

MARXOVA KRITIKA »ČASOVNIH BONOV« V OČRTIH

Inštitut za marksistične študije ZRC SAZU namerava ob prevajanju Marxovih Očrtov, ki poteka v okviru Temeljne izdaje del Marxa in Engelsa v slovenščini, pripraviti več delovnih razprav o teoretskih, terminoloških in prevajalskih problemih, ki jih postavlja to Marxovo delo pred sodobno marksistično teorijo.

Razprave nimajo reprezentativnega značaja, ne merijo na golo predstavitev posameznih teoretskih ali prevajalskih dosežkov, marveč je njihov osnovni smoter aktivna teoretska produkcija sama. Kot obliko dela organizira inštitut zato manjše delovne skupine, ki se bodo po svoji sestavi spreminjale, izbrano problematiko pa bodo obravnavale na različnih ravneh znanstvene razdelave od zastavitve problema in oblikovanja tez prek polemičnih spoprijemov do poskusov celovitejših odgovorov.

Inštitut si bo prizadeval, da v čim večji možni meri pritegne k sodelovanju predstavnike različnih konceptualnih usmeritev v slovenski marksistični teoriji. Kriterij konceptualne različnosti, ki ga bo inštitut poleg običajnega kriterija strokovne usposobljenosti, upošteval pri oblikovanju delovnih skupin, ni sam sebi namen. Je izraz prepričanja, da je prikaz teoretskih in praktičnih problemov, ki naj ustreza tako ravni Marxove teorije kot družbeni praksi, iz katere ti problemi izraščajo, mogoč edino kot rezultat kritičnega razumevanja različnih izhodišč.

Za temo prve delovne razprave je bil izbran problem Marxove kritike časovnih bonov. V nadaljevanju objavljamo uvodni oris problematike, pismene prispevke udeležencev okrogle mize in razpravo na okrogli mizi sami. V prvem delu so objavljeni, poleg uvodnega orisa izhodišč, pismeni prispevki za okroglo mizo, ki so rabili kot osnova za diskusijo. Dr. B. Debenjak zaradi drugih delovnih obveznosti ni mogel sodelovati s pismenim prispevkom in se je udeležil samo razgovora na okrogli mizi. V drugem delu objavljamo zapis razgovora, ki je potekal na osnovi pismenih prispevkov.

Okrogla miza je bila v prostorih SAZU dne 30. 3. 1983. Razgovor je odprl akad. dr. Boris Majer, kot gost pa se je okrogle mize udeležil akad. dr. Jože Goričar.

Okroglo mizo je pripravil in vodil Rado Riha.

RAZPRAVA O MARXOVI KRITIKI »ČASOVNIH BONOV« — ORIS PROBLEMATIKE

(Priloga k vabilu za okroglo mizo)

Marx začenja, kot je znano, Očrte kritike politične ekonomije s kritiko knjige A. Darimona *De la Reforme des Banques*. Ključni moment obširnega spoprijema z (bančno)teoretskimi predstavami proudhonističnega toka v socialističnem gibanju je pri tem kritika delovne teorije denarja. Zavrnitev načrta o nadomestitvi denarja s t. i. »Studendenzettel« — opozarjamo, da je predlagani prevod »časovni boni« nastal pred »paketi« zveznih ukrepov — je usmerjena proti načinu socialistične konceptualizacije, ki ne zna razločevati med »pojavaljujočim se gibanjem« in »bistvenimi razmerji«, hkrati pa je Marxova polemična zastavitev tudi začetek njegovega razvijanja lastne teorije vrednostne določitve in denarja.

V marksistični literaturi, ki je raziskovala Očrte, lahko sicer najdemo opozorila, da kritika prodhonizma v tem Marxovem besedilu ni pomembna samo z vidika zgodovine nastanka kritike politične ekonomije. Vendar pa ta opozorila vse do danes, kot se zdi, še niso dosegla ustrezne teoretske zastavitve. O tem priča prav eden novejših poskusov takšne utemeljitve, ki se sicer dotika različnih razsežnosti Marxovega spoprijema s proudhonizmom, zavrača pa misel, da bi lahko imel ta spoprijem kakršenkoli sistematičen pomen za vstop v kritiko politične ekonomije (prim. *Das Kapitel vom Geld, Projektgruppe Entwicklung des Marxschen Systems, Westberlin 1973*). Prisoja mu edino »pedagoški učinek« — v njem vidi zgled uspešne kritične analize tiste »revolucionarne« teorije, ki v zadnji instanci še izhaja iz meščanske kritike družbe.

Uspešnost, s katero uvajanje bonov v naši družbeni praksi razveljavlja med drugim tudi orožje zgledne in uspešne teoretske kritike takšne prakse ni sicer že argument v prid prakse. Nedvomno pa znova postavlja vprašanje, v čem je pravzaprav — za nas — zglednost Marxove kritike proudhonistične in socialistične teorije. Drugače rečeno: kaj je praktično učinkovita določitev njegovega teoretskega in praktičnega dometa?

Orisana problematika se nam je zdela dovolj pomembna, da smo jo izbrali za temo prve delovne razprave o problemih Marxovih Očrtov. Za iztočnico razprave postavljamo tako naslednje vprašanje:

— kaj se lahko danes naučimo — s teoretsko-zgodovinskega, znanstveno-teoretskega, metodološkega ali političnega gledišča — iz Marxove kritike časovnih bonov?

Mladen Dolar

MARXOVA KRITIKA »ČASOVNIH BONOV« V LUČI HEGLOVSKE DIALEKTIKE

Na prvi pogled ni nič racionalnejšega kot zahteva po uvedbi časovnih bonov, ki so jo razvili sprva angleški utopisti in ekonomski (levi ricardovci — Gray etc.), nato pa se je prek Weitlinga in proudhonistov razširila po Evropi. Če je namreč končno razkrita skrivnost vrednosti blaga delovni čas, če je to edina mera, ki določa velikost vrednosti, zakaj ne bi tedaj delovnega časa postavili tudi za dejansko mero in dejansko menjalno sredstvo? Čemu je za menjavo produktov potrebna stvar, ki sami neadekvatna podoba denarja, zlata, ki vrh vsega omogoča vrsto tržnih špekulacij, malverzacij, nelegitimno bogatenje etc.?

»Ali naj ohranimo našo umišljeno mero vrednosti, zlato, in tako zaviramo produktivne sile dežele, ali pa naj se obrnemo k naravni meri vrednosti, k delu, in tako sprostim produktivne sile dežele?« (MEW 13, 67).

Zahteva Johna Graya je konec koncev le legitimni podaljšek in praktična radikalizacija klasične ekonomije in njene delovne teorije vrednosti.

»Nadomestitev kovinskega denarja ... z delovnim denarjem, ki bi dobival svojo denominacijo od delovnega časa samega, bi torej izenačila *realno vrednost* (menjalno vrednost) blag in njihovo *nominalno vrednost*, *ceno*, *denarno vrednost*.« (Grundrisse, Vestnik IMŠ 1981/1—2, str. 150.)

Tako bi vpeljava bonov odpravila vsa neskladja meščanske produkcije, cena bi se izenačila z vrednostjo, ponudba s povpraševanjem, produkcija s konsumpcijo etc.

Marxu seveda ni težko pokazati praktične nevzdržnosti tega predloga (od težav z nenehno apreciacijo bonov z naraščanjem produktivnosti dela tja do tega, da bi banka morala določati kvantume »družbeno potrebnega« delovnega časa, ki se ga lahko porabi za izdelavo posameznih produktov etc.). Temeljna iluzija uvajanja bonov je, da bi z odstranitvijo nominalne razlike med vrednostjo in ceno že odstranili njuno dejansko, realno razliko. Njihova temeljna laž je v tem, da bi vsako blago neposredno postalo denar, v njem vsebovano delo naj bi postalo neposredno družbeno, se pravi, da bi »na osnovi *menjalne vrednosti*, *denarja*, predpostavili kontrolo združenih individuov nad njihovo celokupno proizvodnjo,« (Ibid., str. 176).

»Nujnost denarja, razlikovanega od delovnega časa, nastopa ravno s tem, da je treba kvantum delovnega časa izraziti ne v njegovem neposrednem in posebnem produktu, temveč v posredovanem in občem produktu, v njihovem posebnem produktu kot enakem in konvertibilnem v vse druge produkte istega delovnega časa; delovnega časa ne v nekem blagu, temveč v vseh blagih hkrati, in zato v posebnem blagu, ki predstavlja vse drugo.« (Ibid., str. 185.)

Srž Marxove argumentacije torej ne spodbija tega, da je substanca, bistvo vrednosti res delovni čas, temveč vprašanje obrne: če je temu tako, zakaj denar že sam kot tak ni časovni bon? Kako to, da se razlikuje od te vrednostne določitve in ima svojo posebno eksistenco? Kako to, da se bistvo vrednosti prikazuje na neadekvaten način? Ves problem tedaj ni v bistvu — tega so »pravilno« dojeli že ricardovci — temveč v *pojavi*, v prikazni *formi* (oboje seveda ni zamenljivo, vendar se tukaj gibljemo še na zelo splošni ravni). In tu je odločilni korak materialistične analize, ki v nasprotju z utečenim mnenjem seže od vsebine k obliki, od bistva k pojavu. Njena prednost ni v tem, da bi šla globlje, bolj k samemu bistvu, temveč nasprotno v tem, da resno vzame površino, formo, pojav, tisto najbližje. Kar je vsebinski analizi ušlo, je prav pojavna površina, v katero se odeva določena vsebina. Drugi korak je seveda v tem, da se ta formalni vidik izkaže za vsebinsko odločilnega, da pojav odloča o bistvu.

Preden nadaljujem z mehanizmom tega postopka, bi navedel že dve analogiji, še dva analogna materialistična koraka. Prvi je Freudov temeljni postopek v analizi sanj: problem namreč ni v tem, da izza sanjske površine razberemo vsebino sanj, skrite misli, izrinjene iz sanjavčeve budne zavesti — te misli se sicer lahko izkažejo za kočljive, a nikakor tuje zavestnemu preudarku; spadajo kvečjemu v ohlapno določljivo zono predzavestnega, nikakor pa niso nekaj nezavednega, ko se to ponavadi misli. Vsa težava je v njihovi formi, v njihovi pojavni obliki: zakaj si taka vsebina prizvame tako nenavadno, tujo, izmaličeno podobo, čemu vse preместitve in zgostitve — delo sanj — ki iz ne posebno nenavadnih sanjskih misli naredijo težko rešljiv rebus? In prav tukaj, v sami formi, je pravo mesto skrivnosti, ključ do nezavednega.

Druga analogija je korak, ki ga je treba storiti v marksovski analizi ideologije, nasploh »nadstavbe«: ni namreč dovolj, da ideologijo zvedemo na njen realni temelj, pokažemo na materialni interes, ki tiči v ozadju, realna protislovja materialne baze izza nebuloznih umislekov, »conflicting facts« izza »conflicting dogmas«. Vselej si je treba postaviti vprašanje, zakaj si je taka vsebina nadela prav takšno podobo, zakaj se je neka »realna« vsebina izrazila na tako nenavaden način. Šele v tej formalni plati, v tem presežku nad realno« vsebino, lahko iščemo odgovor na vprašanje, kako je neka ideologija zajela individualno, kakšna predelava »realne« vsebine (preместitve, zgostitve itd.) je bila za to potrebna. In še več: sama realna vsebina se ni mogla konstituirati brez svoje ideološke zavajajoče pojavne oblike, saj ni bilo najprej določenega interesa, ki bi se nato izrazil v takšni ali drugačni ideološki preobleki, temveč se je šele skozi ideološko podobo vzvratno vzpostavil »realni« interes, ki tiči za njo. Realna vsebina je šele v lastni predelavi. Z vprašanjem po pojavni obliki kritika ideologij stoji in pade, in sleherna analiza, ki skuša le zvesti ideološke nebesne podobe na njihovo posvetno jedro, na edino realna ekonomska tla, seveda ni napačna, ampak nezadostna, prekratka.

Marxov materialistični postopek je tukaj vseskozi heglovski. Ena velikih stalnih tem Heglove dialektike je prav postavka, da je treba stvari le do kraja

resno vzeti v njihovi fenomenalnosti, v pojavnih oblikah. To je tudi eden od stavkov poglavja o sili in razumu, o pojavu in nadčutnem svetu iz Fenomenologije duha. Razum je dejavnost, ki poseže onstran fenomena; izza varljive in spremenljive lupine pojavov uzre zakon, trdni in fiksni vet tistega, kar vztraja pod spreminjanjem, onstran neposrednosti uzre »nadčutni svet«, pravo bistvo stvari, »das Wahre gegen das Seiende« (Theorie Werkausgabe 6, Suhrkamp, str. 159) v zaostreni formulaciji iz Logike.

»Notranjost ali nadčutni onstran pa je *nastal, prihaja* od pojava /aus der Erscheinung her/ in ta je njegovo posredovanje; ali *pojav je njegovo bistvo* in dejansko njegova izpolnitev. Nadčutno je čutno in zaznano, postavljeno tako, kot je v *resnici; resnica čutnega* in zaznanega pa je, da je pojav. Nadčutno je torej *pojav kot pojav.*« (PhdG, ibid. 3, str. 118.)

Vendar pa s tem, da nadčutno spoznamo za pojav kot pojav, torej za nič drugega kot pojav, ne ostanemo preprosto pri čutnem svetu, s katerim se Fenomenologija začne.

»Če pri tem mislimo, da je nadčutno *torej* čutni svet ali svet, kakršen je za *neposredno čutno gotovost in zaznavo*, pa je to sprejeto razumevanje; kajti pojav ni svet čutnega védenja in zaznavanja kot bivajoči, temveč /ta svet/ *kot ukinjeni* /aufgehobene/ ali v resnici postavljen *kot notranji.*« (Ibid. str. 118—119.)

Da je čutni svet v pojavu »aufgehoben«, pomeni, da je njegovo protislovje zdaj dojeta kot zoperstavljenost čiste notranjosti, onstranosti, in pojavnih forme, kot razlika med bistvom in pojavom; tako kot notranje, nadčutno ni nič drugega kot pojav, kolikor je čista razlika (od) pojava, tako je tudi pojav pojav le, kolikor nosi v sebi pečat te razlike znotraj/zunaj kot svoje lastne razlike, kolikor si torej sam opreka. Pojav kot pojav je odskok od samega sebe.

Po eni strani je torej kraljestvo zakonov kot trajajoči onstran zoperstavljenosti bežnemu tostranemu pojavu, vendar pa ta trdna sfera bistva ne more dočela izpolniti pojava: v pojavu je vselej še neki presežek, ki se ga ne da zvesti na zakon, na bistvo — namreč prav tisto nebistveno, minljivo, bežno. Če bistvo ni drugega kot pojav kot pojav, pa pojav v svoji minljivi pojavnosti podobi ravno uhaja bistvu. Morda je najjasnejša formulacija iz Logike:

»Pojav in zakon imata isto vsebino... vsebina, ki se iz pojava nadaljuje /kontinuiert/ v zakon, vsebina zakona in pojava. Ta vsebina tako tvori podlago /Grundlage/ pojava; zakon je ta podlaga sama, pojav je taista vsebina, a vsebuje še več, namreč nebistveno vsebino svoje neposredne biti. Tudi oblikovna določitev /Formbestimmung/, po kateri se pojav kot tak razlikuje od zakona, je namreč /neka/ vsebina in prav tako različna od vsebine zakona.« (6, str. 153.)

Presežek na strani pojava je določen primanjkljaj na strani zakona: zakon je pomanjkljiv, kolikor ne more pojasniti vsega pojava, bistvo ne more izčrpati svoje pojavnih oblik, uhaja mu prav nebistveno — to nebistveno minljivo, pa je prav bistvo pojava, torej tisto, kar dela pojav za pojav. Heglova poanta je v tem, da je prav tisto nebistveno, bežno, zgolj pojavno, konec koncev usodno za bistvo: nebistveno, ki obstoji v pojavu poleg bistvenega, je treba dojeti kot pravi modus izkazovanja bistva pojava (tukaj puščam ob strani Heglovo nadrobnejšo analizo dveh nadčutnih svetov itd.). Z drugimi besedami: razcep na

bistvo in pojav mora biti reflektiran na ravni samega pojava, bistvo, zoperstavljenemu pojavu, je razklano bistvo, ki svojo razklanost kaže v pojavu. Tisto nebi-stveno, kar je bilo v pojavu videti kot nekaj povsem naključnega in nepomembnega, je tako paradokсна točka preskoka, kjer se nebi-stveno stika z bistvom, sovpada z bistvom, kjer se torej najbolj partikularno izkaže za obče. Presežek nad bistvenim je prav ustrezna« eksistenca bistva, kolikor ustreza ravno razklanosti, neujemanju bistva in pojava. Poleg vsega bistvenega obstoji v pojavu še — bistvo pojava; ali če nekoliko abruptno preskočimo v Marxovo briljantno formulacijo:

»Tako je, kot da bi poleg in razen levov, tigrov, zajcev in vseh drugih dejanskih živali, ki grupirane tvorijo različne rodove, vrste, podvrste, družine itd. živalskega kraljestva, eksistirala tudi še *Žival*, individualna inkarnacija vsega živalskega kraljestva.« (Ča-sopis 13—14, str. 191—192.)

Tako je, kot bi se bistvo vrednosti, človeško delo, utelešalo v vseh človeških produktih kot blagih, poleg tega pa še v nezvedljivem presežku, ki v partikularnem reprezentira obče, ki je stik občega in partikularnega, posebno blago, ki pa hkrati ni neposredno zvedljivo na delo, delovni čas kot splošno mero vrednosti. Razcep na blago in denar je treba reflektirati nazaj v bistvu vrednosti, tako kot se mora prej opisana heglvska dialektika zakona in pojava reflektirati nazaj v bistvu kot notranja razlika zakona.

Dvojni materialistični korak lahko opredelimo takole:

1) spoznanje, da je bistvo le toliko, kolikor se prikazuje, da je torej napaka poprejšnjega mišljenja v tem, da izza pojava išče le bistvo, spregleda pa samo pojavno lupino kot izkazovanje bistva — da je torej treba do kraja resno vzeti enotnost bistva in pojava;

2) spoznanje, da razcep na bistvo in pojav ni umislek ali miselna napaka (pri Heglu je nasploh veliko lažje »govoriti resnico« kot se pa motiti, saj je zmota vselej le določen modus resnice, treba jo je le reflektirati nazaj v »stvar samo«: stvar sama je ustrojena tako, da je omogočila mojo zmoto, s tem pa zmota že kaže njeno resnico), temveč da je razcep pojava in s tem razcep bistva — da je torej do kraja resno treba vzeti razcep. Poprejšnje mišljenje je torej premalo resno vzelo tako enotnost bistva in pojava kot razcep na bistvo in pojav. Oba koraka sta seveda strogo sovisna, treba ju je brati skupaj.

Če je Marxov postopek tukaj strogo heglvski, pa to ne velja docela za njegov znani napotek za branje Hegla:

»Kar je na Heglovi *Fenomenologiji* in njenem končnem rezultatu — dialektiki negativnosti kot gibalnem in ustvarjalnem principu — velikega, je torej najprej to, da pojmuje Hegel samoustvarjanje človeka kot proces, opredmetovanje kot razpredmetovanje, kot povnanjevanje in odpravljanje tega ponanjevanja; da torej dojema bistvo *dela* in pojmuje predmetnega človeka, resničnega, ker dejanskega človeka, kot rezultat njegovega *lastnega dela*.« (MEID I., str. 379.)

Bistvo heglvske dialektike, njena skrivnost in njena veličina, je torej do-jeto kot še zamistificirano razkrivanje delovnega procesa, samoustvarjanja človeškega rodu skozi delo, skozi materialno prakso. »Delo pojma« je mistificirani izraz dejanskega dela, kolikor je njegova dejanskost le abstraktna, zgolj miselna dejanskost. Izza »mistične lupine« je treba odkriti »racionalno jedro«.

Napotek je bil največkrat razumljen tako, da je dajal odvezo za ukvarjanje z mistično lupino heglovske dialektike: če jo namreč zvedemo na njeno posvetno osnovno, izluščimo iz nje racionalno jedro, potem lahko lupino, »površino«
Heglovega argumentiranja, odvržemo kot presežek, ki štrli prek njenega materialnega bistva. Ta operacija seveda ni napačna, težava je le v tem, da se lahko v odkrivanju jedra in skrivnosti heglovske dialektike izgubi prav heglovska dialektika. Tako se je lahko zgodilo, da je lahko večina t. i. heglovskega marksizma sicer »pravilno«
dojela resnico Hegla, kaj malo pa je povedala o pojavni formi heglovske dialektike — Hegel je mimo njenega hotenja štrlel prek svoje lastne resnice.

Da kal materialistične analize tiči že v sami »mistični lupini«, v preostanku, ki se ga ne da zvesti na posvetno osnovo, v sami formi heglovske dialektike — to je teza, ki je tukaj ne morem obširneje razvijati.

Mag. Bogomir Kovač

PROUDHONISTIČNI KONCEPT ČASOVNIH BONOV IN JUGOSLOVANSKA POLITIČNA EKONOMIJA SOCIALIZMA

I

Razprava o časovnih bonih pri proudhonistih razkriva na eni strani zamotano konkretno zgodovino denarja in blagovne produkcije tedanjega časa, produkcijskih in razrednih odnosov njunega nastajanja in reproduciranja, na drugi pa poudarja nekatere zanimive probleme teorije denarja v ožjem in običajnem pomenu besede, odpira nekatera mejna vprašanja teorije (delovne) vrednosti in ekonomskih problemov socializma nasploh. Zato bomo najprej v kratkem zgodovinskem orisu označili tedanje zgodovinske razmere, ki so omogočale široko razprostranjeno zamisel delovnega denarja in družbeno organizirane menjave pri utopičnih, rikardijanskih in malomeščanskih socialistih v Franciji in še posebej pri Proudhonu.

Obdobje 16. in 17. stoletja evropska zgodovina označuje kot prehodno obdobje menjave fevdalne epohe s kapitalistično,

a) kjer se globalni procesi zgodovinske socializacije in družbeno-ekonomskega napredka vzpostavljajo ob vsakokratni različnosti prehoda naturalne produkcije v novo prevladujočo blagovno produkcijo (Sweezy govori o »predkapitalistični blagovni produkciji«, ne da bi pristajal na novi produkcijski način *sui generis*), delovne, naturalne rente v denarno, kmetstva v porajajoče meščanstvo, ki je nova gibalna sila zgodovinskega razvoja;

b) kjer cikličnost družbenega razvoja, od krize fevdalizma v 15. stoletju (propadanje velikih fevdalnih posesti) do ponovnega vzpona in krize v 17., razkriva zgodovinsko neogibnost vzpona buržoazije, nadaljnega razvoja produktivnih sil in vzpostavljanje novih produkcijskih in družbeno-razrednih odnosov (obdobje absolutističnih držav in buržoaznih revolucionarnih prevratov v Holandiji, Angliji, Franciji . . .).

Gospodarski sistem tega obdobja kot tudi sistem družbenih idej, ki ga pojasnjuje, imenujemo *merkantilizem*, ki pa nas zanima samo s politično ekonomske plati: celoten gospodarski sistem kot tudi ekonomska politika države sta namreč namenjena izpolnitvi osrednje naloge: kako povečati državno bogastvo z več dragocenima kovinama, zlata in srebra, ki s svojo menjalno vrednostjo omogočata dobivanje raznovrstnega bogastva uporabnih vrednosti.

Merkantilizem je razbil staro razumevanje »neutrnega denar«, denarja kot tehničnega sredstva menjave, razumevanje, ki se je vlekle vse od Aristotela dalje, se ohranilo pozneje tudi pri sholastikih in ki ga Schumpeter poimenuje s konceptom »realne analize«¹ gospodarskega življenja (J. Šumpeter: Povijest eko-

nomske analize, Informator, Zagreb, 1975, I. del). Z razraščanjem blagovnodenarne produkcije in menjave, naraščanjem trgovskega kapitala, manufakturne blagovne produkcije, vzpostavljanjem bančnega sistema (pomembno je spoznanje, da banke pospešujejo razvoj deželnega bogastva, je, prav nasprotno poudarjen denar kot osrednje gibalno družbeno-ekonomskega življenja, kot namen in kot sredstvo vsakokratne gospodarske prakse. Tako se je na eni strani večalo praktično izkustvo vsakdanjega malega človeka (denarna mezda), trgovca (trgovski dobiček), fevdnega gospoda (denarna renta), da več denarja pomeni več dobrin in večjo blaginjo, večji dobiček in višjo zaposlenost, da višje cene vodijo v gospodarski polet, da je denarnoblagovno gospodarstvo medsebojno povezano (Becherjev teorem, da je strošek (dohodek) enega hkrati dohodek drugega; J. M. Becher: Politische Discurs, 1668), da je ravnotežje gospoarskega sistema dejansko ravnotežje medsebojnega poračunavanja, kjer je vsak prodajalec hkrati kupec, in nasprotno (to izražajo že Quesnejeve »tableau économique«), kar zahteva določeno količino denarja (merkantilni zaklad) v obtoku in prispeva k njegovemu večjemu ekonomskemu in družbeno-razrednemu ugledu.

