

SLOVENSKA AKADEMIJA ZNANOSTI IN UMETNOSTI  
ZNANSTVENORAZISKOVALNI CENTER

Inštitut za marksistične študije

VESTNIK IMŠ 1-2/1983

# VESTNIK

1982/1—2



Ljubljana 1983





YU ISSN 0351-6881

Vestnik IMŠ

Letnik III, številka 1—2/1982

UDK 3

Vestnik Inštituta za marksistične študije ZRC SAZU

Glavni urednik: akad. prof. dr. Boris Majer

Vestnik ima 2 številki letno

Uredništvo: Inštitut za marksistične študije ZRC SAZU, Novi trg 5/III, YU —  
61000 Ljubljana, p. p. 323/VI, tel. (061) 223 722

Naročila: Cankarjeva založba — Knjigarna v Slovenski Matici — Trg osvoboditve 7, YU — 61000 Ljubljana

Tisk: Tiskarna »Jože Moškrič«, Ljubljana

Nenaročenih rokopisov ne vračamo

Vestnik sofinancira Raziskovalna skupnost Slovenije.

Pričujoča številka Vestnika

je izšla s finančno podporo MC Univerze Edvarda Kardelja v Ljubljani.

SLOVENSKA AKADEMIJA ZNANOSTI IN UMETNOSTI

ZNANSTVENORAZISKOVALNI CENTER

Inštitut za marksistične študije

# VESTNIK

1982

Sprejeto na seji predsedstva Slovenske akademije znanosti in umetnosti  
dne 19. 5. 1983

Vsebina

Karl Marx	
RAZLIKA DEMOKRITSKE IN EPIKUREJSKE FILOZOFIJE NARAVE — Z DODATKOM . . . . .	7
Dr. Božidar Debenjak	
PREDGOVOR H KRITIKI POLITIČNE EKONOMIJE — POSKUS BRANJA . . . . .	41
Karl Marx	
IZ KRITIKE POLITIČNE EKONOMIJE 1861/63: Značaj presežnega dela	62
Okrogla miza	
MARXOVA KRITIKA ČASOVNIH BONOV V OČRTIH . . . . .	67
Intervju z dr. Walterjem Markovom (NDR)	
LEVICA V FRANCOŠKI REVOLUCIJI . . . . .	125
Mag. Tomaž Mastnak	
BIBLIOGRAFIJA PREVODOV MARXA IN ENGELSA V SLOVENŠČINO 1967—1982 . . . . .	145
Povzetek / Zusammenfassung . . . . .	179





Karl Marx

DEMOKRITSKE  
RAZLIKA  
DEMOKRITSKE IN EPIKUREJSKE FILOZOFIJE NARAVE —  
Z DODATKOM

(II. del, 2., 3., 4. in 5. pogl. ter Dodatek)

# DIFFERENZ DER DEMOKRITISCHEN UND EPIKUREISCHEN NATURPHILOSOPHIE — NEBST EINEM ANHANG

Prevedel in uredil dr. Valentin Kalan

S to objavo je dokončan prevod Marxove »Razlike demokritske in epikurejske filozofije narave — z dodatkom« (gl. še Vestnik IMŠ 1981, 1—2, str. 43 ss.)

*Marxove opombe* k tekstu, označene z arabskimi številkami z okroglim zaklepajem, ki so vse v originalih citiranih avtorjev (gr., lat., fr., itd.), so navedene le v prevodu, s tem da je bil za Lukrecija uporabljen prevod A. Sovréta *O naravi stvari*, Slovenska matica, Ljubljana 1959, medtem ko so Marxove navedbe v teh opombah dopolnjene (kompletni naslovi, natančnejša določitev citiranih locusov) z MEGA<sup>2</sup> in MEW.

*Redakcijske opombe* pod črto, označene s tekočimi arabskimi številkami brez oklepajev<sup>1</sup>, vključujejo poleg nekaterih tekstovnih različic še prevode tujejezičnih citatov ter v primerih »neprevedljivosti« (besedne igre ipd.) še nemške izraze, medtem ko je grško besedilo v glavnem tekstu brez oznake transliterarno.

