

## III. STALIŠČE PROLETARIATA

Posebni položaj proletariata glede na družbo in zgodovino, stališče, od koder se uveljavi njegovo bistvo kot identičnega subjekta-objekta družbeno-zgodovinskega razvojnega procesa, je Marx jasno izrekel že v svoji zgodnji *Kritiki Heglove filozofije prava*: »Če proletariat oznanja razkroj dosedanjega svetovnega reda, potem izpoveduje samo skrivnost svojega lastnega obstoja, kajti on je faktični razkroj tega svetovnega reda.« Samospoznanje proletariata je torej hkrati objektivno spoznanje bistva družbe. Uresničevanje razrednih ciljev proletariata pomeni hkrati zavestno udejanjenje — objektivnih — razvojnih ciljev družbe, ki pa morajo ostati brez njegovega zavestnega sodelovanja abstraktne možnosti, objektivne pregrade.<sup>107</sup>

Kaj pa se je s tega stališča družbeno spremenilo, pa čeprav le kot možnost miselnega stališča do družbe? »Za zdaj«: sploh nič. Kajti proletariat se prikazuje kot produkt kapitalističnega družbenega reda. Njegove forme bivanja so takšne — kot smo pokazali v prvem razdelku — da se mora v njih izražati postvarenje najbolj pregnantno in najbolj predirno, da proizvaja najgloblje razčlovečenje. Postvarenje vseh izkazanov življenja je torej proletariatu in buržoaziji skupno. Marx pravi: »Posedujoči razred in razred proletariata tvorita isto človeško samoodtujitev. Toda prvemu razredu dene ta samoodtujitev dobro, v nji se čuti potrjenega, ve, da je odtujitev njegova lastna moč, in ima v njej videz človeške eksistence; drugi razred se čuti v odtujitvi uničen, v njej uzre svojo nemoč in dejanskost nečloveške eksistence.«<sup>108</sup>

## 1.

Videti je torej, kot da se — celo za marksistični nazor — ni nič spremenilo v objektivni dejanskosti; le »gledišče njenega presojanja« je postalo drugo, le njeno »vrednotenje« je dobilo nov poudarek. Ta videz dejansko skriva v sebi zelo pomemben motiv resnice. In tega momenta se je treba brezpogojno držati, da se pravilni vpogled nenadoma ne preobrazi v napačnega. Konkretnije rečeno: objektivna dejanskost družbene biti je v svoji neposrednosti »ista« za proletariat in buržoazijo. To pa ni ovira, da *specifične kategorije posredovanja*, s katerimi postane ta neposrednost za oba razreda predmet zavesti, s katerimi dejanskost, ki je zgolj neposredna, postane za oba prava objektivna dejanskost, ne bi bile zaradi različnega položaja obeh razredov v »istem« gospodarskem procesu v temelju različne. Jasno je, da smo se s tem vprašanjem — z neke druge strani — spet dotaknili temeljnega vprašanja meščanskega mišljenja, problema stvari na sebi. Kajti domneva, da je sprememba neposredno danega dejanskosti, ki je resnično spoznana (ne le neposredno poznana) in zato dejansko objektivna, da je torej delovanje kategorij posredovanja na podobo sveta le nekaj »subjektivnega«, le neko »vrednotenje« dejanskosti, ki ostaja pri tem »nespremenjena«, pomeni toliko, kot da objektivni dejanskosti spet prisojamo naravo stvari na sebi. Seveda ta vrsta spoznanja, ki »vrednotenje« pojmuje kot nekaj zgolj »subjektivnega«, kar se bistva dejstev ne dotakne, trdi, da prodira prav do dejanske dejstvenosti. Njena samoprevara je v tem,

<sup>107</sup> Prim. sestavke »Kaj je ortodokсни marksizem?«, »Razredna zavest« in »Sprememba funkcije historičnega materializma«. Da se v teh tematsko tesno med seboj povezanih spisih včasih ponavljam, se žal ni bilo mogoče izogniti.

<sup>108</sup> *Sveta družina*, MEID I, str. 495 sl.

da je v nekritičnem odnosu do pogojenosti svojega lastnega stališča (in zlasti do njegove pogojenosti z družbeno bitjo, ki mu je za podlago). Tako pravi npr. Rickert — če vzamemo to pojmovanje zgodovine v najrazvitejši in miselno najbolj izdelani obliki — o zgodovinarju »lastnega kulturnega kroga«: »Če zgodovina tvori svoje pojme glede na vrednote skupnosti, ki ji sam pripada, bo objektivnost njegovega prikaza odvisna izključno od pravilnosti dejstvenega materiala, in vprašanje, ali je ta ali oni pretekli dogodek bistven, se sploh ne bo pojavilo. Kadar npr. povezuje razvoj umetnosti z estetskimi kulturnimi vrednotami, razvoj države s političnimi kulturnimi vrednotami, je nad sleherno samovoljo, njegov prikaz pa velja, kolikor se vzdrži nehistorične vrednostne sodbe, za vsakogar, ki sploh priznava estetske ali politične kulturne vrednote kot normativno obče za člane svoje skupnosti.«<sup>109</sup> Subjektivnost zgodovinarja, ki sodi, je — na videz — odstranjena z materialno nespoznavnimi, »kulturnimi vrednotami«, ki veljajo zgolj formalno in utemeljujejo »na vrednote nanašajočo se« objektivnost zgodovine, toda samo, da bi se ji kot merilo objektivnosti, kot vodič k objektivnosti dodelila *faktičnost* »kulturnih vrednot, ki veljajo za njegovo skupnost (se pravi, za njegov razred)«. Samovolja in subjektivnost je premaknjena iz snovi posameznih dejstev in iz sodbe o njih v samo merilo, v »veljavne kulturne vrednote«, ki jih *na teh tleh* ni mogoče presoјati in celo raziskovanje njihove veljavnosti ni mogoče: »kulturne vrednote« postanejo za zgodovinarja stvar na sebi; strukturni razvoj, katerega analogije smo lahko videli v prvem poglavju o ekonomiji in pravu. Še pomembnejša pa je druga plat vprašanja, da narava stvari na sebi, značilna za razmerje forma-vsebina, nujno načne *problem totalnosti*. Rickert je tudi glede tega hvalevredno jasn. Potem ko poudari, da je za filozofijo zgodovine metodično nujen materialni nauk o vrednotah, nadaljuje: »Da, tudi univerzalno ali svetovno zgodovino je mogoče *enotno* pisati samo s pomočjo sistema kulturnih vrednot in v toliko predpostavlja materialno filozofijo zgodovine. Sicer pa je za vprašanje o znanstveni objektivnosti čisto empiričnih historičnih prikazov poznavanje nekega sistema vrednot irelevantno.«<sup>110</sup> Vprašanje pa je: ali je nasprotje med posameznim zgodovinskim prikazom in univerzalno zgodovino zgolj vprašanje *obsega* ali pa gre tudi tu za vprašanje *metode*? Po Rickertovem spoznavnem idealu bi bila seveda zgodovinska znanost tudi v prvem primeru skrajno problematična. Kajti zgodovinska »dejstva« morajo — kljub vsej »vrednostni oznaki« — ostati v togi in nedoumljivi *faktičnosti*, saj je postalo z metodično odpovedjo spoznanju totalnosti *metodično* nemogoče, da jih dejansko doumemo, da spoznamo njihov dejanski smisel, njihovo dejansko funkcijo v zgodovinskem procesu. Vprašanje univerzalne zgodovine pa je — kot smo pokazali<sup>111</sup> — metodološki problem, ki se nujno pojavi pri vsakem prikazu najmanjšega odseka zgodovine ali izseka iz zgodovine. Kajti zgodovina kot totalnost (univerzalna zgodovina) ni niti zgolj mehanična vsota posameznih zgodovinskih dogodkov niti načelo obravnavanja, ki je posameznim zgodovinskim dogodkom transcendentno in bi se zato lahko uveljavilo samo s pomočjo kake lastne discipline, filozofije zgodovine. Totalnost zgodovine je namreč sama realna zgodovinska moč — četudi do zdaj ni zavestna in zato ni spoznana —, ki je ni mogoče ločiti od dejanskosti (in zato od spoznanja) posameznih zgodovinskih dejstev, ne da bi s tem odpravili tudi njihove dejanskosti, njihove *faktičnosti* same. Totalnost zgodovine je

<sup>109</sup> *Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, 2. izd., str. 562.

<sup>110</sup> Prav tam, str. 606–607.

<sup>111</sup> Prim. spis »Kaj je ortodoksní marksizem?«

dejanski, zadnji razlog njihove dejanskosti, njihove faktičnosti, in zato njihove resnične spoznatnosti tudi kot posameznih dejstev. V prej navedenemu spisu smo kot zgled navedli Sismondijevo teorijo krize, da bi pokazali, kako je nezadostna aplikacija kategorije totalnosti preprečila dejansko spoznanje posameznega pojava, čeprav je pravilno opozorila na vse njegove posameznosti. Tudi tam se je pokazalo, da vključitev v totalnost (katere predpostavka je domneva, da je prava zgodovinska dejanskost ravno *celota* zgodovinskega procesa) ne le odločilno spremeni našo sodbo o posameznem pojavu, temveč se s tem temeljito spremeni predmetna struktura, vsebinska kakšnost *tega posameznega pojava kot posameznega pojava*. Nasprotje med tem obravnavanjem, ki izolira posamezne zgodovinske pojave in glediščem totalnosti se še bolj plastično pokaže, kadar primerjamo npr. meščansko-ekonomsko obravnavanje funkcije stroja z Marxovim: »Protislovja in antagonizmi, ki so neločljivo združeni s kapitalistično uporabo mašinerije, pravijo, ne obstoje, ker ne izhajajo iz same mašinerije, temveč iz njihove kapitalistične uporabe! Ker torej mašinerija, obravnavana na sebi, skrajšuje delovni čas, olajšuje delo, omogoča človeku, da si podvrže prirodne sile, in povečuje bogastvo producentov, v kapitalistični uporabi pa podaljšuje delovni dan, povečuje intenzivnost dela, zaslužnjuje producenta prirodnim silam in ga osiromašuje, izjavlja meščanski ekonom kratko malo: če obravnavamo mašinerijo samo na sebi, nam to dokazuje neizpodbitno, da so vsa ta očitna protislovja samo videz vsakdanje dejanskosti, toda na sebi in torej tudi v teoriji nikakor ne obstoje!«<sup>112</sup>

Pustimo — za trenutek — ob strani razredno apologetsko naravo meščansko-ekonomskega načina obravnavanja in obravnavajmo to nasprotje čisto metodološko. Pokaže se, da meščanski način obravnavanja, ki obravnava stroj v njegovi izolirani enkratnosti, v njegovi čisto faktični »individualnosti« (kajti v Rickertovem pomenu je kot pojav ekonomskega razvojnega procesa historični individuum *stroj [die Machine]* — ne posamezni eksemplar), potvarja njegovo dejansko predmetnost tako, da mu njegovo funkcijo v kapitalističnem produkcijskem procesu podtakne kot »večno« bistveno jedro, kot neločljivo stanje njegove »individualnosti«. Metodično to pomeni, da ta način obravnavanja s tem spremeni vsak obravnavani zgodovinski predmet v nespremenljivo monado, ki je izključena iz vsakega vzajemnega učinkovanja z drugimi monadami, ki so dojete na enak način, monado, na katero so, kot se zdi, lastnosti, ki jih ima v svojem neposrednem bivanju, prilepljene kot nasploh neodpravljive bistvenosti. Monada ohrani s tem sicer individualno enkratnost, ki pa je enkratnost zgolj toge faktičnosti, pač-takšnosti [*Gerade-so-seins*]. »Vrednostni odnos« [*Wertbeziehung*] v ničemer ne spremeni te strukture, omogoča namreč samo *izbiro* iz neskončne množice takih faktičnosti. Tako kot je nanašanje [*Beziehung*] teh individualno-historičnih monad druge na drugo neko njim vnanje nanašanje, ki zgolj opisuje njihovo togo faktičnost, tako ostane tudi njihov odnos do načela vrednostnega odnosa, ki vodi izbiro, čisto faktičen, naključen.

Bistvo zgodovine je pri tem — česar niso prezrli resnično pomembni zgodovinarji XIX. stoletja, denimo Riegel, Dilthey, Dvořak — ravno v spreminjanju tistih *strukturnih oblik*, v katerih vsakokrat poteka spoprijem človeka z njegovim okoljem, oblik, ki določajo predmetnost njegovega notranjega in zunanjega življenja. To pa je objektivno-realno mogoče le tedaj (in zato je lahko adekvatno dojeto le tedaj), če je individualnost, enkratnost neke epohe,

<sup>112</sup> *Kapital*, I, str. 499.

nekega lika itn. v posebnosti teh strukturnih oblik, če je v njih in z njihovo pomočjo odkrita in pojasnjena. Toda neposredna dejanskost ne more biti neposredno dana v teh resničnih strukturnih oblikah niti za človeka, ki jo doživlja, niti za zgodovinarja. Treba jih je najprej poiskati in najti — in pot, ki vodi k njihovem odkritju, je pot spoznanja zgodovinskega razvojnega procesa kot totalnosti. Na prvi pogled je videti — in vsak, ki obtiči v neposrednosti vse svoje življenje, ne pride prek tega »prvega pogleda« — kot da bi bilo to nadaljevanje neko čisto miselno gibanje, neki proces abstrakcije. Toda ta videz nastane prav tako iz miselnih in čustvenih navad gole neposrednosti, v kateri se neposredno dane rečevne forme [Dingformen] predmetov, njihovo neposredno dastvo in kajstvo [Dasein und Sosein] prikazujejo kot nekaj primarnega, realnega, objektivnega, njihovi »odnosi« pa kot nekaj sekundarnega, zgolj subjektivnega. Tej neposrednosti se mora zato vsako dejansko spreminjanje prikazovati kot nekaj nedoumljivega. Neutajljivi faktum spremenjenosti se zrcali za zavestne oblike neposrednosti kot katastrofa, kot 170 nenadna, nagla sprememba,<sup>113</sup> ki prihaja od zunaj in izključuje posredovanje. Da bi mišljenje spremembo sploh lahko doumelo, mora preseči togo zaprtost svojih predmetov drugega nasproti drugemu, mora njihove medsebojne odnose, vzajemno učinkovanje teh »odnosov« in »reči« postaviti na isto raven dejanskosti. Čim večja je ta oddaljenost od gole neposrednosti, čim širše je napeta mreža teh »odnosov«, čim popolneje so »reči« vključene v sistem teh odnosov, tem bolj se zdi, da sprememba ni več nedoumljiva, nima več svojega katastrofičnega bistva, s tem pa postane doumljiva.

Toda le, če to preseganje neposrednosti vodi k večji konkretnosti predmetov, če je pojmovni sistem posredovanj, dosežen na ta način, totalnost empirije, če uporabimo Lassallov posrečeni izraz o Heglovi filozofiji. Z metodičnimi mejami formalno-racionalnega, abstraktnega pojmovnega sistema smo se že seznanili. Tu gre le za to, da ne prezremo, da *ta* odprava gole faktičnosti historičnih dejstev zanje metodično ni mogoča (Rickertovo kritično prizadevanje in sodobne zgodovinske teorije si prizadevajo za to, in *ta* dokaz jim je tudi uspel). S tem je mogoče doseči kvečjemu formalno tipologijo pojavnih oblik zgodovine in družbe, pri čemer lahko historična dejstva nastopijo kot *zgledi*, pri čemer je torej med sistemom dojetanja in objektivno zgodovinske dejanskosti, ki jo je treba dojeti, prav tako zgolj naključna zveza. Naj se to zgodi v naivni obliki »sociologije«, ki išče »zakone« (po zgledu Comta in Spencerja), pri čemer se metodična nerealnost naloge kaže v absurdnosti rezultatov, naj je ta metodična nemožnost — kritično — od začetka zavestna (Max Weber), tako da se na ta način razvije neka pomožna znanost zgodovine, rezultat ostane isti: problem faktičnosti je spet potisnjen nazaj v zgodovino in neposrednost čisto zgodovinskega stališča ostane neodpravljena — ne glede na to, ali je to hoten ali nehoten rezultat teh prizadevanj.

171 Zgodovinarjevo ravnanje po Rickertovem zgledu (torej kritično najzavednejšega tipa meščanskega razvoja) torej obtiči, kot smo rekli v goli neposrednosti. Zdi se, da temu nasprotuje očitno dejstvo, da je *sámo* zgodovinsko dejanskost mogoče doseči, spoznati in prikazati šele v zapletenem procesu po-

<sup>113</sup> Prim. o materializmu XVIII. stoletja Plehanova, n. n. m., str. 51. V prvem razdelku smo pokazali, da je to metodično stališče meščanske teorije o krizi, o nastanku prava itn. V sami zgodovini lahko vsak zlahka vidi, da mora obravnavanje, ki ni svetovnozgodovinsko, ki ne meri vedno na totalnost razvojnih procesov, ravno najpomembnejše prelomnice zgodovine preobraziti v brezsmiselne katastrofe, ker so njihovi razlogi zunaj področja, v katerem se njihove posledice prikazujejo najbolj katastrofalno. Pomislimo na preseljevanje narodov, na padajočo linijo nemške zgodovine od renesanse naprej, itn.

sredovanja. Ne smemo pa pozabiti, da sta neposrednost in posredovanje sama momenta dialektičnega procesa, da ima vsaka stopnja biti (in doumevajočega odnosa do nje) svojo neposrednost, kot je to dojeto v *Fenomenologiji*, kjer moramo nasproti neposredno danemu objektu »biti v neposrednem ali sprejemajočem odnosu, torej na njemu, kot se daje, ne smemo ničesar spremeniti«. <sup>114</sup> Preseganje te neposrednosti je lahko geneza, »proizvajanje« objekta. To pa tu že predpostavlja, da se oblike posredovanja, v katerih in s pomočjo katerih je mogoče preseči neposrednosti bivanja danih predmetov, *pokažejo kot strukturna načela oblikovanja in realne gibalne težnje samih predmetov*, da se torej načelno miselna in zgodovinska geneza ujemata. Sledili smo idejno-zgodovinskemu razvoju, ki je v razvoju meščanskega mišljenja vedno bolj vplival na ločitev obeh načel. Lahko smo ugotovili, da zaradi te metodične dvojnosti razpada dejanskost na skupek faktičnosti, ki ga ni mogoče racionalizirati, prek katere je vržena mreža vsebinsko praznih, čisto formalnih »zakonov«. In »spoznavnoteoretsko« preseganje te abstraktne oblike neposredne danosti sveta (in zmožnosti, da ga mislimo) ovekoveča to strukturo, jo dosledno opravičuje kot nujni »pogoj možnosti« tega dojemanja sveta. S tem, da to dojemanje sveta ni sposobno svojega »kritičnega« gibanja usmeriti k dejanskemu ustvarjanju objekta — v tem primeru mislečega subjekta — saj ubere celo nasprotno smer, se na koncu »kritičnega« domišljanja [Zuendedenkens] dejanskosti *ista neposrednost; dvignjena do pojma, ki ji je stal nasproti navadni človek meščanske družbe v vsakdanjem življenju, vrne, vendar zgolj neposredno*.

Neposrednost in posredovanje torej nista le drug drugemu prirejena, medsebojno dopolnjujoča se načina odnosa do predmetov dejanskosti, temveč sta hkrati — v skladu z dialektičnim bistvom dejanskosti in dialektično naravo naših prizadevanj, da se z njo spoprimemo — dialektično relativirani določili. To se pravi, iz vsakega posredovanja mora nujno izhajati neko stališče, kjer predmetnost, ki jo je posredovanje proizvedlo, dobi obliko neposrednosti. To je značilno za odnos meščanskega mišljenja do družbeno-zgodovinske biti meščanske družbe, ki je pojasnjena in osvetljena z množico posredovanj. Če tu ni več zmožno najti nadaljnja posredovanja, dojeti bit in nastajanje meščanske družbe kot produkt istega subjekta, ki je »proizvedel« dojeto totalnost spoznanja, postane *njegovo zadnje stališče odločilno za celoto mišljenja — stališče gole neposrednosti*. Kajti »posredujoče bi moralo,« po Heglovih besedah, »biti to, v čemer bi bili obe strani eno, zavest bi torej spoznala en moment v drugem, svoj smoter in početje v usodi, in svojo usodo v svojem smotru in početju, *svoje lastno bistvo v tej nujnosti*«. <sup>115</sup>

Naše dosedanje razpravljanje je, upam, dovolj jasno pokazalo, da je meščanskemu mišljenju ravno tu manjkalo in moralo manjkati ravno to posredovanje. Ekonomsko je to dokazal Marx na nešteti mestih, <sup>116</sup> ko je napačne predstave, ki jih ima meščanska ekonomija o ekonomskem procesu kapitalizma, izrecno reduciriral na pomanjkanje posredovanja, na metodično izogibanje kategorijam posredovanja, na neposredno sprejemanje izpeljanih oblik predmetnosti, na zaustavljanje na stopnji — zgolj neposredne — predstave. V drugem poglavju smo izrecno opozorili na miselne sklepe, ki izvirajo iz narave meščanske družbe in iz metodičnih pregrad njenega mišljenja, in pokazali antinomije (subjekt-objekt, svoboda-nujnost, individuum-družba, forma-vse-

<sup>114</sup> Hegel, *Werke*, II, str. 73.

<sup>115</sup> Prav tam, str. 275.