Na drugi strani pa se je večalo negativno izkustvo o denarju: prevladujoči bimetalizem« povzroča težave pri preračunavanju tečajev in stabilizaciji tržne vrednosti denarja, nestabilnost stalnih devaluacij denarja zaradi njegovega »kvarjenja« (obrade) povečujejo tudi novi prilivi zlata (posebej kalifornijskega in mehiškega) brez blagovnega pokritja, tako da je 16. in 17. stoletje hkrati obdobje: a) nasilne revolucije blagovne produkcije in denarja, b) potresov bančnega sistema (štiri vodilne banke 17. stoletja, amsterdamska, londonska, genevska in beneška, pospešujejo nastanek obračunskega denarja /moneta ideale, moneta maginaria/, ki je določen z vrednostjo in količino drage kovine in služi kot transakcijsko sredstvo in osnova kreditnega sistema /depositum irregulare/; kvantitativni kreditni zakoni J. Lawa ipd.), c) skokovite inflacije, tako da je menjalna sfera vključno z denarjem ne samo cilj in sredstvo frenetičnega navdušenja in merkantilne gospodarske aktivnosti, temveč je hkrati sredstvo umirjene (fiziokrati, Petty, Smith idr.) in radikalne (utopični socialisti, socialisti ricardovci, malomeščanski socialisti) kritike obstoječih družbeno-ekonomskih in razrednih razmerij.

Pomembnost razvijajoče se menjave in denarja (posebej bank in kreditnega denarja) je tedanje socialiste zavedla, da so osrednji problem videli v načinu delitve, poti njegovega razreševanja pa v reorganizaciji menjalne sfere oziroma reformi denarja. Med t. i. socialisti ricardovci je prevladovala radikalizacija Ricardove teorije vrednosti in presežne vrednosti, da naj celotni proizvod delavčevega dela pripada delavcem samim, in ne tako kot v kapitalizmu, ko se celotni proizvod deli na delovne in nedelovne dohodke (profit, renta, obresti). Takšna delitev in način privzajanja pa je odvisen po njihovem mnenju od pravilne menjave, ki jo zagotavlja posebna institucionalizacija »delovnega denarja«.

Prve idejne zasnove in praktične izkušnje pripadajo utopičnemu socialistu Ownu, ki vidi polno uresničenje Ricardove teorije vrednosti ravno v socializmu (nagrajevanje po delu), zato poleg delovno-produkcijskih skupnosti organizira 1832 nacionalni trg za pravično menjavo, medtem ko je teoretična utemeljitev teorije delovnega denarja pripadla angleškemu socialistu ricardovcu J. G. Greyu (Socialni sistem, 1831). V svoji razlagi koncepcije delovnega denarja predlaga ustanovitev narodne centralne banke, ki naj vrednoti delovni čas, potrošen za produkcijo določenega blaga, in izdaja posebna potrdila — »časovne

bone«, ki omogočajo nakup delovnega ekvivalenta uporabnih vrednosti v skladiščih banke in njenih podružnicah. Delovni čas je pri Greyu že vnaprej priznan kot družbeno potreben in predstavlja notranjo mero vrednosti, časovni boni kot tehnično sredstvo menjave pa hkrati potrjujejo vsako blago kot neposreden denar in družbeno utelešeno privatno individualno delo. Tako je nastala iluzija, da je delovni denar (časovni boni) alternativa zavračanja denarja kot takšnega, da z denarjem pada menjalna vrednost, z menjalno vrednostjo blago in blagovna produkcija, z njo pa kapitalistični produkcijski način, tako da postane »elementaren nesporazum« (Marx) med denarjem in blagom osnova domišljanja in praktičnega omišljanja socializma.

Od tod pričenja Proudhon in njegova šola, kateri pripada tudi Darimon, njegovo teoretično in praktično obzorje (Proudhon je bil samouk in Schumpeter celo namiguje, da ni vedel za vse svoje teoretične in praktične vzornike onkraj kanala) predstavljajo misel Saint Simona, Fouriera, ideje socialistov ricardovcev, posebej Greya in Braya, zgodovinske izkušnje francoskega proletariata in drobne bužoazije ipd. Proudhonovo razumevanje družbenega razvoja temelji na organskem evolucionizmu, ki vodi h končnemu cilju — ukinjanju vsake eksploatacije in nepravične družbe ter vzpostavljanje nove družbene organizacije, ki temelji na samoupravni organizaciji neposrednih producentov. Takšno družbeno organizacijo naj bi dosegli postopno (Brayeva ideja delavskih delniških družb), dokler ne bi prevzeli celotne družbene reprodukcije, kjer bi država postala zgolj mehanizem združenih producentov (skupnost državljanov).

Delavska združenja v produkciji, organiziranje centralne narodne banke menjave in izdajanje časovnih bonov in brezobrestnih kreditov, podružbljanje konkurence (lojalnost konkurence delovnih kolektivov in posameznikov, solidarnostni principi), decentralizirano planiranje od spodaj navzgor, sožitje socialističnega in kapitalističnega sektorja, komunalni in federalni politični sistem postanejo osrednji določevalci proudhonistične družbenoekonomske ureditve. Osrednje vprašanje gospodarskega sistema tudi za Proudhona ni produkcija, temveč delitev na osnovi določene (ne)ekvivalentne menjave, kajti (menjalna) vrednost izhaja iz cirkulacijske sfere in ne iz produkcije, podobno kot je tudi osnovna oblika kapitala obrestnostni kapital (bančni kapital) in ne produkcijski (industrijski) kapital.

Staro Aristotelovo dilemo ločevanja med uporabno vrednostjo in vrednostjo Proudhon reši v dialektični sintezi (Proudhon se sploh ponaša in proglašča za heglovca) konstituirane vrednosti, ki jo določa delovni čas, potreben za produkcijo določenega blaga. Mera vrednosti, ki postane hkrati tudi zgodovinsko sredstvo menjave, je torej delovni čas in časovni boni, s katerimi banke za menjavo na osnovi proizvodnih izkušenj določajo potrošeno količino delovnega časa oz. vrednost določenega produkta (blaga). Poleg izdaje časovnih bonov pa Proudhonova centralna banka lahko izdaja tudi brezplačne kredite, ki jih kot posebne bone ponuja svojim komitentom, da lahko vsak dobi produkcijska sredstva in postane njihov lastnik. To je bil končni domet Proudhonovih idej, iz katerih izhajajo vsi njegovi egalitarni principi in reformatorske zamisli, doživel pa je tudi praktičen uspeh kratkotrajne sape, saj je njegova ustanovitev narodne centralne banke 1848 v šestih tednih privabila več kot 20 000 članov, ki pa so dejansko v večini trgovali z manjvrednostnim blagom, nekonkurenčnim na zunanjem kapitalističnem trgu, z brezobrestnimi krediti pa so nakupovali reprodukcijski material za produkcijo in menjavo na kapitalističnem trgu.

Marx in Engels se spoprimeta s proudhonizmom na več ravneh, za nas so pomembna političnoekonomska vprašanja, njun spoprijem s socialistično ekonomijo, ki poteka na dveh medsebojno povezanih smereh:

- a) kot kritika metode politične ekonomije in
- b) kot kritika proudhonističnega pojmovanja teorije vrednosti in denarja.

Časovni boni so v tem kontekstu tista »dialektična rotacija njegove glave« (pismo Anenkovu, 1846), ki s spremembami kategorij in parcialnih institucij želi spreminjati teorijo in z njo preoblikovati tudi resnično življenjsko prakso. Marx dokazuje Proudhonu, da njegova površinska analiza in spekulativni konstruktivizem dejansko izhajata iz nesposobnosti poznavanja politične ekonomije (utopične razlage Ricardove teorije vrednosti in kritičnega spoznanja materialnih pogojev družbenega življenja, zato so rezultati lahko samo ekonomski in spoznavno teoretski absurdi. Če Proudhon, na primer, ne sprejema tržne vrednosti, ker je ni doumel, je preprosto namesto sebe obtožil vrednost kot tako — la valeur est fallée. »Filistrska utopija« proudhonistične šole, da z neposredno menjavo odpravlja tudi blagovna protislovja, da hkrati proglašča obrestnostni kapital za osrednjo obliko kapitala in ukinjanje obrestne mere za osnovo družbenega prevrata (Marx v pismu I. B. Schweitzerju), da časovni boni zamenjujejo stvarni denar in njegove življenjske funkcije in podobno, vse to pripelje Marxa v ostro kritiko malomeščanskih lastninskih interesov, programa socialnih reform in pomiritve razrednih bojev.

Če je denar proglašen za osrednji izvor neenake menjave, zelenštva in porajajočih kriz, se zastavlja vprašanje, kako doseči njegovo detronizacijo, izenačitev s katerim koli drugim blagom?

Prva možnost je še vedno v okviru monetalizma, vendar tako zastavljene, da sedaj zlato in srebro kot vsako drugo blago predstavljata neposredno utečeni delovni čas. Toda to bi nosilo s seboj že omenjene praktične posledice stalnega razvrednotenja (čedalje večjo produktivnost dela) in vrednostnega nihanja, tako da bi bila njegova konvertibilnost problematična in ekonomsko nestabilna (razen ob prepostavki statične produktivnosti dela). Ker je slednja predpostavka nesmiselna, je druga možna rešitev uvedba papirnatega denarja — časovnih bonov, kjer navidezno razdvojenost papirne pobotnice in neposrednega kovinskega pokritja nevtralizira razvrednotenje kovine z naraščanjem relativne vrednosti časovnih bonov, vendar pa to dejansko koristi spekulantom (nedelavcem) ali pa v časovni diskontinuiranosti (lastni vsaki blagovni formi, ker potrošniki preferirajo sedanjo potrošnjo pred prihodnjo) zanika načelo nagrajevanja po delu kot izhodiščne opredelitve.

Proudhonizem pa ne pade samo pri naraščanju produktivnosti dela in padajoči vrednosti denarja, temveč tudi zaradi nerazumevanja teorije vrednosti pri izenačevanju vrednosti in cene, saj družbeno organizirana menjava v banki dopušča, da je delovni denar vsakič konvertibilen z blagom, in nasprotno (Sayova dogma), kar pomeni, da se cene morajo izenačiti z vrednostmi. Proudhonisti preprosto niso razumeli razlike med tržno vrednostjo, menjalno vrednostjo in ceno, med družbeno potrebnim povprečnim abstraktnim delom (ki ga Marx dokončno razvije šele v Kapitalu in individualnim konkretnim privatnim delom, ki se v blagovni produkciji lahko izravnava samo s konkurenco vseh in vsakogar za hrbiti producentov, in ne preprosto pred njimi na odprtih pulatih trga in ekonomskega voluntarizma (bančnega vrednoenja). Nič ni bolj nesmiselno kot šteti menjalno vrednost za osnovo asociativnih organizacij neposrednih producentov, toda nič manj nesmiselno tudi ni predpostavljati obstoj menjalne

vrednosti brez konkurence in tržne menjave (abstraktno družbeno delo predpostavlja makroekonomsko agregiranje vseh individualnih del v totaliteto določenega družbenega fonda dela kot produkcijske sposobnosti družbe). Konkurenca blaga namreč omogoča izenačevanje tržne cene s konkurenco ponudbe različnih individualnih producentov blaga (konkurenca v panogi), te tržne cene pa ustrezajo tržni vrednosti kot povprečnim vrednostim produciranega blaga v določeni panogi (ne gre za preprosto povprečje), produciranega pod povprečnimi pogoji. To je logično zaporedje, po katerem se individualna vložena dela pretvarjajo v abstraktno družbeno delo, zato je vsaka potrditev časovnih bonov v bistvu potrditev idealnega delovnega časa, ki se ali oblikuje in deluje kot denar ali pa izgubi to vlogo in z njo tudi pomen merila vrednosti. Dokler menjalna vrednost obstaja kot družbena oblika produkcije, obstaja objektivno nujno tudi denar kot notranja lastnost vsakega blaga, ki se na določeni zgodovinski stopnji razvoja osamosvoji kot stvarno funkcionirajoči denar. To pa nadalje pomeni, da denarne reforme in spremembe v denarnem mehanizmu lahko spremenijo produkcijske odnose le znotraj ozkih meja obstaja blagovne produkcije in tržnomenjalnega denarnega gospodarstva. Sprememba oblike denarja (kot predlagajo nekateri ekonomisti še danes) zato ne more spremeniti protislovnosti obstaja denarja in še manj določenih produkcijskih odnosov, protislovnosti blagovne produkcije, razlike med ceno in vrednostjo in podobno (če cena, na primer, ni enaka vrednosti, ne more delovni čas, ki izraža vrednost, hkrati biti tudi merilo cene).

Med preostalimi protislovji proudhonistične koncepcije politične ekonomije Marx omenja še dvoje:

a) napačno razumevanje, da delavcem pripada celoten proizvod njihovega dela (Lassallov neokrnjeni donos dela), dokončno razgali v analizi Gothskega delavskega programa, ko opozori, da družbo ne predstavlja samo delovno sposobno in aktivno prebivalstvo, niti nimamo opraviti z določeno stacionarno družbo (problem razširjene reprodukcije);

b) zmedena predstava o ekonomski demokratičnosti delovnih bank preprosto poudarja tisto, kar želijo proudhonisti izkoreniniti — despotsko monopolno, odtujeno moč banke in njenih uslužbencev pri konstituiranju vrednosti posamičnega blaga.

II.

V drugem delu naše razprave želimo opozoriti na vplivnost proudhonizma v jugoslovanski politični ekonomiji predvsem na dveh ravneh analize:

a) teoretično-metodološki način vstopa v politično ekonomijo,

b) teoretično in praktično vsebinsko razumevanje politične ekonomije (predvsem blagovne produkcije in denarja).

Na teoretično-metodološkem področju tiči proudhonizem v nerazumevanju Marxove metode kritike politične ekonomije, njegovega pojmovanja dveh metodoloških ravni — abstraknoteoretične in konkretnozgodovinske in njune medsebojne povezanosti ter soodvisnosti (problem logičnega in zgodovinskega), kot tudi v razločevanju načina raziskovanja od načina razlage. Marxova metoda »napredovanja od abstraktnega h konkretnemu«, njegov sistematičen (sistemski) razvoj kategorij od enostavnega, splošnega do kompleksnega in posebnega, ne pade v zanko, da bi teoretični sistem kot »reprodukcija konkretnega po miselni poti postal preprosto apriorna abstraktna konstrukcija. Marx se je tu dobro

zavedal nevarnosti Proudhonovega metafizičnega idealizma (z njim opravi že v Bedi filozofije, v Uvodu k Očrtom pa svoje teze samo še potrdi), nevarnosti logičnega nizanja kategorij, sintetiziranja tez in antitez, izmišljanja novih kategorij in zvez brez prave družbeno-ekonomske osnove, zato v kritiki poudari nekaj metodoloških določitev, ki v temelju zavračajo krščansko apologetičnost enačenja zgodovinskega z logičnoteoretičnim, kot na primer:

a) da mora predmet raziskovanja (na primer kapitalizem, socializem...) doseči določeno zgodovinsko zrelost, ki šele omogoča razkritje notranjih zakonitosti in tendenc;

b) da ekonomske kategorije ne moremo konstruirati v deduktivne logične celote (nize), če na določenih točkah »produkcije pojmov« logičnega razvoja ne dopolnjujemo z zgodovinskim raziskovanjem kot predpostavko (pogojem) nadaljnega sistemskega razvoja kategorij;

c) da so, končno, ekonomske kategorije samo teoretični izrazi abstrakcije stvarnih družbeno-ekonomskih odnosov itd.

Proudhon po Marxovem mnenju nikoli ni razumel skrivnosti »dialektične metode razlage«, ker je stvarnost z abstrahiranjem zvedel na logične kategorije, tako da na koncu konča v »čistih logičnih formulah gibanja« in razvoja. Potem ko odkrije v teh logičnih kategorijah »substanco sleherne reči«, odkrije hkrati tudi »absolutno metodo« (kot gibanje »čistega uma«) povratne razlage in pojasnjevanja stvarnega zgodovinskega gibanja. Proudhonizem bo v »korenu uničen«, če abstraktno teoretično raven analize politične ekonomije dopolnjujemo s konkretnozgodovinsko, kjer se morajo logične kategorije na vseh ključnih mestih dokazovati v družbeno-ekonomski stvarnosti, kar je samo druga stran Marxovega razumevanja subtilnih razmerij logičnega in zgodovinskega v njegovem Kapitalu kot teoretskem zapopadenju kapitalističnega produkcijskega načina.

Svojevrstnemu proudhonizmu se tudi ni izognila jugoslovanska politična ekonomija v razumevanju in razlagi socialističnih samoupravnih produkcijskih odnosov, kar je še posebej očitno pri »prvi celostni skici marksistične politične ekonomije socialistične samoupravne družbe« Miladina Korača v njegovih treh obsežnih razpravah Socialistični samoupravni produkcijski način (Marksizam i savremenost, Komunist, Beograd). Svojevrstno domišljanje socialističnega samoupravnega produkcijskega načina temelji na osnovnih določitvah samoupravnega socialističnega gospodarskega sistema: družbeni lastniki nad produkcijskimi sredstvi in samoupravljanju delovnih ljudi v procesu družbene reprodukcije, kar je opredeljeno tudi v naših osnovnih normativnih aktih (Ustava, Zakon o združenem delu...). Takšne opredelitve so v bistvu idealistične (normativne) abstrakcije, ki na eni strani združujejo dvoje nezdružljivih konceptov — Marxov socialistični asociativni model in podedovano blagovno produkcijo, na drugi pa zaradi takšnega umevanja postajajo (ostajajo) te opredelitve in koncepti zgolj »logične kategorije«, na katere se navezujejo druge »logične formule gibanja«, kot na primer: osnovna organizacija združenega dela kot temeljna oblika socialističnega združenega dela, samoupravna socialistična blagovna produkcija, samoupravni dohodek in njegova celostnost v upravljanju in prisvajanju delovnih kolektivov, svobodno združeno delo, svobodna menjava dela, svobodno združevanje dela in sredstev, delitev po delu, ekonomiziranje racionalnega in družbeno osveščenega samoupravljalca... Logična povezanost vseh teh kategorij in konceptov končuje v idealizaciji socialističnih samoupravnih produkcijskih odnosov, »apriorni konstrukciji« in formalnopравни normativizaciji, ki sedaj z »absolutistično metodo« refleksivnosti skuša prikrojiti stvarnost po svoji meri in postavi.

Namesto dejanskega soočanja in preverjanja ključnih kategorij z družbeno-zgodovinsko realnostjo, protislovnostjo blagovne produkcije in razredno strukturiranostjo jugoslovanske družbe (združeno delo, kolektivna in privatna lastnina, dvojni obstoj proizvodov kot blaga in denarja, svetovni denar kot zunanja mera vrednosti, država in njena ekonomska in politična vloga birokratsko, tehnokratsko in privatno kapitalsko upravljanje z družbeno reprodukcijo...) se dobršen del naše politične ekonomije zateka v pravni, teleološki normativizem, ki nazadnje končuje v krizi družbene realnosti. Tako na ekonomskem področju socialistično blagovno produkcijo, združeno delo in svobodno združevanje dela in sredstev vse bolj zamenjujejo naravni ekonomsko-politični voluntarizem, razparceliranost združenega dela (njegova politična fevdalizacija kot nujna posledica ekonomske naturalizacije), vse večje vzpostavljanje notranjih in zunanjih kreditnopolosojilnih razmerij ipd., v politiki se brezrazredna družbena struktura vse bolj umika politični strukturiranosti državne in samoupravne birokracije ter tehnokracije, v ideologiji se samoupravljalška ideologija in njen demokratski pluralizem vse bolj nadomešča z različnimi nacionalizmi (z ekonomsko vsebino), političnimi unitarizmom ali zaplankarskim separatizmom, izgubljanjem revolucionarne legitimnosti samoupravljanja med najširšimi družbenimi množicami (posebej delavskim razredom v ožjem pomenu besede...).

Metafizičnost in normativnost obravnave socialističnega samoupravnega produkcijskega načina kot idealnega sistema produkcijskih odnosov, prezačernost neprotislovnosti ekonomske družbene strukture in njene blagovne produkcije postopno prerašča v politični ekonomski voluntarizem in totalni »birokratski spopad z zakonom vrednosti« (Kidrič), ki ga dobro poznamo iz stalinistične zgodovine tridesetih let, in prav v tem leži družbeno-razredni in teoretski domet proudhonističnega načina v metodologiji politične ekonomije socializma: neprotislovnost socialističnih produkcijskih odnosov postane ideološki zastor, ki prikriva dejanske protislovnosti sodobne jugoslovanske družbe in tako politični ekonomiji poleg znanstvene konsistentnosti odvzema tudi tisto kritično revolucionarno vsebino razredne ideologije delavskega razreda v širšem pomenu besede.

Proudhonizem in njegove družbeno-ekonomske in razredne posledice v jugoslovanski politični ekonomiji in ekonomski praksi postanejo najbolj domišljene v pojmovanju samoupravnega koncepta denarja. Izhodišče za dobršen del naše politične ekonomije je spoznanje, da novim tipom produkcijskih odnosov ustrezajo tudi novi mehanizmi, instrumenti in institucije, zato socialističnim samoupravnim produkcijskim odnosom ustreza socialistična blagovna produkcija in znotraj nje tudi »samoupravni denar« v novi obliki in vsebini denarno-kreditnega in bančnega sistema. »Samoupravni denar« mora kot sestavni del socialističnih samoupravnih produkcijskih odnosov izražati naslednje lastnosti:

a) kot sestavni del vrednostne forme predstavlja osnove socialistične samoupravne produkcijske odnose;

b) postati mora notranji element teh družbenih razmerij in ne zunanji faktor monetizacije blagovne vrednosti;

c) kot sredstvo monetizacije vrednosti mora postati osnovni instrument samoupravnega združevanja dela in sredstev, podružbljanja dohodka in delitve po delu;

d) z mehanizmom avtomatske monetizacije mora omogočiti vsakokratno monetizacijo skupne in novoustvarjene vrednosti združenega dela...

(Glej A. Stranjak: Karakter svojine i novac, Socializam, Beograd, 12, 1981, in Savremeni novac, stvar ili društveni odnos, Informator, Zagreb, 1981.)

Takšen značaj denarja želi v temelju demistificirati in defetizižirati denarno fenomenologijo blagovne produkcije, zato vzpostavlja tudi nov sistem emisije denarja, pod katero razumemo vse tiste institucije, mehanizme in instrumente blagovnodenarnega gospodarstva, ki omogočajo skupno upravljanje z denarnim poslovanjem. Samoupravni model emisije denarja naj bi temeljil na posebni monetizaciji komercialnih blagovnih kreditov organizacij združenega dela, ki bi medsebojne obveznosti poravnale z blagovnim kliringom obračunskega, reproduktivnega denarja (menic, čekov) namesto z običajnim valutnim denarjem v obliki menjalnega in plačilnega sredstva. Osnovna logika tega emisijskega mehanizma poudarja, da naj se večina plačevanja v »združenem delu« opravi z reproduktivnim obračunskim denarjem v treh krogih monetizacije, ki ga izdajajo sami ekonomski subjekti, ne da bi pri tem prostorsko in časovno ločevali procese ustvarjanja vrednosti in njene monetizacije. S tem naj bi odpravili multiplicirano ustvarjanje knjižnega denarja v poslovnih bankah in njihovo ustvarjanje presežnega (posebno investicijskega) povpraševanja (inflacije), »združeno delo« pa bi v prvih dveh krogih samo »emitiralo« svoj transakcijski denar, medtem ko bi v tretjem krogu za monetizacijo poskrbela centralna banka z edino dejansko valutno monetizacijo. Monetizacija poteka tako neposredno med organizacijami združenega dela in centralno banko (Služba družbenega knjigovodstva (SDK) je v tem primeru samo monetizacijski servis, ki predhodno poračunava medsebojna upniško-dolžniška razmerja organizacij združenega dela). V obeh primerih pa zaradi natančnosti meničnega poslovanja ali neposredne monetizacije pri centralni banki organizacije združenega dela avtonomno in neposredno dobivajo vrednost prodanega blaga v denarni obliki. Ker se monetizira celotna ustvarjalna vrednost blaga, količina denarja v obtoku nikoli ne preseže dovoljene velikosti, kupni skladi ne morejo preseči blagovnih in s tem povzročiti nastajanje ekonomskih strukturnih nesorazmerij in inflacijskih spiral (centralna banka lahko dodatno popravlja morebitne negativnosti in nesorazmernosti s spreminjanjem obdobja zapadlosti, končnega eskonta in podobno, vendar pa je njeno delovanje nekreditno oz. brezobrestno). V ozadju takšnega načina emitiranja denarja in monetizacije vrednosti tiči znana Sayova tržna dogma, po kateri narodnogospodarska ponudba sama ustvarja povpraševanje in tako razrešuje probleme realizacije blagovnih denarnih razmerij, strukturnih odnosov in gospodarskih kriz.

Takšna opredelitev samoupravnega koncepta denarja in denarno-kreditnega sistema je dobila najpopolnejšo podobo v dveh zapisih (dokumentih): »Novi emisijski mehanizam na osnovi nekreditne monetizacije«, Ekonomski institut, Zagreb, 1981, in pa »Platforma za promenu u emisionom mehanizmu«, ki ga je naredila posebna delovna skupina zveznih družbenih svetov oktobra 1981 v Beogradu.

Kje tiči »metafizična in pravna iluzija« (Marx) takšnega umevanja denarja in emisijskega mehanizma? Kakšna je politekonomska osnova avtonomnih pravic monetizacije, logike samoupravnega denarja v procesu monetizacije skupne in novoustvarjene vrednosti?