*Pojasnila* stvarnega in zgodovinskega-bibliografskega značaja, so označene s tekočimi arabskimi številkami v oglatih oklepajih<sup>1</sup>, povzeta pa so po MEW, MEGA<sup>2</sup> ter po italijanski izdaji Opere I, Rim, Editori Riuniti 1980.

O RAZLIKI  
DEMOKRITSKE IN EPIKUREJSKE FIZIKE  
V POSAMEZNEM

/50/ DRUGO POGlavJE

KVALITETE ATOMA

Je v protislovju s pojmom atoma, da bi imel lastnosti; kajti, kakor pravi Epikur, vsaka lastnost je spremenljiva, atomi pa se ne spreminjajo.<sup>1)</sup> Vendar pa zato ni nič manjša *nujna konsekvenco*, da mu jih pripisujemo. Kajti številni atomi repulzije, ki so ločeni s čutnim prostorom, morajo *biti* nujno *neposredno različni drug od drugega ter od svojega čistega bistva*, se pravi, da morajo imeti *kvalitete*.

V sledečem razlaganju se zatorej ne oziram na *Schneiderjevo* in *Nürnberggerjevo* trditev, »da Epikur atomom ni pripisoval nobenih kvalitete, češ da so paragrafi 44 in 54 v pismu Herodotu pri Diogenu Laertiju interpolirani«. [24] Če bi bilo dejansko kaj na tem, kako bi mogli ovreči pričevanja Lukrecija, Plutarha, naravnost vseh pisateljev, ki poročajo o Epikuru? Poleg tega Diogenes Laertios kvalitete / /51/ atoma ne omenja v dveh, temveč v desetih paragrafi, namreč paragrafi 42, 43, 44, 54, 55, 56, 57, 58, 59 in 61. Razlog, ki ga ta dva kritika podajata, češ »da ne bi vedela, kako združiti kvalitete atoma z njegovim pojmom«, je zelo plehek. *Spinoza* pravi, da ignoranca ni argument. [25] Če bi hotel vsakdo izbrisati mesta, ki jih pri starih ne razume, kako hitro bi imeli *tabula rasa!*

Ko s kvalitetami atom zadobi eksistenco, ki je v protislovju z njegovim pojmom, je postavljen kot *povnanjeno*, od *svojega bistva razločeno bivanje*. To protislovje je tisto, kar tvori glavni Epikurov interes. Brž ko torej postavi neko lastnost in tako povleče konsekvenco materialne narave atoma: že hkrati kontraponira določila, ki to lastnost znova uničijo v njeni lastni sferi in proti njej uveljavljajo pojem atoma. *Zatorej vse lastnosti določa tako, da so same s seboj v protislovju*. Nasprotno pa Demokrit nikjer ne proučuje lastnosti / /52/ glede na atom sam niti ne objektivira<sup>1</sup> protislovja med pojmom in eksistenco, ki se v njih nahaja. Njegov celotni interes gre rajši na to, da prikaže kvalitete atomov z ozirom na konkretno naravo, ki naj bi bila ustvarjena iz nič.

Kvalitete so mu zgolj hipoteza za razlago prikazujoče se raznolikosti. Zato pojem atoma nima ničesar opraviti z njimi.

Da bi izkazali našo trditev, je pred vsem drugim nujno, da se sporazumemo z viri, za katere se dozdeva, da si tukaj nasprotujejo. V spisu »*De placitis philosophorum*« se glasi: Epikur trdi, da atomom pripada to troje: velikost, oblika, teža. Demokrit je privzel le dvoje: velikost in obliko; Epikur je k temu kot tretje pristavil težo.«<sup>2)</sup> Taisto mesto je dobesedno ponovljeno najti v *Eusebijevi Praeparatio evangelica*<sup>3)</sup>.

<sup>1</sup> Verobjectivirt.



