

DVE INAČICI HISTORIČNEGA MATERIALIZMA

I.

Pričujoče razmišljanje o osrednjih vidikih historičnega materializma ne izhaja več iz tega, da lahko iz Marxovega dela — če smo le dovolj temeljiti — pridobimo enotno razlago. Geslo »rekonstrukcija«, s katerim so se različni avtorji vedno znova vključevali v razpravo sedemdesetih let,<sup>1</sup> je znamenje za to, da je prišlo v spoprijemu z Marxovo teorijo do pomembne premestitve poudarka. Novejša raziskovanja, ki se opirajo na Althusserjevo postavko, da obstaja med zgodnjimi in poznimi Marxovimi deli »epistemološka zarez«, z vso nazornostjo kažejo, da se »zarez« pomika vse bolj nazaj in da je celotno Marxovo delo opredeljeno z nekim protislovjem, ki zadeva vsak teorem.<sup>2</sup> Ta protislovnost ne zadeva torej le historičnega materializma kot občo teorijo zgodovinske evolucije, ampak jo lahko odkrijemo tudi v zadnjih avtorskih inačicah kritike politične ekonomije, ki so bile povod za nasprotujoče si interpretacije. Hans Georg Backhaus zato tudi meni, da različne izdaje ne izražajo vse večje pretanjenosti Marxove teorije vrednosti in denarja, pač pa gre vse prej za ponavljajoče se poskuse obvladanja neke problematike, ki jo je Marx spet in spet poskušal prikazati. Ti poskusi ne prinašajo toliko pozitivne rešitve, ampak pričajo prej o visoki stopnji zavestne problematizacije, ki je ekonomska teorija ni dosegla ne pred Marxom ne po njem.<sup>3</sup> S tem stanjem stvari se ujema, da si tudi danes še nismo na jasnem glede pojma dialektične metode v *Kapitalu*. »Dialektika prikaza«, ki bi bila določena enkrat za vselej, ne obstaja, spremembe v prikazu, ki so več kot očitne, pa so naposled pripeljale do formulacije o »redukciji dialektike«.<sup>4</sup> O tej problematiki bomo na kratko spregovorili na koncu našega prispevka. Skorajda vsa razhajanja ob historičnem materializmu se nanašajo, vsaj v »prvem krogu«, na najbolj znano formulacijo materialističnega pojmovanja zgodovine, se pravi na sloviti Predgovor spisa *H kritiki politične ekonomije* iz leta 1859. V njem Marx zapiše tole:

»V družbeni produkciji svojega življenja vstopajo ljudje v določena, nujna, od njihove volje neodvisna razmerja, produkcijska razmerja, ki ustrezajo določeni razvojni stopnji njihovih materialnih produktivnih sil. Celota teh produkcijskih razmerij tvori ekonomsko strukturo družbe, realno bazo, iz nje pa

<sup>1</sup> Jürgen Habermas, *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, Frankfurt/Main, 1976. Z rekonstrukcijo materialistične teorije se je ukvarjal tudi niz zbornikov *Gesellschaft, Beiträge zur Marxschen Theorie*.

<sup>2</sup> Jacques Bidet, *Que faire du «Capital»? Matériaux pour une refondation*, Paris 1985.

<sup>3</sup> Hans-Georg Backhaus, *Materialien zur Rekonstruktion der Marxschen Werttheorie*, v: *Gesellschaft. Beiträge zur Marxschen Theorie*, zv. 11, Ffm 1978, str. 16 sl.

<sup>4</sup> Gerhard Göhler, *Die Reduktion der Dialektik durch Marx*, Stuttgart 1980.

se dviga pravna in politična vrhnja stavba in njej ustrezajo določene družbene forme zavesti. Način produkcije materialnega življenja pogojuje socialni, politični in duhovni življenjski proces nasploh. Ne določa zavest ljudi njihove biti, ravno nasprotno, njihova družbena bit določa njihovo zavest. Na določeni stopnji svojega razvoja se materialne produktivne sile družbe znajdejo v protislovju z danimi produkcijskimi razmerji ali, kar je samo pravni izraz za to, z lastninskimi razmerji, znotraj katerih so se doslej gibale. Iz razvojnih form produktivnih sil se ta razmerja sprevržejo v njihove okove. Tedaj nastopi obdobje socialne revolucije. S spremembo ekonomske podlage pride do počasnejšega ali hitrejšega prevrata celotne vrhnje stavbe. Pri obravnavanju takih prevratov moramo zmeraj razločevati med materialnim prevratom v ekonomskih produkcijskih pogojih, ki ga je moči konstatirati naravoslovno natančno, in pravnimi, političnimi, religioznimi, umetniškimi ali filozofskimi, skratka ideološkimi formami, v katerih se ljudje zavedo tega konflikta in ga izbojujejo. Individua ne presojamo po tem, kar si umišlja, da je, tako tudi obdobja prevrata ne presojamo po njegovi zavesti, temveč moramo prav to zavest razložiti iz protislovij materialnega življenja, iz danega konflikta med družbenimi produktivnimi silami in produkcijskimi razmerji. Nobena družbena formacija ne propade, dokler niso razvite vse produktivne sile, za katere je dovolj prostrana, nikoli je ne nadomestijo nova, višja produkcijska razmerja, dokler niso njihovi materialni eksistenčni pogoji donošeni v krilu stare družbe same. Zato si človeštvo vselej zastavlja samo naloge, ki jih lahko reši, kajti pri natančnejšem opazovanju se bo zmeraj pokazalo, da naloga sama vznikne samo tam, kjer so materialni pogoji za njeno rešitev že dani ali so vsaj v procesu nastajanja. V velikih obrisih lahko kot progresivna obdobja ekonomske družbene formacije označimo azijski, antični, fevdalni in moderni meščanski produkcijski način. Meščanska produkcijska razmerja so zadnja antagonistična forma družbenega produkcijskega procesa, ne antagonistična v smislu individualnega antagonizma, temveč takega, ki raste iz družbenih življenjskih pogojev individuov, produktivne sile pa, ki se razvijajo v krilu meščanske družbe, ustvarjajo hkrati materialne pogoje za rešitev tega antagonizma. S to družbeno formacijo se zato sklene predzgodovina človeške družbe.<sup>5</sup>

Poudariti moramo, da je že Marx označil to verjetno najbolj dognano in oprijemljivo formulacijo materialističnega pojmovanja zgodovine za kratko strnjeno »obči rezultat« svojih dolgoletnih preučevanj, ki je njegovemu nadaljnjemu študiju »rabil za vodilo«. S tem Marx ponavlja predstavo, ki jo lahko najdemo že v *Nemški ideologiji*, napisani komaj petnajst let prej. *Nemška ideologija* razločuje med abstrakcijo in prikazom. Funkcija abstrakcije je zgolj, da usmerja, »težave se začno šele takrat, ko začnemo... z dejanskim prikazovanjem«. Na ozadju tega metodološkega vodila je videti celotno Marxovo delo kot velikanski fragment: historični materializem obstaja v bistvu le v podobi neizpeljanega programa, »dejanski prikaz« je zajel le temelj meščanske družbe, njeno anatomijo, kakor pravi Marx v navezavi na Pettyja, se pravi politično ekonomijo. Omenili smo že, da spremljajo tudi tu »prikaz« veliki problemi. Pozneje se bomo k temu še vrnili.

Čeprav Marx v Predgovoru zbuja vtis, da je pisanje tega »občega rezultata« nasledek dolgoletnega in neprekinjenega preučevanja, moramo vendarle poudariti, da so odločilni miselni nastavki razgrnjeni že v *Nemški ideo-*

<sup>5</sup> Karl Marx, *H kritiki politične ekonomije 1859*, Predgovor, v: METI I/1, v tisku.

<sup>6</sup> Friedrich Engels, Karl Marx, *Nemška ideologija*, v: MEID II, Ljubljana 1971, str. 26.

logiji iz let 1845/46. Predgovor ne dodaja po vsebinski plati skorajda nič novega, razlika glede na *Nemško ideologijo*, ki je bila napisana v prvi vrsti za lastno razumevanje, je v dognanosti in formulacijah, ki ne dopuščajo nobenega dvoma več: teorija je podana z gesto utrjenega vedenja. To je toliko bolj presenetljivo, ker je Marx malo pred tem napisal prvi osnutek *Kapitala*, v katerem je razvil teorijo zgodovine, ki je ni več mogoče uskladiti s predstavo o protislovnem razmerju med produktivnimi silami in produkcijskimi razmerji. Zamisliti pa se je treba nad tem, da Marx tega protislovja ni opazil in da je poleg tega s samosvojo določnostjo v formulacijah, s katerimi je zglajeno vse, kar se ne ujema, ponovil nazor, ki mu je že veliko prej določil meje. Marx je implicitno priznal, da ni občega zakona družbene evolucije. Kljub temu pa ni opustil predstave, da privede razvoj produktivnih sil do prehoda iz enega produkcijskega načina v drugi, višji — razlog za to je verjetno Marxovo prepričanje, da je socialistična revolucija zajamčena le, če je tudi minula zgodovina sledila temu zakonu.

Oglejmo si zdaj Predgovor. Njegova osrednja teza, da ne določa zavest biti ljudi, ampak da nasprotno družbena bit določa zavest, je nedvomno mišljena kritično. Poleg tega kljub »pozitiviranju« teorije ni mogoče spregledati, da sodi ta misel po svojem izvoru v Heglovo filozofijo in njeno preoblikovanje pri Feuerbachu. Vozlišče teorije je, tako kot pri Heglu in Feuerbachu, kulminacijska točka svetovne zgodovine, s katere je mogoče retrospektivno spoznati celotno človeško zgodovino. Dialektično gibanje duha, ki se vedno znova svoje svoje predmetnosti, je pri Marxu razloženo kot sosledje pragov, ki jih človeštvo prekoračuje v svoji emancipaciji in ki postane docela transparentno šele po opravljenem zadnjem koraku.

Ta miselna struktura dobi pri Marxu — po kritiki politike, ki neposredno sledi Feuerbachu, njej pa se takoj nato v *Ekonomsko-filozofskih rokopisih* pridruži še prva kritika politične ekonomije — obliko, ki je jedro historičnega materializma: izjava, da družbena bit določa zavest, je miselni izraz zgodovinske kulminacijske točke, ki prvič omogoča privilegirani dostop do minule zgodovine. Družbena bit, produkcijsko razmerje v nasprotju do razmerja volje, baza v nasprotju do nadgradnje — vse to pomeni, da je doslejšnja zgodovina potekala na način, ki je spominjal na naravnega, da je bilo zanjo značilno neko specifično nezavedanje. Pojem materialne življenjske prakse je treba misliti tako, da je v njem zaobseženo ne le, da je treba iz te prakse razviti teoretsko produkcijo, ampak tudi, da materialna življenjska praksa ljudem hkrati preprečuje dostop do teh zavestnih oblik.