<sup>116</sup> Prim. npr. *Kapital*, III, str. 383, 399, 424—425, 428—429, 440—441 itn.

bina itn.), v katere se je pri tem moralo mišljenje zaplesti. Zdaj gre le za to, da spoznamo, da meščansko mišljenje — čeprav pride šele z največjim miselnim naporom do teh antinomij — vendarle sprejema temelj biti [Seinsgrundlage], iz katerega izvirajo te antinomije, kot samoumevno faktičnost, kot faktičnost, ki jo je treba kar vzeti, da je do nje v neposrednem razmerju. Tako pravi npr. Simmel prav o ideološki strukturi zavesti postvarenja: »in zaradi tega naj nasprotni smeri, če si že prizadevajo tudi k idealu absolutno čistega ločevanja: s tem da vsa stvarna vsebina življenja postaja vedno bolj stvarna in neosebna, da bi njegov nepostvarljivi preostanek postal tem bolj oseben, tem bolj nesporna last tega jaza«. <sup>117</sup> S tem pa ravno iz tega, kar naj bi se s posredovanjem izpeljalo in razumelo, nastane sprejeto, celo kot vrednota poveljčevano načelo razlage vseh pojavov: nepojasnjena in nepojasnljiva faktičnost dastva in kajstva meščanske družbe se kaže kot večni naravni zakon ali kot brezčasno veljavna kulturna vrednota.

To pa je hkrati samoodpravljanje zgodovine. »Potemtakem je zgodovina bila,« pravi Marx, »je pa ni več.« <sup>118</sup> In četudi ta antinomija dobiva pozneje vedno bolj pretanjene oblike, čeprav se pojavi celo kot historizem, kot historični relativizem, se sam temeljni problem odpravljanja zgodovine, ne spremeni. Najjasneje se nam to nezgodovinsko, antizgodovinsko bistvo meščanskega mišljenja, pokaže, če obravnavamo *problem sedanosti kot zgodovinski problem*. Tu ni treba navajati zgledov. Popolno nesposobnost vseh meščanskih mislecev in zgodovinarjev, doumeti svetovnozgodovinske dogodke sedanosti kot svetovno zgodovino, mora vsak trezno razmišljajoči človek od svetovne vojne in svetovne revolucije dalje imeti v slabem spominu. Tega popolnega neuspeha, ki je sicer zaslužne zgodovinarje in ostroumne mislece vrgel na duhovno raven najslabše, sočutje in zaničevanje zbujujoče provincialne žurnalistike, ne moremo preprosto in v vseh primerih razložiti zgolj z zunanjimi razlogi (cenzura, prilagoditev »nacionalnim razrednim interesom itn.), temveč ima ta neuspeh svoj metodični razlog tudi v tem, da kontemplativno-neposredni odnos med subjektom in objektom spoznanja izvira iz »temnega in praznega« iracionalnega vmesnega prostora, ki ga je opisal Fichte, katerega praznina in tema, ki ju je poznalo tudi preteklo spoznanje, vendar ju je zastrla časovna in zgodovinsko-posredovana oddaljenost, morata tu neprikrito priti na dan. Lepa prisposoda Ernsta Blocha lahko to metodično pregrado morda jasneje osvetli kot izčrpna analiza, ki tu tako ali tako ne bi bila mogoča. Ko narava postane pokrajina — v nasprotju z nezavednim kmetovim življenjem v naravi npr. — je predpostavka umetniške neposrednosti doživljanja pokrajine, ki je seveda šlo skoz mnoga posredovanja, če naj to neposrednost doseže, neka — tu prostorska — distanca med opazovalcem in pokrajino. Opazovalec stoji zunaj pokrajine, sicer narava sploh ne more postati pokrajina. Če bi poskušal, ne da bi presegel to estetsko-kontemplativno neposrednost, tudi sebe samega in naravo, ki ga neposredno prostorsko obdaja, prav tako vključiti v »naravo kot pokrajino«, bi se takoj pokazalo, da pokrajina *začenja* postajati pokrajina šele v neki določeni, seveda vsakokratni različni distanci opazovalca pokrajine, da ima lahko samo kot prostorsko ločeni opazovalec pokrajinski odnos do narave. To naj velja tu seveda samo kot zgled, ki metodično osvetljuje stanje stvari, kajti pokrajinski odnos se primerno in neproblematično izrazi v umetnosti, vendar ne smemo pozabiti, da se tudi v umetnosti odpre

<sup>117</sup> *Philosophie des Geldes*, str. 531.

<sup>118</sup> *Beda filozofije*, MEID II, str. 488.

ista odpravljava distanca med subjektom in predmetom, s katero smo se srečevali povsod v sodobnem življenju, in da umetnost lahko pomeni samo oblikovanje, ne pa realne rešitve te problematike. V zgodovini pa, brž ko je potisnjena v sedanost — in to je neogibno, saj nas konec koncev zgodovina zanima zato, da bi sedanost dejansko razumeli — se ta, po Blochovih besedah »škodljivi prostor«, jasno pokaže. Pokaže se namreč, da sta obe skrajnosti, na kateri se polarizira nesposobnost meščansko-kontemplativnega odnosa dometi zgodovino: »veliki individui« kot brezobzirni stvaritelji zgodovine in »naravni zakoni« zgodovinskega miljeja — ne glede na to, ali sta ločena ali združena — enako nemočna pred bistvom radikalno novega, sedanosti, ki zahteva osmislitev.<sup>119</sup> Notranja dovršenost umetniškega dela lahko zakrije brezno, ki se tu odpira, kolikor njegova dovršena neposrednost ne dopušča vprašanja o posredovanju, ki s kontemplativnega stališča ni več mogoče. Sedanost kot problem zgodovine, kot praktično neogiben problem pa neizprosno terja to posredovanje. Treba se ga je lotiti. V teh poskusih pa se razkrije to, kar Hegel v zvezi z omenjenim določilom posredovanja pravi o neki stopnji samozavedanja: »Zavest pa je zato skoz svoje izkustvo, v katerem bi morala priti do svoje resnice, postala sama sebi uganka, posledica njenih dejanj zanj niso njena dejanja sama; kar jo doleti, *zanjo* ni izkustvo tega, kar je *na sebi*; prehod ni gola sprememba forme iste vsebine in bistva, enkrat predstavljena kot vsebina in bistvo zavesti, drugič kot predmet ali *uzrto* bistvo samega sebe. *Abstraktna nujnost* velja torej za le negativno, nezapopadeno *moč občosti*, na kateri se razbije individualnost.«

## 2.

Zgodovinsko spoznanje proletariata se začenja s spoznanjem sedanosti, s samospoznanjem lastnega družbenega položaja, s tem, da se pokaže njegova nujnost (v smislu geneze). Da se geneza in zgodovina ujemata ali da sta, natančneje rečeno, zgolj momenta istega procesa, je mogoče le, kadar se po eni strani vse kategorije, ki tvorijo človeško bivanje, prikažejo kot določila tega bivanja samega (in ne zgolj njegove doumljivosti), po drugi strani pa, kadar se njihovo sosledje, njihova medsebojna odvisnost in povezanost pokažejo kot momenti historičnega procesa samega, kot strukturna značilnost sedanosti. Sosledje in notranja povezanost kategorij torej nista niti čisto logična niti nista urejena po čisto historični faktičnosti.

»Nasprotno, njihov vrstni red je določen z odnosom, ki ga imajo v sodobni meščanski družbi drug na drugega in ki je ravno nasproten od tega, kar se prikazuje kot njihov naravni odnos ali ustreza vrsti historičnega razvoja.«<sup>120</sup> To spet predpostavlja, da se v svetu, ki stoji v teoriji in praksi človeku nasproti, dá pokazati predmetnost, ki — kolikor je do konca pravilno mišljena in dojeta — nikdar ne sme obtičati v kaki goli neposrednosti, podobni prej obravnavanim oblikam; ki jo je mogoče temu ustrezno dojeti kot kontinuiran moment, posredujoč med preteklostjo in prihodnostjo, tako da je mogoče

<sup>119</sup> Znova opozarjam na Plehanova v zvezi z dilemo starega materializma. Da logično stališče vsakega meščanskega pojmovanja zgodovine stremi k mehaniziranju »množice« in k iracionalizaciji junaka, je pokazal Marx proti Brunu Bauerju (*Sveta družina*, MEW 2, str. 82 sl.). Toda pri Carlylu ali Nietzscheju npr. lahko najdemo natančno tako dvojnost gledišča. Celo tako previdni mislec kot Rickert (kljub zadržkom, npr. n. n. m., str. 380) se nagiba k temu, da obravnava »milje« in »množična gibanja« kot določene z naravnimi zakoni in vidi le v posamezni osebnosti historično individualnost. N. n. m., str. 444, 460–461 itn.

<sup>120</sup> *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, MEW 13, str. 638.

pokazati v vseh njenih kategorialnih odnosih, da je produkt človeka produkt družbenega razvoja. S tem vprašanjem pa je sproženo vprašanje o »ekonomski strukturi« družbe. Kajti kot razvija Marx v svoji polemiki proti napačnemu ločevanju načela (se pravi, kategorije) od zgodovine pri psevdoheglovcu in vulgarnemu kantovcu Proudhonu, če se tu postavi vprašanje »zakaj se je razodelo to načelo ravno v 11. ali 18. stoletju in ne v katerem drugem, tedaj vidimo, da moramo do nadrobnosti preiskati, kakšni so bili ljudje 11. in 18. stoletja, kakšne njihove vsakokratne potrebe, njihove produktivne sile, njihov način produkcije, surovine za njihovo produkcijo, pa tudi, kakšna so bila razmerja človeka do človeka, ki so izhajala iz vseh eksistenčnih pogojev. Mar poglobitev v vsa ta vprašanja ne pomeni, da raziščemo dejansko, profano zgodovino ljudi slehernega stoletja in da predstavimo te ljudi obenem kot avtorje in igralce njihove lastne drame? Toda v trenutku, ko predstavimo ljudi kot igralce in avtorje njihove lastne zgodovine, se po ovinku vrnemo k resničnemu izhodišču, ker zapustimo večna načela, iz katerih smo izšli.«<sup>121</sup>

Vendar pa bi bilo zmotno misliti — in ta zmota je metodično izhodišče vsakega vulgarnega marksizma — da to stališče pomeni preprosto sprejemanje neposredno dane (se pravi, empirične) družbene strukture. To nesprijemanje empirije, kot ga zdaj razumemo, to preseganje njene gole neposrednosti nikakor ne pomeni preprosto nezadovoljstvo s to empirijo, preprosto — abstraktno — voljo, da se jo spremeni. Taka volja, tako vrednotenje empirije bi dejansko ostalo čisto subjektivno: »vrednostna sodba«, želja, utopija. Toda tudi s tem, da stremimo k utopiji, dobi filozofsko bolj objektivirano in bolj izčiščeno obliko najstva [Sollen], ne preseže sprejemanja empirije in s tem hkrati golega subjektivizma težnje po spreminjanju, ki ni filozofsko pretanjen. Kajti najstvo predpostavlja prav v klasični in čisti obliki, ki jo je dobilo v kantovski filozofiji, neko bit, na katero kategorije najstva načelno *ni mogoče aplicirati*. Ravno s tem torej, da subjektivna namera, da ne sprejme preprosto svojega empirično danega bivanja, dobi obliko najstva, se neposredno dana oblika empirije filozofsko potrdi in posveti; se filozofsko ovekoveči. »V pojavih,« pravi Kant, »ni mogoče ničesar pojasniti iz pojma svobode, temveč mora biti tu vedno vodilo naravni mehanizem.«<sup>122</sup> Vsaka teorija najstva je torej pred tole dilemo: ali — nesmiselni — obstoj empirije, katere nesmiselnost je metodična predpostavka najstva, saj se smiselni biti problem najstva sploh ne bi mogel pojaviti, pusti nespremenjen in s tem da najstvu zgolj subjektivno naravo ali pa mora predpostaviti neko (tako biti kot najstvu) transcendentno načelo, da bi lahko razložila realno delovanje najstva na bit. Kajti priljubljena rešitev nekega neskončnega progressa, ki jo je spodbudil že Kant, zgolj prikriva nerešljivost tega problema. Filozofsko nikakor ne gre za to, da se določi čas, ki ga najstvo potrebuje za preoblikovanje biti, temveč je treba pokazati tista načela, s pomočjo katerih je najstvo *sploh sposobno* delovati na bit. Ravno to pa metodično ni mogoče, ker se naravni mehanizem utrdi kot nespremenljiva oblika biti, ker sta najstvo in bit strogo razmejena, ker je za bit in najstvo, tako nasprotipostavljena, značilna togost, ki je s tega stališča ni mogoče odpraviti. Neka metodična nemožnost pa se ne more najprej neskončno pomanjšati in potem razdeljena na neki neskončen proces, nikoli nenadoma spet prikazati kot realnost.

<sup>121</sup> Beda filozofije, MEID II, str. 483.

<sup>122</sup> Kritik der praktischen Vernunft, str. 38—39. Prim. tudi prav tu, str. 24, 123 itn. Grundlegung der Metaphysik der Sitten, str. 4, 38 itn. Prim. k temu tudi Heglovo kritiko, Werke III, str. 133 sl.



Toda nikakor ni naključje, da je meščansko mišljenje kot izhod iz protislovja, ki mu ga postavlja nasproti danost zgodovine, našlo neskončni progres. Kajti po Heglu pride do tega progressa »povsod, kjer so *relativna določila* prignana do svoje nasprotnosti, tako da so v neločljivi enotnosti, in vendar je vsakemu pripisano samostojno bivanje nasproti drugemu. Ta progres je zato *protislovje*, ki ni razrešeno, temveč je vedno zgolj izrečeno kot *dano*«. <sup>123</sup> In Hegel je prav tako dokazal, da metodična operacija, ki je logična predpostavka neskončnega progressa, v tem, da so elementi tega procesa, ki so kvalitativno neprimerljivi in ki ostanejo kvalitativno neprimerljivi, prestavljeni v čisto kvantitativni odnos drug do drugega, pri čemer pa »je vsak takoj postavljen kot ravnodušen do te spremembe«. <sup>124</sup> S tem se spet vrača stara antinomija stvari na sebi v novi podobi: po eni strani ohranita bit in najstvo svojo togo, nepremostljivo nasprotnost, po drugi pa se s to zgolj navidezno, zunanjo zvezo, ki pušča njuno iracionalnost in faktičnost nedotaknjeno, ustvarja med njima neki milje navideznega nastajanja, pri čemer dejanska tema zgodovine, nastajanje in minevanje, še toliko bolj potone v noč nerazumljivosti. Kajti pri reduciranju na kvantitete, ki ne sme zajeti le temeljnih elementov procesa, temveč njegove posamezne stadije, se spregleda, da pri tem vsekakor nastane videz postopnosti prehoda. »Toda postopnost zadeva zgolj zunanost spremembe, ne njene kvalitativnosti; predhodno kvantitativno razmerje, ki je neskončno blizu tistemu, ki sledi, je še neko drugo kvalitativno bivanje... Pogosto se poskuša spremembo *dojeti* s postopnostjo prehoda; toda postopnost je, nasprotno, zgolj ravnodušna sprememba, nasprotje kvalitativne spremembe. V postopnosti pa je povezanost obeh realnosti, vzetih kot stanja ali kot samostojne reči, odpravljena; postavljeno je, da... je ena drugi nasploh vnanja; s tem je odstranjeno ravno to, kar je nujno za *dojetje*, pa čeprav je zanj potrebno še tako malo... S tem sta nastajanje in minevanje sploh odpravljena, ali *nasebnost* [das Ansich], notranje, v katerem je nekaj pred svojim bivanjem, je preobraženo v *majhnost vnanjega bivanja*, bistvena ali pojmovna razlika pa v neko stanje golo razliko velikosti.« <sup>125</sup>

Preseganja neposrednosti empirije in njenih prav tako zgolj neposrednih racionalističnih zrcaljenj se torej ne sme stopnjevati do poskusa preseganja imanence (družbene) biti, če naj to napačno transcendiranje filozofsko sublimirano še enkrat ne utrdi in ovekoveči neposrednosti empirije z vsemi njenimi nerešljivimi vprašanji. Preseganje empirije lahko, nasprotno, pomeni le, da so sami predmeti empirije dojeti in razumljeni kot momenti totalnosti, se pravi, kot momenti celotne družbe, ki doživlja zgodovinske prevrate. Kategorija posredovanja kot metodični vzvod za premagovanje gole neposrednosti empirije ni nič, kar se od zunaj (subjektivno) vnaša v predmete, ni nobena vrednostna sodba ali najstvo, ki bi stala njihovi biti nasproti, *temveč je razodenje njihove prave, objektivne predmetne strukture same*. To pa se lahko prikaže na predmetih in se dvigne do zavesti šele, ko je opuščeno napačno stališče meščanskega mišljenja. Kajti posredovanje ne bi bilo mogoče, če ne bi bilo že samo empirično bivanje predmetov posredovano, sprejemajoč le zato in toliko videz neposrednosti, kolikor po eni strani manjka zavest posredovanja,

<sup>123</sup> Werke III, str. 147.

<sup>124</sup> Prav tam, str. 262.

<sup>125</sup> Prav tam, str. 432—435. Zasluga Plehanova je, da je že l. 1891 opozoril na pomembnost te plati Heglove Logike za razlikovanje evolucije in revolucije (Neue Zeit X/I, str. 280 sl.). Zal mu v tem ni nihče teoretsko sledil.

po drugi pa so predmeti (ravno zato) iztrgani iz spleta svojih dejanskih določil in umetno izolirani.<sup>126</sup>

Toda pri tem ne smemo pozabiti, da ta proces izolacije predmetov ni nič naključnega in samovoljnega. Če pravilno spoznanje odpravlja napačno ločevanje predmetov (in njihovo še bolj napačno povezovanje s pomočjo abstraktnih refleksijskih določil), pomeni ta popravek veliko več kot golo popravljanje napačne ali nezadostne znanstvene metode, kot nadomestek hipoteze s tako, ki bolje funkcionira. Nasprotno, k socialnemu bistvu sedanosti spada tako takšna miselna predelava njene predmetne forme kot tudi samo predmetno izhodišče teh predelovanj. Če je torej stališče proletariata postavljeno nasproti stališču meščanskega razreda, tedaj proletarsko mišljenje nikakor ne zahteva neke tabule rase, nekega »brezpredpostavkovnega novega začenjanja« za do-jemanje dejanskosti, kot je to meščansko mišljenje — vsaj po osnovni tenden- denci — počelo nasproti fevdalnim formam srednjega veka. Ker je njegov praktični cilj ravno temeljni prevrat celotne družbe, pojmuje meščansko družbo skupaj z njenimi miselnimi, umetniškimi itn. obdelavami kot *izhodišče* metode. Metodološka funkcija kategorij posredovanja je v tem, da z njihovo pomočjo začnejo objektivno učinkoviti, in da se zato lahko dvignejo v zavest proleta- riata tisti imanentni pomeni, ki predmetom meščanske družbe nujno pripada- jo, ki pa prav tako nujno manjkajo njihovi neposredni pojavnosti v meščanski družbi in temu ustrezno njihovim miselnim odsevom v meščanskem mišljenju. To se pravi, ne gre ne za naključje ne za čisto teoretsko-znanstveni problem, da meščanstvo teoretsko obtiči v neposrednosti, medtem ko jo proletarijat pre- seže. V razliki teh obeh teoretskih stališč se namreč kaže različnost družbene biti obeh razredov. Seveda je spoznanje, ki izhaja s stališča proletariata, ob- jektivno znanstveno višje; saj se je v njem metodična rešitev tistih problemov, s katerimi so se največji misleci meščanske epohe zaman spopadali, stvari adekvatno zgodovinsko spoznanje kapitalizma, ki mora ostati za meščansko mišljenje nedosegljivo. Toda to objektivno stopnjevanje spoznavne vrednosti metod se po eni strani spet kaže kot družbeno zgodovinski problem, kot nujna posledica tipov družbe, ki ju reprezentirata oba razreda, in njenega zgodovin- skega zaporedja, tako da se zaradi tega to, kar je »napačno«, »enostransko« v meščanskem pojmovanju zgodovine, prikazuje kot nujni moment v metodični zgradbi družbenega spoznanja.<sup>127</sup> Po drugi strani se pokaže, da je vsaka meto- da nujno povezana z bitjo zadevnega razreda. Metoda buržoazije izraša ne- posredno iz njene družbene biti in se zato drži njenega mišljenja gola nepo- srednost kot vnanja, toda ravno zato nepremostljiva pregrada. Nasprotno mora proletarijat to pregrado neposrednosti notranje prevladati *na izhodišču*, takoj ko zavzame svoje stališče. Ker pa dialektična metoda vedno znova producira in reproducira svoje lastne bistvene momente, ker je njeno bistvo zanikanje premočrtnega, tekočega miselnega razvoja, se proletarijat s tem problemom iz- hodišča *znova* srečuje na vsakem koraku tako miselnega dogajanja dejanskosti kot na vsakem praktično-zgodovinskem koraku. Za proletarijat je pregrada

<sup>126</sup> Prim. metodično plat tega vprašanja, predvsem prvi del Heglove *Filozofije religije*. Zlasti XI, str. 158—159. »Ni nobenega neposrednega vedenja. Neposredno vedenje je, kjer nimamo zavesti posredovanja, a je posredovano.« Podobno v predgovoru k *Fenomenologiji*: »Samo ta sebe ponovno vzpostavljajoča enakost ali refleksija v drugobiti v sebi samem — ne neka prvotna enotnost kot taka, ali neposredna kot taka, je to, kar je resnično.« *Werke* II, str. 15.

