovinske dobe. Heglova misel se zdi nesodobna, temna, abstraktna, pa celo odvečna in zastarela. Ne samo, da se tudi marksisti te dobe razgledujejo po sočasni znanstveni misli, med katero je Hegel omejen na kakega škotskega ali neapeljskega nadaljevalca, v nasprotju z neznansko popularnostjo, ki jo uživa Kant in pa materialistična metafizika. Več kot le to. Njihov interes za Hegla je kvečjemu akademsko zanimanje, ki se prav hitro razičara. Njihova življenjska pozicija, tudi kot aktivistov socialno-demokratskih strank, jih sili v vse drugo prej, kot pa v samorefleksijo subjekta in v samospoznavo subjekta v objektivnem dogajanju. Resnica jim je resnica instrumentalnega sprevida, ne pa sam proces spoznavanja resnice. Drugače rečeno: boj epohe ne prestajajo na samih sebi, ker se čutijo privzdignjene nad vrvenjem množic, v množicah pa gledajo le izvrševalca svojih materialnih programov. Takšen stav subjekta nikakor ni primeren za sprevid dialektike, temveč še bolj nasprotno, vodi celo do njene zavrnitve ali pa do zapognitve že samega govorjenja o dialektiki. Dialektika se spreminja v čisto navaden sinonim za evolucionizem. In v krizo je moral priti ves sklop instrumentalnega teoretiziranja in njegove prakse, da se je v najglobljem razočaranju revolucionarja lahko porodil omenjeni Leninov stavek, prav tako kot je ta ista kriza prignala Rozo Luxemburg do ponovnega odkritja alternativnosti zgodovine. V obeh primerih je šlo obenem za spoznanje temeljne krize samega delavskega gibanja, krize, katere jedro je razmerje med vodilno strukturo in člansko množico. Brž ko se reaktualizira revolucionarno gibanje množic, se vzpostavi tudi dialektika avantgarde in v njej dialektika vodstva in članstva.

S tem pa smo prišli do točke, ko lahko spet obrnemo pogled na samo Heglovo filozofijo, zlasti na Filozofijo zgodovine in Zgodovino filozofije. Zakaj sta nam v razmišljanju o zgodovini marksizma potrebna ravno ta dva heglavska zajema? Preprosto zato, ker je marksizem

predvsem misel zgodovine in misel zgodovinske prakse, obenem pa je njeno kreativno mesto ravno delavsko gibanje (kreativno mesto v praksi). Taka zgodovina marksizma, ki ni zgolj katalogizirajoča Ideengeschichte, mora biti z enim svojim delom zgodovina delavskega gibanja. Celo akademski marksizem tistega, ki je kot pozni Adorno menil, da je za prakso vsaj prezgodaj, je vihar zanesel na cesto. S tem, da so bili tisti viharniki akademska mladina, ni še prav nič povedanega o realni vsebini dogajanja, o drhtenju družbene biti, katere izraz, čeravno z iluzorično zavestjo o sebi, je ravno protest akademske mladine. Za pojavom tiči bistvo.

Uporabili smo izraz družbena bit. Na tem mestu bi Hegel bodisi govoril o času ali pa o duhu časa. Toda en in drug izraz, najsibo družbena bit z nadaljnjo določilnico časa oz. dobe najsibo časa ali duh časa, meri na totaliteto, katere konkretnost bo rezultat spoznavnega napora. V tej totaliteti, potem ko je dana v razčlenjenosti, se razvrščajo tako oblike navzočnosti v produkcijskem procesu materialnih dobrin, kot v produkcijskem procesu duhovnih produktov. Ta dva procesa gresta drug skozi drugega. Zavest, pa naj bo pritrjujoča ali uporna, zadovoljena ali trpeča, je sestavni del te družbene biti in hkrati njen element refleksije. Tu so razredi in razredni boj in tu je za negativno zavest prav tako neizbežno, kot je bilo za Heglovo, da se najde kot njen čas ujet v mislih, se pravi, miselno zajetje sočasne družbene biti. Tudi zgolj zajetje delavskega gibanja ni zadostna podlaga za zgodovino marksizma. Zakaj ta zgodovina je vložena v zgodovino družbe in to ne zgolj politično-socialno zgodovino, temveč prav v zgodovino same produkcije. Proces, ki zajame kapital oz. proces preobrazbe kapitala, je še kako bistveno nosilen, saj se tu preobraža baza družbene biti. S preobrazbo kapitala se sicer spreminja tudi tehnična struktura, a poglavitno spremembo doživlja temeljna in trajno razpoložljiva produktivna moč, delovna moč, kot spremembo svoje uporabe. Ta moč ali sila, ki jo njen nosilec, delavec, prinaša na mesto njene realizacije v živem delu, naleti na spremenjen način, kako naj bo uporabljena, kako naj bo podrejena produkcijskemu procesu kapitala. Zato je zgodovina delavskega razreda dana v sklopu z zgodovino kapitala in preobrazba kapitala je obenem tudi preobrazba delavskega razreda. Ne gre samo za tehnološko revolucijo, temveč za preobrazbo kapitala.

Na podlagi povedanega je jasno, da potemtakem zgodovina marksizma ni kar tako spojena z zgodovino delavskega gibanja, temveč da ima nujno in nezanemarljivo povezavo in vpetost v samo zgodovino. Ravno zaradi svoje filozofične vsebine se marksizem nujno znajde kot svoj čas ujet v mislih. Toda, ker je čas totaliteta, ki sestoji iz vrste partikularnosti, se tudi v miselnem zajetju nujno izkazujejo te partikularnosti. Kot je vsak posameznik otrok svojega časa, tako je tudi vsako partikularno zajetje časa v mislih obenem določeno s časom in z naravo partikularnosti. Toda mejo kot tako postavlja epoha. Eno od prvih vprašanj zgodovine misli je, če rečemo s Heglom,

kako to, da misel sploh ima zgodovino. Tudi za zgodovino marksizma nikakor ni samoumevno, da je tu. Seveda tu ne gre, kot ne gre pri Heglu, za golo sosledje različnih podob, za naštevanje in nasledovanje raznih filozofij. Kdor bi hotel namreč zgodovino marksizma obravnavati zgolj kot zgodovino nauka, ta bi padel v paradigmo zgodovine krščanstva, za katero pravi Hegel nadvse posrečeno tako: »Komu bi se lahko zdelo protislovno, da bi obstajala kaka zgodovina te religije. Treba je narediti razloček med zgodovino zunanjih usod kake religije ali kake znanosti in zgodovino takšnega predmeta samega. Krščanstvo ima zgodovino svojega širjenja, usode svojih izpovedovalcev itn. In vtem, ko je svojo eksistenco gradilo v neko cerkev, je ta sama kot taka neko vnanje bivanje, ki je zajeto v najrazličnejših časovnih dotikih, ima mnogotere usode in po bistvu neko zgodovino. Kar pa zadeva sam krščanski nauk, pa sicer tudi ta kot tak ni brez zgodovine, ampak je nujno brž dosegel razvitost in dobil svojo določeno formulacijo, in ta stara izpoved vere je veljala v vsakem času in naj tudi zdaj nespremenjena velja za resnico, tudi če zdaj ta veljava ne bi bila nič mimo videza in besede, le prazna formula na ustnicah. Nadaljnji obseg zgodovine tega nauka pa vsebuje le dvoje: po eni strani najmnogovrstnejše pristavke in odklone od one trdne resnice in po drugi strani pobijanje teh zablod in čiščenje preostale podlage od dostavkov ter vrnitev k njeni enostavnosti.«

Večno zaustavljena, enkrat za vselej dana resnica onemogoča, da bi obstajala kaka druga kot le zunanja zgodovina, torej zgodovina institucij in privrženecv. Zgodovina marksizma, ki se je uela v to past, ni nobena zgodovina, saj je vsa njena vsebina v blodenju od čistosti nauka vstran in vračanju nazaj k tej čistosti. Ko je Karl Korsch pisal sklepno poglavje s svojemu Anti-Kautskemu, je skušal dati odgovor ravno na to. Kautskijanstvo mu ni bilo samo zgodovinska zabloda, samo miselna stranpot in slaba recepcija Marxa, temveč je bilo treba predvsem podvreči kritiki sam pojem recepcije. Brez ozira na to, kako zelo smo zavezani Karlu Marxu, moramo predvsem priznati tudi kautskijanstvo kot legitimno zgodovinsko fazo. Če tega ne storimo in vztrajamo pri recepciji, smo zgodovino misli razbili v galerijo posameznikov, ki tako ali drugače blodijo in nihajo okoli prave poti. Takšno religiozno zgodovino je mogoče zgraditi tako okrog »nepopačenega marksizma« kot okrog »marksizma-leninizma«. V enem in drugem primeru gre za enkrat ugotovljeno in za zmeraj dana resnico, ki jo potem nasledniki spregledujejo, pozabljajo ali ponarejajo. Zgodovina misli se s tem spreminja, kot nas opozarja Hegel, v nezgodovino, medtem ko ostane zgodovina le zgodovina institucionalne plati, torej v našem primeru kvečjemu delavskega gibanja oz. delavske stranke, a najverjetneje celo le edino prave stranke. Zgodovina krščanstva, pisana kot dogodivščine večne resnice, je namreč ravno zgodovina edino prave cerkve

v njenem boju zoper krivoverstva in druge napade. In nikakor ni mogoče tajiti, da tudi takšne zgodovine marksizma obstoje.

Da bi marksizem res imel zgodovino, mora torej izhajati ravno iz svoje filozofičnosti. Filozofija ima zgodovino ne samo kot sosledje zajetij časa v mislih, temveč predvsem kot mišljenje; oboje bi bilo celo reči kot mišljenje sebe, da se poudari ta samorefleksivni element. Da bi bi filozofija imela zgodovino, mora najprej obstajati v nadaljevanju svojega početja. Zakaj ta zgodovina je del njene žive samorefleksije. Ni le njen spomin, temveč je ravno aktualnost njene preteklosti kot njene poti. Predmet velikega začudenja in nesporazumov ob Heglu je vedno bil, kako to, da Hegel zgodovino filozofije podaja kot protislovno pot, katere krona je njegov nauk. Toda Hegel ravna pri tem racionalno. V času, ko je bilo resnico mogoče formulirati ravno kot individualni sprevid velikega filozofa, je postavil svoj filozofski sistem za rezultat zgodovine filozofije, kar je v nekem smislu tudi bil. Od drugačnega filozofiranja, če bi ga bil štel za možno, bi bil prav tako terjal, naj sklene za zdaj — to je Heglova priljubljena formula, ne za zmeraj, temveč ravno za zdaj je nekaj končano in pripeljano do kraja — torej naj tudi po svoje sklene protislovne, heterogene, raznosmerne, pa vendarle navsezadnje tesno staknjene in sofilozofske smeri in iskanja. Seveda bi že takšno priznanje sodobne možnosti filozofiranja za Hegla pomenilo, da on ni opravil svojega dela, toda to je že drug problem. Bistveno je, da je za Hegla zgodovina filozofije temeljni konstituens filozofije in to nikakor ne kot mrtev inventar, temveč ravno kot pot samorefleksije.

Da bi torej marksizem imel zgodovino, mora biti refleksija in samorefleksija dobe. Značilno je, da je marksizem do l. 1961 shajal brez potrebe po svoji zgodovini. Obstajale so sicer posamezne študije, posamezni prikazi, toda prva integralna zgodovina nastane šele kot knjiga Vranickega. Ne da bi se spuščali v presojo njene strukture in ne da bi posebej opozarjali na njeno pretenzijo, da bi pripeljala do edino pravega razumevanja marksizma, naj le ugotovimo, da je zatem s prevodom svoje druge izdaje v 70. letih v svetovne jezike sprožila plaz velikih kolektivnih del, ki skušajo prav na način, primeren potrebi poznega 20. stoletja, sistematizirati in zaokrožiti pogled nazaj. Ta pogled v nastajanje današnje teoretske situacije pa nastaja iz enake potrebe, iz kakršne je nastala Heglova Zgodovina filozofije. Kakorkoli se je npr. Hegel čutil bliže Aristotelu kot pa Platonu, je moral razumeti nujnost gibanja k Aristotelu in tudi poaristotelovski razvoj. In celo tista gibanja, ki so ga najbolj odbijala, denimo empiristična razmišljanja, so morala najti svoje mesto kot forme filozofske zavesti, da bisploh bila mogoča Heglova filozofija. Tudi trojni krog v fenomenologiji duha ni nič drugega kot ugotavljanje legitimnosti in upravičenosti lastnega stališča. Vse figure, vse podobe zavesti, je treba preigrati tako kot so se zgodovinsko pojavile, obenem po notranji nujnosti, da bi se iz tega izkristaliziralo in skoz boj na-

sprotij emancipiralo spoznanje. Podobno velja tudi za zgodovino marksizma, kot bo morala izrasti iz dosedanjih poskusov. Dati bo morala na svoj način odgovor o tem, kaj pravzaprav marksizem je. In ta odgovor bo v resnici lahko dala samo ona, zakaj v pluraliteti marksističnih iskanj preteklosti in sedanjosti bo morala razkriti zasnutke, pa tudi partikularnosti in parcialnosti in jih strniti v smiselno celoto, ki bo bistvena sestavina vprašanja, kakšno prihodnost ima marksizem.

Takole pravi Hegel v Duhu sveta: »Njegovo življenje je dejanje in dejanje ima neko obstajajočo snov, na katero je usmerjeno, katero obdeluje in preoblikuje. Kar je tako vsaka generacija proizvedla znanosti, duhovne produkcije, to deduje naslednja generacija. Torej to njeno dušo, duhovno substanco kot nekaj prevajanega, njena načela, predsodke in njeno bogastvo. Ampak hkrati je to zanjo sprejeta zapuščina, razpoložljiva snov. Tako, ker je ona sama duhovna živahnost in dejavnost, obdeluje to zgolj sprejeto in predelana snov je ravno s tem postala bogatejša. »Tako je naš stav prav tako, da znanost, ki obstaja, najprej poprimemo in jo naredimo nam lastno, da bi jo potem oblikovali. Kar produciramo, to po bistvu že predpostavljati nekaj obstajajočega. Kar naša filozofija je, to eksistira po bistvu le v tej povezavi in je iz nje z nujnostjo izšlo. Zgodovina je ta, ki nam ne upodablja nastajanja tujih reči, temveč, ki upodablja to naše nastajanje, nastajanje naše znanosti.« In ravno zaradi točnosti te Heglove ugotovitve za zgodovino marksizma ne more veljati izrek, naj mrtvi pokopljejo svoje mrtve. Vsak poskus pokopa je namreč potem premestitev samega sebe med mrtve. Zgodovina pa je ravno akt živega življenja.

Čisto isto, kar se v zili, da je razvidno, je isto, kar Hegel izpelje na začetku iz logike biti, nič in postajanja. Isto postavi, kot vedno, Gadamer pod vprašaj. Postavi namreč tako, da to postajanje oziroma izpeljava postajanja ne sledi nujno iz tistega, kako Hegel na začetku postavi bit, nič in postajanje, ki naj bi se tega izšlo. Gadamer se torej postavi problema, kako izpeljati oziroma ali dejansko velja Heglova izpeljava postajanja iz biti in nič kot nekaj nujnega in dialektično konsekventnega. Namreč, če je že razvidno, da je abstraktna bit nič, pa ni razvidno, da iz začetne biti in nič sledi nujnost postajanja kot resnice povzročiteljskih pojavov. Z drugimi besedami, kako se sploh pojavi to gibanje dialektike biti. Tudi če je prepričljivo, da ne moremo misliti postajanja, ne da bi hkrati mislili bit in nič, pa da ni prepričljivo, da moremo obratno, če mislimo bit, ki je nič, misliti postajanje. To je po Gadamerju pri Heglu razjeman prehod, ki da mu silitno manjka čisto razvidnost, ki jo prepoznavamo dialektični nujnosti. Kaj to v tem kontekstu pomeni?

V sami naravi postajanja (Werden) je, vsajeva svoja opredelitev v tem, kar je nastalo oziroma izginito. Postajanje torej vodi do biti ali nič. Čisto drugače pa je s prehodom biti in nič v postajanje. Z drugimi besedami: ali predstavlja tudi to v istem smislu dialektični

Diskusija

Borut Pihler

To je diskusijski prispevek, ne referat, in sicer gre za problem začetka Heglove Logike oz. za to, na kak način hermenevtika oz. konkretno Gadamer tematizira problem postajanja v Heglovi Logiki. Namreč tisto, kar se zdi, da je samoumevno in tisto, kar Hegel izpelje na začetku iz logike biti, niča in postajanja, tisto postavi, kot rečeno, Gadamer pod vprašaj. Postavi namreč tezo, da to postajanje oziroma izpeljava postajanja ne sledi nujno iz tistega, kako Hegel na začetku postavi bit, nič in postajanje, ki naj bi iz tega izšlo. Gadamer si torej postavi problem, kako izpeljati oziroma ali dejansko velja Heglova izpeljava postajanja iz biti in niča kot nekaj nujnega in dialektično konsekventnega. Namreč, če je že razvidno, da je abstraktna bit nič, pa ni razvidno, da iz začetne biti in niča sledi nujnost postajanja kot resnice poprejšnjih pojmov. Z drugimi besedami, kako se sploh pojavi to gibanje dialektike biti. Tudi če je prepričljivo, da ne moremo misliti postajanja, ne da bi hkrati mislili bit in nič, pa da ni prepričljivo, da moremo obratno, če mislimo bit, ki je nič, misliti postajanje. To je po Gadamerju pri Heglu zatrjevan prehod, ki da mu očitno manjka tista razvidnost, ki jo pripoznavamo dialektični nujnosti. Kaj to v tem kontekstu pomeni?

V sami naravi postajanja (Werden) je, najdeva svojo opredelitev v tem, kar je nastalo oziroma izginilo. Postajanje torej vodi do biti ali niča. Čisto drugače pa je s prehodom biti in niča v postajanje. Z drugimi besedami: ali predstavlja tudi to v istem smislu dialektični

prehod. Zdi se, da je Hegel sam označil ta primer kot poseben primer, ko namreč pripominja, da sta bit in nič različna zgolj v mnenju, to pa da pomeni, da oba pojma, če ju mislimo izolirano, nista razločljiva. Čista misel in čista misel ničā sta tako nerazlikovani med seboj, da njuna sinteza ne bi mogla biti nova, se pravi, bogatejša resnica obeh. Hegel to izrazi z besedami, da nič neposredno vznikne ob biti (»unmittelbar am Sein hervorbricht«), pri čemer je izraz »hervorbrechen« po Gadamerju uporabljen zaradi tega, da bi odvrnil predstavo o posredovanem prehodu. Da nič vznikne oziroma izbruhne ob biti, pomeni po Gadamerju, da najdemo sicer razliko med bitjo in ničem kot najzunajnejše nasprotje, medtem ko mišljenje ne uspe, da bi to razliko obdržalo. Razlika med mnenjem in mišljenjem pa ne spada več v tematiko logike čistega mišljenja in če se Hegel na začetku Logike vrača k mnenju, to samo zaradi tega, ker je tu šele na začetku mišljenja. Razlika med bitjo in ničem je torej omejena zgolj na mnenje in ni stvar mišljenja. V tem pa leži po Gadamerju implicitno, da smisel prehoda k postajanju (Werden) ni stvar dialektičnega opredeljevanja. Ali z drugimi besedami, če je razlika med bitjo in ničem hkrati po opredelitvi mišljenja nujna popolna nerazlikovanost, potem se ne moremo več smiselno vprašati, kako iz biti in ničā izide postajanje. Takšno vprašanje namreč implicira, da naj bi obstajalo mišljenje, ki takorekoč še ni postalo mišljenje.

Svojo razlikovanost kot dejansko razlikovanost dobita bit in nič šele v čisti in polni vsebini pojma postajanja, pojma, katerega bistvena momenta sta nadaljnja pojma nastajanje (Entstehen) in minevanje (Vergehen). Če je skozi pojma nastajanja in minevanja dobil pojem prehajanja oziroma postajanja svojo opredelitev, kolikor je sedaj postajanje (Werden) prehajanje k biti (zum Sein werden) ali prehajanje k ničū (zum Nicht werden). Ali z drugimi besedami, postajanje se opredeljuje kot prehod v nekaj.

Misliti izvorno opredelitev postajanja skozi predpostavko razlike med bitjo in ničem pomeni za Gadamerja semantično prevaro oziroma drugače, ni mogoče misliti toposa opredeljene biti (Sein), ki jo Hegel imenuje obstoj (Dasein), toposa obstoja kot minevanja ali k obstoju kot nastajanju. Kajti ravno bit, od katere in h kateri poteka gibanje prehajanja, je šele po tem, da se to prehajanje opredeljuje do nje. Ker dobivata bit in nič svojo realiteto zgolj v prehajanju, nista v prehajanju kot golem prehodu »od-k« niti ena niti drugi medsebojno opredeljena. Dejansko je prva resnica misli: postajanje kot nastajanje in minevanje se ne opredeljuje skozi vnaprej dano razliko med bitjo in ničem, pač pa stopa mišljenju nasproti ta razlika v opredeljevanju postajanja kot prehoda. Se pravi ravnotežje, o katerem govori Hegel, ravnotežje znotraj postajanja med nastajanjem in minevanjem, je zgolj drug izraz za nerazlikovanost, ki je lastna biti in ničū.

Kako izostri Gadamer svoje argumentiranje? Ker je razlika med bitjo in ničem brezvsebinska, tudi nista opredeljena »od« in »k«, ki

tvorita prehajanje. Prisotno je zgolj to, da vedno obstaja nek »od-k«, ki ga lahko mislimo bodisi od sem bodisi tja, kar je, je torej čista struktura prehoda samega. Razlikovanost postajanja pa je v tem, da se izpostavi kot njegova vsebina bit, ki ni nič. Toliko se je tudi misel opredelila kot bit, ki ni nič. Za hermenevtiko oziroma hermenevtično zavest, konkretno za Gadamerja, pomeni to naslednje: bivanje ne prehaja v bit, bit in nič ne smeta biti razumljena kot nekaj bivajočega, kar bi že bilo tu, izven mišljenja, pač pa ju je treba razumeti kot čisti misli, ob katerih si ne smemo predstavljati nič drugega kot njih sami. Pojavita se zgolj samo v bivanju mišljenja. Če torej vprašamo, kako pride bit v gibanje, pomeni, da abstrahiramo od gibanja mišljenja, v katerem se to kot vprašujoče nahaja. Mišljenje pa je jezikovno ustvarjeno, toda konkretno gibanje mišljenja predpostavlja gibanje logike jezika. Hegel govori o logičnem instinktu jezika, ko govori o ti. naravni logiki, ki je nezavedno prisotna tudi v pojmu transcendentalne logike. Ali to ne pomeni — tako si postavlja vprašanje Gadamer — da svoje naloge utemeljitve logike ni zadovoljivo rešil?

V gramatiki se tako reflektira logična struktura. Vendar pomeni Heglovo govorjenje o logičnem instinktu jezika po Gadamerju še nekaj več. Pomeni, da se jezik giblje nasproti logiki, vtem ko so v govorjenju naravno učinkujoče kategorije v logiki mišljene kot take. V veji logike se tako izpolnjuje in izteka jezik, medtem ko mišljenje prehodi vse miselne opredelitve, ki jih najdeva v njem in ki so učinkujoče v naravni logiki jezika; prehodi in sklepe v misli pojma. Gadamer si ob tem postavi naslednje vprašanje: ali je jezik dejansko zgolj instinktivna logika, ki še ni prodrla do miselne tematizacije in samoosmislitve, in meni, da govore različnosti v strukturiranju najrazličnejših jezikov proti temu. Namreč izjemno diferencirana širina logičnih anticipacij v različnih jezikih se izmika ozavedeni artikulaciji v eno logiko. Ali z drugimi besedami: logični instinkt, ki je prisoten v jeziku, ne more izčrpati svoje mnogoličnosti na ta način, da bi se kot logika povzpел do svojega pojma. Za Gadamerja je določujoče naslednje: kar velja za oblikovanje in zgradbo logike, da mora namreč v svoji lastni izpeljavi že uporabljati in predpostavljati kategorije refleksije, ki jih hoče šele dialektično razviti, velja tudi za vsako razmerje med besedo in pojmom. Tudi za besedo ni nikakršnega začetka pri ničelni točki, nikakor ni možno, da bi lahko opredelili pojem kot pojem, ne da bi hkrati operirali z besedo oziroma z besedami v njihovi večpomenskosti. Pojmi so to, kar so, ravno v svoji funkciji, to funkcijo pa skozinskoz nosi naravna logika jezika. Besed tako ne uporabljamo kot orodje, pač pa nas besede usmerjajo v tem, kako jih lahko uporabimo. Uporaba besed ni odvisna od nas, pač pa smo mi odvisni od njih. Tega se je po Gadamerju Hegel že dobro zavedal, ko je govoril o naravni logiki jezika, pri čemer tudi pojem sam ni orodje našega mišljenja, pač pa mu mora naše mišljenje slediti, pri čemer naj-deva njegovo vnaprejšnjo podobo v naravni logiki jezika. Zaradi tega se znajde zahteva po čisti miselni tematizaciji logike po

Gadamerju v nerazrešljivi aporiji. Hegel je označil kot nemir dialektičnega procesa, vendar to pojasnjevanje oziroma s tem pojasnilom, s to sintagmo nemira dialektičnega procesa dejansko po Gadamerju ne pojasni oziroma ne razreši nekazane aporije; pri čemer seveda Hegel ta nemir dialektičnega procesa končno razreši oziroma mora biti ta proces ukinjen v absolutnem vedenju, pri čemer je to ukinjanje tega dialektičnega procesa zgolj zadeva — za Gadamerja — najstva in ne dejanskosti. Nasproti temu ukinjanju v absolutnem vedenju, dialektičnega procesa v absolutnem vedenju, zahteva hermenevtika postavitev radikalne končnosti našega bivanja, pri čemer stopita tudi fenomena jezika in mišljenja v zakon končnosti. Jezik ni več forma, s katero se je prebiti do logike, od biti in nič do pojma, ampak nasprotno, bit kot čisti začetek vedno že predpostavlja jezik, znotraj katerega najdeva mišljenje svoje mesto. Heglova meja postane tako po Gadamerju razvidna iz izkustva jezika: kar pušča jezik kot govoreč biti, ni bit kot abstraktna neposrednost samega sebe opredeljujočega pojma, pač pa bit, ki jo Gadamer opiše s tistim, kar je Heidegger imenoval *Lichtung*, ta pa nosi v sebi hkrati razkrivanje in zakrivanje.

Kaj to pomeni za hermenevtično razumevanje ideje Heglove Logike oziroma začetka Heglove logike? Mišljenje, ki misli dosežek in domet jezika v razkrivanju in upredmetujočem zakrivanju, tako pripozna v Heglovem poskusu po konstituciji Logike zgolj eno stran resnice. In sicer resnico izpolnjene opredeljenosti pojma, ki takó ne zaobsega vsega. Možnost vzpostavljanja problemskega odnosa do Hegla preko Heidegggra se po Gadamerju razpira v tem, da meri posredno Heglova ideja Logike preko same sebe, kolikor pripozna Hegel logičnemu — pojmu, ki je širši od logike kot sistema — nepopolnost pojma nasproti stvari. Logično ni zapopadek ali totaliteta miselnih opredelitev, pač pa dimenzija, ki je pred vsako miselno opredelitvijo. Hegel imenuje tudi to logično tudi spekulativno in govori o spekulativnem stavku, ki zahteva nasproti vsem izjavnim stavkom, ki pridajajo subjektu predikat, sestop mišljenja vase. Med tautologijo ni samoukinjanjem v neskončni opredelitvi svojega smisla zavzema tako spekulativni stavek vmesno pozicijo, in v tem leži po Gadamerju dejanska in ekstremna aktualnost Hegla. Spekulativni stavek ni toliko izjava kot jezik.

Tisto, kar velja povedati o tem nakazanem razumevanju, hermenevtičnem razumevanju začetka Heglove Logike — tu je dejansko problem zgolj razprt, je naslednje: da pride Gadamer po izpeljavi, (ta razmišljanja so prisotna v njegovi študiji Ideje Heglove Logike, to je krajša študija iz zbirke Heglova dialektika), da se tu hermenevtično razmišljanje zopet zapre, v tisto fundamentalno resnico, rezultat njegove »Resnice in metode«, namreč da je bit, ki jo lahko umevamo, jezik, pri čemer je tu ta problem razširjen tudi v smer Heglovega izpeljevanja začetka Logike, namreč s trditvijo, da se lahko šele znotraj njega — namreč jezika — začena dialektika čiste biti, nič in prehajanja. Z drugimi besedami, totaliteta dialektičnega izkustva je

ujeta v bit kot jezik, beseda je logos, logos je bit, tako smo zopet na začetku evropskega mišljenja. Preobračanje filozofije ostane naloga, ki jo je razprl historično — materialistični pomislek, preobračanje, ki ga je hermenevtika razumela zgolj kot vračanje. Z drugimi besedami, ne samo, da postane za hermenevtiko bit, ki jo lahko umevamo, jezik, celo sam proces, se pravi, kategorija postajanja oziroma nadaljnje prehajanje v nastajanje in minevanje, so ujete v gibanje jezika. Tisto, kar se lahko tu z ozirom na razprti problem principiello pove, je, tako mislim, naslednje: že v poprejšnjih referatih je bil prisoten problem, kaj je z logiko v Kapitalu oziroma s Heglovo Logiko v Kapitalu. Marx lahko operira s Heglovo logiko samo v primeru, če Heglova logika že nosi v sebi sama neko logiko gibanja sveta kapitala, tako da ne gre za vprašanje prenašanja Heglove Logike v Marxov Kapital, ampak za izpostavo dejstva, da oba živita v nekem svetu, ki ga obvladuje logika kot logika gibanja sveta kapitala. V tem kontekstu se da tudi začetek gibanja Heglove logike izpeljati oziroma historično materialistično tematizirati iz izpostavljene razrešitve problema; na tak način Heglova Logika sploh ni čista logika, pač pa logika zgodovinskega sveta in samó, kolikor je logika zgodovinskega sveta, lahko postane tudi logika v Marxovem Kapitalu, pač na tak način prevzeta, kot je.

Toliko o tem. Še to: gre za diskusijski prispevek, zato je stvar zastavljena bolj kot problem, kakor pa pojasnjena.

Andrej Kirn

Najbrž se mnogi spomnite Marxovega pisma očetu, v katerem Marx napoveduje, da se bo ponovno potopil v morje Heglove filozofije, da bi iz njega prinesel čiste bisere. Heglova filozofija je nedvomno takšno neizmerno in globoko morje, da nas vedno vabi in izziva, da bi se potopili na njegovo dno in mu iztrgali nove in nove zaklade. Nekaj smo jih že prinesli na svetlo, toda veliko biserov še skriva miselna globina tega morja.

Zastavlja se mi vprašanje odnosa med logiko in zgodovino, ki pa je v bistvu vprašanje odnosa med znanostjo in zgodovino. Če je pri Heglu logika sinonim za znanost, ima v bistvu naš posvet naslov znanost in zgodovina. Sprašujem se, zakaj je velik del znanosti, predvsem naravoslovnih in tehničnih, šel nekako mimo Hegla in jim je ostal tuj bolj ali manj do današnjih dni. Francoski biolog in nobelovec Jacques Monod sodi, da je duh sodobne znanosti antiheglovski in antimarksovski, je pa analitično-descartovski. Takšna ocena ni točna celo v odnosu do Descartesa, ker v bistvu tudi duh descartovske znanosti niti zdaleč ni samo analitičen. Descartes je zahteval, da se miselno analitično verigo, ki prodira vse bolj k enostavnim, razstavljenim, izoliranim delom, na kraju celotno, intuitivno preleti in strne takšen analitičen postopek. Descartes trdi, da je človekov duh univerzalen in primeren za raziskovanje česar koli in da spoznavanje

ene resnice ne ovira drugih, ampak nasprotno olajšuje za razliko od telesnih veččin. Nadalje se moramo spomniti Descartesove prispele znanosti z drevesom, ki ponazarja organsko celoto, integralnost znanja.

Kaj je vzdrževalo odtujenost med znanostjo in Heglovim duhom? Navedel bi nekaj razlogov. Znanost se je v iskanju svojih filozofskih osnov vedno raje obračala h Kantu in pozitivizmu kot pa k Heglu. Realistično-materialistični zdravorazumski naravnosti znanosti je bila tuja Heglova osnovna transcendentalno-idealistična postavka o identiteti subjekta in objekta, mišljenja in biti, biti in nebiti. Ni dojela vrednosti heglovske soodvisnosti in gibanja protislovij, ker jo je odvrnilo Heglovo spekulativno izenačevanje protislovij v totaliteti absolutne ideje (stvarnosti) oziroma njenega zgodovinskega razvoja kot absolutnega duha. Znanosti je ostala tuja Heglova teza o istovetnosti metode in vsebine. Vsa znanstvena metoda zlasti pa formalna, kvantitativno-matematična, je tretirala metodo zgolj kot formo in orodje, ki se lahko uporablja za različne konkretne vsebine. Ravnodušnost metode in vsebine je imel značaj aksioma. Pri Heglu pa je dialektično-zgodovinska metoda duša vsebine, torej vsebina sama. Takšna povezanost, enotnost in izenačevanje je kajpak mogočna pri miselni metodi na visoki ravni teoretičnega mišljenja, toda ali je možno pri eksperimentalni, empirični metodi? Lahko se vprašamo, ali smo na poti takšnega predrugačenja znanstvene metode, ki ji bo blizu identiteta metode in vsebine. To pa predpostavlja, da se vsa znanost dvigne na višjo teoretsko in historično raven.

V sodobni znanosti nastajajo zasnove, ki bodo odprle možnosti, da bo Heglov dialektični duh postal zanjo bolj privlačen, čeprav bo še vedno veljala Marxova ocena, da ni uporabna njegova dialektična metoda brez kritične predelave in rekonstrukcije. Heglova dialektika je bila namreč v funkciji izgradnje vseobsežnega zaprtega sistema, konkretna znanost pa raziskuje in rešuje posamične probleme. Če bo napredovala miselna enotnost znanosti, bo sistemski, odprt ne pa zaprt značaj Heglove dialektike postal za znanost vse bolj dragocen. Za sodobno znanost postaja relevanten heglovski oziroma marksovski element vloge prakse, ki konstituira znanstveno spoznanje. Nekatere spoznavne situacije ne morejo več abstrahirati tega praktičnega materialnega odnosa (npr. v kvantni fiziki). Ali ne bodo prej ali slej vse znanstvene discipline vstopile v področja raziskovanja, ko ne bodo mogle več odmisлити vloge prakse in praktične dimenzije za konstituiranje znanstvene objektivnosti? Nadaljnji element, ki bo heglovski duh približal moderni znanosti, oziroma se bo duh moderne znanosti sam v svojem gibanju dvignil na heglovsko raven, vidim v porastu teoretičnosti znanosti, ki jo bliža Heglovi spekulaciji tj. dialektiki. V sodobni znanosti najbolj fundamentalni principi igrajo vse bolj neposredno relevantno vlogo tudi za reševanje najbolj operativnih, praktičnih, empiričnih, drobnih, izoliranih problemov. Nekateri sovjetski fiziki so ta proces označili kot naraščajočo fundamentalizacijo znanja in znanosti. Danes se veliko govori o paradoksalnosti številnih znanstvenih

problemov in kategorij. To ni nič drugega kot prodor znanstvenega mišljenja k vse globlji protislovnosti.

Refleksija znanosti postavlja zahtevo po demistifikaciji znanstvenega uma, njegove nadčasovne, nadzgodovinske veljavnosti in objektivnosti. Že Engels je postavil tezo, da je tudi logika kot znanost o mišljenju zgodovinska znanost. Če zastopamo Heglovo stališče notranje zveze med vsebino in formo, potem lahko zaključimo, da imajo tudi logične forme mišljenja zgodovinski značaj. Toda pri Heglu je ta zgodovinski značaj samo navidezen, samo na ravni fenomenologije duha in zgodovine. Zgodovina je samo sredstvo za eksplikacijo, razvitje pojavljanja logičnih form, v resnici pa so le-te po Heglu večne bistvenosti, ki so že obstojale v »božjem umu« pred stvarjenjem sveta. Logičen stroj, struktura biti je torej po Heglu v bistvu zunajzgodovinski, brezčasen, večni. Če so logične forme zgodovinske, mar to pomeni, da odmirajo nekatere forme, ki so bile značilne za določen stil mišljenja? Ali pa to samo pomeni, da zaradi družbeno-zgodovinske in znanstvene prakse nastajajo nove logične forme, ne da bi dosedanje izgubljale svojo veljavo, ampak dobivajo samo podrejeno vlogo? Zgodovinski proces mišljenja proizvaja in realizira na vsaki stopnji samo majhen del izmed neskončnega možnega števila pravih in napačnih logičnih form mišljenja. Odprta in nedorečena je še diskusija o zgodovinskosti samih logičnih form, ne zgolj o zgodovinskosti logike kot znanosti, kar ni sporno.

Še v nečem je Hegel trajno zanimiv za sodobnost. Vedno me vznemirja in vabi to, kako bi se dalo Heglovo Fenomenologijo duha, ki je neprestana dvigajoča se spirala refleksije med subjektom in objektom, uporabiti za konkretno zgodovinsko analizo razvoja človekovega dela in form posredovanja človekove refleksivnosti prek razvoja tehničnih sredstev. V modernem družbeno-tehnološkem delovnem procesu se radikalno spreminja razmerje med Aristotelovimi štirimi vzroki, ki so karakterizirali delovni proces na tehnološki osnovi enostavnih ročnih orodij. Ti Aristotelovi štirje vzroki (formalni, dejavni, materialni, smotrni) so v bistvu Marxove določbe osnovnih momentov delovnega procesa. V sodobnem avtomatiziranem in robotiziranem delovnem procesu vzdržujejo producenti do predmetov in sredstev dela odnos vse bolj prek teorije in pojmov, prek interpretacij najraznovrstnejših signalov ne pa več neposredno prek svojih čutil. To se stopnjuje v tisti meri, kolikor vse bolj opredmetna znanost obstoji kot heglovski »čutno splošno«. Ta heglovski element v modernem tehnološkem procesu dela je treba heglovski osvetliti. Nove forme tehnološkega posredovanja med subjektom in objektom pa seveda implicirajo, in so obratno nošene, po novih formah družbenega posredovanja med ljudmi in torej ne samo med subjektom in objektom.

Günther Gottard je v svojem pionirskem delu *Bewusstsein der Maschine* iz 50. let uporabil ideje Heglove Fenomenologije duha za razumevanje kibernetike. V novi knjigi *Beiträge zur Grundlegung einer*

operationsfähigen Dialektik, Hamburg 1976, pa Günther razlikuje naslednje zgodovinske etape refleksije:

- a) naravna bit: irefleksivni red,
- b) klasični stroj: refleksivni red biti,
- c) inteligentni stroj: refleksivni red zavesti.

Jože Novak

Načel bi vprašanje o odnosu začetka in rezultata pri Heglu. Vprašanje je, kako je Hegel prevzel v Logiko »soalite debate« o osnovnih logičnih problemih, ki so znani iz zgodovine logike; o njih govori Engels. Heglov algoritem je zamišljen od začetka do konca kot imanentna kritika formalne oz. tradicionalne logike iz nje same, sistemsko, kar pomeni določeno in dosledno. Kritično destruira in rekonstruira že samo identiteto, ki po njegovem ni le to, kar je, ampak tudi to, kar ni. To je razlika, nasprotje in protislovje, zato identiteta individua ni le nerazločljiva, kot pri Leibnizu, ampak tudi razločljiva. Individuum je tako zajet v sistemu ne le hierarhično žrtvovan, ampak tudi ohranjen v življenju ideje. Ideja, po kateri postane spornost stvari same stvar logike, stvar logike je pa razrešena v umu samem, je sicer vabljiva, vendar iz našega marksističnega zornega kota ni realna. Nevtralni, ki je že od Kanta sem znan kot pomirjujoči spekulativni interes, ne pomeni molka ali svet pretresujočih fraz, ampak tisto eno od dveh možnosti, ki ji prek Marxa očitamo zlaganost realnega življenja, tj. njegovo derealizacijo, deprivacijo oz. odtujitev. Pri Heglu najdemo dva motiva za analizo protislovja, in sicer:

1. protislovja so bistvo stvari in
2. protislovja vodijo do rezultata.

Rezultat je bistven, saj je to, za kar v razvoju absolutnega duha vedno gre, takorekoč pri roki, torej zmeraj v horizontu razvoja absolutnega duha. Od kod potem izhaja Marxov očitak zlaganosti principa? Ali je mogoče, da bi se absolutu izmaknil prav rezultat? Če je rezultat vse, kar je, potem z rezultatom manjka tudi vse drugo, kar sicer absolutni duh producira v svojem razvoju. Kaj je v mišljenju potem pri Heglu sploh mišljeno, v predstavi predstavljeno, v igri igrano oziroma zaigrano? Istovetnost začetka in konca? Ali protislovna istovetnost od začetka do konca? Glede prve strani alternative je Hegel deklariral v uvodu k Fenomenologiji duha, da sta začetek in konec po smotru identična. Morda gre deklarativno za eno, dejansko pa za drugo stvar. S tega vidika je Heglov algoritem istovetnosti začetka in konca le performansa, ker je rezultat dejansko nekaj drugega kot začetek. Iz tega sledi, da je Heglova dvoumna nedorečenost začetka biti in niča v logiki določena glede na to drugo, ki pa ni drugo istega, kot on misli, kar vodi z realnega vidika do performanse, ampak drugo drugega. Izguba rezultata nastane tako, kakor meni Hegel, da ne, namreč z ohranitvijo začetka v rezultatu. Praksa absolutnega duha je v njegovi samoinvesticijski logiki z abstraktnim denarjem kot menjalnim sredstvom, torej v teoriji izmenjave mišljenja o mišljenju. Drugačna, realna teorija je posledica drugačnih, realnih predpostavk, ki so hkrati

potrebne in možne. O teh realnih predpostavkah govori Marx v Nemški ideologiji. Tako predpostavljene nas zadržujejo, da jih ne le deklariramo, ampak tudi mislimo, in ne le mislimo, ampak tudi prakticiramo. Isto drevo, kot vemo iz Svete družine, ne more obroditi hkrati jabolk in hrušk, zato ni vseeno za katera tla, katero drevo in katere sadeže gre. Ali z besedami Tineta Hribarja: »Se tako velik zagon k svobodi se konča na trdnih tleh nujnosti.«

Izkoristil bi priložnost in dal nekaj pripomb k izvajanjem tovariša Kirna o zgodovinskosti logičnih form. O tem bi se dalo reči tole: zgleđa, da je alternativni analitični način mišljenja v zatonu, da je pred nami konjunktivni, integrativni oziroma sintetični. Vprašanje je, ali je res Hegel uveljavil konjunktivno zvezo pred alternativno. Ko govori o odnosu protislovja in neprotislovnosti, se zdi, da je glavni očitke pretekli filozofiji to, da je uporabljala preveč alternativno, premalo pa sintetično mišljenje. Glede na zvezo med oblikami prakse in miselnimi oblikami bi dejali, da ima prednost tista logična forma, ki ustreza določenemu načinu proizvodnje. S formalnega vidika pa nima nobena miselna forma povezave stavkov prednosti pred drugo. Pogoj za njih je edinole neprotislovnost. To pomeni, da lahko več form odgovarja določeni vsebini oz. da se več vsebin zajame z eno samo formo. To poslednje mnenje je aktualno za nas pri ugotovitvi, da danes prevladuje konjunktivna forma. Zlasti nekateri sovjetski filozofi (glej zbornik *Geschichte der marxistischen Dialektik*), radi poudarjajo, to kar Navski kritizira, da je za dialektično mišljenje značilna forma »ne le to, ampak tudi drugo«. Ali, kot pravi Šešić v *Osnovah logike*, zveza da in ne. Ta formulacija pa ne izraža dialektične vsebine konjunkcije. S tem vprašanjem se formalna logika seveda ne ukvarja, dialektična pa po mojem premalo. Če je edini pogoj za veznik in v stavku odsotnost protislovja in je po Heglu že sama neprotislovnost protislovnost, lahko povezujemo protislovne stavke med seboj s pogojem, da sta tudi neprotislovnost in dialektično protislovje v konjunktivnem odnosu. Sicer dobimo tisto zvezo, ki sem jo malo prej navedel, da isto drevo lahko rodi jabolka in hruške, kar je absurd. Se več, z opredelitvijo dialektike kot raziskave pogojev zvez se pokaže konjunkcija kot pogoj implikaciji. Konjunkcija je po mojem le ugotavljanje zveze, medtem ko je implikacija že strukturiranje zveze. Pri Heglu je duh eksplikacija svojih implikacij, pri Marxu so pa družbeni zakoni tendence in pogoji, kar pomeni, da se praksa in teorija medsebojno implicirata. Naloga dialektične logike je zato po mojem raziskava impliciranja ali neimpliciranja med logičnimi formami. Preseganje formalne strani implikacije je v tem, da se materialna in formalna resnica medsebojno implicirata, oziroma konjunktivno dopolnjujeta. Z mejo uporabe posameznih form stavkov, ki vodijo do sklepa, se pravi, rezultata, postane jasno edino to, da so načrti, sredstva in cilji, ki sem jih prej metaforično označil z drevesom, tlemi in sadeži, v medsebojnem odnosu impliciranja ali pa niso v takem odnosu.

Najprej bi postavil vprašanje dr. Pihlerju, ki je dopoldne rekel, da tako Hegel kot Marx živita v svetu, ki ga obvladuje logika kapitala. Zanima me, kaj je mislil s tem terminom logika kapitala? Ker gledamo s pozicije hermenevtike, potem je seveda jasno, da na dveh pozicijah ne moreš stati. Se pravi, da ni mogoče reči za Hegla in Marxa, da oba izhajata iz logike kapitala, ker logika kapitala je samo Marxova logika kapitala, tj. metoda Kapitala. Ni tu neke reference zunaj Marxove logike kapitala; če razlagam svet skozi Marxovo logiko (z metodo) Kapitala, potem je to edina logika. In potem lahko govorim samo o odnosu Marx — Hegel, ne morem se pa postaviti na tretjo pozicijo. Oziroma, če se postavim na tretjo pozicijo, potem moram to tretjo pozicijo eksplicirati, povedati, od kod izhajam, da lahko rečem, da sta tako Marx kot Hegel zajeta v neko skupno logiko. To je prvo vprašanje. In še drugo vprašanje oz. druga pripomba.

Dr. Pihler je precej povedal o odnosu med Heglom in Heideggrom. Zelel bi pokazati na bistveno razliko, tudi glede odnosa biti in nič. Pri obeh lahko najdemo izjavi, da sta bit in nič isto. Ampak kot sem že dopoldne, pri Heglu, rekel, iste besede pri dveh filozofskih mislecih sploh ne pomenijo istega. Če pravi Hegel, da bit in nič pomenita isto in da iz te istosti izhaja Werden, postajanje, potem je to že prva stopnja vzpenjanja od abstraktnega h konkretnemu. Hegel lahko govori o čistem ničū le z vidika biti kot totalitete, kot celote. Ta prvi korak od abstraktnega h konkretnemu, h konkretni totaliteti biti kot celote, to je ta Werden in od tod gre pot navzgor. Pri Heidegggru je ravno obratno. Ko on pravi, da sta bit in nič isto, gre on navzdol, v Lichtung. To ni vzpenjajne, ampak sestop. Zato pri Heidegggru tudi ne moremo najti nobenega sistema. Sistem lahko zgradi samo Hegel, ki začne s potjo vzpenjanja od čiste biti k biti kot totaliteti, ki je obenem najvišje bivajoče.

Pri dr. Debenjaku bi se dotaknil le ene izjave. Gre za izjavo, da je zavest sestavni del družbene biti. Mislim, da ta izjava z Marxovega stališča ni možna, da je to mogoče reči le z vidika Hegla. Če gremo na Marxovo topologijo predgovora H kritiki politične ekonomije, potem je družbena bit tam definirana kot »ekonomska struktura družbe, realna baza« (MEW 13—8), nad katero se dvigajo družbena superstruktura, nadstavba, nadzidava in pa oblike družbene zavesti. To se pravi, da »družbena bit« ni tista celota, ki bi to vse zajemala, ampak je baza. Če to zdaj konkretno povem; vzemimo neko stvar, ki se pojavlja tako na področju ekonomske strukture, družbene biti kot na področju nadzidave, družbenopolitične superstrukture in na področju zavesti. Gre za isto stvar, ki pa ima povsem različna določila in povsem različne vsebine. Temeljna kategorija ekonomske strukture, na kateri ekonomska struktura temelji, je **ekvivalenca**, ekvivalenca blag, to, da dvoje blag lahko zamenjamo eno za drugo. Ekvivalentni sta prek vrednosti, katere substanca je abstrakno delo. Na območju realne baze, družbene biti kot ekonomske strukture govorimo o ekvivalenci.

Na področju superstrukture se pojavlja isto, vendar ne pod izrazom ekvivalence, ampak pod izrazom enakopravnosti. Na področju družbene superstrukture imamo opraviti z **enakopravnostjo**, ne pa več z ekvivalenco. Gre za isto zadevo, vendar na drugi ravni, zato tudi drugo ime; tu nimamo več vrednosti, ampak pravico. Ravno tako je na področju zavesti. Opraviti imamo z isto zadevo, z neko ekvivalenco v najširšem pomenu, vendar se ne imenuje ekvivalenca niti enakopravnost, ampak **enakost**; tu je morala kot oblika družbene zavesti in tu imamo opravka z enakostjo. Se pravi **ekvivalenca, enakopravnost in enakost**, vse to se, recimo, etablira v kapitalističnem produkcijskem načinu, vendar ni možno reči, da družbena bit vse to zaobjema kot celota. Ne gre za odnos celota — del, ampak gre za neke povsem druge strukturne relacije.