/53/ To mesto je potrjeno s pričevanjem *Simplicija*<sup>4)</sup> ter *Filopona*<sup>5)</sup>, po katerem je Demokrit atomom dodelil le razloček velikosti in podobe. Naravnost nasproti se nahaja Aristoteles, ki v prvi knjigi »*De generatione et corruptione*« Demokritovim atomom pripisuje različno težo<sup>6)</sup>. Na nekem drugem mestu (v 1. knjigi *De coelo*) *Aristoteles* pusti neodločeno, ali je Demokrit atomom dodal težo ali ne, saj pravi: »Tedad ne bo absolutno težko nobeno telo, če imajo vsa teža; če pa imajo vsa lahkoto, ne bo nobeno težko.«<sup>7)</sup> V svoji »Geschichte der alten Philosophie« *Ritter* zavrže, opirajoč se na Aristotelov ugled, navedbe pri Plutarhu, Eusebiju in Stobaju.<sup>8)</sup> *Simplicijevih* in *Filipinovih* pričevanj ne upošteva.

Pogledali bomo, ali si tista mesta dejansko tako zelo nasprotujejo. V navedenih citatih *Aristoteles* ne govori ex profeso<sup>2</sup> o kvalitetah atoma. Nasprotno se v 7. knjigi *Metafizike* glasi: »Demokrit postavlja / 54/ tri razlike atomov. Kajti telo, ki se nahaja v osnovi, je po materiji eno in isto; razločuje pa se z *rhysmós*,<sup>3</sup> ki pomeni podobo, *tropé*,<sup>4</sup> ki pomeni položaj, *diathigé*,<sup>5</sup> ki pomeni ureditev.«<sup>9)</sup> Toliko takoj sledi iz tega mesta.<sup>6</sup> Teža ni omenjena kot neka lastnost Demokritovih atomov. Razdrobljeni kosi materije, ki jih razločuje praznina, morajo imeti posebne forme, le-te pa so čisto zunanje povzete iz opazovanja prostora. Še razločneje to izhaja iz sledečega *Aristotelovega* mesta: »Levkip in njegov tovariš Demokrit pravita, da sta elementa polno in prazno... Le-ta sta osnova bivajočega kot materije. Kakor pa zdaj tisti, ki postavljajo eno in edino temeljno substanco, drugo ustvarjajo iz njenih afekcij, vtem ko postavljajo redko in gosto kot principa kvalitete; na taisti / 55/ način učijo tudi oni, da so razlike atomov vzroki za drugo; kajti bit, ki je v temelju, se razločuje edinole z *rhysmós*,<sup>7</sup> *diathigé*<sup>8</sup> in *tropé*.<sup>9</sup> A se namreč razločujejo od N po podobi, AN od NA po ureditvi, Z od N po položaju.«<sup>10)</sup>

Iz tega mesta evidentno sledi, da Demokrit proučuje lastnosti atoma le z ozirom na oblikovanje razlik prikazujočega se sveta, ne z ozirom na atom sam. Nadalje sledi, da Demokrit ne izpostavlja teže kot neke bistvene lastnosti atomov. Prav tako celo velikost po njem ni temeljna kvaliteta. Velikost je akcidentalno določilo, ki je atomom dano že s figuro. Le različnost figur — kajti nič več ni vsebovano v podobi, položaju in razporeditvi — zanima Demokrita. Velikost, podoba, teža so, s tem da so postavljene skupaj, kakor se to dogaja pri Epikuru, difference, ki jih ima atom / 56/ sam na sebi; podoba, položaj, razvrstitev — razločki, ki mu pripadajo v odnosu do nečesa drugega. Medtem ko torej pri Demokritu najdemo le hipotetična določila za razlago prikaznega sveta, se nam bo pri Epikuru predstavila konsekvence principa samega. Zatorej proučujmo njegova določila lastnosti atomov v posameznostih.

*Prvič* imajo atomi velikost.<sup>11)</sup> Z druge strani je tudi velikost negirana. Ni-majo namreč *vsake* velikosti<sup>12)</sup>, temveč je treba sprejeti le nekatere menjave

<sup>2</sup> Kot glavna tema, izrecno.

<sup>3</sup> Oblika.

<sup>4</sup> Smer, obrat.

<sup>5</sup> Stik, srečanje.

<sup>6</sup> Eksemplar kopista je imel potem še naslednji stavek, ki ga je Marx prečrtal: »Demokrit ne postavlja (razločka) protislovja med kvaliteto atoma in njegovim pojmom.«

<sup>7</sup> Oblika.

