

Problemi, časopis za mišljenje in pesništvo,
september-oktober 1969, št. 81-82

Problemi, Ljubljana 1969, vol. 7, št. 81-82, str. 579—674

PROBLEMI aktualnosti



PROBLEME

Problemi, časopis za mišljenje in pesništvo. Ureja uredniški odbor: Niko Lehrman, Rudi Rizman, Marjan Rožanc, Dimitrij Rupel, Fedor Žigon (Aktualnosti); Spomenka Hribar, Valentin Kalan, Milan Pintar, Ivo Urbančič, Slavoj Žižek (filozofija); Andrej Inkret, Taras Kermauner, Andrej Medved, Rastko Močnik, Dušan Pirjevec (literarna teorija); Iztok Geister, Niko Grafenauer, Dušan Jovanović, Ivo Svetina, Marko Švabič (literatura). Glavni urednik: Niko Grafenauer. Odgovorni urednik: Rudi Rizman. Tehnični urednik:

Marjan Rožanc. Uredništvo in uprava: Ljubljana, Beethovnova 2, tel. 20 487. Tehnični urednik posluje v ponedeljek, sredo in petek od 9. do 13. ure, uprava pa v četrtek od 14.30 do 16.30. Naročila pošiljajte na upravo Problemov, Ljubljana, Beethovnova 2, tekoči račun 501-8-475/1 z oznako: za Probleme. Celoletna naročnina 40 din, cena posamezne številke 4 din, cena dvojne številke 7 dinarjev. Nenaročenih rokopisov uredništvo ne vrača. Izdajata predsedstvo ZMS in UO ZŠJ v Ljubljani. Tiska tiskarna »Toneta Tomšiča« v Ljubljani.

Ivan Urbančič: Ontološki pomen potrebe v Marxovi prevratni metafiziki	579
Tine Hribar: Čas kot delovni čas	604
Slavoj Žižek: Spraševanje gotovosti III	654
Branko Despot: Filozofija, možnost in dejanskost	664
G. W. F. Hegel: Čas	667
Martin Heidegger: § 82. Razmejitev eksistencialno-ontološke sovisnosti časovnosti, tubiti in svetnega časa od Heglovega dojetja med časom in duhom	671

Ivan Urbančič: Der ontologische Sinn des Bedürfnisses in der Marxschen Umsturzmetaphysik	579
Tine Hribar: Die Zeit als Arbeitszeit	604
Slavoj Žižek: Ausfragen der Gewissheit III	654
Branko Despot: Philosophie, Möglichkeit und Wirklichkeit	664
G. W. F. Hegel: Die Zeit	667
Martin Heidegger: § 82. Die Abhebung des existenzial-ontologischen Zusammenhangs von Zeitlichkeit, Dasein und Weltzeit gegen Hegels Auffassung der Beziehung zwischen Zeit und Geist	671

Nerazvitost – novo vprašanje v vrsti nerešenih



JANEZ KURE

Bojim se, da bo tudi vprašanje nerazvitosti nekaterih slovenskih območij ostalo samo kampanja. Na dolgo in široko se bomo razpisali in razgovorili. Rezultatov razprav in pisanj, možnosti in zagotovil za razvoj nerazvitih regij pa ne bo nobenih. Čez čas bomo uvideli, da smo že vse povedali in napisali, odkrili bomo tudi kako novo aktualno nerešeno vprašanje in vprašanje nerazvitosti ne bo več zanimivo. Delno rešeno ali tudi popolnoma nerešeno bo pozabljeno. Mnogokrat je že bilo tako. Spomnimo se samo obsežnega pisanja o izvozu, o nujnosti prehoda iz ekstenzivnega gospodarjenja v intenzivno, spomnimo se na porazne podatke o izobraženosti naših vodilnih delavcev in na pisanje ter razprave o tem vprašanju. Pisanje, razprave in celo intervencije so bile zastojne. Na področju izobrazbe vodilnih kadrov se ni nič spremenilo. No, ta trenutek (22. julij 1969) smo tik pred tem, da postane tudi reforma navadna kampanja, če ne bomo nemudoma kaj ukrenili.

Nerazvita območja Slovenije smo torej odkrili in priznali. Razpisali smo se o njih v dnevnem in periodičnem tisku. Na voljo je vrsta podatkov, ki jasno kažejo na nerazvitost teh področij in tudi na to, da se razvijajo počasneje kot razvita. V Sloveniji je narodni dohodek od leta 1961 do 1968 narasel v poprečju za 112 odstotkov, v občinah mariborskega območja pa za 75 odstotkov (Delo 21. sept. 1968, str. 13). Bogatejši postajajo še bogatejši, revnejši pa še bolj revni. Ugotavljamo torej značilen, razširjajoč se prepad, ki smo ga bili do sedaj vajeni samo v debatah o zunanji politiki in o mednarodnih gospodarskih odnosih. Pojavlja se začarani krog revščine — nizek narodni dohodek ima za posledico nizko akumulacijo, le-ta je vzrok slabotnim investicijam, ki povzročajo slabotno rast narodnega dohodka in ga vzdržujejo na nizki ravni in tako naprej, znova.

Nerazvita in v razvoju zaostajajoča je predvsem vzhodna Slovenija oziroma vzhodnoslovenske občine iz naslednjih rajonov: Zgornji podrav-

ski, mariborski podravski, pomurski, savinjski, spodnjėsavinjski, dolenski, kočevski in posoški. Ti rajoni so imeli v letu 1967 manjši narodni dohodek na prebivalca, kot je slovensko poprečje, ki znaša 8.219 N din.

Razume se seveda, da so nekatere občine (Maribor, Celje itd.) v teh rajonih v narodnem dohodku na prebivalca nad slovenskim poprečjem. Druge občine — in te so v večini — pa so globoko pod poprečjem. (Podatki iz Ekonomske revije št. 1-1969, str. 59.)

Mslim, da lahko rečemo, da so bili vsi ti kraji nerazviti tudi pred drugo svetovno vojno in da so svojo nerazvitost prinesli tudi v novo Jugoslavijo. Le-ta je šele sedaj prvič tako kompleksno ugotovila njihovo nerazvitost. Nerazvitost smo doslej ignorirali in nerazvite občine prepustili njihovi usodi. Le sem in tja je kak tak nerazvit kraj obiskal poslanec ali politik, ugotovil nerazvitost in dejstvo, da je ta kraj pozabljen. Prvi vzrok nerazvitosti teh območij je torej podedovana zaostalost in nato ignoranca, v zvezi s tem pa ignorantna ekonomska in kmetijska politika.

Neormalno visoka rast prebivalstva v teh krajih ne pride v poštev kot zavora za gospodarski razvoj teh krajev. Ta pojav je pogosto vzrok nerazvitosti v svetu. Rast prebivalstva na teh območjih je pod slovenskim poprečjem (glej: ER št. 1-1969). Prebivalstvo se na veliko izseljuje. Tudi neizenačenost v naravnih bogastvih bi težko navedli kot vzrok nerazvitosti. Slovenija kot celota nima sama velikih naravnih bogastev. Težko bi bilo zagovarjati mnenje, da jih imajo nerazvita območja v Sloveniji še manj kot razvita. Sploh pa naravna bogastva niso neobhoden pogoj za razvoj.

Nadaljnji vzrok, ki se v teoriji navaja kot vzrok nerazvitosti, je pomanjkanje kapitala. Podatkov za dokaz, da kapitala za dobre in donosne investicije v Sloveniji ni primanjkovalo, žal nimam. Vendar se mu zdi, da mi bo vsakdo pritrdil, da kapital v letih po vojni ni bil tako redka dobrina. Ali lahko govorimo

MED POLITIKO IN GOSPODARSTVOM

Nerazvitost — novo vprašanje v vrsti nerešenih (Janez Kure) 1

Kmetov apel socializmu (Slavko Gliha) 3

MED ZNANOSTJO IN FILOZOFIJO

Gnetika danes (Ivan J. Kreft) 5

NOVA KRITIKA

Revolucija brez tovarišice usode (Dimitrij Rupel) 7

DIALOG

Nekaj misli o dialogu med znanostjo in kulturo (Aleš Lokar) 8

MED IDEOLOGIJO IN EKSISTENCO

Prodržavni in antislovenski feljton (Taras Kermauner) 10

Tipizacija ljudi, postavljanje spomenikov itd. (Vinko Ošlak) 12

MEDPROSTOR

Za grupe in jasne meje (Rudi Seligo) 13

Sprehodi po slovenskem knjižnem časopisu (Taras Kermauner) 15

GLEDALIŠČE

Veda o dramski igri (Samo Simčič) 17

Tri vprašanja in trije odgovori Zelmira Zilnika 19

VIZUALNE UMETNOSTI

Použivanje slike (Tomaž Brejc) 20

VREDNOTE

Vrtičkarstvo (Iztok Geister) 21

STRIP

10 minut z MTT (Zivko Marušič) 22

INTERVJU

Revolucionar izganja Mesijo (Primož Zagar) 24

o zamujenih priložnostih, ker si tudi nerazvita območja po vojni niso priskrbela tovarn? Niso jih hotela, niso si mogla, ali pa ni bilo ljudi, ki bi priborili denar.

Bela krajina — zibelka partizanstva, ki tudi spada med nerazvita območja Slovenije, je na primer izkoristila malo »političnega kapitala«. V Črnomlju se sicer govori, da je bilo po vojni za Belo krajino na voljo obilo kreditov. Politični in gospodarski voditelji pa so jih zavračali. Najbrž niso vedeli, kaj početi z njimi, alj pa so se želeli komu prikupiti. (Teh trditvev ne morem dokazati. Nimajo znanstvene teže in se ne bom skliceval nanje. So pa te trditve zelo verjetne.) Kdo ve, zakaj nismo takrat administrativno enakomerno razmestili tovarn po vsej Sloveniji; saj smo počeli marsikaj podobnega.

Kapital je tudi še sedaj na voljo. Eden zmed dokazov za to je izjava direktorja celjske banke: »... vse bomo podprli, kar bo videti pametno in gospodarsko.« (Glej Nedeljski dnevnik, 29. junij 1969, str. 5.)

Vzroki nerazvitosti nekaterih slovenskih območij so naslednji: podedovana zaostalost, ignorantski odnos do nerazvitosti, nemarna in nerazumljiva ekonomska oziroma kmetijska politika, neizkoriščene možnosti in pomanjkanje ljudi oziroma znanja. Ta zadnji vzrok je najvažnejši. Investicije niti niso odločilni vzgon gospodarskega razvoja. Seveda pa so neobhodno potrebne. Glavno gibalno gospodarskega razvoja je znanje, odprtost za novo smotrnost delovanja itd.

Pomanjkanje znanja je posebno kritično za nerazvita območja Slovenije prav danes. Kapital je na voljo. Kmetijska in ekonomska politika sta nekoliko ugodnejši. Možnosti za razvoj bi bile, če bi bilo prisotno še znanje, ki bi bilo zmožno kapital napraviti donosen. »... siromaštvo je bolj posledica neorganiziranosti (to je posledica neznanja — podčrtal J. K.) kot pa pomanjkanja naravnih in objektivnih možnosti.« (Glej Delo, 1. febr. 1969, A. Javornik: V poprečju so tudi sence.) Na razpolago je obilo podatkov, ki ponazorjujejo položaj. Tako je recimo na 1.000 prebivalcev v Ljubljani 59 ljudi z visoko izobrazbo, v centralni Sloveniji 10 do 15, v vzhodni pa 4 do 7. (Delo, 21. sept. 1968, str. 12.)

Menim, da se tudi v zvezi s kadri vrtimo v neke vrste začaranem krogu. Novi kadri se šolajo na nerazvitih področjih, dobivajo tam štipendije oziroma jih vzdržujejo starši. Zaposlitve pa po končanem študiju in šolanju ne dobijo na svojem območju. Mnogi je nočejo, mnoge odslovijo, mnogi odidejo po kratki za-

poslitvi zaradi nizkega osebnega dohodka oziroma nevzdržnega vzdušja. Tako torej tudi znotraj naše male Slovenije ugotavljamo odtekanje možgan iz nerazvitih območij v razvita.

Ob tem začaranem krogu neznanja moramo ugotoviti, da je brzkone močnejši, kot si mislimo ob dejstvu, da je pri nas večina vodilnega kadra neizobraženega in da je ta kader hudo zasidran na svojih mestih. V centrih je nekoliko drugače. Tam je ponudba kadra velika. Kljub temu, da v našem samoupravnem sistemu mehanizem selekcioniranja po sposobnosti ne deluje v želeni meri, do selekcije v centrih vendar pride. V zaostalih področjih pa legalni mehanizem selekcije sploh ne deluje, selekcije ni nobene, zacementiranost vodilnega kadra je nepremagljiva. (Glej v zvezi s tem članka J. J. Nespোরazumi o modelih samoupravljanja v delovnih organizacijah, Teorija in praksa 3/1969, in V. A. Analiza ankete o kadrovski politiki, Moderna organizacija 7/1969.) Tako torej brez ukrepov, posebno na kadrovskem področju, ne moremo pričakovati razvoja.

Dolgoročni program razvoja SRS je edinstvena priložnost za razvoj nerazvitih območij. Vključitev problema nerazvitosti v program je tudi edino zagotovilo, da vse skupaj ne bo kampanja. Dalje si moramo biti na jasnem, da si ti kraji niso zmožni pomagati sami. Treba jim je pomagati. (Bolje rečeno: Ljudje niso zmožni gospodariti in napredovati sami; ali pa celo nimajo ambicije in želje po napredovanju.)

Ta območja potrebujejo delovno silo, kapital, znanje in ugodno politiko. Da je kapital na voljo, smo že ugotovili. Ekonomska politika se oblikuje na republiškem nivoju. Delovne sile pa tudi ne manjka (čeprav pretežno nekvalificirane).

Zataknilo se bo pri znanju. Za rešitev tega vprašanja vidim dve možnosti:

Prvič: Iz sklada SRS za intervencije v gospodarstvu, ki se pravkar ustanavlja (glej Delo: uvodnik 22. junija), naj bi se financirale intelektualne usluge gospodarskim organizacijam nerazvitih območij, kjer prepričano znanja in gon po novem nista tako močna. S takšnimi intervencijami bi v gospodarske organizacije (točneje: do njihovih vodilnih ljudi) na nerazvitih območjih Slovenije, ki imajo težave z organizacijo (nimajo ambicij ali ne vedo kako) prek zavodov, ki se ukvarjajo z intelektualnimi uslugami (zavod za produktivnost SRS itd.) prišlo znanje, organizacijska kultura, organizacija; s tem pa tudi pospešen raz-

voj, dvig standarda, rast družbenega bruto produkta in narodnega dohodka.

Drugič: Nadaljuje naj se proces, ki že traja. Velike gospodarske organizacije — trgovske ali proizvodne — ki »vedo kako«, naj se bolj približajo mnogim majhnim podjetjem na nerazvitih področjih in naj vanje na osnovi stimulativne ekonomske politike vlagajo svoj kapital. Brez dvoma bodo s kapitalom prinesle tudi neobhodno potrebno znanje. Prinesle pa bodo tudi prepričano znanja in odprtost za novo. Nekaj velikih podjetij je že ubralo to pot (Slovenijales, Metalka). Ta proces je bil že zapažen (Ekonomska politika, 7. julija 1969, str. 11). Tako bo tudi po tej poti zagotovljen razvoj nerazvitih območij.

V okviru velikih podjetij je tudi več možnosti, da pride do selekcije kadrov po sposobnosti; večje možnosti so za napredovanje in izobraževanje; ni občutka zaprtosti, nemoč, togosti, kar vse odbija mlade ljudi. V okviru velikega podjetja bo tudi osebni dohodek večji; torej so s tem dane vse možnosti, da na nerazvitih območjih ostane več izobraženih in dobrih delavcev, kar bo šele dalo osnovo za resničen in stalen razvoj.

Kmetov apel socializmu

Inž. SLAVKÓ GLIHA

Letošnje volitve so bile do sedaj najbolj demokratične, vendar morajo biti prihodnje še bolj. Približno s temi besedami je mladinski funkcionar ocenil letošnje izbiranje in potrjevanje ljudskih poslancev.

Za vse, ki smo kakor koli tesneje povezani s kmetijstvom, kmetstvom ali podeželjem, pomenijo važno prelomnico, kakor tudi letošnje in lansko leto nasploh. Četrtna slovenskih ljudi je dobila v skupščini deset predstavnikov svojih vrst. Teh deset ljudi živi in dela z njimi, pozna njihove težave in trpljenje, njihove radosti in veselje. Laže jih bodo zastopali in posredovali njihove želje ko vsi poprejšnji poslanci, ki so le malokdaj zašli med nje, ki so kmetijstvo in kmečko življenje izkusili le po pripovedovanju. Nedvomno je odgovornost sedanjih poslancev velika. V preteklih letih se je nakopičilo težav, za katere nismo imeli nikoli časa niti denarja niti posluha. Deagrarizacija slovenskega prostora od 48 odstotkov kmečkega prebivalstva takoj po vojni do sedanjih 25 odstotkov je s seboj prinesla marsikaj bolečega. Težko bo delo teh poslancev. Vendar smo lahko veseli, ko vidimo, kakšno odgovornost čuti tak kmetški poslanec do svojih ljudi, ki so mu izrekli zaupanje. V pogovoru za okroglo mizo, ki ga je 19. VI. organiziral »Kmečki glas« pod naslovom »Razmere na vasi in Socialistična zveza danes«, je bilo to očitno. Očitna je bila njihova zavzetost, da za vsako ceno predočijo vsej družbi stanje kmetstva in zahtevajo pravičnejšo delitev rezultatov dela, ki bo tudi kmečkemu človeku omogočila sedanjim razmeram in stopnji razvitosti primerno življenje. Njihove želje, sodbe in zahteve so, posebno še, ko je beseda nanesla na starostno zavarovanje kmetov, izzvenele v en sam »ne vdajmo se«, kot pred sto leti v času narodnih taborov. Tokrat gre za izenačevanje v socialnem položaju. Želimo jim mnogo uspeha, da bi skupaj s poslanci — kmetijskimi strokovnjaki uspeli prepričati tisti del Slovencev, ki imajo 1000 dinarjev mesečnih dohodkov, proste sobote in nedelje, letni dopust, denarno nadomestilo zanj, brezplačno zdrav-

ljenje, invalidsko zavarovanje, starostno zavarovanje itd., da tudi četrtini prebivalstva, ki skrbi za njihovo prehrano in neguje našo krajino, ki dela dan za dnem, od zore do mraka, od rojstva do smrti, odmeri in dá samo dobro polovico vsega tega. Naj nam to dajo brez očitkov, da kljub garanju nismo produktivni. Naj nam omogočijo drugo delo, če smatrajo, da je to, kar delamo danes, manj vredno; naj nam preskrbijo samoupravo, izobraževanje, da bomo tudi mi že enkrat materialno začutili ideje socializma, za katerega smo od leta 1941 naprej toliko žrtvovali. Naj nam povedo, ali skupaj za vse gradimo socializem? Tudi za nas kmete? Tudi za tiste na Kovku pod Snežnikom, v Suhi krajini, pod Gorjanci, v Halozah, na Pohorju in na Goričkem? Ali lahko računamo, da bomo na starost, ko bomo onemogli in ko nas bodo zapustili otroci, želeč si boljšega življenja, lahko živeli skromno, ljudem primerno? Koliko nas bo še umiralo zapuščenih, kot umira danes mnogo starih kmečkih ljudi na obmejnih hribovskih ali kraških kmetijah?

Še v sredini preteklega stoletja, pred dobrimi 100 leti, smo bili vsi le kmetje. 85 odstotkov vseh ljudi na Slovenskem. Danes lahko ugotovimo, da so vnuki kaj hitro pozabili na starše svojih staršev. Čas gre naprej in z njim človekove potrebe. In ker na potrebe po hrani pride v skupnem seštevku potreb vse manjše mesto, je razumljivo, da mora za narodovo prehrano skrbeti vse manj ljudi, ves čas pa za druge materialne in duhovne dobrine. To je edina možna pot občega napredka. Slovenci smo danes v tem pogledu na pol poti med razvitimi in nerazvitimi deželami. Na enega aktivnega prebivalca v kmetijstvu pride danes že 7 prebivalcev naše republike. Tako razmerje pa je že toliko široko, da dopušča prve odločnejše korake in ukrepe za izenačevanje dohodkov. Predvsem pa bi morali kot socialistična družba jamčiti in omogočiti vsem ljudem našim zmožnostim primerne minimalne življenjske razmere. Pojem »občinske sirote« bi moral biti že preživel. Vzorno socialno

**južno
sadje**
vzdržuje
vaše
moči, ki
jih
GRA
GRAPEFRUIT
potrebujete
pri vsakdanjih
in
izrednih
telesnih
in
umskih
naporih; za
mladost,
šport,
rekreacijo,
svežino,
zdravje -
SLOVENIJA SADJE

A ANANAS
NANA
NA ANANAS
ANANA
NA

IZVOZNO-UVOZNO
PODJETJE
LJUBLJANA
MIKLOŠICEVA 10/IV

skrbstvo je temeljni atribut socializma in kaj bo le ostalo od njega, če tega ne bomo imeli.

Na vasj so se nam nakopičile socialne in gospodarske težave, ki jih navadno pomenujemo s »problemi kmetijstva«. Vendar je to napačno. Obe vrsti težav bi morali točno razpoznavati, in tudi ukrepi za njihovo reševanje bi morali biti diferencirani. Eno je, če se kmečka družina na dvohektarskem posestvu le težka preživlja, drugo pa je, če kmetija z 10 ali 15 hektarji ne daje zadovoljivega dohodka. Gospodarstvo brez delovnih moči, z ostarelimi ljudmi je socialna težava in skrb družbe in ne problem kmetijstva. Napredek kmetijstva pa je čisto gospodarsko vprašanje, povezano z večanjem produktivnosti, ekonomičnosti in donosnosti. Seveda so znani tudi taki ukrepi, s katerimi pripomoremo hkratnemu reševanju obeh vprašanj.

Kot primer lahko navedemo avstrijski zakon o izboljševanju agrarne strukture. Ta zakon je ustanovil zemljiški sklad, ki se oblikuje z nakupi zemljišč, ki so v določenih območjih naprodaj. Zbrana zemljišča pridejo ob zloženih in arondacijskih postopkih v zemljiško maso; ta se deli interesentom, ki imajo od nje največ koristi oziroma se s tem postopkom njihova posest zveča. Seveda so na voljo krediti. Podobne primere poznamo tudi iz Vojvodine, kjer so družbena posestva prevzela zemljo ostarelih kmetov, njim pa izplačujejo znosno rento oziroma štendirajo njihovo mladino.

Slednje je mogoče predvsem v ravninskih krajih, kjer ima zemlja tudi sicer ceno in kupce, in kjer obstajajo močne kmetijske organizacije.

V Sloveniji pa takih pogojev nimamo nikjer, razen mogoče deloma v Savinjski dolini in na Gorenjskem. Če prepustimo urejanje agrarne strukture le gospodarski moči naših kombinatov in družbenih posestev (kar praktično delamo sedaj), potem bomo imeli ob sedanjih težnjah čez desetletja še slabše stanje, če upoštevamo, da trenutno družbene organizacije dajejo več zemlje v najem ali jo drugače odtujujejo, kot pa jo kupijo. Drugo, zemljiškega sklada, primerne za obdelovanje v kompleksih po več deset hektarjev in v tisoč hektarskih podjetjih, je v Sloveniji malo. Slovenija je dokaj hribovita, deloma kraška in neurbanizirana dežela (z nizko stopnjo urbanizacije). Zato je naše temeljno vprašanje naslednje: v kakšnih obratnih enotah bomo obdelovali to zemljo čez desetletja in kakšno poselitveno strukturo bomo skušali ohraniti oziroma pospeševati? Jasno je, da čez 20 ali 30 let ne bomo ob-

delovali vseh 900.000 ha kmetijske zemlje. Odpadla bodo mejna zemljišča, to je tista, ki so najbolj skopna in katerih obdelava zahteva največ stroškov. Tudi vsaka odmaknjena hribovska hiša ne bo ostala naseljena. Družbenoekonomska izhodišča dolgoročnega regionalnega razvoja Slovenije predvidevajo, da bomo v devetdesetih letih obdelovali 800.000 hektarov. Če tej številki pripišemo realnost, potem se lahko vprašamo: — kako bomo pustili umreti generacijo, ki danes obdeluje teh 100.000 ha? — kako bodo živeli ljudje na preostalih kmetijah, če bomo leta 1990 imeli kmetije s povprečno 2,5 ha obdelovalne zemlje? V Zvezni republiki Nemčiji že danes pride 7,4 ha zemlje na eno delovno moč.

Spet si bomo pomagali s podatkom iz »izhodišč«, ki predvidevajo v Sloveniji okoli leta 1990 še 160.000 zaposlenih aktivnih prebivalcev v kmetijstvu namesto 273.000 v letu 1965. V kakšni posestni obliki bo obdelovalo teh 160.000 delovnih moči 800.000 ha kmetijske zemlje? To pomeni 5 ha kmetijske zemlje na delovno moč. Prav gotovo je to tudi ob veliki intenzivnosti dodelovanja malo in bomo ob takih produktivnosti konkurenčni Zahodu le ob mnogo manjših stroških dela, to je ob nižji življenjski ravni. To poprečje tudi ni združljivo s prognozo narodnega dohodka, ki naj bi se v devetdesetih letih približal v Sloveniji 2.000 \$ (USA) na prebivalca. Na enega aktivnega v kmetijstvu bi prišlo le 13 prebivalcev, to pa je manj, kot znaša današnje poprečje v EGS, nekaj več kot je danes v Italiji (11) in manj kot v Franciji (14), pri čemer ima Italija danes še pod 1000 dolarjev narodnega dohodka na prebivalca.

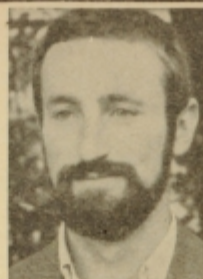
Lahko torej zaključimo, da bo deagrarizacija še hitrejša, posebno če bodo zanjo ugodne razmere. 100.000 delovnih moči bi v kmetijstvu popolnoma zadostovalo, če bi razvoj spremljale učinkovite spremembe v agrarni strukturi. Razmere so dokaj zrele oziroma si želimo, da bi bile vsako leto bolj. Kakšno perspektivo ima ob takih tendencah zakon o zemljiškem maksimumu, nam je jasno. Čim dlje bo trajala njegova veljavnost, tem bolj dvomljive so perspektive našega kmetijstva. Osrednjim slovenskim kmetijskim znanstvenim in upravnim ustanovam bi morali poveriti nalogo, naj izdelajo program za izboljšanje agrarne strukture in zato potrebne zakonske osnutke. Sedaj sicer delamo koncept razvoja kmetijstva, vendar nam še vedno ni jasno, ali bo znanost postavljala okvire agrarni politiki ali obratno.

Hiter tempo deagrarizacije pa prinaša s seboj socialne težave. Nedvomno bi bilo zelo koristno v posameznih občinah ustanoviti realitetne zemljiške sklade, ki bi sprejemali od ostarelih ljudi zemljo, jim dajali dosmrtno rento (primer kranjske občine!), zemljiški sklad pa porabil za jačanje in večanje perspektivnih čistih kmetij. Te bodo za svoje pokojninsko zavarovanje, če bodo gospodarsko močne, prispevale same. Za tiste od 200 ali 250 tisoč naših kmečkih ljudi, ki se v prihodnjih 30 letih ne bodo prešolali v industrijske delavce in bodo umrli kot kmetje, pa mora vsa družba najti sredstva za socialno varstvo. Mar jih bomo pustili umreti ob golem občutku, da imajo v lasti nekaj krp zemlje, ki jo bodo dediči preprodalj in s tem dovolili nadaljevanje klasičnega pretakanja kapitala iz vasj v mesto, kot ga je opisoval že Kautsky?

Kje torej dobiti v zameno za njihova zemljišča dovolj denarja za njihovo zdravstveno in pokojninsko zavarovanje? Tam, kjer ga lahko najlaže pogrešamo. Davek na osebni dohodek je v fiskalni politiki prav gotovo lahko orodje grobe socialne izravnave. Zakaj ne bi občanji bežigrajske ali šišenske občine z več milijonj osebni dohodkov nekaj prispevali za one na Kozjanskem, ki dosegajo le sto ali dvesto starih tisočakov letno, pa se ravno tako trudijo dan za dnem in je njihova dežela naša dežela? S tem pa smo že povedali, da bi to moral biti republiški sklad, ki bi povezoval občinske. Nekaj denarja bi dobili skladj tudi s prodajo zemljišč ali z najemninami. Vendar bi tu prav gotovo bili potrebni dolgoročni krediti.

Seveda smo se vse premalo pomudili pri vprašanju manjših (podružničnih) industrijskih obratov v odročnejših, pretežno agrarnih predelih; to bo nujno, pa če naši gospodarstveniki danes temu še tako ugovarjajo. To potrjujejo tudi izkušnje v Avstriji, Švici in drugih deželah in navsezadnje tudi pri nas obrati »ISKRE«. Saj obstoječe stanovanjske zgradbe tudi pomenijo narodno bogastvo, opustele pokrajine si pa v prid turizma in narodnega vprašanja tudi ne moremo privoščiti. Kolikor družba ni sposobna občutiti teh vprašanj, potem ostane le eno: ali sploh rabimo kmetijstvo? Tega se pa še v nobeni deželi niso vprašali.

In ko danes izbiramo mesto za Cankarjev spomenik, imejmo v mislih njegove ideje in želje.



IVAN J. KREFT

Genetika danes

Genetika, nauk o dednosti, je mlada biološka veda s kratko, a burno zgodovino. Predmet raziskovanja genetikov je nespremenljivost-in-spremenljivost organizmov, gledana v dimenziji reprodukcije. (Če odmislimo časovno dimenzijo reprodukcije, nam ostane problem podobnosti in različnosti organizmov.) Tak nespreminjajoč-in-spreminjajoč način reprodukcije je **conditio sine qua non** za ohranitev življenja, neobhoden pogoj za stalno reproduciranje živetja v spremenljivem okolju.

Genetika raziskuje mehanizem reproduksijske nespremenljivosti-in-spremenljivosti. Ugotovitve genetike so često v nesoglasju z ideologijami in teorijami, ki v svojih shemah in šablonah ne upoštevajo tega protislovja. Empirične raziskave in njihovo objavljane samo po sebi ne povzročajo sporov, povzročajo jih znanstvena sinteza rezultatov empiričnih raziskav. Pri razmahu eksperimentalnega dela in zaostajanju širše sinteze vlada relativno zatišje. Ali je danes tako? Ali pa so postale ideologije in teorije tolerantnejše, širše in bližje resnici?

Genetika raziskuje dednost pri živih organizmih, mehanizem reproduksijske nespremenljivosti-in-spremenljivosti. Že davno prej, preden je človek začel spoznavati ta mehanizem, je znal praktično uporabljati reproduksijsko nespremenljivost-in-spremenljivost organizmov pri žlahtnenju rastlin, pri selekciji živali, pri nezavednem gojenju mikroorganizmov kisanja in alkoholnega vrenja, pa tudi pri evgeničnih¹ ukrepih. Brez poznavanja načel genetike je človeku v tisočletjih uspelo iz trav kot prvotnega izhodnega materiala požlahtniti žito, iz posameznih divjih živali pa vzgojiti številne in raznolike pasme domačih živali. Prav tako mu je s pravili o sklepanju zakonskih zvez uspelo omejevati število rojstev dedno prizadetih oseb. Charles Darwin je brez podrobnejšega poznavanja dednosti raziskal nastanek rastlinskih in živalskih vrst.

Kot veda je bila genetika osnovana v začetku dvajsetega stoletja. Pred tem so imeli posamezne večje uspehe pri raziskovanju načel dednosti v drugi polovici osemnajstega stoletja J. G. Kölreuter, v drugi polovici devetnajstega stoletja pa G. Mendel v Brnu, G. Radić v Kragujevcu, P. Bolin in Svalöfu na Švedskem in drugi. Vendar so bile vse to le posamične raziskave, ki pred začetkom dvajsetega stoletja niso pomembneje vplivale na razvoj znanosti.

Leta 1900 so dobili trije različni raziskovalci pri svojih poskusih podobne rezultate kot dobra tri desetletja prej G. Mendel. Mendlovi zakoni so osnova nove vede. Od začetka pa vse do srede dvajsetega stoletja je bila večina genetskih raziskav najtesneje povezana s temi zakoni. Mendel je ugotovil, da so enote dedovanja korpuskularne in trajne. V vsakem organizmu so združene posamezne enote, dobljene od očeta oziroma od matere. Pri nadaljnjem prenašanju na potomce se te dedne enote ohranijo in na novo kombinirajo. Ovrženo je bilo zmotno prepričanje, da je sorodstvo »krvno«, da so enote dedovanja nekorpuskularne ter da se pretapljajo. Prva desetletja so bile genetske raziskave izključno v znamenju mendelske **kombinatorike**, raziskovanja konkretnih primerov in podrobnejših načel prekombiniranja korpuskularnih enot dedovanja — genov. Geni so bili nerazdeljivi in nespremenljivi, torej »a-tomi« genetik. Hkrati z raziskovanjem načinov kombiniranja nevidnih genetskih enot so raziskovali tudi obnašanje ustreznih vidnih, morfoloških struktur v celičnih jedrih-kromosomov. Ta paralelizem genetskih in morfoloških struktur je začela proučevati nova disciplina — citogenetika, ki je nastala ob kombiniranju citoloških² in genetskih raziskav.

Genetika mendelske kombinatorike je bila prva desetletja nezdružena in nezdružljiva z Darwinovo evolucijsko teorijo. V tem obdobju genetika tudi ni bila tesneje pove-

zana z drugimi biološkimi vedami. Leta 1927 je H. J. Muller uspel eksperimentalno dokazati mutacije genov, spreminljivost do tedaj »nespremenljivih« atomov mendelske kombinatorike. Hiter razvoj genetike in citogenetike po tem odkritju je teoretično misel mendelizma dvignil na nov, višji nivo, tako da ni postal samo združljiv z darvinizmom, temveč je tudi prispeval pomemben delež k formiranju sintetične evolucijske teorije v četrtem desetletju dvajsetega stoletja. S to sintezo so biologi končno tudi dejansko priznali genetikemu mestu med ostalimi biološkimi vedami.

Nastanek lisenkizma je posebno poglavje v zgodovini genetike. Če imenujemo »lisenkizem« vsako vulgarizacijo genetike s objubljanjem hitrih uspehov v kmetijstvu, potem poznamo vsaj dva »lisenkizma«, Lisenkov in jugoslovanski.³ Razlikujeta se po svojih pojavnih oblikah in »teoretičnih« izhodiščih, podobna pa sta si po družbeno-političnih in družbenoekonomskih pogojih, v katerih sta nastala, ter po škodi, ki sta jo povzročila gospodarstvu in razvoju znanosti.

Katere družbeno-politične in družbenoekonomske razmere so omogočile nastanek Lisenkovega in pa neodvisno od njega izvirnega jugoslovanskega »lisenkizma«? Nastanek lisenkizma je pogojevalno vzajemno delovanje več dejavnikov:

— **Veliki kmetijski obrati z nizko produktivnostjo** kot rezultat nasilne kolektivizacije, nestimuliranja proizvajalcev po učinku ter neznanstvene in nestrokovne organizacije dela. Položaj teh obratov se zdj brez izhoda, rešujejo jih lahko le državne podpore ali pa **nenaden tehnološki deux ex machina**.

— Ideološke predpostavke učijo o absolutni prednosti velikih kolektivnih kmetijskih obratov. Uradni propagandisti in novinarji željno pričakujejo in napihujejo vsak, tudi relativen začasen ali navidezen uspeh takih obratov, prikrivajo pa neuspehe.

— Velepotezna politika nepremišljenega makroeksperimentiranja po načelu »na napakah se učimo« in ob prekvalificiranju napak v »nujno stopnjo razvoja v določenih razmerah«.

— Pomanjkanje družbenoekonomske, politične in znanstvene kritike, delno kot posledica njene neučinkovitosti, pa tudi iz strahu pred represalijami.

— »Družba« daje ideološkosti in političnosti večji pomen kot strokovnosti in znanstvenosti. Znanost ima samo deklarativno pomembno družbeno vlogo. Razredno nezaupanje do intelektualcev. Politični (ne-

strokovni) kriteriji kadrovanja v kmetijstvu. »Političnost« nekaterih raziskovalcev kot uspešen in konjunkturen način prikrivanja neznanstvenosti. »Apolitičnost« znanstvenikov kot njihov umik s področja, kjer strokovni argumenti in delovne metode niso upoštevani.

— Nepovezanost znanosti in proizvodnje; oboje je vase zaprta celota, komunikacija med njima je v obe smeri minimalna.

Lisenkovo učenje so pri nas širše propagirali le krajši čas v letih 1947 do 1948. Razprave v Jugoslaviji so bile večinoma strpne.⁴ Pri tem so večkrat precenjevali pomen Lisenkovega učenja za razvoj genetike. Še do danes se je iz teh časov pri nas ohranilo aktivistično pomirjevalno geslo, da je Lisenkovo učenje »vendarle prispevalo, da je genetika začela gledati manj togo na zakone dednosti«. Ob stalnem ponavljanju je to geslo dobilo videz resničnosti, čeprav trditev ni preverjena z raziskavami. Lisenko je ignoriral tedanjo sodobno genetiko in polemiziral z nekaterimi teorijami in hipotezami s konca devetnajstega stoletja (npr. A. Weismann) in prvih desetletij dvajsetega stoletja, ki so bile v času Lisenkovega delovanja že presežene.⁵

Tudi ko je pri nas minilo obdobje propagiranja Lisenkove teorije, so ostali pogoji, ki so omogočali razmah lisenkizma. Sprva smo enostransko vztrajali na izključno domačih sortah poljščin in zanemarjali možnosti, ki jih nudi načrtna introdukcija. Okoli leta 1957 pa se je nenadoma začel širiti razmah izvirnega jugoslovanskega »lisenkizma«. V nasprotju z Lisenkovim učenjem so ti vulgarizatorji genetike absolutizirali pomen dednih činiteljev v primerjavi s pomenom ekoloških⁶ dejavnikov. Omalovaževali so ekološke različnosti ter opuščali ekološke poskuse. Dedna konstitucija, ustrezno prilagojena tujemu okolju, in tuje pozitivne izkušnje so nam bile že razlog za množično uvažanje določenega tujega semena in plemenskih živali ali pa za bolj ali manj dosledno uvajanje tujih tehnologij. Enako nekritično smo bili pripravljeni izvažati svoje semensko blago drugam. Tako smo skupaj s poljskimi »somišljeniki« povzročili v Poljski veliko škodo z izvozom semena pšenice, ki ni bila preizkušena za takšne razmere. Čeprav danes več ne nastajajo tako očitne milijardne škode kot pred kakimi desetimi leti, še vedno nismo povsem preboleli tega našega »lisenkizma«. Šele dosledna uvedba sistema osebne odgovornosti za negativne posledice dra-

gih »makroposkusov« bo to lahko preprečila.

Lisenkova in naša vulgarizacija genetike se razlikujeta predvsem v odnosu do znanosti. Lisenkovo učenje se je skušalo konstituirati kot znanost ter je ostro napadalo konkurenčno znanost — genetiko. Jugoslovanska vulgarizacija genetike pa se predstavlja samo kot aplikacija znanosti, kontakta ali celo konfrontacije z znanostjo pa se skuša čim bolj izogibati. V Sovjetski zvezi si že več let zelo prizadevajo za ponovni razmah genetskih raziskav, v Jugoslaviji pa je genetika še vedno zapostavljena. To ima negativne posledice za razvoj znanosti in za prakso, saj je genetika ena od temeljnih ved sodobne biologije.

Genetske raziskave, ki aplicirajo in izpopolnjujejo načela mendelske kombinatorike, stalno napredujejo. Tako je na primer nedavno uspelo s serijo zaporednih križanj in rentgenskih lomljenj kromosomov prenesti prav določen gen iz neke trave v pšenico. Pri tem je bilo treba paziti, da so od tisočev genov trave prenesli na pšenico samo določeni, želeni gen. Pri pšenici je bilo treba z ustrezno vključitvijo tega gena med ostale gene na enem od kromosomov pšenice zagotoviti njegovo redno prenašanje iz generacije v generacijo. Ker se trava z želenim genom sploh ne more križati s pšenico, so bila potrebna posredovalna križanja še z neko drugo rastlino.

Ali je mendelska kombinatorika danes še osnova genetike? V zadnjih dveh desetletjih so dosegle izreden uspeh raziskave, ki proučujejo delovanje genov. Te raziskave potekajo na različnih področjih od raziskav epigenetskega razvoja⁷ prek mikrobioloških raziskav vse do proučevanja rakastih celic in kultur tkiv. Ali ni za genetiko osnovnejše **delovanje** genov kot načini njihovega **razvrščanja**? Delovanje genov in njihova replikacija sta v biologiji vsekakor univerzalnejša kot njihovo prerazvrščanje, ki je v evoluciji nastalo kasneje in ne nastopa vedno in pri vseh vrstah organizmov. Res pa je, da se da delovanje genov raziskovati predvsem s pomočjo metod in ugotovitev njihovega prerazvrščanja. Raziskave prerazvrščanja genov so daleč od vsakega formalizma, zlasti ker so tesno povezane z raziskavami o delovanju in interakciji genov.

Večina učbenikov o osnovah genetike in poljudnih knjig o genetiki začne svoje razlage z Mendlovimi poskusi. Na ta način je upoštevano načelo prikaza zgodovinskega razvoja vede, pri tem pa dobijo študentje in bralci neustrezen vtis, da je to še danes najosnovnejše izhodišče

genetike. Če poudarjamo temeljni pomen replikacije in delovanja dednih činiteljev, s tem ne zapostavljamo ali omalovažujemo ugotovitev o prerazvrščanju genov, temveč jih samo postavljamo v širši in uni-verzalnejši okvir.

¹ Evgenika, dednostna higiena; raziskave in ukrepi za nižanje števila rojstev dedno prizadetih oseb.

² Citologija proučuje zgradbo in delovanje celic.

³ Vulgarizacijo genetike v SZ in pri nas opisuje avtor tega teksta že v dveh drugih prispevkih (Naši razgledi, 26. 8. 1967; Teorija in praksa, 1968:5).

⁴ Zaradi pomanjkanja pisanih virov o omenjenih razpravah sem podrobnejše podatke zbral (Julija 1969) z intervjuvanjem več udeležencev teh razprav.

⁵ V genetiki je na primer že od C. Corrensa (1909) dalje kontinuiteta v poznavanju obstoja citoplazmatskih dednih činiteljev. Med drugim je iz obsežne knjige A. A. Paramonova (Kurs darvinizma, »Veselin Masleša«, Sarajevo 1959, 474 strani; orig. publ. v Moskvi 1945) razvidno, da takratna genetika ni bila toga in formalistična.

⁶ Ekologija proučuje vplive okolja na žive organizme.

⁷ Epigenetski razvoj je postopni razvoj osebkov kot rezultat skupnega in medsebojnega vplivanja dejavnikov dednosti in okolja.

Revolucija brez tovarišice usode



DIMITRIJ RUPEĽ

Kot je bilo zapisano na podobnem mestu,* je revolucija nekaj samovoljnega in nenaravnega, nekaj hudičevega nasproti razpetosti med Bogom in človekom, ki je edini avtentični položaj za človeka. Po teh mislih ni za človeka nič modrejšega in slajšega kakor lebdenje med Bogom in lastno nemočjo, nič bolj naravnega in erotičnega kakor vdaja v usodo, čakanje na »milost, ki se bo morebiti kdaj oglasila«.

Zdi se, kakor da je mogoče tem mislim samo odločno zoperstaviti drugačne misli, kakor da je mogoče trditati samo obrnjeno: tisto naravno in presenetljivo je ravno življenje z revolucijo, medtem ko je vdaja in razpetost za človeka nevreden položaj, mrtvo in brezplodno čakanje na Godota, slepa ulica in mrhovinarsko opravilo. Zdi se, kakor da je mogoče razmišljati samo v teh večno izključujočih se dvojicah in da se je mogoče samo čustveno opredeljevati zdaj za eno zdaj za drugo.

Vendar čutim potrebo po bolj sproščenem razmišljanju, saj mojemu domišljjskemu obzorju definicija z alternativno ni zadostna, dvojična shema se mi zdí pretoga in neresnična. Razmišljanje v dvojicah, kakor je Revolucija ali Usoda, nehote zavede v čustveno opredeljevanje, v razdelitev na tabore, nato v športno tekmo, ali celo v vojno. Ali ni morda tako, da polni revolucionarne strasti, ki ji ne moremo ponuditi pravega dela, včasih pomislimo na usodo, da se v zavrti energiji obrnemo od lastnega projekta in vzkliknemo o nemoči? Ali ni tako, da pritrjeni od mehničnega ritma in besnega zasmeha množičnih procesov, ki se ne odvijajo več v skladu z voljo posameznikov, temveč so kakor zmaj s tujega planeta, klonemo svoji človeški majhnosti in ležemo v mirno valovanje izključene zavesti? Pa morda ne zakličemo o spremembi in krivici takrat, ko nam

je dovolj mrtvega vetra in zagledamo svojo prihodnost kot pogrezanje v spanje? Ali nas ne požene z ležišča, ki nas je osamilo od premikanja narave, ravno občutek nerabnosti, nehasnosti, nejevolja nad rešetkastim obzorjem? Zdaj smo opisali nagonsko pot do odločitve med Revolucijo in Usodo. V tem načinu izbiranja je Revolucija zgolj reakcija na Usodo in Usoda »posledica« Revolucije. Vendar: ali niso tisti, ki v težkih obratih revolucijske gredi premišljajo o tišini in vdaji — dezertaciji, slabí revolucionarji? Ali niso tisti, ki premišljajo o revoluciji iz naveščanja nad poleževanjem in iz strahu pred kolesjem časa, prav tako slabí revolucionarji? Ali niso tedaj takšni Revolucionarji v bistvu sužnji misli o zmagu s tujega planeta? Zanje sta Revolucija in Usoda tovarišici, povezani v podjetje, ki zajema oba ekstrema. V tem slučaju revolucija ni tvegana, saj je od centra ravno toliko oddaljena kot vdaja in je vdaja samo druga plat iste medalje. Takšno podjetje lahko opazujemo ravno na primeru tistih političnih institucij, ki so pod svojo streho zavezale revolucionarje in plahe dezertarje, razgrajače in birokrate. Takšna dvojica je v bistvu enota, je dvoje različnih napojev iz istega avtomata. Tedaj je revolucija samo drugo ime za usodo in usoda samo drugo ime za revolucijo.

Prava revolucija ne more biti dvoječek usode, saj reflektira oboje: vdajo v brezbriznost in brezciljno razgrajstvo. Pravi revolucionarji izločijo revolucionarje, ki motrijo svoje početje z vidika usode. Revolucija ni sprostitve energije, kot tudi ljubezen ni ejakulacija. Revolucija ne more biti dejanje prenapetih ali zavrtih posameznikov, ki pestujejo mračne misli, ni nobeno problematično dejanje v stilu romaneskne tradicije 19. stoletja. Tudi revolucija ne more biti samo socialna — ne gre ji za prerazdelitev obstoječega družbenega bogastva, ampak za nenehno kontrolo nad razdeljevanjem in ustvarjanjem tega bogastva. Revolucija, kot je zamiš-

ljena v alternativnem mišljenju, je borba za oblast. Revolucija, kot jo tu razlagamo, je permanentna revolucija, je ustvarjalno, ne razdiralno dejanje. Je premislek o maksimalnem izkoristku obstoječih proizvodnih kapacitet, ki postajajo sposobne zadovoljiti vse večje in večje potrebe (večje, kot jih označujejo propagandni aparati totalitarnih režimov). Revolucija, ki jo tu razlagamo, ni zvezana s predsodki slojevne provenience, saj v svojem delu prehaja slojevne pregrade. Toda takšna revolucija ni možna brez totalne revolucije vseh dejavnosti znotraj teh dejavnosti samih. Zato ni mogoče govoriti o »podtikanju« ali »natikanju« revolucije. Tudi je ta revolucija internacionalna in ne more priznati manipulacij, ki se dogajajo z nacionalnimi spori.

Smešno je sanjati po temnih kotičkih in skritih oazah. Razvoj proizvodnih sil je prodril v globine človeka in zemlje, posegel je v vesolje. Sodobne tehnologije morajo premagati opne mišljenjskih rezervatov, kjer tičijo preozke ali preširoke zavesti, neveščí iskalci avtentičnih vrednot, ki svojo tragično pot vzdržujejo na ravní zakonitosti. Revolucija mora poseči v račune voditeljev teh mišljenjskih rezervatov, ki še danes na oko ocenjujejo multiplicitetnost posameznega dela in s pomočjo birokracije razdeljujejo presežno vrednost. Revolucijo čaka vse polno praktičnih nalog, od katerih nobena ne uvršča v svoje načrte usode. Revolucija je premišljena množična akcija.

Omahljivost, ki se pri nas vse pogosteje razglša kot nemožnost avtentičnega ravnanja, plahost, ki se izdaja za tanek posluš za družbeno valovanje, vdaja, ki se misli kot edino naravno in človeško dejanje — to z revolucijo nima nobene zveze. Revolucija ni premagovanje teh slabosti, ni čarobna moč in zdravilo, temveč način življenja, je vse, kar je človeku najljubše, je edini resnični poklic. Zato se dogaja mimo misli o usodi, mimo omahovanja, mimo humanističnega preostanka, ki za svoj obstoj potrebuje distanco med načrtom in realizacijo. Revolucija je predvsem **teoretična praksa**, ki se, medtem ko preizkuša svoj predmet, sama daje na preizkušnjo. Potrebno je torej ta razgovor nadaljevati v smer razmišljanja o tej praksi.

* Glej spis Marjana Rožanca Revolucija in usoda v Problemih št. 78-79.

Nekaj misli o dialogu med znanostjo in kulturo



ALES LOKAR

Kultura in znanost sta sestri, ki sta si bili tako podobni, da ju ljudje sprva sploh niso ločevali.

V starih časih so bili ljudje kulturniki in hkrati znanstveniki. Aristotel uživa sloves največjega predstavnika antične kulture in antične znanosti obenem. Dante je svojo pesnitev postavil na osnovo tedanje znanosti. Leonardo je bil inženir, mehanik in slikar, Michelangelo kipar, slikar, arhitekt in pesnik; pri fiziku Galileju pa so razen drznosti in novosti hipotez čislal elegantno prozo. V starih časih se intelektualno delo ni delilo na stroke; področje intelektualca je bilo eno in človek kulture je moral biti v tem informacijskem prostoru povsod enako doma.

Razlike so takrat bile predvsem med intelektualnim in ročnim delom. Spekulacija, filozofija, lepe umetnosti in znanosti, vse to je bilo tedaj nekaj neločljivega, čistega: univerzalna kultura tout court, česar nisi smel omadeževati z ročnim ali sploh s fizičnim delom. Ljudje so to ločitev spoštovali tudi v socialnem pogledu. Tisti, ki so se ukvarjali z umskim delom, pisanjem ali študiranjem, so živeli v višjem sloju, tisti, ki so se ukvarjali z ročnim delom, pa v nižjem. Ta ločitev je bila posledica enostavnega dejstva, da je bilo intelektualno delo pravzaprav neke vrste nedonosna izguba časa ali igra, s katero se ni bilo moči preživljati. Kdor se je želel ukvarjati z njim, je moral sredstva preživljanja že imeti na razpolago. Zato sta bila kultura in znanost domena višjih slojev, ki niso imeli neposrednih življenjskih skrbi.

To shemo so prvi razbili rokodelci na koncu srednjega in začetku novega veka. Nekatera dela iz področja te znanosti-kulture, kakor na primer kiparstvo ali stavbarstvo, so namreč zahtevala od ljudi, ki so se hoteli z njimi ukvarjati, solidno strokovno znanje. Tega pa niso mogli pridobiti z branjem ali debati-ranjem; strokovnosti se je bilo treba navzeta neposredno pri delu, moral si se ji priučiti. Sočasno se je važnost ročnega dela razširila še na

druga področja človeškega udejstvovanja. Najbolj se je rokodelcem dvignil socialni ugled zato, ker so se naučili izdelovati orožje, ki ga je vladajoči razred neobhodno potreboval. Mnoge rokodelce sta pridnost in strokovnost zanesli na področja, ki so bila prej popolna domena nadutih in v oblake zagledanih kulturnikov. Rokodelci pa so se začeli ukvarjati z njihovimi »visokoletečimi zamislimi in sistemi« na svoj skromni način, tako rekoč s šili in kopiti.

Tako se je iz univerzalne, vase zagledane kulture tiho in skromno rodila njena mlajša sestra — znanost.

Medtem ko je kultura v nekakšnem triumfalnem zanosu širila področja svojega zanimanja od Ptolomejevih steklenih sfer do potovanja na mesec na konju Hipogrifu in do spola angelov, se je začela novorojena rokodelska znanost pečati s takimi problemčki, kakor je bilo piljenje stekla v lečo, opazovanje padca teles, merjenje razdalj med ladjami na morju...

Tako se je že na začetku pojavila tista osnovna različenost, ki daje obema področjema človeškega intelektualnega dela nasprotujoč si pečat. To pa je, kot znano, eksperiment.

Toda če se v stvar poglobimo, vidimo, da ni važen eksperiment sam na sebi, kolikor duh, ki ga je rodil. In prav ta duh so nezavedno prinesli v človeško zavest rokodelci. To je duh preverjanja in kontrole, ki zahteva, da je treba vsak človeški izrek, vsako zamisel, vsako hipotezo preveriti. Duh preverjanja ima svoje nasprotje v duhu predrznega zupanja v samega sebe.

Pred začetkom eksperimentalne dobe so postopali tako: določen izrek je bil toliko bolj resničen, kolikor bolj je bil tisti, ki ga je izrekel, avtoriteta, se pravi, kolikor višji klin na socialni lestvi je zasedal. Če pa se kljub vsemu ni bilo mogoče zediniti o resničnosti ali neresničnosti izreka, pa sta nastopila Aristotel in Sveto pismo, ki sta služila za nekakšna arbitra na področju duha, za nekakšna magična kriterija preverjanja.

Pomanjkanje pravega preverjanja je v stari kulturi ustvarjalo neuravnovešenost, nejasnost in nerazčiščenost, zaradi česar so se sijajne domislice mešale s strahotnimi banalnostmi.

Eksperiment je bil tisti kvid, ki je kulturo spremenil v znanost, se pravi, ki je področje človeškega mišljenja uravnovesil in osvobodil od vseh magičnih primesi. Kontrola je osnovni moment stabilnosti v vsakem organizmu; to nas uči znanost o vođenju, kibernetika.

Duh preverjanja pa je posegel tudi na področje čiste spekulacije. To se je zgodilo s pomočjo matematične metode, ki ni po svojem bistvu nič drugega kakor zahteva po čim strožji kakovostni in količinski preciznosti v vsakem človeškem miselnem vzgibu. Izkazalo se je namreč, da brez kontrole in preciznosti človeški duh ne more kaj prida napredovati, ker se hitro izgubi v močvari videzov, samoslepi in nepreglednosti.

Vendar je kontrola v mnogih primerih dokaj zapletena operacija: često je preverjanje neke zamisli v praksi dolgo in zamudno opravilo, ki je tem težavnejše, kolikor zapletenejša in širša je zamisel, ki naj bi jo preverjali. Zato so morali že prvi znanstveniki začeti plačevati davek svoji zahtevi po preciznosti in preverljivosti, in sicer s tem, da so si morali široke in zaokrožene začetne zamisli vedno bolj krčiti na specializirana področja. Tako se je znanost nalezla tiste bolezni, ki ji jo kulturniki še danes največ očitajo: zamejnost, ožina, specializacija, nerazumljivost.

Toda za razliko od kulture je znanost začela dajati praktične rezultate: na vseh področjih življenja se je začutil njen vpliv, to pa je v znanost usmerilo vedno večje število ljudi, ki so se začeli baviti z vedno večjim številom specializiranih problemov. Tako je znanost kljub specializaciji vendarle prodirala v širino in eno za drugim zajemala področja človeškega udejstvovanja.

Danes je ta mogočni vzgib zavesti dospel pred samo najsvetejše univerzalne kulture: tja, kjer je univerzalizem še do nedavna neomejeno gospodoval, tja, kjer je bilo do nedavna še vse poljubno in subjektivno, tja, kjer je bilo mogoče o stvareh govoriti na ta ali na drugi način.

V deželi univerzalne kulture je nastal velik preplah: prodor znanosti je počasen, a temeljit! Ali bo še ostalo kakšno področje duha, kjer bo človek lahko brez bojazni razvil svojo fantazijo? Ali bo še ostalo področje, kjer bo človek govoril brez

bojazni, da ne bi bile njegove besede stoddstotno precizne?

Kulturniki, ki so bili vajeni živeti kakor metulji, ki nič hudega sluteč preletavajo s področja na področje, sedaj izgubljajo živce. Zavrtni pohod znanosti jih temeljito ogroža! Ogrožena je njih kulturniška prihodnost! Ogroženo je tisto najgloblje in najbistvenejše, zaradi česar so se podali v kulturništvo, se napotili po poti kulturniške kariere!

Pojavljajo se najrazličnejše reakcije: mlajši kulturniki bi mahoma radi izdali svoje poreklo. Trudijo se, da bi svoje kulturništvo znanstveno preoblekli in ga spremenili v znanost. Vrstijo se izjave, da je njihova kultura v resnici znanost. V svoje verze vpletajo enačbe in matematične simbole, kajti po splošnem mnenju je matematika najbolj znanstvena od vseh znanosti. V svoje spise uvajajo grafikone, krivulje, logaritme in teoreme. Pišejo znanstvene razlage umetniških del, kajti kar je neznanstveno, je danes toliko kot nebivajoče. Samo znanost ima prihodnost! Kdor hoče imeti prihodnost, se mora temu zakonu časa prilagoditi!

Prj starejših kulturnikov je kriza še hujša. Ti imajo za sabo večjo ali manjšo kulturniško preteklost, ki stoji vsem na vpogled na policah narodnih in univerzitetnih knjižnic. Ti ne morejo sedaj kar tako, tebi

nič menj nič, prenesti svojih šotorov v sovražnikov tabor. Nastajajoče kraljestvo znanosti jih ogroža, a jih ne sprejema! Zato se branijo na vse kriplice: ves svoj ugled zastavljajo, vso svojo preteklost. Možato se postavljajo na krov potaplajoče se kulturniške barke in vpijejo v temne oblake znanstvene nevihte, ki se je nagrmadila okoli njih. Upanje je zadnje, kar človeka zapusti: upanje, da je vse skupaj le huda preizkušnja, magari Golgota, iz katere pa se bo ptič Feniks stare kulture prerodil, vstal od mrtvih, večji in lepši kot kadarkoli. Sebe in druge prepričujejo, da je

ta matematični izlet sile na mesec ... največja sleparija vseh časov, obsedeno ponavljanje vrtežnega sveta, ujetega v smrt in temo.

in, da je

med svetlimi kerubi,
... najbolj nezadržan zubej duha,
goreča raketa z imenom Palach
ki je

... premerila zgodovino
od tal do stropa

Krizo kulture lahko premerimo po tem zadnjem verzu: od tal do stropa. Kako, od tal do stropa? Ali ni še do včeraj kultura govorila o oceanih, o nebu, o zvezdah, o vesolju, skratka o najprivlačnejšem preseganju, o lesketajoči prihodnosti? Zakaj se sedaj zapira v izbo med tla in strop? Odgovor je jasen; vse ji je

znanost že vzela: sonce, luno in zemljo, oceane, nebo, zvezde in vesolje; kaj ji preostaja drugega kot zaprta soba, kamor se lahko zapira umišljajoč si, da se ni nič spremenilo.

Vendar kultura umira in ne more umreti, znanost pa prodira in ne more prodreti. Mladi kulturniki, ki bi radi bili znanstveniki, se igrajo z matematičnimi simboli, a s tem še ne ustvarjajo znanosti. Znanost niso simboli, to je le kabala, znanost je duh preverjanja in kontrole, problem pa je ves v tem, ali je moči s kontrolo in preverjanjem popolnoma zadostiti človeku. Ali ni človek razen kontrole in preverjanja še tvegaje in prodor v neznano? Neznana pa ne moreš kontrolirati. Ali ni univerzalnost nuja človeškega duha, kajti človek je eden in eden je njegov duh?

Prepričan sem, da potreba po pravi kulturi ni umrla, da je ta potreba večja kot kdaj prej, le vprašanje je, kje najti duha, ki bi znal vso sodobno migetajočo različnost združiti v eno. Kje najti silo, ki bi znala iz raztresenih koščkov ustvariti smiselno mozaik. Kajti vsakdo, ki se kolikor toliko spozna na sodobno znanost, ve povedati, da se kljub naraščanju mnogoličnosti množijo znaki neke bistvene enotnosti vsega bivaajočega. Čutimo jo, slutimo jo, ne znamo je pa še izraziti. Ko jo bomo znali, bo nastala nova kultura.

8+5
OSVAJA SVET
IN
NAGRAJUJE
1. NAGRADA
R 16 TS
EMO
CELJE

RENAULT

Prodržavni in antislovenski feljton



TARAS
KERMAUNER

Kdor je v zadnjem času potoval po skandinavskih deželah, mi bo prav gotovo pritrnil: odnos med javnimi uslužbenci in koristniki javnih uslug je tam bistveno drugačen kot pri nas doma. Če bi šlo za prodajavce v trgovinah, bi se dalo to še razumeti. Kapitalistična poslovnost zahteva od svojih nameščencev prijazen nasmeh, postrežljivost: videz — igro — domačnosti. Kako pa naj to igro dosežejo državna podjetja? Kako prisiliti voznike avtobusov, sprevodnike vlakov, uslužbence v informacijskih pisarnah, čuvarje javnega reda, uradnike in tisoče drugih poklicev, naj vzpostavijo topele, naraven, prijeten — domačosten — stik med sabo in mano? Domače razmere poznamo. Res da ni več tako hudo, kot je bilo pred leti. Ostala pa je tujost, hladnost; še več: ali nimamo še zmerom občutka, da smo uradnim osebam nezaheleni, da predstavljamo zanje ne le obremenitev, temveč potencialnega nasprotnika? Ali niso tudi one za nas takšen potencialni sovražnik? Sofer trolejbusa sicer pazi, da vstopajočega potnika ne prevrne ali priščipne z vrati; za takšno dejanje bi bil kaznovan, zmanjšali bi mu plačo. Vendar — ali skrbi za potnika iz lastne pobude, čez mejo, ki mu jo določajo službena pravila? Katera sprevodnica se zahvali, ko nam poda vozno karto? Koliko je takih, ki odstopajo od običajne predstve: surovega, mrkega obraza, zmerom pripravljene na prepir? Njena nasilnost ni primerna: izvira iz strahu. Ve, da se bo vsak hip našel potnik, ki bo nasilen in ki ga bo treba obravnavati s silo. Ve, da se potniki ne premikajo sami od sebe naprej. Sprevodnica se boji potnika, potnik sprevodnice. Naši javni odnosi so nenehoma na pohodu iz potencialne sovražnosti v aktivno, iz ogroženosti v nasilje. Zakaj?

Brez dvoma je vzrokov precej. Osamimo med številnimi enega samega in ga posebej podčrtajmo. Sprejmimo hipotezo, da gre za eno od neljubih in nepredvidenih posledic

tistega, čemur bi lahko rekli »slovenska ideologija«.

Ta vidik »slovenske ideologije« ima dva vira, dve značilnosti: nacionalistično teorijo o tem, da je (bila) avstrijska država na Slovenskem tuja država, in marksistično teorijo o odmiranju države. Prvo so zanesli k nam že naši prapraočeti, drugo naši neposredni očetje (obojj pa so si ju sposodili na »zapadu«). Levstikov Martin Krpan kot naš nacionalni mit (epos) in program govori kar se da jasno: edino Resnično, Vredno, Človeško, Moralno (Zvesto, Pogumno, Skromno itn.) je ljudstvo, ljudski človek, ki živi v domači srenji: v skupnosti, v občestvu; vse oblike državnosti, mednarodne politike, diplomacije, dvorskega (se pravi vele mestnega) življenja, vojske, policije itn. pa so tuj element, odtujevalen, raznarodovalen, razčlovečujoč, nevrede: ničten. Ta delitev je sovpadala z žalostnim, a stvarnim dejstvom, da se je začela v XIX. stoletju večina predstavnikov države čutiti za Nemce, se pravi za poseben etnično kulturni element, ki je svojo različnost, svojo nacionalno samozavest skonstruiral v boju zoper Francoze in Angleže. Mi (posnemajoč Čehe, Hrvate, Poljake) smo tako posnemali Nemce, ki so posnemali Francoze. Le s to — že spet žalostno — razliko, da so bili v Nemčiji proletarci in kapitalisti, kmetje in fevdalci isti etnični element, da sta predstavnik države in delovnega ljudstva govorila isti jezik; na Kranjskem in Štajerskem pa je položaj silovito olajšal nastanek naše specifične domače ideologije: ker so bili predstavniki države tuje govoreči etnični element (hkrati je ta element postal nacionalistično ekspanziven), domače govoreče prebivalstvo pa je bilo do države v bolj ali manj podrejenem položaju, je začelo — seveda prek svojih ideologov, profetov, predstavnikov (kulturnikov: literatov) — pojmovati državo kot tuj, neavtentičen, sovražen, razčlovečujoč element. Ko se je tej starožitni teoriji pridružila še razredna in nas poučila, da so predstavniki države

zmerom predstavniki vladajočega razreda, ta pa je eo ipso izkoriščevalski in zatiravski razred, smo bili še bolj trdni v svojem spoznanju: država je vir zla, hudičeva roka, mamonovo mamljenje, izdajavstvo Človeškega. Država, to so tujci (Nemci, Avstrijci) in vladajoči razred. Pravi ljudje so zunaj države in razredne družbe ali na njenem dnu).

V imenu te ideologije smo napravili svojo veliko Revolucijo. Vendar — stvarnost (materija) je zahtevala svoje. Čeprav smo uničili državo Nemcev, Srbov in domače izkoriščevalske gosposke, nismo mogli shajati brez države. Izumili smo ljudsko državo, se pravi državo, ki ni država, državo, v kateri so vse funkcije neposredno delegirane ljudski volji, se pravi vladanje ljudstva samega nad samim sabo in samega s sabo. Eni — tisti, ki so bili zgoraj in ki jim je to koristilo, »uradni« ideologi — so trdili, da smo dosegli obljubljeni deželo, da je eksploatacija odpravljena (z njo tudi eksploatarska država), da živimo v družbi, v kateri smo vsi tovariši, bratje in občani, drugi — tisti spodaj, ki so stvarnost doživljali na svojih plečih neposredno in trdo — pa so menili obratno, čes da gre zgolj za ponovitev starih oblik države, ki je nad ljudstvom, za ponovno vzpostavitev različno močnih plastj (in celo razredov), za ponovni razkol med slovenskim ljudskim občestvom in silami odtujenega sveta. Morda je ta shema nekoliko poenostavljena, morda misli po »slovensko« tudi veliko tistih, ki so »zgoraj« (in tako eni mislijo, drugi delajo); dejstvo je, da se danes nahajamo pred naslednjo dilemo: ali bomo še naprej sakralizirali stvarno državo, videli v njej mesijansko razrešitev vseh »odtujenih« konfliktov, si obetali od nje odpravo vseh oblik socialne posrednosti, državnosti, »birokratskosti«, neenakosti, nesvobode, nebratstva ipd. ter tako kot reakcija na svoja religiozna pričakovanja povzročali prepričanje, da je tudi ta država od hudiča, da jo je treba z ultralevo revolucijo podreti, vzpostaviti castrovsko-guevarovsko ali kakšno drugo, še bolj izmišljeno, še bolj fiktivno »svobodo«, se vrniti na tradicionalna slovenska izhodišča, si zamisliti svet kot boj med Dobrim in Zlom, obuditi OF kot najbolj napredno in demokratično organizacijo, ki jo je kdaj poznala Evropa, občutiti to OF, to zamišljeno socialistično zvezo kot ekstazo občestva, vir ustvarjalnosti, Svobodo, Demokracijo, Enakost itn., meniti, da je Slovincem kot posebnemu neevropskemu, nekapitalističnemu, »človečanskemu« narodu mogoče shajati brez države,

brez vse tiste tržno proizvodno potrošne in birokratske materialnosti, ki jo pozna današnji industrijski svet, ali pa bomo obe omenjeni sakralni, mitomanski, tradicionalistični, mesijanski (zgolj praktično med sabo sprti — ena posveča konkretno državo, druga fiktivno) rešitvi zavrgli in zavzeli do države, enakosti, bratstva, občestva, alienacije itn. v temelju drugačen odnos.

Za takšno — drugačno, netradicionalno — rešitev bo potrebna refleksija celotne slovenske miselnosti. Je pojem Slovenca res pojem človečanskosti? Je bila naša revolucija res v temelju drugačna kot vse druge revolucije tega sveta? So za to, da ni uresničila svojih načrtov in obetov, krive tuje, neslovenske (azijatske, ruske, balkanske oziroma nemške — Marxovo pojmovanje revolucije) sile, ki so jo deformirale? Ali lahko Slovenci udejanimo obliko ljudske družbe, v kateri bi vladalo Občestvo, Ljubezen, brezrazrednost, družbe, ki ne bi padla niti v politično etastični birokratizem niti v pošast tržnega gospodarstva in blagovne proizvodnje? Smo ravnali prav in smotrno, ko smo razglasili — v svojih mislih in čustvih — Avstrijo za tujo, sovražno, protislovensko, raznarodovalno državo, ko smo menili, da se lahko izognemo družbi, ki je razdeljena na razredne plasti, na razrede, na elito in čredo? Ali se nismo s tem, ko smo se tako temeljno odbili od Avstrije, odbili od svoje tisočletne (glede na narodno zavest potencialne, glede na način življenja povsem realne) zgodovine: od svoje zibelke in usode: od Evrope? Ali ni vse naše — jezikovno in ideološko — činstvo, vsa ta naša histerična in fanatična slovenizacija zgolj poskus, izstopiti iz stvarnosti, tako iz evropske kot iz azijske ali balkanske, poskus prestopa na posvečeno ladjo, ki vozi v Kitero, v Paradiž? Slovenska zgodovina obravnava zgolj tisto, kar je doživljal slovenski etnični element na tleh, ki so danes slovenska. Ali kaj vemo o zgodovini nemškega etničnega elementa na Kranjskem v XIX. stoletju? Ali se ne izoliramo hote in načrtno? Ali še v letu 1969 ne obnavljamo situacije izpred vojne, ne poskušamo znova indoktrinirati našim mladim rodovom zavest o ranjenosti, razkosanosti, neintegralnosti slovenskega prostora (ali ni eden izmed mladih, ki je to lekcijo nekam predobro razumel, v Tribuni napisal, da leži ena tretjina slovenskega ozemlja v sosednjih deželah in da je to ozemlje neosvojeno?)? Obtožujemo, napadamo, spet se gremo radikalno in brezobzirno kritiko vsega obstoječega — a v imenu česa? V imenu idej, želja, načel, obljub, predpostavk? Ali v imenu

neke realno predvidljive stvarnosti, ki bo dala več svobode, več varnosti, več kruha, več demokracije, a znotraj sveta, kakršen je, znotraj proizvodno potrošnega sveta, znotraj sveta, ki ve, da so države zaenkrat neodpravljive, da so neodpravljive elite, vladajoče plasti (ali celo razredi), neodpravljiva eksploatacija, izkoriščanje; ki ve, da je naša družba ena sama mediacija — posredovanje in nadomeščanje — v kateri ni sledu o zaželeni »avtentičnosti«, »bitnosti«, neposrednosti, občestvu; ki ve, da sleherno mesijansko kreiranje »človečanskega« sveta neogibno vodi v teror teh ali onih totalitarnih režimov, izvoljenih posvečencev, ki v imenu te ali one Ideje (Zgodovine ali Slovenstva) ravnajo pot vsem ostalim, ustavno — pravno, deklarativno — svobodnim, dejansko pa neprimerno bolj zaslužnjem prebivavcem te naše zemlje, kot pa jih zaslužnjuje blagovno gospodarstvo laične industrijske civilizacije.

V Skandinaviji sem videl tisto, kar pogrešam doma. Primeri s sovražnostjo med sprevodniki in potniki, med uradniki in strankami so komični in nepomembni, vendar se nahajajo znotraj opisanega kroga (in usode). Sprevodnik norveške železnice se ne počuti tujca med potniki, ker se nima za eksponenta tuje sile (države). Ni znevrotiziran, ker se njegova osebnost ne nahaja med dvema izključujočima se poloma: med državo, katere uslužbenec je, ki jo zastopa, ki jo — v očeh vseh potnikov — tudi predstavlja, osovraženo ali vsaj zoprno, in seboj kot »avtentično« osebo, ljudskim človekom, delovno silo, ki jo je država najela in jo zdaj ne le izkorišča, temveč celo perverzno obrača zoper njeno lastno »bistvo«. Norveški železničar ali danski policaj ali finska vodička vidijo v norveški, danski ali finski državi svoj o državo. Brez dvoma to ni najboljša država; v tej državi jih je mnogo, ki veliko bolje zaslužijo, mnogo takih, ki nič ne delajo, pa se jim prekleto dobro godi, velike socialne razlike so, delo je trdo itn., državo bo treba s temi ali onimi realnimi ukrepi izboljšati, popraviti; ne misli pa — razen če ni član majhne revolucionarne avantgarde (je ta izraz pravi? Ali pa gre za ultratradicionalnost, ki se oblači v revolucionarna oblačila, v najnaprednejše čustvovanje?) — da gre za tujo državo. Med državo in skupnostjo je sporazum, ravnotežje, še več, oba pojma izgubljata svojo pretirano samostojnost. Je sploh mogoče »človečansko občestvo« v razmerah moderne industrijske družbe? Najbrž ne. Zato bo tisti, ki se bo vračal k temu prečudovitemu pojmu slovenskega paleolitika, zanikal tudi te-

melje moderne industrijske družbe. Vendar — kako jih bo zanikal? Ali ne bo zanikal zgolj njenih, njemu neljubih posledic, pri tem pa se okoriščal z vsemi njenimi prednostmi? Ali se niso majski revolucionarji lani v Parizu pripeljali v center z avtomobilij očetov, jih skrbno parkirali, potem pa zažgali tuje avtomobile kot simbol industrijske države?

Gojitev posebne slovenske rešitve, gojitev revolucionarnih utopij, gojitev radikalne kritike vsega obstoječega je dejansko gojitev novega razrednega boja. Država, oblast, ustanove, vse, kar sodi v establishment, je plat Zla in mora biti na ta ali oni način izkoreninjeno (se nahajamo res tako daleč od novega povelečevanja sile? Ali niso pozivi na fizični upor proti deslovenizaciji javnih napisov — Kaugummi — že zametki nasilja, vodenega seveda v imenu najvišjih in najbolj svetih Vrednot?). Normalizacija, laizacija, funkcionalizacija, diferenciacija, modernizacija, ekonomizacija družbe, vse to so torej lažna gesla, zlodjevo maslo, sirensko petje. Proč z vsem tem! Nazaj k Martinu Krpanu, k njegovji klenji slovenščini, k njegovemu ljudskemu demokratizmu, k nikananju države, Evrope, elite kot spaček, kot blodne igre v nasprotju z avtentično človeškim. Vendar — v naših srcih se poraja dvom: je ta ideologija realna? Je ta načrt mogoč? Ali pa ne bomo jutri znova v ponovljenem današnjem svetu, le da svojih sil ne bomo usmerili od slabe elite k boljši, od pomanjkljive, trde, nerodne, slabo poslušajoče, neekonomske, razsipne države k učinkoviti, kontrolirani, znanstveno vodeni, od Balkana k Evropi, in se bomo zato znašli v okom novi — a že spet slabi — eliti, novemu — že spet slabemu — Balkanu, novi — že spet slabji — državi? Naj bo torej naše geslo drugačno: ne zoper elito, temveč zoper to, da nimajo vsi slovenski fantje in dekleta enake možnosti pri socialni promociji, pri izobrazbi, pri zavzetju elitnega položaja. Ne zoper državo, temveč zoper to, da bi državo vodili nezmožni, zarukani, pokvarjeni, posvečeni. Ne zoper Evropo, temveč zoper to, da bi nas ta Evropa — če ne bomo dovolj močni, spretni, zvitji — požrla kot obrambe nezmožen element, kot otroka ali pootročenca, ki čaka na nebeški glas, na božjo mano, pri tem pa pozablja, da je treba pred nevihto spraviti seno pod kozolec, da je treba s trgovcem, ki pride z nami barantat, trgovat, izbiti iz svojega dela čim boljšo ceno in se ne pustiti oslepariti. Pustimo mite o Petru Klepcu in Davidu in Krpanu! Ali ne bi mogli že enkrat na Prešernov Krst pogledati z druge plati? Ali ni bil Prešeren najbolj

stvaren Slovenec, ki je učinkovito realiziral svoj realni program (realno slovenstvo znotraj Evrope) in se je že vnaprej odpovedal židovsko-krščansko-»slovenski« ideologiji o nerealnih mesijanskih upih? Bi radi Črtomirja obnavljali kot tistega, ki črti mir — danj svet — in nas vodi tja, kamor nas je popeljala tako nazorno, tako poučno, a tako — od vseh — hote slabo razumljeni Dominik Smole? Ali ne bi enkrat vzeli v roke **Odiseje** in jo premislili? Ne Ahil, Odisej je danes figura, po kateri naj bi se Slovenci zgledovali! Dovolj nam je mrtvih herojev, dovolj mučencev, ki so padli za tisto, česar ni, potrebni so nam tisti, ki žive, žive za tisto, kar je in kar — realno — bo.

Ta realiteta je tudi realiteta primerov, ki smo jih navedli v začetku našega premišljevanja. Dokler bo realiteta pojem brez vrednosti, simbol negativnosti, Zla, tega, kar je treba odpraviti, dokler bo tisto, na kar prisegamo, v kar verujemo in za kar se borimo, Ideja — Ideja v prihodnosti, Ideal — tako dolgo bo vsak od nas razpolovljen in v bitki s samim sabo: ker bo hotel živeti, bo moral služiti — služiti tujemu, zlemu, nizkotnemu. Čutil se bo ponižanega, izdajavskega, nevrednega. Trpel bo. Snoval bo očiščevalna maščevanja, ki se bojo dovršila v Prihodnosti. Za zdaj — v danosti — pa bo črtil svoj posel ter vse, s katerimi bo imel opravka. Vse, kar je stvarno, mu bo sovražno, vsakdo sovražnik. In to velja za nas vse. Ker ne moremo živeti brez mediacij — brez sveta nadomeščanj — in ker je vse, s čimer pridemo in stik, dejansko nadomestek (od sočloveka prek blaga do mene), moramo sovražiti brez izjeme vse. Ljubimo lahko le svojo negacijo: Absolutno prihodnost. Človeka, ki ga ni. Svet, ki ga ni. Idejo. Abstrakcijo. Fikcijo. Prazen prostor, ki se nam predstavlja kot obljubljena absolutna Polnost. Svetj — ne navzočj čas. Ko bomo stopali v vlake, trolejbus, v trgovine, v urade, v lastni dom, bomo stopali na bojno področje, na planjavo, na kateri se bijeta Dobro in zlo, Prihodnost in zdajšnjost, Ideja in danost. Vsak naš gib bo bodisi udarec Zlu bodisi poklon in vdaja. Zapletli se bomo — in zapleteni smo že — v podivjani sadomazohistični spor s svetom in sabo, v ritualni klavni ples bičarjev in sektašev. Uničevali bomo, da bi udejanili u-topos, mesto sonca, carstvo onkraj neogibnosti, paradiz. Uničevali se bomo.

Je takšno življenje mogoče? Je smiselno? Je potrebno? Je neogibno? Poskušajmo drugo pot, pot realnosti, »neslovensko« pot! Bodimo nemogoči, poskušajmo realno!

Tipizacija ljudi, postavljanje spomenikov itd.



VINKO OŠLAK

Neposredno na snov, ki sem jo razčlenjeval v prejšnjem sestavku v Problemih, se veže vprašanje slave — v življenju in po smrti; postavljanja spomenikov, etiketiranja raznih načinov bivanja. Pri slovenskih aktivistih že od Vodnika naprej velja tale misel: — Za svoje delo ne potrebujem nobenih materialnih nagrad. Moje delo samo mi je plačilo in moj spomenik. — Ta misel nam na prvi pogled odkriva širokosrčno in nad poprečje človečnosti dvignjeno dušo, ki se odreka kratkotrajnim prijetnostim gmočnih spodbud in se odloča za duhovno prijetnost po storjenem dobrem delu, za spomenik, ki bo presegel čas in prostor. S tem, kar sem doslej povedal, sem hkrati označil poseben način življenja; posebno izpoved, poseben tip. Ljudi so namreč družbene razmere tipizirale. Neki modus vivendi je bil proglašen za boljši, lepši, plemenitejši. Kriteriji so se v zgodovini deloma spreminjali, smisel je ostal enak. Vsaka filozofija je ob svoji materializaciji-samozanikanju, ob vstopu v svet ljudskega, ustvarila tudi poseben tip idealnega človeka, ki je postal oprijemališče za kategorizacijo življenjskih konceptov.

Socializem — nauk, ki hoče demokratizirati sfero želodca in sfero duha, je rodil lik angažiranega človeka, ki se s stahanovsko zavzetostjo loti dela, po delovnem času prisostvuje sestankom najrazličnejših organizacij (v zadnjem času je zelo idealno biti izvoljen v kakšen samoupravni organ), si izposodi toliko in toliko knjig iz ljudske knjižnice, kupi abonma v operi in gledališču, doma na polici pa ima prvi del Kapitla in Titovo borbo za socializem in mednarodno sodelovanje.

To je zdrav tipus socialističnega človeka*, ki mu ni nič odtujeno, ki ne pozna razkroja in je eksistenca zanj samoumevna, neproblemska, smotrna in k dobremu stremeča, kakršna le more biti eksistenca zavzetega vernika. Motili bi se, če bi rekli, da je ta tipus bolezen, ki razsaja povsod tam, kjer je doma ne-

vednost in brezglava zanesenost. Ta tipus je hkrati zasnova hierarhije. To je ideologična možnost, skušnjava za najlažjo pot. Ta zasnova je jedro pozitivnih in konstruktivnih duhov, ki so zdravje naroda in hormon proti razkroju.

Če skušaš karkoli v tem svetu zrevolucionirati, trčiš ob strukturi, ki jim je takšen tipus edini možni način, da se ohranijo na doseženem klinu. Vsako rušenje tipizacije pomeni rušenje življenjskih možnosti in načinov celi hierarhični razporeditvi ljudi, ki jim je tipus hkrati garant in možnost mesta v razporeditvi. Če pridete na dan s kakršnimi koli dvomj v vrednote, ki sestavljajo tipus, boste proglašeni za destruktivista, nihilista in kar je še takšnih ljubkovalnic. Če se iz splošnega pogleda na smisel tipizacije zopet spustimo na nivo posameznika, nas bo najbolj zanimalo, kakšne so njegove zavedne in nezavedne akcije, sovpadajoče z izbranim ali pa danim tipusom.

Že prej sem ljudi nekako razdelil na tiste, ki so žrtve tipizacije, in pa na tiste, ki jim je tipizacija kruh. Tukaj me zanimajo drugi. Tudi te bi lahko razdelili na tiste, ki ustvarjajo tipe, in na tiste, ki se nanje samo obesijo. Prvi lažejo, drugi pa si domišljajo. Izberimo za razpravljanje druge. Rodi jih provinca. Ne geografska, ampak mentalna provinca. Pravijo, da izgorevajo v svojem »delu za družbo«, sami sebe imenujejo idealiste — so kot čudne tetke, ki niso zdrave, če niso bolne. Njih zabloda je v naslednjem:

1. Ko pravijo, da se žrtvujejo, lažejo. Nobena stvar na svetu ni darovana. Pri tem ni bistveno, ali je ekvivalent denarna nagrada, »moralna spodbuda« ali pa občutek, da si se za nekaj žrtvoval. Denarna nagrada je pri tem še najpoštenejša in najustrežnejša. Pri vseh drugih oblikah avtoekvivalentizacije se dolg družbe žrtvujočemu vleče v nedogled. Idealizem je prazna beseda in ne pomeni tistega, kar hoče povedati. So samo ljudje, ki so vrženi na denar, in tisti, ki jim gre za samovšečnost. Tretji lažejo ali pa se ne poznajo dovolj. Nemara bo kdo

* Beri »Življenje po JUSU« Marjana Kolarja v Dialogih!

protestiral s kakšnim primerom iz NOB. Mislim, da velja zanj enako. Več žrtvujemo v samovšečnosti, več je dobimo. Če se tega zavedamo, smo neumni, ker ne vidimo prek tega občutka zavestne občutenosti; če se pa tega ne zavedamo, smo ravno tako neumni.

2. Kadar kdo govori ali pa misli (špekulira), da si bo s svojim delom postavil spomenik (obesil kolajno), pozablja na naslednje: spomenik je znak, sporočilo, ki ima nekakšen namen. Namen je — ljudi opozarjati na vsebino sporočila. Spomenik ima smisel samo, če je postavljen med ljudi. Preračunan je na to, da bo ljudem nekaj odvzel in to zbral na enem mestu. Slava — denimo kot vsebina spomenika-sporočila — lahko obstaja samo ob istočasni ne-slavi drugih. Postavljanje spomenikov je tedaj kot kopičenje možnosti — nemožnost za druge. (Tu ne upoštevam možnosti-sence.) Spomeniška nečimrnost je po svoji vsebini razlaščenje, odlepljanje, cefranje. Ta opredeljevalni tipizacije ljudi in monumentomanije seveda ne želi pojasniti, kako to vpliva na človekove dejavne vzgibe. Želi biti samo protest proti hierarhizaciji smiselnosti življenja, proti mistifikaciji vzgibov in proti provincialni nečimrnosti.



RUDI SELIGO

Za grupe in jasne meje

Pričujoči zapis narekuje naslednja kulturna in revialna situacija:

Literarne ali malo širše revije, ki izhajajo v slovenskem jeziku, se zmeraj bolj neprikrito vedejo grupaško. V nekaterih primerih je to grupaštvo utemeljeno na podobnosti okusa, filozofije, pogleda na svet, načina pisanja in na sorodnih interesih, ki iz teh izhajajo, v nekaterih primerih pa je to grupaštvo tako rekoč nenačelno, torej personalno pripadnostno. Splošna komunikacijska sredstva v svojih rubrikah ali oddajah, posvečenih kulturi ali literaturi, prednjačijo, tako da se da ob njih govoriti celo o posebnem grupaštvu, se pravi o klikarstvu, v čemer posebno izstopata Delo in Televizija. Uredništva v teh občilih oziroma osebe v teh uredništvih si prilaščajo svojo službo do takšne mere, da niti ne informirajo slovenskega bralca ali gledavca o delih, ki tem osebam v službi niso všeč, niti o delovanju ali akcijah kulturnih delavcev, ki ne spadajo v njihovo grupo ali po svojih pogledih niso sorodni njihovim pogledom in interesom, hkrati pa so pripravljene najbolj obskurno in diletantsko narejen izdelek obesiti na veliki zvon — če ta izdelek podpira njihove interese. Pri tem pa seveda ni prav nič važno, da je te komunikacijske naprave ustanovila npr. SZDL za vse Slovence. — Te razmere označuje obenem kot negativni kolerat vseobča deklaracija o odprtosti revij in javnih občil za vse.

