

SPREMEMBA FUNKCIJE HISTORIČNEGA MATERIALIZMA

*Predavanje ob otvoritvi raziskovalnega inštituta za historični materializem
v Budimpešti*

Z zmago, ki si jo je izbojeval proletarijat, je postala samoumevna naloga, da do skrajnih možnosti izpopolni duhovno orožje, s katerim je doslej bojeval razredni boj. Med temi orožji je seveda na prvem mestu historični materializem.

V obdobju, ko je bil proletarijat zatiran, mu je historični materializem rabil kot eno njegovih najmočnejših bojnih sredstev, in razumljivo je, da ga bo zdaj ponesel s seboj v tisto obdobje, ko se pripravlja, da na novo zgradi družbo in njeno kulturo. Že zato je bilo treba ustanoviti ta inštitut, čigar naloga je uporabiti metodo historičnega materializma v vseh zgodovinskih znanostih. Glede na dosedanje stanje, ko je historični materializem sicer bil ustrezno sredstvo, s stališča znanosti pa komaj kaj več kot goli program, napotek, kako bi bilo treba pisati zgodovino, smo zdaj še pred nalogo, da vso zgodovino zares na novo napišemo tako, da pretekle dogodke pregledamo, razvrstimo in jih presodimo z vidika historičnega materializma. Historični materializem moramo poskusiti izoblikovati v metodo konkretnega znanstvenega raziskovanja, v metodo zgodovinske znanosti.

Postavlja pa se vprašanje, zakaj je to mogoče šele zdaj. Pri površinski obravnavi stvari bi nemara lahko odvrnili, da je trenutek izoblikovanja historičnega materializma kot znanstvene metode napočil zdaj samo zato, ker je proletarijat pač prevzel oblast, z njo pa tudi dosegel, da so mu na voljo fizične in duhovne moči, brez katerih ni mogoče doseči zastavljenega cilja, stara družba pa mu ne bi nikoli dovolila, da jih uporabi. Vendar pa se ta zahteva opira še na globlje motive, ne le na goli faktum moči, zaradi katerega ima danes proletarijat materialno možnost, da znanost organizira po lastni presoji. Ti globlji motivi so najtesneje povezani s tisto daljnosežno spremembo funkcije, ki je nastopila z diktaturo proletariata za vse njegove organe, za njegov celotni miselni in čustveni svet, za njegov razredni položaj in razredno zavest, torej s tem, da zdaj vodenje razrednega boja poteka od zgoraj navzdol in ne več od spodaj navzgor. Te motive je treba danes, ko odpiramo ta raziskovalni inštitut, brezpogojno obravnavati.

Kaj je bil historični materializem? Brez dvoma je bil znanstvena metoda, s katero je bilo mogoče razumeti minule dogodke glede na njihovo resnično

bistvo. A v nasprotju z zgodovinskimi metodami buržoazije nas hkrati usposablja, da tudi sedanost obravnavamo z gledišča zgodovine, torej znanstveno, da v njej ne vidimo le površinskih prikazovanj, temveč tudi tiste globlje historične gonilne sile, ki so dejansko gibalo dogodkov.

Za proletarijat je bil historični materializem potemtakem veliko dragocenejši, kakor zgolj metoda znanstvenega raziskovanja. Med vsemi njegovimi bojnimi sredstvi je bil eno najpomembnejših, saj je razredni boj proletariata pomenil hkrati prebujenje njegove razredne zavesti. Prebujenje te zavesti pa je bilo za proletarijat povsod posledica spoznanja resničnega položaja, dejanskih historičnih povezav. Prav zaradi tega dobi razredni boj proletariata posebno mesto med vsemi razrednimi boji: da svoje najostrejše orožje dejansko prejema iz rok resnične znanosti, iz njenega jasnega vpogleda v dejanskost. Če so bile v preteklih razrednih bojih odločilne najrazličnejše ideologije, religiozne, naravne in druge oblike »napačne zavesti«, pa je razredni boj proletariata, osvobodilni boj zadnjega zatiranega razreda, odkril svoj bojni klic in hkrati najmočnejše orožje v tem, da razkriva resnico. Historični materializem je zaradi razrednega položaja proletariata postal bojno sredstvo, in sicer tako, da je pokazal resnične gonilne sile historičnega dogajanja. Najpomembnejša naloga historičnega materializma je, da izreka točno sodbo o kapitalističnem družbenem redu, da razkrije njegovo bistvo. V razrednem boju proletariata je historični materializem potemtakem vedno rabil za to, da je vsakokrat, kadar je buržoazija z različnimi ideološkimi elementi zakrila in prikrila dejanski položaj, stanje razrednega boja, presvetlil ta zagrinjala s hladnimi žarki znanosti, da je pokazal, da so bila in kako zelo so bila napačna, zavajajoča in v navzkrižju z resnico. Najmenitnejša funkcija historičnega materializma torej le ni mogla biti to, da je bil čisto znanstveno spoznanje, temeč to, da je bil dejanje. Historični materializem ni bil samosmoter, obstajal je zato, da bi proletarijat jasno spoznal položaj in da bi potem lahko pravilno deloval, ustrezno svojemu razrednemu položaju.

231

V obdobju kapitalizma je bil historični materializem torej bojno sredstvo. Odpor, ki ga je meščanski znanosti zbuval historični materializem, zato nikakor ni bil gola omejenost, pač pa prej izraz pravilnega razrednega nagona buržoazije v meščanski zgodovinski znanosti. Če bi buržoazija pripoznala historični materializem, bi to zanjo pomenilo pravi samomor. Vsak član buržoazije, ki bi priznal znanstveno resnico historičnega materializma, bi hkrati s tem že izgubil svojo razredno zavest, pa tudi zmožnost pravilno zastopati interese lastnega razreda. Ravno tako bi po drugi strani tudi za proletarijat pomenilo samomor, če bi obtičal pri spoznanju znanstvene svojevrstnosti historičnega materializma, če bi v historičnem materializmu videl samo spoznavno orodje. Bistvo proletarskega razrednega boja je mogoče določiti ravno s tem, da v njem teorija in praksa koincidirata, da tu spoznanje neposredno pelje k delovanju.

Obstoj buržoazije predpostavlja, da ta nikoli ne doseže jasnega vpogleda v zgodovinske predpostavke svojega lastnega bivanja. Pogled v zgodovino 19. stoletja nam omogoča spoznati, da zaton buržoazije nenehno spremlja postopno prebijanje tega samospoznanja. Ob koncu 18. stoletja je bila buržoazija ideološko močna in trdna. Tako je bila še na začetku 19. stoletja, ko ekonomski naravnoskonitni avtomatizem še ni od znotraj izvotlil njene ideologije, ideje o meščanski svobodi in demokraciji, ko je meščanstvo še upalo in ko je bilo

to upanje še upravičeno, da bosta ta demokratična, meščanska svoboda in to samovladje ekonomije nekega dne pripeljala do odrešitve človeštva.

Sijaj in patos te vere ne vejata le iz zgodovine prvih meščanskih revolucij — najbolj iz velike francoske revolucije — marveč daje ta vera tudi velikim znanstvenim dognanjem meščanskega razreda, npr. Ricardovi in Smithovi ekonomiji, nepristranskost in moč, da si prizadevata za resnico, za nezakrito izrekanje spoznanega.

Zgodovina meščanske ideologije je zgodovina omajanja te vere, da je preoblikovanje družbe v meščanskost poslanstvo, ki bo odrešilo svet. Od Sismondijeve teorije kriz in Carlylovih družbenih kritik naprej se samospodkopavanje meščanske ideologije nenehno stopnjuje. Ta medsebojna kritika antagonističnih vladajočih razredov, ki se začinja kot fevdalno-reakcionarna kritika razvijajočega se kapitalizma, se vedno bolj razrašča v samokritiko buržoazije, ki jo pozneje kot njeno slabo vest vedno bolj zamolčujejo in zatajujejo. »Buržoazija je pravilno spoznala,« pravi Marx, »da so vsa orožja, ki jih je skovala proti fevdalizmu, obrnila ost proti njej sami, da so se vsa izobraževalna sredstva, ki jih je ustvarila, uprla proti njeni lastni civilizaciji, da so vsi bogovi, ki jih je postavila, odpadli od nje.«¹

Zato se v zgodovini meščanske ideologije odkrito izrečena misel o razrednem boju pojavi dvakrat. Je odločilni element njenega »heroičnega« obdobja, njenega odločilnega boja za družbeno prevlado (zlasti v Franciji, kjer so se političnoideološki boji najbolj zaostriili), znova pa se vrne v zadnjem obdobju krize in razkroja. Družbena teorija, vzemimo, velikih zvez delodajalcev, je pogosto odkrito, celo cinično stališče o razrednem boju. Sploh se zadnja, imperialistična faza kapitalizma ideološko izraža z metodami, ki trgajo ideološka zagrinjala, ki v vladajočih plasteh buržoazije vedno jasneje dozorevajo v odkrito izrekanje tega, »kar je«. (Spomnimo se, denimo, na ideologijo močne države v imperialistični Nemčiji, prav tako tudi na to, da je vojno in povojno gospodarstvo prisililo buržoazne teoretike, da v ekonomskih oblikah ne vidijo le čisto fetišističnih odnosov, pač pa se soočajo s povezavo med ekonomijo in človeškim zadovoljevanjem potreb itn.) Pregrade, ki jih buržoaziji postavlja njeno mesto v produkcijskem procesu, s tem seveda ne bi bile dejansko prebite, tako da bi lahko buržoazija odslej tako kot proletariat izhajala iz dejanskega spoznanja dejanskih gonilnih sil razvoja. Nasprotno. Ta jasnost o posameznih problemih ali posameznih razvojnih fazah samo še bolj razkriva slepoto za totalnost. Saj je ta »jasnost« po eni strani samo jasnost za »interno rabo«; ista napredna skupina buržoazije, ki jasneje kot številni »socialisti« razume ekonomske povezave v imperializmu, prav dobro ve, da bi bilo to njeno spoznanje zelo nevarno za dele njenega lastnega razreda, še bolj pa za vso družbo. (Spomnimo se na metafizično zgodovino, ki ponavadi spremlja imperialistične teorije moči.) A če je v tem vsaj deloma zavestna prevara, pa po drugi strani vendarle ni preprosta prevara. Torej, povezava med »jasnim vpogledom« v posamezne ekonomske stvarne povezanosti in fantastičnim, zmedenim metafizičnim celotnim pojmovanjem države, družbe in zgodovinskega razvoja je tudi za zavestnejšo plast buržoazije nujna posledica njenega razrednega položaja. Če je bila pregrada glede spoznavnosti družbe še nejasna in nezavedna v času, ko se je razred še vzpenjal, pa se danes objektivni razkroj družbe zrcali v popolni nekoherentnosti in nezdržljivosti ideološko povezanih nazorov.

