

Alberto Toscano*

Politika abstrakcije: komunizem in filozofija

Kaj naj bi pomenilo biti komunist v filozofiji ali obravnavati komunizem kot filozofsko idejo? Za obrekovalce komunizma je to škandal ali anahronizem, takšno vprašanje pa verjetno ne bi bilo dobro sprejeto niti pri njegovih relativno redko posejanih in blokiranih boricah, ki bi spekulativno abstrakcijo lahko imeli za *nemesis* konkretne politike. Ta esej skuša postaviti v ospredje tisto, kar bi rad imenoval politika abstrakcije – kar nakazuje tako politične boje glede konceptualne definicije komunizma kot pogosto polemično karakterizacijo komunizma kot abstraktne politike –, da bi premislili način, na katerega je filozofija ujeta v sam vznik ideje komunizma. Komunizem se razvije tako iz filozofije kot *zoper* njo. Premisliti idejo komunizma danes pomeni tudi premisliti to dvojno gibanje imance in separacije, dediščine in zavrnitve.

Filozofska refleksija o komunizmu je nemudoma soočena z dvema na videz zoperstavljenima zavrnitvama. S stališča njegovih najbolj zagriženih nasprotnikov je komunizem politična patologija abstrakcije, nasilno zanikanje posvetnih razlik in običajev, ki se ne meni za nepredirnost zgodovine in inercijo narave. Je poguben poskus s filozofijo spremeniti svet v nekaj drugega, kot je. V Heglovem besednjaku je komunizem figura *fanatizma*, ki je, če citiramo *Filozofijo zgodovine*: »navdušenje nad abstraktnim, nad abstraktno mislijo, ki je v negativnem razmerju do obstoječega. Fanatizem je bistven le v tem, da je v razmerju do konkretnega rušeč, uničujoč.«¹ Kako bi lahko bila v svetu razlik, hierarhij in stratifikacij nepopustljiva politika egalitarizma kako drugačna kot fanatična? Takšni pogledi, ki so sprva dobili zagon v reakciji na francosko revolucijo – posebej pri Burku in njegovih epigonih –, so vztrajno metali senco na različne pojavitve tega, čemur

109

¹ G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, 4. del, 1. razdelek, 2. poglavje: Mohamedanstvo. Odlomek je vzet iz Heglovega razpravljanja o islamu. Hegel obravnava politiko abstrakcije v islamu na dugem mestu kot analogno politiki abstrakcije terorja francoske revolucije. Cf. G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. S temi odlomki in polemičnimi analogijami med islamom in komunizmom, ki se pojavijo v 20. stoletju, se ukvarjam v knjigi *Fanaticism: The Uses of an Idea* (Verso, pred izidom).

Badiou pravi »generični komunizem«. Tako je bilo (in ostaja ...) v primeru literature hladno-vojnega antitotalitarizma, po kateri naj bi razočaranja in uničenja stalinizma v zadnji instanci navezali ne na logiko političnih in razrednih bojov ali bojevite obkoltive Sovjetske zveze ali nenazadnje na kvarno mehaniko birokratizacije, ampak na temeljno »ideokratski« značaj politične vladavine v historičnem komunizmu. Kakor namiguje pojem »ideokracije«, moramo okriviti abstraktno misel.² Kot na manjši sodobni primer tega lahko opozorimo na te vrstice iz nedavne britanske recenzije Badioujeve knjige *Ime česa je Sarkozy?*: »Ko torej odobravajoče citira Maa in dvoumno razpravlja o pravilnem in napačnem v kulturni revoluciji, je težko ne občutiti določenega ponosa ob vsakdanjem anglosaksonskem empirizmu, s katerim smo cepljeni proti tiraniji čiste politične abstrakcije.«³