Še glede referata magistra Šešerka. Dotaknil bi se dveh stvari. Enkrat je bil govor o tem, da je uporabna vrednost oz. vrednota čisti nič blaga. Druga teza pa je bila, da blago predstavlja enotnost uporabne vrednosti in menjalne vrednosti oz. da to nasprotje med uporabno vrednostjo in menjalno vrednostjo obstaja v blagu; nasprotje v blagu je nasprotje med uporabno vrednostjo in menjalno vrednostjo. Opozoril bi na dve stvari. Nikakor ni možno v okviru Marxovega **Kapitala** reči, da je uporabna vrednota čisti nič blaga, se pravi, da tu ni možen prenos Heglove **Znanosti logike** in njenega začetka na začetek **Kapitala**, ker Marx pač povsem jasno določa, da je uporabna vrednota nosilec menjalne vrednote oz. da sta dve uporabni vrednoti nosilki menjalne vrednosti kot menjalnega razmerja. Uporabna vrednota je faktor blaga, eden izmed obeh faktorjev blaga, in nikakor ne kakšen nič, o niču tu ni govora. Kar zadeva nasprotje med uporabno in menjalno vrednostjo, je z Marxovega vidika čisti absurd, da bi bilo to nasprotje v blagu, kajti kdor pozna le prvo stran **Kapitala**, ve, da tam dva faktorja blaga nista uporabna vrednota in menjalna vrednost, marveč uporabna vrednota in vrednost, ne menjalna vrednost, kajti menjalna vrednost je menjalno razmerje. Kaj to pomeni? Če pravimo, da je to nasprotje v blagu in da je to nasprotje med uporabno vrednostjo in menjalno vrednostjo, potem zapustimo tla vsake znanstvenosti in vsake strokovnosti in delamo podobno, kot če bi kemik, ko bi ga vprašali, kaj je voda, rekel, da je voda H_2O_8 , medtem ko vsi kemiki vedo, da je voda H_2O in bi ga seveda takoj prekinili, ko bi začel izvajati svojo teorijo na podlagi izhodišča, da je voda H_2O_8 . Zato mislim, če tudi filozofije ni mogoče primerjati s kemijo kot posebno znanostjo, da vendarle obstajajo neka skupna strokovna izhodišča, ki se jih moramo držati. Če vsi lahko govorijo o vsem, ne da bi stvari poznali, potem seveda filozofija lahko pade v kaj slabo luč.

Božidar Debenjak

Mislim, da je vprašanje, ki ga je dr. Hribar načel, izredno zanimivo pa tudi ne brez zgodovine tako v zgodovini marksizma kot v zgodovini delavskega gibanja. Verjetno je vsem znano to, kar je ena od takih

resnic, kot prej navajana resnica o H_2O ali H_2O_5 , da so posamezna obdobja zgodovine delavskega gibanja porajala iz sebe prav takšen dualizem, dualno strukturo biti in zavesti in da se preprosto niso potrudila, da bi razumela vsebino Marxovega stavka, da je »das Bewusstsein nur das bewusste Sein«, in da s tega stališča niti označevanje tega problema kot dela in celote niti s kakšnimi drugimi metafizičnimi konstrukcijami, s katerimi so poskušali to stvar napraviti, seveda ne nudi rešitve. Kdor bi poskušal zavest metati iz družbene biti in družbeno bit identificirati z družbeno bazo, bi moral med drugim pojasniti tudi to, kaj je pravzaprav z navzočnostjo zavesti v elementarnem delovnem aktu, zakaj niti najelementarnejši delovni akti niti sama navzočnost realizacije dela ni mogoča, ne da bi bila tu zavest ves čas zraven. S premaganjem tako starega metafizičnega monizma kot z izognitvijo metafizičnemu dualizmu se je ravno Marxu posrečilo, da je povedal tisto, kar je novega povedal. S tega stališča torej diskusija najbrž res ne more izhajati iz tega, da bi zaključevala, da to in to za Marxa ni mogoče, temveč bi smela, če hočemo ohraniti tisto enotnost republike duha, pač svoje stališče postaviti kot hipotetično. Nakar bi potem seveda diskusija bila med hipotetičnim stališčem A in hipotetičnim stališčem B. Mislim, da je za republiko duha zelo moteče, če nastopajo izpovedane absolutne resnice in treskajo druga ob drugo.

Andrej Kirn

Moje ime je bilo omenjeno v zvezi z dopoldansko diskusijo, vendar tega nisem razumel niti kot vprašanje, na katerega naj bi odgovarjal, niti kot kritiko, ampak kot neko izvajanje in dopolnjevanje; če sem razumel narobe, prosim diskutanta, da mi vprašanje zastavi oz. pripombo izreče tako, da bom lahko poskušal nanjo odgovoriti.

Marko Uršič

Rad bi odprl nekaj vprašanj, ki izhajajo iz končnih pripomb dr. Kirna dopoldne. Postavljeno je bilo vprašanje, zakaj je šel večji del naravoslovne znanosti mimo Hegla, zakaj ni naravoslovje Hegla sprejelo. Dan je bil tudi odgovor, da je bila tradicionalni pozitivistični znanosti tuja Heglova identiteta metode in vsebine. Dr. Kirn je omenil, da se v najnovejših znanstvenih tokovih te stvari spreminjajo. Moje vprašanje bi bilo naslednje: kje se to spreminja? Dr. Kirn je rekel, da praksa postaja vedno bolj konstitutivna za znanstveno objektivnost. Na drugi strani pa ugotovimo, če se obrnemo na sodobne naravoslovce, da — preprosto povedano — s Heglom nimajo kaj dosti početi. Zdi se, da gre fizika kot najbolj eksaktna naravoslovna znanost vedno bolj v neko hipostaziranje metode na račun vsebine: fiziki pišejo enačbe, za katere pogosto sploh ne vedo, kakšne so njihove materialne, vsebinske predpostavke. No, eden možnih ugovorov tej trditvi o hipostaziranju metode v sodobni fiziki (o rastočem formalizmu, ki zanemarja vsebino, tj. objekt, kakor

tudi subjekt raziskovanja) je Heisenbergova teorija nedoločenosti v kvantni mehaniki — tu gre resnično za to, da je rezultat opazovanja odvisen od opazovalcev, torej, da je praksa konstitutivna za znanstveno objektivnost. Ampak to se dogaja v mikrosvetu, ki ga je težko interpretirati na način, kot je filozofija v svojem zgodovinskem razvoju interpretirala naravo. Moje mnenje je — naj postavim antitezo dr. Kirnu — da gre naravoslovna znanost v smeri vse večjega poudarjanja metode oziroma forme in da je vloga filozofsko pojmovane prakse kot odnosa med subjektom in objektom v njej čedalje manjša. Mislim pa, da je neka druga skupna točka med Heglovo filozofijo in znanostjo kot teoretično podmeno tehnike, namreč da je skupna točka odnos do narave kot objekta. Narava je pri Heglu postavljena od ideje (subjekta), nastopa kot drugobit ideje — podobno v sodobnem naravoslovju narava biva samo kot potencialni objekt manipulacije, ki se začneja na čisto teoretski ravni, nadaljuje pa se konkretno, v raznih oblikah tehnične oziroma tehnološke dominacije. Moje vprašanje se torej glasi: kje vidi dr. Kirn, da praksa kot ena izmed konstituant znanstvene objektivnosti zmeraj bolj izstopa v sodobni znanosti.

Andrej Kirn

Nekatere ključne elemente nove znanstvene prakse sem že izpostavil in jih ne bi ponavljal. Od Descartesa do Newtona oziroma do konca 19. st. sta vse to, kar imenujemo duh klasične znanosti (z izjemo Marxove dialektično-historične znanosti), na svoj način zapopadla in izrazila Kant in klasični pozitivizem. Heglovski stil mišljenja je bil v globokem razkoraku s paradigmo klasične znanosti. Še sedaj so redki znanstveni simpoziji, ki bi se dotaknili kakršnekoli zveze s Heglom. Toda ta praksa se spreminja. Na nedavnem mednarodnem znanstvenem posvetovanju po teoriji katastrof so nekateri prispevki obravnavali dialektiko in navezavo na Hegla. Pred nekaj leti bi gotovo take referate zavrnil, češ da nimajo kaj iskati na čisto strokovnem znanstvenem srečanju in naj se njihovi avtorji raje udeležujejo filozofskih kongresov. Toda razumevanje znanosti in znanstvenosti se spreminja. V ediciji bostonskih študij o filozofiji znanosti, ki gotovo izrazito pozitivistično usmerjena, se pripravlja zbornik Hegel in znanost. Odnos med subjektom in objektom se v znanstveni praksi 20. st. radikalno spreminja v primerjavi s klasično znanostjo, kjer je bil ta praktični element dojet kot motnja, ki jo je možno popraviti z novimi meritvami, z boljšimi instrumenti in tako zagotoviti in ohraniti ideal znanstvene objektivnosti neodvisno od zgodovinskega subjekta. Zdaj to ni več dojeta kot motnja, ampak kot sestavni del objektivnega materialnega razmerja med raziskovalcem in objektom raziskovanja. Na Vzhodu kot na Zahodu je zelo veliko študij, ki filozofsko osvetljujejo nov tip povezave med raziskovalcem in objektom. Prišla so izpod peres filozofsko izobraženih, uglednih naravoslovcev kot naravoslovno razgledanih filozofov.

Metoda v znanosti je še vedno razumljiva aristotelovsko kot instrument. Hegel je ostro kritiziral formalistični, instrumentalni značaj matematičnih in drugih metod. Ali bo vedno tudi v bodoče znanstvena metoda tako razumljena in uporabljena? Ali ni že na delu proces vsaj na teoretski ravni miselne metode, ki bo omajal takšno formalistično razdvajanje metode in vsebine?

Borut Pihler

Najprej bi spregovoril v zvezi s pripombo tovariša Hribarja, namreč o tem, kar zadeva odnos med Heglovo Logiko in Marxovo logiko kapitala. Če je ugotovljeno, se pravi, če je spoznano dejstvo, da Marx v svojem Kapitalu »ne uporablja«, ampak da se znotraj tega Kapitala pojavlja nekaj takega, kar imenujemo Heglova logika, in če vemo, da je po drugi strani Marx načelni kritik filozofije in ne samo Heglove filozofije, si lahko upravičeno postavimo vprašanje, kaj je tisto, kar objektivno, kot temu rečemo, pod ali nad Heglom in Marxom vnaša oz. vzpostavlja to razmerje delne identitete med Heglovo Logiko in logiko v Marxovem Kapitalu. Se pravi, v trenutku, ko si na tak način postavimo vprašanje, gre odgovor lahko samo v tej smeri, da Heglova logika niti ni Heglova logika kot Heglova logika, niti ni Marxova logika Kapitala zgolj logika Marxovega Kapitala. Če ni to, potem je očitno to logika sveta oz. logika, ki deluje pod njima ali nad njima, očitno je to potem lahko samo logika sveta, se pravi, zgodovinskega sveta. In ta zgodovinski svet, znotraj katerega se znajde, je logika sveta kapitala, prav tako kot je to logika sveta kapitala, znotraj katerega se znajde Marx, kot logika sveta, medtem ko je ta logika v Kapitalu kot delu upojmljena in ni niti približno zgolj Marxova logika, tako kot Heglova logika ni zgolj Heglova Logika. Očitno gre za to, da je ta logika logika zgodovinskega sveta. Zdaj se lahko vrnemo z načelno zastavljenih vprašanj oz. odnosov, na konkretna dejstva. Mladi Hegel je študiral vse velike politične ekonomije, prav tako kot Marx. Lukács najdeva v mladem Heglu mladega Marxa, oz. če postanemo konkretnější, celotna koncepcija Heglove Fenomenologije duha, torej dela pojma, ki pripravi ničelno točka za Heglov sistem, dejansko funkcionira skozi realiteto dela pojma, dela duha, pri čemer to delo duha, delo pojma, ki prodira od neposredne čutne gotovosti do absolutnega vedenja, ni mišljeno pri Heglu v nikakršnem smislu zgolj metaforično, ampak prav tako metaforično kot dobesedno. V Heglovi Fenomenologiji je na delu konkretna, in concreto, dialektika dela kot zgodovinskega dela, ki ga pač Hegel pojmuje kot delo duha kot tisto fundamentalno, medtem ko Marx, kot temu rečemo, to delo duha prenese v tisti del konkretnosti, ki je bil za Hegla samo odtujeni del absolutne ideje. Diskusija o posameznih delih Fenomenologije ali pa tudi statistični pristop, na kolikih mestih se to delo kot delo duha pojavlja, torej ta sintagma v ne naključni, ampak nujni konsekventno imanentni obliki, kar zadeva samo pot zavesti, bi lahko, kot rečeno, to potrdila čisto na izkustveno empirični način analize teksta.

Drugo pa je v tej zvezi, če ostanemo še pri Fenomenologiji, tisto znano mesto, iz katerega je Alexander Kojève potem preinterpretiral Hegla oziroma Fenomenologijo duha; kot ključno mesto je izpostavil boj med gospodstvom in hlapčevstvom, se pravi mesto, fokus, iz katerega zopet delo kot delo — čeprav je začetna situacija boj na življenje in smrt, konkretno, hlapec, ki ni tvegal življenja, mora delati za gospodarja. Ta boj za priznanje se zopet dogaja znotraj tega, da tu nekdo dela — pri čemer gre delo zavesti ravno preko tistega, ki dela, medtem ko je gospodstvo, kot to vemo, slepa ulica v razvoju zavesti od neposredne čutne gotovosti do absolutnega vedenja. Toliko o Fenomenologiji.

Fenomenologija pa ni v nikakršnem zunanjem odnosu do Heglove Logike, ampak tisto nujno opravljeno delo, ki, kot rečeno, pripelje do tiste ničelne točke, kjer se lahko začne, kot je to lepo povedal Marcuse, sistem, oziroma kot je bilo to že prej znano in védeno, sistem brez predpostavke. Se pravi, delo duha, delo pojma, ki tu ni mišljeno zgolj metaforično, je tisto delo, in to delo je ravno tako konkretno ali pa še bolj konkretno kot Marxovo delo, ki proizvede mesto, na katerem se začne graditi Heglova Logika. Ta logika začenja s pojmi biti, nič in nastajanja. Se pravi, da po drugi strani ta Logika ne more biti v nikakršnem zunanjem odnosu do te konkretne dialektike dela v Fenomenologiji duha.

Naslednje: ko gre za sam odnos med bitjo, ničem in nastajanjem, je pri podajanju referata, kar se zgodi, če zadeva ni dostopna v pisni oziroma pisni obliki, prišlo do nesporazumov: namreč pri Heglu dejansko bit in nič na nivoju mišljenja ne moreta biti drugo kot absolutno različna.

Naslednje: Na kak način razmišlja Gadamer, ko — recimo temu tako — očita Heglu, da te prve triade v Logiki ne razvije po logiki dialektične nujnosti, ampak »postajanje« pride od zunaj; namreč Gadamer razmišlja tako: iz pojma postajanja kot prehoda lahko vedno pridemo do biti oziroma nič. Medtem ko sama pojma bit in nič, kolikor sta tako postavljena, kot ju Hegel postavi, ne moreta proizvesti nujno kategorijo postajanja, razen, kot to Gadamer omeni, da je to lahko sforsirano skozi zahtevo po tem dialektičnem procesu, ki tu na neki način vskoči od zunaj. Tu je torej mesto, kjer začne Gadamer razmišljati. Tisto, kar mogoče ni bilo dovolj poudarjeno, je naslednje: Hegel v opombah k temu delu Logike zelo jasno, tudi na ta način, da se sklicuje na Heraklita, dialektično osmisli način izpeljave nujnosti odnosov v prvi triadi: med bitjo, ničem in postajanjem. Kar z drugimi besedami pomeni: tako kot je problem, ki ga Gadamer postavi, upravičen, tako po drugi strani ni upravičen, ker tu izigra eleatsko logiko nasproti Heraklitovi. In kot vemo — dokler ostajamo znotraj logike eleatov, ne moremo dokazati, da puščica preleti iz enega mesta na drugo mesto. Vedno lahko v skrajni konsekvenci pridemo do tistega, do česar pride v svojih izpeljevanjih Gadamer, to je do tistega mesta, ko dejansko najde pri Heglu pojasnilo, da obstaja naravni logični instinkt jezika, kot tisto, kar še ni v strogo

opojmljeni obliki dospelo na nivo logike. Se pravi, da postavi razliko med logičnim in logiko, in ugotovi, da to nadalje nujno pomeni, če je ta naravni logični instinkt zadeva jezika, da je jezik tisti, ki odloči ne samo o naravi logike, ampak o naravi gibanja mišljenja.

Postajanje, logika dialektičnega gibanja med bitjo, ničem in nastajanjem, je usodno proizvedena iz gibanja jezika, pri čemer Gadamer posebej poudari, da gre za to, da je Hegel vse te stvari zelo dobro vedel. Tu se torej ne dela, kot se temu reče, pametnejšega od Hegla, ampak pač tako razmišlja o njem. Vendar to zanj pomeni konkretno, da tisto, kar Hegel imenuje logično, imenuje tudi spekulativno, in da v tej zvezi potem, glede na to, od kod izvira to logično in ob kaj je ujeta, ne postane bistvo sodbe izjava, ampak jezik in jezik dobi zdaj poslednje mesto in s tem seveda Gadamer zaokroži tisti krog oziroma pride zdaj na natančno tisto mesto, kjer se končuje njegova »Resnica in metoda«, do tistega mesta, kjer je bit, ki jo lahko umevamo, opredeljena kot jezik, ali dobesedno: bit, ki je lahko umeta, je jezik. To nadalje pomeni, da je bil tu storjen za hermenevitično zavest naslednji korak, (ta študija je izšla prvič leta 1971),* študija, v kateri ni ugotovljeno samó, da je bit, ki jo lahko umevamo, jezik, ampak je celotno gibanje te biti ujeta v gibanje jezika. Če je prej šlo za — recimo temu — ontološki problem par excellence, gre tu zdaj za razširitev ontologije na procesualnost gibanja biti.

Kar zadeva pripombo o Heideggru, je bil najbrž nesporazum. Omenjeno je bilo samo naslednje, in še to z besedami Gadamerja: namreč na kak način lahko skozi optiko Heideggra zagledamo ta njegov odnos do Hegla. Šlo je torej samo za to referencialno linijo Gadamer — Heidegger — Hegel.

Pa še to: dialektiko je sicer mogoče tematizirati, kakor jo Gadamer, se pravi tako, da dialektiko izpelje iz gibanja jezika, vendar po drugi strani svojo substancialno upravičenost vedno črpa iz konkretности same zgodovine in ta zgodovina je očitno v svoji dejanski konkretности razpeta globalno v druge dimenzije nasproti tistim dimenzijam, ki jih jezik kot jezik zaobsega. Na koncu svojega diskusijskega prispevka sem ta horizont nekje naznačil, pri čemer je seveda jasno, da se, ko so problemi takó postavljeni, šele lahko začnemo o njih pogovarjati.

Tine Hribar

Dr. Pihler še zmeraj vztraja pri tem, da se lahko postavi pod ali pa nad Marxa. To je seveda možno. Ampak ne tako, kakor napravi on, ko trdi, da je logika Kapitala kot Marxovega teoretskega dela pač logika objektivnega (kapitalskega) sveta. To je ravno teza, ki je Marxova. Se pravi, ko to izjavljam, govorim še zmerom v okviru Marxa in Marx se kajpada ne more postaviti nad samega sebe. Če se postavim pod ali nad Marxa, potem se lahko postavim pod Marxa, recimo s

* Die Idee der Hegelschen Logik, izšlo v: Hegels Dialektik — Fünf hermeneutische Studien, Tübingen 1971.

Heideggrovega vidika, nad Marxa pa s Sartrovega, nikakor pa ne s pozicije Marxa samega. Glede »družbene biti« naslednje: nisem govoril o tem, kaj je teza dr. Debenjaka, ali pa, kaj je moja teza, o tem, kaj da je družbena bit. Stvar sem začel na čisto strokovni ravni — pri tem, kar piše v Predgovoru k Marxovi Kritiki politične ekonomije. Tam je povsem jasno, da je družbena bit realna baza, ekonomska struktura družbe. In tudi v katerem koli drugem Marxovem tekstu bi zaman iskali trditev, da je zavest del **družbene** biti. Tega ne bomo nikjer našli. Ravno tako je jasno, da je v predgovoru povsem natančno določeno, da je ekonomska struktura realna baza družbe, to je celokupnost družbenih proizvodnih odnosov oziroma razmerij, ne pa delo kot proces med človekom in naravo. Kar zadeva delo, nima v tej celokupnosti proizvodnih odnosov nič opraviti, ker je delo odnos med človekom in naravo. In k Marx govori, da si človek v delovnem procesu najprej ustvari predstavo rezultata v glavi (tu nastopi pač moment zavesti), potem v petem poglavju Kapitala problem biti pri- nese na dan na povsem drugi ravni, in sicer na tej ravni, da se iz oblike nemira, kot pravi on, pretvori v obliko biti: »Delo se je povežalo s svojim predmetom. Upredmeteno je in predmet je predelan. Kar se je na strani delavca pojavilo v obliki nemira, se pojavi zdaj na strani produkta kot mirujoča lastnost, v obliki biti.« (MEW, 23—195) Delo se kot delovna zmožnost pretvori v dejanskost. Tu obstaja Marx znotraj Heglove terminologije, kjer je odnos možnost — dejanskost enačen, ne istoveten, z odnosom možnost — bit.

Leo Šešerko

Tema tega kolokvija je aktualnost Heglove filozofije in zato mislim, da ni narobe, če ta kolokvij teče tako, kot teče, se pravi, da prihajajo že sicer obstoječa nasprotja v nazorih tu do izraza na tleh Heglove filozofije. Osnovno nasprotje, ki je prišlo na dan, je tisto, ki ga je tovariš dr. Tine Hribar ekspliciral tako, da je poskušal pokazati, kako je njegovo razumevanje ali razumevanje na podlagi Heideggrove filozofije pravilno oziroma edino pravilno, in da gre tu poleg tega njegovega razumevanja še za neke nesporazume ali za neka nerazumevanja. To je seveda značilno mišljenje, ki je pod nivojem Hegla, kajti Hegel nikjer v zgodovini filozofije ne vidi napačnih nazorov na eni strani in pravih na drugi, tako kot se je to tu prikazovalo, ampak vidi v vsakem nazoru, naj bo tak ali drugačen, neko njegovo upravičenost, in sicer upravičenost, ki je vezana s časom, v katerem takšen ali drugačen nazor nastane. To je seveda že značilna, sholastična delitev, ena od mnogih, ki jih je mogoče najti povsod v delih Tineta Hribarja.

Njegovo mišljenje zasluži, da si ga mimogrede bolj podrobno ogledamo, in sicer ne zato, da ugotovimo, da je ta ali druga ideja, ki jo zastopa, napačna; to je nivo, ki nas ne bi pripeljal daleč. Obratno je treba pokazati, zakaj je ta ali ona teza, ki jo zastopa, aktualna, se pravi, zakaj jo sploh zastopa, in kakšna je njena intelektualna podlaga ter kakšen je njen mišljenski horizont. Poleg tega bi bilo smiselno govoriti še o družbeni relevantnosti katere od teh tez.

Najprej gre za vprašanje čiste biti in čistega ničā v Kapitalu oziroma v zvezi s Kapitalom. Nihče najbrž ni bil presenečen nad tem, da potem, ko je bilo vprašanje biti in ničā evocirano v več referatih in to tako, kot ga je razumel Hegel in v zvezi s Heglovim razumevanjem, da torej takšno razumevanje čiste biti in čistega ničā na tleh Heglove filozofije ne more biti sprejeto s stališča neke filozofije, ki se sklicuje na Heideggra. To je povsem razumljivo. Namreč bit in nič sta pri Heideggru razumljena čisto drugače kot pri Heglu in samo vprašanje elegantnosti je, da tudi Hegel sam tu ni predmet najostrejše heideggerjanske kritike, ampak da se, obratno, prikazuje, kakor da je šele s stališča Heglove filozofije bit in nič mogoče pravilno razumeti in potem tudi razsojati, kako je mogoče v drugih filozofijah ali v nekem drugem mišljenju o njem govoriti. Zakaj to pravim? Vsi se boste spomnili, in tu ima Tine Hribar čisto prav, da je mogoče govoriti v Heglovi filozofiji o sistemu, zdaj mislim posebej na Logiko, kajti Heglova Logika je jedro njegovega filozofskega sistema. Hegel razume, tudi to je bilo danes že večkrat evocirano, čisto bit in čisti nič na samem začetku kot izhodišče, kot kategorialno nasprotje, ki zažene gibanje celega sistema, postajanje, in od tod Hegel razvije vso problematiko znanosti logike. Pri Heideggru je stvar povsem drugačna. Tu nista ne bit ne nič sama po sebi izhodišče, predvsem pa ni izhodišče kategorialna zveza med njima, ampak je nič — kot je Tine Hribar pravilno pokazal — tisti zadnji temelj ali tista zadnja točka sestopa, do katerega gre ta filozofija. Se pravi, nič je tisto zadnje, do česar ta filozofija lahko pride, nikakor pa ne tisto prvo izhodišče, kot ga Hegel postavlja v Znanost logike.

Seveda je razumljivo, da je vsako evociranje biti in ničā tu lahko takoj ko je nič vržen s trona metafizike tako kot pri Heglu, s stališča Heideggrove filozofije samo skrajno bogoskrunsko in napačno stališče. Vendar mislim, da je povezana ta kritika razumevanja Kapitāla, ki jo je podal Tine Hribar, tudi z nekimi čisto določenimi stališči v zgodovini filozofije, še posebej mislim tu na Lenina. Tine Hribar tu ni mogel govoriti o vsem, kar je bilo položenega v njegove teze in o vseh konsekvencah, ki iz njih izhajajo. To, kar je tu kritiziral, je natančno tisto stališče, ki ga Lenin zastopa v Filozofskih zvezkih, ki so bili danes tudi tu omenjeni, in sicer zastopa zelo jasno. Prav ima, ko pravi, da Marx v Kapitalu ne uporablja kategorije ničā, niti ne uporablja kategorije biti, še posebej ne v teh direktnih zvezah s Heglovo filozofijo, te zveze so posredovane. Pri Leninu je bilo po petdesetih letih nerazumevanja Kapitāla treba postaviti vprašanje biti in ničā v zvezi z blagom zato, ker je bilo pozabljeno tisto, kar je bila glavna intenca Marxovega Kapitāla, namreč da je treba razumeti blago kot osnovno celico življenja v meščanski družbi, in sicer kot celico, ki je hkrati forma, osnovna, temeljna formna oblika te družbe in hkrati osnovna forma nasprotja v tej družbi. Je torej hkrati forma življenja te družbe in hkrati je v njej položen dinomit, ki to družbo dvigne kvišku, namreč v pomenu kot Hegel uporablja ta izraz. Tisto, kar Lenin evocira s pojmom bit in nič, je ravno to, bit in nič družbe.

V Hribarjevem prispevku je tudi nek poskus separacije nasprotij čisto napačen. Govoril je namreč o dveh nivojih refleksije o blagu; enem nivoju, ki bi približno ustrezal temu, kar jaz imenujem osnovna forma življenja v meščanski družbi, in o drugem, o nasprotju med uporabno vrednoto in vrednostjo. S tem, ko je govoril o teh dveh različnih nivojih, je naredil značilno operacijo separiranja. Zanj stoji na eni strani, posebej sama zase, osnovna forma kapitalskega razmerja, na drugi strani pa obstoji samo zase osnovno protislovje, ki bo pokopalo to družbo. Ker to dvoje loči ali ravno s tem, da to dvoje loči, lahko pride do zaključka, do katerega je prišel prej, ko je govoril, da skok iz kraljestva nujnosti ni možen nikamor drugam kakor nazaj. To je tako kot v cirkusu, vedno se pristane na istih tleh. Zato ker nista razumljena, ker sta sholastično ločena ta dva nivoja, zaradi tega lahko pride tudi do takega presojanja — to je tu bilo narobe, ono je bilo tam pravilno.

Vendar ne gre za to, da bi na koncu koncev ugotavljali, ali je bilo to ali drugo stališče, ki je bilo tu eksplicirano, ali kritika — pravilno ali napačno. Toda tudi če ne gre za to, je vendarle treba pogledati, za kakšno ekspliciranje gre; tudi če nas ne zanima, ali je neko stališče »napačno« ali »pravilno«, se je vendar treba s potrebno pozornostjo zanimati, za kakšno stališče gre. To stališče je mogoče — iz tistega, kar je Tine Hribar povedal — diagnosticirati iz nekega pojma, ki ga je morebiti uporabil le po nesreči, verjetno pa ne, ker je v vsem njegovem načinu mišljenja neka konsekvencnost, za katero je treba priznati, in to je srečna okoliščina, kajti samo od tod je mogoče analizirati to mišljenje, da ga neogibno vodi do nekih rezultatov, pa naj si jih želi ali ne. Govoril je o Marxovem silogizmu, ki da se dogaja na dveh ravneh, namreč na ravni uporabne vrednosti kot posameznega blagovnega telesa in ravni vrednosti kot obče oziroma družbene substance. Ne uspe priti čez rubikon posameznega in občega, videti eno v drugem, videti nič blaga kot potenco negiranja, kot tisto, kar omogoča odpravo tega, kar je. Tudi orakeljski način izražanja, zvest svojim teoretskim zgledom, ne prikrije bistvenega v ključnem stavku: »Izpostavitev paralogističnosti Marxovega silogizma forme vrednosti pa jasno izpričuje, da vrednostna forma ni predvsem pojavna forma **vrednosti**, marveč predvsem pojavna forma **notranjega nasprotja** v blagu, nasprotja med uporabno vrednostjo in vrednostjo.« Kako površna je ta beseda »predvsem«, pa čeprav se zdi, da sploh ne spada v znanost. Pojavne forme vrednosti sicer ni mogoče ločiti od notranjega nasprotja v blagu, razen v apologetski fantaziji, toda če je to že treba storiti, je beseda »predvsem« kot nalašč za takšno intelektualno rokohitrstvo, ki se ogiba vsakršnih resničnih nasprotij in torej tudi nasprotij v blagu kot kuge in zato seveda nikjer ne vidi negativnih potenc v njem.

Kategorija, ki je po srečni okoliščini, ali pa, recimo temu tako, po logiki tega mišljenja, bila uporabljena kot ključna, je bila kategorija faktor. Hribar je rekel: Narobe je govoriti o uporabni vrednosti in vrednosti kot dveh faktorjih blaga, kvečjemu bi bilo ustrezno reči,

da sta »menjalna vrednota« ali menjalna vrednost in »uporabna vrednota« ali uporabna vrednost dva faktorja blaga. Ta izraz, faktor, pa ni neobremenjen in se tu uveljavi ravno zaradi halucinacije o dveh ravneh Marxovega »silogizma«. Njen pomen je seveda v katapultiranju nasprotja oziroma negativnosti iz teorije vrednosti. Marxova teorija vrednosti ima do danes, teh 120 let, odkar je bila publicirana, že svojo zgodovino. Samo v eni točki želim opozoriti na to zgodovino, to je v pogledu kritike Marxove teorije vrednosti s pozicij tistega, kar je pozneje dobilo ime teorija mejne koristnosti. To ni nepoznana stvar. Tisti, ki poznate sodobno meščansko ekonomijo, veste, da v njej absolutno dominira — tudi pri nas, v Ljubljani, včasih sicer malo sramežljivo, drugič bolj agresivno, odvisno od okoliščin, znana teorija mejne koristnosti. To je teorija, ki sega deloma v čas pred nastankom Marxovega Kapitala in je z njo povezano v tistem času ime Samuela Baileya, ime človeka, ki je bil vseskozi v konfliktu z Ricardom in Smithom in je za razliko od njiju, ki sta poskušala vrednost razložiti z delovnim časom, zastopal tezo, da je vrednost nekaj subjektivnega, da je zgolj razmerje med ljudmi ali še posebej med tistimi, ki menjujejo. Zato tudi že najdete v Marxovem Kapitalu, v teorijah o presežni vrednosti, mesta, kjer Marx sem ter tja kritizira Baileya in njegov poskus, da se pojem vrednosti odpravi kot neka subjektivna predstava. Po objavi Marxovega Kapitala pa se je situacija spremenila v osnovi. Mogoče je reči, da se je takrat začel formirati neki sistematični ekonomski protikoncept, ki oporeka teoretski tendenci, ki teče od merkantilizma preko Smitha in Ricarda do Marxa, namreč alternativni koncept politične ekonomije, in se je potem že ob prelomu stoletja tudi oblikoval. Teorija mejne koristnosti se je torej formirala šele kot reakcija na Marxovo teorijo vrednosti in ne kakorkoli paralelno ali neodvisno od nje. Formirala se je kot teorija, v kateri delovni čas izrecno nima nobene vloge, substanca vrednosti ne igra nobene vloge, zato pa igra odločilno vlogo vprašanje t.i. subjektivne preference, vprašanje, ali imate raje krema za zobe ali bolj potrebujete pasto za čevlje, ali torej preferirate prvo ali drugo. Teorija mejne koristnosti je potem vzpostavila cel teoretski koncept, ki sloni na tem, da je treba preferirati med različnimi faktorji, ki nastopajo kot objekti želje v menjavi. Ta teorija je danes izredno razvita in to ne samo v tem smislu, kot sem jo tukaj prikazal, namreč kot alternativa Marxovi teoriji vrednosti, ampak ki je tudi skrajno operativna in ki ima v sodobnem menežerstvu odločujočo vlogo. Njena funkcija ni samo v tem, da je poskušala izpodbiti tisto, kar je postavljeno v Marxovi teoriji vrednosti, ampak je šlo dosti bolj zato, da lahko tudi praktičnemu menežerstvu odgovori na vprašanje, kako naj vodi ekonomski proces. Odgovor — najbolj na kratko — je ta: produciraj vedno tako, da boš proizvajal »mejni produkt«, od tod tudi naziv teorija mejne koristnosti, namreč vedno moraš proizvajati tisti produkt, ki optimalizira profit tvojega celotnega produkcijskega pogona. To je torej vprašanje preference in s tem vprašanje faktorjev. V tej teoriji se skuša razbliniti celotno Marxovo teorijo vrednosti v alternativnost faktorjev, samo — na to je treba opozoriti — pri Tinetu

Hribarju je vse ožemanje revolucionarnega značaja teorije vrednosti proizvedlo kot rezultat koncipiranje njenega ekstrakta v formulacijo dveh faktorjih na dveh ravneh. Te formulacije imajo v današnjem času povsem drug status kot v času pred formiranjem teorije mejne koristnosti, ki pa je Tine Hribar verjetno niti ne pozna, in zanj eksistira teorija v pojmovni in zgodovinski praznini. V teoriji mejne koristi je torej teh množica faktorjev, v kritiki Marxove teorije vrednosti pa je mogoče reči, da sta uporabna vrednost in vrednost zgolj dva faktorja, pri tem pa se še sklicuje na podnaslov prvega poglavja Kapitala.

Da ne bom predolg, bi rad opozoril samo še na naslednje: Hribarjevo »odkritje« slovenskega termina uporabna vrednota je imelo svojo upravičenost tudi za ilustracijo sholastičnih pojmovanj teorije vrednosti in bo treba to kategorijo naprej upoštevati. Takoj, ko postane to odkritje izhodišče, odskočna deska za fabriciranje sholastičnih parov uporabna vrednota — menjalna vrednota, uporabna vrednost — menjalna vrednost, ko postane to tista odskočna deska, po kateri se presoja Marxov Kapital, v tistem trenutku bo treba tudi kategorijo uporabne vrednote v slovenskem jeziku — nemški jezik za ta izraz sploh nima možnosti — postaviti v teoretski kontekst in kritizirati, kolikor si glede na svojo praktično aktualnost in recepcijo sploh zasluži.

In zdaj še neko vprašanje, ki se ne navezuje direktno na polemiko, za katero je tu šlo, ki pa mislim, da najbolj jasno reflektira osnovni konflikt, za katerega je tu šlo. Nekajkrat je bilo namreč tematizirano vprašanje narave na način, ki nujno zahteva odgovor, in ki zahteva tudi, da osvetlimo zvezo Heglovega pojmovanja narave s tistim, ki je bilo danes tu nekajkrat omenjeno. Tine Hribar je rekel, da skok iz kraljestva nujnosti v kraljestvo svobode, ki ga Marx evocira v Kapitalu, ni mogoč, in sicer da se vedno konča v samem kraljestvu nujnosti. Rečeno je bilo, da se ta skok nesrečno — tako formuliram to sam — konča v sferi nujnosti ali v človekovem spopadu z naravo. To je osnovna ost kritike historičnega materializma danes, ki je značilna za celo pahljačo nazorov, ne samo za tisto, kar je povedal Tine Hribar. Za kaj gre? Gre za to, da se vse mišljenje Marxa in Engelsa označi za neko teorijo, v kateri je povsod izveden poskus osvoboditve človeka izpod hlapčevstva drugemu človeku, in da je zaradi tega v Marxovi in Engelsovi teoriji vse podrejeno odpravi suženjstva človeka človeku, in da zaradi tega obstoji pri njima izrecno ignoranca problema obvladovanja narave. To formulo bi se dalo najbolj na kratko strniti takole: Marx in Engels si sicer prizadevata za odpravo gospostva človeka nad človekom ali družbenega gospostva, zato pa z odprtimi rokami pristajata na vsakršno gospodovanje človeka ali družbe nad naravo. Njuna osnovna napaka je, da na tak način z apologijo gospostva družbe nad naravo, ne da bi vedela, pripeljeta skozi zadnja vrata nazaj tisto, kar sta hotela prej odpraviti, to je gospodovanje človeka nad človekom ali družbeno gospostvo. S tem je narava tematizirana kot tisto mesto, ki jamči, da družbenega gospo-

stva ni mogoče odpraviti, da tu lahko in celo moramo mirno dvigniti roke ali, drugače rečeno, to je lahko samo sprenevedanje o skoku iz carstva nujnosti v carstvo svobode. Treba je razumeti — to, kar je Tine Hribar tudi jasno rekel — da se konča poskus odprave družbenega gospostva vedno v zapletu z naravo. Narava je torej tu postavljena kot tisto jamstvo, ki naj opraviči vse siceršnje težave teh kritik Marxa in Engelsa in seveda jamči nespremenljivost družbe in neodpravljenost gospostva.

Ob tem bi opozoril na naslednje: že pri Heglu je mogoče najti neko razumevanje narave, ki bi ustrezalo temu, ravnokar opisanemu. Vendar to ni edino Heglovo razumevanje narave. Hegel namreč pravi: »V naravi se ne dogaja nič novega pod soncem.« Gibanje v naravi razume Hegel kot krožno gibanje. Nekaj novega se lahko dogodi samo v duhu, zgodovini — mišljena je družbena, človeška zgodovina. Ta ideja bi lahko podpirala ono stališče — če bi bila edina, toda tudi pri Heglu, na to je Lukács zelo upravičeno opozoril, je mogoče najti pri istih vprašanih različne odgovore. V tem je tudi stvarna, človeška dialektika njegove filozofije. Zato tudi ne brskamo knjigovodsko kot Tine Hribar po njegovi filozofiji in ne govorimo, da je recimo ravnokar omenjeno Heglovo stališče napačno, neko drugo pa pravilno.

V zvezi s tem želim opozoriti, da je vsaj problematična tista trditev, ki smo jo prav tako prej slišali, namreč da narava ni pri Heglu nič drugega kot drugobit duha. Narava pri Heglu ni zgolj drugobit duha, narava je pri njem ena od stopenj v razvoju duha ali neko notranje nasprotje duha s samim seboj, nikakor pa ni tako abstraktno nasprotje, v katerega lahko zbežimo, v katerega se lahko zatečemo takrat, ko ne moremo najti v Heglovi teoriji ali kje drugje podlage za to, da izpodbijemo vse, kar je bilo narejenega v Marxovem Kapitalu.

Božidar Debenjak

Zakaj ni bilo slovenskih simpozijev vsaj toliko, da bi se ponovno navadili pogovarjati — to je vprašanje, ki ga bo treba nekega dne strpno premisliti itn. itd. Morda smo po svojem nacionalnem temperamentu zelo oddaljeni od tiste točke, ki jo recimo obvladuje angleški prostor. Znano je, da je v Angliji popolnoma mogoče, da dva človeka zastopata različna stališča, vodita živahno polemiko o njunih stališčih, in to o bistvenih vprašanih, celih 25 let in da ne nastane niti za trenutek problem, ali bosta skupaj izdala teh svojih 25 let polemik. Zakaj navajeni so, glede na specifično tradicijo angleške družbe, ločevati ti dve ravni: raven republike duha, kjer je mogoče povedati to, drugo in tretje v konfrontaciji stališč, in pa raven čisto preprostega človeškega sožitja.

Tu smo slišali tako tezo kot antitezo — antiteza je bila kot vedno, kakor nas uči Hegel, ujeta v tezi — obkladanje z nevednostjo. Mislim, da bi bilo izredno koristno, če bi v nadaljevanju s tem pre-

nehali in da ne bi nihče več v današnjem delu verbaliziral svojega nastopa tako, da bi druge diskutante obkladal z nevedneži, temveč bi razvil pač svoje stališče, do katerega ima pravico, in za katerega imamo drugi pravico, da se morda z njim tudi ne strinjamo. To so nekako tista splošna pravila republike duha, brez katerih bomo seveda težko izplavali iz mrtvila na področju filozofskih simpozijev v čas živahnih filozofskih simpozijev in živahnosti. Dosedanja vohemenca diskusije kaže na to, koliko neizrečenih stvari je v zraku. Zato bi res želel — če le lahko — v imenu vseh treh sklicateljev tega simpozija, da povemo odkrito svoja stališča; toda da ta stališča v čim manjši meri garniramo z besedami »ne razume«, »ne ve«, »ne pozna«, in čim bolj z besedami »menim«, »moje branje teksta«, »moj rezultat raziskovanja« itd. Mislim, da lahko s tem povemo vse argumente, obenem pa ohranimo tisti prostor, ki nam je nujno potreben za nadaljnje skupno delovanje.

Marko Uršič

Hotel sem reči nekaj podobnega, narediti neki metodološki oziroma organizacijski poseg. Zdi se mi, da demokratičnost diskusije zahteva, da se vsak govornik omeji na deset minut, največ na četrte ure, ker sicer nujno drugemu krati besedo. Drugo, kar sem hotel reči, je to, da poskusimo — kot je rekel že dr. Debenjak — diskutirati **ad rem**, ne pa **ad hominem**. To je bistveno za plodno diskusijo. Taka namigovanja, da posameznikovo razumevanje Marxovega Kapitala kaže na njegove (posameznikove) socialne »koordinate«, ne vodijo nikamor. Stvari je treba postavljati problemsko. In tretjič, o naravi kot drugobiti ideje bi želel dodati še to: na tekstualnem nivoju povsem drži, da je pri Heglu narava označena kot drugobit ideje. Temu ni mogoče oporekati.

Tine Hribar

Če gre za stališča, so seveda možne teze, antiteze in sinteze. Če gre pa za dejstva — za dejstvo, kaj piše na prvi strani **Kapitala**, pa seveda ne more iti za nikakršno sintezo. Na prvi strani **Kapitala** jasno piše: »dva faktorja« oziroma »oba faktorja blaga: uporabna vrednost in vrednost (MEW, 23—49)«. Tu narediti neko teorijo o mejni koristnosti itn. je popolnoma smešna zadeva. Če Marx piše — in tu je treba samo pogledati v tekst — dva faktorja, potem sta dva faktorja. Če piše vrednost, ne pa menjalna vrednost, potem piše vrednost, in to je dejstvo, tu ne moremo delati nikakršne sinteze. To so dejstva, ne stališča. Lahko se gremo teze in antiteze v stališčih, interpretaciji, ne pa o tem, kaj piše na prvi strani **Kapitala** ali pa na 828. strani tretje knjige **Kapitala** (MEW, 25), kjer Marx govori o svobodi in nujnosti. Tam Marx jasno pravi: kraljestvo nujnosti, kot materialna produkcija, je večer naravnih pogojev, večna zadeva — »človek«. Samo da Marx rabi dva pojma kraljestva nujnosti in dva pojma kraljestva svobode. En pojem je pojem kraljestva svobode kot kraljestva materialne pro-

dukcije; drug pojem pa je pojem kraljestva nujnosti kot kraljestva odtujenih (blagovnih) odnosov. Možen je skok iz kraljestva blagovnih odnosov, iz tega kraljestva nujnosti, namreč v kraljestvo svobode, kjer ni teh odtujenih odnosov. Ni pa možen skok iz kraljestva, ki je večer naravni pogoj človeka, iz kraljestva materialne produkcije. Gre za dva pojma.

Andrej Kirn

Vidim, da je postala debata živahna in nekako topleje mi je postalo v tem dokaj hladnem prostoru. Podprl bi priporočilo Debenjaka, da se držimo norm dialoga, ker bo drugače postalo v tem prostoru preveč vroče. Postavljena je bila teza, mislim, da dr. Hribarja, da Heidegger nima nobenega sistema. Kaj pod sistemom razumemo? Sistem vključuje pogoj, da vse probleme osvetli in misli z določenega osnovnega načela, izhodišča. Pri Heideggeru je ta pogoj izpolnjen. Če pa je Hribar hotel reči, da je Heglov sistem zaprt, medtem ko je pri Heideggeru odprt, se s tem strinjam. Sistem v ekstenzivnem smislu pa obstoji v tem, da se povezano loteva najraznovrstnejših področij. Tudi ta pogoj je pri Heideggeru izpolnjen, saj obravnava tehniko, teologijo, umetniško delo, znanost in še marsikaj.

Dotaknil bi se še diskusije o odnosu med družbeno bitjo in zavestjo. Pri Marxu res ne moremo najti trditve, da je družbena zavest vključena v družbeno bit. Strinjam se s tistim, kar je Hribar rekel dopoldne, da Marxov sistem ni logično popoln sistem. Če to počenjajo Marxovi nasledniki, delajo Marxu veliko krivico, ker Marx ni imel namena, kot so ga imeli filozofi pred njim, da bi gradil vseobsežen, zaključen sistem znanja. Marxov »sistem« je odprt in zato lahko nadaljujemo na vsaki točki njegove spirale. Ne strinjam se, da spadajo v družbeno bit samo družbenoekonomski odnosi. Kam pa spadajo produktivne sile? Mislim, da sodijo v družbeno bit ne pa družbeno zavest. Teza Debenjaka, ki vključuje zavest v družbeno bit, se mi ne zdi nič antimarksovskega. Razlikovanje med družbeno bitjo in zavestjo ima v historičnem materializmu globoko metodološko in teoretično funkcijo, vendar nas absolutno razdvajanje in izdvajanje zavesti in družbene biti lahko popelje v nepremagljive miselne sholastične dileme in aporije naslednjega tipa: kako more družbena bit obstajati brez družbene zavesti in obratno, ali je družbena bit bila historično pred družbeno zavestjo in obratno. Konstituiranje družbene zavesti znotraj družbene biti in v tem smislu vključevanje, ne pa izenačevanje družbene zavesti z družbeno bitjo se mi zdi plodno, ker nas obvaruje pred mnogimi nerešljivimi antinomijami in me zato nič ne moti, če pri Marxu ne najdemo direktne formulacije, ki bi vključevala družbeno zavest v družbeno bit.

Strinjam se, da obstojijo dejstva, o katerih ne moremo izrekati vse-mogočih poljubnih sodb. Je pa seveda tudi res, da se dejstva izolirana od celote izkažejo za fiktivna, abstraktna dejstva v heglovskem smislu. Mnoga dejstva so že tako teoretsko obremenjena, da nas takoj vržejo v polje različnih stališč.

Nisem se imel namena oglašati, ker pri dopoldanski razpravi žal nisem bil navzoč. Vendar me je sedanja razprava spodbudila k temu, da se oglasim. Ne nameravam govoriti o visokih teoretičnih vprašanjih, ki so se jih razpravljalci doslej dotikali. Govoril bom najprej o tistem, kar je prej načel dr. Debenjak in so ga tudi drugi potem dopolnjevali. Gre za vprašanje načina naših pogovorov in medsebojnih razprav na področju filozofije ali teorije, bodi v okviru simpozijev, kakršen je naš današnji, ali tudi zunaj njega v naši publicistiki.

Seveda se tudi sam zelo zavzemam za tak način pogovarjanja in razpravljanja, ki temelji na tolerantnosti in medsebojnem spoštovanju svobodnih osebnosti. Kdo bi bil na načelni ravni proti taki zahtevi? Mislim pa tudi, da je premalo zgolj deklarativno zavzemati se za tolerantnost in medsebojno spoštovanje svobode osebnosti drugega. Odločilnejše je BITI toleranten in dopuščajoč v odnosu do drugače mislečih. Tole-

Nisem se imel namena oglašati, ker me dopoldne ni bilo, žal nisem bil v Ljubljani, vendar me je zdaj diskusija nekako spodbudila, da sem se oglasil; ne da bi govoril o visokih teoretičnih vprašanjih, ki so bila tu načeta, ampak bolj, da bi rekel nekaj k tistemu, o čemer je začel tovariš Debenjak in kar so potem tudi drugi podpirali oziroma dopolnjevali. Zelo se strinjam s tem, da potrebujemo pri nas v Sloveniji določen kulturni prostor tolerance in medsebojnega spoštovanja diskutantov itn., in da se je treba za to zavzemati.

Moramo pa se seveda tudi vprašati, kako je prišlo do tega, da se med seboj sumničimo in da prihaja do takih medsebojnih neprijetnosti, če se samo blago izrazim. V zvezi s tem bi se pač moral obrniti na tovariša Šešerka, ki je prej govoril, ne da bi poskušal zagovarjati Hribarja in njegove besede, češ to je neznanje ali tega nisi videl itn., tudi jaz nisem prištaš tega, da se to formulira na ta način, ampak za družbeno klimo diskusije je celotni način de-

¹ Ivo Urbančič je redakciji kolokvija poslal redigirani prispevek, ki ga je znatno razširil glede na tisto, kar je povedal na kolokviju. Da bi omogočili študij virov, ki po svoje dokumentirano napovedujejo poznejši razvoj, objavljamo Urbančičeve tekste v celoti, skupaj z njegovim spremnim pismom, iz katerega je razumljiva poljubna različnost obeh besedil. Pismo se glasi:

Spoštovani tovariš Hozjan!