<sup>127</sup> Engels je tudi dejansko sprejel Heglov nauk o napačnem (ki je najlepše izpeljan v pred- govoru k *Fenomenologiji*, *Werke* II, str. 30 sl.). Prim. npr. kritiko vloge »zla« v zgodovini. *Feuerbach*, MEID V, str. 461. To seveda velja zgolj za zares izvirne zastopnike meščanskega mišljenja. Epigoni, eklektiki in zgolj sikofanti interesov propadajočega razreda sodijo v po- vsem drugo obravnavo.

neposrednosti postala notranja pregrada. S tem se je ta problem razjasnil; s takšno postavitvijo vprašanja pa sta že dani pot in možnost odgovora.<sup>128</sup>

A vendar samo možnost. Teza, iz katere smo izhajali, da je družbena bit v kapitalistični družbi — neposredno — ista za buržoazijo in proletarijat, ostane veljavna. Lahko pa zdaj dodamo, da ta ista bit, čigar gonilo so razredni interesi, drži buržoazijo ujeto v tej neposrednosti, proletarijat pa žene prek nje. Kajti v družbeni biti proletariata se neogibno pokaže dialektična narava zgodovinskega procesa, torej posredovana narava vsakega momenta, ki pride do svoje resnice, svoje prave predmetnosti šele v posredovani totalnosti. Za proletarijat je vprašanje obstoja ali propada, da se zave dialektičnega bistva svojega bivanja, buržoazija pa dialektično strukturo zgodovinskega procesa zakrije v vsakdanjem življenju z abstraktnimi refleksijskimi kategorijami kvantifikacije, neskončnega progressa itn., da bi potem v trenutkih preobrata doživela nenadne katastrofe. To temelji — kot smo pokazali — na tem, da se za buržoazijo subjekt in objekt zgodovinskega procesa in zgodovinske biti vedno prikazujeta v dvojni podobi: za zavest stoji posamični individuum kot spoznavajoči subjekt nasproti neznanski objektivni nujnosti družbenega dogajanja, doumljivi le v majhnih izsekih, v realnosti pa se prav zavestno dejanje in nehanje individua znajde na objektivni strani nekega procesa, čigar subjekta (razred) ni mogoče obuditi v zavestnost, ki mora zavesti — dozdevnega — subjekta, individua vedno ostati transcendenten. Subjekt in objekt družbenega procesa sta torej tu že v razmerju dialektičnega vzajemnega učinkovanja. Ker pa se prikazujeta vedno togo podvojena in drug drugemu vnanja, ostane ta dialektika nezavedna, in predmeti ohranijo svojo dvojino in zato togo naravo. Ta togost se lahko reši le katastrofično, takoj nato pa se umakne prav tako togi strukturi. Ta nezavedna in zato načeloma neobvladljiva dialektika »izbruhne v priznanju naivnega začudenja, ko se prikaže kot družbeno razmerje to, kar so okorno menili ravno, da držijo kot reč, nato pa jih kot reč drži prav tisto, kar so komaj utrdili kot družbeno razmerje«. <sup>129</sup>

Za proletarijat ni te podvojene podobe njegove družbene biti. Najprej se prikazuje kot čisti in goli objekt družbenega dogajanja. V vseh momentih vsakdanjega življenja, v katerih se posamični delavec samemu sebi prikazuje kot subjekt svojega lastnega življenja, mu neposrednost njegovega bivanja razbije to iluzijo. Vsili mu spoznanje, da njegove najelementarnejše zadovoljitve potreb, »delavčeva individualna konsumpcija je torej faktor produkcije in reprodukcije kapitala, bodisi da se dogaja v delavnici, tovarni itn. bodisi zunaj nje v delovnem procesu ali izven njega, povsem tako kakor čiščenje stroja, bodisi da se opravlja v delovnem procesu ali v določenih odmori med delovnim procesom«. <sup>130</sup> Kvantifikacija predmetov, njihova določenost z abstraktnimi refleksijskimi kategorijami prihaja v življenju delavca neposredno na dan kot abstrakcijski proces, ki se vrši na njem samem, ki od njega loči njegovo delovno silo in ga prisili, da jo prodaja kot blago, ki mu pripada. Ko pa prodaja to svoje edino blago, ga vključuje (ker pa je njegovo blago neločljivo od njegove fizične osebe, vključuje sebe samega) v mehanično-racionalno narejeni delni proces, ki ga najde kot neposredno skončanega, zaključenega in tudi brez njega funkcionirajočega, v katerega je vključen kot neka zgolj na abstraktno kvantiteto reducirana številka, kot mehanizirano in racionalizirano posebno orodje.

<sup>128</sup> O tej razliki med proletariatom in buržoazijo prim. spis »Razredna zavest«.

<sup>129</sup> *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, MEW 13, str. 22.

<sup>130</sup> *Kapital*, I, str. 644.

S tem se za delavca skrajno zaostri postvarelost neposrednega pojavnega načina kapitalistične družbe. In res obstaja tudi za kapitalista ta podvojitve osebnosti, to raztrganje človeka na element gibanja blaga in na (objektivno-nemočnega) gledalca tega gibanja.<sup>131</sup> Toda njegovo zavest ima nujno obliko neke — seveda objektivno dozvedne — dejavnosti, delovanja njegovega subjekta. Ta videz mu zakrije resnično dejstvo za delavca, ki nima tega notranjega torišča navidezne dejavnosti, pa raztrganost njegovega subjekta ohrani surovo obliko njegove — po tendenci — brezmejne zaslužjenosti. Zato je prisiljen, da to, da postaja blago, da je reduciran na čisto kvantiteto, prestaja kot objekt procesa.

Ravno to pa ga žene prek neposrednosti tega stanja. Kajti »čas je,« pravi Marx, »prostor človeškega razvoja.«<sup>132</sup> Kvantitativne razlike izkoriščanja, ki se kapitalistu neposredno kažejo kot kvantitativna določila objekta njegovega izračuna, se morajo delavcu prikazovati kot odločilne, kvalitativne kategorije njegove celotne fizične, duhovne, moralne itn. eksistence. Sprevrščanje kvantitete v kvaliteto ni le, kot to prikazuje Heglova *Filozofija narave* in navezujoč nanjo Engelson *Anti-Dühring*, določen moment dialektičnega razvojnega procesa. Temveč je vrhu tega, kot smo s Heglovo *Logiko* pravkar izpeljali, vznik pristne predmetne oblike biti, raztrganje tistih begajočih refleksijskih določil, ki so pristno predmetnost popačile na stopnji nekega zgolj neposrednega, nezainteresiranega, kontemplativnega odnosa. Ravno ob problemu delovnega časa se jasno pokaže, da je kvantificiranje postvarujoči in postvarili ovoj, ki se širi prek resničnega bistva objektov in ki lahko sploh samo toliko velja kot objektivna oblika predmetnosti, kolikor subjekt, ki je do predmeta v kontemplativnem ali (dozvedno) praktičnem odnosu, ni zainteresiran za bistvo predmeta. Če Engels<sup>133</sup> navaja prehod vode iz tekočega v trdo oziroma plinasto stanje kot zgled za sprevrščanje kvantitete v kvaliteto, je zgled pravilen le za te točke prehoda. Toda to stališče zanemari, da postanejo tudi tisti prehodi, ki se tu kažejo kot čisto kvantitativni, po svoji naravi kvalitativni, brž ko se spremeni gledišče. (Vzemimo, če navedemo res trivialni zgled, pitnost vode, kjer »kvantitativne« spremembe na neki točki prav tako postanejo kvalitativne itn.) To postane še toliko bolj jasno, če metodično obravnavamo zgled iz *Kapitala*, ki ga je navedel Engels. Gre za kvantitativno velikost, ki je nujna na določeni stopnji produkcije, da bi se lahko neka vsota vrednosti preobrazila v kapital; na tej meji, pravi Marx,<sup>134</sup> se kvantiteta sprevrže v kvaliteto. Če zdaj primerjamo obe vrsti možnih kvantitativnih sprememb in njihovih sprevrščanj v kvaliteto (večanje ali zmanjševanje te vsote vrednosti in daljšanje ali krajšanje delovnega časa), je jasno, da gre v prvem primeru dejansko zgolj za neko — po Heglu — »vozlovnico merskih razmerij«, v drugem pa je vsaka sprememba po svojem notranjem bistvu kvalitativna, ki jo v njeni kvantitativni pojavi obliki delavcu sicer vsili njegovo družbeno okolje, toda njeno bistvo obstaja zanj ravno v njeni kvalitativni takšnosti. Dvojna pojavna oblika izvira očitno iz tega, da za delavca delovni čas ni le objektna oblika njegovega prodanega blaga, delovne sile (v tej obliki je problem tudi

<sup>131</sup> Na tem kategorialno temeljijo tako imenovane teorije absistence. Sem spada predvsem pomen »znotraj posvetne askeze« za nastanek »duha kapitalizma«, ki ga je poudaril Max Weber. Tudi Marx ugotavlja to dejansko stanje, ko poudari, da kapitalistu »njegov zasebni konsum pomeni toliko, kot okraši akumulacijo njegovega kapitala, kakor v italijanskem knjigovodstvu zasebne izdatke vpisujejo na stran kapitalistovega dolgovanja kapitalu«. *Kapital*, str. 668.

<sup>132</sup> *Mezda, cena in profit*, MEID IV, str. 211.

<sup>133</sup> *Anti-Dühring*, CZ, Ljubljana 1979, str. 85, 161.

<sup>134</sup> *Kapital*, I, str. 350.

zanj zamenjevanje ekvivalentov, torej kvantitativno razmerje), temveč hkrati odločilna eksistenčna oblika njegovega bivanja kot subjekta, kot človeka.

S tem pa neposrednost in njena metodična posledica: togo postavljanje drugega nasproti drugemu subjektu in objekta nikakor ni popolnoma premagano. Problem delovnega časa nakazuje sicer — ker ravno v njem doseže postvarenje svoj vrh — težnjo, ki nujno žene proletarsko mišljenje prek te neposrednosti. Kajti po eni strani je delavec v svoji družbeni biti neposredno *popolnoma* postavljen na stran objekta: sebi se prikazuje neposredno kot predmet in ne kot akter družbenega delovnega procesa. Po drugi pa ta objektna vloga že na sebi ni več čisto neposredna. To se pravi, preobrazba delavca v goli objekt produkcijskega procesa je sicer objektivno odpravljena z načinom kapitalistične produkcije (v nasprotju s suženjstvom in tlačanstvom), s tem, da je delavec prisiljen svojo delovno silo objektivirati nasproti svoji celotni osebnosti in jo prodajati kot blago, ki mu pripada. Toda ravno z razcepom na objektivnost in subjektivnost v človeku, ki se objektivira kot blago, je hkrati omogočeno ovedenje tega položaja. V prejšnjih, bolj samoraslih družbenih formah je delo določeno »neposredno kot funkcija nekega člana družbenega organizma«;<sup>135</sup> v suženjstvu in tlačanstvu se prikazujejo oblike gospodstva kot »neposredno gonilo produkcijskega procesa«, ker tistim, ki delajo in ki s svojo nedeljeno celotno osebnostjo tičijo v takih zvezah, onemogoča, da se ovedejo svojega družbenega položaja. Nasprotno je »delo, ki se prikazuje v menjalni vrednosti, predpostavljeno kot delo izoliranega posameznika. Družbeno postane tako, da privzema obliko svojega neposrednega nasprotja, obliko abstraktne občosti«.

Tu se že jasneje in konkretnije kažejo tisti momenti, ki dialektizirajo delavčevo družbeno bit in njegove oblike zavesti in jih s tem ženejo prek gole neposrednosti. Delavec se lahko ove svoje družbene biti predvsem le tedaj, ko se ove sebe samega kot blaga. Njegova neposredna bit ga postavlja — kot smo pokazali — v produkcijski proces kot čisti in goli objekt. Ko se ta neposrednost kaže kot posledica raznovrstnih posredovanj, ko začenja postajati jasno, kaj vse predpostavlja ta neposrednost, začenjajo fetiške forme blagovne strukture razpadati: delavec spozna v blagu samega sebe in svoje lastne odnose do kapitala. Kolikor praktično še ni sposoben dvigniti se nad to objektno vlogo, je njegova zavest: *samozavedanje blaga*; ali drugače rečeno: samospoznanje, samorazkritje kapitalistične družbe, utemeljene na blagovni produkciji, na blagovnem prometu.

To pristopanje samozavedanja k blagovni strukturi pa je nekaj načelno in kvalitativno drugega od tistega, čemur se sicer ponavadi reče zavest »o« nekem predmetu. Ne le zato, ker je samozavedanje. Kajti ta bi — kot npr. v znanstveni psihologiji — vendarle lahko bila zavest »o« nekem predmetu, ki zgolj »naključno« izbere samo sebe za predmet, ne da bi spremenila način odnosa zavesti do predmeta in temu ustrezno način spoznanja, ki je tako dobljeno. Iz česar potem nujno izhaja, da morajo biti kriteriji resnice za spoznanje, ki tako nastaja, natanko isti kot za spoznanje o »tujih« predmetih. Tudi če morda antični suženj, instrumentum vocale, spozna sebe kot sužnja, to ni samospoznanje v tem smislu: saj lahko suženj pride s tem zgolj do spoznanja nekega predmeta, ki je »naključno« on sam. Med »mislečim« in »nezavednim« sužnjem ni objektivno-družbeno nobene odločilne razlike, prav tako kot je ni med možnostjo sužnja, da se ove svojega lastnega družbenega polo-

<sup>135</sup> Zur Kritik der politischen Ökonomie, MEW 13, str. 21.

žaja, in med možnostjo »svobodnjaka«, da spozna suženjstvo. Toga spoznavno-teoretska podvojitve na subjekt in objekt in pa to, da se spoznavajoči subjekt strukturno ne dotakne adekvatno spoznanega objekta, ostaneta pri tem nespremenjena.

Samospoznanje delavca kot blaga pa je že kot spoznanje praktično. To se pravi, *to spoznanje predmetno, strukturno spremeni objekt svojega spoznanja*. Objektivna posebna narava dela kot blaga, njegova »uporabna vrednost« (spособnost, da daje presežni produkt), ki kot vsaka uporabna vrednost izgine brez sledu v kvantitativnih menjalnih kategorijah kapitalizma, se v tej zavesti, skoz to zavest prebudi *do družbene dejanskosti*. Posebna narava dela kot blaga, brez te zavesti nespoznano gonilo ekonomskega razvoja, se s to zavestjo sama objektivira. A s tem, da pride na dan posebna predmetnost te vrste blaga, da je pod rečevnim ovojem odnos med ljudmi, pod kvantificirajočo skorjo kvalitativno, živo jedro, je mogoče razkriti fetiški značaj *vsakega blaga*, temeljčega na delovni sili kot blagu, v vsakem blagu stopa njegovo jedro, odnos med ljudmi, kot faktor v družbeni razvoj.

Seveda je vse to le implicitno vsebovano v dialektični nasprotipostavljenosti kvantitete in kvalitete, s katero smo se srečali pri vprašanju delovnega časa. To se pravi nasprotipostavljenost z vsemi določili, ki iz nje izhajajo, je le *začetek* tistega zapletenega procesa posredovanja, katerega cilj je spoznanje družbe kot zgodovinske totalnosti. Dialektična metoda se od meščanskega mišljenja ne razlikuje zgolj po tem, da je samo ona usposobljena, da spozna totalnost, temveč je to spoznanje mogoče le zato, ker je odnos celote do delov v načelu drugačen od odnosa mišljenja v reflektorijskih določilih. Skratka, bistvo dialektične metode — gledano s tega gledišča — je v tem, da je v vsakem dialektično pravilno dojetem momentu vsebovana celotna totalnost, da je mogoče iz vsakega momenta razviti celotno metodo.<sup>136</sup> Pogosto in ne povsem neupravičeno je bilo poudarjeno, da znamenito poglavje Heglove *Logike* o biti, nebiti in nastajanju vsebuje celotno Heglovo filozofijo. Z isto pravico bi morda rekli, da poglavje v fetiškem značaju blaga skriva v sebi celotni historični materializem, celotno samospoznanje proletariata kot spoznanje kapitalistične družbe (in spoznanje prejšnjih družb kot njenih predhodnih stopenj).

Iz tega seveda nikakor ne izhaja, da je postal razvoj celote v njeni vsebinski polnosti v tem odveč. Nasprotno. Heglov program doumeti absolutno, spoznavni cilj njegove filozofije, kot *rezultat*, velja še bolj za spremenjeni predmet spoznanja marksizma, saj je dialektični proces tu razumljen kot identičen s samim zgodovinskim razvojem. Pri tej metodični ugotovitvi gre zgolj za strukturno dejansko stanje, da posamezni moment ni del neke mehanične celote, ki bi jo lahko sestavili iz takih delov (iz tega pojmovanja bi spet izhajalo pojmovno spoznanje kot neskončnega progressa), temveč da tiči v posameznem momentu možnost, da se iz njega razvije celotna vsebinska polnost totalnosti. Toda samo, če je moment fiksiran kot moment, se pravi, če je dojet kot prehod k totalnosti, če se tisto gibanje prek neposrednosti, ki ne spremeni moment — ki ni bil na sebi nič drugega kot jasno prikazano protislovje dveh

<sup>136</sup> Tako Marx piše (22. VI. 1867) Engelsu: »Gospodje ekonomski so doslej spregledali to, kar je izredno preprosto, da [je] forma: 20 vatlov platna = 1 suknjič le nerazvita baza za 20 vatlov platna = 2 funta šterlinga, da torej *najenostavnejša blagovna forma*, kjer njegova vrednost še ni izražena kot razmerje do vseh drugih blag, temveč le kot nekaj *razlikovanega* od njegove lastne naravne forme, vsebuje *vso skrivnost denarne forme* in s tem in nuče *vse meščanske forme delovnega produkta*.« *Korespondenz*, MEW 31, str. 306. Prim. o tem tudi sijajno analizo razlike med menjalno vrednostjo in ceno v *H kritiki politične ekonomije*, kjer je pokazano, da so v tej razliki »koncentrirane vse nevihte, ki grozijo blagu v dejanskem cirkulacijskem procesu«. MEW 13, str. 53 sl.

refleksijskih določil — v moment dialektičnega procesa, ne zaustavi, se strdi v novo neposrednost.

Ta refleksija vodi nazaj k našemu konkretnemu izhodišču. V prej nakažani Marxovi opredelitvi kapitalističnega dela smo srečali nasprotje izoliranega posameznika do abstraktne občosti, s katero je zanj posredovan odnos njegovega dela do družbe. In tudi tu je treba spet ugotoviti: kot v vsaki neposredno-abstraktni obliki danosti biti sta tu buržoazija in proletariat znova neposredno v podobnem položaju. Toda tudi tu se pokaže, da buržoazija zaradi svojega razrednega položaja običi v svoji neposrednosti, proletariat pa zaradi — zanj specifične — dialektike njegovega razrednega položaja žene prek nje. Preobrazba vseh predmetov v blaga, njihova kvantifikacija v fetiške menjalne vrednosti ni le neki intenzivni proces, ki tako deluje na vsako obliko predmetnosti v življenju (kot smo to lahko ugotovili ob problemu delovnega časa), temveč je tudi (in od tega neločljivo) ekstenzivno širjenje teh oblik na celoto družbene biti. Za kapitalista je ta stran procesa stopnjevanje kvantitete objektov njegovega računa in spekulacije. Kolikor ta proces privzema zanj videz nečesa kvalitativnega, gre pri tem kvalitativnem poudarku za vedno večje stopnjevanje racionaliziranja, mehaniziranja, kvantificiranja sveta, ki se mu postavlja nasproti (razlika med gospodstvom trgovskega kapitala in gospodstvom industrijskega kapitala, kapitaliziranje kmetijstva itn.). Odpira se perspektiva — vsekakor tu in tam nenadoma pretrgana z »iracionalnimi« katastrofami — neskončnega progressa, ki vodi k popolni kapitalistični racionalizaciji celotne družbene biti.

Za proletariat pa je »isti« proces nastajanje njega samega kot razreda. V obeh primerih gre za sprevračanje kvantitete v kvaliteto. Treba je samo slediti razvoju od srednjeveške obrti prek enostavne kooperacije, manufakture itn. do sodobne tovarne, da bi jasno videli velike razlike, ki so tu — tudi za buržoazijo — dane kot mejniki na razvojni poti. Razredni smisel teh sprememb pa obstaja za buržoazijo ravno v nenehni zanažajšnji preobrazbi na novo dosežene kvalitativne stopnje na kvantificirano raven nadaljnje racionalne izračunljivosti. Razredni smisel »istega« razvoja pa je za proletariat v tako odpravljeni izoliranosti, v ovedenju družbene narave dela, v težnji, da se abstraktna občost pojavne oblike družbenega načela vedno bolj konkretizira in premaguje.