Toda ta očitek abstrakcije⁴ je tudi – kar je moja druga teza – notranji sami komunistični misli, posebej v njeni marksistični različici. Že zgodaj, leta 1843 v svoji korespondenci z Arnoldom Rugejem, objavljeni v *Deutsch-Französische Jahrbücher*, je Marx podvomil v emancipatorno moč komunizma – takšne vrste, ki jo lahko povežemo z Weitlingom, Cabetom in podobnimi –, ki je deloval kot »dogmatska abstrakcija«. Kot opaža, je prava »odlika nove smeri, da sveta ne anticipiramo dogmatično, ampak da hočemo šele iz kritike starega sveta najti novega. Doslej so vsem filozofom rešitve vseh ugank ležale po predalih, in neumni eksoterični svet je moral samo odpreti gobec, da bi mu pečene piške absolutne znanosti priletele v usta«⁵. Zato borci novega gibanja »svetu ne stopimo nasproti doktrinarno z nekim novim principom: tu je resnica, tu poklekni! Svetu razvijamo iz principov sveta nove principe«⁶. Ali ta zaobljuba h kritični in politični imanenci pomeni preprosto odpoved filozofiji? Daleč od tega. Marxov problem, pa tudi problem komunistične politike in teorije, bo ostal problem *nedogmatične anticipacije*. Značaj in modalnosti te anticipacije se bodo spreminjali v skladu s situacijo, ki se ji zoperstavlja. Če vzamemo Marxov uvod v *H kritiki Heglove pravne filozofije* kot emblematičnega v tem oziru, je mogoče domnevati, da je anticipatorna funkcija filozofije

110

² Ta izraz, ki ga uporablja zgodovinar Martin Malia v *The Soviet Tragedy*, kritizira (precej naklonjeno) Claude Lefort v *La complication: retour sur le communisme*, Fayard, Pariz 1999.

³ Rafael Behr, »A denunciation of the 'Rat Man'«, *The Observer*, 1. marec 2009.

⁴ Cf. Peter Osborne, »The Reproach of Abstraction«, *Radical Philosophy* 127 (2004).

⁵ Karl Marx, »Tretje pismo Rugeju«, prev. Primož Simoniti, v: *MEID I*, Cankarjeva založba, Ljubljana 1967–1975 str. 144.

⁶ *Ibid.*, str. 146.

obratno sorazmerna z revolucionarno zrelostjo situacije, v katero intervenira. Marxov poziv k radikalizaciji je vztrajno kontekstualiziran glede na nemško *zaostalost*. Pri tem tekstu je morda najbolj privlačno prav to, kako je najbolj generični program, univerzalna družbena emancipacija, pikolovsko in strateško umeščen v zelo *singularen* politični položaj. Po tem, ko lirično povzame rezultate kritike religije, za katero meni, da je za Nemčijo »v bistvu končana«, je Marx soočen z ovirami, ki onemogočajo, da bi se razkrinkanje religiozne abstrakcije nadaljevalo v izginotje družbene in politične abstrakcije, »[k]ritika nebes [...] v kritiko zemlje, *kritika religije v kritiko prava, kritika teologije v kritiko politike*«. Toda nazadnjaški značaj situacije v Nemčiji oslabi silo kritike kot generativne, imanentne negativnosti. Z Marxovimi jedkimi besedami: »Celo zanikanje naše politične sedanosti se je znašlo že kot zaprašeno dejstvo v zgodovinski ropotarnici modernih ljudstev. Če zanikam napudrane lasulje, mi še vedno ostanejo ne-napudrane.«⁷ Ali kot bi lahko dejali danes: »Če negiram drugorazredne hipoteke, mi še vedno ostanejo hipoteke«.

Kaj naj stori kritični filozof, ko je soočen z anahronističnim režimom, ki si, kot pravi, »samo še domišlja, da veruje vase«⁸? Nemški anahronizem je dvojen: farsa restavracije brez revolucije v praksi na eni strani in anticipacija prihodnosti v teoriji na drugi. Slednja je sama vredna takšne imanentne kritike, ki bi bila zmožna iz produktivne negacije čisto spekulativne podobe »idealne zgodovine«⁹ izvleči orožje za pristni prevrat statusa quo. Z drugimi besedami, radikalizem filozofije – torej obstoj filozofije kot samokritike filozofije – ne narekuje paradoksní soobstoj praktične zaostalosti in teoretske naprednosti. Da bi bila resnično radikalizirana, je situacija, ki jo motri Marx, *primorana* preiti skozi filozofijo. Možna nista ne praktična zavrnitev filozofije, ne filozofsko preseganje prakse: »filozofije ne morete odpraviti, ne da bi jo udejanjili«¹⁰, niti ne morete »udejanji[ti] filozofijo, ne bi jo odpravil[i]«¹¹. Pomembno je poudariti, da so ti na videz univerzalno zavezujoči postulati posebej določeni z nemško neobičajno zaostalostjo (napudrane lasulje) in filozofsko anticipacijo (Heglova *Filozofija prava* kot naj-naprednejša artikulacija moderne države, ki pa seveda dejansko v Nemčiji ne ob-

⁷ Karl Marx: »H kritiki Heglove pravne filozofije: Uvod«, prev. Marica Dekleva-Modic, v: *MEID I*, str. 193.

