

KAJ JE ORTODOKSNI MARKSIZEM?

Filozofi so svet samo različno *interpretirali*, gre za to, da ga *spremenimo*.

Marx: *Teze o Feuerbachu*

To vprašanje, ki je pravzaprav precej preprosto, je postalo tako v meščanskih kot v proletarskih krogih predmet številnih razprav. Toda postopoma je postalo stvar dobrega znanstvenega okusa, da se sprejme priznavanje ortodoksnega marksizma le s posmehom. Zaradi velike neenotnosti, ki naj bi vladala tudi v »socialističnem« taboru glede tega, katere teze naj bi bile quintesenca marksizma in katere je torej »dovoljeno« kritizirati ali celo zavreči, ne da bi zaradi tega zgubili pravico šteti se za »ortodoksnega« marksista, se je zdelo vse bolj »neznanstveno« sholastično razlagati izjave in izreke starejših del, ki jih je sodobno raziskovanje deloma že »prehitelo« kakor izjave iz Biblije, in iskati v njih in samo v njih vir resnice, namesto da bi se »brez predsodkov« posvetili raziskovanju »dejstev«. Če bi bilo vprašanje postavljeno tako, bi bil seveda najustreznejši odgovor prizanesljiv nasmeš. Tako enostavno pa to vprašanje ni (in tudi nikoli ni bilo) postavljeno. Tudi če izhajamo iz predpostavke, čeprav se s tem ne strinjamo, da je novejše raziskovanje nedvomno dokazalo, da so vse posamezne Marxove trditve dejansko napačne in bi lahko vsak resen »ortodoksni« marksist vse te nove rezultate brezpogojno priznal in zavrgel vse posamezne Marxove teze, ne da bi niti za hip moral opustiti svojo marksistično ortodoksnost. Ortodoksni marksizem torej ne pomeni, da nekritično priznavamo rezultate Marxovega raziskovanja, da »verujemo« v to ali ono tezo, da razlagamo »sveto« knjigo. Ortodoksnost v marksizmu velja namreč izključno za *metodo*. Je znanstveno prepričanje, da smo z dialektičnim marksizmom odkrili pravilno raziskovalno metodo, da je mogoče to metodo izpopolnjevati, razvijati naprej in poglobljati le v duhu njenih utemeljiteljev in da so vsi poskusi premaganja ali »izboljšanja« te metode peljali in tudi morali pripeljati le v poplitvenje, v trivialnost, v eklekticizem.

1.

Materialistična dialektika je revolucionarna dialektika. Ta opredelitev je tako pomembna in za razumevanje njenega bistva tako odločilna, da ga je treba doumeti, še preden je mogoče obravnavati samo dialektično metodo, da

bi prišli do pravilnega stališča o tem vprašanju. Tu gre za vprašanje teorije in prakse, in sicer ne le v tistem smislu, kot pove Marx v svoji prvi kritiki Hegla, da »teorija postane materialna sila, brž ko zajame množice«,¹ pač pa je treba tako v teoriji kakor v načinu, kako zajame množice, najti tiste momente, tista določila, ki teorijo, dialektično metodo, spremenijo v gonilo revolucije; iz nje in njenega odnosa do njenega predmeta je treba razviti praktično bistvo teorije. Sicer bi bilo lahko to, da »zajame množice«, prazen videz. Množice bi lahko sicer v gibanje spravila čisto druga gibala in njihovo delovanje bi lahko bilo usmerjeno k čisto drugim ciljem, teorija njihovega gibanja pa je le čisto naključna vsebina, oblika, v kateri se oveje svojega družbeno nujnega ali naključnega delovanja, ne da bi bilo to dejanje ovedenja bistveno in dejansko povezano z delovanjem samim.

Marx je v isti obravnavi jasno povedal, kaj je pogoj možnosti za tak odnos med teorijo in prakso. »Ni dovolj, če misel žene k udejanjenju, dejanskost se mora sama gnati k misli.«² Ali v nekem zgodnejšem spisu: »Tedad se bo pokazalo, da ima svet že zdavnaj sen o neki stvari, o kateri mora imeti le zavest, da bi jo zares imel.«³ Šele tak odnos zavesti do dejanskosti omogoča enotnost teorije in prakse. Šele če je ovedenje *odločilen korak*, ki ga mora narediti zgodovinski proces k svojemu lastnemu cilju, ki ga tvorijo volje ljudi, cilju, ki pa ni odvisen od človeške samovolje, ki ga ni odkril človeški duh, če je zgodovinska funkcija teorije v tem, da praktično omogoči ta korak, če je dana zgodovinska situacija, v kateri postane pravilno spoznanje družbe za nek razred neposredno pogoj za njegovo samouveljavitev v boju, če je samospoznanje tega razreda hkrati pravilno spoznanje celotne družbe, če je torej pri takem spoznanju ta razred hkrati subjekt in objekt spoznanja in če na tak način teorija *neposredno in ustrezno* posega v družbeno prevratni proces, tedaj postane mogoča enotnost teorije in prakse, predpostavka revolucionarne funkcije teorije.

Do tega položaja je prišlo z nastopom proletariata v zgodovini. »Če proletariati,« pravi Marx, »oznanja razkroj dosedanjega svetovnega reda, potem izpoveduje samo skrivnost svojega lastnega obstoja, kajti on je faktični razkroj tega svetovnega reda.«⁴ Teorija, ki to trdi, se ne povezuje z revolucijo bolj ali manj naključno, prek zelo zapletenih in napak razumljenih odnosov, pač pa po svojem bistvu ni nič drugega kot miselni izraz revolucionarnega procesa samega. Vsaka stopnja tega procesa se v njej utrdi kot obče in posredovano, kot nekaj, kar je mogoče izrabiti in nadaljevati. S tem, da ni drugega kot utrditev in zavest o nujnem koraku, postane hkrati nujna predpostavka prihodnjega, naslednjega koraka.

Jasnost o tej funkciji teorije je hkrati pot k spoznanju njenega teoretskega bistva: dialektične metode. Spregledovanje te v bistvu odločilne točke je pripeljalo v razpravah o dialektični metodi do velike zmede. Engelsove izjave iz *Anti-Dühringa*, ki so bile za nadaljnji vpliv teorije odločilne, lahko ali kritiziramo, ali jih imamo za nepopolne, nemara celo za nezadostne, ali pa jih štejemo h klasičnim, a ne glede na to moramo vendarle priznati, da jim prav ta moment manjka. Konceptualizacijo dialektične metode opisuje Engels namreč v nasprotju z »metafizično«. Z vso ostrino poudarja, da se v dialektiki razkraja

¹ »Uvod v kritiko Heglove pravne filozofije«, MEID I, CZ, Ljubljana 1979, str. 201.

² Prav tam, str. 202.

³ *Briefe an der »Deutsch-Französischen Jahrbüchern«*, MEW 1, str. 346.

⁴ »Uvod v kritiko Heglove pravne filozofije«, MEID I, str. 207–208. Prim. glede tega vprašanja tudi članek »Razredna zavest«.

togost pojmov (in njim ustreznih predmetov), da je dialektika nenehen proces tekočega prehajanja iz ene določitve v drugo, da mora zato medsebojno delovanje nadomestiti enostransko in togo kavzalnost. Toda najbolj bistveno medsebojno delovanje, *dialektični odnos subjekta in objekta v zgodovinskem procesu*, sploh ne omeni, kaj šele, da bi ga postavil v metodični obravnavi v središče, ki mu gre. Brez tega določila pa dialektična metoda — kljub vsemu, seveda navsezadnje vendarle zgolj navideznemu ohranjanju »tekočih« pojmov itn. — ni več revolucionarna metoda. Razlike od »metafizike« tedaj ne išče več v tem, da mora v »metafizični« obravnavi objekt, predmet obravnave ostajati nedotaknjen, nespremenjen, da je zato obravnavna sama zgolj *nazirajoča* in ne postane praktična, za dialektično metodo pa je, narobe, osrednji problem *spreminjanje dejanskosti*. Če te osrednje funkcije teorije ne upoštevamo, postane prednost »tekoče« konceptualizacije v resnici problematična, čisto »znanstvena« zadeva. Metodo je mogoče sprejeti ali zavreči, odvisno pač od stanja znanosti, ne da bi se kakor koli spremenila osrednja naravnost do dejanskosti, namreč to, ali je dejanskost dojeta kot spremenljiva ali kot nespremenljiva. Da, nepredirnost, fatalistično nespremenljiva narava dejanskosti, njena »zakonitost« v smislu meščanskega, nazirajočega materializma in klasične ekonomije, ki je z njim tesno povezana, se lahko še stopnjujeta, kot se je to med Marxovimi pristaši pokazalo pri t. i. mahistih. Tej ugotovitvi niti najmanj ne oporeka, da lahko mahizem proizvede tudi — prav tako meščanski — voluntarizem. Fatalizem in voluntarizem sta med seboj izključujoči se nasprotji le za nedialektično, nehistorično obravnavanje. Za dialektično obravnavanje zgodovine pa se pokazeta kot drug drugemu nujno prirejena pola, kot miselni zrcaljenji, v katerih se antagonizem kapitalističnega družbenega reda, nerešljivost njegovih problemov jasno pokaže na njegovih lastnih tleh.