Tu postane tudi razumljivo, zakaj spreminjanje-v-blogo [Zur-Ware-Werden], ta zmogljivost, ločena od celotne osebnosti človeka, samo pri proletariatu zraste v revolucionarno razredno zavest. V prvem razdelku smo sicer pokazali, da je mogoče temeljno strukturo postvarenja dokazati za vse družbene forme sodobnega kapitalizma (birokracija). Toda ta struktura se pokaže povsem jasno in je sposobna ovedenja samo v proletarčevem delovnem razmerju. Predvsem ima njegovo delo že v svoji neposredni danosti golo in abstraktno obliko blaga, v drugih oblikah pa je ta struktura skrita za fasado »duhovnega dela«, »odgovornosti« itn. (včasih za oblikami »patriarhalizma«); in čim globlje sega postvarenje v »dušo« tistega, ki svojo zmogljivost prodaja kot blago, tem bolj ta videz vara (žurnalizem). Tej objektivni skritosti blagovne forme subjektivno ustreza, da proces postvarenja, delavčevo spreminjanje-v-blogo — dokler se temu zavestno ne upre — delavca sicer izniči, krni in pohablja njegovo »dušo«, toda ravno njegovega človeško-duševnega bistva ne preobraža v blago. Torej se lahko glede na to svoje bivanje notranje popolnoma objektivira, v birokraciji itn. pa postane postvareli človek tudi v tistih organih po-

189 stvarel, mehaniziran, blago, ki bi lahko bili edini nosilci upora zoper to postvarjenje. Tudi njegove misli, čustva itn. postanejo v svoji kvalitativni biti postvarili. »Veliko težje je narediti tekoče trdne misli,« pravi Hegel, »kot čutno bivanje.«<sup>137</sup> Končno ta korupcija zadobi tudi objektivne oblike. Za delavca je njegov položaj v produkcijskem procesu po eni strani nekaj dokončnega, po drugi pa ima na sebi neposredno obliko blaga (negotovost dnevnih tržnih nihanj itn.). Pri drugih oblikah pa obstaja tako videz neke trdnosti (pragmatika službe, pokojnina itn.) kot tudi — abstraktna — možnost *individualnega* vzpona v vladajoči razred. Na ta način se tu vzgaja »stanovska zavest«, ki učinkovito preprečuje nastanek razredne zavesti. Čisto abstraktna negativnost v delavčevem bivanju torej ni le objektivno najbolj značilna pojavna oblika postvarjenja, strukturni zgled za kapitalistično podružbljenje, temveč — ravno zato — *subjektivno* točka, na kateri je mogoče to strukturo dvigniti do zavesti in jo na ta način praktično prebiti. »Delo,« pravi Marx, »je nehalo biti zračeno kot določilo z individuom v neki posebnosti«;<sup>138</sup> treba je le odpraviti napačne pojavne oblike tega bivanja v njegovi neposrednosti in proletariat bo zagledal lastno bivanje kot razreda.

### 3.

Ravno tukaj, kjer bi lahko najlaže nastal videz, da je ves ta proces preprosta »zakonita« posledica združenja mnogo delavcev v velikih obratih, mehaniziranja in uniformiranja delovnega procesa, niveliranja življenjskih razmer, je zelo pomembno spregledati varljivi videz, ki tiči v enostranskem podarjanju te plati stvari. Prav gotovo je to, kot smo prej omenili, *neogibni, prvi pogoj* za razvoj proletariata v razred; *brez* teh predpostavk seveda proletariat nikdar ne bi postal razred, brez njihovega nenehnega stopnjevanja — kar uravnava mehanizem kapitalističnega razvoja — ne bi nikdar dosegel pomena, zaradi katerega je danes odločilni dejavnik človeškega razvoja. Kljub temu ni nobenega protislovja, če ugotovimo, da tudi tu ne gre za neposredni odnos. Neposredno so — po besedah Komunističnega manifesta — »ti delavci, ki se morajo postopoma prodajati, blago kot vsaki drugi trgovski artikel«. S tem, da ima to blago možnost, da se dokoplje do zavesti o sebi samem kot blagu, pa ta problem še daleč ni rešen. Neposredovana zavest blaga je namreč, ustrezno njegovi enostavni pojavni formi, ravno abstraktno izoliranje in zgolj abstraktni, zavesti onstranski odnos do tistih momentov, zaradi katerih je družbeno. Tu ne bom obravnaval vprašanj konflikta (neposrednih) posameznih interesov in razrednih interesov, doseženih (posredovanih) z izkustvom in spoznanjem, konflikta med trenutno neposrednimi interesi in trajno občimi. Samo ob sebi se razume, da moramo tu zapustiti neposrednost. Če poskušamo tu razredni zavesti pripisati neko neposredno obliko bivanja, neogibno zabredemo v mitologijo: neka skrivnostna rodovna zavest (natančno tako skrivnostna kot Heglovi »narodni duhovi«), čigar odnosa do zavesti posameznika in delovanja nanjo sploh ni mogoče doumeti, še manj doumljiva pa postaja z mehanično-naturalistično psihologijo, se tedaj prikazuje kot demiurg gibanja.<sup>139</sup> Po drugi strani ta razredna zavest, ki se tu prebuja in raste s spoznanjem

<sup>137</sup> Werke II, str. 27.

<sup>138</sup> Zur Kritik der politischen Ökonomie, MEW 13, str. 635.

<sup>139</sup> Tako pravi Marx o »rodu« pri Feuerbachu — in vsako takšno pojmovanje niti najmanj ne presega Feuerbacha, pogosto celo zaostaja za njim — da je ta lahko le »razumljen kot notranja, nema, množstvo individuov zgolj naravno povezujoča občest«. VI. teza, MEID II, str. 358.



skupnega položaja in skupnih interesov, abstraktno vzeto, ni za proletariat nič specifičnega. Ta enkratnost njegovega položaja temelji na tem, da ima preseganje neposrednosti tu neko — ne glede na to, ali je psihološko že zavedna ali pa za zdaj nezavedna — *intenco k totalnosti* družbe; da zato proletariatu — po svojem *smislu* — ni treba obstati na neki relativno višji stopnji vračajoče se neposrednosti, temveč se nenehno giblje k tej totalnosti, je torej v dialektičnem procesu neposrednosti, ki nenehno odpravlja samo sebe. Marx je to stran proletarske razredne zavesti spoznal zelo zgodaj. V pripombah o vstaji šlezijских tkalcev poudari kot bistveno znamenje tega gibanja njegovo »teoretsko in zavestno naravo«. <sup>140</sup> V pesmi tkalcev vidi »držno bojno geslo, kjer se ognjišče, tovarna, okrožje sploh ne omenjajo, temveč proletariat takoj prepričljivo, ostro, brezobzirno, nasilno razglasi svoje nasprotovanje družbi privatne lastnine«. In sama akcija kaže svojo »premoč« v tem, da »so se vsa druga gibanja najprej obrnila samo proti *industrijskemu gospodarju*, proti vidnemu sovražniku, to gibanje pa se hkrati obrača proti bankirju, proti skrivnemu sovražniku«.

Metodični pomen tega pojmovanja bi podcenjevali, če bi v ravnanju, ki ga je Marx — upravičeno ali neupravičeno — pripisal šlezijским tkalcem, ugledali zgolj njihovo sposobnost, da namesto najbližjih motivov vključijo v premišljevanja, ki so za podlago dejanjem, tudi tiste motive, ki so prostorsko-časovno ali pojmovno bolj oddaljeni. To lahko namreč — seveda bolj ali manj jasno izraženo — opazimo v dejanjih skoraj vseh razredov, ki so se zgodovinsko pojavili. Gre za pomen te razdalje od neposredno danega, in sicer po eni strani za strukturo predmetov, ki so pritegnjeni kot motivi in objekti dejavnosti, po drugi pa za zavest, ki vodi dejanje in za njen odnos do biti. In tu se zelo jasno pokaže razlika med meščanskim stališčem in proletarskim. Za meščansko mišljenje je — če je tako kakor, denimo, tu govor o problemih delovanja — ta razdalja po svojem bistvu vključevanje prostorsko-časovno bolj oddaljenih predmetov v racionalni izračun. Toda bistvo miselnega gibanja je v tem, da te predmete pojmuje kot istovrstne tistim bližnjim, se pravi, kot prav tako racionalizirane, kvantificirane, izračunljive. Pojmovanje pojavov v obliki družbenih »naravnih zakonov« je ravno po Marxu tako vrhunec kot tudi »neprekorajljiva pregrada« meščanskega mišljenja. Spreminjanje funkcije, ki ga ta pojem zakona doživi med zgodovino, izvira iz tega, da je prvotno bilo načelo prevrata (fevdalne) dejanskosti, nato pa je postal načelo ohranjanja (meščanske) dejanskosti, ne da bi spremenil svojo strukturo zakona. Pa tudi prvo gibanje je bilo — družbeno gledano — nezavedno. Nasprotno pomeni ta »razdalja«, to preseganje neposrednosti za proletariat: *preobrazbo predmetnosti objektov delovanja*. Tej preobrazbi so na prvi pogled podvrženi tako prostorsko-časovno najbližji predmeti kot tudi tisti oddaljeni. Kmalu pa se pokaže, da razkrivajo preobrazbo, nastajajočo na ta način, še bolj vidno in očitno. Kajti bistvo spremembe je po eni strani v praktičnem vzajemnem učinkovanju med prebujajočo se zavestjo in predmeti, iz katerih nastaja in *katerih* zavest je, po drugi strani v raztalitvi, v tem, da tisti predmeti, ki so tu dojeti kot momenti družbenega razvoja, torej kot goli momenti dialektične celote, postajajo tekoči, se spreminjajo v proces. In izhodišče tega gibanja je tisto, kar je njegovo najbolj notranje bistveno jedro praktično samo delovanje, zato dojema

<sup>140</sup> MEW I, str. 404. Za nas je tu pomembna le metodična stran. Vprašanje, ki ga je načel Mehring, koliko je Marx precenil zavestnost vstaje tkalcev, ne spada sem. *Metodično* je bistvo razvoja revolucionarne razredne zavesti v proletariatu tudi tu povsem opredelil, in njegovi poznejši nazori (*Manifest, Brumaire* itn.) o razliki med meščansko in proletarsko revolucijo se vseskozi gibljejo po tej uhojeni poti.

najmočnejše in najodločnejše neposredne objekte delovanja, da bi z njihovim totalnim, strukturnim prevratom sprožilo prevrat ekstenzivne celote. Delovne kategorije totalnosti se namreč kaže veliko prej, kot bi bilo z njo mogoče osvetliti popolno raznovrstnost predmetov. Uveljavi se ravno v tem, da ima delovanje, za katerega se zdi, da tako vsebinsko kot tudi zavestno izginja v odnosu do posameznih objektov, vendarle intenco spremeniti celoto, da je delovanje — po svojem objektivnem smislu — usmerjeno k spreminjanju celote. Kar smo prej čisto metodološko dognali o dialektični metodi, da imajo njeni posamezni momenti in elementi na sebi strukturo celote, se tu kaže v neki konkretnejši obliki, ki je jasneje usmerjena k praktičnemu. Ker je bistvo zgodovinskega razvoja objektivno dialektično, je mogoče ta način razumevanja spreminjanja dejanskosti opazovati pri vsakem odločilnem prehodu. Veliko prej, preden bi si ljudje lahko bili na jasnem o minevanju neke določene gospodarske oblike in z njo povezanih socialnih, jurističnih itn. oblik, se jasno pokaže očitno nastalo protislovje na predmetih njihovega vsakdanjega delovanja. Če npr. teorija tragedije od Aristotela do teoretikov Corneillovega časa in njena praksa v vsem svojem razvoju obravnava družinske konflikte kot najprimernejšo snov za tragedijo, tedaj tiči za tem pojmovanjem — ne glede na tehnično prednost zgostitve dogajanj, ki je s tem dosežena — občutek, da se veliki družbeni prevrati tu razodevajo čutno-praktično nazorno, kar omogoča njihovo jasno upodobitev, medtem ko je dojemanje njihovega bistva, dojetje njihovih razlogov in njihovega pomena v celotnem procesu tako subjektivno kot objektivno enako nemogoče. Tako nam Aishil<sup>141</sup> in Shakespeare dajeta v svojih družinskih slikah tako globoke in pravilne podobe o družinskih prevratih svojega časa, da lahko šele zdaj s pomočjo historičnega materializma sploh teoretsko dosežemo to slikovito uvidenje.

193

Družbeni položaj in njemu ustrezno stališče proletariata pa kvalitativno odločilno presega ta zgled, ki smo ga tu omenili. Enkratnost kapitalizma je ravno v tem, da odpravlja vse »naravne pregrade« in preobraža celotnost medsebojnih človeških odnosov v čisto družbene odnose.<sup>142</sup> S tem, da meščansko mišljenje, ujet v fetiške kategorije, dopušča, da se učinki teh odnosov med ljudmi strdijo v trdno rečevnost [Dinghaftigkeit], mora miselno zaostajati za objektivnim razvojem. Abstraktno-racionalne refleksijske kategorije, ki so objektivno-neposredni izraz tega — prvega — dejanskega podružbljenja celotne človeške družbe, se prikazujejo meščanskemu mišljenju kot nekaj zadržnega, neodpravljivega. (Zato je meščansko mišljenje do njih vedno v neposrednem razmerju.) Proletariat pa je postavljen v žarišče tega procesa podružbljanja. Preobrazba dela v blago odstrani po eni strani vse »človeško« iz neposrednega bivanja proletariata, po drugi pa isti razvoj vedno bolj iztreblja iz družbenih form vse »samoraslo«, vsak neposredni odnos do narave itn., tako da se ravno v njihovi, človeku tuji, celo nečloveški objektivnosti lahko razkrije podružbljeni človek kot njihovo jedro. Ravno v tem objektiviranju, v tem racionaliziranju in postvarenju vseh družbenih form se prvič jasno pokaže zgradba družbe iz odnosov med ljudmi.

Toda samo če vztrajamo hkrati na tem, da so ti odnosi med ljudmi po Engelsovih besedah »vezani na reči« in »se prikazujejo kot reči«; če niti za hip ne pozabimo, da ti človeški odnosi niso neposredni odnosi človeka do člo-

<sup>141</sup> Pomislimo na Bachofenovo analizo Oresteje in njen pomen za razvojno zgodovino družbe. Da Bachofen, ujet v ideologijo, ostane na stopnji pravilne razlage drame in ni sposoben iti dalje, ravno dokazuje idealnost teh nazorov.

<sup>142</sup> Prim. o tem Marxovo analizo industrijske rezervne armade in prenaseljenosti. *Kapital*, I, str. 711 sl.

veka, temveč značilna razmerja, v katerih objektivni zakoni produkcijskega procesa posredujejo te odnose, v katerih ti »zakoni« nujno postanejo neposredne pojavne oblike človeških odnosov. Iz tega izhaja, prvič, da se človek kot jedro in temelj postvarelih odnosov lahko najde samo v odpravljanju in prek odpravljanja njihove neposrednosti. Da je treba torej izhajati iz te neposrednosti, od postvarelih zakonitosti. Drugič, da te pojavne oblike nikakor niso gole miselne oblike, temveč oblike predmetnosti sedanje meščanske družbe. Njihova odprava, če naj bo dejanska odprava, ne more biti torej preprosto miselno gibanje, temveč se mora dvigniti k njihovi *praktični* odpravi *kot življenjskih oblik družbe*. Vsako spoznanje, ki hoče ostati čisto spoznanje, mora na koncu nujno ponovno pripoznati te oblike. Tretjič, te prakse ni mogoče ločiti od spoznanja. Praksa v smislu resnične spremembe teh oblik se lahko začne le, če noče biti nič drugega kot do-mišljenje [Zuendenken], kot ovedenje in zavedanje [Bewusstmachen] gibanja, ki je imanentna tendenca teh oblik. »Dialektika,« pravi Hegel, »je imanentno preseganje, v katerem se enostranskost in omejenost razumskih določil prikazuje kot to, kar ona je, namreč kot njihova negacija.«<sup>143</sup> Velik korak marksizma kot znanstvenega stališča proletariata prek Hegla je v tem, da refleksijskih določil ne pojmuje kot neke »večne« stopnje dojemanja dejanskosti sploh, temveč kot nujno eksistencialno in miselno obliko meščanske družbe, postvarenja biti in mišljenja in s tem odkriva dialektiko v sami zgodovini. Dialektika se torej tu ne vnaša v zgodovino ali razlaga s pomočjo zgodovine (kot npr. zelo pogosto pri Heglu), temveč se, nasprotno, *razbira* in oveda iz zgodovine same kot njena nujna pojavna oblika na tej določeni razvojni obliki.

Nosilec tega procesa zavesti pa je, četrtič, proletariat. S tem, da se njegova zavest prikazuje kot imanentni nasledek zgodovinske dialektike, se proletariat sam prikazuje kot dialektičen. To se pravi, po eni strani je ta zavest samo izrekanje zgodovinsko nujnega. Proletariatu »ni treba udejanjiti nobenih idealov«. Zavest proletariata, spremenjena v prakso, lahko oživi le to, kar sili k odločitvi zgodovinska dialektika, nikdar pa ne more »praktično« preseči poteka zgodovine in ji vsiljevati gole želje ali spoznanja. Saj sama ni drugo kot ovedeno protislovje družbenega razvoja. Po drugi strani pa dialektična nujnost nikakor ni identična z mehanično-kavzalno nujnostjo. V zvezi s pravkar navedenim mestom pravi Marx: delavski razred »mora le *osvoboditi* (podčrtal avtor) elemente nove družbe, ki so se že razvili v naročju podirajoče se buržoazne družbe«. Golemu protislovju — avtomatično zakonitemu produktu kapitalističnega razvoja — se mora torej pridružiti nekaj *novega*: zavest proletariata, ki postaja dejanje. A s tem, da se s tem golo protislovje dvigne do zavestno-dialektičnega protislovja, s tem da ovedenje postane *praktična prehodna točka*, se spet konkretnije pokaže že večkrat omenjena narava proletarske dialektike: ker zavest tu ni zavest o nekem predmetu, ki ji stoji nasproti, temveč samozavedanje predmeta, *dejanje ovedenja preobrne obliko predmetnosti svojega objekta*.

Kajti šele v tej zavesti se jasno pokaže globoka iracionalnost, ki se skriva za racionalističnimi delnimi sistemi meščanske družbe in ki se sicer pokaže le eruptivno, katastrofično, toda ravno zaradi tega ne spremeni oblike in povezave predmetov na površini. Tudi ta položaj je mogoče najbolje spoznati na najpreprostejših vsakdanjih dogodkih. Problem delovnega časa, ki smo ga za zdaj obravnavali zgolj s stališča delavca, zgolj kot moment, kjer njegova za-

<sup>143</sup> *Encyclopädia*, str. 81.

vest nastaja kot zavest blaga (torej kot zavest strukturnega jedra meščanske družbe), pokaže v trenutku, ko je ta zavest nastala in ko je preseгла golo neposrednost danega položaja, temeljni problem razrednega boja strnjen v eni točki: problem *nasilja* [Gewalt] kot tiste točke, kjer je neuspeh dialektizacije »večnih zakonov« kapitalistične ekonomije prisiljen prepustiti zavestnemu delovanju ljudi odločitev o usodi razvoja. Marx izpeljuje te misli takole: »Vidimo torej: če ne upoštevamo te povsem prožne pregrade, narava blagovne menjave sama ne postavlja nikakršne meje delovnemu dnevu in zato tudi ne presežnemu delu. Kapitalist brani svoje pravice kot kupec, ki skuša podaljšati delovni dan, kolikor je mogoče, in če se le dá, napraviti iz enega delovnega dne dva. Po drugi strani omejuje kupcu specifična narava prodanega blaga njegovo potrošnjo, in delavec brani kot prodajalec svojo pravico, ko hoče omejiti delovni dan na neko normalno dolgost. Tu nahajamo torej antinomijo, pravico zoper pravico, obe enakovredno potrjeni z zakonom blagovne menjave. Med enakimi pravicami odloča sila. In zato se nam v zgodovini kapitalistične produkcije normiranje delovnega dne kaže kot boj za pregrade delovnega dneva — boj med kolektivnim kapitalizmom, se pravi kapitalističnim razredom, in kolektivnim delavcem, se pravi delavskim razredom.«<sup>144</sup> Toda tudi tu moramo poudariti: nasilje, ki se tu prikazuje kot konkretna podoba iracionalne pregrade kapitalističnega racionalizma, kot točka pretrganja njegovih zakonov, je za buržoazijo nekaj povsem drugega kot za proletariat. Zanj je nasilje neposredno nadaljevanje njenega vsakdanjega življenja: po eni strani ni nasilje noben nov problem, po drugi pa ravno zaradi tega ni sposobno rešiti niti enega od samoproizvedenih družbenih protislovij. Za proletariat pa so njegova uveljavitev in njegova učinkovitost, njegova možnost in domet odvisni od tega, koliko je premagana neposrednost najdenega bivanja [vorgefundenen Daseins]. Seveda je možnost tega preseganja, torej razsežnost same zavesti, produkt zgodovine. Toda ta zgodovinsko možna višina ni premočrtno nadaljevanje neposredno najdenega (in njegovih »zakonov«), temveč v zavestnosti o celoti družbe, doseženi z mnogoterimi posredovanji, v jasni nameri udejanjiti dialektične težnje razvoja. In vrsta posredovanj se ne sme neposredno kontemplativno končati, temveč se mora usmeriti na kvalitativno novo, ki izvira iz dialektičnega protislovja: biti mora gibanje, ki posreduje iz sedanjosti v prihodnost.<sup>145</sup>

To pa spet predpostavlja, da se toga rečevna bit objektov družbenega dogajanja razkrije kot goli videz, da se dialektika, ki je v protislovju s seboj neka logična absurdnost, dokler je govor o prehodu neke »reči« v neko drugo »reč« (ali nekega — strukturno — rečevnega pojma v nekega drugega), preskuša na vseh predmetih, da je torej mogoče pokazati, da so reči v procese razvezani momenti. S tem smo ponovno prišli do pregrade antične dialektike, do tistega momenta, ki jo loči od materialistično-zgodovinske dialektike. (Hegel je tudi tu metodični prehod, to je, pri njem lahko najdemo elemente obeh pojmovanj v metodično ne popolnoma izčiščeni mešanici.) Kajti eleatska dialektika gibanja sicer pokaže protislovja, ki so sploh temelj gibanja, toda gibajočo se reč pušča nedotaknjeno. Naj se leteča puščica giblje ali miruje, sredi dialektičnega vrtinca ostane kot puščica, kot reč, nedotaknjena v svoji predmetnosti. Po Heraklitu morda res ni mogoče dvakrat stopiti v isto reko; ker pa večna sprememba sama ne nastaja, temveč je, tj. ne proizvede ničesar kvalitativno novega, gre le za nastajanje nasproti togi biti *posameznih reči*. Kot nauk o ce-

<sup>144</sup> *Kapital*, I, str. 264. Prim. tudi *Mezda, cena in profit*, MEID IV, str. 214.