⁸ *Ibid.*, str. 196.

⁹ *Ibid.*, str. 198.

¹⁰ *Ibid.*, str. 199.

¹¹ *Ibid.*, str. 200.

staja). Ta anomalija Marxu dopušča celo namig na primerjalno revolucionarno prednost Nemčije, ko se sprašuje: »Ali lahko dospe Nemčija do prakse *à la hauteur des principes*, tj. do *revolucije*, ki je ne bo dvignila le na *oficialno raven* modernih ljudstev, marveč na *človeško višino*, ki bo bližnja prihodnost teh ljudstev?«¹²

Kljub Marxovi veri v teoretsko emancipacijo in njegovem prepričanju, da teorija ni gola zbirka idej, ampak »*aktivni princip*, niz *praks*,«¹³ je videti, da filozofiji praktično spreobrnitev preprečuje odsotnost »*pasivnega elementa*« ali »*materialnega temelja*« za revolucionarno prakso. Ta temelj naj bi se običajno nahajal v domeni civilne družbe, v sferi potreb: »Radikalna revolucija je lahko le revolucija radikalnih potreb, katerih predpostavke in izvorišča pa, se zdi, ravno manjkajo«¹⁴. Z drugimi besedami, »teoretične potrebe«, ki vzniknejo iz imanentne kritike filozofije, ne moremo prevesti v »praktične potrebe«. Že sama nezrelost in razkroj nemškega političnega reda pomeni, da je »klasični« model delne in politične revolucije neoperativen. Toda Marx ne bi mogel podpreti prakse, določene preprosto na ravni bistva ali filozofije. Kot je nedvoumno dejal: »Ni dovolj, če misel žene k udejanjenju, dejanskost se mora sama gnati k misli«¹⁵. Ta, še nerazvita verzija Marxove poznejše »metode tendence«¹⁶ pravi, da najde radikalna emancipacija svoj cilj ali »*pozitivno možnost*« v »oblikovanju razreda z *radikalnimi okovi*«¹⁷, proletariata – ko nemožno postane dejansko.

Namen tega kratkega ekskurza je poudariti, da je tudi s premikom kritične pozornosti od meja politične države do načina produkcije in zakonitosti njenega gibanja, zahteva po nedogmatični anticipaciji še vedno določala Marxovo delo, tako kot tudi potreba po vnovični postavitvi razlike med pristopom »novega gibanja« in dogmatičnim predvidevanjem, posebej ko slednje privzame obliko »fi-

¹² *Ibid.*, str. 201.

¹³ »Marx nikakor ne zavrača pomembnosti 'idej' (ali 'teorije') v zgodovini, ampak jim pripisuje vodilno vlogo, oz. jih morda celo postavi za gonilno silo zgodovine, pod pogojem – in očitno je ravno ta pogoj tisti, ki zaznamuje njegov prelom z idealizmom – da 'teorija', za katero gre, ni zbirka idej, ampak *aktivni princip*, niz *praks*.« Stathis Kouvelakis, *Philosophy and Revolution: From Kant to Marx*, Verso, London 2003, str. 324.

¹⁴ »H kritiki Heglove pravne filozofije: Uvod«, *MEID I*, str. 202–3.

¹⁵ *Ibid.*, str. 202.

¹⁶ Cf. Antonio Negri, »Crisis of the Planner State«, v: *Books for Burning*, Verso, London 2005, str. 26–30.