¹ Osemnajsti brumaire Ludvika Bonaparta, MEID III, CZ, Ljubljana 1967, str. 504.

V tem se že kaže njihova — večinoma nezavedna in brez dvoma nepri- znana — ideološka kapitulacija pred historičnim materializmom. Ekonomija, ki jo razvijajo zdaj, ne raste več samo na tleh buržoazije kakor v času klasične ekonomije. Prav v deželah, denimo, v Rusiji, kjer se je kapitalistični razvoj začel relativno pozno, kjer je torej bila neposredno potrebna teoretska utemeljitev, je postalo jasno, da teorija, ki tako nastaja, dobi zelo »marksistični« značaj (Struve, Tugan-Baranovski itn.). Do podobnega je prišlo tudi v Nemčiji (npr. Sombart) in v drugih deželah. In teorije vojnega gospodarstva, načrt- nega gospodarstva kažejo, da se ta težnja krepi še naprej.

Nikakor ni v nasprotju s tem, da je — nekako od Bernsteina naprej — del socialistične teorije vedno bolj pod meščanskim vplivom. Da namreč pri tem ni šlo za boj med smermi znotraj delavskega gibanja, so marksisti, ki jim je bil položaj jasen, spoznali že takrat. Kakor koli že presojamo to vprašanje s stališča proletariata, se pravi, da vodilni »tovariši« vedno pogosteje odkrito prehajajo v tabor buržoazije (Briand, Millerand, Parvus in Lensch so le najbolj kričeči zgledi), to s stališča buržoazije pomeni, da ni več sposobna svojega položaja ideološko braniti z lastnimi močmi. Ne le da potrebuje prebežnike iz proletarskega tabora, pač pa tudi ne more več pogrešati — in to je tu po- glavitna stvar — znanstvene metode proletariata, seveda v popačeni obliki. Teoretsko renegatstvo od Bernsteina do Parvusa je sicer znamenje ideološke krize proletariata, a hkrati pomeni kapitulacijo buržoazije pred historičnim materializmom.

Proletariat se je namreč proti kapitalizmu bojeval tako, da je meščansko družbo prisilil k samospoznanju, na podlagi katerega se je ta družba morala od znotraj neogibno prikazati kot problematična. *Vzporedno z gospodarskim bojem se je bil boj za družbeno zavest. Družbeno ovedenje pa pomeni toliko kot možnost vodenja družbe.* V razrednem boju proletariat ne zmagal le v boju za oblast, temveč tudi v boju za družbeno zavest, kolikor v zadnjih 50. do 60. letih vedno bolj razkroja meščansko ideologijo in svojo lastno zavest razvija kot odslej edino veljavno družbeno zavest.

Najpomembnejše bojno sredstvo v boju za zavest, za vodenje družbe je historični materializem. Historični materializem je tedaj prav tako funkcija razvoja in razkroja kapitalistične družbe kakor vse druge ideologije. To je meščanska stran proti historičnemu materializmu pogosto tudi uveljavljala. Vsesplošno znan in v očeh meščanske znanosti odločilen argument proti resnici historičnega materializma je, da ga je treba uporabiti na njem samem. Če predpostavimo, da je njegov nauk pravilen, se pravi, da vse tako imeno- vane ideološke tvorbe nastopajo kot funkcije gospodarskih razmerij: je sam (kot ideologija bojujočega se proletariata) ravno tako samo taka ideologija, taka funkcija kapitalistične družbe. Mislim, da lahko ta ugovor priznamo kot deloma veljaven, ne da bi s tem okrnili znanstveni pomen historičnega mate- rializma. Historični materializem seveda lahko uporabimo in ga tudi moramo uporabiti na njem samem, a to vendarle ne pelje v popoln relativizem, še manj pa k sklepu, da historični materializem ni pravilna historična metoda. Vse- binske resnice historičnega materializma moramo obravnavati tako, kot je Marx obravnaval resnice klasične politične ekonomije: so resnice znotraj do- ločenega družbenega in produkcijskega reda. Ker so take in samo zato, ker so take, so brezizjemno veljavne. A to ne izključuje družb, kjer bodo zaradi narave njihove socialne strukture veljavne druge kategorije, druge resničnost- ne povezave. Do katerega rezultata smo torej prišli? Predvsem se moramo

vprašati o socialnih vnaprejšnjih pogojih veljavnosti vsebin historičnega materializma, tako kot je tudi Marx preiskoval socialne in gospodarske vnaprejšnje pogoje veljavnosti klasične politične ekonomije.

Odgovor na to vprašanje lahko ravno tako najdemo pri Marxu. Historični materializem v klasični obliki (ki je žal v splošno vednost prodril le kot vulgariziran) pomeni *samospoznanje kapitalistične družbe*, in to ne le v pravkar orisanem ideološkem pomenu. Ravno narobe: ta ideološki problem sam ni nič drugega kakor miselni izraz objektivno ekonomskega dejstvenega stanja. V tem pomenu je odločilni prispevek historičnega materializma, da totalnost in gibalne sile kapitalizma, ki jih grobe, abstraktne, nehistorične in vnanje kategorije znanosti meščanskega razreda ne morejo dojeti, pridejo do svojega pojma. Historični materializem je potemtakem predvsem teorija meščanske družbe in njene ekonomske strukture. »Toda v teoriji,« pravi Marx, »se predpostavlja, da se zakoni kapitalističnega produkcijskega načina razvijajo v čisti obliki. V dejanskosti obstaja vedno samo približevanje, toda to približevanje je toliko večje, kolikor razvitejši je kapitalistični produkcijski način in kolikor manj ga kazijo in prepletajo ostanki prejšnjih ekonomskih ureditev.«² To stanje, ki ustreza teoriji, se kaže tako, da ekonomski zakoni po eni strani obvladujejo družbo, po drugi pa so se zmožni uveljaviti kot »čisti naravni zakoni« na podlagi svoje popolnoma ekonomske potence, torej brez pomoči zunajekonomskih dejavnikov. Marx pogosto in odločno poudarja to razliko med kapitalistično in predkapitalistično družbo predvsem kot razliko med nastajajočim kapitalizmom, ki se bojuje za veljavo v družbi, in kapitalizmom, ki družbo že obvladuje. »... Zakon ponudbe dela in povpraševanja po delu...«, pravi, »... nema prisila ekonomskih razmerij zapečati vladavino kapitalista nad delavcem. Sicer se še vedno uporablja tudi *zunajekonomsko* neposredno nasilje, vendar le *izjemoma*. Pri običajnem poteku stvari pa je lahko delavec prepuščen naravnim zakonom produkcije'... *Drugače med historično genezo kapitalistične produkcije.*«³

Iz te ekonomske strukture »čisto« kapitalistične družbe (ki je dana seveda kot tendenca, a kot tendenca, ki odločilno opredeljuje vsako teorijo) izhaja, da različni momenti družbene zgradbe postajajo neodvisni drug od drugega in da kot taki morejo in morajo postati zavestni. Veliki razmah teoretske znanosti ob koncu 18. in na začetku 19. stoletja, klasična ekonomija v Angliji in klasična filozofija v Nemčiji opredelijo zavest o samostojnosti teh delnih sistemov, teh momentov zgradbe in razvoja meščanske družbe. Ekonomija, pravo in država se tu kažejo kot *v sebi zaprti* sistemi, ki iz lastne neomejene oblasti, z lastno, imanentno zakonitostjo obvladujejo vso družbo. Če torej nekateri učenjaki, denimo Andler, poskušajo dokazati, da je vse posamezne resnice historičnega materializma odkrila že znanost pred Marxom in Engelsom, potem ne upoštevajo najbolj bistvenega in motili bi se tudi, če bi bilo njihovo argumentiranje v vseh posameznih vprašanjih utemeljeno, to pa seveda ni. Saj je bilo *metodično* epohalno dejanje historičnega materializma ravno v tem, da so bili ti, na videz popolnoma neodvisni, sklenjeni, avtonomni sistemi spoznani kot goli momenti zaobsegajoče celote, da je bilo mogoče njihovo navidezno samostojnost odpraviti.

Videz te samostojnosti vendarle ni gola »zmota«, ki jo historični materializem tako preprosto »popravlja«. Prej je namreč miselni, kategorialni izraz

² Kapital III, CZ, Ljubljana 1973, str. 198 sl.

³ Kapital I, CZ, Ljubljana 1961, str. 831 (podčrtal Lukács).

objektivne družbene strukture kapitalistične družbe. Odpraviti jo, iti prek nje, pomeni potemtakem miselno preseči kapitalistično družbo; anticipirati njeno odpravo z gonilno močjo mišljenja. Ravno zato pa je ta odpravljena samostojnost delnih sistemov ohranjena v pravilno spoznani celoti. To je, k pravilnemu spoznanju, da so medsebojno nesamostojni, odvisni od ekonomske strukture celotne družbe, sodi kot njihovo integrirajoče bistveno znamenje spoznanje, da je ta »videz« njihove samostojnosti, zaprtosti in lastne zakonitosti njihova nujna prikazovalna oblika v kapitalistični družbi.

237 V predkapitalistični družbi vztrajajo posamezni momenti gospodarskega procesa (npr. obrestni kapital in sama produkcija dobrin) po eni strani v popolnoma abstraktni ločenosti drug od drugega, kar ne dovoljuje niti neposrednega niti v družbeno zavest prevedljivega medsebojnega učinkovanja. Po drugi strani pa tvorijo nekateri izmed teh momentov tako med seboj kakor z zunaj-ekonomskimi momenti gospodarskega procesa neko — znotraj takih družbenih struktur — popolnoma neločljivo enotnost (npr. rokodelstvo in poljedelstvo na fevdalnem posestvu ali davki in renta v indijskem podložništvu itn.). V kapitalizmu pa, narobe, vsi momenti družbene zgradbe dialektično vplivajo drug na drugega. Njihova navidezna medsebojna samostojnost, njihovo kopičenje v avtonomne sisteme, fetišistični videz njihove lastne zakonitosti je — kot nujni vidik kapitalizma z meščanskega stališča — nujna prehodna točka k njihovemu pravilnemu in popolnemu spoznanju. Samo če dejansko dokončno domislimo te težnje po samostojnosti, česar seveda meščanska znanost celo v svojih najboljših časih ni bila zmožna, bo mogoče, da jih doumemo v njihovi medsebojni odvisnosti druge od druge, v njihovi prirejenosti in podrejenosti totalnosti ekonomske strukture družbe. Gledišče marksizma, npr. to, da vseh ekonomskih problemov kapitalizma ne obravnava več s stališča posameznega kapitalista, temveč s stališča razredov, je bilo po eni strani subjektivno, z vidika zgodovine dogem dosegljivo le kot nadaljevanje in dialektični preobrat čisto kapitalističnega stališča. Po drugi strani pomeni »naravna zakonitost« fenomenov, ki je tu spoznana, torej njena popolna neodvisnost od človeške volje, spoznanja in postavljanja ciljev tudi objektivno predpostavko za to, da jo je mogoče obdelati z materialistično dialektiko. Problemi, denimo, v zvezi z akumulacijo ali povprečno profitno mero, prav tako tudi problem odnosa med državo in pravom na eni strani in celotno ekonomijo na drugi, povsem jasno kažejo, da je ta nenehno razkrivajoči se videz historičnometodična predpostavka za izoblikovanje in uporabnost historičnega materializma.