<sup>145</sup> Prim., kar smo že povedali o »post festum« — zavesti buržoazije v smislu »Sprememba funkcije« in »Ortodoksn marksizem«.

loti se večno nastajanje vendarle prikazuje kot nauk o neki večni biti, in za otekajočo reko je neka nespremenljiva bistvenost, pa čeprav se njena narava izraža v nepretrganem spreminjanju posameznih reči.<sup>146</sup> Pri Marxu pa dialektični proces preobraža oblike predmetnosti samih predmetov v proces, v tok. V procesu enostavne reprodukcije kapitala se povsem jasno prikazuje bistvena narava procesa, ki preobrača te forme predmetnosti. Golo »ponavljanje ali kontinuiteta vtisne procesu povsem nove značilnosti ali, nasprotno, razkroji navidezne značilnosti svojega le uposameznjenega procesa«. Kajti »ne glede na vsakršno akumulacijo spreminja torej že sama kontinuiteta produkcijskega procesa ali enostavna reprodukcija po krajši ali daljši periodi vsak kapital nujno v akumulirani kapital ali v kapitalizirano presežno vrednost. Tudi če je bil ta kapital ob svojem vstopu v produkcijski proces osebno pridelana lastnina tistega, ki ga uporablja, postane prej ali slej brez ekvivalenta prisvojena vrednost ali materializacija, bodisi v denarni obliki ali drugače, neplačanega tujega dela.«<sup>147</sup> Spoznanje, da družbeni predmeti niso reči, temveč odnosi med ljudmi, se torej stopnjuje, dokler se popolno ne razvežejo v procese. Če pa se tukaj njihova bit prikazuje kot nastajanje, torej to nastajanje ni nobeno abstraktno šumenje nekega zgolj občega potekanja mimo nas, nobena vsebinsko prazna durée réelle, temveč nepretrgana produkcija in reprodukcija tistih razmerij, ki se, iztrgana iz tega konteksta, popačena z refleksijskimi kategorijami, meščanskemu mišljenju prikazujejo kot reči. Šele tu se zavest proletariata dvigne do samozavedanja družbe v njenem zgodovinskem razvoju. Kot zavest golega blagovnega razmerja se proletariat lahko ovede le kot objekt ekonomskega procesa. Kajti blago se producira, in tudi delavec kot blago, kot neposredni producent je kvečjemu mehanično pogonsko kolo v mehanizmu. Če pa se rečevnost kapitala razveže v nepretrganem procesu svoje produkcije in reprodukcije, tedaj se je s tega stališča mogoče ovedeti, da je proletariat resnični — četudi vkljenjeni in za zdaj nezavedni — *subjekt* tega procesa. Če se torej zapusti skončano dana, neposredna dejanskost, tedaj vznikne vprašanje: »Ali producira delavec v tovarni bombažnih izdelkov samo bombaževino? Ne, producira kapital. Producira vrednosti, ki služijo znova za to, da ukazujejo njegovemu delu, da bi z le-tem ustvarjal nove vrednosti.«<sup>148</sup>

## 4.

S tem pa se problem dejanskosti pokaže v popolnoma novi luči. Če se prikazuje zdaj — heglovsko rečeno — nastajanje kot resnica biti, proces kot resnica reči, tedaj pomeni to, da *razvojnim tendencam zgodovine pripada neka višja dejanskost kot »dejstvom«* gole empirije. Gotovo vlada — kot smo drugje

<sup>146</sup> Obsirna obravnava tega vprašanja tu ni mogoča, čeprav bi se lahko ravno iz te razlike jasno pokazala razlika med antiko in novim vekom, ker je samega sebe odpravljajoči Heraklitov rečevni pojem dejansko najbolj podoben postvarili strukturi sodobnega mišljenja. Šele tedaj bi se lahko pregrada antičnega mišljenja, nesposobnost dialektično dojeti družbeno bit svoje sedanjosti in skoznjo zgodovino, jasno prikazala kot pregrada antične družbe, ki jo je Marx ob drugih vprašanjih, toda metodično usmerjen na isto, dokazal v Aristotelovi *Ekonomiji*. Za Heglovo in Lassalovo dialektiko je značilno, da sta zelo precenila Heraklitovo »sodobnost«. Iz tega pa zgolj izhaja, da ostaja ta »antična« pregrada mišljenja (kljub vsemu ne-kritično stališče do zgodovinske pogojenosti obeh, iz katerih izhaja mišljenje) tudi za njuno mišljenje neprekoračljiva, izraža pa se v kontemplativno-spekulativni in nematerialno-praktični temeljni naravi njune filozofije.

<sup>147</sup> *Kapital*, I, str. 638, 642. Tudi tukaj se prej poudarjeni pomen preobrata kvantitete v kvaliteto pokaže kot značilnost vsakega posameznega momenta. Kvantificirani momenti, obravnavani zgolj izolirano, ostanejo ravno kvantitativni. Kot momenti toka se prikazujejo kot kvantitativna sprememba ekonomske strukture kapitala.

<sup>148</sup> *Mezno delo in kapital*, MEID II, str. 690.

199 pokazali<sup>149</sup> — v kapitalistični družbi preteklost nad sedanjostjo. To pa pomeni samo, da se antagonistični proces, ki ga ne vodi nobena zavest in ki ga žene zgolj lastna imanentna in slepa dinamika, razodeva v vseh svojih neposrednih pojavnih oblikah kot gospodstvo kapitala na delom; da se torej mišljenje, ki ostaja na tleh te neposrednosti, oklepa vsakokratnih skrepenelih oblik posameznih stadijev; da stoji težnjam, ki vendarle delujejo, nemočno nasproti kot skrivnostnim močem; da delanje, ki mu ustreza, ni nikdar sposobno obvladati te težnje. Ta podoba neke nenehno gibajoče se pošastne togosti postane takoj smiselna, če se njena togost razreši v proces, čigar gonilna sila je človek. Da je to mogoče samo s stališča proletariata, ni mogoče pojasniti le iz tega, da je smisel procesa, ki se razkriva v teh težnjah, odprava kapitalizma, da bi torej ovedenje tega vprašanja pomenilo za meščanstvo duhovni samomor. Temelji v bistvu tudi na tem, da se lahko »zakoni« dejanskosti kapitalizma, skrepeneli v rečevnosti, v kateri je prisiljena živeti buržoazija, uveljavljajo le prek glav — navidezno — delujočih nosilcev in agentov kapitala. Povprečna profitna stopnja je metodični vzorni zgled takih teženj. Njen odnos do posameznih kapitalistov, katerih dejanja določa kot neznana in nespoznatna moč, popolnoma razkriva strukturo »zvijačnosti uma«, ki jo je globokoumno spoznal Hegel. Da individualne »strasti«, prek katerih in skoz katere se te težnje uveljavljajo, privzemajo obliko najskrbnejšega, najeksaktnejšega in najdaljnovidnejšega izračuna, prav v ničemer ne spremeni dejanstva, še celo jasneje poudari njegovo naravo. Kajti videz popolnega racionalizma v vseh posameznostih, ki ga narekuje razredna določenost družbene biti in ki je zato subjektivno utemeljeni videz, še ostreje osvetli, da je vendarle uveljavlajoči se smisel celotnega procesa za ta racionalizem nedoumljiv. Da tudi tu ne gre za neko enkratno dogajanje, neko katastrofo, temveč za nepretrgano produkcijo in reprodukcijo istega razmerja, da so momenti teženj, ki se udejanjajo in ki so že postale »dejstva« empirije, takoj vpreženi kot postvarelo skrepenela in izolirana dejstva v mrežo racionalnega računa, prav tako ne more v ničemer spremeniti te temeljne strukture, temveč kaže le, kako zelo ta dialektični antagonizem obvladuje vse pojave kapitalistične družbe.

200 Pomeščanje socialdemokratskega mišljenja se vedno najjasneje kaže v opuščanju dialektične metode. Že v debatah o Bernsteinu se je pokazalo, da se mora oportunistem vedno postaviti na »tla dejstev«, da bi od tam težnje razvoja bodisi ignoriral<sup>150</sup> bodisi jih potisnil na raven nekega — subjektivno-etičnega — najstva. Tudi raznovrstne nesporazume v debati o akumulaciji je mogoče metodično speljati na to. Roza Luxemburg je, kot prava dialektičarka, dojela nemožnost čisto kapitalistične družbe kot razvojno težnjo. Kot težnjo, ki ima za nujno posledico, da odločilno določa dejanja ljudi — čeprav za njih nezavedno — že veliko prej, preden bi ta težnja sama postala »dejstvo«. Ekonomska nemožnost akumulacije v čisto kapitalistični družbi se torej ne kaže v tem, da se kapitalizem »neha« z ekspropriacijo zadnjega nekapitalističnega producenta, temveč v dejanjih, ki jih kapitalističnemu razredu vsiljuje (empirično še precej oddaljeno) približevanje te situacije: v mrzlični kolonizaciji, v sporu za surovinska in prodajna področja, v imperializmu in svetovni vojni itn. Kajti delovanje neke dialektične razvojne težnje ravno ni neskončni progres, ki se v postopnih kvantitativnih stopnjevanjih približuje svojemu cilju.

<sup>149</sup> Prim. spis »Sprememba funkcije«, o dejstvu in dejanskosti pa spis »Ortodoksní marksizem«.

<sup>150</sup> Prim. spor o izginitvi ali naraščanju srednjih podjetij. Roza Luxemburg: »Socialna reforma ali revolucija?«, 11 sl.

Razvojne težnje družbe se namreč kažejo v nenehnem *kvalitativnem preobračanju* strukture družbe (sestave razredov, njihovega razmerja sil itn.). S tem da zdaj vladajoči razred poskuša obvladati te spremembe na njemu edino dani način in s tem, da — kot kaže — v posameznostih dejansko obvladuje »dejstva«, pospešuje s tem slepim in nezavednim izvajanjem tega, kar je iz njegovega položaja nujno, udejanjenje ravno tistih teženj, katerih smisel je njegov lastni propad.

To razliko dejanskosti med »dejstvom« in težnjo je Marx na nešteti mestih metodično postavil v središče obravnavanja. Saj je že temeljna metodična misel njegovega glavnega dela — preobražanje ekonomskih predmetov iz reči nazaj v konkretne odnose med ljudmi, ki se procesno spreminjajo — zgrajena na tej misli. Iz tega pa nato izhaja, da metodična prednost, mesto v sistemu (kot prvotno ali izpeljano) pripada posameznim formam ekonomske zgradbe družbe glede na to, koliko so oddaljene od momenta vnažajšnje preobrazljivosti. Na tem temelji prednost industrijskega kapitala pred trgovskim, denarnotrgovskim kapitalom itn. In ta prednost se po eni strani historično kaže v tem, da imajo lahko te izpeljane forme kapitala, ki same ne določajo produkcijskega procesa, v razvoju le neko čisto negativno funkcijo in razkrajajo prvotne forme produkcije, toda »kako se konča ta proces razkrajanja, tj. kakšen nov produkcijski način stopi na mesto starega, ni odvisno od trgovine, temveč od značaja starega produkcijskega načina samega.«<sup>151</sup> Po drugi strani se kaže čisto metodično, da so te forme v svoji »zakonitosti« določene le z empirično »naključnimi« gibanji povpraševanja in ponudbe, da se v njih ne izraža nobena obča družbena težnja. »Konkurenca tu ne določa odklonov od zakona: tu sploh ni nobenega zakona delitve razen tistega, ki ga diktira konkurenca,«<sup>152</sup> pravi Marx o obrestih. V tem nauku o dejanskosti, ki ima uveljavljajoče se težnje celotnega razvoja za »bolj dejanske« od dejstev empirije, prejme tisto nasprotje, ki smo ga poudarili pri obravnavi posameznih vprašanj marksizma (končni cilj in gibanje, evolucija in revolucija itn.), svojo pravo, konkretno in znanstveno podobo. Kajti šele to vprašanje dovoljuje, da se pojem »dejstva« razišče dejansko konkretno, se pravi, glede na *socialni temelj* njegovega nastajanja in obstajanja. Smer takšnega raziskovanja smo nakazali že na drugem mestu,<sup>153</sup> čeprav tam zgolj glede na odnos »dejstev« do konkretne totalnosti. kateri pripadajo in v kateri šele postanejo »dejanska«. Zdaj pa postaja povsem jasno, da sta družbeni razvoj in njegov miselni izraz, ki iz (prvotne, v samoniklem stanju) nedeljeno dane dejanskosti oblikujeta »dejstva«, sicer omogočila podvrženje narave človeku, hkrati pa sta morala rabiti za to, da zakrijeta zgodovinsko, družbeno naravo, njihovo bistvo, ki temelji na odnosu med ljudmi, da bi se na ta način »njim« nasproti ustvarile pošastne in tuje moči.<sup>154</sup> V »dejstvu« se namreč še jasneje kot v »zakonih«, ki ga urejajo, izrazi tista smer postvarelega mišljenja, ki povzroča skrepenelost in izključuje proces. Če je na »zakonih« še mogoče odkriti sled same človeške dejavnosti, četudi se to pogosto kaže v postvarelo-napačni subjektivnosti, se bistvo kapitalističnega razvoja kristalizira v »dejstvu«, ki je ljudem odtujeno, okamnjeno, spremenjeno v nepredirno reč, v neko obliko, ki to skrepenelost in odtujitev spremeni v najbolj samoumevno, nad vsakim dvomom vzvišeno

<sup>151</sup> *Kapital*, III, str. 373.

<sup>152</sup> Prav tam, str. 399. Potemtakem je tržna stopnja obresti »dana kot fiksna velikost kot tržna cena blag, kateri se izrecno postavlja nasproti kot tendenca obča profita stopnja«. Prav tam, str. 411. Ravno s tem se dotikamo načelne ločitve od meščanskega mišljenja.

<sup>153</sup> Prim. spis »Kaj je ortodokсни marksizem?«

<sup>154</sup> *Izvor družine . . .*, MEID V, str. 396.

202

podlago dejanskosti in pojmovanja sveta. Nasproti togosti teh »dejstev« se vsako gibanje prikazuje zgolj kot neko gibanje *na* njih, vsaka težnja, da bi jih spremenili kot zgolj subjektivno načelo (želja, vrednostna sodba, najstvo). Torej šele ko je ta metodična prednost »dejstev« zlomljena, ko je spoznana ta *procesualnost vsakega fenomena*, lahko razumemo, da je tudi to, kar po navadi imenujemo »dejstva«, sestavljeno iz procesov. Tedaj šele razumemo, da dejstva niso nič drugega kot deli, ločeni, umetno izolirani in skrepeneli *momenti* celotnega procesa. Tako hkrati razumemo, zakaj celotni proces, v katerem se procesualno bistvo *nepopačeno* uveljavi, čigar bistva ne kali nobena rečevna skrepenelost, nastopa nasproti dejstvom kot pristna, višja dejanskost. Seveda s tem tudi razumemo, zakaj je moralo meščansko mišljenje ravno iz teh »dejstev« ustvariti svoj najvišji teoretični in praktični fetiš. Ta okamenela dejstvenost, v kateri se vse strdi v »fiksno velikost«,<sup>155</sup> v kateri dejanskost, kakršna je pač dana, obstaja v polni, nesmiselni nespremenljivosti, spremeni vsako razumevanje same te neposredne realnosti v metodično nemogočnost.

S tem se je v teh formah postvarenje skrajno zaostri: tu niti dialektično več ne kaže prek sebe; njegova dialektika je posredovana le z dialektiko neposrednih produkcijskih form. S tem pa se skrajno zaostri konflikt med neposredno bitjo, njej ustreznim mišljenjem v refleksijskih kategorijah in živo družbeno dejanskostjo. Kajti po eni strani se kapitalističnemu mišljenju prikazujejo te forme (obresti itn.) kot tiste, ki so dejansko prvotne, ki določajo druge forme produkcije, ki so zanje zgledne; po drugi pa mora vsak odločilni obrat v produkcijskem procesu praktično razkriti, da je resnična, kategorialna zgradba ekonomske strukture kapitalizma hkrati popolnoma postavljena na glavo. Tako obični meščansko mišljenje pri teh formah kot neposrednih in prvotnih ter si poskuša ravno od tod utreti pot k razumevanju ekonomije, ne vedoč, da je s tem samo miselno izražena njegova nesposobnost dojeti svoje lastne družbene temelje. Nasprotno se tu za proletariat odpre perspektiva za popolno uvidenje oblik postvarenja, tako da izhaja iz dialektično najjasnejše oblike (neposrednega odnosa med delom in kapitalom) in da povezuje z njo tiste oblike, ki so od produkcijskega procesa najbolj oddaljene, s čimer jih vključuje v dialektično totalnost in jih dojame.<sup>156</sup>

203

## 5.

Tako je človek postal mera vseh (družbenih) rešitev. Metodični problem ekonomije: razvozlati fetiške rečevne forme v procese, ki potekajo med ljudmi in se objektivirajo v konkretnih odnosih med njimi, izpeljati nerazrešljivo fetiške forme iz primarnih form človeških odnosov, nam da hkrati kategorialni in historični temelj. Kajti zgradba človeškega sveta se zdaj kategorialno prikazuje kot sistem dinamično spreminjajočih se oblik odnosov, v katerih poteka proces boja med človekom in naravo, med človekom in človekom (razredni boj itn.). Zgradba in hierarhija kategorij kažeta potemtakem stopnjo jasnosti človekove zavesti o temeljih njegove eksistence v teh odnosih, torej njegovo zavest o sebi samem. Toda ta zgradba in ta hierarhija sta hkrati glavni predmet zgodovine. Zgodovina se ne prikazuje več kot skrivnostno dogajanje, ki se vrši *na* človeku in *na* rečeh, in ki bi ga bilo treba pojasniti s poseganjem

<sup>155</sup> Prim. Marxove pripombe o Benthamu, *Kapital*, I, str. 687 sl.

<sup>156</sup> Lep razvoj tega zaporedja je v *Kapitalu* III, str. 943 sl.



transcendentnih moči ali pa osmisлити z nanosom na vrednosti transcendentne zgodovini. Zgodovina je, nasprotno, po eni strani, doslej seveda še nezavedni produkt dejavnosti človeka samega, po drugi pa zaporedje tistih procesov, v katerih se oblike te dejavnosti, ti odnosi človeka do sebe samega (do narave in do drugih ljudi) temeljito spremenijo. Če torej — kot smo prej poudarili — kategorialna zgradba nekega družbenega stanja ni neposredno zgodovinska, tj., če empirično zgodovinsko zaporedje v realnem nastajanju neke določene oblike bivanja ali mišljenja ne zadošča za njegovo razlago, za njegovo razumevanje, pa vendar ali bolje, ravno zaradi tega vsak tak kategorialni sistem v svoji totalnosti označuje določeno stopnjo razvoja celotne družbe. In zgodovina je ravno v tem, da se vsaka utrditev reducira na videz: *zgodovina je ravno zgodovina nenehnega prevračanja oblik predmetnosti, ki oblikujejo človekovo bivanje*. Nemožnost dojeti iz empirično-historičnega zaporedja teh posameznih form njihovo bistvo, ne temelji torej na tem, da so te oblike nasproti zgodovini transcendentne, kot to meni in mora meniti meščansko pojmovanje, ki misli v izolirajočih refleksijskih določilih ali izoliranih »dejavstvih«, temveč te posamezne forme niso druga z drugo neposredno povezane niti v hkratnosti zgodovinske sočasnosti niti v zaporednosti zgodovinskega sosledja. Njihova povezanost je posredovana prav z njihovim obojestranskim mestom in funkcijo v totalnosti, tako da zavračanje te »čisto zgodovinske« možnosti pojasniti posamezne pojave rabi le za jasnejše ovedenje zgodovine kot univerzalne znanosti: če je povezanost posameznih pojavov postala problem kategorij, se z istim dialektičnim procesom vsak problem kategorij spet preobrazi v zgodovinski problem. Seveda: v problem univerzalne zgodovine, ki se s tem — jasneje kot pri naših uvodnih polemičnih obravnavah — hkrati prikazuje kot metodični problem in kot problem spoznanja sedanosti.

Šele s tega stališča postane zgodovina dejansko zgodovina človeka. V njej ni namreč nobenega dogodka več, ki se ne bi kot na zadnji razlog biti in razlage reduciral na človeka, na odnose med ljudmi. Zaradi tega obrata, ki ga je naredil v filozofiji, je Fierbach tako odločilno vplival na nastajanje historičnega materializma. Toda njegova preobrazba filozofije v »antropologijo« je človeka strdila v fiksno predmetnost in s tem potisnila ob stran dialektiko in zgodovino. In v tem tiči velika nevarnost vsakega »humanizma« ali antropološkega stališča.<sup>157</sup> Če je namreč človek razumljen kot mera vseh reči, če se naj s pomočjo tega izhodišča odpravi vsaka transcendenca, ne da bi bil hkrati človek sam merjen s tem stališčem, ne da bi se »merilo« uporabilo na sebi samem ali — natančneje rečeno — ne da bi se človek prav tako dialektiziral, stopi tako absolutizirani človek preprosto na mesto tistih transcendentnih moči, ki bi jih moral razložiti, razplesti in metodično nadomestiti. Namesto dogmatične metafizike stopi — kvečjemu — prav tako dogmatični relativizem.