¹⁷ *Ibid.*, str. 207.

lozofskih fantazij« o resnici, ki bi služila kot merilo, glede na katero naj bi sodili o družbenih spremembah, kar je v *Komunističnem manifestu* Marxov in Engelsov poglavitni očitek utopičnemu socializmu. Ta figura filozofske anticipacije, sprva zamišljena v terminih realnosti, stremeče proti misli, in kasneje zajeta in presežena v kritični vednosti o tendencah kapitalizma, ima važne posledice za samo našo idejo komunizma. Specifičnost komunizma izhaja iz njegove notranje in specifične časovnosti oz. iz dejstva, da je to ideja, ki kljub temu, da ni nikoli preprosto nefilozofska ali antifilozofska, neločljivo vsebuje nagib k realizaciji, tranziciji, revoluciji.

Želel bi na kratko prikazati konsekvence tega argumenta v terminih štirih medsebojno povezanih dimenzij pojma komunizma, ki problematizirajo filozofsko zadostnost oz. avtonomijo koncepta: enakost, revolucija, oblast in vednost. To so dimenzije, ki jih sodobna radikalna misel včasih definira v *kontrastu* s historično usodo komunistične politike in z njo povezano kritiko politične ekonomije. Tako je *ekonomska* enakost včasih obravnavana kot nasprotje enakosti kot *filozofskega* načela ali aksioma; oblast, posebej državno, imajo za filozofskemu spraševanju o komunizmu zunanjo dimenzijo; *vednost* je postavljena poleg *resnice* in revolucijo imajo v najboljšem primeru za enigmatičen, v najslabšem pa za zastarel model emancipatorne spremembe.

Začnimo z enakostjo. Afirmacija enakosti, tako kot politične maksime kot družbenega cilja, seveda stoji za prastarim pogledom na komunizem kot na nevarno izravnalno silo, nasilno abstrakcijo, spuščeno v svet utrjenih običajev in delitvenih razlik. Toda komunizem je – z lastnimi besedami, če smemo tako reči – v različnih obdobjih tudi artikuliral svojo kritiko enakosti kot abstrakcije. Pomislimo na *Kritiko gothskega programa* in na komentar tega dokumenta v Leninovi *Državi in revoluciji*. Soočen z resnično »ekonomistično« teorijo pravičnosti (socialdemokratskim idealom, po katerem enakost označuje pravično distribucijo, enako pravico vseh do enakega produkta dela), Marx odgovarja – v odlomkih, katerih pomembnost za *koncept* enakosti moramo, bi lahko trdili, šele popolnoma dognati –, da je koncept enakosti, ki ga implicira ta distribucijska vizija komunizma, še vedno prežet z istimi abstrakcijami kot vladajoča buržoazna družba. Ko Marx razglablja o komunistični družbi, ki *izvira* iz kapitalistične družbe – in je tako ne le njena negacija, ampak njena *določna* negacija – ugotavlja, da ukinitvev izkoriščanja in kapitalistična prisvojitev presežne vrednosti *še ne bi* končali z nepravilnostjo, ki je del dominacije abstrakcije vrednosti nad družbenimi raz-

merji. V porajajoči se komunistični družbi za distribucijo še vedno »velja isto načelo kakor pri menjavi blagovnih ekvivalentov, menja se enaka količina dela v eni obliki za enako količino dela v drugi obliki«¹⁸.

Enakost v takšnem še nerazvitem, tranzicijskem komunizmu je še vedno podvržena vladavini merila, *dela*, ki je v sebi nosilec neenakosti – zmožnosti, produktivnosti, intenzivnosti itn. Enaka pravica, ki jo tako veselo zastopa socialni demokrat, je tako »po svoji vsebini pravica neenakosti kakor vsaka pravica«, saj lahko »[p]ravica [...] po svoji naravi obstaja samo v uporabljanju enakega merila«¹⁹ za *neenake* posameznike. Z drugimi besedami, političen in filozofski pojem enakosti kot pravice, utemeljen na ideji abstraktnega in univerzalnega merila ali standarda, še vedno nosi znamenja oblike družbenega merjenja, temelječega na vrednosti dela. V Leninovi razlagi: »sam prehod proizvodjalnih sredstev v skupno lastnino vse družbe [...] *ne odpravlja* še nepravilnosti v porazdelitvi in neenakosti 'buržoaznega prava', ki *vlada še nadalje*, v koliko se produkti delijo 'po delu'«²⁰.