Zato vodi vsak poskus »kritične« poglobitve dialektične metode nujno v poplitvenje. Kajti metodično izhodišče slehernega »kritičnega« stališča je ravno ločitev metode in dejanskosti, mišljenja in biti. To ločitev obravnava namreč kot napredek, ki ga je treba kot pravo znanstvenost pripisati kot zaslugo grobemu, nekritičnemu materializmu v nasprotju z Marxovo metodo. Samo po sebi se razume, da lahko tako ravna. Ugotoviti pa je treba, da to stališče ne pripada najbolj notranjemu bistvu dialektične metode. Marx in Engels sta bila glede tega tako jasna, da bi ju bilo mogoče težko narobe razumeti. »S tem se je dialektika reducirala,« pravi Engels, »na znanost o običnih zakonih gibanja, tako zunanjega sveta kot človeškega mišljenja — dva niza zakonov, ki so po stvari identični...«⁵ Ali, kakor veliko natančneje pove Marx: »kakor nasploh pri vsaki historični družbeni znanosti, je treba pri teku ekonomskih kategorij vedno ohraniti ... da kategorije ... izražajo bivanjske oblike, eksistenčne pogoje.«⁶

Če se zamegli ta pomen dialektične metode, mora dialektična metoda nujno nastopiti kot odvečen dodatek, kot goli okrasek marksistične »sociologije« ali »ekonomije«. Nastopa celo kot ovira za »trezno«, »nepristransko« raziskovanje »dejstev«, kot prazna konstrukcija, zaradi katere marksizem posiljuje dejstva.

⁵ Feuerbach, MEID V, CZ, Ljubljana 1977, str. 467 (podčrtal Lukács).

⁶ H kritiki politične ekonomije, MEW 13, str. 637 (podčrtal Lukács). Ta omejitve metode na historično družbeno dejanskost je zelo pomembna. Nesporazumi, ki nastajajo zaradi Engelsovega prikaza dialektike, temeljijo v bistvu na tem, da Engels — sledč napočnemu Heglovemu zgledu — razširi dialektično metodo tudi na spoznavanje narave. Toda odločilnih opredelitev dialektike — medsebojnega vplivanja subjekta in objekta, enotnosti teorije in prakse, zgodovinskega spreminjanja substrata kategorij kot temelja njihovega spreminjanja v mišljenje etc. — v spoznavanju narave ni. Vendar tu žal ne moremo izčrpno razpravljati o teh vprašanjih.

Bernstein je najjasneje izrekel in najostreje formuliral ta ugovor zoper dialektično metodo, deloma tudi zaradi svoje »nepriustranskosti«, ki je nikakor ni oviralo poznavanje filozofije. Realni, politični in gospodarski sklepi, do katerih pride s tega stališča, iz osvoboditve metode iz »dialektičnih pasti« heglovstva, pa jasno pokažejo, kam ta pot pelje. Ti sklepi pokažejo, da je treba iz metode historičnega materializma odstraniti ravno dialektiko, če naj se dosledno utemelji teorija oportunistizma, »razvoja«, osvobojenega revolucij, teorija »vračanja« v socializem brez boja.

2.

A tu se moramo takoj vprašati, kaj metodično pomenijo ta t. i. dejstva, ki jih malikuje vsa revizionistična literatura? Koliko je mogoče v njih videti faktorje, ki usmerjajo delovanje revolucionarnega proletariata? Samo po sebi se razume, da vsako spoznanje dejanskosti izhaja iz dejstev. Vprašanje je le, katera življenjska danost in v kakšni *metodični povezavi* jo je treba upoštevati kot dejstvo, pomembno za spoznanje. Bornirani empirizem seveda ne priznava, da postanejo dejstva dejstva šele v taki — glede na spoznavni cilj različni — 18 metodični obdelavi. Meni, da lahko najde v vsaki danosti, v vsakem statističnem številu, v vsakem factum brutum ekonomskega življenja pomembno dejstvo. Pri tem ne vidi, da je že najbolj preprosto naštevanje, nizanje »dejstev« brez razlage že »interpretacija«, da so že tu dejstva dojeta iz neke teorije, iz neke metode, da so iztrgana iz življenjske povezanosti, v kateri so prvotno bila, in da so vključena v sklep teorije. Bolj izobraženi oportunisti tega kljub svojemu instinktivnemu in globokemu odporu do vsake teorije sploh ne zanjajo. Sklicujejo pa se na metodo naravoslovnih znanosti, na način, kako so te zmožne z opazovanjem, abstrakcijo, eksperimentom itn. odkriti »čista« dejstva in raziskati njihove povezave. In nasilnim konstrukcijam dialektične metode postavijo nasproti tak spoznavni ideal.

Kar na prvi pogled pri taki metodi zbudi pozornost, je, da sam kapitalistični razvoj teži k temu, da proizvede strukturo družbe, ki se takemu obravnavanju zelo približa. A ravno tu in ravno zato potrebujemo dialektično metodo, da ne bi podlegli družbenemu videzu, proizvedenemu na tak način, da bi lahko za tem videzom vendarle zagledali bistvo. »Čista« dejstva naravoslovnih znanosti nastanejo namreč tako, da neki življenjski pojav dejansko ali pa v mislih prestavimo v okolje, v katerem je mogoče raziskati njegove zakonitosti brez motečih vmešavanj drugih pojavov. Ta proces se še stopnjuje s tem, da so pojavi reducirani na bistvo, ki se ga da izraziti čisto kvantitativno, s številkami in številčnimi razmerji. Oportunisti tu zmeraj prezrejo, da sodi k bistvu kapitalizma, da proizvaja pojave na tak način. Marx zelo prepričljivo opisuje tak »proces abstrakcije«, ko obravnava delo, vendar ne pozablja, da prav tako prepričljivo opozarja na to, da gre tu za *historično* svojevrstnost kapitalistične družbe. »Tako nastanejo najbolj splošne abstrakcije nasploh le pri najbolj bogatem konkretnem razvoju, kjer se kaže eno kot skupno mnogih, kot skupno vsem. Tedaj ga ni več mogoče misliti le v posebni obliki.«⁷ Ta težnja kapitalističnega razvoja pa sega še dlje. Fetišistična narava gospodarskih oblik, 19 stvarnost vseh človeških odnosov, nenehno širjenje delitve dela itn., ki abstraktnoracionalno razstavlja produkcijski proces in se ne meni za človeške

⁷ H kritiki politične ekonomije, MEW 13, str. 635.

možnosti in zmožnosti neposrednih producentov, spreminjajo družbene pojave in hkrati z njimi tudi njihovo zaznavanje. Nastajajo »izolirana« dejstva, izolirani sklopi dejstev, delna področja (ekonomija, pravo itn.) z lastnimi zakonitostmi, za katere se zdi, da so že v svojih neposrednih pojavnih oblikah večinoma že vnaprej prilagojena takemu znanstvenemu raziskovanju. Kot še posebej »znanstveno« mora zato veljati to, da se ta težnja, ki jo vsebujejo sama dejstva, domisli do kraja in dvigne do znanosti. Dialektika, ki v nasprotju z vsemi temi izoliranimi in izolirajočimi dejstvi in delnimi sistemi poudarja konkretno enotnost celote, ki ta videz razkriva kot videz, seveda kot videz, ki ga kapitalizem nujno proizvaja, pa nastopa kot gola konstrukcija.