<sup>8</sup> Stik, srečanje.

<sup>9</sup> Smer, obrat.

velikosti med njimi.<sup>13)</sup> Treba jim je pripisati celo samo negacijo velikega, majhno<sup>14)</sup>, in niti minimuma ne, saj bi bilo to čisto prostorsko določilo, temveč neskončno majhno, ki izraža protislovje<sup>15)</sup> Od tod *Rosinius* v svojih adnotacijah k Epikurovim fragmentom napačno prevede eno mesto in docela prezre drugo, ko pravi: »Huiusmodi autem tenuitate atomorum incredibili parvitate arguebat Epicuros, utpote quas nulla magnitudine / /57/ praeditas ajebat teste Laertio X, 44.«<sup>16)</sup><sup>10</sup> Sedaj se sploh ne bom oziral na to, da je po *Eusebiju* šele Epikur atomom pripisal neskončno majhnost<sup>17)</sup>, da pa je Demokrit privzel tudi največje atome — *Stobajos* pravi celo<sup>18)</sup> velike kakor svet.

Z ene strani je to v protislovju z *Aristotelovim* pričevanjem<sup>19)</sup>, z druge strani *Eusebius*, ali natančneje aleksandrijski škof *Dionizij*, katerega ekscerptira, samemu sebi nasprotuje; kajti v isti knjigi se glasi, da je Demokrit kot princip narave postavljal nedeljiva, z umom dojemljiva telesa.«<sup>20)</sup> Ampak toliko je jasno, da si Demokrit tega protislovja ne privede do zavesti; to protislovje ga ne zaposluje, medtem ko tvori glavni Epikurov interes.

*Druga* lastnost Epikurovih atomov je podoba.<sup>21)</sup> Ampak tudi to določilo je v protislovju s pojmom atoma in je treba postaviti njegovo nasprotje. Abstraktna posamičnost je abstraktna-sebi-enakost in od tod brez podobe. Razložki podobe atomov so zatorej sicer nedoločljivi,<sup>22)</sup> / /58/ vendar pa niso absolutno neskončni.<sup>23)</sup> Ostaja namreč neko določeno in končno število podob, po katerih se atomi razločujejo.<sup>24)</sup> Iz tega izhaja samo od sebe, da ne obstaja toliko različnih figur, kolikor je atomov,<sup>25)</sup> medtem ko Demokrit postavlja neskončno mnogo figur.<sup>26)</sup> Če bi vsak atom imel posebno podobo, tedaj bi morali obstajati atomi z neskončno velikostjo,<sup>27)</sup> kajti na sebi bi imeli neskončno razliko, razliko od vseh ostalih, kakor Leibnizove monade. Leibnizova trditev, da si dve stvari nista enaki,<sup>28)</sup> je torej obrnjena; in poleg tega obstaja neskončno mnogo atomov z isto obliko,<sup>28)</sup> s čimer je očitvidno znova negirano določilo podobe; kajti podoba, ki ne razločuje od druge, ni podoba.<sup>11 /</sup>

/ /59/ Končno<sup>12</sup> je nadvse pomembno, da Epikur navaja kot *tretjo* kvaliteto teže;<sup>29)</sup> kajti v težišču<sup>13</sup> ima materija idealno posameznost, ki tvori glavno določilo atoma. Ko so torej atomi enkrat prestavljeni v kraljestvo predstave, tedaj morajo biti tudi težki.

Vendar pa teža tudi neposredno nasprotuje pojmu atoma; kajti teža je posamičnost materije kot idealna točka, ki se nahaja izven nje. Atom pa je sam ta posameznost, takorekoč težišče, predstavljenost kot posamezna eksistenca. Torej za Epikura teža obstaja le kot *različna teža*, atomi sami pa so substancialna težišča, kakor nebesna telesa. Če to uporabimo na konkretnost: tedaj se samo od sebe zgodi, kar se staremu *Bruckerju* zdi tako čudovito,<sup>30)</sup> in kar nam zagotavlja *Lukrecij*,<sup>31)</sup> da namreč zemlja nima centra, proti kateremu vse teži, ter da antipodi ne obstajajo. Ker nadalje teža pripada le atomu, ki se od drugega razločuje, torej povnanjenemu in z lastnostmi obdarjenemu atomu, tedaj se razume, da določilo o težnosti odpade tam, kjer atomi niso mišljeni kot mnogi / /60/ v svoji razliki drug od drugega, temveč le v odnosu do praznega. Atomi, najsi bodo še tako različni po masi in formi, se torej v praznem pro-