Katere filozofske lekcije sledijo iz teh opazk za našo idejo komunizma? Predvsem to, da, kolikor je komunizem *določna* in ne preprosta negacija kapitalizma – torej kolikor ni »dogmatična abstrakcija« – je problem njegove realizacije inherenten njegovemu konceptu. Komunistični enakosti je problem enakosti, če citiramo Lenina, »*brez vsakršnih pravnih norm*«²¹ – torej enakosti, ki ne perpetuira neenakosti, proizvedene v kapitalizmu z dominacijo nad družbenimi razmerji z merili vrednosti in posebej z merilom dela. Takšno enakost »*brez merila*« si lahko zamišljamo le kot rezultat revolucije in tranzicije.

S filozofskega stališča se lahko vprašamo, ali gre tu še za sam pojem enakosti. Raje kot da bi afirmirala načelno »*enakost*« človeških bitij ali obljubljala njihovo eventualno izravnavo, komunistična »*enakost*« implicira vzpostavitev družbenih razmerij, v katerih bi bile neenakosti narejene za neoperativne, torej ne več povzete kot neenake znotraj enakega merila pravice. Ta ideja enakosti onstran pravice in vrednosti je seveda na svoj način globoko abstraktna, toda demon-

¹⁸ Karl Marx, »Kritika gothskega programa«, prev. Maks Veselko, *MEID IV*, str. 492.

¹⁹ *Ibid.*, str. 493.

²⁰ V.I. Lenin, »Država in revolucija«, prev. C. Š., v: *Izbrana dela III*, Cankarjeva založba, Ljubljana 1949, str. 259.

²¹ *Ibid.*, str. 260.

strira, najprej, kako filozofski prispevek komunizmu vključuje boj proti določenemu tipu abstrakcije (takšne, ki je izpeljana iz kapitalistične oblike vrednosti in merila, ki ga ta vsiljuje), in drugič, kako je vprašanje realizacije notranje ideji komunizma. Zato mislim, da bi bilo, kar zadeva Marxove in Leninove razprave o enakosti, ustrezneje govoriti o problemu kot o ideji komunizma v skladu z Deleuzeovo definicijo problema in njegovo navezavo na Marxa v njegovem *Bergsonizmu*, kot nečesa, kar »ima vedno rešitev, ki si jo zasluži glede na način, kako je zastavljen, in pogoje, pod katerimi je določen kot problem, ter sredstva in izraze, ki so nam na voljo, da bi ga zastavili. V tem smislu je zgodovina človeštva tako s teoretskega kot s praktičnega vidika zgodovina konstitucije problemov«²².

Kar zadeva koncept enakosti, lahko tako vidimo, kako bi lahko komunistična filozofija ali teorija »anticipirala« komunistično politiko ne v smislu produciranja lastnih futuroloških meril, glede na katere naj bi merili pojavitve komunizma, ampak z orisom problemov in linij rešitve, ki jih zahteva komunizem. Kot sem poskusil nakazati v zvezi s konceptom enakosti, si komunizma ne bi smeli zamišljati v terminih okostenelih programskih načel ali anahronističnih ponavljanj, zato pa ga lahko učinkovito dojamemo v terminih problemov, ki usmerjajo svojo lastno razrešitev. Komunizem je, če citiramo kratko in jedrnato definicijo iz Engelsovih *Načel komunizma*, »nauk o pogojih osvobajanja proletariata«²³. Prav zato, ker doktrine in pogoji niso negibljivi, mora komunizem vedno formulirati svoje protokole realizacije. To ima pomembne konsekvence za filozofsko debato o komunizmu, ki je nujno tudi debata o komunistični *oblasti*. Oblast tu pomeni kolektivno zmožnost predvidevanja in odrejanja načel komunizma. V nedavnih diskusijah, odgovarjajoč tako na mračna pota komunistične politike v kratkem dvajsetem stoletju kot na pomene, dodeljene ideji oblasti v družbenih in političnih vedah (od Webrove dominacije do Foucaultove vladnosti), prepogosto prevladuje tendenca, da bi se morali filozofija in politika komunizma ločiti od oblasti in misliti dimenzijo politike, oddaljene od vprašanj moči, nadzora in avtoritete. Toda prav zato, ker komunizma ne moremo ločiti od problema – raje kot programa – njegove realizacije, ga ne moremo ločiti niti od vprašanja oblasti.

