

K MARXOVI PRVI KRITIKI HEGLA

Prva izmed Marxovih kritik ni kritika politične ekonomije, pač pa kritika Hegla.¹ Toda »Hegel stoji na stališču moderne nacionalne ekonomije«,² beremo le leto dni po tej prvi kritiki; prav ta zgodnja ugotovitev, ki povezuje dva najpomembnejša tokova klasične meščanske misli, potrjuje kontinuiteto Marxovega spoprijemanja s Heglom skozi različne faze vse tja do *Kapitala*, pa čeprav se ta kontinuiteta navidezno ruši v različnih punktualizacijah »rojstnega mesta« Heglovega pozitivizma in odnosa do Hegla sploh. Tako npr. prva kritika iz leta 1843, ki je osnova temu zapisu, pričanja pri »pozmem« Heglu, pri teoretiku državnega prava, »apologetu« pruske dejanskosti. Le leto dni pozneje v *Ekonomsko-filozofskih rokopisih* Marx preskoči v iskanju izhodišča za radikalno kritiko Heglove filozofije spet v drug ekstrem; namesto »poznega« Hegla imamo opraviti z »zgodnjim«, s Heglom *Fenomenologije duha*: »Začeti je treba s Heglovo Fenomenologijo, s pravim rodnim krajem in skrivnostjo Heglove filozofije.«³ Nadaljnji razvoj kritičnega spoprijemanja s Heglom že v *Sveti družini* in *Nemški ideologiji* nakazuje, da bo pravo jedro vprašanja odkrito v Heglovi *Logiki*; ta teza, ki je sicer že eden izmed rezultatov kritike iz leta 1843, pa se zares začenja potrjevati in hkrati prinašati novo raven raziskovanja šele v poznejših kritikah politične ekonomije. Velik del rezultatov tega raziskovanja pa ne leži le v Marxovih polemikah s klasično meščansko ekonomsko mislijo in njenim vulgarnim nadaljevanjem, temveč v spopadu s socialističnim doktrinarstvom in apologetstvom proudhonističnega tipa in drugih. Na tem mestu se bomo v kratki skici zaustavili le pri opazovanju nekaterih elementov prve etape Marxove kritike Hegla, toda elemente, ki dokazujejo, da ni šlo le za miselno neproduktivne stranpoti, ampak so vodili do stališč, ki so sovplivala in odpirala nadaljnjo pot.

Po Marxovih lastnih, tolikokrat že navajanih besedah iz *Predgovora k Prispevku h kritiki politične ekonomije* iz leta 1859 je mogoče rekonstruirati, da so bili ti rezultati najprej v *materialističnem* razumevanju »pravnih odnosov

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

² Gl. MEID I., str. 380.

³ Ibid., str. 375.

kakor tudi državnih oblik«, v materialističnem obračanju Hegla torej; to novo, materialistično pojmovanje pa konsekventno samo sebi »občanske družbe« ni moglo več akceptirati na nadzgodovinski način klasične politične ekonomije, temveč — kasneje — le kot kritika politične ekonomije.⁴ Materialistična kritika Hegla, s kakršno imamo opraviti leta 1843, torej pripelje do na novo zastavljene vprašanja, ki zahteva povezovanje kritike Heglove dialektične metode s kritiko politične ekonomije.

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

Stališče, po katerem bi bile šibe strani neke misli odvisne le od mislečevih pomanjkljivosti in po katerem bi jih bilo mogoče razrešiti ne iz njenega lastnega gibanja, pač pa z nekim novim mislecem, nastopom »genialnega moža«, je tipično idealistično stališče. Potemtakem imamo pri Marxu že na samem začetku, že pred razvijanjem kritične analize, opraviti s popolnoma materialističnimi elementi: namreč *materialističnimi elementi za kritiko (tedanje) filozofije*. Namesto »genialnega moža« nastopajo s tega novega stališča dejanske zgodovinske osebe in namesto absolutnih miselnih konstruktov, ki na nekakšen nadzgodovinski način konkurirajo in izpodbijajo »absolutnost« drug drugemu, imamo opraviti z mišljenjem, kakršno je v dani zgodovinski dobi edino mogoče in ki je prav tako tedaj »vredno, da propade«. Tudi v tej točki se s prevladovanjem Heglovega stališča za Marxa ohranjajo — ali pa sploh šele prebujajo — prave potence učiteljeve misli. Zaradi tega izvirnega in posebnega Marxovega stališča do filozofske misli njegovega časa se kaže manira, ki njegove miselne začetke katalogizira kot nekakšno »mladoheglvstvo« ali vsaj »feurbachovstvo« smešna in šolmoštrska. Da pa je to stališče doživljalo organski razvoj — in ne le linearno progresivnega — mora biti samo na sebi razumljivo.

Eno izmed prvih mest po disertaciji, na katerem se s tem materialističnim stališčem spet eksplicitno srečamo, bomo našli v *Kritiki Heglovega državnega*

⁴ Prim. MEID IV, str. 104—105.