Neznanstvenost te na videz tako znanstvene metode je torej v tem, da prezre in zanemarja *zgodovinsko naravo* dejstev, na katere se opira. V tem pa ni le vir napak (ki ga to obravnavanje zmeraj spregleda), na katerega je Engels⁸ izrecno opozarjal, bistvo tega vira napak je namreč v tem, da statistika in na njej zgrajena »eksaktno« ekonomska teorija zmeraj šepata za razvojem. »Pri razlagi dogodkov iz današnjih dni bomo torej le prevečkrat primorani obravnavati ta faktor, ki je odločilnega pomena, kot stalni faktor in ekonomsko stanje, ki ga zatečemo na začetku nekega obdobja, kot dano in za vse obdobje nespremenljivo stanje, ali pa upoštevati samo take spremembe, ki izvirajo iz čisto očitnih dogodkov in so zato tudi same prav tako očitne.« Že v tem razpravljanju se dejansko pokaže, da je tisto medsebojno ustrezanje strukture kapitalistične družbe in naravoslovne metode, družbena predpostavka te eksaktnosti, nekaj precej problematičnega. Če je namreč notranja struktura »dejstev« kakor tudi njihovih povezav po svojem bistvu zgodovinska, tj. dojeta kot nepretrgan proces prevačanja, je zelo vprašljivo, kdaj zakrivim večjo znanstveno netočnost, takrat, ko dojemam »dejstva« v neki obliki predmetnosti kot obvladane z zakoni, za katere je metodično zanesljivo (ali vsaj verjetno), da za ta dejstva ne veljajo več, ali pa takrat, ko zavestno potegnem sklepe iz tega dejanskega stanja, ko od vsega začetka kritično obravnavam »eksaktnost«, do katere je mogoče priti na tak način in ko se usmerim k tistim momentom, v katerih se to zgodovinsko bistvo, tj. ta odločilna sprememba zares pokaže?

Zgodovinskost tistih »dejstev«, za katere se zdi, da jih znanost dojema v tej »čistosti«, pa se uveljavi še bolj usodno. Kot produkti zgodovinskega razvoja niso namreč podrejeni le nenehni preobrazbi, ampak so — *prav v strukturi svoje predmetnosti* — produkti določenega zgodovinskega obdobja: kapitalizma. Potemtakem tista »znanost«, ki način, kako je neposredno dana, priznava kot temelj znanstveno relevantne dejstvenosti, njeno predmetnostno obliko pa kot izhodišče znanstvene konceptualizacije, preprosto in dogmatično postavlja na tla kapitalistične družbe, nekritično sprejema njeno bistvo, njeno predmetno strukturo, njeno zakonitost kot nespremenljivo podlago »znanosti«. Da bi lahko od teh »dejstev« prišli do dejstev v pravem pomenu besede, moramo videti njihovo zgodovinsko pogojenost kot tako, moramo zapustiti stališče, od koder se neposredno dajejo: njih same moramo podrediti zgodovinskodialektični obravnavi, kajti, kakor pravi Marx: »Dovršena podoba ekonomskih odnosov — podoba, kakršna se kaže na površju v svoji realni eksistenci in zato tudi v predpostavkah, s katerimi si skušajo razjasniti te odnose njihovi nosilci in agenti — je močno drugačna, v resnici obrnjena ter v nasprotju z njihovim

⁸ *Razredni boji v Franciji*, Uvod, MEID III, CZ, Ljubljana 1977, str. 8. Pri tem pa ne smemo pozabiti, da ima »naravoslovna eksaktnost« za predpostavko ravno »stalnost« elementov. To metodično zahtevo je opredelil že Galilej.

21 notranjim, bistvenim, toda zastrtim jedrom in njenim ustreznim pojmom.«⁹ Če je treba torej dejstva pravilno dojeti, je treba najprej jasno in natančno dojeti razliko med njihovo realno eksistenco in njihovo notranjo jedrno podobo, med predstavami, ki jih imamo o njih, in med njihovimi pojmi. To razlikovanje je prva predpostavka za resnično znanstveno obravnavo, ki bi bila po Marxovih besedah »odveč, če bi se vidna oblika in bistvo stvari neposredno skladali.«¹⁰ Torej gre za to, da pojave na eni strani izločimo iz oblike, v kateri so neposredno dani, da pridemo do posredovanj, prek katerih jih je mogoče povezati z njihovim jedrom, z njihovim bistvom in jih v tem bistvu dojeti, in po drugi strani razumeti to njihovo pojavno naravo, njihov videz kot njihovo *nujno* pojavno obliko. Ta oblika je nujna zaradi njenega zgodovinskega bistva, ker je zrasla na tleh kapitalistične družbe. To dvojno določilo, to hkratno pripoznavanje in odpravljanje neposredne biti je ravno dialektični odnos. Notranja miselna zgradba *Kapitala* je prav tu povzročala največje težave površnim bralcem, nekritično ujetim v miselne oblike kapitalističnega razvoja. Kajti prikaz po eni strani izredno zaostri ravno kapitalistično naravo vseh ekonomskih oblik, ustvari miselni milje, v katerem te delujejo čisto, družba pa je orisana kot »ustrezna teoriji«, namreč tako, da je vseskoz kapitalizirana, da jo sestavljajo zgolj kapitalisti in proletarci. Po drugi strani pa se, brž ko ta način obravnavanja pride do takšnega ali drugačnega rezultata, brž ko se zdi, da se pojavni svet strdi v teorijo, tako dobljeni rezultat takoj razkroji v goli videz, v golo sprevrnjeno zrcaljenje sprevrnjenih razmerij, ki je le »zavestni izraz navideznega gibanja«.

Šele v tej povezanosti, ki posamezna dejstva družbenega življenja vključuje kot momente zgodovinskega razvoja v *totalnost*, postane mogoče spoznanje dejstev kot spoznanje *dejanskosti*. To spoznanje izhaja iz pravkar opredeljenih enostavnih, čistih (v kapitalističnem svetu) neposrednih, naravnih določil, od njih pa napreduje k spoznanju konkretne totalnosti kot miselne reprodukcije dejanskosti. Ta konkretna totalnost ni mišljenju neposredno dana. »Konkretno je konkretno,« pravi Marx, »ker je strnitev številnih določil, torej enotnost raznovrstnega.«¹¹ Idealizem zapade tu slepilo, ker zamenjuje ta miselni reprodukcijski proces dejanskosti s procesom izoblikovanja same dejanskosti. Kajti »v mišljenju se prikazuje kot proces strnitve, kot rezultat, ne kot izhodišče, čeprav je dejansko izhodišče in zato tudi izhodišče naziranja in predstave«. Nasprotno pa ostane vulgarni marksizem — naj se pri Bernsteinu in drugih še tako preoblači v sodobna oblačila — pri reprodukciji neposrednih, enostavnih določil družbenega življenja. Meni, da je še posebej »eksakten«, če ta določila preprosto sprejema brez vsake analize, brez sinteze v konkretno totalnost, če jih pušča v njihovi abstraktni izoliranosti in jih pojasnjuje le z abstraktnimi zakonitostmi, ki niso navezane na konkretno totalnost. »Grobost in brezpojmovnost je ravno v tem,« pravi Marx, »da se to, kar organsko sodi skupaj, postavi v golo refleksijsko povezavo.«¹²

22 Grobost in brezpojmovnost takšnih refleksijskih povezav je predvsem v tem, da zamegljujejo zgodovinsko, minljivo naravo kapitalistične družbe in da ta določila nastopajo kot brezčasne, večne, vsem družbenim formam skupne

⁹ *Kapital* III, CZ, Ljubljana 1977, str. 235. Podobno prav tam, str. 49, 351 itn. To razlikovanje med eksistenco (ki razpade na dialektične momente videza, pojava in bistva) in dejanskostjo izvira iz Heglove *Logike*. Tu žal ne moremo obravnavati kako zelo se konceptualizacija v *Kapitalu* opira na te razlike. Tudi razlikovanje med predstavo in pojmom izvira od Hegla.

¹⁰ *Kapital* III, str. 911.

¹¹ *H kritiki politične ekonomije*, MEW 13, str. 632.

¹² Prav tam, str. 260. Tudi kategorija refleksijske povezave izvira iz Heglove *Logike*.

kategorije. To se je najbolj izrazito pokazalo v meščanski vulgarni ekonomiji, vendar je tudi vulgarni marksizem šel kmalu po isti poti. Brž ko je bila zamajana dialektična metoda in z njo metodična vladavina totalnosti nad posameznimi momenti, brž ko niso več deli odkrili v celoti svoj pojem in svojo resnico, ampak je bila celota, prav narobe, odstranjena iz obravnavanja kot neznanstvena ali pa je zbledela v golo »idejo« ali »vsoto« delov, se je morala refleksijska povezava prikazovati izoliranim delom kot brezčasni zakon vsake človeške družbe. Kajti Marxova zahteva, da »produkcijska razmerja sleherne družbe tvorijo celoto«,¹³ je metodično izhodišče in ključ ravno za *historično* spoznanje družbenih odnosov. Vsako izolirano posamezno kategorijo je namreč mogoče v tej izoliranosti misliti in obravnavati, kot da je zmeraj dana v vsem družbenem razvoju. (Če je v neki družbi ni mogoče odkriti, gre pač za »naključje«, ki potrjuje pravilo.) Resnično razliko med stopnjami družbenega razvoja veliko manj jasno in enoumno kažejo spremembe, ki so jim podvrženi ti posamezni, izolirani delni momenti, kakor spremembe *njihove funkcije* v celotnem procesu zgodovine, *njihovega* odnosa do družbe kot celote.