Ta dogmatika izvira iz tega, da nedialektiziranemu človeku nujno ustreza prav tako nedialektizirana objektivna dejanskost. Relativizem se zato giblje v nekem — v bistvu — mirujočem svetu, in ker se te negibnosti sveta in to-gosti lastnega stališča ne more ovedeti, pade neogibno nazaj na dogmatično stališče tistih mislecev, k so prav tako poskušali razložiti svet iz predpostavk, ki jih niso spoznali, ki se jih niso ovedli in ki so jih nekritično sprejemali. Kajti odločilna razlika je, ali se v nekem konec koncev mirujočem svetu (naj je to tudi maskirano z nekim navideznim gibanjem, kakršno je npr. »vračanje

<sup>157</sup> Sodobni pragmatizem je za to šolski zgled.

istega« ali npr. biološko-morfološko »zakonito« zaporedje obdobji rasti) resnica relativira glede na individuum ali rod itn. ali pa se v konkretiziranem, enkratnem zgodovinskem procesu razodeneta *konkretna zgodovinska funkcija in pomen različnih »resnic«*. O relativizmu v pravem pomenu lahko govorimo le v prvem primeru; toda tedaj postane neogibno dogmatičen. O relativizmu je mogoče namreč logično-smiselno govoriti le tam, kjer je sploh sprejet neki »absolut«. Šibkost in polovičnost takih »drznih mislecev«, kot sta Nietzsche in Spengler, je ravno v tem, da njun relativizem le na videz odstranjuje absolut iz sveta. Kajti točka, ki logično-metodično ustreza prenehanju navideznega gibanja v teh sistemih, je ravno »sistematično mesto« absoluta. Absolut ni nič drugega kot miselna utrditev, mitologizirajoči pozitivni obrat tega, da mišljenje ni zmožno dojeti dejanskosti konkretno kot zgodovinski proces. S tem da relativisti svet le na videz razrešijo v gibanje, so tudi absolut le na videz odstranili iz svojih sistemov. Vsak »biološki« itn. relativizem, ki na ta način pregrado, ki jo je ugotovil, spreminja v »večno« pregrado, je ravno s tako verzijo relativizma nehoti spet vpeljal absolut, »brezčasno« načelo mišljenja. In dokler je v sistemu hkrati mišljen tudi absolut (četudi nezavedno), mora ostati načelo, ki je logično močnejše od poskusov relativiranja. Kajti absolut zastopa najvišje miselno načelo, ki je dosegljivo na nedialektičnih tleh, v svetu biti togih reči in v logičnem svetu togih pojmov; tako da moramo *tu logično-metodično* neogibno dati prav Sokratu proti sofistom, logizmu in nauku o vrednotah proti pragmatizmu, relativizmu itn.

Relativisti namreč zgolj strdijo zdajšnje družbeno-zgodovinsko dano pregrado človekovega pojmovanja sveta v nekakšno biološko, pragmatično itn. »večno pregrado«. Na ta način so samo neki pojav *dekadence*, ki se izraža kot obup, dvom itn. tistega racionalizma ali religioznosti, katerima se kot dvom postavljajo nasproti. Zato so — kdaj pa kdaj — zgodovinsko ne tako nepomemben *simptom* tega, da je tista družbena bit, na tleh katere je nastal racionalizem, ki ga »spodbijajo«, notranje že postala problematična. Toda pomembni so le kot takšni simptomi. Dejanske duhovne vrednote je nasproti njim vedno reprezentirala kultura, ki so jo zavračali, kultura še nezlomljenega razreda.

Šele zgodovinska dialektika ustvari tu neki radikalno nov položaj. Ne le zato, ker so v njej same pregrade relativirane, ali, bolje rečeno, spravljene v gibanje; ne le zato, ker so vse tiste oblike biti, katerih pojmovno nasprotje je absolut v svojih različnih oblikah, razvezane v proces in dojete kot konkretni zgodovinski pojavi, tako da absoluta niti toliko abstraktno ne zanikajo, tajiyo, kot ga, nasprotno, dojemajo v njegovi *konkretni zgodovinski podobi* kot *moment procesa samega*, temveč tudi, ker je zgodovinski proces v svoji enkratnosti, v svojem dialektičnem stremljenju in v svojih dialektičnih nazadovanjih nenehni boj za višje stopnje resnice, (družbenega) *samospoznanja človeka*. »Relativiranje« resnice pri Heglu pomeni to, da je višji moment vedno resnica tistega momenta, ki je v sistemu nižji. S tem »objektivnost« resnice na teh bolj omejenih stopnjah ni razdejanja, temveč samo prejme drugačen smisel, tako da je vključena v neko konkretnjšo, širšo totalnost. S tem da pri Marxu postane dialektika bistvo samega zgodovinskega procesa, se to miselno gibanje prav tako prikazuje le kot del celotnega gibanja zgodovine. Zgodovina postane zgodovina oblik predmetnosti, ki tvorijo človekovo okolje in njegov notranji svet, ki se jih človek trudi obvladati miselno, praktično, umetniško itn. (Relativizem pa ima opraviti vedno s togimi oblikami predmetnosti.) Resnica, ki ima lahko v obdobju »predzgodovine človeške družbe«, boja razredov, zgolj

to funkcijo, da različna stališča do nekega — v bistvu — nedojetega sveta, ki so tu možna, fiksira v skladu z zahtevo po obvladovanju okolja in boja, ki ji tukaj torej lahko pripada »objektivnost« le glede na stališče posameznih razredov in njim prirejenih oblik predmetnosti, dobi povsem novi vidik, brž ko človeštvo jasno spozna svoj lastni življenjski temelj in ga temu ustrezno preoblikuje. Ko sta doseženi enotnost teorije in prakse in možnost spreminjanja dejanskosti, sta absolut in njegov »relativistični« nasprotni pol hkrati zgubila svojo zgodovinsko vlogo. Zaradi praktičnega spoznavanja in realne spreveritve tega življenjskega temelja zgine namreč hkrati z njima tudi tista dejanskost, katere miselni izraz sta bila tako absolut kakor tudi relativnost.

Ta proces se začanja z ovedenjem proletarskega razrednega stališča. Zato je oznaka »relativizem« za dialektični materializem skrajno zavajajoča. Kajti ravno navidez skupno izhodišče — človek kot mera vseh reči — jima pomeni nekaj kvalitativno različnega, celo naravnost nasprotnega. In začetek neke »materialistične antropologije« pri Feuerbachu je ravno samo začetek, ki je — na sebi — vsekakor dovoljeval raznovrstna nadaljevanja razvijanja. Marx pa je Feuerbachov obrat radikalno domislil. Na tej točki se zelo ostro obrača proti Heglu: »Hegel naredi človeka za človeka samozavesti, namesto da bi naredil samozavest za samozavest človeka, dejanskega človeka, ki zato tudi živi v dejanskem predmetnem svetu in je z njim pogojen.«<sup>158</sup> Hkrati pa — in sicer še v obdobju, ko je Feuerbach najmočneje vplival nanj — dojame človeka zgodovinsko in dialektično. Oboje v dvojnem pomenu. Prvič s tem, da nikdar ne govori o človeku nasploh, o abstraktno absolutiziranem človeku, temveč ga vedno misli kot člen konkretne totalnosti, družbe. Družbo je treba pojasniti izhajajoč iz človeka, toda šele, ko je človek sam vključen v to konkretno totalnost, dvignjen do resnične konkretности. Drugič s tem, da se človek sam kot predmetni temelj zgodovinske dialektike, kot identični subjekt-objekt, na kateri temelji, na odločilni način udeležuje dialektičnega procesa. To se pravi, če uporabimo pri njem najprej abstraktno začetno kategorijo dialektike: *vtem ko človek hkrati je in ni*. »Religija,« pravi Marx v *Kritiki Heglove pravne filozofije*, »je fantastično udejanjenje človeškega bistva, ker človeško bistvo nima nobene prave dejanskosti.«<sup>159</sup> In ker je ta nebivajoči človek postavljen kot mera vseh reči, kot pravi demiurg zgodovine, mora iz njegove nebiti takoj izhajati konkretna in zgodovinska dialektična oblika kritičnega spoznavanja zdajšnjosti, v kateri je človek — nujno — obsojen na nebit. Negacija njegove biti se konkretizira torej v spoznanju meščanske družbe, hkrati pa — kot smo videli — jasno pokaže ta dialektika meščanske družbe, merjena ob človeku, protislovje njenih abstraktnih refleksijskih kategorij. V zvezi s pravkar navedeno kritiko Heglovega nauka o zavesti pravi Marx programske: »Treba je . . . pokazati, kako država, privatna lastnina itn. preobražajo ljudi v abstrakcije, ali kako so produkti abstraktnega človeka, namesto da bi bili dejanskost individualnega, konkretnega človeka.« Da je ta nazor o abstraktni nebiti človeka ostal tudi temeljni nazor zrelega Marxa, kažejo znane in pogosto citirane besede predgovora h »Kritiki politične ekonomije«, kjer je Marx meščansko družbo označil kot zadnjo pojavno obliko »predzgodovine človeške družbe«.

Tu se Marxov »humanizem« najostreje loči od vseh prizadevanj, ki se na prvi pogled zdijo podobna. Kajti tudi drugi so pogosto spoznali in opisali to nečloveško bistvo kapitalizma, ki posiljuje in uničuje vse, kar je človeško.

<sup>158</sup> *Sveta družina*, MEW 2, str. 204.

<sup>159</sup> *H kritiki Heglove pravne filozofije*, MEID I, str. 192.

Opozarjam zgolj na Carlylov *Past and Present*, ki ga je v opisnih delih mladi Engels ocenil pozitivno, deloma celo navdušeno. Če pa se na eni strani v meščanski družbi nemožnost človečnosti kaže kot golo (ali brezčasno) dejstvo, in je na drugi strani bivajoči človek — pa naj bo v preteklosti, prihodnosti ali pa kot najstvo — neposredovano ali, kar pomeni isto, metafizično-mitološko posredovano, postavljen nasproti tej nebiti človeka, smo si vprašanje postavili le nejasno in nismo našli poti, ki bi vodila do rešitve. Rešitev je mogoče najti le, če oba momenta dojamemo v njuni neločljivi dialektični povezanosti, tako kot se prikazujeta v konkretnem in realnem razvojnem procesu kapitalizma; če je torej pravilna uporaba dialektičnih kategorij pri človeku kot meri reči hkrati popolni opis ekonomske strukture meščanske družbe, pravilno spoznanje zdajšnjosti. Sicer mora ta opis — ki je morebiti v posameznostih še tako resničen — zapasti dilemi empirizma in utopizma, voluntarizma in fatalizma itn. Ta opis obtiči po eni strani kvečjemu v surovi 209 faktičnost, po drugi postavlja zgodovinskemu razvoju, njegovemu imanentnemu gibanju tuje in zato zgolj subjektivne in samovoljne zahteve.

Takšna je usoda vseh tistih zastavitev, katerih zavestno izhodišče je človek in ki so si prizadevala teoretsko rešiti njegove bivanjske probleme, praktično pa ga teh problemov odrešiti. To dvojnost je mogoče opaziti v vseh poskusih tipa krščanstva evangelijskih. V svojem (družbenem) dastvu in kajstvu po ostane empirična dejanskost nespremenjena. Pri tem je strukturno isto, ali to poteka v obliki »daj cesarju, kar je cesarjevega«, v obliki Lutrovega posvečevanja obstoječega ali Tolstojevega »neupiranja zlu«. Kajti s tega vidika je popolnoma vseeno, s kakšnimi čustvenimi poudarki ali metafizično-religioznim vrednotenjem se kažeta empirično (družbeno) dastvo in kajstvo človeka kot neodpravljliva. Pomembno je, da je njuna neposredna pojavna oblika določena kot od človeka nedotakljiva in da se to nedotikanje izrazi kot nravna zapoved. Utopično nasprotje tega nauka o biti pa ni le v odpravi te empirične dejanskosti, ki jo povzroči bog, v apokalipsi, ki lahko včasih celo — kot pri Tolstojem — manjka, ne da bi se bistvo stvari zaradi tega odločilno spremenilo, temveč v utopičnem pojmovanju človeka kot »svetnika«, ki naj notranje premaga to na ta način neodpravljlivo vnanjo dejanskost. Dokler tako pojmovanje ostaja v svoji izvorni jasnosti, odpravlja sebe samega kot »humanistična« rešitev problema človeštva: prisiljeno je, da veliki večini ljudi odreče človečnost, jih izključi iz »odrešitve«, v kateri tu človekovo življenje prejme svoj v empiriji nedosegljivi smisel, v kateri človek pravzaprav postane človek. S čimer pa — z nasprotnim predznakom, spremenjenimi vrednostnimi merili, preobrnjeno razredno sestavo — nečloveškost razredne družbe reproducira na metafizično-religiozni ravni, v onstranstvu, v večnosti. Da pa vsaka omilitev teh utopičnih zahtev pomeni prilagoditev vsakokratni obstoječi družbi, uči najbolj preprosta zgodovinska obravnava poljubnega meniškega reda, npr. od skupnosti »svetnikov« do ekonomskopolitičnega dejavnika moči pri razredu, ki ravno vlada.

Toda tudi »revolucionarni« utopizem takih pojmovanj ne more premagati te notranje pregrade nedialektičnega »humanizma«. To dvojnost ohranjajo tudi prekrščevalci in podobne sekte. Po eni strani puščajo že dano empirično človekovo bivanje nedotaknjeno v njegovi predmetni strukturi (konsumpcijski 210 komunizem), po drugi pa pričakujejo preobrazbo dejanskosti, ki jo zahtevajo, od prebujenja notranjosti človeka, ki je neodvisno od njegove konkretne

zgodovinske biti obstajala skončana že od večnosti in jo je treba — morebiti s transcendentnim posegom božanstva — le obuditi v življenje. Torej tudi oni izhajajo iz neke empirije, ki je v svoji strukturi nespremenljiva in iz nekega bivajočega človeka. Da je to posledica njihovega zgodovinskega položaja, se razume samo po sebi, ne spada pa v okvir te razprave. To je bilo treba posebej poudariti le zato, ker nikakor ni naključje, da je ravno revolucionarna religioznost sekt oskrbela ideologijo za najčistejše oblike kapitalizma (Anglija, Amerika). Kajti ta povezanost notranjosti, ki je prečiščena do najvišje abstrakcije, osvobodjena vsake »kreaturnosti« [Kreatürlichkeit], s transcendentno filozofijo zgodovine dejansko ustreza ideološki temeljni strukturi kapitalizma. Lahko bi celo rekli, da — prav tako revolucionarna — kalvinistična povezanost individualne etike preskušnje (notranjesvetne askeze) s popolno transcendenco objektivnih moči gibanja sveta in vsebinskega oblikovanja človeške usode (Deus absconditus in predestinacija) predstavlja mitologizirajoče, toda nepopačeno, meščansko strukturo stvari-na-sebi, ki je lastna postvareli zavesti.<sup>160</sup> V aktivno-revolucionarnih sektah samih lahko Münzerjeva elementarna aktivnost morda na prvi pogled zakrije vendarle obstoječo nepremostljivo dvojnost in nepovezано mešanico empirizma in utopizma. Če pa natančneje premislimo in temeljiteje preiščemo *konkretni učinek* religiozno-utopične utemeljitve nauka glede njegovih praktičnih posledic za Münzerjeva dejanja, bomo med obema odkrili isti »temni in prazni prostor«, isti »hiatus irrationalis«, ki obstaja povsod, kjer se neka subjektivna in zato nedialektična utopija neposredno loteva zgodovinskih dejanskosti z namenom, da nanjo deluje, da jo spremeni. Tedaj se dejanska dejanja kažejo — ravno v objektivno-revolucionarnem smislu — tako rekoč popolnoma neodvisno od religiozne utopije: slednja jih ne more niti realno voditi niti jim ponuditi konkretnih ciljev ali konkretnih sredstev udejanjenja. Če torej Ernst Bloch<sup>161</sup> misli, da bo v tej povezanosti religioznega s socialnoekonomsko revolucionarnim našel kot k poglobitvi »zgolj ekonomskega« historičnega metaralizma, spregleda, da se njegova poglobitev izogne ravno dejanski globini historičnega materializma. S tem da ekonomsko sfero prav tako razume kot objektivno rečevnost, ki ji je treba postaviti nasproti duševnost, notranjost itn., spregleda, da je lahko ravno dejanska družbena revolucija le preoblikovanje konkretnega in realnega človekovega življenja in da to, kar po navadi imenujemo ekonomija, ni nič drugega kot sistem oblik predmetnosti realnega življenja. Revolucionarne sekte so morale zgrešiti to vprašanje, ker je bilo to preoblikovanje življenja, še celo postavljanje tega problema objektivno nemogoče glede na njihov zgodovinski položaj. Nikakor pa ni mogoče, da v njihovi šibkosti, v nesposobnosti, da odkrijejo arhimedovsko točko sprevrnitve dejanskosti, v njihovi stiski, da segajo deloma nad dejanskostjo deloma pod njo, vidimo neko poglobitev.

Individuum ne more nikdar postati mera reči, ker stoji nujno nasproti objektivni dejanskosti kot sklopu togih reči, ki jih že najde skončane in nespremenjene, ki jih lahko pripozna ali zavrne samo s subjektivno sodbo. Le razred (ne »rod«, ki je le kontemplativno-stiliziran, mitologiziran individuum)

<sup>160</sup> Prim. o tem članke Maxa Webra v I. zv. njegove sociologije religije, pri čemer je za presojanje njegovega dejstvenega materiala povsem irelevantno, ali se človek z njegovo kavzalno interpretacijo strinja ali ne. O povezanosti kapitalizma in kalvinizma prim. tudi Engelsovo opazko: Über historischen Materialismus, *Neue Zeit* XI, I, str. 43. Ta struktura biti in etike je še živa v Kantovem sistemu. Prim. npr. odstavek v *Kritik der praktischen Vernunft*, str. 120, ki zveni povsem v smislu kalvinistične etike pridobitništva Franklinovega tipa. Če bi podrobneje analizirali povezanost, bi se preveč oddaljili od naše teme.

<sup>161</sup> *Thomas Münzer als Theologe der Revolution*, str. 73 sl.

je zmožen praktično prevratnega odnosa do totalnosti dejanskosti. Pa tudi razred le, če je sposoben v rečevni predmetnosti danega, že najdenega sveta gledati proces, ki je hkrati njegova lastna usoda. Za individuum sta ta rečevnost in z njo determinizem (determinizem je miselno nujna povezanost reči) neodpravljava. Vsak poskus prebiti se od tod do »svobode« mora doživeti neuspeh, kajti čisto »notranja svoboda« predpostavlja nespremenljivost vnanjega sveta. Zato tudi razcep jaza na najstvo in bit, na inteligibilni in empirični jaz ne more niti za izolirane subjekte utemeljiti dialektičnega nastajanja. Vprašanje vnanjega sveta in z njim strukturo vnanjega sveta (reči) nosi kategorija empiričnega jaza, za katerega (psihološko, fiziološko) prav tako veljajo zakoni rečevnega determinizma [Dingdeterminismus] kot za vnanji svet v ožjem pomenu. Inteligibilni jaz postane transcendentna ideja (ne glede na to, ali je ta razložena kot metafizična bit ali kot najstvo), katere bistvo že od vsega začetka izključuje dialektično vzajemno učinkovanje z empiričnimi sestavinami jaza in zato samospoznanje inteligibilnega jaza v empiričnem jazu. Vplivanje take ideje na empirijo, ki ji je dodeljena, kaže empirijo kot enako skrivnostno, kot smo prej pokazali pri razmerju najstva in biti na sploh.

S to ugotovitvijo pa postane hkrati povsem jasno, zakaj je moral vsak tak nazor končati v mistiki, v mitologiji pojmov. Mitologija se začne namreč vedno tam, kjer je treba dve končni točki ali vsaj dve etapi nekega gibanja — pa naj gre za gibanje v empirični dejanskosti sami ali za posredno posredovano miselno gibanje, da bi dojeli celoto — določiti kot končni točki gibanja, ne da bi bilo mogoče ugotoviti, kako se konkretno posredujeta etapni točki in samo gibanje. Ta nesposobnost se skoraj vedno kaže tako, kot da je šlo tudi za nepremostljivo razdaljo med gibanjem in gibanim, med gibanjem in gibalcem, med gibalcem in gibanim itn. Mitologija pa neogibno prejme predmetno strukturo problema, čigar neizpeljivost je spodbudila njen nastanek; tu se potrди Feuerbachova »antropološka« kritika. In tako nastane — na prvi pogled — paradoksn položaj, da je videti zavesti ta mitologizirani, ta projecirani svet bližji kot neposredna dejanskost. Paradoks pa se razplete, če pomislimo, da je treba, če želimo resnično obvladati neposredno dejanskost, rešiti problem, opustiti stališče neposrednosti, mitologija pa ne pomeni nič drugega kot *fantastično reprodukcijo nerešljivosti problema samega*; torej se na višji stopnji spet vzpostavlja neposrednost. Tako je puščava mojstra Eckharta, ki jo mora duša poiskati onstran Boga, da bi našla božanstvo, še vedno bližja izolirani individualni duši kot njena konkretna bit sama v konkretni totalnosti človeške družbe, ki mora biti na podlagi tega življenjskega temelja celo v svojih obrisih nezaznavna. Tako je postvarelemu človeku robustnokavzalni rečevni determinizem laže razumljiv kot posredovanja, ki vodijo prek postvarelo-neposrednega stališča njegove družbene biti. Toda individualni človek kot mera vseh reči mora nujno zaiti v ta labirint mitologije.