V prilogi Vam pošiljam svoje diskusijske prispevke na kolokviju Aktualnost Heglove filozofije. Svojih stališč in tez nisem principiелно spreminjal, moral pa sem jih precizirati tudi zato, ker so posnetki slabi. Zaradi tega je teksta sedaj nekoliko več. Trudil sem se ohraniti kontekst razprave, v kateri sem sodeloval, zato mislim, da z vključitvijo mojih prispevkov v celoto ne bo posebnih težav. Če bi bile, me prosim o tem obvestite in bom stvar še prilagodil ostalemu.

S spoštovanjem!

Ivo Urbančič

Ljubljana, 26. I. 1982

rantnost, strpnost, dopuščanje so v ustroju človeškega bivanja možni načini bivanja ali biti človeka. Moramo pa se seveda vprašati, kako pride do tega, da človek takih možnosti svoje biti ne izpolnjuje ali da jih ne more izpolnjevati. Konkretnije: kako pri nas in posebej med nami prihaja do tega, da smo med seboj netolerantni, če se blago izrazim? Katere so konstitutivne karakteristike našega kulturnega prostora, ki porajajo tako obnašanje? Že samo to vprašanje nas pelje čez mejo »osebnostne psihologije« in zgolj deklarativnega klicanja k tolerantnosti. Zdi se, da tako klicanje lahko celo prikriva to bistvenejše vprašanje.

Seveda sedaj ne bom mogel vsestransko odgovoriti na prej postavljeno vprašanje. Opozorim lahko le na en moment, ki poraja tako obnašanje pri nas in med nami in ki se mi zdi zelo pomemben. Na ta moment lahko pokažem v prejšnjem govoru tov. Šešerka. Pri tem ne želim morda zagovarjati Hribarja, ki da v svojem govoru ne bi rabil primernih besed ipd. Nisem pristaš zmerjanja, mislim pa, da je potrebno v razpravi imenovati stvari s pravimi imeni in brez zavijanja v premnogo plasti svilenega papirja. Nazaj k vprašanju. Kako je govoril prej tov. Šešerko? Kje so z vidika našega vprašanja poante v njegovem govoru? Rekel je, da pri oceni kake trditve, teorije ali kakega stališča niti ne gre v prvi vrsti za to ali je trditev oz. teorija sama resnična ali pa je neresnična. Smisel, kake izvedene trditve, teorije ali izdelanega teoretičnega stališča je predvsem in najprej treba iskati v njeni oz. v

bate, ki jo je tu razvil Šešerko, popolnoma tak, da vodi v medsebojno nestrpnost. Kje so pravzaprav poante? Poanta je v tem, da postaviš, ti trdiš to pa to, ni napačno, kar trdiš — tako si govoril — ni niti nujno, da je res, niti ni nujno, da ni res. Kakšen je smisel ali družbena relevantna tega, kakšen je celotni kontekst itn.? Z drugimi besedami, filozofije so med seboj izključno ekskluzivne, filozofije so nepotrpežljive med seboj, edino mi kot ljudje, če imamo določeno distanco do filozofskih pozicij, smo med seboj zmožni pogovora. Filozofije pa so ekskluzivne, bodimo si o tem na jasnem, totalno ekskluzivne, in to je gigantomachia *peri tes ousias*, kakor je rekel že Aristotel. To je boj, ampak nam ljudem ni potrebno, če imamo distanco do svoje lastne pozicije, da se bojujemo.

Da se vrnem: če postaviš, kot si postavil, potem je seveda tu takoj moj spomin, ki pa je med drugim tudi družbeni spomin, ne samo oseben, ki me začne opozarjati na nekaj, kar je bil pravzaprav Stalinov način reagiranja. Se pravi, najprej moramo identificirati določeno misel kot izraz te in te družbene situacije, katere nosilci so ti in ti razredni elementi, nakar se pokliče policijo in se jih da likvidirati. To je pa tisto, kar danes pri nas še vedno vznemirja. In če gre za to da se zavzemamo in plediramo za toleranco itn., potem tudi nehajmo na ta način diskutirati; potem je samo znotraj ene pozicije točno, da ima vsaka filozofska misel neko družbeno relevantno in je treba iskati njenega družbenega nosilca. To an sich sploh nič ne

njegovi družbeni relevanci, tj. v tem, kakšno mesto in kakšno vlogo ima v celotnem kontekstu kake družbe, v njenem razrednem ustroju in torej tudi v razrednem boju znotraj nje. Če to stvar tako postavimo, potem v našem prostoru tudi ni mogoče, da se ne bi spomnili na dosledno praktično izpolnjevanje konsekvenc in implikacij take postavitve, kakor jo najdemo pri Stalinu in v stalinizmu. Tak postopek je v bistvu zelo preprost in svojega izvajalca obnem odvezuje od vsake pristne teoretične razprave z »neljubo« teorijo na njenem lastnem polju. Njena »resničnost« ali »neresničnost« nista najbolj zanimivo vprašanje. Ta postopek je v tem, da se najprej izpostavi ali identificira kako dano misel ali teorijo kot ideološki izraz neke določene »sovražne« družbene skupine znotraj razrednega ustroja družbe in pokaže to skupino kot družbenega nosilca te teorije. Zastopnika ali izdelovalca te teorije se tako »razkrinka« kot »objektivnega« pristajaš one sovražne skupine. Sedaj v tem postopku tudi ta človek sam v svoji posamezni, nezvedljivi in enkratni človeškosti sploh ni več zanimiv, temveč se gleda nanj samo še kot na ideološkega agenta sovražne skupine, ki ga je treba v razrednem boju pač onemogočiti in po potrebi tudi odstraniti. Tako ravnanje ali obnašanje na polju teorije in filozofije, čeprav pri nas ni več tako grobo in očitno ter dosledno kot pod Stalinom, je pa vendarle tisto, kar nas danes še vedno vznemirja, ker onemogoča pristno teoretično razpravo in ogroža tudi v možnostih drugače misleče osebnosti same. Če se torej zavzemamo za tolerantnost, dopustljivost

pomeni, samo znotraj določene filozofske pozicije ima svojo relevantanco. Če postaviš tako, potem postavljaš to pozicijo kot ekskluzivno in edino pravilno, in vsako drugo pravzaprav že ne samo pobijaš kot teoretično, ampak si pravzaprav že blizu tistemu, da boš rekel: aha, kdo je to, kdo je nosilec, nakar se začne iskati nosilca itn., nakar se ga lahko denuncira kot buržoaznega nosilca ali karkoli že takega, zaostali element... Diskusije, pa ne samo te, tudi prispevki, ki so bili v zadnjem, lanskem in predlanskem letu v Tribuni in ki so se pojavljali še pri nas, so šli natančno v to smer. Tega ne smemo pozabiti. Zato se ne čudimo, kdo da je ustvarjal to klimo razgovora pri nas v Sloveniji, ki je izjemna celo za Jugoslavijo. Moja izkušnja je, da v Beogradu in Zagrebu temu ni tako.

Vprašal bi še nekaj, kar me je kot teoretično vprašanje spodbudilo v razpravi tovariša Šešerka. Če govorimo o uporabni vrednosti in o vrednosti — uporabna vrednost seveda tudi ni nekaj objektivnega, kar bi se dalo znanstveno ugotoviti z objektivnimi znanstvenimi metodami na kakem objektu, je to menda nonsens. V kolikor gre za uporabno vrednost, je samo kot odnos do človeka, in Marx izrecno pravi v Sveti družini: »Uporabna vrednost je ‚das Sein für den Menschen‘.« To je relacija, ‚das Sein für den Menschen‘ je relacija nečesa do človeka ali obratno, kar je zdaj irrelevantno. To se pravi, da je uporabna vrednost v tem smislu odnos. In isto smemo reči tudi za vrednost, brez ozira na problem mejne vrednosti oz. faktorjev, kar si ti prej

in spoštovanje svobode osebnosti drugače mislečih na polju teoretičnih ali filozofskih razprav, potem moramo tudi opustiti prej naznačeni način obravnave teorij in filozofij. Zakaj prav ta način obravnave, še posebej, če prihaja in ker prihaja iz območja centrov politične moči, je ena tistih ustrojnih sestavin našega kulturnega prostora, ki nenehno poraja netolerantnost, nedopustljivost in tepanje svobode osebnosti drugače mislečih tudi na našem polju. S tem načinom mislimo sedaj na grobo in poenostavljeno, a prav med »marksisti«¹ zelo razširjeno in navadno zvajanje teorij ali filozofij na nekega družbenega nosilca znotraj razrednega ustroja družbe. In ta način ali tako obnašanje samo na sebi sploh ne bi bilo vznemirljivo, če se ne bi dogajalo v območju svoje povezanosti s centri politične moči.

Vendar ni težko uvideti, da je omenjeno zvajanje ali vrednotenje teorij in filozofij po svojem principu vedno le neka filozofska ali boljše ideološka razlaga teh teorij in filozofij znotraj obzorja neke določene filozofije, ne pa kaka samoumevna od boga dana večna resnica. Skratka tak način teoretičnega obnašanja ali obravnave teorij in filozofij je vzpostavljen samo znotraj določene filozofske pozicije in po nji sami. Kdor teorije in filozofije presoja in vrednoti tako in je na tej podlagi tudi že netoleranten do **osebnosti** drugače mislečih, tak brez vsake distance in pomisleka dogmatično ekskluzivira svojo lastno filozofsko (s tem vedno že ideološko) pozicijo kot edino dopustno ter ima svoje poglede za nedotakljive brezpogojne resnice. Zakaj samo iz take popolne brez-

razvijal — v to se zdaj ne spuščam. Če gre za to, da sta to dva odnosa do človeka, sta to dva značaja biti blago. Tako blago je. Sprašujem te torej, kako moreš potem, na kakšni podlagi, kje je tisti horizont ali tisti kontekst, znotraj katerega se lahko reče, da je uporabna vrednost blaga tisti nič, mislim kot negacija, ki naj bi negiral meščanski svet. To se mi zdi čisto teoretično vprašanje in moram reči, da te ne razumem. Žal mi je, najbrž te ne razumem zato, ker nisem poslušal tvojega referata.

Druga stvar. Operira se s heideggerjanstvom in to se uporablja kot — tak občutek imam včasih — družbena denunciacija ali kot javna denunciacija. Ne denunciacija, demistifikacija ali kaj jaz vem, češ, je že znano, kaj to je, nakar se iz tega izvajajo zaključki. Plediral bi za to — prav v duhu tistega, kar je prej zahteval tudi Debenjak — mislim, da je res treba vedeti in poznati določeno misel, če o njej govorimo. In govoriti o tem, da Heidegger zastopa in pride nazaj do nič, je blago rečeno popolno nepoznavanje oziroma je to izjava, ki izvira iz faktičnega nepoznavanja. Jaz je ne morem identificirati v Heideggru. To je morda izjava, izrečena mimogrede, ne vem, v kakšnem kontekstu, in če Heidegger govori o niču ter če o tem razpravlja na tak ali drugačen način, to ni tisto in ni tisti nič kot temelj vsega... skratka, v to ne bi želel več iti.

distančnosti in ujetosti v svojo pozicijo in perspektivo, samo iz odsotnosti vsakega pomisleka o svoji resnici izhaja ne le netolerantnost do drugih teorij in filozofij, temveč netolerantnost do drugače mislečih osebnosti samih, ki jih je sedaj treba diskvalificirati in po potrebi tudi eliminirati. To zadnje je seveda mogoče le, če je tako teoretično obnašanje povezano s politično močjo. Skratka: brezdistančnost in ujetost, o kateri govorim, je brezpogojno in do nedotakljivosti povzdignjeno prepričanje v svoj prav in s tem v brezpogojni neprav drugače mislečih. Glede na veliko evropsko filozofsko misel lahko rečem, da so **taka** prepričanja za pravnega filozofa nedostojna in da filozofiranje ni nizanje zabetoniranih prepričanj. Jasno je tudi, da je vsako **tako** prepričanje za takomenovano »republiko duha« razdiralno.

S tem v zvezi naj omenim način pisanja in razpravljanja, ki so ga kazali in uvajali teoretični prispevki v lanskem in predlanskem letniku Tribune, v kateri je imel svoj delež tudi tov. Šešerko. Njegov prejšnji govor ne odstopa bistveno od tega načina razprav v Tribuni. Ne mislim sicer, da je pri nas šele Tribuna ustvarila prostor obravnavane netolerantnosti in nespoštovanja osebnosti drugače mislečih, niti ne mislim, da ga samo Tribuna širi. Trdim pa, da so prav sodelavci Tribune v zadnjem času največ pripomogli k oživljanju vsega tega pri nas in med nami. V Šešerkovem govoru sem poskusil pokazati tiste sestavine, o katerih se mi zdi, da zelo hitro peljejo proč od vsake tolerantnosti naravnost k zatiranju drugače mislečih, če se **brez vsake**

distanc in pomisleka izjemo
njim.
Sicer je res, da temeljni filozofski
principi ne dopuščajo medseboj-
nih kompromisov in so ekskluziv-
ni. Filozofija je po Aristotelu
gigantomachia prvi res ovin.
Vendar je ta prava filozofska
gigantomachia neskončno daljš
od prej nakazane in pravzaprav
vedno ideološke naravnosti, neto-
lerantnosti ipd. do drugače misle-
čih osebnosti. Samo distanca do
stanca do lastnih filozofskih prin-
cipov daje filozofirajočemu člove-
ku prostost filozofiranja in nosi
tudi tolerantnost, dopuščanje in
spoštovanje drugače mislečih
osebnosti in njihove svobode ne
da bi to še kar tujno delovalo k
nenadebnemu sporazumevanju ali
k glasilnemu kompromisu.

Predno končan, mi dovolite še
omenbo dveh stvari. Najprej
vprašanje v zvezi s prejšnjim
Šešerkovim izjavljanjem. Če govo-
rimo o uporabi vrednosti in vred-
nosti, s tem ne mislimo na kake
objektivne lastnosti, ki bi jih
mogli na kakem objektu upo-
viti s objektivnimi kriteriji in
metodami. Uporabna vrednost je
pravzaprav odnos česa do člo-
veka. Marx v Sveti družini iz-
recno pravi, da je uporabna vred-
nost, -das Sein für den Men-
schen. Ta bit-za-človeka je re-
lastja, odnos in ta odnos sam že
je -bit ali neki način biti česa
uporabnega, je njegova uporab-
nost. Isto smemo mutatis mutan-
dis reči tudi za vrednost, ne glede
na posebno vprašanje o možnosti
vrednosti, o faktorjih ipd. o če-
mer si ti prej govorili.
Uporabna vrednost in vrednost
kot posebna odnosa kakšnega ob-
jekta do človeka sta načina biti

tega obehjta, ki ga določata **kot blago**. Tako blago JE. Vprašujem sedaj, kako moreš glede na to reči, da je uporabna vrednost blaga tisti nič, ki naj bi kot negacija negiral meščanski svet. Saj je ravno v meščanskem svetu uporabnost način **biti** blaga, ne pa nič blaga!? Kaka stvar v tem svetu JE, vtem ko je (tudi) **uporabna**, pri čemer je tudi njena eventualna neuporabnost samo deficientni modus tega načina biti. Moram priznati, da ne vidim konteksta in podlage za tako trditev — najbrž zato, ker nisem poslušal tvojega referata.

Nazadnje še tala pripomba. Poslušajoč izjave o »hajdegerjanstvu«, imam pogosto občutek, da se to besedo ponekod pri nas uporablja na način, ki spominja na javno denunciacijo. Pri tem se nedoločno predpostavlja, da je v javnosti že dognano, kaj in kako je s tem, češ saj to se ve. Vendar trdim, da je ravno v tej in taki javnosti popolna mistifikacija te stvari. Heideggerjeva misel je za naš čas in glede na tradicijo tako nova in nenavadna, da še vedno čaka na svojo sebi primerno »recepčijo«. Zato se tudi ne čudim preveč načinu, kako je Šešerko prej govoril o niču v zvezi s Heideggerjevo mislijo. Rekel je med drugim tudi to, da Heidegger sestopa nazaj iz vsega in pride tako nazadnje do ničā kot nekakšnega temelja vsega, postavljajoč dalje ta »Heideggerjev« postopek v neko analogijo z nekim baje drugačnim postopkom. Kaj takega je mogoče reči samo iz popolnega nepoznavanja stvari, saj je taka trditev glede na Heideggerjevo misel nemogoča. Morda kdo tako dela, vendar Heidegger ne.

To priložnost izkoriščam za to, da razjasnimo nekatere stvari, ki so bile v diskusiji načete. Mislim, da tisti, ki bo šel raziskovat izključnost in druge posebnosti slovenskega nacionalnega značaja, najbrž ne bo začel svojega dela šele pri lanskoletnih Tribunah, ne bo iskal šele v njih ključa za te posebnosti ne glede na to, kaj si bo o teh prispevkih mislil, temveč bo najbrž posegel nazaj. To je stvar, ki bi imela svoj smisel za razpravljanje zlasti na kakšnem občnem zboru, ki bo sklican ob kakšni bolj zgodnji uri, da bo dosti časa za pogovor o teh stvareh. V vseh takih situacijah se zavzemam za znamenito misel, ki jo je izrazil Bernard Shaw: »Edini, ki me obravnava kot človeka, je moj krojač, zato ker mi zmeraj znova vzame mero, vsi drugi pa mislijo, da sem vedno isti človek.« Zato bi v smislu tega stavka skušal diskusijo vedno držati v okviru tistega dogajanja, v katerem to poteka, in ne vnašati poprejšnjih, zunanjih in drugih elementov, ki so sicer lahko zelo zanimivi, imajo pa morda mesto v drugi diskusiji na drugem mestu. To ni tako majhna stvar, temveč je recimo neka zahteva, ki je niti ni tako lahko napraviti. Druga stvar je seveda, če lahko iz situacije, v kateri si, reagiraš na to ali drugo ali tretje, in da samo tisto, kar slišiš in kar je rečeno v neki situaciji, potegneš kot sklep itd.

To sem hotel povedati o tem protokolarnem delu. Reči pa sem hotel tudi še nekaj k vsebinskemu vprašanju. Meni je, moram reči, izredno žal, da do tegale trenutka v diskusiji ni bil predstavljen tisti del raziskovanja Hegla, ki se na Slovenskem dogaja, in sicer dogaja prav izhajajoč iz izhodišč, ki danes v diskusiji še niso bila razvita, iz recimo teorije označevalca itn. itd. Dejansko so bili s to elaboracijo dobljeni — to moram reči na tem mestu — določeni novi prodori v tematiko Fenomenologije duha. Izredno mi je žal, da ta struja razmišljanja še ni obogatila našega razpravljanja, ker bi nam pomagala, da postavimo nekatera vprašanja. Morda bi bilo tudi v nekaterih razpravah izredno koristno, ko bi tu slišali povezavo med Lacanom in Heglom, izhajajoč iz Lacanovega stavka, da ni metagovorice, in iz tega potegnili določene konsekvence itn. itd. To je mogoče razumeti kot izziv na udeležbo tudi tega razmišljanja v naši diskusiji, mislim, da bi bila to bistvena obogatitev našega dosedanjega toka.

Hotel pa bi reči še eno stvar o vprašanju, ki je bilo danes že nekajkrat evocirano, o vprašanju zavesti in biti. Kdor vprašanje zavesti in biti opira na eno mesto in eno formulacijo Karla Marxa, ne da bi pri tem izhajal iz metode, ki se mi zdi prepričljiva in ki je bila tem bolj poudarjeno razvita v novejšem času, da je namreč Marxovo obravnavanje vprašanj z vsem nihanjem in z vsem množico formulacij šele tisto, ki skuša potem skozi množico formulacij zajeti stvar samo, potem seveda lahko pride do takšnega ali drugačnega stališča. In mislim, da je tisto stališče, ki je bilo razvito v zgodovini delavskega gibanja in ki je svojo ekstremno karikaturno obliko do-

bilo v tisti obliki, ko se je reklo celo, da zavest caplja za bazo itn. itd., v prejšnjih oblikah imelo mnogo racionalnejše podobe in ga ni mogoče omejiti samo na to njegovo karikaturno obliko. Tudi ta karikaturna oblika je dejstvo, zato mislim, da je takšno branje lahko nastalo takrat, ko se je pozabilo, da je Marx vedno skozi najrazličnejše metafore pripovedoval točno to, da je glava od tega sveta in da dejstvo, da možgani ne ležijo v želodcu, kot pravi na nekem mestu, prav nič ne govori proti temu. Ko je celo mašinerijo označil za ‚vergegenständliche Wissenschaft‘, je Marx seveda s tem prav tako dosti decidirano povedal, da sam produkcijski proces, ne samo na površinski ravni, temveč na njegovi najgloblji ravni, šteje za globoko prepojenega z zavestjo, skratka, da je zavest navzoča v samem osrčju dogajanja. Zaradi tega je seveda, kar se tiče problema materialne in duhovne produkcije, Marxova misel tista, kjer je treba nadaljevati in kjer lahko pridemo — po moji presoji — do rešitev, ki nam osvetljujejo tudi pot naprej. Gre za to, da materialne in duhovne produkcije ne obravnavamo v njuni ločenosti — tu materialna produkcija, tam duhovna produkcija, tu materialno, tam duhovno — ker na ta način ni mogoča niti realizacija tistega, kar imenujemo združeno delo, torej tistega, kar predstavlja sintagma združeno delo, niti vsega tistega, kar imenujemo družbena sinteza. Celó nasprotno, nimamo pravega orožja v roki, da bi lahko rekli, zakaj duhovna produkcija ni le parazit na telesu materialne produkcije. To je torej vprašanje, ki nima samo svoje teoretske dimenzije, temveč, katerega teoretska rešitev — takšna, kakršno razberemo iz Marxa — nas šele pelje tudi mimo nekaterih čeri, ob katere tudi naša družbena ladja često buta in dobiva vsaj določene vdolbine in odrgrnine.

Leo Šešerko

Želel sem govoriti, ampak glede na to, kar je dr. Debenjak pravkar povedal in glede na to, da je bil dr. Žižek izrecno pozvan, da se oglasi, mislim da je smiselno, da mu damo besedo.

Slavoj Žižek

Nisem pripravljen na diskusijo.

To, s čimer se moram po službeni nujnosti ukvarjati, je problem žensk do leta 2000 s posebnim ozirom na njihovo vlogo v krajevni skupnosti, in v zvezi s tem moram sproducirati 150 strani.

Kar zadeva današnje razprave, je zanje značilno to, da seveda nihče ne bo rekel, ne, jaz pa nisem za odprto diskusijo; ampak bo vsak rekel nasprotno — to je tisto, čemur pravimo paradoks razpravljanja, skratka da s samim načinom, s samim aktom, kako reče, zanika tisto, kar reče. Pesimistično pričakujem, da bo šla najbrž diskusija v tej smeri, da bo vsak govoril, jaz sem za svobodo, kdo si kaj upa?

Jože Novak

Da bi se držal pravil diskusije, se čutim notranje primoranega, da izpostavim nekaj vprašanj iz mojih razmišljanj o Heglu. Zdelo se

mi je, da bodo dobila vlogo diskusije, vendar je niso. O temi začetka in rezultata Heglove Logike so referenti govorili že dopoldne. Ostaja vprašanje, kakšen rezultat vidijo v Heglovi Logiki. Ali se da ta rezultat posplošiti oz. aktualizirati za vse udeležence tega kolokvija, ali pa je le subjektivna stvar vsakega posameznika ne glede na to, da je bil Hegel velik mislec. Z ozirom na pričakovanje, da ima današnji kolokvij o Heglu sintezo, se mi zdi drugi del alternative protisloven. Možno je postaviti hipotetični rezultat, ki je na višini Heglove misli za naše sedanje razmere. Res je sicer, da je termin rezultat večstranski, vendar se zdaj ne bomo spuščali v večznačnost tega izraza, ker bi nas to odvedlo predaleč.

Drugo vprašanje, ki bi ga postavil referentom, je to: srž Heglove Logike je po mojem mnenju v polemiki proti formalnologičnemu zakonu neprotislovnosti. V čem je torej po našem mnenju začetna točka dialektičnega protislovja, tista točka, za katero bi lahko rekli — do tod je formalno in odtod se prične dialektično. Koliko je dialektičnega že v formalnem? Želel bi, da bi kdo izmed referentov ali kdo drug razvil nekaj izhodiščnih hipotez, če je še čas, sicer pa to ostane za kdaj drugič.

Tretje vprašanje izhaja iz moje teze, da je praksa absolutnega duha v njegovi teoriji-samoinvesticijski logiki. Kot marksisti se vprašujemo, v čem teorija in praksa druga drugo implicirata. Kako prehajata ena v drugo, kje je njuna premična meja ali meja tolerance in kako je ugotovljiva? Z odgovori na ta vprašanja bi dobili skupno izhodišče. Sicer se lahko zgodi, da se postavljamo deklarativno na realistične predpostavke, mislimo pa izolirano vsak po svoje, kot sem poudaril že pri prvem vprašanju, kar nas slednjič privede do tega, da se znajdemo v absurdnih protislovjih. Pri tem bi se navezal na diskutante, ki so govorili o toleranci v diskusiji. Menim, da nas toleranca v diskusiji gotovo ne more voditi do absurdnih protislovij, ker se jih diskutanti s to toleranco izogibajo. Na neki način bi morali vedeti — bodisi hipotetično bodisi izkustveno, apriori — kje so premične meje, da bi potem imeli neki skupni temelj za diskusijo. Kajti — prosto po Heraklitu — logos je vsem skupen, vsakdo pa ga interpretira po svoje, neka meja med skupnim (občim) in posameznim obstaja. Še eno vprašanje za dr. Kirna. Omenil sem tudi sovjetsko filozofijo, v kateri se po mojem mnenju kaže dogmatični ostanek Hegla. Shema v formulaciji »ne le tako, ampak tudi drugače« oz. »in-in« naj bi bila značilna za sodobni način mišljenja. Zanima me, če se tudi dr. Kirnu zdi ta formulacija v sovjetski filozofiji dogmatični preostanek Hegla. Ali sovjetski filozofi morda že ta nivo mišljenja uspešno premagujejo, ne da bi jaz za to vedel?

Andrej Kirn

V Sovjetski zvezi je v zadnjih letih izšlo veliko del o dialektiki. Njihova kvaliteta je zelo različna: od stereotipnih ponavljajočih se shem in fraz do zelo pogumnih in presenetljivih razmišljanj ter sistematskih

del solidne kvalitete. Sovjeti naglo napredujejo na tistih področjih, ki so se osvobodile neposrednih deformiranih ideoloških in političnih intervencij in ki so po svoji naravi bolj oddaljena od politične sfere.

Leo Šešerko

Govoril bi o dveh vprašanjih, ki ju je prej omenil dr. Urbančič. Najprej, kako je mogoče reči, da je blago nič meščanske družbe. Opozoril bi, da je treba vprašanje, ki si ga postavil, glede na tisto, kar sem dopoldne govoril in glede na tisto, kar je treba eksplicirati v Marxovem Kapitalu, korigirati. In sicer bi ga bilo treba postaviti tako: kako je lahko blago bit in nič meščanske družbe. Ko ga tako preoblikuješ, dobiš možnost, da nanj sploh odgovoriš — ali vsaj jaz bi jo dobil. Takrat ni več možen nesporazum, da jaz kakorkoli hočem evocirati neko drugo pojmovanje nič ali neko pojmovanje nič a samega zase. Na tako preformulirano vprašanje bi odgovoril: ta nič je možen kot negacija, ki je zaobsežena v sami temeljni eksistenčni formi meščanske družbe. Lahko te opozorim samo na to, da je nehote tudi Tine Hribar govoril o tem, ko je razlikoval refleksije v blagu, ki da jih je treba analizirati na dveh nivojih in da je tisti drugi nivo, o katerem je on govoril, nivo nasprotja, ki je v blagu, ali nasprotja med vrednostjo in uporabno vrednostjo, samo izraz destruktivnih potenc, negacije ali nič, ki imajo svojo konstruktivno podobo v blagovni ali vrednostni formi.

Drugo vprašanje, ki si ga postavil, je vprašanje socialnega nosilca kake misli. Mislim, da tistega, kar si omenjal na začetku, da je namreč treba filozofije razumeti kot izključujoče se, ni treba vzeti tako dobesedno, kot to praviš, menim pa, da so težave v sporazumevanju, in mislim, da je treba to vprašanje socialnega nosilca — in čisto prav je, da si ga evociral — razumeti, recimo pogojno, tako kot ga razume Hegel ali kot ga razume Marx. Kaj hočem s tem reči? Reči hočem, da se je v tistem vprašanju, ki si ga postavil, zgodilo ravno to, o čemer je dr. Žižek govoril za teboj. Namreč da ti v načinu, v obliki, kako neko vprašanje postaviš, zanikaš tisto, kar si eksplicitno postavil kot problem. V historičnem materializmu se vprašanju socialnega in historičnega nosilca kake misli ni mogoče odpovedovati. Ti pa nisi mislil na historičnega nosilca. Nasprotno si vprašanje tega nosilca razložil kot vprašanje policijskega denuncianta in seveda vsakogar, ki govori o historičnem nosilcu ali sploh o nosilcu kake misli, si že označil za policijskega ovaduha. To pa je, poglej, način, ki kaže, da ni tolerantnosti v diskusiji, ker s tem, da insistiraš na tem, da o nosilcu neke misli ni mogoče govoriti, dejansko samo spodbijaš samo razpravo. V Komunističnem manifestu je celo poglavje o socialističnih literaturah, kjer Marx izredno lepo kaže zveze s historičnimi nosilci posameznih socialističnih idej, o katerih ravnokar govorimo, in to o celem kompletu socialistične literature. Kaže torej družbene nosilce tega, onega, tretjega nazora. Pa ne le tam. Ta primer sem navedel samo zato, ker se ga vsi spomnite.

Kaj sam vidim tu kot problem? Ne to, da smo opozorjeni, naj nikakor ne odkrivamo nosilca kake misli, ampak mislim, da je za sam marksizem — in, pazi, tudi marksizem je danes psovka, kot si sam rekel, da je heideggerjanstvo, mislim, da tu ni bistvene razlike — tu neka druga nevarnost še bolj bistvena. Takoj ko se kanonizira prepoved raziskovanja socialnega nosilca kake misli, in mislim, da sem pokazal, da ne gre za vprašanje policijskega denuncianta, ampak za historičnega nosilca neke misli, ko se torej postavi ta prepoved, ko se reče, da je to bogoskrunstvo v filozofiji, se znotraj same teorije Marxa in Engelsa naredi zarez in se razdeli teorijo Marxa in Engelsa na tisti del, kjer onadva domnevno ne govorita oz. ne pokažeta, ne analizirata socialnih nosilcev različnih misli, in na tisti del, kjer jih domnevno analizirata, pokažeta. To se pravi, da razglasiš del teorije Marxa in Engelsa, za »salonfähig«, kakor bi rekli Nemci, ki torej lahko gre na parket filozofije, in pa drug del, ki ne sme iti na parket filozofije. Mislim, da je taka ločitev nesprejemljiva, in ti, ki si napisal knjigo o Leninu, se boš spomnil, da Lenin v Filozofskih zvezkih — ne spomnim se, da bi ti v tvojem tekstu o tem posebej govoril — zelo lepo pokaže problem ničā blaga, in če se vrneš k svoji študiji o Leninu, mislim, dobiš tam možnost, da si ta problem biti in ničā v blagu lahko poskušaš pojasniti še v nekem drugem kontekstu, kot je bil današnji.

Tine Hribar

Menim, da teza, ki jo zagovarja magister Šešerko, dejansko izhaja iz Marxa in se Šešerko zato lahko sklicuje nanj. Ampak dopoldne smo slišali tudi tezo, s katero se globoko strinjam, da danes namreč ne moremo več pristajati na formulacijo, naj mrtvi pokopljejo mrtve. Mislim, da je dr. Debenjak rekel, da se ne strinja s to tezo. No, jaz se tudi ne. Četudi si jo verjetno različno razlagava. Kaj hočem reči? Dejstvo je, da pozicija magistra Šešerka in tendenca v Marxovi misli, na katero se opira, izhaja ravno iz teze, naj mrtvi pokopljejo mrtve. Kdo so ti mrtvi, ki jih je treba pokopati? To so tisti nosilci zastarelih tendenc in tako naprej in tako nazaj. Ta Marxova formulacija (MEW, 8-117), naj mrtvi pokopljejo mrtve, po izvoru seveda ni Marxova. To je stavek iz Evangelija po Mateju (Mat, 8-22), in ta stavek je izrekel Jezus, sledijo pa mu tudi stavki (Lk, 9,59-62): »Drugemu je pa rekel: Hodi za menoj! Ta je dejal: Gospod, dovoli mi, da prej grem in pokopljem svojega očeta. Toda rekel mu je: Pusti, naj mrtvi svoje mrtve pokopljejo, ti pa pojdi in oznanjaj božje kraljestvo. Še drug mu je rekel: Hodil bom za teboj, Gospod, toda dovoli mi, da se prej poslovim od svojih domačih. Jezus mu je pa rekel: Nihče, kdor roko položi na plug in se nazaj ozira, ni pripraven za božje kraljestvo.« Kar pomeni: iti **breobzirno** mimo živih in mrtvih naprej, **ne se ozirati** ne na očeta ne na mater, sploh na nič. Menim, da tega danes ne moremo več zagovarjati, da je danes pojmovanje smrti in mrtvih drugačno, globlje. Le če se oziramo k mrtvim, se bomo obračali tudi k živim, ne da bi jih spreminjali v sredstvo tako ali drugače opravičevane brezobzirnosti.

Leo Šešerko

Marksove teorije, to je sigurno.

Ivo Urbančič:

Tisto o biti in niču blaga je torej treba razumeti bolj kot metaforo, ne pa naravnost v smislu filozofskega mišljenja biti in niča.

Vendar želim govoriti o nečem drugem. Ko sem prej govoril o tolerantnosti in o enem glavnem izviru netolerantnosti in nespoštovanja ali celo onemogočanja osebnosti drugače mislečega pri nas, so bile poante mojega govora drugje, ne tam, kjer jih je iskal Šešerko. Vsekakor ne v prepovedi iskanja družbene relevantnosti teorij ali filozofij, ne v prepovedi iskanja njihovih družbenih nosilcev. O prepovedi nisem govoril. Poanta je v opozorilu na način, po katerem se to dela; in poanta je v opozorilu na tisto potezo pri takem ravnanju ali obnašanju, ki lahko pelje k dejanski netolerantnosti in k dejanskemu zatiranju drugače mislečih osebnosti. Ta poteza je brezdistančnost do svoje »teorije«, je brezpogojna ujetost v lastno »filozofsko« pozicijo kot večno resnico na sebi, ki postane osebnostno in družbeno nevarna, če se zveže s centri politične moči. Ta poteza je brezpogojnost prepričanja v absolutno nedotakljivost svojih postavk in stališč. O takem prepričanju sem rekel, da je za pravnega filozofa nedostojno. Poanta je v opozorilu na to, da je tako obnašanje na polju naših razprav imanentna postavka in posledica čisto določene teorije, ki se prav s tem iz filozofiranja sprevrže v ideologijo in veže na centre politične moči. Šele to ji omogoča izvajanje

Tisto o biti in niču blaga torej lahko razumem bolj kot metaforo ali pa v zelo podobnem pomenu, ne pa v direktnem pomenu mišljenja biti ali niča. Ampak to zdaj ni najbolj važno. Hotel sem govoriti o nečem drugem. Poanta tistega, kar sem govoril, ko sem omenjal to, kako je s tem iskanjem družbenega nosilca, je bila v nečem čisto drugem. Prišel sem spodbujen s tistimi besedami, ki jih tu na nas blagogohotno in očetovsko naslavljal tovariš Debenjak — naj bomo vendarle spodobni! S tem družbenim nosilcem je pa tako, da nisem rekel jaz, da ni potrebno ali da se ne sme govoriti o njem — o prepovedi nisem govoril. Poanta je pa ta, da je iskanje družbenega nosilca, to se pravi, da je najdevanje te družbene relevance ali zgodovinskega nosilca, če hočeš, imanentna postavka čisto določene filozofije. Ni nekaj samo po sebi umevnega.

To je vprašanje interpretacije. Marxove filozofije tudi ni an sich, ampak je vedno samo določeno branje. Če gremo na to, da pri Marxu ne bi smeli ločiti dveh nivojev — ločiti vsaj v smislu diskusije, ne razločevati, ampak ločiti, se pravi, videti dve stvari, eno je njegova filozofska koncepcija, drugo je njegova družbena angažiranost, in da to, čeprav je povezano, ni isto, to je spet stvar interpretacije. Če je torej res, da je taka teza oziroma tak pristop, tak odnos do filozofije imanentna stvar čisto določene filozofske po-

tudi tistih strašnih konsekvenc v odnosu do drugače mislečih, ki so pri takem ideološkem obnašanju možne.

To je vprašanje interpretacije. Marxova filozofija ni nekaj samo na sebi vsem enako danega, ampak je vedno tudi stvar določenega branja. Nihče si ne more lastiti edine pravilnosti in dopustnosti svojega branja Marxa in se tako proglasiti za posestnika absolutne resnice o Marxu. Razen seveda, če si pri tem pomaga z zunajfilozofsko močjo. Sam ločujem Marxovo filozofsko misel od njegove družbene, ideološke in strankarske dejavnosti. Mislim tudi, da njegovo zmerjanje mnogih sodobnikov in njegovo podobno obnašanje nikakor ni že **nujna** sestavina njegove filozofske pozicije. Če pa menimo, da je tisto netolerantno in bojno ter uničevalno obnašanje, ki sem ga naznačil v svojem prejšnjem govoru, omenjajoč pri tem stalinizem, imanentna neodpravljljiva sestavina Marxove filozofske pozicije in če pri tem sami sebe proglašamo za marksiste, potem se pač tudi ne zavzemajmo za tolerantnost, strpnost, dopustljivost, spoštovanje svobode in osebnosti drugače mislečih na polju naših razprav. Zakaj tako govorjenje je tedaj lažnivo, določneje: je le prozorna taktika in zato neprepričljivo, ne rodi sadov v našem kulturnem prostoru. Tudi to je poanta mojega prejšnjega govora.

Če torej ti, Šešerko, vztrajaš pri principu in načinu izvajanja svojih prej razvitih tez, si seveda lahko prepričan v višjo opolnomočenost za takšno svoje ravnanje in obnašanje. Prepričan si, da po resnici sami smeš in celo moraš

zicije, se tista filozofija postavi v prostoru kot ekskluzivna do ljudi tisti hip, ko začne to *expresis verbis* razvijati. To se pravi, da ti potem vendarle plediraš za to filozofijo, že v tej diskusiji, absolutno prav, ker smeš odločiti, kateri bodo na desnici Boga očeta in kateri bodo na levici Boga očeta. In trdiš in praviš, da je to edino dopustno, da to počneš, ne da bi imel do tega distanco in rekel, po tej filozofski koncepciji je to tako, ne vemo pa, če je ta absolutna. Takoj bi ti dal roko, če bi ti na to pristal. Ti si pa zgleda tako bojno razpoložen, češ samo tako je...

odločati, kateri od nas so na levi in kateri na desni, Boga očeta in kateri so na njegovi desnici itd. Ne več le o teorijah in filozofijah, temveč o osebnostih samih sedaj odločaš tako, da nekatere po potrebi tudi onemogočaš. Temu pravim jaz, biti brez distance, ujet v obzorje svoje »teoretične« pozicije, ki ujetemu ne dopušča več prostosti odgovornega filozofiranja ali mišljenja, temveč se mu sprevrča v nedotakljivo ideologijo: delovnjaško perspektivo moči. Zato menim, da bi se marsikaj spremenilo med nami in pri nas, če bi ti in tvoji somišljeniki — mislim v širšem smislu — sprejeli vsaj to in pristali vsaj na to, da so prav temeljna vprašanja ideologije in filozofije nekam nejasna, mnogoznačna; in da zato naša prepričanja v njihove resnice ne morejo biti več absolutna in brezpogojna; in da je njihova zveza s politično močjo lahko nevarna. Ti pa, se mi zdi, ne misliš na to in ne pristajaš na tako temeljno človeško negotovost...

Leo Šešerko

... ne, ne, ne, pristanem!

Ivo Urbančič

Hvala lepa.

No, hvala! Pristajaš le na to, da izhaja tvoje teoretično obnašanje iz določene filozofske pozicije, še vedno pa se mi zdi, da vztrajaš pri nji brez temeljne distance, torej ne na filozofirajoči način.

Leo Šešerko

Pristanem samo s tem, da te opozorim, da je v Marxovi teoriji nemožne ločiti to socialno angažiranost, kot si ti rekel, od pozitivne analize, znotraj tega pa se povsem strinjam, da je to stališče in da sebe razumem kot tistega, ki se v horizontu tega mišljenja sam razume.

Andrej Kirn

Strinjal bi se s trditvijo, da je iskanje socialnega konteksta idej marksistična filozofska pozicija, čeprav je to iskanje lahko zelo različno.

Spomnimo se na Schelerjevo in Mannheimovo sociologijo znanja, ki se globoko razlikuje od Marxove historično-materialistične koncepcije o soodvisnosti materialne in duhovne produkcije. Družbeni kontekst in ozadje neke ideje pa ne izčrpa njene spoznavne in logične vrednosti. V razmerah naše samoupravne družbe je veliko bolj delikatno, zapleteno, iskati socialne nosilce idej, kot pa v družbi, ki je razcepljena na razrede. V naših okoliščinah so socialne funkcije idej drugačne in bolj subtilne. Debenjak je nekoč lepo rekel, da nam je kljub vsej različnosti usojeno, da živimo skupaj. To je ne samo teoretično, ampak tudi praktično zelo odločilno življenjsko obnašanje zlasti v razmerah demokratičnega samoupravnega socialističnega pluralizma.

Božidar Debenjak

Tudi v svojem nauku o historični pogojenosti stališč in o mišljenju kot historično in s socialnim mestom pogojeni dejavnosti mislečega je Marx še kako Heglov učenec. Znano je sicer, da je bilo to Marxovo postavljanje problema še kako zlorabljeno v vulgarnem marksizmu, ki je ugotavljanje socialnega mesta — ponavadi celo brez kakršnekoli realne podlage ali pa s sofistično izrabo kakega biografskega podatka — stavil na mesto realne miselne analize in torej miselnega vstopanja v misel; vendar, naj bo to še tako znano, abusus non tollit usum, Marxov način postavljanja pa povrh sploh ni vsebovan v navedenih vulgarnomarksističnih politikantizmih, temveč so mu le-ti nasprotni. Kdor bi torej hotel zaradi omenjenih vulgarizmov v imenu »marksizma« iz Marxovega nauka izločiti ideologikritično analizo stališč, torej analizo, ki nujno govori skozi analizo idej o njihovi posvetni zakoreninjenosti in o idejah kot socialni praksi, idejah kot zavzemanju socialnega toposa, ta bi moral Marxa temeljito sploščiti in njegovo misel naravnost kastrirati. Seveda pa je Marx tudi tu Heglov učenec; in ideologikritično raziskovanje mora pripeljati do ločitve, do razločevanja med tem, kar ljudje »mislijo, da so«, in tem, kar »dejansko so«, pri čemer »dejansko so«, kar so po svojem delovanju. A spet je tudi to delovanje zanje same lahko nekaj drugega kot »za nas«, torej za analitika; kot je pri Heglu »posebni interes strasti« samo material svetovne zgodovine, tisto, s čimer ideja »plačuje tribut bivanju in minljivosti«, in kot se skozenj prebija tisto obče, tako je tudi pri Marxu individuum, posameznik, vsak od nas, »dejansko« pač tisto, kar po eni strani predstavlja v smislu »posebnosti strasti«, po drugi strani pa kot »figurant« nekega zgodovinskega dogajanja. Šele ko samozavedni individui z jasno vzajemno zavestjo o svojem početju vzamejo svojo usodo v svoje roke, se stvari spremene. Dokler pa zgodovinski tok ni pod kontrolo združenih individuov, je posameznik le tak ali drugačen figurant zgodovine. Seveda pa je tudi Marx nasledil Heglovo kritiko »terorizma čistega uma«, in Heine, ki je neke vrste vezni člen med njima, posebej poudarja, da revolucija lahko z glavami prej naredi kaj koristnega, preden jih bo odsekala. Marxova pohvala humanosti Pariške komune

je na tej isti ravni. Samozavedni individui so mnogo več kot le pravičniki iz jakobinskega terorja: zavedajo se totalitete in zavedajo se mnogih mediacij. Če je tako, potem seveda kot milni mehurčki počijo vse nouvelle-philosophijske trditve, češ da naravnost iz Marxa sledi gulag — trditve, ki morajo kljub svoji nevzdržnosti prej ali slej dobiti izrazite epigone tudi pri nas. Marx je bil vse preveč Heglov učenec, da ne bi videl totalitete in da ne bi terjal razumevanja in pojmljenja vse te razčlenjene totalitete.

Marko Uršič

Čeprav so bili zaključni akordi že izrečeni, bi vseeno poskusil problem nosilca neke misli zastaviti še z enega zornega kota. Ko sem študiral filozofijo na ljubljanski FF — ni dolgo tega, kakih pet let — je bil predmet 'sodobna filozofija' v študijskem programu etiketiran (ne vem, ali je še, mislim pa, da se ni bistveno spremenilo, če pa se je, me boste pač popravili) kot 'sodobna meščanska filozofija'. Socialni nosilec te filozofije naj bi bil torej meščan oziroma buržoazija kot razred. Težava je v tem, da v to 'vrečo meščanstva' pade recimo tudi Nietzsche pa Husserl in še mnogo drugih filozofov 19. in 20. stoletja. Meni je recimo do neke mere še razumljivo, da je filozofija Bertranda Russella meščanska, saj je bil 'njen nosilec' dejansko meščan z dušo in telesom, bil je celo lord. Ampak npr. pri Nietzscheju mi je popolnoma nejasno, zakaj bi njegovo filozofijo etiketirali kot meščansko, saj se je vse svoje življenje pravzaprav boril proti meščanstvu. In takih primerov je dosti. Mislim, da pri nas problem tega iskanja nosilca neke misli ni zmeraj dan v teoretičnem okviru, kot bi to moralo biti, ampak nam biti ali ne biti meščan v filozofiji pogosto pomeni isto (oziroma nasprotno) kot biti ali ne biti marksist. Rad bi — danes je verjetno za to prepozno — nekega dne dobil jasen odgovor na vprašanje, kako je torej z vso to ogromno vrečo 'sodobne meščanske filozofije', v katero mečemo vse od Kierkegarda in Nietzscheja do Heideggra in Lacana?

Prvi ideološki koncepti o kojem je riječ nastupa svoje (svajedno sad je li svjesno ili nesvjesno), najopćenitije rečeno, u devizi "Amerika kao ideal ili uzor".

Drugi ideološki koncept jest staljinizam koji nastupa u ime Marxa i lenjinizma (socijalizma i komunizma), a zapravo je njegova najteža negacija time što je barbaraki usmerjen na zatiranje evropskog duha u njegovoj srži.

Treći ideološki koncept, koji je svakim danom sve nametljiviji, jest islam, čija opasnost nije u njemu samome kao takvome, nego u totalitarizmu u njemu koje ne prezaju pred time da otvoreno i militantno nastupaju zamjenjivanje Marxove (per excellence evropske) nauke islamskom religijom i načinom života što su utemeljeni u Kuranu.

Uz sve u Jugoslaviji to je od posebnog interesa i značenja s obzirom na postojanje u nes gorištivih ideologa toga ("homocinijsko-gadafijev-

Povijesno značenje evropskog duha u Hegla

Milan Kangrga

Ovo je naše izlaganje zamišljeno prvenstveno kao »podsjetnik« na neke Heglove stavove koji govore o onome, što ćemo nazvati **karakterom** evropskog duha. Taj je »podsjetnik« kritički (u smislu samotrežnjavanja ili opreza) usmjeren spram **četiri** — reći ćemo tako — »ideološka koncepta« što su **bitno oprečna** evropskom duhu kako ga vidi i određuje **Hegel kao mislilac povijesti i revolucije** (Da ne bi bilo nesporazuma, imajmo u vidu baš ovo: mislilac povijesti i revolucije!):

Prvi ideološki koncept o kojem je riječ nastupa ovdje (svejedno sad da li svjesno ili nesvjesno), najopćenitije rečeno, u devizi »Amerika kao ideal ili uzor«.

Drugi ideološki koncept jest staljinizam koji nastupa u ime Marxa i marksizma (socijalizma i komunizma), a zapravo je njegova najdublja negacija time, što je barbarski usmerjen na zatiranje evropskog duha u njegovoj srži.

Treći ideološki koncept, koji je svakim danom sve nametljiviji, jest **islam**, čija opasnost nije u njemu samome kao takvome, nego u tendencijama u njemu koje ne prezaju pred time da otvoreno i militantno zastupaju zamjenjivanje Marxove (par excellence evropske) nauke islamskom religijom i načinom života što su utemeljeni u Kuranu.

Za nas u Jugoslaviji to je od posebnog interesa i značenja s obzirom na postojanje u nas gorljivih ideologa toga (»homeinijevsko, gadafijev-

skoga») koncepta među intelektualcima muslimanima (sada pisano s velikim M), koji su — po svemu sudeći — pod neposrednom zaštitom zvanične politike postali čas i duhovno-intelektualno-političko-moralno-ideološka avangarda maksizma i samoupravnog socijalizma u našoj zemlji danas!

Četvrti ideološki koncept pojavljuje se ovdje u svom tzv. **čisto filozofskom** ruhu, sa zadatkom da se, ne samo spram Hegela nego i spram povijesno-revolucionarnog mogućeg samoosvješćivanja proletarijata Europe i svih uopće, zastupa, brani i propovijeda **metafizika** kao sama bit europskog duha, s negiranjem bilo koje druge tendencije, perspektive i solucije za suvremeni život europskog čovjeka današnjice.

Smatramo, dakle, da nam Hegelovi stavovi, o kojima ćemo ovdje ukratko govoriti, mogu pomoći **bar toliko** da se shvate kao »orijentir« za kritičko propitivanje naših vlastitih životno-duhovnih pretpostavki u ovom našem vremenu.

Valja još unaprijed napomenuti, da ovo na što u Hegela skrećemo pažnju, nije dakako ni sve, ni jedino relevantno u njegovoj misli, na što bismo se ovdje mogli pozvati.