Vtem ko ljudje, ne da bi to sami videli, sprevračajo in absolutizirajo družbene oblike reprodukcijskega procesa, iz katerega navsezadnje izvirajo vse predstave, v naravno obliko, dobijo vse te predstave »videz samostojnosti«,<sup>7</sup> prikazujejo se kot nekaj Prvega, Izvornega, so ideološke, so sprevrnjena zavest. Naloga materialistične znanosti pa je, da vnovič zariše ta materialni družbeni reprodukcijski proces in da pri tem hkrati razvije genezo vsakokratnih oblik zavesti. Natanko na to meri teoretski pojem razvoja pri Marxu, tako kot se na to navezuje tudi formulacija o pozitivni znanosti v *Nemški ideologiji*. Ta nova teorija je namreč povezana z zahtevo, da je z njo družbena dejanskost prvič dojeta tako, da je ne pači vnaprejšnja oblikovanost spoznanja, ki je sama družbeno pogojena. Ugotovitev, da družbena bit določa zavest, je

<sup>7</sup> Prav tam, str. 25.

v svoji anticipativnosti mišljena kritično in praktično: v trenutku, ko družbena praksa omogoči tako spoznanje, velja le še z vidika svoje lastne ukinitve — v prihodnje mora zavest določati družbeno bit, ljudje morajo oblikovati svoj življenjski proces s samozavedanjem. »S to družbeno formacijo se zato končuje predzgodovina človeške družbe.« (Cf. op. 5.)

Vozlišče zgornjih izjav so nedvomno pojmi materialne produktivne sile, produkcijska razmerja, realna baza. Ti pojmi naj pripomorejo k zajetju družbene dinamike in strukture družbene evolucije. Do prehoda iz enega produkcijskega načina v naslednji, višji, pride zaradi razvitejših produktivnih sil, ki zaidejo v konflikt s produkcijskimi razmerji, ki so postala pretesna. Tega konflikta pa se ljudje, kakor to postavljajo ključne izjave o razmerju med družbeno bitjo in zavestjo, ne zavedo kot takega, ampak zgolj v ideoloških oblikah. Ideološke oblike so torej pojavne oblike kakega konflikta, vendar ta konflikt ni njihov predmet. Teorija historičnega materializma tako stoji in pade z natančno določitvijo družbene biti, z vnovičnim zarisom protislovne dinamike produktivnih sil in produkcijskih razmerij.

Omenili smo že, da se to stališče prvič pojavi v *Nemški ideologiji* — vsaj v tem smislu, da je v njej ta tematika eksplicitno načeta, tako da jo povečini navajajo kot nekakšno rojstno listino materialističnega pojmovanja zgodovine. Nemška ideologija je tudi tisto delo, v katerem naj bi bil opravljen prehod od »ideološkega obdobja« k »znanstvenemu«. <sup>8</sup> Marx je s tem spisom, kot se zdi, res naredil velikanski korak, obenem pa tudi zadnji, k materializmu, otresel se je vseh ostankov idealističnega mišljenja. Poleg tega se bralec sreča z novim izrazjem, za katerega sta se Marx in Engels zavestno odločila, da jima ne bi mogel nihče očitati, da gre pri teh mislih »spet le za novo obračanje njihovih obnošenih teoretskih suknjičev.« <sup>9</sup> V tej zvezi obravnava Marx vprašanje izrazja kot nekaj zgolj vnanjega, kajti »potek je bil že nakazan« <sup>10</sup> v *Nemško-francoskih letopisih*, v Uvodu za »H kritiki Heglove pravne filozofije«, v »Prispevku k židovskemu vprašanju«. »Ker je bilo to takrat,« nadaljuje Marx, »storjeno še v filozofski frazeologiji, so tam tradicionalno se ponavljajoči filozofski izrazi, kot 'človeško bistvo', 'rod' itd., nemškim teoretikom dajali zaželeno priložnost, da so napačno razumeli dejanski razvoj.« <sup>11</sup> V tej perspektivi, tako Marxovo razumevanje samega sebe vsaj lahko povzamemo iz tega navodka, je *Nemška ideologija* sklenitev razvoja, v katerem se je — čeprav le deloma in v neustreznem izrazju — v hitro si sledečih korakih izoblikoval in se preciziral zgodovinski materializem.

Kako je bil ta »potek nakazan«, kje je torej še šlo ujetost v idealizem, kje pa za materialistično intenco — tega Marx v svojem pogledu nazaj ni nikjer natančneje razložil, čeprav je ob različnih priložnostih opozoril na to, da je bil Feuerbachov vpliv vendarle precej močan. Tako se v nekem pismu Engelsu zabava nad »kultom Feurbacha«, <sup>12</sup> še pomembnejše je neko mesto v *Sveti družini*, tam Marx levoheglovcem očita, da si sicer »začenjajo... prisvajati rezultate«, ne znajo pa »pravilno dojeti in spretno uporabiti« <sup>13</sup> niti enega stavka iz Feuerbachovega dela. Drugače rečeno, edini, ki je to znal, je bil Marx, tako da lahko povsem upravičeno rečemo, da je Marx resda pre-

<sup>8</sup> Prim. Louis Althusser, *Pour Marx*, Paris 1965.

<sup>9</sup> F. Engels, K. Marx, *Nemška ideologija*, prav tam, str. 190.

<sup>10</sup> Prav tam.

<sup>11</sup> Prav tam.

<sup>12</sup> Gre za pismo z dne 24. 4. 1867.

<sup>13</sup> F. Engels, K. Marx, *Die heilige Familie*, v: MEW 2, str. 99.

segel Feuerbacha, a s Feuerbachom. Vsekakor pa je — o tem bomo morali še spregovoriti — v »Kritiki Heglovega državnega prava« kritika politike (potem ko je Feuerbach kritiziral religijo) razvita v Feuerbachovi maniri, tako kakor je nato v *Ekonomsko-filozofskih rokopisih* po Feuerbachovem vzoru kritizirana tudi politična ekonomija. *Nemška ideologija* pa naredi temu konec. Marx in Engels se tu samozavestno gibljeta po novem terenu. V poudarjeno protidealističnem jeziku in z izzivalnim obratom k »dejanskim, empiričnim predpostavkam« zarišeta v osnovnih potezah svojo teorijo, ki ji zdaj tudi eksplicitno pravita materialistično pojmovanje zgodovine. Ni mogoče spregledati, da je v tem spisu prikazan zaključek določene razvojne faze.

*Nemška ideologija* se res najizčrpnje ukvarja z našo problematiko — motor zgodovinskega procesa je naposled odkrit in prikazan v njegovih različnih vidikih. Spisi, ki sledijo, zlasti *Beda filozofije* in *Predgovor za H kritiki politične ekonomije*, bodo te misli podajali le še v jedrnatih formulacijah kot zagotovljeno sestavino teorije.

V nadaljevanju bi radi pokazali, da je možen tudi drugačen način branja. Ko je Engels pri pisanju svojega dela o Feuerbachu še enkrat »prelistal« *Nemško ideologijo*, je spregovoril tudi o slabosti takratnega stališča. Pri tem implicitno priznava, da *Nemška ideologija* konstruira, saj Marxovo in njegovo poznavanje ekonomije, kakor poudarja Engels, takrat vendarle še ni bilo zadostno. Samo po sebi se razume, da sta oba v tistem času poznala najpomembnejše teoretike politične ekonomije. Veliko dlje od njih njuno vedenje le ni segalo — na to spričo trdno materialistične geste tega dela vse prehitro pozabljamo. Na to moramo biti nenehno pozorni, saj lažje spoznamo moment konstrukcije, če vemo, katere motive meščanske literature vsakokrat predelujeta oz. dajeta na določeno kopito. To kopito — to tezo tu zagovarjamo — lahko jasno spoznamo v *Ekonomsko-filozofskih rokopisih*, v katerih Marx kritizira politično ekonomijo po Feuerbachovem vzorcu, lahko pa ga najdemo tudi na mestih, na katerih se je Marx izrecno odrekel Feuerbachu in ga kritizira. Zato se lahko upravičeno vprašamo, ali niso prav konstrukcijski elementi Feuerbachove filozofije, ki jih Marx prikrito nosi s seboj, implicitna predpostavka za ohranjanje koncepta, o katerem razpravljamo.

Feuerbachova konstrukcija nam pomeni poskus izločiti Heglov pojem izkustva iz absolutnega idealizma in ga povezati s takim razumevanjem zgodovinskega poteka človeštva, ki z neke kulminacijske točke retrospektivno razlaga minulo zgodovino kot niz oblik sprevrnjene enotnosti. Oblika, v kateri Feuerbach uporablja to metodo, je kritika religije. Feuerbach poskuša popolnoma demistificirati religijo in absolutni idealizem, tako prvo kakor drugega hoče zreducirati na nujno dejansko posvetno vsebino. Absolutna istovetnost subjekta in objekta je razvezana v lestvico relativnih emancipacijskih pragov, s katerih je mogoče nekaj objektivnega spoznati kot nekaj subjektivnega. Pri zadnji oviri tega procesa relativnega upredmetenja, v katerem je mogoče preseženo podobo zavesti spoznati s pomočjo nespoznanane omejitve zdajšnje podobe, pa postane proces kot tak predmeten. Tako ostane od absolutnega idealizma dvoje: prvič, njegova kritično-družbenoteoretska vsebina, in to v obliki dialektično prikazane kritike religije, in drugič, tradicionalni materializem, ki pa ga kljub temu ne moremo enoznačno umestiti v to ali ono miselno usmeritev: »Glede na čutne predmete je zavest o predmetu mogoče razlikovati od samozavedanja; toda pri religioznem predmetu neposredno sovpadeta zavest in samozavedanje. Čutni predmet je *zunaj* človeka, religiozni

pa v njem in je prav *notranji* — in torej zato predmet, ki ga ne zapusti, kot ga ne zapusti lastno samozavedanje, njegova vest. To je intimen, da, najbolj intimen, najbližji predmet.«<sup>14</sup> Na nekem drugem mestu, v *Načelih filozofije prihodnosti*<sup>15</sup> iz leta 1843, pravi Feuerbach še jasneje: »...razlikovanje med tem, kar je predmet sam na sebi, in tem, kar je za človeka, pri tem objektu /pri predstavi boga — H. R./ namreč odpade. To razlikovanje je smiselno le pri predmetu, ki je dan neposredno čutno in prav zato tudi drugim bitjem, ne le človeku.«<sup>16</sup> Engels je pozneje poudaril, da je Feuerbach enoznačno in »brez okolišev spet postavil na prestol«<sup>17</sup> naravo v njenem od sleherne filozofije neodvisnem bivanju, da bi se — kot je treba dodati — lahko s toliko večjim poudarkom posvetil temu, da na ravni človeško-družbene dejavnosti teoretsko razgradi sleherno stvar na sebi.