Ni torej naključje — saj pri dejanskih resnicah o družbi drugače tudi ne more biti — da se je historični materializem kot znanstvena metoda razvil približno sredi 19. stoletja. Ni namreč naključje, da so socialne resnice odkrite vedno takrat, kadar se v njih razodeva duša nekega obdobja, tistega obdobja, v katerem se uteleša metodi ustrezna dejanskost. Historični materializem je, kot smo že pokazali, prav samospoznanje kapitalistične družbe.

238 Prav tako ni naključje, da je politična ekonomija nastala kot samostojna znanost šele v kapitalistični družbi, saj je kapitalistična družba z blagovno-gospodarsko in občevalnogospodarsko organizacijo dala gospodarskemu življenju neko samostojno, v sebi sklenjeno in na imanetne zakonitosti opirajočo se svojevrstnost, ki predhodnim družbam ni bila znana. Zato je med vsemi znanostmi klasična politična ekonomija s svojimi zakoni najbližja naravoslovju. Gospodarski sistem, čigar bistvo in zakone raziskuje, se po svojevrstnosti, po konstrukciji svoje predmetnosti dejansko nenavadno približuje tisti naravi,

s katero se ukvarja fizika, naravoslovje. Tu gre za povezave, ki so popolnoma neodvisne od človeške svojevrstnosti človeka, od vsakršnega antropomorfizma — pa čeprav je religiozen, etičen, estetski ali kakršen koli; se pravi, za povezave, kjer je človek samo abstraktna številka, nekaj, kar je mogoče reducirati na številke, na številčne sklope; za povezave, kjer je mogoče zakone — kakor je rekel Engels — samo spoznati, ne pa jih tudi obvladati. Nanašajo se namreč na povezave, kjer so producenti — če spet navedemo Engelsove besede — zgubili oblast nad lastnimi družbenimi življenjskimi razmerami; kjer so te povezave zaradi postvarenja [Verdinglichung, Versachlichung] družbenih življenjskih razmer postale popolnoma avtonomne, imajo lastno življenje, spremenile so se v samostojen, v sebi sklenjen, v sebi smiseln sistem.

Zato ni naključje, da je ravno kapitalistični družbeni red postal klasična podlaga za uporabo historičnega materializma.

Če zdaj historični materializem obravnavamo kot znanstveno metodo, ga seveda lahko uporabimo tudi na prejšnjih obdobjih, predhodnih kapitalizmu. Res so ga tako — deloma uspešno — tudi uporabljali; če nič drugega, je pripeljal vsaj do zanimivih ugotovitev. Če pa historični materializem uporabimo na predkapitalističnih obdobjih, potem se pokaže neka zelo bistvena in pomembna metodološka težava, ki se v njegovi kritiki kapitalizma ni pokazala.

To težavo je Marx v svojih temeljnih delih omenil na nešteti mestih; Engels jo je nato čisto jasno izrekel v *Izvoru družine*: izhaja iz *strukturne* razlike med obdobjem civilizacije in njemu predhodnimi dobami. In Engels tu zelo jasno poudarja, da »dokler poteka produkcija na tej osnovi, ne more zrasti producentom čez glavo, ne more roditi njim nasproti nikakih pošastnih, tujih sil, kakor se to redno in neogibno dogaja v civilizaciji«. Kajti tu so »producenti . . . izgubili oblast nad celotno produkcijo področja, na katerem živijo . . . Proizvodi in produkcija postanejo odvisni od naključja. Toda naključje je samo en pol medsebojne odvisnosti, njen drugi pol se imenuje nujnost«. ⁴ In nato Engels dokazuje, da iz tako nastajajoče družbene strukture izhaja njena zavest v obliki »naravnih zakonov«. To dialektično medsebojno učinkovanje naključja in nujnosti, torej klasična ideološka oblika prevlade ekonomije, pa se stopnjuje toliko, kolikor se družbeni procesi izmikajo nadzoru ljudi, kolikor se osamovajajo.

Najčistejša oblika, lahko celo rečemo edina čista oblika, obvladanosti družbe po družbenih naravnih zakonih je kapitalistična produkcija, saj je svetovnozdgodovinsko poslanstvo civilizacijskega procesa, ki doseže vrh v kapitalizmu, doseči gospostvo nad *naravo*. Funkcija teh »naravnih zakonov« družbe, ki obvladujejo bivanje ljudi kot »slepe« moči (tudi če je njihova »racionalnost« spoznana, in takrat pravzaprav najbolj), je, da naravo podvržejo kategorijam podružbljenja, in to funkcijo so v zgodovini tudi opravljali. Vendar je bil to dolgotrajen proces, poln regresij. Ko je trajal in ko se te družbene naravne moči še *niso* uveljavile, so naravni odnosi seveda morali prevladovati tako v »izmenjavi snovi« med človekom in naravo kakor v medsebojnih družbenih odnosih ljudi; obvladovati so morali družbeno bit ljudi in z njo oblike, kjer se ta bit miselno, čustveno itn. izraža (religija, umetnost, filozofija itn.). »V vseh formah,« pravi Marx, »kjer vlada zemljiška lastnina, prevladuje še naravni odnos. V formah, kjer vlada kapital, prevladuje družbeno, historično ustvarjeni element.« ⁵ Engels pa v pismu Marxu izrazi to misel še ostreje:

⁴ *Izvor družine, privatne lastnine in države*, MEID V, CZ, Ljubljana 1975, str. 394 sl.

⁵ *Uvod v Očrte kritike politične ekonomije (Prvi osnutek) 1857/58*, Delavska enotnost, Ljubljana 1985, str. 37.

»To ravno dokazuje, da na tej stopnji ne odloča toliko produkcijski način kakor stopnja razkroja starih krvnih vezi in stare medsebojne skupnosti spolov (sexus) v plemenu.«⁶ Po njegovem je npr. monogamija prva oblika družine, »ki ni temeljila na naravnih, ampak na ekonomskih pogojih.«⁷

240

Pri tem gre seveda za dolgotrajen proces, kjer posameznih stopenj nikakor ni mogoče mehanično razmejiti drugo od druge, ampak tekoče prehajajo druga v drugo. Toda smer procesa je jasna: »Umik te naravne pregrade«⁸ na vseh področjih, iz česar — e contrario in za naš zdajšnji problem — izhaja, da je ta naravna pregrada obstajala v vseh predkapitalističnih družbenih oblikah in da je odločilno vplivala na vse družbene oblike človekovega izkazovanja. Marx in Engels sta to velikokrat in tako prepričljivo pokazala pri pravih ekonomskih kategorijah, zato bo tu zadostovalo, da preprosto opozorimo na njuno delo. (Spomnimo se, denimo, na razvoj delitve dela, na oblike presežnega dela, na oblike zemljiške rente itn.) Engels še na več mestih dodaja, da je pri primitivnih družbenih stopnjah sploh napačno govoriti o pravu v našem pomenu.⁹

241

Še odločneje pa se ta strukturni razloček pokaže na področjih, ki jih je Hegel v nasprotju z oblikami objektivnega duha (ekonomija, pravo, država), ki oblikujejo družbene, čisto medčloveške odnose, imenoval absolutni duh.¹⁰ Te oblike (umetnost, religija, filozofija) so namreč v zelo bistvenih, čeprav med seboj različnih točkah hkrati človekovo spoprijemanje z naravo, in sicer tako z naravo, ki ga obdaja, kakor s tisto, ki jo nosi v sebi. Seveda tudi takega razlikovanja ne smemo dojeti mehanično. Narava je družbena kategorija. To se pravi, kar na določeni stopnji družbenega razvoja velja kot narava, kakšen je odnos te narave do človeka in v kakšni obliki se spoprijema z njo, kaj naj torej narava po oblik in vsebini, po obsegu in predmetnosti pomeni, je vselej družbeno pogojeno. Iz tega zdaj po eni strani izhaja, da je mogoče na vprašanje, ali je v določeni družbeni obliki sploh mogoč neposreden spoprijem z naravo, odgovoriti samo zgodovinsko-materialistično, saj je stvarna možnost takega odnosa odvisna od »ekonomske strukture družbe«. Po drugi strani: te povezave, ko so enkrat dane, in sicer tako, da so družbeno pogojene, vendarle delujejo po svojih lastnih, notranjih zakonitostih in ohranjajo veliko večjo neodvisnost od družbenega življenjskega temelja, iz katerega so (nujno) zrastle kot tvorbe »objektivnega duha«. Seveda se lahko tudi te pogosto ohranjajo zelo dolgo, potem ko je zginila tista družbena podlaga, ki jim je omogočila, da obstajajo. A tedaj se ohranjajo zmeraj kot zavore razvoja, s katerimi je treba nasilno pomesti, ali pa se prek spremembe funkcije prilegajo novim ekonomskim razmerjem (veliko zgledov nam za oboje ponuja razvoj prava). Nasprotno pa je lahko ohranjanje teh tvorb — in to deloma upravičuje heglovski terminologijo — nekaj dragocenega, še vedno aktualnega, celo zglednega. To se pravi, da so odnosi med genezo in veljavnostjo tu še veliko bolj zamotani kakor tam. Marx, ki je jasno dojel ta problem, pravi, denimo, tole: »A težava ni v tem, da bi razumeli, da sta grška umetnost in ep povezana z

⁶ Engelsovo pismo Marxu z dne 8. 12. 1882, MEW 35, str. 125.

⁷ *Izvor družine ...*, MEID V, str. 268.

⁸ *Kapital I*, str. 578.

⁹ *Izvor družine ...*, MEID V, str. 237 sl.