Osnovni nesporazum je tipično proudhonističen in temelji na večkratnem nerazumevanju notranje logike blagovne produkcije in na njej temelječih produkcijskih odnosov.

a) Najprej omenimo razumevanje družbenolastniških in samoupravnih produkcijskih odnosov kot metafizičnih, normativnopravnih kategorij in ne kot realnih odnosov v skriti protislovnosti družbene delitve dela, blaga, denarja, svetovnega trga, deviznega tečaja, plačilne bilance, ekonomskega intervencionizma, transfera tehnologije itd., o čemer smo že govorili.

b) Nerazumevanje vrednostne forme in menjalnih razmerij blaga kot njene bistvene pojavne oblike (menjava predstavlja v vrednostni analizi »bistvo pojavnosti«, ki ga ne smemo preprosto spregledati), kjer se šele v konkurenčni različnosti vrednostnih (blagovnih) razmerij lahko določa družbeno potrebno delo kot določevalec velikosti vrednosti blaga. Koncept neposredne monetizacije predpostavlja podobno kot Greyev »delovni denar« neposredno družbenost dela, posebno družbeno knjigovodstvo zunaj blagovno-denarnih, tržnih (konkurenčnih) razmerij, ki bi ga vpeljala pri monetizaciji centralna banka (ta protestantska ekonomska logika je bila predverje kapitalskih razmerij, ne pa asociativnega socializma).

c) Nerazumevanje časovnih preferenc in likvidnostne funkcije denarja (kot funkcije zaklada) vodi reformatorje v poudarjanje monetizacije nediskontiranih vrednosti, tj. konvertibilnost bančnega denarja v komercialni denar brez kapitalških naplavin obrestovanja, obrestne mere in diskontiranja. Z drugimi besedami: dinar ohranja ekvivalentno vrednost v daljšem časovnem obdobju (danes je realno toliko vreden kot čez mesec ali leto dni), tako da ob upoštevanju realnih ekonomskih razmer (inflacija, valutni tečaji, fizična produktivnost produkcijskih sredstev...) blagovni producent v takšni avtonomni monetizaciji v bistvu dobiva vrednost, ki družbeno ni (in tudi ne bo) ovrednotena. Ukinjanje kreditnih razmerij in obresti v imenu preseganja izkoriščevalskih kapitalških odnosov se tako v bistvu končuje v lastnem nasprotju: v prisvajanju določene presežne vrednosti (večvrednosti) kot nediskontirane vrednosti. Problem potemtakem ni v naivnosti ukinitve kreditnih odnosov kot temeljnega vira faustovske odvisnosti »združenega dela« od bančnega sistema, temveč v drugih oblikah ekonomske prerazdelitve, ki temeljijo na sprejetju objektivne logike blagovne produkcije (posebej, če na drugi strani vztrajamo pri njeni ohranitvi). Če imamo opraviti z zgodovinsko nujnostjo ohranjanja blagovne produkcije, potem se, volens nolens, ohranjajo tudi njene protislovnosti (dodatno začinjene s fenomenologijo neuravnovešenosti vplivov kot inflacije, spreminjajočih se deviznih tečajev, negativne plačilne bilance, političnega ekonomskega intervencionizma...), njihovo preseganje pa ne more temeljiti na kmečki logiki njihovega spregledanja, temveč na objektivnih (zgodovinske tendence zakona vrednosti) in subjektivnih (planiranje, ekonomska politika, ekonomska znanost...) elementih njihovega priznanja in postopnega preseganja (zgodovinska kontinuiranost produktivnih sil).

d) Ideja avtomatske monetizacije (nekreditiranja) zanika nujnost obstoja denarne menjave in konkurenčnega kupoprodajnega razmerja blagovnih producentov, toda na mesto ekonomske demokracije (in protislovnosti) blagovne menjave stopa administrativna moč centralne banke, ker je v avtomatski monetizaciji centralna banka poslednje mesto menicam, verižnim čekom in drugim kratkoročnim in dolgoročnejšim finančnim oblikam. Bančni sistem je namreč z opustitvijo »nepotrebnih« poslovnih bank kljub navidezni decentralizaciji, avtonomnosti blagovnih producentov, v bistvu popolnoma centraliziran, samoupravni denar se s tem pretvarja v državno centralizirani denar z vsemi nega-

tivnimi ekonomskimi in političnimi lastnostmi, proti katerim so se prvotno borili zastopniki nove reforme denarnega sistema.

e) V bančnem mehanizmu avtomatske, avtonomne monetizacije menica, verižni ček in drugi vrednostni papirji postanejo osrednji nadomestki za denar, s čimer se na eni strani povečujejo faux frais takšnega bančnega delovanja; zmanjšujejo se možnosti učinkovitega vodenja kreditno-monetarne politike; povečujejo se možnosti za še večjo inflacijo; podružbljala bi se rizičnost in odgovornost blagovnih producentov (to, kar mora v blagovni produkciji ostati individualizirano), individualiziralo pa bi se tisto, kar je v osnovi družbeno (vrednotenje blaga, denarna monetizacija...); blagovno gospodarstvo bi se še bolj naturaliziralo, zaprlo v samozadostnost in razdruženost (v ekonomski, politični, nacionalistični separatizem); povečale bi se težavnosti zunanje plačilne menjave, vključenosti v svetovne bančne tokove in vrednotenje svetovnega trga (podcenjevanje svetovnega denarja kot mere vrednosti), kar je v nasprotju z našo zunanjetrgovinsko usmerjenostjo in finančno odvisnostjo.

Sklenemo lahko, da samoupravni koncept denarja, podobno kot metafizičnost družbene lastnine, združenega dela, celostnosti dohodka... zaradi proudhonističnega razumevanja družbeno-ekonomske realnosti pristaja pravzaprav tam, kjer s svojo kritiko pričinja: pri nadaljnji odtujenosti »združenega dela«, kaotičnosti (neobvladljivosti) gospodarskega mehanizma in gospodarski krizi, povečevanju politične in ekonomske moči birokracije in podobno. Če je Marx pred sto dvajsetimi leti učinkovito obračunal s proudhonistično metodologijo in vsebino politične ekonomije, če je praksa pokazala kratko sapo in omejenost takšnih malomeščanskih utopij (Proudhonove banke »blagovne menjave«...), potem je znanstveno naivno razvijati te koncepte tudi v sedanjosti, podobno kot je politično neodgovorna njihova pravna normativizacija in praktično sistemska realizacija v naši vsakdanji družbeno-ekonomski praksi. Proudhonizem je namreč najbolj prisoten v politični ekonomiji socializma kot teoriji samoupravnega socialističnega produkcijskega načina, ki je v dobršni meri (dohodkovna »šola« politične ekonomije) postala politično-ekonomska osnova naše zadnje sistemske reforme 1974—1976. Toda nova sistemska reforma v praksi nikoli ni dokazala svoje gospodarske učinkovitosti, ker so bile napačno zastavljene nekatere osnovne osi ekonomskega sistema in se je ta praktično ohranjal predvsem zaradi ogromne zunanje akumulacije. Izvirni greh leži v napačno zastavljeni analizi in razumevanju gospodarske stvarnosti, napačni identifikaciji vzrokov in posledic osrednjih družbeno-ekonomskih problemov, zato so tudi predlogi sistemske reforme bili zastavljeni na napačnem koncu in z napačnimi sredstvi. Če je videnje problemov metafizično (proudhonistično), če se politična ekonomija (ekonomisti) in politična struktura v osnovi ukvarja z navideznimi problemi in nudi navidezne rešitve, potem nam takšna zgodovina namesto rešitev prinaša samo še dodatna družbeno-ekonomska protislovja. Jugoslovanska družbeno-ekonomska kriza, njeni teoretski vzroki in praktične zablode so zato najbolj prepričljiv dokaz o aktualnosti proudhonizma in njegovih posledicah, prepričljiv opomin, da podcenjujemo nekatera zgodovinska spoznanja ekonomske teorije in prakse, stara več kot sto let. Opomin, ki zaradi trdovratnosti ne bo ostal brez zgodovinskih posledic.

Mag. Lev Kreft

MARXOVI OČRTI MED ESTETIKO IN VULGARNO POLITIČNO EKONOMIJO

V spisku nalog na moji mizi je tudi dokument, ki zahteva naslednje tuhtanje: *obdelati metodologijo podružbljanja odločanja o ljudeh*. Ta naloga, ki se je organizirano in zavestno zapisala, ker se v tem čuti problem, kaže, da ljudje res zanikajo aksiome geometrije, če so ti nasprotni njihovim interesom, in še več: da ne morejo dojeti aksiomov geometrije, če jih ni mogoče pojasniti iz njihovega družbenega zornega kota. Družbeni položaj kot razredni položaj, torej kot posebni položaj v produkciji družbenega življenja, je tisto mesto, ki je prvi kriterij »resnice«, saj jo zainteresirano pojmuje in konstruira. Tako konstrukcijo »resnice«, ki je dejansko povsem izkrivljena in zgolj simulirana analiza dejstev, najde Marx pri Darimonu.

Na tej osnovi bi se zdelo, da je pač vse relativno, ker interes onemogoča popolnost spoznanja, če ga ne omogoča narava sama zaradi omejene možganske kapacitete ljudi. Toda vse družbene pozicije niso omejene na isti način, in četudi so vse razredne pozicije parcialne, so nekatere v svoji parcialnosti tako univerzalne, da omogočajo univerzalen uvid. Ne gre za to, ali kak konkreten delavec razvije ta univerzalni uvid ali ne, in tudi ne gre za to, da bodo ta uvid razvili nekega lepega dne vsi delavci in tedaj uredili družbo po svojih pogledih, ampak gre za objektivni interes za odpravo meznega dela, torej za odpravo razmerja delo/kapital, torej za odpravo celotne družbene anatomije, ki na kapitalskem razmerju stoji in pade: odprava privatne lastnine proizvodjalnih sredstev pomeni podružbljanje, torej nujno odpravo razredne omejenosti delavskega razreda samega. Univerzalnost pogleda, ki je možen s pozicije delavskega razreda, izhaja odtod, ker je zainteresiran, in edini zainteresiran, tudi za lastno odpravo, za odpravo samega sebe kot razreda. S te pozicije je možno rekonstruirati v teoriji anatomijo obstoječe družbe — ne nevtralnno, od zunaj (od »zunaj« razkriva anatomijo družbe fevdalni nasprotnik vladajoče buržoazije), ampak zainteresirano za njeno odpravo. Ideološke pozicije razrednega izvora se afirmirajo tudi v estetiki in ocenjevanju umetnosti; tudi ko ep ni več možen, ker je izginila njegova družbena mitološka podlaga, si mojstri meščanjenja umetnosti mislijo, zakaj pač ne bi ustvarili, ob vsem drugem, tudi boljši in epohalnejši ep od starih. Podobna tenčica se razprede ob Marxovi oceni Balzaca: ideološki um kakega Plehanova si Balzacove priznane prodornosti ne zmore drugače razložiti, kot da osamosvoji resnico kot posebni interes umetniške duše. Zato pri Balzacu vidi protislovje med njegovo reakcionarno »dnevno politično« pozicijo »de Balzaca« in njegovo umetniško povzdignjeno zavezanost umetniški resnici o družbi, ki jo izpoveduje svojemu interesu in prepričanju navkljub (*amicus rex*, toda večji

prijatelj mi je umetniška resnica). Toda Balzacu je dostopna »resnica«, torej vpogled v anatomijo razvijajoče se francoske buržoazne družbe, prav zato, ker je »reakcionar«, ali bolje, ker je aristokratski socialist, ki v nastajajoči družbi nima več kaj izgubiti razen iluzij. Kot je Stendhal razkril prvo obdobje restavracije s ciničnim pogledom avtentičnega bonaparista prve generacije, razkriva Balzac družbeno vrenje kapitalskega razvoja. Toda, če nima kaj izgubiti v njem, tudi dobiti ne more kaj posebnega, in njegov družbeni položaj je dejansko položaj Mercadeta, ki na valovih denarnih razmerij brez iluzij krmari svojo barko (tudi Marx se je imel za takega Mercadeta, ko ga je boj z upniki povsem odžrl teoretičnemu delu). Sicer pa ta isti Balzac nudi ženskam, ki so bile njegova glavna publika, družbeno estetsko tolažbo, ki se ji je priučil kot mezdni delavec za pogrošne romane, buržuju pa Okrogle povesti, in le Marxu anatomijo francoske družbe. Plehanov si pač ne more Balzaca razložiti drugače, kot da skonstruira posebni, od družbenih pogojev neodvisni interes umetnika za resnico, s pomočjo katerega umetnik »prerašča« svoj lastni družbeni položaj in interes. Ta »nekritični idealizem« spremlja marksistično estetiko vse do njenega realizma brez obal.

Podobno težavo postavlja pred tolmače tudi Marxova ocena grške umetnosti.

»Mož ne more postati otrok ali pa postane otročji. Toda ali ga ne veseli otrokova navinost in ali si ne mora sam na višji stopnji spet prizadevati, da bi reproduciral njegovo resnico, ali ne živi v otroški naravi v vsaki dobi njen lastni značaj v svoji naravni resničnosti?« (Uvod v Očrte, MEID IV, stran 46.)

»Na zgodnejših stopnjah razvoja se kaže posamezni inividuum polnejši, ravno ker še ni izdelal polnosti svojih odnosov in si jih postavil nasproti kot družbene sile in odnose, ki so od njega neodvisni.« (Očrti, Vestnik, stran 179/180.)

Videti je oz. kaže se, da Marx ohranjanje umetniškega užitka ob grških umetninah in romantični nazor o pretekli zlati dobi pojasnjuje na dva nezdružljiva načina, in da se torej ravno on sam giblje med dvema upravičenima nasprotjema, ki ga spremljata vse do blaženega konca: naivna vera v grško otroštvo umetnosti in izpraznjena kritika romantizma.

Toda obe mesti je mogoče zajeti tudi v povezanosti. Starec, ki je zagledan v otroštvo, je razredna družba in ne »kultivirana duša«. Ideal grštva ni proizvod naravno časovne razdalje od plemenitega otroštva, ampak produkt razmerja meščanstva do preteklosti: po eni strani je preteklost mračna zmoča, ki jo je meščanstvo premagalo enkrat za vselej, po drugi strani pa se, ob soočenju z izpraznjeno sočasnostjo, kaže preteklost kot mnogo bolj človeška in univerzalnejša.

In če se potem skuša ta nekdanja polnost na tak ali drugačen način konstruirati z »eliksirji« konzervativnega socializma, mora priti do rezultata, da »morate dati osebam tako moč nad osebami«. To je nujna konsekvence delovnega denarja v pogojih blagovne produkcije, tako kot je nujna posledica Platonovega iskanja izgubljenega časa družbene harmonije med razredi, da zahteva družbo, urejeno po načelu razsodnosti / = da je le vladar pozvan, da vlada, vsi ostali pa se brigajo za svoj posej/. Zato Platon to isto grško umetnost zavrača, ker je nerazsodna, ker ne oktroira inividuom spoštovanje do nad njih povzdignjenega občega.

Meščan se zave nevzdržnosti lastnega buržoaznega kozmosa, ki predstavlja njegovo družbeno moč, tako, da skuša odpraviti njegove »slabe« strani — kar je v zadnji fazi vedno nadomeščanje teh »slabih« strani z grobimi oblikami obla-

sti oseb nad osebami, ki spominjajo ravno na to, da ima »polnejša« preteklost tudi bolj barbarske in manj »viteške« momente.

Tolmačenja, ki skušajo Marxovo misel razumeti kot njegovo osebno zagledanost v grštvo, in na tem graditi marksistično estetiko, niso nič drugega kot tisti vulgarni poskusi ekonomistov, ki so želeli teoretično povzdigniti onečaščene poklice »od kurbe do papeža«. Umetnost se skuša izvzeti iz vseobčega mešetarnjenja in mezdnih razmerij tako, da se ugotovi njena mistična koristnost/produktivnost, ne da bi se spremenile dejanske mezдне razmere v produkciji umetnosti.

II

Ideološki konstrukti te vrste morajo torej priti na misel tudi, ko gre za »anatomijo« denarnega sistema. Buržuj želi odpraviti lastne težave, zato zahteva od banke, da opusti svojo napačno vero v moč zlata in srebra in mu omogoči uspešno špekuliranje z denarjem kot kapitalom. Iz iste pozicije skuša družbenim zlom odpomoči tako, da razveže simbol v njegovo »pravo podobo«, denar v delovni denar — v tej podobi pa seveda ne more videti drugega kot svojo lastno obrnjeno suknjo »svobodnega gibanja kapitala« v obliki, kjer je dejansko kapital absolutno svoboden, njegovo funkcioniranje pa se iz razmerja stvari prelevi v razmerje gospodstva med ljudmi.

»V tem primeru bi bančni bon ne bil denar, ali bil bi le konvencijski denar med banko in njenimi strankami, ne pa na občem trgu. Bil bi to, kar je ducat jedilnih bonov, ki jih dobim v abonmaju pri kakem gostilničarju, ali ducat gledaliških vstopnic, oba ducata predstavljata namreč denar, toda prvi predstavlja samo denar pri tem določenem omizju, drugi v tem določenem gledališču.« (Očrti, Vestnik, stran 171.)

Tak fevdalni denar, ki ga kuje vsaka občina zase, ali pa velja le v povsem določeni krajevni skupnosti za povsem določeno trgovino, je tudi naš blagovni bon. Narava tega razmerja in njena sorodnost z idejami buržoaznega socializma se kaže v vrsti navidez obrobni pojavov, motenj in napak v izvedbi. Prvič, boni naj bi zajezili »nakupovalno mrzlico« /≠ podivjano povpraševanje ob zavrti ponudbi/ tako, da vsakomur določijo njegov pravični in potrebni delež konsumpcije. Ta konsumpcija pa se kaže kot tista, ki je potreba in pravičnost postvarelega občega interesa, in ne tista, ki je potreba posameznika. Drugič, povsem nujno je, da se prične razvijati občja uprava distribucije dobrin, ki sortira ljudi z oblastjo uprave, ker jih več ne sortira njihova kupna moč. Tako dobimo kategorijo otroških bonov /ti ne veljajo za kavo/, samskih bonov /ti veljajo le za kilo praška na mesec/, študentskih bonov /ti ne veljajo za olje, ker študentje lahko svoj prehrambeni abonma realizirajo v menzi/ itd. Boni torej oblast stvari nad ljudmi pretvarjajo v oblast ljudi nad ljudmi, in osnovna protislovja blagovne produkcije ne le ohranjajo, ampak jih morajo narediti še bolj vidna in še manj se jim lahko pripisuje izvor v »delitvi po delu«. Namesto »delavca«, ki je plačan po delu, dobimo otroke, samce, študente, veččlanske družine, zdomce, traktoriste, obmejce, samohranilke . . .

Dejanska skrivnost bonov pri nas pa je njihova družbena funkcija, ki jo izdaja geslo o zmanjševanju vseh oblik porabe. Pri bonih gre za dekretirano zniževanje cene delovne sile, ki s svojo posredovanostjo obeta več uspeha kot neposredno znižanje plač, kakršnega je v krizi npr. sprožila stara Jugoslavija /ki je med drugim, v obdobju krize in vzpostavljene diktature skušala tudi spraviti ti-

sto peščico zaposlenih žensk nazaj v kuhinje, obdavčevala dvojno zaposlitev ipd./ Rezultat takega prizadevanja je lahko samo povsem upravna organiziranost distribucije. In kot si preplašeni buržuj konstruira ideologijo delovnega denarja in iluzijo o opustitvi zaklada kot denarne osnove, si preplašeni birokrat razprede specifično ideologijo svoje vsemogočnosti, ki jo zabeli s celim kupoin toliko bolj bedastih iluzij, kolikor je njegov dejanski družbeni interes mnogo manj univerzalen od profitnega interesa buržuja — ni interes za razvoj produkcije presežne vrednosti in v tem smislu prepričevanje delavskega razreda, da je buržuj buržuj v interesu proletariata, ker lahko le on iz krize spet organizira produkcijo, če mu da družba sredstva v roke; ampak je goli interes za oblastno funkcijo v delitvi proizvedenega bogastva in za njej ugodno razmerje družbenih sil, ki zato prepričuje delavski razred, da je birokrat v imenu delavskega razreda, če se mu le da prosta roka oblasti.

Primer takega razmišljanja despotske vsemogočnosti je znameniti Kostičev poskus odprave inflacije, ko je državna uprava vse leto bedela nad tiskarno bankovcev in onemogočala puščanje denarja v obtok. To dosledno izvrševanje resolucije, kjer ni bilo razkoraka med besedami in dejanji, je namesto do razrešitve inflacijske krize privedlo do blokiranja poslov, in po začasnem zastoju je bilo po birokratovih skupščinskih počitnicah treba jeseni tiskarno spraviti v polni pogon ter spustiti toliko večjo maso denarja v obtok. Kmalu pa bo tudi pri nas verjetno kdo prišel na genialno misel, da bi tudi potrebe po večanju denarne mase namesto s produkti tiskarne denarja nadomestili z — boni.

Značilen primer je tudi tisti, ki ga Marx navaja v pismu Leu Frankelu z dne 13. oktobra 1876: »Javljam ti . . . da je ruska vlada že pred nekaj meseci v največji tajnosti suspendirala izplačevanje obresti za ruske železnice, ki jih je treba plačati v določenih časovnih razmakih; vsaka posamična direkcija je prejela privatno obvestilo s poveljem, da drži jezik za zobmi /in vemo, kaj to v Rusiji pomeni/ . . . To je vsekakor krepilni pojav v ruski denarni zmedi. Če bo angleški buržuj to začutil, bo postal spet prijatelj Turkov, kajti kar Turki dolgujejo Angliji, ni nič v primerjavi z ruskimi dolgovi.«

To rusko gospodarjenje z denarjem kasneje ilustrira še jasneje v pismu Petru Lavroviču Lavrovu 21. oktobra 1876: »Ruska vlada je že nakazala, da so plačilno nesposobni, ker je Petrograjska banka objavila, da inozemskih menic ne bo več izplačevala v zlatu /oz. srebru/. To sem pričakoval, toda kar gre preko mere, je dejstvo, da je ta vlada, preden se je odločila za ta »neprijetni« ukrep, spet naredila neumnost in skušala dva ali tri tedne umetno vzdrževati tečaj denarja na londonski borzi. To jo je stalo skoraj dvajset milijonov rubljev; prav tako lahko bi ta denar vrgla v Temzo.«

Z birokracijo in delitvijo dobrin je pač tako, kot pravi Marx v pismu Engesu iz Argènteuila 21. avgusta 1882: »Teden, ki se je pričel s prejšnjim ponedeljkom, se je odlikoval s slabim vremenom. Dež /delno hladno/, nevihta, sopara; predvsem pa vlaga, medtem ko se v Parizu uradno sporoča »pomanjkanje vode«. Tukajšnja birokracija bi zmogla tudi v času samega vesoljnega potopa ustvariti »uradno pomanjkanje vode« za pitje, pranje, za domače in industrijske potrebe itd.«

Boni, ki smo jih prejeli kot »božično darilo«, so torej res abonma za povsem določeno omizje in vstopnice za povsem določen teater.

Mag. Tomaž Mastnak

MARKOVA KRITIKA ČASOVNIH BONOV — NEKAJ TEZ

1. *Kritika socializma je konstitutivni moment kritike politične ekonomije oz. kritika politične ekonomije, je tudi kritika (ne pa morda konstrukcija) »socialistične ekonomije«.*

Tako kot ne bi bilo mogoče sprejeti teze, da je kritika »resničnih socialistov« »aplikacija« »Nemške ideologije« na sodobne politične strankarske boje, bi bila problematična tudi teza, da je kritika socializma v »Grundrisse« (in v kasnejšem opusu kritike politične ekonomije) »aplikacija« »spoznanj« političnoekonomskega študija na aktualne socialistične doktrine in njihove prakse (da je otvoritev »Grundrisse« s kritiko Darimona »naključna« oz. da je »naključje«, da tem 10 stranem sledi še dobrih 700). Pozitivno rečeno: Doslej ni teoretskega podjetja, ki bi sistematično pokazalo vlogo kritike socializma v formiranju kritike politične ekonomije. Zato so tudi sami interpretativni koncepti kritike politične ekonomije nujno pomanjkljivo definirani (»enostranski«), nedoločni in pogosto poljubni; vnanji komplement (vseeno ali »ekonomski« ali »filozofski«) »zgodovine socializma« ali »zgodovine delavskega gibanja«.

(Sklenitev kritike proudhonizma sovпада s temeljnim odkritjem v procesu formiranja kritike politične ekonomije: odkritjem delovne sile — kot Arbeitsvermögen — v »Grundrisse«.)

2. *Kritika »časovnih bonov« je ena od točk kritike »socialistične ekonomije«.*

Teorija »časovnih bonov« je varianta »socialistične ekonomije časa«, in v ekonomiji časa se, po Marxu, razreši vsa ekonomija. Ti boni so jedro nekega koncepta socializma.

Avtorji tega koncepta so angleški zgodnji socialisti, Owen in socialistični ricardovci, kot sistematizator nastopa pri Marxu John Gray (MEW 13, 66); s tem opozorilom Marx spodbija originalnost Proudhona in proudhonistov (ib.; MEW 23, 83; MEGA I/6, 150).

3. *»Socialistična ekonomija časa« temelji na elementarnem nerazumevanju nujne zveze med blagom in denarjem (MEW 13, 69), na elementarni spodletelosti analize blaga/blagovne produkcije torej.*

Delovni čas je pojmovan kot neposredna merska enota denarja oz. immanentna mera vrednosti, ob kateri je odvečna še kakšna vnanja mera.

Delovni čas je neposredno družbeni delovni čas, blaga se lahko neposredno nanašajo druga na drugo kot družbeno delo; vsako blago je neposredno denar. (Gl. MEW 13, 66—68.)

Proti takšnim željam po »neposredni izmenljivosti blag« (MEW 23, 83) Marxova analiza dokazuje nujno podvojitev blaga v blago in denar (denarno blago). Marx očita Proudhonu in njegovi šoli, da pridiga degradacijo denarja in vnebohod blaga kot jedro socializma (MEW 13, 68/9).