3.

To dialektično obravnavanje totalnosti, ki se na videz tako zelo oddaljuje od neposredne dejanskosti, ki na videz tako »neznanstveno« konstruira dejanskost, je v resnici edina metoda miselne reprodukcije in dojetja dejanskosti. Konkretna totalnost je torej prava kategorija dejanskosti.¹⁴ Pravilnost tega pojmovanja pa se čisto jasno pokaže šele, ko postavimo v središče našega zanimanja realni, materialni substrat naše metode, kapitalistično družbo in njen notranji antagonizem produktivnih sil in produkcijskih razmerij. Metoda naravoslovnih znanosti, metodični ideal vsake refleksije znanosti in vsakega revizionizma ne pozna protislovij in antagonizmov v svojem materialu. Če kljub temu obstaja med posameznimi kategorijami kako protislovje, je to le znamenje, da doslej doseženo spoznanje še ni popolno. Teorije, ki so si na videz na tak način v navzkrižju, morajo v teh protislovjih videti svoje pregrade, morajo se temu ustrezno preobraziti in se subsumirati splošnejšim teorijam, v katerih nato ta protislovja dokončno izginejo. Za družbeno dejanskost pa ta protislovja niso znamenja še nepopolnega znanstvenega dojetja dejanskosti, ampak so prej *neločljivo povezana z bistvom dejanskosti same, z bistvom kapitalistične družbe*. V spoznanju celote niso odpravljena tako, da *prenehajo* biti protislovja. Prav narobe, doumljena so kot nujna protislovja, kot antagonistična podlaga tega produkcijskega reda. Če teorija, kot spoznanje totalnosti, pokaže pot, kako premagati ta protislovja, kako jih odpraviti, potem to naredi tako, da pokaže tiste *realne težnje* družbenega razvojnega procesa, ki so poklicane, da *realno* odpravijo ta protislovja v družbeni dejanskosti, med družbenim razvojem.

Navzkrižje med dialektično in »kritično« (ali vulgarno-materialistično, mahistično itn.) metodo samo je s tega gledališča družbeni problem. Spoznavni ideal naravoslovnih znanosti, ki — če ga uporabimo na naravi — služi zgolj

¹³ *Beda filozofije*, MEID II, CZ, Ljubljana 1976, str. 478—479.

¹⁴ Bralce, ki se resneje zanimajo za metodična vprašanja, bi radi tu opozorili, da je tudi v Heglovi *Logiki* vprašanje odnosa med celoto in deli dialektični prehod od eksistence k dejanskosti, pri čemer je treba pripomniti, da je vprašanje odnosa med notranjostjo in zunanjostjo, ki je tam prav tako obravnavano, tudi problem totalnosti. *Werke*, IV, str. 156 ss. (Vsi citati iz *Logike* so iz 2. izd.)

24 napredku znanosti, se pokaže kot ideološko bojno sredstvo buržoazije, če ga usmerimo k družbenemu razvoju. Za buržoazijo je življenjsko pomembno, da po eni strani svoj lastni produkcijski red pojmuje tako, kot da so ga oblikovale brezčasno veljavne kategorije, kot da ga torej določajo večni zakoni narave in uma, kot da večno biva naprej, in da po drugi strani protislovja, ki se neogibno vsiljujejo, presoja kot nekaj, kar ne sodi k bistvu tega produkcijskega reda, ampak so goli površinski pojavi itn. Metoda klasične ekonomije je nastala iz te ideološke potrebe, vendar pa je kot znanost tudi v tej strukturi družbene dejanskosti, v antagonistični naravi kapitalistične produkcije prišla do svoje pregrade. Če mislec, denimo, Ricardovega kova, zanika »nujnost razširitve trga z razširitvijo produkcije in rasto kapitala«, potem zato (seveda psihološko nezavedno), da mu ne bi bilo treba priznati nujnosti kriz, v katerih se najbolj očitno kaže antagonizem kapitalistične produkcije, dejstvo, da »je meščanski produkcijski način pregrada svobodnega razvoja produktivnih sil«. ¹⁵ A to, kar je bilo tu še v dobri veri, postane seveda v vulgarni ekonomiji zavestno zlagana apologija meščanske družbe. Vulgarni marksizem, ki si prizadeva bodisi dosledno odstraniti dialektično metodo iz proletarske znanosti bodisi jo vsaj »kritično« izboljšati, hote ali nehote pride do enakih rezultatov. Tako morda najbolj groteskno Max Adler, ki hoče dialektiko kot metodo, kot gibanje mišljenja kritično ločiti od dialektike biti kot metafizike, pri čemer je vrhunec »kritike« rezultat, da od obeh dialektik ostro razlikuje dialektiko kot »kos pozitivne znanosti«, »o kateri govorimo predvsem, kadar govorimo o realni dialektiki v marksizmu«. Ta dialektika, ki bi jo morali bolj upravičeno imenovati »antagonizem«, »ugotavlja preprosto dano nasprotnost nad lastnim interesom individua in družbenimi oblikami, v katere je ta ujet«. ¹⁶ S tem se, prvič, objektivni ekonomski antagonizem, ki se kaže v *razrednih bojih*, razvojeni v konflikt med *individuum in družbo*, iz katerega ni mogoče dojeti nujnosti ne nastanka ne problematike in ne propada kapitalistične družbe, in katerega rezultat se hote ali nehote izteka v kantovsko filozofijo zgodovine. Drugič pa je tudi tu struktura meščanske družbe fiksirana kot obča družbena forma. Kajti osrednji problem realne »dialektike ali, bolje, antagonizma,« ki ga poudarja Max Adler, ni drugo kot ena izmed značilnih oblik, v katerih se ideološko izraža antagonistična narava kapitalističnega družbenega reda. Toda bistvo stvari se nič ne spremeni, ali je izhodišče tega ovekovečenja kapitalizma ekonomska baza ali ideološke tvorbe, ali se dogaja naivno-brezbrizno ali kritično-pretanjeno.

25 Tako je hkrati z zavrženjem ali zabrisanjem dialektične metode zginila tudi spoznavnost zgodovine. S tem ne trdimo, da določenih osebnosti, obdobji itn. v zgodovini ne bi mogli bolj ali manj točno opisati brez dialektične metode. Prav narobe, gre za to, da tu ni več mogoče dojeti zgodovino kot *enotni proces*. (Ta nemožnost se kaže v meščanski znanosti po eni strani v obliki abstraktnih socioloških zgodovinskih konstrukcij Comte-Spencerjevega tipa, katerih notranja protislovja je prepričljivo pokazala sodobna meščanska zgodovinska teorija, najostreje pa Rickert, po drugi v obliki zahteve po »filozofiji zgodovine«, katere razmerje do zgodovinske dejanskosti se spet kaže kot metodično nerešljiv problem.) Pri nasprotju med opisom zgodovine in zgodovino kot enotnim procesom pa ne gre za razliko v obsegu, denimo, za razliko med posebno zgodovino in univerzalno zgodovino, ampak za metodično nasprotje,

¹⁵ Marx, *Teorije o presežni vrednosti*, II, MEW 26, str. 525, 528.

¹⁶ *Marxistische Probleme*, str. 77.

za nasprotje gledišča. Vprašanje enotnega dojetja zgodovinskega procesa nujno vznikne pri obravnavi vsake dobe, vsakega delnega področja itn. Tu se torej pokaže odločilni pomen dialektične obravnave totalnosti. Povsem mogoče je namreč, da neki zgodovinski dogodek v bistvu povsem pravilno spoznamo in opišemo, ne da bi bili zato zmožni dojeti ta dogodek kot tisto, kar dejansko je, kar je po svoji dejanski funkciji v zgodovinski celoti, ki ji pripada, ne da bi ga torej mogel zapopasti v enotnosti zgodovinskega procesa. Sismondijevo stališče glede vprašanja krize je zelo značilen zgled za to.¹⁷ Konec koncev se mu ni posrečilo zato, ker je sicer pravilno spoznal imanentne razvojne težnje tako produkcije kot distribucije, a ju je moral, ker je ostal kljub svoji sicer ostroumni kritiki kapitalizma ujet v kapitalistične predmetne oblike, dojete kot med seboj neodvisni gibalni sklopi, ne da bi »dojel, da so razmerja distribucije zgolj razmerje produkcije sub alia specie«. Tako da ga doleti enaka usoda kakor lažno Proudhonovo dialektiko; »različne dele spremenimo v prav toliko družb zase«.¹⁸