Feuerbach vidi v sebi teoretika, ki v svoji *Reformi filozofije* ustreza »potrebi časa, človeštvu«. Dosedanja zgodovina je povezana z zgodovino človeštva kvečjemu posredno: navezuje se na znotrajfilozofska vprašanja in zadovoljuje filozofske potrebe, ki se jim mora tudi zahvaliti za svoj obstoj — čeprav se naknadno pokaže, da so te potrebe, ne da bi filozof to očitno sam videl, v svojem jedru religiozne. Filozofija nadaljuje v drugi podobi tisto, kar na svoj način počenja teologija. Substancialno zavest negira tako, da jo v refleksiji razgradi, vendar pa tega svojega dejanja ne vključi več v lastni refleksijski proces. Po svoji formi je tako eksistirajoče protislovje: živi od religije, vtem ko v drugačni podobi nadaljuje njeno tematiko; hkrati ne more biti več religija, saj ji manjka substancialnost neposredne gotovosti, ki po svojem bistvu sodi k obliki religiozne zavesti. Tako polovičarsko in »nezavedno« negira religijo, saj to negacijo takoj zopet razveljati. »Nujnost filozofije, ki bi bila bistveno drugačna, izhaja tudi iz tega, da je tip dosedanje filozofije že popolnoma pred nami. Nekaj, kar ji je podobno, bi bilo torej odveč, prav tako to, kar je razvito v njenem duhu, pa čeprav bi se v posebnostih od njega še tako odmikala. Osebnega boga lahko razumemo, utemeljimo na ta ali oni način — glede tega smo slišali dovolj; o tem nočemo slišati ničesar več, nočemo več nikakršne teologije.«<sup>18</sup> V tej kritiki filozofije, ki se hoče emancipirati od načela filozofije, od oblike filozofske zavesti nasploh, so izrečene »bistvene razlike človeštva«. Ljudje se prvič zavedo, da se udejanjenju njihove enotnosti v meščanski družbi ne postavlja nasproti le nekaj »Drugega, Tretjega«, prek česar se morajo posredovati s svetom. Pač pa se ta nova enotnost, ki jo je treba šele vzpostaviti, lahko udejanji šele takrat, ko je v njej udejanjeno to, kar to »Drugo, Tretje« vsebuje v iluzorični obliki, kot surogat: »Ovedeli smo se tega, kar je nezavedni temelj in nezavedna vez države, praktičnega ateizma.«<sup>19</sup> Država, občestvo, v katerem se človeštvo, osvobojeno vseh spon, združi s seboj v samozavedajočo se enotnost, je torej doslej vselej obstajala le v podobi, ki je oporekala njenemu pojmu, saj je tisto, kar konstituira njeno resnično substancio in njeno konsistenco, obstajalo le v sprevrnjeni, iluzorični podobi. Feuerbach filozofije in religije torej ne negira abstraktno, ampak ju obravava kot resnico, ki eksistira v napačni obliki in jo je treba šele vzpostaviti. »Postati moramo

<sup>14</sup> Ludwig Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, v: *Sämtliche Werke*, Stuttgart 1980, zv. 6, str. 15; slov. prev. *Bistvo krščanstva*, Ljubljana 1982, str. 90.

<sup>15</sup> L. Feuerbach, *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, v: *Sämtliche Werke*, zv. 2.

<sup>16</sup> Prav tam, str. 251.

<sup>17</sup> F. Engels, *Ludwig Feuerbach in iztek klasične nemške filozofije*, v: MEID V, Ljubljana 1975, str. 440.

<sup>18</sup> L. Feuerbach, *Notwendigkeit einer Reform der Philosophie*, v: *Sämtliche Werke*, zv. 2, str. 216.

<sup>19</sup> Prav tam, str. 218.

<sup>20</sup> Prav tam, str. 220.

namreč zopet religiozni — politika mora postati naša religija — to pa je možno le, če vsebuje naše zrenje nekaj najvišjega, nekaj, kar za nas spremeni politiko v religijo... Politika lahko instinktivno za nas postane religija; vendar pa gre za zadnji izrečeni razlog, za uradno načelo. To načelo ni drugega — negativno izraženo — kakor ateizem, tj. opustitev boga, ki bi se razločeval od človeka.«<sup>21</sup> Pri Feuerbachu imamo opraviti s konstrukcijo zgodovine, v kateri se človeški rod v procesu osvobajanja vedno znova otrese pregrad, ki so za njegov konstitucijski proces nujne ali pa se jim skorajda ne more izogniti. To konstrukcijo zgodovine tvori pri Feuerbachu povezava dvojega: na eni strani izkustvo, da delovanje krščanske religije zagotavlja gospostvo — po Feuerbachu pri tem že obstoj teologije in filozofije načenja substanco religije, mladoheglovska kritika pa ji je dokončno dokazala, da je svetovnozgodovinsko preživela. Na drugi strani emfatični pojem človeštva, ki ga je treba osvoboditi vseh fevdalnih pregrad. »Zgodovina človeštva ni v ničemer drugega kot v nenehnem premagovanju ovir, ki so v določenem času veljale za ovire človeštva in zato tudi za absolutne, nepremagljive ovire. Prihodnost pa vedno odkriva, da so bile navidezne ovire rodu le ovire individumov.«<sup>22</sup> Feuerbach prvič »materialistično« razbere Heglovo *Fenomenologijo*, o kateri bo Marx kmalu nato rekel, da je »skrita, sama sebi še nejasna in mistificirajoča kritika«,<sup>23</sup> v kateri so »skriti vsi elementi kritike in so v njej pogosto že pripravljene in izdelane na neki način, ki daleč presega Heglovo stališče.«<sup>24</sup> Feuerbachova radikalnost, ki materialistično razbere skrivnost Heglove koncepcije svetovnega duha kot bistvo človeka, je za Marxa seveda le materializem, ki je obstal na pol poti, čeprav je hkrati dovolj materialističen, da se lahko uspešno meri s Heglovim idealizmom. Hipostaziranje meščanskega človeka v človeka nasploh, ki bo nekaj let pozneje podvrženo isti dialektični kritiki, uporabljeni za Heglovo filozofijo, gre v korak z značilno zožitvijo: »Obdobja človeštva se razlikujejo po religioznih spremembah.«<sup>25</sup> Seveda pa ne smemo mimo tega, da je mogoče v tej konstrukciji najti tudi zares materialistične elemente. Tako Feuerbach nakaže, da lahko ljudje v svojem vnažajšnjem pogledu spoznajo brezsubstancnost in preseženost kake podobe religioznosti takrat, ko se jim posreči prevzeti od religije del funkcij, ki jih ima v normativnem zagotavljanju družbe, in jih vključiti v območje samozavedno oblikovanih človeških razmerij. »Človek postavlja na začetku vse brez razlike ven iz sebe. To, kar poznejši dobi ali omikanejšemu ljudstvu daje narava ali um, daje zgodnejši dobi ali še neomikanejšemu ljudstvu bog. Za Jude so vsi človeški goni, naj so še tako naravni, tudi gon po čistosti, pozitivna božja zapoved.«<sup>26</sup> Nasproti »židovskemu sektaškemu duhu«,<sup>27</sup> ki ga Feuerbach očitno razume kot sežetek vsega religioznega skrbništva, se »načelo humanosti grške omike«<sup>28</sup> kaže kot napredek, ki blaži prvotno »sovražnost«<sup>29</sup> te napačne družbene povezanosti.

Vendar pa so ti materialistični elementi naključni, v najboljšem primeru so vgrajeni v materialistično spekulacijo, ki konstruira potek zgodovine iz rezultata, ta rezultat pa razume kot stanje, v katerem pade zadnja pregrada,

<sup>21</sup> Prav tam, str. 219.

<sup>22</sup> L. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, zv. 6, str. 184.

<sup>23</sup> K. Marx, *Kritika Heglove dialektike in sploh filozofije*, v: MEID I, Ljubljana 1969, str. 378.

<sup>24</sup> Prav tam.

<sup>25</sup> L. Feuerbach, *Notwendigkeit einer Reform*, zv. 2, str. 216.

<sup>26</sup> L. Feuerbach, *Bistvo krščanstva*, str. 120.

<sup>27</sup> L. Feuerbach, prav tam.

<sup>28</sup> L. Feuerbach, prav tam.

<sup>29</sup> L. Feuerbach, prav tam.

ki si jo človeštvo nalaga samo, tako da sodi zdaj enotnost rodu v vseh svojih razsežnostih v avtonomijo subjektov. Ljudje s tega zadnjega praga emancipacije retrospektivno spoznajo svojo lastno zgodovino kot proces relativne emancipacije, ki je bil sam še omejen in borniran. Ljudje si predočijo sam proces, v katerem je bilo mogoče preteklo podobo zavesti spoznati le na podlagi omejenosti njene vsakokratne aktualne substancialne oblike, ki ni spoznana, s tem pa se zgodovina konča: »Zgodovinski napredek v religijah je prav zato ravno v tem, da je to, kar je veljalo v zgodnjih religijah za nekaj objektivnega, zdaj nekaj subjektivnega, se pravi to, kar so videli in molili kot boga, je zdaj prepoznano kot nekaj človeškega. Zgodnja religija je kasnejše malikovalstvo: človek je častil lastno bistvo. Človek je opredmetil samega sebe, vendar pa predmeta ni prepoznal za lastno bistvo; kasnejša religija je ta korak storila; vsak napredek v religiji je zato globlje samospoznanje. Toda vsaka določena religija, ki je svoje starejše sestre označila za malikovalske, izvzema samo sebe — in sicer nujno, saj sicer to ne bi bila več religija — iz usode, iz splošnega bistva religije...«<sup>30</sup>

Toda v čem je zdaj Marxova in Engelsova »spretna uporaba« Feuerbachovih teoremov? Podroben oris Marxove argumentacije bi presegel okvir naše razprave. Zadovoljili se bomo z nekaj opozorili. Prej omenjeni »nakazani potek«, o katerem govori Marx v *Nemški ideologiji*, je bil, da je Marx, po Feuerbachovi »kritiki religije«, uporabil isti tip kritike najprej v svojem spoprijemu s Heglovo pravno filozofijo (kot kritiko prava in politike). V naslednjem koraku pa je nato po istem modelu kritiziral politično ekonomijo. Funkcijo, ki jo ima demokracija kot »rešena uganka vseh ustav«<sup>31</sup> v spoprijemu s Heglovo pravno filozofijo, ima v *Ekonomsko-filozofskih rokopisih* »družba... /kot/ dovršena bistvena enotnost človeka z naravo... dognani naturalizem človeka in dognani humanizem narave«.<sup>32</sup> V obeh primerih izhaja Marx iz tega, da je v teh »življenjskih formah«, ki jih je treba šele vzpostaviti, bistvo rodu neposredno udejanjeno, da rodovna enotnost obstaja neposredno, ne pa v sprevrnjeni podobi. V obeh primerih je strateška argumentacijska funkcija te »življenjske forme«, ki jo je treba šele zgraditi, to, da omogoča retrospektivno razvozlanje minule zgodovine kot sprevrnjene upodobitve rodovne enotnosti. V spoprijemu s Heglom je to izraženo takole: »... Tako je demokracija bistvo vsakršne državne ustave, socializirani človek, kot posebna državna ustava; do drugih ustav je v takem odnosu, v kakršnem je rod do svojih vrst, samo da se ta rod sam kaže kot eksistenca, in zato kot posebna vrsta nasproti eksistencam, ki ne ustrezajo bistvu...«<sup>33</sup> Motor zgodovinskega razvoja je tu torej protislovje med eksistenco in bistvom, sprevrnjena oblika udejanjenja bistva, ki v svojem eksistenčnem načinu oporeka bistvu socializiranega človeka. Rodovna enotnost, ločena od človeka, se je osamosvojila v politiki, sprevrnila se je v nekaj Prvega (prikazuje se kot republika ali monarhija); pri tem gre emancipacija človeka skozi neko do skrajnosti prignano situacijo sprevrnitve, ki je ni več mogoče stopnjevati, dokler ni končno »tu... ustava popeljana nazaj v svojo dejansko osnovo, v dejanskega človeka, v dejansko ljudstvo ne sama po sebi, glede bistva, ampak glede eksistence, dejanskosti«.<sup>34</sup> Podobno postopa Marx v *Ekonomsko-filozofskih rokopisih*. Če je zasebju /Für-sich-Sein/ rodu

<sup>30</sup> L. Feuerbach, prav tam, str. 92.