Z izjemo občil komunikacijskih naprav, ki bi vsekakor morale na nivoju informacije izpolnjevati svojo občo nalogo (medtem ko je interpretacijski in ocenjevalski nivo nemara res nujno osebni), je videti, da je grupiranje v revijah situacijsko in delovno nujno in učinkovito, kolikor niso konstituirajoče variable grup samo personalna pripadnost in iz nje izviraajoče koristi. Tako je najprej videti, da je dejansko stanje še zmeraj delovno učinkovitejše kot pa nebulozne deklaracije o splošni odprtosti, dostopnosti, o edinem kriteriju za sprejemanje prispevkov in recimo še nekakšna konstruktivnost.

Z vsemi temi deklaracijami se etiketirajo revije same in je videti, kot da se z njimi ščitijo. Ker pa se ščitijo s kulisami, ki so manjvredne od tistega, kar je za njimi, ker torej deklarirajo nekaj, kar je slabše od dejanskega stanja, ker se potemtakem vedejo »nenormalno«, to pomeni, da s samim grupiranjem vendarle nekaj ni v redu, in da je relativni odzivni prostor oziroma faktor, ki omogoča izhajanje revije, »nenormalen«.

»V redu« vsekakor ni to, da obstoječe grupe, ki imajo svoje revije, niso dinamične in da vse nimajo enakih možnosti za svoja glasila, oziroma da nekatere (npr. Katalog, Objave, 442 in druge) nimajo nobene kontinuirane možnosti (razen občasne v Problemih). Narobe je tudi z institucijo, ki omogoča grupe, oziroma z institucijo, ki onemogoča realizacijo novih grup (tako da bi dobile revijo) in ki onemogoča »normalen« razpad grupe, ki je odigrala svojo funkcijo. Če sem za revije, urejevanje z imanentnimi in grupaškimi kriteriji, potem seveda nisem za rigidno konstelacijo obstoječih in zdi se tja do leta 2001 nepremakljivih grup, ampak za dinamičen položaj, v katerem ima vsaka grupa svojo nalogo, program in čas. Tako kot si je nemogoče predstavljati revijo brez izdelanega programa (program pa ne more biti to, da je revija odprta in da so njeni kriteriji kvaliteta), si tudi ni mogoče misliti v današnjih časih, ki očitno že potekajo brez metafizičnih maksim in brez teleologije, revije, ki bi imela na voljo veliko časa za realizacijo svojega programa. Po ustroju sveta in po usodi pisanja v današnjem svetu se celo da nasplošno sklepati, da je grupa, ki že zelo dolgo vodi neko revijo, zelo verjetno mrtva in zato njena revija najbrž manj nujna kot revija, ki programira eksperiment in šele oblikuje nova vprašanja. Vse to pa pomeni, da je treba organizirati regulativ, ki bo omogočal in pospeševal takšno dinamiko, v kateri bodo imele vse delovne grupe možnost za realizacijo svojega programa. Ker je za izdajanje ali neizdajanje (kar je

še pomembnejše) revij bistvenega pomena denar, ki ga (pri nas) daje družba, je najnaravnejše pričakovati, da bo ta regulativ izhajal iz institucije, ki namenski denar razdeljuje — pri nas je to sklad za pospeševanje založniške dejavnosti.

Ta sklad je, kot je videti po nekaterih časopisnih poročilih) organiziran tako, da ima svoje področne komisije (npr. za družboslovno literaturo, za znanstveno, za domače leposlovje, za časnike itd.), ki vsako leto pripravijo predloge za delitev razpoložljivih sredstev, upravni odbor sklada pa potem dokončno odloča o predlogih. Tudi če je organizacija sklada malo drugačna, vendarle ostaja dejstvo, da formalno o delitvi denarja za revije odločajo ljudje, ki upravljajo denar sklada. To pa pomeni, da ti ljudje formalno omogočajo obstoj revij in hkrati preprečujejo nastanek drugih, tistih, ki ne izhajajo. Ker se denar še ne upravlja sam, je do tu videti vse prav. Je pa seveda odprto vprašanje meril za delitev denarja, še bolj pa vprašanje o dejanski globalni funkciji tega sklada. To vprašanje se odpre tisti hip, ko se zavemo naslednjih dejstev: sklad še nikoli ni na podlagi predračuna in programa omogočil samostojno neke nove revije, če poprej ni bilo neformalno zmenjeno na kateri od drugih institucij, da ta revija bo; sklad še nikoli ni prenehal financirati neke revije, ki že ali je že izhajala, pa se je zanjo pokazalo, da je svojo funkcijo že odigrala (vse revije, ki so prenehale izhajati, so bile ukinjene administrativno oz. policijsko); za določeno leto razdeljuje sklad denar pozneje, kot letnik prične izhajati, tako da revije izhajajo vsaj na začetku letnika na račun denarja, za katerega formalno sploh ne vejo, če ga bojo dobile (dejansko pa seveda vejo, čeprav upravni odbor sklada sploh še ni odločil. Tako je upravni odbor za leto 1969 odločal o razdeljevanju šele junija tega leta, revije pa so za ta denar pričele izhajati praviloma januarja); če se pred skladom pojavi nova grupa, ki predloži program za svojo revijo, predračun in druge potrebne zapise, jo sklad očitno ne obravnava enako kot druge grupe, ki že imajo svojo revijo, — če ni, seveda, kje drugje domenjano, da naj revija izhaja (tako npr. Katalog še do septembra ni dobil nikakršnega odgovora, kaj je z njegovo prošnjo za leto 1969, kljub večkratnim zahtevkom).

Sklep iz vsega tega in iz drugih izkušenj je ta, da je sklad pač samo formalna inštanca, ki sicer res mogoče samostojno razpravlja o merilih za dodeljevanje denarja revijam, ki

že so, oziroma revijam, za katere je že sklenjeno, da bojo: Kje pa se omogočajo nove revije — to je neformalna praksa, ki s skladom nima nobene zveze. Iz tega naprej sledi, da revijo dobi grupa, katere prisotnost je iz heterogenih (ne pa iz kulturnih ali literarnih) razlogov potrebna. Tako se pokaže začetna ugotovitev, da je grupaštvo naravno, kot neresnična, vse dokler nekatere delovne grupe sploh nimajo vstopa v obstoj. Tako je situacija, ki sem jo na začetku imenoval normalna, v resnici zvito nenormalna. Še celo več: grupe, ki najbolj naravno rabijo revijo, to so grupe, ki eksperimentirajo, ki odkrivajo, ki iščejo jezik, je ne dobijo, pisci pa, ki so sklenili svoj svet, ki ga dopolnjujejo, ki izkoriščajo že ustaljene in družbeno priznane norme, imajo neprimerno več možnosti za svojo revijo. Tako sta potreba in dejanske možnosti v negativni koleraciji: čim večja je potreba in čim večja je smiselnost revije neke grupe, tem manjša je možnost, da jo grupa dobi. In narobe. Vključevanje koherentnih grup s svojim umetniškim, filozofskim ali znanstvenim programom v druge revije, tako da uredništvo te druge revije po svojih (torej eksternih, heterogenih) kriterijih odbira tisto »kvalitetno«, pa pomeni za določen program in razvoj tega programa veliko večjo škodo in blokado kot pa totalna nemožnost plasiranja svojih izdelkov. (Tovrstnih skušenj in potrditev imamo v povojni literarni zgodovini dovolj.) Ta način in ta praksa, ki deloma tudi izhaja iz tendenc proklamiranih vodil o vsesplošno oplajajočem dialogu med smermi, o izglajevanju nasprotij in razlik, ki »objektivno« so med smermi, tudi povzroča kljub vsem videzom megleno stanje v naši revijalistiki in kar zamaščene meje med posameznimi smermi, kot da nam nikakor noče biti jasno, da so za tovrstno delo potrebna nasprotja in ostre difference, ki jih omogoča predvsem polemika. Oboje, tako težnja po utapljanju posameznih programov v širše, kot tudi težnje po dialogu, so izraz vsakršnega provincialnega odnosa do kulture (literature), po drugi strani pa izraz slovenskega (tudi povojnega) pogleda na literaturo, za katerega je vredna samo tista literatura, ki se jo da instrumentalizirati, torej tista, ki je že ali pa se jo da spraviti v službo praktičnih koristi družbe.

Glede na takšno stanje in glede na to, da so relativno formirane grupe, ki v družbo drugih grup nimajo normalnega vstopa, da pri nas raste pravo literarno podzemlje grup, ki se ne morejo normalno realizirati

(kot je bilo pred nedavnim že ugotovljeno), predlagam nekatere spremembe v delovanju sklada. Ti predlogi so usmerjeni v to, da bi postal sklad dejansko samostojna institucija (ne pa samo formalni člen v življenju revij), ki naj dejansko odloča o nastajanju novih revij oziroma o njihovi preživelosti na osnovi njihovega programa (in dela). Torej mi gre za dinamično situacijo, v kateri revije nastajajo in usihajo, kot zahtevajo potrebe. Zavedam se, da so ti predlogi po eni strani »naivni«, po drugi strani pa se mi zdijo toliko realni, da jih kljub temu zapisujem:

1. Sklad naj vsako leto razpiše javni natečaj za razdeljevanje denarja, s katerim za določeno področje in določeno leto razpolaga.

2. V področnih komisijah, ki so dejansko strokovne komisije, morajo biti izključno ljudje, ki delajo na tem področju. (S tem pa nikakor ne mislim, da bi morali komisijo tvoriti predstavniki že obstoječih revij!)

3. Vsaka grupa, ki že ima revijo, in grupa, ki nastopa z zahtevkom po reviji, mora ob priglasitvi na natečaj predložiti zraven predračuna še seznam sodelavcev in program dela, kar mora biti javno. To je potrebno vsako leto, kar pomeni, da morajo imeti nove grupe ob priglašanju na natečaj popolnoma enake možnosti kot grupe, ki že izdajajo revijo. (Iz samega dejstva, da neka revija že izhaja, ne sme izvirati predprava pred revijo, ki prvič sodeluje na natečaju.)

4. Ustanoviteljstvo revije ne sme igrati nobene vloge pri odločanju za ali proti reviji. Samo dejstvo, da revijo ustanovi SZDL ali skupina občanov za potrebnost te revije še nič ne govori, pač pa glede na to, da ustanovitelj ponavadi ne piše revije. Odločujoči elementi naj bojo: program dela, sodelavci, predračun, čas za realizacijo programa.

5. Program, ki ga grupa hoče realizirati v reviji in s katerim nastopa na natečaju, mora biti ne glede na to, ali gre za novo ali že obstoječo revijo, oročen: treba je določiti približen čas, ki je potreben za realizacijo programa. (Tako sklad z vidika daljšega časovnega razdobja niti ne bi razdelil več denarja za revije kot ga po sedanjem načinu.)

6. Sklepi sklada morajo biti pisмено utemeljeni in javni (posebno za odklonjene programe).

7. Sklad naj razdeljuje denar pred običajnim začetkom izhajanja revij, to je pred novim letom.

Sprehodi po slovenskem knjižnem časopisju

TARAS
KERMAUNER

I.

Pričujoča meditacija sodi v zvrst subjektivne, impresionistične, ideološke kritike.

Vrnil sem se z dopusta, iz tujine. Tri tedne se moja misel ni ukvarjala s slovenskim literarno kulturnimi vprašanji. Užival sem na Norveškem in Finskem, mučil in grozil sem se v Leningradu.

Ko pa sem sedel za svojo pisalno mizo, me je znova zagrnilo ozračje, v katerem sem bil rojen in za katerega navsezadnje živim (s katerim me povezuje vroče, čeprav prenekajkrat nestrpno in nezadovoljno čustvo): slovenska kultura v posebnem, omejenem pomenu te besede. V svetu ta pojem ne velja. Ne Rusij ne Švedij niso imeli pojma, kdo smo Slovenci. V izložbah knjigarn ni prevodov slovenskih avtorjev, le v eni izmed stockholmskih specializiranih trgovin smo opazili Tomosov motor za motorne čolne (pa še za tega se poprečnemu Švedu ne sanja, kje je bil izdelan). Osebnost kulturniškega slovenskega potnika — če se noče ponášati z jugoslovansko mednarodno politiko — je v tujini anonimna. Ali je naša osebnost enako anonimna doma?

Na pisalni mizi me je čakal velik kup pošte. Med njim vrsta revij. Ko sem potegnil iz knjižnice še nekatere druge, se je seznam dopolnil: impozantna zbirka. Srce se mi je napolnilo z nečim, kar je bilo podobno radosti. Torej smo? Torej sem? Tu je število, so različne oblike, so ljudje, ki pišejo.

Pa so tudi ljudje, ki berejo?

Črnogledec bi dejal: vaš napor je zaman. Vsak dan bolj neuspešen je, vsak dan dosežete manj učinka, še malo, pa boste grob. **Antena** je brez izročila, pa je v nekaj letih prišla na šestdeset ali sedemdeset tisoč izvodov naklade. Res je, bere jo predvsem kmečka mladina. A **Stop?** Ta je doma v mestu. Kdo bi poznal Gregorja Strnišo, če ne bi pisal besedil za popevke? Koliko ljudi je prebralo njegovega **Odiseja** ali **Samoro-**

ga? Menart, Pavček ali Kovič so bolj znani, vendar v glavnem zato, ker so našle nekatere njihove pesmice prostor v šolskih učbenikih (to vem, ker se jih moja hčerka uči na pamet). Kakšen vpliv imajo ti časopisi, če jih prebere morda — v najboljšem primeru — nekaj tisoč ljudi?

Črnogledu se da odgovoriti: tudi po velikem svetu izhajajo književne revije v omejenem obsegu; glede na število prebivalstva v velikih deželah pa je 3000 izvodov **Problemov** neprimerno več kot 5000 izvodov Sartrrovega časopisa **Les temps modernes** ali levo katoliškega **Esprita** ali avantgardnega **Tel quela** (ki pa jih ima brez dvoma veliko manj). Ali ni naša predstava, da bi nas morale brati široke množice ljudi, predstava, ki smo jo podedovali iz slovenskega izročila, v katerem je imela kultura posebno častno in izjemno pomembno mesto, ali pa predstava iz arzenalov sovjetske miselnosti (v kateri pa je kultura le ime za ideologijo)? Ali ni postala kultura v ožjem pomenu besede nekaj povsem specifičnega, enakega celi vrsti drugih območij in področij? Morda še danes ne gre zanikati, da ima kultura splošno človeški pomen kljub temu, da je le malo ljudi, ki se z njo ukvarjajo; spomnimo se matematike, ki je danes morda osrednja človeška veda — brez nje ne bi bilo poleta na Mesec — pa jo razume komaj kdo. V šolskih klopih dijaki ne pričakujejo izida **Sodobnosti**, kot so nekoč **Ljubljanski zvon**; funkcija **Nje Elle** ni več enaka funkciji tržaške **Slovenke**. Vendar: ali je že kdaj na Slovenskem toliko ljudi pisalo v književne časopise? Ali je bil že kdaj dotok mladih v literarne vrste tako številen in intenziven? Srečujemo se z desetinami novih imen, med katerimi je obilo nadarjenih, domiselnih, ambicioznih. Ali nismo priče novemu položaju: na eni strani se je splošna pomembnost kulture umaknila v normalnejši okvir, na drugi pa se je znotraj manjšega prostora nagnetlo več delavcev? In — ali nam ta spremenjen položaj ne narekuje tudi spremenjenega odnosa do književnih časopisov, ki najbolj

zvesto prevajajo ta položaj? Revij naj slovenska družba ne podpira več iz splošno narodnih razlogov (to bi danes pomenilo uvajanje reprezentativnega vidika), temveč glede na število delavcev-proizvajalcev, ki proizvajajo določeno število proizvodov (literarno esejističnih del) in potrebujejo za te proizvode — da bi ti proizvodi sploh lahko zaživeli, postali dejanski, smiselni in socialni — občinstva, bravstva, sodelavcev, nasprotnikov: uporabe. — Če prelistavamo današnje slovenske književne revije, trčimo tudi na drugi vzrok: skozi te, čeprav glede na družbeno celoto maloštevilne revije se vendarle izraža veliko število različnih stališč, mnenj, ideologij, akcij, praks, ciljev, struktur, dejstev, ki se nahajajo v sodobni slovenski družbi. S tem, da se ta stališča in ideologije soočajo, dialogizirajo, polemizirajo, se same v sebi čistijo, identificirajo, razmejujejo in povezujejo, tisto, kar je v družbeni zavesti potencialno in polzavedno in aktualno, vse postaja podložno družbenemu nadzoru, se pravi možnosti slehernika, da na stališča, ki so mu tuja in ki jih ima za slaba, javno ter argumentirano reagira. Družba se iz položaja, v katerem je prevladovala ena sama, osrednja, bolj ali manj totalitarna in vistosmerjajoča ideološka sila, seli v sončnejše kraje: prek prehodne faze anarhije, množice različnih, a ne formiranih, ne javnih, ne odgovornih stališč se odpira možnost takšne družbene faze, v kateri se na hitrejši način pretakajo informacije, funkcionirajo komunikacijski kanali in se s tem družba v celoti hitreje in učinkoviteje regenerira, vzpostavlja ravnotežje, preformira in diferencira. Torej že spet lahko govorimo tudi o vidiku splošnejše družbene koristnosti.

Ali ne izvira vse to moje premišljevanje le iz potrebe, da bi se utemeljil, da bi utemeljil potrebo po obstoju slovenskih revij, literarne kulture, lastnega kulturniškega dela? Da bi upravičil eksistenco sebe kot kritika, esejista, literarnega zgodovinarja in teoretika (in to je ena mojih najbolj intenzivnih vlog)? V svetu me ni (in nas ni). A doma sem. Vsaj doma moram biti. In ko se vračam s tujega brzovlaka za domačo pisalno mizo, se vračam iz anonimnosti, iz neobstoja, iz zgodovinsko prostorske nenavzočnosti v pojav, v čustvo, v občutek trdnosti, potrebnosti, v naročje soljudi: domov. Moj dom, to so tudi — in v veliki meri — literarne revije. Posvetil sem jim več kot pol življenja, z njimi rastel, umiral, se z njimi znova snoval in znova padal spodsekan pod neljubimi ozračnimi motnjami. A še sem

tu. In tudi one so še tu. A kar je najbolj razveseljivo: več jih je in močnejše so kot kdaj prej. Ne pravim; močnejše v pomenu spreminjanja sveta ali v moči nad ljudskimi množicami. Glede na ti dve merili so šibke. A zakaj naj bi ju meril ob teh dveh velikih merilih? Zakaj naj bi sprejemal iz slovenske — in lastne — preteklosti tovrstna merila, potem pa, ko bi se skazala skrajna nemoč revij, obupoval in tožil ali besnel in sovražil in snoval maščevanje? Če pojmujem kulturo — posebej literaturo — drugače, manj ambiciozno, bolj »normalno« in evropsko, potem mi ta dva kriterija ne povesta mnogo. Vnemam se za drugačna merila. Za kakšna?

Pred mano leže **Dialogi, Most, Zaliv, Prostor in čas, Sodobnost, Razgledi, Problemi** (pogrešam le **Kataloga**; če bi tudi ta izšel, bi bile potrebe trenutne situacije zadovoljene). Je bila kdaj po vojni revialna bera tako pestra? So bila stališča, izražana v časopisih, kdaj tako profilirana? Smo že dosegli predvojno raven — glede različnosti, povezanosti v enoto, odzivnosti, sodelovanja, živosti, odgovornosti? (Na to vprašanje bi lahko odgovorila le podrobnejša in dokumentirana komparativna analiza.) Listam po prvih dveh snopičih **Prostora in časa**. Ali ni ravno ta revija princsla v zadnjem času največ svežine, ali ni najbolj zaslužna za začenjajočo se diferenciacijo in dialogiziranje? V njej je komaj kak stavek, ki bi ga podpisal. Večina stališč, ki jo zastopa, mi je ne le tujih, temveč takšnih, da čutim globoko potrebo in sveto dolžnost, postaviti se jim po robu. Pa vendar: ravno s tem, da je izšla, da tako kristalno čisto, jasno, odločno, izrazito, profilirano izraža ta svoja — zame nesprejemljiva — stališča, formira tudi mojo zavest, izdeluje tudi moje stališče, me identifikira, me sili, da potegnem konsekvence tudi tam, kjer sem se bal ali predolgo okleval. S tem, ko se pojavi nekdo, ki je različen, omogoči tudi drugim, da postanejo še bolj to, kar so, se pravi različni. Potujemo po poti od identitete v različnost. Nejasna, motna površina slovenske družbe se mi odpre, spoznavati začenjam silnice, ki delujejo v njeni globini — te silnice mi ostajajo skrite, dokler je skrit njihov ideološki izraz. Malokatero slovensko revijo sem doživljal s takšnim notranjim odporom, v malokateri sem videl zbranega toliko konservativizma (od domačijstva do ultrarevolucionarnosti), malokatera mi je s takšno nazornostjo izražala vračanje v slovensko preteklost, v njene probleme, njene rešitve in njeno ideologijo; pa vendar — maloka-

tero slovensko revijo sem pričakal s tolikšnim veseljem in bil z njeno podobo tudi zadovoljen. Leta in leta se je morala — ta ideologija — skrivati, ni našla poti na svetlo, zato se je kazala kot to, kar ni bila, bila je ovita v magično mistične oblake slutenjskih napovedi, bila je vse, ker ni bila nič (ker je bila nenavzoča). Zdaj je tu. Zdaj je kot jaz. Kot ti. Realna. Brez magije. Gola. A stvarna. Zato tudi močna. Glede na mistična pričakovanja vsa skromna. Glede na učinkovitost in eksistenco vsa sveža. Tuja mi je, čez vse tuja. A v njej ne morem gledati čistega ne-sebe. V njej kot v zrcalu vidim sebe. To, kar bi lahko bil. Kar sem bil — kot narod, kot preteklost. Čemur sem se izognil — a bog vedi, zakaj in po kakšni sreči. Ne pomeni mi Zla, ne pomenim si edino veljavnega Dobrega. Na moji ideologiji je prav toliko stvarnosti kot na tej, ki jo prebiram s strani **Prostora in časa**. Tako ko moja je tudi ona slovenska, družbena, dana. Šele obe skupaj (in z drugimi vred) predstavljata slovensko družbo. Niti v glavo mi ne pade, da bi jo poskušal izriniti od nje. Njeno vodilo je: domačijsko slovenstvo; moje je: evropsko slovenstvo. Vem, da bosta obe koncepciji v bližnji prihodnosti hudo trčili druga ob drugo. Vem, da ne bosta obstali na literarnem planu in da se bosta razširili na širša, usodnejša območja, saj vsebina, ki stoji za njima, močno presega literarno estetske probleme. **Prostor in čas** je že s prvima snopičema začel frontalen napad na evropeizacijo Slovencev (od jezika do mode). Prav je, da ga je začel. Ta napad je impliciten v slovenski situaciji in se je moral prej ali slej formirati na zavestno odgovorni ravni. Polemika, ki jo je začel, je dejansko dialog, ki teče že dolgo časa in katerega aktivni statisti bomo mi. In ravno revije bodo tisti prostor, ki bodo ta vehementni in verjetno marsikdaj tudi nasilni dialog prevajale, formalno omogočale, gojile. Prek revij pa sem ta dialog tudi jaz. V njem najdem svojo identiteto, svojo eksistenco, svoj pomen. Zgodovinska situacija me je izbrala in jaz ji odgovarjam, se ji uklanam, ji služim. Ne samo njej. (Tako daleč ne grem. Nobena zgodovinska — časovna — situacija me ne more posrkati v celoti; tudi zgodovina je ena mojih vlog — čeprav ena od usojenih mi in usodnih vlog.) A tudi njej. Z radostjo.

In že so pred nami zaveznitva in nasprotnitva. Prav nič manj nisem srečen, ko prebiram novi snopič — št. 21 in 22 tržaške revije **Most**. Ali ni v lucidnem in epohalnem eseju dr. Aleša Lokarja **Težavno sožitje**

vsebovan že ves odgovor na manjvrednostno, tradicionalno, zbegano, nasilno, militantno (iz tesnobe in negotovosti) slovenstvo **Prostora in časa**? Ali ni ta esej temeljni startni blok, od katerega bi bilo treba napredovati? Ali ni v njem na popolnoma nov način osvetljeno današnje in preteklo slovenstvo? Ali ni sta temu eseju sorodna spisa Erika Prunča **Blišč in beda Korotana** ter Draga Jančarja **Za beograjski levi radikalizem ali za funkcionalizacijo** v letošnjih **Dialogih**? Ali ne odgovarja Jančar direktno na Debenjakov — pozneje izšli — spis **Med bodočnostjo in prihodnostjo v Prostoru in času**? Kaj nastaja v tem dialogu? Fronta? Ena sama ali več front? Kam spada **Sodobnost**, ta trezna in mirna barka, ki je preveč skeptična, da bi se pustila zapeljati prostorovsko časovskim radikalizacijam, a preveč tradicionalna, da bi lahko pristala na stališča **Dialogov in Mostu**? Je **Zaliv** samo depandansa **Prostora in časa**? Kako bo z **Razgledi**? Jim bo njihovo instinktivno in načelno izogibanje skrajnostim v korist ali v škodo? Se bo na Slovenskem razvil zgolj klasični kulturni boj med stališči-ideologijami ali pa bomo zmogli ta boj reflektirati, ga iztisniti iz brutalne in ekskluzivne polemike na območja samorefleksije, primerjave med lastno ideologijo in eksistenco, zavesti, da je slovenski oziroma evropski socialno zgodovinski (potroško proizvodni) prostor tisti, ki presega klasične ideološke konfrontacije. Bomo zmogli med sabo polemizirati, hkrati pa se obravnavati kot civilna bitja-eksistence, ki igrajo poleg te bojne vloge, v katero smo zapleteni, tudi druge? Ali pa bomo svoje kulturno bojne vloge totalizirali na tradicionalen ideološki način v edino Resnico tega sveta in se začeli »moralno« sumničiti ter — v perspektivi — na nov način preganjati (v revialnih bojih okrog leta 1964 mi eden od urednikov sedanje **Sodobnosti** precej dolgo ni odzdravljajal, eden od urednikov **Prostora in časa** pa mi ne odzdravlja od lanskih peripetij pri **Problemih**; bomo sledili zgledu Vladimira Levstika, ki je po slovenskih kavarnah z gorjačo iskal kritike svojih del?). Igra, v kateri smo se znašli, je na meji med resnostjo in neresnostjo, med življenjem, v katerega lahko vpišemo svoje prakse-eksistence, in burko pobesnelih glumačev. A eno drži: nič več nam ni dano igrati Velike predstave eshatološkega pričakovanja, zaresnega Poslednjega boja, čiste REALITETE (BITI). Ta čas je minil. Sakralni čas je odstopil mesto laičnemu. BIT je odšla v željo. Nahajamo se v svetu

nadomestil (Derrida). Zavedati se moramo, da igramo IGRO. In da je treba ljudi v igri spoštovati kot ljudi v mesijanskem klanju. Jih vzeti enako zares. In igrati igro enako vztrajno, neodjenljivo, trdovratno, energično. Tudi malo igro med malimi igrami: revialno igro. In čutiti, da nam daje dovolj eksistence, dovolj trdnosti, dovolj pomena, da lahko obstajamo: da smo — da smo na edini način, ki nam je preostal. Da smo tudi brez Velikega sveta, brez Velike zgodovine in Velike usode. Da smo znotraj maloštevilnih revij, ki jih bere malo bravcev. A ki so. In s katerimi je edini možni svet, ki je: svet vlog, igre in scenarija, katerega potek bo vsaj v neki meri odvisen od naše nadaljnje — tudi revialne — prakse.

Veda o dramski igri

SAMO SIMČIČ

V esejistiko o gledališču, kakršno poznamo pri nas, posegajo skoraj vse vede, ki proučujejo umetnost, medtem ko ene same, izključno gledališke stroke oziroma vede o gledališču ni. Nekatere stroke oziroma vede, ki jim je predmet tudi gledališče, si sicer lastijo pridevek gledališke stroke oziroma gledališke vede, vendar pa se po svoji gledališkosti ne razlikujejo od druge esejistike o gledališču, saj ravno tako upoštevajo samo fragment gledališča in ga vežejo na enega od predmetov, ki vdirajo v gledališče (na primer: dramska zgodovina, dramska tehnika, scenografija in podobno). Tako so naše raziskave o gledališču nenotne, razbite, si nasprotujejo in zadoščajo le panogi, iz katere izhajajo. Ker se evropskega gledališča najbolj polašča literatura, je najbolj uspešna raziskovalna panoga, ki se udeležuje raziskovanja gledališča, prav veda o literaturi. Ta je pri nas tudi najbolj razvita, najbolj agilna, vitalna in ekspanzivna. Te vede se bavijo z raziskovanjem gledališča povsem ločeno, se ne organizirajo in si v tem raziskovanju ne določijo primerne in jasne funkcije; vsaka zase skuša prekriati celoto gledališča in vztraja v nezaupljivosti do drugih ved.

Gledališki raziskovalci se celo izogibajo strokovnim definicijam gledališča, ker bi potem morali točno določiti meje svojega predmeta, raziskovanja in poklica, in raje trdijo, da umetnost in tudi gledališko umetnost tvorj skrivnostna, nepregledna in anarhična človekova intuicija, ter tako zavračajo racionalno bistvo raziskovanja in svoje lastne panoge.

V naši esejistiki o gledališču je najbolj prikrita veda o dramski igri, to je raziskovanje igralčeve igre. Ta veda obstaja samo v neposrednem stiku z igralcem, s svojim predmetom, njen smisel pa je uporabnost za igralca in je zato kar najbolj funkcionalna. Posledica prikritosti te vede je nemetodično igralško delo oziroma enosmeren, samozadosten in za vselej koncipiran način delovanja igralca, njegova emocionalna in idejna zaostalost, fizična nerazvitost, nemobilnost, nesposobnost informi-

ranja, nejevolja, privrženost življenju standardnih in nezahtevnih norm, neprilagodljivost, lenoba in enostranska uporabnost. Poleg tega se igralec zaradi svojega neznanja v stroki in pri svojem delu zanaša na neracionalne in neobvladljive sile, kakor se človek v primitivni civilizaciji zanaša na skrivnostne božanske sile zunaj sebe.

Raziskovanje gledališke igre omogoča igralcu odkritj postopke, s katerimi lahko v katerem koli trenutku izzove kreacijo. Igralcu je namreč z gledališko predstavo točno določen čas kreacije in jo mora izzvati v tem času. Nekatere teh metod so splošno priznane; uporablja jih vsaka gledališka šola in so za vsakega igralca že klasični, najbolj vsakdanji principi dela. Tradicionalni igralec izbira in pozna le tiste metode (in še te le mimogrede), s katerimi zadovoljuje zahteve prevladujočega modela gledališča, in niti ne poskuša niti ne zmore več preseči utrjene vzorce svoje funkcije v gledališki predstavi. Veda o dramski igri pa danes presega takšne standardne oblike igralškega dela in se oblikuje kot znanstveno raziskovalno delo, ki potrebuje tudi poseben prostor za raziskave — laboratorij in inštitut (Laboratorij Jerzyja Grotowskega, Odin teatret — Nordisk teaterlaboratorium for skuespillerkunst, Brookova eksperimentalna skupina). Igralčeva igra ne more več zadovoljevati s standardno emocionalno tehniko, ampak zahteva vedno večje razumevanje celovitega človeka, njegove psihofizične, spiritualne in socialne eksistence; tako se tudi odvrača od svojega skrivnostnega, nepreverjenega, neracionalnega, animalnega, božjega, religioznega ali totemskega izvora in postaja produkt človekovih lastnih sil, produkt človekovega mišljenja, inteligence in ustvarjanja.

Metode, ki omogočajo igralcu, da lahko vsak hip izzove kreacijo, so povezane z nenehnim samoproučevanjem, z raziskovanjem samega sebe, svojega bistva, z neprestanimi novimi informacijami, ki preoblikujejo samega človeka, igralca, ter rušijo stare in gradijo nove vzorce

človekove osebnosti in gledališke igre. Igralec napravi iz svojih fizičnih organov, iz svojih emocij, iz svojega mišljenja ter iz misli in izkušenj, ki se v njem na novo porajajo, instrumente, s katerimi vodi igro. Zato nenehoma raziskuje nezavedni in nekontrolirani del svoje duševnosti in svojega telesa, ki ga izzove in usmerja s psihofizičnimi vajami. Tako sprošča svojo zavrto energijo ter premaguje svoje psihične in fizične zavore.

Vsaka misel, vsak pojav, dogodek, abstrakcija itd. imajo v naši zavesti tudi svojo vizualno podobo, ki je v neposredni zvezi z drugimi zaznavami, s katerimi jih sprejemamo. Tako puščajo v nas ne samo vizualne podobe, temveč tudi druge emocionalne in fizične izkušnje oziroma gradivo. Če o nečem mislimo ali govorimo, se v nas zvrsti oziroma odigra ves psihofizični material, ki vključuje tudi vizualizacijo, zvočne zaznave in podobno. Neka misel, beseda, asociacija ali kakšna čutna zaznava ima tako celovito psihofizično podobo. Posamezni fragmenti te podobe zato lahko izzovejo celotno podobo. Igralec se zato uri v asociiranju in v toku podob, tako da razpolaga s kar najbolj obsežnim gradivom, s katerim lahko izzove vse potrebno za svojo kreacijo v gledališki predstavi. Vadi pa tudi svoj fizis, ker tudi posamezna fizična akcija ali podoba lahko izzove spiritualne izkušnje.

Če vztrajamo pri tem, da karakterna psihologija prekriva celoto človeka, potem igralec išče kak psihični ali fizični fragment, ki nato izzove in konstituira celoto tipične osebnosti. Ker pa vemo, da človeka tvorijo še druge konstituante, socialne, nazorske ter tiste, ki jih še ne moremo kontrolirati, ki so še nepregledne in neraziskane, zlasti še, ker vanj, to je v tisto, kar je v igralcu (človeku) pregledno, kontrolirano, zavedno, znano, nenehno vdira novo, neznano, nekontrolirano, nerazumljivo, nepregledno in še neraziskano, je igralec postavljen v nenehno avanturo. Njegova igra oziroma raziskovanje sloni na tem, da v svoji kreaciji prekrije človekov psihofizični fragment, pa tudi vse druge fragmente, ki jih je odkril in jih odkriva in ki tvorijo celovito podobo človekove osebnosti. Igralec, ki hoče prekriti v svoji igri človekovo celotno podobo, se je prisiljen odpreti vdoru njemu še nepreglednega, nerazumljivega in novega, če noče ostati v enem samem in samozadostnem modelu človekove osebnosti; ta nujnost pa mu pomeni tudi poklicno radost in zabavo. Igralec, ki tako stremi po nenehnem odkrivanju človekove polne

eksistence, se zato ne more zadovoljiti s tradicionalnim načinom dela, pač pa podvrže svojo umetnost raziskavi, preučuje pojave človekove eksistence, raziskuje nove fragmente človekove osebnosti in jim dopušča, da vdrejo v njegovo osebno izkušnjo, da jih odkriva v še nezavednem delu svoje osebnosti, da se teh fragmentov zave, da so mu pregleden in kontroliran del eksistence, da se tak novoodkrit fragment realizira v njegovi osebnostni celovitosti, da tak fragment dobi — racionalno in emocionalno izkušnjo, ki jo lahko izzove in asociira. Človekova eksistenca mu tako ne ostaja prikrita in zaprta, pač pa se vsaka nova izkušnja v njej zgradi kot nov material, ki je uporaben in informativen v igralčevem kreativnem, pa tudi zasebnem življenju. Vloga oziroma funkcija igralca v gledališki predstavi postane del igralčeve osebnosti, ker psihofizične, spiritualne in druge informacije rušijo že ustaljene vzorce njegove osebnosti in jih preoblikujejo v novo, celovitejšo osebnost. Igralčeva umetnost se v laboratorijskem raziskovanju dramske igre iztrga neracionalnim silam, to je mističnim naziranjem o umetnosti, in se razkrije kot kultiviranost in kreativnost njegovega dela, to je kot igralčeva pripadnost svojemu delu, ki sprošča njegovo celovito osebnost, kreira njegovo življenje in ga tako osvobaja. Njegovo delo je v celoti produkt njegovih lastnih sil. Takšna samoprodukcija človeške in igralske osebnosti bi verjetno ustrezala zahtevam in potrebam sodobne, moderne, vitalne in razvite industrijske družbe.

tovarna

aero

celje



Tri vprašanja in trije odgovori Želimira Žilnika

1. Kaj te privlači k filmu?

Film. Verizem v fotografiji, ki se giblje, uporaba »delov dejanskosti« za lastno konstrukcijo. Otipljivo pričevanje: film lahko zares fiksira človeka v trpljenju, človeka, ki krvavi. In odprtost: nepredvidljivo mešanje realnosti, ki jo na snemanju zamisel spreminja v dogajanje, in sodelavci dokumentarnega filma, katerega besede, socialna situacija ali temperament dajo šele pravo vsebino. Torej prepričljivost: film ne govori »v imenu« nekoga. Da se narediti, da filmski sodelavec, obstoječa osebnost sporoča, kaj ga muči. Na eni strani torej transmetniško gradivo medija, a na drugi maksimalno oviranje, represivni ukrepi, ekonomska in politična cenzura, ki jo nad filmom vrše brezobzirni branivci vsega obstoječega. Privatni lastniki vseh vrst, ki imajo enak cilj. Obdržati svoj lastniški položaj. Posebno pa »privatni lastniki občin dobrin« — ideologije, resnice, monopola na progresivnost — svoje lastništvo uveljavljajo z avtoriteto hierarhije.

Reakcija: uradnike revolucije meče film iz ravnotežja, saj je njegovo sestavljajoče ga gradivo v neposrednem soglasju z realnostjo, ta pa se v naših filmih kaže drugačna, kot se zdí uradnikom, da so jo ustvarili. Občutek, da je življenje kontrolirano in programirano, vse, kar se izmika kontroli, pa ni »naša stvarnost«, je le skrajni produkt birokratske jalo- vosti. Birokrat ne vidi: podoba stvari je s svojim pričevanjem ali obtožbo vitalno dejanje, ker je samozavest. Kritičnost sodobnega jugoslovenskega filma vidim v njegovem prevzemanju odgovornosti. To pa pomeni, da namesto uradnih subjektov zgodovine in napredka prevzemajo za potekanje dejanskosti odgovornost vsi.

Torej: filme snemam, ker občutim obvezo in zadovoljstvo v tem dvojnem dialogu — z gradivom, »življenjem« in z »grobarji življenja«.

2. Film Zgodnja dela. Kakšen film si hotel napraviti?

Socializem je bil lanj dvakrat potisnjen v gverilo. Vendar: to so le začasni porazi. Gverila v skrajni točki le redko izgubi. Govorim o

mladinskem upor, v Evropi in pri nas, in o Češkoslovaški. Pojavi upanja na različnih frontah so bolj bistveni od trenutne plime restavracij. Zato je — zame — leto 1968 leto opogumljenja. Tako se je rodil ta film. Iz zavesti, da se lomj posredništvo med državo in posameznikom, da nikomur niso potrebni varuhi. To, zame najpomembnejše dejstvo se je pokazalo v beograjskih študentskih demonstracijah, junija 1968: dialog o usodi občega, ki se tiče vsakega posameznika. Torej popolna politizacija, vendar novega tipa. Ne vključuje raziskave, kdo je hierarhiji bolj vdan, ker je hierarhija zavržena kot posrednik in tolmač gibanja; celoten upor je v tem, da bi se hierarhija pokazala odveč. Seveda gre za religiozno politično in ne za funkcionalistično strukturo.

Torej: skrajna politizacija, vendar izključitev mitomanije.

Zato je v filmu Zgodnja dela — ki želi sprejeti nekatere od teh vrednot — toliko igre, sumov in vprašanj. Vendar je ta igra, z druge strani, s strani religiozno političnih duhov razglašena kot napad na svetinje. Ne verjamejo, da gre svet zares naprej, mislijo, da obstoje samo predstave, projekti tega gibanja. Zato bi radi vzpostavili nove religiozne rekvizite in pojme.

S to temeljno predpostavko filma, ki jo formuliram kot obračun z iluzijami — iluzije niso nikomur več potrebne —, so druge stvari v soglasju: nastopam zoper mite lastnega avantgardizma (v vrstah fronte spodbijanja), ker ti miti revolucijo zmerom spremene v institucijo. Torej: poskus kritike »odznotrja«. Sile stabilnosti in vere se boje samozavesti gibanja prav toliko kot njegovih akcij.

Forma, ki je podrejena bistvu. Sekvence — po načelu razlage stališč ali programske postavke, nato »pregled«, kako neka postavka deluje med živimi ljudmi. Torej vprašanje o usodi »dobrih namenov«. Tako je prišlo, da film ne daje ugotovitev. Postavlja serijo vprašanj. Dogodki ki so inspirirali film, trenutno proslavljanje restavracije, vse to zahteva soočenje z vprašanji o možnostih

in dometih politične revolucije v socialno močno strukturirani deželi, o avantgardji in letargiji večine itn.

3. Kaj te je v teh reakcijah opogumilo, kaj začudilo?

Koristno je, da se je ob tem filmu začela kampanja, v kateri so se poleg političnih kritikov oglasili tudi politični insinuantji. Natančno se da videti, kdo je na kateri poziciji. Mistificiranje učinka filma, nato pa obračun s takšno mistificirano silo.

Potem komične stvari: mnogi, ki so se v praksi angažirali zoper študentske akcije, so zdaj na strani študentov in te, v zvezi z mojim filmom, branijo pred mano. Neka vrsta umazane zavesti in naknadnega alibija.

Potem: določen bes vijačkov religiozno političnih struktur, ki jih ni motilo, če so se filmi ukvarjali z nesrečnimi, izgubljenimi posamezniki, zdaj pa, ko se v filmu pojavljajo osebe, ki iščejo svoj smisel v izpolnjevanju nekih globalnih upanj, trdijo, da zahaja na njihovo področje, da je tu rezervat za posvečence, da je kršen red, znova nas silijo k individualnosti in »umetnosti« — skrb za splošnost je namreč njihova. Razočarala me je reakcija naših najbolj razširjenih časopisov, po kateri je v svetu le ena aliansa: ljudstvu skrivati resnico, izmišljevat si afere z namenom, da bi prikrile dejanske konfrontacije, uporabljati vsa razpoložljiva sredstva, da bi onemogočili samozavest. Film pogostoma pada pod udar takšnega tiska. Gre za zvezo med Springerjem v Nemčiji in mnogimi časniki pri nas in drugod.

Položaj novinarja kot najemne delovne sile, ki se popolnoma podreja poslodajavcem in služi njihovim interesom, ti pa pogostoma nimajo nič skupnega z etiko. To je nevesela skušnja iz obširne razprave po časopisju, ki se je tikala filma Zgodnja dela.



TOMAŽ BREJC

Použivanje slike

Kadar se v slovenski likovni umetnosti pojavi nova grupa ali nastopi mlada generacija, ki ustvarja drugačno formalno govorico, kakor je je prostor navajen, se pojavijo kritike, ki se v kaosu dogajanja opirajo na »kvaliteto«, v imenu katere je mogoče opraviti za kritiko nujen posej — klasifikacijo umetnostnih objektov. »Presenetljivo« pa je, da se kriteriji kvalitete nikjer tako ne izkažejo, da bi mogli gledalci razbrati, kje je skrivnost uspeha, da se še vedno lahko šušmarj s »kvaliteto« kot z neko povsem nedoločeno, »kuloarsko« domačnostjo, brez preciznega začetka in konca. Nekaj ustaljenih fraz in, kot se pritožujejo likovniki, za vse enako zvoneča beseda, kjer ni moč razbrati ali gre za pohvalo ali grajo. In vendar, ko gre za »kvaliteto«, se znajdejo kritiki in umetniki v skupni, duhamorni in hinavski zvestobi. Kvaliteta je, če upoštevamo način ogledovanja, osnovana na privatnem, individualnem spoznanju, ki ga gledalec »odnese« iz slike. Gledalec pa s svojim gledanjem sliko použivaja, jo nekako razkraja in raz-vidi. Kljub temu pa vztrajajo tako kritiki kot umetniki na predstavi, da je umetniška slika ves čas enakomerno učinkovita, da ne razpada, saj je vendar nastala na ravni, ki so jo evropski slikarski kulturi priskrbele »nesmrtno« umetnine vse od renesanse naprej. In navsezadnje se še vedno skušajo umetniki identificirati s slikarjem — heroičnim demiurgom, ki je zaznamoval svet s svojo prisotnostjo. Največje zasluge za ohranjenje tega videza ima trgovina, ki računa z učinkivj reklame. Po drugi strani pa postaja vse bolj jasno, da tiste privatistične, kuloarske vrednosti, ki jo je ohranjala umetnost še v času pariške šole, ni več mogoče ohranjati. Zbirateljska strast, ki je zaposlovala tolikšno število kritikov v preteklem desetletju, ki temelji še danes na trgovini z umetninami, postaja dejansko reakcionarna in zavira prodor umetnostnih artiklov na trg, saj v načelih splošne trgovine zavira demokratizacijo potrošnje umetnostnih

proizvodov. Umetnina kot brezčasni nosilec kvalitete se lahko ohranja le v privatizmu zbirateljstva in reakcionarnih oblikah trgovanja.

A. Moles duhovito pravi, da se umetniško delo izčrpava, da se troši pod pogledi gledalcev. To, kar lahko gledalec dejansko izvleče iz slike, ni kakšna vseobsegajoča vednost o kvaliteti ali kakšni drugi intimni vrednosti slike, temveč so le jasni načini upodabljanja oziroma kodifikacija določenega vizualnega ustvarjalnega principa. Tega registrira gledalčev spomin, ki s tem potroši eno od vrednosti slike oziroma en del njene optične radiacije. Če npr. »drugič« pogledamo sliko, je prostora za originalno zelo malo. Struktura pripovedi je v našo predstavo že vključena (»prvi pogled«), pomenska konstrukcija pa se oblikuje po načelih, ki jih omogoča primarna izkušnja slike. Simbolna pomenjenja slike pa tudi niso tako vsemogoča, kot bi si po lažnivi predstavi zbirateljske publike mogli zamišljati, predvsem pa se hitreje izčrpa njihova formalna plat: pogosto je privajenost na oblike hitrejša kot pa njihova proizvodnja. Vzemimo za primer polagoma nastajajočo kritiko pariške šole, zlasti pa Picassovega delovanja, in pri nas kritiko nujne in obvezne kvalitete v okviru ljubljanske šole. To so dela, ki so v določenem času izgrajevala vizualno izkušnjo gledalca, ki pa se pomikajo v banalnost in le težko posredujejo »oživiljeno« uživanje, in se ohranjajo na ravni nesmrtnosti le z odličnimi posegi trgovine, pri nas pa z ortodoksnimi, vendar nikjer razloženimi merili, sodijo v izraz »časa in prostora«.

Umetniki ne morejo več ustvarjati »večnih del«, ker je potrošnja preveč dobro organizirana, ker je ustvarjalno zanimanje in trg, ki po sekundarnih poteh, prek televizije, filma, knjig in potovanj, raznaša umetniško delo, in ker ni več enotnih principov, kako naj se umetniško delo predstavi, so tudi sekundarna pota dovolj, da se samo navidezna koherenca vrednosti, ki naj bi jih imelo umetniško delo, razkroji in sprevrne. Se-

veda se kritiki moderne umetnosti, zlasti tisti, ki ne ločijo med reakcionarnimi oživljanji in modernimi eksperimenti, vrtijo v začaranem krogu, kjer kvalitete izgubljajo personalne vrednosti morale in napredka, kjer ni ustvarjenih niti možnosti, na katerih bi slonele vrednote, zakaj po njihovem mnenju je vse dovoljeno. Vendar pa to še zdaleč ni res. Po eni platj je trg organiziran tako, da sprejme le omejeno količino originalnega in je tudi njegova poglavitna tendenca usmerjena v kar najhitrejšo banalizacijo elementov originalnosti. Le tako je moč ohraniti nujni pretok originalnosti. Pot iz undergrounda v svetlobo in znova nazaj je za umetnike sila boleča stvar. Ko pa so njihova dela izčrpana, postanejo balast, moderna umetnostna trgovina pa dokazuje, da v potrošniški sferi distribucije vizualnih izkušenj ni odstopanj od načel odkrivanja in razširjanja novih principov vizualizacij. Po drugi strani pa umetniki sami oblikujejo le po možnostih, ki so jim na razpolago: izvajajo privatno selekcijo vizualnih elementov, saj vedo, da je treba trgu ponuditi tako umetniško delo, ki je ali na perceptivni stopnji, ki jo gledalec že dosega — to je za galeriste predpogoj — ali pa, kar je seveda še bolje, ustvarjajo tako kombinacijo vizualnih elementov, ki že presejajo nivo uveljavljene percepcije.

Kaosa moderne umetnosti ni v vseobsežnosti principov, temveč v njihovi kvantiteti, ni rezultat pomenskih variablov, ki jih porajajo interpretacije, temveč je zasidran v fantastični produkciji formalnih možnosti. Ob tej izredni kvantiteti pa postaja jasno, da bo potrebno uvesti nove metode klasifikacije, predvsem pa bo potrebno povečati hitrost použivanja slik. Še najustreznejšo rešitev iz te zmede kaže sodobna teorija informacij in generativne estetike, ki uporablja kibernetske stroje; rezultati so zaenkrat še vključeni v druge namene, v pedagogiko, medicino, tehniko. Vendar so tudi v umetnostnih vprašanjih, zlasti s popolno osvoboditvijo principa kvantitete, našli številne možnosti za sistematsko obdelavo sedanjega stanja vizualizacije, obenem pa odprli nove »prostore«, ki še čakajo svojih gledalcev.

Vrtičkarstvo

Vrtičkarstvo je povsem nekaj drugega kot vrtnarstvo. Je stranski produkt migracijske kulture.

Clovek, prehitro odtrgan od zemlje, v predmestju, kjer stanuje, ustanovi zemljico. Pred njegovimi očmi jo kamion sesuje s svojega hrbta.

Ustanoviti zemljico sredi stolpnic in balkonov, včasih v pazduhi dveh cest, je actus dei.

Clovek, prehitro odtrgan od zemlje, goji na tej od vetra prineseni zemlji nežne liste solate.

Clovek, prehitro odtrgan od zemlje, poravnava in meri to zemljo, neguje njene robove, zaznamuje kulture na njej, jo prekopava, zasipava, plemeniti, gnoji in zaliva.

Clovek, prehitro odtrgan od zemlje, ali mi prodáš to zemljo? Za nič na svetu! (Pravno gledano sploh ni njen lastnik.)

Sedmo ali osmo leto pride buldozer, zmede kulture, zbrise robove, uniči meje. Zelenica zamenja vrtiček.

Clovek, prehitro odtrgan od zemlje, se umakne na balkon. Zemljo zdaj nasuje v lončke (tudi družina ne je več iz ene sklede). Lopato proda in kupi lopatico. Vzljubi cvetlice, ki redko cveto in jih ni treba pogosto zalivati. Tuja kultura je spodrinila domačo.

Vendar usoda vrtičkarstva ni odvisna, kakor je morda videti na prvi pogled, od nekakšnih zunanjih dejavnikov (migracije, oblasti), temveč je ta usoda položena v vrtičkarstvo tako temeljito, da brez te svoje usode sploh ne bi bilo to, kar je. Če je nastanek vrtičkarstva posledica migracijskih vrenj in je njegov konec, regionalno gledano, posledica odloka, se takšna vzročna posledična vez vedno že nahaja v sklopu nečesa, kar ljudstvo imenuje usoda, znanost pa struktura.

Lahko smo prepričani, da pomeni prst vrtičkarju povsem nekaj drugega kot vrtnarju. Predvsem igra pomembno vlogo že omenjena prisotnost ob rojstvu vrtička za razliko od vrta, ki nastaja ali pa ga podekuješ. Mentalna alegorija: presajanje vrta. Transplantacija ima čisto praktične posledice — neizbrisna



IZTOK GEISTER

sled predstavlja mejo nasproti sosedom.

Vrtičkar preživlja svoje popoldneve na vrtičku. Vrtnar takšnega popoldneva ne pozna, ker je ves čas njegov. Vrtičkar se na vrtičku slači do različnih stopenj: do majice, do golih moških prsi, do kopalne obleke. Vrtnar česa takega ne pozna, telesnega nemira ne prenese, kajti vrtnar je na vrtu toliko kot nič. Vrtičkar pa je na svojem koščku zemlje alfa in omega vsega, kar je. Če vrtičkar vrtička pridno ne obdeluje, nima ničesar od njega, vrt, ki je sad tradicije, pa v velikih meri živi svoje lastno življenje. Če vrtičkar vrtička ne opleje, ga zaraste plevel, vrtu pa takšna časna abstinenca ne more do živnega, kajti razvit ima že lasten obrambni sistem.

Kot rečeno, se vrtičkar na vrtičku sonči. Tako srečamo v temelju element kože oziroma nagote oziroma čutnosti. Sosledje prsti in kože (spomnimo se ruskega bajeslovnega junaka Sadka, ki je poljubil mater zemljo, ko je po dolgem času spet stopil na trda tla) predstavlja močan strukturalni voz.

Vrtičkar torej izhaja v svoji dejavnosti iz na novo nastalega dejstva — da ima zemljo. Na tej zemlji se bo počutil svobodnega, tu se bo prezračil in si nabral novih moči (rekreacija), zraven pa bo tudi nekaj pridelal (atavizem). Značilna je kontrafunkcionalna raba orodja — raba zaradi rekreacije. Vrtičkarjev izbor kultur je iz opisanih razlogov skromen.

Drugače vrtnar. Njega zanima to, kar raste, zanima ga, kako raste, se razvija in odmirja domača in tuja flora. Vrtnar je v prvi vrsti opazovalec. Vrtnar ni šušmar tako kot vrtičkar, vrtnar je strokovnjak! Njegov izbor kultur je praktično neomejen.

Na podlagi teh izvornih karakteristik je mogoče sestaviti grobo lestvico pomembnosti posameznih elementov pomenske strukture.

Vrtičkarska lestvica pomembnosti:

1. prst
2. koža

3. orodje
4. kultura

Vrtnarska lestvica pomembnosti:

1. kultura
2. prst
3. orodje
4. koža

Značilno je, da je orodje v obeh lestvicah na enakem mestu. Orodje kot vez med subjektivnim (koža) in objektivnim elementom (prst, kultura) se nahaja vedno na sredini med skrajnostima. Vendar prst in kultura, dasiravno smo ju pravkar označili kot generično istovrstna elementa, tu nikakor nimata istovrstne funkcije. Trend elementov je v jeziku merskega sistema naslednji:

— vrtičkarska struktura: od subjektivnega k objektivnemu;

— vrtnarska struktura: od objektivnega k subjektivnemu.

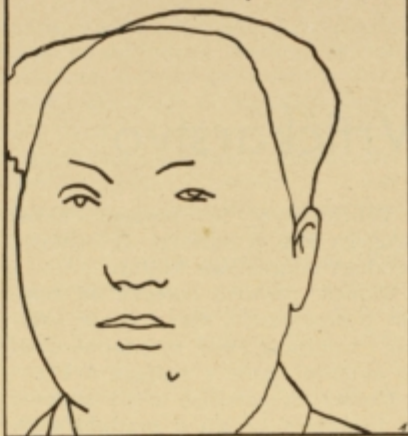
Prst je potemtakem enkrat element subjektivnega, drugič pa element objektivnega značaja. Da je takšna funkcija prsti v eni in drugi pomenski strukturi neizogibna, je razvidno iz trenda soslednih elementov. V vrtičkarski strukturi je prst začetek trenda od kože k orodju, kar ji nujno daje značaj subjektivnega. V vrtnarski strukturi pa je prst mostiček v trendu od zelenja k orodju, kar ji spet nujno daje pečat objektivnega.

Vrtičkarstvo lahko zaradi monovalentne strukture prvega, najpomembnejšega elementa pomenske strukture vsak hip ugasne. Vrtnarstvo je zaradi polivalentne strukture svojega najpomembnejšega elementa neuničljivo. Če usahne interes za eno izmed nešteti kultur, kultura kot pomenska struktura še zdaleč ni v nevarnosti. Po drugi strani lahko v vrtičkarski pomenski strukturi od mre kateri od elementov oziroma se nadomesti (npr. športno orodje zamenja vrtičkarsko orodje) brez škode za celotno strukturo. Vrtnarska struktura pa je neusmiljeno kohezivna — če se umakne kateri od elementov, pade celotna struktura. Vrtičkarstvo je torej parcialno mnogo bolj trdoživo od vrtnarstva, stoji pa na neprimerno šibkejšem temelju kot vrtnarstvo.

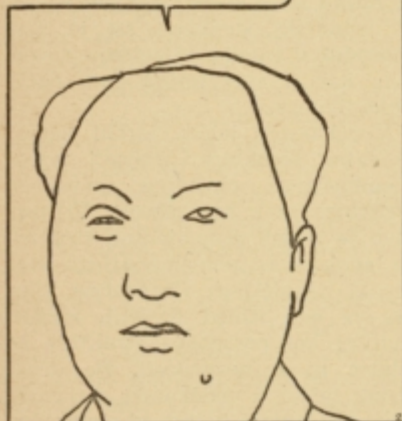
10 minut z MTT

ZIVKO
MARUŠIČ

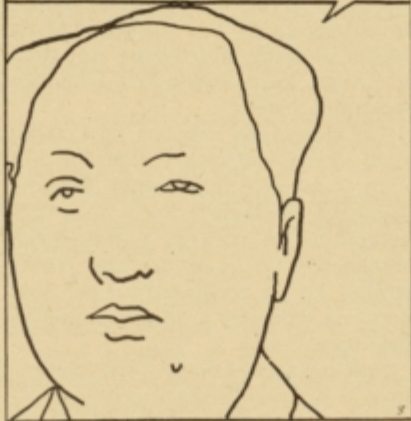
KO SEM IMEL 12
LET ME JE MATI
VZELA V NEW YORK



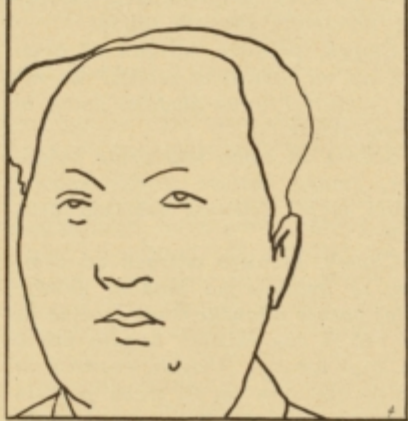
POTEM SEM
JO POBRISAL



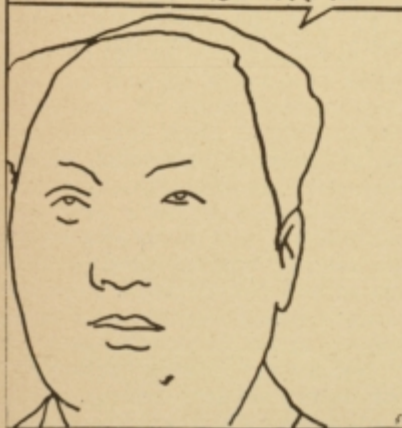
MOJ IDEAL ŽENSKÉ
JE BIL TAKRAT ŠPO
RTNI MELANHOLIČEN
NAJIVNI TIP POLEG
TEGA SEKSI



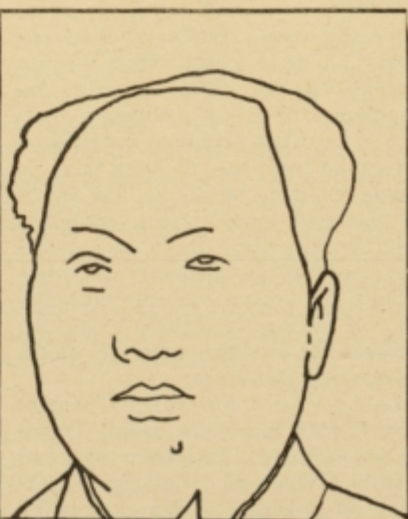
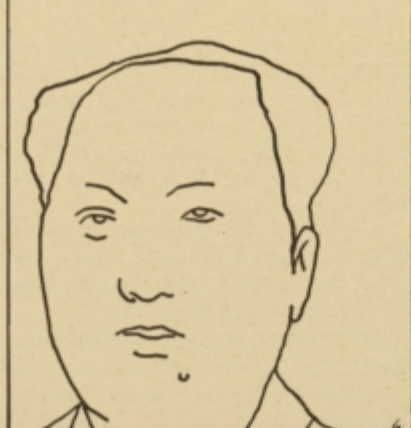
TODA NISEM SE MO
GEL ODLOČITI ZA
NOBENO



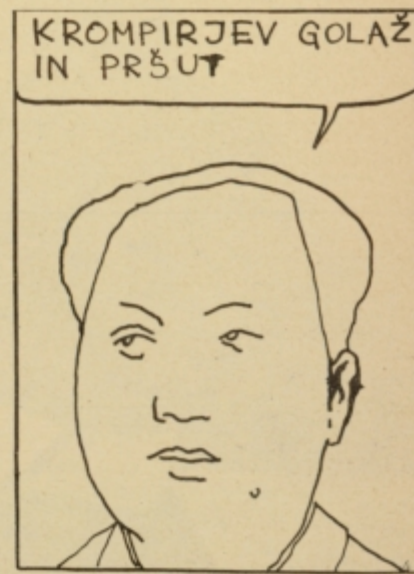
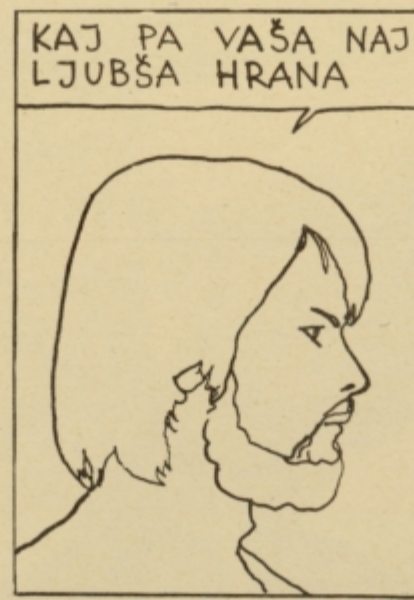
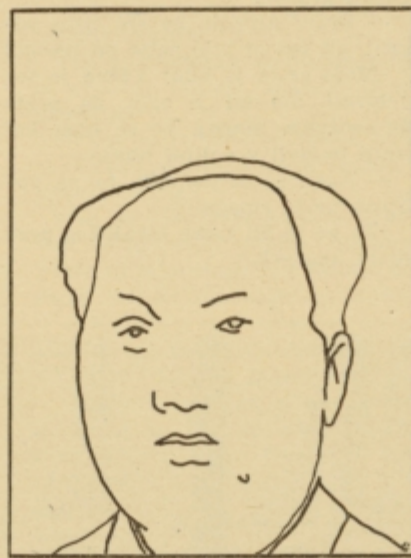
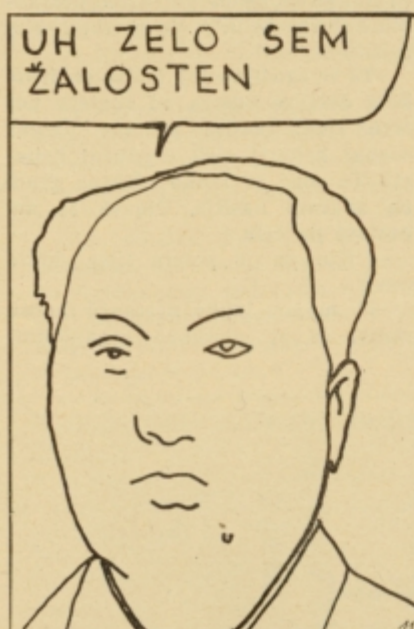
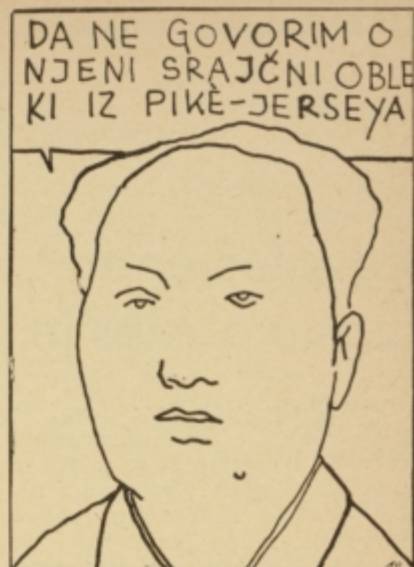
ŽELJA JE PAČ RESNA
ŽELJA ŠTUDIRAM VIŠ
EKONOMIJO VERJA
MEM DA BOM NEKOČ
TUDI DIPLOMIRAL



RAD BI. VOZIL FOLKS
VAGN



KLJUB VSEMU SEM
OBČUTIL MATERIN
SKO LJUBEZEN



Revolucionar izganja Mesijo

Sestindvajsetletni Tone Remc je tisti poslanec v republiškem zboru slovenske skupščine, ki so ga volilci v ljubljanski občini Center na aprilskih volitvah izbrali med trojico kandidatov za en poslanski sedež. Doma je iz Goričan pri Medvodah. Je redni študent prvega letnika pravne fakultete in izredni študent drugega letnika visoke šole za politične vede v Ljubljani. Nemara bi bilo treba za ta uvodni površnji portret zapisati še to, da je iz delavske družine. Mati in oče sta bila delavca v tekstilni tovarni v Medvodah. Poslanec Remc stanuje zdaj v samski sobi Delavskega doma v Ljubljani.

— Ko ste se na aprilskih volitvah bili s preostalima kandidatom za poslanski sedež v skupščini, ste si



PRIMOŽ ŽAGAR

najbrž močno želeli, da bi bili izvoljeni?

»Mislim, da ta želja ni bila v ospredju. Moj motiv je bil naslednji: Prebiti politično izolacijo študentskega gibanja, dokazati, da so študentje kritičen in ustvarjalni subjekt te družbe in da se lahko na osnovnih programskih izhodiščih združijo z ostalimi progresivnimi silami družbe.

— Prav. Ampak, če ste čisto odkriti, ali res ni bilo želje po zmagi?

»Moje geslo je bilo: Važno je sodelovati. Šlo mi je zato, da pride do soočenja mnenj, ko se bom kot tretji pojavil v volilni bitki.«

— Kako bi se počutili, če na volitvah ne bi zmagali?

»To ne bi bil zame nikakršen prestižni neuspeh.«

— No, ampak nekaj bi že čutili, če ne bi zmagali?

»Morda mi ne boste verjeli, toda tudi če bi bil poražen, bi prispeval k demokratičnemu dejanju. To so bile volitve, v katerih smo nastopali trije enakovredni kandidati.«

— Zdajle tako kaže, kot da ni v vas nobene volje do moči. Ali je zares ni?

»Ne. Moje temeljno politično načelo je obrnjeno ravno v nasprotno smer in pravi, da je treba prispevati k spoznavanju, obvladovanju in destrukciji vseh centrov in nosilcev odtujene politične moči in vseh okoliščin in mehanizmov, ki omogočajo manipulacijo z ljudmi, ki na ljudi izvajajo pritisk v imenu višjih ali osebnih interesov.«

— Po mojem izvira ta odtujena in škodljiva politična moč iz možnosti, da družbeni ali javni delavec položaj, ki mu ga je zaupala družba, kratkoma pozašabi in si ga prisvoji. Kaj mislite o tem?

»To se zgodi vselej, kadar se družbeni delavec odtrga od realnih potreb ljudi, kadar postane njegov osebni kriterij obči družbeni kriterij. Ta moč se lahko efektno gradi na aparatu nasilja. Človek se mu postavi na čelo.«

— Kje pa je potem tista dobra moč?

»Po mojem lahko postaneš močan samo, če si sposoben organizirati



ljudi za v ustreznem trenutku najbolj življenjsko akcijo.«

— Vi ste s poslanskim sedežem zasedli določeni družbeni položaj. Ali mislite, da si ga ne boste nikoli prisvojili?

»Želel bi čimprej prenehati z aktivizmom. Želel bi se uveljaviti v ožjem strokovnem delu. Računam na novinarstvo in se hočem z novinarstvom vključiti v politično delo.«

— Zanimivo, dobil sem občutek, da aktivistično delo podcenjujete?

»Dolgo časa sem že v njem in vem, kje so njegove meje.«

— Kje so njegove meje?

»Postajamo vedno bolj normalna družba, ki ne potrebuje komunističnih Kristusov, ki ne prenese mesijanstva.«

— Dajte, natančno povejte, kaj mislite s tem mesijanstvom?

»Mesijanstvo je iluzija človeka, ki ne vidi, da se družba spreminja.«

— Ali ste se kdaj počutili kot Kristus?

»V večini mojih odločitev je bila želja po mesijanstvu, po odpovedi normalnim pogojem življenja.«

— Ali ste se zdaj odrekli mesijanstvu?

»No, mislim, da s tem še nisem dokončno obračunal. Prišel sem le do racionalnega spoznanja o omejenih možnostih posameznika v globalnih družbenih premikih. Gre torej za sestopanje na tla.«

— Kako, da ste se tako spremenili?

»Mesijanstvo sem pač spoznal kot iluzijo...«

— Dobro. Ko ste kandidirali, je bilo v vas še zmeraj nekaj mesijanstva. Kako pa to, da zdaj tako odločno nastopate zoper to svojo naravnost? Ali je bil v poslanskem delu kakšen usodni dogodek?

»Na vsak način, videl sem, kje smo.«

— Kje smo?

»Zdi se mi, da smo na začetku oblikovanja socialističnega parlamentarizma, da smo v trenutku, ko se mora skupščina še v praksi uveljaviti kot osrednji kvalificiran organ družbenega odločanja.«

— Ni nobene druge vzročne zveze?

»Spoznal sem, da ni možno doseči nobenih širših premikov v eksistenčnih vprašanjih te družbe, če se učinkovito ne organizirajo najnaprednejše sile te družbe.«

— Ste opazili neorganizacijo?

»Neorganizacijo oziroma neustrezno organiziranost, razcepljenost pa neuskaljenost v metodologiji, obremenjenost s politicizmom in vse to pri ljudeh, ki naj bi predstavljali najnaprednejši tok.«

— Kaj pa mesijanstvo, ali ne bi zboljšalo takšnih razmer?

»Če bi ostalo samo pri tem, prav gotovo ne.«

— V začetku pogovora so bile vaše misli zelo idealistične, nimate volje do moči, nič vam ne bi bilo, če bi bili poraženi na volitvah itd. Ali ne kaže to na to, da ste in da boste ostali Mesija?

»Da, vendar gre za racionalno trošenje energije.«

— Vi silovito verjamete v socialistično stvar, kajne?

»Da. To ima pri meni izredno subtilno osnovo. Moj oče je živ zgorel v krematoriju. In tisti ogenj živi v meni, je moj temeljni kriterij za revolucijo, je temeljni kriterij za moja današnja dejanja.«

— Kaj ni zaradi tega ognja vaša vera v socializem že nekakšna vera v božanstveno dobro?

»Mislim, da, vsaj v nekem smislu.«

— Ali ni to vaš bog?

»Da, samo ta bog ni tuja sila, to je posebljenje najbolj plemenitih lastnosti, to je človeški ideal.«

— Katere lastnosti sestavljajo vaš človeški ideal?

»To so najboljša stremjenja ljudi po svobodi, kulturi, enakosti in pravičnosti.«

— Na nočni omarici imate Engelsovo sliko. Ali ni nemara Engels vaš konkretni bog?

»Ne, na nikakršno konkretno osebnost ne bi mogel omejiti tega ideala. Nihče ni tako širok in notranje poln, da bi zaobjel dimenzije tega ideala.«

— Kaj niste malo utopični, ko pravite, da ni nobenega človeka, ki bi lahko zaobjel vaš ideal?

»Mislim, da takega posameznika nikoli ne bo. Gre za gibanje milijonov, in to za tako gibanje, v katerem posameznik ne izgubi svoje enkratnosti, marveč lahko v njem to enkratnost le uveljavi.«

— Ali poznate kako gibanje milijonov, ki bi doseglo vaš ideal?

»Tudi nobenega konkretnega zgodovinskega gibanja še ni bilo, ki bi lahko v popolnosti zaobjelo moj revolucionarni ideal.«

— Vas ni strah, da bi zavedno ostal utopist?

»Občutim kvečjemu določeno negotovost, da sem razpet med kopico dilem in neprestanim nezadovoljstvom z doseženim. Ampak to ni strah, to je notranji nemir.«

— Ali mislite, da bo kdaj prišlo do gibanja, ki bo uresničilo vaš ideal?

»Ne, takrat bi to gibanje samo sebe ukinilo.«

— Kaj ni potem vaš ideal utopija?

»Ne, je kot horizont, ki se stalno odmika.«

— Ali potemtakem dopuščate tudi možnost, da ne bo vaš ideal nikdar docela uresničen?

»Dopuščam, celo zavedam se tega.«

— Pa se vam to ne zdi huda reč?

»Ne.«

— Kako to?

»Zato, ker svojo energijo, svoje delo in znanje vgrajujem v borbo za ta ideal.«

— Ampak uresničen ne bo nikoli?

»Naravnost ostane. Kako globoko se bom približal uresničitvi ideala, je odvisno od družbenih možnosti. Če sem prepričan, da sem optimalno uresničil vse možnosti, je to že zmaga.«

— Ali ni to v končni posledici le Sizifov delo?

»Mislim, da se mora človek zavedati svojih omejenih možnosti. Vedeti moraš, kje si, kakšen je prostor, v katerem deluješ.«

— Ali bi dalj življenje za te svoje ideale?

»Na vsak način.«

— Četudi dopuščate možnost, da popolne izpolnitve nikoli ne bo?

»Če bi to pomenilo odločilni prispevek k skupni stvari, potem si življenja ne bi prihranil.«

— Ali vas bi lahko od te žrtve odvrgla kakšna človeška slabost, kot je, denimo, ljubezen?

»Ja..., mislim, da nastopajo podobne preizkušnje vsak dan.«

— Ali je ljubezen po vaše oddaljena od političnih idealov?

»Ljubezen je predvsem življenje in ne mistika.«

— Če bi, recimo, vaše dekle ne mislilo tako socialistično kot vi, ali bi jo nehal ljubiti?

»Če bi šlo za velik razkorak, je ne bi niti vzljubil.«

— Saj za ta razkorak še ne bi vedeli, ko bi se zaljubili?

»Bi se pozneje razšla.«

— Torej dajete prednost družbenim idealom pred posamično ljubeznijo?

»Da, s to pripombo, da je posamična ljubezen večkrat preizkušnja, koliko si resnično zvest svojim širšim idealom. Večkrat je treba v povsem drobnih osebnih zadevah pokazati zvestobo širšim zadevam.«

— Imate dekle?

»Trenutno jo iščem.«

— Ste jo imeli?

»Da, dolgo časa, štiri leta.«

— Zakaj sta se razšla?

»Spoznala sva, da se morava vsak zase dokopati do nekaterih temeljnih spoznanj.«

— Do katerih spoznanj?

»Ta ljubezen je bila pravzaprav posebljenje tiste iluzije, ki sem jo imenoval mesijanstvo.«

— Kako ste jo ljubili, to dekle?

»Hotel sem jo vzgajati kot človeka. In kot človeka jo bom imel nedvomno rad vse življenje.«

— Vprašal bom banalno. Ali si je izbrala drugega moškega in vas zato zapustila?

»Ne, jaz sem se umaknil.«

— Zakaj ste se umaknili?

»Gre za zavrto osebnost z zelo lepimi lastnostmi. Hotel sem narediti vse, da bi te zavore odpravil. Blazil sem ji vse konflikte v življenju tako, da sem jo ščitil pred tistimi življenjskimi konflikti, ki jih mora vsakdo preživeti.«

— Razumem. Ampak, konkretno, zakaj ste se umaknili?

»Ker sem ji želel omogočiti, da bi našla samo sebe, da bi z lastnimi silami našla svoje mesto v življenju.«

— Ali se je njeno mišljenje ujemale z vašimi ideali?

»Ni šlo toliko za razliko v mišljenju kot za razlike v načinu dojemanja konkretnega življenja.«

— Ali ste se zaljubili vanjo, ne da bi vedeli, kakšni so njeni ideali?

»Ne, vzljubil sem jo zaradi tega, ker sem zaslutil v njej izredne duhovne lastnosti, obenem pa začutil, da mora nekaj biti, kar ji onemogoča živeti s polnim človeškim bistvom.«

— Torej ste bili Mesija?

»Na vsak način. Ta štiriletna ljubezen z vsemi krizami je najbolj lepo poosebljenje tistega, kar jaz imenujem mesijanske iluzije.«

— Ali se je vaju razdor morda ujel z vašo ločitvijo od mesijanstva?

»Do tega razdora je prišlo ravno zato, ker sem želel prekiniti z mesijanstvom.«

— Pa se ne bi razšla, če bi ona mislila o idealih natanko tako, kot vi?

»Točno, točno. Razlikovala sva se tudi v osebnih ciljih. Na življenje je gledala vselej bolj praktično kot jaz.«

— Iz tega bi lahko sklepal, da velja vaša največja ljubezen prav socialistični stvari?

»Da, da.«

— Ampak, ali ni čisto človeško tudi ljubiti žensko, ne da bi pri tem igral ideal kakšno vlogo? Strogo podrejanje idealom se mi ne zdi naravno.

»Meni pa se nasprotno ne zdi naravno živeti dva svetova.«

— Potem boste nemara vedno osamljeni?

»Morda, celo realna nevarnost je za to, ki pa je v najglobljem bistvu nerazumna.«

— Poslušajte. Ali se vse do tod vleče tisti ogenj iz krematorija, ali ima le-ta odločilno besedo?

»Da. To je notranji imperativ.«

— S tem ognjem ste pravzaprav ožigosani?

»Človeško določen, bi jaz temu rekel.«

— Pa ni ta določenost v bistvu neke vrste nesvoboda?

»Ne žutim se nesvobodnega.«

— Ali ni vaša predanost največjim in hkrati najoddaljenejšim družbenim idealom nekakšna mistika?

»Ja, če bi se življenju predajal nekontrolirano, bi bila to mistika in fanatizem. Jaz poskušam delati zavestno. Zato odgovarjam: To ni mistika, je samo življenjski optimizem.«

— Kaj pa naj pomeni to, da ste se šli po izvolitvi za poslanca zahvaliti na grobnico herojev?

»Moram reči, da večkrat zaidem tja, kadar sem pred večjimi odločitvami, ali kadar doživljam globljo krizo, ali takrat, ko sem v dilemi.«

— Kaj vam dá prihod na grobnico herojev?

»Pot med ljudmi, med katere je odšel oče, je najbolj normalna pot.«

— Zakaj ste šli takrat, ko ste bili izvoljeni, na ta kraj?

»V tistem trenutku, ko sem bil izvoljen, sem prevzel izjemno odgovornost za to, da ostanem v temelju zvest očetu in njegovi žrtvi.«

— Na kaj ste mislili ob tej priložnosti na grobnici herojev?

»Razmišljal sem, kaj sem prevzel z izvolitvijo nase in katere so sile, s katerimi bom to dolžnost opravljal, ter na kaj se bom v sebi in okoli sebe opiral, da bom to dolžnost častno izpolnil. Razmišljal sem, kaj se bo moralo spremeniti v mojem zasebnem življenju.«

— S čim vas je napolnilo tako razmišljanje na grobnici? Kaj vam je dalo?

»Spodbudo, da je treba vztrajati do konca, predvsem to, in opozorilo, da ne smem nasesti drobnim človeškim slabostim.«

— Ali ni grobnica herojev vaša cerkev?

»Ne.«

— Toda kristjani opravljajo v cerkvi enak postopek?

»Tu, pri meni, gre za živa bitja.«

— Vseeno, na grobnici se odpovedujete človeškim slabostim, enako pa se dogaja tudi v cerkvi, mar ne?

»Morda je to avtosugestija, da je tu stična točka z verništvom.«

— Kristjan išče pravo pot v cerkvi, vi pa iščete pravo pot na grobnici. Ali ni tako?

»Da, toda kristjan se obrača k neobstoječemu, k nestvarnemu...«

— Toda vaš končni ideal prav tako ni obstoječ?

»Obstaja v konkretnih pojavnih oblikah, v konkretnih človeških dejanjih. Obisk na grobnici pojmujem kot pogovor z materjo, dekletom ali z najboljšim prijateljem in še več od tega.«

— Prepričan sem, da marsikdo, ki hodi v cerkev, doživlja tam enako, kot vi na grobnici.

»Možno. Religiozna znanost to potrjuje.«

— Vi pridete na grobnico iskat življenjsko pot. Isto pride iskat vernik v cerkev...

»Lahko, celo večkrat se to zgodi. Samo pristop je v cerkvi iracionalen in mističen, tu pri meni pa konkretno ustvarjen.«

— Toda kristjan hodi razmišljat in iskat pravo pot v cerkev, ki je poseben in svet kraj. Tudi vi greste na poseben kraj, kajne?

»Vem. Toda vsakdo si izbere kraj, kjer se počuti najbolj samostojnega, najbolj notranje svobodnega.«

— Ali je kraj, kamor hodite vi, za vas svet kraj?

»Ta kraj je zame svet tako kot vsi drugi kraji, ki spominjajo na revolucijo.«

— Hotel sem reči, da je podobnost med razmišljanjem v cerkvi in vašim razmišljanjem, pa četudi so poti takšne ali drugačne.

»Obstoji podobnost, če se kdo tudi v cerkvi čuti notranje svobodnega.«

— Vidim, da ste z vso bitjo predanji idealu, vidim, da je to vaša vera, vera vernika. Ali imam prav?

»Točno. Vera v življenje, v smisel življenja.«

— Sta pač lahko dva pomena, kaj?

»Da.«

— Slišal sem, da so vas nekateri zaradi »molitev« na grobnici, kot so rekli vašim obiskom, zasmehovali. Recite nekaj o tem.

»Da, nekateri, ki so sodelovali v volilni bitki.«

— Kdo so ti?

»Visoki zaupniki.«

— Zaupniki koga?

»Enega najmočnejših političnih centrov v Jugoslaviji.«

— Bi bili bolj jasni?

»Zaupnika sem videl na oknu skupščinskega poslopja.«

— Imenovati ga ne morete?

»Vsak trenutek bi lahko to zanimal. Razen mojih oči ni nobene druge priče.«

— Ali ste videli v zasmehu kakšne posebne namene?

»Politično diskvalifikacijo. Je pa to poniglavo, človeška majhnost, ki ne bi smela biti v službi Revolucije.«

— Ko vas poslušam, se mi zdi, da ste pravzaprav poklicni revolucionar, tak, kot je bil Che Guevara...

»Ja, v nekem smislu. Če bom videl, da so v tej družbi vrata za nadaljevanje revolucije zaprta, da smo se izrodili v potrošniško družbo, bom šel drugam.«

— Kam?

»Med gverilce.«

— V katero deželo med gverilce?

»Celo na Latinsko Ameriko sem mislil.«

Ivan Urbančič:

ONTOLOŠKI POMEN POTREBE V MARXOVI PREVRATNI METAFIZIKI

URBANČIČ Ivan: Der ontologische Sinn des Bedürfnisses in der Marxschen Umsturzmetaphysik. UDK 111:19 Marx, Problemi, Ljubljana, vol. 7, Nr. 81-82, S. 579-603.

Das ontologische Fundament der Marxschen Philosophie ist das Gefüge Produktion-Bedürfnis. Erst das Bedürfnis erfüllt nach Marx vollkommen das Wesen des Menschen. Marx jedoch hat das Bedürfnis nicht thematisch durchdacht. Die Untersuchung zeigt das Wesen des Bedürfnisses als appetitus, und in der Konsequenz als wissenschaftlich selbsterhellten appetitus oder als den Willen. Das Bedürfnis ist immer nach aussen hingerichtet, öffnet sich nach aussen, erhält durch die Produktion diese seine Offenheit und stellt in dieser das Sein des Seienden in die Weise des Seins-für-das-Bedürfnis, oder: das Seiende zeigt sich im Bezug auf das Bedürfnis seiner Seinsweise nach als Gebrauchs-Wert. Das ist der ontologische Sinn des Bedürfnisses, der den Kern des gesamten Marxschen Gedankens als eine auf dem Wertgedanken gründende Umsturzmetaphysik enthüllt. Die so durchdachte Marxsche Umsturzmetaphysik weist auf eine Grenzfrage jeder Metaphysik hin und lässt uns etwas Schicksalhafteres erfahren.

URBANČIČ Ivan: Ontološko značenje potrebe u Marxovoj prevratnoj metafizici. UDK 111:19 Marx, Problemi, Ljubljana, vol. 7, br. 81-82, str. 579-603.

Ontološki fundament Marxove filozofije jeste sklop proizvodnja-potreba. Tek potreba po Marxu u potpunosti ispunjuje bit čovjeka. Ipak Marx nije tematički razmislio potrebu. Razmisao pokaže bit potrebe kao appetitus i u konsekvenci kao naučno samorasvetljeni appetitus ili volju. Potreba se otvara prema vani, održava sa proizvodnjom tu svoju otvorenost i uspostavlja u svojoj otvorenosti bitak bića u način bitisati-za-potrebu, ili: biće se u odnosu do potrebe po načinu svoga bitka ispoljava kao upotrebnna vrijednost. U tome je ontološko značenje potrebe, koja pokazuje jezgro Marxove misli kao vrijednostno osnovanu prevratnu metafiziku. Do kraja domišljena Marxova prevratna metafizika ukazuje na pitanje granice svake metafizike i tako otvara slutnju nečega sudbonosnijeg.

1. UVODNO POJASNILO

Pričujoča študija je odlomek obširnejše razprave,* ki poskuša iz Marxove misli sistematično izpostaviti temeljno jedro njegove filozofije. Razprava izhaja iz vprašanja, ali je Marxova misel sploh filozofija, in skuša na to vprašanje odgovoriti iz Marxovih tekstov samih, ne da bi se pri tem opirala na katere koli že obstoječe interpretacije Marxove filozofije. Tako vprašanje seveda neogibno terja predhodno eksplikacijo nepoljubnega, zgodovinsko določenega pomena filozofije in metafizike; pomena, kakor je bil v njuni lastni zgodovini skozi razlike strukturno vedno isti; pomena, iz katerega sploh šele lahko misel kakega misleca nepoljubno in razvidno imenujemo filozofija oziroma metafizika.