Ponavljamo, da kategorija totalnosti svojih momentov nikakor ne odpravlja v brezlično enotnost, v identiteto. Pojavna oblika njihove samostojnosti, njihove lastne zakonitosti, ki jo imajo v kapitalističnem produkcijskem redu, se le v toliko razkrije kot goli videz, da stopijo drug z drugim v dialektičnodinamični odnos, da so dojeti kot dialektičnodinamični momenti ravno tako dialektičnodinamične celote. »Rezultat, do katerega pridemo,« pravi Marx,¹⁹ »ni ta, da so produkcija, distribucija, menjava, konsumpcija identične, marveč ta, da so vse členi neke totalnosti, razločki v neki enotnosti . . . Določena produkcija določa torej določeno konsumpcijo, distribucijo, menjavo in *določena medsebojna razmerja teh različnih momentov* . . . Med različnimi momenti poteka vzajemno učinkovanje. Tako (je) pri vsaki organski celoti.«

A tudi pri kategoriji medsebojnega delovanja se ne smemo ustaviti. Če bi razumeli medsebojno delovanje kot golo medsebojno kavzalno vplivanje dveh predmetov, ki sta drugače nespremenljiva, se v spoznavanju ne bi nič bolj približali družbeni dejanskosti kot enoumni kavzalni nizi vulgarnega materializma (ali pa funkcionalni odnosi mahizma itn.). Medsebojno vplivanje je namreč npr. tudi to, da mirujočo biljardno kroglo zadane gibajoča se krogla; prva se začne gibati, druga zaradi trka spremeni svojo prvotno smer itn. Medsebojno delovanje, o katerem govorimo tu, mora presegati medsebojno vplivanje *objektov, ki so sicer nespremenljivi*. Presega ga pa prav po svojem odnosu do celote: odnos do celote postane opredelitev, ki določa *predmetno obliko* vsakega objekta spoznanja; vsaka bistvena in za spoznanje relevantna sprememba se kaže kot sprememba odnosa do celote in *zato* kot sprememba same predmetne oblike.²⁰ Marx je na številnih mestih svojega dela jasno izrekel to misel. Navedel bom samo eno izmed najbolj znanih mest: »Zamorec je zamorec. Šele v določenih razmerjih postane *suženj*. Predilni stroj za bombaž je stroj za predenje bombaža. Le v določenih razmerjih postane *kapital*. Če ga iztrgamo iz teh razmerij, je prav tako malo kapital, kakor je *zlato* na sebi in za sebe *denar* ali *sladkor cena sladkorja*.«²¹ To nenehno spreminjanje predmetnih oblik

¹⁷ *Teorije o presežni vrednosti*, MEW 26, III, str. 51, 79.

¹⁸ *Beda filozofije*, MEID II, str. 479.

¹⁹ *H kritiki politične ekonomije*, MEW 13, str. 630.

²⁰ Se posebej prefinjen oportunistem Cunowa se kaže v tem, da nenadoma spremeni — kljub svojemu temeljitemu poznavanju Marxovih spisov — pojem celote (celovitosti, totalnosti) v pojem »vsote«, s čemer odpravi vsak dialektični odnos. Prim. *Marxsche Geschichts-, Gesellschafts- und Staatstheorie*, II, str. 155—157.

²¹ *Mezdno delo in kapital*, MEID II, str. 686.

vseh družbenih fenomenov v njihovem nenehnem dialektičnem vplivanju drugega na drugega; to, da postane mogoče spoznati predmet in njegovo funkcijo v *določeni* totalnosti, v kateri nastopa, omogoča dialektični obravnavi totalnosti — in samo njej! — da doume *dejanskost kot družbeno dogajanje*. Samo tu se namreč tiste fetišistične predmetne oblike, ki jih nujno proizvaja kapitalistična produkcija, razvežejo v videz, ki je sicer spoznaven kot nujen, toda vendar le videz. Njihove refleksijske povezanosti, njihove »zakovitosti«, ki sicer ravno tako nujno nastajajo na teh tleh, a zakrivajo dejanske povezave med predmeti, se pokažejo kot nujne predstave dejavnikov kapitalističnega produkcijskega reda. So torej predmeti spoznanja, toda predmet, ki je v njih in z njihovo pomočjo spoznan, ni sam kapitalistični produkcijski red, ampak ideologija razreda, ki v njem vlada.

Zgodovinsko spoznanje je mogoče le, če se ta ovoj raztrga. Funkcija refleksijskih določil fetišističnih predmetnih oblik je namreč prav v tem, da se zaradi njih fenomeni kapitalistične družbe prikazujejo kot nadzgodovinske bitnosti. Spoznanje dejanske predmetnosti nekega fenomena, spoznanje njegove historične narave in spoznanje njegove dejanske funkcije v družbeni celoti sta torej enotno spoznavno dejanje. Navidezno znanstveni način obravnave pa to enotnost raztrga. Tako je npr. šele dialektična metoda omogočila spoznati razliko med konstantnim in variabilnim kapitalom, ki je bistvena za ekonomijo. Klasična ekonomija ni mogla preseči razlikovanja med fiksnim in cirkulirajočim kapitalom, kar nikakor ni bilo naključje. Kajti »variabilni kapital je torej samo posebna zgodovinska pojavna oblika fonda življenjskih potrebščin ali delovnega fonda, ki ga potrebuje delavec za svojo samoohranitev in za svojo reprodukcijo in ki ga mora v vseh sistemih družbene produkcije vedno sam producirati in reproducirati. Ta delovni fond mu v obliki plačilnih sredstev za njegovo delo nepretrgoma priteka samo zato, ker njegov lastni produkt od njega v obliki kapitala neprenehoma odteka... To transakcijo zakrivata blagovna oblika produkta in denarna oblika blaga.«²²

Ta funkcija fetišističnega videza, da zakriva dejanskost, značilna za vse fenomene kapitalistične družbe, pa ni omejena zgolj na zakrivanje njihove historične, tj. prehodne, minljive narave, ampak seže še dlje. Ali, bolje rečeno: to zakrivanje je mogoče le zato, ker vse predmetne oblike, v katerih se človeku kapitalistične družbe — nujno — neposredno prikazuje njegovo okolje, predvsem ekonomske kategorije, prav tako zakrivajo svoje lastno bistvo kot predmetne oblike, kot kategorije *odnosov med ljudmi*, ker se prikazujejo kot reči in kot odnosi med rečmi. Zato mora dialektična metoda, ko raztrga večnostni ovoj kategorij, raztrgati hkrati tudi njihov rečevni ovoj, da bi odprla pot do spoznanja dejanskosti. »Ekonomija,« pravi Engels v svoji recenziji Marxove »Kritike politične ekonomije«, »ne obravnava stvari, temveč odnose med osebami in v zadnji instanci — med razredi; ti odnosi so vselej *vezani na stvari* in se *pojavljajo kot stvari*.«²³ Šele s tem spoznanjem se obravnava totalnosti dialektične metode pokaže kot spoznanje dejanskosti družbenega dogajanja. Dialektični odnos delov do celote se je lahko kazal zgolj kot golo metodično miselno določilo, v katerem tiste kategorije, ki dejansko konstituirajo družbeno dejanskost, prav tako malo izstopajo kot v refleksijskih določilih meščanske ekonomije in katerih premoč nad zadnjimi bi bila torej čisto metodološka. Razlika pa je veliko globlja in načelnejša. Kajti šele tako, da se v vsaki

²² Kapital I, CZ, Ljubljana 1961, str. 638.

²³ Prim. članek »Postvarelost in zavest proletariata«.

ekonomski kategoriji pokaže določen odnos med ljudmi na določeni stopnji njihovega družbenega razvoja, da je uveden in prignan do svojega pojma, je mogoče dojeti gibanje same človeške družbe v njeni notranji zakonitosti hkrati kot produkt ljudi samih in produkt sil, ki so nastale iz njihovih odnosov in se izmaknile njihovem nadzoru. Ekonomske kategorije postanejo torej v dveh pomenih dialektičnodinamične. Med seboj so v živem medsebojnem delovanju kot »čiste« ekonomske kategorije in prispevajo k spoznanju vsakokratnega časovnega preseka družbenega razvoja. Kolikor pa so nastale iz človeških odnosov, kolikor funkcionirajo v preobrazbenem procesu človeških odnosov, postane viden v tem njihovem medsebojnem odnosu do dejanskega substrata njihovega delovanja potek samega razvoja. Tj. produkcija in reprodukcija določene ekonomske totalnosti, ki jo znanost mora spoznati, se nujno sprevrne v produkcijski in reprodukcijski proces določene celotne družbe, seveda transcendirajoč »čisto« ekonomijo, vendar ne da bi se morala pri tem navezovati na kakršne koli transcendentne sile. Marx je to značilnost dialektičnega spoznanja pogosto jasno in odločno poudarjal. Tako npr.: »Kapitalistični produkcijski proces, če ga gledamo v njegovi povezanosti ali kot reprodukcijski proces, producira torej ne le blago in presežno vrednost, temveč producira in reproducira tudi kapitalistični odnos, na eni strani kapitalista, na drugi mezdnega delavca.«²⁴

4.