<sup>31</sup> K. Marx, *Kritika Heglovega državnega prava*, v: MEID I, str. 71.

<sup>32</sup> K. Marx, *Ekonomsko-filozofski rokopisi*, v: MEID I, str. 335.

<sup>33</sup> K. Marx, *Kritika Heglovega državnega prava*, str. 72.

<sup>34</sup> Prav tam, str. 71.



prej ime demokracija, se imenuje zdaj družba (cf. zgornji navedek). Do skrajnosti prignan položaj je sedaj odtujitev, je kapitalizem kot kulminacijska točka v razvoju privatne lastnine. Tudi v tem razvoju privatne lastnine je gonilni motor protislovje med »na sebi« in »za sebe«, med bistvom človeka in sprevrnjeno eksistenčno obliko. To je ozadje, na katerem je treba interpretirati *Ekonomsko-filozofske rokopise*, vključno z Marxovo recepcijo različnih teorij politične ekonomije. V tej zvezi je najpomembnejši pojem zdaj pojem predmetne prakse, zanj Marx poudari, da je njegova odsotnost »glavna pomanjkljivost vsega dosedanjega materializma — vštevši Feuerbachovega«. <sup>35</sup> Pri tem moramo ločiti dva vidika. V kritiki *Heglove dialektike in sploh filozofije* je postavljena v ospredje predmetna dejavnost človeka. Pri tem Marx poudari, da se ta vidik naturalizma nanaša na človeka kot »neposredno naravno bitje«. V naslednjem koraku pa Marx precizira, da človek ni le naravno bitje, marveč da je »človeško« naravno bitje. V tem spisu se Marx tega problema dotakne le na kratko: »Toda človek ni le naravno bitje, ampak je *človeško* naravno bitje; tj. za sebe samo bivajoče bitje, zato res *generično bitje*, kot tako se mora potrjevati in udelejevati tako v svoji biti kot v svojem vedenju. Niti *človeški* predmeti torej niso naravni predmeti, kakor se neposredno ponujajo, niti človeški čut, kakršen je neposredno, kakršen je predmetno, ni *človeška* čutnost, človeška predmetnost. Niti narava — objektivno — niti narava subjektivno ne biva neposredno *človeškemu* bitju adekvatno. In kot mora vse naravno *nastati*, tako ima tudi *človek* akt svojega nastajanja, *zgodovino*, ki pa je zanj zavesten, in kot akt nastajanja z zavestjo se odpravljajoč akt nastajanja. Zgodovina je resnična naravna zgodovina človeka.« <sup>36</sup> Marx konča odlomek s pripombo: »k temu se je treba vrniti«.

To naredi Marx v *Ekonomsko-filozofskih rokopisih*. Na temelju tega naturalističnega stališča zariše tu teorijo zgodovine, ki sledi Feuerbachovem zgledu. Človeška emancipacija je možna, kakor že v Feuerbachovi kritiki religije in nato v Marxovi kritiki politike, le tako, da gre skozi sprevrnitev, ki je v svoji odtujeni strukturi dosegla skrajno točko. Ta točka je razpoznana zdaj kot kapitalizem, ki je konstelacija skrajno nasprotujočih si gibanj. Neustrezanje med objektivno in subjektivno naravo in med človeškim bistvom je zdaj retrospektivno konstruirano iz kapitalizma sem — zato da bi bil možen mehanizem protislovja, s katerim je naposled v kulminacijski točki razvoja dobljena resnična enotnost obeh momentov. Koncept predmetne dejavnosti kot razmerja med subjektom in objektom znotraj naravne celote je povezan s predstavo kapitalizma, »dano na kopito« Feuerbacha. Kapitalistično razredno razmerje oz. kapitalistična zemljiška lastnina sta interpretirana kot polarizacija zrcalno dopolnjujočih se momentov v sprevrnjenem svetu kapitala: kapitalisti oz. zemljiški lastniki so lastniki oz. zastopniki produktov in produkcijskih sredstev, odvzetih delavcem. Gre za polarizacijo, ki je razumljena kot zadnja razvojna stopnja privatne lastnine, hkrati pa se ujema z neko razvojno podobo predmetne dejavnosti, ki je prav tako ni več mogoče stopnjevati. Konstruktivna narava Marxove argumentacije se najjasneje pokaže tam, kjer se po notranji logiki te nasprotujoče si strukture gibanja približa idealistični metafiziki zgodovine in trdi, da se »narava prikazuje kot njegovo delo in njegova dejanskost«.

<sup>35</sup> K. Marx, *Teze o Feuerbachu*, v: MEID II, str. 359.

<sup>36</sup> K. Marx, *Kritika Heglove dialektike in sploh filozofije*, v: MEID I, str. 385.

V skladu s tem kritizira fiziokrate: »Zemlja je tu še priznana kot od človeka neodvisno naravno bivanje, še ne kot kapital, tj. kot moment samega dela.«<sup>37</sup>

Zaman bomo v tej zvezi iskali natančnejšo določitev pojma dela in distinkcijo med različnimi momenti delovnega procesa. Delo je tu sinonim za družbeno dejavnost. Pri tem pomeni razširjajoča se družbenost čedalje večje prežemanje narurne celote, vse do razkroja vseh neistovetnih, še vnanjih naravnih momentov. Tudi specifični značaj družbenosti ni podrobneje opredeljen, »družbeni značaj« človekovih bistvenih sil je postuliran počez: »Družbeni značaj je torej obči značaj vsega gibanja.«<sup>38</sup> Marxov osrednji problem je edino, kako dojeti zgodovino privatne lastnine kot niz razvojnih stopenj sprevrnjene oblike družbene dejavnosti, in to naknadno s stališča zadnje kulminacijske točke, na kateri je treba družbeni značaj prevesti iz oblike zasebnosti v obliko zasebnosti, v zavestno rodovno dejavnost. S tem je okvirno uresničil program, ki si ga je zastavila *Kritika Heglove dialektike in sploh filozofije* — kako se namreč narava, tako objektivno kakor subjektivno, začne ujemati s človeškim bistvom. Družbena dejavnost, to je naraščajoče prisvajanje in prežemanje narurne celote, nenehno razširjajoča se »družbenost«, se razvija v sprevrjnjeni podobi privatne lastnine vse do točke — omenili smo jo zgoraj — na kateri ni mogoče stopnjevati ne te »družbenosti« ne privatne lastnine (razredne delitve in ločevanja producentov od produkcijskih sredstev), marveč se oba momenta prav nasprotno ujmeta. Vse predhodne stopnje so zgolj podobe (cf. zgornjo pripombo k fiziokratom) nerazvite družbene dejavnosti, ki ji ustrezajo nerazvite oblike privatne lastnine. S tem je Marx v jeziku *Ekonomsko-filozofskih rokopisov* hkrati položil temeljni kamen za poznejšo formulacijo o protislovnem razvoju produktivnih sil in produkcijskih razmerij, ki je motor zgodovinskega gibanja. Pri prehodu k *Nemški ideologiji*, temu »obračunu z najino nekdanjo filozofsko vestjo«,<sup>39</sup> pa pride do svojevrstnega pomešanja obeh sestavin, kar je še posebej vidno v 6. tezi o Feuerbachu: »... Toda človeško bistvo ni nikak abstraktum, prebivajoč v posameznem individuu. V svoji dejanskosti je skupek družbenih razmerij.«<sup>40</sup> Če Marx predstavlja razliko med prej objavljenimi spisi (vključno z *Ekonomsko-filozofskimi rokopisi*) in *Nemško ideologijo* kot bolj ali manj nepomembno vprašanje izrazja, ravna v nekem pogledu celo pravilno. Celokupnost odtujenih oblik življenja in občevanja, s podobami zavesti vred, je namreč interpretirana tako kot prej: kot sprevrnjena eksistenčna oblika rodovne enotnosti, kot sprevrnjena dejanskost bistva. Marx implicitno ohranja Feuerbachovo konstrukcijo, oba vidika je mogoče brez težav identificirati, čeprav sta podana v jeziku, ki se deloma precej močno opira na meščansko ekonomijo, hkrati pa s svojim slogom slepi z materializmom »različne razvojne stopnje delitve dela so prav tako tudi različne oblike lastnine: tj., vsakokratna stopnja delitve dela določa tudi razmerje individuov med seboj v odnosu do materiala, instrumenta in produkta dela.«<sup>41</sup> Tu je torej v jeziku ekonomije izražena tista temeljna povezanost med produktivnimi silami in oblikami občevanja, ki je na drugem mestu formulirana še veliko bolj na splošno: »Produkcija življenja, tako svojega lastnega v delu kot tujega v ploditvi, se tu že takoj prikazuje kot dvojno razmerje — na eni strani kot naravno, na drugi kot družbeno sodelovanje — družbeno v tem pomenu, da

<sup>37</sup> K. Marx, *Ekonomsko-filozofski rokopisi*, prav tam, str. 328.

<sup>38</sup> Prav tam, str. 334.

<sup>39</sup> K. Marx, *H kritiki politične ekonomije*, Predgovor, v: METI I/1.

<sup>40</sup> K. Marx, *Teze o Feuerbachu*, v: MEID II, str. 362.

<sup>41</sup> F. Engels, K. Marx, *Nemška ideologija*, v: MEID II, str. 20.