U ovom kratkom izlaganju želimo, dakle, istaknuti samo nekoliko bitnih crta kojima Hegel daje karakterizaciju onoga što bismo mogli nazvati »europskim duhom«, a što u naše vrijeme dobiva na svojoj aktualnosti u različitim pravcima razmišljanja, posebno pak s obzirom na onaj povijesno-duhovni »fundus« što ga **suvremeni marksizam** ne bi smeo »zaboraviti« ili »ispustiti« kao svoju nezaobilaznu baštinu (ukoliko se ne želi »izgubiti« u onom bitnom).

Prije svega ,pravo i moralitet nisu za Hegela dvize međusobno odvojene strane, nego momenti žive cjeline koji se uzajamno prožimaju, negiraju, ukidaju, nadopunjuju, prevladavaju, ali ne tako da budu ugašeni ili umrtvljeni, nego naprotiv najenergičnije oživljeni i **realno djelatni**. Zato Hegel naglašava upravo novu, **modernu devizu** na kojoj se temelji, ili bolje rečeno: na kojoj ima da se temelji suvremeno, dakle građansko društvo, a koja glasi:

Koliko prava, toliko dužnosti i obratno —

— ali nipošto **samo pravo**, ili **samo dužnost**. Jer, imati samo prava bez dužnosti vodilo bi u samovolju, a imati samo dužnosti bez prava vodilo bi u despotiju i ropstvo, a ni na jednom zasebno ne da se zamisliti moderna ideja države.

Kad je pak riječ o **dužnosti**, onda treba naglasiti da je ona upravo **ono bitno u volji**. Ovdje odaje Hegel veliko priznanje **Kantu**, što je on volju odredio tako, da iz samog njezina pojma proizlazi, kako je **dužnost upravo konstitutivna za volju**. Naime, upravo **umnost** hti-jenja (što je određenje volje) garantira nam onu neophodnu **općenitost** i mogućnost **općevaljanosti**, što se odnosi na čovjeka kao **misaono** (ili: duhovno) biće, pri čemu treba htjeti činiti dužnost za **volju same**

dužnosti, a to je **moja vlastita objektivnost** u istinskom smislu (budući da sam ja objektivna samo kao **opće biće**, tj. kada djelujem **po principu općenitosti** ili **uma samoga**). Tu objektivnost izvršavam ja, to jest ja je ispunjavam kao dužnost, pa ako je ja činim, onda sam **»pri sebi« i slobodan!**

Zato Hegel kaže, s jedne strane, imajući sve ovo u vidu, slijedeće: **»Zasluga je i visoko stanovište Kantove filozofije u onom praktičkom bilo to, što je on istaknuo to značenje dužnosti.«¹**

Konkretizirajmo ukratko, u čemu je ta zasluga i kakvo je to značenje s obzirom na ovaj Kantov pojam dužnosti. U § 149 **Filozofije prava** kaže Hegel ovo:

»Kao ograničavanje može se obvezujuća dužnost pojaviti samo spram neodređene subjektivnosti ili apstraktne slobode, kao i spram nagona prirodne volje ili moralne volje koja svoje neodređeno dobro određuje iz svoje samovolje.«²

Međutim, s obzirom na taj **moment ograničavanja** (ili prisiljavanja — Kant!), što ga pojam dužnosti u sebi sadrži, Hegel sad hoće istaknuti ono, što se u toj problematici kao **crvena nit vodilja** provlači kroz čitavu klasičnu njemačku filozofiju i sačinjava jezgro u određenju pojma **ljudske prirode**. Naime, individuum naprotiv upravo u dožnosti zadobiva i nalazi bitni moment svoga **oslobađanja**. To je prije svega oslobađanje od ovisnosti, u kojoj on stoji u pukom prirodnom nagonu koji u svojoj neobuzdanosti i čistoj partikularnosti ne poznaje **samostegu** koja je preduvjet za slobodu, jer sloboda započinje od **samosavladađanja**, od **unutrašnje samodiscipline, samokontrole, samoizgrađivanja, samooblikovanja, samoodricanja, distance spram predmeta potrebe, svjesnog i svrhovitog usmjeravanja** svog htijenja, težnje ili stremljenja po principu **odluke** za ili protiv ovoga ili onoga. A to ne znači ništa drugo do podizanje puke pojedinačnosti i konačnosti na nivo općenitosti (= u Kanta mogućnost zakona!) i beskonačnosti (koja je dimenzija duha). Ili, najjednostavnije rečeno: **to je pretvaranje životinjskog u ljudsko, ali u sebi samome i pomoću samoga sebe** (= autonomija ili samozakonodavstvo!). I tu leži upravo najbitnija dimenzija **slobode kao samooslobađanje** (= po principu samosvijesti — Fichte!), što i nije ništa drugo do određenje ljudske prirode kao procesa povijesnog postajanja čovjeka čovjekom (= očovječene prirode kako u njemu samome ili njegove vlastite prirode, tako i tzv. vanjske prirode ili čovjekova svijeta, koji tu na taj način tek postaje i njegovim i svijetom).

Kad je pak riječ o **samostezi**, potrebno je baš ovdje naglasiti da se time ni pošto ne misli na onaj **puritanizam** raznih vjerskih sekta kršćanstva, kao ni na onu **kršćansku askezu**, o čemu govori. **M. Weber**

¹ G. W. F. Hegel, **Grundlinien der Philosophie des Rechts**, Werke in zwanzig Bänden, F Suhrkamp Verk. Frankfurt am Mein 1970, § 133, Zusatz, 251, kurziv naš.

² Isto, 297.

(iako su i ti oblici i načini života u historiji nastajanja i uspona kapitalizma — kako što to Weber s pravom ističe — odigrali svoju specifičnu ulogu u oblikovanju tog »duha kapitalizma« i njegova »radnog etosa«).

Weber kaže:

»Jedan od konstitutivnih sastavnih dijelova modernog kapitalističkog duha, i ne samo njega, nego i moderne kulture: racionalni način života na osnovi ideje poziva rođen je... iz duha kršćanske askeze.«³

Utoliko se taj povijesni novum, artikuliran u modernom pojmu prakse kao: **samodjelatnost**=**samosvrha** (što drugim riječima znači: postajanje čovjeka čovjekom kao povijesno događanje=jedina njegova svrha i smisao života), nikako ne može tražiti u različitim puritansko-asketskim stavovima i principima, što religijski glorificiraju rad (jedno stalno ponavljano, ponekad gotovo strastveno propovijedanje teškog, neprekidnog tjelesnog i duševnog rada« — M. Weber, isto, 171) upravo kao — **samosvrhu!**

Stav, da je čovjek-pojedinac kao **djelatnik** sam sebi svoj cilj i jedina svrha, i da tu leži pravi smisao njegova života, bitno je suprotan ovakvim i sličnim stavovima što ih navodi Weber u navedenu djelu: »Ne dokolica i uživanje, nego **samo rad**, po nedvosmisleno objavljenoj volji božjoj, služi uvećanju njegove slave. **Traćenje vremena** jest, dakle, prvi i principijelno najteži od svih grijeha. Vrijeme života beskrajno je kratko i dragocjeno, da bi se 'utvrdila' vlastita vokacija.« (Isto, 170).

Formulacija govori ovdje već sama za sebe: **Rad** služi uvećanju slave božje (to jest, njegovih predstavnika na Zemlji), a **samodjelatnost**: »slave« čovjekove, radi njega samoga! Ne, dakle: Vrijeme je novac (Franklin), nego: Vrijeme je mogućnost mojega postajanja čovjekom (kao ljudskim smislenim bićem. Dakako: mojom vlastitom djelatnošću, ali **ne** poistovjećenom s ovim pojmom rada (što ga Marx **upravo zato** naziva — **otuđenim!** Odnosno preciznije: Rad je otuđenje čovjekove samodjelatnosti, a to znači: njegova **ljudskog** života!).

Zatim pojam dužnosti izražava **oslobađanje od pritisnutosti**, u kojoj se individuum nalazi kao subjektivna posebnost u moralnim refleksijama o onome što treba da bude i što se može (des Sollens und Mögens), i napokon **od neodređene subjektivnosti**, koja ne dolazi do opstanka i objektivne određenosti djelovanja, te stoga ostaje **u sebi** kao nezbiljnost (= po Hegelu: apstraktna unutrašnjost).

Zato je veliko značenje dužnosti jednom riječju u tome, što se u njoj ili pomoću nje individuum oslobađa za **supstancijalnu slobodu**. Pod »supstancijalnom slobodom« razumije Hegel upravo povijesno-društveno realiziranu slobodu koja je ovdje u moralitetu, i to pojmom dužnosti, da tako kažemo, »pripremlja« u subjektovoj unutrašnjosti

³ Vidi: Max Weber, **Protestantska etika i duh kapitalizma**, V. Masleša, Sarajevo 1968, 211.

u obliku samosvijesti kao nezaobilaznom stupnju samooslobađanja, to jest samoosvješćivanja. Utoliko, kad je riječ o ograničavanju, a točnije bi bilo rečeno: **samoograničavanju** kao putu čovjeka do sebe samoga (do vlastite skupljenosti, sabranosti, intenziteta kao izvorišta duha i stvaralaštva), onda dužnost ograničava zapravo jedino **samovolju subjektivnosti** koja još nije dospjela do svoje vlastite **mjere** kao objektivnog **mjerila** sebe i drugoga. Sloboda tu dakako ne može ostati puki apstraktum koji bi ostao samo pri zahtjevu: »Mi hoćemo biti slobodni«, nego iza toga odmah treba da slijedi konkretna realizacija s onim: Kako, gdje, kada, to jest u raščlanjivanju na **posebnost radnje, čina, djelovanja**, dakle djelatnosti koja je svagda djelatnost na posebnom i pojedinačnom, **jer zahtijeva poseban sadržaj i određenu svrhu**, inače je ili nema, ili ostaje gola deklamacija, obmana ili samoobmana. Zato u vezi s rečenim kaže Hegel ovo:

»Dužnost utoliko nije ograničavanje slobode, nego samo njezine apstrakcije, to jest ograničavanje neslobode: dužnost je dospijevanje do biti, zadobivanje (postizanje, M. K.) afirmativne slobode.«⁴

Pojam dužnosti pojavljuje se s te strane kao kamen temeljac i ujedno osovina moderno oblikovanog i shvaćenog subjektiviteta koji kao takav ulazi u osvajanje i izgrađivanje svog vlastitog svijeta. Jer, sada jeste i može biti riječi samo o dužnosti čovjeka **kao čovjeka, čovjeka kao subjekta, kao samostvaralčkog bića** koje nije unaprijed određeno ničim u sebi i izvan sebe do **vlastitom slobodom** koja zna sebe samo **po principu uma ili općenitosti**. Samo iz ove prehodno metodički, ali i realno-povijesno »ispražnjene«, do kraja ogoljene, posve apstraktné **forme** (kao što je to pojam dužnosti) moguće je uspostavljanje ili proizvođenje **novog sadržaja** koji kao takav nije već unaprijed dan. Upravo u tome leži **revolucionarni karakter** toga **Kantova formalizma** koji se ne veže za historijski iscrpljene sadržaje starog svijeta i upušta se — takoreći iz »nulte«, upravo eminentno stvaralačke točke — u **osvajanje novog svijeta**, ali sada već unaprijed mišljenog i zahtijevanog po mjeri **čovječnosti** čovjeka koji je svjesno prekinuo sve veze sa svim oblicima puke prirodne i socijalne samoniklosti ili danosti svog života. Njegova **vlastita bit** postaje mu sada prvi i najviši **sadržaj** i jedini istinski **smisao** života, što se stalno iznova ima tek izboriti, a to je zapravo njegova jedina i prava — **dužnost**.

Međutim, čistoća tog **početka**, upravo kao početka **nečega određenog**, mora biti narušena i prevladana u procesu odjelovljenja upravo **svojom posebnošću**, ili kako to Hegel kaže: »duh zahtijeva neku posebnost, na koju ima pravo«. To uposebljenje dužnosti događa se kao — **savjest**, koja svojim likom poput vertikale zasijeca u najdublju dubinu onoga što Hegel naziva »unutrašnja usamljenost sa sobom«,⁵ u kojoj je iščezlo sve izvanjsko i svaka ograničenost njime, tako da je savjet ona opća ili potpuna povučенost u samog sebe.⁶

⁴ Isto, § 149, Zusatz.

⁵ Isto, § 136, Zusatz.

⁶ Isto, 254.

Ovdje Hegel na najfiniji način produbljuje onu veliku misao klasične njemačke filozofije o **istodobnom**, i to upravo **modernom, revolucionarno mišljenom** i **nerazlučivu** uzajamnom postajanju čovjeka i njegova svijeta, povijesnom događanju, u kojem je čovjek istinska dubina i vlastitost svijeta, a svijet istinska dubina, horizont i vlastitost čovjeka, do u najintimnije treptaje duha, dovedenog ovdje do svog iskona.

Tako Hegel kaže:

»Čovjek kao savjest nije više okovan svrhama posebnosti, i savjest je **time jedno visoko stanovište, stanovište modernog svijeta**, koji je tek došao od te svijesti, do tog zalaženja u sebe.«⁷

Budući da je ovdje riječ o jednom zaista bitnom i centralnom, ako ne i presudnom problemu kako za razumijevanje Heglove **povijesne misli** u cjelini, tako i za ono što u čitavu našem izlaganju žilimo istaknuti kao **osovinu** oko koje se kreće naše nastojanje u pravcu **osuvremenjivanja** i daljnjeg **produbljivanja** same srži modernog vremena i — možemo čak zaoštreno reći — osnove same mogućnosti onoga **biti ili ne biti** današnjeg (europskog) čovjeka, navest ćemo ta mjesta, u kojima Hegel na najeksplicitniji i najsažetiji način (nastavljajući na Fichteovu problematiku) ističe i potvrđuje — **modernitet pojma slobode**:

»Da bi se **shvatila sporost** i nečuvena rasipnost i rad duha, i da se navede jedan **konkretan slučaj**, treba da se pozovem samo na **pojam njegove slobode**, na glavni pojam. **Grci i Rimljani — Azijati ionako ne — nisu ništa znali o tom pojmu**, da je **čovjek kao čovjek rođen slobodan**, da je on slobodan. Platon i Aristotel, Ciceron i rimski učitelji prava nisu imali taj pojam, premda je on **sâm izvor prava**, a još su ga manje imali narodi. Oni su, istina, znali da je jedan **Atenjani**, jedan **rimski građanin ingenuus**, slobodan, da ima slobodnjaka i neslobodnjaka; upravo zato nisu znali **da je čovjek kao čovjek slobodan** — čovjek kao čovjek, tj. **opći čovjek, čovjek kako ga shvaća misao i kako on sebe shvaća u misli**. U kršćanskoj se religiji pojavljuje nauka da su **pred bogom** svi ljudi slobodni, da je Krist oslobodio ljude, učinio ih jednakima pred bogom, da ih je oslobodio za kršćansku slobodu. Ta određenja čine slobodu nezavisnom od rođenja, staleža, obrazovanja itd., i nečuveno je mnogo to što se time napredovalo; ali ta su određenja još različita od toga da **to sačinjava pojam čovjeka da se bude nešto slobodno**. **Osjećaj** tog određenja izbijao je stoljećima i stoljećima; taj je nagon proizveo najčudovišnije prevrate, ali (misao) pojam da je čovjek od prirode (po prirodi) slobodan, to nema smisao: po svom prirodnom životu, nego priroda u smislu biti ili pojma; to znanje samog sebe **nije vrlo staro** — mi taj pojam imamo kao pred-rasudu; on se razumije sâm po sebi. Čovjek ne treba da bude rob; nijednom narodu, nijednoj vladi ne pada na pamet da vodi rat, kako bi zadobila robove — a tek s tim znanjem **sloboda je pravo, ne neki pozitivni, silom, nuždom, itd. iz-**

⁷ Isto, § 136, Zusatz — kurziv naš.

nudeni privilegij, nego pravo po sebi i za sebe — identičan pojam sa životom.«

»... a stupanj samosvijesti, što ga je on (duh, op. M. K.) postigao, jest princip, što ga on objavljuje (offenbart) u povijesti, u odnosima svog opstanka.«⁸

To je ono europski novo!

»Mišljenje je ulaženje duha u sebe i time: što je on kao opažajni (u zrenju, anschauend), ima da učini sebe predmetom, da se sabere u sebi i da se od sebe odvoji. To je, odvajanje — kao što je rečeno — prvi uvjet i moment samosvijesti, iz čijeg sabiranja (pribiranja) u sebi kao slobodnome mišljenju jedino može proizići razvitak univerzuma u misli, tj. filozofija. Upravo to sačinjava beskonačni rad duha, da se povuče natrag iz svog neposrednog opstanka, sretnog prirodnog života u noć i osamljenost samosvijesti.«⁹

To visoko stanovište modernog svijeta (a ovdje se možemo u kontrastu podsjetiti Hegelova stava kako stari Grci nisu imali savjesti, ali i da Stari nisu znali za slobodu!) znači u svojoj biti zapravo samo jedno: čovjekovu svedenost na samog sebe, ili moći biti sâm sa sobom, odnosno moći izići na kraj sa samim sobom. Savjest je ovdje shvaćena kao opći, a ujedno najdublje intimni duh svijeta koji u pojedinicu djeluje u ime čovječnosti čovjekove. Ona zna sebe u drugome i drugo u samoj sebi kao ono pravo, istinsko, ljudsko, povezujuće i nepovredivo u svojoj biti. Pojedinaac smatra sebe odgovornim za sve što se događa u svijetu kako s njim samim, tako i sa svima drugima, kao i sa svime što se uopće događa i što se može dogoditi. Savjest je time index najunutrašnjije opće povezanosti suvremenog svijeta koja je i sama proizvod modernog vremena. Priznanje čovjeka kao čovjeka ovdje je novoizborena nezaobilazna pretpostavka, ono je samo izraz najdubljeg historijski nastalog povijesnog smisla čovjekova života. Zato savjest kao najintimniji unutrašnji duhovni organ pojedinca nužno izrasta u savjet čovječanstva, što je bitno jedno te isto iz samog iskona ili podrijetla svijeta kao čovjekova. Bez tako shvaćene oveopće forme ljudskoga koja se javlja u liku savjesti čovjekov svijet i on sâm nisu i ne mogu biti duga vijeka. Oni se tada zarušuju u svoju vlastitu ostavljenu šupljinu koja je po svojoj biti — antiduh. Jer tu onda duh još nije ni započeo svoj povijesni put, nego je ostavio da vlada barbarstvo, to jest svijet bez čovjeka, što onda i nije više svijet nego zvjerinjak.

Da bismo još jače potkrijepili stavove o Hegelovu shvaćanju moderniteta pojma slobode, u najužoj vezi s bitnim momentom koji mu stoji u osnovi, omogućuje ga i daje mu svoj osebujni pečat, naime

⁸ G. W. F. Hegel, *Sämtliche Werke*, Kritische Ausgabe — Bd. XVa, 63—64, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Einleitung: System und Geschichte der Philosophie*, Hrsg. Johannes Hoffmeister, Felix Meiner, Leipzig 1940. — kurziv naš.

⁹ Isto, 61 — kurziv naš.

— kao što to formulira Hegel — s **beskonačnom vrijednošću subjektiviteta**, zadržat ćemo se ovdje na još nekoliko odlučnih Hegelovih mjesta koja su ujedno puna, gotovo nabita implikacijama i dalekosežnim konsekvencijama za razumijevanje kako modernog pojma **prakse**, tako i pojma **svijeta i povijesti**.

Mjesto iz Marxa, koje govori o pravu nesmetano se koristiti **slučajnošću unutar** izvjesnih uvjeta, što se onda smatra **ličnom slobodom**, po smislu upućuje na Hegelovu važnu razliku između **istinske i formalne slobode**, odnosno razliku između **slobode i samovolje**. Tako Hegel ističe kako je uobičajeno i često od posebne važnosti **veliko cijenjenje slučajnosti** u odnosu na volju, pa ako je riječ o slobodi volje, to se ona često razumije u obliku samovolje, odnosno kao volja u formi slučajnosti. Hegel smatra da treba naglasiti i to **značenje samovolje** kao »sposobnosti odrediti se za ovo ili ono« kao svakako jedan »bitan moment po svom pojmu slobodne volje«, no to ipak još nije »nipošto sama sloboda, nego ponajprije samo formalna sloboda« s obzirom na nedovoljnu čvrstinu i pouzdanost opredjeljenja za određeni sadržaj, koje — obuzeto na primjer taštinom — može da se, ako mu se prohtije, odluči i za nešto posve drugo. Stoga, »poblize razmotreno, pokazuje se samovolja uostalom utoliko kao neko protivurjeđe, što se ovdje forma i sadržaj uzastopno suprotstavljaju«. To proizlazi odatle, što »sadržaj samovolje jest neki dani sadržaj i zna se **ne kao zasnovan u samoj volji** nego u vanjskim okolnostima«, pa se onda »sloboda stoga ovdje, u odnosu na takav sadržaj, sastoji samo u **formi izbora**«¹⁰ i tako ostaje samo formalna sloboda. Jednom riječju, za Hegela sloboda ne može biti **izbor između danog**, nego upravo **ukidanje i prevladavanje puke danosti** (a to znači ujedno i prije svega njezino **proizvođenje**).

Dalje u vezi s rečenim Hegel kako se »o **nužnosti** uobičajava reći da je ona **slijepa**, i to utoliko s pravom, ukoliko u njezinu procesu **svrha** još nije kao takva **za sebe** postojeća.«¹¹

Međutim, tek sada stižemo do sve važnijih, za naš problem bitno relevantnih mjesta. Prije svega sagledavanje modernog pojma slobode u **dimenziji trebanja** (i to usprkos Hegelovoj oštroj kritici tog pojma trebanja u Kanta i Fichtea, pa i uopće!).

Hegel naglašava kako se **nužnost** u Starih (Grci, Rimljani) pojavljuje u liku **sudbine**, a moderno (kršćansko) je stanovište pak ono — **utjehe**, pa kaže:

»**Utjeha** se sastoji uopće o tome da, ukoliko se odričemo naših svrha, naših interesa, činimo tako nešto s izgledom da za to dobijemo neku naknadu. **Sudbina** je naprotiv bezutješena. Promotrimo li sad poblize nastrojenje Starih u odnosu na sudbinu, to nam ona ipak ni-

¹⁰ G. W. F. Hegel, *Sämtliche Werke*, H. Glockner, VIII Bd. — System der Philosophie, Erster Teil. Die Logik (Encyclopädie) — § 144, Zusatz, 327—328.

¹¹ Isto, § 147, Zusatz, 331.

pošto ne dopušta nazvati je **neslobodom**, nego naprotiv slobodom. To leži u tome što je nesloboda utemeljena u čvrstom držanju na suprotnosti, tako da mi ono što jest i što se događa promatramo kao u protivurječju s onim što treba da bude i da se događa.«¹²

Kao što ćemo još vidjeti, ovi su stavovi odlučni i važni za bitnu novovjekovnu razliku između metafizike i povijesti, do koje čemu doći ponajprije upravo s Hegelom (premda već Fichte daje čvrste osnove za to). Naime Hegel ovdje hoće reći, kako »Stari« žive jedan »svijet« kao način života s gledišta sudbine, kao bitno nepromjenljiv (= apsolutno nuždan!), jer ga još ni neshvaćaju kao svoj (budući da još historijski doista i nije realno postao »njihovim«!), kao svoje djelo, dakle kao proizvod slobodnog (= povijesnog) čina. Moderno pak vrijeme već polazi od pretpostavke svijeta kao svojeg vlastitog, i zato ga suvremeni ljudi i mogu i moraju uočiti, živjeti i doživjeti ujedno i u aspektu mogućnosti i drugačijega nego što već jest i samo jest. Ovdje je nužnost relativirana, pošto je već istinski uvučena u proces (u čin) slobode kao njezin vlastiti ishod, proizvod, rezultat, efekt, granica, ograničenost, ono iz ili po slobodi proizišlo! Zato i tek onda se ono što jest i što se događa sagledava istodobno (i to po principu jedinstva bitka i trebanja) i u aspektu onoga što i kako bi trebalo da bude. Trebanje (s Kantom) jest par excellence moderno, suvremeno (valja reći baš: povijesno! u razlici spram, recimo, i novovjekovne metafizike!), posve novo određenje (»pogled na svijet«), pa za nj ne znaju ne samo »Stari«, nego još ni Descartes, ni Spinoza, ni Leibni, pa čak još ni francuski materijalisti 18. stoljeća.

U tom smislu sad nastavlja Hegel:

»U nastrojenju Starih ležao je naprotiv to: jer nešto tako jest, tako jest, i kako jest, tako to treba da bude. Ovdje dakle ne postoji suprotnost (opreka), a time ni nesloboda, bol i patnja (trpljenje, Leiden). To odnošenje spram sudbine jeste sad doduše, kao što je bilo primijećeno, svakako bezutješeno, samo takvom nastrojenju nije ni potrebna utjeha, i to zbog toga, što ovdje subjektivitet još nije dospio do svojeg beskonačnog značenja.«

A sad ovdje i sâm Hegel naglašava veliku važnost toga:

»To je gledište, koje se pri uspoređivanju antičkog i našeg modernoga, kršćanskog nastrojenja mora kao odlučno imati u vidu.«¹³

Dakako, subjektivitet ovdje nije od Hegela shvaćen u smislu pouke konačnosti, neposrednosti, samovolje, kaprica, odvojenosti (kao Person) od stvari (Sache) itd., nego:

»Dalje pak ni subjektivitet nije jednostavno taj koji bi stajao nasuprot stvari, rđavi i konačni subjektivitet; nego je isti po svojoj istini stvari imanentan i time kao beskonačni subjektivitet istina same stvari.«!

¹² Isto, 333.

¹³ Isto, 333—334.

Na to se pak nadovezuje stav (bogat svojim kritičkim implikacijama i mišljen kao takav: »subverzivno«!) o kršćanstvu kao nauci apsolutne utjehe:

»Kršćanstvo kao što je poznato, sadrži nauku, kako bog hoće da se **svim ljudima pomogne**, i time je izrečeno da subjektivitet ima jednu beskonačnu vrijednost«, iz čega odmah proizlazi za boga kao subjektivitet i posebnost stav koji ga zapravo — **ukida**:

»Poblize tada leži to utješno kršćanske religije u tome, što — budući da se ovdje sâm bog zna kao apsolutni subjektivitet, a subjektivitet sadrži u sebi **moment posebnosti**, time se i naša posebnost priznaje ne samo kao nešto što se ima apstraktno negirati, nego **ujedno** kao nešto što se ima sačuvati.«¹⁴

Time sada dolazimo do jednog od najbitnijih (upravo: nezaobilaznih i konstitutivnih) momenata **moderno mišljenoga** određenja prakse, što ga ne poznaje čitava dotadašnja historija (i filozofija). Jer, Hegel ističe da se ovdje osim toga treba imati u vidu:

»... **od kolike je važnosti** da čovjek ono što ga pogađa shvaća u smislu one stare uzrečice, u kojoj se kaže: svaki je kovač svoje vlastite sreće. **Ovdje leži da čovjek uopće samo sebe samoga dobiva na uživanje** (nur sich selbst zu genießen bekommt)«!¹⁵

Ovo je jedno od odlučnih **eksplicitnih** mjesta u Hegela za moderni pojam praktičkoga, u kojem se čovjekovo samopostajanje (povijest) shvaća kao događanje **u njemu samome** i — **radi njega samoga**, »da bi sâm sebe dobio na uživanje«. To je taj **samoužitak** postajanja čovjeka čovjekom kao jedini smisao i cilj, dakle **samosvrha** njegove djelatnosti kao — **samodjelatnosti!**

Ovdje se sad slijedeći stavovi odvijaju jedan iz drugoga po svom najdubljem unutrašnjem smislu, krećući se po liniji isticanja onog bitnoga za sâm smisao modernog pojma **prakse kao slobode u svom vlastitom svijetu** — po liniji **zapadnoeuropskog principa individualiteta**, a ujedno kritički doboko spekulativno-povijesno promišljeno u odnosu spram židovsko-orijentalno-muhamedanskog principa (= boga samo kao zakonodavca, zakona o **gospodara**, ili pak **fatuma** koji kao takav posve negira ili anulira taj individualitet!):

»Spinoza je po svom podrijetlu bio Židov, i uopće je to **orijentalni nazor**, po kojem se sve konačno pojavljuje samo kao nešto prolazno što iščezava, koji je u njegovoj filozofiji našao svoj misaono primjereni izraz. Taj orijentalni nazor supstancijalnog jedinstva sačinjava sad doduše osnovu svega istinskog daljnjeg razvitka, samo se pri tome ne može zastati; **ono što tom nazoru još nedostaje, to je zapadnoeuropski princip individualiteta**, koji je u filozofskom obliku, istodobno sa spinozizmom, istupio ponajprije u leibnizovskoj monadologiji.«¹⁶

¹⁴ Isto, 334 — kurziv naš.

¹⁵ Isto, 335 — kurziv naš.

¹⁶ Isto, § 151, Zusatz, 340.

Zatim odmah iza toga, u najužoj vezi s rečenim »nedostatkom zapadnoeuropskog principa individualiteta« (jer je upravo taj nedostatak ovdje — **presudan!**) Hegel naglašava kako u Spinozinu sistemu — **nema svijeta!** Nema naime individualiteta i posebnosti, a upravo **diferencija i konačnost** (=konačno biće koje svojom **djelatnošću**, u kojoj je već **implicirana** razlika, mora **postati** to što jest) **omogućuju** svijet:

»Spinozinoj filozofiji učinjeno predbacivanje zbog ateizma reducira se pri poblizem razmatranju na to, da u njoj **princip razlike** ili **konačnosti nije dospio do svog prava**, i time bi — budući da po toj filozofiji zapravo uopće **nema svijeta** u smislu nečega pozitivno postojećega — taj sistem imao da se označi en kao ateizam, nego staviše obratno kao akosmizam.«¹⁷

Kao što vidimo, dakle, ovdje je prije svega važno ovo naglašavanje diferencije i konačnosti, što je zapravo bitno isto (jer obje i proizlaze iz djelatnosti, i u njoj su već smisljeno nužno implicirane), bez čega — **nema svijeta!** To jest — a to je već su-mišljeno — **nema čovjekova svijeta** (Hegel tu Spinozinu poziciju sad određuje kao »akosmizam«, ali ju je po najdubljem smislu svojih rečenih stavova i mogao i morao nazvati: Weltlosigkeit, besvjetovnost!). Međutim, ono što se tu kao bitno želi reći, jeste to da je svijet **moгуć** po principu djelatnosti, stvaralaštva, proizvođenja, pretvaranja **supstancije** (= vanjske apstraktne onostranosti) u **subjekt**, a time u **moj** svijet kao **idealitet**, pomoću jednostavnosti onoga Ja = negativiteta.

Ako sad povežemo te stavove, koji su već par excellence **povijesno mišljeni**, onda proizlazi:

Svijet = moguć kao konačan = u diferenciji = po djelatnosti = ima svoj početak = po individualitetu = posebnosti = jer je sâm pre-
sto da bude apstraktni tok brezvremene onostranosti = jer je sâm shvaćen kao konkretno-produktivno vrijeme = događanja s ovu stranu prirodnog protoka u pomišljenoj vječnost kao misaonoj konstrukciji post festum.

U Spinozinoj filozofiji — kao paradigmi konsekventno provedena **metafizičkog sistema**, koji je ovdje od strane Hegela podvrgnut upra-

¹⁷ Isto, 340 — kurziv naš. — Dopunjujući ove kritičke primjedbe upućene Spinozi, kaže Hegel još i ovo: »Nedostatak spinozističkog sadržaja sastoji se upravo u tome, što se forma ne zna kao njemu imanentna i stoga mu nadolazi samo kao izvanjska, subjektivna forma. Supstancija, tako kao što je Spinoza shvaća, bez prethodnog dijalektičkog **posredovanja**, jest, kao opća negativna moć, takoreći samo taj mračni, bezoblični bezdan koji sav određeni sadržaj od iskona u sebi proždire kao ništavan i **ne producira ništa što se pozitivno održava.**«

— Isto, § 151, 341, kurziv naš.

I na drugome mjestu: »Židovi imaju pomoću Jednoga ono, što oni jesu, pa na taj način subjekt nema slobode za sebe. Spinoza gleda na Moj-sijev Zakoniktako, kao da ga je bog dao Židovima za kaznu, ko šibu za kažnjavanje. Subjekt tako ne dolazi nikada do svijesti svoje samostalnosti.« — **Filozofija povijesti**, isto 184.

vo »ubitačnoj« kritici sa stanovišta **povijesnosti**¹⁸ — zato nema i ne može biti onog razpona »treba da«, u kojem svijet postaje mogućim, jer postaje mojim djelom (pa zato i ostaje »ono što jest, jer jest tako kako jest« — kao što kaže Hegel).

Ili, kako bi rekao Hegel — u djelatnosti leži razlika i u njoj ono konačno, odnosno, sad obrnuto iskazano: **Konačno biće mora postati to što jest time što prestaje da bude konačno svojim postajanjem.** Jer, to je postajanje proces pomoću beskonačnog i već u njegovoj dimenziji, dakle duha samoga. Postajanje, pak, svagda je bitno postajanje drugačijim ili upravo: **proizvođenje** drugoga kao svojega i sebe kao drugoga, dakle, djelatnost kao samodjelatnost ili stvaralaštvo u kojem je već upostavljena i stalno je na djelu **razlika** mene i — sada — mojeg svijeta, subjekta i objekta, mišljenja i bitka, u kojoj jest ono **konačno.**

Dakle: postajanje konačnog bića identičan je proces s postajanjem svijeta, što i nije drugo do postajanje povijesti ili povijesno događanje. Ili: **Konačno biće jest povijest kao to događanje** (ono se događa kao povijest), a **događanje je moguće kao to razlikovanje** (ili: kao prekid, diskontinuitet!), jer, razlikovati se znači moći svojom djelatnošću biti to i ono drugo (ili drugačije) **ujedno**, znači proces individualizacije (individualitet koji tu tek postaje nešto posebno i određeno, ono konkretno). **Zato i tek tako ja imam ili jesam ujedno svoj vlastiti svijet kao ono drugo mene sama**, ali tako da oba moramo to postati (postajati) u jedinstvu naše razlike, i to iz naše vlastite djelatnosti kao samodjelatnosti. Ona kao takva omogućuje i u sebi već sadrži **razliku** mene i svijeta (kao konačnih=proizvoda), odnosno jednostavno: moći biti i drugačije nego što jest (=biti, djelovati, samodjelovati, živjeti slobodno s drugim).

I sloboda je moguća samo u toj (djelatnosti) razlici, to jest, u djelatnosti postajanja, u odjelovljenju uz **pretpostavku** ili »polaznu tačku« **konačnosti bića** (= bitne nedostatnosti). Stoga, **samo konačno biće** (kojemu je ta konačnost »priznata« u njegovoj posebnosti kao individualitetu) **može biti odnosno postajati slobodnim**, što znači oslobađati se svoje puke konačnosti (ukidati je i prevladavati, dakle, prekoračivati granicu svoje konačnosti). Utoliko iz bitne nedostatnosti konačnog bića proizlazi mogućnost revolucije i slobode, jer su i jedna i druga upućenost na »izlaženje« iz puko postojećega kao čin čovjeka usmjeren prema svom svijetu, koji se upravo stoga po svojoj biti uvijek iznova pokazuje kao horizont ili »pozornica« revolucije.

¹⁸ G. Lukács je taj problem uočio s ove strane: »No, ovdje ta objektivnost u svakom pogledu uzima obratan smjer od onoga u **Spinoze** gdje svaka subjektivnost, svaki pojedini sadržaj, svako kretanje iščezava u ništa pred krutom čistoćom i jedinstvom ove supstancije...; onda je jasno da je baš supstancija, upravo red i veza stvari, morala pretrpjeti temeljitu promjenu značenja.

Klasična je filozofija prodrila i do te promjene značenja, te ispostavila novu, **prvi put na vidjelo dospjelu** supstanciju, koja će odsada filozofski biti temeljni red i veza stvari: **povijest.**« — Georg Lukács, **Povijest i klasna svijest**, isto, 225 — kurziv naš.

Na taj način i u tom smislu Hegelova teza da čovjek uopće samo sebe samoga dobiva na uživanje, ili ona s tim najdublje su-mišljena o beskonačnom značenju subjektiviteta, tj. o njegovoj beskonačnoj vrijednosti, kao i o tom zapadnoeuropskom principu individualiteta itd. (= »pravo posebnosti subjekta«!) — nemišljiva je u antici i na Orijentu, jer je za nju — da bi se do nje dospjelo — bila potrebna **zbiljska revolucija** (a to znači ujedno i: **misaona, duhovna revolucija!**), i zato je i sama ta teza **bitno i najdublje revolucionarna** ili upravo — **epohalna**. Ona premašuje stoga horizont kako samoniklog, historijskog, orijentalnog, »starog« svijeta (gdje čovjeka kao čovjeka još nema), tako i građansko-kapitalističkog etabliranog svijeta (koji je »zaboravio« svoje povijesno-revolucionarno podrijetlo),¹⁹ kao što **upravo zato**, jednom izborena, kao duhovna baština europskog čovjeka **prvog reda** (kao: *conditio sine qua non* njegova života ili smrti!) ostaje nezaobilazna osnova za svako zbiljsko ukidanje i nadmašivanje građansko-kapitalističkog svijeta. Ta teza ostaje i dalje kao nepogrešivi kompas ljudskoga. U njoj dakle leži taj pravi smisao modernog pojma prakse koji iskazuje da — kako kaže Marx u Kapitalu III — odsada pa nadalje može biti bitno riječi samo o takvom »razvitku«, koji je kao ljudsko događanje (ničim unaprijed ili unatrag određeno do samim sobom, vidi: »Grundrisse...«, str. 389) **sâm sebi svoja vlastita i jedina svrha!**

Stoga i ne postoji »Sfinga Zapada« (kao što bi se to u pukom kontrastu, da ne kažemo ressentimentu, htjelo postaviti čak kao eventualni »problem za diskusiju«), nego možda još uvijek samo »Sfinga Istoka ili Orijenta«!²⁰

Time što je Edip odgovorio na Sfingino pitanje da je riječ o čovjeku²¹ (i samo o njemu, a to je otada upravo »duh Zapada«!), on je Sfingu strovalio u ponor i ona za Zapad više ne postoji. Riječ je samo o tome: Orijent još nije dospio do čovjeka kao čovjeka i za njega Sfinga još postoji i važi. Jer, Orijent još nije dospio do onoga: **Postaviti se na Ništa** (a ne ostati Nešta kao još ljudsko puko ništa!), što znači postajanje (= upravo **nužnost** postajanja) kao povijesno događanje, nego možda do onoga: Čovjek = Musliman (ili Brahman ili... itd.).

Jedino europski duh (čovjek) postavio je u pitanje svoju vlastitu **bitnu pretpostavku** (svoj bitak) i »starta« s onim Ništa kao samostvalačkom djelatnošću, da bi uopće bio, i zato samo on »ima« povijest ili **jest** povijest (a nije više samo popratna pojava ili apstraktni prisutnik historije). On je samosvjestan toga da **mora postati** to što jest, po sebi samome, a nije unaprijed dan kao ovo ili ono (običaj, kasta,

¹⁹ Pogadajući razliku između povijesnog i historijskog **Hans Dieter Bahr** kaže u tom smislu: »Povijest i historija razdvajaju se odgovarajući unutar njemu otuđenju klasnoga građanskog društva od svake vlastite revolucionarne prošlosti i konzervirane budućnosti, čime se povijesno događanje pretvara prije svega u ono prošlo.« — Vidi H. D. Bahr, **Historijski materijalizam u Hegelovoj filozofiji povijesti**, Praxis, Zagreb 1/1971, 40.

²⁰ Vidi za ovo knjigu **Abdulaha Šarčevića**, koju je on naslovio »Sfinga Zapada«, Razlog, Zagreb 1972.

²¹ Vidi поближе o tome u: G. W. F. Hegel, **Filozofija povijesti**, isto 186 i 204.

rođenje, božji zakon, Kuran, ili 10 zapovijedi božjih, ili Biblija itd., odnosno postojeći »objektivni« uvjeti života itd., a nije ni puka samoniklost, pa »kud krene...« poput fatuma!).

To što europski čovjek (čovjek Zapada) neće ili bitno ne želi naprosto da bude to što već jest), a to ne znači ništa drugo, kako god se mi sada »misaono vrcali« amo-tamo, nego da neće da bude poput socijalno-razumno-emosivne životinje **identičan** s uvjetima života kakvi su »od boga dani do vječnosti«, jer je »ionako sve unaprijed tako određeno«!) — pojavljuje se sad — vjerojatno — na pr. orijentalnom duhu (čovjeku) čak i kad se deklarira kao »Zapadnoeuropeljac«, kao i načinu života što ga provodi kao — »Sfinga Zapada«!

Jer — valja ovdje naglasiti — **zapadni duh nije samo i jedino** »tehnika kao moderna artikulacija metafizike« (kao što europski »samoosvješćivači« metafizike heideggerovske provenijencije i nehotice »tješe« neeuropske duhove!), nego prije svega i bitno »od svog iskona« permanentna povijesna otvorenost i za ono drugačije nego što jest, dakle (ali: djelatno!) — **moгуće!** (a to je upravo bit revolucije kao re-evolucije).

Zato Hegel ima pravo kad ne-uropske narode smatra ne-povijesnima (nego samo: historijskima).

Ovdje bi za čitavu tu problematiku odgovaralo navesti samo ovaj poznati Marxov stav (koji govori o tome kako **čovjek proizvodi univerzalno**):

»... Životinja oblikuje samo po mjeri i potrebi vrste, kojoj ona pripada, dok čovjek zna proizvoditi prema mjeri svake vrste i zna svagdje dati predmetu inherentnu mjeru; stoga čovjek oblikuje i prema zakonima ljepote.

Stoga se čovjek zbiljski potvrđuje kao **generičko biće** baš u obradi predmetnog svijeta. Ta proizvodnja jest njegov djelatni generički život. Pomoću nje se priroda pojavljuje kao **njegovo djelo** i njegova zbilja. Predmet rada stoga je opredmećenje čovjekova generičkog života: time što se on **udvostručuje** ne samo intelektualno, kao u svijesti, nego i djelatno, zbiljski, i stoga **sebe sama promatra u svijetu, što ga je sâm stvorio.**«²²

Isto se tako onda ovdje za Hegela i **pojam nužnosti** (dakako, već u najdubljem tragu Kant-Fichteove misli koja krči nove putove duha u pravcu prisvajanja i osvajanja svijeta kao svojega) postavlja u jednom novom osvjetljenju:

»Odatle se također može razabrati, kako je **krivo** promatrati slobodu i nužnost tako da se one **uzajamno isključuju**. Svakako, nužnost kao takva nije još sloboda, ali sloboda ima nužnost za svoju pretpostavku i **sadrži je kao ukinutu u sebi.**«²³

²² K. Marx, **Rani radovi**, isto, 203.

²³ **Isto**, § 158, Zusatz, 348—349 — kurziv naš.

To jest: nužnost kao nužnost i jest nešto, dakle ljudsko nešto (= Etwas, kao rezultat negacije negacije!), a ne puka apstraktna onostranost, ne fatum, ne himera ili strašilo (Schreckbild), jer postaje nešto kao proces i u procesu (i sâm Hegel govori o nužnosti kao procesu!), **time što je po slobodi ukinuta!** To pak ne znači zapravo ništa drugo nego to da je iz slobode (kao slobodnog čina) — **proizišla**. Ona se potvrđuje, utvrđuje ili određuje **da uopće jest** po slobodi, inače ne bi bila **ni mišljiva!** Tu ostaje na snazi Fichteova teza: **Sloboda prethodi nužnosti** (izvedena iz njegove polazne točke kojom kritizira i dalje razvija Kantovu bitnu misao: Trebanje prethodi bitku i — omogućuje ga) — time što je ukida i tako čini mogućom i mišljivom, pa onda time i »realno ljudskom«, za čovjekovu djelatnost raspoloživom. Stoga ne može nužnost **određivati** slobodu (pogotovu ne u smislu uzročno-posljedičnog odnosa ili bolje: sveze, povezanosti), jer bi to bila **puka besmislica**, budući da bi to protivuriječilo čak i samim pojmovima kako nužnosti, tako i slobode, a onda i toj njihovoj svezi:

»**Mišljenje** nužnosti — kaže Hegel — naprotiv je štaviše razrješenje one tvrdoće (okorjelosti, Härte); jer ono je spajanje (slaganje, Zusammengehen) sebe u drugome sa **samim sobom** — **oslobađanje**, koje nije bijeg apstrakcije, nego da sebi u drugom realnom, s kojim je ono zbiljski povezano snagom nužnosti, nije kao drugo, nego da ima svoj vlastiti bitak i postavljanje. Kao **za sebe egzistirajuće** zove se to oslobađanje. Ja, kao u svoj totalitet razvijeno **slobodni duh**, kao osjećaj ljubav, kao užitak **blaženstvo**.«²⁴

Dakle — a za nas je to važno i s obzirom na fenomen i problem ljubavi u Hegela — ne samo mišljenje, jer u to **oslobađanje** pored ostaloga **spada i ljubav** (što znači: **ukidanje** nužnosti pomoću ljubavi, nužnosti kao te okorjelosti, tvrdoće, sirovosti, drugoga kao drugoga, neprobojnosti, samoće, odvojenosti, osamljenosti, te tuđe i zastrašujuće nelagode spram izvanjskosti i onostranosti). Ovdje je dakle na djelu samo to: Da nužnost **već jest** (a ne samo da tek treba da bude!) u čovjekovoj djelatnosti **uvučena** u svijet, kako bi tek kao **čovjekova nužnost** i bila nešto, i bila nešto **predmetno** lako, budući da je već u odnosu i sâm odnos. Stoga tek tako dobiva ona i može imati i neki **smisao** (kao — hegelovski rečeno — djelatno-smisleno-slobodno **prekoračena granica**). Utoliko Hegel s pravom kaže kako »istina nužnosti jest sloboda, a istina supstancije pojam«! (Werke VI, 310).

To drugim riječima znači, da se **tek u oslobađanju** od nužnosti ona **uopće pojavljuje** kao nešto **realno i moje** (i drugo biće kao moje u uspostavljenju odnosu ljubavi! **Inače** — sa Sartreom govoreći: Drugi je nužno samo ono izvanjsko-protivno-drugo-neprijateljsko: **pakao!**). Za životinju zato ne postoji nikakva nužnost, ni kao ono drugo, ni kao vlastita pretpostavka, ni kao njezin predmet, jer ona je sama upravo ta — **nužnost** (priroda kao takva)! Sloboda ili re-evolucija **omogućuje** i nužnost da bude nešto, i zato revolucija ostavlja nužnost

²⁴ Isto, § 159, 151 — kurziv naš.

(bitka metafizike) za sobom kao ukinutu u njoj i njom samom kao svoju vlastitu prošlost jer ona nadolazi iz budućega.

Utoliko se i pozivanje na tzv. vanjske okolnosti, uvjete i prilike (kao: »objektivne neprilike«) za Hegela pokazuje kao »igra«, kojoj bi nedostajala jedna bitna strana, naime — subjekt ili slobodna volja, koji bi se htio »sakriti« iza tih i takvih okolnosti, kao da on u svom vlastitom djelovanju ne bi imao ama baš nikakva vlastita udjela ili učina:

»Rado se izražava ovako: moja je volja tim pobudama, okolnostima, podražajima i poticajima bila određena. Taj izraz sadrži ponajprije da sam se ja pritom odnosio pasivno. Uistinu, međutim, ja sam se pritom odnosio ne samo pasivno, nego i bitno aktivno, naime, time što je moja volja te okolnosti prihvatila kao pobude i uvažila ih kao poticaje. Ovdje se ne zbiva kauzalni odnos. Okolnosti se ne odnose kao uzroci, a moja volja kao njihova posljedica. Prema tom odnosu, ono što leži u uzroku, mora da uslijedi nužno. No, kao refleksija mogu ja da se uzdignem nad svako određenje, što ga postavljaju okolnosti. Ukoliko se čovjek poziva na to da je bio zaveden okolnostima, podražajima itd., on time takoreći hoće da radnju odgurne od sebe, ali se time samo srozava na jedno neslobodno ili prirodno biće, dok je njegova radnja uistinu svagda njegova vlastita, a ne nekog drugoga, niti pak posljedica nečega izvan njega. Okolnosti ili poticaji vladaju čovjekom samo onoliko koliko im on sâm to dopušta.«²⁵

Može se bez pretjerivanja kazati da ovakvi i slični stavovi izravno utječu na »mladoga«, a onda još određenije i na »zreloga« Marxa (vidi na pr. Grundrisse...!) u njegovu naporu da »poboljša« onu »materijalističku nauku«, što još nije »obogaćena« njemačkim idealizmom, pa je još obim nogama ukopana u mehanički materijalizam 17. i 18. stoljeća. Za to je svakako instruktivna i plodna njegova III teza o Feuerbachu koja glasi:

»Materijalistička nauka da su ljudi proizvod okolnosti i odgoja, da su, prema tome, izmijenjeni ljudi proizvod drugih okolnosti i promijenjenog odgoja, zaboravlja da baš ljudi mijenjaju okolnosti, i da sâm odgojitelj mora da bude odgojen. Stoga ona neizbježno dolazi do toga da društvo dijeli na dva dijela, od kojih se jedan izdiže iznad društva (na primjer u Roberta Owena).«

A Marxov zaključak odavde u najboljem tragu klasične filozofije (sjetimo se Kantova dubokog misaona dostignuća iz njegova spisa »Streit der Fakultäten«, kako »revolucija sjedinjuje prirodu i slobodu«!), kad on kaže na kraju:

»Podudaranje mijenjanja okolnosti (prema Kantu: prirode! — op. M. K.) i ljudske djelatnosti (prema Kantu: slobode! — op. M. K.) može se shvatiti i racionalno razumjeti samo kao revolucionarna praksa«²⁶ (prema Kantu: revolucija! — op. M. K.).

²⁵ G. W. F. Hegel, *Philosophische Propädeutik* u: Werke in 20. Bänden, 4, Suhrkamp Verl. Frankfurt/M 1970, 222—223 — kurziv naš.