To postavljanje, produciranje in reproduciranje samega sebe pa je ravno *dejanskost*. To je jasno spoznal že Hegel in povedal na način, ki je Marxovemu zelo blizu, četudi je še preveč abstrakten, ne razume samega sebe in zato omogoča nesporazume. »Kar je dejansko, je v sebi nujno,« pravi v svoji filozofiji prava.²⁵ »Nujnost je v tem, da je celota razcepljena na pojmovne razlike in da to, kar je razcepljeno, daje neko trdno in trajno določenost, ki ni mrtva in trdna, ampak se vselej proizvaja v razkroju.« Ravno tu, kjer se v problemu dejanskosti jasno pokaže globoka sorodnost med historičnim materializmom in Heglovo filozofijo, v tem, da ima teorija vloga *samospoznanja dejanskosti*, je treba takoj opozoriti, četudi le z nekaj besedami, na nič manj odločilno ločnico med obema. Ta ločnica je prav tako problem dejanskosti, problem enotnosti zgodovinskega procesa. Marx očita Heglu (in še bolj njegovim naslednikom, ki vedno bolj padajo nazaj na stopnjo Fichteja in Kanta), da ni dejansko premagal dvojnosti mišljenja in biti, teorije in prakse, subjekta in objekta, da je njegova dialektika — kot notranja, dejanska dialektika zgodovinskega procesa — goli videz, da ravno v odločilni točki ni presegel Kanta, da je njegovo spoznanje le spoznanje o neki — na sebi po bistvu tuji — materiji, ne pa samospoznanje *te* materije človeške družbe. »Že pri Heglu ima,« trdijo odločilni stavki te kritike,²⁶ »absolutni duh zgodovine v masi svoj material, svoj ustrezeni izraz pa šele v filozofiji. Vendar pa se filozof pojavlja le kot organ, v katerem duh, ki dela zgodovino, šele dodatno, po poteku gibanja dospe do zavesti. Na to poznejšo zavest filozofa se reducira njegov delež v zgodovini, kajti absolutni duh izvršuje dejansko gibanje nezavedno. Filozof pride torej post festum.« Hegel torej »dovoli absolutnemu duhu kot absolut-

²⁴ Kapital I, 651—652.²⁵ Dodatek k § 270, *Philosophische Bibliothek*, str. 354.²⁶ *Sveta družina*, MEID I, str. 504.

nemu duhu delati zgodovino samo na videz. Ker namreč dospe absolutni duh, kot ustvarjalni svetovni duh do zavesti šele post festum v filozofu, eksistira njegovo delanje zgodovine le v zavesti, v mnenju in predstavi filozofa, le v spekulativni domišljiji.« S to pojmovno mitologijo heglovstva je kritična dejavnost mladega Marxa dokončno opravila.

Vendar ni naključje, da je bila filozofija, v boju s katero se je Marx dokopal do »samorazumevanja«, že gibanje heglovstva, ki se je že vračalo nazaj, h Kantu, gibanje, ki je nejasnosti in notranje negotovosti Hegla samega izrabilo za to, da je iztrebilo revolucionarne elemente iz metode, da bi uskladilo reakcionarno vsebino, reakcionarno pojmovno mitologijo, preostanke kontemplative dvojnosti mišljenja in biti s homogeno reakcionarno filozofijo takratne Nemčije. Potem ko je Marx sprejel napredni del Heglove metode, dialektiko, kot spoznanje dejanskosti, se ni le ostro ločil od Heglove dediščine, ampak je hkrati razcepil samo filozofijo. Izredno dosledno je do skrajnosti zaostрил zgodovinsko težnjo, ki tiči v Heglovi filozofiji: vse pojave družbe in podružbljenega človeka je radikalno preobrazil v družbene probleme, tako da je konkretno pokazal realni substrat zgodovinskega razvoja in omogočil, da je postal metodično ploden. S tem merilom, ki ga je sam odkril in metodično zahteval, je meril Heglovo filozofijo in jo ocenil za preveč preprosto. Mitologizirajoči preostanki »večnih vrednot«, ki jih je Marx izločil iz dialektike, so v bistvu na isti ravni refleksijske filozofije, proti kateri se je Hegel vse svoje življenje odločno in ogorčeno bojeval, proti kateri je postavil svojo celotno dialektično metodo, proces in konkretno totalnost, dialektiko in zgodovino. Marxova kritika Hegla je torej neposredno nadaljevanje in nadaljnja izpeljava same Heglove kritike Kanta in Fichteja.²⁷ Tako je nastala po eni strani Marxova dialektična metoda kot dosledna nadaljnja izpeljava tega, k čemur je Hegel sam stremel, vendar tega ni konkretno dosegel, po drugi pa je ostalo mrtvo truplo napisanega sistema kot plen filologov in tvorcev sistema.

Točka ločitve pa je dejanskost. Hegel ni bil zmožen prodreti do dejanskih gonilnih sil zgodovine. Deloma zato, ker v času, ko je nastal njegov sistem, te sile še niso bile dovolj jasne in vidne. Tako da je bil prisiljen videti v ljudstvih in v njihovi zavesti (katere realnega substrata v njegovem neenotnem obstajanju Hegel ni videl in jo je zato mitologiziral kot »ljudski duh«) videti pravih nosilcev zgodovinskega razvoja. Deloma pa zato, ker je sam ostal ujet — kljub svojemu odločnemu prizadevanju po nasprotnem — v platonistično-kantovskem načinu obravnavanja, v dvojnosti mišljenja in biti, oblike in materije. Četudi je šele on zares odkril pomen konkretne totalnosti, četudi si je njegovo mišljenje zmeraj prizadevalo premagati vsako abstraktnost, je po njegovem materijo vendarle — pristno platonistično — obremenjevala »hiba določenosti«. Te navzkrižne in bojujoče se težnje v njegovem sistemu se niso mogle miselno izčistiti. Pogosto stojijo neposredovano, protislovno in nespravljivo druga poleg druge, in dokončna (navidezna) sprava, do katere pridejo v samem sistemu,

²⁷ Ne preseneča, da skuša Cunow ravno na tej točki, kjer je Marx radikalno premagal Hegla, Marxa spet korigirati s kantovsko obrnjenim Heglom. Proti Marxovemu čisto historičnemu pojmovanju države postavlja Heglovo državo kot »večno vrednoto«, katere »napake«, s čimer je treba razumeti njene funkcije kot orodja razrednega zatiranja, naj bi bile zgolj nekaj »historičnega«, »ki pa ne odločajo o bistvu, določitvi in smotru države«. Da Marx (za Cunowa) tu zaostaja za Heglom, je posledica tega, da to vprašanje »obravnavava politično, ne pa s sociološkega stališča«, l. c. I, str. 308. Vidimo, da za oportuniste sploh ne obstaja ves problem premagovanja Heglove filozofije. Če se ne vračajo k vulgarnemu materializmu ali h Kantu, izrabljajo reakcionarno vsebino Heglove državne filozofije za iztrebljanje revolucionarne dialektike iz maksizma, za miselno ovekovčenje meščanske družbe.

je morala biti zaradi tega obrnjena prej v preteklost kakor v prihodnost.²⁸ Zato ne preseneča, da je meščanska znanost že zelo zgodaj poudarila kot bistveno in razvijala naprej prav to Heglovo stran. Ravno s tem pa se je skoraj popolnoma zameglilo revolucionarno jedro njegovega mišljenja, in to celo za marksiste.

Pojmovna mitologija je zmeraj le miselni izraz za to, da ljudem ni bilo doumljivo neko temeljno dejstvo njihovega bivanja, katerega posledice se ne morejo ubraniti. Nesposobnost prodreti v sam predmet dobi miselni izraz v transcendentnih gibalih, ki na mitološki način gradijo in oblikujejo dejanskost, odnos med predmeti, naš odnos do njih, njihovo spreminjanje v zgodovinskem procesu. S tem, da sta Marx in Engels spoznala »produkcijo in reprodukcijo dejanskega življenja kot v zadnji instanci dejavni moment v zgodovini,«²⁹ sta šele dobila možnost in stališče za obračun z vsako mitologijo. Heglov absolutni duh je bila zadnja od veličastnih mitoloških oblik, oblika, v kateri sta se že izrazila celota in njeno gibanje, ne da bi se tudi zares ovedla svojega dejanskega bistva. Če pride um, »ki je zmeraj eksistiral, samo da ne v umni formi,«³⁰ z odkritjem svojega resničnega substrata, temelja, od koder se lahko človeško življenje dejansko ove samega sebe, v historičnem materializmu do svoje »umne« oblike, potem se je ravno udejanjil program Heglove filozofije zgodovine, čeprav je bil njegov nauk uničen. V nasprotju z naravo, poudarja Hegel, kjer je »sprememba krožni tok, ponovitev enakega,« pa v zgodovini ni sprememba »zgolj na površini, ampak v pojmu. Pojem sam je tisti, ki se popravlja.«³¹

5.