Ker je torej pričujoča študija le odlomek obširnejše razprave, je razumljivo, da bo v njem marsikaj, kar je bilo v teku celotne razprave sistematično izvedeno, videti kot neizvedena [nedokazana] predpostavka. Tako se nam npr. že ob naslovu, ki govori o Marxovi **prevratni metafiziki**, lahko postavi vprašanje, ali moremo govoriti o Marxovi metafiziki in kaj naj pomeni »prevratna« metafizika. V razpravi se je pokazalo, da glede na tisto, kar je metafizika po svoji temeljni strukturi vedno že bila, **moramo** tudi jedro Marxove misli imeti za metafiziko v pristnem pomenu te besede. Obenem pa se je pokazalo tudi to, da pomeni Marxova metafizika prevrat nasproti vsej evropski metafiziki v njeni zgodovini od Platona do Hegla.

Pričujoči odlomek prinaša fundamentalno strukturo tega prevrata: **razumevanje potrebe**, ki je v nerazdružnem sklopu s proizvodnjo temelj prevrat-

* Ta razprava je bila napisana kot disertacija.

nosti prevratne metafizike. Marx, ki razume potrebo vedno kot človekovo potrebo, postavi to **potrebo** kot temelj proizvodnje. Sam pravi: »Brez potrebe ni nobene proizvodnje.« [Grundrisse, str. 13.] Proizvodnja je za Marxa tisto, po čemer predmeti so; — proizvodnja **postavlja** predmete. Ker pa je proizvodnja v bistvenem pomenu vedno proizvodnja za potrebo, je potreba temelj proizvodnje in obenem tudi temelj predmetnosti. Kakor je proizvodnja to »**po-če-mer**« predmeta, tako je potreba njegov »**zaradi-česar**«. Čeprav pa je Marx potrebo postavil kot tak temelj, je prav v tej njeni temeljnosti nikjer ni premislil, ker se mu ni pokazala kot vprašanje tematičnega premisleka. To pa je imelo zelo daljnosežne posledice ne le za njegovo misel, temveč tudi za njegove naslednike. Ena taka posledica je npr. Marxovo pojmovanje narave. To Marxovo pojmovanje narave je v pričujočem odlomku uvod v problematiko ontološke temeljnosti potrebe.

Zadnje poglavje pričujočega odlomka, ki nosi naslov »**Kritika — revolucija — usoda**«, v razpravi ni neposredno nadaljevanje premisleka potrebe, temveč je sklepno vprašanje celotne razprave, ki se mi ga je prav zato zdelo smiselno priključiti premisleku ontološkega pomena potrebe v Marxovi filozofiji.

2. NARAVA KOT POGOJ PROIZVODNJE

Prvi poglavitni pogoj vsake proizvodnje je za Marxa vsekakor obstoj človeka kot proizvajalne sile, o čemer smo govorili doslej.

Drugi poglavitni pogoj proizvodnje je po Marxu **zemlja ali človekovo anorgansko telo z vsem, kar nosi v sebi in na sebi in kar jo obdaja**. To je za Marxa »naravni« pogoj vse proizvodnje ali kratko malo **narava**. Človek se po Marxu do te narave že izvorno obnaša kot do **svoje**, si jo **prisvaja**. Narava se izvorno in od vsega začetka kaže v Marxovi prevratni metafiziki kot človekova **svojina** in proizvodni pogoj. Ko govori o svojini, pravi: »**Svojina** izvorno ne pomeni drugega kot odnos človeka do njegovih naravnih proizvodnih pogojev kot njemu pripadajočih, kot njegovih...« V naslednjem stavku pa Marx svojo misel bistveno dopolni: »On [človek] pravzaprav ni v odnosu do svojih proizvodnih pogojev: **temveč biva** dvojno [sondern ist doppelt da], **tako subjektivno kot on sam kakor tudi objektivno v teh naravnih anorganskih pogojih njegove eksistence**.« (Podčrtal I. U.)¹ Prav to, da človek gleda v naravi samega sebe, je tu odločilno. Ta **njegova** (»subjektivna«) narava in narava **zunaj** njega kot njegova druga (objektivna) narava je pogoj proizvodnje. To sta torej za Marxa dva pogoja: 1. bivanje človeka kot člana skupnosti [des Gemeinwesens]; torej bivanje te skupnosti...« (iz nje se uposameznijo ali individualizirajo posamezniki — eno in drugo je pri Marxu pojmljeno izvorno kot **proizvajalna sila** in tako pogoj proizvodnje, ki smo ga obravnavali prej) in 2. človekov »... odnos do tal in zemlje preko skupnosti kot do **svoje**...« (Grundr. str. 391.) Človek se v tem odnosu kot izvornem prisvajanju (**svojini** v bistvenem, izvornem pomenu) obnaša predvsem »... do **zemlje** kot do svojega laboratorija« ali »vna-njega prapogoja produkcije, zakaj zemlja je surovina, instrument in plod obenem...« (Prav tam, str. 391—392.) »Zemlja je **veliki laboratorij**, arzenal, ki dobavlja tako delovno sredstvo kakor tudi material dela in je tudi sedež, **baza** skupnosti.« Zemlja je »shramba surovin« (Gr. 384) in »**domena človekove volje**« (Gr. 396). Zemlja je Marxova celotna anorganska narava z vsem organskim, kar nosi, in **kot taka je človekova delavnica**. Pri tem je izredno pomembna za razumevanje Marxove prevratne metafizike naslednja njegova misel: »Individuum je preprosto v odnosu do objektivnih pogojev dela kot do svojih; do njih kot anorganske narave svoje subjektivitete, v kateri se le-ta [tj. subjektiviteta] sama realizira; poglavitni objektivni pogoj dela se ne kaže sam kot **proizvod** dela, temveč ga je najti kot **naravo** [findet sich vor als Natur]; ...« (Gr., str. 384).

Vsa narava je torej tu izvorno razkrita kot **sredstvo** v najširšem pomenu besede: kot tla ali baza človeka proizvajalca (kot rodu ali uposameznjenega individua), kot velika delavnica ali laboratorij, kot skladišče surovin in energij itd. Narava v celoti se razkriva kot prva uporabna vrednost ali **razpoložljiva uporabnost**, ki ni sama produkt proizvodnje (**namreč proizvodnje, kakor jo razume Marx in kakor smo jo orisali v celotnem sedanjem premisleku**), temveč jo človek kratko malo »**najde**« (findet sich vor als Natur), in sicer »najde« kot

¹ Marx: Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, str. 391; Lizenzausgabe für die Europäische Verlagsanstalt, Dietz V., Berlin 1953.

svoje vnanje, svoje podaljšano telo in si jo tudi takó jemlje, prisvaja kot to že izvorno »najdeno« **svoje**. Pri tem se zemlja ali narava kot taka prva **uporabna vrednost** ali razpoložljiva uporabnost in osnova vsake proizvedene uporabnosti sploh ne nanaša na človeško proizvodno dejavnost, temveč obstaja zgolj v **biti za človeka**, v tem odnosu, ki je svojina in prisvajanje svojega. Videli smo namreč prej, da je uporabno vrednost Marx določil kot bit-za-človeka.

Toda kakšna čudna, naravnost presenetljiva stvar se nam nakazuje iz teh Marxovih misli! Neodvisno od svoje proizvodnje »najde« človek **naravo** zunaj sebe kot **uporabno vrednost zase**, ki je po načinu biti **bit-za-človeka**, »najde« jo kot svoje anorgansko telo. Videli smo doslej, da je pri Marxu **proizvodnja** tisto, po čemer je vse dejansko kot postavljeno, udejanjeno, **pred-met**. To udejanjeno ali pred-met se po načinu biti kaže kot nesamostojen, je predmet samó v odnosu do človeka: pred-met kot to uporabno je po načinu biti bit-za-človeka ali **uporabna vrednost**. Sedaj pa Marx nenadoma zatrdi, da je ta narava ali zemlja kot skladišče vsake uporabnosti sploh in torej kot razpoložljiva uporabnost ali uporabna vrednost nekaj, kar človek kratko malo »najde« neodvisno od svoje bistvene **proizvodnje** (celo kot njen pogoj) kot **sleherno** uporabnost postavljajoče dejavnosti, proizvodnje kot **predmetnosti predmeta**, pri čemer je ta predmet določen kot uporabna vrednost, torej po načinu biti bit-za-človeka. Narava ali zemlja naj bi torej bila predmet, ne da bi bila predmet, ker je pač »najdena« neodvisno od proizvodnje, celo kot njen pogoj; naj bi bila nekaj dejanskega, ne da bi bila udejanjena; naj bi bila prva uporabna vrednost kot bit-za-človeka, ne da bi bila postavljena kot uporabna vrednost ali bit-za-človeka. Narava in zemlja kot razpoložljiva uporabnost **naj bi bila človekovo vnanje neorgansko telo, ne da bi se človek v proizvodnji vanjo povnanjil**, saj jo preprosto »najde« neodvisno od proizvodnje kot povnanjanja samega sebe. Človek se najde povnanjenega ali udejanjenega, ne da bi se povnanjil ali udejanjil — to **najdevanje** je mistično, čudno, presenetljivo; posebno še, ker pravi Marx, da je takó **najdeno** pogoj vsake proizvodnje. Ker pa človek je, **biva** le po proizvodnji, je to v tem mističnem najdenju najdeno tudi pogoj življenja ali biti človeka samega; pogoj, ki pa po Marxovo izvorno ne bi bil sam postavljen po človekovi proizvodnji, temveč morda šele tam nekje na visoki stopnji razvitosti proizvodnje ali proizvajalnih sili, kjer je človek to izvorno »najdeno« naravo že vso počlovečil. »Vso« — kaj pa naj spet to pomeni in kdaj se to zgodi, kje naj bi bila določujoča meja vsega? Toda kakó šele pozneje »vso« počlovečil, če pa je že **izvorno** in od vsega po Marxovih besedah ta narava ali zemlja le vnanje človekovo telo in njegova **svojina** kot to izvorno najdeno **njegovo**?

Nič manj skrivnostno in mistično, kot je to »najdenje« narave ali zemlje kot človekove vnanjosti, ne da bi se človek vanjo povnanjil s proizvodnjo, je pri Marxu tudi »najdenje« **človeške narave** same kot proizvajalne sile. Kako to, da se človek že od vsega začetka »najde« po svojem bistvu določen kot proizvajalna sila in je kot tak prav tako pogoj proizvodnje, ne da bi se izvorno tako proizvedel, ker pač po Marxu izvira kot tak od narave — se torej tak že kar **najde** v tem še bolj skrivnostnem in mističnem najdevanju — to vprašanje ostaja Marxu docela skrito.

Mi pa se ob vsem tem moramo vprašati, ali se na vsem tem zlomi Marxova celotna misel. Kako je tedaj z načinom danosti čutno konkretno, materialno predmetno danega pri Marxu, saj je to naravno in zemeljsko tudi in predvsem čutno konkretno dano? Izvira mar ta danost v onem »najdenju« od boga ali kakega drugega nadčloveškega absoluta, npr. »materije« in njenega večnega gibanja? Vendar, kako je tedaj z Marxovo kritiko Feuerbachove filozofije v »prvi tezi o Feuerbachu« in v »Ideologiji«; kako je s kritiko vsega prejšnjega **materializma** in njegove spekulativne materije, ki je ravno postavljal neko tako spekulativno »naravo po sebi« kot nekakšen absolut, ki mu je človek dolžan svojo bit, ker je tak absolut njegov izvor in »tvorec«. Prav to je bilo — kot vemo — predmet Marxove ostre kritike. Če sedaj Marx govori o naravi ali zemlji kot pogoju proizvodnje, ki ga človek izvorno pač že »najde« **kot svoje** vnanje, ne da bi ga proizvedel ali se povnanjil vanj, kako je tedaj z Marxovimi besedami o človeku kot avtokreatorju, o samostojnosti človeka, ki je sam svoj ustvarjalec?² Ali se je tu Marxova misel zares zlomila, ali imamo pred seboj

² **Marx**: Káko bitje velja sebi za samostojno, ko stoji na lastnih nogah, na lastnih nogah pa stoji šele, ko se ima za svoje **bivanje** zahvaliti sebi (...)

Toda moje bivanje ima nujno zunaj sebe tak razlog-temelj [Grund], če ni moja lastna stvaritev.

— Ek.-fil. rok. III. 2; Fr. Schr. str. 605; Cotta Verlag, Stuttgart 1962.

dva Marxa? Kako je tedaj z razlikovanjem obstoječega in človekove bistvene možnosti in s tem nerazdvojno povezano zahtevo po spremembi sveta, če človek že izvorno, po svojem **bistvu**, ni samoustvarjalec?

Če bi bilo s tem mističnim, skrivnostnim **najdevanjem** takó, tedaj Marxa misel nikoli ne bi niti dosegla, kaj šele preseгла vse dotedanje filozofije in metafizike; o kaki prevratnosti Marxe metafizike sploh ne bi mogli govoriti. Marxa misel v celoti bi se pokazala kot kup sicer zanimivih, vendar docela neutemeljenih trditev; njegova kritika Heglove in vse prejšnje metafizike bi se izkazala kot prenapeto napihovanje; prav ob vprašanju narave bi se izkazala kot navadna **elektrika**, ki niti sama v sebi ni vzdržna, kaj šele da bi mogla pretresti prejšnjo filozofijo.

V premisleku Marxovega pojmovanja narave ali zemlje kot pogoja vse proizvodnje in s tem pogoja človeške eksistence zadevamo zato na poglobitno vprašanje vse dosedanje razprave: **kateri je tisti izvorni pomenski prostor, znotraj katerega se že izvorno in od vsega začetka razkriva narava ali zemlja kot sredstvo, kot prva uporabna vrednost, določena kot bit-za-človeka, kot skladišče vseh mogočih surovin, energij in dobrin ali skratka kot razpoložljiva uporabnost in tako prapogoj človeka; kaj pomeni to človekovo »najdevanje« v opisani razkritosti, kakšen je in od kod prihaja akt tega »najdevanja«?** Temu vprašanju enako je vprašanje, kateri je tisti pomenski prostor, ki izvorno določa bistvo človeka kot **proizvajalno silo; kje, v čem »najde« človek samega sebe kot takega?**

V tem vprašanju so združena vsa poglobitna vprašanja naše razprave, ki so uravnavala ves naš premislek. Predvsem gre za vprašanje, kaj določa resnico biti in njo obvladujoči, vanjo odpirajoči se pomen biti v Marxovi prevratni metafiziki, in kje ima to določujoče svoje vladajoče območje, svoj prostor. Sem sodijo vprašanja o načinu danosti danega (biti bivajočega), o prvotnem, substancialnem bivajočem, o možnosti prevrata metafizike na Marxovih izhodiščih itd. Vidimo, da se nam vse bolj kopičijo poglobitna vprašanja.

Preden poskusimo kak določnejši odgovor na ta vprašanja, moramo premisliti pomen **potrebe** kot drugega momenta v subjektiviteti sklopa proizvodnja-potreba. Morda je to edina pot k odgovoru.

3. POTREBA

a) Potreba kot appetitus

Marx govori v svojih delih pogosto o človeških potrebah in zadovoljevanju potreb, o razvijanju potreb in z njimi možnosti za uživanje v zadovoljevanju vedno novih potreb itd. Tudi sicer lahko slišimo govoriti ali beremo o najrazličnejših človeških potrebah, o prvobitnih in v razvoju proizvodjalnih sil nastalih potrebah, o osnovnih potrebah in o višjih potrebah, s čimer se navadno misli na duhovne potrebe v nasprotju s telesnimi potrebami itd. Slišimo celo o nepotrebnih potrebah, z reklamo vsiljenih potrebah itd. Sociologi celo raziskujejo vsakovrstne potrebe ljudi, določenih skupin, slojev, narodov itd.

Toda kaj je pravzaprav človeška potreba? **Kaj je potreba sama?** Lakota, žejo, ploditev, varnost pred vremenskimi nepravilnostmi, socialna varnost, spoznanje, lepota itd. imenujejo sicer — kot pravimo — temeljne potrebe, ki so se do danes razvile in izdiferencirale v milijone razlik in različic. Skratka, bogastvo potreb je nepregledno in vse zasnavljajo prav toliko razlik in različic, prav tako izdiferencirano proizvodnjo. Tudi bogastvo proizvodnje je nepregledno. Zadovoljnost temeljnih potreb omogoča razvoj tako imenovanih »višjih«, »duhovnih« potreb itd. Določeno proizvodnje za zadovoljitev kake določene potrebe poraja specifične **proizvodne** potrebe, ki morajo biti prav tako zadovoljene itd.

Toda kaj je pri vsem tem **potreba?** Iz golega naštevanja različnih potreb še nikakor ne vzemo, kaj je bistvo potrebe. Če bliže pogledamo potrebo samo, vidimo, da je vsaka potreba naravnana na **nekaj zunaj sebe**. Po Marxu je potreba prav osnova vsakega odnosa do predmetnega, vnanjega (kar pomeni tu: zunaj človekovega telesa) sveta, predmetnosti.³ Potreba je neogibno **potreba nečesa, potreba po nečem**, kar manjka. **Potreba kaže pomanjkanje nečesa. Po-**

³ Marx: Lakota je naravna **potreba**; potrebuje torej zunaj sebe neko **naravo**, neki **predmet**, da bi se zadovoljila, da bi se utolažila. Lakota je predmetna potreba telesa po nečem zunaj njega obstoječem, po **predmetu**, ki je nepogrešljiv za njegovo integracijo in povnanjanje bistva. — Ek.-fil. rok., III. 5; Fr. Schr. str. 651.

treba po nečem je **po-treba**; že sama beseda kaže to **naravnost** težnje **ven**, k predmetu, kaže to **pomanjkanje** nečesa, kaže na **nekaj**, »kar mi je treba«. V srbohrvaščini je izraz »treba mi... (nešto)« še popolnoma domač. Tudi v nemščini je beseda **Bedürfnis** izpeljana iz besede **dürfen**, ki ima podoben pomen kot naša beseda »treba« (če je ne mislimo v želelnem pomenu) in se njeno pomensko polje pokriva z besedami »geniessen«, »gebrauchen« (uživati, užiti; rabiti, uporabljati).⁴ Po-manjkanje kot po-treba pa kaže razen **te** »intence« še nekaj: željo, poželenje, težnjo, ki prav tako razkriva omenjeno intenco; **po-želenje je želja po nečem**, težnja k nečemu. Po-treba kot po-želenje je torej naravnana (tja ven) **k nečemu** in ta naravnost ima vedno značaj hotenja, prisvojitve, použivanja, porabe, negiranja. To hotenje, ta »težnja (tja ven) k nečemu«, je torej obenem vedno »težnja (sem noter) k sebi«. Težiti k..., želeči, se pravi latinsko **ad-peto, appeto**; ta težnja in želja po..., **appetitio**, je **appetitus**, poželenje, »apetit«. Hoteti, želeči se pravi latinsko tudi **volo; voluntas** je volja, želja, zahteva, ki je **smotro uravnan appetitus**, uravnan po umnih principih.

Potreba je torej v tem odnosu hotenje ali volja prisvajanja, použivanja porabe, negiranja za samopotrjevanje. Vse tisto, po čemer po-treba kot poželenje teži, se nji sami lahko kaže le kot neka vrednost in sicer **je to vedno le zanjo uporabna vrednost.** Ta vrednost kot uporabnost je na koncu koncev vedno samo v zadovoljitvi poželenja, potrebe, v izpolnitvi po-manjkanja, kar pomeni samopotrditvev. **Appetitus ali volja razkriva** (kar tu vedno pomeni postavlja) vse, kar je, le kot vrednost uporabnosti zase, torej vse le kot vrednost postavlja v odnos do sebe same; vse relativira nase — tudi tisto, kar zanjo »nima vrednosti«. **Appetitus ali volja torej dopušča vsemu biti** le kot vrednost uporabnosti za njo samo in vse uporabne vrednosti (vse, kar zanjo sploh je) so kot **njeni predmeti** rangirani (bolj ali manj vredni ali ne vredni, kar tu pomeni uporabni ali neuporabni zanjo) v odnosu do nje, so njena sredstva. **Vrednost v tem pomenu zajema bit bivajočega** kot pred-metnost, postavljenost ali: vrednost v smislu uporabnosti je v **biti-za-človeka**, oziroma ker potreba spolnjuje bistvo človeka, v **biti-za-potrebo**. Poudarjam, da mislim tu **vrednost vedno v smislu uporabne vrednosti**, ne pa vrednost v smislu menjalne vrednosti. Prej smo tudi videli, da je za Marxa uporabna vrednost le v biti za človeka.

Appetitus ali poželenje nečesa za zadovoljevanje in zadovoljitev z njim prežema strast in slast, užitek; použivanje nečesa je uživanje. Vrednost ali biti-za-potrebo nečesa kot vnanjosti samega apetita ali potrebe obvladuje torej **strast poželenja in slast uživanja v použivanju kot spolnjevanju** nemira po-manjkanja ali potrebe in s tem služi **potrjevanju** (reproduciranju) potrebe in z njo nemira, strasti, poželenja in slasti.

Toda kaj pomeni to, da **volja potrebe ali appetitus** vse, kar zanjo je, le tako **razkriva**, da **dopušča vsemu biti** le kot vrednost uporabnosti zase? Če smo rekli, da je proizvodnja, ki si jo zasnavlja potreba kot svoj smoter ali »to zaradi-česar«, pravzaprav proizvajanje (postavljanje) predmeta (uporabne vrednosti) za zadovoljitev potrebe (apetita), **potem je to proizvajanje kot akt prej opisane nega pomena razkrivanja ali postavljanja v način biti**, ki je **določen kot bit-za-potrebo**: to je pro-izvajanje in nima tu drugega pomena kot prinašanje in pripravlanje **poželenju** potrebe potrebnega predmeta ali **uporabne vrednosti** zanj in v tej proizvodnji je tedaj tisto zares dejavno — dej — ta potreba, **appetitus**. Predmet tedaj v tem smislu pomeni absolutno samo **postavljenost bivajočega kot uporabne vrednosti za voljo potrebe**; ta postavljenost kot način biti predmeta potrebe je **biti-za-potrebo ali biti-za-appetitus ali uporabna vrednost**. Vse, kar proizvede na apetitu potrebe zasnovana proizvodnja (kot prva potreba poželenja za njegovo samopotrjevanje), je postavljeno samo kot vrednost uporabnosti za voljo potrebe in je razpoložljivo **zanjo** — torej relativno do nje. Če pa je proizvodnja, ki ima svoj »zaradi-česar« v potrebi ali apetitu in je ta sklop proizvodnje in potrebe v sebi sklenjena subjektiviteta človeka subjekta in v tem pomenu ontološki temelj vsega dejanskega, se vse dejansko razkriva samo kot vrednost uporabnosti za voljo potrebe. **Bit bivajočega v celoti kot dejanskega se razkriva tu samo kot postavljenost na razpolago za voljo potrebe.** Subjektiviteta te postavljenosti je proizvodnja kot proizvajanje **za potrebo**.

Videli pa smo, da se za Marxa človek sam v proizvodnji povnanja v predmetu, da človek v proizvodnji opredmeti v predmetu svoje **bistvene moči**. Te bistvene moči človeka so se nam pokazale kot človekova **zmožnost gibanja ali**

⁴ Glej: Herman Paul: Deutsches Wörterbuch; Niemeyer V. 1960.

mišična moč, čutnost in mišljenje tj. zmožnost govora ali razumnost. Kot elementi človekove subjektivitete so te bistvene moči človeka kot subjekta prav toliko objektivni elementi same proizvodnje, ki tako spada v človeško subjektiviteto. Toda proizvodnja šele v sklopu s **potrebo** sklepa celotno vase sklenjeno subjektiviteto človeka subjekta. Vendar je očitno, da bistvene moči človeka kot elementi subjektivitete niso **sami** že potreba, temveč tako mišična moč kakor tudi čutnost in zmožnost mišljenja ali govora **izražajo** ali **kažejo potrebo po nečem**, s čimer bi se ohranili. Vse elemente bistva človeka kot subjektivitete torej zaobjema in prežema **potreba** po nečem ali appetitus, ki to subjektiviteto šele zares postavi kot **subjektiviteto**. Zato Marx tudi govori o potrebni subjektiviteti (bedürftige Subjektivität) delavca.⁵ Elementi bistva človeka torej izražajo to prežemajoče jih poželenje, potrebo po nečem, s čimer bi se v svoji povezanosti in sovisnosti **ohranili** in se **razvijali**. To nekaj pa so predmeti, ki jih potrebi pripravljajo in dostavljajo proizvodnja; pred-meti, v katerih so v proizvodnji te bistvene moči same opredmetene ali udejanjene; pred-meti, v katerih apetit najde vnanjost samega sebe, kakor se sam iz sebe iz-raža.

Tako je mogoče razumeti Marxove besede, ko pravi, da so v **predmetih** kot človeških pro-izvodih opredmetene **bistvene moči** človeka. Če govorimo o teh močeh, tedaj v filozofskem premisleku ne moremo teh moči razumeti fizikalno kot kalorije ali erge, ker bi bilo smešno, če bi rekli, da je npr. neka količina predmetov kot uporabnih vrednosti toliko in toliko kalorij ali ergov. Prav tako smešno bi bilo, če bi to izrazili fiziološko kot táko in táko količino živcev, čutil, mišic, kosti itd., ki naj bi bila opredmetena v kakem predmetu ali podobno. Filozofsko gledano so te bistvene človeške moči potencia (potentia), tj. **možnost ali zmožnost** nekaj iz sebe povnanjiti. O tej možnosti ali zmožnosti pravi Marx: »Uporabna vrednost, ki jo lahko ponudi delavec nasproti kapitalu, ki jo torej sploh lahko ponudi drugim, ni materializirana v kakem proizvodu, sploh ne eksistira zunaj njega, torej ne dejansko, temveč samo v možnosti [der Möglichkeit nach] kot njegova zmožnost.«⁶ Besede: »ki jo torej sploh lahko ponudi drugim«, kažejo, da Marx tu nima v mislih zgolj kapitalskega delavca, temveč da velja to tudi v bistvenem smislu.

Bistvene človeške moči prežemajoča potreba kot njihov nemir in nenehna spodbuda k povnanjanju in udejanjanju je torej pglavitna moč človeške subjektivitete in ta se kot **hotenje** ali **appetitus** soopredmeti v predmetih, se v njih povnanji. V tem ni nobene mistike, temveč samó način imenovanja nečesa bistveno človeškega, zakaj takó zmožnost gibanja kakor tudi čutenje (čutnost) in govor (mišljenje, razum, racionalnost) obvladuje to človekovo **hotenje**. Izražati potrebo po nečem se zato tudi pravi: **hoteti nekaj**. To zahoteno **nekaj** pa je (in v Marxovem antropološkem pojmovanju proizvodnje tudi **mora biti**) kot predmet ali proizvod že sámó to opredmeteno **hotenje**, zakaj v slehernem človeškem gibu proizvajanja tega predmeta je bilo realizirano ali udejanjeno **hotenje**. Marx se o tem hotenju določno izrazi: »**Strast, passion, je človekova bistvena moč, ki energično teži k svojemu predmetu.**«⁷ Ta stavek je zapisal Marx v kontekstu premišljanja, ki je izredno pomembno za razumevanje njegove filozofske misli. Strast, slast, poželenje, appetitus, hotenje, volja so v bistvenem smislu sc pripadajoče besede. Ta »**energična težnja**«, o kateri govori Marx, je **hotenje**, ki nikoli ni prazna želja. Hotenje kot energična težnja k svojemu predmetu docela spolnjuje opisani pomen besede **appetitus**. Le-ta obvladuje vse druge človeške bistvene moči, prežema bistvo človeka in ga kot nemir **iz-raža**.

Da gre potrebi kot poželenju res za **strast in slast** zadovoljitve, ki je užitek použivanja predmetov, govori Marx na več mestih. Strast poželenja in slast užitka je tisto **najnemirnejše** v nemiru potrebe; appetitus docela spolnjujejo **strasti in slasti** in tudi **trpljenje**. Marx pravi: »... človeška dejanskost je zato prav tako mnogotera, kot so mnogotera človekova **bistvena** določila in dejavnosti; človekova **delotvornost /Wirksamkeit/** in človeško **trpljenje /Leiden/**, kajti trpljenje, če ga dojamemo človeško, je samoužitek /Selbstgenuss/ človeka (...). Potreba ali užitek sta zato izgubila svojo **egoistično** naravo in narava svojo golo koristnost s tem, ko je korist postala človeška korist.«⁸

Če je za Marxa največje in edino človeško bogastvo **bogastvo potreb**, tedaj je to bogastvo pravzaprav bogastvo **strasti, užitkov, slasti in trpljenja**, zmožnost za vse to; stopnjevanje strasti poželenja in slasti užitka in torej tudi trp-

⁵ Glej: Marx: Grundrisse, str. 359.

⁶ Marx: Grundrisse, str. 178.

⁷ Ek.-fil. rok., III., 5; Fr. Schr., str. 651—652 (tudi strani 649, 650, 651).

⁸ Marx: Ek.-fil. rok., III. 2; Fr. Schr., str. 598—599.

ljenja je **rast** bistva človeka, ki jo nosi razvoj proizvodjalnih sil; je postajanje človeka vse bolj človeškega, razvijanje človeškosti človeka. »Torej nikakor ne **odrekanje užitku**, temveč razvijanje moči, zmožnosti za proizvodnjo in zato prav tako zmožnosti kakor tudi sredstev užitka. Zmožnost užitka je pogoj zanj, torej njegovo prvo sredstvo, in ta zmožnost je razvijanje kake individualne dispozicije, proizvodne sile.«⁹

Prva človekova bistvena moč je torej **hotenje** kot appetitus ali poželenje, ki ga spolnjujejo užitek, slast, strast in trpljenje in so najnemirnejši nemir potrebe, nenehna spodbuda njeni navzven naravnani težnji; torej tisto najnemirnejše v človeku, tisto, kar je nenehno v gibanju in postajanju in kar spravlja človeka samega v gibanje: človekova sreča, radost, užitek in njegovo trpljenje, ki je človeško gledano — za Marxa prav tako užitek, sreča. Kako vse drugačna je ta sreča ali blaženost človeka v prevratni metafiziki, če jo primerjamo z blaženostjo človeka, kakor jo je postavljala metafizika pred Marxom.

Vse druge bistvene moči človeka se tedaj izrazijo le in šele v hotenju, apetitu, volji oziroma **potrebi**, ki s proizvodnjo in po nji potrjuje, obnavlja in gradi sama sebe. Ta človekova prva moč se torej povnanji in tako opredmeti v predmet kot uporabno vrednost in je vedno naravnana (ven) k njemu, da bi sebe (nazaj) potrdila. Potreba v doslej opisanem pomenu je temelj proizvodnje, njen »zaradi-česar« (smoter). Potreba mora torej prevzeti v sklopu s proizvodnjo vlogo bit-postavljajočega bivajočega, ki določa bit bivajočega v njeni resnici kot bit-za-potrebo ali vrednost. Kakšna je struktura tega določanja, kako se le-to v svojem tehnično tehnološkem bistvu »odvija«, bo mogoče pokazati pozneje.

Appetitus ali volja potrebe se, kot smo rekli, lahko potrjuje le v nečem in z nečim, kar je nji **bistveno so-rodno**. To je proizvedeni predmet nje same, njeno vnanje, v čemer je opredmetena. Vse, kar appetitus ali poželenje srečuje zunaj sebe in k čemur teži kot k svojemu predmetu, JE namreč v prevratni metafiziki le po proizvodnji. **V predmetu poželjenja je povnanjeno poželenje samo**. Potreba se zadovolji samo tako, da s prisvojitvijo in použivanjem **razpredmeti** svojo opredmetenost v predmetu.

Bistvo človeka, kakor ga razume Marx, obvladuje torej **potreba** kot appetitus ali volja, ki velja kot prva bistvena moč. In če je **vse dejansko** kot dejansko le proizvedeno v smislu proizvodnega povnanjenja človeškega bistva, tedaj mora biti vsa dejanskost vnanjost te potrebe, apetita ali volje; v vsem vnanjem, kolikor je dejansko, mora biti povnanjen appetitus, volja, potreba.

Toda že je tu pomislek, ki onemogoča vse dosedanje premišljanje, ki se je pokazal pri prikazu prapogoja vsake proizvodnje in ki ga Marx imenuje zemlja ali kratko **narava**; ta naj bi kot dejansko vendarle ne bila udejanjena, ta kot pogoj vse proizvodnje ne bi bila proizvedena ali proizvod te proizvodnje, ker to pač človek — po Marxu — že »najde«. Pri tem je mistično in čudežno, da to »najdeno« »najde« človek kot svoje zunanje anorgansko telo, kot vnanjost samega sebe, kot to izvorno in od vsega početka **svoje**; »najde« kot prvo uporabno vrednost, ki jo Marx definira po bistvu kot bit-za-človeka, kar pomeni, da je ta zemlja ali narava v resnici svoje biti kot taka bit-za-človeka kratko malo »najdena« ravno kot **človekova** izvorna svojina, skladišče surovin in energij, plodov, mesa, sredstev **zanj** (njegovih »anorganskih organov«), kot opora življenju, kot tla prebivanju itd.; — skratka »najdena« kot razpoložljiva mnogoteri uporabnost ali **vrednost**. Ta čudežna mističnost tega »najdevanja« zahteva sedaj neodložljivo premislek.

b) Odprtost potrebe, njen ontološki pomen

Doslej se je pokazalo, da je **bistvo potrebe** hotenje, poželenje, appetitus ali volja, ki je v svoji naravnosti (k predmetu) prav toliko naravnost nazaj (vase, v samopotrditev). Dalje smo ugotovili, da je vse tisto, k čemur po-treba kot težnja, poželenje ali hotenje teži, da bi s tem izpolnila svoje pomanjkanje in se v tem zadovoljila v slasti užitka, lahko le in edino vrednost kot **uporabna vrednost zanj**. Potreba kot appetitus ali poželenje **razkriva**, kar tu pomeni toliko kot **postavlja** vse in **prav vse**, kar zanjo sploh lahko je, le kot vrednost uporabnosti **zase**; dopušča torej vsemu biti le kot vrednost uporabnosti zase in v tej »relativiranosti« vsega nanjo obenem vse in vsako rangira kot »bolj ali manj« vredno zanj. Kaj sedaj to pomeni in kako se vse to »godi«?

Marx pravi npr. takole: »Da je človek telesno, naravno (naturkräftiges), živo, dejansko, čutno, predmetno bitje, pomeni, da ima za predmet svojega

⁹ Marx: Grundrisse, str. 599.

bitja, za ohranjanje svojega življenja **dejanske, čutne predmete**, oziroma da more iz-kazati (äussern) svoje življenje samo z dejanskimi čutnimi predmeti. **Biti** predmeten, naraven, čuten, kakor tudi imeti zunaj sebe predmet, naravo, čut, je isto. **Lakota** je naravna **potreba**; da bi se zadovoljila in ublažila, potrebuje torej **naravo** zunaj sebe, potrebuje zunaj sebe **predmet**. Lakota je predmetna potreba telesa po bivajočem **predmetu**, ki je zunaj njega in ki je neogibno potreben za njegovo integracijo in iz-ražanje bitja /Wesensäusserung/ (...). Bitje, ki nima zunaj sebe svoje narave, ni naravno bitje; ni udeleženo v bistvu /Wesen/ narave. Bitje, ki nima zunaj sebe nobenega predmeta, ni predmetno bitje. Bitje, ki samo ni predmet za káko tretje bitje, nima nobenega bitja za svoj **predmet**, to pomeni, da ni v predmetnem odnosu, njegova bit ni predmetna. Nepredmetno bitje je **nebitje**.¹⁰ Kaj pomeni tu tolikokrat poudarjeni, »zunaj«?

Poglavitno, kar je treba videti v teh Marxovih besedah, je, da je ravno potreba **tisto** v bistvu človeka, kar ga sili, da se odpre **navzven**, da je sploh v kakršnemkoli **odnosu** s čimerkoli **zunaj** sebe v njegovem navzven **odprtem** prostoru ali njegovi **odprtosti** in da ima tudi védnost o tem vnanjem. Bogastvo potreb, ki človeka odpirajo navzven, je edino bistveno bogastvo človeka in odlika njegovega bistva, njegova človeškost. To **odpiranje navzven** ali **odprtost** je po trebi lastno. Videli smo, da kot appetitus vzpostavlja dvojno intenco: **ven** iz sebe in **nazaj vase**, pri čemer ta **nazaj vase** prek slasti užitka pelje takoj spet **ven**. Potreba kot appetitus se torej odpira navzven in odpira tako sebi svoj določen prostor **odprtosti** zato, da bi v njem srečevala (ali prek proizvodnje, ki si jo sama vzpostavlja, **postavljala** v ta odprti prostor same sebe) **predmete svojega poželenja, strasti in slasti apetita**. Navzven odprta **odprtost** potrebe je pravzaprav za Marxa izvoren človeški **odnos**,¹¹ ki je izvorno materialno predmeten, »praktičen« in šele potem »teoretičen«.

Ta **navzven odprti prostor** ali **odprtost** potrebe je »strukturiran« takó, da se v njem vse in absolutno vse, tj. bivajoče v celoti, pokaže le kot **vrednost** (uporabnosti ali neuporabnosti) za voljo potrebe, za appetitus. »Strukturiranost« te odprtosti je namreč **po-želenje, strast in slast**, ki se kot bistvena človekova moč, kot **energična težnja** razprostre navzven in s svojimi »silnicami« docela spolnjuje in »strukturira« to **odprtost** ali ta svoj odprti prostor; silnice **apetita** izhajajo iz njega, »strukturirajo« celotno njegovo odprtost z njim samim in se vračajo spet nazaj vanj. To **razprtje oziroma razpiranje apetita** ali **po-trebe navzven** je absolutno prvi proizvodni akt kot izpostavitve tistega določujočega prostora ali odprtosti, v kateri si po-treba kot appetitus vzpostavlja zemljo ali naravo kot sredstvo, **razpoložljivo uporabnost** ali prvo uporabno vrednost in pogoj vsake proizvodnje. V prostoru odprtosti tako izpostavljenega apetita se **bit** bivajočega postavi v način **biti-za-potrebo** ali **biti-za-appetitus**. Ta absolutno prvi proizvodni akt se ni kot kak goli povod nekoč dogodil in postal potem odveč in nepotreben, ni »ostal zadaj« kot npr. vžigalica, s katero smo prižgali kres in je kot goli povod potem brez vloge za gorenje kresa, **temveč nenehno kot arhe obvladuje** vsako proizvodnjo tako, da mu šele razkriva in dostavlja vse in absolutno vse v tej razkritosti po njem samem postavljeno, da **nenehno razkriva in dostavlja vse kot razpoložljivo sredstvo, surovino, instrument** itd. — pač odvisno od tega, v kakšnih relacijah se kaj tako kot razpoložljivost razkrito nahaja znotraj proizvodnega procesa. Ta absolutno prvi proizvodni akt kot odprtje navzven odprtega prostora potrebe ali apetita in kot nenehno **aktivno** vzdrževanje prostora te odprtosti je tisto mistično »najdevanje« zemlje in narave kot prapogoja vsake proizvodnje, o katerem govori Marx kot o človekovem anorganskem telesu in človekovi vnanjosti. V tem smislu je **zemlja in narava takó določena v tej določenosti svoje biti že postavitev**; ta prvi proizvodni akt vzpostavlja naravo, kakor je po načinu svoje biti določena v Marxovi prevratni metafiziki. Ta absolutno prvi in v sleherni človeški dejavnosti nenehno in vedno znova kot arhe potrjujoči se proizvodni akt odpiranja navzven odprtega in s silnicami energične, strastne in slasti polne težnje in poželenja »strukturirane« prostora odprtosti potrebe **zato nikakor ni proizvodnja v tistem pomenu, kakor smo jo v celotni pričujoči študiji pokazali doslej** in ki jo edino odobrava Marx v svojih delih bodisi v njenih obstoječih oblikah ali kot bistveno možnost.

¹⁰ Marx: Ek.-fil. rok., III. 5; Fr. Schr., str. 650—651.

¹¹ Marx: Wo ein Verhältnis existiert, da existiert es für mich, das Tier »verhält« sich zu Nichts und überhaupt nicht. Für das Tier existiert sein Verhältnis zu anderen nicht als Verhältnis.

— Nem. id., MEW 3, str. 30; — Dietz Verlag, Berlin 1962.

Za to doslej prikazano proizvodnjo je docela nepomembno, ali je njen predmet obdelave že rezultat kakega prejšnjega proizvodnega procesa, in prav vseeno, ali je zemlja oziroma narava sama kot razpoložljiva uporabnost, kot sredstvo, kot skladišče surovin in energij in kot velika delavnica ali laboratorij **takó** razkrita ali postavljena šele v opisanem prvem proizvodjalnem aktu — povnanjenju potrebe kot razprtju navzven odprtega prostora odprtosti nje same. Proizvodnja v doslej opisanem pomenu preprosto **jemlje** to v **tem** odprtem prostoru stoječe in **tako** razkrito postavljeno z vsemi v tem postavljaajočem razkritju sorazkritimi lastnostmi vred (zemlja ali narava kot prva razpoložljiva uporabnost z vsemi mnogoterimi »koristnimi« ali uporabnimi lastnostmi vred) v svoje obdelovanje in predelovanje.¹² Kakó so bile uporabne lastnosti sploh postavljene kot take in kako se take uporabne lastnosti in narava v celoti kažejo le kot taka razpoložljiva uporabnost, to se proizvodnje same prav nič ne tiče, kot pravi Marx, ta kratko malo **jemlje** vse to kot **pričujoče** in se ne vprašuje o tem. V proizvodnji, katere pogoj je zemlja ali narava kot opisana razpoložljiva uporabnost, se **zato principialno prikriva ali zastira absolutno prvi proizvodjalni akt**, ki ga obravnavamo kot odprtje navzven odprtega prostora odprtosti potrebe ali apetita. Pokaže se sicer še, da je neka surovina **kot surovina** že rezultat človeškega dela (npr. železna ruda je kot surovina vendarle »nakopana«, tj. v nji je že delo), toda da se sama zemlja ali narava že vnaprej kaže samó kot razpoložljiva uporabnost, kot »surovinska baza« ali skladišče surovin in energij ter kot velik laboratorij samó v odprtem prostoru odprtosti potrebe ali apetita — to proizvodnja sama s seboj prikriva, zastira oni absolutno prvi proizvodni akt. In ker je Marxova misel naravnana predvsem v premislek proizvodnje in vsega, kar na nji temelji, in se potreba sicer kaže kot utemeljitev proizvodnje, ni pa Marx potrebe nikoli premislil v njenem utemeljujočem bistvu, se Marxovi misli neogibno prikrije omenjeni prvi proizvodni akt, zaradi česar potem Marx govori o onem mističnem »najdevanju« in »najdenju« tistega, kar velja kot prvi pogoj proizvodnje. Marx govori o tem mističnem »najdenju« in hkrati o tem, da je ta zemlja ali narava kratko malo izvorno, bistveno človekovo imetje, svojina, njegovo vnanje telo itd. Prav zaradi tega prikrivanja, ki je proizvodnji sami lastno, se v horizontu Marxovega premisleka proizvodnje bistvo potrebe nikoli ne pokaže kot stvar tematičnega vprašanja in premisleka, zaradi česar ostaja prikrit tudi omenjeni prvi proizvodjalni akt. To pa pomeni, da Marx nikoli ni domislil teh temeljnih vprašanj o **danosti** (ali načinu biti) zemlje ali narave, ker v premisleku proizvodnje nikjer ni mogel zadeti nanje kot na nekaj neogibnega za vsak svoj nadaljnji premislek. Absolutno prvi pogoj vse proizvodnje, kot jo razume Marx in kakor smo jo poskusili orisati v dosedanji razpravi, je **torej ta absolutno prvi, nenehno kot arhe vladajoči akt odpiranja navzven odprtega prostora odprtosti potrebe, strukturiranega s silnicami strasti poželenja in slasti užitka, akt odpiranja tistega prostora odprtosti, ki kot resnica biti bivajočega postavljaajoče razkriva naravo kot razpoložljivo uporabnost** (tj. človekovo izvorno svojino in vnanjost njega samega). V tem prostoru po njem samem vzpostavljena in **takó** razkrita in iz te razkritosti kažoča se narava je šele pogoj proizvodnje v običajnem pomenu besede, proizvodnje, ki s to naravo razpolaga in jo uporablja; je pogoj tiste proizvodnje, ki si jo v tem svojem odprtem prostoru vzpostavlja potreba ali appetitus sam za pripravljanje predmetov svoje zadovoljitve, svojih strasti in slasti in tako samopotrjevanja. In ker je vse s pomočjo te proizvodnje v tem prostoru proizvedeno iz prve uporabne vrednosti ali razpoložljive uporabnosti oziroma iz vrednosti v pristnem metafizičnem pomenu (vrednosti kot biti-za-potrebo) in v tem smislu kot vnanjosti apetita samega, so vsi proizvodi proizvodnje ali predmeti samo potencirana uporabnost ali vrednost, zaradi česar potreba kot appetitus ali volja (to razliko moramo še premisliti) srečuje v vsem vnanjem znotraj svojega navzven odprtega prostora odprtosti le **sámo sebe**. S tem pa appetitus določa **način biti bivajočega** kot bit-za-človeka ali bit-za-appetitus, tj. kot vrednost; in **resnica** ali **razkritost**

¹² **Marx**: Bombaž, ki postane preja, ali preja, ki postane tkanina, ali tkanina, ki postane material tiskanja in barvanja, eksistira za delo samo kot pričujoči [vorhandene] bombaž, predivo, tkanina. Kolikor so bombaž, predivo, tkanina sami proizvodi dela, opredmeteno delo, sploh ne vstopijo v noben proces, temveč vstopijo samo kot materialne eksistence z določenimi naravnimi lastnostmi. Kako so bile te lastnosti na njih postavljene, se nanje nanašajočega se živega dela nič ne tiče. Zanj eksistirajo v razliki od njega, tj. kot snov dela. — Grundrisse, str. 209. (Torej: **kako** je bila zemlja ali narava sploh **postavljena kot razpoložljiva uporabnost**, se proizvodnje, ki z njo razpolaga in jo uporablja, nič ne tiče.)

biti je ta **določujoči, navzven odprti prostor odprtosti potrebe**: v prostoru odprtosti potrebe ali resnici se bivaajoče kot tako in v celoti, vsako bivaajoče, kaže iz te resnice le kot bolj ali manj vredno (uporabno) za potrebo, zaradi česar je tako kaže se bivaajoče po načinu svoje biti **vrednost vrednega** in ta bitstvuje kot oni **odnos ali prostor** sam: odnos je **bit-za-potrebo**: »bit« je v svoji resnici to **razmerje**. Po Marxovih besedah (glej: Grundrisse, str. 507) je uporabna vrednost (predmet, dejansko) bit-za-človeka — in ker je človek po bistvu potreba — bit-za-potrebo ali appetitus in se ne nanaša v prvi vrsti na postavljenost kot udejanjenost ali proizvedenost v običajnem pomenu te besede. Zaradi tega je ta način biti, namreč postavljenost kot **vrednost** ali bit-za-appetitus — postavljenost v onem absolutno prvem proizvodnem aktu kot povnanjenju potrebe v odpiranju prostora njene odprtosti — za Marxovo prevratno metafiziko bolj fundamentalnega pomena od načina biti kot postavljenosti v smislu proizvedenosti v običajnem pomenu te besede. **Prevratna metafizika je izrazita vrednostna metafizika, je vrednostno zasnovana.**

Pri tem moramo takoj odvrniti možnost nesporazuma. Marx namreč pravi: »Zgolj naravni material, kolikor ni v njem opredmeteno **nobeno** človeško delo, kolikor je zato zgolj materija, ki eksistira neodvisno od človeškega dela, nima nobene **vrednosti**, ker je vrednost samo opredmeteno delo; tako malo vrednost kot obči elementi sploh.«¹³ K temu je treba najprej reči, da govori Marx o vrednosti samo kot o opredmetenem **delu**, kakor se le-ta kaže v **menjavi**, medtem ko imamo v mislih **vrednost** vedno v tistem pomenu, ki ga Marx imenuje **uporabna vrednost**, kar je pravzaprav vrednost v izvornem pomenu kot bit-za-človeka. Dalje je treba reči, da z delom razume Marx tu že vedno tisto **delo ali proizvodnjo**, ki je omogočena z onim prvim pogojem: zemljo ali naravo kot razpoložljivo uporabnostjo, ne pa prvega proizvodnega akta (razprtja potrebe navzven v njen odprti prostor), ki zemljo in naravo že od vsega začetka in vedno postavljaajoč razkriva kot razpoložljivo uporabnost. O omenjenih »neodvisnih« elementih in materiji pa je treba reči, da tu ne gre za »materialistično« predmarkovsko »materijo«. Materija, ki jo tu misli Marx, in tudi oni elementi (zemlja, voda, zrak, ogenj ali pa kemični elementi), pravzaprav niso nič drugega kot prej orisana **razpoložljivost** uporabnosti, postavljena v razkritost znotraj prostora potrebe.

Največji nesporazum, ki se trdovratno ohranja v odnosu do Marxove misli, je razumevanje Marxovih besed o izvorni naravi in materiji v smislu starega materializma, ki v celoti lahko spada samo v metafiziko pred njenim prevratom pri Marxu in ki se kot materializem tudi nikoli ni mogla dosledno domisliti do kraja. Metafizika pred prevratom se dosledno domisli do kraja šele in samó v Heglovem sistemu duha.

Omenjeni nesporazum predpostavlja, da pri njem spregledajo Marxovo kritiko tega materializma, njegove spekulativnosti. O tem bomo govorili pozneje. Marxov materializem ali prevratno metafiziko je mogoče primerno razumeti samó iz ontološkega pomena sklopa proizvodnja-potreba, samo iz navzven odprtega **prostora odprtosti** potrebe ali appetita kot določujočega prostora resnice biti, v katerem se vse in popolnoma vse kaže in od koder dobiva tudi proizvodnja v običajnem pomenu svoj določeni pomen.

Tudi obravnavana iz-rednost »pojma« proizvodnje kot ene strani subjektivitete ne pomeni prvega in nenehno kot prvega potrjujočega se proizvodnega akta, o katerem govorimo sedaj, čeprav je pojem proizvodnje v svoji iz-rednosti omogočen šele s tem aktom. Beseda »prvi« tu sploh ni mišljena časovno, npr. kot tam nekje v prazgodovini nenadoma kdo ve od kod vzniklo razprtje prostora odprtosti potrebe navzven, ki potem od tedaj naprej »traja«, temveč je mišljena iz vse-v-razpoložljivost-postavljaajoče vloge tega akta, kot metafizični tó proteron ali a priori.

Kot se je pokazalo, potreba prežema in obvladuje subjektiviteto človeka subjekta in šele z njo je ta subjektiviteta vzpostavljena v celotnem svojem sklopu. Če sedaj pravimo, da se ta potreba kot appetitus odpira **navzven** in s tem razpira svoj odprti prostor, tedaj to pravzaprav ne pomeni drugega kot prvi akt **povnanjenja** te **subjektivitete** ali vzpostavitve **objektivitete**. Po svojem načinu je tedaj ta objektiviteta **objektiviteta-za-subjektiviteto**, kakor je tudi ta subjektiviteta le **subjektiviteta objektivitete**.

Kakor se torej vse predmetno (objektivno) kaže le kot nesamostojno, po načinu biti bit-za-človeka kot subjekta ali uporabna vrednost, **tako se tudi**

¹³ Marx: Grundrisse, str. 271.

človek sam pokaže kot to, kar po svojem bistvu je, samó v prostoru odprtosti potrebe ali apetita. Samo kolikor je sam postavljen v navzven odprti prostor odprtosti potrebe ali apetita kot odprtosti svojega bistva, se v tem prostoru in iz njega kaže sebi kot izhodišče in nosilec tega prostora odprtosti in je tako vzpostavljen z odprtostjo svojega bistva kot proizvajalna sila in tako kot potreba ali appetitus, ki sproži okrog sebe »polje« prostor strukturirajočih silnic svojih strasti poželenja in slasti užitka — lastno odprtost. Človek je torej po svojem bistvu v odnosu do sebe samega — vzpostavljen kot samopostavljajoče se bitje — šele v tej odprtosti kot prostoru vseh odnosov. Tako kot vsako drugo sreča tu tudi samega sebe in v vsem drugem spet samega sebe v svoji povnanjenosti. Človek zato po svojem bistvu ni nekje neodvisna, za sebe dovršena bitnost, ki bi šele nato »vstopala« v prostor svoje odprtosti, temveč je in postaja šele kot ta odprtost.

Brez take odprtosti potrebe torej sploh ne bi bili mogoči predmeti, ker ne bi bilo mesta in prostora, kamor bi proizvodnja predmete postavljala (predmeta). Iz tega sledi, da tudi pojmovnega ali idealnega kot empirične abstrakcije iz tega dejansko predmetnega ne bi bilo. Očitno je tudi, da se človek — ne da bi se po svojem bistvu kot potreba odprl navzven v svoj odprti prostor odprtosti kot možnosti sleherne odnosnosti — nikakor ne bi potrjeval kot predmetno bitje. Nepredmetno bitje pa je za Marxa toliko kot nebitje (Unwesen), kar pomeni, da se človek v svoji biti določa s to naravnostjo navzven, z odpiranjem navzven odprtega prostora odprtosti potrebe. Nebitje ali ne-bit pomeni toliko kot ne-predmetnost. Iz navedenega Marxovega teksta (glej prip. 110) je očitno, da Marx ne-bit kot ne-predmetnost ne razume tako, kakor da se ta nanaša samó na človeka, temveč na vse predmetno. Takole pravi: »Bitje, ki samo ni predmet za káko tretje bitje, nima nobenega bitja za svoj predmet, to pomeni, da ni v predmetnem odnosu, njegova bit ni predmetna. Nepredmetno bitje je nebitje.« Če je namreč vse bivajoče dejansko kot usklajeno in v tem smislu pred-metno in je bistveno določilo pred-meta nesamostojnost, njegov način biti vedno in samo bit-za-drugo, bit-za-človeka (bit-za-potrebo ali appetitus) ali uporabna vrednost, tedaj pred-met kot tak zunaj odnosa do človeka ni mogoč, neodvisno od človeka ni uporabna vrednost, kot tak ne eksistira. Kolikor torej predmet ali tudi predmetnost ni v odnosu do človeka, kolikor ne stoji v prostoru odprtosti potrebe, lahko v svojem načinu biti kot bit-za-človeka pomeni le še nič v smislu ne-bit, ne-bitja. Prav tako tudi človek, ki je po svojem bistvu potreba, biva le v odprtosti te potrebe, zakaj brez te odprtosti ni bitje. Bit človeka in narave torej bitstvoje samo v odprtosti potrebe. To je osnovno za Marxovo prevratno metafiziko. To odprtje prostora odprtosti potrebe je vzpostavitev biti kot bit-za-človeka.

Navzven odprti in v opisanem smislu strukturirani prostor odprtosti potrebe ali apetita pomeni v Marxovi prevratni metafiziki pravzaprav toliko kot svet (v katerem vse, kar je, tj. bivajoče v celoti, šele nekako je) in to je tudi edini pomen sveta. Zato človek sam s svojo dejavnostjo ustvarja svet in ga zmore tudi spreminjati. Svet torej v Marxovi prevratni metafiziki ne more biti ne kozmos ne zemlja kot planet in tudi ne »človeški svet« v smislu vsote vseh ljudi in njihovih proizvodov in podobno. Nasprotno, kozmični prostor z vsem, kar vsebuje, kakor tudi planet itd. se šele v prostoru odprtosti potrebe in apetita pokaže kot to, kar je. Polèti v kozmični prostor se godijo izvorno že v prostoru te odprtosti in so samo v nji in po nji mogoči. V tej odprtosti se pokaže tudi kozmični čas (kot »objektivni« fizikalni čas), zakaj kozmični čas ima in v Marxovi prevratni metafiziki edino more imeti svojo osnovo v času kot prostoru človekovega razvoja ali zgodovini kot času rasti bistva človeka — potrebe. Čas je za Marxa prostor za človekov razvoj in prostor človekovega razvoja je in tu edino more biti oni v absolutno prvem proizvodnem aktu navzven odpirajoči se in na opisani način »strukturirani« prostor odprtosti potrebe in apetita. Zato tudi je razvoj človeka za Marxa le razvoj človeških potreb z vsem tistim vred, kar te potrebe zadovoljuje; zato je bogastvo potreb edino človeško bogastvo, ko »odpade bornirana oblika bogastva«. ¹⁴ Tako imenovani »objektivni« ali fizikalni čas in prostor torej sama stojita in sta, le v prostoru odprtosti potreb.

Najpoglavitejše pri vsem tem pa je za nas in naša doslej postavljena vprašanja to, da se v tej odprtosti navzven odprtega prostora potrebe odloča in določa bitstvo ali resnica biti, saj je prostor te odprtosti določujoči prostor resnice biti, v katerega se obenem odpira v nji vladajoči pomen biti. V prostoru te

¹⁴ Marx: Snovno gledano je bogastvo samó v mnogoterosti potreb. — Grundrisse, str. 426.

odprtosti potrebe kot resnice biti izvira in iz nje izhaja Marxovo že vedno vnaprejšnje razumevanje v nji vladajočega **pomena** biti. Dalje je v vsem tem pomembno to, da je v **odprtosti** potrebe kot apetita usodno vzpostavljen prevrat metafizike nasproti vsej prejšnji evropski filozofiji in metafiziki, v kateri se je kot določujoči prostor resnice biti odpirala razsvetljena odprtost **govora**. Potreba kot appetitus ali volja v svojem obvladujočem prostoru odprtosti usodno določa resnico biti, ki je odločilna za Marxovo prevratno metafiziko in tudi vso v bistvenem smislu zgodovinsko od-govorno evropsko filozofijo in metafiziko po Marxu.

Prav zato ta resnica biti, kakor jo določa v Marxovi prevratni metafiziki potreba, ni **Marxov** zgolj genialni izum, saj je Marx sam — kot smo videli — iz nekega ne posebej preišljenega razumevanja te resnice biti in v nji vladajočega pomena biti šele »zmogel« prevrat metafizike. Prav zato zahteva to določnejši in skrbnejši premislek, predvsem skrbnejši od dosedanjega nakazovanja. Ta zahteva se postavlja iz slutnje, da mora biti prav v tej vzpostavitvi potrebe ali apetita oziroma volje in njenem prostoru odprtosti kot določujočem prostoru resnice biti sklenjena usoda naše današnje zgodovine. Šele s tem premislekom se mora prevrat Marxove prevratne metafizike pokazati v svojem obvladujočem jo jedru.

V pričujoči študiji bo mogoče dati le poglavitni obris takega premisleka in pokazati njegovo smer.

c) Čas potrebe. Tretji oris prevrata metafizike; potreba temelj prevrata

Da bi se temu približali, moramo prav k »začetku«, ki pa ga ne gre razumeti kot kak začetek potrebe ali apetita samega ali začetek odprtosti njegovega navzven odprtega, vse delujočega prostora odprtosti, temveč kot hermenevtični začetek, tj. začetek našega razumevajočega **pristopa** k njemu, od koder bi nam bilo mogoče presvetliti vso njegovo strukturo.

Rekli smo, da potreba kot po-želenje ali appetitus, ki se odpre navzven v prostor svoje odprtosti, vzpostavlja s tem določujoči prostor resnice biti ali razkritosti vsega in absolutno vsega, kar se pokaže znotraj tega prostora; vse in vsako je v njem določeno v tem, **da je**, in v tem, **kaj je**, torej po biti in po bistvu. Celo appetitus sam se v tem, da je in kaj je, pokaže šele v prostoru svoje odprtosti. Vsako **nekaj**, ali še določneje: vsako **To-le** ali **Ono-le** dobi znotraj te odprtosti prej opisano določenost, da je razpoložljiva uporabnost, po načinu biti bit-za-appetitus.

V prvem poglavju Heglove Fenomenologije kot **začetku** sistema duha se je **To-le** pokazalo vedno že kot tisto v govoru kot **zapopadanju** (Be-greifen) izrečeno, v sintezi sintetizirano, zato posredovano negativno, **splošno** in v tem smislu izpostavljeno kot to resnično in bistveno vsakega neposrednega Tega-le. Tako zapopadeno in izrečeno je **pojmem To-le**. Pri tem je pomembno uvideti, da se v sistemu duha pri Heglu določenost Tega-le v njegovih dveh oblikah kot Sedaj in Tu, ki je v svoji resnici zapopadek bistvenega in tako bistvo samo, pokaže takó **samó** v mediju ali **razsvetljeni odprtosti govora kot postavljaajočega (pred-stavljanja)**, v govoru kot tistem splošnem in zato resničnejšem od golega **njenja** neposredno čutno danega Tega-le, ki je zato v **tem** govoru sploh neizgovorljivo (ne-pred-stavljivo), kar obenem pomeni neresnično. Odprti prostor ali medij določenosti resnice Tega-le (čiste »biti«) kot **začetka** sistema duha je torej ta razsvetljeno odprti prostor odprtosti **govora**, ki se dviga do absolutnega védenja /Wissen/.

Kako pa se pokaže **To-le** v prostoru odprtosti **potrebe** ali **apetita**? Ali gre tu izvorno za táko védenje? Nikakor ne. Potrebi, apetitu ali poželenju gre v njegovem prostoru odprtosti predvsem in samo za to strásti poželenja in slásti užitka zadoščajoče, temu poželenju primerno in njemu služeče, za razpoložljivo-uporabno, slastno. Šele to strast poželenja ali apetita pritegujoče in noseče nvanje, ki mu nudi slast, je njegovo prvo in resnično in samó v tem in po tem se mu **To-le** pokaže; bolje: si ga poželenje v **postavítvi** svoje odprtosti kot prvega proizvodnega akta postavi v določen način biti in kot tako postavljenega šele »najde«. Resnično je torej za strast poželenja in slast zadovoljitve v prostoru odprtosti poželenja **To-le samó, kolikor strast poželenja spolnjuje s slastjo in vtem, ko ga spolnjuje**; samo to spada predvsem in najprej v **resnico** biti in samo to v **tej** resnici je resnično.

Hegel pravi v **prvem** stavku Fenomenologije: »Védenje, ki je najprej ali neposredno naš predmet, ne more biti nobeno drugo kot tisto, ki je samo neposredno védenje, **védenje neposrednega ali bivajočega**«. Kot **izrečeno**, tj. v mediju ali prostoru odprtosti zapopadajočega ali pred-stavljajočega govora zapo-

padeno ali pred-stavljeno, izreče govor to prvo védenje o bivajočem v obliki **(to) je (es ist)**; izrečena je torej zgolj čista bit kot to najbolj posredovano, v sintezi zapopadajočega govora sintetizirano — najsplošnejši in najabstraktnější pojem. To tako zapopadeno in pred-stavljeno (iz-postavljeno) posredovano se temu govoru v njegovem prostoru odprtosti pokaže ali predstavi kot bistvo slehernega neposrednega Tega-le.

Potreba pa se v odprtosti svojega poželenja, v prostoru svojih strasti, slasti in trpljenja izvorno nikoli ne obnaša v tem pomenu sintetizirajoče do neposrednega Tega-le, ne sintetizira tistega, kar bi vsakemu Temu-le moglo biti skupno, temveč ga že vnaprej izroča sebi, tj. strasti svojega poželenja in slasti uživanja. Tisto posredovano, sintetično, v vsakem Tem-le zapopadeno eno in skupno je potrebi v prostoru njene odprtosti ni-čevno, manj kot dim prazne optične prevare, sólo na sebi manj »vredno« kot lanski sneg.

Vendar govor pri vsem tem v odprtosti potrebe vendarle **ostaja**, saj smo vendar rekli: **To-le v odprtosti potrebe**. Hegel bi nam lahko ugovarjal, da je tudi v odprtosti tega prostora potrebe izrečeno To-le že splošno: »... kar rečemo, je **To-le**, tj. **splošno To-le**, ali: (to) je: tj. **bit sploh**«.

Govor ostaja tudi v prostoru odprtosti potrebe, vendar je njegovo bistvo sedaj, namesto da bi bilo določujoče, sólo določeno iz potrebe — določa ga strast poželenja in slast užitka; v prostoru odprtosti poželenja ga osvetljuje temna svetloba strasti, slasti in trpljenja. Poželenje in strast določa odslej resnico govora, mišljenja, znanosti. Govor, ki je v sistemu duha in v vsej novoveški metafiziki zapopadajoče — predstavljajoči govor in v tem smislu **gledanje, speculatio, theoria** in ki nosi v sebi obenem svetlobo tega gledanja (lumen naturale), ta govor, ki določa v metafiziki pred Marxom **resnico** biti bivajočega s tem, da je po njem razsvetljeni prostor njegove odprtosti sam že resnica biti, ta govor je sedaj sam šele **osvetljen** ali postavljen v neko temno svetlobo s strastjo in slastjo izpolnjenega **prostora odprtosti** potrebe in apetita kot določujočega prostora resnice biti. **Govor**, z vsem, do česar se stopnjuje, tj. z zavestjo, mišljenjem, umom in znanostjo vred, je sedaj **razpoložljivo sredstvo** ali kratko malo **razpoložljiva uporabnost, vrednost** (po resnici svoje biti bit-zapotrebo) kot vse drugo v odprtosti potrebe. Govor, čigar prostor odprtosti je doslej določal resnico biti kot njen prostor, govor, ki je bil svetlobo vse vidnosti dajajoča luč, je sedaj sam postavljen v neko povsem drugačno odprtost ali svetlobo, namreč v prostor odprtosti potrebe ali apetita, ki določa sedaj resnico biti vsega bivajočega in prav tako tudi govora samega. Govor ni več sama v sebi določujoča se svetloba, po samem sebi določeno gledanje gledanega kot v govoru izrekljivega in govorjenega ter v tem smislu pred-stavljenega govorečemu gledanju, **temveč je iz potrebe ali apetita vzpostavljena in njemu samemu pot k njegovim strastem in slastem osvetljuječa luč, brez vsake odločilnosti o resnici biti tako osvetljenega**. V tem smislu govor na nobeni svoji stopnjevanosti (razum, zavest, samozavest, um, duh, »absolutno vedenje«) ni več to omogočujoče, bit-postavljajoče, temveč samo še sredstvo, ki si ga vzpostavlja appetitus, da bi z njegovo pomočjo osvetlil svojo pot k svojim strastem in slastem ter se na ta način vzpostavil kot volja. **Volja je torej s pomočjo v sebi vzpostavljenega govora kot svojega sredstva samorazsvetljeni appetitus**.

V prostoru odprtosti potrebe torej ni več odločilna narava govora kot pred-stavljajočega zapopadanja, dožemanja kot zajemanja, zgrabljenja in učvrstitve obstojnega v **trajno posest po-imanja**, skratka kot sintetizirajočega iz-postavljanja tistega trajnega ali večnega v minljivem, bistvenega in obstojnega v nemirnem pojavnem govoru, ki je vzpostavljen v prostoru odprtosti potrebe, strasti poželenja in slasti užitka, ni več do gledanja gledanega kot zapopadnega in tako pred-stavljenega v stoječem Sedaju ali večnosti; ni mu več do tega, da bi bil samodoločena spekulacija, **theoria**, in se tudi ne »razvija« v kako absolutno in dovršeno znanost (v Heglovem pomenu); ni mu več do tega, da bi se **nam** dovršil v **svojem** sistemu, temveč je sólo iz potrebe, tj. strasti poželenja in slasti užitka izhajajoče, po nji vzpostavljeno in nji služeče sredstvo **imenovanja** ali **po-imenovanja** vnanjosti teh strasti in slasti; je le označitev, markacija, **znak**. Kot tak **znak** je postavljen iz neke bivše slasti za opozorilo ali orientacijo apetitu o njegovi sedanjosti ali prihodnji slasti, kakor tudi in predvsem po-jasnitev **poti** do nje, **poti** do možne obnove ali reprodukcije te slasti kot nekega dinamičnega stanja (nemira) v združitvi apetita z njegovim vnanjim. Šele kot sredstvo takega poimenovanja je ta govor komunikacijsko sredstvo med ljudmi, s pomočjo katerega je omogočeno razširjajoče se kroženje potreb,

užitkov, slasti in načinov vzpostavljanja teh užitkov s pripravo njegovih predmetov.

Govoru sicer ostane njegova »splošnost«, vendar ima v prostoru odprtosti potrebe docela drugačno naravo. V prostoru odprtosti potrebe, kjer poželenje iz svojih strasti in slasti določa resnico biti, v kateri si vse postavlja po načinu biti kot razpoložljivo uporabnost zase, kot vrednost ali bit-za-poželenje (bit-za-človeka), je prav malo pomembno, da je npr. To-le kot »jabolko« v izreki že to splošno; malo pomembno, da je to »jabolko« ali »plod« kot prav tako po izreki splošno, saj tu »jabolko« pravzaprav in najprej ni pojem kot zapopadek — sinteza — in pred-stavitev (iz-postavitve) tistega vsem čutnim in torej zgolj menjenim — neizrekljivim — jabolkam skupnega, enega in zato resničnega, ker je v govoru izrekljivo, temveč je »jabolko« predvsem ime, ki imenuje (poimenuje) neko dinamično stanje apetita samega v združitvi z njegovim vnanjim, tj. s predmetom; imenuje neko tako dinamično stanje slasti, ki ga je apetit kot težnja ven k . . . že skusil v nekem Tem-le kot svojem, tj. kot težnja nazaj vase, se je že potrdil v njem ter mu šele po-tem, ko ga je že »pokopal« v svoji samopotrditvi z njim, postavil spomenik v imenu »jabolko«, ga torej po-imenoval. Govor in zavest in znanje pridejo šele pozneje, pravi Marx.

Ime kakega Tega-le, kot npr. »jabolko«, ima zato v prostoru odprtosti potrebe svoj izvor v »okušanju« kot použivanju Tega-le in užitku v njem, torej v zadovoljevanju poželenja, v slasti vedno sedanje združitve Tega-le s strastnim po-želenjem po njem, v razkrajanju Tega-le. To skustvo ima samó tu svoj izvor. Užitek použivanja je nenehno gibanje, nemir, potekanje in postajanje, neko gibajoče se, dinamično stanje. Ime, ki ga To-le znotraj prostora odprtosti potrebe od nje same dobi, torej zgolj označuje tisto, na kar se v tem dinamičnem stanju slasti po-želenje našega kot na svoje vnanje in tudi le njemu samemu, namreč poželenju, odpira ali nakazuje svoj pomen. Drugega pomena, kake »višje resničnosti« in podobno taka imena ne morejo imeti, zakaj ves svoj pomen imajo le za potrebo ali poželenje. Tu torej očitno ne gre najprej za pojmovanje bivajočega, za zapopadek in pred-stavitev njegovega obstojnega in v tem smislu resničnega, temveč gre najprej za použivanje, in vsi »pojmi« so, kar so, le iz njega in zanj. Tako poimenovanje ali označevanje Tega-le in Omega-le si potreba ali poželenje vzpostavlja zato, da bi se v množici obdajajočih jo nase relativiranih Teh-le kot bolj ali manj vrednih znašlo, si jih razporejalo in naredilo tako sebi prozorno razpoložljive in uporabne v tem ali onem trenutku. To poimenovanje, razporejanje, urejevanje itd. je začetni pomen govora znotraj navzven odprtega prostora odprtosti potrebe ali poželenja. Govor ali govornica je zato vzpostavljena iz potrebe in zanjo, je neka z njo priključana zmožnost, ki spada k bistvenim človekovim zmožnostim ali bistvenim močem človeka subjekta kot en element njegove subjektivitete, vendar ni tisto, kar najbolj odlikuje ali celo docela izpolnjuje bistvo človeka. Ta (govorni) element ali zmožnost smo obravnavali kot zmožnost mišljenja, razumnost, racionalnost. Njena osnova je govor kot sredstvo potrebe.

Marx na več mestih govori o govornici in jo povsod razume kot sredstvo. Govor mu tudi pomeni tisto, kar omogoča in se stopnjuje do »empirične« znanosti, ki je zanj vedno družbeni proizvod. Takole pravi: »Tudi če sem znanstveno itd. dejaven, (. . .) sem družben, ker sem dejaven kot človek. Ni mi le material moje dejavnosti — tj. sama govornica, v kateri mislec deluje — dan kot družbeni proizvod. . . .¹⁵ Govornica je torej kot možnost mišljenja družbeni proizvod, kar pri Marxu pomeni, da si ga prek proizvodnje in v nji zasnavlja potreba. Marx pravi o tem dalje: »Element samega mišljenja, element živega izkazovanja mišljenja, govornica, je čutne narave.«¹⁶ Čutno naravo govornice razume Marx najprej v tem smislu, da je vezana na materialnost, tj. zrak, vibracije zraka itd., s čimer hoče reči, da ni nekaj od vsega začetka samó »duhovnega«. Materialnost pa je seveda tu tisto, kar je šele v prostoru odprtosti potrebe in zanjo resnično.

Določno izrazi Marx svoje razumevanje govornice v »Nemški ideologiji«. Tu pravi: »Šele sedaj, ko smo pregledali že štiri momente, štiri strani prvotnih historičnih odnosov, najdemo, da ima človek tudi ‚zavest‘. Toda tudi te nima od samega začetka kot ‚čisto‘ zavest. ‚Duh‘ ima od začetka na sebi to prekletstvo, da ga ‚obdaja‘ materija, ki se tu kaže v obliki gibljivih slojev zraka, tonov — skratka v obliki govornice. Govornica je stara toliko kot zavest — govornica

¹⁵ Marx: Ek.-fil. rok., III. 2.; Fr. Schr., str. 596.

¹⁶ Marx: Prav tam, str. 605.

tudi je praktična, dejanska zavest, ki obstaja tudi za druge ljudi in prav tako tudi za mene samega; govorica nastaja tako kakor tudi zavest šele iz potrebe, iz nujnosti komuniciranja z drugimi ljudmi. Kjer obstaja odnos, obstaja zame, žival ni v ‚odnosu‘ do ničesar in sploh ni v odnosu.¹⁷

Govorica, zavest, duh, razum, mišljenje, znanost v danes običajnem pomenu — to spada torej za Marxa skupaj, je po bistvu **eno**; vse to pa nastaja šele iz **potrebe in zanjo**, od nje dobiva in zanjo ima svoj pomen, je njeno sredstvo.

Podobno, kot smo videli, da si potreba kot poželenje prikliče iz sebe in zase **zmožnost govora** v smislu označevanja ali poimenovanja kot eno bistveno človekovo moč, si potreba ali appetitus prikliče tudi druge človekove bistvene moči, npr. čutnost in mišično moč. Potreba torej ne le da **prežema** vse človeške bistvene moči in se izraža kot njihovo po-manjkanje, temveč si te moči tudi sama **vzpostavlja**.

Potreba ali appetitus si vzpostavlja zmožnost govora kot označevanja ali poimenovanja, kot **sredstva**, ki naj ji iz bivših in sedanjih slasti kaže pot k prihodnjim slastem in užitek in k stopnjevanju strasti in užitkov v komuniciranju med ljudmi.

Potreba ali appetitus odločilno določa naravo ali bistvo govora kot svojega sredstva, ki pa ni káko navadno sredstvo, **temveč tako, s pomočjo katerega appetitus samega sebe razsvetli in se kot takó samorazsvetljeni appetitus izpostavi kot volja**, ki je brezpogojno in radikalno samodoločujoča se subjektiviteta v tem, ko iz svoje preteklosti obvladuje svojo vsakokrat prihodnjo sedanjost ter na ta način obvladuje tudi svojo vsakokratno preteklost, **obvladuje čas**. To ji omogoča govor. Celotno bistvo v prostor odprtosti appetita postavljenega govora je **vzpostavljeno šele**, ko si **appetitus** to poimenovanje ali označevanje stopnjuje v **kažipot** ali **metodo vzpostavljanja** (proizvajanja) svojih sedanjih ali prihodnjih strasti, užitkov in slasti iz okušanja ali spoznanja bivših užitkov in slasti; ko z govorom kot svojim sredstvom iz svoje preteklosti obvladuje svojo sedanjost in prihodnost, ko je brezpogojno samodoločujoča se volja. Seveda tako razsvetljena pot do sedanjih in predvsem prihodnjih užitkov, strasti in slasti (kar pomeni, da appetitus po tej poti določa samega sebe, kakršen **bo** po svojih užitkih in slasteh v kakem svojem prihodnjem Sedaju, in tako sam sebe postavlja) zahteva od apetita tudi vzpostavitev **zmožnosti in sredstev** reprodukcije in stopnjevanja svojih slasti. Ta zmožnost in sredstva pomenijo »realizacijo«¹⁸ empiričnih znanosti, razvijanje človekovih **spretnosti**, tj. tehnike in tehnologije — **proizvajalnih sil**. To naravo govora, da namreč kaže apetitu **pot**, da je njegova samorazsvetlitev, v kateri si apetit z njegovo pomočjo **preračunava** samega sebe in na osnovi tega proračuna **vzpostavlja** svoje vsakokrat sedanje in prihodnje strasti, slasti in užitke, si razvije appetitus kot volja do kraja v obliki matematično razvidne, strogo **metodične »empirične« znanosti** v smislu današnjega pojmovanja znanosti in **iz nje razvite tehnike in tehnologije**. Znanost postane tako univerzalna proizvodna sila, kot pravi Marx, sila človeške glave, in z njeno pomočjo se človek vzpostavlja samo še kot čuvar in regulator v odnosu do proizvodnega procesa.¹⁸

Tako z **govorom** kot matematično, vse preračunavajočo znanostjo samorazsvetljeni appetitus je **volja**, ki ima moč, nenehno vzpostavljati samo sebe kot brezpogojno in radikalno subjektiviteto človeka subjekta s tem, ko preračunava in tudi na osnovi preračunanosti vzpostavlja svoje prihodnje sedanje strasti in slasti ter tako obvladuje čas v celoti. Ta subjektiviteta je človek sam po svojem bistvu. S tem, ko si ta samorazsvetljeni appetitus ali **volja** z govorom kot svojim sredstvom, stopnjevanim do znanosti, ki je prav tako sredstvo volje (kaka »resnica«¹⁹ po sebi ji je španska vas), razsvetli samo sebe, svoj smoter in svoje motive, poželenja, nagnjenja, hotenja itd., pomeni, da **volja** prav tako računa sama s seboj in ima samo sebe za svoje sredstvo. Marx npr. pravi, da je zmož-

¹⁷ Marx: Nemška id.; MEW 3, str. 30.

¹⁸ Marx: Glej: Grundrisse, str. 505 in str. 592—593. Kot sklep premisleka pravi Marx: »Narava ne gradi strojev, lokomotiv, železnic, električnih telegrafov, samodejev itd. Vse to so proizvodi človeške industrije; naravni material, spremenjen v organe človeške volje nad naravo ali njegovga delovanja [Betätigung] v naravi: **So od človeške roke ustvarjeni organi** človeških možgan; opredmetena moč znanja. Razvoj konstantnega kapitala nakazuje, do kakšne stopnje je splošno družbeno znanje, knowledge, postalo **neposredna proizvodna sila** in so zato pogoji družbenega življenjskega procesa sami prišli pod kontrolo občega intelekta [general intellect] ter so njemu primerno preustvarjeni.« — Grundrisse, str. 594. (Toda, kar kapital v tem smislu razvije, pride prav osvobojenemu delu, pravi Marx. Glej: Grundrisse, str. 387.)

nost užitka prvo sredstvo užitka. V odnosu do vseh svojih nagnjenj, poželenj in strasti si mora volja preračunati vnanjo predmetnost, primerno svojim hoteljem, in v skladu s tem s pomočjo sredstev, ki so ji na razpolago, pripraviti to vnanjo predmetnost — opredeliti se vanjo. Vse to ne pomeni drugega kot to, da si volja preračunava (znanstveno ugotavlja) vse bistvene momente **proizvodnje**: samo sebe kot **smoter** ali tisto »zaradi česar«, uporabno predmetnost v celotni njeni notranji in zunanji **obliki** ali strukturiranosti za to celotno obliko primerne **snovi**, energije, surovine iz narave, ki si jo v svojem prostoru odprtosti vzpostavlja kot razpoložljivo uporabnost zase; lastno **dejavnost** (kot vzgibavanje svojih mnogoterih moči), tj. specifično — smotrno — **gibanje**, in nazadnje tudi **instrumente** kot prevodnike svoje dejavnosti na uporabljene snovi. Tako torej **volja** obvladuje celotno proizvodnjo in se v nji **uteleša**. Njeno temeljno določilo pa vendarle je in ostaja obvladovanje časa: iz preteklosti obvladuje vsakokratno in prihodnjo sedanjost in s tem postaja tudi preteklost **njeno** delo. K temu se še vrnem.

Pri vsem tem je za nas sedaj predvsem pomembno, da še določneje premislimo **resnico** biti določujoči prostor odprtosti potrebe ali apetita skupaj s **časom** in po bistvu iz tega prostora in v njem določenim govorom. Za ta namen se moramo vrniti spet k Heglovemu zapopadku ali pred-staviti Tega-le. To-le ima po Heglu dve obliki svoje biti: **Sedaj** in **Tu**. Iz obravnavanja tega začetka Heglovega sistema duha smo videli, da se določila onega **Tu** strukturno vedno ujemajo z določili Sedaja, ki se nam vidi zato pomensko tehtnejši in za ves sistem odločilnejši. Zato se bomo v našem premisleku usmerili predvsem k Sedaju.

Rekli smo, da je **izrečeni** Sedaj v sistemu duha stoječi ali **večni Sedaj** in da je razsvetljeni prostor odprtosti govora, ki se stopnjuje do absolutnega védenja, določujoči prostor **resnice biti**, v kateri stoji ta stoječi ali večni Sedaj kot pred-stavljen govorečemu gledanju, spekulaciji ali teoriji.

V navzven odprtem, s silnicami strasti poželenja in slasti strukturiranem prostoru odprtosti potrebe ali apetita govor ne odpira več določujočega prostora resnice biti, ker je sam v prostoru odprtosti potrebe določen kot sredstvo. Prav zato v prostoru odprtosti potrebe tudi ne gre za gledanje pred-stavljenega kot **stoječega** ali **obstoječega**, za gledanje v smislu speculatio ali theoria, temveč za **strast razkrajanja** poželenega in **slast užitka** v njem, za potrditev potrebe, reprodukcijo poželenja, to je za vedno novo stopnjevanje strasti in slasti, za **to** srečo in blaženost. Slast kot izpolnjevanje poželenja, kot razkrajanje poželenega je vedno in samo **sedanja**; strast užitenja in slast užitka »priznava« samo nemirno **sedanjost** in **sedanje** prisotno: do slasti užitka in zadovoljitve ne morem priti z včeraj pojedenim jabolkom niti s tistim, ki naj bi ga pojedel jutri, temveč samo s tem, ko jabolko **sedaj** jem in sem v nemiru tega uživanja; ne preteklo ne prihodnje, temveč vedno samó **sedanje** spolnjuje nemirno strast poželenja in slast užitka in samó tako se appetitus tudi ohranja, samó to nemirno sedanje mu je kot nemiru bistveno, samó **to** sedanje zanj in v njegovem prostoru zares **je**, kar pomeni, da so-poteka v njegovem potekanju; samó to spada predvsem in najprej v **resnico biti** (kot bit-za-poželenje). Preteklemu in prihodnjemu ravno **manjka to slast apetita izpolnjujoče**, ki biva vedno le kot sedanje. Preteklo in prihodnje sta prav zaradi tega deficientna modusa sedanjega kot sedaj potekajočega: preteklo in prihodnje je tako, da ravno **ni** kot tisto, kar bi strast poželenja izpolnjevalo s slastjo; namreč ta »ni«, spet razumljen iz postajanja. **Biti** je torej v prostoru odprtosti potrebe razumljeno iz nemirnega sedaj biti (bit-za-potrebo je vedno **sedaj-bit-za-potrebo**), potreba ali appetitus torej orientira razumevanje pomena biti iz **sedanjega**, v nemiru slasti in užitka potekajoče prisostvujočega. Pri tem se postavlja vprašanje, kakšen je odnos med predmetom kot uporabno vrednostjo, ki je po načinu biti bit-za-potrebo, in med tistim v nemirnem pritekanju in potekanju Sedajev strasti poželenja in slasti užitka edino resničnim, v **nemiru slasti** samopostajanja potrebe potekajočim. Marx pravi, da predmet (tj. uporabna vrednost ali bit-za-človeka) **je** šele v slasti uživanja, v rabi to, kar kot predmet **je**; šele použivanje in raba — torej **nemir** sam — ga potrjuje v tem, kar kot predmet je — namreč uporabna vrednost ali bit-za-človeka, ne pa kako »mirovanje«.¹⁹

¹⁹ **Marx**: Potrošnja proizvaja proizvod dvakrat; 1. s tem, da proizvod šele v potrošnji postane dejanski proizvod, npr. obleka postane šele dejanska obleka v aktu nošenja: hiša, v kateri nihče ne prebiva, ni dejanska hiša; torej se proizvod za razliko od golega naravnega predmeta potrjuje, **postaja** proizvod šele v potrošnji. — Grundrisse, str. 13.

Glede na prej povedano, da je v prostoru odprtosti potrebe bit razumljena iz **sedanjosti** (prisotnosti), se lahko vprašamo, ali ni pri Heglu natančno isto. Če se spomnimo na prvo poglavje Heglove Fenomenologije, se tam prav v tej točki **začenja** sistem duha. Refleksija ali po-govor (premislek) si pusti z izrekanjem **pokazati Sedaj**. Toda: **Sedaj**; komaj pokazan, že ni več; Sedaj, ki je, je že drugi, **itd. za vsak Sedaj**. Refleksija ali po-govor kot zapopadanje in pred-stavitev v govorečem gledanju kažočega se **obstojnega** sintetizira in iz-postavi v tem **drugem Sedaju** (v izreki »itd.-za-vsak-Sedaj«) nešteto, absolutno mnogo Sedajev obsegajoči sintezni Sedaj, ki je obstojni, stoječi Sedaj ali večnost kot to obstojno stoječe, mirujoče, v nemiru onega potekanja, ki v svojem mirovanju zapopade (po-ima) in pred-stavi gledanju ves oni **nemir** in potekanje neizgovorljivih, zgolj menjenih Sedajev ter tako **pokonča čas**, čas kot nemir. Šele to v tem večnem Sedaju obstojno je dostopno **gledanju** kot njegovo gledano, tj. dostopno spekulaciji ali teoriji, je šele prava znanost, ne pa le mnenje. Tudi to gledanje, speculatio, theoria je mogoče torej le kot **sedanje**, toda ta sedanost je **večnost stoječega** Sedaja, pokončanega časa. V tem smislu sedanje tega gledanja je **resnično**. Razsvetljeni prostor odprtosti tega **govornega gledanja** je določujoči prostor **resnice** biti in v tem prostoru vladajočega **pomena** biti. Razumevanje pomena biti se torej tu ravna prav tako iz **sedanjosti**, vendar iz obstojne, večne sedanosti stoječega Sedaja, ki pokončuje čas kot potekanje in nemir.