pod tem razumemo sodelovanje več individuov, vseeno pod kakšnimi pogoji, na kakšen način in s kakšnim smotrom. Iz tega izhaja, da je določen produkcijski način ali industrijska stopnja vedno združena z določenim načinom so-delovanja ali družbeno stopnjo, in na ta način so-delovanja je sam ‚produktivna sila‘, da množina produktivnih sil, dostopnih ljudem, pogojuje družbeno stanje in da je torej ‚zgodovino človeštva‘ treba vedno študirati in obdelovati v povezavi z zgodovino industrije in menjave.«<sup>42</sup> Medtem ko se Marx v prej omenjenem navedku popolnoma opira na meščansko postavko o povezavi med naraščajočo delitvijo dela in akumulacijo oz. velikostjo kapitala, ne da bi enemu izmed momentov dajal prednost, pa je v odlomku, ki smo ga navedli nazadnje, ta povezava na eni strani že absolutizirana v najabstraktnjšo občoost, hkrati pa je moč strukturiranja pripisana razmerju človek-narava. Z drugimi besedami tu je ponovljena zastavitev *Ekonomsko-filozofskih rokopisov*, da je motor razvoja razširjajoča se »družbena dejavnost«, predmetna dejavnost pa hkrati proizvaja sprevernitev. Analogno stališče bomo našli v odlomkih, v katerih Marx povezuje »določeno industrijsko stopnjo« z »neko družbeno stopnjo«. A ta povezava ni nikjer pozitivno določena, ampak je vselej le postulirana. Njeno izhodišče je rezultat, ki ga je treba šele ustvariti, minula zgodovina pa je v njej konstruirana kot zgodovina omejenih produkcijskih instrumentov in produktivnih sil, ki zaradi nerazvite družbenosti pač tudi sami proizvajajo zgolj bornirane oblike občeavanja privatnih lastnikov: »Vse prejšnje revolucionarne prisvojitve so bile omejene; individui, ki so bili bornirano samodejavni zaradi omejenega produkcijskega instrumenta in zaradi omejenega občeavanja, so si prisvojili ta omejeni produkcijski instrument in so se zato dokopali le do nove omejenosti...«<sup>43</sup> Materialistična konkretizacija je tu le navidezna. To izhaja tudi iz odlomka, ki je bil naknadno izčrtan iz rokopisa: »Gradnja hiš. Pri divjakih je samo po sebi razumljivo, da ima vsaka družina svojo votlino ali kočjo, kot je razumljivo pri nomadih, da ima vsaka družina poseben šotor. To ločeno gospodinjstvo postane zaradi nadaljnega razvoja privatne lastnine le še bolj nujno. Pri poljedelskih ljudstvih je skupno gospodinjstvo prav tako nemogoče kot skupno poljedelstvo... Vzpostavitev skupnega gospodinjstva predpostavlja razvoj strojev, uporabo naravnih sil in mnogih drugih produktivnih sil, npr. vodovodov, plinske razsvetljave, parne kurjave itd., odpravo /nasprotja/ med mestom in vasjo. Brez teh pogojev ne bi bilo skupno gospodarstvo samo spet nova produkcijska sila, bilo bi brez materialne baze in slonelo le na teoretični podlagi, tj., bilo bi zgolj konjiček in bi privedlo samo do samostanskega gospodarstva. — Kaj je bilo možno, dokazuje zbiranje v mesta in gradnja skupnih hiš za posamezne namene (zapori, vojašnice itd. itd.). Da se odprava ločenega gospodarstva ne da ločiti od prave družine, je razumljivo samo ob sebi.«<sup>44</sup> Omenimo samo, da je Marx, kakor je pozneje opozoril Engels, absolutiziral družino. Pomembneje je, da Marx tu zatrjevane povezanosti med produktivnimi silami in produkcijskimi razmerji ne izpelje, ampak da jo konstruira. Nedružbenost produktivne sile ustreza borniranemu ali odtujenemu občeavanju — gre za miselni tok *Ekonomsko-filozofskih rokopisov*. Povezanost med produktivnimi silami in občeavnimi razmerji oz. produkcijskimi razmerji je v *Nemški ideologiji* ponovitev protislovja med na sebi bivajočo družbenostjo človeka — protislovja, ki žene k

<sup>42</sup> Prav tam, str. 35.

<sup>43</sup> Prav tam, str. 92.

<sup>44</sup> Prav tam, str. 77/78.

udejanjivji te družbenosti (gibalni in gonilni moment) — in med nezadostnim eksistenčnim načinom te družbenosti (borniranimi občevalnimi oblikami). Marx tako v svoji kritiki politike (v spoprijemu s Heglovo pravno filozofijo) kakor v kritiki ekonomije že grobo oriše predstavo o protislovnem »razvoju« rodovne enotnosti, ki stremlje od nasebja k zasebju. (V Feuerbachovem *Bistvu krščanstva* je ta razvoj koncipiran še kot »religiozne spremembe«, po katerih se »ločijo obdobja človeštva« in zaradi katerih se zgodovina »človeštva kaže kot... napredujoče premagovanje pregrad«.)<sup>45</sup> V *Nemški ideologiji* je ta prenos Heglovega pojma izkustva na soslednje različnih stopenj privatne lastnine formuliran takole: »Ti različni pogoji, ki se kažejo najprej kot pogoji samoudejstvovanja, kasneje kot njegove spona, tvorijo v vsem zgodovinskem razvoju povezan niz občevalnih oblik, ki so povezane s tem, da na mesto prejšnje občevalne oblike, ki je postala spona, stopi nova, ki ustreza bolj razvitim produktivnim silam in s tem naprednejšemu načinu samoudejstvovanja individuov, ki à son tour /s svoje strani/ spet postane spona in jo potem nadomesti druga. Ker ti pogoji na vsaki stopnji ustrezajo sočasnemu razvoju produktivnih sil, je njihova zgodovina razvijajočih se in od vsake nove generacije prevzetih produktivnih sil in s tem zgodovina razvoja sil individuov samih.«<sup>46</sup> Manj bornirana oblika nadomesti bolj bornirano, vse dokler končno ne postane možno univerzalno občevanje, ki utemeljuje kot regulativno načelo ta retrospektivno konstruirani potek zgodovine (razumljene kot sosledje emancipacijskih korakov). Če kaka občevalna oblika zastari zaradi nadaljnega razvoja produktivnih sposobnosti, tako da jo je mogoče kritizirati in odpraviti, sta kritika te občevalne oblike in osvoboditev od nje le relativni. Nova družbena istovetnost individuov (se pravi tista oblika občevanja, ki še ne (obstaja in ki ustreza novi razvojni stopnji individuov) je referenčna točka kritike in kot taka vsebinsko določa samo kritiko, vendar pa nje same ni mogoče tematizirati. Ker je ta nova enotnost med produktivnimi silami in občevalnimi oblikami po svojem značaju substancialna, je hkrati absolutizirana in vsebinsko določa kritiko, ne da bi jo kritizirajoči individui v tej njeni funkciji lahko spoznali. »Določeni pogoj, v katerem proizvajajo, ustreza torej, dokler protislovje še ni nastopilo, njihovi dejanski pogojenosti, njihovem enostranskemu bivanju, katerega enostranost se pokaže šele, ko nastopi protislovje, in eksistira torej le za kasnejše individue. Takrat se kaže ta pogoj kot naključna spona, in takrat se zavest, da je spona, podtakne tudi prejšnjim dobam.«<sup>47</sup> Individui se ovedo te enostranosti kritike in emancipacije, njene relativnosti šele, ko doseže razvoj produktivnih sil tisto točko, na kateri zastavi samo zamenjavanje stare oblike omejenosti z novo, ko torej ni več nujnosti, da izhajajo individui iz različnih »pogojenosti« in tako pač razvijajo »pogojeno občevanje«. »Šele na tej stopnji se samoudejstvovanje ujema z materialnim življenjem, kar ustreza razvoju individuov v totalne individue in znebitvi vsake samoraslosti, in potem si ustrežata sprememba dela v samoudejstvovanju in sprememba dosedanjega pogojenega občevanja v občevanje individuov kot takih. S tem, da si združeni individui prisvoje totalne produktivne sile, se neha privatna lastnina.«<sup>48</sup> Marx se preda spekulativnemu zanosu, vendar pa ne uresniči ne svoje zahteve, da je treba »naravoslovno zvesto« dognati »ustrezanje« med produktivnimi silami in občevalnimi razmerji, niti ne zna prepričljivo vsebinsko razložiti zatrdjevanje proti-

<sup>45</sup> Prim. op. 25.

<sup>46</sup> F. Engels, K. Marx, *Nemška ideologija*, prav tam, str. 86.

<sup>47</sup> Prav tam, str. 86.

<sup>48</sup> Prav tam, str. 93.

slovje, »oporekanje« med produktivnimi silami in občevalnimi formami. Prav nasprotno, na nekem drugem mestu v bistvu prekliče celotno konstrukcijo z naslednjo ugotovitvijo: »... v veliki industriji je protislovje med produkcijskimi instrumenti in privatno lastnino šele njen produkt; da ga rodi, mora biti že zelo razvita.«<sup>49</sup> Drugače rečeno: prej tega protislovja sploh še ni bilo. Kljub temu ohranja Marx to protislovje kot univerzalni zakon. Očitno je, da absolutizira nekaj, kar je specifično za kapitalizem, in da to absolutizacijo meša z nekim emancipacijskim modelom, ki v zadnji instanci izhaja iz Heglovega dialektičnega pojma izkustva.

Dve leti pozneje Marx v spisu *Beda filozofije*<sup>50</sup> — odgovoru na Proudhonovo *Filozofijo bede* — oz. v daljšem pismu P. V. Annenkovu,<sup>51</sup> ki ga je napisal prej in v katerem obravnava Proudhonovo delo, ponovi najpomembnejše misli, ki na programatsko skop način zgolj še povzamejo to, kar je, kot se zdi, na skrbno zagotovljeni podlagi prisotno v ozadju in kar je mogoče aktualizirati. Vendar je to zgolj videz. Sugestivna določenost, ki je značilna za obe besedili, ne izvira le iz polemične namere, v kateri je bila vsaj *Beda filozofije* napisana. Navezati jo je treba na sistematično izločanje »spekulativno-materialistične« razsežnosti tega teorema, v katerem je minula zgodovina skonstruirana edinole iz rezultata, se pravi iz skrajne oblike sprevrnjene družbenosti v strojnem procesu dela. Marx zdaj teorijo popolnoma pozitivira, cena za enoznačnost prikazuje, ki jo poskuša doseči, pa je, da je teorija popolnoma zreducirana na obrazce. To ni le v nasprotju z njeno empirično intenco, ampak še močneje poudari moment konstrukcije: »Ročni mlin daje družbo s fevdnim gospodom, parni mlin družbo z industrijskim kapitalistom.«<sup>52</sup> Naj je Marxova kritika Proudhona, da »ni razumel, da so ta določena družbena razmerja prav tako človekovi produkti, kot so platno, lan itd.«,<sup>53</sup> še tako upravičena, pa razkritje nehistorične absolutizacije zgodovinskih oblik človeške reprodukcije ne pelje nujno k naslednji ugotovitvi: »S pridobivanjem novih produktivnih sil spreminjajo ljudje svoj način proizvodnje in spreminjajo način produkcije, način pridobivanja svojega življenja, spreminjajo vse svoje družbene odnose.«<sup>54</sup> Marx tu skoraj z istimi besedami ponovi, kar je malo prej napisal v že omenjenem pismu Annenkovu. Ne razkrije pa kake podrobnejše opredelitve. Na enako abstraktno splošen način Marx tudi postavi, da so produktivne sile — »baza vse njihove /tj. ljudi — H. R./ zgodovine«<sup>55</sup> — določujoče, njihovo povezanost z družbenimi razmerji pa obravnava, kakor že v *Nemški ideologiji*, kot razmerje ustrezanja. Zato pa se tu pokaže nekaj drugega, da namreč neskladje med produktivnimi silami in produkcijskimi razmerji, ki ga Marx na drugem mestu emfatično označi kot protislovje, prvotno ni drugega kot preprosto »nevečustrezanje«: »Da ne bi izgubili doseženega rezultata, da ne bi izgubili plodov civilizacije, so ljudje prisiljeni spremeniti svoje podedovane družbene oblike, brž ko način občevanja (commerce) ne ustreza več pridobljenim produktivnim silam.«<sup>56</sup> A tudi tu Marx ne pove, kako naj razumemo to neustrezno ustrezanje, prav tako kot ne da zadovoljive razlage, kako iz določenega razvojnega stanja produktivnih sil izvirajo določena družbena razmerja, ki ustrezajo produk-

<sup>49</sup> Prav tam, str. 63.

<sup>50</sup> K. Marx, *Beda filozofije*, v: MEID II, str. 395 sl.

<sup>51</sup> Marx Annenkovu 28. 12. 1846, v: MEW 4, str. 547 sl.

<sup>52</sup> K. Marx, *Beda filozofije*, v: MEID II, str. 477.

<sup>53</sup> Prav tam.

<sup>54</sup> Marx Annenkovu, str. 549.

<sup>55</sup> Prav tam, str. 549.