Absorbiranost analize z velikostjo oz. mero vrednosti (ki jo socialistični ricardovci podedujejo po klasični politični ekonomiji) pusti nedotaknjeno vrednostno formo produkta kot najabstraktnejšo in najobčejšo formo meščanskega načina produkcije, njegovo historično karakteristiko (gl. MEW 23, 95).

Kritika »eksploatacije dela« nastopa kot kritika »menjave neekvivalentov« v blagovni menjavi, kot kritika »neenake menjave«, kot kritika »kršitve zakona vrednosti« (Hodgskin). Kot osrednje vprašanje se kaže »organisation of exchange«, in explicite ne »organisation of labour« (Gray — MEW 13, 66).

4. »Socialistična ekonomija (časa)« ne presega kapitalistične ekonomije, marveč jo skuša perfekcionirati. »Organizacija menjave« ne odpravlja blagovne menjave, temveč jo skuša bolje organizirati (realizirati njeno »bistvo«, »pojem« — prim. »Grundrisse« 160, 916). Ne gre za odpravo zakona vrednosti, pač pa za odpravljanje »kršitev zakona vrednosti«.

»Socialistična ekonomija (časa)« je afirmativna kritika (historičnega funkcioniranja) zakona vrednosti, socialistična afirmacija tega zakona, in socializem kot tak (v najboljšem primeru) najvišji stadij kapitalizma.

5. Socialistična afirmacija zakona vrednosti — ki nastopa tu kot ekonomija bonov — je inkorporacija delavca v ekonomijo kapitala, razredni boj neposredno produktivna sila kapitala.

6. Inkorporacija delavca v ekonomijo kapitala s »socialistično ekonomijo časa«, z boni (časovnimi ali kakšnimi drugačnimi), nosi v sebi spopustitev despotije (prim. »Grundrisse« 73).

»(Časovni) boni« producirajo nujnost aparata za verifikacijo avtentičnega delovnega časa (ib., 71), za izdajanje bonov, skladiščenje in distribucijo produktov, kontrolnih instanc in instanc za kontrolo kontrolnih instanc etc., etc.

»Certifikati vrednosti« so, po teh socialistih, izrecno »uradni« certifikati. Gray izrecno podeljuje bone ne le tistim, ki so prispevali k produkciji nacionalnega bogastva, temveč tudi onim, ki so si »pridobili pravico« do vrednosti oz. vrednot.

Socializem bonov, katerega konceptualna predpostavka je blagovna produkcija, po drugi strani pa asociacija producentov, lahko pripelje samo do diktature centralne (državne) oblasti nad »združenimi« blagovnimi producenti (»združenim delom«). V tem socializmu preži nevarnost diktature, ki je lahko strašnejša od prejšnjih.

Dr. Rastko Močnik

AD MARX: KRITIKA ČASOVNIH BONOV

Marxovo kritiko utopije neposrednosti v človeških razmerjih, kakor se ta načrt kaže v ideologiji potrdil za opravljene družbeno potrebne delovne ure (Stundenzettel), lahko povzamemo s temle paralogičnim nizom:

1. Ideologija časovnih bonov hoče preobraziti samo »pojav«, zato ne more doseči njegovih bistvenih pogojev.¹
2. A pojav je bistven, kolikor sama resnica bistva diktira način, kako se bistvo prikazuje.
3. Torej je zamisel o časovnih bonih zgrešena, kolikor se loteva zgolj pojava kot pojava.
4. A ta ideologija se pojava ravno ne loteva zgolj kot »pojava«, saj je njena intenca prav v tem, da bi spremenila bistvo.

Ali je potemtakem v smislu točke 4 treba umakniti očitek pod točko 1? Tako bi morali storiti, če bi »bistvo pojava« razumeli kot tisto bistvo, ki ga pojav v bolj ali manj naključni, posamičnosti zavezani itn. obliki prikazuje; lahko pa »bistvo pojava« razumemo tudi kot tisto, kar je bistveno za sam pojav v njegovi različnosti glede na bistvo. A če z »bistvom pojava« razumemo prav tisto, kar določa pojav v njegovem nasprotju z bistvom, potem bi morali zavreči tako očitek pod točko 1 kakor očitek pod točko 4; vrh tega bi postal očitek pod točko 3 nepertinenten, trditev pod točko 2 pa bi bila v nasprotju z našo (drugo) določitvijo »bistva pojava«.

Niz argumentov je torej ali viciozen ali nekonsistenten² in ga je potemtakem treba okrepiti z dodatno konceptualno obdelavo.

¹ Marxove kritike seveda ne moremo zajeti zgolj v polje nasprotja »pojav/bistvo«, četudi bi nas nemara k temu lahko napeljale nekatere Marxove ubeseditve. Gre za to, da ideologije bonov in Marxove kritike ne moremo postaviti druge proti drugi v obzorju nekakšnega quasi nevtralnega pojmovnega polja: pač pa moramo upoštevati nesimetričnost obeh pozicij, Marxovo konceptualno polje namreč zmore tematizirati slepe pege v ideologiji bonov skoz kritiko njene izjavljalne pozicije, ki je tej ideologiji nedostopna. Kolikor Marx svojo izjavljalno pozicijo šele vzpostavlja prav s pisanjem pričujočega teksta, se tudi ta nesimetričnost šele postavlja, zato Marx kot pisec od časa do časa neizbežno deluje tako, »kot da« nasproti »napačnemu« umevanju postavlja »pravilno« teorijo. — »V resnici« je seveda proudhonistično umevanje »notranji« moment v Marxovi teoretični analizi, in prav kolikor je tako, je tudi izrecna kritična razsežnost analize lahko uspešna.

² Vicioznost sklepanja prebije Marx na več krajih; cf. tale odlomek: »...ali je mogoče s spremembo cirkulacijskega instrumenta — organizacije cirkulacije — revolucionirati obstoječa produkcijska razmerja in njim ustrežajoča distribucijska razmerja? Nadalje: ali se je mogoče lotiti takšne transformacije cirkulacije, ne da bi se

Kako je z razmerjem med »formo« razmerja in njegovimi »bistvenimi pogoji«, pokaže Marx v nadaljevanju (str. 169 in nasl.), ko hipotetično skonstruira vpeljavo časovnih bonov.

Njegov sklep je: ali bi vpeljava bonov spodletela (ker bi bil bon le priznanica med dvema posamičnima partnerjema) ali pa bi boni delovali kot denar, a samo če bi hkrati z njihovo uvedbo bili zagotovljeni pogoji za možnost, da delujejo kot denar.

Torej uvedba bonov: ali propade ali pa proizvede strukturne pogoje za delovanje bonov kot denarja; in torej — kot vpeljava *bonov* — spet propade.

K začetnemu nizu lahko potemtakem primaknemo nadaljnja člena (zaenkrat samo kot vzporedna člena, ker ju bomo pozneje prevedli v dikcijo poprejšnje argumentacije):

5' Ker se lahko vpeljava časovnih bonov posreči samo, če hkrati generira svoje bistvene pogoje; in ker so ti pogoji pogoji za možnost denarja; — zato zahteva, da bi denar odpravili s časovnimi boni, samo sebe razveljavlja.

6' Časovni boni ne odpravijo denarja, pač pa samo en denarni znak zamenjajo z drugim denarnim znakom.

Vpeljava časovnih bonov bi potemtakem kot odprava denarja v vsakem primeru spodletela; a to, da bi spodletela tudi, če bi se posrečila, pomeni samo, da bi se posrečila drugače, kakor je njena intencija.

Ideologija bonov se potemtakem ne more uspešno udejaniti drugače, kakor da glede na svoje deklarativne namene spodleti. Torej je ta »napačna« intencija ideologije bonov prav konstitutivni moment v njenem morebitnem uspehu. To seveda ne pomeni samo, da ideologije ne vedo, kaj delajo; to pomeni tudi, da sta ta spregled in, denimo, (teoretska) napačnost ideologij bistveni moment v njihovi praktičnosti. A v čem je konkretni spregled v ideologiji bonov?

Tu lahko prejšnja paralelna člena argumentacije prepíšemo v linijo verženja 1—4:

5. Prav ker ideologija bonov ne obravnava pojava *kot pojav*, ne more zajeti bistva, in zato zgreši tako pojav kakor bistvo.

6. Ideologija bonov prav s tem, da eno pojavno formo zamenja z drugo pojavno formo, s samim pojavom spremeni tudi bistvo.

Poseg z boni ne bi spremenil strukture (kot strukture *gospodstva*) — a premaknil bi poudarek v »konstitutivni ideologiji« (sit venia verbo) te strukture: torej bi spremenil strukturo (kot *strukturo* gospodstva). Strukturno delovanje ideologije ni samo »v nasprotju« z njenimi deklariranimi intencijami — pač pa je zunaj njenega vednostnega obzorja.

»Oropajte stvar te družbene moči in morate dati osebam tako moč nad osebami.« (Str. 175.)

Tu Marx potemtakem proizvede teorijo strukturne določujočnosti simbolnega, in to na dveh ravneh: na ravni strukturne motiviranosti denarnega znaka;

dotaknili obstoječih produkcijskih razmerij in na njih slonečih družbenih razmerij? ...« (Str. 133; vsi navedki po: Vestnik 1—2/1981, Inštitut za marksistične študije, Ljubljana 1982).

Po našem branju je treba razmerja med »predpostavkami« in posledicami razumeti strukturno in ne linearno-časovno, čeprav taka interpretacija iz besedila ni samoumevna. Menimo torej, da Marxov očitek Darimonu in konsortom ni v tem, da bi hoteli »najprej« reorganizirati cirkulacijo in bi upali, da se bodo »potem« postopno spremenila tudi druga razmerja; — pač pa po našem mnenju Marx tem zamislil očita, da njihovi predlogi za spremembe v cirkulaciji sploh niso taki, da bi strukturno posegli v druga — bolj temeljna — družbena razmerja.

na ravni epistemološkega reza: razlika med proudhonistično utopijo in Marxovo kritiko je razlika med ideološko-praktičnim umevanjem vprašanja in teoretsko zastavitvijo problematike, katere praktična incidenca je revolucija. Četudi je ideološko umevanje s teoretskega stališča »zmotno«, lahko praktično učinkuje — namreč z vpeljavo »despotske vlade« občega kupca in prodajalca.

Ideologija bonov »priznava« strukturno delovanje simbolnega, saj hoče odpraviti prav denar kot znak; a to njeno »priznavanje« je zgolj negativno, kolikor meni, da bo z odpravo denarja lahko odpravila tudi (simbolno) posredovanost v medčloveških razmerjih. V tej naivni humanistični gesti, s katero hoče vpeljati nekakšno »neposredno menjavo dela«, bi lahko videli teoretsko levičarstvo. Marxov aforizem o »stvarih in osebah« zgoščeno opozarja na ta moment, vendar je teoretsko prekratek: Marx si namreč prizadeva, da bi pokazal na regresivno naravo neposrednostne ideologije, ki po njegovem zahteva vrnitev k predkapitalističnemu formiranju družbenosti.

Z današnjega zgodovinskega stališča lahko v utopijah neposrednosti vendarle opazimo očiten progresiven moment: progresivne niso samo v trivialnem pomenu, da je poznejša zgodovina z udejanjanjem socialističnega humanizma v realnem socializmu ubrala prav to utopično pot — pač pa zlasti v zgodovinsko-pojmovnem pomenu, da sodobni »despotizem« odločilno odpravlja-presega še zadnje momente substancialnosti, ki jih predpostavlja monarhični absolutizem.

Predkapitalistični »despotizem«, kakor ga je do njegovega pojma pripeljala Heglova interpretacija, zgošča iracionalni moment gospostva v monarhovem telesu; zato Marx v kritiki Heglove filozofije državnega prava zlobno namiguje, da je po tej interpretaciji monarh le privesek svojega penisa — a ne valorizira elegancie Heglove rešitve, ki v prešiv družbene simbolne mreže umešča kontradiktorni naradni moment: iracionalna intervencija monarha kot naravnega telesa prav omogoči, da lahko vsa druga razmerja družbenega gospostva začnejo delovati kot racionalna razmerja — postanejo dostopna za »racionalno urejanje«. Buržoazna družba spodreže to poslednjo vez samonikle iracionalnosti gospostva, njen ideološki zálog je univerzalna racionalizacija družbenih razmerij, ki zato postanejo iracionalna in nedostopna za racionalno urejanje; buržoazni racionalizem je humanističen, zato je buržoazna racionalizacija razmerij tudi njihova humanizacija — praktični nasledek tega ideološkega posredovanja je reifikacija družbenih razmerij. Kolikor so odlikovana pojavnost oblika kapitalističnega »iracionalizma stvari« monetarne krize in na splošno dogajanja v prostoru razlike med vrednostjo in ceno, je res videti, kakor da je denar korenina vsega zla. A ta videz nam mora veljati za konstitutiven moment v simbolni ekonomiji družbenih razmerij v kapitalizmu. Če je denar na eni strani edino blago, v katerem pride do koincidence vrednosti in uporabne vrednosti, abstraktnega in konkretnega dela, tj. členov protislovja, konstitutivnega za sleherno blago — pa na drugi strani upredmetuje nasprotje med vrednostjo in ceno, je tako rekoč pojavnost oblika nasprotja med bistvom in pojavom. Denar je potemtakem nekakšna »refleksivna določitev« pojavnosti pojava — a ta določitev je hkrati substancialna, »postvarela«: denar je torej zares prešivna točka kapitalistične simbolne ekonomije, a ta točka se hkrati konstituira adekvatno konstitutivni ideologiji te ekonomije (blagovnemu fetišizmu, »reifikaciji«). Je torej kraj, kjer ta ideologija pride v adekvacijo s samo seboj: torej točka dozdevka.

Kot videz je denar nujen videz; kot nujen videz uteleša nasprotje med videzom in bistvom; ker to nasprotje »uteleša«, reificira, ga prikazuje ustrezno konstitutivni ideologiji; torej ga prikazuje »navidezno«; denar torej »navidezno«

prikazuje temeljno protislovje med videzom in bistvom. Če se bistvo prikazuje skoz videz, na neki način ni bistva brez videza; brez videza tudi ni protislovja med videzom in bistvom; videz je torej bistven. Če je videz bistven in če se šele z videzom prikaže nasprotje med videzom in bistvom, potem je navidezno prikazovanje protislovja med videzom in bistvom pač bistveno prikazovanje tega protislovja. Denar je potemtakem kraj, kjer dejavnost videza pride do svoje avtonomije — in kraj, kjer te avtonomije ni mogoče spodbiti. Ideologija bonov se potemtakem moti, prav kolikor ima prav: prav kolikor implicitno priznava, da je videz bistven — odpravlja bistvo videza samo navidezno.

Marxova kritika je torej upravičena — a je vseeno prehitra. Marx sicer implicitno proizvede teorijo simbolne določujočnosti, tj. bistvene avtonomije pojava, vendar ne uveljavi svojega lastnega teoretskega dosežka. Tu moramo tekst brati lateralno, tj. skoz simptom — ker menimo, da Marx prav zato, ker spregleda domet svoje lastne teoretske produkcije, nekritično na ravni predpostavke privzame idealistično umevanje jezika:

(»Primerjanje denarja z jezikom ni nič manj napačno. Idej v jeziku ne pretvarjamo tako, da bi izginila njihova svojskost in bi njihov družbeni karakter obstajal poleg njih v jeziku kakor cene poleg blaga. Ideje ne obstajajo ločeno od jezika. . . .«) (Str. 180.)

Zadnji navedeni stavek je izhodišče za sleherno morebitno materialistično teorijo govornice; a zato je treba iz njega izpeljati drugačne sklepe, kakor jih razgrinja poprejšnje besedilo. Družbenost idej zares ne obstaja zunaj idej in poleg njih, zato pa poleg vseh drugih idej in ločeno od njih obstaja tudi ideja o družbenosti idej. In ker ideje ne obstajajo ločeno od jezika, med vsemi jezikovnimi znaki in ločeno od drugih znakov obstaja tudi »jezikovni znak« za družbenost idej.

(Pričujočo izpeljavo lahko — na tem kraju nekoliko larpurlartistično — še nadaljujemo. Ker zaradi dejstva razrednega boja ni univerzalnega jezika, v dani izjavi z danega izjavljalnega-sprejemalnega stališča ni nikoli mogoče v izjavi izraženih »idej« enomiselno povezati z njenimi »znaki«; oziroma: taka enomiselna povezava je ravno učinek ideološke zaslepitve. Torej je v sleherni izjavi mogoče najti zgostitveno točko, iz katere izvira ta učinek; ta točka je seveda hkrati ravno »znak« neskladja med izraženimi »idejami« in njihovimi »znaki«; torej znak izjavljalne pozicije dane izjave; torej znak njene družbenosti. In ker je ta »znak« hkrati znak družbenosti izjave in neskladja med »idejami in znaki«, je torej jezikovni znak, ki je znak družbenosti idej in hkrati znak, ki mu ne pripada nobena »ideja« posebej. Torej je v tem smislu mogoče reči: poleg idej, ki resda ne obstajajo zunaj jezika, in zunaj njih obstaja tudi jezikovni »znak« družbenosti idej; ta »znak«, ki ga seveda ni mogoče ne univerzalizirati ne standardizirati, je *označevalec*. — Pripominjamo, da je ta izpeljava skrajno sumarna, saj ne tematizira vprašanja vpisa subjekta v izjavo in torej vprašanja spolne razlike; zadovoljuje se z dejstvom razrednega boja.)

— Tukajšnje izpeljave bomo ponazorili z neko konkretno manipulacijo jezikovnega znaka za »družbenost idej«; ta zgled nam bo tudi pokazal, kako se v družbah post-kapitalističnega despotizma, ki temeljijo spet na zunaj-ekonomskem ideološkem nasilju, iracionalni moment gospodstva dokončno desubstancionalizira (ne uteleša se več niti v monarhu ne v denarju) in se iracionalizem simbolne mreže povrne iz substancialnih alibijev nazaj v to mrežo samo. Ker ideologija tu ne legitimira več iracionalizma razmerij, ki bi ga punktualno postavlja ven iz sebe v neko »reificirano« telo — temveč legitimira samo sebe,

zato: 1. začne ideologija neposredno delovati iracionalno; 2. je iracionalnost razmerij družbenega gospodstva neposredno iracionalnost ideoloških mehanizmov; 3. je to »iracionalnost«, tj. to gospodstvo veliko tež analizirati; ta posledica je paradokсна, a nujna: če poprejšnje ideologije še »misificirajo« svoj substancialni alibi, ideologije pristniškega imediatizma mistificirajo le še same sebe; so tako rekoč mistifikacija, »za katero« pa ni ničesar, kar bi bilo mistificirano; ker mistifikacija nima zunanjega alibja, njeno nanašanje na sebe samo nujno proizvede lokalne »demistifikacijske« učinke — kraje, kjer se iracionalizem ideologije nanaša na sebe samega in deluje »na prazno«, tj. s svojo neposredno bedastočo; težava ideološke kritike je potem v tem, da ne more demistificirati, ker pravzaprav ni ničesar, kar bi bilo treba demistificirati. A na drugi strani je prav zato, ker razmerja gospodstva koincidirajo z ideološkimi mehanizmi, v teh družbah sleherna kritika v nekem svojem nujnem momentu neizbežno (zgolj) ideološka kritika.

Zato je na eni strani postkapitalistični »despotizem« temeljno nedosegljiv za kakršnokoli razsvetljsko kritiko; a na drugi strani je prav zato, je iz istega razloga tudi sleherna njegova kritika v eni svojih bistvenih razsežnosti neizbežno »razsvetljska« kritika. (Ta ugotovitev je refleksivna in upravičuje, če tudi ne more opravičiti, naše razsvetljsko besediščenje z njegovimi naivnimi dualizmi »racionalnost/iracionalnost, mistifikacija/demistifikacija...«.)

Za zgled bomo uporabili sofistične izpeljave tele vrste:

»Ni zadosti, da je teorija (znanost itn.) teoretsko kvalitetna, ampak mora biti tudi družbeno pomembna (uporabna, koristna, preverjena itn.); saj je samo družbeno pomembna (uporabna...) teorija lahko tudi zares teoretsko kvalitetna.«

Kako v tem argumentu deluje ideja o družbenosti (teoretskih) idej? Prva polovica zahteve družbenost predstavlja kot eno izmed možnih lastnosti teoretske izjave: teorija je koherentna (ali ne), dosledna (ali ne), kvalitetna (ali ne)..., družbeno pomembna (ali ne); v drugi (sklepni) polovici nastopa družbenost drugače: kot pogoj za sleherno teorijo, ki jo je mogoče predcirati s kvalitetnostjo. S. Žerjav (Problemi 187/1979, str. 69) vidi v takih sklepanjih parodijo Heglove spekulativne sodbe, spekulativne sprevernitve predikata v subjekt: ni čudno, da je sleherno kvalitetno teorijo prej ali slej mogoče predcirati tudi z družbeno porabnostjo, saj sodi družbena porabnost k samemu pojmu dobre teorije. Argument na ravni predpostavke podtakne pač tisti pojem (dobre) teorije, ki ustreza njegovi siceršnji ideologiji.

Medtem ko v prvi polovici paralogizma »družbenost« deluje kot ena izmed lastnosti teoretske izjave, pa v drugi polovici nastopa kot tisto, kar izjavo vnaprej določa, kot pogoj za lastnost izjave (za njeno kvaliteto). »Družbena porabnost« potemtakem v tem drugem podtaknjem pomenu zaznamuje pozicijo izjavljanja, ki vnaprej opredeljuje horizont vseh možnih sebi pripadajočih izjav.

A to še ni vse: moč argumenta je v tem, da ga ni mogoče obrniti proti njemu samemu. Ni mu namreč mogoče ugovarjati, denimo, takole: »Kako pa veste, da ta ali ona teorija ni družbeno porabna, pomembna?« Ali: »Če že teoriji predpisujete njen izjavljalni položaj, kako pa veste, odkod govorite vi?«

Sofizem je namreč možen samo, če obstaja procedura, s katero je, izhajajoč iz izjave, mogoče enosmiselno določiti izjavljalni položaj, ki se skoz to izjavo vzpostavlja. Iz lingvistike vemo, da v človeški govorici take procedure ni mogoče postaviti (moralo teh teorij bi lahko strnili takole: izjava strukturira izjavljalno situacijo, a tako, da se subjekt vanjo ne more enosmiselno umestiti).

Navedeni argument je kot izjava možen samo, če obstaja procedura, s pomočjo katere je mogoče vzpostaviti enosmiselno razmerje med izjavo in izjavljanjem; to je njegova izjavljalna predpostavka. In argument je »izjavljen«, torej možen. Sklep: taka procedura obstaja.

In še dve konsekvenci:

Če obstaja procedura enosmiselnosti, je nujno univerzalna; potemtakem jo je mogoče uporabiti na vseh izjavah, ne le na teoretičnih; če je navedeni sofisticni argument etičen, je ne bo uporabil le na govoricu-predmetu, ampak tudi na sebi samem; in sofizem je etičen. Torej: naš argument svojo proceduro uporabljaj najprej na sebi samem, in zato ve, od kod govori in kaj govori.

(Za ta sklep ni treba niti predpostaviti ne univerzalnosti ne etičnosti: za doščja, da kakšen ugovor nanju polemično opozori, pa ju naš argument že lahko in actu dokaže.)

Če je absolutni pogoj za možnost navedenega argumenta obstoj procedure enosmiselnosti; in če je ta procedura kot procedura lahko le institucionalna procedura; potem je ta argument argument institucije ali pa ga ni. In argument je. Torej: institucija obstaja.

Prva sklepa sta napačna; a o tretjem se vprašanje »napačnost ali pravilnost« ne postavlja: naj metafizično še tako šepa, je vendarle »dejstveno resničen«. Zato ne bomo (razsvetljensko) rekli, da institucije rastejo iz neresničnih sodb, temveč bomo v našem sofizmu raje videli zgled za generiranje institucij v ideoloških mehanizmih.

Na zelo abstraktni ravni pričujoči mehanizem rokuje z idejo »družbenosti« tako, da deluje kakor denar v svojem ideološkem kontekstu: mehanizem postavi idejo o »družbenosti idej« v položaj, da deluje kot ničelna točka protislovja, ki je sicer konstitutivno za sleherno izjavo, protislovja med izjavo in izjavljanjem. Dejstveno avto-verifikabilnost omogoča argumentu prav mehanizem, zaradi katerega ideološki zamašek, pojem »družbenosti«, zajema sam sebe in svojo predpostavko: procedura enosmiselnosti je namreč prav družbena institucija, ki omogoča arbitražo o »družbenosti«, o družbeni naravi in o družbeni vrednosti sleherne izjave. Zato je pojem »družbenosti« kot ideološki čep tu, če se povrnemo k našemu izhodiščnemu besedišču, ničelna točka razlike med bistvom (izjavljalno pozicijo) in njegovim prikazovanjem (izjavo) — in je hkrati pojavna oblika te nerazločenosti. Zato lahko določimo tudi absolutno mejo homologije z denarjem: če je bil denar pojavna oblika razlike med pojavom in bistvom, pa je ideološki zamašek v mehanizmih te vrste pojavna oblika njune nerazločenosti, pojav, »za« katerim ni nič — pojavna oblika pojava kot bista, pojavna oblika bistvenosti pojava. Prav po tej potezi obravnavani ideološki mehanizem zgošča splošno strukturo ideologije, ki ji pripada — iste neposrednostne pristniške ideologije, katere različica je bila tudi utopična odprava denarja. Obravnavani argument in ideologija bonov pripadata istemu ideološkemu horizontu. Meja homologije med »denarjem« in zgostitvijo ideološkega delovanja v našem mehanizmu je potemtakem prav meja, ki loči obe simbolni konstituciji družbenosti: tisto, ki temelji na posredni (blagovni) menjavi in denarju, in to, ki zahteva neposrednost v menjavi in zato temelji na zunajekonomskem nasilju.