Tudi v prostoru odprtosti potrebe kot določujočem prostoru resnice (ali razkritosti) biti (po načinu bit-za-poželenje), v prostoru strasti poželenja in slasti užitka se razumevanje pomena biti orientira iz **sedanjosti**, ki pa ni in ne more biti sedanost pred-stavljenega stoječega Sedaja ali večnosti. V resnico biti določujočem, navzven odprtem prostoru odprtosti potrebe **vlada nenehni nemir strasti poželenja, slasti in trpljenja, nenehno gibanje postajanja brez zaustavljanja, brez pokončanja**. Nemirni tek Sedajev, ki so zapopadajočemu, obstojno predstavljajočemu govoru neizrekljivi, so edino resnični Sedaji potrebe, njenih strasti, poželenja, slasti, užitka in trpljenja. Govor, ki si ga vzpostavlja in določa potreba v svoji odprtosti, ne gre v **refleksijo** teh nemirnih Sedajev slasti in trpljenja kot njihov izvorno določujoči jih gospodar, da bi jih dokončno pokončal in ustavil v mirovanju neskončnosti svojega pojma, njihovo tekoče in mnogotero pa razglasil za neresnično, ničevo **mnenje**, neresnično in ničevo zato, ker se pač njemu izmuzne, ker se mu ne pusti gledati in se izmika v temo neizrekljivosti. Temu iz potrebe izhajajočemu govoru, **govoru dejanskega življenja**, kot pravi Marx (N. id.; MEW 3, str. 26), sploh ni več do tega, da bi s pokončanjem časa in potekanja ali v zaustavitvi nemira gledal večno resnico, kako absolutno spoznanje ali absolutno znanost, temveč sam po svojem bistvenem izvoru hoče biti samo čim bolj uporabno **sredstvo** in je sam zapleten v nezaustavljivi nemir teh strasti poželenja, njegovih slasti užitkov in trpljenj, ki so sedaj njegova resnica, resnica njegove biti, njegovo **bistvo**. V mirovanju **sinteze** neskončno Sedajev zapopadajočega in pred-stavljajočega stoječega Sedaja strasti poželenja in slasti užitka in trpljenja kratko malo **ni**, zakaj ta strast in slast, to poželenje je **nemir sam**; njegova zaustavitev, njegova dokončna potešitev ali pomiritev je njegova **smrt**, samo v nemiru in to v rastočem nemiru se potrjuje kot nemir. Strásti poželenja ni in ne more biti do gledanja, spekulacije, absolutne znanosti kot obstojne resnice, ki ji je odvzeto vse, kar lahko pritegne nase to strast, temveč ji je do použivanja užitnega v najširšem pomenu besede, tj. do razpolaganja, do rabe vsega kot uporabnega in torej potrjevanja in stopnjevanja nemira, poželenja, užitka, slasti. »Jabolko« npr. kot ime nečesa **poželenju** vnanjega (po načinu biti bit-zanj ali uporabna vrednost) dobiva svoj pomen samo iz neke njegove bivše slasti in nakazuje kot tak znak zato samó poželenju (potrebi) samemu ta pomen in nič drugega. V takem imenu in v tako določenem govoru (tj. v odprtosti poželenja) zato govor nima in ne more imeti nobene višje »resnice«, ki bi po svojem bistvu v čemerkoli presegala naravo **sredstva potrebe** in razpoložljivosti zanjo. To velja za sleherno znanstveno spoznanje kot omogočeno v prostoru odprtosti potrebe za govorom, ki si ga vzpostavlja potreba kot svoje sredstvo. Če bi ta govor in ta znanost tudi poskušala izreči kako »višje« spoznanje kot neodvisno od potrebe, tj. zunaj prostora njene odprtosti, bi bilo to v tem prostoru docela **ničevo**, in ker se ta prostor postavlja kot totalen, tudi nasploh ničevo.

Sedanost uživanja ali slasti kot potrjevanja apetita je v **potekajočem Sedaju (trenutku, vedno sedanjem trenutku)** stopnjevanja ali pojemanja slasti, strasti, poželenj, trpljenja, je nemirni Sedaj **postajanja**. Nasprotno pa je sinte-

tični, posredovani, stoječi Sedaj kot neskončno Sedajev v neskončnosti tega pojma zapopadajoča in pred-stavljajoča večnost strasti poželenja in njegovi slasti zgolj **odsotnost** vsega tistega, v čemer se lahko on potrjuje in kar kot vnanjost njega samega (po načinu biti bit-zanj) razžarja njegovo strast in slast; torej odsotnost tistega, po čemer se v prostoru odprtosti potrebe vse in vsako izkazuje kot resnično zanjo in s čimer ona ohranja samo sebe v tej resnici. Odsotnost vsega tega v stoječem Sedaju pomeni torej toliko kot odsotnost sleherne strasti, poželenja, slasti ali trpljenja in s tem toliko kot **smrt** ali kratko malo **nebit**. Stoječi ali obstojni Sedaj večnosti (govorno za-popaden in pred-stavljen večno sedanjemu **gledanju** kot *speculatio* ali *theoria*, kot absolutna znanost) je torej **smrtno sovražen nemirni strasti poželenja, slasti užitka, trpljenja**, smrtno sovražen **potrebi** in njenemu nenehnemu gibanju samoproizvajanja kot postajanja; in ker je to **samoproizvajanje potrebe** v Marxovi prevratni metafiziki **dejanski življenjski proces samopostajanja človeka**, saj potreba (bogastvo potreb) izpolnjuje **bistvo** človeka, je ta zapopadajoča pred-stavitev obstojnega, stoječega Sedaja večnosti kot prve iz-postave (začetka) absolutne ideje ali absolutnega duha (v sebi dorečenega govora) in s tem vsega v tej obstojni večnosti so-pred-stavljenega pravzaprav **smrtno sovražna človeku samemu** v njegovem dejanskem življenjskem procesu samopostajanja.²⁰ Šele iz tega premisleka se pokaže, kaj pravzaprav v Marxovi prevratni metafiziki v tem metafizičnem smislu pomeni »**kritika obstoječega**«, in iz tega tudi lahko razumemo, zakaj Marx vso dotedanjo filozofijo in metafiziko v svoji kritiki postavlja v isto vrsto z religijo in teologijo.

Stoječi Sedaj ali večnost (pokončani čas kot najvišje, do česar se povzpne duh) torej v prostoru odprtosti potrebe kot določujočem prostoru razkritosti ali **resnice** biti nikakor **nima mesta**, ne more najti v tej resnici nobenega mesta, mu skratka ne pripada resnica biti; v prostoru odprtosti potrebe ali poželenja se razumevanje v tej odprtosti vladajočega pomena biti nikakor ne orientira iz tega stoječega, obstojnega Sedaja ali večnosti, nikakor ne iz večne navzočnosti v gledanju, ker je sam ta obstojni Sedaj (večnost) v tej odprtosti potrebe in zanjo **ničev**, je to »prazno« za strast poželenja in slast užitka.

Kakor je za obstojno zapopadajoči in pred-stavljajoči **govor** ali refleksijo kot **gledanje** (*speculatio*, *theoria*, filozofska znanost), ki je obenem vse osvetljujejoča svetloba (*lumen naturale*) ali določujoči prostor resnice biti in razumevanja biti, **neizrekljivo** neposredno, **tekoče** nemirnega potekanja Sedajev in zato neresnično, ničevo zanj, tako je za govor kot **sredstvo potrebe**, ki dobiva svoj pomen iz strasti poželenja in slasti užitka kot nemira samega in ima samó zanj pomen, neresnično in ničevo to zapopadeno obstojno ali gledanju pred-stavljeno večno in vse v njem **stoječe, kolikor hoče biti zgolj čisto gledanje gledanega obstojnega, večnega**, docela prostega »ničevih« strasti, tj. **čista** spekulacija ali teorija. (Marx sicer pravi, da se filozofu v njegovo spekulacijo prikrade nečista »empirija« in da Hegel s svojo dialektiko pove marsikaj resničnega, s čimer hoče reči, da ta »čistost« ni mogoča.)

Govor, ki si ga zasnavlja potreba kot svoje razpoložljivo sredstvo, torej kljub svoji »splošnosti« zmore izreči to, kar je veljalo onemu »spekulativnemu« govoru za neizrekljivo. Zmore tako, da izhajajoč iz potrebe v svojem izrečenem kaže in nakazuje pomen potrebi sami in samó nji, zunaj nje pa zanjo izgubi vsak pomen. Kar on sam je in kar lahko pokaže, je samo za potrebo.

Dosedanji premislek je v obrisu pokazal ontološki pomen potrebe v Marxovi prevratni metafiziki, v tej eksplikaciji brezpogojne in do kraja radikalne subjektivitete subjekta; ontološki pomen strasti poželenja, slasti užitka in trpljenja. O tem pravi Marx v Ekonomsko-filozofskih rokopisih naslednje:

»Ce človekovi **občutki**, strasti itd. niso le antropološka določila v ožjem pomenu, temveč resnično **ontološke** potrditve bitja (narave) /ontologische Wesens-(Natur)-bejahungen sind/ — in če se /ti občutki, strasti itd./ le s tem dejansko potrjujejo, da je njihov **predmet** zanje to **čutno**, tedaj se razume, da 1. način njihovega potrjevanja nikakor ni eden in isti, temveč je različen način tega potrjevanja svojskost njihovega bivanja, njihovega življenja; način, kako je predmet zanje, je svojski način njihovega **užitka**; 2. tam, kjer je čutno potrjevanje neposredna odprava predmeta v njegovi samostojni obliki (jedenje, pitje, predelovanje predmeta itd.), je to potrjevanje predmeta; 3. kolikor je

²⁰ Tudi v Nietzschejevih delih zlahka najdemo misli o sovražnosti vse dotedanje filozofije, metafizike, religije, morale itd. do dejanskega življenja, o njenem notranjem nihilizmu kot zanikanju resničnega (čutnega) človeškega življenja. To je celo eno izmed pglavitnih spoznanj **Nietzschejeve** prevratne metafizike.

človek **človeški**, in je orej tudi njegov občutek itd. **človeški**, je potrjevanje predmeta po kom drugem prav tako njegov lastni užitek; 4. šele za razvito industrijo, s posredovanjem zasebne lastnine postaja ontološko bistvo človeške strasti takó v svoji totaliteti kakor tudi v svoji človeškosti; znanost o človeku je torej sama proizvod praktičnega samoudejanjanja /Selbstbetätigung/ človeka; 5. smisel zasebne lastnine — sproščene /losgelöst/ od njene odtujenosti — je **bivanje** predmetov za človeka, tako kot predmet užitka kakor tudi kot dejavnost.²¹

Iz teh Marxovih besed vidimo, da je razumel strast, užitke, občutke itd. v **ontološkem** pomenu, ne pa kot zgolj antropološka določila, čeprav te njihove ontološke »funkcije« ni nikjer tematično premislil. Ta premislek pa se je v pričujoči razpravi pokazal kot neogiben za odgovor na njena poglavitna vprašanja. Kljub svoji nepopolnosti je pokazal glede na vso prejšnjo filozofijo in metafiziko docela drug in drugače »strukturiran« prostor odprtosti kot določujoči prostor razkritosti ali **re-snice** biti in v nji vladajočega pomena biti, kakor tudi orientiranost razumevanja tega pomena biti. S tem premislekom je dan za intence pričujoče razprave zadovoljiv odgovor na vprašanje o upravičenosti govorjenja o prevratu metafizike pri Marxu. Prav tako je s tem premislekom vsaj nakazan odgovor na vsa poglavitna vprašanja, ki so se doslej postavljala v teku razprave.

4. RADIKALNA BREZPOGOJNA SUBJEKTIVITETA SKLOPA PROIZVODNJA - POTREBA IN V NJI SKRITO VPRAŠANJE NJENE MEJE

Omenili smo, da vsa filozofija in metafizika do Marxa kakor tudi Marxova prevratna metafizika orientira razumevanje pomena biti in tudi resnice biti ob času, oziroma določneje: ob Sedaju kot njegovi izvrstni in za razumevanje biti odločujoči dimenziji, tj. **sedanjosti**. Kljub temu se je pokazalo, da je temeljna razlika med vso prejšnjo in Marxovo metafiziko ravno v določenosti tega Sedaja ali **sedanjosti**, ki ga bistveno določa vsakokrat docela drugačen medij in ki se časi vsakokrat v docela drugem prostoru razkritosti ali odprtosti, v kateri vse, kar je, stoji in se tako kaže. Enkrat je to razsvetljeni prostor odprtosti govora, drugič prostor odprtosti potrebe ali apetita. Ta neznatna »razlika«, ki se izgublja v svoji lastni neznatnosti, zasnavlja nepoljubno določenost resnice biti in v nji vladajočega pomena biti v prejšnji in v Marxovi prevratni metafiziki; v tej »razliki« je ves prevrat metafizike z vsem usodnim pomenom za moderno človeštvo. Ta vsakokrat drugačni prostor določevalnosti resnice biti jo določa tako, kakor je v celotni zgodovini metafizike resnica biti in v nji vladajoči pomen biti določena od **bit-postavljajočega** bivajočega, ki je zato ontološko **prvo** bivajoče (to agathon idea, energieia, causa prima, bog, um, materia ipd. in seveda tudi prevratna proizvodnja-potreba). Pri Heglu je to bit-postavljajoče, ontološko primarno bivajoče absolutna ideja ali absolutni duh, pri Marxu je to bit-postavljajoče, ontološko prvotno bivajoče sklop proizvodnja-potreba; eno in drugo določa resnico biti in postavlja bit samo v neki **način bitstvovanja**, v neki način postavljenosti in tako razkritosti; eno in drugo je v sebi določeno kot **brezpogojna subjektiviteta**, ki je absolutno samostojna, sama v sebi in po sebi postavljajoča, ki torej nima opore zunaj sebe v kaki neodvisni (na-sebni) »naravi«, ne v bogu, ne v materiji, ne v kateremkoli drugem absolutu, ker je sama svoj absolut. **Absolutna** subjektiviteta ideje in duha se nam je pokazala kot v sebi samem določeni in do kraja dorečeni, tj. do **absolutnega** znanja stopnjevani in tako dovršeni **govor**; v subjektiviteti sklopa proizvodnja-potreba pa je to odločilno **potreba** kot zadnji razlog-temelj (Grund), ki **vse** in torej tudi govor sam ter prav tako samo sebe relativira nase in v taki preračunavajoči relativiranosti postavlja v prostoru svoje odprtosti kot resnice biti bit samo na način biti-za-človeka (biti-za-appetitus) ali kot razpoložljivo uporabnost oziroma na kratko **vrednost**. V prostoru odprtosti potrebe kot določujočem prostoru resnice biti in v nji vladajočega pomena biti se **razumevanje** pomena biti in tistega najprej v resnico biti spadajočega ravna ob nemirnem, tekočem Sedaju ali nepokončljivem teku postajanja kot samopostajanja potrebe, stopnjevanja njenih nemirnih strasti poželenja in slasti užitka, kar potegne za seboj prevrat evropske metafizike. Šele s tem dobi na začetku pričujoče razprave obravnavana Marxova prispodoba o sadju svojo utemeljenost in nepoljubnost.

²¹ Marx: Ek.-fil. rok., III. 4; Fr. Schr., str. 631.

Subjektiviteta absolutnega duha in subjektiviteta potrebe — obe sta brez-pogojni, tj. ničesar ne dopuščata zunaj sebe, kar bi ju postavljalo neodvisno od njune samodejavnosti in samopostavljenosti. Ta brezpogojnost je svoboda. Ne bog ne narava ne materija ni njun določujoči ju vnanji pogoj, ker imata vse v sebi. Kljub temu pa se pokaže prevratna subjektiviteta potrebe v svoji brezpogojnosti obenem do kraja **radikalna** zaradi totalne relativiranosti vsega v nji. Če je bil v subjektiviteti duha duh kot do kraja dogovorjeni govor absolut, ki ga ni mogoče relativirati in spremeniti v sredstvo česarkoli, ni v subjektiviteti sklopa proizvodnja-potreba **nikakršen absolut več mogoč**; absolutno je tu le **relativiranje** samo, **mnogotera, v raznih relacijah variirajoča razpoložljiva uporabnost vsega**, kar stoji v odprtosti potrebe, dá, celo potreba sama kot appetitus, kot strast poželenja, slast in trpljenje, zakaj (znanstveno) samorasvetljeni appetitus kot **volja** jemlje in celo mora jemati vse to (svoja nagnjenja in motive) kot razpoložljivo sredstvo; z vsem tem je mogoče in je treba računati, če gre za totalno samodoločanje volje z obvladovanjem časa. Po Marxovih besedah je slast in uživanje svoje lastno sredstvo, ki ga je mogoče in treba razveljaviti.²² V sleherni proizvodnji je namreč treba računati in razpolagati s potrebami, strastmi, poželenji itd.; treba jih je poznati, izzvati, stopnjevati, reproducirati, razčleniti, množiti itd. Proizvodnja razpolaga s potrebo tako, da se pusti od nje določati in jo reproducira in razvija kot tako določujočo.

Naj po dosedanem premisleku subjektivitete sklopa proizvodnja-potreba, kot leži v osnovi Marxovi prevratni metafiziki, opozorim še na neko ne nezatno vprašanje, ki izhaja iz celotnega dosedanega premisleka in se nedoločno nakazuje kot **mejno vprašanje** brezpogojne radikalne subjektivitete sklopa proizvodnja-potreba.

Če potreba kot odlika bistva človeka v svojem prostoru odprtosti določa resnico biti in v nji vladajoči pomen biti kakor tudi razumevanje obojega, se mora s tega »stališča« videti samoumevno nesmiselno, da bi določal resnico biti obstojno zapopadajoči in predstavljajoči **govor** (stopnjevan do absolutnega védenja duha) in da bi bilo védenje kot gledanje (speculatio) tisto prvo in bistveno za človeka. Pa tudi narobe: če določa ta govor v svoji odprtosti resnico biti in razumevanje v nji vladajočega pomena biti, se mora s tega »stališča« videti samoumevno nesmiselno, da bi določal resnico biti neizrekljivi in zato neresnični nemir strasti poželenja in slasti užitka. Enkrat je torej tisto določujoče odločilno **govor** (spekulacija, theoria), drugič je to appetitus (strast poželenja, slast užitka); oboje je subjektiviteta, oboje odpira določujoči prostor resnice biti in je samo določeno v nji.

Toda kakor je subjektiviteta obakrat tisto, kar določa resnico biti v njenem načinu, tako je vsakokratna resnica biti in njen v nji vladajoči pomen še bolj odločilna za vsakokratno določenost subjektivitete (pred in po prevratu metafizike). Strast poželenja in slast užitka (kakor tudi gledanje kot theoria) je že sama in vedno v svojem navzven odprtem prostoru postavljena znotraj prostora tiste resnice biti in njenega pomena, ki docela obvladuje ta navzven odprti prostor poželenja, kakor se tudi ta resnica (kot razkritost) in pomen biti odpira le v odprtost poželenja. Kakor je torej ta odprtost ena in ista, se vendar in prav zato v nji nakazuje neka razpornost te istosti. Povnanjanje ali odpiranje potrebe v navzven odprti prostor odprtosti se odpira v odprtost neke resnice biti; s tem določa potreba to odprtost resnice in pomena biti prav tako, kakor odprtost resnice in pomena biti v odprtosti potrebe določa ta odprti prostor potrebe. »Razmerje« te ene razpornosti ali razkritosti bi nam navadna predstava, ki bi si predstavljala »nekje« ločeno nekakšno potrebo, ki se »nekako« šele odpre v odprtosti resnice biti, pokazala neprimerno, v najboljšem primeru kot dialektično enotnost različnega. Vendar tu ne gre za dialektiko enotnosti različnega, ki je v tej dialektiki vedno razumljeno kot nekaj **bivajočega**, temveč gre za raz-pornost odprtosti same, za ta **raz-**, v katerem se kakršnokoli bivajoče, bodi v enotnosti ali razliki, sploh lahko pokaže kot **nekje**, tj. v nekem kraju. Potreba je namreč šele v svoji odprtosti in v to odprtost se odpira resnica in pomen biti, kakor se v odprtost te resnice in pomena biti odpira potreba. Podobno je s časom. V navzven odprtem prostoru odprtosti potrebe neogibno in nepoljubno vlada čas nemirnega pritekanja in potekanja Sedajev, **sedanjost postajanja**. Z odpiranjem potrebe v odprtost navzven se torej v to odprtost samo odpira neki čas, ki je odločilen za razumetje resnice in v nji vladajočega pomena biti, kakor je oboje določeno v odprtosti potrebe. Z odpira-

²² Glej: Marx: Grundrisse, str. 599.

njem sedanjosti postajanja kot odlikovanega časa v odprtost potrebe se s to odprtostjo obenem odpira resnica biti, kakor je določena v prostoru odprtosti potrebe. Potreba in bit bitstvijeta v prostoru neke odprtosti vtem, ko se vanj odpirata, in tako sta v resnici, tj. raz-kritosti ali raz-prtosti ali **raz-merju**, v katerem (namreč v **tem raz-**) se bit bivajočega umerja (kaže) na način **biti-za-potrebo** ali kot vrednost in se razumetje tu vladajočega pomena biti ravna (umerja) ob nemirnem Sedaju postajanja (tj. nemiru strasti poželenja in slasti užitka).

Kakor je torej resnica biti (in njen pomen) v svojem opisnem načinu znotraj brezpogojne subjektivitete sklopa proizvodnja-potreba navezana na **potrebo** in njen navzven odprti prostor odprtosti, zakaj brez nje ne bi kot taka bistvovala, ker to bistvovanje ne bi imelo mesta, tako je potreba v svojem navzven odprtem prostoru odprtosti navezana na resnico biti in v nji odprti pomen biti, zakaj brez odprtosti biti ne bi imela svojega »kam« v odpiranju navzven (navzven »ne bi bilo«), ne bi bil mogoč **raz- za kakršnokoli raz-merje**.

Videti je tako, kakor da se tu le igramo z besedami, za katere se ne ve več, kaj pravzaprav »intendirajo«. Da nam tu ne gre za igranje z besedami, ni mogoče v ničimer na tem svetu dokazati, če sami ne **zberemo** svoje pozornosti za **tisto najpreprostejše**, kar se kaže v razprtih razmerjih opisane subjektivitete človeka subjekta, tj. v sklopu proizvodnja-potreba, in iz tega kažočega se samega **razberemo**, ali so tu izrečene besede primerne tistemu, na kar hočemo z njimi le opozoriti. Dokazovanje kot dedukcija in indukcija ali dialektično izvajanje pelje proč od tistega, za kar tu gre, ker se nanaša na **bivajoče** in že vnaprej predpostavlja kot dokazovanje **bivajočega tisto, kjer** in v čemer se to bivajoče že kaže, tj. njegovo **razkritost**. Toda vrnimo se k prejšnjemu.

Brezpogojna in do kraja radikalna subjektiviteta **potrebe** v svojem absolutno prvem proizvodjalnem aktu kot povnanjanjem ali odpiranju navzven v svoj prostor odprtosti (videli smo, da ta akt principialno sama s seboj prikriva in zastira proizvodnja v navadnem pomenu), v katerem se potreba sama in narava, tj. bivajoče v celoti, razkriva po načinu svoje biti kot bit-za-potrebo ali vrednost, zadeva usodno **ne-kaj** ali odprtost resnice in pomena biti; **v tej odprtosti se razpirata bit in potreba** in imata tu prostor ali kraj **bitstvovanja**; zadeva torej ne-kaj, kar znotraj nje kot brezpogojne subjektivitete neogibno ostaja **nič**. (Pozneje bomo videli, kako to izrazi Marx sam.) Potreba se odpira v svoj navzven odprti prostor odprtosti, ki je obenem prostor odprtosti vanj odpirajoče se biti, in ta **razprtost** ali resnica ostaja za potrebo samo **nič**, ki se ji pogrezne in izmakne v ničevi **ničevosti**. Potrebi, strasti poželenja in slasti užitka namreč **je nekaj**, je zanjo bivajoče (bit-za-potrebo) **samo** in samo to, kar se po nji sami z njeno odprtostjo ali povnanjanjem postavljeno znotraj te odprtosti **kaže** nji kot njeno vnanje, kot predmet poželenja; kar skratka razžarja in draži njeno strast in slast. Razprtost sama, tj. resnica kot razkritost, v kateri se to kaže, tisto, v čemer se bit in potreba sama odpirata, pa same strasti ne draži in ji ne izpoljuje zlasti užitka ter ostaja zanjo **ne-kaj** v smislu odsotnosti česa ali **nič bivajočega** kot **ničev nič** in zato zavržen. V subjektiviteti sklopa proizvodnja-potreba ostaja zato ta razkritost ali resnica po nji sami **zastrta** in bitstviuje v tej usodni zastrtosti. Vprašanje te resnice ali razkritosti, s katero si odpirata potreba in bit svoj prostor odprtosti, je zato mejno vprašanje subjektivitete.

Podobno je v subjektiviteti duha kot do kraja dogovorjenega govora ali absolutnega védenja. V razsvetljenem prostoru njegove odprtosti ima resnico biti samo tisto, kar je njemu **izrekljivo**, kar se pred-stavljajočemu gledanju kot spekulaciji kaže kot **njegovo** gledano; vse »drugo« je zanj neresnično, ne-bistveno, ničevo, zgolj mnenje. Nič iz začetka sistema duha (predvsem v Logiki) je sintezni, posredovani, negativni nič, splošni in čisti **pojem nič**. Ta **pojem nič** ni tisti nič ničevega, neizrekljivega mnenja (predvsem v Fenomenologiji), zakaj tak temu govoru ni izrekljiv in zanj prav tako zapade v ničevost, iz katere se ne pokaže več; in vendar govor v svojem razsvetljenem prostoru odprtosti šele iz njega in v njem odpira to odprtost: **govor iz** neizgovorljive in zato nebistvene, ničeve čutne pestrosti neposredno pritekajočih in potekajočih Sedajev in v njih samih pokaže in razpre stoječi **Sedaj** — svojo prvo **postavo**. Toda, čeprav gre tu za omenjeno podobnost, se mejno vprašanje subjektivitete pokaže šele v brezpogojni in do kraja **radikalni** subjektiviteti, ki jo eksplicira prevratna metafizika.

Po vsem tem se nam vsiljuje vprašanje, od kod sprejema brezpogojna subjektiviteta, kakor se je različno izrazila pri Heglu in pri Marxu, svojo vse obvladujočo vlogo, svoj »svet« postavljajoči pomen, in kje ima svoj prostor,

svoj kraj, svoje mesto. To je vprašanje usodnosti subjektivitete, vprašanje njene meje.

Subjektiviteta ima svoj kraj, svoje mesto predvsem v **bistvu človeka**; prostor odprtosti potrebe in prostor človekovega bistva, zakaj potreba je za Marxa odlika bistva človeka in tu ima odprtost potrebe in v nji odpirajoča se resnica in pomen biti svoje mesto; tu se resnica biti in njo obvladujoči pomen biti izročča potrebi (tj. človeku) in potreba resnici in pomenu biti. V tej zastrti razprtosti, ki spolnjuje bitstvo človeka, sta **potreba in bit** navezani druga na drugo in se izročata druga drugi v neko zastrto usodo.

Subjektiviteta potrebe odpira in postavlja (oskrbuje) resnici biti njen prostor in kraj, tj. določa način njene **razkritosti**, toda ta vsakokratna subjektiviteta določena resnice biti kot načina razkritosti biti je zastrta usoda same biti, ki se odpira v odprtost potrebe (torej o subjektiviteti). **Iz te zastrte usode biti same, ki sama sebe usoja (se izročča) v razkritost svoje resnice po subjektiviteti, ima subjektiviteta svojo vsakokratno določevalnost določanja načina razkritosti ali resnice biti in v nji vladajočega pomena biti. Ta usoda biti se izročča ali usoja človeku v njegovem lastnem bistvu kot kraju ali mestu, v katerem ima bit svojo resnico in človek svojo človeškost; in prav iz tega kraja kot svojega bistva je zgodovinski človek poklican v usodo biti, kakor se tudi bit sama usoja temu bistvu.** V tem je shranjena tudi tista nepoljubnost vsakokratne določenosti subjektivitete in z njo resnice biti, ki nosi novoveško metafiziko in njen prevrat pri Marxu. Zastrta usoda biti v bistvu človeka, biti, ki s subjektiviteto sama določa svojo resnico, je nedosegljiva človeški manipulaciji, ni zgolj podrejena **razpoložljivosti**, če šele ona sama svojo resnico izročča razpoložljivosti razpolaganja. **Znanost, proizvodnja, organizacija, proizvajalne sile, tehnika, tehnologija kot izpostave prevratne (današnje) subjektivitete so torej način tega usodnega izroččila, način razkrivanja (človeka in biti) ali izroččnosti biti v lastno resnico razkrivanja s subjektiviteto; v njih sveti zastrta usoda biti same.** Zato je odnos do tehnike ali do proizvajalnih sil v celoti, tj. do naše »tehnične dobe«, kakor da je dar neba ali dar pekla ali zgolj od človeka splanirano skrpucalo, danes docela nezadosten; doba človeka moderne tehnike ni poljubna domislica in tudi ne rezultat sklepov kake najvišje načrtovalne komisije, da neba in pekla niti ne omenjamo. Moderna tehnika ali doslej najvišja stopnja proizvajalnih sil, kot bi rekel Marx, hrani v sebi zastrto svetlobo usode same biti in v tem in samo v tem v nji shranjenem ohranjanju moderni človek — kljub vsemu, kljub vsej grozi in samoogroženosti — svojo **človeškost**, svoje človeško bitstvo, svoje dostojanstvo in predvsem svojo **usodo**. To skrbno shranjeno in zastrto usode biti same **ostaja v tej svoji zastrti shranjenosti** in tako tudi bodi.

Vse to komaj nakazano naj zato ostaja vprašanje, zakaj to vprašanje je kot mejno vprašanje subjektivitete usodno vprašanje našega modernega časa. Nanj ni odgovora, temveč **odgovarjanje** kot govorjenje iz ustreznosti in doraslosti temu vprašanju. Možnih je mnogo »filozofij« kot poti tega odgovarjanja, vendar je ena sama **odgovornost** in brez nje ni nobene filozofije.

5. KRITIKA — REVOLUCIJA — USODA

Kritika in revolucija pri Marxu sovpadata in sta kratko izrečeni v 11. tezi o Feuerbachu: »Filozofi so svet le različno **interpretirali**, gre pa zato, da se ga spremeni.« Marxov kritični odnos do teh »interpretacij«, tj. filozofij pred Marxom, smo obravnavali v poglavju II. »O spekulaciji«, temelji tega kritičnega odnosa in revolucionarne zahteve pa so nam pokazali v naslednjih dveh poglavjih (III. in IV.) pričujoče študije, kjer je v poglavju III., 2., c, na kratko orisana Marxova zahteva po revoluciji in njen pomen.

Iz vsega dosedanjega premisleka lahko razberemo, da je tisto, kar je treba revolucionarno spremeniti, samo prehodna oblika v nezaustavljivem razvoju proizvajalnih sil kot samopostajanju človeka in rasti človekovega bistva. V Marxovi prevratni metafiziki kot izrazu subjektivitete sklopa proizvodnja-potreba je določujoče za opisano obliko univerzalne samoproizvodnje človeka to, da je človek — izvorno, po bistvu subjekt in lastnik narave kot svoje in proizvajalnih instrumentov ali pogojev svoje eksistence kot od njega postavljenih in zato njegovih, tj. izvorno kot **središče** vsega zgodovinskega dogajanja ali koren in najvišje bitje za sebe — zašel v podrejen položaj nasproti tem pogojem proizvodnje, bil **izrinjen iz središča** ter s tem ogrožen kot subjekt.

To se izrazi v Marxovi formulaciji skrajne odtujitve: »Da je **skrajna oblika odtujitve**, v kateri se delo, proizvodna dejavnost v odnosu do svojih lastnih pogojev in lastnega proizvoda kaže v obliki odnosa kapitala do meznega dela, nujna prehodna točka — in zato **na sebi**, samó še v sprevrnjeni, na glavo postavljeni obliki že vsebuje razpust vseh **borniranih predpostavk proizvodnje** in brezpogojne predpostavke proizvodnje za totalni, univerzalni razvoj proizvodjalnih sil individua, bomo obravnavali pozneje.« (Grundr., str. 414-415.) Osnovno je tu **razločnost človeka** proizvajalca, ki si mora zato prisvojiti svojo izvorno svojino — sredstva proizvodnje in naravo v celoti.²³ Vendar je to zgolj prehodno in nepomembno za bistvo šamo. Marx to jasno pove: »Očitno pa je ta proces sprevrnjenosti zgolj historična nujnost za razvoj /premik/ proizvodjalnih sil iz nekega določnega historičnega izhodišča ali baze, nikakor pa ne **absolutna nujnost proizvodnje**; ...« (Grundr., str. 716.)

Smisel vseh teh in podobnih Marxovih izjav in celotne njegove misli **alienacije** je ta, da človek v tej prehodni točki (še) ni **zavestni** kreator zgodovine in samega sebe, da (še) nima usode v lastnih rokah, temveč se ta avtokreacija godi — sicer po njegovem delu — za njegovim hrbtom, kot neka od generalnega intelekta (Marxov izraz) nekontrolirana »usoda«; smisel je torej ta, da je človek pomaknjen iz svojega **središča**, v katerega okviru Marxove prevratne metafizike že izvorno, po bistvu pripada kot subjekt, in da se človeku kot subjekt vsiljuje njegov lastni produkt v obliki kapitala. Samo **ta** ex-centričnost človeka je sprevrnjenost in zato nikakor ni absolutna nujnost proizvodnje, temveč le historično izginjajoča in ne odločilna prehodna točka, kot pravi Marx. Gre pa za to, da se človek pomakne nazaj (Marx ga že vidi na poti tega pomikanja skozi prehodno točko skrajne odtujitve) v svojo izvorno **središče**, v svojo **subjektnost** in tako zavestno kreira sebe, svoj svet in svojo zgodovino v brezpogojni in radikalni subjektiviteti sebe kot subjekta. To je smisel spremembe sveta, ki jo zahteva v 11. tezi o Feuerbachu. To pomeni, da vzame človek svojo usodo v lastne roke.

Iz dosedanjega premisleka vemo, da se to zgodi ali vzpostavi tedaj, ko z racionalnimi znanostmi (vključno znanosti o človeku) samorazsvetljeni appetitus ali **volja** iz preračunavanja sedanjega in preteklega ter z aktivnim, spreminjajočim **poseganjem** v vsakokratno sedanje s pomočjo svojih v brezmejno razvijajočih se sil in sredstev **preureja** sedanje po **svojih računih** in v **sedanjem določujoče** vzpostavlja svoje **prihodnje sedanje** — **oplaja sedanjost s prihodnostjo**. S tem ustvarja volja sama svojo vsakokratno sedanjost, postavlja torej sama sebe v svoji biti in je tako tudi vsakokratna preteklost njeno delo. Tako subjektiviteta volje, ki je subjektiviteta človeka subjekta, obvladuje svoj čas, svojo zgodovino in se šele vzpostavlja kot brezpogojna, radikalna subjektiviteta, po kateri je človek zares sam svoj kreator. **Bistveno gledano vzame človek svojo usodo v lastne roke takrat, se ta dogodek dogodi in dogaja takrat, ko se potreba kot appetitus s svojo samorazsvetlitvijo ali totalnim preračunavanjem vsega in sebe samega vzpostavi kot volja**; takrat, ko — po Marxovih besedah — postane **znanost**, ta moč človeške glave, univerzalna proizvodjalna sila, ki omogoča človeku, da se vzpostavi kot kontrolor in **uravnavajoči subjekt** proizvodnje, v kateri medsebojnemu izigravanju gigantskih, vendar preračunljivo podrejenih sil preračunljivo vtiskuje svoj **smoter, samega sebe** in pusti tako totalno obvladano naravo kot to svoje — »delati« zanj, ko »naravni« proces postane človeški proces. To so zgodi takrat, **ko postane antropološko instrumentalno postavljena tehnika z znanostjo in avtomatijo moderna tehnika**, ki ostaja v subjektiviteti sklopa proizvodnja-potreba prav tako antropološko instrumentalno postavljena. **Ta dogodek se godi kot naš zgodovinski sedaj, v njem se je svet že spremenil v bistvenem pomenu in se lahko dopolnjuje brez meja**. V Marxovi 11. tezi o Feuerbachu z besedami: »es kommt drauf an« izražena zahteva je prenehala biti s tem dogodkom zgolj zahteva, zgolj nemočno **najstvo** nasproti **biti**, zakaj oni dogodek je njuna enotnost. Vse spremembe, ki se godijo in ki se postavljajo še kot zahteve, so le še **dopolnjevanje** v onem dogodku izvorno dogodene bistvene spremembe sveta.

Potreba, appetitus, ki se s svojo samorazsvetlitvijo kot totalnim preračunavanjem vsega in samega sebe **vzpostavlja kot volja** (volja tudi ni nič drugega kot tako principialno **ravnanje**, tj. racionalno preračunano in uravnava **hotenje**, ki se preračunava kot **samosmoter**), pomeni torej kot ta vzpostavitel volje vzpostavitel spremembe sveta. Sredstva svojega preračunavanja in aktiv-

²³ Glej k temu: **Ideologija**, MEW 3, str. 67—68.

nega preurejanja sedanjega (oplajanja sedanjosti s prihodnostjo) jemlje volja iz **svojega**, zato ni v ničemer od ničesar odvisna. V vsem je utelešena ona sama. Marxova prevratna metafizika, v kateri se izreka subjektiviteta sklopa proizvodnja-potreba, je kot izraz te samopostavljajoče se volje prav tako le njeno, njo samo totalizirajoče sredstvo, jo izmerja v njeni **totalnosti** ter dela njo samo nji sami **prozorno** in tako služi njenemu totalnemu samosmotru; šele v tem svojem samoizrazu ta subjektiviteta je zase.

Usoda v sklopu te subjektivitete nima drugega pomena kot tega, da je človekovo lastno delo, **vendar za njegovim hrbtom uveljavljajoče se kot njega samega določujoče in njemu neprozorno delo njega samega**. Usoda je tu že od vsega začetka in izvorno razumljena kot človekova lastna, vendar njemu **ne-razvidna samodejavnost: nujnost**, rezultirajoča iz neštetihi naključnosti človekovega procesa samoporajanja. Spoznanje te nujnosti in obenem dejavno obvladovanje te nujnosti ali usode odpravi to usodo kot nujnost v načrtovano preračunano in na osnovi tega z razpoložljivimi sredstvi in silami vzpostavljeno samodejavnost. V tem postane usodna nujnost **svoboda**. V horizontu antropocentrizma prevratne metafizike usoda nima in ne more imeti drugega pomena. Vsako drugačno razumevanje usode se v tem horizontu mora pokazati kot fatalistično praznoverje.

Celotna Marxova kritika in po njem koncipirana revolucija kot sprememba sveta, postavljena v navzven odprtem prostoru odprtosti potrebe, v tem polju iz apetita izhajajočih in vanj vračajočih se silnic strasti poželenja in slasti užitka, ki postavlja antropološko instrumentalno postavljenost tehnike, postavljenost narave kot razpoložljive uporabnosti (oboje po načinu biti bit-za-potrebo) in tudi postavljenost bistva človeka kot proizvodjalne sile in potrebe, **se torej neogibno mora in edino more posluževati takó postavljene tehnike narave in človeka v enem za realizacijo svojega »cilja«: absolutnega gibanja rasti človeka kot samosmotra**, ki mu ni do česa postalega, temveč samo do absolutnega gibanja samopostajanja. Principialno gre torej tej revoluciji ali spremembi sveta za to, da se odstrani in odstranjujejo vse tiste ovire, ki stojijo na poti neovirani, neomejeni, principialno brezkončni ekspanziji človeka po njegovih subjektiviteti — volji v opisanem pomenu, kar pomeni razširjajoče se totalno obvladovanje »tako imenovane narave prav tako kot tudi človekove narave« — kot pravi Marx. Gre za absolutno gibanje samopostajanja kot **samosmoter**. To in samó to je za Marxa **humanizem**. Totaliteta te brezkončne ekspanzije je zanj totaliteta vsestranskega razvoja zmožnosti, strasti, užitkov itd. **individuov**, večanje bogastva njihovih potreb kot edinega bogastva.

Volji kot subjektiviteti človeka subjekta, tej volji, ki vključuje celotno evropsko metafizično kategorialnost ali racionalnost (prevratna metafizika šele sprosti vso novoveško in tudi prejšnjo metafiziko v svojevrstno veljavo) kot neko **svoje sredstvo**, na osnovi katerega si lahko izgrajuje znanosti kot **svoje sredstvo** in na njihovi osnovi tehniko kot **svoje sredstvo** in je tako v vsem tem sama utelešena, kakor je utelešena tudi v postavljenosti narave in človeka samega, tej volji ne gre za drugo kot za njeno lastno rast in samopotrjevanje, to je nenehni, principialno brezkončni razvoj proizvodjalnih sil.

Kritika in predvsem revolucija sama, kakor jo je koncipiral Marx, se torej neogibno mora posluževati tehnike v najširšem pomenu kot sredstva, kot tako utelešene volje. S tem je brez rezerve in prav tako brez možnosti vpogleda v vse to **izročena** v totalno samouveljavljanje te volje, v totalno sproščanje prostora neomejeni rasti nje same, v sproščanje razvoja proizvodjalnih sil z odstranjanjem vseh ovir tega razvoja.

Vsi tako imenovani projekti družbe, poskusi totalne »ureditve družbe« in v **tem** zasnovane revolte in kritike so kot poskusi jemanja usode v lastne roke rezerve izročeni **volji** v opisanem pomenu, tj. **subjektiviteti** človeka subjekta, in s tem principialno slepi za tisto **usodnost**, ki se odpira v **odprtost** potrebe samo in ki se nam je doslej že nekajkrat pokazala. Ti revolucionarni poskusi vzpostavljanja človeka kot središča so brez rezerve izročeni uničenju edinega usodnega središča za človeka: v navzven odprti prostor odprtosti potrebe odpirajoča se odprtost **resnice** ali **razkritosti** biti, v kateri si **potreba in bit sopripadata**; ta odprtost potrebe ostaja namreč kot razkritost ali resnica biti bivajočega in s tem tudi potrebe same kot bivajoče za potrebo **ničeva**. V tej brezrezervni in brezpogojni izročeni lastni slepoti postajajo **danes**, v času realiziranega humanizma kot brezmejnega razvoja in samogibanja človeka, ki ravno v tej obrežmejenosti sluti neko mejo, pot **homunkulizacije** človeka, tj. oskrbovanje poti v središče postavljenega, totalno razsrediščenega ali brezsrediščenega

človeka subjekta. Človek brez vsakega središča stoji v središču in se tu takó vzdržuje. To pomeni, da je vzel svojo usodo v lastne roke, v katerih se mu je spremenila v preračunljivo samopostavljanje subjektivitete volje, ki obvladuje svoj čas. V tem razsrediščanem središču zato principialno **ni usode**, ker je le človekova zavestna (preračunana) avtokreacija.

Glede na vse to je treba reči, da je v času neomejene ekspanzije človeka kot subjekta po lastni subjektiviteti **ponavljanje** zahtev Marxove prevratne metafizike zaradi svoje principialne usodne slepote za usodno, ki se odpira v navzven odprtem prostoru odprtosti potrebe, tj. v **odprtosti** kot razkritosti ali **resnici**, v kateri sta **potreba in bit** (ali volja in bit) **usodno izročena druga drugi**, da je torej **ponavljanje** teh zahtev DANES, v našem času **radikalna ideologija brezsrediščnega človeka kot središča**.

Da se iz radikalnosti Marxove prevratne metafizike nakazuje danes neko **usodno vprašanje** sopripadnosti biti in potrebe v prostoru odprtosti potrebe same, v odprtosti kot razkritosti ali resnici, ki — razkrivajoč to sopripadnost biti in potrebe — razkriva obenem neko diferenco med njima, diferenco biti in bivajočega, in da se ta **diferenca dogaja v samem bistvu človeka**, to odpira totalni obrezmejenosti brezpogojne subjektivitete sklopa proizvodnja-potreba (subjektiviteti volje) morda neko **mejo** v nji sami, ali vsaj nakazuje to kot neko slutnjo. Vprašanje sámo je slutnja te meje. **In to vprašanje ostaja**.

Tine Hribar:

ČAS KOT DELOVNI ČAS

HRIBAR Tine: Die Zeit als Arbeitszeit. UDK 115:331.81. Problemi, Ljubljana, Vol. 7, Nr. 81-82, S. 604—653.

Der Text fällt in zwei Teile auseinander: I Zeit als Wahrheit des Werkes und II Zeit als quantitativen Dasein und als Mass der Bewegung.

Im ersten Teil wird der Unterschied zwischen den Momenten der Produktion bei Hegel und bei Marx analysiert. Von der Geschichte der Philosophie aus wird Marxens Begründung der Arbeit als der zeitlichen Veräusserung der Arbeitskraft (Verhältnis zur vis activa bei Leibniz) und als der Zeitlichkeit der Dinge, als des Feuers der Dinge (Verhältnis zum pyros bei Heraklit) erklärt. Im zweiten Teil wird der Unterschied zwischen Platons und Marx-Newtons Bestimmung wie auch die beiderseitige Abhängigkeit zwischen Newtons und Marxens Bestimmung der Bewegung dargestellt, Besonders die Abhängigkeit zwischen der Arbeitszeit und der neuzeitlichen Methode und der neuzeitlichen Mathematisierung alles Bestehenden wird unterstrichen. Die Arbeitszeit ist in ihrem quantitativen Charakter schon immer mathematisierend (durch das Wertgesetz) und methodisch identifizierend Production mit Reduction. Unter der Gewalt der Arbeitszeit ist jede Produktion zugleich schon Reduktion. Die Schlussfrage heisst: warum kommt es dem Menschen so viel auf die Arbeitszeit an, zugleich aber fühlt er sich in diesem seinen Wollen entfremdet? Eröffnet sich nicht eben durch diese Streitigkeit eine Zeit, ursprünglicher als die Arbeitszeit, d. h. ursprünglicher als die Zeit der bedingungslosen Subjektivität der Arbeit?

HRIBAR, Tine: Vrijeme kao radno vrijeme. UDK 115:331.81. Problemi, Ljubljana, vol. 7, br. 81-82, str. 604—653.

Tekst se dijeli u dva dijela: I Vrijeme kao istina djela, i II Vrijeme kao kvantitativno bitisanje i kao mjera kretanja.

U prvom djelu obavljena je analiza razlike momentata proizvodnje kod Hegela i kod Marxa. Iz historije filozofije razjašnjeno je Marxovo utemeljivanje djela kao temporalnog ispoljenja radne snage (razmjer sa Leibnizovom vis activa) i kao vremenitosti stvari, kao vatre stvari (razmjer sa Heraklitovim pyros). U drugom dijelu prikazana je razlika između Platonovog i Marx-Newtonovog te međusobna zavisnost Newtonovog i Marxovog opredjeljenja kretanja. Pre svega ispostavljena je međusobna zavisnost radnog vremena sa novovjешkim metodom i novovjешkim matematiziranjem svega, što jest. Radno vrijeme je u svojoj kvantitativnosti uvijek već matematizirajuće (preko zakona vrijednosti) i metodički istovjetuje produkciju sa redukcijom. Pod vlasti radnog vremena svaka produkcija je uvijek istovremeno već i redukcija. Zaključno pitanje jeste: zašto je čovjeku toliko do radnog vremena, a istovremeno se u tom svom htjenju osjeća otudjenim? Zar se ne otvara baš kroz taj spor neko vrijeme, izvornije od radnog vremena, to jest vremena bezuslovnog subjektiviteta rada?

Pričujoči spis (odlomek iz doktorske disertacije: Pojem časa pri Marxu) ne dosega meja spisa Čas in usoda (Problemi, št. 76), je pa po svoji zasnovi nastal pred njim in spada še k približevanju razpotju, na katerem in s katerega je one meje sploh šele mogoče zaslediti. Molk, ki nas je zajel na kraju spisa Čas in usoda, bo zares prekinjen — če bo — v spisu, ki se bo začel z zadnjim stavkom Časa in usode: »O čemer ni mogoče molčati, o tem je treba govoriti, in o čemer ni mogoče govoriti, o tem je treba misliti.«

I. ČAS KOT RESNICA DELA

Ob Marxovem razlikovanju med **sedanjim** in **preteklim** delom bi se mogli najprej vprašati, kako je stopila v ospredje razlika med sedanostjo in preteklostjo, medtem ko je prihodnost ostala v ozadju. Toda pred vprašanjem o razmerju med prihodnostjo, sedanostjo in preteklostjo, tj. o razmerju med izpostavami časa, se postavlja vprašanje: Zakaj sploh razume Marx delo šele iz določenih izpostav časa? V vprašanju ni poudarek niti na **izpostavah** časa niti na **določenih** izpostavah časa, marveč prav na **času** samem. Kajti če ne bi bilo časa, bi tudi izpostav časa ne bilo. Čas sam se tedaj razkriva kot tisto izvirno, v čemer se zadržuje razumljivost dela. Ne moremo misliti na delo, ne da bi poprej že mislili iz časa. Kadarkoli izrečemo besedo delo, ga že razumemo kot sedanje ali preteklo delo. Dela, ki ne bi bilo razumljivo iz neke izpostave časa, ni. Čas je zato resnica dela, tisto, v svetlobi česar se nam delo sploh šele more razkriti.

Ker pa ima v bistvenih odnosih za Marxa **sedanje** delo izrecno prednost, saj je opredmetovalec preteklega dela, tako da brez sedanjega dela tudi pre-

teklega ni, se nam ta izrecna prednost sedanjega dela vsili kot drugi (tako j za časom) temeljni problem interpretacije razmerja med delom in časom. Toliko bolj, če nas Marxov izraz »sedanja energiea« kot so ime za sedanje delo spomni najprej na sovisnost med sedanjostjo in energieo pri Aristotelu, potlej pa še nazaj na sovisnost med bitjo in sedanjostjo pri Parmenidu. Gre torej za pomen sovisnosti med sedanjostjo in delom glede na filozofsko izročilo.

Iz tega izročila in sicer iz izročila novoveške filozofije se nam približa tudi Marxova razlaga sedanjega dela kot časovnega povnanjanja delovne sile. Kakšen je odnos med delovno silo ter vis activa (Leibniz) in zakaj se sila, katere bistvo je težnja po povnanjanju (Hegel), povnanja prav časovno? Je vsako povnanjanje **časovno** povnanjanje? In kaj je sila pred časovnim povnanjanjem? Kako sploh spadata skupaj sila in čas? Ob teh vprašanjih pa se seveda spet povrnemo k sovisnosti dela in sedanjosti, kajti delo kot časovno povnanjanje delovne sile je sedanje povnanjanje. Naloga analize je, da razišče, če Marx tedaj časovnosti v celoti ne veže na sedanjost.

Kolikor bi bila za Marxa časovnost in sedanjost nekaj istovetnega, bi Marxov stavek: delo je časovnost stvari, pomenil, da je delo tisto, ki stvari vzpostavlja v prisotnost sedanjosti in jim tako daje bit. Ni pa s tem še razkrito, zakaj pomeni biti isto kot biti **sedaj**. Obenem pa se zatemni razmerje med **časom** kot resnico dela in **delom** kot časnostjo stvari. Prav tako se je zdaj potrebno vprašati po odnosu med časom in časovnostjo. Če je delo kot časovnost stvari sedanjost, pravzaprav sedanjevanje stvari, kaj je tedaj čas v celoti svojega bistva? Kaj je čas, iz katerega je šele razumljiva časovnost stvari? Gre torej za razumetje časovnosti stvari iz dela in dela samega iz časa.

Da pa bi mogli odgovoriti na vsa ta vprašanja ali jih vsaj zastaviti v razviti obliki, si moramo najprej ogledati samo delo kot enostavni moment delovnega procesa, kajti vprašanja zmeraj znova zadevajo ravno na delo.

Smo torej pred naslednjim razporedom: 1. Momenti delovnega procesa, 2. Delo kot »sedanja energiea«, 3. Delo kot časovno povnanjanje delovne sile, 4. Delo kot časovnost stvari in 5. Čas kot resnica dela. Vprašanje po času kot resnici dela se je sicer vsililo že takoj v začetku, toda v razviti obliki bo lahko razdelano šele na koncu.

1. Enostavni momenti delovnega procesa

»Enostavni momenti delovnega procesa so smotrna dejavnost ali delo samo, predmet in sredstvo smotrne dejavnosti.«¹ Ta Marxova členitev delovnega procesa je vezana na predhodno filozofijo, neposredno pa na Heglovo razlago subjektivne dejavnosti in njenih momentov.

Hegel prav tako kot Marx govori o treh momentih in sicer v takšnem zaporedju: »Dejavnost je najprej navzoča kot predmet in sicer kot predmet, kadar spada še k zavesti, kot **smoter**, in je tako zoperstavljena navzoči dejavnosti.² Prvi moment dejavnosti je zahoteni smoter, idealni smoter kot potreba in namen. »Drugi moment je gibanje smotra, ki je bil predstavljen kot mirovanje, udejstvovanje kot odnos **smotra** do čisto formalne dejanskosti in je tako predstavba prehoda samega ali sredstvo.«³ Ta moment se torej deli v »smotrno dejavnost«⁴ in razna orodja, pri čemer pa oboje nastopa kot **sredstvo** subjektive dejavnosti v njeni celotnosti. »Tretji je končno predmet, **smoter**, ki ni več kot tisti, katerega si je delujoče neposredno svestno kot svojega temveč, kakor je ta smoter izven delujočega in zanj kot drugo... Dejavnost je zgolj prevajanje iz oblike še ne predstavljene v predstavljeno bit...«⁵ Tretji moment je torej proizvod, smoter kot predstavljen bit subjekta, tj. njegove dejavnosti. Pri vseh treh momentih dejavnosti, ki jih navaja Hegel, gre potemtakem za smoter: za smoter kot potrebo in namen, za smoter kot sredstvo in za smoter kot proizvod. Vsi trije momenti so momenti smotra, ker v subjektivni dejavnosti tudi ne gre za nič drugega kot za prevajanje za-mišljenega v udejstveni smoter. Subjekt deluje zato, da bi se predstavljal in bil tudi zase to, kar je v sebi in po sebi.

¹ Marx-Engels: Werke (V nadaljnjem MEW), zv. 23, str. 193, Dietz Verlag, Berlin.

² Hegel, Phänomenologie des Geistes, Felix Meiner, str. 286.

³ Prav tam.

⁴ Hegel, Wissenschaft der Logik (v nadaljnjem WdL), Verlag Reclam, Leipzig, knjiga III, str. 240.

⁵ Hegel, Phänomenologie..., str. 286.

Heglova koncentracija momentov subjektive dejavnosti okrog smotra nam postane razumljivejša, če pomislimo na to, da je smoter zanj »pojem v svobodni eksistenci«. ⁶ Pojem pa je drugo ime za subjektiviteto subjekta, po kateri in v kateri subjekt sploh je in je to, kar je. Kadar je torej govor o momentih subjektive dejavnosti, je govor pravzaprav o momentih pojma in sicer pojma kot subjektivitete subjekta. Če Hegel strne vse momente okrog pojma, pa jih Marx kot »snovne elemente dela« ⁷ prav okrog dela samega, toda spet dela kot smotrne dejavnosti. Nasproti si stojita torej pojem in delo, kar pa ju v tej nasprotnosti družijo in tako sploh omogoča kot nasprotji, je smotrna dejavnost. Tako za Hegla kot za Marxa je smotrna dejavnost tisto, s čimer se subjekt predstavi kot to, kar je. O tej pred-stavitvi pa pravi Hegel tole: »Individuum... ne more vedeti, kaj je, dokler se z dejavnostjo ne privede do dejanskosti.« ⁸ Ne samo individuum sam, ampak tudi drugi ne morejo vedeti, kaj ta individuum je, dokler se ne opredmeti v dejanskost. Vprašanje je le, kaj ta dejanskost pomeni.

Za globlji vpogled v tisto, kar Marxa in Hegla združuje in ju hkrati ločuje, si moramo momente oziroma elemente smotrne dejavnosti tako pri Heglu kot pri Marxu ogledati pobliže.

a) Smotrna dejavnost ali delo samo

Marx opredeljuje smotrno dejavnost oziroma delo z dveh plati:

1. »Delo je najprej proces med človekom in naravo...« ⁹

2. »Uporaba delovne sile je delo samo.« ¹⁰

Zveza med tema dvema opredelitvama dela na prvi pogled ni razvidna. Razvidna nam postane šele, ko ugotovimo, da izhaja Marx pri svoji analizi z ene strani od posameznika, z druge pa od narave, do katere se posameznik obnaša kot aktivni subjekt.

»Delovni proces, kakor smo ga predstavili v njegovih enostavnih in abstraktnih momentih, je smotrna dejavnost za vzpostavljanje uporabnih vrednot, prisvajanje prirodnega za človeka, obči pogoj izmenjave snovi med človekom in naravo, večni naravni pogoj človekovega življenja in zato neodvisen od vsake oblike tega življenja, narobe pa je enako skupen vsem svojim družbenim oblikam. Zaradi tega ni bilo nujno predstaviti delavca v razmerju do drugih delavcev. Človek in njegovo delo na eni, narava in njene snovi na drugi strani sta zadostovala.« ¹¹ Nasproti človeku se torej narava pojavlja kot nekaj pasivnega, kot objekt, kajti čeprav je narava poleg dela tudi vir uporabnih vrednot, je delo »edini aktivni ustvarjalec uporabne vrednote.« ¹² Ne da bi se že zdaj vprašali, na čem temelji in na osnovi česa je mogoča ta naraznost med človekom in naravo ter zakaj Marx v odnosu do narave človeka vselej postavlja na prvo mesto, skušajmo ugotoviti, od kod izvira človekova aktivnost.

Prav od tod, ker je človek opredeljen kot subjekt. Bistvo subjekta je opredmetovanje, in ker je opredmeteno le drugobit subjekta, subjektovo gospostvo nad tem opredmetenim. To gospostvo se izraža v tem, da si subjekt opredmeteno, tj. predstavljeno načeloma vselej lahko tudi dostavi, kolikor ni samo predstavljanje obenem že tudi do-stavljanje. Kar je v osnovi spleta predstavljanja in dostavljanja ali kakor sta predstavljanje in dostavljanje še v subjektu, je potreba. Iz potrebe izvira aktivnost subjekta: »dokler ni zadovoljena človekova potreba, je človek v nemiru s svojimi potrebami, torej s samim seboj.« ¹³ Ta nemir v človeku kot subjektu je gon smotrne dejavnosti, tisto, kar smotrno dejavnost sploh omogoča. Sama moja »lastna narava, ki je celota potreb in gonov«, ¹⁴ torej moje lastno bistvo mene kot subjekta, je tisto, kar omogoča delo in s tem ves delovni proces oziroma produkcijo. Moja lastna narava, ki je istovetna s potrebo v meni, predstavlja zato »idealno, notranje gonečo osnovo produkcije, ki je njena predpostavka.« ¹⁵ Potreba je pogoj in predpostavka pro-

⁶ WdL III-225.

⁷ MEW 23-198.

⁸ Hegel, Phänomenologie..., str. 287.

⁹ MEW 23-192.

¹⁰ Prav tam.

¹¹ MEW 23-198.

¹² Marx, Theorien über Mehrwert, Dietz, Berlin, III-258.

¹³ MEW 19-363.

¹⁴ Marx, Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, Dietz Verlag 1953, str. 157 (v nadaljnjem Grundrisse).

¹⁵ Marx, Grundrisse, str. 13.

dukcije, ker je pogoj in predpostavka jedra te produkcije, tj. dela kot smotrne dejavnosti.

Kajti »kot gon in smoter«¹⁶ je potreba tista »notranja podoba«, ki od početka omogoča smotrno dejavnost kot takšno, tj. prav kot smotrno. Potreba je subjektivna oblika smotra dejavnosti, brez katere tudi objektivne podobe te dejavnosti ni. Zato »brez potrebe ni produkcije«,¹⁷ saj jedro te produkcije, smotrna dejavnost, ni nič drugega kot povnanjanje, objektiviranje potrebe. Potreba kot gon je namreč preobilje, ne pomanjkanje; je zmožnost in premožnost dela, nabita delovna sila, ki je na tem, da se uporabi in povnanja. Uporaba oziroma povnanjanje delovne sile pa je delo, samo.

Sovisnost obeh Marxovih opredelitev dela, da je delo proces med človekom in naravo in da je delo uporaba delovne sile, je zdaj razvidnejša. Delo je povnanjanje oziroma uporaba delovne sile in ta uporaba je tista aktivnost človeka kot subjekta, ki tvori proces med njim in naravo. Zato je ta proces takšen proces, »v katerem človek s svojo lastno dejavnostjo posreduje, upravlja in kontrolira menjavo snovi med seboj in naravo«.¹⁸ Človeku pripada vsa aktivnost, posredovanje, upravljanje in kontroliranje, ker je proces med njim in naravo povnanjanje **njegove** delovne sile oziroma potrebe, tj. **njegove** lastne narave, **njegovega** lastnega bistva.

Povnanjanje bistva subjekta kot povnanjanje **potrebe** spada seveda k **bistvu** samemu, k potrebi sami in ni nekaj drugega od nje, kar naj bi k potrebi kot bistvu subjekta morda prišlo kje od strani. Zakaj potreba je v tem, ko je smoter, že tudi gon. Potreba je v tem, ko je notranja idealna podoba, predstava smotra oziroma smoter v subjektivni obliki, že tudi hotnost po udejanjenju tega smotra, tj. po njegovi do-stavi v objektivni obliki. Zaradi strukture potrebe je torej v osnovi vsakega pred-stavljanja (perceptio) že tudi hotnost (appetitus) po do-stavitvi pred-stavljenega. Zato se vsaka subjektivna **predstava** tudi nujno spreminja v opredmetovanje kot **dejavnost** udejanjanja te predstave oziroma **smotra**. Vsaka **potreba** se po svoji lastni nujnosti spreminja v **smotrno dejavnost**. Smotrna dejavnost vznikla iz lastne narave subjekta. Kolikor bi subjekt s smotrno dejavnostjo ne povnanjal potrebe, svoje lastne narave, bi ravnal zoper to svojo naravo, zoper svoje bistvo. Ali: kolikor so subjektu odvzeti oziroma zatrti pogoji njegove smotrne dejavnosti, mu je odvzeto oziroma zatrto njegovo lastno bistvo samo.

Ždenje v svoji lastni notranjosti je potemtakem zoper bistvo, tj. zoper subjektiviteto subjekta. Dokler ne pride do vnanje pred-stavitve te subjektivitete in njene vzratne do-stavitve, je človek kot subjekt po Marxovih besedah nemiren in se ne pomiri. V nemiru je s samim seboj, ker se njegova subjektiviteta še ni povnanjala, ker torej tudi njegovo bistvo še ni našlo miru. Ta nemir subjektivitete subjekta, to njeno težnjo: ven iz sebe, Hegel pri svojem opisu prvega momenta subjektive dejavnosti, tj. pri opisu potrebe, izrecno izpostavi. Potreba kot subjektivni smoter je »subjektivni pojem kot bistveno stremljenje in gon, da bi se postavil vnanje«.¹⁹ Subjektivni pojem — pojem pa je Heglovo ime za subjektiviteto — teži po izpostavitvi samega sebe. »Smoter je sam v sebi gon svoje realizacije...«²⁰ In kot ta smoter, kot ta gon po svoji realizaciji, je pojem, z njim pa tudi subjekt, katerega bistvo je pojem, potreba; potreba kot protislovje in kot vir nemira v subjektu. »Potreba, nagon sta najbližja primera smotra. Sta protislovje, ki se čuti in ki obstoji znotraj samega živega subjekta, pa prehajata v dejavnost, da bi negirala to negacijo, ki je še gola subjektivnost.«²¹ Tudi Heglu oziroma že Heglu subjektivna potreba najpoprej in največkrat ni pomanjkanje nečesa, česar subjekt ne bi imel v sebi in do česar bi si moral pripomoči šele od zunaj, marveč apetit po re-prezentiranju samega sebe. Subjektivna potreba po samopredstavitvi.

Temeljna hotnost subjekta je hotnost, da bi se pred-stavil in da bi tako vedel, da nekaj pred-stavlja. Subjekt je nabita sila in kot ta sila gon, da bi se iz čiste subjektivnosti predstavil v objektivnost ter tam uzrl samega sebe. V njem je zato stalna težnja po preraščanju svoje subjektivnosti. Ta **težnja** pa ne predstavlja njegove negacije, temveč najvišjo življenjsko moč, saj je

¹⁶ Marx, Grundrisse, prav tam.

¹⁷ Prav tam.

¹⁸ MEW 23—192.

¹⁹ WdL III-233.

²⁰ WdL III-235.

²¹ Hegel, Enzyklopädie (v nadaljnem Enz.), Felix Meiner, 1959, § 204, pripomba.

težnja po preraščanju svoje gole subjektivnosti obenem **strast** po samosrečanju v objektivnosti. Tako ona težnja kot ta strast pa sta navsezadnje tudi ono, kar pripada prav subjektu, in zato zmeraj že potrjujeta ravno njega. »No, nagon in strast pa nista nič drugega kot subjektova življenjskost, po kateri je sam v svojem smotru in njegovi izvedbi.«²² Potreba je garant, s katerim si subjekt zagotovi svojo navzočnost tudi v izvedbi smotra, tudi v smotrni dejavnosti. Zato tudi kot zahoteni smoter ni gola poželjivost, kajti tudi za-hoteno je izraz hotnosti subjekta, izraz njegove življenjskosti, ki je naziv za subjektovo sposobnost vztrajanja v navzočnosti (biti) in vstaje zoper nenavzočnost (nič).

Če gre tedaj za razmerje med dvema subjektoma in za primerjavo njunih življenjskosti, je treba najprej vprašati, pravi Hegel, kateri od obeh se kaže »kot močnejša energija volje ali kot bogatejša narava, to je takšna, katere izvirna opredeljenost je manj omejena: — druga nasprotno kot šibkejša in ubožnejša narava.«²³ Pomembna je predvsem »velikost« energije. Tu ne nastopajo še nikakršne kvalitativne, temveč le kvantitativne razlike. Subjekt se tu meri šele po moči svoje hotnosti. Vprašanje o pozitivnosti ali negativnosti te hotnosti se zdaj sploh še ne postavi. »Zaradi tega sploh ni niti pohvale niti obtožbe niti kesanja; kajti vse takšno prihaja iz misli, ki si je oblikovala drugo vsebino in drugo po-sebi, kot je izvirna narava individua in njena v dejanskosti pričujoča izvedba... More imeti le zavest čistega prevajanja svoje narave same iz noči možnosti na dan sedanjosti, abstraktnega po sebi v pomen dejanske biti in gotovost, da to, kar v tej biti srečuje, ni nič drugega kot tisto, kar je v oni spalo.«²⁴ Primerna subjektova potreba je potreba po dejanski biti, po navzočnosti. Njegov temeljni apetit je apetit po svetlobi, kajti le v svetlobi samonavzočnosti lahko sreča samega sebe in se zagleda kot to, kar je.

Drugače si tudi ni mogoče misliti, kako bi subjekt sploh mogel začeti delovati, če pa, dokler ne začne delovati, ne ve, kaj je, in potemtakem tudi ne, kateri so njegovi smotri. Zdi se, da subjekt ne more prej opredeliti svojega smotra, dokler ne deluje. Po drugi plati pa bi pred dejavnostjo vendarle moral imeti kak smoter, saj je njegova dejavnost prav po tem izrazito **njegova** dejavnost, ker je **smotrna** dejavnost. Zdi se torej, da se subjekt nahaja v krogu, pri čemer vsak element smotrne dejavnosti predpostavlja drugega; dejavnost predpostavlja smoter in smoter predpostavlja dejavnost. »Prav zato pa mora **začeti** neposredno in pod kakršnimi koli okoliščinami, mora brez nadaljnjega pomišljanja o začetku, sredstvu in koncu pristopiti k dejavnosti, kajti njegovo bistvo in po sebi bivajoča narava sta vse v enem, začetek, sredstvo in konec.«²⁵ V potrebi kot lastni naravi subjekta, kot bistvu subjekta so v neopredeljeni neposrednosti združeni vsi momenti subjektive dejavnosti, njen začetek, sredina in konec. Da bi prišlo do posredovane opredeljenosti te dejavnosti, se mora subjekt zato brez pomišljanja prepustiti povnanjanju svoje potrebe. Začeti mora brez pomišljanja, kajti v samem povnanjanju potrebe kot posredovanju med začetkom, subjektivnim smotrom in koncem, objektiviranim smotrom, se momenti subjektive dejavnosti izpostavijo in tako subjekt pred-stavijo v tem, kar je bil in kar je.

S tem pa smo že pri drugem Heglovem momentu subjektive dejavnosti, sredstvu kot enotnosti smotrne dejavnosti in njenih orodij. Začetek je še neopredeljena in neposredna potreba: »neopredeljena neposrednost«²⁶ ali »čista bit«²⁷ subjekta. V svoji predzačetni neposrednosti je potreba potemtakem še povsem prazna. »V naravi začetka samega je torej, da je bit in sicer nič.«²⁸ Toda ne zaradi svoje praznosti, temveč zaradi svoje neposredne polnosti, ki se še ni posredno predstavila in razstavila sami sebi na vpogled. V tej prazni polnosti ali polni praznosti (»Čista bit in čisti nič sta torej isto.«)²⁹ je subjektiviteta subjekta mirujoča protislovnost in zato potreba po razrešitvi tega protislovja, potreba gibanja iz svoje neposredne polnosti v svojo posredovano praznost oziroma iz svoje neposredne praznosti v posredovano polnost: obojno gibanje je isto, namreč subjektovo postajanje. Gre za negiranje »gole subjek-

²² Hegel, Enz. § 475 prip.

²³ Hegel, Phänomenologie..., str. 289.

²⁴ Prav tam, str. 290.

²⁵ Hegel, Phänomenologie..., str. 288.

²⁶ WdL I-90.

²⁷ WdL I-90.

²⁸ WdL I-77.

²⁹ WdL I-91.

livnosti« kot neposredne polnosti, ki je eno in isto z negiranjem gole objektivnosti (kot neposredne praznosti), saj ima znotraj odnosa subjekt-objekt subjektivnost zmeraj nujno objektivnost za svoj korelat. Kaj je torej smotrna dejavnost kot po-sredovanje, tj. kot sredina med objektivnostjo in subjektivnostjo?

Ta dejavnost je »objektiviranje smotra«. ³⁰ Objektiviranje smotra je objektiviranje potrebe, ki je po bistvu »subjektivni smoter«. ³¹ Kolikor je potreba kot možnost gola subjektivnost, katere korelat je gola objektivnost, je objektiviranje smotra hkrati subjektiviranje objektivnosti. Objektiviranje neposrednosti subjekta je subjektiviranje neposrednosti objekta. Smotrna dejavnost je tako posredovanje med tema dvema neposrednostima. Z dejavnostjo negira subjekt neposrednost objekta, toda »ta negativni odnos do objekta je prav tako negativen do sebe samega, je preraščanje subjektivnosti smotra. Pozitivno je realizacija smotra, namreč združitev objektivne biti z njim«. ³² In kakor je negiranje neposrednosti objekta njegovo ponotranjenje po subjektu, tako je samo-negiranje subjekta iz njegove neposrednosti povnanjanje tega subjekta. »Delovanje individualnosti je torej smoter po sebi; raba sil, igra njihovih povnanjenj je torej... neposredno sedanost in dejanskost procesa individualnosti. ³³ Gre za prehod notranje izvirnosti subjekta, njegove lastne narave (bistva) v dejanskost. Dejavnost je tako enotnost vnanjega in notranjega, prežemanje potrebe in biti kot dejanskosti.

Prek dejavnosti, katere prvi pogoj je »predpostavljane objektivnega sveta, ki je neprizadet do smotrne opredelitve«, ³⁴ se potreba kot subjektivni smoter povnanja v svojem možnem bogastvu, prizadene z njim neprizadeti objektivni svet in si ga ponotranji. Dejavnost je sredstvo, ona sredina, prek katere in s katero se subjekt kot samosmoter zvrta nazaj vase. »Prek sredstva se smoter zaključuje z objektivnostjo in v tej s seboj samim.« ³⁵ Dejavnost kot smotrna dejavnost je sredstvo smotra ali pojma v svobodni eksistenci kot subjektivitete subjekta, ker sta tako povnanjanje kot potlejšnje ponotranjanje smotra le po-sredovalna procesa samoreprezentiranja pojma kot samozavesti. Ta pa je za Hegla bistvo človeka kot subjekta, torej pravkar omenjena subjektiviteta subjekta kot človekova lastna narava, katere najbližji »primer« je potreba. Smotrna dejavnost je sredstvo subjektivitete človeka, človekovega bistva, ker je človek že v svojem smotru (pojmu, lastni naravi) to, kar je; ker je že v svoji potrebi vse, kar naj bi bil, čeprav rezultata še ni tu. Toda to, da rezultata še ni tu, v tem odnosu ničesar ne pomeni, kajti človek je v svojem bistvu »vse v enem«: začetek, sredstvo in konec. In narobe: bistvo človeka kot subjekta, njegova subjektiviteta, je eno v vsem (hen panta). Tisto eno v vsem oziroma vse v enem, ki to določno eno v celoti izpolnjuje, pa je glede, tudi glede smotrne dejavnosti, smoter kot eno (in sicer bistveno) izmed imen za bistvo človeka. Zato ne pripada smoter dejavnosti, marveč dejavnost smotru. Ni smoter sredstvo dejavnosti, marveč je dejavnost sredstvo smotra.

V tem smislu je smotrna dejavnost že drugobit smotra in zato jo je Hegel prištel med posebni, drugi moment subjektive dejavnosti v celoti. Za razliko od Hegla, ki torej ostro ločuje med »subjektivnim smotrom«, katerega najbližji »primer« je potreba, kot prvim momentom in smotrno dejavnostjo kot drugim momentom subjektive dejavnosti, pa Marx potrebe, kakor je razvidno iz doslejšnje interpretacije, ne obravnava kot posebnega momenta poleg smotrne dejavnosti. Potreba kot smoter in smotrna dejavnost spadata neposredno skupaj. Zato za Marxa smotrna dejavnost tudi ne nastopa kot sredstvo potrebe oziroma smotra. Zanj so sredstva šele tiste priprave, ki služijo sami smotrni dejavnosti. To so razna orodja itd., ki so sicer sredstvo tudi Heglu, toda ne sredstvo smotrne dejavnosti kot take, kakor veljajo za Marxa, marveč smotra samega. Zaradi te prepletenosti Heglovih momentov subjektive dejavnosti in Marxovih momentov delovnega procesa bo pomen razlike in sovisnosti med enimi in drugimi momenti mogoče razbrati šele ob pregledu vseh.

Oglejmo si поблиže najprej sredstvo smotrne dejavnosti kot tisti moment delovnega procesa, ki ga Marx uvršča na tretje mesto in tisti del drugega momenta subjektive dejavnosti, ki po Heglu predstavlja sredstvo smotra v obliki orodij.

³⁰ WdL III-238.

³¹ WdL III-242.

³² WdL III-235.

³³ Hegel, *Phänomenologie...*, str. 282.

³⁴ WdL III-240.

³⁵ WdL III-240.

b) Sredstvo smotrne dejavnosti

Sredstvo smotrne dejavnosti ali delovno sredstvo »je stvar ali kompleks stvari, ki jih delavec vriva medse in med predmete in ki mu služijo kot prevodniki njegove dejavnosti na predmet.«³⁶ Sredstvo smotrne dejavnosti je »delovni instrument.«³⁷ To je sredstvo smotrne dejavnosti ali delovno sredstvo v ožjem pomenu. »V širšem smislu prišteva delovni proces med svoja sredstva razen stvari, ki posredujejo učinkovanje dela na njegov predmet in služijo zato na ta ali oni način kot prevodniki dejavnosti, vse predmetne pogoje, ki se sploh zahtevajo, da bi proces potekal.«³⁸ Med te **predmetne pogoje** delovnega procesa spada tudi obči predmet človeškega dela, tj. zemlja oziroma narava. V širšem pomenu so torej **delovno sredstvo** vsi **predmeti dela**, saj veljajo kot njegovi **predmetni pogoji**. V tem je njihova uporabnost in njihova vrednost, tj. veljavnost in služnost v **delovnem** procesu.

Vse, kar je, se potemtakem glede na delovni proces prikazuje kot njegov pogoj in s tem kot njegovo sredstvo, s čimer razpolaga ali pa tudi ne, kolikor to sredstvo zanj nima nobene vrednosti oziroma je neuporabno. Vsi predmetni pogoji **delovnega** procesa so **delovna sredstva** ali sredstva **smotrne dejavnosti**. Delovni proces je torej proces smotrne dejavnosti kot svojega jedra in smotrna dejavnost je tisto, glede na katero vse fungira kot sredstvo, sama pa ni sredstvo ničemur ali kvečjemu sami sebe. Smotrna dejavnost je samosmotrna dejavnost. Konec koncev se vse bivaajoče pojavlja kot instrument te dejavnosti in ima svojo »določeno funkcijo«³⁹ le glede na to dejavnost.

Če Marx ne bi postavil v ospredje smotrne dejavnosti, ki ji vse služi kot sredstvo, bi bil njegov opis delovnega sredstva zgolj parafraza Heglovih opisov orodja, kakršen je npr. naslednji iz Filozofije zgodovine: »Človek se s svojimi potrebami do zunanje narave obnaša praktično in se pri tem, ko se prek nje zadovoljuje in jo jemlje, loteva posla posredovalno. Naravni predmeti so namreč močni in se na raznovrstne načine upirajo. Da bi jih zmagal, vriva človek druge naravne reči, obrača s tem naravo zoper samo naravo in izumlja v ta namen **orodja**.«⁴⁰ Med sebe in naravo, ta po smotru še neopredeljeni objektivni svet, ki je sicer neprizadet do smotrne dejavnosti, pa kljub temu predstavlja zanjo vrsto slučajnosti in uporov, vriva človek po smotru že opredeljene objekte kot svoja lastna sredstva, tj. orodja. Tako zadobi človek premoč nad naravo in močjo njenih predmetov. »V svojih orodjih posreduje človek moč nad vnanjo naravo...«⁴¹ Orodja »prepušča pogubi« in obrabi ter se za njimi na ta način z zvijačo obdrži, ne da bi se ob razvijanju dejavnosti sam ranil. Takšna je taktika subjekta, katerega bistvo je pojem v svobodni eksistenci, tj. smoter, pa naj bo orodje lopata v rokah človeka ali pa človek v rokah svetovnega duha kot subjekta zgodovine. Prav v tem pa je tudi razlika med Heglom in Marxom. Za Marxa smotrna dejavnost kot dejavnost človeka in edino človeka po bistvu ne more biti sredstvo nikakršne subjektivitete, marveč le samosmoter. Za Hegla pa je tudi smotrna dejavnost navsezadnje le sredstvo — prav tako, kakor so tudi orodja — sredstvo subjektivitete subjekta oziroma smotra kot pojma v svobodni eksistenci. Ali z drugimi besedami: za Marxa je smotrna **dejavnost** subjektiviteta subjekta sama, za Hegla pa je smotrna **dejavnost** prav tako kot orodje sredstvo subjektivitete subjekta.

To izpričuje, da gre pri Heglu in Marxu za razliko dveh subjektivitet, za razliko med pojmom kot smotrom in delom kot smotrno dejavnostjo. Da bi bila ta razlika še razvidnejša, se je nazadnje treba približati preostalemu momentu subjektive dejavnosti kot dejavnosti smotra oziroma delovnega procesa. Po eni plati je to **rezultat** subjektive dejavnosti, po drugi pa **predmet** smotrne dejavnosti.

c) Predmet smotrne dejavnosti

Medtem ko je za Marxa potreba pogoj smotrne dejavnosti »kot notranji predmet, kot smoter«,⁴² gre pri predmetu smotrne dejavnosti kot momentu delovnega procesa za vnanji predmet, ki je korelat potrebi, tj. notranjemu

³⁶ MEW 23-194.

³⁷ Marx, Grundrisse..., str. 206.

³⁸ MEW 23-195.

³⁹ MEW 23-197.

⁴⁰ Hegel, Philosophie der Geschichte, Reclam 1961, str. 342.

⁴¹ WdL III-241.

⁴² Marx, Grundrisse..., str. 19.

predmetu. Ti vnanji predmeti smotrne dejavnosti ali dela so po svoji možnosti vse stvari in zato predstavlja zemlja (pri čemer misli Marx na celokupnost stvari, tj. vsega bivajočega razen človeka), »obči predmet človekovega dela«. ⁴³ Ker je delovni proces ono razmerje v odnosu subjekt-objekt, katerega ena stran je človek kot subjekt, druga pa »narava in njene snovi« oziroma »zemlja«, je razumljivo, da se druga stran prikazuje kot predmet (objekt).

In dokler je govor o potrebi nasploh, o še ne strukturirani potrebi, ne more biti njen korelat nič drugega kot »obči predmet« oziroma predmet sploh. Kjer še ni strukture, bi bilo treba govoriti pravzaprav o kaosu, in zato Marx tudi imenuje ta »obči predmet človeškega dela« v njegovi izvorni nestrukturiranosti »anorgansko naravo kot tako, rudis indigestaque moles«, ⁴⁴ tj. surovo kaotično maso. Razlika med subjektom in objektom je tu le ta, da je subjekt zmožnost aktivitete, medtem ko nastopa objekt kot »delu nasproti stoječi predmet, materija; kot zgolj pasivno«. ⁴⁵ Spočetka sta si torej nasproti povsem neopredeljeni subjekt in prav tako povsem neopredeljeni objekt.

Toda subjekt je potreba in kot tak se mora začeti povnanjati in si dostavljati predstavljeno, tj. predmete. S tem je sprožen delovni proces, ki pa je še povsem neposreden. »Kot vsaka žival začno ljudje s tem, da jedo, pijejo itd., torej ne začno ,biti' v nekem odnosu, temveč se aktivno obnašati, se pollaščevati določenih stvari vnanjega sveta z dejanjem in tako zadovoljevati svojo potrebo (Začno torej s proizvodnjo).« ⁴⁶ Ali kakor bi rekel Hegel: začetek preide v postajanje. Subjekt začne z vstopom v celotno bivajoče oziroma z obnašanjem do njega.

Tako pri Heglu kot pri Marxu se torej zdi, da je subjekt že »pred« začetkom oziroma neposredno ob začetku »izven« sveta kot bivajočega v celoti in da se šele potem znajde v svetu. In kakor da je to najdenje samoumevno in da sploh ni treba pojasniti, kako je začetek sploh mogoč in zakaj je sploh potreben.

Začetek je torej tu. Ko se proizvodnja ali delovni proces začne in se zadovolji prva potreba, porodi zadovoljena potreba novo potrebo itn. Zadovoljevanje neke potrebe je že osposabljanje za drugo potrebo. Z rastjo zadovoljenih potreb raste tako tudi sposobnost novih potreb. Pri tem spiralnem kroženju se bogati tako subjekt kot objekt. »Produkcija zato ne producira le predmeta za subjekt, ampak tudi subjekt za objekt.« ⁴⁷ Delovni proces kot enotnost smotrne dejavnosti, njenega predmeta in sredstva se samoobnavlja. »Individuum producira predmet in se vrne z njegovo konsumacijo zopet nazaj vase, toda kot produktivni in samega sebe reproducirajoči individuum.« ⁴⁸ Delovni proces je perpetuirana samoreprodukcija. V povnanjanju potrebe je implicirano njeno ponotranjenje.

Subjekt izstopa iz sebe le zato, da bi se povrnil sam vase. Giblje se namreč zmeraj v okolju, ki ga je sam proizvedel, tj. opredmetil. V njegovem bistvu je torej, »da mora v vseh stanjih najti vnanje stvari za zadovoljevanje svojih interesov gotovo v naravi in se jih polastiti ali si jih pripraviti iz tega, kar najde v naravi; v tem svojem dejanskem ravnanju je torej **faktično zmeraj do določenih vnanjih predmetov v takem odnosu kot do ,uporabnih vrednot', to je, z njimi ravna kot s predmeti za svojo rabo** (podčrtal T. H.).« ⁴⁹ Do bivajočega v celoti je človek kot subjekt potemtakem **faktično** v odnosu kod do nečesa, kar mu je na razpolago v uporabo. Vse, kar je, mu služi kot uporabno za zadovoljitev njegove potrebe. S tem je izrečeno isto, kar je bilo že povedano o odnosu med smotrno dejavnostjo in njenimi pogoji: vse, kar je, služi smotrni dejavnosti kot njen pogoj, tj. kot njena vrednota. In kar velja za smotrno dejavnost kot bistvo subjekta, velja seveda tudi za sam subjekt, za človeka kot subjekt. Ker je človek to, kar je, le po smotrni dejavnosti, je **uporabnik** tistega, kar si s smotrno dejavnostjo vzpostavi in dostavi. Vrednote smotrne dejavnosti so zanj **uporabne** vrednote.

Popolna razpoložljivost vsega, kar je, glede na smotrno dejavnost kot nositeljico delovnega procesa (in zato popolna izrabljivost tega po človeku) stopi toliko jasneje na dan, ko se izkaže, da položaj momentov delovnega procesa ni

⁴³ MEW 23-193.

⁴⁴ MEW 25-823.

⁴⁵ Marx, Grundrisse ... 213.

⁴⁶ MEW 19-362.

⁴⁷ Marx, Grundrisse ..., str. 14.

⁴⁸ Marx, Grundrisse ..., str. 15.

⁴⁹ MEW 19-375.

nič trdnega, marveč nekaj povsem spremenljivega. »Ali se pojavlja uporabna vrednota kot surovina, delovno sredstvo ali produkt, je popolnoma odvisno od njene določene funkcije v delovnem procesu, od položaja, ki ga zavzema v njem, in s spremembo tega položaja se spreminjajo tudi one opredelitve.«⁵⁰ S spreminjanjem funkcionalnega položaja stvari se spreminja tudi bistvo in ime stvari. O funkciji in s tem o položaju stvari, ki določa opredelitve teh stvari, pa odloča seveda človek v svoji smotrni dejavnosti. Iz smotrne dejavnosti izvirajo glede na človeka **temeljni načini bivanja** stvari.