¹⁰ Da bi se izognili nesporazumom, pripomnimo, da Heglovo razlikovanje omenjamo, prvič, samo kot jasno področno razmejitev, nikakor pa s tem ne mislimo na uporabo (sicer zelo problematičnega) nauka o duhu. Drugič, da je tudi glede na Hegla samega napačno podtakniti pojmu duha psihološki ali metafizični pomen. Hegel, denimo, opredeli duh kot enotnost zavesti in njenega predmeta, kar se precej približuje Marxovemu pojmovanju kategorij, npr. v *Bedi filozofije*, MEID II, CZ, Ljubljana 1971, str. 473 sl. in v spisu *H kritiki politične ekonomije*, Problemi — Razprave, št. 4—6, 1982, str. 307. Na tem mestu ne morem razpravljati o razliki, ki je nisem prezrl, ki pa nikakor ni tam, kjer jo ponavadi iščejo.

določenimi družbenimi razvojnim formami. Težava je v tem, da sta nam še v umetniški užitek in da v nekem smislu veljata za normo in nedosegljiv zglede.«¹¹

Ta trajna veljavnost umetnosti, ta videz njene popolnoma nadzgodovinske in naddružbene narave, pa izhaja iz tega, da se v umetnosti večinoma srečujemo s človekovim spoprijemom z naravo. Ta smer oblikovanja narave gre tako daleč, da se celo tisti medsebojni družbeni odnosi ljudi, ki jih je sama oblikovala, preobražajo spet v nekakšno naravo. In če so tudi ti naravni odnosi — kakor smo poudarili — družbeno pogojeni, če se temu ustrezno spreminjajo hkrati s preobrazbami v družbi, potem vendarle temeljijo na povezavah, ki nasproti nepretrgani premeni čisto družbenih oblik nosijo na sebi — subjektivno — upravičen videz »večnosti«,¹² kolikor lahko preživijo raznotere, celo globalne spremembe družbenih oblik, saj so (včasih) za njihov prevrat potrebne še globalnejše družbene preobrazbe, ki med seboj ločujejo cela obdobja.

Videti je torej, da je to neki zgolj kvantitativni razloček med neposrednimi in posredovanimi odnosi do narave oziroma razloček med neposrednimi in posredovanimi učinki »ekonomske strukture« na različne družebne tvorbe. Ti kvalitativni razločki pa so samo z vidika kapitalizma golo kvantitativno približevanje njegovemu sistemu družebne organizacije. S stališča spoznanja dejanskega ustroja predkapitalističnih družb pa so te kvantitativne stopnje kvalitativni razločki, ki se spoznavno kažejo kot vladavina povsem različnih kategorialnih sistemov, kot povsem različne funkcije posameznih delnih področij v celotni družbi. Celo s čisto ekonomskega vidika se kažejo kvalitativno nove zakonitosti. Toda ne le tako, da se zakoni modificirajo glede na različna področja, na katerih so uporabljeni, temveč tudi tako, da v različnih socialnih okoljih vladajo različne zakonitosti, da je veljavnost določenega tipa zakonov povezana s povsem določenimi socialnimi vnaprejšnjimi razmerami. Primerjajmo samo predpostavke menjave blag po njihovih vrednostih s predpostavkami menjave po njihovih produkcijskih cenah, pa se nam bo jasno pokazala preobrazba zakonov tudi v čisto ekonomskem pomenu.¹³ Pri čemer je seveda družba z enostavno blagovno menjavo po eni strani že oblika, ki se približuje kapitalističnemu tipu, po drugi pa vendarle kaže neko strukturo, ki se od tega tipa kvalitativno razlikuje. Te kvalitativne razlike se večajo toliko, kolikor naravni odnos prevladuje glede na vrsto dane družbe (ali znotraj določene družbe glede na vrsto določene oblike, npr. umetnosti). Dokler je, denimo. — v najtesnejši zvezi z načinom delitve dela — vez med rokodelstvom (produkcija uporabnih dobrin za vsakdanje življenje, npr. pohištva, oblek, pa tudi zidanje hiš itn.) in umetnostjo v ožjem pomenu zelo tesna, dokler ju sploh ni mogoče razmejiti niti estetsko pojmovno (npr. v tako imenovani ljudski umetnosti), se razvojne težnje rokodelstva, ki se pogosto tehnično in organizacijsko ne spreminja skozi stoletja, k umetnosti, ki se razvija po lastnih zakonih, kvalitativno razlikujejo od kapitalizma, kjer produkcija dobrin »sama za sebe«, čisto ekonomsko poteka kot nepretrgan revolucionarni razvoj. Jasno je, da mora biti v prvem primeru popolnoma odločilen pozitivni vpliv umetnosti na rokodelsko produkcijo. (Prehod od romanske arhitekture h gotiki.) V drugem primeru pa je področje razvoja umetnosti veliko bolj utesnjeno; umetnost nikakor ne more odločilno vplivati na produkcijo uporabnih dobrin

¹¹ Uvod v *Očrte...*, str. 40.

¹² Prim. Marx o delu kot ustvarjalcu vrednot, *Kapital I*, str. 51.

¹³ *Kapital III*, str. 202.

in možnost ali nemožnost njenega obstoja sploh šele določajo čisto ekonomski in od njih odvisni produkcijsko-tehnični motivi. (Sodobna arhitektura.)

243

Kar smo tu nakazali glede umetnosti, velja — seveda z velikimi modifikacijami — tudi za religijo. Tudi tu Engels¹⁴ zelo ostro poudarja razliko med obema obdobjema. Samo da religija nikoli ne izrazi človekovega odnosa do narave v tako čisti obliki kakor umetnost in da so v religiji praktično-družbene funkcije veliko bolj neposredne. Toda kljub temu je brez težav razvidna različna družbena funkcija religije, kvalitativna razlika zakonitosti zgodovinske vloge, ki jo ima v teoretski družbeni tvorbi Orienta ali v kakšni »državni religiji« kapitalistične zahodne Evrope. Zato je bila Heglova filozofija, ki se je na ločnici dveh obdobjih lotila sistemizacije, in ki se je že srečevala s problemi kapitalizirajočega se sveta, sama pa se je vendarle razvijala v okolju, kjer po Marxovih besedah »ne moremo govoriti niti o stanovih niti o razredih, temveč kvečjemu o bivših stanovih in nerojenih razredih,«¹⁵ glede vprašanja o povezanosti med državo in religijo (oziroma družbo in religijo) postavljena pred najtežavnejše probleme, ki jih ni bila zmožna rešiti.

244

Kajti »umik naravne pregrade« je že začel vse postavljati na čisto družbeno raven, na raven postvarelih kapitalističnih odnosov, ne da bi bilo še mogoče jasno spoznati to povezanost. Na takratni stopnji spoznanja vendarle ni bilo mogoče, da za obema pojmom narave, ki ju je proizvedel kapitalistični gospodarski razvoj, to je, naravo kot »skupkom naravnih zakonov« (naravo sodobnega, matematičnega naravoslovja) in naravo kot ubranostjo, kot zgle-dom za človeka, ki ga je »spridila« družba (Rousseaujevo naravo in naravo kantovske etike), ugleda njuno družbeno enotnost, kapitalistično družbo, ki razkraja vse čiste naravne odnose. Če je kapitalizem resnično podružbil vse odnose, je prav tu postalo mogoče samospoznanje, resnično in konkretno samospoznanje človeka kot družbenega bitja. Vendar ne le tako, ker bi prej nerazvita znanost ne bila zmožna spoznati to, tudi prej dano stanje stvari, saj je npr. jasno, da je bila kopernikovska astronomija pravilna tudi pred Kopernikom, le da še ni bila spoznana. Dejstvo, da tako družbeno samospoznanje manjka, je samo prej le miselni refleksi tega, da se objektivno-ekonomsko podružbljanje le v tem pomenu še ni uveljavilo, da civilizacijski proces še ni prerezal popkovine med človekom in naravo. Vsako historično spoznanje je namreč samospoznanje. Preteklost postane presojna le, če je mogoča ustrezna samokritika sedanjosti; »šele potem, ko je bila do določene mere, tako rekoč dýnamei, končana njena samokritika.«¹⁶ Do takrat pa se mora preteklost bodisi naivno identificirati s strukturnimi oblikami sedanjosti ali pa ostaja kot popolnoma tuja, kot nekaj barbarsko-nesmiselnega povsem nedoumljiva. Tako postane razumljivo, da so pot k spoznanju predkapitalističnih nepostvarelih družb odkrili šele, ko je historični materializem doumel postvarenje vseh družbenih odnosov med ljudmi ne le kot produkt kapitalizma, ampak hkrati tudi kot začasen, zgodovinski pojav. (Zveza med znanstvenim raziskovanjem prvotne družbe in marksizmom nikakor ni naključna.) Saj je postalo mogoče šele zdaj, ko so spet postali možni nepostvareli odnosi med človekom in človekom, med človekom in naravo, odkriti v primitivnih, predkapitalističnih oblikah tiste momente, v katerih so bile dane te oblike — čeprav v povsem drugačnih funkcijskih odnosih — in te oblike je mogoče zdaj razumeti glede

¹⁴ *Anti-Dühring*, CZ, Ljubljana 1979, str. 353.

¹⁵ *Nemška ideologija*, MEID II, str. 143.

¹⁶ Prim. Uvod v *Oerte* . . . , str. 37.

na njihovo lastno bistvo in bivanje, ne da bi jih posiljevali z mehanično uporabo kategorij kapitalistične družbe.

Tako torej ni bilo napačno historični materializem v njegovi klasični obliki tego in brezpogojno uporabiti na zgodovini 19. stoletja. V zgodovini tega stoletja so namreč vse sile, ki so vplivale na družbo, v resnici delovale kot čisto prikazovalne oblike »objektivnega duha«. V predkapitalističnih družbah pa ni bilo enako; tedaj še ni bilo tiste samostojnosti, tistega postavljanja-samega-sebe-za-cilj, tiste sklenjenosti v sebi in tistega samovladja, tiste imanentnosti gospodarskega življenja, kar je dosegla kapitalistična družba. Iz tega izhaja, da historičnega materializma ne moremo uporabiti na predkapitalističnih družbenih tvorbah enako kakor na tvorbah kapitalističnega razvoja. Tu so potrebne veliko bolj zamotane, veliko bolj pretanjene analize, da bi po eni strani pokazali, kakšno vlogo so imele med gibalnimi silami družbe čisto gospodarske — če so take sile v strogem pomenu »čistosti« takrat sploh obstajale — po drugi pa, kako so tu te gospodarske sile delovale na druge družbene tvorbe. Zato moramo na starih družbah uporabljati historični materializem veliko previdneje kakor na socialnih premenah 19. stoletja. S tem pa je povezano tudi tole: če se je 19. stoletje še lahko dokopalo do svojega samospoznanja le s historičnim materializmom, pa se historičnomaterialistične raziskave o starih družbenih razmerah, denimo, o zgodovini prakrščanstva ali starega Orienta, kakršnih se je loteval, na primer Kautsky, ne kažejo dovolj pretanjene, če jih merimo z današnjimi možnostmi znanosti, se pravi, so analize, ki faktičnega dejstva ne prikažejo popolnoma ali pa ne dovolj izčrpno. Historični materializem si je potemtakem pridojeval največje uspehe z analizo družbenih tvorb, prava in tvorb, ki sodijo na to raven, npr. strategije itn. Zato so npr. Mehringove analize — spomnimo se na *Lessing-Legende* [Legenda o Lessingu] — prodorne in pretanjene, ko obravnava državno in vojaško organizacijo Friderika Velikega ali Napoleona. Veliko manj dokončne in izčrpne pa so, brž ko se Mehring loti literarnih, znanstvenih in religioznih tvorb istega obdobja.