<sup>10</sup> Toda Epikur je vzpostavil takšno tankost neverjetno majhnih atomov, da je trdil po Laertijevem pričevanju X, 44, da niso opremljeni z nikakršno velikostjo.

<sup>11</sup> Tu je sledil stavek, ki ga je Marx prečrtal: »Epikur si je torej tudi tu poobjektiviral protislovje, medtem ko Demokrit, držeč se le materialne strani, v nadaljnjih določilih ne da prepoznati nobene konsekvence principa več.«

<sup>12</sup> »Končno« dodal Marx eksemplarju kopista.

<sup>13</sup> Schwerpunkt.



storu gibljejo enako hitro.<sup>32)</sup> Zato Epikur uporablja težo le v repulziji in v sestavih, ki izhajajo iz repulzije, kar je dalo povod<sup>14</sup> za trditev, da so s težo obdarjene le konglomeracije<sup>15</sup> atomov, ne pa atomi sami.<sup>33)</sup>

Že<sup>16</sup> *Gassendi* hvali Epikura, da je čisto ob vodstvu uma anticipiral izkustvo, po katerem so vsa telesa, kadar padajo od zgoraj navzdol, vendarle enako hitra, čeravno so po teži in bremenu nadvse različna.<sup>34)</sup>

Proučevanje lastnosti atomov nam torej nudi isti rezultat, kakor proučevanje deklinacije, namreč da je Epi / /61/ kur poobjektiviral protislovje v pojmu atoma med bistvom in eksistenco ter tako proizvedel znanost atomistike, medtem ko se pri Demokritu ne dogaja nikakršna realizacija principa samega, temveč je zadržana le materialna stran ter so predložene hipoteze v korist empirije.

---

<sup>14</sup> Marx je prečrtal besede: »da bi jo opazovali kot vzrok zanjo in za«.

<sup>15</sup> »Konglomeracijo« kopista je Marx postavil v plural.

<sup>16</sup> »Že« dodal Marx.



## /62/ TRETJE POGLAVJE

### ÁTOMOI ARCHAÍ<sup>1</sup> TER ÁTOMA STOICHEÍA<sup>2</sup>

V svoji že zgoraj navedeni razpravi o Epikurovih astronomskih pojmih Schaubach trdi:

»Epikur<sup>3</sup> je z Aristotelom<sup>3</sup> razlikoval med začetki (*átomoi archaí*<sup>1</sup>, Diogenes Laertios X, 41) in elementi (*átoma stoicheía*,<sup>2</sup> Diogenes Laertios X, 86). Oni so atomi, spoznatni z razumom, ne izpolnjujejo prostora<sup>1</sup>). Taisti se imenujejo *atomi*, ne kot najmanjša telesa, temveč ker v prostoru ne morejo biti deljeni. Po teh predstavah bi morali misliti, da Epikur atomom ni pridelal lastnosti, ki se nanašajo na prostor.<sup>2</sup>) V pismu Herodotu pa (Diogenes Laertios X, 44. 54<sup>4</sup>) atomom ne daje le teže, temveč tudi velikost in podobo . . . Odtod štejem te atome k drugemu rodu /atomov/, ki so nastali iz onih, vendar pa jih imamo spet za elementarne delce teles.«<sup>3</sup>) Natančneje si oglejmo to mesto, ki ga Schaubach /63/ citira iz Diogena Laertija. Glasi se: »*Hoion hóti tò pân sôma kai anaphês phýsis estín; è hóti átoma stoicheía kai pánta tà toiaúta.*«<sup>5</sup> Tukaj Epikur poučuje Pitokla, kateremu piše, da se nauk o meteorjih razlikuje od vseh siceršnjih fizičnih nauk, npr. da je vse telo in prazno, da obstajajo nedeljive temeljne snovi. Vidi se, da tukaj sploh ni navzoč noben razlog, da bi privzeli, da je govor o nekem sekundarnem rodu atomov.<sup>6</sup> Morda se prikazuje, da disjunkcija med »*tò pân sôma kai anaphês phýsis*«<sup>7</sup> ter »*hóti tà átoma stoicheía*«<sup>8</sup> ponira razliko med *sôma*<sup>9</sup> ter *átoma stoicheía*,<sup>2</sup> kjer bi tedaj denimo *sôma*<sup>9</sup> pomenilo atome prve vrste v nasprotju z *átoma stoicheía*.<sup>2</sup> Ampak na to sploh ni misliti. *Sôma*<sup>9</sup> pomeni *telesno* v nasprotju s *praznim*, ki se od tod naziva tudi *asómaton*.<sup>5</sup>)<sup>10</sup> V *sôma*<sup>11</sup> /64/ so torej zaobseženi prav tako atomi, kakor tudi sestavljena telesa.