Zaradi takšne spremenljivosti položaja stvari in njihove funkcije se je doslej v interpretacijo predmeta smotrne dejavnosti mešal s svojimi opredelitvami tudi proizvod delovnega procesa, ki po Marxu sicer ne spada med momente delovnega procesa, marveč v rezultat teh momentov. Preden pa bomo prešli na Marxovo analizo opredelitve rezultata delovnega procesa, da bi postale razlike med njim in predmetom smotrne dejavnosti očitnejše, se zaustavimo pri Heglovih opredelitvah rezultata subjektive dejavnosti, ki ga Hegel za razliko od Marxa vključuje med momente te dejavnosti. S tem ne bo bolj izstopila le razlika med Heglom in Marxom, ampak se bo morda pokazal tudi vzrok onega mešanja opredelitev predmeta smotrne dejavnosti in rezultata delovnega procesa pri Marxu.

Rezultat subjektive dejavnosti in njen tretji moment je za Hegla »objektivni smoter«. Objektivni smoter je izvedeni smoter: delo (Werk). Delo je povnanjena potreba in obmirujoča dejavnost. Je izučinkovani smoter in kot tak »bivajoča dejanskost«.⁵¹ Dejanskost dela je njegova vnanost kot subjektova vnanost, tu-navzočnost nasproti temi izvorne narave kot gole subjektivnosti. V delu pride notranja opredelitev subjekta na dan in postane njegova »predmetna bit«.⁵² »Delo (Werk) je torej izvršeno v obstajanje.«⁵³ Izvršeno je po subjektivni dejavnosti kot delu, ki je u-dej-anil delo. Subjekt kot dej, kot tisti, ki udejanja, je vzrok dela. Delo je njegov učinek, objektivirana subjektivnost, dejanskost, ki obstaja le v odnosu do subjektive dejavnosti. »Dejanskost obstaja le v svoji enotnosti z dejavnostjo in resnično delo (Werk) je le ona enotnost dejavnosti in biti, hotenja in dovršenja.«⁵⁴ Delo je bit kot dovršenost, tj. rezultat subjektive hotenja, subjektova povnanjenost in povzročenoost.

Ker je rezultat smotrne dejavnosti le subjektova povnanjenost, povnanjenost njegovega subjektivnega smotra, je ta rezultat »povratek smotra v sebe samega«.⁵⁵ Povratek smotra, kajti smoter je ono bistvo subjekta, pojem v svobodni eksistenci, brez katerega subjekt ne le ne bi bil to, kar je, ampak ga sploh ne bi bilo. Kot to bistvo subjekta, kot subjektiviteta subjekta pa je smoter seveda tudi objektiviteta objekta, kajti subjekt je le v odnosu do objekta in tako je ta odnos hkrati tisto, po čemer in v čemer je subjekt, torej subjektiviteta, kakor tudi tisto, po čemer in v čemer je objekt, torej objektiviteta: subjektiviteta subjekta in objektiviteta objekta sta eno in isto — namreč odnos subjekta in objekta. »Realizirani smoter je tako postavljena enotnost subjektivnega in objektivnega.«⁵⁶ Konec se je izkazal kot začetek, kar pomeni, da je bil v začetku že tudi vsebovan.

Začetek in konec sta isto, ker gre pri obeh le za opredelitev smotra. »Rezultat je le zato isto kot začetek, ker je začetek smoter (podčrtal T. H.); — ali dejansko je le zato isto kot njegov pojem, ker ima samosebje ali čista dejanskost ono neposredno kot smoter v samem sebi. Izvedeni smoter ali bivajoče dejansko je gibanje in razvito postajanje...«⁵⁷ Rezultat torej ni nekaj otrplega, temveč je gibanje, ki ima, ker je konec zmeraj že začetek oziroma začetek obenem zmeraj že konec, podobo kroga. A ne le da sta v tem gibanju začetek in konec isto, ampak tudi posredovanje med njima, smotrna dejavnost, predstavlja to isto. Saj sta začetek in konec isto prav v tem posredovanju. Vse troje izraža le različne momente istega kroženja, ki se imenuje **teleološki proces** ali **teleološka**, tj. smotrnostna dejavnost. Zato se more teleološki dejavnosti reči, da ji je konec začetek, posledica osnova, učinek vzrok, da je postajanje postalega, da prihaja v njej le še eksistirajoče v eksistenco itd., to je, da so vse

⁵⁰ MEW 23-197.

⁵¹ Hegel, Phänomenologie..., str. 289.

⁵² Prav tam, str. 292.

⁵³ Prav tam, str. 292.

⁵⁴ Hegel, Phänomenologie..., str. 294.

⁵⁵ WdL III-248.

⁵⁶ Hegel, Enz. § 210.

⁵⁷ Hegel, Phänomenologie..., str. 22.

opredelitve razmerja, pripadajoče tej sferi refleksije ali neposredni biti, izgubile svojo razliko, in kar se je izgovarjalo kot drugo, kakor konec, posledica, učinek itd., v smotrnem odnošaju nima več opredelitve drugega, temveč je narobe postavljeno kot identično s pojmom.⁵⁸ Če so torej začetek, konec in dejavnost isto, se subjektiviteta subjekta v teleološkem procesu igra sama s seboj.

Subjektiviteta kot subjektova dejavnost se neprestano samosrečuje in vrača vase ter je zato v tem samoigranju popolnoma samozadovoljena. »Dejavnost ima zato videz gibanja kroga, ki se sam v sebi svobodno giblje v praznem, se neovirano zdaj razširja, zdaj zožuje in se igra popolnoma zadovoljno le s seboj samim.«⁵⁹ Njeno zadovoljstvo je brez konca in kraja, namreč zadovoljstvo subjektivitete, ker je njena igra kot krožno gibanje brez konca in začetka; kajti če sta začetek in konec isto, ju kot takih ni. Vendar v tej igri ne gre za »nemoč najstva in dolgočasnost ponavljanja«.⁶⁰ To bi bila slaba kvantitativna neskončnost: »ponavljanje enega in prav istega, postavljanje, preraščanje in zopetno postavljanje in zopetno preraščanje, nemoč negativnega, ki se mu to, kar prerašča, vrača skozi njegovo preraščanje samo zopet kot kontinuirano«.⁶¹ Bistvo tega gibanja v slabo neskončnost je v predpostavki nekega začetka kot takega in nekega konca kot takega, kamor naj bi bilo to gibanje aproksimativno usmerjeno. Ono gibanje kroga pa prerašča prav to predpostavko.

Saj je to gibanje krožno gibanje, gibanje brez začetka in konca, oziroma začetek in konec sta v njem eno in isto: »igranje ljubezni s samo seboj«.⁶² Zato tudi ono delo (Werk) kot predmetna bit glede na to igranje ljubezni s samo seboj ni **poslednji** rezultat subjektive dejavnosti, temveč nekaj prehodnega, kar se šele v sami igri, v samem krožnem gibanju realizira kot **izvedeni** smoter. Izvedeni smoter v svoji izvedbi pa je to, kar je, spet le, kolikor je izvajanje, »postajanje postalega«: namreč teleološkega procesa kot bistva, kot subjektivitete subjekta.

Za Marxa pa ima rezultat delovnega **procesa** glede na momente tega procesa samostojno obstojnost, čeprav je delovni **proces**, katerega temelj je smotrna, tj. teleološka (telos = SMOTER) dejavnost, prav tako teleološki **proces**, kakor je za Hegla subjektova dejavnost kot njegova subjektiviteta. Med začetkom in koncem delovnega **procesa** je namreč značilna teleološka povezanost: »Na koncu delovnega procesa nastane rezultat, ki je bil že ob njegovem začetku v predstavi delavca, to je, bil je že idealno navzoč.«⁶³ Izhajajoč iz delovnega **procesa** kot subjektivitete subjekta in zato tudi objektivitete objekta, torej kot bistva vsega, kar je, s tem pa tudi vsega **procesa** sploh, definira Marx bistvo **procesa** kot takega takole: »Na koncu procesa ne more iziti nič, kar se v njegovem začetku ni pokazalo kot njegova predpostavka in pogoj. Po drugi strani pa mora vse iziti.«⁶⁴ To je obča formula procesa v njegovi teleološkosti. Toda kljub temu, da na koncu procesa ne more nič iziti, kar se v njegovem začetku ni pokazalo kot njegova predpostavka in pogoj, da **na koncu delovnega procesa nastane rezultat, ki je bil že ob njegovem začetku**, ta rezultat ni več »postajanje postalega«, marveč že nekaj postalega, ugaslega.

Izdelek delovnega procesa kot rezultat tega procesa je ugasli delovni proces, v katerem je človek s svojo smotrno dejavnostjo svojo idealno predstavo, svojo potrebo kot svoj subjektivni smoter postavil predse v opredmeteni obliki, tj. kot nekaj dejanskega oziroma realnega. »V delovnem procesu izučinkuje človekova dejavnost z delovnim sredstvom od poprej osmotreno preduraganje delovnega predmeta. Proces je ugasnil v produktu. Njegov produkt je uporabna vrednota, naravna snov, prisvojena s spremembo oblike človeškim potrebam. Delo se je povežalo s svojim predmetom. Delo je opredmeteno in predmet je obdelan.«⁶⁵ Zadnji stavek citiranega teksta skriva izvir in pomen razlike med predmetom smotrne dejavnosti kot momentom delovnega procesa in med rezultatom delovnega procesa. Rezultat, izdelek delovnega procesa je obdelan predmet smotrne dejavnosti.

⁵⁸ WdL III-246.

⁵⁹ Hegel, Phänomenologie ..., str. 284.

⁶⁰ WdL I-293.

⁶¹ WdL I-292.

⁶² Hegel, Phänomenologie ..., str. 20.

⁶³ MEW 23-193.

⁶⁴ Marx, Grundrisse ..., str. 211.

⁶⁵ MEW 23-195.

Kaj pomeni nekaj ob-delati? Nekaj obdelati pomeni: dati mu obliko. Obdelanost nečesa je njegova ob-likovanost. Kar je bilo poprej glede na predstavljeni smoter brezoblično, tj. kaotično, ima po obdelanosti določeno obliko. Predmet kot ono zgolj korelativno subjekta, kot ono zgolj pasivno nasproti smotrni dejavnosti kot aktiviteti subjekta se v procesu obdelovanja strukturira in dobiva podobo izdelka. Isto pa velja tudi za delo kot bistvo subjekta. Med procesom obdelovanja, ki se imenuje delovni proces, se delo kot aktiviteta povezuje s svojim predmetom kot svojim korelatom, ga strukturira in tako zmeraj bolj zmanjšuje relacijo med seboj in svojim predmetom. Končno se aktiviteta dela in pasiviteta objekta združita v izdelku kot svojem rezultatu. Delo je opredmeteno. Samo je postalo predmet, ki v dejanskosti predstavlja to, kar je bilo na začetku še zgolj idealna predstava. Delo kot smotrna dejavnost preneha biti **v odnosu** do svojega predmeta, ko samo postane predmet. Smotrna dejavnost je dosegla svoj smoter; delovni proces je končan. Obdelani predmet oziroma opredmeteno delo je kot produkt delovnega procesa glede na ta proces že nekaj preteklega. Opredmeteno delo je preteklo delo. Dokler človek s svojo smotrno dejavnostjo ne stopi spet v odnos z njim, je le še potencialno predmet smotrne dejavnosti in s tem moment delovnega procesa. Glede na kaj pa je tedaj opredmeteno delo sploh predmet? Če produkt ni več predmet subjekta v delovnem procesu, v katerem odnosu je tedaj kljub temu predmet? V katerem subjektivem odnosu je produkt spet subjektov objekt?

V produktu je delovni proces končan. V delovnem procesu se njegovi momenti združujejo in se končno združijo v produkt kot rezultat. Odločilen je zdaj **produkt (pro-iz-vod)**. »Če motrimo ves proces s stališča njegovega rezultata, produkta, se oba, delovno sredstvo in predmet dela, pojavljata kot produkcijsko sredstvo in delo samo kot produktivno delo.«⁶⁶ Z vsakdanjega, nefilozofskega vidika je to seveda nekaj paradoksalnega. Da bi spodbil trdnost tega vidika, navaja Marx naslednji dokaz: »Zdi se paradoksalno npr. da bi ribo, ki je še nismo ujeli, šteli za produkcijsko sredstvo pri ribolovu. Doslej pa še niso našli umetnosti, da bi ulovili ribe v takih vodah, kjer jih ni.«⁶⁷ Iz tega Marxovega dokaza sledi predvsem dvoje. Očitno je, da **delovni proces kot produktivni (pro-iz-vodni) proces** ni zgolj neposredno obrtniški, oblikovalni proces, kakor si običajno predstavljamo, marveč **zajema po bistvu vsako človekovo razmerje do bivajočega**. Po drugi plati pa je zato tudi vsako bivajoče po bistvu produkcijsko sredstvo, kakor hitro je človek v razmerju z njim. Riba je riba. Toda v faktičnem odnosu človeka do nje funkcionira najsi kot delovni predmet najsi kot rezultat delovnega procesa glede na ta proces kot tak, najsi kot produkcijsko sredstvo najsi kot produkt glede na delo kot produktivno delo. Kaj riba pravzaprav je, je odvisno od človekovega **odnosa** do nje. Vselej pa dokonča kot pro-iz-vod, kajti bistvo momentov delovnega procesa je, da se združijo v proizvod kot svoj rezultat. Človekov odnos do bivajočega je po svojem bistvu pro-iz-vajalni odnos, ki se kaže kot pro-iz-vajalni proces. Ta pro-iz-vajalni proces je opredmetovalni proces, proces pred-stav-ljanja (pred-metanja) pred-metov, pri čemer so ti pred-meti kot pro-iz-vodi rezultat pro-iz-vajanja.

V proizvodu kot zaključku proizvajanja že pride na dan, kar je bilo v začetku proizvajanja. Smoter je realiziran in tako je teleološki krog zaključen že tu. Ni pa zaključen drugi krog. Ni še zaključen povratek subjekta nazaj vase. Proizvod je le povnanjanje subjekta, ne pa tudi njegovo ponotranjenje. Proizvod še ni zadovoljitev subjektove potrebe. **V proizvodu se je subjekt šele pred-stavil, ne pa se že tudi do-stavil nazaj vase**. Predstavljenega, v katerega je vložil svoje sile, si še ni dostavil. Subjekt se je v proizvodu objektiviral, subjektiviral s tem tudi objekt smotrne dejavnosti, ni pa subjektiviral samega proizvoda. Proizvod postane objekt subjektiviranja šele v dostavljanju. To dostavljanje imenuje Marx konzumacijo. Šele s konzumacijo se subjekt dostavi nazaj vase: subjekt proizvede proizvod »in se z njegovo konzumacijo vrne zopet nazaj vase«. Kolikor je subjektu konzumiranje, dostavljanje proizvodov kot uporabljanje teh proizvodov preprečeno, mu je preprečen povratek nazaj vase. Šele to preprečevanje je za Marxa odtujevanje, ne pa že samo povnanjanje. In iz tega preprečevanja se potlej odtujenost razširja tudi na samo proizvajanje. Za Marxa je odtujenost torej istovetna z onemogočanjem prehajanja pred-stavljanja v do-stavljanje. Zato razodtujevanje ni vezano na samo dostavljanje, marveč na odstranitev zapreke med pred-stavljanjem in do-stavljanjem.

⁶⁶ MEW 23-196.

⁶⁷ Prav tam, opomba.

Proces od potrebe do zadovoljivne potrebe pri Marxu potemtakem razpade pravzaprav v dva procesa: v proces proizvodnje in v proces uporabljanja, tj. zvajanja proizvedenega nazaj v tistega, ki je proizvajalec. Šele oba procesa skupaj predstavljata celotno subjektivno dejavnost.

Zakaj pa potem Marx že na koncu prvega procesa, na koncu proizvodnega dela govori o rezultatu, medtem ko je za Hegla rezultat šele povratek subjekta nazaj vase? Zakaj je za Marxa proizvod že opredmetena smotrna dejavnost, medtem ko je za Hegla proizvod šele izvedeni smoter kot povrnjeni smoter oziroma prav gibanje smotra samo? Razlika izhaja iz one osnovne razlike, da je namreč za Hegla smotrna dejavnost **dejavnost smotra**, za Marxa pa je smoter v smotrni dejavnosti **smoter dejavnosti**. Ker je dejavnost po Heglu tako le sredstvo smotra kot pojma v svobodni eksistenci, je rezultat dosežen šele, ko pojem zapopade (begreift) posredovanje dejavnosti kot samoposredovanje in ga s tem preraste (aufheben) v izpolnjeno bit. **Dejavnost je postajanje** postalega, **biti** kot neopredeljeno neposrednega v izpolnjeno **bit**. Postajanje je vračanje smotra, pojma v svobodni eksistenci nazaj vase: k začetku, k tej enostavnosti, ki je »čista neposrednost biti«. ⁶⁸ »Toda sedaj je tudi **izpolnjena bit**, sebe **pojmujoči pojem** (zapopadajoči zapopadek — begreifende Begriff), bit kot **konkretna** prav tako vseskozi **intenzivna totaliteta**.⁶⁹ In to je izvedeni smoter: bit, ki ji je dejavnost, tj. postajanje sredstvo. Postajanje je »gibanje smotra, ki je bil predstavljen kot mirovanje... in je tako predstava prehoda samega ali sredstvo«. Bit kot smoter je omogočanje dejavnosti kot postajanje. Le ker je bit, je postajanje; le ker je smoter kot pojem, je sploh dejavnost in s tem tudi delo. Marx, za katerega dejavnost ni dejavnost smotra, marveč je smoter smoter dejavnosti, pa pravi: »Med delovnim procesom se delo stalno postavlja iz oblike nemira v obliko biti...«⁷⁰ Delo kot dejavnost v tem, ko je, stalno postavlja bit, to mirujočo lastnost proizvoda. »Kar se je pojavljalo na strani delavca v obliki nemira, se zdaj pojavlja kot mirujoča lastnost v obliki biti, na strani produkta.«⁷¹ Delo je nezadržni nemir, ki stalno postavlja bit kot mirujoči rezultat. Je torej ime za postajanje, ki ga je že Hegel takole opredelil: »Postajanje (Werden) je nezadržni nemir, ki ponika v mirni rezultat.«⁷² Za Hegla postajanje ponika v bit kot mirni rezultat.

Tudi za Marxa. A v tem, ko delo kot postajanje ponikne v bit proizvoda in v njem ugasne, zmeraj že tudi postavi bit tega proizvoda. **Bit bivajočega kot proizvoda je postavljenost po delu kot postajanju**. Bit je predvsem funkcija dela in zato sta tudi ono poniknjenje oziroma ona ugaslost dela v biti proizvoda vselej nekaj zgolj funkcionalnega. Funkcija proizvoda se lahko vsak čas spremeni in delo ga vsak čas lahko spremeni v svoj predmet, tj. v moment delovnega procesa kot postajanja. Proizvod tedaj spet ni nič drugega kot »moment živega dela«, »kot odnos živega dela do sebe samega v nekem predmetnem materialu, kot p r e d m e t n o s t živega dela.«⁷³ To pomeni, da delo lahko stalno spreminja tudi svoj smoter in da ni delo funkcija smotra, marveč je smoter funkcija dela. Kakor delo kot postajanje ni funkcija biti, marveč je bit kot postavljenost funkcija dela, tako je funkcija tudi smoter, ker je tudi smoter le postavljenost dela kot postajanja. Delo kot postavljanje je v tem, ko je, vselej v odnosu le do sebe samega in kot postajanje rezultira v bit le, da bi si jo prisvojilo kot svojo predmetnost. Delo je kot tako le zaradi samega sebe in je zato samosmoter. Prav zato se smoter kaže le kot funkcija dela. Isto velja tudi za celoten delovni oziroma proizvodni proces, saj je delo jedro tega procesa in »obvladujoča enotnost«⁷⁴ njegovih momentov. Zato »produkcija zaradi produkcije ne pomeni nič drugega kot razvoj človeških produktivnih sil, torej razvoj bogastva človeške narave kot s a m o s m o t e r.«⁷⁵ Ker je takó že delo kot narava, kot bistvo človeka samosmoter, ker je torej že proizvodnja zaradi proizvodnje samosmoter, zato izven delovnega oziroma proizvodnega procesa ne more biti nikakršnega višjega smotra. To pomeni, da tudi konsumiranje (porabljanje) kot vračanje subjekta nazaj vase ne more biti višji smoter proizvodnje. Iz same narave proizvodnje izhaja, da ni proizvodnja zaradi porabe

⁶⁸ WdL III-375.

⁶⁹ Prav tam.

⁷⁰ MEW 23-204.

⁷¹ MEW 23-195.

⁷² WdL I-123.

⁷³ Marx, Grundrisse..., str. 266.

⁷⁴ Prav tam, str. 585.

⁷⁵ Marx, Theorien... I-107.

(potrošnje), marveč poraba zaradi proizvodnje. Ni proizvodnja zaradi samovračanja subjekta, marveč je samovračanje subjekta zaradi proizvodnje. V osnovi je torej subjekt sredstvo proizvodnje in ne proizvodnja sredstvo subjekta. Zato Marx potrebe kot subjektivnega smotra tudi ne šteje med posebne momente delovnega oziroma proizvodnega procesa. Če pa potrebe ne, potem seveda tudi zadovoljevanje potrebe kot subjektivega samovračanja oziroma ponotranjanja ne. Res da »brez potrebe ni produkcije« in da je med produkcijo in konsumiranjem v mnogoterih odnosih »neposredna identiteta«,⁷⁶ toda da bi lahko stekel cel proces med potrebo in zadovoljitvijo potrebe, mora v izhodišču vendarle biti proizvodnja, **delo kot postajanje**.

Zato je delo kot postajanje prevladujoče in prej ali slej se vse izkaže kot moment delovnega procesa. Zato imajo pri Marxu momenti delovnega procesa tisti odločilni pomen, kakršnega imajo pri Heglu momenti subjektive dejavnosti. Zato je pri Heglu rezultat dosežen šele, ko se subjektivni smoter (in z njim subjekt) vrne nazaj vase, pri Marxu pa takoj, ko se dokonča delovno-proizvodni proces. Zakaj pri Heglu gre za to, da se smoter kot pojem »odpusti« (entlässt) v svojo drugobit in se s tem, ko to drugobit zapopade prav kot svojo, že tudi vrne vase, saj je tako zapopadel samega sebe in se obenem torej tudi proizvedel v vsej svoji totalnosti: vsi momenti **subjektive** dejavnosti so se izkazali kot momenti pojma (ideje, duha), ker je pojem tisto **obstojno** bistvo subjekta, ki **obstaja** še tudi v predmetnosti kot svoji odtujenosti in ob zapopadenju (opojmljenju) te predmetnosti spet **stoji** razodtujen sam v sebi. Pri Marxu pa delo kot **postajanje** v predmetnosti ne nahaja svoje odtujenosti, marveč svoj vrh, svoj **obstoj** in svojo **stojnost**, skratka tisto, kar že v vsej filozofiji velja kot **bit**: v proizvodu kot svojem rezultatu postane delo kot postajanje trdno bivajoče, si vtisne »obliko biti«, kar pomeni, da je ravno v tem, ko postaja in kolikor postaja bivajočno, tj. postalo, pri čemer pa to postalo seveda ni nič drugega kot moment postajanja in zato njegova idealna predstava (smoter), pojem postalega kot shema tega postalega, nič drugega kot predikat subjekta v njegovem bistvu — delu kot subjektiviteti.

Razlika med Heglom in Marxom se je izkazala kot Marxov preobrat Hegla in iz tega preobrata izhajajo tudi vse nadaljnje razlike med momenti pojma in med momenti dela oziroma boljše delovnega procesa, kajti delo kot postajanje je vselej proces. Obrat med Heglom in Marxom bi se mogel na kratko povzeti tako: medtem ko gre Heglu za »postajanje **postalega**«, gre Marxu za **postajajoče**, ki postaja postalo. Pojem je postajanje **postalega** in delo je **postajanje** postalega. Preobrat se kaže v poudarku. Tako pojem kot delo sta postajanje postalega, toda enkrat je poudarek na postalem (biti), drugič pa na postajanju.

Da preobrat, v katerem zadobi postajanje (delo) prvenstvo nad postalim (bitjo kot pojmom), ni samovoljen Marxov napor, da bi se v Uvodu h kritiki politične ekonomije prebil iz zgolj logičnih analiz odnosa med produkcijo in konzumacijo, ki ga neizbežno gonijo k heglovski »neposredni identiteti« in s tem k zanikanju prvenstvenosti produkcije v krogu subjektive dejavnosti, torej navsezadnje k sprejetju (Heglovih) momentov subjektive dejavnosti kot **teleološke** dejavnosti v njeni celotnosti, ne pa k izpostavi smotrne (teleološke) **dejavnosti**, dela kot bistvenega momenta in edine aktivitete delovnega **procesa**, tj. proizvodnje. Iz hegeljanske identitete se Marx prebije tako, da se zateče k predpostavki, k produkciji kot predpostavki, ki kot predpostavka, kot temelj sam seveda ne more imeti še nadaljnje utemeljitve, nečesa, kar bi stalo še pred in pod njim.

Ta preboj, ki se nam kaže kot nenadni preobrat, poteka takole: »Identitete med konzumacijo in produkcijo se torej pojavljajo trojno:

1. **Neposredna identiteta**: Produkcija je konzumacija; konzumacija je produkcija ...

2. Da se vsaka pojavlja kot sredstvo druge ...

3. Produkcija ni le neposredno konzumacija in konzumacija neposredno produkcija ..., ampak vsaka od obeh ustvarja, v tem ko se dopolnjuje, drugo; sebe kot drugo ...

Za kakega hegeljanca ni potemtakem nič enostavnejšega kot poistovetiti produkcijo in konzumacijo ...

Pri subjektu se pojavljata produkcija in konzumacija kot momenta enega akta. Tu je le pomembno poudariti (napoved preobrata T. H.), da se produk-

⁷⁶ Marx, Grundrisse ..., str. 14.

cija in konzumacija, če ju motrimo kot dejavnosti nekega subjekta ali mnogih individuov, pojavljata vselej kot momenta procesa, v katerem je produkcija dejansko izhodišče in zato tudi zaobsegajoči (übergreifendes) moment. Konzumacija kot nuja, kot potreba je sama notranji moment produktivne dejavnosti. Toda zadnja je izhodišče realizacije in zato tudi njen zaobsegajoči moment, akt, v katerem se zopet steka celotni proces. Individuum producira predmet in se vrne z njegovo konzumacijo zopet nazaj vase, toda kot produktivni in samega sebe reproducirajoči individuum. Konzumacija se pojavi tako kot moment produkcije.⁷⁷ Je to zares **dokaz**, da je proizvodnja in z njo delo kot »obvladujoča enotnost« proizvodnje **izhodišče** celotne subjektive dejavnosti? Je to zares **dokaz**, da je proizvodnja zato **zaobsegajoči moment** celotne subjektive dejavnosti in zato delo kot obvladujoča enotnost tega zaobsegajočega momenta tudi obvladujoča enotnost celotnega procesa? Je to zares **dokaz**, da je proizvodnja **arhe** — kajti arche je že od začetkov filozofije ime za enotnost izhodišča in onega zaobsegajočega — vsega, do česar je subjekt v kakem odnosu? Dokaz naj bi bil v tem, da je proizvodnja »izhodišče realizacije«. Toda dokaz se očitno suče v krogu: proizvodnja naj bi bila zato izhodišče, ker je izhodišče. Po drugi plati pa Marx že poprej navaja, da je tudi na konzumacijo (potrošnja, porabo) mogoče gledati kot na izhodišče: v proizvodnji subjekt »izdaja, razkrajja«⁷⁸ svoje sposobnosti, oziroma delo je »poraba delovne sile«, v proizvodnji poteka »konzumacija produkcijskih sredstev«, ⁷⁹ prav tako pa tudi »konzumacija surovine«⁸⁰ kot delovnega predmeta in nato kajpada proizvoda, namreč v konzumaciji kot taki. Seveda je mogoče takoj ugovarjati; npr. pred porabo delovne sile je bilo to silo treba proizvesti itd. Toda takšno ugovarjanje nas znova lahko zapelje le v neki drugi krog: kajti pred proizvodnjo te delovne sile je morala biti neka druga delovna sila, ki se porablja v tej proizvodnji itn. itn. Krog se kaže v kroženju, v neskončnem progresu oziroma regresu. Očitno je le **samoobnavljanje** celotnega procesa: generatio aequivoca, kakor pravi Marx v Ekonomsko-filozofskih rokopisih. Zato je vprašanje po **začetku** tega samoobnavljanja, tega »krožnega gibanja«⁸¹ za Marxa napačno vprašanje, ker da je le »proizvod abstrakcije«. ⁸² Začetek kot tak Marx torej zanika, zanika začetek kot ono »neopredeljeno neposredno«, vendar se mora kot filozof, pa čeprav bi bil anti-filozof, vseeno vprašati po osnovi, po izhodišču vsega, ker je v svojem samoobnavljalnem načinu bivanja, po izhodišču gibanja, pa čeprav je to gibanje krožno gibanje, ki kot tako pravzaprav nima nobenega izhodišča razen sebe samega. Izhodišče najde Marx v produkciji in tako se krožno gibanje samoobnavljanja izkaže kot reprodukcija, ne pa morda kot re-konzumacija. V čem je dokaz, da je konzumacija le moment produkcije, ne pa produkcija moment konzumacije? Zakaj je konzumacija le re-produkcija, ne pa morda produkcija le re-konzumacija? Dokaza ni, produkciji kot izhodišču samemu ni mogoče iskati iz-hoda.

Dokaza ni, vendar pa je mogoče pokazati, da gre pri uveljavitvi proizvodnje kot izhodišča vsega, kar v odnosu subjekt-objekt je (izven tega odnosa pa za subjekt ni ničesar), za dvoje:

1. Da proizvodnja navsezadnje mora biti izhodišče vsega, kar je, se zdi danes skoraj samoumevno; toda ta samoumevnost je prisotna le, ker je proizvodnja (poiesis), z mnogoterimi preglasi, v osnovi evropskega človeka prav od njegovih začetkov, tj. od začetkov filozofije, in je vprašanje, če ne bo tudi do njegovega konca.

2. Da Marxu začetka ne predstavlja bit, četudi bi bila bit kot ta začetek le »neopredeljeno neposredno«, marveč je zanj izhodišče proizvodnja kot postajanje, pomeni dogodek preobrata na koncu filozofije ne le v razmerju do Hegla, marveč do vse zgodovine filozofije in sega torej tja do Platona.

Kako si to dvoje, kar si na prvi pogled nasprotuje, kljub temu sopripada, bo pokazala interpretacija naziva »sedanja energeia«, ki ga Marx na nekem mestu v Teorijah o presežni vrednosti uporabi za delo kot »obvladujočo enotnost« proizvodnje, čeprav je energeia Aristotelovo ime za **bit**, delo pa pomeni **postajanje**, torej tisto, kar v vsej filozofiji nastopa kot nekaj biti prav nasprotnega.

⁷⁷ Marx, Grundrisse . . . , str. 14 in 15.

⁷⁸ Prav tam, str. 11.

⁷⁹ Prav tam, str. 12.

⁸⁰ Prav tam, str. 12.

⁸¹ Marx, Frühe Schriften, Cotta Verlag 1962, Stuttgart, str. 606.

⁸² Prav tam.

Delo kot »sedanja energieia«⁸³ je za razliko od proizvoda kot opredmetenega dela »obvladujoča enotnost« proizvodnje, ki v tem, ko se opredmetuje, namreč delo, pro-iz-vaja. Določneje: »Edina razlika od **opredmetenega** dela je **neopredmeteno**, namreč delo, ki se še predmeti, **delo kot subjektiviteta**. Ali **opredmeteno**, tj. kot **prostorno navzoče delo** je lahko nasproti **časno navzočemu** postavljeno tudi kot **minulo (vergangen-preteklo) delo**. Kolikor naj bo prisotno kot časno, kot živo, je lahko navzoče le kot **živi subjekt**, v katerem eksistira kot sposobnost, kot možnost; torej kot **delavec**«. ⁸⁴ Če te razlike med delom kot takim in delom v njegovi drugobiti razvrstimo, dobimo takšne slike:

- a) neopredmeteno delo — opredmeteno delo
- b) delo kot subjektiviteta — delo kot objektiviteta
- c) predmeteče se delo — nepredmeteče se delo
- č) časovno navzoče delo — prostorsko navzoče delo
- d) sedanje delo — preteklo (minulo) delo
- e) živo delo — mrtvo delo
- f) navzoče kot živi subjekt — navzoče kot mrtvi objekt
- g) eksistira kot delavec — eksistira kot izdelek
- h) eksistira v subjektu, tj. v delavcu kot možnost — eksistira v objektu, tj. v izdelku kot dejanskost.

Delo kot tako je torej, če si izberemo le dve najpomembnejši opredelitvi, **časovno** navzoče in sicer kot subjektiviteta subjekta. Tako časovnost kot subjektivitetnost pa sta razumljeni iz sedanjosti, kajti delo kot časovno navzoče delo in kot subjektiviteta je **sedanje** delo: **sedanja** energieia.

Delo kot energieia je nekaj sedanjega. Energieia je Aristotelovo poimenovanje biti, pa tudi proizvajanja, kajti pri Aristotelu nadomesti energieia besedo poiesis v tistem njenem vseobsegajočem pomenu, ki ga je imela v zatečtku grštva in ki ga še navaja Platon v dialogu Symposion: »Sleherno zadolževanje (aitia) tega, kar vselej izide iz neprisotnega v prisostvovanje, je proizvajanje (poiesis)«. ⁸⁵ Pro-iz-vajanje iz-vaja in pri-vaja prisotno: izvaja ga iz neprisotnosti in ga pri-vaja v prisotnost, v njegovo prisostvovanje. Privesti nekaj v prisotnost pomeni, privesti to nekaj v njegovo sedanjost, kajti prisotno je tisto, kar je sedanje. Prisotnost razume iz sedanjosti že Parmenid:

»Zdaj pa ostane dokaz o eni edini še poti,
namreč da prisostvovanje je...
nikdar bilo in nikdar ne bo, vse sama sedanjost

...
brez začetka in konca, saj šla sta začetek in konec
v daljnjo pregnana daljavo, pognal ju je žarek resnice
(Aletheia — Neskritost)

Trajno isto ostaja v istem in v sebi počiva... ⁸⁶

Takšna je Parmenidova misel o prisostvovanju in sedanjosti. Prisostvovanje je trajno ista, v sebi počivajoča sedanjost: vse sama prisotnost, vse sama sedanjost. Pri-sostvo-vanje oziroma **bit** (Oba izraza sta istovetna in izoznačna preveda za *einai*, kajti v slovenščini pomenita bit in sostvo isto⁸⁷), ki je torej razumljeno iz sedanjosti in s tem iz časa, je za Parmenida omogočeno po resnici kot neskritosti, saj je bil žarek resnice tisti, ki je pregnal ono, kar bi omogočalo prisostvovanje. Jè (zmore **biti**, ima **bit**), tj. pri-sostvuje in je pri-sotno, le tisto, kar je v žarku resnice kot neskritosti, kar je ne-skrito. Pro-iz-vajanje kot iz-vajanje in neprisotnosti in pri-vajanje pri-sotnega, tj. ne-skritega v pri-sotnost kot ne-skritost je potemtakem raz-krivanje. Pro-iz-vajanje je pri-hajanje skritega v ne-skritost in je v tem smislu seveda **iz-hodišče** ne-skritega, tj. prisotnega oziroma bivajočega. Ker pa je prisotno enakoznačno s tistim, kar je sedanje, pro-iz-vajanje ni **iz-hodišče** le prisotnosti ampak tudi sedanjosti. V proizvajanju kot razkrivanju se razkrivata in torej prihajata kot to, kar sta, tako prisotnost kakor tudi sedanjost, tako bit kakor tudi čas. Le ker je proizvajanje **iz-hodišče** tako biti kot časa oziroma tako časa kot biti, more biti tudi **iz-hodišče** bivajočega kot nečesa sedanjega. Čas, bit in proizvajanje si torej sopripadajo že v začetkih filozofije.

⁸³ Marx, Theorien... III-273

⁸⁴ Marx, Grundrisse... str. 183.

⁸⁵ Platon, Symposion, 205 b, Platonis opera, First edition 1950.

⁸⁶ Diels, Vorsokratiker: Parmenid, fr. 8.

⁸⁷ Janežičev slovensko-nemški slovar, Celovec 1908: sostvo- Sein.

Toda smisel tega sopripadanja je skrivnost, v svojih razmerjih nerazkrit. Če Heraklit razbere, da je čas, namreč čas kot vek (aion), »igro igrajoč otrok, otrok na prestolu«,⁸⁸ je tedaj igranje le soime proizvodnja? In kako je tedaj razumeti to proizvodjanje, ki je istovetno z igranjem, oziroma kako je razumeti samo to igranje, to otročenje otroka? In če je prisotno (bivajoče) v svoji prisotnosti (biti) razumljeno iz sedanjosti (časa), ta sama pa iz veka, iz časa kot igro igrajočega se otroka, kakšno je tedaj razmerje med takšno sedanjostjo in prisotnostjo? Kar je sedanje, se blešči v žarku neskritosti in je za človeka tisto izstopajoče iz teme skritosti. Ni morda prav zato že začetnemu grškemu mišljenju sedanjost izstopajoči modus časa? Kaj ni tedaj narobe, da sedanjosti namreč ni razumeti iz časa kot veka, ampak vek sam iz izpostave prednostnega značaja sedanjosti? Ne stopi v tem izstopanju potlej vek pred čas in prevzame zastopstvo izvirnega časa? Zakaj ali ni Heraklitovega veka razumeti iz Parmenidove trajne (bolje: nenehne) iste, v istem ostajajoče in v sebi počivajoče sedanjosti? V kakšnem sozvočju pa sta tedaj igranje in počivanje (mirovanje)? In bi bilo iz tega sozvočja potem proizvodjanje kot razkrivanje še mogoče razumeti zgolj iz gibljivosti kot postajanja? Smisel sopripadanja biti, časa in proizvodjanja ostaja torej zastrt.

Toliko bolj, ker se je v času od Heraklita in Parmenida do Platona zgodil dogodek, ki je zakrivil odločilni preglas proizvodnje. Takoj za že navedenim mestom iz Simpozija, iz katerega izhaja, da je proizvodjanje vsako prihajanje in prehajanje iz nebiti v bit, Platon takole opiše ta dogodek: »Zato je tudi pri proizvodjanju vseh umetnin v osnovi proizvodnja (poiesis) in njih mojstri so vsi proizvajalci (poietai). — Povsem pravilno. — In vendar veš, da ne pravimo vsem proizvajalci, ampak da imajo razna druga imena. In iz celotne proizvodnje je izbran le en del, ki ima opravka z muzično in metrično umetnostjo ter je poimenovan z imenom celote. Kajti le-ta se imenuje proizvodnja in proizvajalci tisti, ki posedujejo ta del proizvodnje.«⁸⁹ Danes je seveda ravno narobe: komurkoli že pravimo proizvajalci, muzikom in pesnikom (poetom), o katerih je tu govor, prav gotovo ne. Izvor takšnega našega odnosa do proizvodjanja pa je prav pri Platonu, kajti v njegovem navajanju, da se le delu proizvodnje pravi proizvodnja, se skriva zahteva po poimenovanju vse proizvodnje z imenom, ki ji pripada, tj. z njenim lastnim imenom. Toda ko se to zgodi, proizvodnja (poiesis) ni več razumljena iz nje same kot take, marveč se Platonu razpre kot po-narejanje (mimesis) in ob tem njenem preglasu pade doslej z imenom proizvodnja izbrani del, kakor bomo še poglobljevideli, na podrejeno mesto. In če Aristotel kasneje v osnovi vsega razkrivanja kot prihajanja v prisotnost še zmeraj vidi proizvodjanje (poiesis) — še prav posebno pa naravnega, kajti po naravi (physis) prisotno za razliko od umetelno (techné) prisotnega poseduje razpiranje proizvodjanja »samo v sebi (en heauto)«⁹⁰ — tega proizvodjanja prav tako ne razume iz njega samega kot takega, marveč iz u-delo-vanja (energeia) oziroma dovrševanja (entelecheia). Potem ko je bila proizvodnja omejena le na en del — kolikor ostajamo v okviru Platonovih izrazov in prenašamo s tem kalupe njegovega mišljenja na mišljenje pred njim — je dobila torej s Platonom in Aristotelom spet svoj vse obsegajoči, toda preglašeni pomen. Proizvodnja je še zmeraj razkrivajoče prinašanje v neskritost, toda pomen te neskritosti in s tem same proizvodnje se je spremenil, ker se je spremenil pomen prisotnosti. In ker je prisotnost razumljena iz sedanjosti, iz časa, kako je v tem spreminjanju s časom?

Vprašanje je neizogibno, kolikor hočemo razumeti Marxov izraz »sedanja energieia«. Kaj pomeni sedanjost v tem izrazu? Prav tako neizogibno pa je slediti spreminjanju pomena proizvodnje od Platona do Marxa, zakaj pri Marxu gre še za sopripadanje, kakor je razvidno iz izraza »sedanja energieia«, časa in biti ter proizvodnje. Drugače ni mogoče razumeti, kaj pomeni to, da je zdaj proizvodnja preglašena v izdelovanje, da je prisotno preglašeno zdaj v izdelek in da sta tako izdelovanje kot izdelek razprta, kot to, kar sta in da sta, zdaj le iz časovnosti kot sedanjosti. Če pa tega ne razumemo, potem nam ostane zakrit tudi pomen tega, da je proizvodnja kot razkrivanje zdaj obvladana po delu kot svoji »obvladujoči enotnosti«, tj. po subjektiviteti subjekta, in da se uveljavlja kot zares časovna zdaj le ta subjektiviteta, medtem ko je izdelek po bistvu že nekaj preteklega, nečasovnosti prepuščenega.

⁸⁸ Diels, Vorsokratiker: Heraklit, fr. 52.

⁸⁹ Platon, Symposion, prav tam.

⁹⁰ Aristotel, Physica 192 b-29, Oxonii, 1950 (W. D. ROSS).

Marxovo prevratno razumetje proizvodjanja iz dela kot sedanjega samopostavljanja v bit

Ko se Marxu proizvodnja razkrije kot brezpogojna subjektiviteta in s tem kot izhodišče vsega, kar je, razume to proizvodnjo iz njene »obvladujoče enotnosti«, tj. iz dela. Delo samo pa razume po eni plati kot nekaj časovno prisotnega, kot nekaj sedanjega, po drugi plati pa kot postajanje, kar pomeni, da mu je delo razumljivo le iz časa kot **sosledja** in sicer sosledja sedajev. Tako časovnost kot subjektivitetnost dela sta razumljeni iz sedanjosti, kajti delo je v tem, ko je to, kar je, **sedanje** delo: **sedanja** energiea.⁹¹

Poimenovanje dela z nazivom »sedanja energiea« veže Marxa na Aristotela in s tem na začetno filozofsko izročilo, kolikor je energiea Aristotelovo ime prav za proizvodjanje (poiesis), za privajanje iz nebiti (neprisotnosti) v bit (prisotnost). Obenem pa smo dejali, da pomeni delo samoprevrat subjektivitete in s tem preobrat filozofskega izročila, kajti izhodišče vsega, kar je, je zdaj proizvodjanje kot delo, vse doslej pa je bilo proizvodjanje razumljeno šele vzvratno iz vsega, kar je, tj. iz biti kot bivajočnosti bivajočega. Kaj pomeni ta sovisnost Marxove vezanosti na filozofsko izročilo in hkratnega Marxovega prevrata tega izročila za razumevanje naziva »sedanja energiea«?

Vse do Marxa je proizvodjanje razumljeno iz biti kot bivajočnosti bivajočega. Če je bivajočnost bivajočega samopredstavljenost (Hegel), potem je proizvodjanje samopredstavljanje. Če je bivajočnost bivajočega dejanskost (actualitas), potem je proizvodjanje kot pri T. Akvinskem udejstvovanje oziroma povzročanje (causalitas). Če je bivajočnost energiea (udelovljenost) oziroma entelecheia (dovršenost), potem je proizvodjanje udelovanje oziroma dovrševanje (Aristotel). V nobenem primeru pa proizvodjanje kot pot do biti ne doseže njene popolnosti. Energiea kot proizvodjanje je po Aristotelu »nedovršena energiea (energeia ateles)«, ker se še ni dovršila v ergon, ki je energiea kot taka, dovršena energiea kot bit. Zato je proizvodjanje nekaj na **sredi** med nebitjo in bitjo, neprisotnostjo in prisotnostjo. Šele dovršena energiea je zato zares prisotna in sedanja. Kar je v proizvodjanju, temu bit še ne pripada, še ni v sedanjosti. Tako je tudi za Hegla proizvodjanje le po-sredovanje.

Za Marxa pa je bit razumljena iz proizvodjanja in edino proizvodjanje kot delo je zdaj »sedanja energiea«. Delo je to, kar je, v tem, ko je postajanje in sicer **samo-postajanje** kot tako, ne pa morda kot pri Heglu **samo-postajanje** biti kot absolutne subjektivitete. Ni brezpogojna subjektiviteta **kot** postajanje, marveč je v tem, ko je postajanje, brezpogojna subjektiviteta. Ni postajanje **postalega** (biti), marveč **postajanje** postalega, kajti šele iz njega vznikata bit. »Med delovnim procesom se delo stalno postavlja iz oblike nemira v obliko biti, iz oblike gibanja v obliko predmetnosti.«⁹² Prednost ima gibanje, postajanje, ki se kot delo **stalno** samopostavlja v bit kot nekaj postalega, kot nekaj preteklega. Resnica postalega (biti) je postajanje. Resnica predmetnosti kot opredmetenega, tj. preteklega dela je delo kot **sedanje** delo, kot **sedanja** energiea. Če je za Aristotela sedanja energiea **bit**, je za Marxa sedanja energiea delo kot »obvladujoča enotnost« proizvodjanja; zanj je sedanja energiea **postajanje**.

Glede na delo kot postajanje je bit »**stalno postavljena**«, momentana **postavljenost**, toda nikakor **stalna** postavljenost. Stalnost zdaj ne pripada postavljenosti kot novoveškemu imenu biti, marveč postavljanju kot postajanju. S samoprevratom subjektivitete, ki pomeni vstop postajanja v ospredje pred bitjo si postajanje prilasti tudi stalnost in sicer na ta način, da razlasti bit, ki ji je stalnost vse doslej pripadala. Nasprotje med bitjo in postajanjem (Sein-Werden), ki obvladuje vso predmarksovsko metafiziko, je znivelirano, kajti **bit** je le še momentani »efekt« delovnega **procesa**. Je sicer kot predmetnost »**stalno postavljena**«, pa tudi **stalno** znova ponika v delo kot subjektiviteto oziroma v delovni proces, kolikor je delo kot postajanje le na način procesnosti.

Delo kot subjektiviteta torej ni več omejeno po nečem postalem in je zato brezpogojna subjektiviteta v njenih skrajnih možnostih. Ker je subjektiviteta tisto, po čemer v odnosu subjekt-objekt jè vse, kar je, pomeni to, da je subjektiviteta delo, utemeljenost vsega na postajanju kot procesnosti, ne pa na nečem zmeraj stoječem in mirujočem. V celokupnosti bivajočega brezpogojne objektivitete dela ni mesta za večnost kot stoječi sedaj. Delo je sicer »**stalno** postavljanje«, toda ta stalnost ni razumljena iz zmeraj stoječega sedaja (večnosti),

⁹¹ Primerjaj s str. 618.

⁹² MEW 23—204.

marveč iz sosledja sedajev, iz časa kot sedanjevanja. Stalnost je stalnost dela kot postajanja v sosledju sedajev. V tem smislu bi bili skoraj pripravljeni reči, da večnost pripada delu kot postajanju in da gre za večno postavljalno moč dela. Toda v tem primeru bi bilo delo funkcija večnosti in ne večnost funkcija dela. Ona stalnost pa je funkcija dela in je, če je in kolikor je delo kot procesni odnos subjekta in objekta. Le iz dela ven kot postajanja je mogoče govoriti o stalnosti oziroma večnosti dela. Ni delo po-naredek večnosti (stalnosti), marveč je večnost (stalnost) po-naredek dela kot procesnosti, tj. postajanja. Večnost kot taka je ob brezpogojni subjektiviteti dela mrtva. Beseda sedanost v izrazu »sedanja energiea« zato ne pomeni stalne sedanosti kot večnosti, ki ne pozna ne preteklosti ne prihodnosti, ampak sedanjevanje nasproti preteklosti kot nečemu postalemu. Delo kot sedanja energiea je energiea, ki sedanjuje, v tem ko poteka čas kot sosledje sedajev, in je le, dokler sedanjuje, tj. dokler je gibanje.

Zato tudi človek, ki odgovarja absolutni subjektiviteti kot delu, »ne poskuša ostati nekaj postalega, temveč je v absolutnem gibanju postajanja«. ⁹³ Ker je bistvo tega človeka delo, se ta človek imenuje delavec in zamenja Heglovega »bistvenega substancialnega človeka«, ki je odgovarjal absolutni subjektiviteti pred njenim samoprevratom. In če je delo kot ime absolutne subjektivitete po njenem prevratu absolutno gibanje postajanja, mora biti v absolutnem gibanju postajanja seveda tudi eksistenca dela, tj. delavec. Zakaj delo kot »sedanja energiea« sploh ne eksistira drugače kot bistvo, tj. kot možnost človeka, saj »more biti navzoče le kot živ subjekt... torej kot delavec«. ⁹⁴ Od kod takšna sovisnost dela in človeka, bomo videli v naslednjem poglavju, zdaj pa nas zanima predvsem opredelitev **bistva** človeka, tj. dela kot **absolutnega gibanja postajanja**. Kaj namreč pomeni delo kot absolutno gibanje postajanja za razmerje proizvajanja z bitjo in časom?

Delo je »obvladujoča enotnost« proizvajanja. Iz tega sledi dvoje: proizvajanje je zdaj to, kar je le kot opredmetovanje na način iz-delovanja, in drugič, kot iz-delovanje je z delom vred kot svojo »obvladujočo enotnostjo« zavzelo metafizično vrednostno mesto biti kot bivajočnosti bivajočega. To mesto mu pripada prav zato, ker je v svojem jedru »sedanja energiea« kot absolutno gibanje postajanja, kajti to absolutno gibanje je skrajna možnost absolutnosti oziroma brezpogojnosti brezpogojne subjektivitete, ki iz svojega re-rezentativnega bistva teži po prezentiranju vseh svojih, še tako skrajnih možnosti.

Če je proizvajanje v svoji izvornosti kot raz-krivanje iz-hodišče biti in časa, ⁹⁵ kar pomeni, da se bit in čas v njem svetlita iz svoje skritosti, da se v njem dogaja bitje biti in časenje časa, se zdaj kaže to razmerje takole: proizvajanje kot sedanjevanje (časenje časa kot sosledja sedajev) je iz-hodišče biti vsega, kar je. Gledano iz izvornosti proizvajanja: raz-krivanje ni iz-hodišče, marveč iz-hodišče neskritosti. Ne omogoča neskritost (bit) razkrivanja, temveč razkrivanje (proizvajanje) omogoča neskritost. Proizvajanje ni bitje biti, marveč je bit proizvod proizvajanja. Je to resnica ali sprevrnjenost razmerja med bitjo in proizvajanjem? In kaj pomeni ta ALI v vprašanju? Vsekakor ne pomeni antitetičnosti, če je ona sprevrnjenost pričujoča resnica razmerja med bitjo in proizvajanjem. Se morda ne spreminja resnica razmerja samega?

Če ne celo resnica biti? Zakaj bit kot proizvod proizvajanja, kot izdelek izdelovanja ni enaka izvorni biti pred njenim razcepom na esenco in eksistenco. Predvsem bit ni razumljena kot taka, ampak kot nekaj bivajočega. Le tako je proizvajanje moglo zavzeti mesto bivajočnosti bivajočega, kajti če bit ne bi pomenila zdaj nečesa bivajočega, bi seveda ne mogla fungirati kot proizvod. Z zavzetjem mesta bivajočnosti bivajočega tj. prisotnosti prisotnega, pa sovpada, kolikor je prisotnost razumljena iz sedanosti, seveda tudi zavzetje mesta sedanosti sedanjega. Tako je proizvajanje tudi sedanost sedanjega in sicer, ker je ta sedanost glede na proizvajanje kot gibanje razumljena iz časa kot sosledja sedajev, sedanost kot sedanjevanje. Ni izhodišče izvornega časa, marveč sovpada s časenjem časa kot sosledja sedajev, tj. s sedanjevanjem, ki zares pripada le proizvajalcu kot delavcu tj. eksistenci dela, ne pa morda že kar bivajočemu kot takemu. Kaj pa je tedaj z izvornim časom, s časom pred njegovim razcepom na stalni sedaj in na sosledje sedajev? Je izvorni čas povsem pozabljen? Ni z izvornim časom, ko se je z absolutnim vstopom v ospredje časa kot so-

⁹³ Marx, Grundrisse 387.

⁹⁴ Prav tam, str. 183.

⁹⁵ Primerjaj s stranjo 618.

sledja sedajev zabrisal celo oni razcep, ki se je še kazal v razponu med večnostjo, nič več?

Da bi lahko ostreje zastavili ta vprašanja, je potreben še podrobnejši vpogled v proizvodnjanje, katerega obvladujoča enotnost je delo kot sedanja energiea, tj. v proizvodnjanje kot sedanjujoče izdelovanje. Doslej se je pokazalo, da energiea Marxu in Aristotelu nikakor ne pomeni nekaj enakega: medtem ko je za Aristotela energiea razumljiva iz dovršenosti, jo Marx razume iz izdelovanja in medtem, ko Aristotelu sedanje (prisotno) ni dovrševanje, temveč dovršenost, je za Marxa zares sedanje (prisotno) ravno izdelovanje, ne pa izdelanost. Iz razgrnitve te razlike med Aristotelom in Marxom je potem razvidneje izstopila tudi razlika med izvirnim razmerjem časa, biti in proizvodnjanja ter med razmerjem časa, biti in proizvodnjanja glede na delo. Glede na delo je proizvodnjanje **sedanjujoče** samopostavljanje (samoizdelovanje) v bit kot proizvod, kajti delo je »sedanja energiea« v orisanem pomenu.

Od kod pa delu sploh sedanost in s tem časovnost?

3. Delo kot časovno povnanjanje delovne sile

Delo je najprej proces med človekom in naravo, ki pa ga vzpostavlja človek sam z **uporabo** svoje delovne sile. Uporaba delovne sile se dogaja kot **povnanjanje** človekove potrebe, to je lastne človekove narave,⁹⁶ zaradi česar Marx v delih pred Kapitalom delovno silo imenuje tudi delovna premožnost (Arbeitsvermögen). Delovna sila je potencia človeka kot delavca, njegova možnost in zmožnost, skratka, pre-možnost. Delovna sila je »delovna premožnost, katere temporalno povnanjanje je delo samo«. ⁹⁷ **Delo kot povnanjanje delovne premožnosti oziroma delovne sile.** Zakaj je povnanjanje delovne sile časovno povnanjanje? In zakaj se delovna sila kot sila sploh povnanja?

Kaj je sila? Hegel jo opredeli takole: »Sila je kot celotno, ki je po sebi sami negativni odnos do sebe, to, se od sebe odbiti in se povnanjiti.«⁹⁸ Odbiti se od sebe in se povnanjiti, spada k bistvu sile, ker je sama v sebi negativni odnos do sebe same. Od kod pa ta njen negativni odnos?

Od tod, ker je sila po svojem bistvu hotnost. Kot hotnost se je sila razkrila Leibnizu, ko je izpostavljajal strukture monade, po njem zapopadene subjektivitete subjekta. Monada je kot enost (»Monas je grška beseda, ki pomeni e n o t n o s t ali to, kar je eno«),⁹⁹ **enotujoče** pred-stavljanje, **aktivno** predstavljalno zbiranje tega ali onega in zato predstavljajujoče dostavljanje, ki se ne razpršuje v golem tavanju sem in tja. V takšni **aktivnosti** enotujočega predstavljanja je monada zato **sila** in sicer **dejavna sila** (vis activa). Kot ta sila teži k re-prezentiranju, tj. k obvladovanju enotujočega predstavljanja. Zato ni zgolj **možnost** delovanja, zgolj sholastična potentia activa, ki zmeraj potrebuje kak vnanji sunek, da iz svoje pripravljenosti delovanja zares postane delovanje, marveč prav **premožnost** delovanja, tako da zmore vsak čas iz same sebe prehajati v dejavnost in s tem v dejanskost (bit). V takšnem smislu razume dejavno silo kot delovno silo tudi Marx in jo prav zato spočetka imenuje premožnost.

Sila kot dejavna sila je potemtakem nekje na sredi med golo možnostjo in že delujočo dejavnostjo. Je še možnost, toda ne v sebi negibno počivajoča možnost. Je že dejavnost, toda ne učinkujoča dejavnost. »Dejavna sila je torej določena dejanskost ali entelecheia, ki je srednje med možnostjo delovanja in delovanjem samim ter vključuje težnjo (conatum), tako da prehaja sama po sebi v dejanskost, ne da bi zahtevala kako drugo pomoč kot odstranjevanje ovir.«¹⁰⁰ Leibniz veže dejavno silo torej na Aristotelovo entelehijo in s tem na proizvodnjanje. Vendar pa te entelehije kot proizvodnjanja ne razume iz dovrševanja, temveč iz dejstvovanja, ki v reprezentiranju posreduje med esenco (možnostjo) in eksistenco (dejanskostjo) vsake monade tj. vsakega bivajočega, kajti za Leibniza je bivajoče le, kolikor je monada. Entelehija kot sila je bivajočnost bivajočega, dejstvenost dejanskega. Bivajoče je, kolikor biva na način

⁹⁶ Primerjaj s str. 607.

⁹⁷ MEW 26. 1—141 (Theorien...).

⁹⁸ Hegel, Enz. § 137.

⁹⁹ Leibniz, Principes de la Nature et de la Grace, Gerh. II, § 1; Kleinere philosophische Schriften, Leipzig 1883, str. 138.

¹⁰⁰ Leibniz, Ueber die Vervollkommnung der ersten Philosophie und über den Begriff der Substanz, prav tam, str. 176.

entelehije kot sile. »Ta sila, pravim, je znotraj vsake substance in vselej poraja določeno dejstvomnanje.«¹⁰¹ Zaradi nje je vsaka monada porajajoča, tj. proizvajalna. Zato tudi vsakemu bivajočemu kot monadi v določeni meri pripada ime entelehija oziroma »energeia«,¹⁰² pri čemer je energeia spet razumljena iz predstavljanja. Sila kot engeria je po Leibnizu zato princip bivajočega kot takega. Dokler ima bivajoče v sebi silo oziroma je samo sila, je v sebi popolno (perfektno) — kajti da poseduje entelehijo, pomeni zdaj ravno posedovanje popolnosti — zadostuje samemu sebi ter se avtomatično re-producira kot enotujoče eno. Dejavna sila tvori enotujočo enost vsakokratnega enega, monade, in ker je takšno eno vsako bivajoče, bivajočnost vsakega bivajočega.

Enotnost bivajočega kot monade potemtakem ni nekaj naknadnega, z dostavljanjem dobljenega, ampak zmeraj že vnaprej opredeljujoče v vsakem predstavljačem dostavljanju. Vis activa kot ta enotujoča enost zmeraj že vnaprej omogoča vsako predstavljanje kot reprezentiranje, tj. reproduciranje. Da pa se sploh pojavlja problem enotnosti, mora obstajati neko mnogovrstno, ki se v enotnosti enoti. In sicer spet ne neke ob monadi in njeni dejavni sili, marveč v njej sami, kajti monada kot **eno** teži le po svoji dejanskosti in tisto, po čemer teži, mora biti torej ono njeno lastno **drugo**. Kolikor je monada po dejavni sili izvirno enotujoče, ki mora biti kot tako pred vsakim možnim vsakovrstnim, je to mnogovrstno lahko enotujoče zapo-padeno le, če je poprej iz-padeno iz same monade. Monada je izvirno enotujoče, kolikor je iz-padajoče zapo-padanje, raz-stavljaajoče se-stavljanje. To pa je pomen izraza reprezentiranje (pred-stavljanje), ki ga Leibniz rabi za oznako bistvenega odnosa monade. Dejavna sila monade je dejavna kot re-prezentiranje, kot iz-padajoče zapo-padanje, ki si predstavlja predse stavljenost (pred-met). V svoji lastni težnji (tendenci) in kot ta težnja je dejavna sila pred-stavljanje (perceptio) v svojem dvoedinem pomenu: stavljanje predse v mnogovrstno in poenotujoče stavljanje nazaj vase. Kot takšna neprestana težnja prehajanja od **enega k drugemu**, od predstavljanja k predstavljanju, imenuje Leibniz dejavno silo tudi hotnost (appetitus). Vis activa je v sebi hkrati perceptio in appetitus, ker je za samo pred-stavljanje hotnostno in narobe: ker je že sama hotnost predstavljaajoča.

V tej dvoedinosti, ki se kaže kot iz-padajoče zapo-padanje, je dejavna sila monade tisto, kar je Hegel označil kot »po sebi sami negativni odnos do sebe«, ki se neizogibno perpetuira, kajti kot enotujoča enost je dejavna sila monade stalna težnja po izpadanju v mnogovrstno drugo sebe same, stalna težnja odbiti se od sebe in se povnanjiti«, da bi se sploh mogla enotiti, tj. zapo-padati. Tako je monada po svoji dejavni sili stalno prehajanje v mnogovrstno kot svoje drugo, stalno **drugačenje** (spreminjanje) same sebe. Da je bivajoče kot monada stalno drugačenje (spreminjanje) po svoji lastni dejavni sili, to pomeni: to bivajoče je aktivno po svoji lastni naravi. Kajti po Leibnizovih besedah je stvarjem vložena določena učinkovitost, oblika ali sila, ki je običajno označena z imenom »n a r a v a«. ¹⁰³ Narava in dejavna sila neke stvari sta eno in isto.

Zato piše Leibniz Volderju: »Če ni nič dejavno po svoji naravi, ni dejavno sploh nič; kakšen je namreč sploh razlog (ratio) za dejavnost, če ne v naravi stvari? Vendar postavljaš omejitve, da bi stvar po svoji naravi mogla biti dejavna, če se dejavnost zmeraj ima na isti način. Toda ker vsaka dejavnost (actio) vsebuje spremembo, imamo nekaj, o čemer se je zdelo, da ti to zanikuješ, težnjo k notranji spremembi in iz narave sledeče časovno (tendentium ad mutationem interna, et temporale sequens ex rei natura).«¹⁰⁴ Težnja k notranji spremembi, k drugačenju same sebe izhaja torej iz narave stvari, iz dejavne sile in po njej, po svoji hotnosti kot apetitu je vsaka stvar stalno, dokler je, dejavna. In zdaj odločilno: ta dejavnost stvari, to njeno drugačenje kot spreminjanje je po svoji lastni naravi, iz svoje dejavne sile časovno. Ono »odbiti se od sebe in se povnanjiti« pomeni **časovno** odbijanje in povnanjanje (izpadanje) sile kot dejavne sile.

V tem, ko se bivajoče kot monada, tj. kot substanca oziroma kot subjekt v svoji dejavni sili in iz nje odbija ter povnanja, je v takšnem svojem drugačenju (spreminjanju) namreč stalni »napredek pred-stavljanja (progressus perceptio-num)« in zato »podložen nasledju (successioni obnoxia)« predstav kot sa-

¹⁰¹ Leibniz, prav tam, str. 176.

¹⁰² Leibniz, Ueber die Natur an sich..., Kleinere... str. 172.

¹⁰³ Leibniz, Ueber die Nature an sich... str. 183.

¹⁰⁴ Leibniz, pismo Volderju 21. 1. 1704, Gerh. II, 263, citirano po Heidegger Wegmarken, str. 388.

mopredrugečevanju. Njegovo povnanjanje se odvija po določenem sosledju, oziroma temu sosledju podreja svoje stavljanje predse. To sosledje ne more biti drugo kot sosledje sedajev, kajti spreminjanje predstav kot samoprehajanje predstav poteka eno za drugim, ne pa eno ob drugem. Sosledje sedajev pa je že od Aristotela dalje istovetno s časom. In sledeč temu filozofskemu izročilu Leibniz potem ono spreminjanje kot povnanjanje stvari v njeni dejavni sili neizogibno imenuje **časovno spreminjanje**.

Če potlej Hegel spregovori o povnanjenju duha kot absolutne subjektivitete v čas, ni to nikakršen nenadni strel iz pištole, marveč izreka ta beseda bistvo pred-stavljanja, ki je razumljivo iz one subjektivitete kot sile in se giblje v dvoznačnosti, ki jo je opisal Hegel: notranje povnanjiti in vnanje ponotranjiti.¹⁰⁵

Povnanjanje notranjega, tj. sile kot iz-padanje je sosledno in zato časovno. Vsak akt povnanjenja je »padec« v čas, saj je »čas prva oblika postajanja«.¹⁰⁶

Prav tako pa tudi Marx, ko razkriva delo kot »temporalno povnanjanje delovne sile«, še zmeraj govori iz bistva dejavne sile kot temelja re-prezentiranja (pred-stavljanja). Zakaj pa potem namesto izraza dejavna sila (vis activa) uporablja izraz delovna sila (Arbeitskraft). Zakaj se mu re-prezentiranje kaže kot delo?

Že ko se je Leibnizu bivaajoče kot tako in v celoti razprlo kot monada, katera narava je dejavna sila v svoji dvoedinosti predstavljanja in hotnosti, mu je bila ta dejavnost bivaajočega kot takega v celoti razumljiva iz nekega posebnega bivaajočega, namreč iz človeka: »Preudariti je treba nadalje, da nam je razumljiv ta princip dejavnosti v najvišji meri, ker nekako tvori analogum temu, kar je v nas samih, namreč predstavljanju in hotnosti (perceptio et appetitio).«¹⁰⁷ Gledano iz Marxa je Leibniz bistvo človeka prenesel na vse bivaajoče, za kar pa, kolikor je bivaajoče kot tako le kaotični »obči predmet« človekovega dela,¹⁰⁸ ni bil upravičen. Predstavljanje in hotnost, katerih temelj je dejavna sila, pripadata le človeku, ki edini zmore delati v pravem pomenu besede, tj. predstavljati si smotre in jih hkrati hoteti. **Delo** je bistvo človeka in **dejavna sila** je zato pravzaprav **delovna sila**, sila, katere povnanjanje je delo samo.

Do takšnega razmerja med Marxom in Leibnizom je prišlo zaradi samoprevrata brezpogojne subjektivitete, ki je v tem prevratu ono predprevratno reprezentiranje (predstavljanje) preobrnila v delo, ki ne eksistira drugače kot delavec. Človek kot delavec je edina eksistenca dela in delo kot delovna sila je njegova premožnost (sposobnost), ker edino on zmore absolutno gibanje postajanja, tj. dela kot skrajne subjektivitete, medtem ko je bog najvišje bivaajoče, ki takšna gibanja po svojem bistvu ne zmore, podlegel. V tem se je skazala nekdanja pomanjkljivost človeka kot njegova najvišja odlikovanost, nekdanja najvišja odlikovanost boga v njegovem stalnem mirovanju pa kot smrtna pomanjkljivost. Delo kot absolutno gibanje postajanja je smrt boga in dokončno vstajenje človeka, namreč človeka kot subjekta. Delavec je subjekt v najvišji meri, ker je edini brezpogojni subjekt sredi bivaajočega, kajti vse bivaajoče je predmet le po njem in zanj.

Ko govori Marx o »temporalnem povnanjanju« delovne sile, mu torej beseda sicer teče iz bistva dejavne sile, toda iz radikaliziranega bistva. Gledano iz korena samega — kot koren pa se na kraju subjektivitete razkrije človek, namreč človek kot delavec — je dejavna sila delovna sila. V povnanjanju delovne sile dobi časovno povnanjanje sile dokončno, tj. popolno realizacijo. Časovno (temporalno) povnanjanje delovne sile, ki je delo samo in sicer delo kot »absolutno gibanje postajanja«, je absolutno sosledje in zato absolutna časovnost kot absolutno sosledje sedajev.

Delo, »obvladujoča **enotnost**« proizvajanja, je kot »**sedanja** energie« namreč »**stalno** postavljanje«, stalno samopostavljanje v bit. Enotujoča enotnost je le, kolikor je stalno sedanjevanje, kolikor se delovna sila stalno časovno povnanja v bit in jo znova spreminja v funkcijo svojega ponovnega povnanjanja, tj. reproduciranja. Tudi za-popadanje kot konzumacija je torej le moment **re-produkcije** kot stalnega iz-padanja.¹⁰⁹ Stalno časovno povnanjanje delovne sile (potrebe) je izhodišče vsega, vsega, kar je. Stalno sedanjevanje kot absolutna časovnost in nič drugega.

¹⁰⁵ Primerjaj Čas in teleologija (Problemi, št. 65-66).

¹⁰⁶ Hegel, Geschichte der Philosophie, Glockner XIII, str. 354.

¹⁰⁷ Leibniz, Volderju 30. 6. 1703, Gerh. II. 251.

¹⁰⁸ Primerjaj s str. 610.

¹⁰⁹ Primerjaj s str. 622.

Temeljni Marxov stavek je zato: »Delo je živi, upodablajoči ogenj, minljivost stvari, njihova časovnost, kot njihovo oblikovanje z živim časom.«¹¹⁰ Ker je delo »obvladujoča enotnost proizvodnje kot izdelovanja, njegovo stavljanje mnogovrstnega predse, ki se dogaja kot časovno povnanjanje delovne sile, ni golo po-narejanje nad-čutnih predstav, marveč »čutna dejavnost«,¹¹¹ čutno obdelovanje in prav kot tej čutnosti mu pripada »absolutno gibanje postajanja«, kajti čutnost je že od začetka filozofije (Platon) vezana na postajanje. Kot takšno postajanje in čutno obdelovanje, daje delo stvarjem obliko in jih s tem vzpostavlja kot to, kar so, kajti to, kar so, so ravno po svoji obliki; oblika je njihov izgled, tj. njihova bit kot neskritost. V svojem dajanju oblike, v svojem upodabljaljočem obdelovanju torej delo privaja stvari v neskritost. Njegovo stalno samopostavljanje v bit ni nič drugega kot postavljanje biti stvarjem. Obdelana, tj. izdelana stvar ima bit v svoji izdelanosti. Biti kot stvar pomeni biti izdelan. Le kar je izdelano, je neskrto, je prisotno in sedanje, ima bit.

To pomeni: le delo kot časovno trošenje delovne sile zmore dati stvarjem njihovo sedanost, »obuditi od mrtvih, jih pretvoriti iz samo možnih v dejanske in učinkujoče«. ¹¹² Od mrtvih obujene stvari so iz nesedanosti v sedanost, iz nečasovnosti v časovnost poklicane stvari. Ker je bit kot prisostvovanje prisotnega že vseskozi razumljena iz sedanosti, je sedanost stvari istovetna z bitjo stvari, to pa seveda, odkar se je bit preglasila v actualitas kot causalitas, z dejanskostjo in učinkovitostjo stvari, ki temeljita zdaj v njihovi izdelanosti. Delo je časovnost stvari kot sedanjevanje, tj. »sedanja energie«. Stvari vznikajo v svojo bit v sosledju povnanjanja delovne sile, v njenem časovnem sledenju.

Oblika stvari kot »totaliteta opredelitev«¹¹³ pa je kajstvo (bistvo) stvari in zato »pretekla bit«. Zakaj stvari kot enotnosti snovi in oblike je po delu dana oblika »vnanja, ravnodušna oblika«¹¹⁴ in tudi vsak čas spremenljiva, saj je mrtvi rezultat sedanjega dela, torej preteklo delo. Delo kot »sedanja energie« lahko začne to stvar kot preteklo delo vsak čas znova pre-delovati, tj. spremenjati v njeni biti. Kot preteklo delo je oblika zato nekaj minljivega. Njena minljivost je delo kot »sedanja energie«, kot časovno povnanjanje delovne sile.

Tako je delo absolutna časovnost stvari: ne le obujanje stvari v sedanost, ampak tudi njihova minljivost, njihovo brisanje v preteklost.

Stvari so ali niso glede na delo. Sedanost, iz katere je razumljena njihova bit, jim pripada, kolikor so vključene v časovno povnanjanje, tj. sedanjevanje delovne sile. Brž ko iz tega sedanjevanja stvari izpadejo, niso več nekaj časovnega, marveč poniknejo v brezčasovnost. So, kolikor so časovne v smislu sedanjevanja, kolikor jih budi od **mrtvih** časovo povnanjanje delovne sile oziroma delo samo, ki se tudi zato imenuje **živo** delo. Živo delo je časovnost, v kateri vznikata in ponikata bit in nebit stvari, v kateri bit in nebit stvari prehajata ena v drugo.

Iz takšnega pogleda na časovno povnanjanje delovne sile, živi čas kot časovnost stvari poimenuje Marx delo »upodablajoči **ogenj**«. Ogenj je Heraklitova beseda. Pomeni **eno-vse** (hen panta), iz katerega vse vznikata in v katerega vse ponika. To **eno-vse**, čeprav preglášeno, vlada še tudi v delu kot obvladujoči **enotnosti**. Toda ali je to edina vez med Heraklitovim in Marxovim ognjem? Delo je ogenj kot časovnost stvari; ni tudi Heraklitov ogenj istoznačen s časom kot onim igro igrajočim se otrokom?

Vsak odgovor na vprašanje bi bil prehitel, kolikor že vprašanje samo razumemo najpoprej iz enega odnosa med ognjem in časom, ki ga je Hegel zapopadel v svoji interpretaciji Heraklita in iz katere razume ogenj (delo) ter čas tudi Marx, kajti zanj je prav tako kot za Hegla tisto isto, kar istoveti tako ogenj kot čas, proces, tj. postajanje. Hegel nahaja naslednjo sovisnost med časom in ognjem: »V času sta momenta, bit in nebit, postavljena le kot negativno ali neposredno izginjajoča . . . Čas s takšnima momentoma je proces . . . Ta pa je ogenj . . . Ogenj je fizikalni čas; je ta absolutni nemir, absolutno razreševanje obstoječega, — minevanje drugega, pa tudi samega sebe, ni nič ostajajočega.«¹¹⁵ Je absolutno gibanje postajanja.

¹¹⁰ Marx, Grundrisse 226.

¹¹¹ Marx, I. teza o Feuerbachu.

¹¹² MEW 23—198.

¹¹³ Hegel, Enz. § 129.

¹¹⁴ Marx, Grundrisse 265.

¹¹⁵ Hegel, Geschichte der Philosophie, Glockner XIII, str. 355 in 356.

Delo je »upodabljajoči ogenj« in s tem časovnost stvari, ker je kot dosledno povnanjanje delovne sile absolutni proces postajanja, tj. vžikanja in ponikanja. Kot časovnost, ki je razumljena iz časa kot sosledja sedajev, je delo minljivost stvari oziroma oblik stvari. Ker pa se delo kot delovni proces stalno re-producira, se tudi minljivost steka nazaj v produkcijo, kar pomeni, da »je minljivost oblik stvari izkoriščena, da bi se postavila njihova rabnost.«¹¹⁶ Minljivost stvari izkorišča delo, da bi te stvari spremenilo v uporabne, tj. konzumne (potrošne) vrednosti za zadovoljevanje potreb.

Vendar s tem ni povedano nič novega, marveč je le z nove strani napravljen prerež re-produkcijskega kroga dela. Uporabna vrednost služi za zadovoljevanje potreb. Potreba oziroma celotnost potreb predstavlja naravo človeka.¹¹⁷ Ta pa se z drugim imenom imenuje delovna sila. Potemtakem je uporabna vrednota navsezadnje vrednota delovne sile ali pogoj njenega časovnega povnanjanja, tj. dela. »Z ognjem dela obliznjene, prisvojene kot njegovo telo, navdihnjene k njegovim pojmovnim in poklicnim funkcijam v procesu, se sicer tudi razkrajajo, toda smotrno, kot tvorni elementi novih uporabnih vrednot, novih produktov, ki so sposobni vstopati ali kot življenjska sredstva v individualno konzumacijo ali kot produkcijska sredstva v nov delovni proces.«¹¹⁸ Minljivost stvari je slej ko prej izkoriščena za **ново** uporabno vrednoto in ta za **nov** delovni proces, kajti tudi individualna poraba je le produkcija delovne sile in s tem posredno reprodukcija dela oziroma delovnega procesa. Izhodišče je zmeraj znova proizvajanje, katerega »obvladujoča enotnost« je delo kot **časovno** povnanjanje delovne sile.

5. Čas kot resnica dela

Delo kot »časovno povnanjanje delovne sile« je »živi čas«. Oblikovanje stvari po delu je oblikovanje stvari po živem času. Marx torej izenačuje delo in živi čas in sicer na osnovi tega, da oba temeljita na postajanju kot **sosledju**, na absolutnem gibanju postajanja. Namesto izraza živi čas Marx pogosto uporablja izraz delovni čas. Ob njegovih postavitvah izraza delovni čas v stavčne zveze je še bolj razvidno, da Marx delovni čas oziroma živi čas in delo istoveti: delovni čas se prav tako kot delo opredmetuje itd. Istovetenje se pojavlja kot nekaj samoumevnega in ga zato Marx nikjer izrecno ne obrazloži.

Obenem pa Marx nikjer ne poistoveti kar časa kot takega in dela. Delo je živi čas, ne kar čas. Kakšno je tedaj razmerje med časom kot takim in živim časom oziroma delovnim časom? Živi čas je živeči čas, namreč za razliko od mrtvega časa. Je delovni čas, tj. čas dela in ne že opredmeteni delovni čas oziroma delo. Opredmeteno delo je preteklo delo. Opredmeteni delovni čas je pretekli čas. Mrtvi čas je pretekli čas. Živi čas je torej sedanji čas in le sedaj. Delo je živi čas kot »sedanja energieja«. Ni tedaj delo razumljeno iz posebne izpostave časa? Toda ali ni tudi sam čas razumljen iz svoje posebne izpostave, namreč iz posebno naglašene sedanjosti?

Delo je živi čas kot sedanji čas in ne kot mrtvi čas. Problem ostane sam čas. Je čas v živem (sedanjem) času že izčrpan in kaj je časovnost časa?

Delo je živi, sedanji čas kot časovno povnanjanje delovne sile. Časovno pomeni tu sedanje in kot sedanjujoče povnanjanje delovne sile je delo kot živi (sedanji) čas časovnost stvari. Časovnost stvari je živi (sedanji) čas. Zato je ta časovnost razumljena kot sedanjost. V časovnosti kot sedanjosti vznikajo in ponikajo stvari. To časovnost podarja živi (sedanji) čas, po drugi plati pa je sam ta čas časovno (sedanje) povnanjanje. S tem silijo na dan neke distinkcije, katerih smisel je še zakrit, njihova upravičenost pa zato nejasna. Najprej: kaj pomeni to, da je časovno povnanjanje časovnost? Kaj pomeni to, da je živi čas časovnost stvari, ker je sam časovno povnanjanje? Časovno povnanjanje je tu povnanjanje, ki pripada času kot sosledju sedajev in torej **sedanjevanju** kot časenu tega časa. Časenje tega časa kot sosledja sedajev je že čas kot sosledje samo in ker je to **sosledje** sedajev, pravzaprav ne gre za časenje časa kot sosledja sedajev, marveč za »časenje«, tj. za sedanjevanje **sedaja**. Od tod ona dvojnost, da je živi čas že čas kot sosledje sedajev, pa je vendarle časovno povnanjanje, torej nekaj, kar naj bi že pripadalo času. Pripada pa sedaju, ki je resnica časa kot sosledja sedajev. Zakaj za ta čas velja naslednja Heglova opre-

¹¹⁶ Marx, Grundrisse, str. 266.

¹¹⁷ Primerjaj s str. 607.

¹¹⁸ MEW 23-198.

delitev: »V času ni preteklega in prihodnjega, le sedaj; in ta je, da ne bi bil, je takoj izničen, preteklo, — in ta nebit se prav tako sprevača v bit, kajti ona je.«¹¹⁹ **Le sedaj je v času.** V tem, ko priteka in odteka, **ostaja tisto**, po čemer je čas kot sosledje sedajev. Prav zaradi te dvojnosti sedaja more biti delo kot živi čas časovnost in obenem minljivost stvari. Njegova resnica je **sedaj** v svojem sedanjevanju. O časenju časa kot takem pri času kot sosledju sedajev zato pravzaprav ni mogoče govoriti. Zato pa tudi o njegovi časovnosti v pravem pomenu ne, saj ta čas ni razumljiv iz časa v njegovi izvirnosti, marveč iz sedanjosti kot posebne izpostave časa.

Ker je delo razumljeno iz časa kot sosledja sedajev, katerega resnica je sedaj, je tudi časovnost stvari, ki so to, kar so, po delu, razumljena iz sedanjosti. **Ker se delo v svojem jedru razkriva kot sedanjost, ker je resnica dela čas kot sedanjevanje, se tudi stvari v razmerju do dela razpirajo kot nekaj sedanjega.** Iz časa kot resnice dela prek dela izvira resnica stvari. Resnične, tj. zdaj »dejanske in učinkujoče« so le sedanje stvari, le stvari, ki so korelat sedanjega dela kot delovnega procesa. Po čemer stvari **so**, po čemer je bivajoče, je delo kot »sedanja energeia«, kot »živi čas«. Delo kot živi čas je stvarskost stvari, bivajočnost bivajočega; tudi človeka, kajti človek tudi **je**, le kolikor in dokler dela. Po drugi plati pa je tudi delo kot živi čas le, kolikor je bistvo človeka in kolikor je torej človek, namreč človek kot subjekt. Delo kot živi čas eksistira le kot subjektiviteta subjekta in le kot takšna subjektiviteta je bivajočnost bivajočega. Delo je živi čas torej kot subjektiviteta oziroma subjektiviteta subjekta je zdaj delo kot živi čas. Živi čas sam kot sedanjevanje zavzema potemtakem mesto subjektivitete subjekta. Ne pa tudi mrtvi čas kot nekaj preteklega. Mrtvi čas je rezultat živega časa kot subjektivitete subjekta, ne pa ta subjektiviteta sama.

Skozi to razmerje med živim (sedanjim) časom kot subjektiviteto in mrtvim časom kot nečim preteklim pa prihaja na dan nekaj za običajno predstavljanje nenavadnega. Da bi mrtvi čas kot opredmeteno (preteklo) delo sploh mogel obstajati, mora biti rezultat živega (sedanjega) časa. Živi (sedanji) čas mora biti **pred** mrtvim (preteklim) časom. V proizvajanju, katerega obvladujoča enotnost je delo, je sedanjost pred preteklostjo. Delo kot živi čas, kot subjektiviteta po njenem samoprevratu prinaša prevrat tudi v razmerje med preteklostjo in sedanjostjo, v razmerje med tema dvema izpostavama časa. Kaj pa je tedaj s prihodnostjo? Kje je prihodnost ob nakazanem razmerju med sedanjim in preteklim delom, med živim in mrtvim delom? Kako da o njej vlada molk?

Delo kot živi čas, kot brezpogojna subjektiviteta po samoprevratu, je časovno povnanjanje delovne sile oziroma potrebe. Delovna sila kot potreba je **izvir** živega časa, tisto, kar človeku v njegovem sedanjujočem delovnem procesu vselej že **prihaja** nasproti. Nista tako sedanjost kot preteklost tedaj mogoči šele iz **prihodnosti**? Toda kjer je le sedanjevanje, ostaja prihodnost zakrita. Medtem ko se preteklost razkriva vsaj kot prekinitev in pomanjkanje sedanjevanja, za razkritje prihodnosti sploh ni prostora. S tem pa tudi za razkritje časa ko takega, tj. časa v njegovem enako-časenju vseh treh izpostav (prihodnosti, sedanjosti in preteklosti) ne. Ta **izvirni** čas, ki šele omogoča tako živi kot mrtvi čas in ki biva v obeh časih, ostaja zastrt. Ker je možni izvir tako živega kot mrtvega časa prihodnost, bi bilo izvirni čas treba misliti iz te prihodnosti. Seveda pa sama ta prihodnost ostaja še netematizirana.

Resnica dela je živi čas kot sedanjevanje. Obenem pa je delo kot delo samo živi čas. Delo in živi čas sta isto, kar pomeni, da sta na neki način resnica dela in delo samo. Kaj pomeni takšno razmerje med delom in časom kot sedanjevanjem, kolikor je delo Marxovo ime za bit kot bivajočnost bivajočega in kolikor je čas kot sedanjevanje sicer prekritost izvirnega časa, pa vendarle čas? Delo **IN** živi čas sta **isto** (ne enako) kot sosledje, kot **proces**. Proces vlada v obeh ter daje tako pomen onemu **IN**. Na kraju brezpogojne subjektivitete se proces razkriva kot isto tako biti kot časa. Je ta proces misliti iz proizvajanja? In kaj je tedaj smisel (resnica) proizvajanja?

II. ČAS KOT KVANTITATIVNO BIVANJE IN MERA GIBANJA

Marxova opredelitev časa kot kvantitativnega bivanja gibanja in delovnega časa kot kvantitativnega bivanja dela, ker da je delo gibanje, nas potisne na območje »fizikalnega«. Toda to območje »fizikalnega« ni območje fizike kot

¹¹⁹ Hegel, Geschichte der Philosophie, Glockner XIII, 355.

določene posamezne znanosti, marveč fizike v tistem pomenu, kakršen izhaja iz Aristotelovega poimenovanja začetnih grških filozofov kot fiziologov. Ti, kakor vsi filozofi za njimi, so se spraševali po tem, kaj je narava kot narava, po čemer se pa fizika kot posamezna znanost nikdar ne sprašuje. Čeprav torej Aristotel obravnava problem časa v tako imenovani Fiziki, kakor tudi Hegel v Filozofiji narave, tj. v drugem delu Enciklopedije filozofskih znanosti, to njuno obravnavanje časa ni fizikalistično, prav tako pa tudi Marxovo ne.

Že pri Aristotelu, Heglu in zdaj pri Marxu je čas sicer vezan na naravo in s tem na gibanje, ker je po naravi bivajoče gibljivo bivajoče oziroma je narava bivajoče v gibanju. S tem pa še ni razrešeno, ali določeno pojmovanje časa zares izhaja iz ustreznega pojmovanja narave in gibanja ali pa ni morda narobe, da namreč vsakokratno pojmovanje narave in gibanja že ustreza nekemu razkritju časa in njegovemu vladanju. Morda je šele iz tega razkritja časa razumljivo, zakaj se je čas naselil v naravo. Kakšen je tedaj pomen sovisnosti časa in narave?