Vulgarni marksizem je to razliko povsem zanemaril. Ko uporablja historični materializem, zagreši isto napako, ki jo je Marx očital vulgarni ekonomiji: zgolj historične kategorije, torej tudi kategorije kapitalistične družbe, je imel za večne.

Pri raziskovanju preteklosti je to bila samo znanstvena napaka, ki ni imela daljnosežnih posledic zato, ker je bil historični materializem bojno sredstvo v razrednem boju in ni rabil zgolj znanstvenemu spoznanju. Navsezadnje imajo knjige nekega Mehringa ali Kautskega (ne glede na to, da lahko pri Mehringu najdemo nekatere znanstvene pomanjkljivosti, nekaterih zgodovinskih spisov Kautskega pa ne moremo šteti za neoporečne) večne zasluge za to, da se je v proletariatu zbudila razredna zavest; kot orodja razrednega boja, kot pobuda v tem boju so ta dela svojima avtorjema zagotovila neizbrisno slavo, ki bo tudi tedaj, ko jih bodo presojele poznejše generacije, zelo odtehtala njihove znanstvene pomanjkljivosti.

Toda to zgodovinsko stališče vulgarnega marksizma je odločilno vplivalo tudi na ravnanje delavskih strank, na njihovo politično teorijo in taktiko. Vprašanje, pri katerem se ta razlika od vulgarnega marksizma najjasneje pokaže, je vprašanje *nasilja*; vloga nasilja v boju za doseganje in za ohranitev zmage v proletarski revoluciji. Seveda ni prvič, da sta si prišla v navskrižje organski nadaljnji razvoj in mehanična uporaba historičnega materializma;

spomnimo se npr. na razpravo o tem, ali je imperializem nova faza kapitalističnega razvoja ali minljiva epizoda v tem razvoju. Razprave o vprašanju nasilja pa so — seveda v marsičem nezavedno — zelo jasno obdelale metodološko plat tega navzkrižja.

Vulgarnomarksistični ekonomizem namreč zanika pomen nasilja pri prehodu enega produkcijskega reda v drugi. Sklicuje se na »naravno zakonitost« gospodarskega razvoja, ki naj ta prehod izpelje le s svojimi lastnimi silami, brez pomoči surovega, »zunajekonomskega« nasilja. Pri tem skoraj vedno navajajo znani Marxov stavek: »Nobena družbena formacija ne propade prej, preden se ne razvijejo vse produktivne sile, ki je zanje dovolj prostora, in nova, višja produkcijska razmerja se nikoli ne pojavijo prej, preden ne dozore materialni pogoji za njihov obstoj v okviru stare družbe same.«¹⁷ Tem besedam pa pozabljajo — seveda namerno — dodati pojasnilo, kjer je Marx opredelil zgodovinski trenutek tega »obdobja zrelosti«: »Od vseh produkcijskih instrumentov je največja produktivna moč revolucionarni razred sam. Organiziranje revolucionarnih elementov kot razreda *predpostavlja* *eksistenco vseh produktivnih sil, ki so se sploh mogle razviti v okviru stare družbe.*«¹⁸

Že ti stavki popolnoma jasno kažejo, da je »zrelost« produkcijskih razmerij za prehod iz ene oblike produkcije v drugo Marxu pomenila nekaj povsem drugega kakor vulgarnemu marksizmu, saj organizacija revolucionarnih elementov kot razreda, ne le »nasproti kapitalu«, ampak tudi »za samega sebe«,¹⁹ sprevračanje gole produktivne moči v vzvod za družbeno preobrazbo ni le problem razredne zavesti, praktične učinkovitosti zavestnega delovanja, temveč je hkrati začetek odprave čiste »naravne zakonitosti« ekonomizma. Pomeni pa, da se »največja produktivna moč« upira sistemu produkcije, v katerega je vključena. Nastali položaj pa je mogoče premagati le z nasiljem.

247

Tu ni mogoče niti zgolj orisati teorije nasilja in njegove vloge v zgodovini, ravno tako ne moremo dokazati, da je ostra, pojmovna ločitev med nasiljem in ekonomijo nedopustna abstrakcija, da si ne moremo niti zamisliti enega samega ekonomskega odnosa, ki ne bi bil povezan z letetnim ali odkrito delujočim nasiljem. Ne smemo npr. pozabiti, da je po Marxu tudi v »normalnih« časih čisto in objektivno ekonomsko pogojeno le področje, kjer se določajo razmerja med profitom in mezdo. »Njeno resnično stopnjo [maksimalno profitno stopnjo, op. prev.] določa le neprestan boj med kapitalom in delom.«²⁰ Jasno je, da so možnosti tega boja spet daljnosežno ekonomsko pogojene, a ta pogojenost je podvržena velikim variacijam »subjektivnih« momentov, ki so povezani z vprašanji »nasilja«; npr. organizacija delavcev itn. Ostro in mehanično, pojmovno ločevanje nasilja in ekonomije je sploh nastalo le tako, da po eni strani prikriva fetišistični videz čiste stvarnosti v ekonomskih odnosih, njihovo naravo odnosov med ljudmi in jih preobraža v drugo naravo, ki fatalistično zakonito obdaja ljudi. Po drugi strani pa tako, da se prek — ravno tako fetišistične — juristične oblike organiziranega nasilja pozablja na njegovo latentno, potencialno navzočnost v vsakem ekonomskem odnosu in za njim; ta razlikovanje, denimo, med pravom in nasiljem, med redom in uporom, med legalnim in ilegalnim nasiljem, potiskajo v ozadje skupno nasilno podlago vseh ustanov razredne družbe. (Kajti »premena snovi«, ki v pra-

¹⁷ *Prispevek h kritiki politične ekonomije*, Predgovor, MEID IV, str. 106.

¹⁸ *Beda filozofije*, MEID II, str. 539 (podčrtal Lukács).

¹⁹ *Ibid.*, str. 538.

²⁰ *Mezda, cena in profit*, CZ, Ljubljana 1947, str. 101.

družbi poteka med ljudmi in naravo, nikakor ni ekonomska v strogem pomenu, a tudi medčloveški odnosi tega obdobja niso na sebi pravni.)

Med »pravom« in nasiljem, med latentnim in odkritim nasiljem brez dvoma obstaja razlika, samo da je ni mogoče dojeti ne pravnofilozofsko, ne etično, ne metafizično, temveč le kot družbeno, zgodovinsko razliko med družbami, kjer se je določen produkcijski red že tako popolnoma uveljavil, da »praviloma« deluje nekonfliktno in neproblematično po svoji lastni zakonitosti, in med družbami, kjer mora uporaba golega »neekonomskega« nasilja postati pravilo, bodisi zaradi tekmovanja različnih produkcijskih načinov ali pa zato, ker še ni dosežena (vsaj relativna) stabilizacija udeležbe različnih razredov znotraj enega produkcijskega sistema. V nekapitalističnih družbah privzema ta stabilizacija konzervativno obliko in se ideološko izraža kot gospostvo tradicije, »od boga hotenega« reda itn. Šele v kapitalizmu, kjer pomeni ta stabilizacija gospostvo buržoazije znotraj nepretrganega, revolucionarnodinamičnega gospodarskega procesa, se kaže kot »naravnozakonito« vladanje »večnih železnih« zakonov politične ekonomije. Ker pa si vsaka družba prizadeva za to, da strukturo lastnega produkcijskega reda »mitologizirajoče« projecira v preteklost, se tudi preteklost — in še bolj *prihodnost* — kaže tako, kakor da tudi njo določajo in obvladujejo taki zakoni. Pozablja se, da je bil *nastanek*, samouveljavitev tega produkcijskega reda sad najbolj golega, najbolj grobega in najbolj surovega »neekonomskega« nasilja. »Tantae molis erat« [toliko muk je bilo treba], zakliče Marx ob koncu svojega prikaza razvojne zgodovine kapitalizma, »da so se sprostili ‚večni naravni zakoni‘ kapitalističnega produkcijskega načina«. ²¹

Vendar pa je tudi jasno, da se tekmovanje med produkcijskimi sistemi — svetovnozgodovinsko gledano — praviloma konča z družbenoekonomsko premočjo enega izmed njih; toda nikakor ni nujno, da koincidira tudi z njeno produkcijskotehnično premočjo. Da se ekonomska premoč na splošno izbojuje z vrsto nasilnih ukrepov, nam je že znano; da je učinkovitost teh nasilnih ukrepov odvisna od — svetovnozgodovinske — aktualnosti in poklicnosti za nadaljevanje vodenja družbe, ki ju ima nadmočen razred, se razume samo po sebi. Vprašanje pa je: kako je mogoče to stanje produkcijskih sistemov, ki med seboj tekmujejo, družbeno razumeti? To se pravi, ali je mogoče tako družbo doumeti v marksističnem pomenu kot enotno družbo, če pa ji vendar manjka objektivni temelj te enotnosti, namreč enotnost »ekonomske strukture«? Očitno je, da so to mejni primeri. Gotovo so le redko obstajale družbe, ki so imele vseskoz enotno, homogeno strukturo. (Kapitalizem ni bil nikoli tak, Roza Luxemburg pa meni, da tak tudi nikoli ne more postati.) V vsaki družbi bo torej vladajoči produkcijski sistem vtisnil podrejenim svoj pečat in bo odločilno modificiral njihovo pravo ekonomsko strukturo. Spominimo se na vključevanje »industrijskega« dela v zemljiško rento med prevladujočim naravnalnim gospodarstvom in na to, kako je »industrijsko« delo te ekonomske oblike obvladalo; ²² po drugi strani pa pomislimo na oblike, ki jih v razvitem kapitalizmu privzema poljedelstvo. V pravih prehodnih obdobjih pa družbe ne obvladuje *noben* produkcijski sistem; boj je pač še neodločen, nobenemu se še ni posrečilo družbi vsiliti sebi ustrezne ekonomske strukture in družbe — vsaj po tedenci — pognati proti tej smeri. Zaradi takega položaja seveda ni mogoče govoriti o kakršni koli ekonomski zakonitosti, ki bi zago-

²¹ Kapital I, str. 856.