<sup>1</sup> Nedeljiva počela, nedeljivi principi.

<sup>2</sup> Nedeljivi elementi.

<sup>3</sup> Marxovi kursivi.

<sup>4</sup> V prepisu 45.

<sup>5</sup> Na primer, da je vesolje telo ter neotipljiva narava; ali da so nedeljivi elementi ter vse takšne stvari.

<sup>6</sup> Marx je prečrtal sledeče besede: »Z isto pravico in krivico bi s tega mesta, *archè dè toutôn ouk estín, aitíôn tón atómōn ousōn* /princip teh stvari pa ne biva, saj so atomi vzroki/, sklepali, da je Epikur privzel neko tretjo vrsto — *átoma aitia* /vzročne atome/.«

<sup>7</sup> Vesolje je telo in neotipljiva narava.

<sup>8</sup> Da dobivajo nedeljivi elementi.

<sup>9</sup> Telo.

<sup>10</sup> Netelesno.

<sup>11</sup> Telo.

Tako je npr. v pismu Herodotu rečeno: »*Tò pân esti sôma ... ei mè ên, hò kenôn kai chórân kai anaphê phýsin onomázomen ... Tôn somátôn tà mén esti sygkríseis, tà d' eks hôn hai sygkríseis, pepoiéntai. Taûta dé estin átoma kai ametáblêta ... Hóste tàs archàs atómous anagkaíon éinai sômátôn phýseis.*«<sup>6)</sup> 12, 13 Epikur torej v zgoraj omenjenem mestu najprej govori o telesnem sploh za razliko od praznega, nato o posebnem telesnem, atomih.

Ravno tako malo dokazuje *Schaubachovo* sklicevanje na Aristotela. Razložek med *arché*<sup>14</sup> in *stoicheíon*,<sup>51</sup> ki ga urgirajo predvsem stoiki,<sup>7)</sup> se sicer najde tudi pri Aristotelu;<sup>8)</sup> ampak Aristoteles nič manj ne nakazuje tudi identitete obeh izrazov.<sup>9)</sup> Celo izrecno uči, da *stoicheíon*<sup>6</sup> prednostno označuje /65/ atom.<sup>10)</sup> Prav tako tudi Demokrit in Levkip imenujeta *plêres kai kenón*<sup>16</sup> »*stoicheíon*«. <sup>15 11)</sup>

Pri Lukrecu, v Epikurovih pismih pri Diogenu Laertiju, v Plutarhovem Kolotesu,<sup>12)</sup> pri Sekstu Empiriku, so lastnosti pridane atomom samim, zaradi česar so ravno bile določene kot same sebe ukinjajoče.