⁵ MEW EB 1, str. 326.

prava: »To je še dogmatična kritika, ki se bojuje s svojim predmetom, kakor so некоč, denimo, spodbijali dogmo o sveti Trojici s protislovjem med ena in tri. Resnična kritika pa kaže notranjo genezo svete Trojice v človeških možganih. Opisuje njen rojstni akt. Tako zares filozofska kritika zdajšnje državne ustave ne kaže le, da protislovlja so, /ampak/ jih pojasnjuje, *zapopada njihovo genezo*, njihovo nujnost. Jemlje jih v njihovem svojskem pomenu. To *zapopadaje* pa ni, kakor misli Hegel, v tem, da se vsepovsod prepoznajo opredelitve logičnega pojma, ampak da se dojame svojska logika svojskega predmeta.«⁶

Marxov materialistični pristop do dotedanje filozofske misli zadeva tako mladoheglovsko ponovno razgrajevanje Heglove filozofske sinteze kot sintezo samo. Če smo imeli prej opraviti z odklanjanjem kritike enega filozofskega sistema s stališča drugega abstraktnega sistema, kritike, ki je ostajala ujeta v premisah svojega »objekta« in je torej postavljala le njegovo negativno podobo, smo sedaj pred zahtevo po analizi Heglove *kritike* — kot beremo v Ekonomsko-filozofskih rokopisih: »navideznega kriticizma« — v odnosu do njenega (prav tako navideznega) *predmeta*. Kot smo imeli prej opraviti s tem, da se zgolj *moralni* kritiki tega »navideznega kriticizma« zoperstavljamo z iskanjem »nezadostnosti ali nezadostnega oblikovanja samega njegovega principa«, imamo zdaj ob odnosu kritike in predmeta kritike poudarek ne na *pojmu* predmeta, temveč na njegovi »*svojskosti*«, na njem kot dejanskem predmetu in dejanski genezi takšnega predmeta, tudi genezi predmeta v abstraktni »pojem«. Potrebna je dvojna kritika; kritika ideološke transformacije predmeta in dejanskega predmeta samega, ki pa je »na sebi« že zapopadena v njegovi genezi sami. Predmet, transvestiran v »Pojem«, pa četudi pojem, ki se giblje iz samega sebe, iz lastnih omejitev in protislovij, pogojuje le »dogmatično kritiko«, le dialektiko abstraktnega pojma, zgodovinsko logiko, ki pa od dejanskega materialnega zgodovinskega procesa pozna le še abstrakten residuum. »Resnična kritika« kot konsekventna dialektika je torej možna le v materialističnem obratu. Le tedaj postane mogoče, da predmet kritike kot »*sovražnik*« ni več vreden le tega, da ga pojmovno, teoretično ovrže, ko ga *zapopademo*, pač pa, da ga »*uniči*«, če uporabljamo dikcijo iz *Uvoda h kritiki Heglove pravne filozofije*, oz. z besedami 4. teze o Feuerbachu, da ga tudi »*praktično revolucionira*«.

Tako je vsa *Kritika Heglovega državnega prava* polna ugotavljanja, da je filozofija prava le »aplikacija« Heglove logike na pravo. Torej je Heglov sistem v celoti pravzaprav le transmisija njegove kritične metode, idealistične dialektike na posamezna tradicionalna in aktualna vprašanja filozofije; radikalna kritika tega sistema zadeva le vprašanja njegove metode, ne pa korekcije dajnega ali zoperstavljanje novega sistema. Že kmalu po prvih straneh naletimo na osrednje spoznanje o Heglovem sprevačanju odnosa metode, tj. kritike, in njenega predmeta, ki se pozneje ob drugih priložnostih in v različnih oblikah vedno znova ponavlja: (Hegel) »Ne razvija svojega mišljenja iz predmeta, ampak predmet po nekem mišljenju, ki si je s sabo na čistem v abstraktni sferi logike. Ne gre za to, da bi razvili opredeljeno idejo politične ustave, ampak gre za to, da se politični ustavi dà odnos do abstraktne ideje, da se politična ustava uvrsti kot člen njene (idejine) življenjske zgodbe, očitna mistifikacija.« Opredelitev dejanskega, dejanskih problemov ne izhaja iz njihove

⁶ MEID I, str. 115 (MEW 1, str. 296).