Gre za obsežno razpravo, na katero je težko odgovoriti v nekaj vrsticah, toda mislim, da lahko nekaj tez vseeno postavimo. Najprej, da bi lahko sploh postavili

²² Gilles Deleuze, *Le bergsonisme*, Quadrige/PUF, Pariz 1998, str. 5.

²³ Friedrich Engels, »Načela komunizma«, prev. Primož Simoniti, v: *MEID II*, str. 543.

problem komunizma in oblasti, ne da bi se ujeli v običajne pasti, moramo preseči navidezno antinomijo med komunizmom kot imenom za obliko politične organizacije, ki ima za cilj družbeno transformacijo, in komunizmom kot obliko družbene in ekonomske asociacije z družbeno enakostjo kot svojo prakso. Najmanj, kar lahko rečemo je, da so bila v dvajsetem stoletju razmerja med izdelavo sredstev za osvojitve oblasti in ukrepi za transformacijo vsakdanjega življenja izjemno problematična, ter da je bil sam pojem »politike proizvajalcev«, če uporabimo marksistično formulacijo, prežet s historičnimi konflikti, ki so pustili dediščino komune, delavskih odborov in sovjetov, z nekaj redkimi izjemami, nerazrešene. Toda problem misliti skupaj ta dva vidika komunistične prakse, organizacijo in asociacijo, ostaja. Reificirati ju v ločitvi med politiko in ekonomijo je zelo nezadovoljivo, saj je, kot sem nakazal *vis-à-vis* enakosti, problem prehoda onstran pravice in vrednosti neločljivo politični in ekonomski problem, še več, neposredno skali samo razlikovanje med obema. Ko poskušamo preseči antinomijo med organizacijo in asociacijo, med instrumenti in vsakodneвно prakso komunizma, smo se primorani lotiti vprašanja oblasti. Kljub temu pa tega vprašanja ne moremo preprosto zvesti na dimenzijo države. Precej sterilna doktrinarna prerekanja glede škodljivosti in koristnosti prevzema državne oblasti ponavadi zastirajo pogled na mnogo večji izziv, ki ga postavlja mišljenje revolucionarne politike v terminih *razcepitve* oblasti – ne le v smislu spopada med dvema družbenima silama (ali več) v situaciji brez monopola nad nasiljem in politično avtoriteto, ampak v smislu temeljne asimetrije v *tipih* oblasti. Zato problemi, ki jih postavlja pojem »dvojne oblasti«, kot nakazujejo številne politične povezave po svetu, ostajajo tako pomembni, tako politično, kot seveda tudi filozofsko, kljub dejstvu, da jih ne moremo dojeti na načine, skladne z leninističnimi formulacijami iz časa medvladja med februarско in oktobrsko revolucijo.²⁴

Nujni izziv dvojne oblasti je v asimetriji, ki jo vnaša v sam koncept oblasti. Oblast ni homogeni element, ki bi si ga lahko prisvojili, ampak ime heterogenih in konfliktnih oblik prakse. Tako je oblast, ki so jo izvajali sovjeti, nekomenzurabilna s tisto, ki jo je izvajal njihov buržoazni nasprotek, ne glede na to, kako »demokratski« so bili, saj je njen izvor v iniciativi ljudstva in ne v parlamentarnem odloku, ker jo vzpostavi oboroženo ljudstvo in ne stalna vojska in ker je preobrazila politično avtoriteto iz igrače birokracije v situacijo, v kateri so uradniki

²⁴ Cf. Alberto Toscano, »Dual Power Revisited: From Civil War to Biopolitical Islam«, *Soft Targets* 2.1 (2007), dosegljivo na: http://www.softtargetsjournal.com/v21/alberto_toscano.php.

postavljeni na milost ljudske volje, ki jih lahko odpokliče. S svojim vzorom v Komuni je ta oblast tako *organizacijska*, v smislu vključitve strateških ciljev, kot *asociativna*, kolikor je neločljiva od transformacije vsakodnevnega življenja – ali bolj natančno, ker je prav v praksi asociacije in skozi njo izgrajena politična zmožnost organiziranja. Tu ima svoje mesto pojem »prefigurativnega komunizma«. ²⁵ To je še posebej važno danes, saj najti sredstva za obuditev komunistične hipoteze v obstoj, če si prisvojimo Badioujevo formulacijo, pomeni najti učinkovite načine gojenja takšne politične zmožnosti.