Šele v tem sklopu lahko izhodišče dialektičnega materializma, da »ne določa zavest ljudi njihove biti, temveč, narobe, njihova družbena bit določa njihovo zavest«, presega zgolj teoretsko vprašanje in postane vprašanje prakse. Tu namreč, kjer se jedro biti razkrije kot družbeno dogajanje, se lahko bit prikaže kot doslej seveda nezaveden produkt človeške dejavnosti in ta dejavnost sama spet kot odločilni element preobrazbe biti. Čisti naravni odnosi ali v naravne odnose mistificirane družbene oblike stojijo človeku nasproti kot toge, skončane — v bistvu — nespremenljive danosti, katerih zakone lahko kvečjemu izrabi zase, katerih predmetno strukturo lahko kvečjemu dojame, nikoli pa je ne more preobraziti. Po drugi strani vrže tako pojmovanje biti možnost prakse v individualno zavest. Praksa postane dejavnostna oblika oposameznjenega individua: etika. Feuerbachov poskus premagati Hegla se je zlomil na tej točki: tako kot nemški idealizem in še veliko bolj kot Hegel sam se je ustavil pri oposameznjenem individuu »meščanske družbe«.

Marxova zahteva dojeti »čutnost«, predmet, dejanskost kot človeško čutno dejavnost,³² pomeni človekovo ovedenje o sebi kot družbenem bitju, o človeku kot hkratnem subjektu in objektu družbeno-zgodovinskega dogajanja. Človek

²⁸ Zelo značilno je Heglovo stališče o politični ekonomiji (*Filozofija prava*, § 189). Cisto jasno spozna njen temeljni metodični problem kot problem naključja in nujnosti (zelo podoben Engelsovemu *Izvor*... , CZ, Ljubljana 1963, str. 159. Feuerbach, MEID V, CZ, Ljubljana 1975, str. 472–473), vendar ni zmožen videti temeljnega pomena materialnega substrata ekonomije, medsebojnega odnosa med ljudmi; zanj je to »mrgolenje samovolje« in njegovi zakoni so »podobni planetarnemu sistemu«. l. c. str. 336.

²⁹ Engels: *Pismo J. Blochu*, 21. 9. 1890. MEW 37, str. 463.

³⁰ Pisma iz »Nemško-francoskih letopisov«, MEW 1, str. 345.

³¹ *Die Vernunft in der Geschichte*. Phil. Bibl. I, str. 133–134.

³² »Teze o Feuerbachu«, MEID II, str. 356–359.

fevdalne družbe se ni mogel ovesti sebe kot družbenega bitja, ker so bili njegovi družbeni odnosi sami še pogosto narurni, ker je bila družba sama kot celota veliko premalo enotno organizirana in ker je v svoji enotnosti veliko premalo zajemala vse odnose med ljudmi, da bi se lahko v zavesti prikazala kot človekova Dejanskost [*die Wirklichkeit*]. (Vprašanje zgradbe in enotnosti fevdalne družbe ne sodi sem.) Meščanska družba opravi ta proces podružbljanja družbe. Kapitalizem podre tako vse prostorskočasovne pregrade, ki ločujejo posamezne dežele in področja, kakor tudi pravne pregrade stanovske razslojenosti. V njegovem svetu formalne enakosti vseh ljudi vedno bolj izginjajo tisti odnosi, ki so neposredno uravnavali izmenjavo snovi med ljudmi in naravo. Človek postane v pravem pomenu besede družbeno bitje. Družba postane za človeka Dejanskost [*die Wirklichkeit*].

34 Tako postane spoznanje družbe kot dejanskosti mogoče le na tleh kapitalizma, meščanske družbe. A razred, ki nastopi kot zgodovinski nosilec tega preobrata, buržoazija, opravlja to funkcijo še nezavedno. Družbene moči, ki jih je sprostil, ravno tiste moči, ki so ga pripeljale do gospostva, mu stojijo nasproti kot druga narava, ki pa je veliko bolj brezdušna, netransparentna kakor narava v fevdalizmu.³³ Šele z nastopom proletariata se dovrši spoznanje družbene dejanskosti in dovrši se ravno s tem, da v razrednem stališču proletariata vidimo tisto točko, od koder je mogoče videti družbo kot celoto. Samo zato ker je za proletarijat življenjsko nujno, ker je eksistenčno vprašanje doseči popolno jasnost o svojem razrednem položaju, ker je mogoče njegov razredni položaj dojeti le v spoznanju celotne družbe, ker je to spoznanje neogibna predpostavka njegovih dejanj, sta v historičnem materializmu hkrati nastala nauk »o pogojih za osvoboditev proletariata« in nauk o dejanskosti celotnega procesa družbenega razvoja. Enotnost teorije in prakse je torej le druga plat zgodovinskodružbenega položaja proletariata, da z njegovega stališča koincidirata samospoznanje in spoznanje totalnosti, da je hkrati subjekt in objekt lastnega spoznanja.

Kajti poklicanost pripeljati razvoj človeštva na višjo stopnjo se opira, kot je Hegel (seveda še o ljudstvih) pravilno pripomnil, na to, da so te »razvojne stopnje dane kot neposredna naravna načela« in tistemu ljudstvu (tj. tistemu narodu), »ki mu pripada takšen moment kot naravno načelo, je zaupana ... njegova izpolnitev.«³⁴ Marx je to misel povsem jasno konkretiziral za družbeni razvoj: »Če pripisujejo socialistični pisci proletariatu to svetovnozgodovinsko vlogo, tedaj se to ... nikakor ne zgodi zato, ker bi imeli proletarce za bogove.

35 Prej narobe. Ker je v izoblikovanem proletariatu praktično dovršena abstrakcija od vse človečnosti, celo od videza človečnosti, ker so v življenjskih pogojih proletariata zbrani vsi življenjski pogoji današnje družbe v svoji najbolj nečloveški stopnji, ker je v proletariatu človek izgubil samega sebe, vendar se je hkrati ne le teoretično zavedel te izgube, ampak ga je nuja, ki je ni več mogoče odvrniti, ki je ni več mogoče olepšati, ta absolutno ukazovalna nuja — praktični izraz nujnosti — prisilila k uporabi proti tej nečlovečnosti, zato proletarijat more in mora osvoboditi samega sebe. Samega sebe pa ne more osvoboditi, ne da bi odpravil svojih lastnih življenjskih pogojev. Ne more odpraviti svojih lastnih življenjskih pogojev, ne da bi odpravil vseh nečloveških življenjskih pogojev današnje družbe, ki so združeni v njegovi situaciji.³⁵ Tako metodičnega bistva historičnega materializma ni mogoče ločiti od »praktično-kritične

³³ O razlogih za to stanje prim. članek »Razredna zavest«.

³⁴ *Filozofija prava*, § 346–347, l. c. str. 273.

³⁵ *Sveta družina*, MEID II, str. 496–497.

dejavnosti« proletariata: oba sta momenta istega razvojnega procesa družbe. Prav tako pa tudi ni mogoče od razrednega stališča proletariata ločiti niti spoznanja dejanskosti, ki ga opravi dialektična metoda. »Avstromarksistično« vprašanje o metodični ločitvi »čiste« znanosti marksizma od socializma³⁶ je tako kot vsa podobna vprašanja navidezni problem. Kajti marksistična metoda, materialistična dialektika kot spoznanje dejanskosti izhaja le iz razrednega stališča, iz bojnega stališča proletariata. Opuščanje tega stališča pelje stran od historičnega materializma, kakor pelje po drugi strani doseganje tega stališča neposredno v boj proletariata.