²⁶ K. Marx, *Teze o Feuerbachu* u: K. Marx—F. Engels, Izabrana djela II, Kultura 1950, 375—376 — kurziv naš.

U sklopu svih ovih navedenih stavova, što izrastaju iz samog jezgra modernog europskog svijeta, u kojemu je **sloboda** bitni ferment smisla čovjekova opstanka i onaj njegov opći duh, dolazimo napokon do one zrele, zapravo, mogli bismo reći čak i najzrelije Hegelove misli kao vrhunca razvoja čitave klasične njemačke filozofije, po liniji što svoj pravi početak ima u Kantovu primatu praktičkog uma, a koja govori o **određenju istine**. Samo iz svoga **transcendentalnog** podrijetla (Kant), preko **spekulativnog** produbljenja (Fichte i Schelling) moguć je ovaj **povijesno**²⁷ mišljeni stav koji artikulira opstanak već u svojem vlastitom prisvojenom i osvojenom svijetu, u kojem se ono **istinito** može pojaviti u identičnosti s **dobrim**:

»Pod istinom se ponajprije razumije, da ja **znam** kako nešto jest. To je ipak **istina samo u odnosu na svijet**. Naprotiv se istina u **dubljem smislu** sastoji u tome da je objektivnost identična s pojmom. Taj dublji smisao istine jest ono o čemu je riječ, kad se na pr. govori o jednoj **istinitoj** državi ili o **istinitom** umjetničkom djelu. Ti su predmeti **istiniti**, ako su ono što oni **treba da budu**, tj. ako njihova realnost odgovara njihovu pojmu.«²⁸

Ako razmotrimo što je time rečeno, onda kao **prvo** vidimo da je tu prevladana tradicionalna definicija istine (adaequatio rei et intellectus), kao što je to posve razumljivo za Hegelovo razvijenu **povijesno** mišljenje i čitavu njegovu filozofsku poziciju.

Drugo, ovdje se na svoj način ponavlja onaj Hegelov stav iz **Filozofije religije**, po kojemu se ono **treba da određuje** kao **pojam čovjeka**.

Treće, to pak znači da **pojam**, što je identično s onim **po sebi**, još ne sadrži u sebi čitavu istinu (pa mu zato nije dovoljna puka adekvacija

²⁷ O Hegelovu misaonom sazrijevanju i njegovu **pretvaranju iz metafizičara u mislioca povijesnoga** najvišeg ranga govori **W. Dilthey** vrlo živo i upečatljivo u svom djelu **Die Jugendgeschichte Hegels**, pa između ostaloga kaže: »Kako je pak sada ta metafizika počivala na doživljenoj povezanosti duha, njemu (Hegelu, op. M. K.) su se odatle otvorili pogledi u povijesni život. U toj se metafizici otvorio proces u svojoj zakonitoj promjenljivosti. A i ovdje se pokazuje unutrašnje jedinstvo povijesnog položaja, doživljaja i metafizike na Hegelovu razvitku. U historijskom svijetu oko njega pružao mu se igrokaz (predstava) što ga je on pratio sa stalno jednakom napetošću, neumorna preoblikovanja francuske državnosti, i pod utjecajem odatle promjene u drugim državama, pod kojima je on pronicljivo istraživao i postojeće promjene u Njemačkoj — najveći primjer historijskog procesa u njegovu neprekidnom nemiru, što ga je neki historijski mislilac doživio. **On se izrovao iz svoje metafizike u posljednje dubine povijesti**. Počele su mu se pojavljivati istorijske kategorije osobene vrste. On je eksperimentirao, ne bi li svoj zadatak riješio pomoću jedne realne dijalektične metode. Najvažniji i najsigurniji dobitak, što ga je on u tom razdoblju stekao radom, ležao je u **produbljenju u unutrašnjost povijesnog svijeta, koje je daleko nadišlo svu raniju historiografiju**... On stoji... kao osnivač povijesti unutrašnjosti ljudskoga duha.« — Wilhelm Dilthey, **Die Jugendgeschichte Hegels**, Stuttgart-Göttingen 1959, 157, kurziv naš.

²⁸ **Isto**, § 213, Zusatz, 424 — kurziv naš.

s predmetom u smislu samo **formalne točnosti** suda o predmetu,²⁹ nego se mora razviti, upravo: odjeloviti i potvrditi u procesu prijelaza s ovoga po sebi do onoga za sebe, pa je istina u tom uspostavljenom jedinstvu onoga **po sebi i za sebe**.

Četvrto, time se hoće naglasiti da realnost, kako bi odgovarala svom pojmu, tj. da bi bila u istini (istinita), **treba da to tek postane**, a nije naprosto, pa nije (za istinu) dovoljno da ja samo **znam** (u svojoj svijesti) kako nešto (predmet) **jest**.³⁰

Peto, prema tome smjera na utvrđenje onoga **najbitnijega**:

»Tako shvaćeno jest ono **neistinito** isto što se inače naziva **rdavim**« (das Schlechte), pri čemu dolazimo do odlučnog stava, o kojemu je ovdje primarno riječ: **ISTINITO = DOBRO!**

Taj identitet istine i dobrote mišljen je sa stanovišta **okrenutosti u buduće**, iz kojeg je horizonta uopće i moguće misliti tako nešto, da se istinitim može biti samo na taj način da se time postane, ali tako da to bude saobrazno pojmu, tj. onome što treba da bude, dakle, ne bilo kako, nego upravo dobro (a ne rdavo ili zlo):

»Jedan **rdav** čovjek jest jedan **neistinit** čovjek, tj. čovjek, koji se ne odnosi prema (gemäß, shodno, u skladu) svom pojmu ili prema svom određenju« (**Isto**), dakle nije onakav kakav **bi trebao da bude!**

To znači: **pojam istine = biti u istini**, a to znači da se taj istiniti opstanak (život) tek treba izboriti, proizvesti, napraviti, uspostaviti, oblikovati, odnosno: **istinit život = kako bi on trebao da bude** (a nije, ili još nije, dakle nije naprosto kako ga već nalazimo, nije postojeći)! Ili drugačije rečeno: Istina kao biti u istini znači dobar (a ne rdav) život, tj. **onako kako bi se trebalo biti**, da bismo bili ljudi u svom pravom, po nama proizvedenom, tj. **istinitom svijetu**.

Svijet dakle nije ni **puka danost**, ni **bilo kakva danost** kao samoniklo postojeće, zatečeno ili ono što **naprosto jest** (bitak), nego ukinuti bitak za volju uspostavljanja svog istinskog ljudskog (povijesnog) bitka kao mogućnosti dobra.

²⁹ Hegel to u **Logici** kaže precizno i jasno ovako: »Da li je njezin (definicije, op. M. K.) sadržaj **po sebi i za sebe** istina ili slučajnost, to leži **izvan** njezine sfere; formalna pak istina, podudaranje u definiciji subjektivno postavljena pojma i nekog izvan njega zbiljskoga predmeta ne može se zato sačiniti, **jer pojedinačni predmet može biti i rdav**.« — G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik II*, F. Meiner Verl., Hamburg 1963, 457, kurziv naš.

³⁰ Ovo je potkrijepljeno stavom: »Dok je inteligenciji stalo **samo** do toga da svijet uzme tako kako on **jest**, to naprotiv volja ide na to, da **svijet tek pretvori** u ono (učini onim) što on **treba da bude**. Ono **neposredno, zatečeno** ne važi za volju kao neki čvrsti bitak, nego samo kao **privid**, kao nešto po sebi — **ništavno**.« — G. W. F. Hegel, *Sämliche Werke VIII*, Glockner, § 234, Zusatz, str. 444, kurziv naš. — Takvi su stavovi mogući samo na tlu europskog duha, kojemu je nosilac čovjek **kao** čovjek, a koji to **treba da postaje** po sebi samome! Ono drugo, pak, po sebi je ništavno.

Ili: Nije sve što jest ujedno i istinito (= dobro), nego bi kao takvo prije moglo da se odredi kao neistinito dakle, upravo — **zlo!** **Bitak kao takav za Hegela i jest ono zlo!**

Zato nipošto nije slučajno, što Hegel pri kraju svoje **Logike**, rekapitulirajući čitav proces razvoja što ga je duh (ideja) prošao na svom povijesnom putu kao samopotvrđivanju, dolazi na tom vrhu ili u tom čistom »eteru misli« do najdubljeg »obnavljanja« svog početka od kojeg je s Kantom tako smjelo započeo svoj povijesno-misaono-duhovni put, naime, od primata praktičkog pred teorijskim:

»Ta je ideja (ideja dobra — op. M. K.) **viša** od ideje promatranog spoznavanja, jer ona ima ne samo dostojanstvo općega, nego također naprosto zbiljskoga. — Ona je **nagon**, ukoliko je to zbiljsko subjektivno koje sebe postavlja, ukoliko nema oblik istodobno neposredne pretpostavke; njezin nagon da se realizira nije zapravo da sebi da objektivnost — **ovu ima ona po sebi samoj** — nego je samo taj prazan oblik neposrednosti.«³¹

Ono pak **veliko** što u klasičnoj filozofiji nakon Kantove nedovoljne odlučnosti da baš to **naglas**i, što je već izborio i iskazao, biva istaknuto kao **osovina** čitave te misli s **Fichteom**, naime, da se onaj **subjekt** (spoznavanja, a onda dakako i djelovanja, što je već po sebi »jasnije«:) ima i smatrati i jasno nazvati **osobom** (ličnušću), jer je riječ o čovjeku kao samosvjesnom biću (= generičko = povijesno biće = koje samo sebe proizvodi i uspostavlja u istom aktu s proizvođenjem svog svijeta) — to sad pri kraju svoje **Logike** ističe Hegel kao ono **bitno** i **nezaobilazno**, pa kaže:

»Pojam nije samo **duša**, nego slobodni subjektivni pojam koji je za sebe i stoga ima **ličnost** (Persönlichkeit) — **praktički**, po sebi i za sebe određeni, objektivni pojam, koji je kao **osoba** nepronični, atomi sebe određeni, objektivni pojam, koji je kao **osoba** nepronični, atomni subjektivitet.«³²

I time je čitava stvar zaokružena, a **sažeto** kazano svi bi se navedeni stavovi mogli iskazati ovako: **Re-evolucija je jedno istinsko podrijetlo i sâm duh europskog čovjeka i po njemu proizvedena — uspostavljena svijeta**. I, utoliko europski čovjek »ima« povijest ili **jest** povijest kao to događanje u njemu samome kao konačnom biću (Marcuse).

Ovdje se — nakon dosada rečenega — gotovo nezaobilazno nameće, u našoj današnjici toliko mnogo diskutirani, pojam **europocentrizma**, što ga sa sobom kao problem donosi i postavlja ovo neumoljivo i često vrlo drastično i razorno (a što je interesantno: već s Hegelom anticipirano!) **globalno rasprostiranje** kapitalističkog načina produkcije i reprodukcije života (po principu viška vrijednosti i profita), s jedne strane, i prirodnog otpora tome od strane naroda i zemalja s različitim ili još-ne-razvijenim, još-ne-kapitalističkim načinom proizvodnje, s druge strane.

³¹ Isto, 478.

³² Isto, 484.

Ovdje pak s ovim određenjem europocentrizma nastaju i nastale su mnoge nejasnoće (u razloge kojih ovdje ne možemo ulaziti). No, **bitni nesporazum**, smatramo, sastoji se, **prvo**, upravo u **poistovjećivanju** toga kapitalističkog nadiranja u njegovu prvenstvenu ekonomsku-politično-materijalnom **eksploatiranju** nerazvijenih zemalja cijeloga svijeta (koji je za sada **samo na taj način** zaista već postao jedan i jedinstveni sistem, bez obzira na borbu i sukobe različitih interesa, ili baš zato) — sa europskih duhom u njegovoj biti. Jer, ako su ne-europski narodi (ili još: plemena) izložili ili podvrgnuti ovdje nekom **pritisku**, onda su u tome na **posljednjem mjestu** izloženi »pritisku« europske kulture ili europskog duha uopće! Stoga samo oni (bili to sad Europljani ili Ne-Europljani) koji europski duh **identificiraju bez ostatka** s kapitalističkim radnim pogonom i »planetarnom tehnikom« kao tom modernom metafizikom, mogu onda i pojam »europocentrizma« pojmiti u tom smislu, da se **taj i takav** duh nameće onda kao jedini i isključivi, a to znači i neprikosnoveni centar svijeta. A to je zapravo, gledano sa stanovišta istinskog europskog duha, tada ne samo puki nesporazum ili parodija europskog duha, nego i očita (često opasna) besmislica.

Ako, naime, pustimo po strani činjenicu da razvijeni, u tom i takvom »svijetu«, nužnošću logike suvremenog načina proizvodnje i odnosa u njoj, eksploatiraju nerazvijene (jer danas već Japan, a sutra još netko drugi, na primjer, nije dakako ni europska zemlja, niti u njevu vlada europski duh, ali se globalno nametnuo svojom razvijenom industrijom!), onda dolazimo do posve drugoga koordinatnog sistema procjenjivanja, i u vezi s tim do **drugog načina** postavljanja pitanja. A to je pitanje sad već po svojoj biti povijesno.

Ukoliko se naime pojmom »europocentrizma« hoće iskazati ili tvrditi **nepriznavanje** drugih, neeuropskih **kultura**, kao i **specifičnog** historijskog razvitka drugih, izvaneuropskih naroda (ili plemena), i to time što će se naglašavati, pa onda i njegovati upravo **ono europsko** kao isto tako nešto historijski različito i specifično, onda tu leži **drugi i najvažniji**, upravo bitni nesporazum oko određenja i shvaćanja tog pojma.

Ako se naime — kao što smo to sažeto s Hegelom pokušali učiniti — **sloboda i povijesnost** (a to znači: **samodjelatnost kao samosvrha**, najkraće rečeno!) utvrdi upravo ne samo kao historijska specifičnost, nego kao **sama bit** ili **srž** europskog duha, onda se time samo ističe **postojeća** ili **dosadašnja** specifična razlika spram ne-europskih naroda i historijskih načina života u smislu utvrđivanja specifične geneze roda, pri čemu nipošto nije i ne mora biti na djelu ni neko **vrednovanje**, ni **ocjenjivanje**, a još manje **potcjenjivanje**, **omalovažavanje**, **odbacivanje** itd. svega što nije europsko, nego je — gledano sad spekulativno-povijesno — riječ samo jednoj historijsko-povijesnoj **kvalifikaciji** specifičnosti određenog modusa bitka jednog svijeta (a to znači ujedno: u razlici **spram** svih ostalih, ali ne i **protiv ostalih!**). Tko pak negira ili nivelira **razlike** (ili ih se čak stidi), taj apriori negira i samu

moogućnosti **jedinstva** (tj. moguću istinsku, a ne kapitalističku, buduću jedinstvenost svijeta kao ljudske zajednice različitih naroda).

Riječ je dakle samo o jednom, naime, o **različitim historijskim putevima** do ljudskoga, to jest do onoga općega kao zajedničkoga koje je sâm — **duh u svemu** bogatstvu svojih stvaralačkih razlika samoodjelovljenja i samopotvrđenja, po kojima je **uopće i moguć** kao takav!

Ali, ujedno, samo ako je taj **smisao zajednički**, imaju i razlike — kao konkretan historijski put kretanja — svoj pravi *raison d'être*. I to je ono **povijesno** u njima, inače — uz pretpostavku insistiranja samo na tim, sada hegelovski rečeno, upravo **apstraktnim** razlikama — na djelu je baš **metafizika** kao okoštalogost, umrtvljivanje, kočenje, ne-životnost, neprijateljstvo, upravo — **anti-duh!**

Prema tome, Europljani imaju ne samo **pravo**, nego i **dužnost** da tragaju (stvaralački tragaju!) za svojim pravim duhom kao svojim **identitetom**, ili središtem, inače će se izgubiti, pa onda i iščeznuti. A to se na isti način odnosi i na sve druge ne-europske narode i njihove specifične historijske putove i sudbine. Tek tada i tako njihov će **susret** biti međusobno i uzajemno **plodonosan** (kao što je to u svojim dosadašnjim plodnim uzajemnim historijskim utjecajem često i bio).

I napokon da se kaže:

Pojam »europocentrizma« može svoj pravi (i zapravo jedini) smisao imati u tome, ako se njime određuje **traganje europskog čovjeka za svojim vlastitim i pravim duhovnim — identitetom!**

U svim ovim momentima, o kojima smo ovdje govorili, sadržan je **revolucionarni duh građanstva**, koji transcendira, premašuje svako svoje historijsko etabliranje u realitet postojećih institucija, organizacija, oblika i načina života građanskog svijeta, ukazujući preko ili s onu stranu njih u jednu **moguću ljudsku zajednicu**, u kojoj bi našao svoju istinsku, povijesnom činu i ljudskom događanju primjerenu realizaciju. Prema tome, kada se govori o onom **povijesnom novumu**, što ga izboruje i sa sobom donosi građanski svijet **po svoji biti**, onda se ovdje prije svega ima misliti na njegov **revolucionarni iskon**, u kojem se taj svijet otvara i duhovno potvrđuje stavljajući u prvi plan univerzalno stvaralačko manifestiranje slobode, koja svoj izvor i jedino moguće podrijetlo ima i mora da ima u čovjeku-pojedincu, u svedenosti njegova svijeta na njega samoga, na njegovo povijesno samopostajanje čovjekom kao konkretnim bićem zajednice.

To je onaj duh što tako jasno odzvanja i u Marxovu **Komunističkom manifestu** kao poslednji akordi nagovještaja proleterske revolucije kojima završava ovo djelo poznatim stavom:

»Slobodni razvitak svakog pojedinca uvjet je slobodnog razvitka za sve.«

U toj Marxovi devizi koja zvuči kao **credo** zgusnut je revolucionarni, povijesni i duhovni napor cijele jedne epohe, epohe građanstva, što

traje sve do naših dana i koja ima da iz sebe rodi prije svega **realizaciju** svojih vlastitih **povijesnih** principa koja se pokazala nemogućom ili neizvedivom na njezinim (kapitalističko-građanskim) **historijskim** pretpostavkama. Duh ovdje, naime, još uvijek protivurječi svomju ozbiljenju, svom usidrenju u zbilji kao neposrednom jedinstvu općega i pojedinačnoga u svakidašnjem čovjekovu životu. On još uvijek nije sâm ta jedina pretpostavka života, odnosno princip unutrašnjeg povezivanja njegovih elemenata.

Aktualnost Heglove filozofije

Cene Logar

Heglova filozofija je aktualna še danes, toda le preko filozofov, ki so izšli iz njegove filozofije, prek Heglove levece, predvsem prek Feuerbacha, Marxa in Engelsa. Velikost Heglove filozofije je tudi v tem, da je zaradi svoje progresivnosti in enciklopedičnega bogastva **lahko porodila iz sebe te filozofe**: kot je bila Heglova filozofija sama plod Heglovega genija, in pa predvsem preteklih programskih ideologij in družbenih revolucionarnih razmer in stanja v Franciji — in zaostalih razmer v Nemčiji — tako je tudi filozofija njegovih progresivnih naslednikov — Heglove levece plod novih, spremenjenih, revolucionarnih razmer in razrednih odnosov v Nemčiji in Franciji, poleg genialnosti teh samih avtorjev seveda.

Heglova filozofija tvori višek nemškega klasičnega idealizma Kanta, Fichteja in Schellinga, katerega izvorna baza so bile pretekle in sodobne progresivne ideologije in materialni interesi, pogojeni po materialnih pogojih produkcije, nemškega fevdalizma in porajajoče se buržoazije v njem.

Medtem ko je francoska družba bila ekonomsko tako razvita, da je že v 18. st. dala iz sebe plejado bleščečih in neustrašenih borcev-revolucionarjev proti fevdalizmu za novi progresivni buržoazni red, za **svobodo**, kot so si jo predstavljali Diderot, La Mettrie, Holbach idr., ki so dobivali pobude od angleških prosvetljencev in od njihove že deloma emancipirane buržoazije ter je ta njihova borba imela končno a rezultat veliko francosko revolucijo, — pa je bila Nemčija ekonomsko in

politično tako zaostala, da je mogla dati iz sebe pendent te francoske revolucije le v **mislih idejah, ideologijah brez masovne razredne diferencirane družbene podpore**. In ideologi, ki so prekoračili te družbene razredne okvire, so bili zmeti. To se je zgodilo tako s Fichtejem kot s Feuerbachom, ki ju je enako kot Schellinga in Hegla potegnila s seboj francoska revolucija in prosvetljenstvo. Rešil pa se je tu Schelling in Hegel, ki ne bi bil le genialen filozof, pač pa tudi genialen konformist in oportunist, ki se je zavedal, da »pokornu glavu sablja ne siječe«. Ta oportunizem tvori tudi eno osnovnih negativnih strani Heglove filozofije, je vir neštetihih deviacij in neštetihih sofizmov, ki jih prikazuje kot dialektiko.

Transcendentalni subjektivni idealizem **Kanta**, njegovo pojmovanje aktivnosti subjekta nasproti objektu — »stvari na sebi« je začetek tega idealizma. Ta subjektivnost in aktivnost subjekta sta pri njem še izraza predrevolucionarne prosvetljske situacije v Franciji in Nemčiji, težnja po **svobodi** je še popolnoma abstraktna, medtem ko se je v Franciji že formirala v materialistično buržoazno družbeno pojmovano *liberté, égalité, fraternité*.

Toda njegov naslednik Fichte je bil že sodobnik izbruhov francoske revolucije, zato se je ta subjektivna aktivnost v njegovi filozofiji izrazila neprimerno izraziteje in dosledneje. On Kantov transcendentalizem privede do skrajnosti, prizna le subjekt in njega svobodno aktivnost. Objektivnost izvaja zgolj iz svobodne subjektivnosti, iz nje ustvarjalnosti, iz absolutnega in brezpogojnega jaza. Iz njega deducira vso objektivnost in s tem poda že prvo obliko **dialektične metode** v nemškem klasičnem idealizmu, ki je potem postala bistvo Heglove filozofije in marksizma.

Nadindividualni um (Vernunft) postaja od Kanta preko Schellinga in Fichteja do Hegla oblika spekulativnega človeškega spoznanja ter tvori postopoma prehod od subjektivnega idealizma Kanta in Fichteja preko Schellinga do **objektivnega absolutnega idealizma Hegla: absolutna ideja** kot osnova in tvorec vsega objektivnega je analogon boga. Kot je za Fichteja absolutum, čisti jaz svobodni stvarnik vse objektivnosti, tako je potem Heglu absolutna ideja ta svobodni in nujni stvarnik, ki z dialektično nujnostjo tvori iz sebe objektivno prirodu, — svojo drugobit, alienacijo, in se z enako dialektično nujnostjo potem vrača k sebi preko duha, svetovnega duha, absolutnega duha ter ta smoter doseže v Heglovi filozofiji in tedanji nemški konstitucionalni monarhiji: absolutna ideja = čista misel misli = absolutum = subjekt-objekt.

Schelling se dviga od subjektivnega idealizma Fichteja, od subjektivnega jaza do idealizma **objektivnega, absolutnega jaza: absolutum** ne izvaja iz subjektivnega jaza, pač pa ga v **intelektualni intuiciji** pojmuje kot intelektualno substanco, ki je istočasno identiteta objektivne prirode in subjektivnega spoznanja: absolutum je identiteta subjekta (nasploh) in objekta, on je identiteta ustvarjalne aktivnosti in njenih produktov = natura naturans in natura naturata. Pri-

roda je torej miselni sistem, subjekt-objekt: priroda je torej enako aktivna kot jaz nasploh, medtem ko je Fichte videl to produktivno aktivnost le v jazu. Schelling torej odkrije v prirodi (objektivnosti) tvorni **um-absolutum**, ki preseže objektivnost in subjektivnost. Toda po njem se ta absolutum doseže le preko **intelektualne intuicije** neposredno, svobodno, brez dokazovanja, silogizmov in pojmov. To je torej iracionalno znanje, ki istočasno svobodno proizvaja svoj objekt in je eno s tem proizvodom (objektom). Toda Schelling ne pozna **poti** do tega absolutnega spoznanja, absolutne objektivnosti, absoluta, omejuje ga le na sposobnost genialnih aristokratskih izbranecv. In to spoznanje Hegel v Fenomenologiji duha imenuje »iz pištole izstreljeno«.

Tu pa se v glavnem loči filozofska pot med tema dvema mladostnima prijateljema, Schellingom in Heglom. Ta vsa **Fenomenologijo duha** posveti temu, da bi izločil ta »strel iz pištole« iz filozofije, ta aristokratizem in iracionalnost, ter podal pot od navadnega vsakdanjega praktičnega spoznanja in mišljenja-razuma do tega **absolutnega spoznanja, do spoznanja absoluta, do spoznanja identitete subjekta in objekta, končnega subjektivnega in neskončnega objektivnega, do prirodnega uma, do absolutne ideje, do absolutnega uma, absoluta kot osnove vsega objektivnega, prirode, družbe, človeka, zgodovine. Absolutum** pojmuje kot objektivnost ustvarjajoči subjekt in kot rezultat tega postopnega, nujnega, zakonitega, svobodnega **dialektičnega** ustvarjanja.

Ta identiteta subjekta in objekta pa se po Heglu dokončno izkaže šele na koncu razvoja, v rezultatu razvoja absolutnega duha — v Heglovi filozofiji. Pot do te filozofije uma je torej podal v Fenomenologiji duha, ki jo zato Engels imenuje tudi embriologijo in paleontologijo duha, oblikovanje individualne zavesti na različnih stopnjah njenega razvoja kot skrajšanih različnih stopnjah njenega zgodovinskega razvoja. Sám vsebino razvoja absoluta, absolutne ideje pa je podal potem še v Logiki, filozofiji prirode, filozofiji duha, ki jo je delil na filozofijo prava, filozofijo zgodovine, estetike, religije in zgodovino filozofije ali filozofijo filozofije.

Vsebina osnov Heglove filozofije obstoji v naslednjem: **Absolutum-absolutni pojem-idealno-svetovni um-absolutna ideja** je osnova vsega sveta, le eno je **realno**, svet je njega **pojavnost**, le **eksistenca** = je iz njega **izveden**.

V dodatku k paragr. 38 I. dela Enciklopedije filoz. znanosti skuša takole dokazati **idealno** kot osnovo vsega materialnega, sveta: Razum prihaja le do končnih opredelitev, **um** pa vedno stremi po neskončnih opredelitvah v mišljenju. Neskončna opredelitev, po kateri teži um, obstoji v svetu, čeprav ne obstoji v svoji resnici, pač pa v čutni posamezni obliki ... Analiza razuma je prehod od čutne neposrednosti in končnosti domisli, splošnosti, idealnosti, ki je torej osnova sveta ... Z analizo konkretnega, čutnega prihajamo do abstraktnih opredelitev, tj. do **misli**, torej do **idealnega**. Tako empirizem te (idealne) **misli**

priznava za **realno bistvo** predmetov, **resničnost** predmetov (in sveta) obstoji torej v **mišljenju, objektivnem mišljenju** (idealnem, ideji, absolutni ideji)... Za empirizem sam pa le zunanje predstavlja resničnost. To stališče je privedlo do tega, kar so pozneje imenovali **materializem**. Ta priznava za resnično le objektivno materijo kot tako. Toda sama **materija** je abstrakcija, ki je kot take ne moremo dojeti. Torej moramo reči, da materije kot take sploh ni, kajti v obliki, v kateri ona obstoji, predstavlja vedno nekaj določenega, konkretnega. In ta abstrakcija, ki jo imenujemo materijo, je po materialistih osnova vsega čutnega, je čutno nasploh, absolutna razdeljenost v sebi. Kolikor je za empirizem čutno le nekaj danega, je empirizem nauk nesvobode, kajti svoboda obstoji v tem, da jaz nimam nasproti sebi ničesar absolutno drugega, ampak sem le v odvisnosti vsebine, katera sem jaz sam.

Tako prikazuje Hegel, da je praosnova Sveta **misel, pojem, absolutum, absolutna ideja**, katere bistvo je **dialektični razvoj v obliki triade: teza-antiteza-sinteza ali pozicija-negacija-negacija negacije**. Kar eksistira, je zgolj videz, materialni svet **eksistira, ni pa realen, ni resnična bit**. Taka bit je le **absolutna ideja, absolutni pojem**. Ta pa ne eksistira, pač pa je **realna univerzalna, splošna, idealna, misel, misel misli**. Do te idealne realnosti pridemo le preko misli-uma, ne pa preko čutov. Čuti nam dajejo le videz. Ker pa je misel bistvo duha, zato je ideja = absolutum = realno = duh. Misel je objektivni (ne subjektivni) um, kajti bistvo uma je misel.

Absolutna ideja je identična z **dialektičnim** nujnim razvojem, teze-antiteze-sinteze, ona sama je protislovje sama v sebi, ki z dialektično nujnostjo odpušča iz sebe svojo drugobit-prirodu-duha, preko katerega se preko različnih razvojnih oblik povrne k sebi v Heglovi filozofiji in tedanji nemški konstitucionalni monarhiji.

Absolutna ideja torej tvori dejavno bistvo, dušo in gibalo vsega sveta v vseh njegovih oblikah, ki jih je Hegel prikazal v logiki, filozofiji prirode in filozofiji duha.

Hegel je starogrško in Fichtejevo **dialektiko** razvil in sistematiziral na do tedaj največjem enciklopedičnem znanju prirode in človeške zgodovine: jasno je odkril, da pojem ni abstraktna splošnost v smislu Platonovih idej, ki so zato negibne, pač pa je v njem odkril tudi njegovo **nasprotje**. To nasprotje je treba odkriti in s tem smo odkrili **diferenco**: s tem pa smo iz **genusa deducirali species**: bit-nič-nastajanje: prvo je pozicija (= genus), drugo je negacija (differentia), tretje je negacija negacije (= species) = nova pozicija = novi genus. Ta dedukcija ni plod našega intelekta, subjektivnega mišljenja, pač pa je **objektivna dedukcija, objektivna misel, objektivna idealnost, absolutna ideja**, ki je osnova vsega sveta, vsega, kar dojemamo s čuti, empirično.

V Logiki I (50—52, Glockner) podaja: Značilnost resnične metode filozofskih znanosti-**dialektike** obstoji v naslednjem: Negativno je prav

tako pozitivno, ali: protislovno ne razpade v abstraktni nič, pač pa le v negacijo svoje posebne vsebine, torej taka negacija ni vsa negacija, pač pa le negacija določene stvari. V rezultatu je torej obsežno to, iz česar rezultirajo torej novi, višji, bogatejši pojem za svojo negacijo. V Logiki II (340—349) pravi: Prvo in neposredno se izkaže kot drugost samega sebe, izkaže se torej kot nanašajoče se na drugo, kot posredujoče, kot negativnost prvega; torej ne prazni negativni nič, pač pa drugost prvega, neposrednega, ki je v tem drugem ohranjeno. To negativno pa napravi obrat gibanj pojma = negacija negacije, ki je **duša dialektike**: to je bistveni, objektivni moment življenja in duha, na tej osnovi je določeni subjekt, oseba nekaj svobodnega. — V Encikl. filoz. znanosti I, 427 Glockner pravi: Ta dialektika je bistvo ideje, ki večno loči in razločuje subjektivno od objektivnega, končno od neskončnega, in v toliko je večno stvarenje, večna živost, večni duh. — V drobnih spisih iz berlinske dobe, Glockner (20, 413) dialektiko na kratko označi: Identiteta vsake stvari s svojo drugostjo znati izvajati iz njiju samih — je resnična **dialektika** in edini način filozofskega dokazovanja.

Ko v obliki čistih logičnih kategorij dialektični razvoj pride do same absolutne ideje, prav ta **dialektika** prikaže nujnost da se absolutna ideja »odtужи« od sebe in se spremeni v prirodo. Tu se še ne zaveda sama sebe, podvržena je prirodnim nujnostim, ki jih spoznavamo v praktičnem življenju in v pozitivnih znanostih. Razvija se od nižjih oblik prirodnih pojavov vse više, dokler se v človeku ne povrne k sebi v zavesti in samozavesti. To pa se vrši zopet v dolgem dialektičnem samorazvoju z nižjih stopenj do višjih in do najvišjega v Heglovi filozofiji.

Toda pri vsem tem razvoju skozi prirodo, zgodovino človeštva, človeško družbo in njene pojave umetnosti, religije in filozofije se razvija dejansko le **absolutum = absolutna ideja** v različnih oblikah čistih **logičnih kategorij** biti, bistva, pojma ter vseh nešteti podkategorij; dalje v obliki svoje drugobiti, alienacije v **prirodi** v obliki mehanike, fizike in organike ter vseh podkategorij; dalje v obliki **duha ali ideje** na in za sebe kot subjektivni, objektivni in absolutni duh in vse njihove podkategorije: Toda ves ta razvoj prirode in družbe ni razvoj materialnega sveta in družbe, pač pa se razvija le absolutum = absolutna ideja = absolutni pojem, ki si v svojem dialektičnem razvoju navzema različne oblike duha, svetovnega duha itd. in to brezčasno, kot absolutum, absolutna ideja, kateri je materialni svet le nje drugobit, odtujena, alienirana bit.

To je v kratkem vsebina Heglove filozofije, ki je doslej največja filozofska enciklopedija človeškega znanja z vseh področij pozitivnih znanosti in filozofije, ki je prvič v zgodovini človeštva prikazala **razvojni dialektični potek vsega sveta**, materije, človeške družbe in vseh njenih dejavnosti.

Prav to bogastvo vsega znanja o razvoju prirode in družbe, ki je podano v mistificirani, idealistični, na glavo obrnjeni obliki, je bilo

tudi tisti moment, ki je obsegal v sebi že tudi svojo nasprotno, **materialistično** interpretacijo sveta in družbe, ki je torej v novih nemških družbenih revolucionarnih situacijah porodilo iz idealističnih hegeljancev **materialistične** antihegeljance, predvsem Ludwiga Feuerbacha, K. Marxa in Fr. Engelsa.

Že **L. Feuerbach** je bil prvi hegeljanec, ki je iz Heglovega idealizma izvedel protiidealizem, materializem, odstranil vsaj v osnovi gnezeologije idealistične mistifikacije. Ni pa znal odstraniti teh mistifikacij v pojmovanju družbe in njenih pojavov. Pokazal pa je, da so človeški pojmi in predstave le odraz objektivne materialne stvarnosti, da torej niso stvari odrazi in izvedbe različnih stopenj razvijajočega se absolutnega pojma, absolutne ideje.

L. Feuerbach je s svojo filozofijo onemogočil razvoj dveh drugih genialnih heglincev, **Marxa** in **Engelsa**. Ta dva sta bila izraz novejšega stanja v razvoju nemške družbe in sta genialno demistificirala tudi Heglove idealistične mistifikacije človeške družbe in vseh njenih pojavov. **Dialektiko**, ko jo je Feuerbach zavrnil skupno s Heglovim idealizmom, sta od Hegla ohranila, jo na osnovi rezultatov Feuerbachovega materializma »postavila z glave na noge« in jima je tako postala mogočno sredstvo za odkrivanje razvoja človeške družbe za praktično reševanje najbolj aktualnih tedanjih družbenih vprašanj in razrednih konfliktov, za odkritje razredne borbe kot notranjega družbenega gonila v razvoju človeške družbe, za dajanje perspektiv prihodnjega razvoja človeške družbe, za izgradnjo socializma in komunizma vsega človeštva, torej ne le za sedanost pač pa predvsem za **prihodnost**, kot optimistična perspektiva.

V **dialektiki** sta odkrila znanost in metode o splošnih zakonih razvoja vsega sveta, prirode, človeške družbe in mišljenja, toda realnega, materialnega sveta, družbe in mišljenja. To so dialektični zakoni prirode, ki vodijo razvoj prirode in človeške družbe. V prirodi in dolgo časa tudi v človeški družbi so vladali **nezavestno** kot nujnost v obliki najrazličnejših oblik slučajnosti. Po dolgem razvoju pa jih je začel le človek vedno globlje spoznavati in zavestno uporabljati, čeprav jih nikdar ne bo dojel dokončno, kajti materija je neskončna. V bistvu pa so tako nezavestno delujoči kot tudi zavestno delujoči dialektični zakoni istovetni. Za odkritje teh dialektičnih zakonov gre za Heglom glavna zasluga Marxu in Engelsu, čeprav jih je neodvisno od njiju odkril nemški materialist J. Dietzgen 1869. leta.

S tem je bila ohranjena, očiščena in z glave na noge postavljena pozitivna-revolucionarna stran Heglove filozofije, ki deluje in mora delovati še danes v razvoju vsakršne družbe, a tudi posameznika, kajti: »Boja ne bije svijelo oružje, več boj bije srce u junaka.« Zato je treba ta razvoj pogledati nekoliko podrobneje.

Ne bomo se ustavljali pri vseh levih-progresivnih hegljancih, pač pa samo pri treh, katerih ideologija je med seboj neločljivo genetično povezana: pri Ludwigu Feuerbachu, K. Marxu in Fr. Engelsu. Važni so

tudi D. Strauss s svojimi raziskovanji religije v delu »Das cheben Jesu«, enako Arnold Ruge, Bruno Bauer in Moses Hess.

LUDWIG FEUERBACH: Praktična politična potreba borbe tedanje vloge protestantizma v Nemčiji je več najboljših mladohegeljancev pripeljala do tega, da so se vrgli na raziskavo in kritiko religije ter njenega izvora. To pa jih je privedlo na pozicije francoskega prosvetljenskega materializma. Med temi je bil tudi L. Feuerbach, ki je že 1830. leta izdal delo Gedanken über den Tod und Unsterblichkeit, kar ga je stalo, da je za vedno izgubil delo akademskega učitelja in poslej živel vse teže in teže ter umrl v največji revščini: »Na muci se poznaju junaci: »Nije vuka, za kim psi ne laju«.

Kljub tej izločitvi iz tedanje družbe pa je še neumorno delal in izdal več del, ki so pretresla tedanjo družbo ter utrdila pot v materialistično interpretacijo sveta. To sta predvsem das Wesen des Christentums, 1841, in Grundsätze der Philosophie der Zukunft, 1843. Že v knjigi o religiji najodločneje obračuna s Heglovim idealizmom in obrani **materializem**: priroda ni drugobit absolutne ideje kot nekaj sekundarnega in izvedenega nasproti primarnemu, osnovnemu, idealnemu: priroda je primarna in neodvisna od česar koli idealnega, ona je osnova, katera je proizvedla vse, tudi ljudi in družbo. Pred tem je iste probleme obdeloval tudi v delu Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie, 1842. Ta dela in njih materializem sta **Marx** in **Engels** pričakala z največjim navdušenjem. V teh delih najodločneje reši v materialističnem smislu osnovno vprašanje novejših filozofije: odnos med mišljenjem in bitjo: bit je subjekt, mišljenja pa predikat, nasproti Heglovemu: mišljenje (absolutna ideja, absolutni pojem) je subjekt, bit, priroda in družba pa predikat, izvedeno iz idealnega.

Toda Feuerbach se je pri tem odkritju ustavil. Ni mogel naprej, ni mogel razložiti družbene biti človeka in družbe z materialističnega stališča, ni mogel razložiti zgodovinskega razvoja materialistično ter ga protipostaviti Heglovemu idealističnemu pojmovanju tega razvoja. S Heglovim idealizmom je namreč zavrgel tudi njegovo **dialektiko** in vse bogastvo njegovih idej v interpretaciji družbenega razvoja, ki so nosila v sebi že tudi klice za materialistično interpretacijo družbe.

To vprašanje pa sta rešila na osnovi Feuerbachovega materializma druga dva leva hegeljanca **Marx** in **Engels**. V 40-ih letih se je v Nemčiji vedno jasneje in ostreje kazalo razredno nasprotje, ki ga je bilo treba razrešiti. Toda ne idealno, v idejah, v mišljenju, ampak v **praksi**, v praktičnih družbenih nasprotjih in borbah, ko se je vedno jasneje kazalo, da »obilnosti svijet ne gine« in ko je vedno širšim množicam prihajalo do zavesti, da »bolje grob nego rob«.

Za reševanje teh družbenih problemov sta mnogo vsebine dobila že v Heglovi filozofiji sami, ne le v njegovi logiki, pač pa v filozofiji duha. Hegel je bil edini filozof, ki je do tedaj v taki meri vključil v filozofsko problematiko tudi zgodovino človeške družbe v vseh njenih oblikah. To je storil sicer v idealističnih abstrakcijah, toda njegova **dialektika**

mu je omogočila razlagati **enotno razvoj** svetovne zgodovine na vseh področjih človeškega udejstvovanja: v ekonomiki, družbenih odnosih, estetiki, religiji, filozofiji. Podal je enoten dialektično nujen razvoj tega dogajanja, podal je ogromno pozitivnega znanja, ki je bilo potrebno tudi za materialistično interpretacijo tega enotnega in nujnega razvoja.

Ko je Feuerbach postavil v gnozeologiji Hegla z glavo na noge, je bilo potem zelo olajšano opraviti isto delo še na področju zgodovine, družbe in vseh družbenih dejavnosti človeka. Na tej bazi sta potem Marx in Engels uporabila Heglovo dialektiko.

Marx in Engels svojih prvih delih, Marx v *Kritik des Hegelschen Staatsrechts* (paragr. 261—313), 1843, *Zur Judenfrage*, 1843, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, 1843—44, Engels v *Umriss zu einer Kritik der Nationalökonomie*, 1843, Marx v *Zur Kritik der Nationalökonomie*, (Pariški rokopisi), 1844, Marx-Engels v *Die Heilige Familie*, 1844, Engels v *Die Lage der arbeitenden Klasse in England*, 1844/45 in v *Deutsche Ideologie*, 1844/45, na kratko Marx ta stališča strnil v svojih tezah o Feuerbachu 1. 1845, širše je obranil materialistično dialektiko in materialistično pojmovanje družbe v *Msiere de la philosophie* 1847, oba pa 1. 1848 v *Komunističnemu manifestu* — v teh delih sta iz Heglove logike rešila njeno bistvo — **dialektično metodo**, ki je Heglovo največje odkritje, čeprav je dobil nje osnove neposredno že v Fichteju, posredno pa v starogrški filozofiji, Eleatih, Heraklitu, Zenonu, Platonu (posebno v Parmenidu, Sofistu in Gorgiju) in Aristotelu.

To Heglovo idealistično **dialektično metodo** sta očistila od idealističnih mistifikacija, jo postavila z glave na noge in je tako postala pravilno sredstvo za spoznavanje, za odkrivanje objektivne dialektike v prirodi in družbi. Vse Marxovo delo na politični ekonomiji in analizi kapitala ter kapitalistične družbe temelji na tej dialektiki. Enako tudi vsa druga dela Marxa in Engelsa.

V predgovoru h *Kapitalu I* pravi Marx: Moja metoda se v svoji osnovi ne le razlikuje od Heglove, ampak je nje direktno nasprotje. Za Hegla je proces mišljenja, ki ga pod imenom ideja spreminja celo v samostojni subjekt, demiurg stvarnosti, katera je le njegov zunanji pojav, pa obratno idealno ni nič drugega kot materialno, ki je presajeno v človeško glavo in njej predelano. — To isto je dejal že Feuerbach o Heglovi filozofiji z gnozeološkega stališča.

Kljub vsej mistificiranosti svoje dialektike je Hegel podal prvi splošen in znanstveni izraz njenih splošnih oblik gibanja. V svoji racionalni obliki je povzročala dialektika pri buržoaziji nemir in bes, kajti vnašala je in vnaša v pojmovanje vsega obstoječega poleg njega pozitivnosti tudi njega negativnost = nujen propad, prehodnost v splošnem gibanju, kajti dialektika je objektivna dialektika prirode in družbe, ne pa se subjektivna miselna.

O Heglovi dialektiki govori Lenin v *Filozofskih zvezkih*: V svojih pripombah k Heglovi *Logiki I*, 35: Hegel postavlja dvojje zahtev: 1.

nujnost povezanosti in 2. imanentno nastajanje različnosti. — K temu Lenin še doda: To je zelo važno in po mojem pomeni: 1. **Nujna povezanost**, objektivna povezanost vseh stvari, sil, tendenc itd. določenega področja pojavov. 2. »imanentno nastajanje različnosti« — notranja objektivna logika evolucije in borbe različnosti polarnosti. K str. 117 pripomni Lenin: **Dialektika** je nauk o tem, kako morejo biti in kako so (kako postajajo) **protislovja istovetna**, — v kašnih pogojih so istovetna in prehajajo drugo v drugo, — zakaj človeški um ne sme jemati teh protislovij za mrtve, negibne, pač pa za žive, pogojne, gibljive, spreminjajoče se drugo v drugo. K str. 523 pripomni Lenin: Navadna predstava pojmuje različnost in protislovje, ne pa **prehoda** drugega v drugo, toda **to je najvažnejše**. — Razum dojema protislovje, um pride do **nasprotja**. Le tako dojememo to negativnost, ki je **notranje utripanje samogibanja in življenjskosti**. — K str. 518 pripomni Lenin: Hegel pravi: Govorijo: Nekaj je bodisi A ali ne-A; tretjega ni. Toda je tretje v sami tej tezi; samo A je tretje, kajti A more biti tako A kot -A. Torej samo nekaj je tretje, ki bi moralo biti izključeno. — K temu pripomni Lenin: To je ostroumno in resnično. Vsaka konkretna stvar stoji v različnih in pogosto protislovnih odnosih do vsega drugega, ergo je ono samo in drugo. — Na str. 154 napiše Lenin Aforizem: Ni mogoče razumeti Marxovega Kapitala, posebno ne 1. pog., če nisi preštudiral in razumel **vse** Heglove Logike. Torej nihče od marsistov pol stoletja ni razumel Marxa!! — K paragr. 213 Enc. filoz. znanosti med drugim pripomni Lenin: Hegel je genialno **uganil** dialektiko stvari (pojavov, sveta, **prirode**) v dialektiki pojmov.

Tako je nastalo marksistično **dialektično historično materialistično pojmovanje družbe**, za kar sta Marx in Engels dobila pri Heglu veliko materiala že v Fenomenologiji duha, Logiki, Filozofiji duha idr. Na kratko sta ga izrazila in formulirala že v Komunističnem manifestu 1848: Ekonomska proizvodnja in iz nje nujno izhajajoči ustroj družbe katere koli zgodovinske epohe tvori osnovo njene politične in umske zgodovine. Skladno s tem je od prvobitne družbene formacije dalje bila vsa zgodovina zgodovina razredne borbe, borbe med eksploatiranimi in eksploatatorji, med podrejenimi in gospodujočimi razredi na različnih stopnjah družbenega razvoja. Sedaj pa je nastopila doba borbe, ko se razred (proletariat) ne more osvoboditi od eksploatatorjev in njihovega razreda (buržoazije), ne da bi istočasno za vselej osvobodil družbo pred razredno eksploatacijo.

Marxovo odkritje tega zakona je Engels primerjal z veličino zakona spreminjanja energije v prirodoslovju (Engelsov uvod k Osemnajstemu brumairu).

V predgovoru h Kritiki politične ekonomije pravi Marx: Ljudje sami delajo svojo zgodovino, toda ne delajo je tako, kot si jo sami želijo, v pogojih, ki si jih sam niso izbrali, pač pa v pogojih, v katerih so jih našli iz preteklosti. Tradicija mrtvih pokolenj teži nad umi živih. — V tem delu samem pa pravi: Način materialne proizvodnje življenja pogaja socialni, politični in duhovni proces življenja

nasploh; vse družbene in državne odnose, vse religiozne in pravne sisteme, vse teoretične nazore, ki so se pojavili v zgodovini, moremo razumeti le tedaj, če smo razumeli materialne pogoje življenja vsake zadevne epohe, iz teh materialnih pogojev je izvedeno vse ostalo: Ne določa zavest ljudi njihovo bit, pač pa obratno njihova družbena bit določa njihovo zavest. — Da se to Marxovo pojmovanje ne bi razumelo popolnoma in izključno v enostranski odvisnosti in delovanju, je pozneje Engels v svojih pismih pojasnil, da gre pri teh ekonomskih pogojih le za **odločilne**, ne pa izključne pogoje.

Čeprav v nasprotju s slepim delovanjem sil v narodi človek deluje **zavestno in smotrno**, vendar so velikokrat rezultati tega delovanja taki, kot jih nismo želeli. Torej slučajnost še vedno obstoji v delovanju človeške družbe v zgodovini. Toda če se že na zunaj kažejo te slučajnosti, so one dejansko podrejene skritim zakonom: gre za to, da čim bolj odkrijemo te zakone, pravi Engels v L. Feuerbachu. Tako bomo tudi tem bolj obvladali razvoj družbe in jo vodili vedno više v svobodo iz alienacije.

Pri vsem tem gibanju in dviganju človeka je torej **odločilno delo, praksa**, kot je spoznal že Hegel v Fenomenologiji duha in drugih svojih delih: delo-roka-orodje je stvorilo človeka in ga vodi vedno više v večjo **svobodo**, v smeri tiste svobode, ki je bila cilj tako angleških kot francoskih prosvetlencev, nemškega klasičnega idealizma, predvsem pa Hegla. Ti so se že dobro zavedali, da »od slobode večeg dobra nema« in da »čovek bez slobode, kao riba bez vode«. Toda ti geniji v tem času še niso poznali niti sredstev niti poti, ki bi vodila tej svobodi naproti. Pot do te svobode pa je v mistificirani obliki podana v kali že v Heglovi filozofiji, demistificiral pa jo je in podal marksistični dialektični in historični materializem, katerega bistvo ni le v novi interpretaciji sveta, pač pa tudi v **mobilizaciji sil za borbo**, ki vodi v večjo svobodo, kajti »gdje nema jakosti, nema ni slobode«, »čija je sila, toga je i pravda«. Tako je marksizem demistificiral in rešil dragocene ideje Heglove filozofije, jih podal v znanstveni obliki očiščene od idealistične mistifikacije ter s tem pokazal pot človeštvu v družbeno osvobajanje, kjer bo individuuma vedno manj težila in zavirala alienacija in eksploatacija. Pri tem pa so važno vlogo odigrali tudi drugi levi hegeljanci, predvsem L. Feuerbach: toda glavno delo sta opravila Marx in Engels. Bistveno jedro te nove ideologije so obsežene že v Marxovih tezah o Feuerbachu iz 1845. leta, o katerih pravi Engels, da so genialna klica novega pogleda na svet. Marx jih je pisal v Brusslu ob pripravah na Nemško ideologijo, torej po Sveti družini, v kateri sta oba razvijala v podrobnosti materialistične osnovne principe dialektičnega in historičnega materializma.