<sup>56</sup> Prav tam, str. 549.

tivnim silam. Opozorili smo že na postulirano povezavo med ročnim mlinom in fevdalno družbo oz. parnim mlinom in družbo industrijskih kapitalistov. V pismu Annenkovu je rečeno samo: »Privilegiji, institucije cehov in korporacij, celotna ureditev srednjega veka — vse to so bili družbeni odnosi, ki so edino ustrezali pridobljenim produktivnim silam in prej obstoječemu družbenemu stanju, iz katerega so nastale te institucije.«<sup>57</sup> Marx nam ne razloži, kako naj pravzaprav razumemo pojme ustrežanja oz. neustrežanja ali protislovja, prav tako pa tudi podrobneje ne opredeli teorema, ki je prvič eksplicitno formuliran v kritiki Proudhona, slavni Predgovor za *H kritiki politične ekonomije* pa ga ponovi; da namreč dana družba ne propade, vse dokler v »krilu stare družbe« ne dozoriyo vse produktivne sile, ki se lahko razvijejo v družbeni formi, za katero gre. »Organiziranje revolucinarskih elementov kot razreda predpostavlja existenco vseh produktivnih sil, ki so se sploh mogle razviti v okviru stare družbe.«<sup>58</sup> V nasprotju s svojo polemiko s Proudhonom, v kateri je še povsem očitno, da ima pri formulaciji tega teorema pred očmi družbeni proces dela v industrijski produkciji, ki je prek različnih razvojnih stopenj postal neposredna družbena produktivna sila, dvigne Marx v Predgovoru za *H kritiki politične ekonomije* to dejanstvo na raven univerzalnega zakona zgodovinskega razvoja: »Kaka družbena formacija nikoli ne propade, preden so razvite vse produktivne sile, za katere je dovolj široka, in nova višja produkcijska razmerja nikoli ne stopijo na to mesto, preden so njihovi materialni eksistenčni pogoji bili donošni v krilu stare družbe same.«<sup>59</sup> Glede na kontekst te misli v polemiki proti Proudhonu se vsiljuje domneva, da gre za postopno konkretizacijo motiva, ki ga je Marx razvil v *Ekonomsko-filozofskih rokopisih*. O njem lahko zato smiselno razpravljamo le, če upoštevamo njegovo inačico v tem delu: da se prikazuje namreč z nastankom proletariata kot momenta, ki dopolni izoblikovanje meščanske zemljiške lastnine in industrijskega proletariata, vsa narava kot produkt, ki ga je postavil človek sam, kot njegovo delo — s tem pa je skrajna kulminacijska točka v sprejrtjenih, odtujeni obliki potekajočega razvoja človeških bistvenih moči.

## II.

Vendar pa ni problematično le postopno »pozitiviranje« teorije historičnega materializma, marveč tudi dejstvo, da je Marx napisal svoj Predgovor v času, ko je razvil teoriji Predgovora diametralno nasprotno teorijo zgodovine. V obsežnem »prvem osnutku« *Kapitala*, ki ga je napisal malo pred Predgovorom, prikazuje Marx motoriko zgodovinskega procesa s stališča dinamike, ki je lastna gibanju kapitala. Ta dinamika mora uresničiti to, kar je *Nemška ideologija* zahtevala od protislovnega razvoja produktivnih sil in produkcijskih razmerij: postopno integracijo ljudi v razširjajoči se sistem različnih, a med seboj povezanih oblik sprejrtjene družbene enotnosti. (»Masa nasprotnih form družbene enotnosti,« je rečeno v *Očrtih*.)<sup>60</sup> Razlog za to, da je dialektični prikaz kategorij v »prvem osnutku« *Kapitala* ne glede na vso svojo fragmentarnost veliko bolj poudarjen, bolj prožen kot prikaz *Kapitala*, je verjetno v tem, da je bil Marx prepričan, da je odkril v gibanju vrednosti dinamično načelo zgodovine, teoretični zaris tega gibanja, njegov dialektični prikaz pa hkrati po-

<sup>57</sup> Prav tam, str. 548.

<sup>58</sup> K. Marx, *Beda filozofije*, v: MEID II, str. 539.

<sup>59</sup> K. Marx, *H kritiki politične ekonomije*, Predgovor, v: METI I/1.

<sup>60</sup> K. Marx, *Očrti kritike politične ekonomije*, v: METI I/8, Ljubljana 1985, str. 79.

meni ovedenje strukturirajoče moči, ki obvladuje meščansko družbo. Čeprav Marx vedno znova opozarja, da imamo »tu opraviti z meščansko družbo, ki se giblje na svoji lastni podlagi«,<sup>61</sup> ne smemo prezreti, da razume — in to predvsem prav v »prvem osnutku« *Kapitala* — ta dialektični prikaz tudi kot zaris tiste notranje logičnosti, ki historično proizvaja meščansko družbo. »To gibanje se prikazuje v različnih podobah, tako historično kot gibanje, ki pelje k delu, proizvajalcu vrednosti, kot se po drugi strani prikazuje tudi znotraj sistema same meščanske produkcije, tj. produkcije, ki postavlja menjalno vrednost.«<sup>62</sup> To lahko ponazorimo z Marxovo obravnavo prvotne akumulacije, na katero se ta pripomba nanaša. Ko Marx očita meščanski ekonomiji, da ne vidi, »da je že v enostavni določitvi menjalne vrednosti in denarja latentno vsebovano nasprotje med mezdno in kapitalom etc.«,<sup>63</sup> je sam prepričan, da se to latentno nasprotje s prehodom cirkulirajočega kapitala v sfero produkcije udejanji in da je šele na ta način ustvarjena meščanska družba. »Če v dovršenem meščanskem sistemu vsako ekonomsko razmerje predpostavlja drugo v meščansko-ekonomski formi in če je tako vse, kar je postavljeno hkrati predpostavka, tedaj velja to za vsak organski sistem. Ta organski sistem sam kot totalnost ima svoje predpostavke in njegov razvoj v totalnost je ravno /v tem/, da si podredi vse elemente družbe ali da iz nje ustvari organe, ki mu še manjkajo. Tako historično postane totalnost. Nastajanje sistema kot te totalnosti je moment njegovega procesa, njegovega razvoja.«<sup>64</sup> Marx pri pisanju *Očrtov* niti najmanj ne dvomi o tem, da je kapital, in edino kapital, tisti motor, ki proizvaja in strukturira novo meščansko družbo. »Kapital kot tisti, ki ustvarja zemljiško rento, se torej vrača nazaj v produkcijo mezdnega dela kot svoje obče ustvarjalne osnove. Kapital izvira iz cirkulacije in postavlja delo kot mezdno delo; tako se izoblikuje in postavlja, razvit kot celota, zemljiško lastnino tako za svoj pogoj kakor za svoje nasprotje. Pokaže pa se, da je s tem ustvaril samo mezdno delo kot svojo občo predpostavko.«<sup>65</sup> V *Kapitalu* te razsežnosti koncepcije tako imenovane prvotne akumulacije ni — Marx se v *Očrtih* vsekakor popolnoma prepušča svoji spekulaciji, ki jo hipostazira v lastno logiko kapitala, katere dinamiko je treba zarisati. Tako na skoraj tisoč straneh sploh ne spregovori o dialektiki protislovne motorike med produktivnimi silami in produkcijskimi razmerji, ki je imela v *Nemški ideologiji* še osrednjo vlogo, pač pa je gonilna in strukturirajoča sila, ki proizvaja materialne produktivne sile, zdaj očitno lastna dinamika kapitala, ki »se polasti produkcije«.<sup>66</sup> Tudi *Očrti* se opirajo na neko predstavo, ki jo vsebujejo že *Ekonomsko-filozofski rokopisi* in nato eksplicitno *Nemška ideologija* — na predstavo o skrajni obliki sprevrnjene družbenosti razmerja med individui in njihovimi produktivnimi silami kot tiste točke, s katere so predhodne oblike označene kot »bornirane podobe«. V *Očrtih* je pri tem dojeta gibanje vrednosti, ki postaja pri proizvajanju vedno novih ekonomskih razmerij vse bolj zapleteno, kot nosilec in zastopnik razširjanja sprevrnenih, za udeležence netransparentnih družbenih oblik. Na začetku *Očrtov* to še ni vidno, toda tako kot »/se je/ sistem meščanske ekonomije razvil za nas le postopoma, /se razvija/ njegova negacija, ki je njen zadnji rezultat.«<sup>67</sup> V drugem zvezku *Kapitala* ni več mogoče nikjer opa-

<sup>61</sup> Prav tam, str. 149.

<sup>62</sup> Prav tam, str. 152.

<sup>63</sup> Prav tam, str. 146.

<sup>64</sup> Prav tam, str. 169.

<sup>65</sup> Prav tam, str. 170.

<sup>66</sup> Marx Engelsu dne 2. 4. 1858.

<sup>67</sup> Karl Marx, *Očrti kritike politične ekonomije*, v: METI I/8, str. 511.

ziti, kako pomembna je bila ta problematika za Marxa pri pisanju *Očrtov*. V *Očrtih* se vse bolj razkriva, da je kapital v svoji protislovni enotnosti kot cirkulirajoči in fiksirajoči se kapital tisti vodilni motiv, ki skrivoma obvladuje celotni prikaz. Kapital, ki se kaže najprej kot tekoča enotnost, se vse bolj fiksira, dokler se nasprotje ne prikaže le kategorialno — kot *capital fixe* in *capital circulant* — ampak se izrazi tudi v svoji snovni podobi. »Medtem ko sta se doslej *capital fixe* in *capital circulant* prikazovala zgolj kot različni predhodni določitvi kapitala, sta zdaj otrdela v njegova posebna eksistenčna načina, in poleg *capitala fixe* se prikaže *capital circulant*. Zdaj sta dve posebni vrsti kapitala... Razločevanje kapitala po njegovi zgolj snovni strani je zdaj prevzeto v njegovo formo samo in se prikazuje kot tisto, kar ga diferencira.«<sup>68</sup> Šele zdaj je dinamika kapitala dosegla točko, na kateri je sprejnjena oblika družbenosti prignana do vrhunca, udeleženci pa se jo ovedejo kot nujne kulturne točke razvoja produktivnih sil in družbenih odnosov — »oboje različni strani razvoja podružbljenega individua.«<sup>69</sup> — »Prej smo rekli, da je družbeno razmerje med različnimi opravili postavljeno v *capital circulant* kot lastnost kapitala, tako kot je postavljena družbenost dela v *capital fixe*«<sup>70</sup> »... družbena produktivna sila dela je v *capital fixe* postavljena kot kapitalu inherentna lastnost; tako *scientific power* kot tudi kombinacija družbenih sil znočaj produkcijskega procesa, naposled spretnost, predstavljena iz neposrednega dela v stroj, v mrtvo produktivno silo. V *capital circulant* pa se, narobe, menjava del, različnih delovnih panog, njihovo medsebojno prepletanje in konstituiranje sistema, koeksistenca produktivnega dela prikazujejo kot lastnost kapitala.«<sup>71</sup> Misel iz *Ekonomsko-filozofskih rokopisov*, da je končna točka v razvoju napačne družbenosti dosežena z obstojem kapitala, meščanske zemljiške lastnine in svobodnega meznega dela, je v *Očrtih* ponovljena in konkretizirana z obema kategorijama, ki stojita v središču. V tej zvezi se tudi razjasni, kaj Marxu pomeni kritika politične ekonomije, ki jo razume, kot je znano, hkrati kot »prikaz sistema in s prikazom njegovo kritiko«. Marx v *Očrtih* za razliko od *Kapitala*, v katerem prikaz, kot se zdi, pretehta nad kritiko, ne poskuša le zarisati kategorij v njihovi meščansko imanentni krizni logiki, marveč jih poskuša razvozlati kot sprejnjene eksistenčne oblike družbenega individua. Vzemimo na primer »malo cirkulacijo«, ki na tak način v *Kapitalu* ne nastopa več. »... se zdaj po drugi strani prikazuje kot lastnost *capital circulant* ohranjanje dela v eni produkcijski panogi s pomočjo *coexisting labour* v neki drugi. V mali cirkulaciji kapital delavcu avansira mezdno, ki jo ta zamenja za produkte, potrebne za njegovo konsumpcijo. Denar, ki ga je prejel, ima to moč le, ker istočasno delajo poleg njega; in le ker si /je/ kapital prilastil njegovo delo, mu lahko da v denarju nakazilo za tuje delo. Ta menjava lastnega dela s tujim se tukaj ne prikazuje posredovana in pogojena z istočasno koeksistenco dela drugih, temveč z avansom, ki ga daje kapital. Kot lastnost tega dela *circulating capital*, ki se ga odstopi delavcu, in *circulating capital* nasploh, se prikazuje to, da delavec lahko med produkcijo opravlja presnavljanje, ki je potrebno za njegovo konsumpcijo. Ne prikazuje se kot izmena snovi istočasnih delovnih moči, temveč kot presnova kapitala; tega, da eksistira *circulating capital*. Tako so vse sile dela transponirane v sile kapitala.«<sup>72</sup>

<sup>68</sup> Prav tam, str. 503.