»lastne narave«, prav obratno, njih »usoda je predestinirana po ‚naravi pojma‘, zapečatana v Santa Casa (logiki) svetih registrov. Duša predmetov, tu države, je skončana, predestinirana pred svojim telesom, ki je pravzaprav zgolj videz.«⁷

Marxov »zgodnji« materializem, ki se ob stikih s Heglovo filozofijo pokaže na različnih mestih, je lahko še tako aficiran s feuerbachovstvom, pa vendar vsebuje neki povsem samosvoji element. Čeprav tu še nimamo opraviti s samo analizo »predmetne« strani, pač pa s kritiko njene ideološke transformacije in metode te transformacije, je potencialno, kot osnova, predpostavka za takšno kritiko ta predmetnost, gibanje predmetnosti nenehno vendar navzoče. Pri tej vrsti kritike nimamo opraviti le z enostavno reprodukcijo nadčutnega sveta na njegovo čutno osnovo, ne gre le za razkrinkavanje iluzij, »iztreznjenje«, temveč cilja ta kritika k dejanskim strženom sprevrnjenih predstav, k razmeram samim, k »samoraztrganosti in oporekanju-sebi-sami te posvetne osnove«, kot je pozneje razvito v 4. tezi o Feuerbachu. Zato skrivnost Heglovega monarha še ne bi bila razrešena s tem, da bi jo enostavno reducirali na dejanskega monarha; umnost dejanskega se vendar potrjuje v protislovju umnega in ne-umnega. Materialistična kritika torej ne bo zadevala le predstave, pojma, in tudi ne le čiste sfere logike same, ne da bi se hkrati lotevala njihovega čisto empiričnega substrata. »Trditev, da človek po svojem rojstvu postane monarh, se ravno tako ne da spremeniti v metafizično resnico kot brezmadežno spočetje matere Marije. Toda kakor se da zapopasti ta druga predstava, to dejstvo zavesti, tako se da ono dejstvo empirije doumeti iz človeške iluzije in razmer.«⁸

Rezultat, do katerega se je dokopal Marx v tej prvi kritiki, in ki je po njegovih lastnih besedah v tem, da ga je usmeril v študij politične ekonomije (čeprav tako, da s tem kritika Heglove filozofije zanj sploh še ni bila »končana«; končana je bila lahko le kritika zavestne iluzije), je posredovan z vprašanjem, od kod izvira utemeljevanje filozofije prava (bodisi filozofije narave itd.) v logiki. Abstraktna sfera logike absorbira vse »svojske logike svojiskih predmetov«, in vtem ko govori o zmagi nad njimi, o sebi kot njihovi razkriti resnici, akomodira, ker mistificira vso to »svojskost« in svoj lastni dejanski izvor. Le

⁷ MEID I, str. 67 (MEW I, str. 213). — Navajam še nekatera izrazitejša mesta, ki variirajo osnovno misel: »Interes ezoteričnega dela (zgodovine, op. P. Z.) je zmeraj to, da spet nahaja zgodovino logičnega pojma v državi. Toda to, da pravi razvoj poteka, je na eksoterični strani.« — Ibid., str. 61 (206).

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

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

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

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

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

⁸ Ibid., str. 76—77 (235).

katero vprašanje bi bilo na tem mestu ustrežnejše, da bi trasirali pot materialistični demistifikaciji, kot vprašanje o Heglovih *pravni*h konceptih, to je konceptih, v katerih je za razliko od prirodoslovnih, estetskih itd. še najmanj posredovano moč razkriti *ekonomske* razmere? Heglovo mystificiranje odnosa občanske družbe in države je v abstrakciji zapopaden izra fetišiziranih razmerij dejanskega porajajočega se meščanskega sveta, sprevrnjenost ekonomskih razmerij tega sveta pa dobiva v njegovi filozofiji svoj najbolj eksakten izraz.

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

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

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

atomiziranosti vlada »obči princip«, ki ni rezultat dejanskih delujočih individuov, materialnih družbenih protislovij stanja *bellum omnium contra omnes*, pač pa so ti dejanski subjekti in ta družbena razmerja rezultat »občega principa«, »Ideje«. Da se tedaj »dejanski subjekt pokaže kot rezultat«, je le miselna ponovitev dejanske odtujitve, »medtem ko je treba izhajati od dejanskega subjekta in opazovati njegovo objektiviranje. Zaradi tega postane mistična substanca dejanski subjekt, in realni subjekt se pokaže kot nekaj drugega, kot moment mistične substance«. ¹¹ Tudi v Heglu je nekaj tistega »čudnega načina«, po katerim ravnajo ekonomisti: »ezoterična zgodovina«, miselno ovekovečanje odtujenega kot prvobitnega. »Eksoterično« kot moment »ezoteričnega« kaže, da je »zgodovina bila, pa je ni več«. ¹²

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

¹¹ MEID I, str. 69 (MEW I, str. 224).

¹² Prim. MEID II, str. 488.

¹³ MEID I, str. 89 (MEW I, str. 266).

¹⁴ MEW, I, str. 300.

¹⁵ MEID I, str. 104 (MEW I, str. 287).

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

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

zato mora »pustiti dejavno bistvo človeka za sebe kot neko imaginarno posameznost, namesto v njegovi dejanski človeški eksistenci«. ¹⁷

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

¹⁷ MEW I, str. 240—241.

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