Morda je najtežji problem za filozofijo, ki jo zanima, če ponovimo izraz iz uvoda – *nedogmatična anticipacija* komunizma, povezati to subjektivno zahtevo po izgraditvi oblasti kot politične zmožnosti z vprašanjem vednosti o tendencah, ki prečkajo splet sodobnega kapitalizma. Če naj komunizem – kar mislim, da je predpogoj za inteligibilnost komunizma kot koncepta, ki se razlikuje od enakosti ali emancipacije – razumemo kot določno negacijo kapitalizma in njegovih konkretnih oblik abstraktne dominacije, ki ji gre za »pogoje osvoboditve«, o katerih je govoril Engels, kakšno vlogo naj pripišemo vednosti? Navsezadnje je komunistični pojem osvoboditve – ne glede na posebno formo, ki jo lahko privzame – na sečišču prisotnosti politične zmožnosti moči in ideje, da je iz partizanske perspektive organizirane zmožnosti možno poznati in praktično anticipirati dejanske tendence v svetu, ki ga komunizem skuša – določno in odločno – negirati. Brez takšne artikulacije oblasti in vednosti je pojem komunistične revolucije neinteligibilen.

Toda kaj pomeni zahtevati, da komunistična politika najde ali ustvari svoje konkretno oprijemališče v realni dinamiki, ne da bi, kot je videti, da je to storil mladi Marx, postulirala logiko sveta, po kateri »dejanskost stremi k misli«? Če gre v komunistični politiki za pripravo in anticipacijo politike, v kakšnem razmerju je potem do tistih oblik anticipatorne vednosti – partizanske vednosti, ki jo je želel proizvesti poznejši Marx –, ki si prizadevajo zasnovati sodobno polje realizacije za probleme komunizma? Ali gre za to, kot je o Marxovi partizanski epistemologiji pripomnil Mario Tronti, da je »znanost kot boj efemerna vednost«²⁶? Če je ideja ali problem komunizma, kot verjamem, neločljiva od problema njegove realizacije – s pomembnimi posledicami, ki jih ima to za odnos filozofije do

²⁵ Cf. Carl Boggs, »Marxism, Prefigurative Communism, and the Problem of Workers' Control«, *Radical America* 11. 6. (1977), in 12. 1. (1978).

²⁶ Mario Tronti, *Cenni di castella*, Cadmo, Fiesole 2001, str. 19.

komunizma –, potem postane ključno vprašanje, kako povezati obete komunizma s partizansko vednostjo o dejanskem in njegovih tendencah, ne da bi te tendence pomešali z vnaprej oblikovano logiko ali filozofijo zgodovine. Ta naloga je posebej nujna v svetu, kakršen je naš, svetu, ki si, če se spomnimo Marxa, »samo še domišlja, da veruje vase«. Leta 1842 je v *Rheinische Zeitung* Marx zapisal: »Usoda, ki jo vprašanje časa deli z vsakim vsebinsko upravičenim torej umnim vprašanjem, je, da je *vprašanje* in ne *odgovor* poglavitna težava. Kakor je rešitev algebraične enačbe dana s tem, ko je problem podan v svoji najenostavnejši in najostrejši obliki, tako je na vsako vprašanje dan odgovor, brž ko je postalo *dejansko vprašanje*«²⁷. Prav to je danes naša naloga: preobrniti vprašanje komunizma v dejansko vprašanje. S tem bi lahko prišli do odgovorov, ki si jih zaslužimo.

Prevedel Rok Benčin

²⁷ Karl Marx, »Die Centralisationsfrage in Bezug auf sich selbst und in Bezug auf das Beiblatt der 'Rheinischen Zeitung' zu Nr. 137, Deinstag, 17. Mai 1842«, *MEGA I/1*, Dietz Verlag, Berlin 1975, str. 170.