²² Kapital III, str. 876 sl.

spodovala nad *vs*o družbo. Stari produkcijski red je svojo oblast nad družbo kot celoto že izgubil, novi pa je še ni dosegel. Tu se bije odkrit boj za oblast ali za latentno ravnotežje sil, kjer ekonomski zakoni, če smemo tako reči, »intermitirajo«: stari zakon *ne* velja *več*, novi pa na splošno *še ni* v veljavi. Kolikor mi je znano, se teorija historičnega materializma tega problema še ni lotila z ekonomske plati. Da utemeljitelja historičnega materializma tega vprašanja nikakor nista prezrla, je povsem jasno razvidno iz Engelsove teorije države. Engels ugotavlja, da je država »*praviloma država najmočnejšega ekonomskega vladajočega razreda*«. »*Izjemoma* pa nastanejo razdobja, ko sta med seboj boreča se razreda *v takšnem ravnotežju*, da državna oblast kot dozdnevna posrednica dobi trenutno določeno samostojnost nasproti obema. Tako npr. absolutna monarhija 17. in 18. stoletja, ki je držala v ravnotežju plemstvo in buržoazijo (itn.).«²³

Ne smemo pa pozabiti, da prehod iz kapitalizma v socializem kaže ekonomsko strukturo, po kateri se načelno razlikuje od prehodna fevdalizma v kapitalizem. Konkurrirajoči produkcijski sistemi tu ne nastopijo *drug poleg drugega* kot že osamosvojeni sistemi (kakor se to kaže na začetku kapitalizma znotraj fevdalnega produkcijskega reda), ampak se to tekmovanje razodeva kot nerešljivo protislovje *znotraj* kapitalističnega sistema samega: kot kriza. Od vsega začetka naredi ta struktura kapitalistično produkcijo za antagonistično. In dejstvo, da so bile prejšnje krize premagane v kapitalizmu, ne more spremeniti tega antagonizma, tega, da se v krizah kaže kapital celo »čisto ekonomsko, tj. z meščanskega stališča«²⁴ kot pregrada produkcije. Splošna kriza pomeni vedno neko — relativno — intermitentno točko imanentne zakonitosti kapitalističnega razvoja; samo da je bil v preteklosti *razred kapitalistov* vedno sposoben produkcijo *znova* pognati proti kapitalizmu. Tu ne moremo raziskati, ali so bila in koliko njihova sredstva dosledno nadaljevanje zakonov »normalne« produkcije, kolikšna je bila pri tem vloga zavestno-organizacijskih sil, »zunajekonomskih« dejavnikov, nekapitalistične baze, torej možnost širjenja kapitalistične produkcije itn.²⁵ Ugotovimo lahko le, da mora zmožnost pojasniti krizo — kot je to pokazala že Sismondijeva razprava z Ricardom in njegovo šolo — preseči imanentne zakone kapitalizma; tj. ekonomska teorija, ki krize dokazuje kot nujne, mora hkrati kazati čez kapitalizem. Tudi »premaganje« krize ne more biti nikoli premočrtno, imanentno »zakonito« nadaljevanje predkriznega stanja, pač pa nova razvojna linija, ki spet pelje v novo krizo itn. Marx je to povezanost formuliral povsem nedvoumno: »Ta proces bi hitro pripeljal kapitalistično produkcijo do zloma, če ne bi poleg centripetalne sile stalno delovale nasprotna tendence v smeri decentralizacije.«²⁶

Vsaka kriza pomeni torej mrtvo točko v zakonitem razvoju kapitalizma, toda to mrtvo točko je mogoče videti kot *nujni* moment kapitalistične produkcije le s stališča proletariata. Razlike, stopnje in zaostrovanja kriz, dinamičnosti teh intermitentnih točk, jakost sil, ki so potrebne, da bi gospodarstvo spet oživel, pa tudi ni mogoče spoznati s stališča meščanske (imanentne) ekonomije, ampak le iz historičnega materializma. Jasno namreč postaja, da je

²³ *Izvor družine . . .*, MEID V, str. 392 (podčrtal Lukács).

²⁴ *Kapital* III, str. 292.

²⁵ Prim. npr., kako so ravnali angleški kapitalisti v zvezi z vprašanji kriz, brezposelnosti in izseljevanja, *Kapital* I, str. 646. Misli, ki so tu nakazane, deloma zadevajo duhovite Buharinove opazke o »ravnotežju« kot metodološkem postulat. *Ökonomie der Transformationsperiode*, str. 159 sl. Žal tu ni mogoče, da bi se z njimi spoprijeli.

²⁶ *Kapital* III, str. 278.

treba odločilni pomen dati temu, ali »največja produktivna moč« kapitalističnega produkcijskega reda, proletariat, doživlja krizo kot goli objekt ali kot subjekt odločanja. Krizo vedno odločilno pogojujejo »antagonistična razmerja razdelitve«,²⁷ nasprotje med tokom kapitala, ki se vali naprej, »sorazmerno s silo, ki jo že ima, in med »ozko bazo, na katero se opirajo konsumpcijska razmerja«, torej objektivnoekonomsko *bivanje proletariata*. Ta stran antagonizma pa se v krizah razvijajočega se kapitalizma ne pokaže jasno zaradi »nezrelosti« proletariata, ker je v produkcijskem procesu zmožen sodelovati le kot »produktivna moč«, vključena brez odpora in podrejena gospodarskim zakonom«. Zato se lahko zdi, kakor da »ekonomski zakoni« vodijo iz krize, tako kakor so pripeljali do nje. V resnici je bil samo razred kapitalistov zmožen — zaradi pasivnosti proletariata — premagati mrtvo točko in znova pognati stroj. Kvalitativna razlika med odločilno »zadnjo« krizo kapitalizma (ki se seveda lahko razteza čez vse obdobje drugo za drugo premaganih posameznih kriz) in med prejšnjimi krizami torej ni enostavni preobrat razsežnosti in zaostritve, kvantitete in kvalitete kriz. Ali, bolje rečeno: ta preobrat se kaže v tem, da proletariat ni več goli objekt krize; da se odkrito razvije notranji antagonizem kapitalistične produkcije, ki je po svojem pojmu bil že boj meščanskega in proletarskega produkcijskega reda, navzkrižje med podružbljenimi produkcijskimi silami in njihovimi individualno-anarhičnimi oblikami. Organizacija proletariata, katere cilj je vedno bil, da bi zlomili »za svoj razred uničujoče posledice tega naravnega zakona kapitalistične produkcije«,²⁸ prestopi iz stanja negativnosti ali zgolj zavirajoče, blažilne, zadržujoče dejavnosti v aktivno stanje. Šele s tem se je struktura krize odločilno, kvalitativno spremenila. Ukrepi, s katerimi poskuša buržoazija premakniti krizo z mrtve točke in ki so ji danes abstraktno (če torej ne upoštevamo poseganja proletariata) na voljo, tako kakor že v prejšnjih krizah, postanejo prizorišče odkrite razredne vojne. Nasilje postane odločilna ekonomska potencia položaja.

Tako se znova pokaže, da ti »večni naravni zakoni« veljajo zgolj za določeno razvojno obdobje. Da niso le prikazovalna oblika zakonitosti družbenega razvoja za določen sociološki tip (za ekonomsko prevlado nekega razreda, ki je že nesporna), ampak so tudi v tem tipu zgolj prikazovalna oblika specifične kapitalistične oblike gospostva. Ker pa povezava med historičnim materializmom in kapitalistično družbo — kakor smo pokazali — nikakor ni naključna, je razumljivo, da se je ta struktura tudi za pojmovanje zgodovine v celoti kazala kot zgledna in normalna, kot klasična in kanonična struktura. Navedli smo tudi zglede, ki jasno kažejo, kako sta bila Marx in Engels previdna in kritična, ko sta presojala specifične strukture preteklih, nekapitalističnih družb in njihove specifične razvojne zakone. Tesna vez med obema momentoma pa je tako močno vplivala celo na Engelsa, da je npr. v svojem prikazu razkroja gentilne družbe poudaril primer Aten kot »posebno tipičnega zgleada«, saj je tu »v popolnoma čisti obliki, brez vmešavanja vnanjega ali notranjega nasilja«;²⁹ kar verjetno, stvarno vzeto, za Atene ne drži povsem, čisto zanesljivo pa ni tipično za prehod na tej razvojni stopnji.

Vulgarni marksizem pa se je teoretsko osredinil ravno na to točko: zanika pomen nasilja »kot ekonomske potence«. Teoretsko podcenjevanje pomena nasilja v zgodovini, izbrisanje njegove vloge iz pretekle zgodovine rabi vulgarnemu marksizmu kot teoretska priprava za oportunistično taktiko. To

²⁷ Ibid., str. 276.

²⁸ Kapital I, str. 724.

²⁹ Izvor družine . . ., MEID V, str. 330.

povzdigovanje specifičnih razvojnih zakonov kapitalistične družbe v obče zakone je teoretski temelj njihovega prizadevanja: praktično ovekovečiti obstoj kapitalistične družbe.

Dosledni, premočrtni nadaljnji razvoj v vulgarnomarksističnem pomenu torej zahteva, naj se socializem udejanji na podlagi imanentnih zakonov gospodarskega razvoja brez »neekonomskega« nasilja in dejansko ne pomeni drugega kot večni nadaljnji obstoj kapitalistične družbe. Tudi fevdalna družba nikakor ni organsko iz sebe razvila kapitalizem. Sama »poraja materialna sredstva za svoje lastno uničenje«. Osvobodila je »v krilu družbe sile in strasti, ki čutijo, da jih ta način produkcije duši«. ³⁰ In te sile so v razvoju, ki obsega »vrsto nasilnih metod«, položile družbene temelje kapitalizma. Šele *potem*, ko je ta prehod končan, začne veljati ekonomska zakonitost kapitalizma.