Hkrati pa tudi sovisnost časa in gibanja ni samoumevna. Zakaj je čas razumljen iz gibanja, ne pa iz mirovanja? Dokler je čas zapopaden kot sosledje sedajev, je sovisnost časa in gibanja seveda neizogibna. Kaj pa, če čas v svoji izvirnosti ni sosledje sedajev, marveč nekaj, kar to sosledje sedajev šele omogoča? Kaj če se čas v celoti svojega bistva ne giblje, temveč tiho miruje in bi bilo sosledje sedajev kot gibanje razumljivo šele iz tega mirovanja? Vsekakor se nam razmerje med časom, gibanjem in mirovanjem kaže kot problem, ki ga najbrž ni mogoče razrešiti, pač pa vsaj razgrniti.

Kolikor je čas nadalje opredeljen kot kvantitativno bivanje gibanja za razliko od kvalitativnega bivanja gibanja, je treba razkriti tudi pomen kvantitete glede na filozofsko izročilo. V čem temelji nadalje razlika med kvaliteto in kvantiteto? In kakšen je odnos med kvantiteto in mero?

Premisleka vredna je Marxova izpostava časa kot bivanja, tj. kot eksistence za razliko od esence. Bivanje oziroma eksistenca nečesa pomenita dejanskost nečesa. Je s tem času zanikana njegova realnost, namreč v tem smislu, kakor Kant zanika, da bi bila dejanskost (bit) in sploh kategorije modalitete **realni** predikati predmeta, ker pač ne spadajo k esenci, tj. k **realiteti** predmeta? Ali ne pomeni bivati že biti v času, ni bivanje samo že »modus časa«? Ne biva tedaj gibanje zmeraj že poprej v času, preden more biti čas bivanje gibanja? Odnos med časom in bivanjem torej nikakor ni samoumeven.

Vprašanje po času kot kvantitativnem bivanju in meri gibanja razpade potemtakem v naslednja podvprašanja: 1. Kakšen je pomen sovisnosti med naravo in časom in kot kaj se kažeta narava in čas v tej sovisnosti; 2. Od kod takšno razmerje med časom, gibanjem in mirovanjem, v katerem sta sovisna čas in gibanje, ne pa čas in mirovanje; 3. Kakšen je pomen kvantitete glede na filozofsko izročilo in kakšen je odnos med kvantiteto in mero; 4. Za kateri čas gre, kadar je govor o času kot bivanju? 5. Kako sopripadata delovni čas kot resnica dela in čas kot kvantitativno bivanje in mera gibanja?

1. Pomen sovisnosti med naravo in časom

Čeprav svet (kosmos) v zgodovini filozofije ni vseskozi istoveten z naravo, z nečim, kar se poraja samo iz sebe ali kar naj bi bilo samo po sebi porojeno, pa ta svet vendarle od Platona do konca filozofije pomeni nekaj časovno bivajočega. Morda lahko torej že prav iz začetka filozofije kot filozofije, tj. pri Platonu, dobimo začetni namig, ki nam bo pripomogel k razumevanju pomena sovisnosti med naravo in časom. Tako Aristotel kot Kant in Hegel, katerega preobrat je Marx, se gibljejo namreč po poti, ki jo je utrl Platon.

a) Platonova opredelitev sveta kot nečesa postajajočega in časa kot gibljive podobe večnosti

Timaios začne v istoimenskem Platonovem dialogu svoje pripovedovanje o izvoru sveta in časa z neko zahtevo, namreč z zahtevo po razlikovanju med bitjo in postajanjem: »Predvsem naj bi, po mojem mnenju, razlikovali tole: kaj je vselej bivajoče, ki nastajanja nima v sebi, in kaj je vselej postajajoče, toda nikdar bivajoče.«¹²⁰ Iz te razlike pa takoj sledi zaključek, da ne more biti vzrok vselej bivajočemu vselej postajajoče, marveč narobe: le vselej bivajoče je lahko vzrok vselej postajajočemu. Vse nastajajoče mora nastajati iz nekega

¹²⁰ Platon, Timaios 27 e.

vzroka. »Kajti nikomur ni mogoče doseči nastajanja brez vzroka.«¹²¹ In kaj naj bi bilo vzrok nastajajočemu, če ne nastajajoče, tj. vselej bivajoče? Nastalo in postajajoče pa je »celotno nebo ali svet«.¹²² Da je nebo, tj. svet postajajoče, se nam kaže samo iz sebe. Od tod pa se nam razkriva, da je svet oziroma nebo tudi nekaj nastalega.« Kajti nebo je vidljivo in topljivo ter ima telo. Vse takšno pa je zaznavno, vse zaznavno pa, dojemljivo s predstavo s pomočjo čutnega zaznavanja, se kaže kot postajajoče in porojeno; o postalem pa smo nadalje ugotovili, da je nujno izšlo iz nekega vzroka.«¹²³ Ta vzrok je bog kot oče vesolja.

In zdaj prispodoba o nastopu časa v svetu: »Ko je zdaj oče, ki ga je porodil, v vesolju, ko ga je gledal v gibanju in prežetega z življenjem, zazrl okras za večne bogove, ga je veselje razveselilo in vesel je razmišljal o tem, da bi ga oblikoval še bolj podobnega svoji prapodobni. Kakor pa je sam večno živo, je poskušal dovršiti tudi to veselje v kar se da takšno. Ker pa je narava onega živega večna, to lastnost pa je bilo vendar nemogoče popolnoma podeliti porojenemu, je razmišljal o tem, da bi upodobil gibljivo podobo večnosti (aionion eikona), pa je napravil, urejajoč pri tem hkrati nebo, ono, čemur smo podelili ime čas, v številnih potekajočo večno podobo v enem vztrajajoče večnosti. Ker namreč, preden je nastalo nebo, ni bilo nobenega dneva ne noči, nobenega meseca ne leta, je takrat, ko je skladal nebo, pustil nastati tudi te; ti pa so skupno deli časa in ‚bilo je‘ in ‚bo‘ sta postali obliki časa, ki ju, samega sebe nesvestni, napačno prenašamo na večno bit. Saj vendar pravimo; bila je, je in bo, po nesprevrnjeni izreki pa ji pripada le ‚je‘, ‚bilo je‘ in ‚bo‘ se spodobi narobe reči le o postajanju, potekajočem v času, sta pač gibanje; vselej sebi enakemu in negibljivo vztrajajočemu pa ne pripada, da bi s časom postal mlajši ali starejši, niti da bi kadarkoli, ali sedaj ali v prihodnosti, postal, in sploh nič, kar navezuje postajanje na gibljivo v čutnem zaznavanju, narobe, ti so nastali kot pojmi večnost odražajočega in v številčnih razmerjih krožečega časa.«¹²⁴ Iz te prispodobe izhajajo prècej tri najpomembnejše opredelitve časa: 1. da je podoba večnosti, 2. da je vezan na gibanje in 3. da je nekaj števnege.

Čas je podoba večnosti, ker ni le nekaj postajajočega, temveč tudi nekaj neprestano bivajočega. Čeprav se nenehno giblje od »bilo je« k »bo«, vendarle tudi vseskozi ostaja. »Je«. Čas ostaja v tem, ko postaja. V tem je kroženje časa.

Svet in čas spadata po Platonu skupaj. V prispodobi je to prikazano tako, da so dnevi in noči, meseci in leta nastali obenem z nebom, tj. s svetom (Kadar govori Platon o nebu kot svetu, tj. kozmosu, si kozmosa seveda ne smemo predstavljati iz današnjega svetovnega nazora, kajti kozmos zanj ni bil nekaj brezdanjega, marveč lepo urejen, zaključen red zemlje in meseca, sonca, planetov in zvezd). Ker pa so dan in noč, meseci in leta »deli časa«, je torej obenem s svetom nastal tudi čas. In kakor redno krožijo nebesna telesa, tako se dajo redno šteti tudi njihovi krogi, npr. ena krožna pot sonca predstavlja eno leto, dve krožni poti dve leti itd., tako kroži tudi čas in tudi čas je nekaj števnege. Leto pa ni nič drugega kot del časa. Prav tako so »deli časa« tudi meseci, dnevi, ure itd. Ker je torej čas deljiv in s tem števen, obenem pa je vendarle ostajajoč, je tudi merljiv. To pa pomeni, da se da z njim tudi primerjati, tj. računati.

Narobe pa z večnostjo ni mogoče računati. Računati je mogoče le z nečim postajajočim, ne pa z vselej bivajočim, s postajanjem, ne pa z bitjo. Kaj to pomeni, se nam razkrije iz konca filozofije kot filozofije, tj. iz Nietzschejeve filozofije, ko absolutna subjektiviteta volje do moči zaradi tega, da bi ji bilo vse preračunljivo in izračunljivo, ne prizna več stalno bivajoče, marveč le še postajanje, ki se s svojim bivanjem na način večnega vračanja enakega sicer skrajno približa biti, toda le biti kot shemi, tj. vrednoti. Kaj tedaj pomeni to, da je čas razumljen iz kroženja nebesnih teles in gibljivosti sveta sploh ter da se more z njim računati? Iz tega vprašanja je razviden pomen sovisnosti sveta kot nečesa postajajočega in časa kot gibljive podobe večnosti, toda skrit je pomen tega, da se čas in svet sploh kažeta kot nekaj postajajočega in v svojem postajanju računanju dostopnega. Če je v vprašanju predpostavljeno, da sovisnost med svetom kot nečim postajajočim in časom kot gibljivo podobo večnosti temelji v istem, namreč v človekovem oskrbovalno-proizvodnem razmerju

¹²¹ Prav tam, 28 a.

¹²² Prav tam, 28 b.

¹²³ Platon, Timaios, 28 c.

¹²⁴ Prav tam, 37 c do 38 b.

do bivajočega, pa ni predpostavljeno, zakaj to oskrbovalno-proizvodno razmerje do bivajočega prekriva vsakršno drugačno razkritje sveta in časa.

Oskrbovalno-proizvodno razmerje do bivajočega vključuje vsa tista razmerja človeka do bivajočega, v katerih se človek prepušča bivajočemu, da bi se v njem znašel, da bi si ga prisvojil ali da bi se ga rešil, skratka, da bi mogel biti. Sem ne spada torej le vsakodnevno oskrbovanje z uporabnimi stvarmi, ampak tudi boj z nevihto ali pa orientiranje po zvezdah. In zakaj si človek spet išče predvsem prostorsko-časovno orientacijo? Predvsem zaradi tega, da bi si neko bivajoče prisvojil ali da bi se ga rešil. V to smer moram iti, da se bom rešil tega gozda ter da bom prišel do vode, in sonce je že visoko, torej je že čas, da se odpravim, sicer do noči ne bom prišel nikamor. V oskrbovalno-proizvodnem razmerju do bivajočega, ki se v zgodovini filozofije zmeraj bolj totalizira, dokler se v človeku kot delavcu (proizvajalcu) ne razkrije kot njegovo bistvo, sem torej do časa v odnosu kot do nečesa nahajanega, kar se giblje hkrati s soncem (ali danes pogosteje s kazalci ure) in kar mi je sicer na razpolago, moram pa vseeno vedeti, kdaj je čas za to ali ono oziroma koliko časa imam še za to ali ono, tj. s časom morem računati, kajti čas teče.

b) Sovisnost narave in časa pri Marxu

Marx uporablja pojem narave v različnih pomenih.

Najprej je to tisti običajni pomen, glede na katerega predstavlja narava nečesa njegovo obče stanje, tj. njegovo kajstvo (bistvo). Marx govori npr. o »naravi produkta«¹²⁵ itd.

Nadalje je narava za Marxa tisto območje bivajočega, ki se razlikuje od družbe oziroma zgodovine. Tako npr. ugotavlja, da produktivnost dela ni »dar narave, marveč zgodovine«¹²⁶ in da obstaja za človeka »nujnost, naravno silo družbeno kontrolirati«¹²⁷.

Od zgodnjih pa do poznih del je narava za Marxa enakoznačna tudi z biva-jočim kot takim in v celoti. Človek je del narave kot celote. Narava kot taka pa je enotnost treh vzrokov: snovi, sil (tvorni vzrok) in oblike, ter je kot ta enotnost proizvodnje, ki se odvija kot »naravni proces«¹²⁸. Torej pravi Marx: »Človek more v svoji produkciji ravnati le kot narava sama, tj. spreminjati le oblike snovi. Še več. V tem delu oblikovanja samega jo stalno vzpodbujajo naravne sile.«¹²⁹ Celó delo se v tem odnosu kaže kot »povnanjanje neke naravne sile, človeške delovne sile«¹³⁰. Človeška delovna sila je kot delovna sila človeka, tj. dela narave, naravna sila. V tem svojem značaju vseobsegajočega dobi narava za Marxa prav poteze najvišjega bivajočega. Narava usmerja v njegovem začetku človekov razvoj in ta razvoj »napravlja za naravno nujnost«¹³¹ ali pa ne, če je »preradodarna«¹³². Narava je tisto apriorno, ki je zmeraj že v osnovi vsem človekovim odnosom. Glede na to ima za Marxa delo takšno mesto v odnosu do narave, kot ga ima pri Aristotelu techne do physis. Opremeteni delovni čas, opredmeteno delo je glede na naravni proizvod nekaj ne-imanentnega, vnanja oblika. »Iz zgoj popredmetenega delovnega časa, v katerem stvarno bivanje dela obstoji le še kot izginula, v n a n j a oblika svoje naravne substance, ki je tej substanci sama vnanja (npr. lesu oblika mize ali železu oblika valjarja), kot zgoj eksistirajoča v vnanji obliki snovnega, se razvija ravnodušnost snovi do oblike; ne ohranja se skozi nikakršen živi imantentni zakon reprodukcije, kakor ohranja drevo npr. svojo obliko kot drevo (les se ohranja kot drevo v določeni obliki, ker je ta oblika oblika lesa; medtem ko je oblika mize lesu naključna, ne imantentna oblika njegove substance) ...¹³³ Narava ne proizvaja miz, strojev itd., zato ti ne spadajo pod njen »živi imantentni zakon reprodukcije«, marveč pod zakon naravi vnanje produkcije, ki pa vendarle temelji na reprodukciji narave same. Človek ne more proizvesti lesa samega, temveč lahko spremeni le njegovo drevesno obliko v obliko mize in tako proizvede to mizo.

¹²⁵ Marx, MEW 24-241.

¹²⁶ MEW 23-535.

¹²⁷ MEW 23-537.

¹²⁸ MEW 24-241.

¹²⁹ MEW 23-57.

¹³⁰ MEW 19-15.

¹³¹ MEW 23-536.

¹³² MEW 23-536.

¹³³ Marx, Grundrisse, str. 265.

To so bili trije pomeni Marxove rabe besede narava. In če govori Marx o delu kot »večni naravni nujnosti«¹³⁴ človeka, tedaj so v tem izrazu vključeni vsi trije zgornji pomeni. Da je delo večna **naravna** nujnost človeka, pomeni: delo tvori naravo, tj. bistvo človeka in je kot tako ono apriorno človeka, ki je v osnovi neodvisno od vsake družbeno-zgodovinske oblike.

Toda pomembnejši in za Marxovo zapopadenje bivajočega kot takega in v celoti edino odločilni pomen narave je tisti pomen, glede na katerega nastopata »človek in njegovo delo na eni, narava in njene snovi na drugi strani«. Ti dve strani sta strani s črtico grafično prikazanega odnosa subjekt-objekt, torej prav subjekt in objekt. Delo kot »edini aktivni ustvarjalec« pravzaprav ni zgolj na strani človeka kot subjekta, temveč zavzema prav mesto odnosa samega in sega torej tudi na stran narave kot objekta. Vzpostavlja in povezuje subjekt in objekt ter je zaradi tega tako subjektiviteta subjekta kot objektiviteta objekta hkrati, tako ono, po čemer subjekt je subjekt, kot tisto, po čemer objekt je objekt. Ker je delo aktiviteta, se narava nasproti njemu kaže kot pasiviteta. Zato pravi Marx, da so izdelki dela »naravni material, spremljen v organe človeške volje nad naravo«.¹³⁵ Delo je v odnosu do narave kot do neizčrpnega skladišča materiala. Glede na delo biva vse naravno na način delu razpoložljivega materiala, ki se spreminja v organ človeške volje. Narava se spreminja v organ, tj. sredstvo človeške volje, ki je resnica dela, kolikor je delo smotrna, tj. voljna dejavnost. Kot delovni predmet (objekt) se narava v odnosu do izdelkov (proizvodov) spreminja v proizvajalno sredstvo, kajti »če motrimo ves delovni proces z vidika njegovega rezultata, tedaj se pojavljata oba, delovno sredstvo in delovni predmet, kot produkcijsko sredstvo«¹³⁶ tj. kot sredstvo produkta oziroma izdelka. Brž ko je narava objekt, je tudi material in sredstvo.

In če govori Marx o »brez soudeležbe (Zutun) človeškega dela navzočih naravnih silah«¹³⁷ in o tem, da po odstranitvi vseh različnih koristnih del »preostane vselej materialni substrat, ki je po naravi navzoč brez človekove soudeležbe«¹³⁸ da preostane torej »naravna snov«, tedaj filozofsko pomemben poudarek ni predvsem na »brez soudeležbe«, marveč na tem, da se narava sploh pojavlja kot sklop snovi in sil. Poudarek je na načinu prisostvovanja narave, na tem, kako se razkriva bit narave. Ta pa se očitno razkriva iz človekovega oskrbovalno-proizvodnega razmerja do bivajočega, pri Marxu iz posebnega načina tega razmerja, tj. iz delovnega odnosa do bivajočega. Iz dela kot subjektivitete subjekta se narava šele more razpirati kot objekt, material in sredstvo, kot sila in snov. Iz subjektivitete subjekta se nekaj šele lahko pokaže kot notranje (imanentno) ali zunanje, kajti novoveški subjekt je tisti, ki se povnanja v opredmetovanju, ne pa morda Aristotelov hypokeimenon.

Šele v svetlobi dela se narava lahko pokaže kot material, tj. kot snov v smislu »pasivne materije« v nasprotju do dela kot aktivitete, kajti hyle pri Aristotelu ne pomeni nikakršne pasivnosti, temveč tisto, kar je na način naklonjenosti (dynamei on) in sicer kot eden izmed štirih zadolžiteljev. Zato Aristotelu za razliko od Marxa tudi nobena oblika (morphe), tj. noben izgled (eidos) glede na hyle ne more biti nekaj vnanjega, zgolj naključnega oziroma neimanentnega. Teh razlik pri njem sploh še ni. Miza kot po tehne proizvedeni izgled lesa pri Aristotelu ni proizvedena pod zakonom physis **vnanje** produkcije, marveč je ono dovršenje po physis še nedovršena. In miza za Aristotela ni nikakršen **vnanji** izgled lesa. Miza je do-vršitev (entelecheia), neki vrh, v katerem je dovrševanje mize prišlo do svojega konca in se je dovršila tudi ona naklonjenost lesa.

Šele iz subjektivitete subjekta, katere zastopnik je tudi delo, natančneje: šele od Leibniza naprej se nekaj lahko pokaže kot sila v smislu hotnosti po povnanjanju. Odslej je mogoče reči potoku ali reki naravna sila in ju motriti kot nekaj dinamičnega, kolikor pomeni sila predvsem moč, premožnost (dynamis) in ji je lastno gibanje povnanjenja, tj. učinkovanja. Če človekovo oskrbovalno-proizvodno razmerje do bivajočega kot delo ne bi bilo že vnaprej razumljeno kot povnanjenje delovne sile, kot neko učinkovanje, bi se tudi potok ali reka ne kazala kot sili, ki učinkujeta in sta učinkovani. Dokler je oskrbovalno-proizvodno razmerje do bivajočega le ponarejanje (mimesis) iz-gledov, kot ga

¹³⁴ MEW 23-57.

¹³⁵ Marx, Grundrisse, str. 594.

¹³⁶ MEW 23-531.

¹³⁷ MEW 23-409.

¹³⁸ MEW 23-57.

je razumel Platon, potok ali reka še nista učinkujoči sili, temveč nekaj, kar deleži na izgledu (idea); torej v svoji navzočnosti izgleda, sicer pa ne-bivajoče (me on).

Kolikor narava torej ni več motrena zgolj kot predmet (objekt) dela, temveč je že vključena v delovni proces, v proces povnanjanja delovne sile in ponotranjanja narave kot delovnega predmeta, se narava ne razpira več le kot material, tj. kot snov, marveč funkcioniira že kot sila, kot nekaj učinkujočega. Iz oskrbovalno-proizvodnega razmerja kot delovnega odnosa do bivajočega se narava kot celota bivajočega torej razpira bodisi kot snov bodisi kot učinkujoča sila. Razpira se po strukturah dela in prav s tem prihaja na dan, da je delo tako subjektiviteta subjekta (človeka) kot objektiviteta objekta (narave), oziroma da sta subjektiviteta in objektiviteta eno in isto. Strukture subjekta (človeka) in objekta (narave) so se izkazale kot ene in iste, ker tudi njihova strukturiranost temelji v enem in istem, namreč v delu. Glede na to je potem mogoče govoriti, da je predmet opredmeteno subjekta, narava pa udelanost po človeku oziroma po delu kot bistvu človeka.

Vse debate o tem, ali je narava izven človeka za človeka kaj ali nič, pa se tedaj izkažejo kot popolnoma nefilozofične in že vnaprej zgrešijo svojo utemeljenost, če naj bi privedle do zaključka, da **narava kot bivajoče** je ali ni človekovo delo. Kajti na filozofski ravni ni še nikdar šlo za to, ali je neko bivajoče, npr. potok ali drevo, ustvarjeno iz nič po ideji ali mišljenju ali po delu ali po volji do moči, ampak vselej za to, **kaj** je bivajoče **kot** bivajoče, kaj je bivajoče sploh in s tem tudi to ali ono bivajoče v svojem načinu bivanja, **v svoji biti**. Ali se bivajočnost bivajočega razpira kot prisotnost prisotnega, navzočnost navzočega ali dejanskost dejanskega? Ne gre torej za to, da bi bil potok ali celo vsa narava izdelek dela kot npr. miza, marveč za to, da se tako potok kot celotna narava v svojem načinu bivanja razkrivata kot nekaj učinkovano učinkujočega, povzrokovano povzrokujočega, skratka proizvedeno proizvajajočega v pomenu udelano udelujočega ali pa kot sklop snovi, sile in oblike. Delo kot subjektiviteta in objektiviteta hkrati ne vzpostavlja stvari predvsem ontično, marveč ontološko, s tem da jih za nas privaja v neskritost, tj. k biti kot take in take. Vzpostavlja jih ontološko tako, da nam jih razkriva kot nekaj dejanskega, ne pa morda zgolj kot nekaj navzočega: da nam jih še boljše odstira kot uporabne oziroma neuporabne **vrednote**, tj. kot »koristne efekte«, ne pa morda zgolj kot dela (ergon). Skozi delo in po delu prihaja po Marxu na dan in se vzpostavlja naš »faktični odnos« do bivajočega, ne pa bivajoče samo.

Ne prihaja in ne vzpostavlja pa se le naš »faktični odnos« do potoka ali drevesa, do tega ali onega bivajočega, marveč do bivajočega v celoti. In ker se delo dogaja kot spreminjanje oblik na snovi, na materialnem substratu, se nam tudi narava v svojem načinu dogajanja kaže kot spreminjanje oblik na snovi, na svojem materialnem substratu. Takšno dogajanje narave se nam prikazuje iz dela, zato se nam tudi kaže drugače kot Aristotelu. Zakaj pri Aristotelu ne gre nikdar za spreminjanje, tj. za preoblikovanje oblik snovi, tako da snov (hyle) pravzaprav kot materialni substrat nekako zmeraj preostaja, tj. ostaja in dobiva tako nadih večnega, edino zares bivajočega. In človek po Aristotelu ne spreminja oblik snovi, marveč izbira one tri zadolžitelje dela (ergon), na katere je vezan kot četrti zadolžitelj. Spreminjanje kot prevajanje (metabole) pa pripada npr. mizi sami v njenem nastajanju, tj. dovrševanju. In zato izvirno nikakor ne pomeni preoblikovanja. Vodi ga svrha (telos) in po njej sta naravnana tako iz-gled (morphe kot eidos) kot človek v svojem ravnanju, ne da bi bila svrha pri tem kaj subjektivnega.

Po Marxu pa spreminjanje pripada delu in je zapopadeno kot preoblikovanje, kot obliko-dajna dejavnost. Delo izvirno daje obliko in sam smoter. Izvirno se ne ravna delo po smotru in obliki, marveč narobe, smoter in oblika se ravnata po delu, saj mu že vnaprej pripadata kot smotrni in oblikodajni **dejavnosti**. Delo se po smotru in obliki ravna šele potem, ko si je človek na začetku dela smoter že idealno pred-stavil, tj. zadal. Ali povedano drugače: oblika je povnanjitev, tj. opredmetenje subjektivnega smotra, dela kot potrebe. In zato je oblika rezultat, realizirani smoter, ki ga je realiziralo prav delo. Oblika kot realizirani smoter ni nič drugega kot opredmeteno delo.

To opredmeteno delo je sicer nasproti snovi vnanja, neimanentna oblika, toda preneha biti nekaj vnanjega takoj, ko si ga živo delo spet vključi kot predmet ali sredstvo. »Opredmeteno delo preneha eksistirati mrtvo na snovi kot vnanja, ravnodušna oblika, ker je samo zopet postavljeno kot moment ži-

vega dela; do sebe samega v predmetnem materialu, kot predmetnost živega dela (kot sredstvo in objekt) . . .¹³⁹ Oblika neke stvari in zato stvar sama, kajti kajstvo stvari je prav v njeni obliki, sicer pa preostane le brezoblični substrat, sta torej odnos živega dela do sebe samega in le v tem odnosu kot stvarskosti stvari oziroma objektiviteti objekta nahaja stvar svojo sedanost, tj. svojo bit kot dejanskost. Zato Marx takoj za zgornjimi besedami nadaljuje z že poznanim stavkom: »Delo je živi, uporabljajoči ogenj, minljivost stvari, njihova časnost, kot njihovo oblikovanje z živim časom«. Delo je časnost celokupnosti stvari, torej tudi narave ali pa prav narave, kolikor narava ni nič drugega kot celotnost stvari. Se ni tedaj sovisnost med naravo in časom, ki smo jo zasledovali od Platona naprej, razkrila kot sovisnost narave in časa v delu, v poslednjem načinu človekovega oskrbovalno-proizvodnega razmerja do bivajočega?

Skozi delo dobivajo in izgubljajo stvari svojo dejanskost, tj. svojo bit. V delu nastajajo in minevajo stvari v svoji biti, ki je po Marxu istovetna z njihovo obliko, kajti stvari so, kolikor imajo obliko, sicer pa jih ni. Brezoblične stvari ni, brezobličen bi bil le preostali materialni substrat, čista snov. Oblika pa stvari imajo in jo ohranjajo, kolikor so zajete v delovnem procesu. Sedanjevanje dela kot procesa, tj. kot postajanja, je sedanjevanje stvari. Postajanje pa je po Heglu drugo ime za čas. Delo je časnost stvari, ker je v svojem bivanju čas, tj. sosledje sedajev. »Kakor je kvantitativno bivanje gibanja čas, tako je kvantitativno bivanje dela delovni čas.«¹⁴⁰ Delovni čas je čas, v katerem se odvija delo kot gibanje. Če motrim torej delo zgolj kot gibanje, je to gibanje v svojem kvantitativnem bivanju čas. Ta čas je deljiv in tako pridem do določenih »delov časa«,¹⁴¹ kakor so ure, dnevi itd., ki predstavljajo »naravne časovne mere«.¹⁴² **Deli časa so naravne časovne mere.** Marx torej ohranja Platonovo poimenovanje dni itd. kot delov časa in jih prav tako veže na naravo. Sovisnost časa in narave, ki ju obvladuje gibanje, je potemtakem očitna tudi pri Marxu. Toda v kakšnem pomenu je zdaj mišljeno naravno?

Če imenuje Marx čas kvantitativno bivanje gibanja in misli pri tem na **naravno** gibanje, v kakšnem razmerju sta si tedaj to naravno gibanje in delo, kolikor se je delo izkazalo kot hkratnost subjektivitete in objektivitete, tj. kot bivajočnost bivajočega? Kakor nismo narave, tako tudi gibanja (naravnega) ne moremo jemati kot nečesa samoumevnega, temveč kot nekaj, kar se razkriva šele v luči zgodovine resnice biti in določneje glede na zgodovino filozofije: kot nekaj, kar se razkriva šele v luči vsakokratnega zgodovinskega pomena bivajočnosti bivajočega; pri Marxu torej dela. Narava se je v luči dela razprla kot udelovano (sklop snovi in oblik) udelujoča (preoblikovalno spreminjajoča oblike snovi). Ta pomen narave velja tudi za prve tri zgoraj navedene Marxove pomenske rabe besede narava: 1. za naravo kot bistvo, 2. za naravo kot območje bivajočega, ki je različno od družbeno-zgodovinskega, 3. za naravo v pomenu apriornega, bivajočega kot takega in v celoti. V vseh teh treh pomenih je naravo razumeti kot nekaj udelovano udelujočega; in kolikor je poudarek na udelovanju, kot nekaj preoblikovalno spreminjajočega, tj. postajajočega oziroma časovnega. Tako npr. v prvem pomenu narava kot bistvo ne pomeni onega staro-filozofskega »kar je zmeraj že bilo (to ti en einai)« na način nespremenljivo nadčasovnega, marveč prav preoblikovalno spreminjajoče, tj. postajajoče oziroma časovno. In če smo potlej ono Marxovo opredelitev dela kot »večne naravne nujnosti« človeka razgrnili v stavek, da delo tvori naravo, tj. bistvo človeka in je kot tako ono apriorno človeka, ki je v osnovi neodvisno od vsake zgodovinsko-družbene oblike, tedaj je tudi v tej razgrnitvi delo (kot bistvo, ono apriorno in neodvisno) razumeti iz njega samega, tj. kot nekaj preoblikovalno spreminjajočega. Tudi v tej razgrnitvi je delo razumeti kot nekaj postajajočega, tj. časovnega, pri čemer je časovnost razumljena iz sosledja sedajev.

Očitno se sučemo v krogu. Delo naj bi razumeli iz »naravnega časa« kot sosledja sedajev, naravno pa naj bi se nam spet razprlo iz dela kot v sosledju sedajev bivajočega gibanja. Delo poteka v naravnih delih časa, naravnost teh naravnih delov časa pa, če naj nam ne bo nekaj samoumevnega, takšna kot je, nahaja svojo utemeljitev v delu.

¹³⁹ Marx, Grundrisse, str. 265.

¹⁴⁰ MEW 13-17.

¹⁴¹ MEW 23-53.

¹⁴² MEW 13-17.

Že pri Platonu smo našli pojasnilo za človekovo nahajanje časa v sovisnosti s krožnim gibanjem nebesnih teles v človekovem oskrbovalno-proizvodnem razmerju do bivajočega. V tem razmerju do bivajočega si človek določa čas za to ali ono in se zato po njem orientira na ta način, da se orientira po stanju sonca ali po letnih časih. Zato se človeku v tem razmerju kaže, da čas kroži in poteka skupaj z onimi nebesnimi dogajanjem. Z Marxom pa se je oskrbovalno-proizvodno razmerje do bivajočega radikaliziralo v delovni proces kot preoblikovalno spreminjanje. S tem so sicer Platonovi deli časa in čas kot nekaj gibljivega še zmeraj ostali, ostal je tudi Aristotelov čas kot sosledje sedajev, toda njihov pomen se je spremenil. Glede na delovni proces deli časa in čas sam ni več pomemben kot čas za to ali ono, marveč le še kot določena količina, v kateri je mogoče izdelati več ali manj izdelkov. Čisto vseeno, kakršno je stanje sonca in kateri letni čas je, v tem in tem delu časa mora iz delovnega procesa iziti toliko in toliko izdelkov. V mehaniziranem delovnem procesu je čas kot sosledje sedajev prišel do svoje skrajne veljave, kajti hkrati s sledenjem sedajev si sledijo tudi izdelki; zdaj ta, zdaj že drugi in zdaj že spet naslednji itd. Zdi se, kot da samo sledenje sedajev poraja stvari in jih spet odnaša. In kolikor je delovni čas kot sosledje sedajev bivanje dela, tudi jih; hkrati z delom. Pa ne le te ali one stvari, marveč tudi samega sebe, kajti delovni proces je samoreproducirajoč se proces. Z reproduciranjem samega sebe pa reproducira tudi svoje dele. Oni naravni deli časa so to, kar so, po delovnem času. V njem korenini njihova naravnost.

Krog je spet zaključen. Ali pa sploh more biti drugače, kolikor smo se gibali znotraj odnosa subjekt-objekt in tako pravzaprav neprestano ugotavljali istovetnost subjektivitete in objektivitete? Kako pa naj bi **delovni proces** kot eno izmed poslednjih imen te **istovetnosti**, tj. **odnosa** subjekt-objekt, sicer mogel povezovati subjekt (človeka) in objekt (naravo), če njune bivanjske različnosti ne bi zvajal na neko bistveno enost in enotnost, tj. na sebe samega? Ker pa **odnos** subjekt-objekt ni od nekdanj **delovni** proces niti proces in ker po drugi plati odnos subjekt-objekt spet ni od nekdanj ime za oskrbovalno-proizvodno **razmerje** človeka do bivajočega, se zastavljena vprašanja še ne dajo kar tako odpraviti. Ali je sploh mogoče, da krog ne bi zmeraj znova bil prav krog, kolikor tudi vsako človekovo oskrbovalno-proizvodno razmerje do bivajočega, pa naj si bo le razmerje ali pa odnos ali celo proces, zmeraj že in šele **enoti** človeka in bivajoče? Kako naj bi človek tedaj bivajoče srečaval drugače kot znotraj kroga tega razmerja? Ker pa tudi človekovo oskrbovalno-proizvodno **razmerje** do bivajočega ni od nekdanj ono **vmes** med človekom in bivajočim, temveč se je ta vmes začel razpirati kot razmerje šele v epohi Platonove filozofije in skozi to filozofijo, ker torej tudi človekovo oskrbovalno-proizvodno razmerje do bivajočega ni izvorno ime za ta vmes med človekom in bivajočim, se vsa vprašanja stekajo v vprašanje po smislu tega vmes. In kolikor je delovni proces enakoznačen z bistvom človeka, kolikor je z bistvom človeka enakoznačen tudi odnos subjekt-objekt sploh, prav tako pa tudi vsako drugo razmerje človeka do bivajočega (npr. pred-očevanje pred-očnosti pri Platonu), kolikor je tedaj tudi oni vmes enakoznačen s človekovim bistvom, je vprašanje po smislu onega vmes pravzaprav vprašanje po smislu (resnici) bistva človeka.

To bistvo se v delovnem procesu, tj. postajanju, razkriva kot totalna sovisnost gibanja in časa. Čas je bivanje gibanja. V tej sovisnosti sta gibanje in čas sicer že vseskozi, odkar se je Platonu gibanje (postajanje) razgrnilo kot ono osnovno tako narave (kosmos) kot časa, toda prav zato je treba zgodovinsko tematizirati gibanje, s tem pa tudi njegovo razmerje z mirovanjem, kajti gibanje in mirovanje spadata skupaj in sta razumljena vsakokrat le drug iz drugega. Tematizacija je potrebna toliko bolj, ker se bo šele iz nje prav pokazal pomen filozofsko od rojstva filozofije naprej naglašane sovisnosti gibanja, narave in časa. Kaj se namreč zgodi z gibanjem, naravo in časom, ko postane v delovnem procesu, tj. pri Marxu, narava kot ono gibljivo edino bivajoče, do katerega je človek še v razmerju? Zakaj boga in s tem tistega, glede na bit (Sein) katerega je imelo gibanje, tj. postajanje (Werden), poseben manjvreden pomen, ni več.

2. Razmerje med mirovanjem, gibanjem in časom

Med delovnim procesom se delo poveže s svojim predmetom. Delo je opredmeteno in predmet je predelan. »Kar se je pojavljalo na strani delavca v obliki **nemira**, se zdaj pojavlja kot **mirujoča** lastnost, v **obliki biti**, na strani produkta

(podčrtal — T. H.).¹⁴³ Mir je ugaslo gibanje. V produktu kot učinku delovnega procesa je proces ugasnil, se umiril. Mir je učinek gibanja, namreč človekove dejavnosti. Medtem ko se živo delo pojavlja v obliki nemira, se opredmeteno delo pojavlja v obliki miru oziroma v obliki biti. Delovni proces kot postajanje se spremeni v bit. Bit kot mir je produkt delovnega procesa, tj. gibanja kot postajanja. Ugaslo postajanje je bit, bit kot mirujoča lastnost. Gibanje je tisto, kar poraja mir in nemir gibanja.

Gibanje ima torej samosvojo prednost. Glede na čas pomeni to, da ima samosvojo prednost čas kot sosledje sedajev, kajti čas kot sosledje sedajev je bivanje gibanja. Ta samosvoja prednost časa kot sosledja **sedaja** se izraža v prednosti živega, tj. **sedanjega** dela nad mrtvim, opredmetenim, tj. **preteklim** delom. Zivo, sedanje je gibanje. Mir je mrtvo, preteklo. Da je čas bivanje gibanja, pomeni torej toliko, kot da je bivanje vselej nekaj sedanjega in da je bistvo tega časa, ki je vezano na gibanje, prav sedanjost. Prednost ima sedanje. Kolikor je čas istoveten s sosledjem sedajev, seveda ne more biti drugače. Edino sedaj je živ; naj si bo kot postajajoče, naj si bo kot ostajajoče, pri čemer pa ostajajoče ne more biti drugače kot v postajanju. Njegova stalnost je v stalnosti postajanja. Ob-mirovanje je že znak ponikanja v nečasovnost, odmiranja. Najbolj mirno je najbolj mrtvo in nekaj najbolj preteklega, pa naj bo še tako prisotno v svoji biti, tj. v svoji opredmetenosti. Ne glede na svojo prisotnost je namreč nesedanje, njegova prisotnost je nesedanja prisotnost oziroma odsotnost, kajti le sedanje delo je zares sedanje, preteklo delo pa je po bistvu preteklo, pa naj bo še tako prisotno, npr. kot kapital. Zakaj preteklo delo je prisotno le skozi sedanje delo, skozi njegovo oživljajočo moč. Bit kot mir je prisotna le po gibanju, le kot rezultat gibanja, ne pa sama iz sebe.

a) Sprememba razmerja med mirovanjem in gibanjem od Aristotela do Marxa

Kakšna sprememba resnice biti se je tedaj zgodila med Aristotelom in Marxom, če je za Platona ali Aristotela izvir gibanja ravno mirovanje, izvir postajanja ravno bit? Izvir gibanja je po Aristotelu bog, negibljivi (mirujoči) gibalec vsega gibljivega. Bog kot najvišje bivajoče in oblika oblik, dovršenost (entelecheia) oziroma udelovljenost (energeia), brez naklonjenosti (hyle), da bi šele bil to, kar je, je sedanji prav v svojem miru. Mirovanje je način njegove biti, njegovega sedanjega prisostvovanja. Ker pa bit ne pripada le najvišjemu bivajočemu, ampak vsakemu bivajočemu, kolikor je bivajoče, moramo to bit kot mirovanje sedanje prisotnosti razumeti ne le iz boga, marveč iz vsega bivajočega sploh. Tudi iz po naravi bivajočega, ki je sklop oblike (morphe) in snovi (hyle). Kar je zares prisotno na bivajočem, je oblika kot izgled (eidos). Oblika je prisotnost (ousia) bivajočega. V njej je bivajoče kot delo (ergon) na način udelovljenosti (energeia) oziroma dovršenosti (entelecheia). Udelovljenost je tisto, kjer se je dovršilo in zbralo gibanje. Je dovršeno gibanje za razliko od nedovršenega gibanja. Še tudi dovršenost kot mirovanje torej zadržuje gibljivost. Še več. Mirovanje je najvišja zbranost gibljivosti.

Da bi Aristotel to pojasnil, navaja z ene strani primer prekoračevanja, z druge pa primer mišljenja in gledanja. Mislim, premišljujem sem in tja in tako premišljavač se hkrati že tudi domislim tistega, o čemer sem premišljeval. Gledam, se ogledujem in tako gledajoč hkrati že tudi zagledam tisto, kar sem iskal. Ko se domislim, še zmeraj mislim, in ko zagledam, še zmeraj gledam, tčda zdaj je moja misel dovršeno mišljenje in moje gledanje dovršeno gledanje. Nasprotno pa kaj takega ni mogoče reči o prekoračevanju, kajti prekoračevanje, kolikor je to, kar je, ni nikdar dovršeno. Torej: »Od teh vprašanj se more nekaj imenovati gibanje (kinesis), drugo udelovljenost (energeia). Kajti ono gibanje je nedovršeno (kinesis ateles).«¹⁴⁴ Prekoračevanje je nedovršeno gibanje, zagledanje je dovršeno gibanje. V zagledanju je gledanje kot nedovršeno gibanje doseglo svoj vrh, svojo svrho (telos), in postalo tako dovršeno gibanje v smislu gibanja, ki se je dovršilo. Zagledanje je dovršeno, mirovanje, kamor se je gledanje kot nedovršeno gibanje že vseskozi dovrševalo in je zato tudi razumljivo le iz tega mirovanja. Mirovanje ni goli mir, temveč sedanje prisostvovanje. Zdaj smo sicer takoj pripravljeni reči, da je zagledanje oblika gledanja, toda za Aristotela je oblika kot izgled zmeraj prisotnost prav tega, česar izgled je: zagledanje zanj ni oblika gledanja, temveč svoja lastna oblika in nobena druga.

¹⁴³ MEW 23-195.

¹⁴⁴ Aristotel, Met. 1048 b 27.

Miza ni izgled lesa, marveč pripada mizasti izgled prav mizi. Miza v svojem izgledu je prav tako kot zagledanje mirovanje, v katerem se zadržuje dovršenost njenega dovrševanja, pri čemer pa ob dovrševanju mize spet ni mišljeno morda ravnanje mizarja, marveč miza sama. V mizi kot delu (ergon), ki biva na način udelovljenosti (energeia), ne pa na način nedovršenega gibanja (kinesis ateles), se je gibanje dovrševanja zbralo v mirovanje dovršenosti. Gibanje ni v njej kar prenehalo, temveč je v mizi doseglo svoj vrh. Zajeto je v njej, v njenem mirovanju. V njeni dovršitvi, tj. koncu (telos) kot meji (peras), ima gibanje svojo dovršitev in s tem svoj izvor. Zakaj konec kot vrh in kot meja za Aristotela in za Grke sploh ni tisto, kjer bi bilo nekaj zaključeno v smislu ne-več, marveč ono, kjer se to nekaj šele prav začinja. In takšna meja je izgled (edios), tj. oblika kot udelovljenost nečesa. Le tam, kjer je meja, je gibanje.

In tako v Aristotelovi kozmologiji, v spisu De caelo nahajamo na koncu prve knjige naslednji povzemajoči stavek: »Nasploh: kjer ni središča in meje (peras), ni tudi nobenega zgoraj in spodaj; tu ni za telesa tudi nobenega mesta gibanja. Če pa tega ni, tudi nobenega gibanja ni. Kajti gibanje se mora dovrševati bodisi primerno naravi bodisi zoper naravo in to se določa po mestih, prirejenih ali tujih.«¹⁴⁵ Kjer ni mesta, ni gibanja. Mesta pa ni, kjer ni meje. Kjer ni meje, torej ni gibanja. Meja je samosvoj izvor gibanja in v tem smislu je mirovanje izvirnejše od gibanja, čeprav v meji kot mirovanju gibanje ne preneha, temveč je šele prav dovršeno, se šele prav začinja. Kar velja za vsako gibanje, predvsem pa za ono prihajanje bivajočega do izgleda, oblike, nikdar pa zgolj za prostorsko gibanje, velja tudi za čas. Tudi čas kot gibanje, tj. kot sosledje sedajev, je Aristotelu razumljiv le iz sedaja; ta pa je »meja (peras)«¹⁴⁶ časa. V sedaju kot svoji meji ima čas kot sosledje sedajev hkrati tako svojo dovršenost kot svoj izvor. Zato je tudi razumljiv le iz sedaja kot onega ostajajočega, na samosvoj način mirujočega, ki vsak tok, vsako gibanje šele omogoča.

Gibanje ima svoj izvir, tj. svojo dovršenost torej v meji. Brezmejno gibanje ni mogoče. Brezmejnost kot neskončnost in prisotnost se izključujeta. Neskončno gibanje ne bi moglo imeti prisotnosti. Prisotno je le gibanje, ki izvira iz mirovanja. Zato za Aristotela večnost izvirno nikakor ne pomeni brezmejnega (apeiron) oziroma neskončnega trajanja, temveč stalno prisotnost. Večno je za razliko od časovnega (postajajočega), ki zdaj prisostvuje, zdaj spet ne, in je tako brezmejno nastajajoče in minevajoče, v svoji biti stalno prisotno iz samega sebe.

Gibanje, ki ustreza tako dojeti večnosti, je krožno gibanje. Krožno gibanje je zmeraj že na svojem vrhu (telos), zmeraj že ima svojo mejo (peras), saj je vsako njegovo izhodišče že njegov vrh, njegov konec. Vsako njegovo iztekanje je že stekanje nazaj vase. »Da torej v krogu gibajoče se telo ni neskončno (ateles) in neomejeno (apeiron), temveč ima mejo (peras), je jasno.«¹⁴⁷ Ne samo, da krožno gibanje v onem večnem stekanju vase, v svoji stalni prisotnosti ima mejo in konec, temveč je tudi edino gibanje, »ki mora nujno biti popolnoma omejeno«,¹⁴⁸ ker sicer sploh ne bi moglo biti to, kar je. Kajti če grem v krogu, na levo ali na desno, moram zmerom priti na isto mejo, na isti kraj, in sem zato tudi že zmeraj v koncu kroga, kar pa ne velja za ravno črto. Če grem po njej na desno, se moram obrniti in iti zdaj na levo, da bi prišel na isti izhodiščni kraj. Krožno gibanje je torej odličnejše kot pa premočrtno gibanje, pa tudi izvirnejše. »Krožno gibanje mora nujno biti tudi prvo. Kajti dovršenejše je po naravi bolj prvo kot pa manj dovršeno in krog spada k dovršenim stvarim, od ravnih črt pa ni niti ena dovršena: niti brezmejna (kajti ta bi morala imeti konec in mejo) niti katerakoli omejena, kajti pri vseh teh ostaja nekaj, kar je izven njih, ker je vsako mogoče poljubno povečati.«¹⁴⁹ Krožnemu gibanju pa ni mogoče ničesar ne dodati ne odvzeti, ker je zmeraj že dovršeno, zmeraj že v svojem vrhu, meji. Potemtakem krožno gibanje ne more pripadati postajanju, nastajajočim in minevajočim, tj. časovnim stvarim. Krožno gibanje je večno in pripada večnim, tj. nebesnim telesom. Tem telesom pa pripada večno krožno gibanje po njihovi naravi, po njihovi lastni biti, ki je za Aristotela, kakor smo videli, določena po mestu, kjer telo biva. Kajti »gibanje se mora

¹⁴⁵ Aristotel. De caelo I, 276 a 6-12.

¹⁴⁶ Aristotel, Physis II, 11 218 a 24.

¹⁴⁷ Aristotel, De caelo I, 273 a 5-6.

¹⁴⁸ Prav tam, 271 b.

¹⁴⁹ Prav tam, 269 a 18-24.

dovrševati ali primerno naravi ali zoper njo in ta se določa po mestih«. Kjerstvo določa kajstvo (naravo) in to kajstvo gibanje. Gibanje nekega bivajočega in s tem način njegove biti je določeno s tem, kjer to bivajoče je, kjer je navzoče. Kajti biti pomeni biti navzoč in sicer vsakokrat tu ali tam; ta tu ali tam in navzočnost sovpadajo.

Iz tega sovpadanja, iz tu-navzočnosti ali tam-navzočnosti navzočega, ki je istovetno z izgledom, obliko navzočega, z njegovim vrhom kot svrhu in s tem z njegovo mejo, »kajti svrha (telos) je meja (peras)«,¹⁵⁰ pa potlej sledi tako ali tako gibanje. Gibanje izvira od tam, kamor se tudi dovršuje, tj. iz konca kot svrhe nekega navzočega. »Svrha (telos) pa je to, kar ni zaradi nečesa drugega, temveč je zaradi nje drugo. Če torej je takšno skrajno (poslednje — to eshaton), ni razvoja (gibanja — genesis) v neskončno; če pa takšnega ni, potem sploh ni zaradi-česarsnosti.«¹⁵¹ Kolikor je svrha istovetna z obliko, z navzočnostjo navzočega, pomeni to: ni navzočnost zaradi gibanja, marveč je gibanje zaradi navzočnosti. Ni mirovanje kot dovršenost zaradi gibanja, marveč je gibanje zaradi mirovanja. Ni bit zaradi postajanja, temveč je postajanje zaradi biti. Le ker je v vsakem bivajočem, v vsakem navzočem oblika kot navzočnost tisto negibljivo, zaradi česar je gibanje tega navzočega, se je Aristotelu tudi najvišje bivajoče (bog) kot oblika oblik, tj. navzočnost navzočnosti, lahko razprlo kot negibljivi gibalec, kot mirovanje, zaradi katerega je gibanje.

Samosvoje mirovanje je torej način biti, sedanjega prisostvovanja vsakega bivajočega. Bivajoče je, ko ostaja in dokler ostaja v svoji prisotnosti. Njegova bit je mirovanje, v izgledu njega samega dovršeno gibanje. Kolikor pa je to mirovanje kot tisto, zaradi česar je gibanje, samosvoj izvor tega gibanja in hkrati dovršitev tega gibanja, si mirovanje in gibanje za Aristotela torej nikaikor nista nekaj izključujočega, marveč koreninita v istem — v naravi (physis), tj. prisotnosti (ousia) prisotnega. Zato je »narava obvladujoči začetek (arche) in zadolžitelj (aitia) gibanja in mirovanja«,¹⁵² ne pa le gibanja. Narava kot prisotnost prisotnega (bit bivajočega) je obvladujoči začetek gibanja le, kolikor je poprej in hkrati že tudi obvladujoči začetek mirovanja, tj. same sebe in v tem mirovanju zbrane gibljivosti. To mirovanje v zbrani gibljivosti je poldne, v katerega se je zbralo vzhajanje in iz katerega izvira tudi zahajanje; je poldne medpotja narave iz sebe same k sebi sami in njenega zahajanja nazaj vase, v katerem je že zbrano vse to hojenje.

Sprememba, ki se je zgodila od Aristotela do Marxa, ima torej obliko prevrata. Medtem ko je za Aristotela izvir gibanja mirovanje, je za Marxa izvir mirovanja gibanje. Medtem ko za Aristotela korenini gibanje v biti, je za Marxa bit proizvod gibanja, tj. delovnega procesa. Medtem ko ima za Aristotela postajanje osnovo v biti, je za Marxa bit pojav postajanja.

Za Marxa je predpostavka delovni proces in z njim postajanje, tj. gibanje. In sicer je to gibanje po svoji najpoprejšnji opredeljenosti nekaj povsem abstraktnega, čisto mehničnega, kar je docela indiferentno do svoje posebne oblike. Kajti če je delo gibanje, tedaj tiste opredelitve dela, ki se nanašajo zgolj na delo kot gibanje, veljajo tudi za gibanje kot gibanje, za gibanje kot tako. Delo zgolj kot gibanje, delo v »lastnosti enakega in abstraktnega človeškega dela«¹⁵³ pa je »čisto abstraktna dejavnost, čisto mehnična, zato neprizadeta, do svoje posebne oblike indiferentna dejavnost«.¹⁵⁴ Gibanje kot gibanje je neprizadeto od česarkoli opredeljenega. Gibanje je gibanje, naj si bo krožno ali nekrožno gibanje, gibanje nebesnih ali nenebesnih teles, stvari na takšnem ali drugačnem mestu. Poteka ne glede na kakršno koli dovršitev. Ne izhaja iz narave stvari, marveč je za vse stvari enako obvezujoče in hkrati do vseh stvari enako neprizadeto. Ne pozna nobenih drugih razlik kot razlike svoje velikosti, ki se meri s časom oziroma z deli časa.

b) Sovisnost med Newtonovo opredelitvijo gibanja in Marxovo opredelitvijo abstraktnega človeškega dela

Poprej naštetih značilnosti abstraktnega človeškega dela pa so tiste značilnosti gibanja, ki jih je prvi definiral Newton: »Vsako telo vztraja v svojem stanju miru ali enoličnega premočrtnega gibanja (movendi uniformiter indirectum), če ni in dokler ni prisiljeno spremeniti onega stanja zaradi potisnih

¹⁵⁰ Aristotel, Met. II. 2. 994 b 15.

¹⁵¹ Prav tam.

¹⁵² Aristotel, Physis, 192 b 27.

¹⁵³ Aristotel, Physis, 192 b 27.

¹⁵⁴ MEW 23-61.

sil (viribus impressis).¹⁵⁵ Dokler je torej telo prepuščeno samemu sebi, se v svojem gibanju giblje enakolično in premočrtno. Gibanje je v svojem bistvu, tj. kot tako enakolično in premočrtno; enakolično, tj. neprizadeto do kakršne koli svoje posebne oblike; premočrtno, tj. brezmejno, neskončno oziroma nikoli dovršeno. Odlikovanost in prednost krožnega gibanja, kar je bilo značilno za grški svet, sta zdaj torej odpadli: z njima pa tudi odlikovanost nobesnih teles pred zemeljskimi. Zdaj gibanje, takšno, kot je, sploh ne razporeja več bivajočega na različna območja, ker tudi samo kot enakolično ni več določeno po mestu nekega bivajočega, saj je vsako mesto glede na to gibanje kot premočrtno le relativni položaj v odnosu do drugih položajev, ne pa kraj, kamor bi neko bivajoče spadalo po svoji naravi, tj. po načinu svoje biti. Aristotelov stavek »gibanje se mora dovrševati ali primerno naravi ali zoper njo in ta se določa po mestih«, je ostal tako popolnoma brez pomena, kajti zdaj, ko je gibanje predpostavljeno, se ne sprašuje niti po njegovi naravnosti niti nenaravnosti niti po njegovem izvoru, marveč le **po silah**, ki to predpostavljeno gibanje iz njegove premočrtnosti enakoličnosti oziroma enakolične premočrtnosti spreminjajo v takšno ali drugačno (npr. krožno), in **po relativnih spremembah** položaja teles, ki kažejo na velikost gibanja.

Razlika med Aristotelovimi in Newtonovimi ter Marxovimi in istovetnost med Newtonovimi in Marxovimi opredelitvami gibanja kot takega nas silita, da se vprašamo po zgodovinski utemeljenosti teh razmerij. Kajpada pri **zgodovinski** utemeljenosti ni misliti na historično-sociološko utemeljenost, marveč prav na zgodovinsko-filozofsko utemeljenost. Predvsem pa gre za **zgodovinskost** onega **vmes** med človekom in bivajočim, iz katerega sta šele razumljiva tako človek kot ostalo bivajoče, ne pa za zvajanje zgodovinskosti te vmesnosti bodisi na človeka bodisi na drugo bivajoče. Takšno zvajanje nas lahko privede le do preskakovanja z bivajočega na bivajoče, ki se sploh nikdar ne konča, ali pa obstane ob nekem tako samoumevnem faktorju, da se umu upira zadovoljiti se ob njem.* Istovetnosti med Newtonovo in Marxovo opredelitvijo gibanja torej ne moremo zvesti na iste družbenoekonomske pogoje. Pa ne zato, ker bi bili sami ti pogoji pogojeni in bi jih bilo torej tudi treba utemeljiti, marveč zato, ker se nekaj sploh lahko razkrije kot pogoj, tj. kot vrednota, le iz zgodovinske spremembe one vmesnosti med človekom in bivajočim. Prav tako pa razlike med Aristotelovo in Newton-Marxovo opredelitvijo gibanja ni mogoče zvesti na immanentni razvoj filozofije in sicer prav zato ne, ker se tudi imanenca kot imanenca lahko odstre le iz nasprotja do onih pogojev kot nečesa vnanjega, torej spet le iz zgodovinskosti **vmesnosti** med človekom in bivajočim. O njej in njenih spremembah je bilo že večkrat govora, zdaj pa gre za določnejše vprašanje: Zakaj se v tej zgodovinskosti ob takšni kategoriji, kot je gibanje, srečujeta sodobno znanost utemeljujoča Newtonova in iz resnice sodobnega človeka kot delavca zagledana Marxova opredelitev gibanja?

Kako spadata skupaj sodobno bistvo znanosti in bistvo sodobnega človeka? Kako si sopripadata delavec in sodobna znanost? In kako iz tega načina sopripadanja raste razlika med Aristotelovo in Newton-Marxovo ter istovetnost med Newtonovo in Marxovo opredelitvijo gibanja?

Čeprav so Descartesove Regulae izšle v tisku skoraj dve desetletji po nastanku Newtonovega spisa *Philosophiae naturalis principia mathematica* (1686), iz katerega je bil naveden stavek o gibanju, pa so Regulae v rokopisu vendarle nastale že dobra tri desetletja pred izidom Newtonovega spisa, tako da sta ta spis in v njem navzoča definicija gibanja že zakoreninjena v tistem razmerju človeka do bivajočega, ki je Descartesu narekovalo poimenovanje človeka za odlikovani subjekt vsega, kar je. Ona vmesnost med človekom in bivajočim se je zdaj razprla kot odnos in sicer kot odnos subjekta do svojih objektov, kajti objekti so zmeraj le objekti subjekta. Subjekt si objekte zmeraj že predstavlja

¹⁵⁵ Newton, *Philosophiae naturalis principia mathematica*, 1833, Glasguae, str. 15.

* Opozorilo na zagatnost takšnega postopka nahajamo tudi pri Marxu. Če namreč sledimo njegovi historični analizi faz in vzrokov, ki so privedli do človekove vrhunske odtujenosti v kapitalnem svetu, se bomo nenadoma presenečeni znašli pred ugotovitvijo, da je prvi, tj. izvorni krivec te odtujitve primerna kombinacija radodarnosti in skoposti narave. Takole poteka na kratko izvajanje one odtujenosti na naravo: 1. odtujenost je kapitalna spretnost subjekta in objekta, 2. kapital je nastal, ko se je spremenila v blago tudi delovna sila, 3. predpostavka kapitala so torej blagovni odnosi, 4. blagovni odnosi sami pa so se mogli razviti le na določeni stopnji proizvodjalnih sil, 5. do te stopnje pa so se mogle proizvodjalne sile razviti le tam, kjer narava ni bila niti preskopa niti preradodarna, pač pa diferencirana, in je človekov razvoj postal tako »naravna nujnost« (MEW 23-536). Izvirni vzrok človekove odtujenosti bi bil potemtakem v naravni nujnosti.

in kot to po njem predstavljeno, kot tisto, kar si je objekt predstavil predse, so objekti subjektu nekako vselej že vnaprej ali od poprej nekaj poznanega. O njih namreč vselej že ve, da so prav po njem predpostavljene, torej njegovo predstavljeno, in hkrati tudi ve, da to ve. Zakaj subjekt si je sam postavil kriterij, kdaj si bo gotov, da je neki predmet zares njegov predmet: le takrat, kadar je predstavljen jasno in razločno, tj. z gotovostjo. Resnica objekteve prisotnosti je subjektova gotovost te prisotnosti.

c) **Produkcija je redukcija (Descartes — Marx)**

Jasne in razločne predstave, tj. resnice kot gotovosti pa ni mogoče dobiti s tavanjem sem in tja, temveč le metodično: »Nujna je metoda, da bi prišli na sled resnici stvari.«¹⁵⁶ V čem pa obstoji ta metodičnost? »Celotna metoda obstoji v redu in razporeditvi (tota methodus consistit in ordine et dispositione) tega, na kar je usmerjen pogled duha, da bi našel kakršnokoli resnico.«¹⁵⁷ Ker je objekt ono po subjektu predstavljen, subjekt torej že vnaprej ve, kako priti temu objektu blizu.

V odnosu subjekt-objekt je človeku vsako in s tem vse bivajoče že vnaprej odprto kot nekaj, kar se principialno da urediti in razporediti ter tako pripraviti do tega, da je dostavljivo kot jasna in razločna, tj. zanesljiva predstava. In ker to vnaprejšnjo zasnovo bivajočega v celoti omogoča ravno metoda, se metoda imenuje *mathesis universalis*. Metodično zasnovo bivajočega obvladuje torej nekaj matematičnega, in kolikor gre za bivajoče v celoti, univerzalno matematičnega. Od kod ta nenadna prisotnost matematičnega v temeljnem razmerju človeka do bivajočega? Od tod, ker pomeni matematično že od začetkov filozofije naprej prav ono nam že vnaprej poznano, kakor nam je npr. število tri poznano že prej, preden srečamo tri drevesa ali tri rože, tako da zdaj takoj vemo, da so to res tri drevesa oziroma tri rože. Za takšno vnaprejšnje poznanje pa gre tudi v odnosu subjekta do objekta. Torej matematično ni vezano zgolj na števila, pač pa so števila in s tem matematika v ožjem pomenu besede vezana na matematično in so po njem to, kar so. In le ker je subjektova zasnova bivajočega v celoti, tj. celote predstavljenih objektov matematična po bistvu, je matematika v ožjem pomenu besede lahko dobila takšen odločilen pomen, kakršnega ima v vseh odnosih sodobnega človeka. Da pri matematičnem nikakor ne gre predvsem za število, poudarja Descartes sam v pojasnilu k IV. metodičnemu principu, kajti po njegovem »se mora k matematiki prištevati prav vse to, ob čemer se proučuje po redu in meri.«¹⁵⁸ Kriterij descartesovsko pojmovane matematike je predvsem red, red pa je tisto, po čemer je metoda to, kar je. Metoda in matematika, ki jo ima v mislih Descartes, sta eno in isto. Tu torej ne gre za običajno matematiko, marveč za ono *mathesis universalis* kot »univerzalno znanost (*scientia universalis*)«.¹⁵⁹ *Methodus-mathesis universalis-scientia universalis* in narobe *scientia universalis-mathesis universalis-methodus*.

Kolikor je metoda nujna, da bi si človek kot predstavljaajoči zagotovil resnico (gotovost) predstavljenega, tega, da to predstavljeno je, kakor je, spada znanost torej k bistvu sodobnega človeka. Še več. V znanosti doseže bistvo sodobnega človeka svoj vrh, kajti resnica je tem bolj gotova, čim bolj metodično, tj. znanstveno je dostavljena. Znanstveni, tj. metodični odnos je najodličnejši odnos subjekt-objekt. Prav v njem je namreč tista skrivnost, ki človeka opravičuje kot gospodarja narave in nudi njegovi subjektiviteti brezpogojni razmah. Za katero skrivnost gre? V čem je temeljna skrivnost metode in s tem noveške znanosti?

To »temeljno skrivnost metode«¹⁶⁰ izda Descartes v prvem odstavku pojasnila k VI. metodičnemu principu in ta skrivnost je v tem, »da SE DA vse stvari (*res omnes*) urediti v določene rede (*series*)... kolikor se morejo spoznati ene iz drugih.«¹⁶¹ Vse stvari, tj. bivajoče v celoti, si človek kot subjekt s pomočjo metode, tj. znanosti, lahko uredi v določene rede. Vse spoznavno-teoretske razprave o tem, ali je ta red v stvarih ali pa ga človek v stvari vnaša, ali je odraz objekta ali pa izraz subjekta, so glede na sam odnos, glede na ono vmesnost med človekom in bivajočim tedaj povsem brez pomena, kajti pomemben je

¹⁵⁶ Descartes, *Regulae* IV.

¹⁵⁷ Descartes, *Regulae* V.

¹⁵⁸ Prav tam, IV, 9.

¹⁵⁹ Prav tam.

¹⁶⁰ Descartes, *Regulae* VI. 1.

¹⁶¹ Prav tam, VI. 1.

predvsem oni »SE DA«, se more, se lahko. Faktično je človek do bivajočega v odnosu kot do urejeno dostavljivega.

Kaj pa pomeni sam red, kolikor se v njem da stvari spoznati eno iz druge? O tem govori Descartes v Discours de la méthode: »One dolge verige osnov-razlogov (chaines de raisons), čisto enostavnih in lahkih, ki jih običajno uporabljajo geometri, da bi izvedli svoje najtežje dokaze, so vzbudile v meni predstavo, da vse stvari in na enak način sledijo druga drugi...«¹⁶² Le ker si vse stvari (Descartes je filozof, zato zmeraj govori o bivajočem v celoti) sledijo ena drugi kot veriga, tj. kot red, jih je tudi mogoče spoznati eno iz druge. Toda kaj pomeni stvari spoznati, tj. jasno in razločno pred-staviti kot pred-stavljeno, kot objekte? Kako si je mogoče glede na bivajoče v celoti predstaviti sledenje enih stvari iz drugih? Kako jih je mogoče zasledovati v njihovem redu? »Da bi razlikovali enostavne stvari od zamotanih in jih mogli zasledovati po redu, moramo pri vsaki vrsti stvari... ugotoviti tisto, kar je najbolj enostavno (maxime simplex) in koliko je od tega vse ostalo bolj ali manj ali enako daleč oddaljeno.«¹⁶³ Stvari spoznamo eno iz druge tako, da sledimo njihovem redu do čisto enostavnih in lahkih, do najbolj enostavnih osnov-razlogov teh stvari. Z redukcijo teh stvari na najbolj enostavne osnove-razloge stvari diagnosticiramo in jih končno napravimo jasne in razločne.

Brž pa, ko so stvari za nas jasne in razločne, ne pa nejasne in zamotane, so nam tudi pred-stavljive in že nekaj z gotovostjo pred-stavljenega. Njihova resnica je v naših rokah. Metoda nas je zanesljivo pripeljala do tega, da so se nam stvari razkrile kot to, kar so. S tem se je potrdilo ono Descartesovo pravilo, da odkrijemo kako resnico le, če smo metodični, tj. če ravnamo sistematično glede na red in razporeditev, če se oprimemo reduciranja. **Metoda je po svojem bistvu najprej in predvsem redukcija, nato šele sledi vse ostalo.** To je očitno tudi iz same stavčne oblike, ki jo uporablja Descartes. Takoj za stavkom, da je vsa metoda v redu in razporeditvi, sledi namreč v V. metodičnem principu sledeči stavek: »Tega načela se bomo zavestno držali, če bomo zamotane in nejasne stavke postopoma reducirali na enostavnejše, NATO pa...« Metoda je najprej in predvsem reduciranje nejasnih in zamotanih stavkov na enostavnejše, tj. jasnejše in razločnejše stavke, in končno na najbolj enostavne, tj. najjasnejše in najrazločnejše osnove-razloge stvari. Nato pa...

Ta »nato pa...« je ostal Descartesu v svojem bistvu še zakrit. Descartes je temeljno skrivnost metode sicer izdal, zares razkril pa jo je šele Leibniz in s tem tudi bistvo onega »nato pa...« Zgodilo se je to v 24. poglavju Discours de Métaphysique.¹⁶⁴ Tu govori Leibniz o različnih vrstah definicij. Z definicijo Leibniz ne pojmuje nič drugega kot jasno in razločno pred-stavo, tj. spoznanje, kar obrazloži že takoj v začetku navedenega poglavja. Definicija (predstava) pa je zares jasna in razločna šele tedaj — če dospemo do onih Descartesovih najbolj enostavnih osnov-razlogov stvari, ki jih Leibniz imenuje izvirne pojme. V tem primeru je predstava povsem adekvatna. »Če pa je vse, kar spada v neko definicijo oziroma v neko razločno spoznanje, spoznavno razločno tja do izvirnih pojmov (notiones primitives), imenujem to spoznanje adekvatno.« Takšno spoznanje, takšna definicija je »dovršena ali bistvenostna (parfaite ou essentielle)«. ¹⁶⁵ Zadeva v bistvo stvari. Bistvo stvari tvorijo torej izvirni pojmi. Redukcija stvari na te izvirne pojme nam zagotovi jasno in razločno, tj. resnično oziroma adekvatno predstavo stvari. Da pa bi mogla biti neka definicija bistvenostna, mora biti poprej že tudi realna in sicer tako realna, da je hkrati kavzalna. Realna definicija je za razliko od nominalne definicije po Leibnizu tista definicija, ob kateri ni mogoče dvomiti, da je definirani pojem tudi zares možen. (Za Leibniza je realnost še istovetna z možnostjo in ne z dejanskostjo, kakor je danes v navadi.) Kavzalna pa je realna definicija takrat, kadar nam možnost neke stvari ne dokazuje le iz izkustva, marveč a priori. »Če pa sledi dokaz možnosti a priori, tedaj je definicija tako **realna kot tudi kavzalna**, ker vključuje tedaj možno PORAJANJE stvari.«¹⁶⁶ S tem je temeljna skrivnost metode zares razkrita. Metodično spoznanje nas privaja do takšnih predstav, ki vključujejo možno porajanje, tj. proizvajanje stvari. Zato se te predstave, te definicije tudi imenujejo povzročevalne (kavzalne) definicije. Metoda kot re-dukcija vključuje že tudi produkcijo. In sicer je re-dukcija predpostavka

¹⁶² Descartes, Discours de la Methode, Felix Meiner 1960, II, 11.

¹⁶³ Descartes, Regulae VI.

¹⁶⁴ Leibniz, Discours de Métaphysique, französisch-deutsch, F. Meiner, 1958, str. 60.

¹⁶⁵ Prav tam, str. 62.

¹⁶⁶ Prav tam, str. 62.

pro-dukcije. Pro-dukcija je ime za ono Descartesovo »nato pa . . .«. Kako globoko sta povezana reduktivni-produktivni karakter metode in s tem novoveške znanosti ter Marxovo razkritje novoveške produkcije kot najpoprej in predvsem reduktive, moremo za zdaj komaj slutiti. Naj omenim le, da Marx pri svoji metodični analizi novoveške kapitalske produkcije prihaja do blaga kot elementarne oblike« in da se to blago kot menjalna vrednost razkriva za določeno strdino najenostavnejšega poprečnega delovnega časa, na katerega se zmeraj znova reducirajo vsa v produkciji obstoječa razmerja.

Vsako bistveno predstavljanje se je z Leibnizem razkrilo kot povzročevalno pred-stavljanje. Preden vemo, kaj je neka stvar po svojem bistvu, moramo že tudi vedeti, kako jo je mogoče povzročiti (proizvesti). To pomeni: **pred kaj je kako**. Pred odgovorom na vprašanje, kaj je neka stvar, moramo znati odgovoriti, kako je možno porajanje, tj. proizvajanje (povzročevanje) te stvari. Z metodičnim načinom mišljenja se grško vprašanje: kaj je bivajoče kot bivajoče, umakne pred vprašanjem: kako je mogoče proizvesti bivajoče? Oziroma: kaj je bivajoče kot bivajoče, se zdaj razkriva šele iz načina njegove proizvodnje. V idealni predstavi bistva stvari je že vsebovan način njene proizvodnje. Marx je to povedal takole: »Na koncu delovnega procesa nastane rezultat, ki je bil že ob njegovem začetku v predstavi delavca, tj. bil je že idealno navzoč.«¹⁶⁷ V jasni in razločni delavčevi predstavi neka stvar v svoji idealni navzočnosti (v svojem bistvu) vsebuje že tudi svoje nastajanje, proizvajanje kot izdelovanje. Da bi Marxov stavek razumeli filozofsko, se moramo seveda otresti tistega vulgarno-ekonomističnega prisposabljanja, po katerem je delavec le mizar ali zidar, ne pa tudi znanstvenik, po katerem je delovni proces le mizarjenje ali zidanje, ne pa tudi znanstveno proučevanje. Ali ni znanstvenikovo idealno pred-stavljanje rezultatov dalekosežnejše, bolj zaobsegajoče in prodirnejše kot pa mizarjevo predstavljanje mize ali zidarjeve hiše? Ali ni danes znanstveno idealno predstavljanje v osnovi vsakega delovnega procesa ali pa se vsaj postavlja principialna zahteva po tem, kjer delovni pogoji še niso dosegli zahtevane stopnje? Ko govori Marx o delovnem procesu in delu, govori o delu kot onem apriornem, kar je v osnovi vsakega človekovega odnosa do bivajočega, materialno-duhovnega nič manj kot duhovno-materialnega. In kar velja za človekov odnos do bivajočega, ki je po svojem bistvu delovni proces, ne velja le za to ali ono bivajoče, le za mizo ali hišo, ampak za bivajoče v celoti. Človek po Marxu v svojem bistvu ni le gospodar mize ali hiše, ampak tudi narave in samega sebe. Gospodar je vsega bivajočega. Kot ta gospodar pa ima človek idealno predstavo ne le tega ali onega bivajočega kot takega in takega delovnega rezultata, ampak tudi bivajočega v celoti. Ima svojo podobo sveta. Bistvo te podobe je, da je mogoče svet kavzalno definirati in ga povzročevalno zmeraj bolj spreminjati v podobo človeka kot subjekta. Iskanje kavzalne definicije (Leibniz) sveta oziroma t. i. svetovne formule (Heisenberg), s pomočjo katere bi si človek svet tudi faktično popolnoma podvrgel in postal njegov brezpogojni gospodar, razodeva, da se je svet z novoveško metodično znanostjo principialno že spremenil v čisti predmet za človeka.

To novoveško pretvorbo sveta v čisti predmet človeka kot subjekta razkrije Marx kot zaslugo novoveške, na kapitalu temelječe produkcije. Šele s to produkcijo se zgodi redukcija narave v »naravni material«, ki ga je mogoče pretvarjati »v organe človeške volje nad naravo«, v »opredmeteno moč znanja«, in tako pogoje te produkcije zvajati »pod kontrolo Generalintellecta«.¹⁶⁸ Šele zdaj si je človek naravo podvrgel kot svoj predmet. »Narava šele postane čisti predmet za človeka, čista reč koristnosti; prestane biti priznana kot sila zase; in teoretično spoznavanje njenih samostojnih zakonov se samo pojavlja le kot zvijača, da bi jo podvrgli človeškim potrebam, bodisi kot predmet potrošnje, bodisi kot sredstvo produkcije.«¹⁶⁹ To so dosežki kapitala kot imena za subjektiviteto pred njenim samoprevratom, ki ostanejo tudi po revolucionarni spremembi te subjektivitete. Ti dosežki spadajo k bistvu sodobnega človeka sploh. To bistvo in novoveška metodična znanost sta si istovetna, kajti teoretično (znanstveno) spoznavanje je zdaj postalo jedro človeške »VOLJE nad naravo«, zvijačnost te volje, s katero si ta volja podreja vse, kar je, v pogoje, tj. v predmet in sredstvo same sebe. »Organi« te volje in »opredmetene moči« znanosti so eno in isto. Opredmetene moči znanosti so celo najodličnejši organi volje, kajti znanost je najproduktivnejša produkcijska sila, daleč najbolj multipliki-

¹⁶⁷ MEW 23-193.

¹⁶⁸ Marx, Grundrisse, str. 594.

¹⁶⁹ Marx, Grundrisse, str. 313.

rano enostavno delo. Po drugi plati — in to je osnovno — pa znanost kot **generalni** intelekt, tj. kot *mathesis universalis*, predstavlja kontrolno moč volje, moč, s katero volja nadzoruje **celotni** samoreprodukcijski in s tem produkcijski proces vsega, kar je: bivajoče v celoti. Zato se ta intelekt tudi imenuje **generalni** intelekt.

Od kod pa izhaja kontrolna moč tega generalnega intelekta nad predmeti? Od tod, ker se intelekt na te predmete zmeraj že vnaprej nekako razume, ker je torej v svojem bistvu matematičen, saj so vsi ti predmeti v tem intelektu zmeraj že idealno navzoči, preden postanejo njegove opredmetene moči. Predmeti so skozi pred-stavljanje pred-stavljeno, po predstavljeni volji dostavljeno, in so že vnaprej, tj. matematično zasnovani v svoji predmetnosti. Zato kontrolna moč volje nad naravo kot celokupnostjo predmetov nikakor ni nekakšna naknadna kontrola, marveč samokontrola, ki je navzoča v vsem delovnem procesu in se izraža kot delavčeva pozornost. Kontrola intelekta nad opredmetenimi močmi znanosti je prav kontrola nad temi močmi, čeprav opredmetenimi, znanosti (intelekta). Znanstveno nadzorovanje je samonadzorovanje. Zato sodobna znanost tudi nikdar ni dopustila nikakršne avtoritete izven sebe, marveč je zmeraj zahtevala avtonomijo. Bistvo sodobnega človeka kot nosilca samoupravljalne volje in bistvo sodobne znanosti kot samonadzorovalne, tj. samoupravne znanosti, sovpadeta potemtakem tudi po tej plati.

Če pa se sodobni človek in sodobna znanost srečujeta v svojem bistvu, se morata srečavati seveda tudi ob takšni kategoriji, kot je kategorija gibanja. Tako se srečata sodobno znanost utemeljujoča Newtonova in iz resnice sodobnega človeka kot delavca zagledana Marxova opredelitev gibanja. Obema je osnovna metodična (sistematična) redukcija.

Bistvo sodobne znanosti je v sistematični metodi, ki vse ureja v red. Redukcija vsega, kar je, na ta **red** in potlej na najenostavnejše pojme, torej matematična zasnova narave, glede na katero se vse stvari pojavljajo kot v temelju enakolične in enakomerne, je tudi gibanje kot enega izmed najenostavnejših pojmov spremenila v enakolično, enakomerno in premočrtno gibanje, ki je neprizadeto do posebnih lastnosti stvari. Gibanje je le golo **zapo-red**-je. Bistvo sodobnega, na kapitalski produkciji temelječega človeka je po Marxu produkcija kot delovni proces in bistvo te produkcije redukcija, »redukcija dela na enostavno, tako rekoč na brez kvaliteto delo... Ta redukcija se pojavlja kot abstrakcija, toda je abstrakcija, ki se dovršuje vsakodnevno v družbeno-produkcijskem procesu.«¹⁷⁰ Metoda kot redukcija je postala zdaj jedro vsakdanjega družbenega produkcijskega procesa; s tem pa tudi jedro vsake, po tem procesu proizvedene predmetnosti (objektivnosti). Ali kakor je to poprej izpostavil že Hegel: metoda je postala »duša vsake objektivnosti.«¹⁷¹ Metoda kot duša objektivnosti je istovetna s subjektiviteto subjekta, kajti tisto, po čemer objekti so to, kar so, je prav ta subjektiviteta. To ne pomeni nič drugega, kot da je metoda kot redukcija istovetna s kapitalskim produkcijskim procesom kot bistvom (subjektiviteto) človeka kot subjekta. V tem procesu se sam delovni proces neprestano reducira na enostavno, tako rekoč brez kvaliteto delo, na delo kot povsem indiferentno dejavnost, na gibanje, ki je povsem ravnodušno do vsakršne svoje posebne oblike. Delo je vsakodnevno reducirano na gibanje kot golo **za-po-red**-je ponavljanja delovne sile.

Ker je metoda kot bistvo sodobne znanosti postala istovetna z delovnim procesom kot bistvom sodobnega človeka, se je tudi obojno gibanje izkazalo kot istovetno: kot golo enakolično in enakomerno **zapo-red**-je. S tem pa se je izpričalo tudi to, da metoda ni bila nikdar zgolj sredstvo, temveč da je že vse-skozi spadala k bistvu, k subjektiviteti subjekta, po čemer in v čemer subjekt je to, kar je. V brez-pogojni subjektiviteti absolutne ideje (Hegel) in dela (Marx) se metoda s to subjektiviteto dokončno izenači. V metodi je bila torej že vse-skozi težnja po brez-pogojnosti, po redu in urejanju bivajočega v celoti, po kavzalni definiciji sveta. V zgornjem stavku: obema (Newtonu in Marxu) je v osnovi metodična (sistematična) redukcija, je zato redukcijo sveta razumeti kot tisto, kar spada k metodi kot sistemu, ne pa metode kot nekakšne lastnosti redukcije. Redukcija spada k metodi kot subjektiviteti subjekta v njeni strukturiranosti (sistematičnosti). Kolikor je ime te subjektivitete kapital, spada redukcija torej h kapitalskemu sistemu oziroma h kapitalu kot samosvoji metodi, tj. h »kapitalističnemu načinu proizvodnje lastni in njega karakterizirajoči me-

¹⁷⁰ MEW 13-18.

¹⁷¹ WdL III-352.

todi«. ¹⁷² Ta metoda kapitalu namreč ni nekaj vnanjega, marveč njegova inherentna sila«. ¹⁷³ In ker je kapital po svojem bistvu delovni proces, se je torej ta delovni proces navsezadnje razkril kot temelj metode in s tem novoveške znanosti.

Delovni proces je Marxovo ime za ono novoveško vmesnost med človekom in bivajočim. Ta novoveška vmesnost kot predstavljanje, ki pomeni glede na grško pred-očevanje bitno spremembo, obvladuje tudi delovni proces. Po drugi plati pa je delovni proces radikalizacija pred-stavljanja. Redukcija gibanja na golo enakolično in premočrtno zapo-red-je ima torej svojo resnico v novoveški spremembi resnice vmesnosti med človekom in bivajočim. Iz te spremembe raste zdaj novi pomen reda in urejenosti, s tem pa oblikovani pomen časa kot so-sledja sedajev.

Za Aristotela in za Grke **red** (taxis, kosmos) namreč v prvi vrsti nikakor nima pomena kakšnega zapo-red-ja, marveč je poudarek na lepo krožno urejeni sovisnosti stvari glede na njim lastno naravo. Šele iz novoveške metode, iz uveljavljanja delovnega, dobiva red značilni poudarek zapo-red-ja in se kot tak vzvratno veže z gibanjem in mero tega gibanja, tj. s časom kot sosledjem sedajev. Iz te vzvratnosti pa se tudi gibanje in čas kot so-sledje nečesa, tj. premočrtnega in enakoličnega, šele zdaj kaže kot zapo-red-je. Gibanje in sosledje sta šele sedaj dobila neizogibni in odločilni prizvok zaporedja. Vsako sosledje namreč nikakor še ni zaporedje, čeprav pa je narobe vsako zaporedje vselej že tudi neko sosledje. In ker je čas kot mera **gibanja** in kot **sosledje** sedajev po svojem bistvu najbližji novemu pomenu reda kot zaporedja, je dobil čas odlikovani pomen: pomen istovetnosti z delovnim procesom samim, kajti ta proces v svojem osnovnem načinu bivanja tudi ni nič drugega kot enostavno zaporedno gibanje.

Delovni proces in novoveška metoda, ki se nahaja v jedru tega procesa, reducirata vse, kar je, najprej na enostavno enakolično gibanje, ki je zato vsemu temu, kar je, nekaj skupnega in ima torej pomen občosti. Proizvajanje (produkcija) je zdaj zvajanje (redukcija) vsega, kar je, na nekaj občega (abstraktnega). To zvajanje, ki je v bistvu novoveškega proizvodjanja, zapopade Marx s pojmom »abstraktnega občega in enakega dela« ¹⁷⁴ oziroma »brezrazličnega, enakoličnega, enostavnega dela« ¹⁷⁵. Kar je enostavno in enakolično, je pristopno popolnoma enaki meri in zato številčno merljivo. Bivajoče v celoti, v osnovi katerega je abstraktno obče, enakolično enostavno delo, je torej vsevprek merljivo in principialno izmerljivo. Z njim je mogoče računati. Odnose med njegovimi sestavnimi deli je mogoče preračunavati in na ta način razpolagati z njimi. Za razpolaganje z bivajočim v celoti je merjenje in preračunavanje temeljnega pomena; z njima vred pa kvantiteta.

Kvantiteta je osnovni element tako novoveško znanost utemeljujoče metode kot novoveške produkcije, ker je ta sama kot redukcija pač metodična, kakor je tudi metoda v svoji reduktivnosti hkrati tudi produktivna. Producerska metoda in metodična redukcija sovpadata, kajti enakolično oziroma brezrazlično gibanje je tisto enako, kar obvladuje obe in kar se v obeh zato uveljavlja le s svojo iz-mernostjo ali neiz-mernostjo, tj. kvantiteto. Razlika v kvantiteti je edina razlika, ki jo zmore to sicer enakolično gibanje. Njegovo odločilno bivanje je kvantitativno bivanje. In to odločilno kvantitativno bivanje gibanje je po Marxu čas. Le ker je čas kvantitativno bivanje gibanja, pa more potlej biti v svojih delih tudi mera tega gibanja.

3. Pomen sovisnosti časa s kvantiteto in mero

»V resnici je čas čista kvantiteta...« ¹⁷⁶ Ta Heglov stavek je sicer takoj mogoče povezati s Platonovo opredelitvijo časa kot nečesa števnega ali z Aristotelovo opredelitvijo časa kot števila gibanja, toda svoj polni pomen dobi šele, če števno in število, skratka kvantiteto, razumemo iz dopolnitve filozofije, tj. prav iz Hegla samega. Če razumemo kategorijo kvantitete in njene strukturalne povezanosti iz njene funkcije v sistemu Logike znanosti, najpoprej pa vsaj iz njenega odnosa do tistih dveh kategorij, s katerima tvori tri stopnje Nauka

¹⁷² Marx, Kapital III, str. 105, Dietz Verlag, 1959.

¹⁷³ Prav tam.

¹⁷⁴ MEW 13-23.

¹⁷⁵ MEW 13-18.

¹⁷⁶ WdL-I-302.

o biti in s tem biti same, šele tedaj stopi pomen sovisnosti med časom in kvantiteto z vso ostrino na dan. Preostali dve kategoriji sta še kvaliteta in mera.

O razmerju med kvantiteto, kvaliteto in mero navaja Hegel na nekem mestu v *System der Philosophie* tole: »Vsaka sfera logične ideje se kaže kot totaliteta opredelitev in kot predstava absolutnega. Tako tudi bit, ki vsebuje tri stopnje kvalitete, kvantitete in mere. Kvaliteta je z bitjo identična opredelitev, tako da nekaj preneha biti to, kar je, če izgubi svojo kvaliteto. Narobe je kvantiteta biti vnanja, zanjo ravnodušna opredelitev. Tako ostaja npr. hiša to, kar je, naj si bo večja ali manjša, in rdeče ostane rdeče, naj si bo temnejše ali svetlejša. Tretja stopnja biti, mera, je enotnost obeh prvih, kvalitativna kvantiteta. Vse stvari imajo svojo mero, tj. so kvantitativno opredeljene, in njihovo tako in tako veliko biti je zanje ravnodušno, obenem pa ima tudi ta ravnodušnost svoje meje, pri prekoračenju katerih z nadaljnjim več ali manj stvari prenehajo biti to, kar so bile.«¹⁷⁷ Kvantiteta je vnanja, ravnodušna opredelitev biti. In ker je kvaliteta identična z bitjo, je kvantiteta tudi kvaliteti vnanja, ravnodušna opredelitev.