<sup>69</sup> Prav tam, str. 506.

<sup>70</sup> Prav tam, str. 515.

<sup>71</sup> Prav tam, str. 514.

<sup>72</sup> Prav tam, str. 501/2.



Še veliko izčrpnje se Marx ukvarja s tem vidikom pri obravnavi *capital fixe*. Pri tem večkrat pojasni, da »razvoj delovnega sredstva v mašinerijo za kapital ni nekaj naključnega, ampak je historično preoblikovanje tradicionalno podedovanega delovnega sredstva, tako da je preobraženo adekvatno kapitalu.«<sup>73</sup> Delovno sredstvo je kot udejanjenje kapitalistične težnje po redukciji nujnega dela po svoji uporabni vrednosti, »se pravi po svojem snovnem bivanju, preobraženo v neko eksistenco, ki je adekvatna *capital fixe* in kapitalu nasploh, forma, v kateri je bilo kot neposredno delovno sredstvo sprejeto v produkcijski proces kapitala, pa je povzeta v neko formo, ki jo je postavil kapital sam in ki mu ustreza.«<sup>74</sup> Z razvojem mašinerije in z njim povezano tehnološko uporabo znanosti pride »do popolnega razvoja kapitala«,<sup>75</sup> to pa samo pomeni — če znamo seveda pravilno tolmačiti celokupni kapitalistični proces — da je dosežena skrajna končna točka razvoja, ki se je začel z menjavo produktov in ga je logika vrednostnega gibanja prignala do tiste podobe, ki jo je treba dojeti kot konec sprevrjenih oblik dosedanjega »razvoja družbenega individua«. »V neposredni menjavi se oposameznjeno neposredno delo prikazuje kot realizirano v nekem posebnem produktu ali v delu produkta in njegov skupnostni družbeni značaj — njegov značaj upredmetenja občega dela in zadovoljitve obče potrebe — je postavljen zgolj z menjavo. Nasprotno pa je v produkcijskem procesu velike industrije po eni strani za produktivno silo delovnega sredstva, razvitega v avtomatičen proces, podvrženje naravnih sil družbenemu razumu predpostavka, *hkrati pa je po drugi strani delo posameznika v svojem neposrednem bivanju postavljeno kot odpravljen posamezno delo, tj. kot družbeno delo. Tako odpade druga faza tega produkcijskega načina.*«<sup>76</sup>

A kako odpade? Marx v *Očrtih* poudarja, da so bili materialni eksistenčni pogoji nove družbe — kakor pravi v »Predgovoru« *H kritiki politične ekonomije* — »donošeni v krilu stare družbe same«. Čeprav vsi ti odlomki krožijo okrog problema, na katerega meri obrazec o »protislovju med produktivnimi silami in produkcijskimi razmerji«, pa ni nikjer izrecno razloženo, kako naj tu razumemo konkretizacijo tega obrazca. Veliko več je v *Očrtih* govora o »ustrezanju med produktivnimi silami in produkcijskimi razmerji« — vendar se ne smemo pre nagliti in videti v tem potrditev gesla iz *Bede filozofije*, po katerem je ročni mlin pogoj za družbo s fevdalnim gospodom, parni mlin pa za družbo z industrijskim kapitalistom. Če pravi Marx, da pride z razvojem mašinerije do ujemanja snovne strani in formne strani, moramo hkrati opozoriti na to, da gre tu za kapitalistično uporabo mašinerije — »v mašineriji stopa upredmeteno delo v samem delovnem procesu nasproti živemu delu kot obvladujoča ga sila, in prav ta sila je kapital po svoji formi kot prilaščanje živega dela.«<sup>77</sup> Tu torej nikakor ne gre za razmerje pogojevanja v tisti neposrednosti, ki jo postavlja *Beda filozofije*. Navsezadnje prav kapital v svoji notranji protislovni težnji k redukciji nujnega dela spravi v tek razvoj mašinerije prek njenih različnih stopenj, vse dokler ni doseženo to ustrezanje. »Do popolnega razvoja kapitala pride šele — ali kapital je postavil sebi ustrezen produkcijski način šele — ko delovno sredstvo ni le formalno določeno kot *capital fixe*, temveč /je/ ukinjeno v svoji neposredni formi, in *capital fixe* v produk-

<sup>73</sup> Prav tam, str. 499.<sup>74</sup> Prav tam, str. 497.<sup>75</sup> Prav tam, str. 499.<sup>76</sup> Prav tam, str. 509.<sup>77</sup> Prav tam, str. 498.

cijskem procesu nastopa nasproti delu kot stroj.«<sup>78</sup> Tu je enoznačno izraženo, da šele sam kapital proizvede stroj, da torej kapital, »formna stran«, spremeni snovno obliko tradicionalno danega delovnega sredstva in da mu daje snovno podobo, ki »ustreza« kapitalu samemu. Marx ni nikjer eksplicitno opredelil posledice, ki jih ima to spoznanje dinamike kapitalističnega reprodukcijskega procesa tako za materialistično pojmovanje zgodovine na splošno kakor tudi za podrobnejša metodološka vprašanja. *Očrti* nam predstavljajo teorijo zgodovine, ki je ni mogoče preprosto uskladiti s teorijo zgodovine v Predgovoru *H kritiki politične ekonomije*. Podrobnejša obravnava *Očrtov* nam pokaže, da se za dialektičnim prikazom kategorij skriva emfatičen pojem zgodovine, ki pozna le dve strukturi: razmerja, v katerih dobiva bogastvo neko od njega samega različno obliko (vrednostno formo), in razmerja, v katerih ni tako. Različne družbene formacije se lahko med seboj še tako razlikujejo, toda če temeljijo na prisvajanju bogastva v njegovih konkretnih, posebnih oblikah, pravzaprav nimajo zgodovine. Ponavljanje vselej enakega še ne zadošča za emfatično govorjenje o zgodovini: »Indijska družba sploh nima zgodovine, vsaj nobene znane zgodovine. Kar imenujemo njena zgodovina, je zgolj zgodovina zavojevalcev, ki so se vrstili drug za drugim in ustanavljali svoja carstva na pasivni podlagi te toge in za odpor nesposobne družbe (podčrtal H. R.).«<sup>79</sup> Edino, kar te družbe iztrga iz njihovega brezgodovinskega stanja, je njihova vključitev v dinamiko gibanja vrednosti, ki se vselej — kakor Marx postavlja v *Očrtih* — polasti tudi sfere produkcije. »Patriarhalne kakor tudi antične razmere (enako fevdalne) propadejo torej z razvojem trgovine, luksuza, denarja, menjalne vrednosti, kot z enakim korakom moderna družba z njimi raste.«<sup>80</sup> Marx poudarja, da tega procesa ne smemo razumeti kot nekaj premočrtnega, saj »... samo bivanje denarnega premoženja in celo to, da dobiva neko supremacy, nikakor ne zadošča, da bi prišlo do tega razkroja v kapital. Drugače bi bil stari Rim, Bizanc etc. končal svojo zgodovino s svobodnim delom in kapitalom ali, bolje, začel bi novo zgodovino.«<sup>81</sup> Na podlagi vrednostnemu gibanju lastne dinamike še zdaleč ne moremo odgovoriti na vprašanje, zakaj je ravno v Evropi prišlo do prehoda k industrijskemu kapitalizmu — to je vse prej odvisno od historičnih konstelacij, ki niso neposredno povezane z gibanjem kapitala: »Toda kako daleč bo ta proces odpravil stari produkcijski način, kot se je to dogodilo v moderni Evropi in ali bo na njegovo mesto postavil kapitalistični produkcijski način, to je popolnoma odvisno od stopnje zgodovinskega razvoja in z njo danih razmer.«<sup>82</sup> Glede na to Marxovo argumentacijo lahko razumemo zgodovinski proces kot proces, ki se začne vedno znova in katerega izhodišče temelji na ahistoričnih strukturah, na katere učinkuje, jih prežema, razkraja in preoblikuje, le v posebni konstelaciji pa pripelje naposled do industrijskega kapitalizma.

### III.

S tem se je predstava, ki je bila prvotno osrednja predstava o protislovnem gibanju med produktivnimi silami in produkcijskimi razmerji, sprevrnila v svoje nasprotje. Kljub temu se Marx v Predgovoru za *H kritiki politične*

<sup>78</sup> Prav tam, str. 499/500.

<sup>79</sup> K. Marx, *Bodoči rezultati britanskega gospostva v Indiji*, v: MEID III, str. 499.

<sup>80</sup> K. Marx, *Očrti kritike politične ekonomije*, str. 77.

<sup>81</sup> Prav tam, str. 348/9.

<sup>82</sup> Prav tam, str. 671.