Neda Pagon-Brglez

BONI KOT ALIBI ALI KAJ POČETI S TAKŠNO EKONOMIJO?

O bonih (časovnih ali kakšnih drugih) lahko razmišljam le kot o nečem, kar nas je pač doletelo, kar je prišlo nad nas — tega razmišljanja torej ne legitimira nikakršna neposredna navezava na Marxovo kritiko proudhonizma. Vendar pa se izkaže, da človek res ni več »dopoldne kritiki in popoldne ribič« — nenadoma se izkaže, da postane še kako »celovita« osebnost, če le država dovolj kruto ukrepa zoper prav to njegovo celovitost. To z drugimi besedami pomeni, da potrošniška vest enako srdito reagira kot razredna (ali morda celo patriotska) zavest; to nenadno skladje pa me je spodbudilo, da sem preverila tezo o tem, da so boni nekaj, kar je kar dobro znano iz »predzgodovine«, iz predznanstvenih konstruktov, ki jih običajno pripisujemo »utopičnim socialistom«, čeprav je to vsekakor preohlapna opredelitev.

Pričujoče razmišljanje o bonih je torej jemati kot stranski produkt nekega globalnejšega razmišljanja, ki poskuša kritično redefinirati predmarksistične reformatorske ideje o družbi. Kaže, da ta stranski produkt ni povsem naključen — prav kakor so boni stranska, pa ne naključna napaka neke veliko bolj globalne napake.

Vsaj v obliki tez (ali nekakšnih domislic) moram obremeniti to pisanje z ekskurzom v zgodovino socialističnih zamisli pred Marxom:

— grobo je mogoče ločiti velike miselne modele, sisteme, ki so znani kot sistemi utopičnega socializma, od minornih avtorjev 18. in tudi 19. stoletja. Razloček med njimi je pomemben:

— minorni avtorji 18. stol. (zlasti) so ponavadi označeni kot utopični *komunisti*. Samo po sebi je zanimivo, zakaj so si prislužili tako označitev, vendar jo za zdaj pogojno sprejmimo. Njihova glavna značilnost (vseh teh eruditivnih, sproščenih abbéjev, ki jih je kar mrgolelo po Franciji 18. stol.) je, da so bili v bistvu praktični urejevalci sveta: posegali so na področje političnega s predlogi za reforme, ki so se omejevale na, denimo, zamenjavo trenutne vlade.

— veliki sistemi utopičnih socialistov, tisti, ki jih zajemajo običajne antologije — torej projekcije socializmov, v glavnem — pa so težišče svojih revolucionarnih predlogov postavljale v območje socialnega, kateremu podrejšo vprašanja politike.

Glede na dejstvo, da je bil končni cilj vseh projekcij neka komunitarna, skupnostna družba, je vsem skupno vprašanje, kako priskrbeti ljudem »svobodo življenja«, sredstva, se pravi nujne pogoje, da bi lahko živeli v družbi, kjer imajo vsi ljudje enake možnosti. Tu gre za svobodo, ki po znamenitem saint-simonovskem reku postavlja človeka nasproti njegovim sposobnostim in ga sili,

da v mejah teh sposobnosti zahteva od družbe same, da mu nudi okolje, ki bo ustrezno njegovim humanim, fizičnim in duhovnim potrebam. Vprašanje skupnosti v prihodnosti ali vprašanje komunizma se pri vseh povezuje z vprašanjem svobode oziroma z vprašanjem, kako urediti skupnost, da svoboda ne bo kršena. Koincidenca pojmovne zveze: svoboda — družbene reforme — komunizem je osnovna linija, od katere se potem različno razvijajo posamezni avtorji. Zakaj tako postavljeno vprašanje silno zaplete možnost pravičnega urejanja sveta: bistroumni in duhoviti minorni arhitekti komunizma ostajajo na ravni političnih reform in jim zato ni potrebno posegati po nobenih restriktivnih ukrepih, ki bi zadevali človekovo vsakdanje socialno življenje; s tem se izognejo izteku svojih konstrukcij v avtoritarnost. Veliki sistemi pa morajo, ker posegajo na področje socialnega, nujno naleteti tudi na vprašanje norm, restrikcij itn. Ne glede na velike razlike med njimi, je značilno za vse, da urejajo:

— človekov bivalni prostor (se pravi, rešujejo stanovanjsko vprašanje z vsemi normativi, ki zvenijo tako domače).

— načrtujejo (usmerjajo) vzgojo in izobraževanje (na ravni institucije veliko bolj kot na ravni družine) in

— urejajo potrošnjo dobrin, menjavo blag brez denarja, ampak z različnimi boni, nakaznicami, urnimi lističi itn.

Ti predznanstveni miselni konstrukti, ki so socializem pripeljali (znali pripeljati) samo do socializma potrošnje (z prizanesljivim nasmehom gledamo nanje!) na srečo niso prišli do ljudi (v toliko so ostali utopija). Reševanje z boni, ki smo ga doživeli v tem zgodovinskem trenutku se umešča na isto raven reševanja socializma na ravni potrošnje — gre torej za predznanstveno reševanje, vendar tokrat za realizirano utopijo. Nemožnost urejanja socialnega področja (ki so se je zavedali t. i. radikalni komunisti 18. stol. — in so se previdno omejevali na politične reforme) oziroma (nep priznано) spoznanje o ne-možnosti (nesposobnosti) tega urejanja je pripeljalo do reševanja na področju političnega — se pravi nujno z ukrepi, ki omejujejo svobodo. Na videz gre za omejevanje (racionalno) potrošne anarhije, v resnici pa gre za ukinjanje že pridobljene — ali vsaj delno pridobljene temeljne svobode, svobode človeka kot proizvajalca. Razlika med realiziranimi ukrepi znanstvenega socializma v naši samoupravni družbi in predlogi predznanstvenega, utopičnega socializma gre torej v korist le-tega: prvič zato, ker njegove namere v resnici niso prizadele ljudi in drugič zato, ker jih sami avtorji (z redkimi izjemami) niso jemali zares in jih niso šteli za *pravo* možnost. Minule utopije torej niso totalitarne predvsem po svojih projekcijah prihodnjih družb; totalitaristične so v perfekcionizmu urejanja vseh detajlov družbenega življenja v istih okvirih, v ukrepanju in organiziranju družbe iz dane, torej kapitalne podlage. Nevarne pa postanejo samo, če se izkažejo za to, za kar jih je označil Victor Hugo, »za jutrišnje resnice«.

V tem prispevku zanemarjam znane saint-simonovske predloge, Owenove iz etičnih postulatov izvedene teze in tudi Blancovo in Proudhonovo ekonomsko intitucijo. Navajam samo W. Weitlinga, ker ga zgodovina šteje za prvega »efektnega« (ali efektivnega) komunista in ker Marx njegov nauk označuje za »otročjega«. Prav tak pa je nemara najbližji ukrepom v zvezi z boni, ki se nam dogajajo. Weitling piše: »Nikar ne prezrite: nobena družbena zboljšava, dosežena s pomočjo delitve kapitala, kjer ima glavno vlogo denar, ne more biti popolna«.

»Jasno je torej, da vlada, ki so ji interesi delavcev resnično pri srcu, le-teh ne bo mogla uresničiti samo tako, da bo ustanovila narodne banke« ...

»Ne zaupajmo torej reformam, izvedenim s pomočjo kapitala, kot tudi ne denarnim mogotcem; ne od prvih in ne od drugih ne moremo pričakovati popolnosti, pač pa nastavljene zanke, katerim se dobri ljudje ne znajo nikoli dovolj izogibati. Če bomo zmanjševali velike kupe denarja, bomo z moralnega stališča napravili več škode kot koristi; ...«

Weitlingov krščanski komunizem s sistemom menjalnih ur in s knjižico in razstavno dvorano menjalnih ur, zagotavlja: »Knjižice, v katere se vpisujejo menjalne ure, bodo nadomestile denar«. »Proizvode se zamenjuje za opravljane menjalne ure...« Predvsem pa: »Z uvajanjem sistema menjalnih ur so vsem nagnjenjem človeštva odprta dver in vrata. Celo uporaba luksuznih predmetov se bo prej povečala kot zmanjšala. Da pa bi pretirana uporaba teh ne škodila dobrim nravem in navadam, imajo oblasti pravico podaljšati ali skrajšati menjalne ure v skladu s koristnostjo, ki jo priznajo za blagor družbe kot celote. Še učinkovitejše sredstvo za to pa je omejitev prostovoljnega dela.«

Spremeniti bi bilo potrebno samo črko, da bi ostal isti duh kot preveva marsikateri današnji bonksi ukrep.

K MARXOVI KRITIKI BONOV V OČRTIH KRITIKE POLITIČNE EKONOMIJE

Pri odgovoru na vprašanje: »Kaj se lahko danes naučimo iz Marxove kritike časovnih bonov?« bom izhajal iz »sedanjega trenutka«. Začel bom z neko razsežnostjo uvajanja najrazličnejših bonov v naši zdajšnji družbeni praksi.

Mislím na pojav, da to uvajanje tako rekoč od vsega začetka spremlja tudi ostra, odločna kritika prakse in ideologije bonov. Mimo svoje odločnosti ima kritika, ki prihaja z različnih področij, od teoretskega do političnega, še dve bistveni značilnosti:

— prvič, je vsebinska, racionalno argumentirana in argumentirajoča kritika;

— in drugič, brez večjih težav lahko opravi s svojim predmetom, s precejšnjo suverenostjo vedno znova zavrača bone, razkriva zgrešenost spontane ideologije bonov.

Argumentov je več kot dovolj: od tega, da bon kot poskus »egalitarnega« urejanja sedanjih motenih razmer pri distribuciji pomeni v resnici distribucijo pomanjkanja — hkrati pa tudi distribucijo črne borze — do tega, da takšno uvajanje reda v anarhijo pomanjkanja duši tisto možnost, ki bi to pomanjkanje zares odpravila, to je tehnično-organizacijski razvoj produkcije.

Podrobno navajanje teh argumentov puščam tu ob strani. Poudaril bom samo eno njihovih rdečih nití: uvajanje bonov je ocenjeno kot nekakšen »gasilski ukrep«, kot delovanje, ki se omejuje na posledice, ne pa na vzroke, skratka, kot ubadanje s *pojavnó stranjo*, s *površino* problemov, ne pa z njihovim bistvom.

Tu bi se zdaj obrnil k Marxovim Očrtom. Nujnost, da praktično-kritična znanstvena teorija razlikuje med pojavno, izrazno ravnijo družbenih procesov in med bistvenimi razmerji, problem ustreznega posredovanja med bistvom in pojavom je namreč tudi eden osnovnih »vidikov« v Marxovi kritiki proudhonistične delovne teorije denarja. Pri tem lahko zasledimo pri Marxu — tu se veda močno posplošujem — dva argumentacijska tokova.

1. Proudhonizmu očita, da se njegovi poskusi odprave protislovij meščanskih »občevalnih in produkcijskih razmerij« omejujejo na »tihe metamorfoze« cirkulacijskega sredstva, na reforme denarja in preobrazbo cirkulacijskega sredstva — na spreminjanj pojavne oblike temeljnih družbenih protislovij torej, ki za svojo predpostavko nima »nasilnega značaja sprememb« vseh »obstojećih produkcijskih razmerij in na njih slonećih družbenih razmerij« (Očrti, Vestnik, 133). Gre za poskus, da bi se »...s formalno preobrazbo nekega razmerja /izmaknili/ njegovim bistvenim pogojem...« (op. cit., 134, podčrtal RR).

2. Ob problemu razlike med vrednostjo in ceno po postavi Marx proudhonistom nasproti še en argument. Njihov poskus izenačevanja vrednosti (kot v proizvodu materializiranega delovnega časa) in njenega cenovnega izraza — za element cenovnega izraza naj bi rabili pač sam delovni čas — ukinja »nominalno različnost med realno vrednostjo in tržno vrednostjo« (op. cit., 151). Pri tem pa goji iluzijo, da je s to *nominalno različnostjo* odstranjena tudi »dejanska razlika in protislovje med ceno in vrednostjo« (op. cit., 152).

Marx ne pojasnjuje podrobneje teoretske predstave, ki takšno iluzijo omogoča, vendar lahko pojasnitev rekonstruiramo iz njegovih izpeljav — spomnimo se, denimo, na Marxovo zavračanje simbolne teorije denarja. »Pogoj možnosti« takšne iluzije je pač to, da obravnavajo proudhonisti denar od vsega začetka kot nekaj *zgolj nominalnega*, kot *zgolj izraz*, *zgolj »simbol«* določene substance, skratka, kot pojav, ki je sam v sebi docela nepomemben, brez lastne vsebine, arbitraren.¹

Če lahko prvi argumentacijski tok strnemo v formulo »resno jemljejo samo pojav, ne pa bistva«, se drugi glasi: »ne jemljejo resno pojava, saj ga razumejo kot *zgolj pojav*«. V Očrtih oba tokova nista povezana, a njuno skupno branje je upravičeno in celo nujno glede na poznejši razvoj Marxove teorije — navsezadnje gre pri vsem tem za problematiko analize forme in genetičnega razvitja pojava iz bistva. S povezavo pa se seveda preoblikuje tudi logika Marxovega očitka, da proudhonisti ne znajo prodreti k bistvu, da ostajajo na ravni pojava. Marxovo neposred(ova)no usmerjanje k bistvu se takorekoč v sebi reflektira: kar onemogoča zapopadenje bistvenih razmerij in navaja k *zgolj formalnim spremembam*, ni neposredno vztrajanje pri pojavu, ampak prav prehitra zdrsnitev čez pojav, prav spregledovanje, pogojno rečeno, »avtonomne« razsežnosti pojavne ravni, spregledovanje *bistva pojava*.

Nauk, ki ga lahko iz Marxove kritike proudhonizma potegnemo za današnjo rabo, bi torej bil: če se nočemo zmotiti pri spreminjanju *bistvenih* razmerij, mora biti njihova analiza posredovana s konceptualizacijo »bistva *pojave*«. Drugače rečeno, analiza baze ni mogoča brez konceptualizacije avtonomnosti, natančneje, materialnosti ideoloških praks — to je razsežnosti »*pojave*«, ki je prav učinek njegove neločljive zavezanosti tistemu, kar se skozi njega pojavlja, izraža, kolikor vznikne pojav s to zavezanostjo kot zastopnik bistvenosti razlike bistvo/pojav za samo bistvo (in torej za pojav sam) in kolikor ostaja zato pojav v svoji funkciji zastopanja nezvedljiv tako na pojav kot na bistvo.

Z vrnitvijo na bone iz naše lastne družbene prakse bom skušal v nekem grobem približku ponazoriti, kaj koncept »bistva *pojave*« pomeni. (Poleg tistega pomena, ki so ga razkrili že argumenti proti bonom, kolikor so nadomeščanje denarja z boni prepoznali za nekakšno »kal«, za delovno sredstvo in hkrati pogoj etatizma, torej za predlog drugačnega bistvenega produkcijskega razmerja.)

¹ Proudhonistično teoretizacijo zanima samo to, kar se skozi pojav — v denarju — prikazuje, medtem ko jim je samo dejstvo *pojave*, »*pojave pojave*«, če lahko tako rečemo, popolnoma neproblematično. Njihova teoretska »napaka« je sprevid, da pojav ne izraža le bistva, ampak da *sam s seboj* izraža tudi to, da je za samo bistvo bistveno, da se izraža, tj. da je odskok od bistva, pojavitev bistva še kako odločilna za samo bistvo. Spregledujejo, da je bistvena sama razlika med bistvom in pojavom, saj ta razlika določa za nazaj tako naravo samega bistva kot tudi naravo *pojave* kot nekakšnega »materialnega zastopnika« razlike, neizvedljive na dvojico bistvo-pojav, čeprav razlike, ki je zanju konstitutivna.

Preostanku pomena se lahko približamo z naslednjim vprašanjem: zakaj je sicer povsem uspešno argumentiranje proti bonom in pozivanje k razreševanju bistvenih problemov — obojemu ne manjka podpore politične prakse — v praktičnem družbenem življenju tako zelo neuspešno, neučinkovito?

Najprej bom izločil dva neustrezna možna odgovora in nato zarisal tezo pravičnega. Ne moremo reči:

— da je neučinkovitost zavračanja bonov znamenje moči neke bolj ali manj mistične, vsekakor pa neidentificirane »zvezne administracije«. Ko bi moč te administracije ustrezala procentualni (po občinah) razširjenosti bonov, bi namreč ne obstajala več možnost za njihovo kritiko;

— prav tako ne moremo reči, da je kritika sama na sebi, torej teoretsko vzeta, sicer povsem ustrezna, da pa od teorije ne moremo pričakovati, da bo razbijala trdovratno prakso bonov, da torej uspešnost teoretskega argumentiranja blokirajo drugi, politični, ekonomski, skratka, praktični razlogi. Odgovor je le nekoliko preveč nemarksovski: od ustrezne teorije pač moremo in moramo pričakovati, da teoretsko razkrije točke, kjer je možna in nujna praktična intervencija, ki bo onemogočila praktične blokade kritike bonov.

Moja teza pa je, da je treba argumentiranje zoper bone vzeti tako, kakor se kaže, da je treba izhajati iz *pojavnne oblike* argumentiranja, to se pravi, iz njegove uspešnosti. Argumentirano zavračanje bonov, takšno, kakršno je, je *docela ustrezno, docela uspešno*. In v to celoto njegove uspešnosti sodi, najsi zveni še tako nenavadno, spekulativno, tudi brezuspešnost argumenta: znamenje te brezuspešnosti, tj. nastop ideologije bonov, je notranji moment, še več, je konstitutivni del uspešnosti argumentov proti bonom. Neuspešnost uspešnega racionalnega argumentiranja, tj. argumentiranja, ki v kritični analizi brez težav razkriva neutemeljenost predmeta kritike, ki bone naravnost raztrga, izniči, vselej znova opozarjajoč na resnično bistvo problemov za formalizmom bonov, ta *notranja meja* uspešnosti je tista točka, na kateri — *kolikor ostaja v tej svoji funkciji nedojeta, spregledana* — ideologija bonov, pa čeprav še tako očitno formalistična, še tako skrpana, postane materialna sila, ki dobesedno organizira realnost. In še: *kolikor ostaja ideologija bonov kot notranja meja uspešne racionalne argumentacije spregledana*, nastopi kot zgolj pojav — ta sprevid pa je ekvivalenten sprevidu »bistva pojava«.

Lahko bi rekli tudi takole: racionalna argumentacija je tako šibka zato, ker je tako močna, uspešna je ravno v tem, da ji nič ne uspe: brezuspešnost argumentiranja je vseeno uspešna, kolikor je nekakšen dokaz uspešnosti, racionalnosti brezmiselnega, očitno »racionalnega« zavzemanja za bone. Vendar lahko tako govorimo samo, če se, na eni strani, ne zadovoljimo s takšnimi paradoksi — ključno vprašanje te brezuspešnosti je slej ko prej tisti »cui bono?« — in če se, na drugi strani, ne prepustimo samoumevnosti.

Ne gre namreč za to, da zaradi šibkosti racionalnega argumenta njegovo mesto zavzame racionalna ideologija bonov — kakor da bi imeli od vsega začetka dva argumenta, ki si stojita nasproti in se borita za večji delež neke celotne vsote moči. »Napaka« racionalnega argumentiranja proti bonom je v tem, da pogosto postopa tako, kakor da obstajajo poskusi uvajanja bonov neodvisno in zunaj upiranja takšnim poskusom, to je, da ne vračuna »lastnega mesta« v kritiziranih bonih. Svojo predpostavko, da je ideologija bonov nujni učinek uspešnega, na konceptualni dvojici bistva/pojav zgrajenega argumenti-

ranja zoper njo, bom zato pojasnil — kljub nasilni analogiji — z Marxovo »kraljevsko« prisposodobu:

»Take refleksije določitve so sploh reč zase. Ta človek je npr. kralj le zato, ker se drugi ljudje nanašajo do njega kot podložniki. Oni pa obratno mislijo, da so podložniki zato, ker je on kralj.« (Kapital I, Časopis za kritiko znanosti 41/42.)

Skratka, realnost ideologije bonov je samonanašajoča se realnost, natančneje, »iracionalna« ideologija bonov je »refleksijska določitev« racionalnega argumentiranja proti njim.

Toda, ali nismo šli malo predaleč? Ne grozi tu ena najhujših nevarnosti, padec v akademsko ultralevičarstvo, v abstraktno »kritiko vsega obstoječega«? Ali hočem reči, da zavračanje bonov samo ustvarja to »kal« etatizma?

Stvar seveda ni tako preprosta — v dokaz ponudimo nekaj specifikacij teze, da je ideologija bonov »notranji moment« argumenta zoper njo.

Kakšna je pravzaprav ta ideologija bonov? Kolikor lahko argumentacija zoper bone — kakor je to faktično dokazano — raztrga, izniči sleherno njeno vsebino, je osnovno obeležje ideologije bonov, tj. to, kar ji sploh ostane, pač njena skrajna praznost, brezvsebinkost. Daleč od tega, da bi bila zato ta ideologija irelevantno, nepomembno govoričenje, začenja prav kot prazna forma, kot izjava, ki nima druge vsebine in opore mimo dejstva lastnega procesa izjavljanja, tj., kot »čista ideologija«, tisti zaprti krog ideološkega spoznanja, delovati kot *praktična zavest*, kot materialna sila dejanskosti. Skratka, ideologija bonov ima neko performativno razsežnost — tu se seveda opiram na koncept ideologije, ki ga razvija Projekt Ideologije — Theorie (skupina okoli revije Das Argument).

Vendar pa ta performativna razsežnost ne pripada ideologiji bonov, to je, te razsežnosti ne proizvaja skrpano upravičevanje bonov. Kako potem pride do nje?

Samonanašajoča se realnost je pač značilna samo za argument zoper bone, kolikor je uspešen, pri čemer pa je rezultat specifične uspešnosti prav ideologija bonov. Uspešna argumentacija je, nasploh in *formalno gledano*, tista, ki »potrdi« vnaprej anticipirani pomen (»eksplikacija implicitnega«, kot označuje Haug metodo Kapitala); ta »potrditev« se seveda lahko kaže tudi kot korekcija, preoblikovanje, celo negacija »pričakovanega« pomena. Uspešna je torej, kolikor se vrne nazaj na izhodišče — ta vrnitev, ta »potrditev« izhodišča pa ravno ni preprosta reprodukcija vnaprejšnjega pomena, kot to mislijo althusserjanci, ampak jo je treba konceptualizirati kot točko »kratkega stika« kot a-racionalno točko izključitve pomenske razsežnosti, ki je hkrati pogoj, konstitutivni moment pomenske argumentacije — brez te neumestljive vnaprejšnje anticipacije iskanega, argumentacija ne bi niti stekla niti se ne bi sklenila v rezultatu. Kar seveda pomeni, da ima pomenska argumentacija v sebi neki — v absolutno pozitivnem smislu — manko, da je — če tu napotim na določene rezultate »receptije« Lacanove teoretske psihoanalize pri nas — ne-cela.

Kaj vse to pomeni za ideologijo bonov? Ideologija bonov kot prazna forma ideološkega, kot sklenjeni samozadostni krog ideološkega spoznanja, odraža v tej svoji »iracionalnosti«, brezvsebinkosti prav temeljno logično strukturo uspešnega spoznanja, ki mi tu pomeni tudi: po svojem značaju praktičnega spoznanja. *Toda odraža jo sprevernjeno*. Ideologija bonov, kakor je razumemo tu, je miselna praksa v svoji čisti obliki, to se pravi, je »zgolj misel«, vzvišena nad tem, da bi reprezentirala kakršenkoli realen družbeni interes — in kot takšna do svojega pojma privedena miselna praksa je hkrati neizpodbiten, čeprav spre-

vrnjen dokaz, da miselna praksa v svoji čisti obliki ravno ni možna. Da bi to spoznali, nam je treba le posplošiti lastno vsakdanje izkustvo, da je namreč širjenje bonov »neločljiva druga stran« vladavine neobvladljive družbene realnosti oz. da sovпада z njo. V precej svobodni interpretaciji ugotovitve M. Dolarja, ki meri na povsem drug problemski sklop: samozadostnost ideologije bonov, njena vzvišenost nad reprezentacijo kake realne vsebine

»pomeni prav največji pristanek na obstoječe, največji Realitätsverlust je največje sprejemanje obstoječe realnosti« (Dolar, *Struktura fašističnega gospostva*, 131).

Argument proti bonom se tako v ideologiji bonov res nanaša sam nase, toda tega na noben način ne moremo razlagati kot enostavno, nemara še celo zavestno, manipulativno »ustvarjanje« te ideologije. Ideologija bonov izstopi — zopet formalno gledano — kot učinek spregledanja tiste »brezsmiselne« točke, ki je notranji moment, konstitutivni del smiselne, racionalne argumentacije (oz. ideologije v pomenu »objektivne miselne forme«). Šele s tem, ko argument proti bonom spregleda ta »konstitutivni sprevid« sleherne, tudi svoje argumentacije — ko spregleda spregledanje, na podlagi katerega sploh lahko kaj »ugleda« — šele s tem se ideologija bonov lahko pojavi. In to v dvojnem pomenu besede: da zadobi eksistenco in da nastopi označena kot zgolj pojavna raven.² Argument proti bonom spregleduje notranjo cmejenost lastne diskurzivne prakse, spregleduje jo s tem, da je ne tematizira, netematizirana pa ostane, kolikor je tematizirana v obliki zunanjšega odnosa, nasprotipostavljenosti argumenta in predmeta njegove kritike, v obliki opredelitve ideologije bonov kot zgolj pojavne ravni.