To izražanje historičnega materializma iz »neposrednega, naravnega« življenjskega načela proletariata, to izviranje popolnega spoznanja dejanskosti iz njegovega razrednega stališča nikakor ne pomeni, da sta to spoznanje ali ta metodična naravnost k temu spoznanju dana proletariatu kot razredu (in še toliko manj posameznemu proletarcu) neposredno in naravno. Nasprotno. Proletariat je seveda spoznavajoči subjekt tega spoznanja družbene celotne dejanskosti. Vendar ni spoznavajoči subjekt v smislu kantovske metode, kjer je subjekt opredeljen kot tisto, kar nikdar ne more postati objekt. Ni nepristranski gledalec tega procesa. Proletariat ni zgolj dejavni in trpeči del te celote, ampak sta vznik in razvoj njegovega spoznanja na eni strani in njegov vznik in sam razvoj v zgodovini na drugi le dve plati istega dejanskega procesa. Ni se le razred sam, od začetnih spontanih, nezavednih dejanj neposrednega obupanega upora (denimo uničevanja strojev kot izredno nazorni zgled z začetka) šele postopno v nenehnem družbenem boju »izoblikoval v razred«. Tudi zavest o družbeni dejanskosti, o lastnem razrednem položaju in o historični poklicanosti, ki iz njega izvira, in metoda materialističnega pojmovanja zgodovine sta produkta istega razvojnega procesa, ki ga historični materializem — prvič v zgodovini — spoznava ustrezno in v njegovi dejanskosti.

Možnost marksistične metode je torej prav tako produkt razrednega boja kakor kateri koli politični ali gospodarski rezultat. Tudi razvoj proletariata zrcali notranjo strukturo zgodovine družbe, ki jo sam — prvič — spoznava. »Zato se njegov rezultat prav tako stalno pojavlja kot njegov pogoj, kakor se njegovi pogoji stalno pojavljajo kot njegov rezultat.«³⁷ Metodično gledišče totalnosti, ki smo ga spoznali kot osrednji problem, kot predpostavko za spoznanje dejanskosti, je v dveh pomenih produkt zgodovine. Prvič, šele z ekonomskim razvojem, ki je proizvedel proletariat, z nastankom samega proletariata (torej na določeni stopnji družbenega razvoja), s tako nastalim preoblikovanjem subjekta in objekta spoznanja družbene dejanskosti je sploh nastala formalna objektivna možnost za historični materializem kot spoznanje. Drugič, šele med razvojem proletariata samega je ta formalna možnost postala realna možnost. Kajti možnost dojeti smisel zgodovinskega procesa kot imanenten samemu procesu, ne pa ga več navezovati kot transcendentno, mitologizirajočo ali etično osmislitev na neki sam na sebi smislu tuj material, ima za predpostavko visoko razvito zavest proletariata o njegovem lastnem položaju, relativno visoko razvit proletariat, torej dolg predhodni razvoj. Gre za pot od utopije do spoznanja dejanskosti, pot od transcendentalnih zastavitev ciljev prvih velikih mislecev delavskega gibanja do jasnosti Komune iz l. 1871: da delavskemu razredu ni treba »udejanjiti idealov«, ampak le »osvoboditi elemente nove družbe«; pot od razreda »nasproti kapitalu« do razreda »za samega sebe«.

³⁶ Hilferding, *Finančni kapital*, CZ, Ljubljana 1980, VIII–IX.

³⁷ *Kapital* III, str. 971.

37 Iz te perspektive se pokaže revizionistično ločevanje med gibanjem in končnim ciljem kot padec nazaj na najbolj primitivno raven delavskega gibanja. Kajti končni cilj ni stanje, ki kot »država prihodnosti« čaka na proletarijat nekje na koncu gibanja, neodvisno od tega gibanja, od poti, ki jo je gibanje prehodilo, stanje, na katerega lahko zato med dnevnimi boji mirno pozabimo in se ga kvečjemu spomnimo v nedeljskih pridigah kot vzvišenega momenta v primerjavi z vsakdanjimi skrbmi. Prav tako ni neko »najstvo«, neka »ideja«, ki bi bila regulativno prirejena »dejanskemu« procesu. Končni cilj je, prav narobe, tisti »odnos do celote« (do celotne družbe, obravnavane kot proces), ki dá vsakemu posameznemu momentu boja šele njegov revolucionarni smisel. Odnos, ki ga vsebuje vsak moment ravno v svoji enostavni, trezni vsakdanjosti, ki pa postane dejanski šele, ko se ga ovemo, in ki dá dejanskost momentu dnevnega boja s tem, da postane očiten odnos do celote. Iz gole dejstvenosti, gole eksistence je povzdignjen v dejanskost. Vendar pa ravno tako ne smemo pozabiti, da je vsako prizadevanje obvarovati »končni cilj« ali »bistvo« proletariata itn. pred vsakim omadeževanjem v odnosu in z odnosom do — kapitalističnega — bivanja konec koncev tako kot revizionizem peljalo stran od dojetja dejanskosti, od »praktično-kritične dejavnosti« in padlo nazaj v utopično dvojnost subjekta in objekta, teorije in prakse.³⁸

38 Praktična nevarnost takega dualističnega pojmovanja se pokaže v tem, da zgine moment, ki usmerja dejanja. Brž ko namreč zapustimo tista tla dejanskosti, ki jih lahko doseže edino dialektični materializem (ki pa jih tudi mora zmeraj znova doseči), brž ko ostanemo torej na »naravnih« tleh eksistence, suhe, gole in surove empirije, sta subjekt delovanja in okolje »dejstev«, v katerem poteka njegovo delovanje, postavljena drug nasproti drugemu kot ostro in nepremostljivo ločeni načeli. In prav tako ni mogoče objektivni stvarni povezanosti dejstev vsiliti subjektivno voljo, željo in odločitev, kakor ni mogoče v samih dejstvih odkriti moment, ki usmerja delovanje. Nikdar ni prišlo, ne bo mogoče priti in tudi ne bo prišlo do položaja, ko »dejstva« enoznačno govorijo v prid neki določeni smeri delovanja ali proti njej. In čim bolj raziščemo dejstva v tej izoliranosti, tj. v refleksijskih povezavah — tem manj lahko enoznačno kažejo v določeno smer. Samo po sebi se razume, da se mora zgolj subjektivna odločitev razbiti spričo moči nedojetih in samodejno »zakonito« delujočih dejstev. Tako se ravno ob problemu delovanja pokaže, da je način, kako dialektična metoda obravnava dejanskost, edini, ki je zmožen dejanjem pokazati smer. Objektivno in subjektivno samospoznanje proletariata na določeni stopnji njegovega razvoja je hkrati spoznanje o doseženi stopnji družbenega razvoja. V sklopu dejanskosti, v odnosu vseh delnih momentov do njihove imanentne zakoreninjenosti v celoti, ki pa še ni pojasnjena, je odpravljena tujost tako dojetih dejstev; v njih se pokažejo tiste težnje, ki si prizadevajo k jedru dejanskosti, k tistemu, čemur se ponavadi reče končni cilj. Če pa ta končni cilj ni postavljen kot abstraktni ideal glede na proces, ampak ga kot moment resnice in dejanskosti, kot konkretni smisel vsakokrat dosežene stopnje vsebuje konkretni moment, je njegovo spoznanje ravno spoznanje tiste smeri, h kateri se (nezavedno) obračajo težnje, usmerjene k celoti, tiste smeri, ki naj bi ravno v danem trenutku konkretno določila pravilno delovanje s stališča celotnega procesa in njemu v prid, namreč s stališča osvoboditve proletariata.

³⁸ Prim. glede te polemike Zinovjeva proti Guesdeju in njegovo stališče o vojni v Stuttgartu. »Gegen storm«, str. 470–471. Prav tako Leninovo knjigo »Levičarstvo«, otroška bolezen komunizma.

Zgodovinski razvoj pa nenehno stopnjuje napetost med delnim momentom in celoto. Prav zato, ker iz dejanskosti vedno močnejše sije njen imanentni smisel, se smisel dogajanja vedno bolj potaplja v vsakdanjost, totalnost pa se vedno bolj potaplja v prostorsko-časovno trenutnost pojava. Pot zavesti v procesu zgodovine ne postane bolj uravnovešena, ampak, prav narobe, vedno težja in vedno bolj odgovorna. Zato funkcija ortodoksnega marksizma, premagovanje revizionizma in utopizma ni v tem, da v enem zamahu opravi z napačnimi težnjami, ampak da se vedno znova bojuje proti zapeljivo vplivu meščanskih oblik pojmovanja na mišljenje proletariata. Ta ortodoksnost ni varuh tradicije, ampak zmeraj budni oznanjevalec odnosa med zdajšnjim trenutkom in njegovimi nalogami ter totalnostjo zgodovinskega procesa. In tako ne more zastarati veljavnost besed iz »Komunističnega manifesta« o nalogah ortodoksnosti in njenih nosilcev, komunistov: »Komunisti se razlikujejo od drugih proletar-skih strank le po tem, da po eni strani podčrtavajo skupne interese vsega pro-letariata, neodvisno od narodnosti, in jih uveljavljajo, po drugi strani s tem, da v raznih razvojnih stopnjah, prek katerih gre boj med proletariatom in buržoazijo, vedno zastopajo interes celotnega gibanja.«

Marec 1919