Te ugotovitve nam same po sebi ne povejo kdo ve česa. Toda če povežemo stavek, da je kvantiteta vnanja, ravnodušna opredelitev biti, s stavkom, da je čas v resnici čista kvantiteta, tedaj smo iz teh dveh stavkov posredno dobili neko izjavo o razmerju med časom in bitjo. Iz stavkov namreč sledi, da je čas vnanja, ravnodušna opredelitev biti. Isto pa velja tudi za razmerje med časom in kvaliteto, med kvantiteto in kvaliteto. Kljub temu ima kvantiteta kot vnanja, ravnodušna opredelitev glede na kvaliteto določeno prednost. V njuni preraščeni enotnosti, kvalitativni kvantiteti oziroma meri igra namreč odločilno vlogo ravno kvantiteta. Da imajo stvari svojo mero, pomeni, da so kvantitativno opredeljene. Zato je tisto, kar predstavlja kvantitativno bivanje nečesa, tj. vnanja in ravnodušna opredelitev biti že tudi mera biti.

Kaj to pravzaprav pomeni, se docela razkrije šele pri Marxu. Zanj je bit istovetna z delom, kajti delo je tisto, po čemer in v čemer človek JE, po čemer in v čemer JE tudi vse, kar sploh je. Delovni čas je njegovo kvantitativno, tj. vnanje in ravnodušno bivanje ter njegova mera. »Delovni čas je živo bivanje dela, ravnodušno do njegove oblike, njegove vsebine, njegove individualnosti; je njegovo živo bivanje kot kvantitativno obenem s svojo imanentno mero.«¹⁷⁸ Delovni čas je do dela kot človekove biti nekaj ravnodušnega, zaradi česar je tudi lahko postal njegova mera. Prek delovnega časa je bit človeku postala nekaj izmerljivega. Delovni čas kot mera dela omogoča merjenje in izmero dela, biti človeka in vsega bivajočega.

Delovni čas je lahko kvantitativno bivanje dela, bivanje, ki je ravnodušno do vsebine in oblike, individualnosti tega dela, ker se samo to delo deli na delo kot golo gibanje in na delo kot smotrno oblikodajno dejavnost. »Vsako delo je po eni strani trošenje človeške delovne sile v fiziološkem smislu in v tej lastosti enakega in abstraktno človeškega dela tvori vrednost blaga. Vsako delo je po drugi strani trošenje človeške delovne sile v posebni, smotrno opredeljeni obliki in v tej lastnosti konkretnega koristnega dela producira uporabne vrednote.«¹⁷⁹ Vsako delo je povnanjanje delovne sile. Toda po eni strani predstavlja to povnanjanje le tvorni vzrok, po drugi strani pa oblikovno-smotrnostni vzrok. In delo kot tvorni vzrok, ki je tu enakoznačen z reduciranim-reducirajočim gibanjem, nahaja v delovnem času svoje kvantitativno bivanje in svojo mero. Dela kot oblikovno smotrnostnega vzroka, ki pripada vselej določenemu individuu in vselej proizvede le določeno uporabno vrednoto, ni mogoče meriti in zato tudi nima svojega posebnega kvantitativnega bivanja. »Če torej velja v odnosu do uporabne vrednote delo, ki ga vsebuje blago, le kvalitativno, velja v odnosu do velikosti vrednosti le kvantitativno, ko je že reducirano na človeško delo brez nadaljnje kvalitete. Tam gre za kako in kaj, tukaj za njegovo koliko, njegovo časovno trajanje.«¹⁸⁰ Pri konkretnem kvalitativnem delu, ki proizvaja bit nečesa, gre za kako in kaj. Proizvod tega dela je torej mogoče po Leibnizu definirati kavzalno in esencialno. V svoji biti, tj. v svoji dejanskosti, so ti proizvodi tako zadostno zajeti. V delu kot oblikovno-smotrnostni dejavnosti nahajajo ti proizvodi svoje kajstvo in svoj način prihoda v prisotnost. Način prihoda nečesa v prisotnost in njegovo kajstvo sta v proizvodu seveda združena in se kažeta kot takšna in takšna koristnost (uporabnost) tega proizvoda. Upo-

¹⁷⁷ Hegel, *System der Philosophie*, § 85 dodatek.

¹⁷⁸ MEW 13-18.

¹⁷⁹ MEW 23-61.

¹⁸⁰ MEW 23-60.

rabnost tega proizvoda, zaradi česar se ta proizvod imenuje uporabna vrednota, namreč ne izpričuje nič drugega kot ono svojo drugo-bitnost glede na delo kot pcvnanjanje določene potrebe določenega individua. Uporabna vrednota je koristna, ker zadovoljuje ali je sposobna zadovoljiti to potrebo. Na ta način uporabna vrednota kot pred-stavljenost dela razkriva ontološko moč dela, tj. njegovo moč vzpostavljanja biti nekega bivajočega.

Za kakšno moč pa gre takrat, kadar delo ne vzpostavlja le uporabnih vrednot, marveč tudi menjalne vrednote? Človek ima mnogovrstne potrebe in zato težnjo po mnogovrstnih uporabnih vrednotah. Zaradi tega pride do menjave med izdelovalci različnih uporabnih vrednot. Menjava se dogaja na osnovi vloženega enakega in kvantitativno določljivega abstraktnega dela, zaradi česar je uporabne vrednote kot menjalne vrednote mogoče med seboj primerjati. Kaj pa je bistvo menjave? Bistvo menjave je to, da mi do-stavi, česar ne morem (ali se mi ne izplača) sam proizvesti, tj. pred-staviti. Kolikor je delo torej sposobno vzpostavljati tudi menjalne vrednote, gre tedaj za njegovo dostavljalno moč.

V uporabnih vrednotah se izpričuje **pred-stavljalna**, v menjalnih pa **dostavljalna** moč dela. S tem je znova izpričana uveljavitev dela kot subjektivitete subjekta, subjekta kot tistega bivajočega, ki si vse, kar je, predstavlja (stavlja predse) in si to obenem tudi dostavlja. Predstavljalna-dostavljalna moč dela je tisto, s čimer si novoveški človek principialno zagotavlja popolno razpoložljivost vsega, kar je. Kar si morem namreč postaviti predse in dostaviti, to mi je tudi na razpolago. V novoveškem svetu kot svetu združene uporabne vrednote in menjalne vrednosti (oziroma natančneje vrednosti), tj. blaga kot »elementarne« oblike tega bogastva v njegovi revščini in bogastvu, je postalo vse razpoložljivo, ker je v osnovi vse izmerljivo, tj. kvantitativno določljivo.

Novoveški svet je svet blaga. Novoveški svet je svet kvantitete. Ta dva stavka sta istovetna stavka. Pomenita, da je novoveški svet (svet, razumljen kot bivajoče v celoti) postal celokupnost **menjalnih** vrednot. Postal, kajti doslej bivajoče v celoti še ni bilo menjalna vrednota, še ni bilo blago, zakaj človek se je s svojo delovno silo šele sedaj tudi sam pretvoril v menjalno vrednoto. Šele zdaj mu je uspelo spremeniti vse, kar je, v nekaj zamenljivega in v vrednoto za nekaj. Kapital, popolno gospostvo menjalne vrednote, se razvije po Marxu namreč šele tedaj, ko postane blago tudi človekova delova sila (tj. človekovo bistvo, človekova narava sama), in to je novoveški dogodek. Šele novoveški svet je kapitalski svet, svet **obče** zamenljivosti in zato **obče** menjave.

Menjava je splet kupoprodajnih pogodb. Pogajanje, katerega rezultat so pogodbe, je mogoče le tam, kjer so si nasproti pogajalci, ki pristajajo na skupne pogoje, tj. na skupne vrednote. Neomejeno, brez-pogojno pogajanje pa nastopi spet lahko le tam, kjer je mogoče vse pogoje, vse vrednote zvesti (reducirati) na skupni imenovalec in kjer so pogajalci oprti predvsem le nase, kar pomeni, da pri pogajanju nikdar ne smejo izgubiti svoje samostojnosti, zakaj kdor ni samo-stojen, nima stališča, s katerega bi se lahko pogajal. Zvesti vse vrednote na skupni imenovalec pa pomeni najti tisto kvaliteto, ki je vsem tem vrednotam nerazlikovano skupna, čeprav se morda v vsaki razlikuje po svoji velikosti. Glede na to skupno kvaliteto in njeno velikost se da vrednote potem primerjati med seboj in jih nato tudi menjavati. V osnovi menjave je primerjanje in njemu pripadajoče mere. Menjava je torej postopek, ki temelji na kvantiteti. Prav to dvoje, samo-stojnost pogajalcev in kvantiteta, pa v novoveškem človeku kot subjektu in njegovi matematični zasnovi vsega, kar je, sovpadata. Le človek kot subjekt, ki je v osnovi vsega, kar je, je lahko brez-pogojni pogajalec. In le ta na sebe oprti subjekt, ta samo-stojnejš, more vse zvesti na samega sebe kot na mero in merilo vsega bivajočega. Le subjekt, ki si vse predstavlja in dostavlja kot nekaj zase veljavnega (vrednega), more tudi vse med seboj primerjati in neprimerno zamenjati za sebi primerne pogoje svojega ob-stoja in stopnjevanja svoje samo-stojnosti, tj. svoje moči.

K težnji novoveškega človeka po samostojnosti spada težnja po občji zamenljivosti in s tem po občji primerljivosti ter izmerljivosti, ki sta pogoj menjave. Descartesov vzor so bili geometri, tj. zemlje-**merci**, ki si z merjenjem lahko na samosvoj način podredijo vso zemljo. Zemlje-merec je vzor človeku, ki si hoče z merjenjem podrediti naravo in tako postati njen gospodar. Novoveški človek je merilec, tj. perspektivni vizionar, ki si z vizioniranjem, tj. z **menjanjem** zornih kotov ali pa s prilagajanjem nekemu zornemu kotu umerja svojo usodo oziroma vrednote svojega obstajanja. To perspektivno menjavanje vrednot, ki vse vrednote razkriva kot **menjalne vrednote**, torej kot sheme,

pa je mogoče le zato, ker prva in najvišja vrednota sama, oni skupni imenovalac vseh vrednot, sam nima vrednosti. Ta skupni imenovalac kot ekvivalent samostojnosti človeka ne more imeti vrednosti, ne more biti ekvivalenten s pogoji te človekove samostojnosti, čeprav ti pogoji niso nič drugega kot različne kvantitativne stopnje tega skupega imenovalca. Njegovo ime je delo: »Delo je substanca in imanentna mera vrednosti, samo pa nima nobene vrednosti.«¹⁸¹ Delo oziroma delovni čas je skupni imenovalac, substanca in mera vsega, do česar je v odnosu novoveški človek kot subjekt. »V uporabnih vrednotah blaga opredmeteni delovni čas je prav tako substanca, ki jih napravlja za menjalne vrednote in zato za blago, kot meri njihove določene vrednostne velikosti. Korelativne kvantitete različnih uporabnih vrednot, v katerih se opredmeti isti delovni čas, so ekvivalenti, ali vse uporabne vrednote so ekvivalenti v tistih proporcijah, v katerih vsebujejo vdelan, opredmeten isti delovni čas. Kot menjalne vrednote so vsa blaga le določene mere strnjene delovnega časa.«¹⁸² Delovni čas, kvantitativno bivanje dela (in to bivanje dela je zdaj odločilno) je skupni imenovalac vseh menjalnih vrednot blagovnega sveta in s tem skupni imenovalac vseh odločilnih odnosov subjekta do objektivnosti. Zato se sodobni človek tudi tedaj, ko neko bivajoče ni neposredno menjalna vrednota, do tega bivajočega kljub temu obnaša, kot da bi bilo menjalna vrednota: zrak ni blago, toda je **zastoj**. Kot skupni imenovalac je delovni čas ona **skupna** podstat (substanca) vsega v blagovnem svetu bivajočega in oni **imenovalac** vsega tega bivajočega, zaradi česar je vse to bivajoče tudi mogoče imenovati kot takšen ali drugačen **delovni čas**, bodisi kot subjektivni delovni čas bodisi kot opredmeteni delovni čas.

V tem svetu je namreč vsako bivajoče le določena premožnost delovnega časa ali pa nosilec določenega strnjene delovnega časa. In le, ker je delovni čas ta vselej prisotni skupni imenovalac vsega v blagovnem svetu prisotnega, ta vselej obstoječa podstat, se more delovni čas potlej pojavljati tudi kot mera tega prisotnega, kot njegovo kvantitativno določilo glede na to, kolikšen mnogokratnik enostavnega delovnega časa predstavlja to prisotno.

Delovni čas kot kvantitativno bivanje dela se zastopa torej dvoznačno. Ta dvoznačnost časa prihaja na dan tudi v načinu Marxove stavčne formulacije — prav tako ... kot: »V uporabnih vrednotah blaga opredmeteni delovni čas je prav tako substanca, ki jih napravlja za menjalno vrednost in zato za blago, kot meri njihove določene vrednostne velikosti.« Dvoznačnost časa, ki je tu v igri, je po svoje zajel že Kant in jo tudi podal na način, da je čas kot kvantitativno bivanje v njegovi dvoznačnosti označil z dvema latinskima izrazoma: po eni plati s kvantum, po drugi pa s kvantitas.

Princip čistega razuma se glede na aksiom zrenja po Kantu glasi: »Vsi pojavi so glede na svoje zrenje ekstenzivne veličine.«¹⁸³ Kakorkoli zremo pojav, vsak traja, vtem ko obstaja, določeno količino časa in mu pripada torej določena vsota časovnih delov, pa naj bodo ti deli še tako majhni in naj bo čas trajanja še tako majhen. »Pri tem mislim le na sukcesivni potek od nekega trenutka k drugemu, kjer se nazadnje iz vseh časovnih delov in njihovega seštevanja porodi določena časovna veličina.«¹⁸⁴ Časovna veličina (kvantitas) trajanja nekega pojava je torej rezultat seštevka delov časa, razsežnost teh delov glede na določeno sosledno trajanje pojava, zaradi česar se ta časovna veličina tudi imenuje razsežnostna (ekstenzivna) veličina. Zato pravi Kant: »Ekstenzivno veličino imenujemo tisto veličino, v kateri predstava delov omogoča predstavo celote.«¹⁸⁵ Kar zadeva veličino (kvantitas), tj. odgovor na vprašanje: »kako veliko je nekaj?«,¹⁸⁶ dobimo z njo torej predstavo mere nekega pojava v njegovem soslednem trajanju. Količina kot kvantitas je mera, tolikšnost mnogokratno vzete enega, npr. ure kot določenega dela časa. Toda odgovori na vprašanje, kako velike so mere stvari, kako veliko je njihovo časovno trajanje, pa že predpostavljajo »veličine (quanta) kot take.«¹⁸⁷ Veličina kot quantum je predpostavka veličine kot quantitas. Zakaj preden je nekaj lahko tako in tako veliko, mora sploh že biti nekaj velikostnega, kar pravzaprav pomeni izraz Quantum. Preden more nekaj trajati, npr. toliko in toliko ur, mora biti poprej kot časovno sploh ono sosledno med prej in potlej. Čas kot čas šele omogoča

¹⁸¹ MEW 23-259.

¹⁸² MEW 13-18.

¹⁸³ Kant, Kritik der reinen Vernunft, str. 258.

¹⁸⁴ Prav tam, str. 259.

¹⁸⁵ Kant, KdrV, str. 258.

¹⁸⁶ Prav tam, str. 259.

¹⁸⁷ Prav tam, str. 259.

dele časa. Čas kot quantum, kot ono velikostno, katerega mera in izmeritev je čas kot quantitas, je glede na pojave »nespremenljiv in ostajajoč«,¹⁸⁸ in je zato glede na dele časa tisto eno, v katerem si deli časa šele lahko sledijo eden za drugim ter se nazadnje zberejo v določeno velikostno razsežnost. »Kajti je le en čas, v katerem se morejo vsi različni časi postaviti ne obenem, temveč zaporedno.«¹⁸⁹ Ta en, nespremenljivi in ostajajoči čas, torej čas kot substanca, ni šele po postavitvi in sestavitvi (sintezi) to, kar je, temveč tisto, kar s svojim deljenjem zmeraj že omogoča dele časa kot svoje dele, njihovo postavitev in nato njihovo sestavitev v neko razsežnostno velikost, v neko mero.

Čas kot substanca je v osnovi časa kot mere. Čas kot mera, določena po tolikih in tolikih delih oziroma enotah, je potlej seveda nekaj primerljivega, ne pa čas kot substanca, ki je vsak čas nekaj istega.

To razliko med časom kot substanco in časom kot mero je mogoče podrobneje razpoznati tudi iz kasnejše Heglove opredelitve mere. Mera je za Hegla enotnost kvalitete in kvantitete: »V meri sta, izraženo abstraktno, združena kvaliteta in kvantiteta.«¹⁹⁰ Ne glede na nadaljnje distinkcije, ki jih tu uvaja Hegel, je ob navedeni opredelitvi mere razvidno, da čas kot mera, vtem ko združuje kvaliteto in kvantiteto, temelji na samem sebi kot kvaliteti, na samem sebi kot onem enem vselej ostajajočem, tj. substanci.

Le ker je čas tako sam v sebi dvoznačen, se more potlej kot delovni čas dvoznačno uveljavljati tudi v odnosu do menjalnih vrednot: po eni plati kot substanca teh vrednot, po drugi plati kot njihova mera.

S tem razkritjem pa vprašanje po pomenu sovisnosti med delovnim časom v njegovi dvoznačnosti in med menjalnimi vrednotami nikakor še ni zadosti razdelano, marveč smo se z njim Marxovemu zapopadenju sveta menjalnih vrednot šele približali do tiste bližine, ko vprašanje po resnici njegovega zapopadanja sveta menjalnih vrednot sploh šele lahko zastavimo. Kakšna je sovisnost med dvoznačnostjo delovnega časa in med dvoznačnostjo menjalne vrednote, zakaj tudi menjalna vrednota je dvoznačna. Ta njena dvoznačnost izhaja od tod, da ni sama po sebi to, kar je, marveč le po pojavnosti.

Da bi bila menjalna vrednota sploh menjalna, mora biti najprej vrednota, in da bi bila vrednota, mora imeti poprej vrednost. Menjalna vrednota kot prav »menjalna vrednota ali menjalno razmerje«¹⁹¹ je namreč le **to razmerje**, in ker »lastnosti neke stvari ne izhajajo iz njenega razmerja, temveč se v takem razmerju le potrjujejo,«¹⁹² se mora v menjalni vrednoti kot razmerju potrjevati nekaj, kar nahaja v menjalni vrednoti le svojo **pojavno obliko**. Nadaljnje proučevanje nas mora privedi torej do **bistvene vsebine** menjalne vrednote. Kot pojavnost oblika ima menjalna vrednota svojo bistveno vsebino v tistem, kar mora imeti že poprej, da bi bila sploh vrednota: imeti mora vrednost. Proučevanje menjalne vrednote nas bo torej zmeraj znova vračalo k vrednosti kot njenemu bistvu. Z drugimi besedami: »Nadaljevanje raziskave nas bo vračalo k menjalni vrednoti kot nujnemu izraznemu načinu ali pojavnosti obliki vrednosti, ki pa jo je najpoprej vendarle proučevati neodvisno od te oblike.«¹⁹³ Vrednost, proučevana ne glede na svojo pojavno obliko, tj. ne glede na menjalno vrednost, je opredmeteni delovni čas. Vrednost je čas.

Šele v menjalnem procesu, v procesu občega primerjanja in preračunavanja se delovni čas oziroma vrednost spremenita v **menjalno vrednoto**. V čem je različnost menjalne vrednote od vrednosti? Menjalna vrednota je vrednost, ki je vstopila v proces primerjanja in preračunavanja, tj. v izenačevalni-menjalni proces, in se tu razkrila kot nekaj primerljivega, preračunljivega in izenačitvenega, skratka kot nekaj kvantitativnega, kar ima svojo velikost. V menjalnem procesu se razkrije, da ima vsaka vrednost, s tem pa tudi delovni čas, katerega opredmetenje je vrednost, določeno velikost, da predstavlja določen seštevek časovnih delov. V menjalni vrednosti pride na dan ne le substancialnost, marveč tudi merskost delovnega časa, ki je v vrednosti kot taki še zakrita. V njej, v njeni merljivosti in njeni vrednosti, prihaja na dan torej dvoznačnost časa: v vrednosti substancialnost, v merljivosti pa merskost časa. In zato je vzvratno tudi menjalna vrednost dvoznačna: da namreč po eni plati naznanja svojo

¹⁸⁸ Prav tam, str. 242.

¹⁸⁹ Prav tam, str. 282.

¹⁹⁰ WdL I-431.

¹⁹¹ MEW 23-62.

¹⁹² MEW 23-72.

¹⁹³ MEW 23-53.

menljivost (izmerljivost), po drugi pa svojo vrednost (veljavnost) za vsakogar, ki se je pripravljen pogajati za pogoje svojega prebivanja.

Za pogoje svojega prebivanja pa se je pripravljen pogajati vsakdo, ki si hoče samostojno, tj. perspektivno krojiti svoje prebivanje, torej vsakdo, ki ustreza bistvu novoveškega človeka. Samostojno in perspektivno si kroji človek svoje prebivanje z delom, tj. s časovnim povnanjanjem svoje delovne sile. Vsako povnanjanje delovne sile je časovno povnanjanje. Delo je zmeraj že časovno. Čas dela je zmeraj že delovni čas. »Toda, kakor je neposredno, je le opredmeteni individualni delovni čas posebne vsebine, ne obči delovni čas. Delovni čas zato ni neposredno menjalna vrednota, temveč mora takšen šele postati. Predvsem more biti delovni čas popredmetenje občega delovnega časa le, kolikor predstavlja delovni čas v opredeljeni koristni uporabi, torej v neki uporabni vrednoti.«¹⁹⁴ Delovni čas posameznika ali njegova individualna bit se le posredno reducira na obči delovni čas in s tem na menjalno vrednoto. Posredovanje se imenuje menjava. Menjava vsakodnevno reducira individualni delovni čas na obči, tj. na abstraktni delovni čas. »Ta redukcija se pojavlja kot abstrakcija, toda to je abstrakcija, ki se dovršuje v družbenem produkcijskem procesu. Razrešitev vseh blag v delovni čas ni nikakršna večja abstrakcija, obenem pa nič manj realna kot razrešitev vseh teles v zrak.«¹⁹⁵ Obče, tj. abstraktno človeško delo oziroma obči delovni čas eksistira v poprečnem delu ter se izraža v »družbeno nujnem delovnem času«,¹⁹⁶ delovnem času, ki je v družbenem poprečju nujno potreben za izdelavo neke uporabne vrednote, med drugim tudi delovne sile.

Družbeno nujni delovni čas je izenačevalni čas, kateremu se morajo prilagajati vsi, ki sodelujejo v menjavi. To je prva izenačevalna funkcija občega, tj. abstraktnega delovnega časa. Druga izhaja iz prve. Ker se morajo v menjalnem procesu vsa dela primerjati, imeti torej skupno enostavno mero v določenem delu delovnega časa, se v menjalnem procesu tudi komplicirana dela enačijo, čeprav se kvantitativno ne izenačijo, z enostavnim (poprečnim) delovnim časom. »Bolj komplicirano delo velja le kot potencirano, ali še bolje, kot multiplicirano enostavno delo, tako da je manjša količina kompliciranega dela enaka večji količini enostavnega dela. Da se ta redukcija stalno vrši, kažejo izkušnje.«¹⁹⁷ V menjalnem procesu veljam (ne glede na to, kaj in kdo sem) le kot enak poprečnemu ali kot mnogokratnik tega poprečnega. Zmeraj znova sem reduciran na skupni imenovalac. Ker sem v svoji biti po eni plati merljiv in izmerljiv, sem tudi zvedljiv na funkcijo v enačbah, ki jih poraja družbeno-nujni čas. In v teh enačbah sem podrejen računskim operacijam, tj. kvantiteti ter temu, da me tudi drugi obravnavajo zgolj kot to kvantiteto. Brž ko sem pristal, ali bolje, brž ko sem bil zajet v menjalni proces kot proces dostavljanja vsega, kar je, sem zapadel v vzvratno učinkovanje. Ni le zame postalo vse do-stavljivo, temveč sem tudi sam postal vsakomur dostavljiv. S tem, ko se človek v menjalnem (dostavljalnem) procesu vzpostavi kot poedini subjekt, se že tudi razstavi kot razpoložljivi objekt nasproti vsem drugim subjektom menjave oziroma nasproti to menjavo obvladujočemu, družbeno nujnemu delovnemu času.

Kot to menjavo obvladujoči, družbeno nujni delovni čas fungira čas kot zakon vrednosti. Ker obstaja v menjalnem procesu nešteto odnosov, katerih nosilci so zasebniki, ki obvladujejo in urejajo komajda odnose, ki jih sami neposredno vzpostavljajo, nikakor pa ne celokupnega sklopa teh odnosov, se celokupnost teh odnosov spleta neodvisno od njih, čeprav ne brez njih. To neodvisno spletanje celokupnosti menjalnih odnosov se zbira v obči zakon, ki potlej obvladuje vsako posamezno menjalno razmerje, tj. vsako menjalno vrednoto na način, »da se medsebojno neodvisno izvajana, toda kot samonikli člani družbene delitve dela vsestransko medsebojno odvisna zasebna dela stalno reducira na njihovo družbeno proporcionalno mero (na obči delovni čas — T. H.), ker se v naključnih in vselej nihajočih menjalnih razmerjih njihovih produktov nasilno uveljavlja kot urejajoči naravni zakon družbeno nujni delovni čas.«¹⁹⁸ Ker je nemogoče, da bi tu zasledovali vse oblike zakona vrednosti in njegovega po naravi nasilnega uveljavljanja, ki jih opisuje Marx v vseh treh delih Kapitala, se moramo zadovoljiti le z ugotovitvijo, da je ta zakon vrhovni zakon vseh

¹⁹⁴ MEW 13-29.

¹⁹⁵ MEW 13-18.

¹⁹⁶ MEW 13-54.

¹⁹⁷ MEW 23-59.

¹⁹⁸ MEW 23-89.

odnosov ljudi v blagovnem svetu, in se zato toliko izrecneje posvetiti dejstvu, da je ta zakon čas, kakršenkoli naj že bo ta čas.

Predvsem s tem časom kot zakonom vrednosti človek v blagovnem svetu ni nikdar v razmerju kot s takim, kajti kot substanca in mera vrednosti se čas pojavlja le v menjalnih vrednotah, torej v stvareh in kot odnos teh stvari. Ker se v menjavi človeški odnosi pojavljajo le »kot stvarna razmerja oseb in družbena razmerja stvari,«¹⁹⁹ se tudi obči delovni čas kot zakon vrednosti skriva za razmerja med stvarmi.

Tudi kadar v tem svetu nekdo izrecno razpolaga z občim delovnim časom, se mu ta delovni čas predstavlja »kot neka posebna stvar, neko blago poleg in zunaj vsega drugega blaga.«²⁰⁰ Predstavlja se mu kot denar, kajti denar je tisto blago, ki je poleg in zunaj vsega drugega blaga, pa vendarle kot družbena inkarnacija občega družbenega časa predstavnik in zastopnik vseh teh blag, obenem pa tudi mera njihove vrednosti. Kot inkarnacija občega delovnega časa je denar seveda tudi pojavna oblika tega časa. »Denar kot mera vrednosti je nujna pojavna oblika imanentne mere vrednosti, delovnega časa.«²⁰¹ Je pojavna oblika delovnega časa in sicer vnanja, stvarna oblika.

Ko se torej ljudje poganjajo za denarjem, za to vnanjo in stvarno obliko delovnega časa, se poganjajo pravzaprav za časom. Ko si hočejo pridobiti čim več denarja, ko hočejo zbrati čim več opredmetenega delovnega časa, hočejo čas. Ko hočejo neko blago čim draže prodati in drugo čim ceneje kupiti, hočejo ... kaj pravzaprav hočejo? In ko delovni čas kot zakon vrednosti, ki ima značaj slepega naravnega zakona, nasilno obvladuje vse odnose ljudi in si jih podreja, kaj tedaj pravzaprav obvladuje in si podreja ljudi?

Marx sicer odgovarja: čas! »Čas je vse, človek ni nič več, je kvečjemu le še utelešenje časa. Nič več ne gre za kvaliteto. Vse odloča edinole kvantiteta.«²⁰² Čas kot kvantitativno bivanje in mera gibanja, določneje: »delovni čas kot kvantitativno bivanje in mera dela« naj bi bil tisto, za kar gre človeku in kar obvladuje človeka. To ta čas kot sosledje sedajev tudi je. Toda ob tem se vsiljuje dvojje vprašanj. Najprej: če je čas kot sosledje sedajev tisto, na kar se vse reducira in glede na katerega se potlej vse pojavlja kot utelešenje (inkarnacija), redukcija česa je potlej sam ta čas. Ni tudi čas kot sosledje sedajev neka redukcija? Se ni poprej v času kot sosledju sedajev in kot kvantitativnem bivanju gibanja že zbralo neko temeljno reduciranje, ki se zdaj razteza na vse, kar je, ga preplavlja in golta? In drugič: če človek ni nič več in čas kot sosledje sedajev vse, od kod tedaj to VSE časa? Od kod to vse časa kot sosledja sedajev?

Za zdaj ostajajo ta vprašanja odprta. Nanje bo mogoče delno odgovoriti šele ob primerjavi tega časa kot kvantitativnega bivanja in mere dela ter časa kot resnice dela. K njihovemu razpletu pa utegne pripomoči tudi interpretacija pomena izraza »bivanje« v opredelitvi časa kot kvantitativnega **bivanja** gibanja.

4. Čas kot bivanje gibanja

Biva tisto, kar je prisotno. Prisotnost nečesa prisotnega razumemo iz sedanjosti. Prisotno je nekaj, kar je sedanje. Bivanje kot prisostvovanje je torej razumljeno iz časa oziroma iz sedanjosti kot nekega modusa časa. Zato Kant bivanje kratko malo imenuje kar »modus časa.«²⁰³ Biva tisto, kar je v času. »Čas je torej dan a priori. Edino v njem je možna vsakršna dejanskost (tj. bivanje — T. H.) pojavov.«²⁰⁴ Da nekaj sploh more biti, mora biti v času. V času temelji vsakršno bivanje kateregakoli bivajočega. In sicer v času kot onem velikostnem (quantum), ki je pred deli (quantitas) časa, torej v času kot »nespremenljivem in ostajajočem«.

Čas je tisto, kar je vsakčas, in tako ono, kar bivanje zmeraj že omogoča. Marxova formulacija: čas je bivanje, torej ne more pomeniti nič drugega, kot da se čas manifestira v bivanju. Čas je bivanje, ker je bivanje zmeraj že poprej časovno, zakoreninjeno v času kot onem ostajajočem. In če je govor o času kot o **bivanju** gibanja, tedaj bivanje tu ni genitivus obiectivus, marveč genitivus

¹⁹⁹ MEW 23-87.

²⁰⁰ MEW 18-36.

²⁰¹ MEW 23-109.

²⁰² MEW 4-85.

²⁰³ Kant, KdrV, str. 274.

²⁰⁴ Prav tam, str. 104.

subiectivus. Le ker pripada gibanje bivanju, pripada tudi bivanje gibanju. Gibanje je le, kolikor biva, kolikor je časovno. Brez časa ni gibanja, brez časa gibanje ne biva. Čas zmeraj že vnaprej omogoča gibanje v njegovem bivanju, njegovo ostajanje v biti, kljub temu, da gibanje stalno poteka. Toda ravno **stalnost** njegovega stalnega potekanja omogoča gibanju bivanje. Kot takšno bivanje gibanja omogočujoči čas pa je ta čas po svoji drugi plati, namreč kot nenehno sosledje, potlej lahko tudi mera tega bivanja, mera gibanja; čas po svoji pritekajoči in odtekajoči plati, kot tok drug drugemu sledečih si sedajev, predstavlja bivanje gibanja v njegovih momentih, ki se dajo določiti tudi kvantitativno. V tem primeru pa je gibanje tisto, ob čemer je kakršnokoli sosledje sploh možno in ob čemer je tedaj možen tudi čas kot sosledje sedajev. Čas kot sosledje pa bi bil tedaj istoveten z bivanjem gibanja, pri čemer je genitivus subiectivus zdaj gibanje. Biti istoveten z bivanjem kot »modusom časa«, kar velja za čas kot sosledje sedajev, pa tedaj pomeni, da čas kot sosledje sedajev predstavlja modus onega izvirnega časa, ki sploh omogoča bivanje in s tem tudi ta čas kot sosledje sedajev. Izvirni čas se glede na čas kot sosledje sedajev kaže kot ona prva, ostajajoča plat v sosledju sedajev, kot ostajajoči sedaj. Toda kot tak se izvirni čas kaže le iz časa kot sosledja sedajev, misliti pa bi ga bilo treba neodvisno od tega njegovega modusa.*

5. Delovni čas kot resnica in kvantitativno bivanje dela

Je delovni čas resnica dela prav kot njegovo kvantitativno bivanje ali pa je med delovnim časom kot resnico dela in med delovnim časom kot kvantitativnim bivanjem dela razlika?

Ce povzamemo temeljne strukture in odnose dela, dobimo naslednjo sliko:

1. Glede na Aristotelove, kasneje preglashene štiri vzroke (zadolžitelje), je delo kot smotrna dejavnost po svoji strukturi hkrati: a) smotrni vzrok, b) oblikovni vzrok in c) tvorni vzrok.

2. V svojih odnosih kot »obvladujoča enotnost«¹ proizvodjanja, tj. delovnega procesa, delo kot a) smotrna (oblikovna) dejavnost (tvorjenje) obvladuje v eno s seboj samim b) **svoj** predmet in c) **svoja** sredstva.

Med delom in delovnim procesom je torej razlika. Delo kot tako, za sebe kot delavec, ki je v delavcu navzoč le kot delovna sila, še ne obvladuje **svojega** predmeta, medtem ko je ta predmet nujna sestavina delovnega procesa. To obenem pomeni, da je predmet dela nasprotje le dela kot delovne **sile** (delavca), ne pa dela kot obvladujoče enotnosti delovnega procesa. V delovnem procesu je delovni predmet predmet dela in sicer kot njegova materija (snov). V svojem procesu vključuje delo torej tudi **snovni vzrok** kot **svoj** vzrok. Delovni proces povzema vse možne vzroke in je zato totalen: bivajoče kot tako in v celoti.

Vendar pa je delo kot ono apriorno človeka, kot **proces** med človekom in naravo, vselej že delovni **proces**. Delo kot tako, kot zgolj delovna sila (premožnost), je abstrakcija, rezultat medsebojne ločitve elementov delovnega procesa. V tem ločevanju, ki ga spremlja tudi ločevanje in cepitev dela v dvoje sovražnih nasprotij njega samega, v duhovno **delo** in fizično **delo**, tako da delo kot tako zdaj lahko nastopa kot pretežno duhovna delovna sila ali pa pretežno fizična delovna sila, pa se je pokazalo še neko notranje nasprotje dela: nasprotje med njegovimi vzročnostnimi stranmi. Duhovno delo kot duhovna delovna sila si more zamisliti smoter in postane s tem smotrnostni vzrok, toda kot taka ni že tudi tvorni vzrok. Po drugi plati pa je fizična delovna sila kot taka le tvorni vzrok in sama iz sebe nikdar ne more postati tudi smotrni vzrok. Dokler sta tako ločena, se delovni proces zato ne more začeti. Le združena se spremenita

* Kar zadeva odnos med časom, bivanjem (dejanskostjo) in realnostjo, pri Marxu med bivanjem in realnostjo seveda ni takšnega nasprotja, kot je značilno za Kanta, pri katerem čas tvori dejanskost neke stvari in tako omogoča njeno bivanje, kar pa ne pomeni, da spada čas tudi k realnosti te stvari. Čas in s tem bivanje (dejanskost) kot modus časa pripada po Kantu namreč le stvarjem kot pojavom, ne pa stvarjem, kot so same po sebi. Tako je po Kantu mogoče govoriti kvečjemu o »empirični realnosti«² časa, ne pa o »absolutni in transcendentalni«³ (Kant, KdrV, str. 109). Ker je za Hegla nasprotje med stvarjo po sebi in pojavom v *absolutni* subjektiviteti premagano, zanj tudi nasprotje med bivanjem (dejanskostjo) in realnostjo ne obstaja več. Prav tako pa v ontološkem pomenu tudi za Marxa ne. Predmet je zanj popredmeteni živi čas in nič drugega: to je vsa njegova dejanskost in realnost. Čas je realni predikat predmeta, ker ima predmet realnost le po času.

v oblikovni (oblikodajni) vzrok, v oblikovanje kot obdelovanje v delovnem procesu. Delovni proces se ne začne, dokler ne združuje svojih ločenih momentov.

V delovnem procesu kot proizvodnem procesu se torej zmeraj znova vzpostavlja njegova istovetnost z delom kot svojo obvladujočo enotnostjo, čeprav različne njegove momente zastopajo različni delni delavci. Povnanjanje delovne sile se ne začne, dokler se ne strneta duhovna in fizična delovna sila in dokler ne dobita svojega korelata v predmetu. Tedaj šele zagori delo v časenju stvari in postane **dejansko delo**, delo kot »**sedanja** energiea«; izstopi iz svoje nečasovnosti kot nesedanosti.

Cas je namreč kvantitativno bivanje **gibanja**, ne pa nekakšne premožnosti. Delovni čas je kvantitativno bivanje dela kot povnanjanja delovne sile in ne same delovne sile kot take. Povnanjanje delovne sile je dvoedino: a) »opredmetovanje individualnega delovnega časa posebne vsebine« kot smotrne oblike povnanjanja in b) opredmetovanje »občega delovnega časa« kot zgolj tvorne oblike povnanjanja brez posebne vsebine.

Zadnja oblika povnanjanja ima po Marxovi analizi v svetu blaga posebno prednost, ker da je kvantitativno določljiva in zato obče merljiva ter primerljiva. Kaj prva potem ni? Kaj »delovni čas posebne vsebine« ni kvantitativno bivanje? Sicer pa: ali sploh moremo izraz »opredmetovanje delovnega časa posebne vsebine«, kolikor je delovni čas kvantitativno bivanje dela, zamenjati z izrazom »opredmetovanje kvantitativnega bivanja dela posebne vsebine«, če pa je bistvo kvantitativnega bivanja ravno to, da je brez posebne vsebine? V logicistično dlakocepskem zastavljanju takega vprašanja ni nobene težnje po iskanju miselnih protislovij, pač pa želi pokazati, da je Marx slutil še neki drugi čas, da se mu je vsiljeval še neki izvirnejši čas, kakor pa je čas kot kvantitativno bivanje gibanje, tj. kot sosledja sedajev.²⁰⁵

Po tem izvirnejšem času bi bilo mogoče vpraševati že poprej z druge plati. Če je šele povnanjanje delovne sile nekaj časovnega, je bila pred povnanjanjem delovna sila izven časa? Ne pripada delovni sili tudi pred povnanjanjem prisotnost (bit)? Prisotnost pa je vselej razumljena iz časa. Kako bi moglo biti povnanjanje delovne sile »opredmetovanje delovnega časa«, če ne bi tudi njej sami pripadal čas? Ne oni čas povnanjanja kot sosledja sedajev, pač pa izvirnejši čas, ki se v svojem bistvu ne giblje, marveč miruje?

Resnica dela kot »temporalnega povnanjanja« delovne sile je delovni čas kot sosledje sedajev, čas, ki ne pozna ne prihodnosti ne preteklosti, oziroma preteklost le kot svojo odsotnost. Resnica dela je čas brez posebne vsebine. Brez posebne vsebine je tudi delovni čas kot »kvantitativno bivanje dela«. Čas kot resnica dela in kot kvantitativno bivanje dela je isti: sosledje sedajev. Resnica dela je čas kot kvantitativno bivanje gibanja. V prejšnjem poglavju pa smo videli, da je gibanje samo »modus časa«. Ne sovпада ta ugotovitev s prejšnjim vprašanjem? Skupaj s to ugotovitvijo se mišljenje usmerja v vpraševanje po tistem času, ki je resnica časa kot sosledja sedajev in iz katerega bi bila šele prav razumljena tudi resnica dela. Marx govori o »času posebne vsebine« in sicer o »individualnem času posebne vsebine«, ki pripada le meni. Ta individualnost je mišljena sicer v nasprotju do občega, torej logično, toda ali se za tem govorjenjem ne skriva slutnja po tistem izvirnejšem času »posebne vsebine«, katerega izpostavljanje bi bilo njegovo časenje?

Vprašanja, ki se zastavljajo, so bila formalno omogočena, ker Marx časa nikjer ne tematizira, marveč govori o njem kot nečem samoumevnem oziroma se sklicuje na filozofsko izročilo. TO samoumevno sklicevanje je zlasti razvidno iz onega stavka o času in gibanju, o delovnem času in delu: »Kakor je čas kvantitativno bivanje gibanja, tako je delovni čas kvantitativno bivanje dela«. Stavek izhaja iz filozofske predpostavke (razvil jo je Aristotel) in se prek nje sklepečno v krogu zvrča nazaj vase. Predpostavka ostaja predpostavka.

Porodila pa so se ta vprašanja, ker je človeka ta samoumevni čas privedel pred skrajno nevarnost in ker se kot takšna nevarnost razkriva ta čas tudi Marxu. Kajti ta čas po Marxu omogoča in izvaja prek vseobče izmenljivosti splošno prostituiranje človeka, hkrati pa se človeka polasča in ga kot delavca spreminja v svojo personifikacijo: »Delavec tukaj ni nič več kot personificirani delovni čas.«²⁰⁶ Isto velja v tem svetu tudi za ne-delavca (kapitalista). Čas kot kvantitativno bivanje gibanje človeka razoseblja in pretvarja v občo razpoložljivost svojih lastnih odnosov. S tem se spet vračamo k onim že zastavljenim

²⁰⁵ Primerjaj s str. 649.

²⁰⁶ MEW 23-137.

vprašanjem: »Če je čas kot sosledje sedajev tisto, na kar se vselej reducira in glede na katerega se potlej vse pojavlja kot inkarnacija, redukcija česa je potlej sam ta čas? Ni tudi čas kot sosledje sedajev neka redukcija? Se ni poprej v času kot sosledju sedajev, kot kvantitativnem bivanju gibanja, že zbralo neko temeljno reduciranje, ki se zdaj razteza na vse, kar je, ga preplavlja in golta? In če človek ni nič in čas vse, od kot tedaj to vse časa kot sosledja sedaja?«²⁹⁷

Da bi prišli za hrbet tem strateškim vprašanjem, se moramo spet povrniti k onemu najbližjemu, od česar se zmeraj že odmikamo, kadar se usmerjamo k VSEMU, tj. k bivajočemu v celoti. V usmeritvi na bivajoče v celoti in v njegovem okviru namreč lahko najdemo kvečjemu tisto temeljno bivajoče, iz katerega nam je potlej to VSE bivajoče mogoče razložiti. To bivajoče smo našli tudi tokrat: čas kot sosledje sedajev, tj. kot kvantitativno bivanje in mera gibanja, ki se istoveti z delom. Toda izvir temeljnega bivajočega, ki je zmeraj ostajal zakrit, se nam zakriva tudi zdaj ob času, ki je dno, ali pa, če nima dna, brezno sebe samega. V čem je skrivnost vseh načinov prisotnosti tega in takšnega časa?

Predvsem čas ne bi mogel imeti takšne moči nad človekom, če človeku za ta čas ne bi nič bilo. Če je čas tisto najodličnejše vseh človekovih odnosov, ti odnosi pa so ime za človekove načine prebivanja, tedaj mora biti čas nekaj, za kar človeku v vseh njegovih načinih prebivanja ravno najbolj gre in za kar mu najbolj je. Toda ali more biti človeku za kaj še bolj kot pa prav za svoj JE, za svojo bit? Vsekakor ne. Torej morata čas in bit človeka spadati skupaj. Sem, kolikor pre-bivam s časom. Brez-časnega človekovega pre-bivanja ni. Brez-časen sem, ko sem mrtev. V smrti nahajam končnost svovjega časa. Da je človek smrten, pomeni, da je v svojem času in v svoji biti končan. Le ker je čas končan, je človeku za čas. Če bi razpolagal z neskončnim časom, bi mu za čas ne bi bilo. Če bi bil njegov čas neskončen, bi tudi ne bil v skrbi za svojo bit, iz katere, namreč iz skrbi, vznikata oskrbovalno-proizvodno razmerje do bivajočega. V oskrbovalno-proizvodnem razmerju do bivajočega poskuša človek končnost svoje biti in svojega časa, ki je vselej možnost, ne pa gola dejanskost, ki bi nas čakala po točno odmerjenem časovnem razponu, zmeraj preseči in zmeraj znova presegati. Njegovo vsakodnevno geslo v tem oskrbovalno-proizvodnem razmerju do bivajočega je: »Delaj danes, kot da živel boš večno...« Pred izvirno končnostjo svojega časa človek v oskrbovalno-proizvajalnem razmerju do bivajočega torej beži in jo skuša pozabiti. Vtem ko iz svojega izvirnega, končnega časa zapada v čas oskrbovalno-proizvajalnega razmerja do bivajočega, v čas kot sosledje sedajev, v katerem je mogoče to razmerje do bivajočega vzdrževati in v katerem se more to razmerje znova in znova rodovno razpletati ne glede na končnost vsakokratnega človeka, na končnost svojega časa tudi zares pozablja. Kajti čas kot sosledje sedajev je enosmeren, enakomeren tok, v katerem se zdi, da je zmeraj mogoče opraviti še to ali ono, ter le s svojo nepovratnostjo zakrito opozarja na končnost izvirnega časa.

Oskrbovalno-proizvodnemu razmerju do bivajočega pripadajoči čas s svojo nepovratnostjo namreč opozarja človeka na to, da se mu čas spodmika izpod rok in da se mu ne bo nikdar povrnil, če mu ga ne bo že prav zdaj uspelo nekako vsaj deloma zajeti, če se ga že ne da popolnoma zaježiti. Čas kot sosledje sedajev je namreč tok, v katerega človek vstopi, pa prej ali slej tudi izstopi. Kakor vsaki stvari, tako tudi človeku pripada njegov čas. Izrabim ga lahko le, dokler sem TU; prav ta »dokler« pa me zmeraj znova opozarja na omejenost mojega časa. Govorimo o njegovi odmerjenosti. Človeku v oskrbovalno-proizvajalnem razmerju do bivajočega se njegova izvirna končnost kaže kot ograjenost in **končnost** njegovega izvirnega časa, kot **odmerjena** količina **sosledja sedajev**, kot ograjen izsek iz toka časa, ki se ga da premeriti in izmeriti, čeprav vselej le naknadno, ko človek že umre. Preden človek umre, pa seveda računa na nedoločnost tega časovnega izseka, ki ga skuša čim bolj raztegniti, podaljšati za tolikšno in tolikšno časovno količino. V osnovi vsemu temu računanju in izrabljanju razpoložljivega časa je seveda principialna merljivost časa kot sosledja sedajev. Za razliko od izvirnega časa, ki v svoji končnosti (krajnosti) kot vselejšnji možnosti človeka ni nikdar merljiv in izmerljiv. Zakaj ta končnost nima nikakršne razsežnosti, ker ne sega od prej k potlej, marveč je vselej trenutno. Izvirni čas v svoji končnosti zato tudi nikamor ne teče.

Beg pred tem izvirnim, končnim časom se neprestano sprevrača v pribeg k času oskrbovalno-proizvajalnega odnosa do bivajočega, k času kot sosledju

²⁹⁷ Primerjaj s str. 649.

sedajev. V njegovem izrabljanju, merjenju in računanju z njim človek pozablja na izvorni čas v njegovi končnosti in zapada **preseganju** svoje ograjenosti v časovni izsek časa v toku. Ta težnja po preseganju časovne ograjenosti se v novoveškem človeku kot subjektu še stopnjuje. Ker je ta človek oprt sam nase in je utemeljitev vsega, kar je, se mu upira vsaka ograjenost, zato tudi ograjenost po času. Da bi ga presegel, teži, da bi si ga pred-stavil, postavil predse, tj. opredmetil in postal tako gospodar nad časom kot takšno preteklostjo. Zakaj s tem, da si čas opredmetuje, postaja tudi subjekt časa in čas njegov predmet, s katerim naj bi razpolagal po svoji lastni volji. Vsak proizvod mu je zato dokaz, da s svojim proizvajanjem kot opredmetovanjem (popreteklovanjem) presega svojo vgrajenost v čas in da postaja čas njegov hlapec.

Neizmerne dimenzije dobi ta težnja v gonu po **presežni** vrednosti, v gonu po gospodovanju nad razpoložljivim časom drugih. Presežna vrednost kot presežni opredmeteni delovni čas ni nikdar pre-sežena. In tako v tem gonu po presežni vrednosti zagospoduje pravzaprav spet čas nad človekom. V presežni vrednosti opredmeteni presežni delovni čas se zmeraj znova hoče spet preseči. Preseganje je njegova nepomirljiva tendenca. Temu se pravi proizvajanje zaradi presežne vrednosti (profita) in ne proizvajanje zaradi človeka. Toda to preseganje ni v nikakršnem nasprotju z novoveškim človekom kot subjektom, kajti bistvo subjekta kot subjekta je težnja po nenehnem samopresegajočem vračanju nazaj vase. Bistvo človeka kot subjekta je hotnost (appetitus): težnja po prehajanju kot permanentnem preseganju. Presežna vrednost (Mehrwert, več-vrednost), vrednost kot »avtomatičen subjekt«, kot »subjekt procesa, v katerem se ... kot presežna vrednost odbija od same sebe kot prvotne vrednosti, se sama večja (verwertet)«, je razumljiva le iz tega apetita po zmeraj več, biti več in še več.

Drugo vprašanje pa je, zakaj se mi to lastno bistvo (esenca) v moji eksistenci kaže kot nekaj tujega.

Slavoj Žižek:

SPRAŠEVANJE GOTOVOSTI III

(mreti — streti — razprostreti)

»V preteklem je bil materializem vselej **obvladovan** po idealizmu.« (Louis Althusser)

ŽIŽEK Slavoj: Ausfragen der Gewissheit III. UDK 111.1, Problemi, Ljubljana, Vol. 7, Nr. 81-82. S. 654—663.

Die Dekonstruktion des Anwesens eröffnet sich aus Thematisierung einer »Maschinerie«, welche sich aus des Anwesens-in-der-Un-Verborgtheit nicht »fassen« lässt (daher die Frag-Würdigkeit der Heidegger'schen Einsicht in das Wesen der Technik). Diese »Maschinerie« als »Einheit« der Ökonomie und der Nicht-Ökonomie /Derrida/ bedeutet die Bewegung der Spuren, der Unterschiede der Spuren und/oder der Spuren der Unterschiede, wo der Verlust der Anwesenheit die Bedingung der Anwesenheit ist: Auswischen-Einprägen (in die mater: hóra /Platon/ als mater-Materie) als Irreduktibilität der Spur, was »absolute Anderweitigkeit« heisst /Derrida/. So kommt man zu einem »Materialismus«, der die innenmetaphysische Zweiheit Materialismus-Idealismus überreicht, worin der Materialismus immer vom Idealismus beherrscht /Althusser/, d. h. innerhalb der Schranke des Anwesens gedacht wird.

ŽIŽEK Slavoj: Ispitivanje sigurnosti III. UDK 111.1, Problemi, Ljubljana, vol. 7, br. 81-82. Str. 654—663.

Dekonstruiranje prisustvovanja otvara se iz tematiziranja neke »mašinerije«, koja se ne može »zahvatiti« iz prisustvovanja-u-Ne-skrivenosti (odatle upitljivost /pitanja-vrijednosti/ Heideggerovog uvidjaja u bit tehnike). Ta »mašinerija« kao »jedinstvo« ekonomije i ne-ekonomije /Derrida/ znači kretanje sljedova, razlika sljedova i/ilj sljedova razlika, gdje je gubitak prisutnosti uslov prisutnosti: brisanje-utiranje (u mater: hóra /Platon/ kao mater-materija) kao ireduktibilnost sljedova, što zove »apsolutna drugotnost« /Derrida/. Tako dolazimo do jednog »materijalizma«, koji prevazilazi unutar-metafizičku dvojnost materijalizam-idealizam, gdje je materijalizam uvijek prevladjivan po idealizmu /Althusser/, to jest mišljen unutar pregrade prisustvovanja.

Če 'mislimo' sled-podvojitve kot 'začetek', tedaj ono, kar 'je pred' razloko, ne ono, v kar pošilja sled, ker sled pošilja le v neko drugo sled (: Onost), marveč ono, v kar se vtira sled, prav 'NI', kot tudi razloka /in sled/ sama 'NI' (**biti**: biti **prisotno-pričujoče**, kar se iz ne-prikritosti daje čuječnosti-zapažanju-pozornostimišljenja/-u/ (**noein**: in-die-Acht-nehmen (1))), in se ga torej v strogem pomenu ne da **misliti**: sled /se/ zarezuje-odlaga (v dvojnem pomenu!) »v neko naravo ali stvarino, ki se jo da misliti kot tako le v njenem **nasprotju** s pisavo« (2), z vtiranjem-brisanjem sledi, tj. ki se je ne da misliti kot take, ker ni nikoli pričujoča: (to 'pred' (prazna beseda!) razloko, kar 'prehaja' (prazna beseda!) metafizične dvojnosti Znotraja in Zunaja, Prezence in Re-Prezentacije, je vpisano v samem tekstu metafizike, npr. pri Platonu **HÓRA**, (ne /le/ mesto /vpisa/ marveč) **materija-mater-matrica** /sledi/, ki je ne moremo misliti kot prisotne, iz prisotnosti, tj. **BITI**, ker Platon misli prisotnost prisotnega v idea-lnosti dvoedinega predočnosti in predočenosti: »Bivajoče zdaj JE, kolikor ima takšen in takšen iz-gled za človekov po-gled.« (3) Tedaj ni le ideja idej »**epekeina tesousias**«, saj **hóra** 'obstoji' že 'pred' vtiskom /**típos**/ idej, bit pa je /pri Platonu/ moči misliti le iz idej in njih vtiskovanja. (Pri Platonu je vpis seveda /še/ mišljen kot vtisk ideje, ne pa, da »oblika prisotnosti ali . . . prisotnost oblike . . . že predpostavljata vpis v mater« (4), kar bi domišljeno pomenilo, da se sam **a priori** idealnosti razpira šele iz gibanja sledi.) (5) **Hóra** 'je' (tj. 'ni') **ABSOLUTNO NEŽIVO** kot materija-mater-matrica **BITJA** (ki je vselej živo), ki se razpira iz gibanja razloke kot avto-afekcije (»Vse živo je zmožno avto-afekcije. . . **Avto-afekcija** vzpostavlja isto (**avto**) v tem, ko ga deli. Zguba prisotnosti je pogoj izkustva, se pravi prisotnosti.« (6)): »vlom /effraction/, presekodprtina /percée/ neke poti proti odporom, **potujoč** /faisant route/ (**rupta, via rupta**), nasilni vpis neke oblike, proga /tracé/ neke razlike v neko naravo ali stvarino. . .« (2) (A). Razloka pomeni tedaj gibanje vtiranja /v mater/ = brisanja /prezence-prisotnega/ (B) kot ireduktibilno za-sebnost bitja, tj. absolutno

Drugotnost (absolutno Preteklost: Onost): ireduktibilnost sledi, od koder se možnost prisostvovanja-prisotnega razpira iz njene-njegove 'izvorne' ne-možnosti kot ne-možnosti samega izvora, od koder se torej prisotno (vzpostavljeno šele kot dvojna razloka), 'da bi bilo prisotno' (naknadna teleologizacija), ireduktibilno briše kot prisotno in se razpira šele iz razpora v trojnem gibanju raze-podvojitve, pre-moru razprostiranja, ki ga šele vzpostavi (kot zabrisanega!): »Post-scriptum, ki vzpostavi preteklo-prisotno kot takšno, se ne zadovolji s tem, da ga prebudi ali razkrije v njegovi resnici, kot so morda mislili Platon, Hegel in Proust. Post-scriptum ga proizvede.« (2) Metafizika, ki je v svoji lastni ekonomiji temelja redukcija Onosti; /pa/ misli prisotno(st) 'pred' gibanjem razloke (**»Prisotno je /to/, kar ni podvrženo procesu razloke.«** (6)) v dvoedinem onto-teo-logike kot neko plast /označujoče/sledi, ki **se daje /metafiziki/ kot transcendentno označeno, /za-/varovano v najbolj-bivajočem** (transcendentnem), ki samo ni več sled (isto velja za obrat transcendentne v rescendentno metafiziko): izvor, ki se razkrivajoč prikriva, /pa/ ga je **'treba' misliti** pred gibanjem sledi kot **a priori**, ki **se daje** (iz svoje /za-/varovanosti) kot **ABSOLUTNO ŽIVO (ZNOTRAJ)** pred 'padcem', vtiskom v ne-živo (ZUNAJ). Takó absolutno Živo kot absolutno ne-živo 'sta' torej 'pred razloko, brez razloke'. Mar ni na določen način metafizika prav v tem, da se loči absolutno Živo (meta-fizično) od absolutno ne-živega (fizično), da se dopusti možnost absolutno Živega 'pred' raz-pro-stiranjem ('pred' kot **a priori** /v svoji /za-/varovanosti/, ne časovno prejl). Zaključitev metafizike bi tedaj bila v tem, da se absolutno Živo IZKAŽE ZA ABSOLUTNO MRTVO: »Zgodovina metafizike je absolutno hotenje-seslišati-govoriti /le-vouloir-s'entendre-parler/. (C) Ta zgodovina je zaključena, ko se ta neskončen absolut sebi prikaže kot svoja lastna smrt. **Glas brez razloke, glas brez pisave je obenem absolutno živ in absolutno mrtev.**« (7) Iz tega poistovetenja sledi, da se živo-prisotno nikoli ne prezentira kot prisotno, ker je 'na sebi' ne-živo, da se možnost živega razpira šele iz njegove ireduktibilne ne-možnosti v neki razliki ponovitve, kjer ga načne ne-živo Zunaja, da se torej živo razpre šele iz pre-mora kot ireduktibilnega »izhoda ven iz sebe« (4) v Zunaj raz-pro-strtosti: »izhod« kot »vlom ... presek-odprtina ... nasilni vpis«. Ta pre-mor raz-pro-stiranja pa je prav 'razmerje' živega do lastne smrti, do »izginitve lastne izginitve« (2), kjer se bitje v samem gibanju svojega 'vzpostavljanja' ireduktibilno briše-odlaga-zarezuje-razločuje: **razloka-ekonomija** ('razmerja' do lastne končnosti), ki je iz 'neskončne' razločenosti Onosti (= poistovetenja absolutno Živega in absolutno Mrtvega) 'enotnost' (ne-identično isto) z **ne-ekonomijo**: razloka kot ekonomija /smisla/ 'računa' z možno prisotnostjo, je ovinek do /možne/ prezenca, gibanje, mišljeno iz /možne/ prezenca (arheo- in teleo-loški **Krog**, npr. zgodovina, ki je /v strogem pomenu/ vselej mišljena iz samo-razvoja Temelja, ki torej /kot pojem/ ireduktibilno pripada ekonomiji temelja (D)). Ne-ekonomija pa se razpira iz 'izvorne' ne-možnosti, ne-prisotnosti (in/ali odsotnosti), ne-smisla (smisel meni vselej prisotnost, A = A), iz ireduktibilno zgubljene prezenca, kjer zato Onost ni mišljena kot bivša-zgubljena in/ali prihodnja-možna prezenca (npr. /raz/odtujena pri-sebnost subjekta), marveč (iz same ireduktibilne 'možnosti', ki se razločuje-odlaga, ki se ne sklene v Krog, ker se šele razpira iz razločevanja-razpora (**»eliptična premestitev«** (8))) 'onstran' pri- in od-sotnosti, tako da je (izbris vsega 'je') /absolutna Drugotnost/ sama ireduktibilna sled-razloka-rezerva, kar imenuje sovpadanje ireduktibilnosti-Onosti, tj. razloke, in razloke same razloke, ki /se/ zarezuje-odlaga, tako da sta Onost in razloka 'isto', ki se vtira-briše v 'istem' gibanju tekstualnosti, kjer Onost pomeni samo ireduktibilnost tekstualnosti, tj. za-sebnosti kot pošiljanja v ... v igri »tekstualne mašine«: toda prav ta 'izvorna zguba' — Onost, kjer se možnost prezenca razpira šele iz njene ne-možnosti, prav ta ne-smisel, ne-ekonomija, 'je isto' z ekonomijo smrti, ekonomijo 'razmerja' do lastne končnosti, ki je ne-ekonomija v tem, da pomeni ekonomija ovinek, ki vodi do /možne/ prezenca, torej /je ne-ekonomija/ v svoji 'izvorni' ne-možnosti = ireduktibilni 'možnosti': razloki. Ireduktibilnost razloke: pri /teleološkem/ ovinku do prezenca gre 'nekaj sile' ireduktibilno v zgubo, povnanjeno se ne po-vrne v absolutno pri-sebnost (KER SE SAM ZNOTRAJ RAZPIRA ŠELE IZ RAZPORA-RAZLOKE, KER JE SAM ZNOTRAJ 'UČINEK', VPISAN V IGRO SLEDI, KER SÁMO POVNaNJANJE ZNOTRAJA NI 'IZVORNO', KER JE VSAK TELEOLOŠKI KROG ŽE NAKNADNA TELEOLOGIZACIJA), Telos se ne do-vrši v Entelehiji (ne le v Aristotelovem pomenu, marveč iz teleološkega kroga 'nasploš', kolikor le-ta zaznamuje preko ireduktibilnih razlik isto določene plasti ekonomije metafizike), Krog se ne sklene, vendar je ta

ne-ekonomija ne-produktivnega utroška (produkcija-ovinek-ekonomija!), zguba, nujnost same ekonomije, NE-EKONOMIJA V IREDUKTIBILNOSTI EKONOMIJE, kolikor se Telos in Izvor sam razpirata šele iz ekonomije kot gibanja razloke v 'enotnosti' (prazna beseda!) z ne-ekonomijo, Izvor /in Telos/ šele iz svoje ne-možnosti kot ireduktibilnosti gibanja sledi. **Ekonomija** /Cilja-Smisla/ je torej nujno »omejena ekonomija« (ovinek do prezenca-prisotnega, ki samo ni zajeto v ekonomijo in iz katerega je 'treba' /v metafiziki/ misliti ovinek ekonomije), kajti ireduktibilnost ekonomije (**»obča ekonomija«**), kar imenuje radikalnost ekonomizacije kot ekonomizacijo samega korena-Temelja, 'je' (tj. 'ni') že 'enotnost' z . . . , 'je' sama ne-ekonomija. (2) (**»Je' (tj. 'ni')«**, »razloka 'ni'«, ne pomeni odsotnosti, marveč 'onstran' (prazna beseda!) pri- in od-sotnosti, kolikor je od-sotnost vselej mišljena iz /sedanje pri-/sotnosti kot njena 'modifikacija'!)

Ta 'izvorno zgubljen' prezenca kot Onost vnese tedaj v gibanje sledi ireduktibilni moment ne-ekonomije: **ne-po-vrnljivo škodo**; »izvorno zgubljen' prezenca« je neprimeren izraz, ki lahko zavede (v zavedanje!), ker se sama prezenca razpira šele iz **dvojne razloke kot odškodnine** (9, 10). (Tu se navidez gibljemo v krogu (: 'izvorno zgubljen' prezenca — prezenca kot dvojna razloka), toda iz ireduktibilnosti same te neprimernosti /izraza/ je ta krog že prestavljen v elipse, s tem v metaforo, ki je na neki ne-zaslišani način 'izvorna', in prav to nam pomeni Onost, kajti »to neizrekljivo« ni nekakšen presežek »skritega Smisla«, ki se mu lahko približamo le z metaforo in česar razloka naj bi bila razloka, marveč je /to neizrekljivo/ sama »igra, ki naredi, da obstoje nominalni učinki, . . . verige nadomestkov imen«, tj. metafor, kjer je vsako ime že »vpotegnjeno, odnešeno, ponovno-vpisano, /in/ je kot lažen vhod ali izhod še /vedno/ del igre« (11). Reči, da je to neizrekljivo igra sama, pomeni torej izreči ne-identično istost Onosti in razloke: »veriga nadomestkov imen« pomeni prav razloko, ki se v vsakem posameznem »nominalnem učinku« že sama razloči. Drugače povedano: ta krog se prikaže le iz logike prisotnosti in 'začetka', iz 'izvorne' po-dvojitve (torej ne-izvora) pa je prestavljen v elipse.) V tej ekonomiji od-škodnine, kjer se prisotnost sama vzpostavi šele kot dvojna razloka, pa počiva 'nevarnost' za sleherno 'misel transgresije', ki se ji dvojna razloka kaže npr. kot odtujitev. Na določeni (omejeni) plasti je to 'nevarnost' uvidel že Marx:

I. »Gospod Proudhon vidi v zgodovini določeno vrsto družbenih evolucij. Napredek vidi uresničen v zgodovini. Končno ugotavlja, da ljudje kot individui niso vedeli, kaj delajo, da so se motili glede svojega lastnega gibanja, da se torej njihov socialni razvoj na prvi pogled zdi različen, ločen in neodvisen od njihovega individualnega razvoja. Teh dejstev ne zna razložiti in naenkrat se pojavi hipoteza o univerzalnem razumu, ki se razodeva.« (12)

II. »Feuerbachovo pojmovanje čutnega sveta se z ene strani omejuje samo na golo opazovanje, z druge strani pa samo na občutje, recimo, »človeka«, namesto »resničnega zgodovinskega človeka«. . . V prvem primeru pri opazovanju čutnega sveta nujno naleti na stvari, ki so nasprotne njegovi zavesti in njegovemu čustvu, ki motijo harmonijo vseh delov čutnega sveta in posebej harmonijo človeka z naravo, harmonijo, ki jo predpostavlja. / Da bi to motnjo odstranil, se je moral zateči k dvojnemu naziranju, profanemu, ki vidi le, kar »leži na odprti dlani«, in k višjemu, filozofskemu, ki spozna »pravo bit« stvari. Ne vidi, da čutni svet, ki ga obdaja, ni neposredno večno dan, ni vedno enaka stvar, marveč je produkt industrije in družbenih razmer. . . « (12)

Obravnavana odlomka nam predstavljata logiko, ki je v obeh primerih strogo homo-logna:

1. Feuerbach se omeji na **golo opazovanje čutnega sveta**;
2. pri tem naleti na stvari, ki so **nasprotne** njegovi zavesti in čustvu, ki **motijo** harmonijo vseh delov čutnega sveta in posebej harmonijo človeka z naravo (**ŠKODA — RAZLOKA**);

3. da bi to motnjo odstranil, se zateče k **višjemu, filozofskemu naziranju**, ki spozna »pravo bit« stvari (**DVOJNA RAZLOKA KOT ODŠKODNINA**).

1. Proudhon vidi v **zgodovini uresničen napredek** (implicit.: ki je zanj nujno **zavestno-teleološki**);

2. končno ugotavlja, da ljudje kot individui **niso vedeli**, kaj delajo, da **so se motili** glede svojega lastnega gibanja (**ŠKODA — RAZLOKA**);

3. tako se zdi njihov socialni razvoj ločen od njihovega individualnega razvoja, pojavi se hipoteza o **univerzalnem razumu**, ki se razodeva (**DVOJNA RAZLOKA KOT ODŠKODNINA**).

Homo-lognost obeh 'sklepanj' je jasno vidna: **čutnosti** v prvem sklepanju ustreza **dejavnost-napredek-zgodovina** v drugem, **opazovanju-naziranju** v prvem pa **teleološko-zavedanje** v drugem. V prvem dobimo dvojno naziranje: profano in »višje, filozofsko«, v drugem pa dvojni razum: profano-človeški in višji

»univerzalni«. (E) /Sledimo Marxovi misli:/ 'Napaka' obeh sklepanj je v sami 'prvi premisi', v neprimernosti same zastavitve problema: Feuerbach veže čutnost ireduktibilno na opazovanje, Proudhon veže zgodovinski napredek ireduktibilno na teleološko zavedanje (ta homo-lognost nikakor ni površinska ali slučajna, kajti pri tem gre za ločitev prirode in zgodovine). Iz same te homo-lognosti vidimo njen ideološki izvor: v obeh sklepanjih je 'prepovedano' isto: »dejanska zgodovina«.

Kako se ta sklop prikaže /določeni/ misli odtujitve? »Univerzalni razum« kot od življenja lastne subjektivnosti ločena substanca pomeni od profano-človeškega ločeno teleološko-zavedanje, ki obvladuje tok zgodovine in je v tem 'odškodnina' za to, da »ljudje sami« ne vedo, kaj delajo, da se motijo glede svojega lastnega gibanja. Toda kot takšen je le odtujena podoba samega človeškega razuma. V raz-odtujeni pri-sebnosti lastne subjektivnosti pa je v zgodovini uresničen napredek zavestno-teleološki na ta način, da ljudje sami vedo, kaj delajo, da se ne motijo glede svojega lastnega gibanja, to pa prav zato, ker gre za njih lastno gibanje, ker so oni pravi subjekti tega gibanja.

Toda če premislimo, da je to zabrisano isto obeh 'prvih premis' **mišljenje kot po-zorno opazovanje /prisotnega/**, ki se razpre v Istem z vtiskom prisostvovanja, in da se tedaj obe 'premise' razpirata /še/ iz svoje ireduktibilne nemožnosti v gibanju razloke, tj. da je zaznavanje prisotnega že vselej »odložen-izgnan, odbit, obrnjen, odvrnjen, zveržen-izvržen efekt, padajoča lupina ali skorja neke sile, nekega 'življenja', ki se nikoli ne prezentira, ki se nikoli ni prezentiralo«, kjer se torej »ta 'praksa' /te sile, 'življenja' — S. Ž./ ne zadovolji s tem, da dela ali proizvaja. Ne pusti, da bi jo vodil motiv resnice, ki mu strogo uokviri horizont« (11) (F), tedaj se izkaže, da je 'ne-odtujena prva premisa' že zajeta v ne-zavedno gibanje »nemih sledi«, katerih vdor zaznamuje druga točka, kar seveda ne pomeni, da teleološkega zavedanja in dejavnosti ni /tj. da se ne pri-kažeta samo-zavedanju/, marveč, da je zavedanje **sámo ireduktibilno 'efekt' neke ne-zavedne 'mašinerije' (kar pomeni do kraja dekonstruirati pojem učinka!)**, torej ne nekakšnega 'skritega Smisla', ki se ga 'še sami ne zavedamo', marveč neke **ekonomije nemih sledi**, v katero je **kot dvojna razloka** že vselej zajeto teleološko delovanje. (G) Kako se ta ne-zavedna 'mašinerija' nemih sledi navezuje na **tehniko**? Izhajamo iz vprašanja po tehniki, kot ga je zastavil Heidegger v **Tehniki in preobratu**:

»Vprašali smo po tehniki in smo sedaj prispeli do **alétheia**, do razkrivanja. Kaj ima bistvo tehnike opraviti z razkrivanjem? Odgovor: vse. Zakaj v razkrivanju temelji sleherno pro-iz-vajanje. ... / Tehnika torej ni zgolj sredstvo. Tehnika je neki način razkrivanja. Če smo na to pozorni, tedaj se nam odpre neko popolnoma drugo območje za bistvo tehnike. To je območje razkrivanja, tj. resnice.« (13)

Sama zastavitev vprašanja pove, da je **BISTVO TEHNIKE IZPRAŠANO IZ »OBMOČJA RAZKRIVANJA, TO JE RESNICE«**, /kar nam pomeni/ **'PREGRAJO PRISOSTVOVANJA KOT TAKO'**: razkrivanje kot puščanje-prisostvovanja, tj. prisotnost-dopuščajoča svetljava Odrprtega, kar imenuje »bit kot bit«; »kot«, ki tu pomeni »znotraj njej lastnega smisla«, smisel biti pa je prav to Odrpto, v svetljavi-odtegnitvi katerega prisostvuje bivajoče; in kolikor ta odtegnitev, kot katera svetljuje **sámo Odrpto**, meni odtegnitev glede-na bivajoče, in je tedaj stvar-zadeva mišljenja misliti **svetljava odtegnitve Odrprtega**, misliti odtegnitev, ki je »sámo srce« Odrprtega (14), bi bilo »mišljenje biti brez bivajočega« /v strogem pomenu/ 'slepa pot'. Iz te 'slepe poti', tj. iz tega, da je bit sama **TO TEMNO**, se izkaže, da gibanje razloke ni neko pod-Dno, pod-Tla. marveč se /'vpogled' vanj/ razpira še iz **omajanja ekonomije prisotnosti**, tj. svetljava odtegnitve Odrprtega je seveda Dno **sámo**, ki je že brez/-d/no, in /iz ekonomije prisotnosti/ seveda »dalje« ne moremo; 'slepa pot' imenuje prav ta korak do s-krajnega znotraj izročila pregraje prisostvovanja, korak, ki že napotuje k lastni de-konstrukciji. 'Pregraja prisostvovanja' nam pomeni **določeno mesto ekonomije v konstelaciji /nemih/ sil**, mesto ekonomije, ki kot tako 'obvladuje vtisk Zahoda'. (H) Iz prisostvovanja-v-NE-prikritosti /pa/ se /že/ razpre »svobodno bistvo« človeka, ki je »v tem, da varuje neskritost in z njo že prej skritost vsega bitstvomvanja na tej zemlji« (13), tj. v rekanju-/in-/mišljenju: človek kot sprejemalec prisotnosti. (I) (Ta 'izvorni' vtisk pregraje prisostvovanja se v zgodovinenju odtegne, pošilja-usoja se razkrivajoč-prikrivajoče. (15))

»Razkrivanje, ki obvladuje moderno tehniko, pa se ne razvija v pro-iz-vajanje v smislu **poiesis**. V moderni tehniki vladajoče razkrivanje je izzivanje, ki postavlja /vsiljuje/ naravi zahtevo za dobavljanje energije, katero je kot tako mogoče spraviti na dan in nakopičiti.« / »V po-stavju se godi tista neskritost, po kateri razkriva delo moderne tehnike to dejansko kot razpoložljivo postavbo.« (13)

Pro-iz-vesti /nekaj/ pomeni /le-to/ »spraviti na dan«, pri-vesti /ga/ v neprikritost prisostvovanja. Uzrto iz dejavnosti kot subjektivitete subjekta /mu/ to dejansko stoji-nasproti kot pred-met. Izvorna istost biti in temelja (J) se tu daje razkrivajoč-prikrivajoče: Ker je temelj subjekt sam, je zabrisana bit kot temelj, tj. bit se odtegne-usodi kot epohalna razsvetlitev, kjer je pričujočemu dcpuščeno-biti le, kolikor je »dobro utemeljeno« (bien fondé) v subjektiviteti subjekta kot pričujočnosti pričujočega. Toda bivajoče v luči te razsvetlitve prisostvuje, kot to dejansko stoji v biti, tako da je ta dejavnost subjekta še vedno način pro-iz-vajanja, tako da človek še vedno »varuje neskritost in z njo že prej skritost vsega bitstvovanja na tej zemlji«. V moderni tehniki pa »oblikujeta upravljanje in zavarovanje razpoložljivega obstanka vse razkrivanje« (13), tj. bivajoče se razkrije le kot razpoložljiva postava, je zavarovano le kot nakopičeno za razpolago, je upravljano le z ozirom na njegovo razpoložljivost v samo-pretakanju tehničnega procesa. Kolikor pa bivajoče stoji v biti le v tem, ko stoji na razpolago, se v tem briše samo razkrivanje, po katerem je bivajočemu /šele/ dopuščeno-biti kot razpoložljivi postavi: »Upravljanje in zavarovanje ne dopuščata niti tega, da bi se pokazal njun lastni temelj, namreč to razkrivanje kot takšno.« (13) Kaj to pomeni? Upravljanje in zavarovanje počivata v epohalni razsvetlitvi, kjer je bivajočemu dopuščeno-biti le kot razpoložljivi postavi, in to razkrivanje je v strogem pomenu temelj tega upravljanja-zavarovanja. To, da »bi se pokazal njun lastni temelj«, pomeni, da bi se bivajoče pokazalo kot NE-PRIKRITO, tj. kot BIVAJOČE-V-BITI. Toda postavje vsekakor je neki način razkrivanja; tedaj bi moralo biti po-stavje na neki ne-zaslišan način takšno dopuščanje, kjer bivajoče stoji v biti le v tem, ko /kot razpoložljiva postava/ ne stoji v biti. Kaj to pomeni? Tudi v novoveško razumljeni pro-iz-vodnji /to dejansko kot/ pro-iz-vedeno JE kot 'mirujoče do-vršeno' (seveda ne v Aristotelovem pomenu, marveč razumljeno iz teleološke dejavnosti subjekta), ker pa v po-stavju bivajoče 'je' le kot razpoložljivo, se v tem sam pro-iz-vod ne prikaže več kot 'mirujoče do-vršeno', tj. kot pro-iz-vod, marveč je zajet v samo-pretakanje tehničnega procesa in šele po tem zajetju, le, kolikor je sam pro-iz-vod /spet/ razpoložljiva postava, mu je dopuščeno-biti; toda razpoložljiva postava ni več pro-iz-vod. Iz tega, da je bivajočemu dopuščeno-biti šele po zajetju v tok upravljanja-zavarovanja razpoložljivega obstanka, se zakrije, da to samo-pretakanje že počiva v določeni epohalni ne-prikritosti, v luči katere je bivajočemu dopuščeno biti kot razpoložljivi postavi. Tako ostane vse to samo-pretakanje »brez resnice in brez tal«.

»Izzivajoče razkrivanje ima svoje usodnostno poreklo v proizvajajočem razkrivanju. Hkrati pa po-stavje usodno zastira poiesis« (13), tj. zastira svoje poreklo, to pa v tem, ko upravljanje-zavarovanje zastira svoj lastni temelj, namreč razkrivanje, po katerem je ono samo šele dopuščeno. V tem, ko je postavje še vedno neko razkrivanje, ima svoje usodnostno poreklo v proizvajanju. Kajti pro-iz-vajanje je v izvornem (zabrisanem) vtisku razkrivanje-v-pričujočnost samo. Tako se to, da je poreklo postavja proizvodnja, nalaga že iz tega, da je tehnika zajeta iz območja razkrivanja: postavje je način razkrivanja, kjer se briše to razkrivanje samo, način utemeljevanja, kjer se briše temelj sam, to pa tako, da se zabriše sama pozaba biti. Pozaba izvorno meni odtegnitev neprikritosti samega prisostvovanja v neprikritosti prisostvovanja bivajočega. (16) Toda prav v tej pozabi je bivajočemu dopuščeno-biti kot bivajočemu, ker prisostvovanje bivajočega že meni tako izkušeno pozabo biti. Pozaba biti torej spada k samemu bitstvovanju biti. Pozaba biti je bitstvovanje biti kot dopuščanje-biti bivajočemu. Iz te pozabe se /nato/ bivajoče utemelji v najbolj-bivajočem. V postavju, kjer se bivajoče prikaže /le/ kot razpoložljiva postava, je zabrisana sama pozaba kot /neskritost/ bivajoče/ga/. Zato je postavje »najvišja ne-varnost«, da bo človek »ob svoje svobodno bistvo«, ki je v po-zornem zaznavanju bivajočega, z-branega v zborni izreki. Toda: To rešilno je nevarnost kot nevarnost. To rešilno je, če skusimo nevarnost KOT NEVAR-NOST. Da se nam nevarnost prikaže KOT NEVARNOST, da bo človek »ob svoje svobodno bistvo«, se mora dogoditi vpogled v bistvo tehnike kot določeni /izzivajoči/ način razkrivanja, tj. po-stavje, s tem pa se mora dogoditi vpogled v »svobodno bistvo« človeka kot varovalca ne-prikritosti Odprtega: nevarnost je takó nevarnost za človeka, da bo ob svoje svobodno bistvo, kot nevarnost za bit samo, da bo ob krajino svojega bistvovanja, kajti v postavju se v nekem bistvenem pomenu 'nič ne dogaja': postavje je dogodek, da se nič ne dogaja.

Mar se iz tega /znova/ ne prikaže, da je Varnost-Varstvo, od koder se prikaže tehnika kot ne-varnost, pregraja prisostvovanja kot taka, da je do-

ločitev postavlja kot načina razkrivanja, kjer se briše razkrivanje samo, pozabe pozabe, poizkus, zajeti tehniko iz območja razkrivanja. In četudi je die Not der Notlosigkeit die höchste Not biti same, četudi ne-varnost ireduktibilno pripada »srcu« biti, se ves ta 'sklop' prikaže iz območja razkrivanja, človeka kot varovalca ne-prikritosti, kjer se radikalno zabriše /to/, da npr. izraz 'Razkrivanje, kjer se briše samo razkrivanje' kaže na neko temeljno ne-primernost /kot ne-primernost samemu temelju/ tehnike območju razkrivanja: na **neko 'mašinerijo', ki se je ne da zajeti iz območja prisostvovanja-v-NE-prikritosti.** na neko »ne 'naravno', /marveč/ historično proizvodnjo /nekega/ **dopolnilnega stroja, ki se dodaja psihični organizaciji, da bi dopolnil njeno končnost**« (2), kjer je, daleč od tega, da bi to 'mašinerijo' mogli misliti kot nekakšen naknaden dodatek, »zgolj sredstvo«, ki bi ga z gotovostjo obvladoval teleološko delujoči človek, samo zavestno-teleološko delovanje /in zavedanje samo/ že zajeto v 'igro mašinerije'. (K) Toda od kod se nam prikaže ta 'mašinerija', od kod, iz katerega vpogleda se nam prikaže, da je sama pro-iz-vodnja že 'proizvod' (prazna beseda!)? Mar ne pre-ostane sam ta 'medij' ne-tematiziran? Odgovor: **Od nikoder**, kajti to se nam /v strogem pomenu/ **ne prikaže**, tu ne gre za nikakršno spremembo gledišča, se pravi drugačno utemeljitev, marveč se omenjena 'mašinerija' 'razpre' (prazna beseda!) šele iz dekonstruiranja same ekonomije temelja: parafrazirajoč Derridaja (11) bi lahko rekli, da med območjem razkrivanja in to 'mašinerijo' 'ni' nobene razlike, tudi 'razlike' (prazna beseda!) usodnih epohalnih razsvetlitev ne, ker je to, v čemer se ta mašinerija 'razlikuje' od območja razkrivanja, prav **RAZLIKA**, neka razlika, ki jo to območje že zabriše, katere brisanje je to območje, katere brisanje je 'je' sam.

A. Tu se navidez gibljemo v krogu: idealna oblika že predpostavlja vpis v mater, toda vpis je določen /tudi/ kot »nasilni vpis neke oblike«; če naj bo vpis začetek, že predpostavlja vzpostavljeno obliko (katere vpis je). Toda 'izvorna sled' je /v strogem pomenu/ ne-smiseln izraz, ki pomeni prav to, da **ni začetka**, da sled kot **podvojitve** že napotuje v... /neko drugo sled/. Ta krog se torej prikaže le iz logike prisotnosti in začetka ter se 'razreši' tako, da ostane krog, tj. da ni začetka, in je v tem kot krog že prestavljen v elipse, v neko gibanje sledi, ki 'prehaja' območje idealnosti. Treba je namreč ločiti vpis kot vpis neke oblike in vpis kot ponovitev nekega drugega vpisa; v gibanju idealnosti je seveda oboje isto, saj idealnost pomeni prav možnost nedoločeno /neskončno/-kratnega vtiska Identičnega, ki ga ne afektira drugotnost vtiska, ki je torej **a priori**, zato je tu ponovitev mišljena iz vtiska oblike, zato ta vtisk ne prehaja območja idealnosti. Gre pa za to, da mislimo samo možnost vpisa oblike iz ponovitve kot avto-afekcije, kjer se v neki 'časujoči sintezi' samo-podvojitve kot zadržanja šele vzpostavi isto, **a priori** idealnosti pa se vzpostavi šele kot dvojna razloka. »Sled-podvojitve kot 'začetek'« torej ne pomeni »izvornega vpisa oblike«, marveč /iz tega, da je sam **vpis**, tj. ne-izvor, izvoren/ 'izvorno' ponovitev kot auto-afekcijo, ki **PREHAJA OBMOČJE IDEALNOSTI** (saj je slednje že izbris auto-afekcije!), podvojitve, ki **PREHAJA OBMOČJE OBČEGA**.

B. Že iz povedanega sledi, da pomeni razloka samo »vprašljivost imena imena« in /da/ zato ni neko preprosto ime s pomenom, marveč »se neprestano raz-mešča v neki verigi odlagajočih-razločujočih nadomestkov«: razloka imenuje to neimenljivo, ki je sama igra nadomestkov. (9)

C. V govoru **se zdi**, da se govoreči sliši-razume v istem trenutku, ko govori, da ni /npr. v »notranjem monologu«/ potreben noben ovinek-skozi-zunanost /prostora/. (7)

D. Na istem ostanemo, četudi ni /pri Heglu/ duh ničesar drugega /ničesar izven/ od svojega teleološkega samo-razvoja, četudi je npr. zgodovina filozofije filozofija sama, ki jo Rezultat zapopade (v tem, da dopolni Krog Krogov): ta razvoj je mišljen iz teleološkega kroženja 'igre duha s sabo', prav v enotnosti filozofije in zgodovine filozofije se dopolni sama krožnost kot edini 'kriterij resnice' (prazna beseda!), ki s tem omogoča absolutno vedenje, kar tudi zagotavlja, da je začetek an sich že konec. Če pa mislimo »zgodovino, odtujevanje« kot gibanje sledi, pa jo v tem že brišemo kot »zgodovino« in prestavimo Krog v elipse.

Kar ne pomeni, da se »noben krog ne sklene«, marveč: da se možnost npr. sklenitve 'določenega' kroga **prikaže** (: fenomen kot brisanje razloke) šele iz začetne nemožnosti 'kot take' (prazna beseda!), da se sama možnost krogov razpre šele iz **ireduktibilne** ne-možnosti in ekonomiji (gotovosti) lastne smrti, da se npr. sleherni užitek razpre šele iz začetne in ireduktibilne potlačitve Užitka, da je vsako prisotno (tj. kar se pri-kazuje kot pri-sotno) že zajeto v igro sledi.

E. Da predstavlja drugi primer prek vseh ireduktibilnih razlik obči 'model' transcendentno-idealističnega 'sklepanja', to nam pokaže še neko drugo homologno sklepanje: določen način spraševanja po izvoru umetniškega dela, ki ga prav tako obvladuje »dobro znana ideološka shema. Da bi doumeli tekst, se vpraša po psihološkem subjektu (tj. tekst ireduktibilno vezemo na teleološko-zavestno »kreacijo avtorja« — S. Ž.), in na račun te neprimernosti vprašanja, se pravi nemožnosti, dobiti zadovoljiv odgovor, naredimo iz tega istega »subjekta« mesto besede drugega, polne besede, izražajoče nedoumljiv smisel. Tako se vsili orakeljska figura pesnika, katerega vloga je prenašati sporočilo resnice, ki je niti sam ni zmožen obvladovati niti razumeti.« Takšen postopek »popolnoma zanemarja operacije, ki so potrebne za proizvodnjo teksta«. (17) Homolognost je popolna: kar je pri tem načinu spraševanja po izvoru umetniškega dela 'prepovedano', je prav 'pluralna' /inter-/tekstualna 'dejavnost', ki je zamenjana z zavestno »kreacijo ustvarjalca«.