Spregledovanje »brezsmiselnega« momenta kot konstitutivnega dela nastopa »celote smisla«, nastopa, s katerim smo vselej že sredi realnosti, sovпада z nerazumevanjem »bistva pojava«, saj šele na podlagi tega spregledovanja pojav izstopi kot zgolj pojav. »Bistvo pojava« torej ne meri le na to, da je pojav vselej pojav svojega bistva, da pomeni spreminjanje pojava vselej tudi že preoblikovanje bistva, ampak je implicitni koncept — tu si lahko dovolimo ta sicer nelegitimni miselni preskok — »nezavedne fantazmatike«, »fantazme kot nezavedne opore ideologije« (cf. Žižek, *Zgodovina in Nezavedno*).

Povzemimo zdaj odgovor na vprašanje o praktični brezuspešnosti sicer tako uspešnega argumentiranja proti bonom: ta brezuspešnost ni nekaj, kar bi bilo uspešnemu argumentiranju vnanje, prav nasprotno, je njegov sestavni del: v tem neposrednem sovpadanju, križanju uspešnosti in brezuspešnosti je dosežena — čeprav nepričakovano, nenačrtovano in nespoznano — neka praktična uspešnost racionalnega zavračanja bona (najustrezneje jo nemara ponazarja reklo: »saj je tako ali tako vse vseeno«). Nespoznanje, če lahko tako rečemo, »izvora in veljavnosti« te praktične uspešnosti navidezno neučinkovite argumentacije, tj. nepoznanje mehanizmov povezanosti argumentiranega zavračanja bonov in

² Konceptualizacija, nezvedljivo zunanje, »brezsmiselne« točke kot notranje meje smisla pa se zastavlja, to sem skušal naznačiti maloprej, ko sem govoril o »napaki« racionalnega argumentiranja proti bonom, vselej tudi kot vprašanje »našega lastnega mesta« v »pojavi«, ki ga obravnavamo. Da argument zoper bone ne zna vračunati »lastnega mesta« v kritiziranem predmetu, to pomeni, da njegov pojmovni aparat ni sposoben konceptualizirati problematike konstitutivnega sprevida: spregledovanje lastnega »konstitutivnega sprevida« je namreč tisto, kar ga sploh »poveže« z boni. Z njimi ga torej ne povezuje dobesedno nič, nikakršen skupni pomenski moment, to je razlog, zakaj ne moremo govoriti, da nastopanje proti bonom sámo ustvarja svojega nasprotnika.

ideologije bonov, sicer ni neposredni vzrok konkretne zamisli o bonih. »Prispeva« pa k temu, da začne ideologija bonov, ki pač sodi v ropotarnico zgrešenih poskusov reševanja družbenoekonomskih zagat, delovati kot materialna sila, ki organizira realnost. In sicer organizira družbeno realnost tako, da umanjka prav distanca do te realnosti — tista faktičnost, možnost, nujnost »napačnega razumevanja«, ki jo uteleša (predteoretski ali teoretski) zavestni odnos do sveta in ki nam navsezadnje »da dihati«. Na mestu te distance dobimo tako vladavino »čiste«, sami sebi zavezane in v sami sebi utemeljene misli, ki se neposredno sprevrača v vladavino »samorasle« družbene realnosti.

Ostane seveda vprašanje, ali in kaj lahko takšno nedvomno abstraktno razmišljanje o nujnosti konceptualizacije »konstitutivnega sprevida« sleherne argumentacije, ki to argumentacijo šele omogoča, prispeva k »sedanjemu trenutku«, ki potrebuje praktične ukrepe in odločitve. *Kaj* lahko prispeva — to je stvar nadaljnje obdelave tistega, kar je najpoprej še abstraktno. *Da* lahko prispeva — to prepričanje bi podkrepil z naslednjo tezo: s premislekom, da je lastno mesto racionalne argumentacije nezvedljiva, neumestljiva točka notranje zunanosti, se problematika bonov razveže, na eni strani, v strokovno ekonomska vprašanja, na drugi pa v vprašanje strategije in taktike revolucionarne avantgarde, v vprašanje razrednega boja: na tej ravni pa se kot primeren način zastavitve premisleka »konstitutivnega sprevida« ponujajo dovolj znane teme odgovornosti in samokritičnosti.

Pavle Zgaga

OB KRITIKI PROUDHONIZMA V OČRTIH KRITIKE POLITIČNE EKONOMIJE

Marxova kritika politične ekonomije ne zadeva svojega predmeta le kot je neposredno tu in le kot »ekonomska objektivnost«; v njej sami je že pogojena kritika ideoloških konceptov, ki jih poraja ta »objektivnost«: skozi »kritiko v pretepu« se šele odpira dostop do analize »anatomije meščanske družbe«. Ti ideološki koncepti pa sami spet ne predstavljajo zgolj nekaj odkritih apologij zgodovinsko danih kapitalskih razmerij, temveč prav tako temelji v njih tista kritika, ki »sedanjost presoja in obsoja, toda ne zapopade«: hrepenenje po »prvotni polnosti« in »vera, da je treba ostati pri tej popolni izpraznjenosti« (Očrti . . ., 58.3) sta si drug drugemu v dopolnilo, drug drugemu »drugo svojega prvega«.

Raznovrstne družbene kritike, iz protislovij vsakokratnega družbenega razvoja črpajoča »socialistična in komunistična literatura«, misli, ki so zaradi zgodovinske dinamike same primorane izgubljati in izgubljajo svoje dosedanje pozicije (in morajo že zaradi tega do danih razvojnih stopenj zavzemati »kritičen« odnos), v času *Manifesta* še ne skrivajo svojih raznorodnih izvorov — vse te najraznorodnejše ideje se (zlasti po »zmagovitih socialističnih revolucijah«) zdaj »poenotujejo« v »marksizem« in znotraj tega ostajajo »v spopadu«. Identifikacija pojmov »socializem/komunizem« in »marksizem« je dovolj problematična, v skrajnosti pa se proces takšne identifikacije razkriva v povsem legitimističnem mišljenju, ki že čisto vsako govorjenje o družbeni problematiki sploh deklarira kot marksizem. Marxova kritika je, narobe s svojo metodologijo zahtevala tudi kritiko »kritičnih idej« samih, ne pa le gole kritike »popolne izpraznjenosti«.

Med motivi, ki so še zlasti spodbudili nastajanje *Očrtov kritike politične ekonomije*, je v ospredju kriza iz leta 1857. Vendar pa se Očrti ne pričnejo z neposredno navezavo na to krizo, z analizo dane ekonomske konstelacije; obratno, začnejo se z analizo Darimonovega projekta bančne reforme, nekega poskusa kritike, »reševanja« obstoječega, ki odteka. Ta zveza ni niti najmanj naključna in ponuja nam, če že ne prvo, pa vsaj eno izmed možnih točk, iz katerih se »lahko danes naučimo« še česa.

Pričakovanje nove revolucionarne situacije kot nekega drugega motiva za intenziviranje Marxovega študija politične ekonomije v petdesetih letih povezuje delo iz kritike politične ekonomije s porevolucijskimi razmerami v delavskem gibanju oz. med londonskimi političnimi emigranti. Če stvar revolucionarnega gibanja ne more biti v »postavljanju principov za vse večne čase«, če »proletarske revolucije nenehno kritizirajo sebe same« itd., če je pred nami »15, 20,

50 let bojev...«, potem na nek način vse to velja tudi za revolucionarno teorijo samo, zahteva njeno samorefleksijo. Nasproti defetizmu porevolucijske dobe, nasproti »treznemu realizmu«, ki išče celo v militarizirani politični oblasti vzvode za realizacijo svojih egalitarističnih konceptov (ne le proudhonizem, tudi lassallovstvo), nasproti reševanju »odtujitve znotraj odtujitve«, množičnemu popačenju se tu zastavlja vprašanje problematiziranja same revolucije, »starega krta, ki zna tako hitro riti pod zemljo«. Nujna konsekvence take zastavitve, utemeljene znotraj razrednih bojev, je zato prehod k »anatomiji meščanske družbe«: kritika politične ekonomije ni stvar golega, abstraktnega interesa teorije, pa tudi abstraktna teorija ne. (Drugo.) Darimonova reformna teorija, s katero se začne poglavje o denarju, je neposredno povezano s Proudhonovim insistiranjem pri menjavi kot Arhimedovi točki mogoče družbene preobrazbe. Marxova reakcija zato ne more biti le pričakovana, pač pa je že znana: ne le iz *Bede filozofije*, temveč že iz kritike Grünove politične ekonomije potrošnje v *Nemški ideologiji* (»... ravno ekonomii, ki so izhajali iz potrošnje« so »bili reakcionarni in so ignorirali revolucionarni element v konkurenci in veliki industriji« — MEID II, 350). Ponovna polemika s takim ekonomskim naziranjem zato ni le polemika zoper njegovo trdovratno ohranjanje, ampak je nadaljnje razvijanje lastnega stališča. Tako prehajamo od bolj ali manj znanih ali vsaj pričakovanih provokacij Darimonovega prepričanja, da je treba zlomiti le pred sodke pred plemenitimi kovinami (»in — obstoječa dejanskost se bo sesula«), do vprašanj, ki so s proudhonističnega zornega kota nedosegljiva: »Ali ne postane s samim meščanskim sistemom menjave potreben tudi specifičen instrument menjave? Ali ne ustvarja meščanski sistem menjave nujno nekega posebnega ekvivalenta za vse vrednosti?« (17.5.) Nasproti predpostavljenemu denarju vstopa v razpravo analiza nastajanja in bistva denarja, oblikovanja družbenih razmerij iz specifičnega načina produkcije, produkcije blaga (32 i. d.). Najznamenitejše pasaje kritike politične ekonomije so v tesnem odnosu s kritiko socialističnih idej.

Moč denarja, zoper katero protestira proudhonizem z zahtevo po zrušitvi njegove »privilegirane« vloge v menjavi, je tu razvita iz materialnih produkcijskih razmerij, družbenega značaja produkcije. »Denar ne proizvede teh nasprotij in protislovij; pač pa razvoj teh protislovij in nasprotij proizvaja to na videz transcendentno moč denarja.« (39.31.) Predlagani reformni ukrepi izzvenijo kot element, ki ga producira moč »reformiranega« samega. Razrešitev teh nasprotij in protislovij ni v izbiri »ustreznega instrumenta« — kot je bilo zapisano v *Bedi filozofije*: »Od vseh produkcijskih instrumentov je največja produktivna moč revolucionarni razred sam.« (Tretje.)

II.

dr. Božidar Debenjak

Rad bi dosedanjim razmišljanjem pridružil še nekaj misli o Marxovem tekstu, ki je povod naši obravnavi: o kritiki Darimona. Že kmalu za začetkom, ki je bolj direktno naslovljen na Darimona, prehaja Marx neposredno na nekatera temeljna vprašanja: socialistični poskus kot izziv za lastno Marxovo razmišljanje, kakšen je pravzaprav izhod iz družbe, katero je kritiziral. Prav to vprašanje zastavi Marx zelo kmalu za začetkom, in ena od njegovih tez me fascinira že vrsto let, tako da moram sebi in drugim ponovno postaviti vprašanje, kaj pravzaprav pomeni. S tem bo dana celo neposredna navezava na tisto, kar je v svojem prispevku odprl Kovač. Teza, na katero mislim, se navezuje pri Marxu na stavek: Vsak individuum ima svojo družbeno moč, svojo povezanost z družbo v obliki neke stvari; to moč in to povezanost nosi s sabo v žepu. Uropajte stvari to družbeno moč, in morali boste osebam dati, da jo bodo izvajale nad osebami. Na tem mestu misel ni zapisana prvič; prevzeta je iz rokopisov iz začetka petdesetih let. Tu je posebej izpostavljena in poudarjena. S prvim stavkom je dana konstatacija o denarju kot osamosvojenem liku vrednosti, ki je ne le nexus rerum et hominum, temveč tudi predmetni lik družbene moči, s katero razpolaga individuum — pač glede na količino te stvari. A drugi del stavka, ki daje implicite kritiko priznanc za delovni čas ali »časovnih bonov«, je mnogo generalnejši: »Raubt der Sache diese gesellschaftliche Macht und ihr müßt sie Personen über die Personen geben.« Tak poskus bega iz sveta vrednosti, menjave, denarja, dokler je le beg, je retrograden, saj sledi, da je v zamenjavo za moč stvari dati osebam moč nad osebami, torej vrniti družbo v razmerja gospodstva in služnosti. To pa so predkapitalska razmerja, razmerja hierarhije in avtoritete. Socialistični poskusi, ki po skrajšanem postopku »odpravljajo« vrednost in blagovno-denarno razmerje, so torej retrogradni, so nazaj obrnjene utopije, so obrnjeni v preteklost. Do tod vse prav, vse je jasno izpeljano. Zdaj pa pride izziv: Marx seveda ni potegnil sklepa, da je treba pri tem ostati, temveč je terjal, da je treba iz tega sveta vrednosti, menjave in denarja iziti. Ta izhod pa je po njegovem mogoč le tako, da nastavimo v ta razmerja »mine«, razvijajoč »sowohl Verkehrs als Produktionsverhältnisse«. Brez tega je vsak poskus izstopa »donkihoterija«. Kaj pa so te »mine« in kako »minirati«, »razstreliti« (sprengen)? Tu se po mojem začenju tista prava naloga kritike politične ekonomije. Kaj je beg, kaj je donkihoterija, to je iz Marxovih besed dovolj jasno, na to je pokazal s prstom. Kot konsekvence iz Marxa sledi celo to, da če imamo ponuditi le beg in le don-

kihoterijo, je bolje kar ostati pri razmerjih stvarne (sachlich) odvisnosti, saj je stvarna odvisnost vendarle bolj svobodna od personalne in bolj emancipirana kot poskusi bega v predkapitalstvo in donkihoterijo. Take restavracije ali reinstavracije hierarhičnih razmerij osebne odvisnosti so hude in ogrožajoče limitacije. Zgodovinske izkušnje ne manjka: je bil mar stalinistični poskus črtanja »zakona vrednosti« kaj drugega kot beg in donkihoterija? In prej omenjeno Marxovo mesto je opozorilo ravno proti takšnim retrogradnim utopijam.

Prav tako se zastavlja vprašanje, kako je lahko po Marxu in kljub Marxu že II. internacionala tako rekoč v celoti bila sestop na predmarksovsko pozicijo, tako v razmerju do politične ekonomije kot v filozofiji in drugod. Če govorimo v jeziku tega Marxovega mesta, je bodisi ponujala romantične sanjarije, bodisi »ostajanje pri popolni izpraznjenosti«. A to nihanje med romantizmom in popolno izpraznjenostjo, to je dobro opazil Kreft, sta za Marxa samo dve skrajni točki *meščanskega* nazora: iz tega nasprotja meščanski nazor, pravi Marx, ne bo nikoli prišel, tako da ga bo ena ali druga varianta spremljala »do blaženega konca«. V raziskovanju zgodovinskih korenin tega sestopa velja pač ostati pri znamenitih Korschevih napotkih za razumevanje II. internacionala. Toda ta sestop z Marxove ravni vprašanja je bil usoden pri konstituiranju teoretskega stališča delavskega gibanja v času III. internacionala, ki je prav tako mnogo pregloboko posegla po dediščini predmarksističnega socializma in zanemarila Marxov način reševanja. Njen spopad s kapitalizmom je nosil vse preveč znamenj predkapitalističnega resentimenta. Marx ni zaman nasprotoval vsakovrstnim izdelovalcem receptov za preosnovno družbe. Črnošolski poskusi administrativnega reglementiranja družbe pa so bili ravno tista metoda, ki je imela največjo silo v sebi, in nasledki so tu. Kritika starega socializma ni po naključju ena od treh bistvenih komponent marksizma. Neda Brglez je po pravici opozorila na utopično težnjo po reglementiranju: bolj ko je socializem utopičen, bolj ko je oddaljen od Marxa, bolj hoče vse reglementirati. Marx in Engels sta to težnjo večkrat kritizirala, nanjo se nanaša tudi prej omenjeni očitek »donkihotstva«. A tudi Rosa Luxemburg je, kot je znano, kritizirala boljševeike (v ruski revoluciji), ker da si vse preveč natančno predstavljajo, kaj je treba narediti. To pomeni, da si je treba predstavljati »bodočo družbo« manj natančno, če hočemo, da bo razvoj odprt v prihodnost. Karikaturno podobo totalnega reglementiranja nam pokažejo nekateri izrastki utopičnega socializma: že Martin Luther je bil v odrejanju modalitet človeške seksualnosti dosti rigorozen; a neka utopična skupnost je te stvari »uredila« še mnogo bolj nadrobno, tja do tega, da je predpisala — coitus reservatus. Urejevalska fantazija je torej brezkončna s svojo željo po ukalupljanju in utiranju.

Marx in Engels pa ravno zato nista hotela dajati receptov, ker sta se hotela metodično izogniti vsakršni nevarnosti takega reglementiranja. To je podtekst njune ocene utopizma in drugih urejevalskih socializmov, med njimi tudi Darimonovega. Obenem pa ostaja odprto vprašanje kako delovati: za ta korak naprej (ne za tisto daljno za devetimi gorami) pa je treba vedeti, ali si na sledi mini, ki bo pognala v zrak odtujena razmerja, ali še vedno nisi.

Rado Riha

Rad bi se navezal na točki, ki sem ju našel v Mastnakovem in Močnikovem prispevku. Najprej pa še neka splošna pripomba o Marxovi kritiki proudhonizma. V »H kritiki politične ekonomije« in v »Kapitalu« stopi ta kritika, kot

je znano, močno v ozadje — takorekoč že na zunaj ponazoritev Marxovega mnenja, da je proudhonizem uničen v njegovih koreninah. Vendar pa najdemo že v eni prvih sistematičnih interpretacij Očrtov, pri Rosdolskem, opozorilo, da so za nas strani Očrtov, ki vsebujejo kritiko utopije delovnega denarja in ki so v poznejših inačicah eliminirane, še zlasti zanimive. To pa zato, ker ideje, ki jih je Marx kritiziral, še naprej trdovratno živijo v družbeni praksi. Tako smo danes soočeni z vprašanjem, ali in v kakšni meri je Marxova kritika utopičnega socializma res segla do njegovih korenin, prav tako pa tudi z vprašanjem, ali ima nemara Marxov spoprijem s predteoretskimi in teoretskimi predstavami v delavskem gibanju lahko tudi vlogo konceptualnega izhodišča kritike politične ekonomije.

Če se zdaj navežem na Močnikov prispevek, kjer govori o tem, da je proudhonistična teorija na določen način notranji moment Marxove teoretične analize, da Marx skozi kritiko izoblikuje tako svoje lastno stališče kot tudi resnični pomen proudhonistične ideologije. Ne glede na to, da Marx tega postopka samega eksplicitno ne tematizira, pa bi se lahko kritika bonov v naši družbeni praksi iz njega naučila prav to, da si ideologija bonov in njena kritika ne stojita nasproti kot »pravilno« in »napačno« dojetje družbene prakse. Pač pa se tudi tu zavračanje bonov konstituira šele skozi svojo kritično pozicijo, tako da mu je predmet kritike že notranji.

Drugo, kar se mi zdi zanimivo, pa je Mastnakova misel, da je kritika socializma konstitutivni moment kritike politične ekonomije: v njej je vsebovan produktiven nastavek za odgovor na vprašanje, kakšen pomen ima Marxova kritika Darimona. Marksistične interpretacije Očrtov gredo tu predvsem na to, da daje Marx zgledno imanentno kritiko teorije, ki hoče biti revolucionarna, v resnici pa je še zavezana meščanski, na površini družbenih pojavov ostajajoči kritiki. Toda, prav kolikor ostaja proudhonizem na ravni površinske zavesti, ki izgubi spred oči celoto družbe, po teh interpretacijah tudi njegova kritika ne more predstavljati nujnega izhodišča za razvoj kritike politične ekonomije. Če namreč kritika noče, da jo vodi njen predmet, če noče biti sama zgolj parcialna, površinska, mora že izhajati iz neke predstave o celokupnem družbenem sklopu, imeti mora razdelan koncept, kaj je to znanstvena, kaj predznanstvena zavest, kako se obe povezujeta z bistvenimi razmerji itd., itd. In edino takšna anticipacija bistvenih razmerij, anticipacija globalne strukture kapitalističnih produkcijskih razmerij lahko predstavlja sistematično izhodišče kritike politične ekonomije.

Takšen odgovor je po mojem mnenju nezadosten, ker se preprosto izogne osnovnemu vprašanju — ali in kako je kritično razmejevanje konstitutivni moment Marxovega koncepta znanstvenosti kritike politične ekonomije. No, prav na to razsežnost opozarja Mastnakova misel, vsaj jaz jo tako razumem. S tem pa verjetno razredni boj ni le nekaj, kar ločuje markovsko teorijo od meščanske, ampak od znotraj cepi samo Marxovo teorijo. Povsem odprto puščam tu vprašanje, kaj to pomeni za sam koncept razrednega boja, kaj torej pomeni, da razredni boj določa naše lastno stališče o razrednem boju.

mag. Lev Kreft

Ločnice med denarnimi boni kot nadomestki za denar in boni, ki se uveljavljajo pri nas, se mi zdijo zanimivejše kot pa analogije; ločnice potem to analogijo šele omogočajo in jo dodatno pojasnjujejo, namesto da bi naredili

ta hitri preskok v tezo oblasti oseb nad osebami brez te analize. Očitno je, tudi poudarjeno je bilo, da boni pri nas ne potrebujejo ideologije, da ne obstaja teorija socializma bonov. Prav tako ne potrebujejo tudi vulgarne apologetike. Vsi argumenti zoper uvajanje bonov so argumenti, ki jih sami uvajalci bonov prinašajo kompletno razvite, in potem se reče »ampak«. In »ampak«, kar vendarle govori za uveljavljanje bonov, proti vsem teorijam, proti vsem ideologijam, celo proti apologetikam socialističnega samoupravljanja; skrajno preprosta argumentacija — tako rekoč ljudska. Blaga ni — je ena točka, in druga točka — ljudje to zahtevajo. Mi seveda lahko zelo lepo dokažemo, da blago je, in se to dokaže s tem, da blago je, ko se uvedejo boni. Ni bilo proizvedeno tisti trenutek, ampak je obstajalo, nekatero že celo dve leti v skladiščih itn. Prav tako lahko zelo jasno dokažemo, da pravzaprav ljudje tega nočejo. Vendar vsa ta argumentacija bonom ni kos. In tu se postavi vprašanje zakaj. Zelo preprosto bi bilo seveda spet zaiti v vprašanje zlovolje birokracije, želje po oblastništvu, ki se razpreda; ampak, kako je to mogoče? Želja pač še ne pomeni dejanskosti. Zdi se mi, da v tej povezavi boni, ki se pri nas pojavljajo, niso predlog drugačnega produkcijskega razmerja, kot pravi Riha v svojem tekstu. On navaja to kot enega od argumentov za kritiko bonov. Bone je treba kritizirati, ampak boni ravno so izraz že obstoječega produkcijskega razmerja. Riha piše, da je argument proti bonom, češ da se z njimi uvaja novo in drugačno produkcijsko razmerje; jaz pa mislim, da se s tem že obstoječe produkcijsko razmerje na specifični način v specifični pojavnosti potrjuje. Potrjuje se na tisti način, ki ga je bolje zamolčati, zato ne potrebujejo ideologije.