Lenin pravi v »Trije izvori in sestavni deli marksizma«: Vsa Marxova genialnost je prav v tem, da je odgovoril na vprašanja, ki jih je že postavilo napredno mišljenje človeštva. Marxov nauk je nadmočen zato, ker je resničen. — »On je zakoniti dedič najboljšega, kar je

človeštvo v 19. stoletju ustvarilo v obliki nemške filozofije, angleške politične ekonomije in francoskega socializma«.

Ko Marx v 11. tezi o Feuerbachu pravi: »Filozofi so samo različno svet razlagali: gre za to, da ga **spremenimo**«, torej gre za **bodočnost**, ne pa za sedanje stanje — tedaj pri tem Marx ne kritizira vse kontemplativne filozofije nemškega klasičnega idealizma, pač pa predvsem filozofije Heglovih epigonov: v Nemški ideologiji, kjer zahteva, naj filozofija raziskuje stvarnost, ki je ona ne pozna, imenuje imenoma Kuhlmana in Stiernerja, torej ne Hegla, čeprav je njegova filozofija tudi kontemplativna, a **obsega v sebi ogromno pozitivnega znanja stvarnega sveta, predvsem pa dialektiko**. In pozneje so prav filozofi spreminjali svet, Marx, Engels, Lenin. In tudi s te strani je Heglova filozofija še danes aktualna, ona je omogočila nastanek materialističnega dialektičnega in historičnega materializma.

Ta ideologija pomeni v razvoju vsega človeštva dinamit, ki povzroča pravne eksplozije v razvoju človeštva. I., II. in III. Internacionala so odigrale svojo odločujočo pot v tem osvobajanju. Prav zmaga nad fašizmom je v veliki meri rezultat tega delovanja. S to zmago je nastala možnost za osvobajanje celih kolonialnih kontinentov Azije, Afrike, Srednje in Južne Amerike. Sredi te borbe smo prav še danes. Razpad kolonialnega sistema je prav posledica te zmage, nastanek socialističnega sistema kot svetovnega sistema enako.

Heglova idealistična dialektika je zaradi omejenosti nemških družbenih razmer vodila absolutno idejo v povratek v sebe in s tem zaključila tudi zgodovinski razvoj v nemški konstitucionalni monarhiji kot najvišji stopnji absolutne ideje v družbi. Marx in Engels sta to konformistično in oportunistično idealistično mistifikacijo demistificirala, demistificirala tudi vso družbeno omejenost Heglove dialektike in filozofije nasploh, rešila iz nje materialistično racionalno zrno: dialektični razvoj se je tako izkazal odprt v neskončnost razvoja človeške družbe. Na ta materializem v Heglovi filozofiji opozarja Lenin v svojih Filozofskih zvezkih na nešteti mestih. Marx, Engels in Lenin so mogli tako iz Heglove dialektike in celotne njegove filozofije to storiti predvsem zaradi novih, razvitejših razmer v tedajni družbi, vse ostrejša in jasnejša razredna nasprotja in njih zavedanje, zavedanje proletariata svoje eksploatacije s strani eksploatorjev-buržoazije so zahtevala in olajšala nastanek tega novega dialektično materialističnega pogleda na svet in v zvezi s tem tudi vse ostrejšo razredno borbo. Proletariat se je vedno bolj zavedal ravno na osnovi te ideologije, da »nad silom sila je pravda«, »dok je ledja, biće samara«, »od jednog udara dub ne pada«. Zato je bila ideološka osveščenost in organiziranost proletariata najvažnejša njegova sila, poleg številčnosti seveda.

Kot so bili družbeni odnosi, ekonomska baza in družbena nasprotja njihove dobe više razvite kot za časa Hegla, tako so tudi danes po II. svetovni vojni družbeni odnosi, njih ekonomska baza in družbena

zavest večine ljudstev in narodov sveta na višji stopnji kot za časa Marxa, Engelsa in Lenina. Zato je tudi nujno, da se danes borba za socializem in izgradnja socializma razvija v novih oblikah, kajti pred II. svetovno vojno je šlo proletariatu predvsem za obrambo prve dežele socializma, šele potem za realizacijo socializma v svojih deželah. Danes pa obstoji svetovni socialistični sistem, njega obstoj ni več ogrožen, zato se nujno pojavljajo svobodna, specifična pota posameznih narodov v socializem, odvisno od njihovega ekonomskega in splošno družbenega ter kulturnega nivoja.

Tako se je pojavilo naše samoupravljanje in nevezanost tako se je pojavil evrokomunizem: narodi Zapada, ki so v zadnjih 200 letih prelili v številnih uspeh in neuspeh revolucijah in kontrarevolucijah potoke krvi za demokratično svobodo v svojem večpartijskem parlamentarnem sistemu kapitalistične družbe, za nikakršno ceno ne morejo odstopiti od te s krvjo zalite parlamentarne svobode, od večpartijskega sistema, s katerim hočejo kršiti pot v socializem, v socialistično svobodo, ki more biti za njih le še večja od njihove dosedanje večpartijske buržoazne svobode.

Dialektika, ki sta jo Marx in Engels osvobodila iz Heglove filozofije, nosi v sebi poleg drugega bogastva tudi pojmovanje **prakse** kot **neprestane analize stvarnosti v razreševanju dialektičnih družbenih naspotij**. Ta neprestana analiza stvarnosti je diametralno nasprotje različnih nerealnih idealnih zamisli in utopij. Perspektiva te prakse je v končnem cilju »ljudske družbe ali družbenem človeštvu« (10. teza o Feuerbachu), torej **dezalienacija — optimizem**. Dialektika kot enotnost in borba nasprotij ter njih razreševanje v smislu teze-antiteze-sinteze, pozicije-negacije-negacije negacije — bistveno opozarja, da se v svoji revolucionarni družbeni praksi nikdar ne smemo oddaljiti od **stvarnega stanja**, stvarno stanje in nasprotje v njem moramo neprestano raziskovati, da bi mogli najti v njih resnična, realna naspotja in njih enotnost, da bi jih mogli potem v praksi progresivno razrešiti ter dvigniti družbo za stopnjo više.

V sintezi-negaciji negacije nista teza-antiteza, pozicija-negacija enostavno odpravljeni s sveta, pač pa je bistveno za sintezo-negacijo negacije, da tezo-antitezo, pozicijo-negacijo še vedno obsega v sebi, le **aufgehoben, preseženo**, dvignjeno, odpravljeno. Torej se moramo neprestano zavedati, da nosimo v sebi **preteklost generacij, ekonomsko, njih mišljenje in kulturo nasploh**, ki lahko pritiska na nas s svojo usodno zaostalostjo: revolucija ne reši in ne preseka vseh problemov preteklosti, pač pa se ta preteklost, preteklo ekonomsko in kulturno stanje v novih razmerah (aufgehoben, preseženo) vleče še skozi cele generacije in jih v veliki meri determinira: Na čim višjem ekonomskem in kulturnem nivoju revolucija štarta, tem višjo obliko osvobajanja, desalienacije si more in mora navzeti.

To vidimo danes v borbi za socializem na Zapadu, enako pa tudi v izgradnji socializma v socialističnih deželah. Timurlenk, Džingiskan,

Tatari ter stoletja turškega suženjstva težijo še danes v veliki meri. Samo korak je od dialektike do sofistike, kar vidimo že pri Heglu, v katerega filozofiji mrgoli sofizmov, ki jih on prikazuje kot dialektiko, da bi rešil svoj protidialektični sistem. Isto velja tudi v praksi izgradnje socializma. Samo korak je od demokracije in svobode do diktature, terorja, kar vse se je lahko prikrivalo pod ideali borbe za socializem. Na čim nižjem nivoju ekonomskega, splošno družbenega in kulturnega razvoja so družbe, ki se bore za socializem ali ki grade socializem, v tem večji meri se morejo pojavljati te deformacije in mistifikacije dialektike.

Toda dialektika obsega v sebi **optimizem**: Ta obstoji v tem, da v enotnosti in borbi družbenih nasprotij **progressivno nikdar ni uničeno popolnoma**, pač pa tudi s svojim morebitnim porazom preide kot živi moment v novo višjo situacijo: v sintezi, v negaciji negacije je teza-antiteza, pozicija-negacija ohranjena, ukinjena, dvignjena (aufgehoben) kot moment novega stanja, sinteze, negacije negacije. V tej novi situaciji se borba nadaljuje, in progressivno končno mora zmagati.

Trenutni porazi torej niso osnova za obupavanje, defetizem, brezperspektivnost, pač pa so le momenti celotne progressivne borbe. Kdor je tako dialektično gledal pred vojno, med vojno ni po vojni ter danes gleda na našo borbo za osvobajanje in izgradnjo socializma, je mogel in more prenašati tudi najhujše poraze in udarce, krivice in zločine: Pred našimi očmi pozitivnost zmaguje, čeprav je bila morda velikokrat poražena in opljuvana.

Že Hegel je s svojo dialektiko odkril ta optimizem, ta optimizem je prešel v marksistično dialektiko in je danes mogočni vir v borbi za progres na vseh kontinentih sveta, povsod seveda v svoji obliki, skladno z razvojnim nivojem borečih se sil, ki so igra te neusmiljene dialektike.

Dialektika, ki jo je prvi v vsej njeni grandioznosti odkril Hegel ter so jo očistili Marx, Engels in Lenin, pa ne deluje le v velikih razmerjih razrednih nasprotij in spopadov, ona deluje v vsakem delovanju, aktivnosti vsakega **individua**, v dnevnem življenju. Če se individuum zaveda vsega dialektičnega poteka svojega življenja in delovanja v družbi, mu postane dialektično presojanje in spoznanje dialektičnega delovanja v svojem življenju neizčrpen vir **optimizma**: vse življenje je borba, borba pa pozna tako zmage kot poraze. Vsaka borba je pač konkretizacija abstraktne teze-antiteze-sinteze, pozicije-negacije-negacije negacije. Vsaka negacija pripelje tudi do negacije, v kateri sta ohranjeni v ukinjeni obliki tako pozicija kot nje negacija, v vsaki sintezi sta v ukinjeni obliki ohranjeni tako teza kot sinteza: V vsaki naši individualni zmagi sta v ukinjeni obliki ohranjena tako naš **za** kot tudi naš **proti**. V vsakem našem porazu sta v ukinjeni obliki ohranjena tako naš **za** kot tudi naš **proti**: sinteza, negacija negacije ni nekaj v sebi čistega in ločenega, pač pa vedno v sebi nosi svojo **preteklost**, pa tudi svojo **prihodnost**, kajti vsaka sinteza, negacija negacije je istočasno že **nova teza na višji stopnji**, **nova pozicija na višji**

stopnji: Isto kar velja za širši družbeni okvir razredne borbe v družbi, velja tudi za okvir individualne borbe, dejavnosti: če se boriš za pravilno, progresivno stališče, te tudi trenutni poraz ne sme vreči v brezperspektivnost, zagrenjenost, obupavanje, kritikastrsko opozicijo: življenje dialektično teče naprej, in nujno je, da bo progresivno stališče zmagalo. Če ne sedaj pa pozneje.

Ves ta potek se nam neprestano odkriva pred našimi očmi, tako v usodah narodov kot v usodah razredov, tako tudi v usodah individuov: individui, ki so v svoji progresivni borbi žrtvovali svoje življenje ter propadli zaničevani, izmučeni in opljuvani, se pred našimi očmi s strani naroda že prikazujejo v vsej svoji pravi revolucionarni in progresivni luči: **zgodovina je neusmiljeni dialektični razsodnik**, ki neusmiljeno razgalja vse odkrite in prikrite zločine ter s tem odkriva revolucionarno progresivnost ljudi, ki so jih ti zločini prikrili, oblatili, opljuvali.

Dialektika je neusmiljeno optimistična, ona nam odkriva optimistične progresivne perspektive tudi v najtežjih situacijah porazov. Tudi v tem je veličina in današnja aktualnost Heglove dialektične filozofije še danes, kajti Hegel je prvi najgloblje odkril to dialektičnost prirode, družbe, življenja, individua. On je odkril, da je **življenje = optimizem**. Kdor se je tega zavedal za časa NOB in v časih NOB, je lahko s tem dialektičnim optimizmom premagoval vse naše in svoje osebne poraze. Lahko rečemo, da smo doživeli večkrat poraz kot pa zmago, toda končni rezultat naše progresivne borbe je naša sedanja izgradnja socializma. V tej izgradnji doživljamo podobne zmage in poraze, toda niti za trenutek nas ne sme prevzeti malodušje in brezperspektivnost: gremo po dialektični progresivni poti navzgor prek zmag in porazov.

V tem smislu moramo tudi razumeti znamenito Heglovo stališče: »Vse, makar je dejansko, je umno, in vse kar je umno, je dejansko«; To stališče ni konformistično in oportunistično, kot se ga da razlagati, pač pa globoko **revolucionarno in dialektično**: Heglu ne velja za dejansko vse, kar obstoji, vsakršna obstoječa družbena situacija, pač pa le tista, ki je **nujna**, kajti šele »v svojem razvoju se dejanskost odkriva kot nujnost«, kot pravi on sam. Za takšno družbeno nujnost pa se bori vsa progresivna dejavnost tako razredov kot narodov in individuov. V vsaki situaciji je treba najti, odkriti prava nasprotja, pravo enotnost nasprotij, in v tej enotnosti tiste momente, ki so progresivni.

Vse to se nam neprestano odkriva pred našimi očmi v mednarodnih razmerjih kot tudi v naših domačih okvirjih. Pomislimo le na poljska dogajanja in dogajanja na Kosovu. Vsakdo izmed nas pa lahko odkriva analogon temu tudi pri sebi. Pri tem je potrebna predvsem objektivnost spoznanja in razčlenjenost v teh nasprotjih.

Heglova filozofija pa danes ni važna le v pozitivnem smislu, pač pa tudi v **negativnem** smislu. Nova oblika Heglovega absolutna se pojavlja

tudi v Heideggrovi filozofiji kot nje osnova: njegova **bit** je dejansko nova oblika absolutne ideje, le da Heidegger nima pojma o dialektiki in je brez širokega družbenega in prirodoslovnega znanja: Bit kot osnovna tema filozofije mu ni nikak rod bivajočega (stvari), a vendar se tiče vsakega bivajočega (stvari). Njeno univerzalnost je treba iskati višje. Bit in bitna struktura ležita nad vsakimi bivajočim in nad vsakršnim možnim določilom bivajočega. **Bit je transcendens nasploh**. V razkrivanju in razlagi biti je bivajoče vselej pred- in sotematično, toda prava teme je bit (Sein und Zeit, 4, 6, 7, 27, 38, 67).

V Platons Lehre von der Wahrheit (76) pravi: »Bit« je Ono samo (Es selbst). To izkusiti in povedati se mora učiti prihodnje mišljenje. »Bit« ni bog, ni osnova sveta. Bit je dalje kot vsako bivajoče in prav tako človeku bliže kot vsako bivajoče, bodisi skala, žival, umetnina, stroj, angeli ali bog. Bit je najbližje. Toda bližina ostaja človeku najdaljnja — V Holzwege pravi: Človek ima namen, da se vrže na Zemljo in njeno atmosfero, da obvlada tajne prirode v obliki sil in da si podvrže zgodovinski potek planeta. Isti človek pa enostavno ne more povedati, kaj je, povedati, kaj je to, da kaka stvar je. — V Einführung in die Metaphysik pravi: Osnovno vprašanje mezafizike je: Zakaj sploh bivajoče je, ne pa nič. (3) — V »je« povedana »bit« pomeni dejansko prisotno, stalno pričujoč, nahajati se, izvirati, obstajati, pripadati, biti za, vladati, nastopati itd.: za vse to je nemožne dobiti skupen rodovni pojem (69). V Sein und Zeit — po Heideggeru — se vprašanje o smislu biti postavi prvokrat v zgodovini **kot vprašanje** (64) — Tu torej Heidegger sam pravi, da bit ni niti bog niti osnova sveta. Kaj pa je, on v celotnem svojem življenju ni mogel povedati, kajti če nekaj že a priori proglasi za iracionalno, hoče pa potem to raziskovati z racionalnostjo, kajti vsak jezik je racionalnost, potem je jasno, da ni mogel dobiti odgovora in je vse življenje operiral in sebe in ostali svet z iracionalnostjo. Če pa prevedemo njegovo racionalno označevanje biti v dokončno racionalnost, se izkaže za analogon Heglove absolutne ideje, ki je sama za sebe prav tako iracionalna in prazna, toda je do nje prišel z racionalno dialektiko v svoji Logiki. S tem je hotel odpraviti iracionalnost Schellingovega pojmovanja absolutna, ki je prav tako iracionalno, intuitivistično.

Vso to iracionalnost idealizma je presekala najprej Feuerbach, nato pa podrobneje še Marx, Engels in Lenin.

Tako nas ta Heglova-Marxova-Engelsova-Leninova in moderna dialektika vodi po poti naproti popolni **svobodi**, desalieanciji, o kateri so le sanjali že vsi avtorji te dialektike nemškega klasičnega idealizma, Fichte, Schelling, predvsem pa Hegel. To je bila tudi parola francoskih genijev, ki te dialektike še niso poznali explicite, ki pa so jo praktično, nezavestno začeli sprovajati in postavili veliko idejo francoske revolucije: liberté, égalité, fraternité. Blagovni fetišizem, ki izvira iz te svobode, predvsem iz svobode svoje delovne sile kapitalistom, pa sta razkrila šele Marx in Engels.

K Marxovi prvi kritiki Hegla

Pavle Zgaga

Prva izmed Marxovih kritik ni kritika politične ekonomije, pač pa kritika Hegla.¹ Toda »Hegel stoji na stališču moderne nacionalne ekonomije«,² beremo le leto dni po tej prvi kritiki. Prav ta zgodnja ugotovitev, ki povezuje dva najpomembnejša tokova klasične meščanske misli, potrjuje kontinuiteto Marxovega spoprijemanja s Heglom skozi različne faze vse tja do **Kapitala**, pa čeprav se ta kontinuiteta navidezno ruši v različnih punktualizacijah »rojstnega mesta« Heglovega pozitivizma in odnosa do Hegla sploh. Tako npr. prva kritika iz l. 1843, ki je osnova temu zapisu, pričinja pri »pozmem« Heglu, pri teoretiku državnega prava, »apologetu« pruske dejanskosti. Le leto dni pozneje v **Ekonomsko-filozofskih rokopisih** Marx preskoči v iskanju izhodišča za radikalno kritiko Heglove filozofije spet v drug ekstrem; namesto »poznega« Hegla imamo opravka z »zgodnjim«, s Heglom **Fenomenologije duha**: »Začeti je treba s Heglovo *Fenomenologijo*, s pravim rodnim krajem in skrivnostjo Heglove filozofije.«³ Nadaljnji razvoj kritičnega spoprijemanja s Heglom že v **Sveti družini** in **Nemški ideologiji** nakazuje, da bo pravi koren vprašanja odkrit v Heglovi **Logiki**; ta teza, ki je sicer že eden izmed rezultatov kritike iz l. 1843, pa se zares začenja potrjevati in hkrati prinašati novo raven raziskovanja šele v kasnejših kritikah politične ekonomije. Velik del rezultatov tega raziskovanja pa

¹ K. Marx, **Kritika Heglovega državnega prava**. — Dalje v tekstu navajam po MEW I in po slovenskem izboru v MEID I. Razprto navajam mesta, ki jih je poudaril Marx.

² Gl. MEID I., 380.

³ Ibid., 375.

ne leži le v Marxovih polemikah s klasično meščansko mislijo in njenim vulgarnim nadaljevanjem, temveč v spopadu s socialističnim doktrinarstvom in apologetstvom proudhonističnega in drugih tipov. Na tem mestu se bomo v kratki skici zaustavili le pri opazovanju nekaterih elementov prve etape Marxove kritike Hegla, toda elemente, ki dokazujejo, da ni šlo le za miselno neproduktivne stranpoti, ampak so vodili do stališč, ki so pogojevala in odpirala nadaljnjo pot.

Po Marxovih lastnih, tolikokrat že navajanih besedah iz **Predgovora k Prispevku h kritiki politične ekonomije** iz l. 1859 je moč rekonstruirati, da so bili rezultati najprej v **materialističnem** razumevanju »pravnih« odnosov kakor tudi državnih oblik«, v materialističnem obračanju Hegla torej; to novo, materialistično pojmovanje pa konsekventno samo sebi »občanske družbe« ni moglo več akceptirati na nadzgodovinski način klasične politične ekonomije, temveč — kasneje — le kot kritika politične ekonomije.⁴ Materialistična kritika Hegla, s kakršno imamo opravka l. 1843, torej pripelje do na novo zastavljenega vprašanja, ki zahteva povezovanje kritike Heglove dialektične metode s kritiko politične ekonomije.

Toda končno tudi v zvezi s **Kritiko Heglovega državnega prava** pojma »prva kritika« ne moremo uporabiti brezpogojno. Elemente za takšno kritiko v nerazviti obliki lahko najdemo že na samih začetkih Marxove miselne poti. Tako na nekem mestu v njegovi disertaciji beremo: »Da neki filozof zagreši to ali ono navidezno inkonkvenco iz te ali one akomodacije, se da zamisliti: on sam ne more tega zavedati. Zavedati se ne more edino tega, da ima možnost te navidezne akomodacije svoj **najbolj notrajni koren v neki nezadostnosti ali nezadostnem oblikovanju (Fassung) samega njegovega principa**. Če se je torej neki filozof dejansko akomodiral, morajo njegovi učenci iz njegove notranje bistvene zavesti pojasniti to, kar je za njega samega imelo formo neke eksoterične zavesti. Na ta način se tisto, kar se prikazuje kot napredek vesti (Gewissen), prikazuje hkrati kot napredek védenja (Wissen). Ne sumniči se **partukularne vesti** filozofa, temveč se konstruira njegovo bistveno formo zavesti, vzdigne v neko določeno obliko in pomen ter s tem hkrati preseže.«⁵ Ta akomodirani filozof je seveda Hegel, toda tu polemika ni usmerjena le k Heglu samemu, temveč implicitno tudi k Heglu, kakršnega je skonstruiralo mladoheglvstvo. Heglovi učenci, ki »vesti« pač ne pojmujejo na dialektični način njihovega učitelja, to njegovo akomodiranost zato — kot beremo na istem mestu v nadaljevanju — »pojasnjujejo moralno«, ker pozabljajo, da je bil on »v neposrednem, substancialnem odnosu do svojega sistema, oni (mladoheglvci, op. P. Z.) pa v reflektiranem«.

Stališče, po katerem bi bile šibke strani neke misli odvisne le od mislečevih pomanjkljivosti in po katerem bi jih bilo moč razrešiti ne iz njenega lastnega gibanja, pač pa z nekim novim mislecem, nastopom

⁴ Prim. MEID IV, 104—105.

⁵ MEW EB I, 326.

»genialnega moža«, je tipično idealistično stališče. Potemtakem imamo pri Marxu že na samem začetku, že pred razvijanjem kritične analize, opravka s popolnoma materialističnimi elementi: namreč **materialističnimi elementi za kritiko** (tedanje) **filozofije**. Namesto »genialnega moža« nastopajo s tega novega stališča dejanske zgodovinske osebe in namesto absolutnih miselnih konstruktov, ki na nekakšen nadzgodovinski način konkurirajo in izpodbijajo »absolutnost« drug drugemu, imamo opravka z mišljenjem, kakršno je v dani zgodovinski dobi edino mogoče in ki je prav zato tedaj »vredno, da propade«. Tudi v tej točki se s prevladovanjem Heglovega stališča za Marxa ohranjajo — ali pa sploh šele prebujajo — prave potence učiteljeve misli. Zaradi tega izvirnega in posebnega Marxovega stališča do filozofske misli njegovega časa izgleda manira, ki njegove miselne začetke katalogizira kot nekakšno »mladoheglovstvo« ali vsaj »feuerbachovstvo« smešna in šolmošterska. Da pa je to stališče doživljalo svoj organski razvoj — in to ne le linearno progresivnega — mora biti samo po sebi razumljivo.

Eno izmed prvih mest po disertaciji, na katerem se s tem materialističnim stališčem spet eksplicitno srečamo, bomo našli v **Kritiki Heglovega državnega prava**: »To je še dogmatična kritika, ki se bojuje s svojim predmetom, kakor so nekoč, denimo, spodbijali dogmo o sveti Trojici s protislovjem med ena in tri. Resnična kritika pa kaže notranjo genezo svete Trojice v človeških možganih. Opisuje njen rojstni akt. Tako zares filozofska kritika zdajšnje državne ustave ne kaže le, da protislovja so, /ampak/ jih pojasnjuje, **zapopada njihovo genezo**, njihovo nujnost. Jemlje jih v njihovem svojskem pomenu. To **zapopadanje** pa ni, kakor misli Hegel, v tem, da se vsepovsod prepoznajo opredelitve logičnega pojma, ampak da se **dojame svojska logika svojskega predmeta.**«⁶

Marxov materialistični pristop k dotedanji filozofski misli zadeva tako mladoheglovsko ponovno razgrajevanje Heglove filozofske sinteze kot to sintezo samo. Če smo imeli prej opravka z odklanjanjem kritike enega filozofskega sistema s stališča drugega abstraktnega sistema, kritike, ki je ostajala ujeta v premisah svojega »objekta« in je torej postavljala kvečjemu le njegovo negativno sliko, smo sedaj pred zahtevo po analizi Heglove **kritike** — kot beremo v **Ekonomsko-filozofskih rokopisih**: »navideznega kriticizma« — v odnosu do njenega (prav tako navideznega) **predmeta**. Kot smo imeli prej opravka s tem, da se zgolj **moralni** kritiki tega »navideznega kriticizma« zoperstavljamo z iskanjem »nezadostnosti ali nezadostnega oblikovanja samega njegovega principa«, zdaj ob odnosu kritike in predmeta kritike nahajamo poudarek ne na **pojmu** predmeta, temveč na njegovi »**svojskosti**«, na njem kot dejanskem predmetu in dejanski genezi takšnega predmeta, tudi genezi predmeta v abstraktni »pojmem«. Potrebna je dvojna kritika; kritika ideološke transformacije predmeta in dejanskega predmeta samega, ki pa je »na sebi« že zapopadena v njegovi genezi sami. Predmet, transvestiran v »Pojem«, pa četudi pojem, ki se giblje iz sebe samega, iz lastnih omejitev in protislovij,

pogojuje le »dogmatično kritiko«, le dialektiko abstraktnega pojma, zgodovino logike, ki pa od dejanskega materialnega zgodovinskega procesa pozna le še abstrakten residuum. »Resnična kritika« kot konsekventna dialektika je torej možna le v materialističnem obratu. Le tedaj postane mogoče, da predmet kritike kot »sovražnik« ni več vreden le tega, da ga le-ta pojmovno, teoretično ovrže, ko ga zapopade, pač pa da ga »uniči«, če uporabljamo dikcijo iz **Uvoda h kritiki Heglove pravne filozofije**, oziroma z besedami 4. teze o Feuerbachu, da ga tudi »praktično revolucionira«.

Tako je vsa **Kritika Heglovega državnega prava** polna ugotavljanja, da je filozofija prava le »aplikacija« Heglove logike na pravo. Torej je Heglov sistem v celoti pravzaprav le transmisija njegove kritične metode, idealistične dialektike naposamezna tradicionalna in aktualna vprašanja filozofije; radikalna kritika tega sistema zadeva le vprašanja njegove metode, ne pa korekcije danega ali zoperstavljanje novega sistema. Že kmalu po prvih straneh naletimo na osrednje spoznanje o Heglovem sprevračanju odnosa metode, t. j. kritike in njenega predmeta, ki se kasneje ob drugih priložnostih in v različnih oblikah vedno znova ponavlja: (Hegel) »Ne razvija svojega mišljenja iz predmeta, ampak predmet po nekem mišljenju, ki si je s sabo na čistem v abstraktni sferi logike. Ne gre za to, da bi razvili opredeljeno idejo politične ustave, ampak gre za to, da se politični ustavi dà odnos do abstraktne ideje, da se politična ustava uvrsti kot člen njene (idejine) življenjske zgodbe, očitna mistifikacija«. Opredelitev dejanskega, dejanskih problemov ne izhaja iz njihove »lastne narave«, prav obratno, njih »usoda je predestinirana po ,naravi pojma«, zapečaten v Santa Casu (logiki) svetih registrov. Duša predmetov, tu države, je skončana, predestinirana pred svojim telesom, ki je pravzaprav zgolj videz.«⁷

Marxov »zgodnji« materializem, ki ob kontaktih s Heglovo filozofijo na različnih mestih izbija na dan, je lahko še tako aficiran s feuerbachovstvom, pa vendar vsebuje nek povsem samosvoj element. Čeprav tu še nimamo opravka s samo analizo »predmetne« strani, pač pa s kritiko njene ideološke transformacije in metode te transformacije, je potencialno, kot osnova, predpostavka z takšno kritiko, ta predmetnost, gibanje predmetnosti vseskozi vendar prisotno. Pri tej

⁷ MEID I, 67 (MEW I, 213). — Navajam še nekatera izrazitejša mesta, ki variirajo osnovno misel:

»Interes ezoteričnega dela (zgodovine, op. P. Z.) je zmeraj to, da spet nahaja zgodovino logičnega pojma v državi. Toda to, da pravi razvoj poteka, je na eksoterični strani.« — Ibid., 61 (206).

»Prehod družine in občanske družbe v politično državo (...) ni izveden iz posebnega bistva družine etc. in iz posebnega bistva države, temveč iz občega odnosa nujnosti in svobode. Povsem isti prehod je izpeljan v Logiki iz sfere bistva v sfero pojma. Isti prehod je narejen v Filozofiji narave iz neorganske narave v življenje. To so vedno iste kategorije, ki oddajajo dušo zdaj tej, zdaj oni sferi. Pride le do tega, da se za posamezna konkretna določila najdejo odgovarjajoča abstraktna.« — MEW I, 208—209.

vrsti kritike nimamo opravka le z enostavno redukcijo nadčutnega sveta na njegovo čutno osnovo, ne gre le za razkrinkavanje iluzij, »iztreznjenje«, temveč cilja ta kritika k dejanskim korenom sprevrnjenih predstav, k razmeram samim, k »samoraztrganosti in oporekanju-sebi-sami te posvetne osnove«, kot je kasneje razvito v 4. tezi o Feuerbachu. Zato skrivnost Heglovega monarha še ne bi bila razrešena s tem, ko bi jo enostavno reducirali na dejanskega monarha; umnost dejanskega se vendar potrjuje v protislovju umnega in ne-umnega. Materialistična kritika torej ne bo zadevala le predstave, pojma in tudi ne le čiste sfere logike same, ne da bi se hkrati lotevala njihovega čisto empiričnega substrata. »Trditev, da človek po svojem rojstvu postane monarh, se ravno tako ne da spremeniti v metafizično resnico kot brezmadežno spočetje matere Marije. Toda kakor se da zapopasti ta druga predstava, to dejstvo zavesti, tako se da ono dejstvo empirije doumeti iz človeške iluzije in razmer.«⁶

Rezultat, do katerega se je prikopal Marx v tej svoji prvi kritiki in ki je po njegovih lastnih besedah v tem, da ga je usmeril v študij politične ekonomije (čeprav tako, da s tem kritika Heglove filozofije zanj sploh še ni bila »končana«; končana je bila lahko le kritika zavestne iluzije), je posredovan z vprašanjem, od kod izvira utemeljevanje filozofije prava (bodisi filozofije narave itd.) v **logiki**. Abstraktna sfera logike absorbira vse »svojske logike svojskih predmetov« in v tem, ko govori o zmagovanju nad njimi, o sebi kot njihovi razkriti resnici, akomodira, ker mistificira vso to »svojskost« in svoje lastno dejansko poreklo. Le katero vprašanje je bilo na tem mestu ustrežnejše, da bi trasirali pot materialistične demistifikacije, kot vprašanje po Heglovih **pravnih** konceptih, to je konceptih, v katerih je za razliko od prirodoslovnih, estetskih itd. še najmanj posredovano moč razkriti **ekonomske razmere**? Heglovo mistificiranje odnosa občanske družbe in države je v abstrakciji zapopaden izraz fetišiziranih razmerij dejanskega porajajočega se meščanskega sveta, sprevrnjenost ekonomskih razmerij tega sveta pa dobiva v njegovi filozofiji svoj najbolj eksakten izraz.

Odkrivanje Heglovega postopka »preobračanja subjekta in predikata«, ki ga kot skrivnost njegove »spekulativne konstrukcije« tolikokrat poudarja mladi Marx, se začenja pri analizi Heglove zastavitve odnosa občanske družbe in države. Njegov »logični, panteistični misti-

»Edini interes je spet najti 'idejo' nasploh 'logično idejo' v vsakem elementu, bodisi v elementu države bodisi v elementu narave, in dejanski subjekti, kot tu 'politična ustava', postanejo samo njena imena, tako da obstaja samo videz dejanskega spoznavanja. So in ostanejo nezapopadene opredelitve, ker niso zapopadene v svojem specifičnem bistvu.« — MEID I, 64 (MEW 1, 211).

»Ne pravna filozofija, temveč logika je resnični interes. (...) Logika ne služi za dokaz države, temveč služi država za dokaz logike.« — MEW 1, 216.

»Tako je vsa pravna filozofija samo oklepaj za logiko.« — Ibid., 217.

»Hegel daje svoji logiki politično telo; ne daje logike političnega telesa.« — MEID I, 84 (MEW 1, 250). Itd.

⁶ Ibid., 76—77 (235).

cizem« ta dejanski odnos sprevača v goli fenomen: »Te okoliščine, ta samovolja, ta izbira opredelitve, to dejansko posredovanje (Heglove opredelitve iz par. 262, op. P. Z.) so le pojav nekega posredovanja, ki ga opravlja dejanska ideja s samo seboj in ki se dogaja za zaveso. Dejanskost ni izražena kot ona sama, ampak kot neka druga dejanskost. Običajna empirija nima za zakon svojega duha, ampak nekega tujega duha, v nasprotju s tem pa dejanska ideja nima za bivanje neke iz sebe razvite dejanskosti, ampak običajno empirijo. — Ideja je subjektivirana, in dejanski odnos družine in občanske družbe do države je dojet kot njena notranja imaginarna dejavnost. Družina in občanska družba sta predpostavki države; oni dve sta pravzaprav dejavni; toda v spekulaciji se to preobrne«. ⁹ Odnos med občansko družbo in državo, ki stoji tu pri Heglu »na glavi«, še posebej kontrastno razkriva njegovo idealistično stališče in odtod izhajajoči »navidezni kriticizem«, »akomodacijo«. To stališče je ne nazadnje konsekvence zahteve, ki jo srečamo že v **Fenomenologiji duha**: mišljenja brez (dogmatskih) predpostavk, ki pa se izkaže le za predpostavljeno mišljenje. Znanost kot zapopadanje tega, kar je, je nujna, ker pojav in bistvo ne korenspondirata. Hegel daje stvāri, da se sicer razvija iz sebe same, ne mehanično, ampak iz svojih lastnih potenc, **protislovij**, toda le toliko, kolikor je ta stvar sama pred tem zapopadena, spremenjena v pojem. Videli smo že, da pri njem ne gre zgolj za konstatiranje protislovij, zgolj za to, da protislovja so, temveč zapopada njihovo sāmo genezo; toda genezo teh protislovij zapopada povsem idealistično, kot dialektiko pojmov, ne kot razvoj »svojskih« protislovij: edini rezultat je torej »dialektika čiste misli«. Heglov boj zoper stališča čutne gotovosti itn., ki iz teh stališč samih z razvijanjem nasprotij, v katere jih razgradi njihova miselna analiza, razvija nova, vedno »višja« miselna stališča, mišljenja sicer osvobaja dogmatskih predpostavk, ne osvobaja pa ga njegovih dejanskih predpostavk. Prav narobe, te predpostavke na ta način mistificira.¹⁰ Tako je tudi samorasla družbenost porajajoče se meščanske epohe, pred katero stoji, dejanskim individuom tuja in od njih neodvisna družbena razmerja pred takšno miselno analizo ne stojijo v svojem »svojskem«, materialnem gibanju: svetu meščanske atomiziranosti vlada »obči princip«, ki ni rezultat dejanskih delujočih individuov, materialnih družbenih protislovij stanja **bellum omnium contra omens**, pač pa so ti dejanski subjekti in ta družbena

⁹ Ibid., 60 (206). — »V tem paragrafu je podan ves misterij pravne filozofije in Heglove filozofije nasploh.« — Ibid., 62 (208).

¹⁰ »S tem se je za trenutek znebil vseh dogmatskih predpostavk, ampak zato se zanj šele začno dejanske predpostavke. In te dejanske predpostavke so tudi predpostavke njegovih dogmatskih predpostavk, ki se mu z dejanskimi spet vračajo, pa naj hoče ali noče, brž ko ne dobi drugih dejanskih predpostavk in s tem tudi drugih dogmatskih predpostavk ali dokler dejanskih predpostavk materialistično ne pripozna za predpostavke svojega mišljenja, s čimer se dogmatske sploh nehajo.« — Ta pasus iz **Nemške ideologije** sicer leti zoper Maxa Stirnerja, toda »mišljenje brez predpostavk (...) je tudi pri Heglu le pobožna želja.« — Gl. MEID II, 298—299.

razmerja rezultat »občega principa«, »Ideje«. Da se tedaj »dejanski subjekt pokaže kot rezultat«, je le miselna ponovitev dejanske odtujitve, »medtem ko je treba izhajati od dejanskega subjekta in opazovati njegovo objektiviranje. Zaradi tega postane mistična substanca dejanski subjekt, in realni subjekt se pokaže kot nekaj drugega, kot moment mistične substance«. ¹¹ Tudi v Heglu je nekaj tistega »čudnega načina«, po katerem ravna jo ekonomisti: »ezoterična zgodovina«, miselno ovekovečanje odtujenega kot prvobitnega. »Eksoterično« kot moment »ezoteričnega« kaže, da je »zgodovina bila, je pa ni več«. ¹²

Heglov »navidezni kriticism« ima globlje korene, kot jih torej lahko zaznamuje s svojega zgolj moralnega stališča očitek akomodacije. Zgodovinski proces, ki je privzet v samo osnovo tega mišljenja, takšne kritike niti ne dopušča. Dejstvo, da pa ta zgodovina nastopa le kot logično proizvedena, kot goli pojmovni konstrukt nasproti dejanski zgodovini, to mišljenje nujno pretvarja v »nekritični pozitivizem«. Kritika spekulativne konstrukcije ne more biti le »logična« kritika, spodbijanje sistema z neprevladanimi kategorijami in predpostavkami tega istega sistema. »Hegel ne zasluži graje zato, ker opisuje bistvo moderne države, kakršno je, ampak zato, ker to, kar je, prikazuje kot bistvo države. Da je umno dejansko, se dokazuje ravno v protislovju ne-umne dejanskosti, ki je na vseh koncih nasprotje tega, kar izraža, in ki izraža nasprotje tega, kar sama je«. ¹³ Heglova »akomodacija« je »inkonsekventnost v njegovem lastnem načinu gledanja (Anschauungsweise)«. ¹⁴ Nekritičnost, spekulativnost, samovoljno abstrakcijo, ki »raztaplja dejanskost v logiki« Marx označuje kot »nekritični, mistični način interpretiranja starega svetovnega nazora kot neki nov nazor«. ¹⁵ S tem, ko Hegel poudarja razvoj protislovij, ko zahteva, da zapopademo odnos med občansko družbo in državo kot gibanje, se dviga nad miselni nivo sodobnikov. ¹⁶ Toda vse to, čemur bi lahko pripisali prvenstvo novega, znanstveno-kritičnega nazora, se razveže nazaj v meje starega nazora, ko se že odkrita logika zgodovinskega razvoja, protislovnost, osamosvoji v logični princip in v tej osamosvojenosti odgovarja osamosvojeni dejanskosti kot njena apologija. Iz zgodovinskega stališča nas pot ni pripeljala do razkrivanja »svojske logike svojskega predmeta«, dialektike konkretnega, temveč do logičnih zakonov kot nadzgodovinskih principov (»eksoterično« le kot moment »ezoteričnega«). Heglu »ne gre za to, da se empirična eksistenca zvede na svojo resnico, temveč da se resnica zvede na neko empirično eksistenco in da

¹¹ MEID I, 69 (MEW I, 224).

¹² Prim. MEID II, 488.

¹³ MEID I, 89 (MEW I, 266).

¹⁴ MEW I, 300.

¹⁵ MEID I, 104 (MEW I, 287).

¹⁶ »(...) ravno v tem, da povsod začenja z nasprotjem določil (kot so v naših državah) in da na to postavlja akcent, spoznamo globino pri njem«. — MEW I, 257.

»Tisto globlje je pri Heglu v tem, da občuti ločitev občanske družbe in politične družbe kot protislovje.« — MEID I, 94 (MEW I, 279).

se potem le-ta razvije kot neki realni moment ideje«, zato se mora pri njem, ki hoče »pisati življensko zgodovino abstraktne substance, ideje (...) človeška dejavnost pokazati kot dejavnost in rezultat nečesa drugega«, zato mora »pustiti dejavno bistvo človeka za sebe kot neko imaginarno posameznost, namesto v njegovi dejanski človeški eksistenci«. ¹⁷

Koncept dela, kot ga prikaže Hegel, je sploh najvišji, kolikor ga je moč razviti znotraj idealističnega nazora; da bi ga predstavil kot »ustvarjajočo« kategorijo, ga mora osamosvojiti in zoperstaviti njegovi zgolj »mehanski« »empirični eksistenci«. Toda ta nazor je po drugi strani le dopolnilo staremu materializmu. Zato se materialistična kritika sedaj ne vrača več na že — tudi od samega Hegla — prevladana stališča; dejanska človeška eksistenca »ni njena brada, njena kri, njen abstraktni fizis, temveč njena socialna kvaliteta«. ¹⁸ Da bi razvijali »svojsko logiko svojskega predmeta«, bo analiza morala zadevati sam materialni družbeni produkcijski proces.

¹⁷ MEW I, 240—241.

¹⁸ Ibid., 221. — Toda stališče je kasneje mnogo bolj razvito v **Tezah o Feuerbachu**: »Toda človeško bistvo ni nikak abstraktum, prebivajoč v posameznem individu. V svoji dejanskosti je skupek družbenih razmerij.« — MEW II, 358.

Država — hieroglif uma¹

Franc Friškovec

V občutenju in doumevanju globoke in totalne krize meščanskega sveta in kataklizme fašistične strahovlade, ki je grozila utopiti ves človeški svet ter v premišljevanju idej, ki so ju nosile, je Ernst Cassirer namenil Heglovi filozofiji² tele opredelitve: »Vse naše sodobne ideologije nam kažejo moč, trajnost in obstojnost načel, ki so se prvič pojavila in branila v Heglovi filozofiji prava in filozofiji zgodovine. Toda to je bila Pirova zmaga. Heglovstvo je moralo za svojo zmago plačati kazen. Brezmejno je razširilo polje dejavnosti, izgubilo pa je enotnost in notranjo skladnost. To ni bil več jasen, homogen in dosleden sistem političnih idej. Razne šole in stranke se sklicujejo na Heglovo avtoriteto, obenem pa dajejo popolnoma različne in med seboj nepomirljive razlage njegovih temeljnih načel. Ta načela predstavljajo sedaj razmetane ostanke filozofa. (...) Boljševizem, fašizem in nacionalsocializem so razedinili in razkosali Heglov sistem ter se stalno med seboj trgajo za ostanek plena. Toda to ni več čisto teoretičen spor. Njegove politične posledice so grozotne. Heglovi komentatorji so se že spočetka razdelili v dva tabora: hegllovstvo, levo in desno krilo, se je med seboj neprestano prepiralo. Ta prepir je bil sorazmerno nenevaren, dokler je šlo samo za spore med filozofskimi šolami. V zadnjih desetletjih pa se je ta situacija popolnoma spremenila. V tem

¹ Tako je G. W. F. HEGEL označil državo v: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, 7. zv., *Theorie-Werkausgabe* (20 zvezkov), Frankfurt 1970, do-datek k 279. §.

² Ernst Cassirer, *The Myth of the State*, 1946, 247—248. Delo je bilo objavljeno posmrtno.

trenutku je prišlo v vprašanje nekaj popolnoma drugega kot prejšnje razprave. To je postal boj za življenje in smrt. Neki zgodovinar je pred nedavnim postavil vprašanje, ali ni boj Rusov proti nemškim osvajalcem v bistvu spopad med levim in desnim krilom Heglove šole.«³ S to opredelitvijo in Friesovo trditvijo, da je Heglova filozofija vzniknila ne na vrtovih znanosti, marveč na gnojišču servilnosti pruski monarhiji,⁴ ki sta bili kasneje in še večkrat sedaj, zlasti v anglosaksonskih filozofemih,⁵ ponavljani, je bil Hegel obtožen ne samo filozofije države pruskega junkerstva, temveč filozofije upravičevanja nujnosti totalitarnega občega — države,⁶ torej ideologa vsakega totalitarizma, nemškega militarizma in posredno enega vzročnikov druge svetovne vojne.

Toda, kako so možne take opredelitve in upravičeni taki zaključki za filozofijo, ki nas uči, da »vse lastnosti duha ostanejo le skozi svobodo, da so vse le sredstvo svobode«, da »vse iščejo in ustvarjajo«,⁷ da je »edina določitev duha, v kateri so vse druge vsebovane, njegova svoboda, ki je tako forma kot tudi vsebina njegovega zakona«,⁸ ki ji je »celotna svetovna zgodovina napredovanje zavesti o svobodi«,⁹ katere vsebina je spoznanje, »da je svoboda edina resničnost duha«,¹⁰ katere »edini material pravne filozofije je svoboda«. ¹¹ Torej je treba razkriti ne samo aktualnost, moč in vpliv Heglove filozofije države, temveč njeno resnico in aporetiko, ki omogoča take opredelitve in kontroverze, ki so se začele že za njegovega življenja v zgodovinskih in teoretičnih previranjih ob zedinitvi Nemčije, nato med njegovimi dediči, mlado — in staroheglovci, v novoheglovstvu, v anglosaksonski filozofiji, v sodobnem marksizmu in se nadaljujejo še danes v raznih sodobnih filozofskih smereh pa tudi v pravnopolitični teoriji.

³ W. H. Holbron, *The Science of History, The Interpretation of History*, 1943, 43.

⁴ J. F. Fries, *Rechtslehre*, Heidelberg 1804.

⁵ Gl. npr.: S. Hook, *From Hegel to Marx*, London 1936; E. F. Carritt, *Hegel and Prussianism*, New York; T. M. Knox, *Hegel's Philosophie of Right*, Oxford 1945; K. R. Popper, *The Open Society and its Enemies*, II. zv., London 1945; Y. N. Findlary, *The Philosophie of Hegel*, New York 1966; T. M. Knox, E. F. Carritt, *Hegel's Political Philosophy*, New York 1970 (vsi bolj ali manj pa izhajajo iz Haymovih opredelitev Heglove filozofije in jih še radikalizirajo); Dennis Lloyd, *The Idea of Law*, London 1977, 111—115, idr.

⁶ R. Haym, *Hegel und seine Zeit*, 1857, 367.

⁷ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über Philosophie der Geschichte*, Phillip Reclam, Jun., Stuttgart 1961, 58.

⁸ G. W. Hegel, *Philosophische Propädeutik*, Duncker und Humblot, Berlin 1840, 533, nav. po: Friškovec-Pavčnik, *Praktikum za uvod v pravoznanstvo*, Ljubljana 1979, 1219.

⁹ Gl. 7. op., 61.

¹⁰ Prav tam, 58.

¹¹ G. Gans, *Vorwort zur 2. Ausgabe der Rechtsphilosophie*, 29. 5. 1833, v: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, 7. zv., 5. Jubiläums-Ausgabe, iz. H. Glockner, 1927—1930.

Če hočemo razkriti resnico Heglove filozofije države, potem ne smemo ostati samo na njegovem tekstu filozofije prava,¹² temveč razkriti celoto Heglove politične misli in tudi celoto njegove filozofije, saj »Heglov sistem stoji in pade z njegovo filozofijo duha, predvsem objektivnega duha. Ona je obenem teorija družbe in filozofija zgodovine«.¹³ Tu je torej mesto, na katerem se mora izkazati umnost sveta, ne kot posamičnost in vnanjost, temveč v svojem nasebju kot substancialnost, občost, univerzalnost. Njena naloga je torej misliti državo, utelešenje občega duha, »kaj ona je« in »kaj ona hoče biti«.¹⁴ Misliti državo pomeni misliti resničnost države, toda ne njeno pozitivnost — resničnost eksistence, tudi ne njeno resničnost v smislu naravnopravnega moralizma, kot mu to skušajo nekateri podtakniti,¹⁵ temveč filozofsko misliti državo kot realnost.¹⁶ Taka opredelitev pa pomeni »revolucijo v načinu misliti državo«,¹⁷ pomeni namreč misliti »državo kot usodo«,¹⁸ pomeni prevrat v zgodovini dotakratnih teorij o državi, od katerih ni ostala nobena na nogah. Hegel gradi novo teorijo države v kritičnem spoprijemu z vso dotakratno filozofijo, s pravno-politično mislijo, pa tudi z grenko zgodovinskopolitično izkušnjo resničnosti, ko se je v francoski revoluciji postavljeno načelo svobode sprevrglo v grabežljivi meščanski individualizem, kasneje pa tudi v fevdalno reakcijo. Svojo teorijo gradi kot njihovo dialektično preseganje. Hegel filozofsko misli državo, misli jo v mistificirani spekulativni obliki kot idejo — filozofija se ne nanaša na nobeno resnično obstoječo državo, je lahko le njena kritika — toda misli jo kot realnost: »Ko je beseda o ideji države, ne smemo imeti pred očmi posebne države niti posebne institucije, treba je opazovati idejo, tega resničnega boga za sebe. Vsaka država — čeprav jo lahko po principih, ki jih imamo, označimo kot slabo, ker se lahko v njej spozna ta ali oni nedostatek — mora, če je v njej vsebovano tisto bistveno, da je neka država kot država, neka krščanska evropska država, vsebovati vse momente države. Država ni umetniško delo, temveč tvorba, ki je v svetu, na ta način v področju samovolje, slučajnosti in zmote. Slabo vedenje jo lahko na različne strani defigurira. Toda najbolj odurn človek, zločinec, bolnik in pohabljenec je še vedno živeči človek; afirmativnost, življenje obstoja kljub pomanjkljivostim in v tem primeru imamo opraviti tu z afirmativnostjo«.¹⁹ Hegel — realist torej ugotavlja kontradikcijo med realnostjo življenja in obliko njegove pravne organizacije, ki se izkaže v kontradikciji med formo in realnostjo organizacije, ker

¹² G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Heidelberg 1821, nav. po: *Theorie Werkausgabe*, 7. zv., 1970; dalje povzeti navedki po tem delu so označeni z: *Grundlinien*.