*ekonomije*, čeprav je malo prej končal *Očrte*, še enkrat izrecno sklicuje na to zastavitvev. V obeh teorijah zgodovine je vodilni motiv sprevrnjena podoba družbene enotnosti, ki jo je treba preseči, vendar pa obeh zastavitvev vsebinsko med seboj ni mogoče posredovati. Vprašanje je, ali se v tem protislovju, ki ga Marx očitno ni opazil sam, ne izraža neka problematika historičnega materializma, katere posledice lahko tu zgolj naznačimo. Marx je bil vseskozi prepričan, da je treba njegove teoretske izjave razumeti kot samozavedni izraz dejanskega svetovnozgodovinskega gibanja, kot njegovo »presegačo zavest«. To lahko zelo jasno vidimo v *Ekonomsko-filozofskih rokopisih*: »Za odpravo misli privatne lastnine, za to mišljeni komunizem povsem zadošča. K dejanski odpravi privatne lastnine pa sodi dejanska komunistična agitacija. Zgodovina jo bo prinesla, in tisto gibanje, ki ga v mislih že poznamo kot gibanje, ki bo odpravilo samo sebe, bo v dejanskosti preteklo zelo surov in dolgotrajen proces. Toda kot dejanski napredek moramo gledati, da smo si od vsega začetka i o omejenosti i o cilju zgodovinskega gibanja pridobili zavest, in /sicer/ zavest, ki ju presega.«<sup>83</sup> Boter te zastavitve je tu Heglov koncept svetovnega duha, ne glede na vse spremembe, ki jih je pretrpelo, tako kot je bil za botra že Feuerbachu, ki je, kakor smo že omenili, svojo *Reformo filozofije* prav tako razumel kot teorijo, ki »ustreza potrebi časa, človeštva.«<sup>84</sup> Pri tem je šlo za nemško meščanstvo, ki je hotelo proti zvezi partikulizirane fevdalne državnosti, sprepletene s katoliško cerkvijo, izboriti svojo politično enotnost. Temeljni Feuerbachov lik — sprevrnjena religioznost in represivna državnost preprečujeta ljudem, da bi udeležili svojo enotnost — je bil izoblikovan po meri te specifične povezave, a ga je hkrati zgodovinsko-filozofsko absolutiziral. Podobno je pri Marxu, čeprav je njegova referenčna točka pač nastajajoče delavsko gibanje. Marx vidi nalogo sebe in drugih, ki so »teoretiki proletarskega razreda«, v tem, da se »zavedo tega, kar se pred njihovimi očmi dogaja, in da postanejo glasniki tega.«<sup>85</sup> Kaj pa se dogaja? »Ne gre za to, kaj si ta ali oni proletarec ali celo ves proletariat ta čas postavlja kot cilj. Gre za to, kaj je in kaj bo v skladu s to bitjo zgodovinsko prisiljen storiti.«<sup>86</sup> Ta revolucionarna prepričanost je značilna tudi za Marxovo samorazumevanje pri pisanju *Očrtov* 1. 1857/58. Kapitalizem, ki ga pretresajo krize, mora pripraviti proletariat k revoluciji, zato je bil Marx tudi prepričan, da nima več veliko časa za ustrezno teoretsko formulacijo prakse, ki je grozila, da ga bo povozila: »After all,« piše Marx v tem času, »pa slutim, da bodo zdaj, ko sem po petnajstletnem študiju naposled tako daleč, da se lahko zadeve lotim, interfare viharna gibanja od zunaj. Never mind. Če bom končal prepozno, da bi se svet še zanimal za take zadeve, bo napaka očitno my own...«<sup>87</sup> Da bi lahko revolucionarni, samega sebe odpravljajoči proces povozil revolucionarnega teoretika in da produkcija teorije in s tem teortikov pomen v tem svetovnozgodovinskem gibanju morebiti sploh nista pomembna — povsem brez komike, kot je treba priznati, to ni. A ta Marxova lastna umestitev je izhodišče za protislovni zastavitvi, o katerih smo prej podrobneje spregovorili. Marx je, kot smo že zapisali, prenesel Feuerbachovo predstavo zgodovine na politično ekonomijo, pri tem pa mu je, kar so doslej pri obravnavi Marxovega dela spregledovali, politična ekonomija tudi v precejšnji meri »prišla naproti«: že mladi

<sup>83</sup> K. Marx, *Ekonomsko-filozofski rokopisi*, str. 354.

<sup>84</sup> L. Feuerbach, *Notwendigkeit einer Reform der Philosophie*, zv. 2, str. 16.

<sup>85</sup> K. Marx, *Beda filozofije*, v: MEID II, str. 493.

<sup>86</sup> F. Engels, K. Marx, *Sveta družina*, v: MEID I, str. 497.

<sup>87</sup> Marx Lassallu dne 22. 2. 1858.

Marx je zelo dovzeten za predmetno abstraktnost vrednosti in denarja. Denar kot »bivajoči in udejstvujoči se pojem vrednosti vseh reči«<sup>88</sup> dojema Marx kot eksistirajočo enotnost in občost, ki ju ni mogoče zreducirati na konstitutivno pojmovnost subjektov. Zanj je denar upredmetena spretnjena enotnost družbenega dela, če govori o bistvu denarja, potem o »bistvu denarja kot odtujenega, oddajajočega in prodajajočega se človekovega *generičnega bistva*. Denar je povnanjena zmožnost *človeštva*«. <sup>89</sup> Tako se Feuerbachova koncepcija zgodovine, v kateri spretnjene oblike rodovne enotnosti nadomeščajo druga drugo, pri Marxu poveže z zgodnjim spoznanjem o specifični naravi denarja. Prvi rezultat te povezave je feuerbachovsko obarvana teorija družbene evolucije: protislovni razvoj bistva in eksistence, produktivnih sil in občevalnih razmerij. Gre za zgodnjo »kritiko politične ekonomije«, ki jo Marx nato svetovnozgodovinsko absolutizira. »Nujnost tega, da nahaja celotno revolucionarno gibanje svojo prav tako empirično kot teoretično osnovo v gibanju privatne lastnine, ekonomije, ni težko sprevideti... Ta materialna, neposredna čutna privatna lastnina je materialni čutni izraz odtujenega človeškega življenja. Njegovo gibanje — proizvodnja in potrošnja — je čutno razodevanje gibanja doslejšnje proizvodnje, tj. udejanjenje ali dejanskost človeka. Religija, družina, država, pravo, morala, znanost, umetnost itn. so le samo posebni načini proizvodnje in spadajo pod njen splošni zakon.«<sup>90</sup> Več kot desetletje trajajoči nadaljnji spoprijem z »nadčutno predmetnostjo« družbenega dela v denarju pa pripelje Marxa k neki drugi teoriji zgodovine, ki je sicer prav tako koncipirana dialektično, a je brez bistvenih implikacij obče zastavitve z univerzalno veljavnostjo. S svojim vztrajanjem pri prvi inačici historičnega materializma se Marx lahko izogne problemu, ki ga zastavlja druga inačica, vprašanju namreč, ali kapital nemara ne strukturira tudi še snovne podobe mašinerije in tehnologije, ki ju je proizvedel, tako da bi obe še sodili v odtujeni celokupni sklop. S tem bi bila omajana ena izmed temeljnih postavk materializma. Če razmerje človek—narava nima več strukturirajoče moči, tudi industrije ne moremo več dešifrirati kot »odprto knjigo človeških bitnih moči«, <sup>91</sup> kot produktivne sile nove družbe, ki so dozorele »v krilu stare družbe«. <sup>92</sup> To bi pomenilo tudi, da ni več mogoče formulirati občega zakona družbene evolucije, po katerem je pogoj za prehod iz ene formacije v drugo prebojna moč, ki jo ima razvoj produktivnih sil. To pa je postavka, ki se ji Marx ne more odreči. Za Marxa je, kot se zdi, teorija revolucije utemeljena le, če je prehod k socialistični družbi nujen, če je torej zagotovljeno, da bo potekala prihodnja revolucionarna preobrazba družbe tako, kakor so potekale družbene spremembe.

Potem ko ni prišlo ne do krize svetovnega trga, ki sta jo Marx in Engels pričakovala v letih 1857/58, ne do proletarske revolucije, ki bi morala slediti krizi in ki sta jo napovedovala kot nekaj gotovega, <sup>93</sup> sta morala Marx in Engels pač še enkrat ugotoviti, da se angleški proletarijat, v katerega sta polagala vsa svoja upanja, »vse bolj pomeščanja«. <sup>94</sup> Kljub temu pa sta Marx in Engels daleč

<sup>88</sup> K. Marx, *Ekonomsko-filozofski rokopisi*, v: MEID I, str. 370.

<sup>89</sup> Prav tam, str. 396.

<sup>90</sup> Prav tam, str. 353.

<sup>91</sup> Prav tam, str. 340.

<sup>92</sup> K. Marx, *H kritiki politične ekonomije*, Predgovor, v: METI I/1.

<sup>93</sup> Prim. Engelsovo pismo Marxu z dne 14. 4. 1856: »Takrat bo crash tak, kot še nikoli doslej...«; Marxovo pismo Engelsu z dne 26. 11. 1856: »Sicer pa ima vsa zadeva tokrat evropske razsežnosti kakor še nikoli poprej in ne verjamem, da bomo lahko še dolgo opazovalci«; Engels Marxu 15. 11. 1857: »Kronični pritisk je potreben nekaj časa da ogreje prebivalstvo. Proletarijat se tedaj bolje bori... Ne bi rad, da bi se kaj zgodilo prej, dokler ni vsa Evropa popolnoma zajeta... tokrat pa prihaja (kriza — H. R.) v celoti, zdaj gre za glavo.«

<sup>94</sup> Engels Marxu dne 7. 10. 1858, enako Marx Engelsu dne 17. 11. 1858, Engels Marxu 8. 4. 1863.

od tega, da bi bolj korenito podvomila o svoji idealizirajoči predstavi o bojujočem se proletariatu. Novi pogledi na objektivne pogoje jima omogočajo, da vztrajata pri materialistični gotovosti. Skorajda do konca 60. let sta izhajala, denimo, iz tega, da je mogoče irsko vprašanje rešiti le z delavsko revolucijo v Angliji. Pozneje sta trdila, da se je osnova angleškega kapitalizma premestila, da ni več v Angliji, marveč na Irskem, zaradi česar so angleški landlords privilegirani. Njihov padec je zdaj nujen »vnaprejšnji pogoj za proletarsko revolucijo v Angliji«. <sup>95</sup>

Izostanek revolucije pa zadeva zdaj tudi metodo, ki jo uporablja Marx v kritiki politične ekonomije. Razlog za umik iz »emfatične dialektike na reducirano« moramo nedvomno iskati v tem spremenjenem položaju. Marx nenehno spreminja prikaz, dialektični motivi se vse bolj redčijo, kljub temu pa ne bomo pri njem nikjer zasledili poskusa, da bi opredelili dialektično metodo samo ali da bi diferenciral sam pojem dialektike. Kritika politične ekonomije se vse bolj spreminja v strukturno teorijo kapitalizma. Pri tem moramo, kot se zdi, postaviti, da je resnična »epistemološka ovira«, ki preprečuje izoblikovanje dialektične metode, ki bi ustrezala kapitalu, v navezavi na Feuerbacha razvita zlitina dialektične teorije zgodovine in prve kritike politične ekonomije iz *Ekonomsko-filozofskih rokopisov*. Zgoraj smo že opozorili, da je politična ekonomija Marxu — dovrševalcu Feuerbacha — v precejšnji meri olajšala posel, saj se je eksistirajoča občost denarja, ki je ni mogoče zreducirati na konstitutivno pojmovnost subjektov, na ravni kritike politične ekonomije naravnost ponujala kot sredstvo za nadaljevanje Feuerbachove filozofije zgodovine, za katero je, kot smo dejali, značilna kombinacija dialektičnega pojma izkustva s ključnim argumentom o rodovni enotnosti, ki se pojavlja na sprevrnjen način. Prav to je Marxu pozneje preprečevalo, da bi opustil sleherno posplošitev filozofsko-zgodovinskega kova in da bi bodisi razvil dialektični prikaz izključno na podlagi naravne vrednosti in denarja, bodisi popolnoma zavrnil dialektiko in napisal strukturno teorijo kapitalizma.

<sup>95</sup> Marx Meyerju in Vogtu 9. 4. 1870.

<sup>96</sup> Gerhard Göhler, *Die Reduktion der Dialektik durch Marx*, prim. op. 4.