Kar pa se tiče ločnice: boni kot nadomestilo denarja, kakor nastopajo pri Darimonu in Proudhonu, ustvarijo dve možni konsekvenci, kot jih navaja Marx — ena je možnost teatra, abonmaja pri neki čisto določeni kuhinji, ali pa, kar je tista dejansko dosledno razvita možnost, dejansko tudi abonmaja samega, totalitarna družba oblasti oseb nad osebami. Pri bonih, ki se pri nas pojavljajo, pa ni dejanskega razmerja, v katerem bi boni nadomeščali denar. Boni ne nadomeščajo denarja, čeprav, kot sem tudi napisal, so vstopnica za določen teater. Ustvarjajo drugačno konsekvenco. Spomnimo se tiste značilne razlike, ki jo Marx tako lepo navaja, torej nulle terre sans seigneur in l'argent n'a pas de maître! Z boni denar dobi svojega maître, in poleg tega, bon je stvar, ki jo nosiš s sabo v žepu. Razmerje, ki ga ta stvar razkriva, pa ni razmerje nekega odnosa delo-kapital na trgu delovne sile, ampak nekega drugega odnosa. Z boni je dana pravzaprav posebna pravica, da se sploh s svojim denarjem lahko vključiš v trg. Samo to. In seveda tista količinskost, ki mora biti zraven kot opravičilo, da se sploh lahko boni uvajajo.

dr. Rastko Močnik

Pozorni moramo biti na ta moment razlike med proudhonističnimi boni in boni, ki jih zdaj uvajajo pri nas. Proudhonistični boni delujejo v sferi produkcije in v bistvu uvajajo iluzijo neposredne menjave dela. Naši boni delujejo v sferi distribucije, kot je opozoril že Kreft; to me napeljuje na dve metodološki ideji: po eni strani model sedanjih bonov prignati do limite, se pravi do tega, kar upajmo, da se ne bo zgodilo; in po drugi strani pogledati, ali mogoče ni ta distribucijski bon, ki ga danes poznamo, neke vrste logična konsekvenco, ki jo povzroča proudhonizem na področju produkcije. Namreč v limiti so ti boni zagotovilo za eksistenčni minimum. Se pravi, za življenje, boni namreč

zagotavljajo »nujno potrebne potrebščine«. Kar pomeni, da boni delijo eksistenčni minimum ne glede na delovni prispevek. Potem pa se vprašamo, kaj je potem tisti denarni znak, ki ga dobim kot dohodek za delovni prispevek v limiti je ena varianta, realsocialistična varianta, tale: da je to etična priznanica, s katero ne morem nič kupiti, kot etična priznanica pa je tudi odveč, glede na to, da je delo bolj ali manj obvezno in zato prisilno.

mag. Tomaž Mastnak

Naj začnem z navezavo na Kreftovo diskusijo, z mislijo, da boni ne odpravljajo temelja produkcijskega načina, temeljnega produkcijskega odnosa, ki je. In sicer z dvema vprašanjema: Kateri je ta temeljni produkcijski odnos, ki ga ne odpravljajo, in kaj potem naši boni sploh prinašajo novega? Naravnost povedano: ta temeljni produkcijski odnos je odnos med delom — mezdnim delom — in kapitalom, ta odnos ostaja, boni pa vnašajo določeno modifikacijo tega temeljnega produkcijskega odnosa. Da bi nakazal, kakšna je ta modifikacija — saj to je zdaj bistveno vprašanje — se bom, morda polemično, navezal na Debenjakov diskusijski prispevek, še sam tematiziral misel o prehodu gospostva stvari nad osebami v gospostvo oseb nad osebami. Ob tej priložnosti lahko zanemarimo vprašanje, koliko je ta zastavitev zajeta v juridično ideologijo; zdaj je zanimiv in produktiven poskus miselnega obrata — danes ga je nakazal Močnik —, ki skuša v prehodu h gospostvu oseb nad osebami zapopasti progresiven moment. Namreč, če gledamo kapitalizem oz., ožje rečeno, kapitalistično družbo, prehod iz gospostva stvari nad osebami v gospostvo oseb nad osebami, ta refevalizacija kapitalizma — ki si jo že od nekdaj želijo prenekateri socialisti — ni vračanje v fevdalizem, ni retrogradni proces, pač pa preformiranje, prestrukturiranje samega kapitalizma oziroma, ožje, kapitalističnega gospostva, ki naj zagotavlja potek eksploatacije. Refevalizacija kapitalizma v kapitalizmu je oblika kapitalizma. V tej logiki je tudi socializem — pač ne odpravlja odnosa mezdnega dela: kapital — fevdalizacija socializma, ki smo ji vse bolj priča pri nas, ni vračanje iz socializma v fevdalizem (ali nekak ideološko mistični »kapitalizem«), pač pa prav določena oblika socializma. Mislim da je, v nekem smislu, to progresivna oblika v razvoju socializma, četudi progresivna na specifičen reakcionaren način. Ne le zato, ker vnaša določeno — mladomarksovsko rečeno — »iztreznitev«, »Enttäuschung, ker se tako polagoma osvobajamo iluzij o »idealni družbi«. Veliko bolj zato, ker realizira socializem kot zgodovinski proces osvobajanja producentov prek spostavljanja gospostva oseb nad osebami, ki v končnih fazah (ali končni fazi) pripelje do gospostva producenta nad producentom in producenta nad samim seboj, do tega, da postane producent sam svoj kapitalist. V tem bi bila realizacija samoupravljanja. Ne samoupravljanja kot osvoboditve delavca (seveda pa kot »osvoboditev dela«), pač pa samoupravljanja kot, naposled, tiste točke, ki to osvoboditev delavca omogoči. Ali pa dokončno zapravi in ustoliči barbarstvo.

Tudi stalinizem ni odprava ali črtanje zakona vrednosti, pač pa forma subjektivizacije delovanja zakona vrednosti (kar nikakor ne pomeni, da postane to delovanje »zavestno«), ker zakona vrednosti ne moremo odpraviti, dokler ne odpravimo mezdne forme producenta, pa naj bo ta še tako svobodna«. Stalinizem mezdne forme producenta ni odpravil in je ne odpravlja, ampak jo zadržuje in razvija v neki veliko brutalnejši formi, kot je značilna za tisto fazo kapitalizma, ki jo idejno označujemo z gospostvom stvari nad ljudmi. Boni —

da pridem slednjič do teme dneva — so korak k temu oz. takšnemu subjektivnemu obvladovanju producentov: ne le v smislu, ki ga omenja Kreft, da s tem »denar dobi gospodarja«, marveč tudi v tem, da se prav prek njih, prek bonov, vzpostavlja neposrednejše obvladovanje dela in s tem producentov. Boni so prispevek k celotnemu družbenemu obvladovanju meznega dela in meznih delavcev, k razvoju samoupravljanja kot prefekcioniranju odnosa delo : kapital. Kar pravi Kovač, da si asociacije producentov ni mogoče misliti ob sočasnem obstoju menjave, je res in ni res. Vprašanje je, kakšne asociacije. Namreč, ob obstoju menjave, se pravi blagovne produkcije itd., imamo takšno asociacijo, kakršno pač imamo, to je prav ta perspektiva (se pravi: dejanskost, aktualna dejanskost te perspektive, ki jo odpirajo zadnje spremembe v procesu produkcije in reprodukcije naše družbe. Drugače rečeno: asociacija producentov ob sočasnem obstoju menjave itd., v funkciji neprevladanega odnosa delo : kapital in dominacije pola kapitala, pelje k despotstvu in je despotstvo nad producenti. Subjektivizacija, o kateri sem govoril, je seveda možna in izvedljiva, je praktikabilna samo s krepitvijo državnih mehanizmov. In to ne le ideoloških mehanizmov države, temveč tudi in še posebej represivnih mehanizmov države. Do tiste točke možnega zgodovinskega razvoja, ko bi se gospodstvo prestrukturiralo do te mere, da bi temeljilo le na ideoloških mehanizmih, še nismo dospeli; potrebna je močna asistenca — močna tudi do poljske resnice — prav represivnega državnega aparata.

dr. Božidar Debenjak

Po tem, kot je Mastnak začel, je bilo videti, kot da mi hoče oporekati ali me celo postaviti na laž; dejansko pa je samo z drugimi besedami povedal tisto, kar se mi zdi, da sem rekel tudi sam. Njegov glavni očitek se je glasil: »Stalinizem ni odpravil zakona vrednosti.« Seveda ga ni odpravil. Nobena fantazija ga ne more odpraviti. Pa vendar je to stalinizem v svoji ideološki projekciji naredil in je razvil takšne ekonomske mehanizme, ki so to domnevno odpravo izražali. Kar so vrgli ven, je prišlo seveda na drug način nazaj. Tudi na Kitajskem so zaradi zakona vrednosti in »jugoslovanskega odklona« v času kulturne revolucije zaprli svojega največjega ekonomista, in odsedel je sedem let. Te dni so poročali o njegovi smrti, še prej pa so svet obšle njegove besede, da ni ničesar pozabil in ničesar odpustil. Posledice tega, česar naj bi z njim ne pozabili vsi marksisti, so znane. Tudi z drugo Mastnakovo pripombo se vnaprej strinjam: da se najsodobnejši kapitalizem prav tako rešuje v svet privilegijev, spreminja ekonomska razmerja v razmerja privilegijev. O nečem podobnem sem sam govoril na drugem mestu prav pred kratkim. Ostane pa vendarle nekaj: kljub vsemu je ta način neka vrsta fevdalizacije družbe. Ko se je kapitalizem spostavil kot svet denarja, je odpravil vsakovrstne omejitvene šikane, ki so dale temu posebno pravico kot privilegij, onemu pa naložile posebno breme. Denar je bil tako za gospodarske subjekte kot za individuum ne le univerzalni medij, temveč mu je kot tak dejal svobodo, brž ko je bil prekoračen neki minimum, možnost izbire. V tekstu *Reflexion*, ki ga je prevedel Riha, pravi Marx: na neki stopnji se delavec lahko odloči, ali naj kupi kruh za svojo družino ali pa strada in si kupi knjigo ali plača lecturers za »študij ob delu«, kot bi rekli danes. Z univerzalnim medijem dobi individuum tudi to svobodo, da se omeji pri čem vitalnem, za to pa dobi nekaj manj fiziološko potrebnega, denimo produkte duhovne produkcije. Za individuum je to ogromen napredek v njegovi

svobodi, ne glede na vse drugo, saj z denarnim gospodarjenjem kontrola nad njim ni več totalna. A tisti trenutek, ko kapital začne to omejevati, je to zanesljiv znak, da mu gre slabo; zdaj mora družbo spremeniti v družbo privilegijev: privilegij pa je poimensko nalepljen na vsakega posameznika: tebi to, tebi to.

Vendar pa bi bilo narobe, če bi poznokapitalistično refekvdalizacijo zenačevali s pojavi v obupnem gospodarjenju, v psihologiji utopljenca (ali po Černetovo »filozofiji utopljenca«). Tu pa lahko notranja prisila potez, ki se vlečejo v nuji reševanja »za vsako ceno«, vsili določen model reševanja, ki ima avtoindukcijo. Pingpong med administracijo in produkcijo je iz naših trgovin že odnesel črnilo. Boj za vsako posamezno podražitev je sistem privilegijev ad institutionem, da ne rečemo ad funcionem (v upravnem smislu). Širjenje takšnih razmerij je očiten apredek v pogubni smeri. Zato je vitalno vprašanje, kako se izmakniti temu procesu; od njega je odvisna socialistična perspektiva.

Hotel sem navezati še na Rihovo diskusijo. Zdi se mi, da je navedel nekaj tehtnih pripomb, ki bi jim rad dodal še pol stavka za vejico in klicaj. Mislim na tole: kdor trdi — in v literaturi so takšna stališča dovolj navzoča — da se kritika politične ekonomije ne sme začeti z Grundrisse in da je treba le-te obravnavati celo kot sekundarne ali terciarne tekste ali pa le kot »poskus«, pa se pri em sklicuje na »logiko«, ta tudi malce zlorablja heglovstvo. Hoče biti heglovski, pa pozablja, kaj je rekel dedek Hegel: da je filozofirati mogoče začeti na kateremkoli koncu, važno je samo — kako. V imenu Hegla se predpisuje tisto, česar Hegel sam ne bi nikoli rekel: da je edina knjiga, ki jo je vredno in treba napisati, logika, vse drugo pa da je odveč. Tudi Hegel nikakor ni napisal samo logike. Tudi če nas imanentna kritika Hegla morebiti pripelje do tega, da je logika stožer vsega, Hegel objektivno le ni mogel napisati samo nje. Če kdo na tak način postavlja vprašanje kritike politične ekonomije, dela obenem silo Heglu. Mislim, da je bil Riha tik pred tem, da to konsekvenco izreče, pa je ni, najbrž zaradi pomanjkanja časa.

mag. Bogomir Kovač

Zastavil bi kratko vprašanje Tomažu Mastnaku: govoril si o blagovni produkciji in o odločujočih kapitalno mezdnih produkcijskih odnosih blagovne produkcije v zgodovinski progresiji fevdalizacije kapitalizma in samega kapitalizma, fevdalizaciji (kapitalizaciji) socializma in na koncu o socializmu. Pred tem smo poudarili Marxovo metaforiko »min« v družbeno-zgodovinskem razvoju ali njegovih prebojnih (razbijaških) točk v tretji knjigi Kapitala, s katerimi Marx ponazarja ukinjanje kapitala znotraj kapitala samega. Čeprav je ta prelom v Kapitalu mnogokrat podcenjen ali pa precenjen kot hegljanski obrat, kar pa dejansko ni in kar na drug način dokazuje v uvodnem tekstu tudi kolega Dolar. Zanima me, koliko si v svojem videnju blagovne produkcije naredil korak naprej, kako vidiš to transformiranje produkcijskih odnosov v sodobnosti? Ali je mogoč kakšen preboj, kakšna »mina« znotraj teh razmerij, in če je mogoča, kakšna naj bi bila?

mag. Tomaž Mastnak

Preboj je seveda možen samo v tem odnosu, izven odnosa delo : kapital ga ne more biti. In v tem odnosu je, po mojem, takšen preboj — saj se razumemo: revolucionaren preboj — možen *samo na polu dela*. Tu se zastavi vprašanje

strukturiranosti in funkcioniranja pola kapitala, njegovega posebljanja v »oblasti«, prav tako pa razvitosti delavske razredne zavesti, njegovih bojnih izkušenj, socializacije in možnosti socializacije teh izkušenj, organiziranosti in možnosti za organiziranje, in to tudi avtonomno organiziranje (torej takšno, ki ga določa razred producentov sam, »neposredno«), položaja in vloge razreda producentov v procesu produkcije in reprodukcije družbe, njegovih povezav z drugimi socialnimi skupinami in njihovega položaja in vloge v družbi, tudi povezav z določenimi frakcijami oblasti itd., itd. Ob vseh teh konkretnih vprašanjih ostaja obče, a prav tako konkretno vprašanje: kateri pol v odnosu delo : kapital je zgodovinsko dominanten? Ali se ta proces razvija tako, da dominira kapital in da mezdno delo služi kot moment razvoja kapitala, razredni boj funkcionira kot produktivna sila kapitala in spostavljanje kapitalskega gospostva, ali pa je kapital moment zgodovinskega razvoja delavskega razreda. Seveda tako tudi socializem šteje v zgodovino kapitala, in samoupravljanje je njegov najvišji stadij.

Neda Brglez

Pri utopijah sta izhodišče in iztek moralična. Kreft je prej dejal, da boni ne potrebujejo ideologije — to je sicer res, zato pa jo potrebujejo ukrepi, s katerimi se bone uvaja. Glede na to, da ta ideologija ekonomske nujnosti ne razlaga več s terminologijo politične ekonomije, se postavlja vprašanje, če ne gre za neko retrogradno ideologijo.

mag. Lev Kreft

Naj se navežem, kar se ideologije tiče — boni in tudi ukrepi ne potrebujejo drugega kot negativno ideologijo, kot ideologijo, ki jih pobija. Ob tem, ko se uvajajo boni, pa stalno obstaja komisija vseh družbenih svetov, ki bo naredila tisto, kar pa res bo ideologija. Skratka, boni niso »tisto pravo«, ampak dokler »pravega« ni, je to tisto, kar se skuša vzpostaviti. Za to ne potrebuje ideologije. Dovolj je, da ideologijo preselimo v neki svet, v komisijo vseh družbenih svetov, ki bo že naredila tisto, kar je treba delati, medtem pa se tisto, kar je treba delati, že v celoti vzpostavi in ne potrebuje nikakršnega drugega programa. Ni pa treba tega, kar se dejansko vzpostavlja, izpovedovati niti govoriti na ideološki način. Ne potrebuje ideologije zaradi svojega početja. Teorija njenega početja je že vsebovana ravno v obstoječi teoriji.

Rado Riha

Strinjam se s Kreftom, da boni niso predlog drugačnega produkcijskega razmerja — na ta način jih ponuja samo njihova kritika. Moj argument je ravno, da se kritika s tem izogne konkretni analizi, na kateri točki, skozi katere protislovja to »drugačnost« proizvaja že »normalno« delovanje samoupravljanja.

Ob Mastnakovi ugotovitvi, da boni prispevajo k razvoju samoupravljanja kot perfekcioniranja odnosa med mezdnim delom in kapitalom, pa se mi postavlja še neko vprašanje. Čim govorimo o perfekcioniranju tega odnosa moramo seveda že vzpostavljati neko kontinuiranost med kapitalskim gospostvom

stvari nad osebami in stalinskim gospostvom oseb nad osebami. S to kontinuiteto pa smo tudi sprejeli, da je mogoče s konceptom ideologije, ki ga razvije Marx v kritiki politične ekonomije, širše, z njegovim dojetjem praktičnega značaja teoretske in predteoretske zavesti, opraviti tudi analizo stalinizma. Prav v tem pa je problem — da je namreč stalinska ideologija nedovzeta za kritično-ideološko branje. Ne le v tem smislu, da zatre vsako kritiko, ampak v toliko, da na specifičen način prav igra na karto neujemanja ideologije in družbene dejanskosti. Res je razlika med proudhonističnimi boni in med našimi lastnimi, distribucijskimi boni. Naši distribucijski boni so neposredni klic k podvrženju »iracionalni« avtoriteti.

dr. Božidar Debenjak

Moj osnovni očitek je, da so boni še mnogo bolj grobi od utopično sociaističnih fantazij: saj ko bi se utopični socialist polotil planirati moje življenje, bi izhajal iz nekakšne biološke predstave o tem, kaj potrebujem, in to bi naredil z raziskavo zmožnosti in potreb velikega števila; nato bi nam odredil sredstva za zadovoljitev teh potreb: ugotovil bi, da po svoji posebni naravi potrebujem določeno vrsto mila, določeno vrsto pralnega praška, zobno pasto določenega učinka itd., itd., nakar bi se v distribuciji potrudil, da vsaki vrsti in tipu individuov po meri prišije skozi konsumpcjske bone prav te določene vrste dobrin. Nikakor pa ne bi trdil, da je za individuum popolnoma vseeno, kakšna je dobrina, pomembno pa le, koliko je je; da je denimo meso = meso, pa če ga smem jesti ali pa mi ga dieta prepoveduje (npr. svinjino), in da je hrana hrana, pa če mi prija ali ne. Vseh takšnih grobsti se racionalizirajoči utopični socializem ne bi šel, tudi če bi se šel distribucijo hrane. Ostal bi zvest svoji metodi, po kateri je, recimo, Fourier razporedil svoj falanster, upošteva je in razvrščajoč po distribucijskem principu fiziološke, psihološke in druge značilnosti ljudi...

Nadaljnja dimenzija je sama izravnava: izravnavo še vedno imamo, a njen agens ni več denar, temveč imamo izravnavo v blagu. Res je, kot je prej opozoril Močnik, da je v takšnem sistemu individuum izmerjen kot čisti kvantum, ki po nekoga presoja potrebuje na časovno enoto dano količino dobrin: pralnega praška, olja, sladkorja, kave itn. To je čisti drugemu enak kvantum: član družine v krajevni skupnosti, prebivalec ali karkoli že. Tu je sestop pod raven kakršnekoli mešanske ekonomije že docela jasen, zato tega fenomena ne kaže primerjati s kriznimi fenomeni meščanske ekonomije. Zemljevid konsumnih bonov jasno izraža stanje socialne razvitosti v Jugoslaviji. Pokriva se z geografskimi osnovami nekeynesijskega etatizma. Bolj ko smo na tleh takega etatizma, bolj vsesplošni in bolj vseizenačujoči so boni. Toda vseizenačujoči pred kom? Pred obličjem urejajočega aparata. Aparat, človeški privesek pisalne mize je zdaj tisti, ki med seboj zenačuje mixal in rubel in avo, olje cekin in diamant in tisto iz koruznih kalčkov: enakim konsumentom enak kvantum za enako razglašenega blaga. Niti govora o tem, da bi lahko bil konsum individualiziran, kaj šele, da bi se lahko jersbski skrbi odpovedal, hodil, če hočemo, umazan in stradal. Jersbsko ideologiziranje me hoče s kvantomom prepričati, da ne smem biti niti shujšan, niti umazan, niti brez umitih zob — da pa mi ni treba brati tujih knjig.

mag. Lev Kreft

V tej točki je razvoj šel že korak naprej, ker imajo bencinski boni že ta napredek, da so narejeni za človeka in njegove individualizirane potrebe, od invalida do taksista itd. Isto velja tudi za t. i. depozit, ki je tudi »listek«. Ne moreš cariniku dati denarja, ampak list. Znak funkcionira potem kot državni denar. Ti greš s potnim listom, pa še z listkom čez mejo. Tu se vzpostavljajo najrazličnejše gradacije. Je narejen po meri individualnosti. Ni za vse enak. In ima tudi še sposobnost nadaljnjega razvoja. So otroški boni za olje, študentski boni, samski, družinski... torej niso samo količinske razlike ampak tudi vsebinske. V Beogradu, na primer, otroci lahko dobijo kavo, v Sarajevu pa ne. To so točke, na katerih je ta utopistična misel še vedno sposobna skočiti v igro z boni, da bi še bolj osrečila tudi »konkretno« in »individualno« v ljudeh.

mag. Tomaž Mastnak

O kontinuiteti med kapitalizmom in socializmom: seveda ni vse »eno in isto«. Če govorim o neodpravljenem odnosu delo : kapital, je toliko bolj treba pokazati diskontinuitete v kontinuiteti tega odnosa. Če mislimo socializem kot del zgodovine kapitala, je toliko pomembneje analizirati in razložiti razlike in spremembe med posameznimi zgodovinskimi formami kapitala, a pri tem vendarle ne spregledati, da so to prav forme *kapitala*, natančneje forme odnosa delo, *mezdno delo* : kapital. Ne nazadnje gre za to, da spodbijemo tisto samo-umevnost, ki še vedno obstaja kot vladajoča predstava, da je socializem ali celo samoupravljanje samosvoj produkcijski način ali kar posebna družbenoekonomska formacija, ki je presekala s kapitalizmom, presekala z mezdnim delom in kapitalom. Zelo banalen primer: univerzitetna ideološka cenzura tudi v Ljubljani zavrne diplomsko nalogo, ki tematizira vprašanje mezdnega dela v našem socializmu, *ker* tematizira vprašanje mezdnega dela pri nas (zavrne kajpak pred zagovorom). S tem smo neogibno pri vprašanju delovanja ideoloških mehanizmov v socializmu. Tega prej nisem tematiziral, a to ne pomeni, da to vprašanje odpisujem, da bi bil mnenja, da je vloga ideologije oz. delovanja ideologije oz. delovanja ideoloških mehanizmov nepomembna ali nebitvena pri prestrukturiranjih odnosa delo : kapital. Nasprotno. Vendar pa razlika med to in prejšnjimi (ali sosednjimi) zgodovinskimi formami odnosa delo : kapital ni le v različni vlogi ideologije. In še: za takšno razlikovanje je produktivno diferenciranje med ideološkimi in represivnimi mehanizmi, četudi je nesporno, da ima vsaka represija svojo ideologijo in vsaka ideologija tudi represivne instance.

Mladen Dolar

Najprej bi opozoril samo na neko podrobnost ob uvajanju bonov. Gre za majhen, semantičen premik, ki se je v zadnjih mesecih uveljavil v časopisih in nasploh v javnem opisovanju te zadeve. Nenadoma je začela nastopati neka entiteta, ki se ji pravi administracija. Doslej smo več desetletij javno žigosali birokracijo, administracija pa je bila zadeva, ki jo imajo, recimo, v Washingtonu — tam se administracije izmenjujejo, tam se pojavlja zvezna administracija kot nosilec določene politike itd. Z uvajanjem bonov je administracija začela nastopati tudi pri nas. Administracija pomeni ne-birokracija: birokracija uzur-

pira oblast delavskega razreda, administracija pa je vrednostno veliko bolj nevtralna — administrira, deli, razporeja dobrine. Izjava: »Jaz sem birokrat«, je kontradikcija *in adiecto*, zaznamuje neko nemogočo pozicijo. V vsem večdesetletnem boju proti birokraciji nismo v Jugoslaviji naleteli še na nikogar, ki bi zase izjavil: »Jaz sem birokrat.« Če pa rečem: »Jaz sem administrator,« to pomeni samo, da delim, recimo, bone in torej opravljam družbeno koristno funkcijo.

Strategija političnega reševanja v časih krize ima, lahko bi rekli, dve plati. Prva so poskusi, da bi se vse ukrepe, ki jih je treba sprejeti, predstavili kot nadaljevanje samoupravljanja, nadaljnji korak v razvoju in krepitvi samoupravljanja, kot logično posledico in podaljšek izvorne ideje samoupravljanja. Ta pot zagotavljanja družbene utemeljenosti in potrebnosti določenih ukrepov odpira prostor za klasično levičarsko kritiko, ki zoperstavlja deklarirane cilje in dejanske ukrepe, ki se izvajajo v imenu teh ciljev, in nenehno meri druge ob prvih. Z uvajanjem bonov, na primer, pa se kaže še drugačna plat: storjen je korak, ko smo vsi proti etatizmu, vsi opozarjamo na nevarnost krepitve etatizma, v poročilih s sej najvišjih teles beremo, kako je zdaj treba predvsem ohraniti odločilni položaj delavca v produkcijskem procesu, hkrati pa nihče ne more, niti se ne trudi pojasniti, kakšno zvezo imajo vsi ti ukrepi s samoupravljanjem. Prihaja do nekakšnega psihotičnega soobstoja, kjer realnost nekako podivja mimo ideologije. Distanca med proklamiranimi načeli in od njih drugačno stvarnostjo umanjka in ideologija tu dejansko začne delovati na drugačen način.