¹³ J. Habermas, *Theorie und Praxis*, Suhrkamp, Frankfurt na Maini, 148.

¹⁴ Hegel, *Scritti politici (1798—1831)*, iz. di C. Cesa, 1972, 9—11.

¹⁵ prim.: C. Luporini, *Un frammento politico giovanile*, v: *Società*, 1945, 3. št., 61—114.

¹⁶ Hegel, *Freiheit und Schicksal*, v: *Schriften zur Politik und Rechtswissenschaft*, iz. Lasson, 1913, 138—141.

¹⁷ M. Tronti, *Hegel Politico*, 1975, 106.

¹⁸ Hegel, *Jenenser Realphilosophie*, iz. Hoffmeister, I. del, 104.

¹⁹ Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, pristavek K 258.

forma ne ustreza realnosti — ker ne odgovarja novi meščanski ekonomiji,²⁰ nosilnem stebru zgodovine²¹ — znotraj katere se zruši svoboda na vprašanju subjektivnosti dela in razmerja med subjektom in objektom v procesu dela.²² Takšno opredeljevanje naj bi bilo vzporednica obravnavanja nasprotja med produktivnimi silami in produkcijskimi odnosi v Marx-Engelsovi Nemški ideologiji.²³ Torej se Hegel ukvarja le z idejo države ne pa resnico države in resnična država se lahko le približa tej ideji. Šele na ravni svetovno zgodovinske evidentnosti lahko pravzaprav vidimo, da Heglov odnos do Prusije nikakor ni bil pieteten, prusko ureditev države je v ustavnopravni diskusiji o združitvi Nemčije tudi zavračal, kajti pruska monarhija Heglove dobe ni imela niti ustave niti parlamenta v pravem smislu besede, ni imela javnosti pravosodja, ni imela opozicije, institucij publiciranja parlamentarnih debat, arbitraž, ne cele vrste institucij, ki jih je morala imeti Heglova umna država. Zato je moral K. E. Schubarth, veliki nasprotnik Heglove filozofije, »vzeti Hegla v zaščito«, ko so ga obtoževali, da je pruski državni filozof in to zato, da bi obranil prusko monarhijo pred Heglom.²⁴ Prav enako kakor profesor Julius Stahl, član pruskega višjega cerkvenega sveta, ki je sicer razglašal »toleranco do otroka, brezverja in svobodomiselnosti za tisti del moderne znanosti, ki jo označuje prevratništvo in ki ogroža mir Evrope«, ki pa se je moral spopasti, kakor tudi vsak pruski državni filozof, z »globoko zmotnostjo in grešnostjo« Heglove filozofije, da bi obranil »resnično monarhijo, v kateri kralj ne bo brezvoljno orodje parlamentarne majoritete.«²⁵

Skozi svet človeka prebijajoča se umnost je pri Heglu prvič vidna šele v državi. Šele v državi odgovarjajo dejanja ljudi njihovim intencam in človek šele tu prvič ve, kaj hoče in tudi deluje odgovarjajoče. V tem je država resničnost moralne ideje, ki ima v moralnosti svojo neposredno, v samozavedanju posameznika, v njegovem vedenju in delovanju pa svojo posredno eksistenco ter je s pomočjo prepričanja o njej kot svoji biti smoter in proizvod svoje dejavnosti — substancialna svoboda.²⁶ Tu pa je mesto, kjer se začneja aporetika Heglove filozofije države — aporetika njenega predmeta — svobode. Kako Hegel določa človeško svobodo? Določa jo kot sinonim umnosti, kot zaobseganje posebnega v občem, končnega v brezkončnem, kot njuno medsebojno prežemanje, njuno identiteto. V področju politike pomeni biti svoboden hoteti sebe kot tisto obče, hoteti človeka kot obče v sebi

²⁰ G. Lukács, *Der junge Hegel*, 1973, I. zv., 273—291.

²¹ G. W. F. Hegel, *Philosophie der Geschichte*, Reclam, Stuttgart. — Gl. tudi delni slovenski prevod v izdaji Cankarjeve založbe pa tudi Lukacz, n. d. pod 20. op.

²² Gl. G. Lukacs, *The Ontology of Social Being*, 1. in 3. zv., 1980; gl. tudi n. d. pod 20 op., II. zv. 524—565.

²³ M. Rossi, *Da Hegel a Marx*, I. zv., 1976, 277.

²⁴ K. E. Schubarth, *Zu Hegels Staatsbegriff*, v: *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie* 1975, 212.

²⁵ Nav. po: Eberhard Orthbandt, *Geschichte der grossen Philosophen und des philosophischer Denkens*, Hanau 1979, 390.

²⁶ Hegel, *Grundlinien ...*, § 257.

kot posamezniku. Tako se svobodna volja povezuje z umom. Če noče postati samovolja, potem mora biti pojmovana kot umna volja. Um ni um, če ni voljni um, kolikor ni hotenja. Smisel volje in smisel uma se torej implicirata vzajemno. Filozofija prava kot filozofija svobode je resnično vedenje o umni volji. Človeška svoboda in umna volja sta sinonima. Torej gre tu za tisti veliki princip svobode subjekta, ki nastopi v novem veku kot »pravica posebnosti subjekta, da se pokaže zadovoljen v vsem, kar dela in da je v vsem, kar dela, pri sebi, da dobi sebe v celoti v uživanje.« To je tisto, kar po Heglu tvori »prekretnico in središče v razliki med starim vekom in moderno dobo.«²⁷ Zato so odločilne tri stvari — prvič: svoboda je edina os, okoli katere se človek vrti, je »absolutno čvrsto središče«, tako da posameznika ne obvezuje nič, v čemer ta svoboda ni spoštovana. — Drugič: svoboda obstoji edinole kot samodoločitev, »samo takrat ko človek v svoji notranjosti, smotru in zavesti lahko hoče, da je on sam v vsem, kar dela.« Formativni element individua je tedaj njegova aktivnost, seveda če je svobodna. Človekova aktivnost pa je produktivna le, če je svobodna človekova realnost, to pa niso »pravice pozitivne legislative« niti samo »vnanji motivi: družina, domovina, država, cerkev, slava, prijateljstvo itn.«, ki so »univerzalne potence agiranja«, ki oblikujejo »esencialnost tistega, za kar se agira«, so torej »v sebi in na sebi le potence substancialnosti«,²⁸ v čemer nekateri vidijo vzporednico Marxovih opredelitev v »Ekonomskofilozofskih rokopisih«, pa tudi Marx-Engelsovega Manifesta komunistične stranke.²⁹ Toda Hegel ve, da se objektivna svoboda lahko zasnuje le, če ni izhodišče človek kot posamezni in izolirani nosilec pravic, temveč človek kot bitje, ki principialno živi v skupnosti z drugimi ljudmi. — Tretjič: svoboda se lahko realizira samo v državnem umnem pravu ali v umnem pravu, ki je lahko edino državno pravo. Pravo, pravni red je edini ustrezn način obstoja človeške svobode. Seveda ne gre tu za kakšno pozitivno pravo, pa tudi ne za racionalistično naravno pravo, temveč za Heglovo umno pravo. Tisto, kar je nujno s pomočjo uma, se namreč ne določa iz narave in se ne posreduje z naravno samovoljo, temveč s pomočjo uma, z umnimi institucijami. S tem se princip prava premešča iz naravnosti, to je nujnosti, v umno voljo, ki sebe misli, ki si sama daje in določa svojo vsebino, je torej svobodna. Na ta način se zedinata nujnost in svoboda, kar predstavlja pravi filozofski pojem prava.

Samorazvoj svobode poteka stopnjevano in izhaja tako od individua, čeprav ga misli v dialektični enotnosti s skupnostjo, kakor tudi od skupnosti. Začne z abstraktno pravico kot prvo obliko obstoja svobodnega subjekta. Posameznik postane svoboden s tem, da postane pravno sposoben, s tem da določi sebe s postavljanjem svoje volje, to je, da postane oseba, ki da sebe sebi v posest, ki je posedovanje, sebi lastnina. To je samo vnanji obstoj svobode. Kot oseba je posameznik priznan po drugih kot svoboden, vendar se mora temu priznanju pridružiti

²⁷ Hegel, Grundlinien . . . , 144.

²⁸ Hegel, Estetica, Milano 1963, 288.

²⁹ Gl. npr., M. Rossi, A Hegel da Marx, II. zv., 1976, 487 in nasl.

tudi ponotranjenje svobode, notranje samopriznanje in priznanje tega vnanjega. V strogem smislu besede se začne potemtakem svoboda v notranjosti in se vanjo vrača ker je ni brez »individualne posebnosti«. Toda na tej stopnji samorazvoja je šele nekaj, kar je »ravnodušno«, je individualna svoboda. Šele v moralnem kot takem se vprašuje po samodoločbi in izvorih volje, pa se tako moralnost določa kot nekaj višjega, kakor je pravna raven; kaj je svobodni subjekt se lahko spozna šele prek notranje samobiti, prek moralne avtonomije. Bit svobode se ne more namreč izkazati do konca niti zgolj v kategorijah prava niti iz družbene biti niti le v objektivnih institucijah vnanjih odnosov, temveč samo iz človekove moralnosti. Moralnost se izkazuje v vrsti institucij, postopkov in ureditev, v katerih prihajajo ljudje do enotnosti s tistim občim v dobrem in pravičnem. Moralnost se torej razrešuje in izpolnjuje v politiki oziroma državi. Moralnost države je pravzaprav enotnost subjektivne zavesti in objektivnosti. Je tista substanca ki je v tem smislu resnično samozavedanje, ki se zave samega sebe in je s tem tudi objekt vednosti. Država torej počiva na zavestni svobodi in je organizirana na tak način, da dovoljuje vsakemu posamezniku uresničevati njegovo lastno svobodo v skupnosti, kjer lahko posameznik svojo svobodo uresničuje le takrat, če negira vse druge, oziroma svobodo drugih. Prav ta meščanski, individualistični koncept svobode, ki posamezniku ne določa nobenih meja, zahteva nujno zamenjavo z moralnim redom, v katerem se posameznikova svoboda uresničuje v obči svobodi — državi. Država je torej obča in objektivna svoboda. Država je tudi resničnost konkretne svobode. Konkretnost svobode obstaja v tem, da prihajajo individualne posameznosti in posebnosti v svojem razvoju do priznanja pravice do sebe in da se po tem v skupnosti dialektično zedinijo v skupnostni interes. Na ta način je država kot obča in objektivna svoboda dialektična sinteza svobode posameznih individuov. Bistvo Heglove države, v kateri je občost zvezana s polno svobodo in posebnostmi individuov je zavezano k temu, da je dejavno, v tem smislu, da omogoča in razvija subjektiviteto individuov ter posameznosti in razlike. Država je resnična samo takrat, če se ta skupnostna svoboda individuov realizira prek posameznih institucij in prek prava; če je to njen smoter. Resničnost je namreč vedno dialektično prežemanje občosti in posameznosti v dialektično enotnost. Kar je resnično, je tudi umno. V tem smislu ni resnično in umno tisto, v katerem ni dosežena taka enotnost, čeprav lahko sicer obstaja, toda le kot afirmativnost — v tem primeru kot država »slabega vedenja, ki se lahko na različne načine defigurira« (to bi veljalo za takratno Prusijo in vsako totalitarno državo).

Na ta način Hegel zavrača svobodo države kot vnanje nujnosti, pa tudi individualistično pojmovano svobodo posameznika. Posameznik se mora podrediti državi, pri čemer gre za omejitveno dolžnost posamezne subjektivitete, ki jo označuje kot abstraktno svobodo, kot naravni nagon, s tem, da je dolžnost posameznika v zlitju njegove svobode v občo svobodo. To je njegova dolžnost do svoje lastne substancialne svobode. Hegel skuša ohraniti pravico posameznika, da se

na osnovi svoje svobodne volje, svobodnega političnega samozavedanja, potrjuje v skupnosti — državi v vsem, kar dela, toda ne za ceno svojega žrtvovanja obćim interesom politične skupnosti, temveč v njeno slavo. Za Hegla je zavestna identiteta subjekta in objekta — države nujen pogoj za obstoj države in za nastanek države. Patriotizem mu ne pomeni samo pripravljenosti na izredne žrtve in postopke, temveč predvsem zavest, da se s skupnim življenjem z ostalimi ljudmi v državi uresničuje tudi moj posebni interes, ki je obenem interes in smoter obćega in v obćem tudi drugega. Skrivnost patriotizma državljanov je v tem, da je država njihova substanca, ki se je zavedajo, ki vsebuje njihove posebne sfere, pravičnost in avtoriteto in seve s tem tudi njihovo blaginjo. Pravo ni ničesar vnanje postavljenega, ni sredstvo legitimiranja danega, temveč je izraz volje posameznikov in je zaradi tega dokaz duha v svojem lastnem bistvu, v svojem lastnem občutenju, ki povzema vse elemente različnosti, torej odnos, ki je nujno identičen s posameznikom. Ni oblast tista, ki ohranja državo, temveč individualni skupnostni občutek zaupanja v državo, v kateri je posamezen substancialni in posebni interes ohranjen in vsebovan v odnosu do posameznika — do mene, s tem pa država neposredno ni več drugi, temveč je jaz. V tem se kaže nujnost obstoja države. Ustava, s katero se vzpostavlja, pa je enotnost prepričanja in poenotenja notranjosti in vnanjosti.

Zaradi tega je bila Heglova pravna filozofija že ob svojem nastanku podvržena moćni kritiki filozofov restavracije in dejanske resnične pruske državnosti, torej Hallerja, Savignyja in Millerja. Hegel se sicer s takim pojmovanjem, ki smo ga prikazali in tudi izhaja iz volje, precej približuje pojmovanju Rousseauja, vendar pa ne ostane na njegovem meščansko-liberalističnem konceptu, marveč ga preseže s svojo dialektično dedukcijo posamezne volje, ki je sicer baza države, mora biti v državi presežena in obenem ohranjena; kar pomeni, da je dvignjena v dialektični sintezi na takšno stopnjo, da ohranja država — torej družba, organizirana kot država — v sebi individualnost in da država kot skupnostna volja predstavlja dialektično sintezo individualnosti in obćosti ter kot taka omogoča razvoj individualnosti posameznih volj.

Tako se izkaže, da Heglovo pojmovanje države zanika vse tiste interpretacije, ki na eni strani označujejo Hegla kot filozofa pruske državnosti, na drugi strani pa tudi vse tiste, ki ga označujejo kot filozofa totalitaristične države, ki je sama sebi svoj cilj, ki je sama sebi svoboda, ki se izraža kot svobodna nujnost, hkrati pa zanika tudi sodobne meščanske države, ki prikrito, v lažnem demokratizmu s pomoćjo posredovanja in tekmovanja politično artikuliranih interesov posameznikov prav tako omogoča nujnost svobode obćosti-države. Ob vsej aporetiki Heglove politične filozofije, ki obstaja že na ravni besedil in v razpravljanjih o »ezoteričnem ter eksoteričnem Heglu«³⁰ se nam

³⁰ Gl.: Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie, 1975, I. zv., Uvod J. Ritterja, pa tudi Uvod K. H. Iltinga v: Hegel, Rechtsphilosophie, iz. Ilting, I. zv., 1973.

izkaže vsa zmotnost Cassirerjevih novokantovskih opredelitev Heglove politične filozofije.

III.

Ostane pa še vprašanje, kako je mogoče takšno opredeljevanje Heglove filozofije pa takšen prikaz zgodovinske in ideološke destrukcije Heglove pravnopolitične misli.

Ob koncu prejšnjega in prvih desetletjih našega stoletja se je v izteku novokantovske badenske — predvsem Rickertove — kulturne filozofije³¹ in Dilthejeve teorije duhovnih znanosti³² po dolgem molku, v katerem je živel le v marksizmu Marxa in Engelsa in starohegelovcev,³³ ponovno oživel in prebudil interes za Heglovo filozofijo, najprej v Nemčiji, da bi nato dobil svetovne dimenzije v različnih variantah nacionalnega novohegelovstva, v katerih se je univerzalni horizont Heglove filozofije skrčil v ozkost obstoječe nacionalne države in izgubil svojo kritično dimenzijo. Z opuščanjem kategorij negacije in protislovja v Heglovi dialektiki in njihovim nadomeščanjem s heterotezo pri H. Rickertu³⁴ oziroma pojmom razlike in sintezo razlik znotraj obstoječega samega pri F. H. Bradleyu³⁵ in B. Croceju³⁶ končno pa z nadomeščanjem celotne dialektike z »metafiziko razvoja« pri J. Kohlerju,³⁷ s čimer je izgubila svoj revolucionarni značaj ter po odpravi »pataloškega izrastka in dualistične zmote«³⁸ Heglove filozofije narave je bila pripravljena novohegelovska recepcija uresničiti geslo »mi izhajamo iz Hegla, toda ne bomo ostali na Heglu«,³⁹ kot je to trdil Kohler tako da je zapadla v subjektivni idealizem in končno pristala v iracionalizmu. Ob taki usmeritvi recepcija Heglove pravne filozofije ni nadaljevala niti principov, niti interpretacijske baze Heglove politične filozofije, vrgla se je v tradicionalizem, ki ni imel nobene zveze s Heglovimi idejami in njegovo vizijo neke boljše, umne bodočnosti, temveč je opravičevala dejstva obstoječe sedanjosti. Kohler je osnovo Heglove pravne filozofije revidiral z naturalističnim naukom o nagonu, njeni univerzalni zgodovinski okviri pa so bili zreducirani na samoposplošenje vladajočih kulturnih ljudstev. G. Lasson⁴⁰ je enostavno in kratko odrezal Heglovo navezavo na razsvetljenstvo, fran-

³¹ H. Rickert, *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*, Tübingen 1899.

³² Gl. zlasti: W. Dilthey, *Die Jugendgeschichte Hegels*, v: *Abhandlungen* Berliner Akademie, 1905.

³³ Gl.: H. Lübke, *Die Hegelsche Rechte*, Frommann Verlag, Stuttgart 1962, gl. tudi srbsrv. prevod: *Hegelovska desnica*, Sarajevo 1980.

³⁴ H. Rickert, *Die Probleme der Geschichtsphilosophie*, Heidelberg 1905.

³⁵ F. H. Bradley, *Appearance and Reality*, London 1893.

³⁶ B. Croce, *Cio che è vivo e cio che è morto nella filosofia di Hegel*, Bari 1907; za kritično osvetlitev tega vprašanja gl. tudi: A. Gramsci, *Izbrana dela*, CZ, Ljubljana 1974, 523—581 idr., zlasti še 567.

³⁷ J. Kohler, *Lehrbuch der Rechtsphilosophie*, Berlin/Leipzig 1917.

³⁸ Gl. n. d. B. Croceja, pod 35. op.

³⁹ J. Kohler, *Moderne Rechtsprobleme*, Leipzig 1907, 7.

⁴⁰ G. Lasson, *Hegel und die Ideen von 1914*, *Hegel-Archiv*, 3. zv., Leipzig 1916.

cosko revolucijo, na zgodovinskost njegove politične filozofije ter jo priredil nemški nacionalni državi s pojmom »duše« kot totalne države z njenim imperializmom.

Skratka novoheglovstvo je enostavno zavrlo temeljno liberalno naravnost koncepcije Heglove pravne filozofije, hipostaziralo enostransko, avtoritarno in militaristično razumljen pojem države in konsekventno abstrahiralo Heglove elementarne pojme: lastnino, delo, osebo, privatno pravo, posameznikovo voljo in druge, ki v Heglovi dialektični dedukciji z njihovo negacijo šele konstituiraajo specifični značaj moderne države. Izhodišče takega pojmovanja Hegla kot filozofa »skupnosti« je zagovarjala ekstremno konservativna skupina pravnikov v Nemčiji ob J. Binderju,⁴¹ kot so bili G. Dulckeit,⁴² J. Larenz,⁴³ M. Busse,⁴⁴ A. Emge, W. Schönfeld in drugi, ki je socialno-filozofsko pojmovanje »skupnosti«, ko so ga pojmovno izpeljevali iz Heglove zavestne enotnosti posameznega v občosti, institucionalno preformulirala v »skupnost naroda v državi«. Namen in cilj takega filozofiranja je bil apologija nacionalnosti kot narodove skupnosti, revizija meščanskih svoboščin in pravic v korist nacionalnega reda, v katerem pa izginjajo po Heglu vpeljane različnosti v temine političnega mita »države kot nacionalne skupnosti«.

Tako se je novoheglovska — zlasti pravniška — recepcija Heglove pravne filozofije približala po prvi svetovni vojni totalitaristični državni ideologiji fašizma in nacionalsocializma. Nemajhno je bilo število fašističnih⁴⁵ in nacističnih⁴⁶ ideologov in »filozofov«, ki so zlorabljali Heglovo filozofijo, kot npr. H. Franck, ki je videl v Heglu »mogoče največjega političnega filozofa nemškega naroda«. ⁴⁷ Toda z njim v nasprotju so vodilni nacistični politični ideologi Hegla zavračali. Vodilni nacistični ideolog Alfred Rosenberg je označil Heglovo pravno filozofijo kot višek brezkrvne teorije moči, ki ne vidi naroda, pravno pa upravičuje uradniško državo nasproti organskemu telesu naroda.⁴⁸ Najostreje pa sta Hegla med nacističnimi pravnimi ideologi zavračala A. Bäumlner in C. Schmidt. V sozvočju z antiliberalno usmerjenimi novoheglovci polemizira A. Bäumlner proti Heglovi državi, ki naj bi se po njegovem nagibala k identifikaciji države z meščansko družbo, namesto da bi peljala k inkorporaciji idej iz l. 1933, ki so onstran

⁴¹ J. Binder, *Grundlegung zur Rechtsphilosophie*, Tübingen 1935.

⁴² G. Dulckeit, *Rechtsbegriff und Rechtsgestalt*, Berlin 1934, 17, in v razpravi: Hegel und der preussische Staat, v: *Zeitschrift für deutsche Kulturphilosophie*, 2. št., 1936.

⁴³ K. Larenz, *Hegelianismus und Preussische Staatsidee*, Hamburg 1940.

⁴⁴ J. Binder, M. Busse, K. Larenz, *Einführung in Hegels Rechtsphilosophie*, Berlin 1931.

⁴⁵ npr.: G. Gentile, *I fondamenti della filosofia del diritto*, Pisa 1916; še bolj izrazito pa italijanski novoheglovci Evola, Alfieri, Caloggero idr.

⁴⁶ W. R. Beyer, *Hegel-Bilder*, 2. izd., Berlin 1967, zlasti poučno je II. poglavje: *Fašistični Hegel*, 144 in nadaljnje.

⁴⁷ H. Frank, *Die Aufgaben des Rechts, Ein Rückblick auf das Jahr 1937*, v: *Zeitschrift der Akademie für deutsches Recht*, Berlin 1938, 4.

⁴⁸ A. Rosenberg, *Der Mythos des 20. Jahrhunderts*, München 1933, 495 in 525.

države v narodu ali natančneje v Führerju.⁴⁹ Najbolj diletantsko glasno je zanikal Hegla, »tega pruskega vladnega filozofa«, kot ga je sam imenoval, C. Schmidt, ki ga je na dan Hitlerjevega prevzema oblasti ponovno ubil in poslal njegov duh prek Marxa in Lenina na potovanje v Moskvo, da bi lahko na trdnjavah »konkretnega mišljenja« ukinil Heglovo dialektiko države ter jo nadomestil s svojo psevdodialektiko tročlene politične enotnosti: »država, gibanje, narod«.⁵⁰

IV.

Toda tudi v Moskvi, kjer naj bi po C. Schmidtu — ki je namigoval na Marxovo, Engelsovo in Leninovo recepcijo heglovstva — Hegel dalje »duhovil«, so v tem času že pozabili na Marxovo »priznanje« iz časov pisanja Kapitala, »ko so zlovoljni prevzetni in povprečni epigoni, ki imajo sedaj prvo besedo v omikani Nemčiji, uživali v tem, da so obravnavali Hegla tako, kakor je v Lessingovih časih vrli Moses Mendelsson obravnaval Spinozo, namreč kot crknjenega psa. Zato sem se javno priznal za učenca tega velikega misleca in sem v poglavju o teoriji vrednosti včasih celo posnemal njegov način izražanja«.⁵¹ Pozabili so na Engelsovo opredelitev pomena nemške klasične filozofije in še posebej Hegla za razvoj marksizma in delavskega gibanja, ko je zapisal: »Nemški socialisti smo ponosni na to, da izhajamo ne le iz Saint Simona, Fourierja in Owana, ampak tudi iz Kanta, Fichteja in Hegla«.⁵² Spregledali so Leninovo dramatično opozorilo, napisano na sam predvečer oktobrske revolucije, da »ni moč doumeti do kraja Marxovega Kapitala in zlasti njegovega prvega poglavja, če nisi preštudiral in doumel vse Heglove logike. Torej nihče od marksistov ni doumel Marxa pol stoletja sem«.⁵³ Zavržen je bil Plehanov, ki je po Leninovih besedah kritiziral kantovstvo bolj feuerbachovsko in büchnersko kot heglovsko in torej tudi sam razumel marksizem bolj z vulgarno materialističnega kot z dialektično materialističnega stališča,⁵⁴ ki pa je vendar zapisal: »Ogromni uspehi delavskega gibanja, ki silijo t. i. izobražene razrede, da se zanimajo za teorijo, pod zastavo katere napreduje, bodo primorali, da se ti razredi zainteresirajo tudi za zgodovinsko poreklo te teorije. Čim pa se bodo za to zainteresirali, bodo prišli hitro do Hegla, ki se bo na ta način pretvoril pred njihovimi očmi v filozofa restavracije, v roditelja

⁴⁹ A. Bäuml, Männerbund und Wissenschaft, Berlin 1934, 39.

⁵⁰ C. Schmidt, Der Begriff des Politischen, München 1932, 50, v delu: Staat, Bewegung, Volk. Die Dreigliederung der politischen Einheit, Hamburg 1934, zapiše na str. 31: »Na ta 30. januar je bila Heglova uradniška država 19. stol., ki jo je označevala enotnost uredništva in nosilnega državnega sloja, zamenjana z drugačno konstrukcijo. Na ta dan, je s tem, Hegel takorekoč umrl.«

⁵¹ K. Marx, Kapital I., Sklepna beseda k II. izdaji, Cankarjeva založba (dalje CZ), Ljubljana 1961, 22.

⁵² F. Engels, Razvoj socializma od utopije do znanosti, v: MEID IV, CZ, Ljubljana 1968, 555.

⁵³ V. I. Lenin, Filozofski zapisi, CZ, Ljubljana 1975, 47.

⁵⁴ V. I. Lenin, Filozofski zapisi, CZ, Ljubljana 1975, 46.

danes najnaprednejših idej«. ⁵⁵ Od Marxovega »priznanja« je ostal le nešteto krat ponavljani in enostransko okrajšani in zlorabljeni citat, da »dialektika stoji pri njem (namreč pri Heglu — op. F. F.) na glavi, treba jo je postaviti na noge«. ⁵⁶ Sicer pa je pod vplivom Ždanova, Stalina in drugih dogmatično poenostavljala nasprotje med materializmom in idealizmom ter obravnavala nemški klasični idealizem in še posebej Hegla kot »nazadovanje v razvoju filozofije«. »Z razvijanjem idealističnega stališča, ki je bilo diametralno nasprotno francoskemu materializmu, so nemški idealisti v odločilnih točkah svetovnega nazora odstopali od znanstvenih in jih zamenjevali z nazori, ki so odpirali vrata religiji«. ⁵⁷ Heglovi politični filozofiji je veljala zelo kratka ugotovitev: »V svoji težnji, da bi opravičil prusko policijsko državo, da bi jo filozofsko blagoslovil, je Hegel postavil tezo: vse resnično je razumno, vse razumno je resnično«, ki so jo kot mnogi drugi, ki je niso izvedli iz celote Heglove filozofije, napačno razumeli in intepretirali, ⁵⁸ ter da je bil »cilj objektivnega ali absolutnega Heglovega idealizma dokazati, da se je absolutna ideja uresničila v pruski monarhiji Friderika-Viljema III.«, ⁵⁹ s čimer so se postavili na isto stališče kot nacistični C. Schmidt in vrsta drugih pred njim, pa tudi za njim. Od te simplificirane agitropovske opredelitve, se po globini in kot v posmeh lastni realnosti nekoliko razlikujejo stališča pravnih teoretikov, ko razpravljajo o definiranju države: »Filozofi idealisti (Hegel in njegovi nasledniki) so definirali državo kot višje duhovno bistvo, kot utelešenje vseobčega, od posameznih ljudi neodvisnega razuma. Ta nauk, posebno pri njegovih najnovejših predstavnikih (t. i. novoheglovcih Binderju in Kronerju v Nemčiji, Gentilu v Italiji idr.) ima skrajno reakcionaren značaj. Ne samo, da skriva razredno bistvo države, temveč daje ideološko obrazložitev vsakemu tlačenju državljanov, ker se vsi nosilni ukrepi izkoriščevalske države predstavljajo s tega stališča — kot manifestacija najvišje volje in najvišjega razuma, pred katerim se mora upogniti volja in razum posameznih ljudi«. ⁶⁰

Tako se je tudi takratni dogmatični marksizem, ki je stal v senci Stalinovega diamata, distanciral od Hegla ter ga označeval skupaj s Kantom, Fichtejem in zgodnjim Schellingom kot aristokratsko reakcijo na francosko revolucijo in francoski materializem 18. stoletja, v

⁵⁵ G. V. Plehanov, Od idealizma ka materijalizmu, Kultura, Beograd 1964, 111.

⁵⁶ K. Marx, Kapital I, Sklepna beseda k II. izdaji Kapitala, CZ, Ljubljana 1961.

⁵⁷ M. A. Leonov, Marksistični filozofski materializem, CZ, Ljubljana 1950, 25.

⁵⁸ gl. 57. op., 26. Na tej točki pa je podal kritiko Heglove filozofije države v svoji recenziji ob izidu Heglove knjige — ki jo je edino izmed vseh svojih del dal natisniti Hegel sam — že H. E. G. Paulus, v: Heidelberger Jahrbücher der Literatur, 1821, vendar na neprimerno višjem filozofskem nivoju in ob argumentaciji, ki živo zadeva nevrvalgično točko vsake in tudi Heglove spekulativne filozofije.

⁵⁹ Prav tam, 27.

⁶⁰ S. A. Golunski, M. S. Strogovič, Teorija države i prava, Beograd 1946, 19.

čemer pa se izraža obenem tudi vse nerazumevanje klasikov marksizma: Marxa, Engelsa, Lenina in tudi vsa kriza sovjetskega stalinističnega porevolucionarnega razvoja, etatiistične diktature vodilnega sloja, ki je nastopal v imenu delavskega razreda, kar je v kasnejšem obdobju moralo ideološko izzvati meščansko reakcijo.

Torej je tudi takratni uradni marksizem, kamor je bil Carl Schmidt po svojem nacističnem ubitju dalje poslal »duhovit« Hegla, le-tega zavračal.

Heglovstvo je tako našlo svoje pribežališče le še v filozofemih tedanjih, edino veljavni stalinistični diamatovski konceptiji marksizma upirajočih se filozofov H. Marcuseja, E. Bocha, K. Korschja, G. Lukácsa, A. Gramscija in drugih. V njej je prišla do izraza tudi nova, od dogmatične obravnave drugačna interpretacija Heglove pravne filozofije in v njej tudi države, pri čemer skuša kritična teorija družbe po Marcuseju ob novi interpretaciji Hegla izluščiti liberalno in progresivno jedro Heglove politične filozofije, njeno navezavo na razsvetljenstvo in revolucijo, ki se izkazuje kot um in svoboda ter obravnava Heglovo idejo države kot njegovo novo predstavo neke bodoče, idealizirane družbe, v kateri bi bilo dialektično preseženo nasprotje med individuom in državo v dialektični enotnosti individualnega in občega, ki se izkazuje prek države.⁶¹ Tudi Lukács, ki se sicer ni posebej ukvarjal s Heglovo pravno filozofijo, jo je v obdobju stalinizma in njegovega pritiska opredelil takole: »Moramo se omejiti na ugotovitev, da je Heglova filozofija kljub preobratu logično izpolnila program Fenomenologije. Da je njeno zapopadenje družbe orientirano k konstitucionalni monarhiji in da, čeprav z največjim oklevanjem, presega tedanje politično stanje v Nemčiji in zato Hegel neprestano polemizira z ideološkimi predstavniki romantične reakcije, Hallerjem, Savignyjem«⁶² — ideologi pruske monarhije in združitve Nemčije pod pruskim junkerstvom.

V.

Izkušnja tiranje in padca človeštva v barbarstvo druge svetovne vojne, ki jo tako dramatično opredeljuje Cassirer, je tista, ki ni potrdila Schmidtove napovedi o posledicah ponovnega ubitja Hegla in o njegovi usodi. Hegel ni umrl. Prav pod vtisom prestane vojne se je začela Heglova renesansa. Človeštvo je hotelo doumeti prestano preizkušnjo in vzroke, ki so do nje privedli. Tako postavljeno izhodiščno vprašanje Heglove renesanse so še bolj zaostrila nova vprašanja, porajajoča se pod vtisom nove krize meščanskega sveta, birokratskoetatiističnih tutorskih modelov socializma, zatajitvi socialno-demokratskega delavskega in tudi liberalnega meščanskega gibanja, ponovnega dviga meščanske reakcije in vedno bolj grozeče nove katastrofe, ob katerih vse

⁶¹ H. Marcuse, *Reason and Revolution, Hegel and the Rise of Social Theory*, 1941; isti: *Studies in Critical Philosophy*, 1972, 95—110.

⁶² Nav. po: Đerd Lukač, *Razaranje uma*, Beograd 1966.

bolj ugaša vsako upanje. Prav zavest krize je tisto, kar nosi in označuje ves Heglov sodobni prerod, ki ni več enotno gibanje in ni stvar ene same filozofske smeri.

Sodobno obravnavanje Heglove problematike v Heglovi renesansi, tako v celotnosti njegove filozofije kot posebej Heglove pravne filozofije, je razkrilo, da vsa aporetika Heglove filozofije izvira predvsem od njegovih interpretov. Tako K. Popper⁴³ obravnava Heglovo pravno filozofijo kot »teorijo zaprte družbe«, ki ni spojiliva z novodobnim liberalnim konceptom »odprte družbe«, ker podreja individualne svoboščine in pravice v korist države in je tako bližja führerskemu principu. S tem se močno približuje pogledom Sidneya Hooka,⁴⁴ T. M. Knoxa⁴⁵ ter drugih anglosaksoncev. Medtem ko se eksistencializem (M. Heidegger), hermenevtika (H. G. Gadamer), neopozitivizem in filozofija jezika ne ukvarjajo direktno s filozofijo države ter konvergirajo v radikalni antimetafizični kritiki »tradicionalne filozofije«, pa tudi v točki, kjer se stikata Hegel in marksizem, namreč v zgodovinskosti in dialektičnosti, se Eric Weil⁴⁶ skuša približati prav Heglovi pravni filozofiji. Isto poskuša tudi njegov učenec E. Fleischmann,⁴⁷ pri čemer navezuje Heglovo misel na Platona, medtem ko jo skuša J. Ritter⁴⁸ navezati na francosko revolucijo. Vse to pa dopolnjuje še novo raziskovanje interpretacije Heglovih tekstov s kritičnimi komentarji.

Pri tem se razkriva, da gre v vsej »zgodovinski in ideološki aporetiki« ter »destrukciji« Heglovega sistema in še posebej pravnopolitične misli za takšne ali drugačne, ideološko pogojene preinterpretacije Heglove filozofije, za katere se ob razkrivanju njihovega zgodovinskega ozadja izkaže, da največkrat niti niso doživele svoje zgodovinskopraktične recepcije. Razkriva, da opredelitve, kakršne pripisujejo Heglovi filozofiji Cassirer in drugi, niso Heglova filozofija, da Heglova filozofija ni filozofija svobodne nujnosti občega — države, da ni imela in niti ni mogla imeti »reakcionarnih družbenih konsekvenc«, saj nikoli ni doživela svoje praktičnozgodovinske recepcije.

ta pomije, primarno in sekundarno, podoba, ki je kantovski dimenzij razmišljanja an-dich napovedala vstop v muzej voščeni podoba, naji čas te podoba je mimo.

hizala bi se tega, kar Engels imenuje »veliko osnovna vprašanje vse filozofije«, t.j. »vprašanje po razmerju med mišljenjem in bitjo«. Hise to razmerje poimenuje drugače, problem, ki se kaže njemu, je v tem, da najprej kritično, zgodovinsko se prehojena filozofske po- gledi, ki jih pojmuje celo za svoje lastne, preselene pozicije v vpra-

⁴³ K. Popper, *The Open Society and its Enemies*, II. zv., London 1945, 38 in nasl.

⁴⁴ S. Hook, *From Hegel to Marx*, London 1936.

⁴⁵ T. M. Knox, *Hegel and Prussianism* 1940.

⁴⁶ E. Weil, *Hegel et l'Etat*, Pariz, 1950.

⁴⁷ E. Fleischmann, *La philosophie politique de Hegel*, Pariz 1964.

⁴⁸ J. Ritter, *Hegel und die Französische Revolution*, 1957.

Aktualnost Heglove filozofije

Cvetka Tóth

Na začetku se mi zastavlja vprašanje, kako se vključiti v diskusijski tok tega, kar je bilo že povedano, je torej znano in ne more biti na noben način novo, je pa spet tisti nekaj, ki te vedno znova sili, da spregovoriš, ker je v času, v katerem bivaš, nič manj prisotno kot tvoje bivanje samo. Vsak čas, mišljeno kot zgodovinska doba, vsebuje neko logiko, torej, kako jo izjavljati, da bo vsaka izjava, t. j. kategorija dejansko izjava in opredelitev tega, kar je bistveno. In tu na tem mestu ne moremo mimo misli, ki si na radikalno nov način zastavlja vprašanje posredovanja, v katerem je izključen vsakršen prej in pozneje, primarno in sekundarno, pozicija, ki je kantovski dimenziji razmišljanja an-sich napovedala vstop v muzej voščenih podob, kajti čas te podobe je mimo.

Izhajala bi iz tega, kar Engels imenuje »véliko osnovno vprašanje vse filozofije«, t. j. »vprašanje po razmerju med mišljenjem in bitjo«. Hegel to razmerje poimenuje drugače, problem, ki se kaže njemu, je v tem, da najprej kritično, zgodovinsko že prehojene filozofske pozicije, ki jih pojmuje celo za svoje lastne, presežene pozicije v vprašanih predpostavke začetka, zavrne kot izrazito nedialektične razjasnitve. Gre mu za vprašanje odnosa med tem, kar je **neposredno** (Unmittelbarkeit) na eni strani in kar predstavlja **posredovanje** (Vermittlung) na drugi. Pred seboj imamo torej to razmerje: NEPOSREDNOST in POSREDOVANJE ter dinamično prepletanja njunega medsebojnega odnosa.

V Logiki Hegel vehementno izreče misel, da je glede vprašanja začetnega principa filozofiranja, izključujoča pozicija ali samo posredovanje, ali neposrednost kot tudi vztrajanje na dominaciji enega ali drugega, dogmatizem uma. Po Heglu »ni ničesar, ne na nebu, ne v naravi, ne v duhu ali kjer si že bodi kar ne bi prav tako vsebovalo **neposrednosti** kot tudi **posredovanja**, tako da se ti določbi kažeta kot neločljivi in nedeljivi, vsako nasprotje pa kot nekaj ničnega.«¹

Filozofija je po Heglu soočena s krucialno nalogo, ustvariti si tako predmet svojega raziskovanja kot tudi metodo in ravno v pomanjkanju metode vidi Hegel enega od najtežjih filozofskih problemov. Uvodna razmišljanja v Logiko spremljajo Heglovi težki očitki vsem tistim filozofijam — podobno v Fenomenologiji duha, Predgovor — ki so si metodo izposojale od drugih znanosti, še posebej vidimo njegovo izrazito odklonilno stališče do vsakršnih transmisij in koke-tiranj z matematično metodo.

»Filozofija do sedaj še ni našla svoje metode,«² opozarja Hegel v Logiki (1812), njegova Fenomenologija (1806) je enkratni poskus odprave tega metodičnega primanjkljaja v inovaciji dialektične metode. »V Fenomenologiji duha sem pokazal primer te metode na nekem konkretnem predmetu, na zavesti,« za filozofsko mišljenje ne more biti relevantna nobena misel, »ki ne sledi toku te metode in njenemu enostavnemu ritmu, kajti to je tok stvari same (Gang der Sache selbst).«²

V Fenomenologiji se Hegel ne sprašuje, kaj je zavest na-sebi in od tu kako jo razumeti, da bi se imenovala znanstvena, to bi počel Kant, pač pa mu gre za »**znanost izkustva zavesti**« (Wissenschaft der Erfahrung des Bewusstseins), zgodovinsko formiranje njenih stopenj, zgodovinsko posredovanje, ki ga vrši ona (zavest) na sebi in na svojem predmetu. Resnica ni na-sebi, pač pa v nastajanju (postajanju), je logični, oziroma zgodovinski proces sam, kot taka resnica ni nikdar abstraktna, pač pa konkretna.

In v čem je aktualnost Heglove filozofske misli danes v jubilejnem letu, 150 let po Heglovi smrti? Lahko je pritrditi Adornovemu³ mnenju, da si lahko zastavimo vprašanje, ne kaj pomeni Hegel, Marx za sedanost, pač pa »kaj sedanost pomeni pred Heglom« in Marxom. Nastrojenje sodobnega sveta je v marsičem lahko označiti kot padeč izpod ravni Heglove misli in duha. Vladajoči um in logika zdajšnjosti sta pristajanje na golo bivajoče, pozitivizem najslabše vrste, globoko zasidran v zavesti časa, v katerem postopoma izginja dialektična tradicija in refleksijska napetost uma. Za znanost je Hegel izrecno zahteval, da »nase prevzame napor pojma«, kajti »pojem je prava lastnost predmeta«,⁴ v prepričanju sodobne znanosti pa v imenu njene vere v eksaktnost stopa, rečeno s Heglom, »nepojmovna veličina«, t. j.

¹ G. W. F. Hegel, Wissenschaft der Logik I, Leipzig, Reclam, 50.

² Ibidem, 52.

³ T. W. Adorno, Drei Studien zu Hegel, Frankfurt 1974, Suhrkamp, 9.

⁴ G. W. F. Hegel, Phänomenologie des Geistes, Hamburg 1952, Verlag Meiner, 48.

število, statistične količine, ne pa dejanska razmerja med stvarmi. Hegel je zahteval spremembo obstoječega na osnovi uma, ki vlada v svetu in ki je sicer gibalo vseh sprememb, protislovja v vseh posamičnih, posebnih in občih pojavih pojmuje kot eno izmed osnovnih zakonitosti sveta. Pri tem je izgradil metodo, ki jo je pojmoval kot »samogiblljivo formo dejanskosti«. Kot najpozitivnejši doprinos v Heglovi filozofiji je po Marxu pojem **dialektike**, kjub njeni »mistični lupini«,* navkljub »mistificirani obliki«,* v prevodu uporabljam izraze, ki so se do tega trenutka ustalili v slovenski marksistični literaturi in imajo kot taki pri nas svojo zgodovino in usodo. Seveda ugotavlja Marx, da Heglova dialektika po plati sistematičnosti in svoji siceršnji revolucionarni vsebini vendarle zataji in to tam, ko sicer v svojem opravljanju prevratniškega poslanstva ostaja še vedno v interpretativnem odnosu do sveta in dejanskosti, opazujoč v višini spekulacije kot ždeča nočna ptica sova, ki pričinja svoj let na večer, ko je dan že mimo, primerjava, ki po Heglovi lastni primeri poseblja bistvo filozofije.

Znane, zelo znane so te misli, pa še tolikokrat citirane; Marx zahteva od filozofije nekaj več, t. j., da svet spremenimo kot se glasi znana 11. teza o Feuerbachu, da je filozofiji mesto z rojstvom jutra, ki ga naznanja z glasnim petjem »ptica jutra«, petelin. Do tu so stvari jasne, domala enoznačne, postale so hipoma celo deklarativne, neproblematične lahko naučljive, komunikativne. **Dialektika** in **pojem napredka** sta domala sinonim ena za drugega, pri Heglu pa je pač najpoprej treba opraviti še ta posel »dialektiko, ki stoji pri njem na glavi, postaviti na noge«. Postavlja se vprašanje, ali je v tem sprevračanju vse enoznačno in transparentno do te mere, kot da je to neki zgodovinsko že presežen in za vse čase opravljen posel, ki pelje v smeri napredka in zgolj pozitivnega napredovanja. In ali lahko smatramo za dokončno razrešeno vprašanje na temo, kaj je pravzaprav tisto najintimnejše bistvo Heglove dialektike v svoji pozitivni določbi, ko ta lahko pove še nekaj o procesualnem dogajanju dejanskosti in zdajšnjega časa na način, da si izrečeno in posredovano lahko prilastimo kot **našo resnico** in **zdajšnje resnico**.

V iskanju odgovorov na to poslednje, odgovori niso več enoznačni, zaustavi se že pri tej tezi: **DIALEKTIKA** sinonim za **NAPREDEK**. Vedno Študije o dialektiki so dragocene tudi **pri nas**, v našem ožjem slovenskem filozofskem prostoru, ki se pričenjajo z opozorilno mislijo, da imamo opraviti tudi z neko posebno obliko dialektike, t. j. diamat in legitimacijska teorija. Glede na diskusijski značaj tega prispevka bi, dovolite, zastavila samo nekaj, trenutno še vedno aktualnih dilem. Mar ne obstaja že dolgo potreba po novih, še možnih oblikah dialektike in istočasno nuja tipizacije že obstoječih oblik. V kakšnem medsebojnem odnosu stojita pojem negativnosti in dialektika? Samo majhno opozorilo, za Hegla predstavlja negativnost »to, kar tvori dialek-

* Man muss sie umstülpen, um den rationellen Kern in der mystischen Hülle zu entdecken.

tično«. V kakšnem medsebojnem odnosu sta pojem **negacije** in protislovja znotraj dialektike? Mar je tu res vse enoznačno? In kaj vse bi zahtevalo poglobljeno soočenje s tezo, znano kot, definicija dialektike se glasi: nauk o protislovjih!

Še vedno ni jasno, kaj je dejanska ontološka dimenzija dialektike, kaj predstavlja njen gnoseološki nivo. Tu bi izhajala iz dimenzije človekovega bivanja na relaciji rojstvo — smrt. Nasploh je fenomen smrti in razumljivo z njim povezano vprašanje čuta za transcendenco v marksizmu manjko, Bloch je tu spoštljiva izjema s svojo kategorijo upanja, znali pa so mu prisluhniti teologi, ne pa marksistična filozofija. Na poti, na katero stopa človek s svojim rojstvom in v dinamičnem, vsestranskem odzivanju ta-drugemu in sebi človek formira čute, eden od teh je, dovolite, da ga tako imenujem, čut smrti, ki se izkazuje v gotovem vedenju o tem, da poraja moja eksistenca tisto stanje, ki v svoji končni obliki samo iz sebe ne more več poroditi svojega lastnega NE, svoje negacije, t. j. »ugasla negacija« (Bloch). Pravzaprav je to »negativum objektivne dialektike«, izgubljeno je vsakršno objektivno gibalno NE-ja, smrt kot okrutno stanje zmage rodu nad posameznikom, stanje nič, ki nima v sebi samem negacijo svoje negacije. Razmišljanje o fenomenu smrti ne more ignorirati nobena filozofska misel o človeku, zastavljam vprašanje, v čem pa je njena dialektika biti in nič, ki se srečuje na istih tleh kot razmišljanja o smislu življenja, zakaj eno in drugo mora pojasniti, če že ne dati odgovor, kaj je to človekova odgovornost do sebe, do drugih, tudi do okolja, kot svoje drugo-biti in le tam, kjer je dejanski smisel, je tudi odgovornost. Da, govorim o dialektiki SMISEL — ODGOVORNOST, kot zdajšnji zgodovinsko-zavezujoči dimenziji človekovega bivanja v mojem diskusijskem prispevku, ki izhaja iz »osnovnega vprašanja vse filozofije«, t. j. iz relacije bit — mišljenje, reflektirano iz heglovske dimenzije odnosa neposrednosti in posredovanja.

Hermenevtično razumevanje ideje Heglove logike

Borut Pihler

Filozofska hermenevtika vzpostavlja do Heglove filozofije skoz in skoz dvojen odnos: po eni strani predstavlja zanjo v zgodovini filozofije tisto mesto, ki je skozi znanost izkustva zavesti proizvedlo obliko védenja, absolutnega védenja, ki ga velja razpreti, ker implicira zaprt, dokončen horizont filozofije in predstavlja kot táko možnost za vznik hermenevtičnega tematiziranja horizontnosti izkustva kot odprtega izkustva (pri čemer opredeljuje svoj odnos do Hegla kot edino substancialno preseganje njegove misli), medtem ko po drugi strani ne sprejema tiste konkretne zgodovinske logike, ki se je razvijala v smeri historično-materialističnega ukinjanja in udejanjanja njegove filozofije. Svoj zgodovinski topos znotraj imanence filozofije celo izrazito postavlja in upravičuje skozi zahtevo in trditev, da je šele hermenevtiki kot filozofski hermenevtiki uspelo ustrezno preobračanje Hegla. Kako tematizira v tem kontekstu idejo Heglove logike?