253 Nehistorično in skrajno naivno bi bilo, če bi od kapitalistične družbe pričakovali, da bo za proletarijat, ki naj jo zamenja, naredila več, kot je zanje naredil fevdalizem. Vprašanje zrelega trenutka za prehod smo že omenili. Z metodičnega vidika je pri tej teoriji »zrelosti« potrebno, da želi doseči socializem brez aktivnega prispevka proletariata, kot zapozneli nasprotje Proudhonu, ki je ravno tako hotel — po *Komunističnem manifestu* — obstoječi red »brez proletariata«. Ta teorija gre še korak dalje, ko zavrača pomen nasilja v imenu »organskega razvoja«, pri čemer spet pozablja, da je ves »organski razvoj« zgolj teoretski izraz že razvitega kapitalizma, njegova lastna zgodovinska mitologija; da si dejanska zgodovina njegovega nastanka utira čisto nasprotno pot. »Te metode,« pravi Marx, »temelje deloma na najbolj brutalnem nasilju, npr. kolonialni sistem. Vse pa uporabljajo državno oblast, koncentrirano in organizirano družbeno nasilje, za to, da bi pospešile proces spreminjanja fevdalnega produkcijskega načina v kapitalistični način produkcije in da bi skrajšale prehode«. ³¹

254 Tudi če bi bila vloga nasilja pri prehodu iz kapitalistične družbe v proletarsko popolnoma enaka vlogi, ki jo je imelo nasilje pri prehodu iz fevdalizma v kapitalizem, nas dejanski razvoj uči, da »neorganska«, »umetno pospešena«, »nasilna« narava prehoda ni nikakršen dokaz proti zgodovinski aktualnosti, proti nujnosti, in »zdravju« tako nastale nove družbe. Vprašanje pa se pokaže še v neki čisto drugi luči, če si poglejmo vrsto in funkcijo vloge nasilja v tem prehodu, ki je, če ga primerjamo s prejšnjimi prehodi, načelno in kvalitativno novo. Povejmo še enkrat: odločilni pomen nasilja »kot ekonomske potence« postane vedno aktualen pri prehodih iz enega produkcijskega reda v drugi; sociološko rečeno: v obdobjih, ko različni konkurirajoči produkcijski sistemi obstajajo drug poleg drugega. Ustroj med seboj bojujočih se produkcijskih sistemov pa bo »kot ekonomska potencia« odločilno vplival na zvrst in funkcijo nasilja v prehodnem obdobju. V obdobju, ko se je kapitalizem razvijal, je bil to boj statičnega sistema z dinamičnim, »samoraslega« sistema s sistemom, ki si prizadeva za čisto podružbljenje, sistema, ki je teritorialno omejen, z (po tedenci: neomejenim) anarhičnim sistemom. Nasprotno pa gre v proletarski produkciji, kakor je znano, predvsem za boj urejenega gospodarskega sistema z anarhičnim. ³² In tako kot produkcijski sistemi določajo bistvo razredov, tako določajo iz njih nastala nasprotja obliko nasilja, ki je

³⁰ Kapital I, str. 858.

³¹ Kapital I, str. 846 (podčrtal Lukács).

³² V tem upiranju se tudi imperialistični kapitalizem nujno pojavlja kot anarhičen.

nujno za preobrazbo. »Kajti orožje,« kot pravi Hegel, »ni nič drugega kot bistvo samih bojevnikov.«

Tu torej nasprotje presega navzkrižja med pravim in vulgarnim marksizmom znotraj kritike kapitalistične družbe. Tu gre v resnici za to, da se z dialektično *metodo* preseže dosežanje *rezultate* historičnega materializma: da se ga uporabi na področju, kjer še ni *mogel* biti uporabljen v skladu s svojo naravo historične metode; z vsemi modifikacijami, ki jih mora neko — načelno in kvalitativno — novo gradivo sprožiti pri vsaki metodi, ki ne shematizira, torej predvsem pri dialektiki. Seveda sta tu Marx in Engels daljnovidno že veliko anticipirala, vendar ne le glede na pričakovane faze tega procesa (v *Kritiki gothskega programa*), ampak tudi metodično. »Skok iz kraljestva nujnosti v kraljestvo svobode« in dovršitev »predzgodovine človeštva« za Marxa in Engelsa nikakor nista bili lepi, toda abstraktni in prazni perspektivi, s katerima se dekorativno-učinkovito, toda metodično povsem nezavezujoče končuje kritika zdajšnjosti, pač pa jasna in zavestna miselna anticipacija pravilno spoznanega razvojnega procesa, čigar metodične posledice globoko predrejo v pojmovanje aktualnih problemov. »Ljudje delajo sami svojo zgodovino,« piše Engels, »a *doslej* ne s skupno voljo po skupnem načrtu.«³³ Marx pa to miselno anticipirano strukturo uporablja ponekod v *Kapitalu* zato, da bi, izhajajoč od nje, po eni strani jasneje osvetlil sedanost, po drugi pa zato, da bi ta kvalitativno nova samosvojost bližajoče se prihodnosti lahko jasneje in bolj izpolnjena stopila iz tega nasprotja. Za to nasprotje, ki je tu za nas odločilno, je značilno, da »se v kapitalistični družbi... družbeni um uveljavi vedno šele post festum,«³⁴ za pojave, kjer zadošča preprosta anticipacija, potem ko je odpadel kapitalistični, postvarili ovoj, potem ko so zreducirani na resnične stvarne odnose, na katerih temeljijo. Saj je v *Komunističnem manifestu* zapisano: »V meščanski družbi gospoduje torej preteklost nad sedanostjo, v komunistični sedanost nad preteklostjo.«* In tega ostrega, nepremostljivega nasprotja ni mogoče ublažiti z nikakršnim »odkritjem« določenih »tendenc« v kapitalizmu, ki dozdevno omogočajo neko »preraščanje«. Neločljivo je povezano z bistvom kapitalistične produkcije. Preteklost, ki gospoduje nad sedanostjo, ta zavest post festum [das post festum Bewusstsein], v kateri se razodeva tako gospostvo, je samo miselni izraz temeljnega ekonomskega stanja kapitalistične, toda zgolj kapitalistične družbe: je postvarili izraz možnosti kapitalskega razmerja, da se v stalnem stiku z živim delom obnavlja in širi. Jasno pa je, »da produkti minulega dela lahko razpolagajo z živim presežnim delom natanko samo tako dolgo, dokler traja kapitalsko razmerje; določeno družbeno razmerje, v katerem minulo delo samostojno in premočno nastopa proti živemu delu.«³⁵

Družbeni smisel diktature proletariata, socializacije, sprva ne pomeni drugega, kakor da je to odločanje iztrgano kapitalistom. S tem pa je za proletarijat — če ga obravnavamo kot razred — objektivno odpravljena osamosvojenost, upredmetena nasprotipostavljenost lastnega dela. Če sam proletarijat hkrati odloča tako o že upredmetenem kakor tudi o aktualno dejavnem delu, se to nasprotje praktično in objektivno odpravi, z njim pa tudi nasprotje med preteklostjo in sedanostjo, ki mu ustreza v kapitalistični družbi, zaradi česar se mora njun odnos strukturno spremeniti. Čeprav objektivni proces sociali-

³³ Engelsovo pismo W. Borgiju z dne 25. 1. 1894, MEW 39, str. 206 (podčrtal Lukács).

³⁴ *Kapital* II, CZ, Ljubljana 1967, str. 351.

* *Manifest komunistične stranke*, MEID II, str. 605—606.

³⁵ *Kapital* III, str. 448.

zacije in ovedenje spremenjenih notranjih odnosov dela do njegovih predmetnih oblik (odnos sedajnosti do preteklosti) pri proletariatu trajata še tako dolgo, je z diktaturo proletariata že prišlo do temeljnega obrata. Obrat, ki se mu ne more približati nobena »socializacija« kot »eksperiment«, nobeno »nadržno gospodarstvo« itn. v meščanski družbi. To so v najboljšem primeru organizacijske koncentracije *znotraj* kapitalističnega sistema, kjer se temeljna povezanost ekonomske strukture, temeljni odnos zavesti proletarskega razreda do produkcijskega procesa v celoti ne spremenita. Saj že najzmernejša ali »najbolj kaotična« socializacija kot polastitev lastnine, kot polastitev oblasti, preobrne *ravno to strukturo* in s tem razvoj objektivno in zares pripravi na skok. Ko ekonomistični vulgarni marksisti poskušajo s postopnimi prehodi ta skok odstraniti, zmeraj pozabljajo, da kapitalsko razmerje ni zgolj produktivnotehnično, »čisto« ekonomsko razmerje (v duhu meščanske ekonomije), pač pa je *družbenoekonomsko* razmerje v pravem pomenu besede. Prezrejo, da »kapitalistični produkcijski proces, če ga gledamo v njegovi povezanosti ali kot reprodukcijski proces, producira torej ne le blago in presežno vrednost, temveč *producira in reproducira tudi kapitalsko razmerje samo*, na eni strani kapitalista, na drugi mezdnega delavca«. ³⁶ Sprememba družbenega razvoja je potemtakem mogoča le, če preprečuje samoprodukcijo kapitalskega razmerja, ki daje družbeni samoprodukciji drugačno, novo smer. Kar je pri tej strukturi v temelju novega, se nikakor ne spremeni tako, da ekonomska nemožnost socializacije družbenega podjetja »nenehno, vsak dan, vsako uro, spontano in v množičnem obsegu« ³⁷ proizvaja ponovno reprodukcijo kapitalizma in buržoazije. Proces se s tem seveda veliko bolj zaplete, obstoj obeh socialnih struktur druge poleg druge se zastruje, toda *družbeni smisel* socializacije, njena funkcija v procesu razvoja zavesti proletariata pa se vendarle ne spremenita. Posledica temeljne postavke dialektične metode, da »ne določa zavest ljudi njihovo bit, ampak, narobe, njihova družbena bit določa njihovo zavest«, je ravno, če jo pravilno razumemo — tale nujnost: da na točki revolucionarnega obrata *praktično* resno vzamemo kategorijo radikalno novega, preobrata ekonomske strukture, spremenjene smeri procesa, torej kategorijo skoka.