Ob prejšnji diskusiji sem hotel še odpreti vprašanje, kako je ideologija del baze. Odnos med bazo in ideologijo zadene ista dialektika bistva in pojavnih forme, ki zadene odnos med blagom, vrednostjo in denarjem. Poglavitni problem ni v tem, kaj je bistvo, posvetna baza ideologije — kot opozarja Marx v sloviti opombi v Kapitalu — temveč v tem, zakaj se to bistvo prikazuje v tako nenavadno sprevrnjeni obliki. Brez te sprevrnjenosti tudi samega bistva ni. Nekdo je že danes citiral nič manj slovito mesto, da ljudje niso tisto, kar mislijo, da so, temveč tisto, kar dejansko so. Ves paradoks pa je v tem, da ljudje brez sprevrnjenih misli v glavi sploh ne morejo biti tisto, kar dejansko so, da torej niso najprej nekaj v dejanskosti, nato si pa o tem v glavi tvorijo vse mogoče umisleke, temveč teh umislekov sploh ne moremo odšteti od njihove prave dejanskosti. Če naj bo ideologija odsev dejanskih produkcijskih razmerij, pa je ta odsev za sama ta razmerja konstitutiven, brez tega odseva jih ni. Tako torej ideologija hkrati s tem, da odseva nekaj od sebe drugega, tudi sama neposredno pade v tisto, kar naj bi odsevala, je hkrati zunaj in znotraj tega drugega. To ima lahko neposredne posledice, recimo, za analizo stalinizma. Ali lahko rečemo, da je stalinizem oblika državnega kapitalizma? Če opazujemo odnos med mezdnim delom in kapitalom, lahko seveda ugotovimo, da je stalinizem neka faza v razvoju tega odnosa, kjer so očitno ohranjena in zaostrena vsa razmerja kapital-ske eksploatacije, čeprav je lastništvo prešlo v državne roke. Ves problem pa je v tem, kako da se ta državni kapitalizem legitimira s tako nenavadno ideologijo — na kakšen način si skuša ta stalinistična ideologija zagotoviti pripadnost ljudi in jih inkorporirati v svojo mašinerijo. Te ideologije pa se ne moremo odkrižati kot nečesa zunanjega dejansko vladajočemu državnemu kapitalizmu, na določen način mora vstopiti v samo definicijo tega produkcijskega načina.

dr. Rastko Močnik

Osredotočil bi se na to vprašanje, kaj vpeljava bonov pomeni za temeljni produkcijski odnos v tej deželi. In najprej bi dal dve napotili, skoz kateri bi bilo treba na bolj empirični ravni raziskovati temelje produkcijskega odnosa v pokapitalističnih državah (pogojno jih tako imenujem). Eno je ekonomsko dejstvo, da kriza kapitalizma huje prizadene socialistične države kot kapitalistične države. Kar pomeni, da lahko v tej razliki iščemo neki specificum tega produkcijskega načina. Na drugi strani je treba valorizirati to zanimivost, da mi lahko hkrati upravičeno govorimo, da je pokapitalistični socializem afirmacija zakona vrednosti, kakor je opozoril Mastnak, hkrati pa lahko prav tako upravičeno govorimo, da je to predkapitalistični despotizem, kot bi rekel Marx. Skratka, ne moremo reči, da je le ena izmed teh dveh tez pravilna; pač pa moramo misliti na obe hkrati. S tem, da seveda priznamo, da je beseda despotizem ideološka oznaka. Nadaljeval bi levičarsko. Nalašč površno, ker — kot je rekel Mastnak — tu nekateri koncepti še manjkajo. Namreč, boni so zasilna rešitev. To je nekakšna doxa, ki družji zagovornike in nasprotnike. To pomeni, da z boni uvajamo izjemno stanje. Sleherna vpeljava izrednega stanja se predstavlja kot obramba obstoječih razmerij in zlasti kot obramba obstoječih produkcijskih razmerij. Res pa tudi iz zgodovine vemo, da iz izjemnega stanja najtežje pridemo nazaj k tistim razmeram, ki so obstajale pred njim.

Vprašanje represije in ideologije. Na eni strani je res videti, da obstaja tendenca h krepitvi represije in v limiti k delovanju države na podlagi represije s tem, da postane ideologija irelevantna. Ali poljubna. Govorim obče. Skušala bi to tematizirati s tem, kar je že Rado Riha načel, kaj je ideološki pomen dejstva, da se zdi, kakor da ideologija začenja delovati irelevantno. Ker lahko hkrati tej ideologiji tudi to očitamo, da je hkrati pravilna in totalna mistifikacija; ravno zaradi tega, ker je neučinkovita v isti meri, v kateri je pravilna in teoretsko natančna. V zgodovini imamo neko določeno irelevantnost ideologij tudi v klasičnem kapitalizmu demokratično-liberalnega tipa. A v klasični kapitalistični družbi imamo neko relevantno ideologijo, ki zagotavlja minimum legitimnosti, legalnosti, vse drugo, kar gre čez, pa je totalno irelevantno. Zdi se, da se v našem sistemu dogaja zanimiv obrat, da postaja dominantna ideologija irelevantna. Vsaj če jo merimo z razsvetljenskimi racionalističnimi merili. In zato, mislim, začenjajo ljudje verovati na prazno, se pravi »na čisto«. Da smo mi v nekem takem privilegiranem položaju, ko vidimo, da ideološki mehanizmi ne delujejo na ravni semantike, ampak na ravni nečesa, kar skuša povedati beseda mehanizem, na ravni manipulacije z ideološkimi znaki. Zdaj bi samo še to pripomnil, da smo doslej mi kritizirali samo tiste ideologije, ki imajo racionalno podlago v naši politični stvarnosti. Da bi pa morali opozoriti tudi na iracionalne momente, na tiste ideologije, ki nimajo nikakršne racionalne podlage. Recimo, nekatere izjave v razpravah o šolski reformi: ta stališča se sklicujejo na temeljni produkcijski odnos, obstoječi produkcijski odnos, imajo pa v mislih natančno tisto, česar ni. In če rečem denimo, jaz, »temeljni produkcijski odnos«, mislim neko modifikacijo razmerja vrednosti, kapitalskega odnosa, kar je vsekakor bliže resnici. Vendar ti ideologiji lahko soobstajata, lahko na določenih točkah celo soobstajata brez kolizije in ravno ta način soobstajanja ideologij je tisti ideološki horizont, skoz katerega ideologija tudi delujejo državotvorno. To je ta nesreča, da vse, kar zdaj govorimo, v bistvu ne zadeva realnih družbenih razmerij. Nima praktične dimenzije.

Pavle Zgaga

Odprl bi še neki zorni kot, ko že nasproti tistemu znamenitemu geslu »après moi le déluge« postavljamo tu geslo »avant moi le déluge«. Pred nedavnim smo v naših založbah naleteli na Marxovo Zgodovino tajne diplomacije 18. stoletja. Najprej bi opozoril, da gre za tekst, ki časovno pade v obdobje, o katerem govorimo, nastal je leta 1856. Ta zagrebški prevod nosi na osnovi nemške redakcije zanimiv podnaslov: »O azijskem poreklu ruske despocije«. Zraven je priključen še tekst Rjazanova, tako da imamo poleg še horizont II. internacionale, mislim, da gre za tekst iz leta 1907 ali nekaj takega. Tu se zastavlja po mojem mnenju lahko vrsta vprašanj, ki bi jih bilo moči problematizirati iz sedanje perspektive. Mogoče bi temo lahko naslovili »Marx proti Stalinu«. Prva zadeva, ki tu nastopa — Marxova temeljna stališča do Rusije so splošno znana iz drugih tekstov, tako da ne more biti edini meritorni tekst samo ta Zgodovina — bi bilo lahko vprašanje: ali je v tem Marxovem vztrajnem godrnjanju proti Rusiji še kaj več kot golo godrnjanje »Evropejca«? Namreč sum, da obstaja tam na vzhodu neka neposredna nevarnost destrukcije progresivne plati kapitalizma, tiste progresivne plati kapitalizma, ki je v Manifestu izražena v misli, da »kapitalizem ruši vsa podedovana razmerja, fevdalna, idilična razmerja« itd. Ali pa gre mogoče tu za kaj drugega? Mislim, da je meritorno opozarjanje na to rusko »azijsko despocijo«, če hočeš, v čisto ekonomski dimenziji, ne pa da gre tu za kak drug, izključno »političen« razložek itd. Ta element je še posebej razviden v analizah poteka revolucije 1848/49 v Neue Rheinische Zeitung in ga najdemo še bolj razvitega pri Engelsu, najdemo neprestano poudarjanje, da je res prava, velika nevarnost pravzaprav v zavezništvu, v paktu, ki ga lahko sklene stranka kapitala v Evropi s to rusko reakcijo. Ali ni potemtakem pravzaprav element te osebne despocije, o katerem smo danes že govorili, na neki način že razvit — ali vsaj dan — v kapitalu samem? Vzemimo npr. le evropsko situacijo porevolucionarne dobe v sredini 19. stol.: Napoleona III., Bismarcka itd. Na drugi strani pa se ta stvar prenaša in razvija potem v vprašanjih 20. stoletja. Kako je zdaj tu z rusko revolucijo, oktobrsko revolucijo: ali se lahko mimogrede preprosto opredelimo za tezo, Leninovo, da gre tu primarno za navezovanje na tiste elemente družbenega razvoja v Rusiji, ki so že kapitalsko obarvani, ali pa se da tu spet enosmerno opredeliti na drugo, kritično opazko, da gre v oktobrskem termidorju zgolj za enostavno mehanično prevlado tega azijskega produkcijskega načina? To zadevo bi lahko problematizirali v zvezi s tistim, kar je Močnik prej rekel: da kriza kapitala najbolj udari socializem, da se najbolj jasno kaže kot kriza socializma ali vsaj nerazvitega sveta. Prav ta moment vnaše danes vprašanje svetovnih kapitalskih razmerij. Koliko ni ravno kriza kapitala tista, ki postavlja ta »déluge«, ki je »avant nous«, na svetovnih razmerjih. Včeraj sem v reviji »Danas« bral poročilo o diskusiji, ki so jo imeli v »Naših temah«, kjer med drugim Luka Marković govori o tem, da sedanjo situacijo ne moremo primerjati samo z eno ali drugo kritično situacijo, s katero se je ta država in družba srečevala v minulih 30 letih, ampak pravi, naravnost z letom 1948 ali, še bolje, z letom 1941. In potem seveda postavlja sem noter neko problematizacijo odnosa med socialno in pa nacionalno emancipacijo, ki — ob vseh ustreznih rezervah — zna biti silno aktualna. Gre za vprašanje, ki ga je ob problematiki izvoza načel Dolar; zelo shematično rečeno, se ob tej problematiki soočamo z neko obliko odsvajanja presežne vrednosti v tej državi. To je hkrati

gibanje, ki ga zasledimo v svetovnih razmerjih, ne samo v tej državi, in vprašanje je, kako da se skozi takšno gibanje presežnega dela po prestolnicah svetovnega kapitala in svetovne dominacije ne postavljajo le nacionalne »težave«, koliko pa to pomeni hkrati destrukcijo projekta socialne emancipacije.

mag. Bogomir Kovač

Vrnili bi se nekoliko nazaj, na tematiziranje naših časovnih bonov in njihove povezanosti in vključenosti v določene produkcijske odnose. Danes smo govorili o bonih, o ideologizaciji bonov, vendar se mi zdi, da je družbeno razmerje blagovne forme: blago—denar—boni, ki se javlja tudi v sodobni jugoslovanski družbeni praksi, posledica nekega teoretičnega in praktičnega nerazumevanja osnovne blagovne forme: blago—denar—blago. Močnik je pred tem, ko je poudaril, da temeljni normativni produkcijski odnosi v realnosti dejansko ne obstajajo (družbena lastnina—privatizacija lastnine, združeno delo—razdruženo delo...) govoril o iracionalni ideologiji bonov in samoupravnih socialističnih produkcijskih odnosov. Težavnost je v tem, da smo na teh ideoloških temeljih dejansko gradili določen realni ekonomski sistem (gospodarskega, razvojno usmeritev, ekonomsko politiko...) v sedemdesetih letih, od ustavnih amandmajev, Ustave 1974, Zakona o združenem delu in številnih sistemskih zakonov (zakon o planiranju, razširjeni reprodukciji, cenah...) do vseh splošnih in posebnih samoupravnih aktov (sporazumov, dogovorov) ipd. Vsi zakonodajalci so utemeljevali svojo ideologijo in prakso na nekih teleoloških premisah pravnornormativnega sistema in njegove ideologije. Na tem mestu je tisti obrat, katerega je Marx metodološko in vsebinsko očital Proudhonu, zato ni prenagljen sklep o prisotnosti Proudhona v jugoslovanski politični ekonomiji in gospodarski praksi. Ta prisotnost je dvojna: na eni strani temelji na teoretično-metodološkem zapopadenju in zastavitvi politične ekonomije (posebej pri Koraću), na drugi pa jo je najti v praktični realizaciji ekonomskega sistema (gospodarskega, gospodarske strategije razvoja, ekonomske politike...). Zanimivo bi bilo, vendar tukaj tega ne bom mogel storiti, podrobneje analizirati vpliv proudhonizma v Koračevem delu »Socialistički samoupravni način proizvodnje« kot »prve celostne skice marksistične politične ekonomije socialistične samoupravne družbe«, ki je do sedaj izšla v treh obširnih knjigah pri založbi Komunist v Beogradu. Mnogo tega bomo skušali razrešiti na posvetovanju, ki ga ob treh knjigah organizira CK ZKJ maja 1983 v Kumrovcu.

Zastavlja se vprašanje prisotnosti proudhonizma v tej Koračevi konceptiji socialističnega samoupravnega produkcijskega načina. Analiza odkriva, da je ta prisotnost katastrofalno velika. Prvič, z metodološke plati, kjer bi se lahko pogovarjali o vseh tistih zapletenih razmejitvah v odnosu abstraktno teoretičnega in zgodovinsko konkretnega, logičnega in zgodovinskega, statičnega in dinamičnega..., kar je iz sodobne zakladnice »marksistične epistemologije« dovolj dobro znano. Nerazumevanje teh razmejitev vedno pelje v določeno ideologizacijo produkcijskih odnosov, o katerih sem že govoril na začetku: pri tem na primer, preprosto predpostavljam neke socialistične samoupravne produkcijske odnose, racionalnega samoupravljalca kot homo oeconomicus in homo socialis obenem, čeprav dejansko teh razmerij v praksi ni. Gre preprosto za zvrčanje predmeta in metode politične ekonomije: Korać dejansko predpostavlja tisto, kar želi na koncu šele dokazati, izhaja iz okleščene Marxa in normativnih ustavnih in

sistemskih opredelitev in nato to izhodišče teoretizira v končni sklep zgodovinske progresivnosti socialističnega samoupravnega produkcijskega načina. Drugič pa se prisotnost proudhonizma opazi pri vsebinski opredelitvi posameznih problemskih sklopov, kot dohodkovna normalna cena, dohodkovni odnosi, socialistični samoupravni produkcijski odnosi... Za današnjo razpravo je zanimiva predvsem koncepcija nove teorije denarja v tej politični ekonomiji in njena povezanost s proudhonizmom. Čeprav sem na nekaj misli opozoril že v pismenem prispevku, bi vendarle želel poudariti še nekatere.

Teoretična očeta nove teorije denarja sta Perišin in Stranjak, Korač pa, čeprav ni specialist za to področje, ju preprosto povzema, ker ju proudhonistična rdeča nit medsebojno tesno povezuje. Nova teorija poudarja, da mora denar postati v socializmu družbena lastnina, ker si socialistični produkcijski odnosi pravzaprav prikrojijo blagovno produkcijo (socialistično samoupravno blagovno produkcijo) in s tem tudi denar. Denar postane v teh družbenih razmerah cirkulacijska nakaznica, določen časovni (vrednostni) bon, ki zahteva nov bančni mehanizem in novo ekonomsko logiko primarne emisije v službi socialističnega združenega dela. V okviru tega avtorji predlagajo drugačen način reprodukcijske monetizacije namesto stare bančne centralistične. Delovne organizacije naj bi same odločale o emisiji denarja, kar predstavlja nedvomno radikalen preobrat v dosedANJI teoriji in praksi denarnega poslovanja v vseh petih vlogah, ki jih oriše Marx. Med delovnimi organizacijami krožijo njihove fakture kot medsebojni blagovni krediti (menično poslovanje), določena centralna bančna ustanova (»centralna služba plačilnega prometa«) pa naj bi na drugi strani skrbela za medsebojno preknjiževanje in veriženje različnih menic. Ostanek, saldo preknjiženj lahko organizacija po določenem roku od dospelja najprej monetizira v t. i. obračunski denar, kar še ni prava moneta, in če želi, lahko na koncu denar obračunsko prelevi v pravo valuto, tisto, ki v vsakdanjem življenju trga hlačne žepe. Producent lahko dobljeno fakture, akceptirano za prodano blago, avtomatsko monetizira oziroma jo na drugi strani zamenja za depozitni denar preko veriženja svojih dolžniško-upniških razmerij pri centralni plačilni ustanovi (SDK). To je proces monetizacije, demonetizacija sistema pa se izvrši po določenem času od končnega sprejetja fakture oz. menice. Skratka, sistem naj bi imel v obtoku vedno toliko denarja, kolikor je blaga, nobenih presežkov in primanjkljajev, nobenega negativnega vpliva sprememb količine denarja v obtoku, ki bi omejevali suverenost združenega dela pri obvladovanju njegove razširjene reprodukcije.

Če pustimo ob strani teoretične nesmisle takšnega projekta in ekonomsko prakso monetarno-tehničnega srednjega veka (naturalizacijo denarnega gospodarstva), nas bo zanimala predvsem povezanost takšnih koncepcij s Proudonom. Še enkrat sem preveril Koračevo analizo v njegovi drugi knjigi in opazil, da, paradokсно, pričinja svoje obravnavanje denarja z Marxovo kritiko Proudona. Marxu kreditno-monetarni sistem pomeni eno izmed prebojnih točk kapitalizma (Kapital III), ki omogoča hkrati tudi drugo prebojno točko, ki jo poimenuje s kooperativno (zadružno) delavsko tovarno. Marx je ostro nasprotoval, da bi ohranil blagovno produkcijo in hkrati ukinili logiko denarja, uvedli »crédit gratuit«, brezobrestno (brezplačno) kreditiranje, kar je nenehno rojilo v glavah malomeščanskih socialističnih fililistov. Korač ob tem poudarja, da sicer zgodovinsko objektivno ne moremo ukiniti blagovne produkcije in denarja v socializmu, vendar pa ga moramo na določen način preoblikovati. Marxova kri-

tika blagovne produkcije v bistvu temelji na lastninskem konceptu (privatne lastnine, fetišizmu blaga . . .), zato v blagovni produkciji vidi ekonomski mehanizem izkoriščevalskih produkcijskih odnosov. Ker so pri nas vzpostavili družbeno lastnino, propade tudi Marxova kritika proudhonistične koncepcije. Toda pri tem se Korač ne zaveda, da je zgrešil: v trenutku ko misli, da je opravil s Proudhonom in Marxovo umestno kritiko, kar najbolj vstopa v proudhonizem in postaja nesporen proudhonist.

Zdaj lahko znotraj tega razpletemo vse tisto, o čemer je govoril Riha: o spregledovanju bistva pojava, samorefleksivnosti kritike ipd. Korač potemtaka stopa v proudhonizem tisti hip, ko je prepričan, da se ga je otrešel, njegova kritika proudhonizma pa ga preprosto zvrča na hrbet samega predmeta kritike. Celoten sestop Marxove kritike proudhonističnega koncepta denarja je tudi v novem pomenu »samoupravnega denarja« popolnoma veljaven (kritika brez kreditnih denarnih razmerij, brezobrestna posojila, centralistična finančna in bančna ustanova . . .). Vsi stari nesmisli, zablode in protislovja se sedaj zlovešče ponavljajo, o čemer je delno govoril že Mastnak (menjalna vrednost : konkurenca, menjalna vrednost : asociativnost . . .). Vse se na določen način združuje, ukinja, presega, zvrča, dokler ne dobimo alkemične spojine samoupravnega socialističnega produkcijskega načina, v katerem častno mesto zavzema tudi koncept »samoupravnega denarja«. Spomnimo se samo Stalinove zahteve pri opredeljevanju politične ekonomije socializma, da je treba ekonomske kategorije v celoti spremeniti, saj morajo v socializmu izražati drugačne produkcijske odnose. Kam je to pripeljalo sovjetsko politično ekonomijo (in ne samo njo) v tedanjem času, danes vsi dobro vemo. Na žalost obstajajo takšni ideologizmi tudi pri nas, ne samo v akademskih razpravah, temveč v širši teoretični praksi. Koračev teoretični projekt, o katerem Kardelj nikoli ni hotel dati natančneje vrednostne in znanstvene sodbe, se je namreč dobesedno vrival v sodobno normativno prakso in kar najbolj pripomogel k razdvojenosti sodobnega pravno-normativnega sistema od dejanske družbene prakse. Spomnimo se samo Papičeve komisije pri družbenih svetih, ki obravnava osnovne zakonitosti blagovne produkcije v socializmu, a se po dobrih štirih straneh prelevi v apologetičnost koncepta socialistične blagovne produkcije, ki ga dobro poznamo že pri Koraču. Teoretični koncepti tega preobrata so torej znani, žal tudi njegove gospodarske in družbene posledice v sedanji krizi. Poudariti želim, da je sporna aktualizacija proudhonizma v obliki »nepričakovane« bonizacije, administrativnih bonov, nove distribucijske logike in naturalizacije gospodarskega življenja v bistvu posledica nekaj prejšnjih proudhonističnih zablod naše ekonomske teorije, ekonomske ideologije in pravnornormativne prakse. Ni vredno izgubljati besed, kam bi nas pripeljale rešitve nekaterih nadobudnih teorij in konceptov, ki danes vseprek ponujajo recepte za »politično kuhinjo sedanjosti« (na primer samoupravni denar, samoupravni dohodek . . .). Toda dejstvo je, da spet silimo v teoretično zmedenost in praktično kompromisarstvo novih reformiranj, politično improvizacijo izgradnje novega sistema, čeprav je ta večna »igra« s sistemom najdražje investiranje zadnjih dvajsetih let. Zato je spopad s proudhonizmom vsaj v jugoslovanski teoriji in praksi v tem reneku izredno pomemben. Živimo v obdobju pomembnih zgodovinskih prelomnic, pri tem pa nekateri še vedno hočejo mešetariti z določenimi parasocialističnimi koncepti in teorijami in tako preprečujejo pot radikalnejšim ukrepom in akcijam pri razreševanju kriznih družbeno-ekonomskih razmerij.

mag. Tomaž Mastnak

Ko zdaj Kovač odkriva vire dejanskega liberalizma pri nas, bi rad zastavil vprašanje, koliko ideološkosti, koliko iracionalnega je v samih t. i. temeljnih teoretskih konceptih našega socializma. Slišimo, da se nam obeta »socialistični denar«, kar je zelo sorodno znanemu ideologemu »socialistične države«; da niti ne govorimo o konceptu »združevanja dela in sredstev« — *teoretsko* gledano je to nesmisel . . .

Kreft: To je dogmatičen nesmisel.

Mastnak: . . . če govorimo evfemistično. Tu so pomešani elementarni pojmi ne le kritike politične ekonomije, pač pa že same politične ekonomije. Saj bi to, kaj je delo, kaj je delovno sredstvo itd., moralo biti znano že iz učbenikov. A očitno stvari, ki so znane, kot vemo po Heglu, še niso spoznane. Nadalje vprašanje »osvoboditve dela« — po Marxu sploh ni vprašanje, saj je osvoboditev dela, namreč prav spostavitev meznega dela. Mar niso ti boni zdaj prav praksa teorije osvobajanja dela oz. svobodnega dela? Ne več kot spostavljanje meznega dela, pač pa kot reproduciranje te spostavljenosti. In tu postavljam vprašanje Dolarju, v zvezi s tem, kar pravi o bistvu heglavske dialektike: Mar nas ne pripelje pojmovanje skrivnosi in veličine Heglove dialektike kot često še zamistificiranega razkrivanja delovnega procesa, samoustvarjanja človeškega rodu z delom in skozi delo — in potem materialistične (ali Marxove) dialektike kot demistifikacije tistega tu še zamistificiranega — do koncepta osvobajanja dela, do afirmativnega prisvajanja, do afirmacije dialektike dela? Mnogi se pri tem sklicujejo na popularno 5. poglavje Kapitala. Kaj je potem z osvobajanjem delavca? Ali ni tega osvobajanja delavca, odpravljanja diktature nad producenti (ki se ideološko artikulira v »osvobajanju dela« ali »delo osvobaja«), mogoče misliti samo s konceptom odprave dela, ki ga Marx formulira v Ekonomsko-filozofskih rokopisih, iz katerih je prej omenjeni komentar k Heglu?

Mladen Dolar

Mislim, da se povsem strinjava. V odlomku, ki si ga navedel, nikakor ne podajam svojega mnenja, temveč le vulgato tisto, kar se ponavadi pove o odnosu med marksistično in heglavsko dialektiko: proces dela kot skrivnost heglavske dialektike, racionalno jedro heglavske dialektike, zoperstavljeno njeni mistični lupini, nasprotje med sistemom in metodo itd. — vse to so formule, ki so vzete iz Marxovih in Engelsovih tekstov in se zelo pogosto ponavljajo, vendar po mojem vsaj v njihovem običajnem tolmačenju ne morejo konceptualizirati kritike heglavske dialektike. Če heglavsko dialektiko dojamemo kot še zamistificirano pojmovanje dela, heglovski mistični izraz pa enostavno zoperstavimo realnemu, dejanskemu toku zgodovine, potem to še ni materialistično preseganje Hegla, temveč prej padec pod njegov nivo. Poanta, ki sem jo hotel poudariti, je prav v tem, da je po mojem izhodišču materialistične analize prej iskati v mistični lupini kot v racionalnem jedru, da me torej pri Heglu veliko bolj zanima ta lupina kot jedro, ki naj bi se skrivalo za njo. Zato mislim, da Marx ravna zares heglavsko v osnovnih postopkih svoje analize v kritiki politične ekonomije, veliko manj pa to velja za tiste formulacije, ki se jih običajno navaja o odnosu do Hegla.