Filozofski interes, ki je veljal predvsem Heglovi Fenomenologiji duha, preusmeri Gadamer na Heglovo Znanost logike, predpostavljajoč tako, da Fenomenologija duha ni poglavitno sistematično delo Heglove filozofije, kot je to še veljalo v delu tradicije, pač pa neke vrste vnaprejšnji zasnutek, v okviru katerega je Hegel pod določenim aspektom sistematiziral svojo misel, neke vrste fenomenološki uvod, na osnovi katerega postane šele možen sistem filozofskih znanosti. Heglova Znanost logike pa ni več prvi korak v smeri izgraditve siste-

ma, pač pa njegov prvi in poglavitni del. Osrednjega pomena je tako po Gadamerju Heglova Znanost logike, spoprijem z njo pa tisto, kar ustreza naravi filozofskega interesa danes. Ta filozofski interes je pri Gadamerju opredeljen kot hermenevtični interes. V svoji hermenevtični študiji *Ideja Heglove logike* (Hans-Georg Gadamer, *Hegels Dialektik-Fünf hermeneutische Studien*, J. C. B. Mohr-Paul Siebeck, Tübingen 1971, 49—69.) razvije svoja izpeljevanja v naslednjih stopnjah: najprej ga zanima ideja Heglove logike v splošnih obrisih, pozneje izpostavi idejo te logike, tematizira problem začetne logike in končno premisli aktualnost te logike skozi problem, ki ni zgolj osrednji problem hermenevtike kot filozofske hermenevtike, ampak tudi sicer eden osrednjih problemov sodobne filozofije skozi problem jezika.

Kakšna je narava Gadamerjevih izpeljevanj? Poskusimo jih orisati. V Fenomenologiji duha, znanosti izkustva zavesti, je proizvedeno za jaz, kar poprej ni uspelo storiti znotraj tradicije klasičnega nemškega idealizma za konstitucijo transcendentalnega jaza: čisti jaz se razkrije kot duh. To je hkrati rezultat poti, po kateri se prebija pojavljajoči se delujoči duh, vtem ko realizira svoje upodobitve kot zavest, samozavedanje in vse upodobitve umnega in duhovnega, ki še nosijo v sebi osnovno nasprotje zavesti. Resnica jaza je tako čisto védenje. Ob koncu Fenomenologije, v poglavju o absolutnem védenju, je tako dana ideja filozofske znanosti, katere momenti niso več določene upodobitve zavesti, pač pa čisti pojmi. To proizvedeno mesto razpira možnosti logike: začetek znanosti je možen na rezultatu izkustev zavesti, ki začne s čutno gotovostjo in končuje v absolutnem védenju. Šele tu se začne znanost kot znanost, področje misli, čistih pojmov. Absolutno védenje je rezultat dela duha in sicer v tem smislu, da se Fichtejev transcendentelni pojem jaza ne razkrije zgolj kot subjekt, pač pa kot um in duh in s tem kot tisto dejansko — substanca je subjekt, subjekt je substanca. Absolutno védenje je resnica celotne metafizike: pojem duha presega subjektivna forma samozavedanja in se tako vrača h grški metafiziki Platona in Aristotela. Tako je po Gadamerju Hegel razrešil nalogo, ki si jo je zastavil: na nov način utemeljiti grški logos na tleh modernega, samega sebe zavedajočega se duha. Znanost izkustva zavesti proizvede tisto luč, znotraj katere stoji vse resnično brez vsake nadaljnje onto-teološke utemeljitve.

Sedaj je možna izpeljava čistih pojmov, znanost logike, nujen in brez-pogojen dialektični sklop, ki opredeljuje ves sistem znanosti kot celote. Tako razume Gadamer Heglova razvijanja v Logiki: nov model znanstvenosti, ki jo hoče Hegel uveljaviti v logiki, je v tem, da razvije, izhajajoč iz tradicionalne kantovske teorije, univerzalni sistem pojmov razuma do celote znanosti. Če je ta sistem kategorij zgrajen tudi iz refleksije mišljenja o samem sebi, pa kategorije niso gole opredeljitve refleksije. Kant je opredeljitve refleksije sam označil kot amfibolične in jih ni postavil znotraj sistema kategorij, ker ne posedujejo enoznačne predmetno opredeljujoče funkcije. Kategorije pa po drugi strani niso gole opredeljitve oblike izjave ali mišljenja, pač pa je za njih bistvena imanentna zahteva, dojeti v obliki izjave strukturo biti. Tako

je pri Aristotelu in tako hoče tudi Kant s svojo teorijo sintetičnih sodb a priori pokazati in dokazati, da so lahko čisti pojmi razuma legitimno aplicirani zgolj v izkustvu sveta, ki je dan v apriornih zorih prostora in časa. Heglova ideja logike pa poskuša to tradicijo nauka o kategorijah kot nauka o temeljnih pojmi biti, ki konstituirajo predmet izkustva, misliti in dojeti v enotnem sklopu s pojmi refleksije, ki so gole formalne opredelitve mišljenja. Ali z drugimi besedami, kot pravi Gadamer, pojmu forme, ki izvira iz aristotelovske metafizike, poskuša vrniti njegovo izvorno predmetnostno opredelitev. Temu ustrezno je koncipirana njegova logika, ki združuje nauk o biti, nauk o bistvu in nauk o pojmu. Pri tem sledi nauk o biti Kantovemu sistemu kategorij, če zaobsega kvaliteto in kvantiteto, medtem ko razvijata nauk o bistvu in pojmu kategorije relacije in modalnosti. Proces, ki jih združuje v nujno povezano celoto, temelji v sami sebe ukinjajoči se negativiteti.

Vse kategorije predstavljajo določenost vsebine védenja, se pravi pojma. Vtem, ko se mora vsebina razvijati skozi mnogoličnost svojih opredelitev, da bi dospela do resnice pojma, mora znanost začeti s tistim, kar je najmanj opredeljeno, ali bolje, z neopredeljeno neposrednostjo, s čisto bitjo, ki je kot neopredeljena neposrednost dejansko čisti nič, medtem ko je resnica teh dveh pojmov gibanje neposrednega izginjanja enega v drugem: postajanje (Werden), in sicer postajanje (Werden) kot nastajanje (Entstehen) in postajanje (Werden) kot minevanje (Vergehen). Sta isto in hkrati absolutno razlikovano. S tem ni najden samo začetek, ampak tudi dialektični proces logičnega gibanja in prehajanja. Metodični značaj dialektike pa se kljub enotnosti, ki združuje Heglovo Fenomenologijo duha in Znanost logike, razlikuje med temi dvema deli v tem, da je v Fenomenologiji za procesualnost določujoča razlika med tem, kar zavest méni, in tem, kar dejansko izreka in jè, medtem ko se v Logiki védenje ne razlikuje več od svoje vsebine: rezultat fenomenologije, absolutno védenje, je medij logike. Védenje umetnosti, religije in filozofije je takšno védenje, ki ukinja razlikovanost individualne zavesti, in kot take predstavljajo te tri oblike védenja najvišje upodobitve duha: splošnost uma ukinja v njih vse subjektivno.

Na tem mestu si Gadamer postavi naslednje vprašanje: če je subjektivno na tej stopnji ukinjeno, potem je razumevanje logike postavljeno pred vprašanje, kako se lahko pojavi na stopnji, kjer ni več izkušano gibanje mišljenja, gibanje pojmov? Zakaj ni sistem pojmov zgolj tisto, nasproti česa se giblje mišljenje, namreč mirovanje absolutnega védenja, pač pa sam nekaj gibljivega in bivajočega, proces gibanja pojmov?

Vprašanje je upravičeno in ne. Ni upravičeno, ker izpelje Hegel procesualnost gibanja čistih pojmov iz dialektike odnosa med bitjo, ničem in prehajanjem, pri čemer se v pojasnjevalni opombi sklicuje na Heraklita, in upravičeno, ker Gadamer te Heglove izpeljave ne sprejema kot nujne in enoznačno razvidne ter pri tem, tako menimo, eleat-

sko argumentira, da bi potem skozi problem »logičnega« pri Heglu vpeljal problem jezika.

Takole pravi: vprašanje, kako se pojavi gibanje v logiki, je pojasnljivo iz dialektike samega začetka v tej logiki. Če je že razvidno, da je abstraktna bit nič, pa ni razvidno, da iz začetne biti in nič sledi nujnost postajanja (Werden) kot resnice poprejšnjih pojmov. Kako se sploh pojavi to gibanje dialektike biti? Namreč, tudi če je prepričljivo, da ne moremo misliti postajanja, ne da bi hkrati mislili bit in nič, pa ni prepričljivo, da moramo obratno, če mislimo bit, ki je nič, misliti postajanje. Tu je po Gadamerju pri Heglu zatrjevani prehod, ki da mu očitno manjka tista razvidnost, ki jo pripoznavamo dialektični nujnosti. Kaj to pomeni?

V sami naravi postajanja (Werden) je, da najdeva svojo opredelitev v tem, kar je nastalo oziroma izginilo. Prehajanje torej vodi do biti ali nič. Čisto drugače pa da je s prehodom biti in nič v postajanje. Ali predstavlja tudi to v istem smislu dialektični prehod? Zdi se, da je Hegel sam označil ta primer kot posebni primer, ko namreč pripominja, da sta bit in nič različna zgolj v mnenju. To pa da pomeni, da oba pojma, če ju mislimo izolirano, nista razločljiva. Čista misel biti in čista misel nič sta tako nerazlikovani med seboj, da njuna sinteza ne bi mogla biti nova, bogatejša resnica obeh. Hegel to izrazi z besedami, da nič neposredno 'vznikne, ob biti (unmittelbar am Sein hervorbricht). Izraz 'hervorbrechen' je očitno izbran zaradi tega, da bi odvrnil predstavo o posredovanju in prehodu. Da nič vznikne (izbruhne) ob biti, pomeni Gadamerju, da najdevamo sicer v svojem mnenju razliko med bitjo in ničem kot najzunanejše nasprotje, medtem ko mišljenju ne uspe, da bi to razliko obdržalo.

Razlika med mnenjem in mišljenjem pa ne spada več v tematiko logike čistega mišljenja. Če se na začetku logike Hegel vrača k mnenju, se samo zaradi tega, ker je šele na začetku mišljenja. Razlika med bitjo in ničem je torej omejena na mnenje in ni stvar mišljenja. V tem pa leži po Gadamerju implicitno, da smisel prehoda k postajanju (Werden) ni stvar dialektičnega opredeljevanja. Ali z drugimi besedami: če je razlika med bitjo in ničem hkrati po opredelitvi mišljenja njuna popolna nerazlikovanost, potem se ne moremo več smiselno vprašati, kako iz biti in nič izide postajanje. Takšno vprašanje namreč implicira, da naj bi obstajalo mišljenje, ki takorekoč še ni postalo mišljenje.

Svojo razlikovanost kot dejansko razlikovanost dobita bit in nič šele v čisti in polni vsebini pojma postajanja (Werden), pojma, katerega bistvena momenta sta nadaljnja pojma nastajanje (Entstehen) in minevanje (Vergehen). Šele skozi pojma nastajanje in minevanje dobi pojem prehajanje svojo opredelitev, kolikor je sedaj postajanje (Werden) prehajanje k biti (Zum — Sein — Werden) ali prehajanje k nič (Zu — Nichts — Werden). Ali z drugimi besedami, postajanje se opredeljuje kot prehod v nekaj. Misliti izvorno opredelitev postajanje skozi

predpostavko razlike med bitjo in ničem, pomeni za Gadamerja semantično prevaro, oziroma drugače: ni mogoče misliti s toposa opredeljene biti (Sein), ki jo Hegel imenuje obstoj (Dasein), s toposa obstoja kot minevanja ali obstoja kot nastajanja. Kajti ravno bit, od katere ali h kateri poteka gibanje prehajanja, je šele po tem, da se to prehajanje opredeljuje do nje. Ker dobivata bit in nič svojo realiteto zgolj v prehajanju, nista v prehajanju kot golem prehodu (»od—k«) (»von—zu«) niti ena niti drugi medsebojno opredeljena. Dejansko je prva resnica misli: postajanje kot nastajanje in minevanje se ne opredeljuje skozi vnaprej dano razliko med bitjo in ničem, pač pa ta razlika stopa mišljenju nasproti v opredeljevanju postajanja kot prehoda. Ravnotežje, o katerem govori Hegel, ravnotežje znotraj postajanja med nastajanjem in minevanjem je zgolj drug izraz za nerazlikovanost, ki je lastna biti in niču.

Tako Gadamer izostri svoje argumentiranje: ker je razlika med bitjo in ničem brezvsebinska, tudi nista opredeljena »od« in »k«, ki tvorita prehajanje. Prisotno je zgolj to, da vedno obstaja neki »od—k« (»von—zu«), ki ga lahko mislimo bodisi kot »od—sem« (»von—her«) bodisi »tja« (»auf—hin«). Kar je, je torej čista struktura prehoda samega. Odlikovanost postajanja pa je v tem, da se izpostavi kot njegova vsebina bit, ki ni nič. Tako se je tudi misel opredelila kot bit, ki ni nič.

Za Gadamerja to pomeni naslednje: gibanje ne prihaja v bit. Bit in nič ne smeta biti razumljena kot nekaj bivajočega, kar bi že bilo tu izven mišljenja, pač pa ju je potrebno razumeti kot čisti misli, ob katerih si ne smemo predstavljati nič drugega kot nji sami. Pojavita se zgolj in samó v gibanju mišljenja. Če torej vprašamo, kako pride bit v gibanje, pomeni, da abstrahiramo od gibanja mišljenja, v katerem se le-to kot vprašujoče nahaja. Mišljenje pa je jezikovno ustrojeno: gibanje mišljenja predpostavlja gibanje logike jezika. Hegel govori o logičnem instinktu jezika, ko govori o takoimenovani naravni logiki, ki je nezavedno prisotna tudi v pojmu transcendentalne logike. Ali to pomeni, da svoje naloge utemeljitve logike ni zadovoljivo rešil?

V gramatiki se takó reflektirajo logične strukture. Vendar pomeni Heglovo govorjenje o logičnem instinktu jezika po Gadamerju še nekaj več: pomeni, da se jezik giblje nasproti logiki, vtem ko so v govorjenju naravno učinkujoče kategorije v logiki mišljene kot take. V ideji logike se tako izpolnjuje in izteka jezik, vtem ko mišljenje prehodi vse miselne opredelitve, ki jih najdeva v njem in ki so učinkujoče v naravni logiki jezika; prehodi jih in sklene v misli pojma.

Gadamer si ob tem postavi naslednje vprašanje: ali je jezik dejansko zgolj instinktivna logika, ki še ni prodrla do miselne tematizacije in samoosmislitve, in meni, da govore različnosti v strukturiranju najrazličnejših jezikov proti temu: izjemno diferencirana širina logičnih anticipacij v različnih jezikih se izmika ozavedeni artikulaciji v eno logiko. Ali z drugimi besedami: logični instinkt, ki je prisoten v jeziku,

ne more izčrpati svoje mnogoličnosti na ta način, da bi se kot logika povzpел do svojega pojma. Za Gadamerja je določujoče naslednje: kar velja za oblikovanje in zgradbo logike, da mora namreč v svoji lastni izpeljavi že uporabljati in predpostaviti kategorije refleksije, ki jih šele hoče dialektično razviti, velja tudi za vsako razmerje med besedo in pojmom. Tudi za besedo ni nikakršnega začetka pri ničelni točki, in nikakor ni možno, da bi lahko opredelili pojem kot pojem, ne da bi hkrati operirali z besedo oz. besedami v njihovi večpomenskosti. Pojmi so to, kar so, ravno v svoji funkciji, to funkcijo pa skoz in skoz nosi naravna logika jezika. Besed tako ne uporabljamo kot orodje, pač pa nas besede usmerjajo v tem, kako jih lahko uporabimo. Uporaba besed ni odvisna od nas, pač pa smo mi odvisni od nje. Tega se je po Gadamerju Hegel zelo dobro zavedal, ko je govoril o naravni logiki jezika. Tudi pojem ni orodje našega mišljenja, pač pa mu mora naše mišljenje slediti, njegovo vnaprejšnjo podobo pa najde v naravni logiki jezika. Zato se znajde zahteva po čisti miselni tematizaciji logike po Gadamerju v nerazrešljivi aporiji. Hegel jo je označil kot nemir dialektičnega procesa. In zaradi tega mora biti le-ta ukinjen v absolutnem védenju. To ukinjanje pa je za Gadamerja zgolj zadeva najstva in ne dejanskosti.

Nasproti temu ukinjanju je potrebno po Gadamerju postaviti radikalno končnost našega bivanja, pri čemer sta vpeta tudi fenomena jezika in mišljenja v zakon končnosti človeškega bivanja. Jezik tu ni več forma, skozi katero se je prebiti do logike, od biti in nič do pojma, ampak nasprotno, bit kot čisti začetek vedno že predpostavlja jezik, znotraj katerega najdeva mišljenje svoje mesto. Heglova meja postane tako po Gadamerju razvidna iz izkustva jezika: kar pušča jezik kot govoreča bit, ni bit kot abstraktna neposrednost samega sebe opredeljujočega se pojma, pač pa bit, ki jo Gadamer opiše s tistim, kar je Heidegger imenoval »Lichtung«, ta pa nosi v sebi hkrati razkrivanje in zakrivanje.

Kaj to pomeni za hermenevitično razumevanje ideje Heglove logike? Mišljenje, ki misli dosežek in domet jezika v razkrivanju in uporedmetujočem zakrivanju, lahko pripozna v Heglovem poskusu po konstituciji logike zgolj eno stran resnice. In sicer resnico izpolnjene opredeljenosti pojma, ki takó ne zaobsega vsega. Možnost vzpostavljanja problemskega odnosa do Hegla prek Heidegggra se po Gadamerju razpira v tem, da meri posredno Heglova ideja logike prek same sebe, kolikor pripoznava Hegel 'logičnemu' (pojmu, ki je širši od logike kot sistema) nepopolnost pojma nasproti stvari. 'Logično' ni zapopadek ali totaliteta miselnih opredelitev, pač pa dimenzija, ki je pred vsako miselno opredelitvijo. Hegel imenuje to 'logično' tudi 'spekulativno' in govori o 'spekulativnem stavku', ki zahteva nasproti vsem izjavnim stavkom, ki pridajajo subjektu predikat, sestop mišljenja vase. Med tautologijo in samoukinjanjem v neskončni opredelitvi svojega smisla zavzema 'spekulativni stavek' vmesno pozicijo; in v tem leži po Gadamerju dejanska in ekstremna aktualnost Hegla: spekulativni stavek ni toliko izjava kot jezik.

Hermenevtično razumevanje Heglove ideje logike prodre do jezika. Bit, ki jo lahko umevamo, je jezik par excellence in šele znotraj njega se lahko začne dialektika čiste biti, nič in prehajanja. Totaliteta dialektičnega izkustva je ujeta v bit kot jezik. Beseda je logos, logos je bit. Tako smo zopet na začetku evropskega mišljenja. Preobračanje filozofije ostane naloga, ki jo je razprl historično-materialistični premislek, preobračanje, ki ga je hermenevtika razumela zgolj kot vračanje.

Heglove filozofije?

Peter Gruden

Znano je, da filozofije živijo v interpretacijah. Vsaka doba vzpostavlja svoj odnos do bistvenih vprašanj človeškega bivanja in s tem do velikih filozofij preteklosti. Prisvojiti si filozofske dediščino pa pomeni predvsem razumeti jo in filozof mora dobiti priložnost, da svoje stališče razvije pred nami kot živ organizem, ki deluje le tedaj, če deluje vsaj njegovi deli in vsak njegov del živi le kot del celote. Interpretator mora sprejeti pravila igre interpretirane misli ne glede na to, ali se z njo strinja ali pa jo namerava ovreči.

Heglova filozofija je bila zaradi svojega spohalnega pomena še zelo zgodaj predmet interpretacij. Na njenih tleh je zrastle prava filozofske industrije, o kateri poroča že Marx v Nemški ideologiji. Značilno pa je, da teoretiki delavskega gibanja kljub Marxovim in Engelsovim opozorilom še dolgo niso bili sposobni zapopasti njenega racionalnega jedra in so jo — z njeno odkritega Bernstejnovega zavračanja — raje jemali kot ostarelo damo, ki ji je treba izkazovati spoštovanje, ne da bi natančno vedeli zakaj. Nasprotno pa so nekateri meščanski filozofi bolje zasluhili njeno skrito revolucionarnost in spoznali v njej še ne odkrito orožje delavstva. Poseben pomen ima tukaj Benedetto Croce kot prvi moč novoheglovstva in kot najmočnejši klin, ki ga je meščanska filozofija zabila med Hegla in Marxa. Ne more biti naključje, da se je Croce v svoji kritiki lotil prav dveh temeljnih stebrov Heglove filozofije, od katere potem ni ostal niti kamen na kamnu:

a) kritike Heglove dialektike, ki jo je nadomestil z brezkrvno dialektiko razločkov in

Interpretacija ali demontaža Heglove filozofije?

Peter Gruden

Znano je, da filozofije živijo v interpretacijah. Vsaka doba vzpostavlja svoj odnos do bistvenih vprašanj človeškega bivanja in s tem do velikih filozofij preteklosti. Prisvojiti si filozofsko dediščino pa pomeni predvsem razumeti jo in filozof mora dobiti priložnost, da svoje stališče razvije pred nami kot živ organizem, ki deluje le tedaj, če delujejo vsi njegovi deli in vsak njegov del živi le kot del celote. Interpretator mora sprejeti pravila igre interpretirane misli ne glede na to, ali se z njo strinja ali pa jo namerava ovreči.

Heglova filozofija je bila zaradi svojega epohalnega pomena že zelo zgodaj predmet interpretacij. Na njenih tleh je zrasla prava filozofska industrija, o kateri poroča že Marx v Nemški ideologiji. Značilno pa je, da teoretiki delavskega gibanja kljub Marxovim in Engelsovim opozorilom še dolgo niso bili sposobni zapopasti njenega racionalnega jedra in so jo — z izjemo odkritega Bernsteinovega zavračanja — raje jemali kot ostarelo damo, ki ji je treba izkazovati spoštovanje, ne da bi natančno vedeli zakaj. Nasprotno pa so nekateri meščanski filozofi bolje zaslutili njeno skrito revolucionarnost in spoznali v njej še neodkrito orožje delavstva. Poseben pomen ima tukaj Benedetto Croce kot prvi mož novoheglovstva in kot najmočnejši klin, ki ga je meščanska filozofija zabila med Hegla in Marxa. Ne more biti naključje, da se je Croce v svoji kritiki lotil prav dveh temeljnih stebrov Heglove filozofije, od katere potem ni ostal niti kamen na kamnu:

a) kritike Heglove dialektike, ki jo je nadomestil z brezkrvno dialektiko razločkov in

b) kritike Heglovega historičnega principa, ki ga je razvrednotil v historicizmu.

Ni težko uvideti pomena, ki ga imata oba momenta v oblikovanju Marxovega nazora in Croce je to spoznal v letih 1895—1900, ko se je v nekaj zaporednih esejih lotil kritike marksizma.¹

Crocejev namen je bil ponižati marksizem v interpretacijski kanon in ga tako ločiti od vsake teoretske osnove. Cilj njegovega napada je bila Marxova ekonomska teorija, ker je v njej videl glavni vir znanstvene utemeljenosti marksizma. Če bi mu uspelo dokazati, da historični materializem ne vzdrži teoretskega preizkusa, bi bila njegova zavezanost heglovstvu močno načeta. Ta Crocejeva namera je vidna že iz njegove razlage, da je zveza med Marxom in Heglom zgolj psihološke narave, češ da je bilo heglovstvo pač predkultura mladega Marxa.² Ko je Croce menil, da je z Marxom opravil — tu ne bomo obravnavali njegove kritike zakona vrednosti in zakona o padanju profitne mere — se je lotil ugotavljanja, kaj je še živo in kaj je mrtvo v Heglovi filozofiji ter ji zadal smrtni udarec še preden je prišla do besede.

Najpomembnejši del Crocejeve reforme Heglove filozofije je nova vrsta dialektike, ki jo je poimenoval dialektika razločkov. Izraz pove, da gre za nove elemente, ki nastopajo v dialektičnem procesu, namreč za razločke, ki so nadomestili nasprotja. Namesto nasprotnih uvaja Croce **različne** opredelitve, ki so druga do druge strpnejše in med sabo bolj neodvisne. Toda tega ne pove naravnost. Podtikanje novega bistva dialektiki bi rad prikazal kot popravek metodološke napake, ki naj bi jo napravil Hegel, ko je dialektiko nasprotij neupravičeno razširil tudi na tisto območje, kjer ima po Crocejevem mnenju veljavo dialektika razločkov. Prezrl naj bi skratka, da obstojita dve vrsti dialektike: »Če naj imenujemo z (objektivno) dialektiko tako sintezo nasprotij kot povezanost stopenj,* ne smemo prezreti tega, da ima prva drugačen potek kakor druga. Če naj v obeh zvezah uporabimo heglovska poimenovanja 'momentov', 'ukinjjanja', ki je obenem 'odpravljanje' in 'ohranjevanje', moram opozoriti, da ta poimenovanja dobijo v vsaki od zvez različen pomen.«³

Bistvena razlika med obema vrstama dialektike je v tem, pravi Croce, da sta v teoriji stopenj oba momenta konkretna, v sintezi nasprotij pa sta čista bit in čista nebit abstraktni. Če bit in nebit opazujemo izven sinteze, nista pojma, marveč abstrakciji. Edini konkretni pojem je sinteza-postajanje, v kateri sta oba ukinjena, in sicer samo na metaforičen način, ker kot taka ne obstojita. V povezanosti stopenj (ki ima diadično formo nasproti triadični strukturi sinteze) pa je prva stopnja presežena v drugi, namreč **ukinjena** kot samostojna in **ohranjena** v

¹ Zbrani so pod naslovom *Materialismo storico ed economia marxistica*. Prva izdaja je iz leta 1900.

² *Materialismo storico ed economia marxistica*, Bari 1977, str. 4—5.

³ *Saggio sullo Hegel*, Bari 1927, str. 61.

* Povezanost stopenj je sinonim za dialektiko razločkov. Glej str.

odvisnosti. Na primer: »Duh v prehodu od umetnosti k filozofiji negira umetnost, obenem pa je ohranja kot izrazno formo filozofije.«⁴ Bistveno je, da se obe stopnji ohranita druga poleg druge, vsaka s svojo resnico, kajti umetnost je »intuicija brez razumskega nanašanja: drget, ki nam ga prenaša poezija in s katerim se nam odpira pogled na stvarnost, ki je ne moremo izraziti v razumskih pojmih.«⁵ Dojemanje umetniškega dela je zato dostopno le posamezniku, prav v nasprotju s sporočljivostjo filozofskih resnic. Hegel je svoje odkritje, meni Croce, neupravičeno razširil, tako da pri njem odnos različnih pojmov nastopa v obliki teze, sinteze in antiteze, tako da umetnost in religija postaneta nekaj abstraktnega, kar ima svojo resnico le v filozofiji.

Ta osnovna Heglova zmota naj bi porodila dve komplementarni napaki: »Na eni strani so **filozofske** napake dobile dostojanstvo parcialnih ali partikularnih pojmov, torej **različnih** pojmov. Na drugi strani pa so bili dejanski **različni pojmi** ponižni v preprosta prizadevanja k resnici, ponižani v nedovršene in nepopolne resnice. To pomeni, da so privzeli videz filozofskih napak.«⁶ Prva domnevna napaka postavlja nasprotji kot samostojni in jima daje videz resnice, vendar se pri njej Croce ne mudi predolgo in raje preide k drugi, ki je v resnici pravi vir njegovega nezadovoljstva s Heglom. Le ta naj bi dojel različne forme duha (= partikularne resnice) kot nepopolne oblike ali stopnje filozofije, jim s tem odvzel avtonomijo in spregledal njihovo pravo vrednost. Posledice so na dlani: »Zato Hegel ni uspel dojeti izvirnega značaja estetske, niti zgodovinopisne, niti prirodoslovne dejavnosti: z drugo besedo, niti umetnosti, niti zgodovine, niti fizikalnih in prirodoslovnih znanosti.«⁷ Skratka, popolnoma naj bi prezrl vrednost individualnega ki je dano na čuten način. Tudi tam, kjer meni, da ima opravka s čutno gotovostjo, daje Hegel le prvo refleksijo o čutnem spoznanju. Pristne čutne gotovosti ne najdemo v Fenomenologiji, pravi Croce ampak v »estetski kontemplaciji, kjer ni distinkcije med subjektom in objektom, ni primerjave enake stvari z drugo stvarjo, ni razvrščanja v prostorskem in časovnem nizu.«⁸

V Crocejevem poskusu, da bi rehabilitiral vrednost individualnega v očeh filozofije, smo prepoznali staro shemo upora proti vseobsegajoči moči Heglove Logike. Preostane nam še to, da si ogledamo rezultate, ki nam jih ponuja Crocejeva metoda historicizma v zameno za Heglov logični in historični koncept, kajti v njej najde Crocejeva kritika Heglove dialektike svoj skrii smoter.

»Idea filozofije zgodovine je odrekanje avtonomije zgodovinopisju v korist abstraktne filozofije«,⁹ pravi Croce, ker ima zgodovina, tako kot tudi umetnost, svoj material v zoru, le da v nasprotju z umet-

⁴ Saggio sullo Hegel, str. 61.

⁵ Isto, str. 82.

⁶ Isto, str. 67.

⁷ Isto, str. 80.

⁸ Isto, str. 82.

⁹ Isto, str. 91.

nostjo vendarle predpostavlja neko filozofsko osnovo: »Zgodovina je vedno pripovedovanje, nikoli pa teorija ali sistem, čeprav ima v ozadju teorijo in sistem...«¹⁰ Heglu so pomembna le tista dejstva, ki predstavljajo življenjske momente duha, Croce pa zavrača razlikovanje med »zgodovinskimi« in nezgodovinskimi« dejstvi. »Duh je vse realno«, pravi v *Economia ed etica*, ker pa duh obstoji le v racionalni formi (to odkritje šteje Croce za veliko Heglovo zaslugo), v zgodovini ne more biti naključij in iracionalnosti prav tako tudi ne nezgodovinskih dejstev, saj vsa pripadajo duhu. »Tako kot stvarnost nima niti jedra, niti lupine, in je iz enega samega kosa, kot sta notranost in zunanost eno (in Hegel nas je to naučil), tako je masa dejstev kompaktna in se ne podvaja v bistveno jedro in nebistveno lupino, v notranje nujna dejstva in nebistvene zunanosti.«¹¹ Ne sodi v naš okvir razprava o tem, ali je Hegel res učil tako, kot ga je razumel Croce, gotovo pa je problem v Znanosti logike postavljen mnogo bolj kompleksno in večplastno. Hegel nam pove, da so določila, ki razlikujejo pojav od bistva, določila samega bistva in kot ne-bistvena vendarle pripadajo bistvu in so le v relaciji do bistva. Heglu gre za logično in ontološko **enotnost** nasprotnih opredelitev in ne za neko »kompaktno maso«, v kateri je vseeno, brez »jedra« in »lupine«. Croce je potem moral relativizirati Heglovo ugotovitev, da je razlikovanje bistvenega in nebistvenega na nekem bivanju neko vnanje postavljanje, ki ne pripada bivanju, ampak pada v neko tretje, tako da je vnanji refleksiji prisodil odločanje o bistvenem in nebistvenem na nekem pojavu, brez vsakega ozira na njegovo imanentno logiko. Če so dejstva kompaktna in ne dovolijo refleksiji, da bi prodrla vanje, potem ji preostane le še to, da z njimi manipulira po svoji presoji. Ta posel ji je olajšan, saj med dejstvi ne obstoji nikakršna logična povezava.

Ker pa je nek kriterij za ovrednotenje dejstev vendarle potreben, nam Croce predlaga naslednje: »Namesto da bi ohranili dejstva določenega reda kot nujna za resnično zgodovino, pa s takimi razlikovanji [med zgodovinskimi in nezgodovinskimi dejstvi] odvržemo dejstva kot nepotrebna in tudi sam pojem dejstva.«¹² Kako pa vemo, katera so »dejstva določenega reda«? »Ko se ta razlikovanja uporabljajo v običajnem jeziku, se vedno nanašajo na določene zgodovinske prikaze, ki se glede na njihovo tematiko, in samo glede na to določeno tematiko nekatere mase dejstev kažejo kot odvečne. To razlikovanje je očitno relativno; če spremenimo stališče in preidemo od ene tematike k drugi, postane tisto, kar je bilo prej odveč, potrebno, kar je bilo prej potrebno, pa odveč.«¹³ Croce je začutil nevarnost subjektivizma, zato je spoznavajoči subjekt prikazal kot nevtralnega nosilca objektivnega stališča in to stališče zdaj nastopa kot os objektivnosti, ki prikriva resničnega akterja — subjekt. Če na primer

¹⁰ Isto, str. 89.

¹¹ Saggio sullo Hegel, str. 98.

¹² Isto, str. 97.

¹³ Isto, str. 98.

zgodovinar raziskuje vzroke meščanske revolucije, bo s stališča morale ugotovil druge vzroke kot s stališča ekonomije in spet druge s stališča umetnosti ali religije. Stališče se tu ne prikazuje kot stališče **subjekta**, ampak kot posrednik, ki lahko pokaže subjektu tako ali drugačno resnico. V teh nezgodovinskih abstrakcijah je mogoče prepoznati blede senco Marxovega odkritja, da življenjski položaj individua določa njegovo zavest, le da je Croce vse skupaj prevedel v termine filozofije duha, tako da imamo namesto z življenjskimi situacijami individuou opraviti s stopnjami duha (t. j. z moralo, umetnostjo, ekonomijo itd.).* Potem ko Croce »dokaže«, da so vsa stališča enako upravičena, kajti vsa pripadajo duhu, tako kot so tudi vsi dejavniki (in dejstva) zgodovine odvisni drug od drugega in med sabo povezani, tako da »noben od njih ni prevladujoč, ker noben ne more obvladovati drugih, in noben ni osnoven, ker so vsi osnovni«,¹⁴ po vsem tem ostane samo še korak do praktičnega stališča, na katero je bila nasajena Crocejeva filozofija. Croce bi rad vsaki stvari našel prostor pod soncem, tako nastajajočemu kapitalističnemu razredu, malomeščanom, latifundistom in sploh vsem oblastnikom, ki so racionalnost svojega bivanja dokazali že s tem, da so del duha, skratka s svojim obstajanjem. Na ta način je delavstvu odvzel pravico do preobrazbe družbe in do odprave izkoriščevalskih razredov. Proletariat je samo eden od »partnerjev«, ki ima enake »pravice« kot vsi drugi. Croce je s tem anahronističnim zagovarjanjem statusa quo enako daleč od Marxovega pojmovanja ideologije kot do Heglove racionalnosti zgodovinskega procesa, zato je vsako govorjenje o Crocejevi **interpretaciji** Heglove filozofije nesmisel, ker ji Croce nikoli ni prišel pod kožo.

Sklenimo krog in se še enkrat povrnimo k dialektiki razločkov, ki smo jo označili kot osrednji element Crocejeve reforme Heglove filozofije. Notranjo povezanost in soodvisnost nasprotij je razrahljal tako, da je odpravil antitezo, s tem pa je omogočili tezi, da jo je sinteza nepoškodovano absorbirala vase. To **ohranjanje brez negiranja, sinteza brez sinteze**, je glavna značilnost dialektike razločkov. Toda s tem je Croce zapravil tudi edini kriterij za objektivno dialektično analizo, ki mora šele pokazati, kaj je s čim v nasprotju. Zato je tudi razumljivo, da Croce zelo liberalno in na samosvoj način spravlja vkup elemente, ki naj bi tvorili dialektiko razločkov. Tako so na primer logika, etika, estetika itd. vsaka zase filozofija, vendar pa je vsaka od njih tudi različna od vsake druge. Niso si nasprotne, ampak so različne forme **ene** filozofije, so torej razločki. Ne ukinjajo druga druge, marveč se dopolnjujejo, vtem ko vsaka govori svojo resnico in je obenem zaobsežena v filozofiji. Crocejev dosežek je v najboljšem primeru neke vrste šolska dialektika,* v kateri je vse povezano z

¹⁴ Logica come scienza del concetto puro, Bari 1971, str. 178.

* Gramsci je dejal, da je Croce najnaprednejše pridobitve filozofije prakse znova prevedel v spekulativni jezik, in da je ta prevod najboljši del njegove misli. (Izbrano delo, CZ 1974, str. 558)

* Prim. Gramscijevo kritiko Croceja, Izbrano delo, str. 542.

vsem in obenem ločeno od vsega, in v kateri se razločki brez logične nujnosti kopičijo drug ob drugem, skratka popolna zmaga posamičnega nad občim. Kot je neokusno Crocejevo prepričanje, da je v resnici popravil ali pa vsaj dopolnil Hegla, tako je bizarna ugotovitev zgodovinarja filozofije Guida De Ruggiera, da je Crocejeva kritika najbolj učinkovita v dveh točkah, namreč kot »odločna negacija vsake filozofije prirode in vsakega razlikovanja med fenomenologijo in filozofskim sistemom.«¹⁵ Croce je filozofijo prirode zavrnil iz istega razloga kot filozofijo zgodovine. De Ruggiero pa očitno sodi Crocea po njegovih namenih in ne po njegovih rezultatih. Kritični vzgibi proti filozofiji prirode, češ da naravi ne priznava zgodovine in da jo podreja vnaprejšnjim filozofskim shemam, niso dali nikakršnih rezultatov in ne najdejo utemeljitve v logični strukturi Crocejeve filozofije.

Izrazimo bistvo Crocejeve reforme dialektike v formuli: namesto enotnosti nasprotnega — skupno različnega. Namesto dialektike — zdrav razum, ki se mu je Hegel na vsakem koraku upiral. Od Hegla se je naučil edinole postavljati stvari na glavo — filozofija, če ostanemo pri gornjem primeru, po Crocejevem prepričanju ni skupno ime za različne filozofske discipline v tradicionalnem pomenu, marveč je filozofija pravi subjekt, ki se deli v svojem notranjem razvoju na filozofske discipline — in če pomislimo, da je to takorekoč največ, kar je meščanska misel iztržila iz Hegla, nam postane jasno, da je edini pravi dedič nemške klasične filozofije delavsko gibanje.

¹⁵ G. De Ruggiero, *La filosofia contemporanea*, II. zv., Bari 1920, str. 156.

Heglova filozofija je še danes aktualna predvsem prek levih hegeljancev, ki so se razvili po Heglovi smrti v novih razvitejših družbenih odnosih in novi revolucionarni situaciji v Nemčiji. Ta razvoj je omogočila Heglova filozofija tudi sama zaradi svojega enciklopedičnega bogastva in **dialektične metode**.

Prvi korak v tem progresu je napravil L. Feuerbach s svojo materialistično kritiko Heglovega sistema na področju gnozeologije. Ta materializem pa je omogočil razvoj drugih dveh levih hegeljancev, Marxa in Engelsa, ki sta to materialistično interpretacijo sveta razširila še na pojmovanje **družbe**, ohranila in očistila idealističnih mistifikacij tudi Heglovo **dialektiko** in tako postala avtorja **dialektičnega historičnega materializma**. Ta je postal gonilna ideološka sila v progresivnem razvoju človeštva vse do danes in bo ostal tudi v bodoče. V tej dialektiki so obsežene ne le **perspektive bodočnosti** tega razvoja človeštva, pač pa tudi neporušljivi **optimizem** v tej borbi ter nujnosti neprestanega revolucionarnega preverjanja razvoja na **praksi**, na analizi vsakokratnega aktualnega družbenega stanja antagonističnih sil v borbi za bodočnost.

Hegels Philosophie ist noch heute aktuell. Das ist sie vor allem auf Grund der hegelschen Linke geworden. Diese hat sich nach dem Hegels Tode in den neuen entwickelteren gesellschaftlichen Verhältnissen und in der neueren revolutionären Situation in Deutschland entwickelt. Diese Entwicklung hat auch die hegelsche Philosophie selbst wegen ihres enzyklopädischen Reichtums und der **dialektischen Methode** ermöglicht.

Den ersten Schritt in diesem Prozess hat L. Feuerbach mit seiner materialistischen Kritik des hegelschen Systems auf dem Bereiche der Natur und Gnoseologie gemacht.

Dieser Materialismus hat aber die weitere materialistische Entwicklung der anderen zwei linken Hegelianer, Marx und Engels, ermöglicht. In den neuen gesellschaftlichen Verhältnissen haben sie diese materialistische Interpretation noch auf die Gesellschaft erweitert, behalter und von dem idealistischen Mystifikationen auch die hegelsche **Dialektik** und so sind sie Autoren des **dialektischen historischen Materialismus** geworden. Dieser ist die ideologische Treibkraft der progressiven Entwicklung der Menschheit bis heute geworden, das er auch für die Zukunft bleibt.

In dieser Dialektik sind nicht nur die **Perspektiven der zukünftigen Entwicklung** der Menschheit enthalten, sondern auch der unzerstörbare **Optimismus** in diesem Kampfe und die Möglichkeit und die Notigkeit der ununterbrochenen Überprüfung der revolutionären Entwicklung in der **Praxis**, in der Analyse der jeweiligen aktuellen gesellschaftlichen Lage der antagonistischen Kräfte im Kampfe für die Zukunft.

Peter Gruden: Interpretacija ali demontaža Heglove filozofije?

Avtor analizira Crocejevo reformo Heglove filozofije. Ugotavlja, da je bistvo Crocejeve reforme dialektike v formuli: namesto enotnosti nasprotij — skupnost različnega. Namesto dialektike — zdrav razum, ki se mu je Hegel na vsakem koraku upiral. Croce se je od Hegla naučil edinole postavljati stvari na glavo. Filozofija po Crocejevem prepričanju ni skupno ime za različne filozofske discipline, marveč je filozofija pravi subjekt, ki se deli v svojem notranjem razvoju na filozofske discipline. Če pomislimo, zaključuje avtor, da je to pravzaprav največ, kar je meščanska misel iztržila iz Hegla, nam postane jasno, da je edini pravi dedič nemške klasične filozofije delavsko gibanje.

UDC: 1(091) Hegel

Peter Gruden, Interpretation or dismantling of the Hegel's philosophy?

The author analyses the Croce's reform of the Hegel's philosophy, stating that the essence of the Croce's reform of dialectics is in the formula: instead of the unity of the contrasts — the community of different. Instead of the dialectics — common-sense to which Hegel resisted on every step. The only thing which Croce learned from Hegel was to turn things topsy-turvy. In Croce's opinion the philosophy is not the common name for different philosophical disciplines, on the contrary, the philosophy is the real subject which is in its interior development divided into philosophical disciplines. If we know, concludes the author, that it is in fact at most what has been drawn from Hegel by bourgeois thought, it becomes clear that the only real inheritor of the German classical philosophy is the Labour movement.

Milan Kangrga: Povijesno značenje evropskog duha u Hegela

Kangrga skuša v članku »spomniti« občinstvo na nekatere Heglove poglede, ki govorijo o tem kar Kangrga imenuje karakter evropskega duha. To »spominjanje« skuša biti kritično nasproti štirim ideološkim konceptom, ki so za avtorja docela nasprotni evropskemu duhu kot ga vidi in določa Hegel. Ti koncepti so: Amerika kot ideal in vzor; stalinizem, (ki nastopa v imenu Marxa in Engelsa); islam in čisti filozofski koncept.

UDC: 1(091) Hegel

UDC: 1(091) Hegel

Milan Kangrga, Historical Character of the European Mind by Hegel

In this article Kangrga tries to »remind« the public of some Hegel's views which discuss about what Kangrga calls character of the European mind. This »reminding« tries to be critical against four ideological conceptions which are from the author's point of view completely contrary to the European mind as seen and determined by Hegel. These conceptions are: Amerika as an ideal and a model; Stalinism (which appears in the name of Marx and Engels); islam and the pure philosophical conception.

Cvetka Tóth: Aktualnost Heglove filozofije

Avtorica si postavlja vrsto vprašanj, ko razmišlja o Heglovi filozofiji in njeni aktualnosti. Zdi se ji, da lahko nastrojenje sodobnega sveta v marsičem označimo kot padeč izpod ravni Heglove misli in duha. Vladajoči um in logika zdajšnjosti sta pristajanje le na golo biva-joče, pozitivizem najslabše vrste, globoko zasidran v zavesti časa v katerem postopoma izginja dialektična tradicija in refleksijska na-petost uma.

UDC: 1(091) Hegel

Cvetka Tóth, Actuality of the philosophy of Hegel

The authoress opens several questions when studying the philosophy of Hegel and its actuality. It seems to her that the tendency of the contemporary world can be in many senses qualified as the fall under the level of the Hegel's thought and mind. The ruling reason and the logic of the present moment are the consent only to the bare existing, the positivism of the worst kind which is deeply set in the perception of time where gradually disappears the dialectic tradition and the reflectional tension of the reason.

UDK: 1(091) Hegel

Franz Friškovec: Država — hieroglif uma

Avtor v članku razkriva, da gre v vsej »zgodovinski in ideološki aporetiki« in »destrukciji« Heglovega sistema in še posebej pravno-politične misli za takšne ali drugačne, ideološko pogojene preinterpretacije Heglove filozofije, za katere se ob razkrivanju njihovega zgodovinskega ozadja izkaže, da največkrat niti niso doživele svoje zgodovinsko praktične recepcije. Razkriva, da opredelitve, kakršne pripisujejo Heglovi filozofiji Cassirer in drugi, niso Heglova filozofija, da Heglova filozofija ni filozofija svobodne nujnosti občega — države, da ni imela niti ni mogla imeti »reakcionarnih družbenih konsekvenc«, saj nikoli ni doživela svoje praktičnozgodovinske recepcije.

UDC: 1(091) Hegel

Franz Friškovec, The state — the hieroglyph of the reason

In the article the author reveals that at least the »historical and ideological aporetics« and the »destruction« of the Hegel's system and especially his juridically political thought are in one way or another the ideologically conditioned preinterpretations of the Hegel's philosophy and by revealing of their historical background it comes out that mostly they haven't even experienced their historically practical reception. He reveals that the definitions which are attributed to the Hegel's philosophy by Cassirer and others, are not the philosophy of Hegel, that the philosophy of Hegel is not the philosophy of the free necessity of the common — of the state, that it has never had and also was not able to have the »reactionary social consequences« as it has never experienced its historically practical reception.

UDK: 1(091) : 141.821 Hegel, Marx, Kritika pravne filozofije, materialistična dialektika

Pavle Zgaga: K Marxovi prvi kritiki Hegla

Prispevek obravnava Marxovo analizo in kritiko Heglove pravne filozofije. Iz Heglovega obravnavanja odnosa med občansko družbo in državo najbolj kontrastno izhaja njegovo idealistično stališče, ki postavlja dejanski odnos na glavo. Heglovo preobračanje subjekta in predikata, ki ga ugotavlja Marx, ustreza njegovemu interesu potrjevati logiko s pravno filozofijo, ne pa razvijati logike prava. Nasproti idealistični dialektiki pojmov zahteva materialistični obrat razvijanje »svojske logike svojskega predmeta«.

UDC: 1(091) : 141.821 Hegel, Marx, critique of the philosophy of law, materialistic dialectics

Pavle Zgaga: To the Marx's first critique of Hegel

The article deals with the Marx's analysis and with the critique of the Hegel's philosophy of law. From the Hegel's discussion about the relation between the community society and the state comes out, as the biggest contrast, his idealistic view which turns topsy-turvy the real relation. The Hegel's turning of the subject and of the predicate which has been stated by Marx, suits to his interest to verify the logic by the philosophy of law and not to develop the logic of the law. Facing the idealistic dialectics of notions the materialistic turn demands the development of »the peculiar logic of the peculiar object«.

UDK: 1(091) : 16 Hegel

Borut Pihler: Hermenevtično razumevanje Heglove logike

V naši diskusiji smo poskušali tematizirati hermenevtično razumevanje ideje Heglove logike. Pri tem smo izhajali iz Gadamerjeve študije »Ideja Heglove logike« (Hans-Georg Gadamer: »Heglova dialektika — Pet hermenevtičnih študij«, J. C. B. Mohr-Paul Siebeck, Tübingen. 1971, str. 49—69). Skušali smo pokazati kako Gadamer eleatično-ne-dialektično postavlja začetek Heglove logike, da bi nato iz gibanja jezika izpeljali dialektično gibanje Biti, Niča in Obstoja. Če je jezik res logično gibanje in če poseduje logični instinkt, je to mogoče le zato, ker nosi konkretno zgodovinsko dialektiko. Resnično obračanje Heglove filozofije lahko torej iščemo na zgodovinsko materialistični poti, da bi lahko postavili v ospredje zgodovinsko Bit, Konkretnost in Izvor dialektike.

UDC: 1(091) : 16 Hegel

Borut Pihler: Das hermeneutische Verständnis der Idee der Hegelschen Logik

In unserem Diskussionsbeitrag haben wir versucht das hermeneutische Verständnis der Idee der Hegelschen Logik zu thematisieren. Dabei sind wir aus Gadamers Studie »Die Idee der Hegelschen Logik« ausgegangen. (Hans-Georg Gadamer: »Hegels Dialektik — Fünf hermeneutische Studien«, J. C. B. Mohr — Paul Siebeck, Tübingen. 1971, str. 49—69). Wir haben versucht zu zeigen wie Gadamer eleatisch-undialektisch den Anfang der Hegelschen Logik setzt, um dann die dialektische Bewegung von Sein, Nichts und Werden aus der Bewegung der Sprache hervorzuleiten. Wenn Sprache wirklich eine logische Bewegung ist, einen logischen ‚Instinkt‘ besitzt, ist das nur möglich, weil eine konkrete geschichtliche Dialektik sie trägt. Die wahre Aufhebung-Umkehrung der Hegelschen Philosophie ist so auf dem historisch-materialistischen Wege zu suchen um zur geschichtlichen Sein und Konkretheit und Ursprung der Dialektik vorstossen zu können.

...ne prakse in (de)personalizacija družbene vloge
...abilitacijskih delavcev

9/80 1985

UDK 3