Kajti prav to nasprotje med »post festum« in preprosto ter resnično anticipacijo, med »napačno« in pravilno družbeno zavestjo zaznamuje točko, na kateri postane skok objektivnoekonomsko učinkovit. Ta skok seveda ni neko enkratno dejanje, ki bi bliskovito in brez prehoda opravilo to največjo preobrazbo v dosedanji zgodovini človeštva. Še manj pa je — po shemi preteklega razvoja — goli preobrat počasnega in postopnega kvantitativnega spreminjanja v kvalitativno, pri čemer »večni zakoni« gospodarskega razvoja z nekakšno »zvijačnostjo uma« opravijo dejansko delo prek glav ljudi; pri čemer bi skok ne pomenil drugega, kakor to, da se človeštvo (post festum), morda na mah, ovede že doseženega novega stanja. Skok je, ravno narobe, dolgotrajen in težaven proces. Njegova skokovitost pa se kaže v tem, da se z *obratom* vsakokrat *usmerja k nečemu kvalitativno novemu*; da v njem uveljavi zavestno delovanje, ki je naravnano na spoznano celoto družbe; da torej — po svoji intenci in po svojem temelju — domuje v kraljestvu svobode. Sicer se po obliki in vsebini vključuje v počasen proces družbene preobrazbe, in celo svojo skokovitost lahko zares ohrani samo tedaj, če se popolnoma vključi v ta proces, če ni drugega kakor ovedeni smisel vsakega momenta, njegov ovedeni

³⁶ Kapital I, str. 651 sl. (podčrtal Lukács).

³⁷ Prim. Lenin: »Levičarstvo« otroška bolezen komunizma. CZ, Ljubljana 1974, str. 26.

odnos do celote, če torej zavestno pospešuje v nujni smeri procesa. Pospeševanje, ki je za *korak* [einen Schritt] pred procesom; ki mu noče vsiljevati nobenih tujih ciljev in skrupucanih utopij, temveč zgolj razkriva njegov smoter, če se revolucija zdrzne »pred nedoločeno ogromnostjo svojih lastnih ciljev«,* če grozi, da bo zanihala in propadla v polovičarstvu.

Videti je torej, da skok brez ostanka izgine v procesu. Vendar »kraljestvo svobode« ni darilo, ki ga človeštvo, trpeče pod prekletstvom nujnosti, prejme kot nagrado za nenehno trpljenje, kot darilo usode. Ni le cilj, ampak tudi sredstvo in orožje v boju. In tu se pokaže načelna in kvalitativna novost položaja: prvič v zgodovini človeštvo — z razredno zavestjo proletariata, ki je poklican, da zagospoduje — zavestno vzame svojo zgodovino v lastne roke. »Nujnost« objektivnoekonomskega procesa s tem ni odpravljena, dobi pa drugo, novo funkcijo. Če je šlo doslej za to, da se iz objektivnega poteka procesa privleče tisto, kar tako ali tako prihaja, da bi se uporabilo proletariatu v prid, če je torej doslej bila »nujnost« pozitivni vodilni element procesa, je zdaj postala ovira, nekaj, proti čemur se je treba bojevati. Korak za korakom jo v procesu preobrazbe potiskajo nazaj, da bi jo lahko po dolgih in težkih bojih končno povsem izključili. Jasno in neprizanesljivo spoznanje dejanskega, tega, kar se mora — nujno zgoditi, pri vsem tem ostaja veljavno, to je celo odločilna predpostavka in najučinkovitejše orožje v tem boju. Vsako napačno spoznanje moči, ki jo nujnost še ima, bi spoznanje, ki spreminja svet, potisnilo nazaj v prazno utopijo in okrepilo sovražnikovo moč. A funkcija spoznanja tendenc ekonomske nujnosti ni več, da pospešuje ta *njen* proces ali pa v njem išče prednosti. Ravno narobe: funkcija spoznanja je, da se proti njemu učinkovito bojuje, da ga potiska nazaj, da ga tam, kjer je to mogoče, spelje v drugo smer ali da se mu — kolikor je to zares postalo nujno, a res samo tedaj — izogne.

Preobrazba, do katere pri tem pride, je gospodarska (in z njo pogojeno razredno preslojevanje). A to »gospodarstvo« nima več funkcije, kakršno je imelo vsako prejšnje gospodarstvo: postane naj služabnik zavestno vodene družbe; zgubi naj svojo imanentnost, svojo samozakonitost — s čimer pravzaprav postane gospodarstvo; treba ga je — kot gospodarstvo — odpraviti. Ta težnja se v tem prehodu kaže predvsem kot sprememba odnosa med gospodarstvom in nasiljem. Naj je bil pri prehodu v kapitalizem ekonomski pomen nasilja še tako velik, je bilo gospodarstvo vendarle primarno načelo, nasilje pa načelo, ki mu je služilo, ga pospeševalo in z njegove poti odstranjevalo ovire. Zdaj pa je nasilje v službi načel, ki so se v vseh prejšnjih družbah lahko pojavljale le kot »nadzidava«, le kot momenti, ki spremljajo nujni proces in ki jih ta proces določa. V službi človeka in njegovega razvoja kot človeka.

Pogosto in upravičeno je bilo rečeno: socializacija je vprašanje oblasti; vprašanje nasilja je tu pred vprašanjem ekonomije (pri čemer je seveda uporaba sile, ki ji ni mar odpor materiala, norost; odpore namreč upošteva — seveda zato, da bi jih premagala, ne da bi njo samo nosili). S tem se na videz nasilje, golo, neolepšano nasilje, ki se pojavlja odkrito, pomakne v ospredje družbenega dogajanja. A to je le videz. Saj nasilje ni in nikoli ne more biti avtonomno načelo. In to nasilje ni nič drugega kakor ovedena volja proletariata, da odpravi sam sebe — in hkrati s tem zasužnjujoče gospostvo postvarlih odnosov nad človekom, gospostvo ekonomije nad družbo.

* Osemnajsti brumaire . . ., MEID III, str. 457.

259 Ta odprava, ta skok je proces. Toda nikoli ne smemo zgubiti spred oči ne njegove skokovitosti ne njegovega bistva kot procesa. Skok je neposredni obrat k radikalno novemu v zavestno vodeni družbi, katere »ekonomija« je podrejena človeku in njegovim potrebam. Procesualnost njegovega bistva se uveljavlja v tem, da to premagovanje gospodarstva kot gospodarstva, ta težnja k odpravi njegove samozakonitosti, razkriva tako izključno gospostvo ekonomskih vsebin nad zavestjo tistih, ki to odpravo realizirajo, kakršnega ni bilo v dosedanjem razvoju. Toda ne le zato, ker je zaradi padajoče produkcije prehodnega obdobja, težavnejšega ohranjanja delovanja aparata, zadovoljevanja (tudi če je še tako skromno) potreb ljudi, vedno večje stiske vsakdo prisiljen, da se ove ekonomskih vprašanj, skrbi za gospodarstvo, temveč ravno zaradi te spremembe funkcije. Gospodarstvo kot oblika družbenega gospostva, kot dejansko gibalno razvoja, ki družbo giblje nad glavami ljudi, se je moralo v njihovih glavah izražati v neekonomskih oblikah, »ideološko«. Če si načela človečnosti prizadevajo za to, da se človeštvo osvobodi, da prvič v zgodovini zavladajo človeštvu, tedaj so v središču pozornosti objekti in sredstva boja, ekonomija in nasilje, problemi realnih etapnih ciljev, naslednji korak, ki je bil na tej poti narejen ali pa ga je treba še narediti. Ravno zato, ker se tiste — seveda povsem spremenjene — vsebine, ki so jih prej imenovali »ideologija«, spreminjajo v realno zastavljene cilje človeštva, postaja po eni strani odveč z njimi krasiti gospodarske boje in boje za oblast, ki so bili izbojevani zanj. Po drugi strani pa se njihova realnost in aktualnost kažeta v tem, da je vsa pozornost usmerjena na realne boje za njihovo udejanjenje: na gospodarstvo in nasilje.

Potemtakem odslej ni več paradokсно, če se ta prehod pojavlja kot doba, v kateri gospodarski interes izključuje skoraj vse, in kot obdobje odkrito priznane, gole uporabe nasilja. Gospodarstvo in nasilje sta prišla v svoji zgodovinski dejavnosti do zadnjega dejanja, in videz, da obvladujeta oder zgodovine, nas ne sme prevarati glede tega, da je to njun zadnji nastop v zgodovini. »Prvo dejanje,« pravi Engels, »v katerem država dejansko nastopi kot reprezentant vse družbe — polastitev produkcijskih sredstev v imenu družbe — je hkrati njeno zadnje samostojno dejanje kot države... država odmre...« 260 »Lastno podružbljanje ljudi, ki jim je doslej stalo nasproti kot oktroirano od narave in zgodovine, postane sedaj njihovo lastno svobodno dejanje. Objektivne, tuje moči, ki so doslej obvladovale zgodovino, stopijo pod kontrolo ljudi samih.«³⁸ Kar je doslej kot gola »ideologija« spremljalo nujni razvoj človeštva, življenje človeka kot človeka v njegovih odnosih do samega sebe, do soljudi, do narave, lahko postane resnična življenjska vsebina človeštva. Človek se kot človek rodi — družbeno.

V prehodnem obdobju, ki pelje k temu cilju in ki se je že začelo, čeprav je pred nami še zelo dolga in težka pot, ostaja torej še dolgo nespremenjen pomen historičnega materializma kot najintimnejšega bojnega sredstva bojujočega se proletariata. Saj večino družbe vendarle obvladujejo čisto kapitalistične oblike produkcije. In tudi na redkih otokih, kjer je proletariat vzpostavil svojo oblast, lahko le prizadevno korak za korakom potiska kapitalizem nazaj, zavestno priklíče v življenje novi družbeni red, ki se ne izraža več v teh kategorijah. Toda golo dejstvo, da se je začela ta faza boja, opozarja še na dve zelo pomembni spremembi funkcije historičnega materializma.

³⁸ *Anti-Dühring*, str. 317 in 320.

Prvič, z materialistično dialektiko je treba pokazati, kako je treba hoditi po poti zavestnega nadzora in obvladovanja produkcije, osvoboditve od prisile upredmetenih družbenih moči. Nobena analiza preteklosti, pa čeprav je še tako skrbna in natančna, ne more o tem dati zadovoljivega odgovora, pač pa dobimo odgovor samo, če na tem popolnoma novem gradivu brez predsodkov uporabimo dialektično metodo. Drugič, do skrajnosti napeta kriza kapitalizma — saj je vsaka kriza objektivizacija samokritike kapitalizma — nam omogoča, da s stališča njegove dovršujoče se samokritike jasneje in popolneje kot je bilo doslej mogoče izoblikujemo historični materializem kot metodo raziskovanja »predzgodovine človeštva«. Vendar ne le zato, ker bomo historični materializem, ki ga vedno bolj uporabljamo, potrebovali še zelo dolgo, pač pa je tudi s stališča njegovega znanstvenega izoblikovanja nujno, da zmago proletariata izkoristimo za to, da historičnemu materializmu pripravimo ta dom, to delavnico.

Junij 1919