Toda s stališča individuuma »indeterminizem« seveda ne pomeni premaganja te težave. Indeterminizem sodobnega pragmatizma ni bil prvotno nič drugega kot izračun »svobodnega« torišča, ki je dan individuu v kapitalistični družbi s križanjem in iracionalnostjo rečevnih zakonov [Dinggesetze], nato pa se je iztekel v misticizem intuicije, ki je še toliko bolj ohranjal fatalizem glede vnanjega postvarelega sveta. In Jacobi je »humanistični« upor proti kantovskofichtejevskemu gospostvu »zakona«, njegova zahteva, da »je zakon narejen zaradi človeka, ne človek zaradi zakona«, tudi ne zmore drugega kakor to, da

se Kant obstoječega racionalistično ne dotika, pač pa nadomesti z iracionalnim povečevanjem ravno iste empirične, zgolj faktične dejanskosti.<sup>162</sup>

Če pa se neki tak temeljni nazor zavestno usmeri na preoblikovanje družbe, je, kar je še slabše, prisiljen, da družbeno dejanskost popači, da bi lahko v eni njenih pojavnih oblik pokazal pozitivno stran, bivajočega človeka, ki ga ni bil sposoben odkriti kot dialektični moment v njegovi neposredni negotovosti. Navedimo kot povsem skrajni zgled znano mesto iz Lassallovega »Bastiat-Schulze«: »Iz tega družbenega položaja ni po *družbeni poti* nobenega izhoda. Neuspešna prizadevanja *stvari*, da bi se obnašala kot *človek*, so angleške stavke, katerih žalostni izhod je dovolj znan. *Edini* izhod za delavce je lahko zato le *tista* sfera, *znotraj katere* še veljajo kot *ljudje*, se pravi, *država*, in sicer ravno taka država, ki si je pripravljena naložiti to, kar postane sčasoma neogibno. Zato instinktivno, toda brezmejno sovraštvo liberalne buržoazije do samega pojma države v vsakem njegovih pojavov.«<sup>163</sup> Tu ni pomembna vsebinsko-zgodovinska netočnost Lassallovih nazorov, temveč je treba metodično ugotoviti, da abstraktno-absolutno ločevanje gospodarstva in države, togo postavljanje človeka kot stvari na eno stran, kot človeka na drugo, omogoča prvič, da nastane fatalizem, ki obtiči v neposredno-empirični faktičnosti (pomislimo na Lassallov »železni zakon mezd«); drugič, »ideji« države, ločeni od kapitalističnega gospodarskega razvoja, pripisuje popolnoma utopično, njenemu konkretnemu bistvu povsem tujo funkcijo. S tem pa je metodično zaprta pot vsakemu dejanju, ki je usmerjeno k temu, da to dejanskost spremeni. Že mehanično ločevanje ekonomije in politike mora onemogočiti vsako dejansko učinkovito delovanje, ki mora biti usmerjeno na totalnost družbe, ki temelji na nenehnem, vzajemnem učinkovanju obeh momentov, ki sta drug drugemu pogoj. Vrh vsega bo ekonomski fatalizem prepovedal vsako učinkovito delovanje na ekonomskem področju, državni utopizem pa spodbuja k pričakovanju čudeža ali k pustolovski iluzorični politiki.

Razvoj socialne demokracije vedno bolj kaže to razpadanje dialektično-praktične enotnosti na neorganski paralelizem empirizma in utopizma, priplepljenost na »dejstva« (v njihovi neodpravljeni neposrednosti) in prazni iluzionizem, ki je tuj sedanjosti in prihodnosti. Pri socialni demokraciji se bomo tu ustavili le glede na metodični vidik postvarenja, da bi na kratko opozorili na to, da v tem obnašanju — čeprav so vse vsebine še tako »socialistično« zastrtre — tiči popolna kapitulacija pred buržoazijo. Kajti razrednemu interesu buržoazije popolnoma ustreza, da ohranja posamezna področja družbenega bivanja med seboj ločena in da v skladu s to ločitvijo razkosa tudi ljudi. Zlasti dvojnost, ki se tu pojavlja, ekonomskega fatalizma in »etičnega« utopizma v zvezi s »človeškimi« funkcijami *Države* (in ki je, utemeljena sicer z drugimi besedami, v bistvu pa temelj obnašanja socialne demokracije), pomeni, da se je proletariatski postavil na tla meščanskih nazorov, in na teh tleh mora buržoazija kajpada ohraniti svojo premoč.<sup>164</sup> Nevarnost, ki ji je bil pro-

<sup>162</sup> *Werke* III, str. 37–38. Le da pri tem zazveni — tu nebstveno — hrepenenje po samoniklih družbenih formah. Prim. metodično, v negativnem pravilno Heglovo kritiko v »Glauben und Wissen«, *Werke* I, str. 105 sl., katere pozitivni sklepi seveda prav tako pridejo do istega.

<sup>163</sup> *Wk. Cassirer* V, str. 275–276. Kako zelo se Lassalle s to naravnopravno prenapeto idejo o državi postavlja na meščanska tla, ne kaže le razvoj posameznih naravnopravnih nauk, ki so ravno iz ideje »svobode« in »človeškega dostojanstva« izpeljevali, da je nedopustno vsako organizirano gibanje proletariata (prim. npr. o ameriškem naravnem pravu, Max Weber: *Wirtschaft und Gesellschaft*, str. 497). A tudi cinični utemeljitelj historične pravne šole, C. Hugo, se pri tem, ko hoče utemeljiti tisto, kar je Lassallu socialno nasprotno, dokoplje do podobne miselne konstrukcije; do pojmovanja, da so mogoče določene pravice, ki spremenijo človeka v blago, ne da bi bilo zato — na drugih področjih — odpravljeno njegovo »človeško dostojanstvo«. *Naturrecht*, § 114.

<sup>164</sup> Prim. spis »Razredna zavest«.

letariat izpostavljen že od takrat, ko se je zgodovinsko pojavil, namreč to, da obtiči v neposrednosti svojega bivanja, ki mu je skupna z buržoazijo, je s socialno demokracijo dobila politično organizacijsko obliko, ki umetno loči težko pridobljena posredovanja, da bi proletariat pripeljala nazaj v njegovo neposredno bivanje, kjer je zgolj element kapitalistične družbe in ne *hkrati* gonilo njenega samorazkroja in razdejanja. Ti »zakoni«, ki se jim zdaj proletariat bodisi brezvoljno-fatalistično podredi (naravni zakoni produkcije) bodisi jih »etično« sprejme kot svojo voljo (država kot ideja, kot kulturna vrednota), lahko sicer v svoji za postvarilo zavest nedojemljivi, objektivni dialektiki ženejo k propadu kapitalizma,<sup>165</sup> a dokler kapitalizem obstaja, ustreza tako pojmovanje družbe elementarnim razrednim interesom buržoazije. Ovedenje imanentnih delnih povezav tega neposrednega bivanja (ne glede na to, kateri nerešljivi problemi tičijo za temi abstraktnimi refleksijskimi oblikami), pri katerem pa enotno-dialektična celotna povezanost ostaja prikrita, daje buržoaziji vse praktične prednosti. Že od vsega začetka mora biti tu šibka stran socialne demokracije. Ne le zato, ker se prostovoljno odpove momentu zgodovinske poklicanosti proletariata, da pokaže izhod iz vprašanj kapitalizma, ki so za buržoazijo nerešljiva in ker fatalistično gleda, kako »zakoni« kapitalizma vodijo v propad, temveč mora priznati poraz tudi v vsakem posameznem vprašanju. Kajti glede premoči v sredstvih moči, v vednosti, izobrazbi in rutini itn., ki jih buržoazija brez dvoma ima in jih bo imela, dokler ostane vladajoči razred, je odločilno orožje, edino učinkovita premoč proletariata: sposobnost, da vidi totalnost družbe kot konkretno, zgodovinsko totalnost; da dojame postvarele oblike kot proces med ljudmi; da imanentni smisel razvoja, ki se v protislovjih abstraktne oblike bivanja kaže le negativno, dvigne pozitivno v zavest in spremeni v prakso. S socialnodemokratsko ideologijo zapade proletariat vsem antinomijam postvarenja, ki smo jih prej izčrpno analizirali. Da ravno pri socialni demokraciji postaja vedno bolj pomembno načelo »človek« kot vrednota, kot ideal, kot najstvo itn. — seveda hkrati z vedno jasnejšim »spoznanjem« nujnosti in zakonitosti faktično-ekonomskega dogajanja — je le en simptom te vrnitve v meščansko postvarilo neposrednost. Kajti naravni zakoni in najstvo so ravno v tem, da neposredno obstajajo drug poleg drugega, najbolj dosleden miselni izraz neposredne družbene biti v meščanski družbi.

## 6.

Če je torej postvarenje nujna neposredna dejanskost za vsakogar, ki živi v kapitalizmu, tedaj njegovo premagovanje ne more privzeti nobene druge oblike kot *nenehne, vedno znova obnavljajoče se težnje, da se konkretnim odnosom do konkretno pojavljajočih se protislovij celotnega razvoja, z ovedenjem imanentnega smisla teh protislovij za celotni razvoj, praktično prebije postvarela struktura bivanja.* Pri tem je treba upoštevati tole: prvič, da je preboj mogoč le kot ovedenje imanentnih protislovij samega procesa. Le če je zavest proletariata sposobna pokazati tisti korak, h kateremu dialektika razvoja objektivno sili, čeprav ga z lastno dinamiko ne more narediti, preraste

<sup>165</sup> V novem programskem spisu Kautskega, je mogoče najti te nazore v čisti obliki. Že toga, mehanična ločitev politike in ekonomije kaže, da gre za naslednika Lassallove zmede. Njegovo pojmovanje demokracije je že tako znano, da ga ni treba tukaj analizirati. Kar pa zadeva ekonomski fatalizem, je značilno, da je za Kautskega celo tam, kjer prizna nemožnost konkretnega predvidevanja ekonomskega pojva krize, metodično samoumevno, da se mora potek ravnati po zakonih kapitalističnega gospodarstva. Str. 57.



zavest proletariata v zavest samega procesa, se proletariat prikaže kot identični subjekt-objekt zgodovine, postane njegova praksa spreminjanje dejanskosti. Če proletariat ne more narediti tega koraka, ostane protislovje nereseno in dialektična mehanika razvoja ga reproducira na višji potenci, v spremenjeni podobi, z okrepljeno intenziteto. V tem je objektivna nujnost razvojnega procesa. Dejanje proletariata je torej vedno lahko le v tem, da konkretno-praktično naredi *naslednji korak* razvoja.<sup>166</sup> Ali gre tu za »odločilni« ali za »epizodični« korak, je odvisno od konkretnih okoliščin, toda tu, kjer obravnavamo spoznanje strukture, ni odločilen, saj gre vendarle za nepretrgani proces takih prebojev.

Drugič, s tem je neodpravljivo povezano, da se odnos do totalnosti nikakor ne more izraziti v tem, da se njena ekstenzivno-vsebinska polnost zavestno vključuje v motive in objekte delovanja. Gre za prizadevanje po totalnosti, za to, da delovanje uresničuje — že opisano — funkcijo v totalnosti procesa. Seveda se z vedno večjim kapitalističnim podružbljanjem družbe večata tudi možnost in nujnost, da se vsak posamezni dogodek tudi vsebinsko vključuje v vsebinsko totalnost.<sup>167</sup> (Svetovno gospodarstvo in svetovna politika sta danes veliko bolj neposredni obliki bivanja kot v Marxovih časih.) Toda to ni nikakor v nasprotju s tem, kar smo tu razvili, da je lahko odločilni moment delovanja vendarle usmerjen na nekaj — na videz — neznatnega. Tu se ravno praktično uveljavi, da imajo v dialektični totalnosti posamezni elementi na sebi strukturo celote. Če se je to teoretično izražalo v tem, da je bilo mogoče, denimo, iz blagovne strukture razviti spoznanje celotne meščanske družbe, se zdaj kaže isto strukturo dejansko stanje v tem, da je od odločitve ob nekem — na videz neznatnem — povodu praktično odvisna usoda nekega celotnega razvoja.

Zato gre — tretjič — pri presojanju pravilnosti ali napačnosti nekega koraka za funkcionalno pravilnost ali napačnost v odnosu do celotnega razvoja. Proletarsko mišljenje je kot praktično mišljenje zelo pragmatično. »The proof of the pudding is in the eating.« (Puding preskusiš, ko ga ješ), pravi Engels in s tem izraža popularno-drastično bistvo Marxove druge teze o Feuerbachu: »Vprašanje, ali človeškemu mišljenju pripada predmetna resnica, sploh ni vprašanje teorije, temveč *praktično* vprašanje. V praksi mora človek dokazati resnico, to je, dejanskost in moč, tostransko svojega mišljenja. Spor o dejanskosti ali nedejanskosti mišljenja, kako se izolira od prakse, je čisto *sholastično* vprašanje.« Ta puding pa je konstituiranje proletariata v razred: da se njegova razredna zavest praktično spreminja v dejanskost. Stališče, da je proletariat identični subjekt-objekt zgodovinskega procesa, se pravi, prvi subjekt v zgodovini, ki je (objektivno) sposoben aдекватne družbene zavesti, se s tem prikaže bolj konkretno. Pokaže se namreč, da je objektivno družbena rešitev protislovij, v katerih se izraža antagonizem razvojne mehanike, le tedaj praktično mogoča, ko se ta rešitev prikaže kot nova, praktično priborjena

<sup>166</sup> Leninova zasluga je, da je spet odkril to stran marksizma, ki kaže pot k ovedenju njegovega *praktičnega* jedra. Svarilo, ki ga je vedno znova ponaviljal, da je treba z vso močjo zagrabiti »naslednji člen« razvojne verige, od katerega je v danem trenutku odvisna usoda totalnosti, njegovo odklanjanje vseh utopičnih zahtev, torej njegov »relativizem«, njegova »realna politika« sta ravno aktualizacija in praktičiranje Tez o Feuerbachu mladega Marxa.

<sup>167</sup> Da je totalnost kategorialni problem, in sicer problem prevratnega delovanja, se poslej razume samo po sebi. Tako seveda obravnava, ki se vsebinsko loteva »vseh problemov« (kar je seveda tudi dejansko nemogoče) in ki ostaja kontemplativna, ne moremo že metodično pripoznati kot obravnavo totalnosti. To velja predvsem za socialdemokratsko obravnavanje zgodovine, ki si je s svojo »vsebinsko polnostjo« vedno prizadevala odvrnati od družbenega delovanja.

stopnja zavesti proletariata.<sup>168</sup> Zadnji kriterij funkcionalne pravilnosti ali na-  
pačnosti delovanja je torej razvoj proletarske zavesti.

Eminentno praktično bistvo te zavesti se izraža torej — četrtič — v tem, da adekvatna, pravilna zavest spremeni svoje objekte, predvsem samo sebe. V drugem razdelku te razprave smo obravnavali Kantovo stališče do ontološkega dokaza o bogu, do problema biti in mišljenja in navedli njegovo zelo dosledno mnenje, da ne bi, če bi bila bit dejansko predikat, »mogel reči: da eksistira ravno predmet mojega pojma«. Kant je bil povsem dosleden, ko je to odklonil. Ko pa uvidimo, da se s stališča proletariata empirično dana dejanskost reči razreši v procese in težnje, da ta proces ni enkratno raztrganje njegove tančice, ki zastira proces, temveč nenehna premena skrepenelosti, protislovja in dospevanja-v-tok [In-Flus-Geraten], da pri tem resnično dejanskost — do zavestnosti prebujene razvojne težnje — reprezentira proletarijat, torej moramo hkrati priznati, da je ta paradoksní Kantov stavek natančen opis tega, kar se zaradi vsakega — funkcionalno pravilnega — dejanja proletariata resnično dogaja.

Šele ko to dojamemo, lahko zagledamo zadnji ostanek postvarele strukture zavesti in njene miselne oblike, problema stvari na sebi. Nekoč se je celo Friedrich Engels o tem izrazil v obliki, ki jo je zlahka mogoče napačno razlagati. Ko opisuje nasprotje, ki ju je z Marxom ločevalo od Heglove šole, pravi: »Pojme naše glave smo spet materialistično razumeli kot odslikave dejanskih reči, ne pa dejanske reči kot odslikave te ali one stopnje absolutnega pojma.« Treba pa se je vprašati in Engels se ne le vpraša, temveč na naslednji strani tudi odgovarja povsem v našem smislu: »da sveta ne gre jemati kot kompleks dogotovljenih reči, temveč kot kompleks procesov.«<sup>169</sup> Če pa ni nobenih reči — kaj se v mišljenju »zrcali«? Tu ne moremo niti nakazati zgodovine teorije odraza, čeprav bi bila šele ta sposobna razkriti ves domet tega problema. Kajti v nauku o »odrazu« se teoretsko objektivira — za postvarelo zavest — nepremostljiva dvojnost mišljenja in biti, zavesti in dejanskosti. In s tega stališča je konec koncev vseeno, ali reči dojamemo kot odseve pojmov ali pojme kot odseve reči, kajti v obeh primerih ostane ta dvojnost nepremagljivo logično fiksirana. Kantov velikopotezen in zelo dosleden poskus to dvojnost logično premagati, teorija o sintetični funkciji zavesti nasploh pri ustvarjanju teoretične sfere, ni pripomogel k temu, da bi prišli do filozofske rešitve vprašanja, ker je bila dvojnost zgolj odstranjena iz logike, v obliki dvojnosti pojava in stvari na sebi pa se je ovekovečila kot — nerešljiv — filozofski problem. Da te Kantove rešitve filozofsko ni mogoče priznati kot rešitev, kaže usoda njegovega nauka. To, da Kantovo spoznavno teorijo razlagajo kot skepticizem, kot agnosticizem, je seveda nesporazum. Eden izmed vzrokov za ta nesporazum je vendarle v nauku samem — seveda ne neposredno v logiki, pač pa v odnosu logike do metafizike, v odnosu mišljenja do biti. Pri tem moramo dojeti, da vsako kontemplativno vedénje, torej vsako »čisto mišljenje«, ki mora videti svojo nalogo v spoznavanju objekta, ki mu stoji nasproti, hkrati s tem načne problem subjektivnosti in objektivnosti. Objekt mišljenja (kot tisto, kar je postavljeno nasproti) je spremenjen v nekaj subjektu tujega in s tem je načet problem: ali se mišljenje ujema s predmetom? Čim bolj »čista« je spoznavajoča narava mišljenja, čim bolj »kritično« je postalo mišljenje, tem

<sup>168</sup> Prim. spis »Metodično k organizacijskemu vprašanju«.

<sup>169</sup> Feuerbach, MEID V, str. 467.

večji in tem bolj nepremostljiv je prepad med »subjektivno« miselno obliko in objektivnostjo (bivajočega) predmeta. Seveda je, kakor denimo pri Kantu, mogoče pojmovati predmet mišljenja kot »proizveden« z miselno obliko. Problem biti pa tako ni rešen, in s tem da Kant ta problem odstrani iz spoznavne teorije, nastane tale filozofska situacija: tudi njegovi mišljeni predmeti se morajo ujemati s kakršno koli »dejanskostjo«. Ta dejanskost pa je — kot stvar na sebi — postavljena zunaj tega, kar je »kritično« spoznatno. V odnosu do te dejanskosti (ki je tudi za Kanta, kot dokazuje njegova etika prava, metafizična dejanskost) ostane njegov odnos: skepticizem, agnosticizem; pa čeprav je našla spoznavnoteoretska objektivnost, miselno imanentni nauk o resnici še tako neskeptično rešitev.