F. Treba je poudariti, da ta »sila, življenje« ni nekakšna Moč Izvora, ki se »odtjuje« v »formah, strukturah« itd. Obratno, ta »sila« je sama 'MOC NE-IZVORA', moč igre nadomeščanja, ki je razloka sama, ki se zato izmakne enostranski »aktivnosti«. Tudi to 'življenje' je ekonomija razločevanja-odlaganja v gotovosti lastne smrti, »neka mašinizirana struktura, ki se ne bere v sedanjku, le-ta nima ničesar opraviti z njo«. (11)

G. Dodati je treba vsaj še to,

da smo tudi Marxa brali nedvomno **pre-tirano**, prek tira-metafizike. (6) Vprašati se je namreč treba, če sama »resnična, čutna dejavnost kot taka« ne le, da ne zaob-seže omenjene 'mašinerije', marveč zapade metafiziki lastnega, tj. odtujitve, če torej Marx po določeni plasti svoje misli (ne po svoji misli 'kot taki', po onem 'Istem' svoje misli, ker se to 'Isto' razpre le iz branja, ki samo ostaja zajeto v pregrajo prisostvovanja) še ne ostane v pregraji prisostvovanja; kljub temu, da nam je sam Marx razkril 'mehanizem' dvojne razloke, kajti v tem ni nobenega protislovja, razen če ni to protislovje samih 'prehajalcev' metafizike, ki »morajo prebivati v strukturah, ki jih spodbijajo, in v tem varovati nerazrušljivo željo po polni prisotnosti, ne-razliki: obenem življenju in smrti«. (2) (Prav v časenju, ki razloči-odloži ta »obenem«, se iz svoje nemožnosti kot prostiranja-v-zunaj šele vzpostavi živo.) (Pri tem je treba opozoriti, da sta drugi in tretji odstavek že pre-mestitev Marxove misli!);

da bi moralo obširnejše branje upoštevati razmerje posameznikova-teleološka-dejavnost : družbena dejavnost-napredek-zgodovina, kar sicer v ničemer ne bi spremenilo naših ugotovitev, bi pa v mnogočem razčistilo na prvi pogled nejasne zadnje stavke;

da je treba upoštevati vzporednost zavest : ne-zavedno (razumljeno iz Derridajevega branja, tj. kot igra ne-zavednih sledi z ireduktibilnih učinkom »naknadnega«) in teleološka-dejavnost : 'mašinerija'.

H. Raz-mejitev pregraje prisostvovanja se morda najlepše pokaže iz vprašanja igre, one igre, ki se razpre iz izvorne istosti biti in temelja (tu se strateško naslonimo na **Satz vom Grund**), tj. biti kot puščanja-prisostvovanja, kot razkrivanja: »Bit in temelj: Isto. Bit kot utemeljujoča nima nobenega temelja, igra kot Ab-Grund ono igro, ki nam kot usoda pri-igra /za-igra/ bit in temelj.« (15) Kaj to pomeni? Istost biti in temelja pomeni, da bit sama bitstuje kot preko-prihod, tj. kot svoje lastno izostajanje, saj v svojem bitstovanju kot razkrivanju bivajočega drži-na-sebi svojo ne-prikritost: »se odtegniti, ostati v prikritosti-odtegnitvi-umaknitvi, z eno besedo Léthe, spada k 'Alétheia, ne kot preprosta dodelitev, niti ne kot senca pripada luči, marveč kot samo srce 'Alétheia? In to, kar vlada sredi /v nedrih/ neke take odtegnitve, kjer se vzame-nazaj Odprto prisostvovanja, bi bilo torej (in s kakšno jakostjo, da štiti in ohrani) to isto, od koder se dogodi razvitje ne-prikritosti, to, v čemer se lahko s svoje strani pojavi kaj prisotnega z bleskom prisostvovanja?« (14) Biti, tj. biti utemeljen, pomeni prisostvovati v neprikritosti odtegnitve biti same. Toda v tem, ko bitstuje kot preko-prihod, ostane bit sama ne-utemeljena: ker je bit temelj sam, bi samo-utemeljitev biti pomenila »neprikritost /bitstva/ same neprikritosti«, toda »vsaka utemeljitev, tudi in prav po samem sebi, ostane neprimerna biti kot temelju« (15), saj bi to pomenilo, da prikritost ni »samo srce« neprikritosti, da bit ni ireduktibilno prekoprifod, da ni ireduktibilno temelj, da ne bitstuje ireduktibilno kot razkrivanje bivajočega. Zato ostane bit KOT TEMELJ brez-temeljna in ne-utemeljena, tj. ireduktibilno bitstuje kot svoje lastno izostajanje, izostajanje (prikritost) pa pomeni prav ne-utemeljenost. Zato je bit kot dno samo brez-/d/no: »Bit 'je' Ab-Grund, kolikor sta bit in temelj: to Isto.« (15) To brez-/d/no imenuje **die kreuzweise Durchstreichung** (prečrtanje biti): »Neprikritost počiva v prikritosti prisostvovanja. Tej prikritosti, v kateri temelji neprikritost ('Alétheia), velja mišljenje /das Andenken.« (16) To **ne-preteklo biv-še**, ki je več-kot-prisotno-sedanje /plus-que-present/ (11), je prisostvovanje samo kot preko-prihod, seveda, »če premislimo, da resnica kot neskritost bivajočega ne pomeni ničesar drugega kot prisostvovanje bivajočega kot takega, tj. **bit**« (19), kar ne pomeni, da zanemarjamo Heideggerjevo preiščanje 'razmerja' (prazna beseda) svetljave in prisostvovanja, marveč, da /menimo, da/ ostane samo območje »svetljave in prisotnosti« (14) 'pregraja prisostvovanja kot taka'. Prikazani »skok v brez-talno« (ni več pod-lage najbolj-bivajočega) »nosi mišljenje v igro, v kateri počiva bit kot bit«, k »vprašanju po skupaj-pripadnosti biti in temelja z igro« (15). 'Kaj' (prazna beseda!) imenuje ta igra? /Kot nakazuje že gornji dvojni citat/ Preiščanje te igre pokaže njeno bistvenostno vprašljivost, namreč:

ALI jo mislimo iz biti kot temelja, tedaj nam pomeni IGRO PRISOSTVOVANJA, tj. ker je stvar-zadeva /die Sache/ biti, da je bit bivajočega (20) (**Sein des...**, ne **Sein von...**, kar imenuje bivajočnost bivajočega!), nam to pomeni 'izvorno' brez-razločnost biti bivajočega, ki /bivajoče/ 'je, ker je', kjer ta brez-razločnost ne pomeni nekakšnega »zanikanja ontične vzročnosti«, marveč odprtost svobode, na katero se vselej navezuje resnica (21), 'izvorno' svobodo, iz /izbrisa/ katere lahko šele vzremo »ontično vzročnost«, torej /pomeni/ brez-razločnost, ki bi se navezovala na »svobodno bistvo« človeka kot sprejemalca prisotnosti, »preprostost odprtosti, puščanja-bití«, »izvorno, neposredno, nepogojeno odprtost **pojavičanja**«, »ta čisti pojav pojavljanja, za katerega se zdi, da se po njem prisotno osvobodijo tekstualne mašine« (11), kjer se radikalno zabriše /to/, da je ta »odprtost **pojavičanja** /apparaitre/« že »navidezna /apparente/ odprtost, pogojeni produkt, efekt površine« (11); kar bi nedvomno pomenilo še-misliti pregrajo prisostvovanja, in zdi se, da v to smer kažejo navedeni Silesiusovi verzi: »Roža je brez zakaja, Cveti, ker cveti...« (15), kjer ta tautologija («Cveti, ker cveti...») izreka prav brez-/d/no kot brez-razločnost prisostvovanja; tedaj gre za **skupaj-pripadnost biti in temelja z igro**. Zdi se, da ta »čisti pojav pojavljanja« izreče sam Heidegger: »...svoboda Odprtega je, če se skličemo-spomnimo na neko Goethejevego besedo, »Urphänomen«. Treba bi bilo iti do tega, da rečemo: Ur-Sache. /Goethe pripominja (**Maksim in refleksije št. 993**): »Ničesar naj se ne gre iskat zadaj-

ze fenomene: oni so sami doktrina.« Prislunhimo-razumimo: sam fenomen, v tem /edanjem/ primeru **Lichtung**, nas postavi pred nalogo-stvar, da ga vprašujoč slišimo-oznažmo /apprendre/. V tem kontekstu se morda misel nekega dne ne bo več spotalila pred samo sabo, marveč se bo končno vprašala, če ni prosta jasnina /la libre clarière/ Odprtega prav lega-položaj /site/, kjer so vsebovani in zbrani obsežnost-prostornost/ prostiranje/ /ampleur/ prostora in horizonti časa, tako kot vse, kar se v njih prezentira in absentira.« (14) Prostiranje prostora in horizonti časa so torej /že/ vsebovani in zbrani v jasni Odprtega, ne pa, da je treba misliti samo svetljivo Odprtega iz nekega gibanja časenja-prostiranja, gibanja razloke, ki 'prehaja' območje Odprtega. Odveč je pripomniti, da pomeni omenjeni »Urphänomen« radikalno brisanje tekstualne mašine kot gibanja sledi, da pomeni **pregrajo prisostvovanja samo**.

ALI pa (in to nam pomeni nekaj drugega) gre za **igro, v kateri počiva bit kot bit**, igro, ki se je ne da več misliti /le/ iz območja prisostvovanja, **Wesen**, ki se ga ne da več misliti /le/ iz ob-zorja **Anwesen-a**. Mar te bistvene vprašljivosti ne izreče sam Heidegger, ko sprašuje, ali »se da bistvo igre stvari-primerno določiti iz biti kot temelja, ali moramo bit in temelj, bit kot brez-d/no misliti iz bistva igre in sicer igre, v katero smo prinešeni smrtniki, kar smo le, v tem ko prebivamo v bližini smrti...« (15). Namesto da bi se lotili za ta spis pretežavne naloge in izprašali sledi te igre pri Heideggerju (morda 'najprodornejši' spis bi bil **Die Sprache**, kjer sta mišljena **zrcalna-igra štirjaka in raz-lika (Unter-Schied) kot raznos bolečine (Austrag des Schmerzes: bolečina »nosi to Vmes raz /iz/, »je raz-lika (Unter-Schied: neprevedljivo) sama«**) iz njune bistvene 'povezanosti' (prazna beseda!): Raz-lika raznaša zrcalno-igro kot svet v njenem svetovanju, raznaša reči v njih rečenju. Raz-lika je **Unter-Schied** sveta in reči (22); kar seveda ne pomeni, da se tudi tu ne dogaja igra tostran-in-onstran-pregraje), si na kratko oglejmo, kako se prisostvovanje samo veže na igro gibanja sledi (kot je to razkril Derrida v **La dissémination** (11)): 'Tri' je Trojstvo, **Dialektika** itd., trojnost **prisotnega**, kjer je pozabljena četrta 'stran', prisostvovanje samo, ki pušča prisotnemu prisostvovati. Toda prisotnost, ki tako izgine v tem, ko pusti, da se prisotno pojavlja, ki je vselej ne-zapažena v samem zapažanju prisotnega (preko-prihod), prisotnost je »zaprtá odprtost, niti popolnoma odprta niti popolnoma zaprtá. To je neko ogledalo.« To ogledalo, obrnjeno proti ostalim trem 'stranem', ogledalo, katerega pozrcalina »prepušča »podobe« in »osebe«, ko jih je afektirala z določenim znamenjem transformacije in permutacije« /in gledavci-zaznavalci gledajo le skozi pozrcalino/, torej že ireduktibilno deformira to, kar zrcali /in šele iz te de-formacije se razpre sama forma v njeni idealnosti/. Metafizika-prisotnega, ki »pozabi« samo prisostvovanje, misli, da je neposredno pri samem prisotnem, ne da bi pazila na prisostvovanje kot dopuščanje. Toda iz ireduktibilnosti omenjene »transformacije in permutacije« več-kot-prisotno ni le prisostvovanje samo, marveč trojno gibanje neke 'mašinerije' sledi, ki se ga ne da misliti kot gibanja prisotnega (= ki se ga ne da misliti), ker se prisotno pojavi le iz dopuščanja-prisostvovanja, ki pa je kot zrcaljenje ireduktibilna »transformacija in permutacija« 'zrcaljenega'. Imamo torej trojno gibanje raze-podvojitve in četrto stran kot zrcalo-prisostvovanje, skozi pozrcalino katerega se nam trojno gibanje iz »transformacije in permutacije« (ki tu pomeni prav brisanje sledi, brisanje razloke) prikaže kot prisotno. Ker metafizika-prisotnega »pozabi« to zrcalo, misli prisotno. Toda že iz povedanega sledi, da ne zadostuje le spomniti na prisostvovanje samo, ker s tem šele imenujemo pregrajo prisostvovanja kot tako, marveč je treba še dodati, da je to prisostvovanje kot zrcalo ireduktibilno brisanje nekega gibanja sledi, v katerega je kot četrta stran samo zajeto. Zato je iz »transformacije in permutacije« odprtost pojavljanja že navidezna odprtost, efekt površine, zato: »Prisostvovanje, proizvodnja je le produkt. Produkt neke aritmetične operacije. Pojavna neposrednost tega, za kar se zdi, da se daje prisotno-sedanji percepciji v svoji goloti izvora, v svoji naravi, že pade kot nek efekt: pod udar neke mašinizirane strukture, ki se ne bere v sedanjiku, le-ta nima ničesar za opraviti z njo.« Prisostvovanje je dvojna razloka kot brisanje razloke, sled /izbrisa/ sledi, ki je kot četrta stran zajeto v gibanje sledi. (Povzeto po **La dissémination**.)

Imenovanje prisostvovanja samega kot tega dopuščajočega, kar smo imenovali »pregraja prisostvovanja kot taka«, je morda 'glavna tema' (prazna beseda!) Heideggerjeve misli, ki pa v mnogih tekstih že sega onstran proti sami igri sledi. (Opomba: Derridaju izrazi present, plus-que-present itd. pomenijo obenem glagolske čase, česar pa seveda tu nismo mogli zajeti.)

I. Zastavlja se vprašanje, če »rek kot kaza«, počivajoča v dogodku, ne izreka same pregraje prisostvovanja: »**To bistvujoče govora je rek kot kaza /die Sage als die Zeige/**. Nje kazanje ne temelji v nekem znaku, marveč vsi znaki izhajajo iz nekega kazanja, v območju in za namere katerega so lahko znaki.« Rekanje kot kazanje se seveda bistveno navezuje na operacijo se-slišati-govoriti (hkratnost govorjenja in slišanja, kar tematizira sam Heidegger), kjer v rekanju vselej že poslušamo govor, ki govori: »Govor govori v tem, ko kot kaza, na vse strani prisostvovanja segajoč, iz njih pusti, da se vsakokrat **prisotni** pojavijo in preminejo. Temu primerno poslušamo govor na /ta/ način, da si pustimo reči njegov rek.« Rek je torej neposredno po-kazanje prisotnega in vsi znaki (kjer označeno ni referentno prisotno: prav to je bistvo znaka, da stoji označujoče na-mesto **označenega**) že počivajo v reku kot kazi, tj. s celoto znaka lahko nadomestimo le cno, kar nam je že vnaprej bilo neposredno po-kazano v razprtosti mesta svojega prisostvovanja, če ne samo označujoče pač ne more imeti 'pomena'. Zato je tudi govor »varstvo prisostvovanja, kolikor ostane njegovo pri-videnje /sijanje/ zaupano dogajajočemu kazanju reka. Hiša biti je govor, ker je /govor/ kot rek način-viža dogodka /Ereignis/.« »V dogodku počivajoči rek je kot kazanje lastni način dogajanja.« (23) Govor je varstvo prisostvovanja v tem, ko kot kaza neposredno po-kaže vsakokrat prisotne v njih pojavljanju in preminevanju. Iti moramo še dalje in reči, da je vsak znak iz tega že bistvena ne-varnost za prisostvovanje, saj prisotni v tem, ko jih zamenja celota znaka, niso več neposredno

po-kazani, ostane le njih sled. Torej ne, da se kazanje samo razpira kot dvojna raz-
 loka in s tem brisanje razloke iz nekega gibanja nadomeščanja-sledi, marveč »v i
 znaki izhajajo iz nekega kazanja, v območju in za namere katerega so lahko znaki-
 Odtod se razpre DOGODEK kot sam dogodek prisostvovanja, saj je rek kot kazanje
 prisotnega v njegovem pojavljanju in preminevanju »lastni način dogajanja«. Ta
 dogodek je prav oni Es v Es gibt Sein, kar je ohranjeno tudi v slovenščini: Es gibt ...
 /franc. Il y a.../ prevajamo s tim. impersonalnimi sodbami (sneži, dežuje), »katerih
 predmet je brezosebno dogajanje« (24). Es gibt Sein: kazanje kot lastni način doga-
 janja pušča, da se vsakokrat prisotni pojavijo in preminejo. Pisanje kot igra nado-
 meščanja pa nasprotno pomeni neko ekonomizacijo: namesto da se ne reče (tj. iz ne-
 možnosti kazanja), se vpiše, se ekonomizira (2), in s tem »kompromisom«, ki pomeni
 'nekaj tretjega' med rekanjem in ne-rekanjem, se razpre ireduktibilnost znaka v sa-
 memem kazanju, tj. samo kazanje se razpira šele iz /brisanja/ omenjenega »kompromi-
 s«. Tako je npr. že življenje samo »kompromis-«; namesto da /kot absolutno živo/
 ne umre, se odloži-zareže, in iz te igre sledi se razpira živo. (Seveda se tudi v tem
 Heideggerjevem spisu dogaja onstran-in-tostran-pregraje; tu smo le opozorili na
 bistveno 'povezanost' (prazna beseda!) kazanja z dogodkom, tj. na to, da je dogodek
 vselej dogodek prisostvovanja (Heidegger pravi, da esti v esti gar einai zveni na
 način Es gibt, kar pa ostane v skušnji grštva, ki misli le einai, ne-mišljeno (25)) in
 takó meni pregrajo prisostvovanja samo!)

J. Tu se strateško naslonimo na Satz vom Grund. (Vse naše mišljenje 'nasploh'
 je strateško, samo na-videz ne-strateško 'Identično' je 'efekt' /brisanja/ strategije,
 določena 'zvižča'; stvari-zadeve mišljenja se v strogem pomenu ne da misliti. Mar
 to pomeni, da je vse naše mišljenje ne-/s/misel? Spet moramo opozoriti na iredukti-
 bilno ekonomizacijo: namesto da se ne misli, se zateče v neko igro nadomeščanja,
 niti ne-/s/misel niti /v strogem pomenu/ /s/misel. Vse naše mišljenje je torej v stro-
 gem pomenu ne-smisel; v strogem pomenu: iz misli 'kot take', ki je »obenem abso-
 lutno živo in absolutno mrtvo«, ki je kot polnost smisla obenem ne-smisel. Razloka
 pa ireduktibilno briše prav ta »v strogem pomenu«. Ves smisel »živi« šele iz razloke,
 iz omajanja »strogega pomena«. Tako se ves smisel razpre šele iz ne-smisla, ne
 ne-smisla kot 'nasprotja' smisla, marveč ne-smisla kot same igre metafor in nado-
 meščanja, kot ireduktibilne zgube onega »v strogem pomenu«. Treba je iti še dalje
 in reči: ne le, da je vse mišljenje strateško, marveč je samo mišljenje neka strateška
 'zvižča' ekonomije nemih sledi.)

K. Dodajmo še dva možna pri-govora zapisanemu:

Pri Heideggerjevemu vprašanju po tehniki gre za 'določeno' epohalno razsvetli-
 tev, ki 'danes' (prazna beseda!) kot ne-preteklo bivše (svetljava) pri-haja na nas
 (zgodovina kot pri-hod bivšega). Mi pa smo na to navezali vprašanje tehnike kot
 'dopolnilnega stroja nasploh' (prazne besede!). Mar nismo v tem ostali zunaj Heideg-
 gerjevega kroga? Seveda smo »ostali zunaj-«: kolikor ostaja misel epohalnosti vezana
 na območje razkrivanja-resnice, kolikor je omenjena 'mašinerija' Zunaj sam, Zunaj
 v tem pomenu, da se je ne da 'zajeti' iz območja razkrivanja, kolikor je prav ta
 'mašinerija' to zabrisano v vsej misli prisostvovanja /v strogem pomenu v vsej misli/.
 V po-stavju vdre-noter to zabrisano v območju razkrivanja, ki se ga zato iz tega
 območja da zajeti le kot brisanje samega razkrivanja: po-stavje je razkrivanje, kjer
 se briše samo razkrivanje. Naša zgoraj omenjena 'napaka' počiva torej v tem, da
 po-stavje kot ime določene epohalne razsvetlitve skuša zajeti (seveda ne begreifen!)
 ono, česar izbris je samo območje razkrivanja. S tem, da se je ne da zajeti iz območja
 razkrivanja, prehaja tehnika samo epohalnost, ki ostane vezana na to območje. (»Pre-
 haja« seveda ne pomeni transcendence, marveč neki Zunaj, katerega gibanja ne
 'obvladuje' (prazna beseda!) razkrivanje.) Zato se na vprašanje po-stavlja nujno
 navezuje premišljanje omenjene 'mašinerije'.

Če je v po-stavju bivaajoče (in sam človek) le kot razpoložljivo, »material-«, »funk-
 cija« itd., pa se v tem obenem človek kot upravljavec vzpostavlja kot razpolagajoči,
 tako da je sam človek v tem procesu obenem razpoložljiv in razpolagajoči, upravljan
 in upravljajoči, tj. samo-razpolagajoči in samo-upravljajoči (26, 27), obenem sam člen
 mašinerije in upravljavec mašinerije (ta mašinerija ni popolnoma istovetna z ome-
 njeno 'mašinerijo!'). V tem se zavedanje samo še ne prikaže kot efekt ne-zavednih
 sledi; četudi se navidez prikaže (navidez prav zato, ker se prikaže kot 'učinek'), pa
 se (npr. v /metafizično razumljeni/ psihoanalizi) prikaže le iz zgoraj omenjene samo-
 podvojenosti, tako da je npr. vse določeno po strukturah, razen samega strukturalizma
 (27) (ki lahko tudi sebe opazuje kot 'določenega po strukturah', a se v tem že zre »od
 zunaj« in s tem iz samo-podvojenosti!). Ta »razen njega samega«, ki »ostane zunaj-«,
 nedvomno imenuje izbris ireduktibilnosti »naknadnega« in s tem izbris razloke, in
 če se opisana samo-podvojitve ireduktibilno veže na postavje kot epohalno razsvetli-
 tev, tedaj se na določen način v imenovanju po-stavlja še ne prikaže kot ne-varnost
 to, da je »samo zavestno-teleološko delovanje /in zavedanje samo!/
 že zajeto v 'igro mašinerije-«, marveč imenuje po-stavje prav epoho samo-upravljajoče razpoložljivo-
 sti. 'Mašinerija' nemih sledi pa briše omenjeno samo-podvojenost na ta način, da
 je že sama zavest, ki »ostane zunaj« (... razen njega samega-), ireduktibilno 'efekt'
 nemih sledi. Ne da bi premislili razliko »zunanje« in »notranje« ne-zavedne 'maši-
 nerije' (Freud nikakor ne pravi slučajno, da so stroji in mašinerije vselej simboli
 spolnega akta, falosa itd.), poudarimo, da je npr. to, kar pišem ta trenutek, 'efekt'
 ne-zavednih nemih sledi (28), sledi razlik in/ali razlik sledi, ne pa neke »skrite sub-
 stance, ki se ji nobena zavest ne more približati«, npr. »Nezavednega«, katerega
 »skriti Smisel« bi se re-prezentiral v pojavih zavesti, ali »mašinerije z lastno dušo-«;
 zato tudi ne gre za nekakšno »determiniranost' zavesti (v pomenu zakonite določe-
 nosti), marveč je igra sledi nad-določena (sur-determinirana), 'onstran' zakonitosti
 in svobode (v /metafizično razumljeni/ psihoanalizi pa gre za 'determiniranost').
 Prav zato, ker ne gre za nekakšno »substanco«, katere 'efekt' naj bi bilo zavedanje,
 marveč za samo igro sledi, je naknadnost /razloka/ ireduktibilna: kar se briše v zavedanju,

ni neka »substancia«, marveč sama igra sledi, razloke. To, da uzremo ne-zavedno kot »substanco«, pomeni redukcijo razloke, pomeni, da smo zapadli 'nevarnosti', ki počiva v ekonomiji dvojne razloke, da pri 'transgresiji' reduciramo samo razloko (nezavedne sile-nagoni kot »substancia« — potlačitev-razloka-sled — 'odškodnina' kot zavedanje, dvojna razloka; kot da »nezavedno« ne pomeni same igre sledi, razloke). Zato, ker je ne-zavedno sama igra sledi, je 'efekt' naknadnega, tj. razloke, ireduktibilen. (Isto velja za »mašinerijo« mašinerijo!) Kakšno je tedaj 'razmerje' med samo-podvojenostjo in igro sledi? Gotovo je, da igra sledi ni nekakšna 'nova epoha', in prav to nas opravičuje, da smo 'že' na po-stavju navezali premišljanje omenjene 'mašinerije': kajti v po-stavju vdre-noter to zabrisano v območju razkrivanja. **TO, DA SE V PO-STAVJU PRIKAŽE TEHNIKA IZ OPISANE SAMO-PODVOJENOSTI, T.J. DA SE NE IZKUSI, DA JE ZAVEDANJE SAMO-IREDUKTIBILNO EFEKT NE-ZAVEDNIH NE-MIH SLEDI, IZVIRA PRAV IZ TEGA, DA SE SKUŠA TEHNIKA ZAJETI IZ OB-MOČJA RAZKRIVANJA. KAJTI PRI PO-STAVJU GRE ZA VPRAŠANJE PO TEHNIKI.** Kot se opisano samo-podvojenost še da zajeti iz teleološke dejavnosti in se v tem še ne prikaže, da je teleološko delovanje 'efekt' ne-zavednih sledi, tako se lahko ta samopodvojenost v misli po-stavja še prikaže kot **razkrivanje**, kjer se briše samo razkrivanje, ne pa, da neka 'mašinerija' 'presega' območje razkrivanja, še več, da je samo razkrivanje 'zajeto' vanjo. Tedaj bi po-stavje kot samo-podvojenost imenovalo prav to, da se skuša to zabrisano še zajeti iz območja razkrivanja, tedaj bi **sama samo-podvojenost** še bila poizkus, zajeti to 'mašinerijo', ki vdre-noter, iz pre-graje prisostvovanja, s-krajna možnost metafizike. Toda: mar ne imenuje po-stavje same te epohe samo-rzpolaganja? /Kot že rečeno/ Pri po-stavju gre za vprašanje po tehniki. To, da se TEHNIKA 'zvede' na epohalno razsvetlitev **samo-rzpolaganja**, izvira že iz tega, da se po tehniki vpraša iz območja razkrivanja, tj. iz epohalnosti. (To premišljanje šele razpira bistvena vprašanja same epohalnosti itd.!) Tehnika kot epoha pa se prikaže iz tega, da se vpraša po **bistvu tehnike** (v Heideggerjevem pomenu!), kjer se ne-primernost tehnike območju razkrivanja-dopuščanja prav v tem, ko se prikaže, iz samega bistva kot dopuščajočega obnem zabriše (: **razkrivanje**, kjer se briše samo razkrivanje).

DODATEK

Zaradi fragmentarnosti tega zapisa smo morali pustiti ob strani mnoge bistvene distinkcije: ne-tematizirana je ostala differentia specifica človeka (razlika, ki je sama razloka, zato tu še zdaleč ne gre za nekakšno 'vrstno razliko' v običajnem pomenu!), nujno smo zanemarili ireduktibilne razlike epohalnih razsvetlitev; poleg tega obstoji morda celo določena ne-usklajenost med posameznimi miselnimi sklopi. V vsej tej fragmentarnosti »gre« le za eno: /ne »preseči« prisotnosti, kar je nesmisel, marveč storiti/ da se prisostvovanje pokaže kot **pregraja**, pregraja prisostvovanja, določen Krog, zajet v elipsoidno gibanje sledi, Krog, v katerem »živimo«. Mar te pregraje ne izreče prav **Es gibt Sein?**: »'esti gar einai', »je namreč bit« — »prisostvuje namreč prisostvovanje«. . . . Če premislimo, da v **einai**, prisostvovanju, lastno govori 'Alétheia, razkrivanje, tedaj pravi v **esti** poudarjeno iz **einai** rečeno prisostvovanje: **puščanje-prisostvovanja**. Bit — lastno: prisotnost dopuščajoče«. (18)

1 (Heidegger: Was heisst Denken, Niemeyer), 2 (Derrida: L'écriture et la différence, Ed. du Seuil), 3 (Hribar: Čas in teleologija, Problemi 65-6), 4 (Derrida: La pharmacie de Platon, Tel Quel 32-33), 5 (Platon: Timaios), 6 (Derrida: De la grammatologie, Ed. de Minuit), 7 (Derrida: La voix et le phénomène, PUF), 8 (Derrida: La forme et le vouloir-dire, Revue internationale de philosophie 81), 9 (Derrida: La différance, v Théorie d'ensemble, Ed. du Seuil), 10 (Goux: Numismatiques, Tel Quel 35-36), 11 (Derrida: La dissémination, Critique 261-262), 12 (Marx-Engels: O historičnem materializmu, CZ), 13 (Heidegger: Die Technik und die Kehre, Neske), 14 (Heidegger: Konec filozofije in stvar-zadeva mišljenja (franc. prev. iz nemščine), v Kierkegaard vivant, Gallimard /col. Idées/, 15 (Heidegger: Satz vom Grund, Neske), 16 (Heidegger: Zur Seinsfrage, Klostermann), 17 (Baudry: Freud et »la création littéraire«, Tel Quel 32), 18 (Heidegger: Kants These über das Sein, Klostermann), 19 (Heidegger: Der Ursprung des Kunstwerkes, Reclam), 20 (Heidegger: Der Spruch des Anaximander, v Holzwege, Klostermann), 21 (Heidegger: Vom Wesen der Wahrheit, Klostermann), 22 (Heidegger: Die Sprache, v Unterwegs zur Sprache, Neske), 23 (Heidegger: Der Weg zur Sprache, v Unterwegs. . .), 24 (Sešić: Logika, Naučna knjiga), 25 (Heidegger: Zeit und Sein, v L'endurance de la pensée, Plon), 26 (Hribar: Čas in usoda, Problemi 76), 27 (Pirjevec: Vprašanje o humanizmu, Problemi 62), 28 (Scilicet, Ed. du Seuil).

Branko Despot:

FILOZOFIJA, MOŽNOST IN DEJANSKOST

DESPOT Branko: Philosophie, Möglichkeit und Wirklichkeit. UDK 111.125. Problemi, Ljubljana, Vol. 7, Nr. 81-82, S. 664-666.

Der Text versucht die philosophische Unterscheidung zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit im Horizont des ursprünglicheren Seins zu thematisieren. Das Annehmen des Unterschieds als etwas Gegebenes erweist sich dabei als Dogmatismus der Metaphysik; die modale Grundfrage heisst deshalb; wie ist die Möglichkeit selbst möglich? Der Versuch einer Exposition dieser Frage wird durch kritische Bemerkungen über Hegelsche und posthegelsche philosophische Betrachtungen der Möglichkeit und der Wirklichkeit — insbesondere bei Marx und Heidegger — gegeben.

DESPOT Branko: Filozofija, mogućnost i zbiljnost. UDK 111.125. Problemi, Ljubljana, vol. 7, br. 81-82, str. 664-666.

Tekst pokušava tematizirati filozofsku razliku mogućnosti i zbiljnosti u horizontu izvornijeg bitka. Primanje razlike mogućnosti i zbiljnosti kao nečega datoga pokaže se pri tome kao dogmatičnost metafizike; zbog toga je temeljno modalno pitanje: kako je moguća mogućnost sama? Pokušaj ekspozicije ovog pitanja dat je pored kritičnih primjedbi o Hegelovom i postheglovskom filozofskom razmatranju mogućnosti i zbiljnosti — naročito kot Marxa i Heideggera.

Filozofija, kolikor se tudi sama zvaja na nekaj možnega in dejanskega, v okviru te zvedenosti ni omejena niti na eno niti na drugo, marveč se zbira v enotnosti obojega, in ta enotnost se glede na to, za kar sploh gre v filozofiji, navadno imenuje resnična dejanskost.

Resnična dejanskost je, v skladu z resnico kot adekvatnostjo, tista, ki ustreza možnosti, medtem ko je prazna ali lažna tista, ki ne ustreza možnosti. Ena in druga predpostavljata razliko biti kot možnosti in biti kot dejanskosti in obstajata samo, kolikor obstoji ta razlika. To lahko, analogno ontološki razliki biti in bivajočega ter analogno ideološki razliki ideje in pojava, imenujemo **modalno razliko**. Ta je predpostavka resnične in lažne modalitete in hkrati s tem vsega možnega in dejanskega kot modusa bivajočega v obzorju filozofije kot metafizike.

Tako je bivajoče ali možno ali dejansko. Tu preostaja še substancialno vprašanje, katero je to bivajoče, ki ni šele na poti k udejanjenju možnega, marveč je tisto, kar more biti.

Bivajoče na poti k možnemu je bivajoče, katerega bit je gibanje (kínēsis). Gibanje ni dejanskost njegove možnosti kot dejanskosti, temveč prav kot te možnosti. To bivajoče še ni doseglo svojega namena in kraja (télōs), je dejansko nedovršeno, nedovršeno (enérgeia atelēs). Dejanska nedovršenost je teleološki izraz njegove lažnosti. Vse, kar se giba, od elementov prek rastlin, živali in človeka do nebeških bitij, je samo na večni poti v dejansko dovršenosti (enteleheia).

Tisto bivajoče, ki je ne samo nerazgibano (akinēton), podobno kot matematično, marveč je tudi ločeno (hōristón) od vsega telesnega in duševnega, je sposobno (v stanju) (endéhetai) zaradi te svoje ločenosti biti na neki način tudi vse, a kolikor tudi dejansko je vse ono, kar je mogoče, nima v sebi nič več možnega kot nedejanskega, marveč je dejanskost možnosti. To zaradi svoje izjemnosti božansko bivajoče (theion) je um (noús). Iz tega izhaja najvišja metafizična določitev življenja, kot jo je izrekel Aristotel: kajti ŽIVLJENJE JE DEJANSKOST UMA (he gar noú enérgeia zōé). Mišljenje je mišljenje, kot se to prevaja (nōēsis noēseōs), je resnična dejanskost, a samo napredujoča dezorientacija v mišljenju je mogla privedi do tega, da so si kot najvišje bivajoče zamišljali najprej Boga-stvarnika, in potem, v dobi popolnega mraka, v tako imenovanem novem veku, narodo, človeka, družbo, narod, državo, človeštvo ali kaj drugega.

Toliko naravna metafizika (metaphysica naturalis). Njena, kot se reče spoznavno-teoretska, naivnost, a strogo kritično rečeno dogmatičnost ni v tem, ker uporablja med drugim nekatere ne dovolj prečiščene, logično, teleološko, idejno in drugače obremenjene modalne pojme, marveč v tem **in samo v tem**, ker med drugim sprejema samo modalnost, možnost in dejanskost kot nekaj

»danega«. In če je poprečni zavesti, ki na primer živi v psiho-socio-politično-naturalni dejanskosti, mogoče oprostiti, da na podlagi tega svojega življenja predpostavlja tudi možnost česa takšnega in na tem gradi psihologijo, sociologijo, politologijo, fiziko, bolj natanko fiziologijo in filozofijo narave, pa je vendar tam, kjer gre vse za tem, da se zaslutijo **poslednji obrisi biti kot svetlišča pravega življenja**, kritično nedopustno predpostaviti celo samo možnost možnega in samo dejanskost dejanskega. Kritično vprašanje se zato glasi: **kako je nekaj sploh možno** (ali čisto modalno: kako je možna možnost). To vprašanje presega tako dejanskost kot možnost in sprašuje po njunem pogoju. To več ne predpostavlja niti možnosti človeka niti možnosti prirode niti možnosti boga ali česar koli drugega, marveč zahteva dedukcijo modalnosti kot takšne.

Hegel je v transcendentalni genezi konstitutivnih momentov ideje določil poreklo dejanskosti, s tem pa tudi modalne razlike, kot procesne modalne identitete, v osrednji sferi čiste znanosti, med čisto bitjo in samopojmovanjem pojma, v medprostoru biti, to je v stadiju refleksije biti v bistvo in bivanje. Bistvo je nekaj v direktni refleksiji samo logično možnega, zamisljivega, posibiliteta in tako le formalna dejanskost, po starem sholastičnem znaku actus essentiae. Kot pogoj je realna (»zunanja«) možnost, potencialnost, a kot totalnost pogojev »stvar, ki mora stopiti v pojav« ali realna dejanskost, actus existentiae v indirektni refleksiji. Idealna in realna dejanskost in možnost sta za **naravno** predstavljanje res nekaj samostojnega, vendar z refleksijo v sebi dosepevata do svoje resnice in sta tako samo postavka (positum) idejne spontanosti. Pojem ukinja tako čisto neposrednost kot tudi refleksijo, ali kar je isto, v sebi in skozi sebe vzpostavlja bit in bistvo. Pojmovanje pojma je, v predidejnem zaokrožanju sfere, po sebi možnost, ki omogoča samo sebe, a za sebe dejanskost, ki skozi odnos substancialnosti, kavzalnosti in vzajemnega delovanja udejanja samo sebe, absolutna dejanskost.

V navado je prišlo, da se na tem mestu govori o popularni ekspozičiji sistema v »Filozofiji države in prava«. Identičnost absolutne možnosti in absolutne dejanskosti kot modalni vid absolutne resnice se da izraziti tudi s teološko-psihološkima, bolj natanko s hiperteološkima in hiperpsihološkima pojmom čistega uma in čiste volje. Čisti um pri tem ni um, ki misli samega sebe, marveč um, ki v mišljenju proizvaja sebe kot um, volja pa ni le volja, ki hoče samo sebe, marveč volja, ki v hotenju same sebe vzpostavlja sebe kot voljo. S kombinacijo teh pojmov identitete absolutnega uma in absolutne volje s pojmi čisto modalne identitete dobimo slovito formulo: kar je dejansko, je umno, in kar je umno, je dejansko, ter njene variacije: kar je umno, je možno, kar je možno, je umno, ali: kar je voljno, je dejansko, kar je dejansko, je voljno, ali: kar je voljno, je umno, kar je umno, je voljno itd. Um, volja, dejanskost, možnost tukaj niso — in to je odločilno — razumski in negativno umski = dialektični pojmi, marveč **spekulativni** pojmi. Oni so za razum čisto protislovje. To je razlog, zakaj gre **antispekulativna** reakcija proti Heglu v eni smeri prek Kierkegaarda, skozi brezumno doživetje dejanskosti kot protislovja, a v drugi smeri prek Herbarta, skozi zdravorazumski negativni stavek: kar je protislovno, ni dejansko. Vendar eksaltirano kljubovanje razumskega absurda in akademska pedagogičnost logičnega formalizma ostajata zunaj onega, pred kar smo, ali primerneje, v kar smo postavljeni skupaj s Heglom, a v čemer se več ne moremo kot Hegel udomačiti s pomočjo »imanentnega spoznavanja«, temveč iz česar moramo, zaradi najvišjih ciljev, izstopiti skozi transcendirajoče obračunavanje.

Kot samega sebe proizvajajoči moment je modalnost absolutna, vendar je kot moment samo ena med relativno-absolutnimi momenti tistega, kar se je Heglu prikazalo kot edino bivajoče, Absolutno-Absolutnega, ki se samooznanja formalno v Logiki, realno pa v Prirodi in Duhu.

Relativno-samostojna in zato ne čisto spekulativna, marveč samo dialektično-spekulativna narava vseh momentov celote, pa tudi modalnosti, je predpogoj poheglovskega, kot se reče, levega, desnega in centraškega revidiranja sistema, ki brez moči pred celovitostjo celote selekcionira to ali ono, bodisi formalno bodisi materialno kategorijo ali celo kako garnituro kategorij, in na njej kot na podlagi gradi novo filozofijo, filozofijo bodočnosti, metafilozofijo in parafilozofijo, ki je načelno seveda lahko tudi antimetafizična, vsaj po svoji ambiciji. Ta navidezno naivna igra z najvišjimi pojmi je zadnji razlog za konfundiranje, zatemenjevanje in gubljenje smisla biti tega, kot se sam imenuje, modernega človeka in sveta. In medtem ko je ta igra kot subspekulativna restavracija metafizike **materialnega** tipa obnovila generalne in specialne kate-

gorije narave in prav tako človeka v vsem njegovem antropološkem razponu od anorganskega in organskega do duševnega in duhovnega ter celo poskušala osvestiti odnos med naravo in človekom v delu, praksi, za diagnostično-terapevtske potrebe izpopolnjeni z zgodovino, družbenostjo, novim itd. — je v restavraciji **formalnega** tipa obnovila sklop onto-loških pojmov. Modalno je to privedlo po eni strani do »filozofije dejanskosti« (Heinrich Maier), »metafizike dejanskosti« (Robert Reininger), »splošne ontologije dejanskosti« (Günther Jacoby), »vede o dejanskosti« (Hans Driesch) in na koncu »analize dejanskosti« (Otto Liebmann), s praktično posledico, da je bilo življenje na vseh sektorjih uničeno do golega dejanskega obstoja. Po drugi strani je to privedlo, kot se pravi analitično-kritično, do prvenstva kategorije možnosti.

Razumevajoč predhodno samo bit človeka kot možnost, kar se v ideološkem preobratu izkazuje tako, da je eksistenca esenca tubiti, je Heidegger to fundamentalno-ontološko-antropološko stališče prenesel tudi na samo bit in s tem prišel do biti kot čiste možnosti možnega, to je bivajočega. Ne glede na to, da je možnost tu predestinirana od vseh znotrajsvetnih določil, pred-refleksivnosti, direktne in indirektne refleksije ter refleksije v sebi, in aspirativno konstruirana v predsvetni in predčloveški izvornosti, in nadalje deskriptivno približana, skozi distanciranje od vulgarnega pojmovanja časa, kot transcendentalno razumljena ekstatična prihodnost, ali, na drugem mestu, kot predontološka svoboda v smislu bistva bistva in bistva resnice, pa ta pojem možnosti vendar ostaja reparacija Heglovega pojma absolutne možnosti, ki mu je odvzeta le sistematska spekulativnost, to je moment samoomogočanja znotraj samokonstituiranja celote. Ker ne upošteva celotnosti metafizičnega izkustva, se destrukcija zgodovine ontologije tako končuje v redukciji vseh pojmov na en modus modalnosti.

Nasprotno od tega napol kritičnega kroženja v krogu modalne razlike je že Marx izšel od ideje same, to se pravi od tistega brezpogojnega kot pogoja možnosti epohalne, a zavoljo paradigmatičnosti epohe predzgodovinske biti nasploh. Njegova kritika obstoječega ni samo kritika dejanskega v imenu možnega, pa naj bo to še tako novo, bodoče, ustvarjalno itd., marveč je kritika pogoja, ki pogaja tako možno kakor tudi dejansko kot takšno. Vendar je tudi Marx, zasidran v »protislovju v ideji« (Widerspruch in der Idee), namesto da bi v transspekulativni smeri prispeval k obnovi filozofije iz metafizike, skozi dialektično destrukcijo odtujitve samo kozmo-antropološke ideje obtičal v metafizični zahtevi po golem udejanjenju filozofije kot absolutne znanosti v malem.

Ta skrajšana, tranzitno-kritična deskripcija filozofskega izkustva ali tistega, kar je filozofija kot nekaj možnega in dejanskega, nam ni bila potrebna za to, da bi potem, ko smo se omejili od izkušenih možnosti filozofiranja, iskali kake nove, neodkrte, »kreativne« možnosti in takšne ali drugačne dejanskosti. Nasprotno, služi nam samo za to, da bi, modalno rečeno, nasproti možnemu, dejanskemu in nemožnemu, nasproti samoomogočanju, samoudejanjanju in samoonemogočanju z njihovimi modulacijami, idealiziranjem, realiziranjem in anihiliranjem, ideologiziranjem, reificiranjem in ukinjanjem (in temu podobnim) filozofije in vsega bivajočega, na meji tistega, kar je načelno sploh možno in dejansko — in je spričo tega obzorje vsega psiho-socio-eko-polito-historičnega, naravnega, umetniškega, religioznega in metafizičnega kot takšnega — da bi si tu prizadevali okoli prevrata, revolucije, filozofije tako iz dogmatično-dialektične kot tudi iz znanstveno-spekulativne metafizike. Ne skritost v možnem in dejanskem ne paradoksalni napor v nemožnem, marveč samo poglobljeni smiselni napor prispeva, kot je videti, k predhodnemu, filozofskemu dotiku, a za tem, skozi demonični eros, k poistovetenju nas in vsega bivajočega s prazvirno bitjo.



§ 257

Negativiteta, ki se kot točka nanaša na prostor in razvije v njem svoje opredelitve kot črto in površino, pa je v sferi izvensebnosti prav tako za sebe, postavljajoča obenem svoje opredelitve vendarle v njej kot v sferi izvensebnosti, pri čemer pa se pojavlja kot neprizadeta do mirne vzporednosti. Postavljena tako za sebe je čas.

Dodatek. Prostor je neposredno bivajoča kvantiteta, v kateri vse ostane obstojno, sama meja je na način obstajanja; to je pomanjkljivost prostora. Prostor je to protislovje, da ima ob sebi negacijo, toda tako, da razpade ta negacija v neprizadeto obstajanje. Ker je torej prostor le ta notranja negacija samega sebe, je njegova resnica samo-preraščanje /Sich-Auf-heben/ njegovih momentov; čas pa je prav bivanje tega stalnega samo-preraščanja, v času ima točka dejanskost. Razlika je izstopila iz prostora, kar pomeni: prostor preneha biti ta neprizadetost, za sebe je v svojem celotnem nemiru, ne več paraliziran. Ta čista kvaliteta kot za sebe bivajoča razlika je ob sebi samem negativno, čas; je negacija negacije, na samo sebe nanašajoča se negacija. Negacija v prostoru je negacija ob nečem drugem; v prostoru negativno tako še ne pride do svoje pravice. V prostoru je površina sicer negacija negacije; toda po svoji resnici je različna od prostora. Resnica prostora je čas, tako postaja prostor čas; ne prehajamo toliko subjektivno k času, temveč sam prostor prehaja. V predstavi sta prostor in čas daleč narazen, ker imamo prostor in potem tudi čas; zoper tega tudi se bori filozofija.

§ 258

Čas, kot negativna enotnost izvensebnosti, je prav tako nekaj vseskozi abstraktnega, idealnega: je bit, to, v tem ko je, ni, in v tem ko ni, je, — zreno postajanje; tj. da sta neposredno preraščajoči se razliki, sicer vseskozi momentalni, opredeljeni kot vnanji, tj. vendarle sami sebi vnanji.

Čas je, kot prostor, čista oblika čutnosti ali zrenja, nečutno čutno; toda kakor tega, tako tudi časa ne zadeva razlika objektivitete in neke njej nasprotne zavesti. Če bi bili ti opredelitvi aplicirani na prostor in čas, tedaj bi bil oni abstraktna objektiviteta, ta pa abstraktna subjektiviteta. Čas je isti princip kot jaz — jaz čiste zavesti: toda isti ali enostavni pojem še v svoji celotni vnanjosti in abstrakciji, kot zreno golo postajanje, — čista vsebnost, kot vseskozi izven-sebe-prihajanje.

Čas je prav tako kontinuiran kakor prostor; kajti čas je abstraktna, na sebe nanašajoča se negativiteta in v tej abstrakciji še ni nikakršna realna razlika.

V času, je rečeno, nastane in mine vse; če abstrahiramo od vsega, namreč od izpoljenosti časa, prav tako od izpoljenosti prostora, preostane prazen čas, kakor prazen prostor: tj. potem sta postavljeni ti abstrakciji vnanjosti in predstavljeni, kot da bi bili za sebe. Toda ne nastaja in ne mine vse v času, temveč sam čas je to postajanje, nastajanje in minvanje, bivajoče abstrahiranje, vse porajajoči in svoje rojence razkrajajoči Chronos. Realno je pač različno od časa, toda prav tako bistveno identično z njim. Ono je omejeno in drugo te negacije je zunaj njega; opredeljenost si je ob njem torej vnanja in zato protislovje svoje biti: abstrakcija te vnanjosti njenega protislovja in njen nemir je čas sam. Zato je končno minljivo in časno, ker ni, kot pojem, ob sebi samem totalna negativiteta, temveč ima to kot svoje obče bistvo sicer v sebi, toda mu ni primerno,

* System der Philosophie, Sämtliche Werke, Jubiläumsausgabe in zwanzig Bänden, Hermann Glockner, 9, Stuttgart 1958.

je enostransko, zato je v odnosu do njega kot do svoje moči. Pojem pa, v svoji svobodno za sebe eksistirajoči identiteti s seboj, kot jaz = jaz, je ob sebi in za sebe absolutna negativiteta in svoboda, čas zato ni njegova moč, niti ni v času in časovno; temveč je on narobe moč časa in kot tak je le ta negativiteta kot vnanjost. Le naravno je zato podrejeno času, kolikor je končno; resnično, ideja, duh je narobe večno. Pojem večnosti pa ne sme biti negativno tako dojet, kot abstrakcija časa, da bi eksistirala večnost zunaj njega: vsekakor ne v pomenu, kot da bi prišla večnost za časom; tako bi bila večnost napravljena za prihodnost, moment časa.

Dodatek. Čas ni enak posodi, v katerega bi bilo vse postavljeno kot v kak tok, ki teče in po katerem je tisto potegnjeno in vpotegnjeno. Čas je le ta abstrakcija razkrajanja. Ker so stvari končne, zato so v času: stvari ne propadejo, ker so v času, marveč stvari same so časovno, biti tako je njihova objektivna opredelitev. Proces dejanskih stvari sam torej tvori čas in če je čas imenovan najmočnejše, tedaj je tudi najbolj nemočno. Sedaj ima neizmerno pravico, — ni nič drugega kot poedini sedaj; toda v tem, ko ga izrečem, je to izključno v svoji razgrnjenosti razrešeno, razlito, razpršeno. Trajanje je obče tega sedaja in onega sedaja, preraščenost /Aufgehobensein/ tega procesa stvari, ki ne trajajo. Četudi stvari trajajo, čas vendarle mineva in ne miruje; tu se pojavlja čas kot neodvisen in različen od stvari. Če pa pravimo, da čas vendarle mineva, četudi stvari trajajo, pomeni to le: četudi nekatere stvari trajajo, se sprememba vendarle pojavlja na drugih stvareh, npr. v poteku sonca; in tako so stvari vendarle v času. Postopno spreminjanje je tedaj poslednje plitvo pribežališče, da bi se stvarjem vendarle moglo pripisati mir in trajanje. Če bi vse stalo tiho, celo naša predstava: tedaj bi trajali, tu ne bi bilo nikakršnega časa. Končne stvari pa so vse časovne, ker so prej ali slej podvržene spremembi; njihovo trajanje je tako le relativno.

Absolutna brezčasovnost je različna od trajanja; to je večnost, ki je brez naravnega časa. Toda čas sam je v svojem pojmu večni; kajti on, ne katerikoli čas, niti sedaj, kajti čas kot čas je njen pojem, ta sam pa, kakor vsak pojem sploh, večni in zato tudi absolutna sedanost. Večnost ne bo, niti ni bila, temveč je. Trajanje je torej v tem različno od večnosti, da je le relativno preraščanje časa; večnost pa je neskončno, tj. ne relativno, ampak v sebi reflektirano trajanje. Kar ni v času, je brezprocesno; to, najslabše in najizvrstnejše, ni v času, traja. Najslabše: ker je abstraktna občost, tako prostor, tako čas sam, sonce, elementi, kamenje, gore, anorganska narava sploh, tudi dela ljudi, piramide; njihovo trajanje ni nikakršna prednost. Trajnjejše je bolj cenjeno kot kmalu minljivo. Toda vsako cvetje, vsaka lepa življenjskost ima rano smrt. Toda tudi najizvrstnejše traja, ne zgolj neživo, neorgansko obče, ampak tudi drugo obče, v sebi konkretno, rod, zakon, ideja, duh. Kajti razlikovati moramo, če je nekaj celoten proces ali le moment procesa. Obče, kot zakon, ima v samem sebi tudi proces in živi le kot proces; toda ni del procesa, ni v procesu, temveč vsebuje svoji dve plati in je samo brezprocesno. S strani pojava stopa zakon v čas, medtem ko imajo momenti pojma videz samostojnosti; toda v njegovem pojmu se obnašajo izključujoče razlike kot v spravi in povzete v miru. Ideja, duh sta nad časom, ker je takšen pojem časa samega. To je večno, po sebi in za sebe, ni potegnjeno v čas, ker se ne zgublja na svoji eni plati procesa. V individuu kot takem je drugače, po eni plati je rod; najlepše življenje je tisto, ki združi občo in svojo individualnost popolnoma v en lik. Potlej je pa individuum tudi ločen od občega in tako je ena plat procesa, spremenljivost; po tej smrtnem momentu pade v čas. Ahil, cvet grškega življenja, Aleksander Veliki, ta neskončno silna individualnost, nista zdržala; ostajajo le njuna dejanja, njuni učinki, tj. po njiju dovršeni svet /zu Stande gebrachte Welt/. Sredinsko traja in navsezadnje upravlja svet; tudi misel ima to sredinskost, razblinja s tem navzoči svet, briše duhovno življenjskost, jo napravlja za golo navajenost in tako traja. Njeno trajanje je prav v tem, da obstaja v neresnici, ne zahteva pa svoje pravice; pojmu ne daje njegove časti, resnica se ob njej ne predstavlja kot proces.

§ 259

Dimenzije časa, sedanost, prihodnost in preteklost, so postajanje vnanjosti kot take in njegova razrešitev v razlike biti kot prehajajoče v nič in ničta kot prehajajočega v bit. Neposredno izginjanje teh

razlik v poedinost je sedanost kot sedaj, ki je, kot poedinost, izključujoč in obenem vseskozi kontinuiran v druge momente, sam je le to izginjanje svoje biti v nič in nič v svojo bit.

Končna sedanost je sedaj, bivajoč kot fiksiran od negativnega, od abstraktnih momentov preteklosti in prihodnosti, kot konkretna enotnost, s tem različen kot afirmativno; toda ona bit je sama le abstraktna, v nič izginjajoča. V naravi, kjer je čas sedaj, sicer ne prihaja do obstojnih razlik onih dimenzij; nujne so le v subjektivni predstavi, v spominjanju in obstrahu ali upanju. Preteklost pa in prihodnost časa kot v naravi bivajočega je prostor; kajti on je negirani čas, tako kakor je narobe preraščeni prostor najprej točka in razvit za sebe, čas.

Znanosti prostora, geometriji, ne stoji nasproti nobena takšna znanost časa. Razlike časa nimajo te ravnodušnosti izvensebnosti, ki tvori neposredno opredeljenost prostora. Zato niso sposobne figuracije kot ta. To sposobnost dobi princip časa šele s tem, da je paraliziran, da je njegova negativnost po razumu ponižana v eno. To mrtvo eno, najvišja vnanost misli, je zmožno vnanje kombinacije in te kombinacije, figure aritmetike, so zopet zmožne razumske opredelitve, po enakosti in neenakosti, identificiranju in razlikovanju.

Moglo bi se še nadalje dojeti misel filozofske matematike, ki spoznava iz pojmov ono, kar običajna matematična znanost izpeljuje iz predpostavljenih opredelitev po metodi razuma. Toda ker je matematika enkrat znanost končnih količinskih opredelitev, ki v svoji končnosti ostajajo in veljajo trdne, naj bi ne prešle, je matematika tako po bistvu znanost razuma. In ker ima sposobnost, da je to na popoln način, ji je za ohranitev prednosti, ki jo ima pred drugimi znanostmi te vrste, in za to, da je ne bi onesažila niti s primesjo njej heterogenega pojma niti z empiričnim smotrom. Pri tem ostaja zmeraj odprto, da utemeljuje pojem določnejšo zavest tako o vodilnih razumskih principih kot o redu in njegovi nujnosti v aritmetičnih operacijah /glej § 102/, kot tudi v stavkih geometrije.

Nadalje bi bil odvečen in nevhvaležen trud, če bi hoteli uporabljati za izraz misli takšen zoperstavljajoči se in neadekvaten medij, kot so prostorske figure in števila, ter jih nasilno obravnavati v ta namen. Enostavne prve figure in števila si zaradi svoje enostavnosti lastijo, da bi bile brez nerazumevanja sprejete za simbole, ki pa so vendarle zmeraj heterogen in beden izraz za misel. Prvi poskusi čistega mišljenja so se oprijeli teh pripomočkov v stiski; pitagorejski sistem števil je znan primer tega. Toda pri bogatejših pojmih postanejo ta sredstva popolnoma nezadostna, ker je njihova vnanja sovisnost in naključnost povezanosti nasploh neprimerna naravi pojma in pusti popolnoma dvoumno, kateri od mnogih odnošajev, ki so možni ob bolj sestavljenih številih in figurah, naj bodo utrjeni. Vsekakor se razgubi tekoče pojma v takšnem mediju, v katerem vsaka opredelitev pade v ravnodušno vnanost. Ona dvoznačnost bi mogla biti odpravljena le s pojasnitvijo. Bistveni izraz misli je tedaj ta pojasnitev, ono simboliziranje pa brezvsebnska odvečnost.

Druge matematične opredelitve kot neskončno, njegovi odnosi, neskončno majhno, faktorji, potence itd. imajo svoje najresničnejše opredelitve v filozofiji sami; nespretno je, če jih hočemo vzeti in si jih sposoditi iz matematike za filozofijo, kjer so uporabljeni brezpojmovno, tako pogosto brez smisla in je pričakovati njihovo upravičenje in pomen mnogo bolj iz filozofije. Le lenoba se zateka k formulam, ki niti enkrat niso neposredni miselni izraz, in k njihovim že zgotovljenim shemam, da bi si prihranila mišljenje in pojmovno opredelitev.

Resnično filozofska znanost matematike kot vede o veličinah bi morala biti znanost mere; toda ta že predpostavlja realno posebnost stvari, ki je navzoča šele v konkretni naravi. Zaradi vnanje narave veličine bi bila to pač najtežja vseh znanosti.

Dodatek. Ko postavljajo zrenju pojem časa, ki je postajanje, v njegovi totalnosti ali realnosti (ki obstoji v tem, da sta abstraktna momenta enotnosti, ki je postajanje, postavljena vsak zase kot celota, toda z nasprotnimi opredelitvami), napravljajo dimenzije časa za popolnoma opredeljeno zrenje. Obe ti opredelitvi sta tako vsaka zase kot enotnost biti in nič; sta pa tudi različni. Ta razlika more biti le razlika nastajanja in minevanja. Enkrat, v preteklosti (Hadu) je bit osnova, iz katere se začinja; preteklost je dejansko bila kot svetovna zgodovina, naravni dogodki, toda postavljena pod opredelitev nebity, ki

pristopi. Drugič je narobe; v prihodnosti je nebit prva opredelitev, bit je kasnejša, čeprav ne časovno. Sredina je indiferentna enotnost obeh, tako da niti eno niti drugo ni opredeljujoče. Sedanjost je le s tem, da ni preteklosti: narobe ima bit sedaja opredelitev, da naj bi ne bila, in nebit njegove biti je prihodnost; sedanjost je ta negativna enotnost. Nebit biti, na mesto katere je stopil sedaj, je preteklost; bit nebiti, kar je vsebovano v sedanjosti, je prihodnost. V pozitivnem smislu časa je mogoče zato reči: le sedanjost je, poprej in potlej ni; toda konkretna sedanjost je rezultat preteklosti in noseča s prihodnostjo. Resničnostna sedanjost je tako večnost.

Ime matematika bi mogli sicer uporabljati tudi za filozofsko proučevanje prostora in časa. Če pa bi hoteli obravnavati figuracijo prostora in enote filozofsko, bi zgubili svoj samosvoj pomen in vsebino; njuna filozofija bi bila nekaj logičnega ali tudi nekaj kake druge konkretne filozofske znanosti, glede na to, kako je pojmom podeljen konkreten pomen. Medtem ko proučuje matematika le veličinsko opredelitev na teh predmetih in med temi, kakor se spominjamo, ne časa samega, ampak le enoto v njenih figuracijah in zvezah: tako je v nauku o gibanju čas sicer tudi predmet te znanosti, toda aplikativna matematika sploh ni imanentna znanost; prav zato, ker je aplikacija čiste matematike na neko dano snov in na njene, iz izkustva povzete opredelitve.

Prevedel T. H.

Martin Heidegger:

§ 82. RAZMEJITEV EKSISTENCIALNO-ONTOLOŠKE SOVISNOSTI ČASOVNOSTI, TUBITI IN SVETNEGA ČASA OD HEGLOVEGA DOJETJA MED ČASOM IN DUHOM*

Zgodovina, ki je po bistvu zgodovina duha, poteka »v času«. Torej »pade razvoj zgodovine v čas«. ¹ Hegel pa se ne zadovolji s tem, da bi vzpostavil znotrajčasovnost duha kot fakt, temveč išče možnost razumeti to, da pade duh v čas, ki je »nečutno čutno«. ² Čas mora duha sploh moči sprejeti. In ta mora spet biti istoroden s časom in njegovim bistvom. Zato velja razjasniti dvoje: 1. kako omeji Hegel bistvo časa? 2. kaj spada k bistvu duha, ki mu omogoča »pasti v čas«? Odgovor na obe vprašanji bo služil zgolj razmejitveni pojasnitvi vodeče interpretacije tubiti kot časovnosti. Ne tendira k nikakršni, četudi relativno popolni obravnavi prav pri Heglu nujno sovisnost problemov. Toliko manj, ker mu ne pride na misel, da bi Hegla »kritiziral«. Razmejitev eksponirane ideje časovnosti od Heglovega pojma časa se sili v ospredje predvsem zato, ker predstavlja Heglov pojem časa najradikalnejšo in premalo opaženo pojmovno oblikovanje vulgarnega razumetja časa.

a) Heglov pojem časa

»Sistematični kraj«, na katerem je izvedena filozofska interpretacija časa, more veljati pri tem kot kriterij vodilnega osnovnega dojetja časa. Prvo izročilno, tematično izvedeno razlago vulgarnega razumevanja časa najdemo v Aristotelovi »Fiziki«, tj. v sklopu ontologije narave. »Čas« je skupaj z »mestom« in »gibanjem«. Heglova analiza časa ima, zvesta izročilu, svoje mesto v drugem delu njegove »Enciklopedije filozofskih znanosti«, ki nosi naslov: Filozofija narave. Prvi oddelek obravnava mehaniko. Njegov prvi odsek je posvečen razjasnitvi »prostora in časa«. Prostor in čas sta »abstraktna naraznost«. ³

Čeprav postavlja Hegel prostor in čas skupaj, se to vendarle ne zgodi zgolj z nekim vnanjim razvrščanjem enega ob drugem: prostor »in tudi čas«. »Zoper ta 'tudi' se bori filozofija.« Prehod od prostora k času ne pomeni zaporednega sklopa njiju obravnavajočih paragrafov, temveč »prostor sam prehaja«. Prostor »je« čas, tj. čas je »resnica« prostora. ⁴ Če je prostor dialektično mišljen v tem, kar je, tedaj se ta bit prostora razkriva po Heglu kot čas. Kako mora biti mišljen prostor?

Prostor je »brezposrednostna ravnodušnost izvensebnosti narave«. ⁵ To pomeni: prostor je abstraktno mnoštvo v njem razločljivih točk. Z njimi prostor ni prekinjen, toda tudi ne nastane po njih in sploh ne na način sklapanja. Prostor ostaja, različen po razločljivih točkah, ki so same prostor, po svoji plati brezrazličnost. Razlike same so tistega značaja, kar razlikujejo. Točka pa je vendar, kolikor sploh razlikuje nekaj v prostoru, negacija prostora, a tako, da kot ta negacija (točka je vendarle prostor) sama ostaja v prostoru. Točka se ne vzdiguje, kot nekaj drugega od prostora, na njega. Prostor je brezrazličnostna naraznost točkovne mnogovrstnosti. Prostor pa ni nekaj takega kot točka, marveč, kakor pravi Hegel, »punktualnost«. ⁶ V tem temelji stavek, v katerem misli Hegel prostor v njegovi resnici, tj. kot čas:

»Negativnost, ki se kot točka nanaša na prostor in razvije v njem svoji opredelitvi kot črto in površino, pa je v sferi izvensebnosti prav tako za se b e

* Martin Heidegger, Sein und Zeit, Zehnte, unveränderte Auflage, Tübingen 1963.

¹ Hegel, Die Vernunft in der Geschichte. Einleitung in die Philosophie der Weltgeschichte. Herausg. v. G. Lasson, 1917, S. 133.

² Prav tam.

³ Primerjaj Hegel, Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, Hrsg. v. G. Bolland, Leiden 1906, § 254 ff. Ta izdaja prinaša tudi »dodatek« iz Heglovih predavanj.

⁴ Prav tam, § 257, dodatek.

⁵ Prav tam, § 254.

⁶ Prav tam, § 254, dodatek.

in v njej njene opredelitve, toda postavljena obenem kot v sferi izvensebnosti, pri čemer se pojavlja kot ravnodušna do mirne vzporednosti. Postavljena tako za sebe, je čas.⁷

Če je prostor predstavljen, tj. gledan neposredno v ravnodušnem obstajanju svojih razlik, tedaj so negacije dane tako rekoč preprosto. To predstavljanje pa prostora še ne dojame v njegovi biti. To je možno le v mišljenju kot skozi tezo in antitezo idoči in preraščajoči ju sintezi. Mišljen in in s tem dojet v svoji biti je prostor šele tedaj, če negacije ne ostanejo obstojne enostavno v svoji ravnodušnosti, temveč so preraščene, tj. same negirane. V negaciji negacije (tj. puntkualnosti) se točka vzpostavi za sebe in s tem izstopi iz ravnodušnosti obstajanja. Kot za sebe vzpostavljena se razlikuje od te ali one, ni več ta in še ne ona. S samovzpostavljanjem za sebe samo postavlja vzporedje, v katerem stoji, sfero izvensebnosti, ki je zdaj izvensebnost negirane negacije. Preraščanju puntkualnosti kot ravnodušnosti pomeni ne-več-ležeče-obstajanje v »paraliziranem miru« prostora. Točka »se razpne« nasproti vsem drugim točkam. Ta negacija negacije kot puntkualnost je po Heglu čas. Če naj ima ta pojasnitev sploh kakšen izpričljiv smisel, tedaj ne more pomeniti nič drugega kot: samovzpostavljanje za sebe vsake točke je sedaj-tu, sedaj-tu in tako dalje. Vsaka točka »je« za sebe postavljena sedaj-točka. »V času ima torej točka dejanskost.« Po čemer se more točka kot ta tu vselej vzpostaviti za sebe, je vselej sedaj. Pogoj možnosti samo-vzpostavljanja-za-sebe točke je sedaj. Ta možnostni pogoj tvori bit točke in bit je obenem mišljenost. Ker torej čisto mišljenje puntkualnosti »misli« vselej sedaj in izvensebnost sedaja, »je« prostor čas. Kako je opredeljen čas sam?

»Čas kot negativna enotnost izvensebnosti je prav tako nekaj vseskozi abstraktnega, idealnega: je bit, ki v tem, ko je, ni, in v tem, ko ni, je, - zreno postajanje; tj. da sta neposredno preraščajoči se razliki, sicer skozinskoz momentani, opredeljeni kot vnanji, vendar sami sebi vnanji.« Čas se temu razlaganju odstira kot »zreno postajanje«.⁸ Ta pomeni po Heglu prehajanje od biti k nič oziroma od nič k biti.⁹ Postajanje je tako nastajanje kot minevanje. Bit »prehaja« (oziroma nebit). Kaj pomeni to glede na čas? Bit časa je sedaj; kolikor pa je vsak sedaj »zdaj« tudi že ne-več, oziroma je zdaj vselej poprej še- ne, more biti dojet tudi kot nebit. Čas je »zreno« postajanje, tj. prehod, ki ni mišljen, marveč se preprosto nudi v sosledju sedajev. Če je bistvo časa opredeljeno kot »zreno postajanje«, tedaj se s tem razodeva: čas je primarno razumljen iz sedaja in sicer tako, kakor ga nahajamo v čistem zrenju.

Nikakršna obsirna razlaga ni potrebna, da bi bilo očitno, kako se Hegel s svojo interpretacijo časa giblje docela v okviru vulgarnega razumetja časa. Heglova karakteristika časa iz sedaja predpostavlja, da ostaja ta v svoji polni strukturi prekrit in niveliran, da bi mogel biti uzrt kot navzoče, čeprav »idealno«.

Da izvaja Hegel interpretacijo časa iz primarne orientacije na nivelirani sedaj, dokazujejo naslednji stavki: »Sedaj ima neizmerno pravico, — ni nič drugega kot poedini sedaj; toda v tem, ko ga izrečem, je to izključno v svoji razgrnjenosti razpršeno, razrešeno, razlito.«¹⁰ »Sicer v naravi, kjer je čas sedaj, ne prihaja do ‚obstojnih‘ razlik onih dimenzij« (preteklosti in prihodnosti).¹¹ »V pozitivnem smislu časa je mogoče zato reči: le sedanost je, poprej in potlej nista; toda konkretna sedanost je rezultat preteklosti in noseča s prihodnostjo. Resničnostna sedanost je tako večnost.«¹²

Če imenuje Hegel čas »zreno postajanje«, tedaj v njem nima prednosti niti nastajanje niti minevanje. Čas karakterizira o priliki tako rekoč kot »abstrakcijo razkrajanja« in tako privaja vulgarno izkustvo časa in razlago časa do najradikalnejše formule.¹³ Po drugi plati je Hegel dovolj konsekventen, da v samosvoji definiciji časa ne daje nikakršne prednosti razkrajanju in minevanju, kakor jo vendarle po pravici ugotavljajo v vsakdanjem izkustvu časa; kajti Hegel bi mogel to prednost dialektično prav tako malo utemeljiti kakor »okolščino«, ki jo uvedemo kot samoumevno, da sedaj vznikne ravno pri samo-vzpostavljanju točke za sebe. In tako razume Hegel tedaj tudi v karakteristiki

⁷ Primerjaj Hegel, Encyclopädie, krit. Ausgabe von Hoffmeister 1949, § 257.

⁸ Prav tam, § 258.

⁹ Primerjaj Hegel, Wissenschaft der Logik, I. Buch, 1. Absch. 1. Kap. (ed. G. Lasson 1923), S. 66 ff.

¹⁰ Primerjaj Encyclopädie, prav tam, § 258, dodatek.

¹¹ Prav tam, § 259.

¹² Prav tam, § 259, dodatek.

¹³ Prav tam, § 258, dodatek.

časa kot postajanja tu postajanje v nekem »abstraktnem« smislu, ki presega celo predstavo o »toku« časa. Najprimernejši izraz Heglovega dojetja časa je zato v opredelitvi kot negaciji negacije (tj. puntkualnosti). Tu je soledje sedajev formalizirano v najkrajšem smislu in neprekosljivo zniževano.¹⁴ Edino iz tega formalno-dialektičnega pojma časa je mogel Hegel vzpostaviti sovisnost med časom in duhom.

b) Heglova interpretacija sovisnosti časa in duha

Kako je razumljen sam duh, da je mogoče reči: primerno mu je, da pade s svojim udejanjenjem v čas, opredeljen kot negacija negacije? Bistvo duha je pojem. Z njim Hegel ne razume zrenega občega nekega rodu kot oblike nečesa mišljenega, temveč obliko sebe mislečega pojma samega: sám o (sich) — kot dojemanje ne-jaza — zapopadenje (Begreifen). Kolikor predstavlja dojemanje ne-jaza razlikovanje, je v čistemu pojmu kot dojemanju tega razlikovanja razlikovanje razlike. Zato more Hegel bistvo duha formalno-apofantično opredeliti kot negacijo negacije. Ta »absolutna negativiteta« nudi logično formalizirano interpretacijo Descartesovega cogito me cogitare rem, v čemer vidi bistvo conscientia.

Pojem (zapopadek) je torej sebe zapopadajoča zapopadenost samosebja, po kateri samosebje samosvoje je, kakor more biti, tj. svobodno. »Jaz je čisti pojem sam, ki je kot pojem došel do bivanja.«¹⁵ »Jaz pa je ta najprej čista, sama nase nanašajoča se enotnost in to ne neposredno, temveč v tem, ko je abstrahiran od vsake opredeljenosti in vsebine ter se vrača v svobodo neutesnjenosti enakosti s seboj samim.«¹⁶ Tako je jaz »občost«, toda prav tako neposredno »posameznost«.

To negiranje negacije je obenem »absolutno nemirno« duha in njegovo samorazodetje, ki spada k njegovemu bistvu. »Napredovanje« v zgodov-

¹⁴ Iz prednosti zniževanega sedaja je očitno, da sledi tudi Heglova opredelitev pojma časa potezi vulgarnega razumetja časa, to pomeni obenem tradicionalnemu pojmu časa. Da se pokazati, da Heglov pojem časa celo direktno izvira iz Aristotelove »Fizike«. V »Jenski logiki« (primerjaj izdajo G. Lassona 1923), ki je bila zasnovana v času Heglove habilitacije, je analiza časa iz »Enciklopedije« izoblikovana v vseh bistvenih delih. Odsek o času (str. 202) se že bolj grobi preiskavi razkrije kot parafraza Aristotelove obravnave časa. Že v »Jenski logiki« razvija Hegel svoje dojetje časa v okviru filozofije narave (str. 186), katere prvi del ima naslov »Sistem sonca« (str. 195). Pojem časa razpira Hegel v priložnosti k pojmovni opredelitvi etra in gibanja. Analiza prostora je tu še za časom (nachgeordnet). Čeprav dialektika že prodira, še nima kasnejše toge, shematične oblike, temveč omogoča še zrahljano razumetje fenomenov. V sistemu, izoblikovanemu na poti od Kanta do Hegla, se še enkrat zgodi odločilen vdor aristotelovske ontologije in logike. Kot fakt je to že dolgo poznano. Toda pot, način in meje vpliva ostajajo vse doslej enako temne. Konkretna primerjalna filozofska interpretacija Heglove »Jenske logike« in Aristotelove »Fizike« in »Metafizike« bi vnesla novo luč. Za zgornje proučevanje bi moglo zadostovati nekaj grobih opozoril.

Aristotel vidi bistvo časa v nun, Hegel v sedaj. A. dojemata nun kot horos, H. jemlje sedaj kot »mejo«. A. razume nun kot stigmat, H. interpretira sedaj kot točko. A. označuje nun kot tode ti, H. imenuje sedaj »absolutno to«. A. privaja primerno izročilo chromos v sovisnost s sfaira, H. naglašja »kroženje časa«. Heglu se centralna tendenca Aristotelove analize časa seveda izmakne: najti med nun, horos, stigmat, tode ti fundirajočo sovisnost (akoloythe in). — S. Heglovo tezo: prostor »je« čas, ob vsej razliki v utemeljevanju soglašja v rezultatu Bergsonovo dojetje. B. pravi le narobe: čas (emps) je prostor. Tudi Bergsonovo dojetje časa je očitno izraslo iz interpretacije Aristotelove obravnave časa. Ni zgolj vnana literarna sovisnost, da je hkrati z Bergsonovim Essai sur les données immédiates de la conscience, kjer je eksponiran problem temps in durée, izšla Bergsonova študija z naslovom: Quid Aristoteles de loco senserit. Glede na Aristotelovo opredelitev časa kot arithmos kineseos predpostavlja B. analizo časa analizo števila. Čas kot prostor (prim. Essai p. 69) je kvantitativna sukcesija. Trajanje je opisano iz temu pojmu časa nasprotno orientacije kot kvalitativna sukcesija. Za kritičen obračun z Bergsonovim pojmom časa in ostalimi pojmovanji časa v sedanosti tu ni mesta. Kolikor je v današnjih analizah časa doseženo sploh kaj bistvenega prek Aristotela in Kanta, zadeva to bolj dojemanje časa in »zavest časa«. Pokaz na direktno sovisnost med Heglovim pojmom časa in Aristotelovo analizo časa naj ne bi H. očital »odvisnosti«, marveč naj bi opozoril na temeljno ontološko daljnosežnost te filiacije glede na Heglovo Logiko. — O »Aristotelu in Heglu« primerjaj tako naslovljeni sestavek Nicolaja Hartmanna v Prispevkih k filozofiji nemškega idealizma, zv. 3 (1923), str. 1—36.

¹⁵ Prim. Hegel, Wissenschaft d. Logik, II. Bd. (ed. Lasson 1923), 2. Teil. S. 220.

¹⁶ Prav tam.

vini udejanjujočega se duha nosi v sebi »princip izključitve«. ¹⁷ Ta pa ne vodi do ločitve izključenega, ampak do njegovega premaganja. Premagujoče in hkrati prestajajoče samoosvobajanje karakterizira svoboda duha. »Napredovanje« zato nikdar ne pomeni le kvantitativnega več, temveč je po bistvu kvalitativno in sicer ima kvaliteto duha. »Napredovanje« je zavestno in vedoče se v svojem cilju. Na vsakem koraku svojega »napredka« mora duh »samega sebe« premagati kot resnično sovražno prepreko svojega smotra. ¹⁸ Cilj razvoja duha je »doseči svoj lastni pojem«. ¹⁹ Sam razvoj je »trda, neskončna borba zoper samega sebe«. ²⁰

Ker je nemir razvoja k svojemu pojmu privajajočega se duha negacija negacije, mu udejanjujočemu ostaja primerno pasti »v čas« kot neposredno negacijo negacije. Kajti »čas je pojem sam, ki je tu, in se zavesti predstavlja kot prazno zrenje; zaradi tega se duh nujno pojavlja v času in v času se pojavlja tako dolgo, dokler ne dojamemo svojega čistega pojma, tj. ne zatre časa. Čas je vnanje zreno, po samosebju ne dojeeto čisto samosebje, le zreni pojem«. ²¹ Tako se duh po svojem bistvu nujno pojavlja v času. »Svetovna zgodovina je torej sploh izpostava duha v času, kakor se v prostoru ideja izpostavi kot narava.« ²² Gibanju razvoja pripadajoče »izključevanje« skriva v sebi odnos do nebiti. To je čas, razumljen iz razgrinjajočega se sedaja.

Čas je »abstraktna« negativiteta. Kot »zreno postajanje« je neposredno nahajljivo, razlikujoče samorazlikovanje, »bivajoči«, tj. navzoči pojem. Kot navzoče in tako vnanje duha nima čas nobene moči nad pojmom, marveč je narobe pojem »moč časa«. ²³

Hegel kaže na možnost zgodovinskega udejanjenja duha »v času« s sestopom k istosti formalne strukture duha in časa kot negacije negacije. Najpraznejša, formalno-ontološka in formalno-apofantična abstrakcija, v katero sta povnanjena duh in čas, omogoča vzpostavitev sorodnosti obeh. Ker pa je čas obenem vendarle zapopaden v smislu vseskozi niveliranega svetnega časa ter ostaja tako njegov izvor popolnoma prekrit, stoji čas duhu enostavno nasproti kot nekaj navzočega. Zaradi tega mora duh najpoprej pasti »v čas«. Kaj ontološko pomeni to »padanje« in »udejanjanje« čas obvladujočega in pravzaprav izven njega »bivajočega« duha, ostaja zakrito. Kakor Hegel ne odstre izvira niveliranega časa, tako pusti docela neraziskano vprašanje, če bistveni ustroj duha kot negiranje negacije sploh ni mogoč drugače, recimo na osnovi izvirne časovnosti.

Ali Heglova interpretacija časa in duha ter njune sovisnosti stoji na pravem mestu in ali sploh počiva na ontološko izvornem fundamentu, tega zdaj še ne moremo obravnavati. Da pa more biti formalno-dialektična »konstrukcija« sovisnosti duha in časa sploh pretehtavana, razodeva izvirno sorodstvenost obeh. Heglova »konstrukcija« dobiva svoj nagib v naprežanju in borbi za zapopadenje »konkreције« duha. To oznanja naslednji stavek iz zaključnega poglavja njegove »Phänomenologie des Geistes«: »Čas se pojavlja zato kot usoda in nujnost duha, ki v sebi ni dopolnjen, — nujnost, obogatiti delež, ki ga ima samosvet na zavesti, razgibati neposrednost po-sebi (des Ansich) — oblika, v kateri je substanca v zavesti — ali narobe, vzeti po-sebi kot notranje, to, kar je šele notranje, realizirati in razodeti, tj. indicirati ga gotovosti samega sebe.« ²⁴

Doslednejša eksistencialna analitika se nasprotno vkoreninja v »konkreциji« faktično zasnovane (geworfen) eksistence, da bi odstrla časovnost kot tudi njeno izvirno omogočanje. »Duh« ne pade šele v čas, marveč eksistira kot izvorno časenje časovnosti. Ta časi svetni čas, v horizontu katerega se more »pojavnjati« »zgodovina« kot znotrajčasovno dogajanje. »Duh ne pade v čas, ampak: faktična eksistenca »pada« kot zapadla iz izvirne, samosvoje časovnosti. To »padanje« pa ima samo svojo eksistencialno možnost v nekem k časovnosti pripadajočemu modusu njenega časjenja.

¹⁷ Prim. Hegel, Die Vernunft in der Geschichte. Einleitung in die Philosophie der Weltgeschichte. Hrsg. von G. Lasson 1917, S. 130.

¹⁸ Prav tam, S. 132.

¹⁹ Prav tam.

²⁰ Prav tam.

²¹ Prim. Phänomenologie des Geistes. WW. II, S. 604.

²² Prim. Die Vernunft in der Geschichte, prav tam, S. 134.

²³ Prim. Encyklopädie, § 258.

²⁴ Prim. Phänomenologie des Geistes, prav tam, S. 605.

URBANČIČ Ivan: Ontološki pomen potrebe v Marxovi prevratni metafiziki. UDK 111:19 Marx, Problemi, Ljubljana, vol. 7, št. 81—82, str. 579—603.

Ontološki fundament Marxove filozofije je sklop proizvodnja-potreba. Šele potreba po Marxu docela spolnjuje bistvo človeka. Vendar Marx potrebe ni tematično premislil. Premislek pokaže bistvo potrebe kot appetitus in v konsekvenci kot znanstveno samorazsvetljeni appetitus ali voljo. Potreba se odpira navzven, vzdržuje s proizvodnjo to svojo odprtost in vzpostavlja v svoji odprtosti bit bivajočega v način biti-za-potrebo ali: bivajoče se v odnosu do potrebe po načinu svoje biti kaže kot uporabna vrednost. V tem je ontološki pomen potrebe, ki kaže jedro Marxove misli kot vrednostno zasnovano prevratno metafiziko. Do kraja domišljena Marxova prevratna metafizika kaže na vprašanje meje vsake metafizike in odpira tako slutnjo nečesa usodnejšega.

ŽIŽEK Slavoj: Spraševanje gotovosti III. UDK 111.1, Problemi, Ljubljana, vol. 7, 81—82, str. 654—663.

Dekonstruiranje prisostvovanja se razpre iz tematiziranja neke »mašinerije«, ki se je ne da »zajeti« iz prisostvovanja-v-Ne-prikritosti (odtod vprašljivost /vprašanja-vrednost/ Heideggerjevega vpogleda v bistvo tehnike). Ta »mašinerija« kot »enotnost« ekonomije in ne-ekonomije /Derrida/ pomeni gibanje sledi, razlik sledi in/ali sledi razlik, kjer je zguba prisotnosti pogoj prisotnosti: brisanje-vtiranje (v mater: hóra /Paton/ kot mater-materija) kot ireduktibilnost sledi, kar imenuje »absolutna drugotnost« /Derrida/. Tako pridemo do nekega »materializma«, ki prehaja znotraj-metafizično dvojnost materializem-idealizem, kjer je materializem vselej obvladovan po idealizmu /Althusser/, tj. mišljen znotraj pregraje prisostvovanja.

HRIBAR Tine: Čas kot delovni čas. UDK 115:331. 81. Problemi, Ljubljana, vol. 7, št. 81-82, str. 604—653.

Tekst se deli v dva dela: I. Čas kot resnica dela in II. Čas kot kvantitativno bivanje in mera gibanja. V prvem delu je opravljena analiza razlike momentov proizvodnje pri Heglu in Marxu. Iz zgodovine filozofije je razjasnjeno Marxovo utemeljevanje dela kot temporalnega povnanjanja delovne sile (razmerje z Leibnizovo vis activa) in kot časovnosti stvari, kot ognja stvari (razmerje s Heraklitovim pyros). V drugem delu je prikazana razlika med Platonovo in Marxovo-Newtonovo ter sovisnost med Newtonovo in Marxovo opredelitvijo gibanja. Predvsem je izpostavljena sovisnost delovnega časa z novoveško metodo in novoveškim matematiziranjem vsega, kar je. Delovni čas je v svoji kvantitativnosti vselej že matematizirajoč (preko zakona vrednosti) in metodično poistovetuje produkcijo z redukcijo. Pod oblastjo delovnega časa je vsaka produkcija vselej hkrati že tudi redukcija. Zaključno vprašanje je: zakaj je človeku toliko za delovni čas, obenem pa se v tem svojem hotenju čuti odtujenega? Se ne razpira tudi prav skozi to spornost neki čas, izvirnejši od delovnega časa, tj. časa brezpogojne subjektivitete dela?

DESPOT Branko: Filozofija, možnost in dejanskost. UDK 111.125. Problemi, Ljubljana, vol. 7, št. 81—82, str. 664—666.

Tekst poskuša tematizirati filozofsko razlikovanje možnosti in dejanskosti v horizontu izvornejše biti. Sprejemanje razlike možnosti in dejanskosti kot nečesa danega se pri tem pokaže kot dogmatičnost metafizike, zato je temeljno modalno vprašanje: kako je mogoča možnost sama? Poskus ekspozicije tega vprašanja je dan ob kritičnih pripombah o Heglovem in posthegllovskem filozofskem obravnavanju možnosti in dejanskosti — posebno pri Marxu in Heideggerju.

PROBLEMI
PROBLEMI
PROBLEMI
aktualnosti

PU