Torej ni golo naključje, da so se na Kanta navezale najbolj različne smeri (pomislimo samo na Maimona ali Schopenhauerja). Še manj pa je naključno, da je ravno Kant začel v filozofiji spet vpeljevati tisto načelo, ki je v najostrejšem nasprotju z njegovim sintetičnim načelom »proizvajanja«: Platonov nauk o idejah. Kajti ta nauk je zadnji poskus rešiti objektivnost mišljenja, njegovo ujemanje s svojim predmetom, ne da bi bilo treba najti merilo za ujemanje v empirično-materialni biti objektov. Seveda pa je jasno, da je treba v vsakem doslednem oblikovanju nauka o idejah pokazati načelo, ki po eni strani povezuje mišljenje s predmeti sveta idej, po drugi pa te s predmeti empiričnega bivanja (ponovno spreminjanje, intelektualni zor itn.). S tem pa teorijo mišljenja žene čez samo mišljenje: postane nauk o duši, metafizika, filozofija zgodovine. Namesto da bi problem rešili, se problem podvoji ali potroji. Problem sam pa ostane kljub vsemu nerešen. Kajti ravno dojetje, da je neko ujemanje, neko razmerje »odsevanja« med načelno heterogenimi predmetnimi oblikami načelno nemogoče, je gonilo vsakega pojmovanja, ki je podobno nauku o idejah. Tak nauk si prizadeva, da v predmetih mišljenja in v mišljenju samem dokaže kot jedro isto zadnjo bistvenost. Tako Hegel s tega stališča zelo pravilno označi filozofski temeljni motiv nauka o ponovnem spominjanju: v njem je mitično predstavljen temeljni odnos človeka, »da je resnica v njem in da gre le za to, da se je zave«. <sup>170</sup> Kako pa je mogoče dokazati identičnost zadnje substance v mišljenju in biti — potem ko sta zaradi načina, kako se mišljenje in bit morata prikazovati zornemu, kontemplativnemu odnosu, že dojeta kot drug do drugega načelno heterogena? Prav tu se mora začeti metafizika, da bi z vidnimi ali skritimi mitološkimi posredovanji nekako spet združila mišljenje in bit, katerih ločenost ni le izhodišče »čistega« mišljenja, temveč se njuna ločenost — hoté ali nehoté — vedno ohranja. Ta položaj pa se niti najmanj ne spremeni, če mitologijo obrnemo in hočemo mišljenje pojasniti iz empirične materialne biti. Nekoč je Rickert materializem imenoval platonizem z obrnjenim predznakom — upravičeno. Kajti dokler ostajata mišljenje in bit togo drug drugemu nasprotipostavljena, dokler se njuna lastna struktura in struktura njunih medsebojnih odnosov ne spremenjata, je pojmovanje, da je mišljenje produkt možganov in da se zato ujema s predmeti empirije, prav taka mitologija, kot je mitologija misel o ponovnem spominjanju in svetu idej. Je mitologija, saj tudi to pojmovanje ne more iz tega načela pojasniti *specifičnih* problemov, ki se tu pojavijo. Prisiljeno jih je kot — nerešene — probleme pustiti ob strani ali jih rešiti s »starimi« sredstvi in uporabiti mitologijo le kot načelo za reševanje neanaliziranega

<sup>170</sup> Werke XI, str. 160.

celotnega sklopa.<sup>171</sup> Toda kot je iz doslej povedanega najbrž že jasno, te razlike prav tako ni mogoče spraviti s sveta z neskončnim progresom. Pri tem gre bodisi za navidezno rešitev bodisi se v spremenjeni obliki ponovno pokaže odrahanje.<sup>172</sup>

Ravno točka, na kateri se historičnemu mišljenju razkrije ujemanje mišljenja in biti, da imata namreč oba — neposredno, toda zgolj neposredno — rečevno togo strukturo, vsiljuje nedialektičnemu mišljenju to nerešljivo postavljajanje vprašanja. Iz togega nasprotipostavljanja mišljenja in (empirične) biti izhaja po eni strani, da drug do drugega ne moreta biti v nekem razmerju odrahanja, po drugi pa, da kriterij pravilnega mišljenja lahko iščemo le v odrahanju. Dokler se človek vede zroč-kontemplativno, je lahko njegov odnos tako do lastnega mišljenja kot do predmetov empirije, ki ga obdajajo, samo neposredni odnos. Oba jemlje v njuni skončanosti, ki je proizvod zgodovinske dejanskosti. Ker hoče svet samo spoznati, ne pa spremeniti, je prisiljen, da sprejme kot neogibno tako empirično-materialno togost biti kot tudi logično togost pojmov, njegova mitološka vprašanja pa se ne ravna po tem, iz katerih konkretnih tal je zrasla togost obeh temeljnih danosti, kateri realni momenti v njima samima so usmerjeni k temu, da premagajo to togost, temveč zgolj po tem, kako bi bilo mogoče *nespremenjeno bistvo* teh danosti kot nekaj nespremenjenega vendarle povezati in *kot tako* pojasniti.

Rešitev, ki jo Marx nakaže v svojih *Tezah o Feuerbachu*, je preobrazba filozofije v nekaj praktičnega. Objektivno-strukturna predpostavka in narobna stran praktičnega pa je — kot smo spoznali — pojmovanje dejanskosti kot »sklopa procesov«, pojmovanje, da razvojne težnje zgodovine reprezentirajo nasproti togim, rečevnim faktičnostim izkustva neko dejanskost, ki izraža č njega samega, ki torej ni onstranska, je pa vendarle višja, resnična. To pa za teorijo odraza pomeni, da se mišljenje, zavest sicer mora usmeriti v dejanskost, da je kriterij resnice v tem, da zadeva dejanskost. Toda ta dejanskost nikakor ni identična z empirično-faktično bitjo. Ne moremo reči, da ta dejanskost je, pač pa da nastaja. To nastajanje je treba razumeti v dvojnem smislu. Po eni strani se v tem nastajanju, v tej težnji, v tem procesu razkriva resnično bistvo predmeta, in sicer v tem smislu — pomislimo na navedene zglede, katerih število je mogoče poljubno večati — da ta preobrazba reči v procesu konkretno reši vse konkretne probleme, ki jih mišljenju nalagajo paradoksi bivajoče reči. Spoznanje, da je v isto reko nemogoče dvakrat stopiti, je le jasen izraz za nepremostljivo nasprotje med pojmom in dejanskostjo, k temu, da bi reko spoznali, pa ne prispeva nič konkretnega. Spoznanje pa, da je kapital kot proces lahko le akumulirani, ali bolje, akumulirajoči se kapital, konkretna in pozitivna rešitev veliko konkretnih in pozitivnih, vsebinskih in metodičnih problemov kapitala. Pot k miselni odpravi dvojnosti mišljenja in biti se lahko odpre torej le tako, da se premaga metodična dvojnost filozofije in posamezne znanosti, metodologije in spoznanja dejstev. Vsak poskus — kot je bil Heglov, kljub večkratnim nasprotnim prizadevanjem — da se v mišljenju, ki je osvobojeno vsakega konkretnega odnosa do biti, v logiki dialektično

<sup>171</sup> To zavračanje metafizičnega pomena meščanskega materializma ničesar ne spremeni glede njegove historične ocene: bil je ideološka oblika meščanske revolucije in ostane kot tak *praktično aktualen*, dokler ostaja aktualna meščanska revolucija (tudi kot moment proletarske revolucije). Prim. o tem moje spise »Moleschott«, »Feuerbach«, »Atheismus«, Rote Fahne, Berlin; predvsem pa obsežen Leninov spis *Unter der Fahne des Marxismus*. Die kommunistische Internationale 1922, Nr. 21.

<sup>172</sup> Lask vpeljuje — zelo dosledno — v samo logiko vzor in posnemanje. (*Die Lehre vom Urteil.*) Sicer — kritično — izključuje isti platonizem, dvojnost odrahanja ideje in dejanskosti, toda ta pri njem doživi logično vstajenje.

prevlada dvojnost, je obsojen na neuspeh. Kajti vsaka čista logika je platonistična: je mišljenje, ločeno od biti in v tej ločenosti skrepenelo mišljenje. Le kolikor se mišljenje prikazuje kot oblika dejanskosti, kot moment celotnega procesa, lahko dialektično premaga lastno togost, privzame naravo nastajanja.<sup>173</sup> Po drugi strani je nastajanje hkrati posredovanje med preteklostjo in prihodnostjo. Toda posredovanje med konkretno, se pravi, historično preteklostjo, in prav tako konkretno, se pravi, tudi historično prihodnostjo. Ta konkretni tu in zdaj, v katerem se mišljenje razplete v proces, ni več minljiv, nepojmljiv trenutek, preblisk neposrednosti,<sup>174</sup> temveč moment najglobljega in najširše razvejanega posredovanja, moment odločitve, moment rojstva novega. Dokler človek usmerja svoj interes — zroč kontemplativno — na preteklost ali prihodnost, se oba strdita v neko tujo bit, med subjektom in objektom pa je »škodljiv prostor« sedanjosti, ki ga ni mogoče prestopiti. Šele ko je človek sposoben dojeti sedanjost kot nastajanje, tako da spozna v njej tiste težnje, iz katerih dialektičnega nasprotja je sposoben *ustvariti* prihodnost, postane sedanjost, sedanjost kot nastajanje, *njegova* sedanjost. Le kdor je poklican in voljan, da proizvede prihodnost, lahko vidi konkretno resnico sedanjosti. »Kajti resnica je,« pravi Hegel, »da v odnosu do predmetnega nismo kot do nečesa tujega.«<sup>175</sup> Če pa je prihodnost, ki jo je treba proizvesti, ki še ni nastala, tisto novo v težnjah, ker se (z našo zavestno pomočjo) realizira, resnica nastajanja, se vprašanje o odraznosti [Abbildlichkeit] mišljenja pokaže kot popolnoma nesmiselno. Kriterij pravilnosti mišljenja je resda dejanskost, a zanjo ne moremo reči, da jè, ampak nastaja — ne brez sodelovanja mišljenja. Tu se torej izpolnjuje program klasične filozofije: načelo geneze je dejansko premaganje dogmatizma (zlasti v njegovem največjem zgodovinskem liku, v platoničnem nauku o odrazu). Toda samo konkretno (zgodovinsko) nastajanje je zmožno dati funkcijo take geneze. In v tem nastajanju je zavest (razredna zavest proletariata, ki je postala praktična) nujna, nepogrešljiva, konstitutivna sestavina. Mišljenje in bit torej nista identična v tem smislu, da drug drugemu »ustrezata«, drug drugega »odražata«, da »potekata vzporedno« drug ob drugem ali »se ujemata« (vsi ti izrazi so le prikrite oblike togega dualizma), temveč je njuna identičnost v tem, da sta momenta enega in istega realnozgodovinskega dialektičnega procesa. To, kar zavest proletariata »odraža«, je torej tisto pozitivno in novo, ki izvira iz dialektičnega protislovja kapitalističnega razvoja. Potemtakem nekaj, kar proletariati ni iznašel ali »ustvaril« iz nič, ampak je, nasprotno, nujni nasledek razvojnega procesa v njegovi totalnosti, kar pa se spremeni iz abstraktne možnosti v konkretno dejanskost šele, ko je dvignjeno v zavest proletariata, ko je spremenjeno v prakso. Ta preobrazba pa ni zgolj formalna, kajti to, da neka možnost postaja dejanskost [Wirklichkeitswerden], to, da se neka težnja aktualizira, je ravno predmetno preobrazanje družbe, sprememba funkcij njenih momentov in s tem tako strukturna kot vsebinska sprememba vseh posameznih predmetov.

Nikdar pa ne smemo pozabiti: *le razredna zavest proletariata, ki je postala praktična*, ima to preobražujočo funkcijo. Vsak kontemplativni, zgolj spoznavajoči odnos je do svojega predmeta konec koncev v nekem dvojnem razmerju

<sup>173</sup> Čisto logična, čisto metodična raziskovanja so torej zgolj zgodovinska točka, na kateri stojimo: našo začasno nesposobnost razumeti in prikazati vse probleme kategorij kot probleme revolucionarne zgodovinske dejanskosti.

<sup>174</sup> Prim. o tem Heglovo *Fenomenologijo*, predvsem *Werke II*, str. 73 sl., kjer je ta problem še podrobneje obravnavan, prav tako pa tudi Blochov nauk o »temi preživetega trenutka« in njegovo teorijo o »še ne zavestni vednosti«.

<sup>175</sup> *Werke XII*, str. 207.

in preprosto vnašanje strukture, ki smo jo tu spoznali, v neki drug odnos, ki ni delo proletariata — kajti praktičen je lahko samo razred v svojem odnosu do celotnega razvoja — mora privedi do nove pojmovne mitologije, do vrnitve na stališče klasične filozofije, ki ga je Marx premagal. Kajti vsak čisto spoznavajoči odnos bremeni hiba neposrednosti; to se pravi, da stoji konec koncev vendarle nasproti neki vrsti skončanih predmetov, ki jih ni mogoče razvezati v procese. Njegovo dialektično bistvo lahko obstaja samo v težnji k praktičnemu, v naravnosti na dejanja proletariata. V tem, da si prizadeva, da se kritično ovede lastne, vsakemu nepraktičnemu odnosu imanentne težnje k neposrednosti in da poskuša vedno praktično pojasniti posredovanja, odnose do totalnosti kot procesa, do dejanja proletariata kot razreda.

Nastajanje in udejanjanje praktične narave v mišljenju proletariata je prav tako dialektični proces. Samokritika v tem mišljenju ni le samokritika njegovega objekta, samokritika meščanske družbe, temveč tudi kritični premislek o tem, koliko se je dejansko pojavilo njegovo lastno praktično bistvo, katera stopnja tega, kar je resnično praktično, je objektivno mogoča, in koliko tega, kar je objektivno mogoče, se je praktično udejanjilo. Kajti jasno je, da še tako pravilni vpogled v procesualno naravo družbenih fenomenov, še tako pravilno razkritje videza njihove toge rečevnosti ne more *praktično* odpraviti »dejanskosti« tega videza v kapitalistični družbi. Momente, kjer se ta vpogled lahko dejansko sprevrže v prakso, določa ravno družbeni razvojni proces. Tako je proletarsko mišljenje najprej zgolj *teorija prakse* in se šele postopoma (seveda pogosto skokovito) preobrazi v *praktično teorijo*, ki revolucionira dejanskost. Povsem jasno bi lahko pokazale dialektično razvojno pot proletarske razredne zavesti (konstituiranje proletariata v razred) šele posamezne etape tega procesa — ki jih tu ne moremo niti orisati. Šele tako bi se osvetlilo notranje dialektično vzajemno učinkovanje med objektivnim, družbenozgodovinskim položajem in razredno zavestjo proletariata; šele tu bi se dejansko konkretizirala ugotovitev, da je proletariat identični subjekt-objekt družbenega razvojnega procesa.<sup>176</sup>

Kajti tudi sam proletariat je sposoben za tako premagovanje postvarenja samo, kolikor se dejansko praktično vede. K bistvu tega procesa pa spada, da ne more biti enkrat, edini akt odprave vseh oblik postvarenja in se celo zdi, da pušča ta proces vrsto predmetov bolj ali manj nedotaknjenih. To velja predvsem za naravo. Za celo vrsto družbenih pojavov pa je tudi razumljivo, da njihovo dialektiziranje poteka drugače kot tisti pojavi, na katerih smo poskusili opazovati in prikazati bistvo zgodovinske dialektike, proces premagovanja pregrad postvarenja. Videli smo, da so npr. posamezni fenomeni umetnosti zelo občutljivi za kvalitativno bistvo dialektičnih sprememb, ne da bi zato iz nasprotja, ki se v njih kaže, ki je v njih oblikovano, izšla ali pa lahko izšla zavest o njegovem bistvu in smislu. Poleg tega smo lahko prav tako opazili, da imajo drugi fenomeni družbene biti svoje notranje nasprotje samo abstraktno v sebi; to se pravi, da je njihovo notranje nasprotje samo izpeljani posledični pojav notranjega protislovja drugih osrednjih pojavov, zaradi česar se lahko tudi to protislovje objektivno pojavi šele ko je z njimi posredovano, le skozi njihovo dialektiko postane tudi samo dialektično (obresti v nasprotju s profitom). Šele sistem kvalitativnega stopnjevanja v dialektični naravi posameznih sklopov pojavov bi dal tisto konkretno totalnost kategorij, ki bi bila

<sup>176</sup> V zvezi s tem odnosom teorije prakse do praktične teorije bi rad opozoril na zanimiv članek Josefa Révaija v časopisu *Kommunismus* J. I, Nr. 46–49: »Problem der Taktik«, ne da bi se strinjal z vsemi njegovimi izpeljavami.

potrebna za pravilno spoznanje sedanjosti. Hierarhija teh kategorij bi bila hkrati miselno določilo enotne točke sistema in zgodovine, izpolnitev že navedene Marxove zahteve glede na kategorije, da »se zaporedje določa z odnosom, ki ga imajo druga do druge v sodobni meščanski družbi«.

V vsaki zavestno-dialektični miselni zgradbi pa je zaporedje — ne le pri Heglu, temveč že pri Proklosu — samo dialektično.<sup>177</sup> Dialektično izpeljevanje kategorij pa nikakor ni preprosto zaporedje oblik ali celo nespremenjenih oblik, ki izhajajo druga iz druge; če naj se metoda ne strdi v shemo, neki nespremenjeni odnos form (znamenito trojstvo: teza, antiteza in sinteza) tudi ne sme delovati mehanično enolično. Proti taki skrepenosti dialektične metode, ki jo je mogoče opaziti na mnogih mestih celo pri Heglu in še celo pri njegovih epigonih, je edini nadzor in edino pomagalo Marxova zgodovinska konkretizacija. Toda iz tega položaja je treba tudi metodično izpeljati vse posledice. Že Hegel<sup>177</sup> razlikuje med golo negativno in pozitivno dialektiko, pri čemer je treba z zadnjo razumeti prikazovanje neke določene vsebine, pojasnitev totalnosti. V svojih izpeljavah pa skoraj povsod prehodi podobno pot od refleksijskih določil do pozitivne dialektike, čeprav npr. njegov pojem narave kot »drugobiti«, kot »sebi-sami-vnanje-biti« ideje<sup>178</sup> neposredno izključuje pozitivno dialektiko. (Tu bomo verjetno našli enega od metodičnih razlogov za večkrat nasilne konstrukcije Heglove filozofije narave.) Čeprav Hegel historično kdaj pa kdaj jasno spozna, da se dialektika narave, kjer subjekta ni mogoče — vsaj na doslej doseženi stopnji — vključiti v dialektični proces, nikdar ni sposobna dvigniti se više kot do dialektike gibanja za neudeležena gledalca. Tako npr. poudari,<sup>179</sup> da so se Zenonove antinomije dvignile do spoznavne višine Kantovih antinomij, da torej tukaj ni bilo mogoče neko nadaljevanje. S tem nujno metodično ločuje golo objektivno dialektiko gibanja narave od družbene dialektike, v kateri je tudi subjekt vključen v dialektični vzajemni odnos, v kateri se teorija in praksa v medsebojnem odnosu dialektizirata itn. (Da je razvoj *spoznanja* narave kot družbena oblika podrejen drugemu tipu dialektike, se razume samo po sebi.) Poleg tega pa bi bilo za konkretni razvoj dialektične metode brezpogojno nujno konkretno prikazati različne tipe dialektike. Pri tem bi Heglovo razlikovanje med pozitivno in negativno dialektiko kot tudi razlikovanje med ravnimi zora, predstave in pojma (ne da bi bilo treba ohraniti terminologijo) izenačevala le nekatere tipe razlik. Za drugo razlikovanje je mogoče najti bogato gradivo jasno izdelane strukturne analize v Marxovih ekonomskih delih. Toda četudi še tako zgolj nakazana tipologija teh dialektičnih oblik bi preseгла okvir tega dela.

Še pomembneje od tega metodičnega razlikovanja pa je to, da lahko tudi tisti predmeti, ki so očitno v središču dialektičnega procesa, odvržejo svojo postvarelo obliko le v dolgotrajnem procesu. V procesu, v katerem sta osvoboditev oblasti proletariata, celo socialistična organizacija države in gospodarstva le stopnji, seveda zelo pomembni stopnji, toda nikakor ne cilj. In videti je celo, kot da bi odločilno krizno obdobje kapitalizma težilo h krepitvi, zaostritvi postvarenja. Približno v tem smislu, kot Lassalle piše Marxu: »Stari Hegel je imel navado reči: neposredno preden mora nastopiti nekaj kvalitativno novega, se staro kvalitativno stanje — v tem ko spet odpravlja in povzema nazaj vase vse svoje nakazane diference in sposobnosti, ki jih je postavilo, dokler je bilo sposobno za življenje — strne v svoje čisto občje izvirno bistvo, v svojo

<sup>177</sup> *Encyklopädie*, § 81.

<sup>178</sup> Prav tam, § 247.

<sup>179</sup> *Werke* XIII, str. 299 sl.

228

enostavno totalnost.«<sup>180</sup> Po drugi strani je pravilno tudi Buharinovo<sup>181</sup> zapažanje, da v dobi razpadanja kapitalizma fetišistične kategorije tajijo, da je nujno seči po »naravni obliki«, ki jim je za podlago. Oba nazora pa sta med seboj le v nekem navideznem protislovju ali, natančneje, ravno to protislovje, po eni strani vedno večja izvotlitev oblik postvarenja — lahko bi dejali, pokanje njihove skorje zaradi notranje praznine — njihova vedno manjša sposobnost, da bi dojele posamezne pojave kot posamezne pojave vsaj refleksijsko-kalkulacijsko, in po drugi strani tudi njihovo kvantitativno naraščanje, njihovo prazno-ekstenzivno širjenje prek celotne površine pojavov, sta ravno v svojem konfliktu signatura propadajoče meščanske družbe. Ko pa se to nasprotje vedno bolj zaostrojuje, ima proletariatski tako vedno večjo možnost, da postavi svoje pozitivne vsebine namesto izpraznjenih in pokajočih ovojev, a tudi nevarnost — vsaj začasna — da se ideološko podredi tem praznim in izvotljenim oblikam meščanske kulture. Glede na zavest proletariatski razvoj še toliko manj deluje samodejno: za proletariatski velja še bolj — česar ni mogel dojeti stari, zroči-mehanični materializem — da je spreminjanje in osvoboditev lahko le lastno dejanje, »da mora vzgojitelj sam biti vzgajan«. Objektivni gospodarski razvoj je lahko ustvaril zgolj tisti položaj proletariatski v produkcijskem procesu, ki je določil njegovo stališče; proletariatski lahko dá v roke samo možnost in nujnost, da preobrazi družbo. Ta preobrazba sama pa je lahko le — svobodno — dejanje samega proletariatski.

<sup>180</sup> Pismo z dne 12. XII. 1851. Izd. G. Meyer, str. 41.

<sup>181</sup> *Ökonomie der Transformationsperiode*, str. 50 do 51.