Če pa za neko antinomijo velja, da so s prostorskimi kvalitetami obdarjena zgolj z umom zaznavna telesa; tedaj je mnogo večja antinomija to, da je same prostorske kvalitete mogoče percipirati le z razumom.<sup>14)</sup>

K nadaljnji utemeljitvi svojega pogleda *Schaubach* končno navaja sledeče Stobajevo mesto:<sup>[27]</sup> »*Epikouros ... tà prôta (sc. sómata) dè haplà, tà dè eks ekeínôn sygkkrímata pánta báros échein.*«<sup>17</sup> Temu mestu pri Stobaju bi lahko dodali še sledeča, v katerih so *átoma stoicheía*<sup>18</sup> omenjena kakor posebna vrsta atomov: (*Plutarh.*) De placitis philosophorum I, 246 in 249 in Stobaios, Eclogarum physicarum I, s. 5.<sup>15)</sup> Sicer pa se na teh mestih nikakor ne trdi, da so prvotni atomi brez velikosti, podobe in teže. Marveč je /66/ govor le o teži kot neki diferencialni značilnosti *átomoi archai*<sup>19</sup> ter *átoma stoicheía*.<sup>20</sup> Toda že v prejšnjem poglavju smo opomnili, da je teža uporabljena samo pri repulziji in pri konglomeracijah, ki zaradi nje nastajajo.

Z izmišljanjem *átoma stoicheía*<sup>20</sup> tudi ni nič pridobljenega. Preiti iz *átomoi archai*<sup>19</sup> k *átoma stoicheía*<sup>20</sup> je prav tako težko, kakor njim /atomom/ naravnost pridati lastnosti. Kljub temu pa tega razločevanja ne zanikam popolnoma. Zanikam le dve različni fiksni vrsti atomov. To so marveč razločena določila ene in iste vrste.

Preden bom razčlenil ta razložek, opozarjam še na neko Epikurovo maniro. Epikur namreč različna določila enega pojma rad postavlja kot različne samostojne eksistence. Kakor je atom njegov princip, tako je atomističen sam način njegovega védenja. Vsak moment se mu pod roko takoj preobrazi v neko

<sup>12</sup> »Vesolje je *telo* ... Če ne bi bivalo, kar imenujemo prazno in prostor in neotipljiva narava ... Izmed teles so nekatere *sestavi*, druga pa to, iz česar so sestavi proizvedeni. Le-ta pa so nedeljiva in nespremenljiva ... Tako da je nujno, da so počela nedeljive narave teles.«

<sup>13</sup> Tu je Marx prečrtal naslednji stavek: »*Átoma stoicheía* (nedeljivi elementi) nimajo pri tem nobenega drugega pomena, kakor *átomoi phýseis* (nedeljive narave), o katerih je bilo v nazadnje alegiranem mestu rečeno, da so *archai* (principi).«

<sup>14</sup> Princip.

<sup>15</sup> Element.

<sup>16</sup> Polno in prazno.

<sup>17</sup> Epikuros ... da so prvotna (sc. telesa) enostavna, sestavi iz njih pa imajo vsi težo.

<sup>18</sup> Nedeljivi elementi.

<sup>19</sup> Nedeljivi principi.

<sup>20</sup> Nedeljivi elementi.



fiksno dejanskost, ki je od svojega sklopa / /67/ ločena takorekoč s praznim prostorom; vsako določilo privzame podobo izolirane posameznosti.

Ta manira bo postala jasna iz sledečega primera.

Neskončno, *tò ápeiron*<sup>21</sup> ali infinito, kakor prevaja Ciceron, Epikur od časa do časa uporablja kot neko posebno naravo. Še celo ravno na taistih mestih, v katerih nahajamo *stoicheîa*<sup>22</sup> določena kot fiksno substanco, ki leži v osnovi, najdemo osamosvojen tudi *ápeiron*.<sup>21 16)</sup>

Zdaj pa neskončno, po Epikurovih lastnih določilih, ni niti posebna substanca niti nekaj izven atomov in praznega, temveč nasprotno, /njihovo/ akcidentalno določilo. Odkrivamo namreč tri pomena *ápeiron*<sup>21</sup>.

Prvič *ápeiron*<sup>21</sup> Epikuru izraža neko kvaliteto, ki je skupna atomom in praznemu. Tako pomeni neskončnost vesolja, ki je neskončno zaradi neskončnega množstva atomov, zaradi neskončne velikosti praznega.<sup>17)</sup>

Drugičkrat je *apeiria*<sup>23</sup> / /68/ množstvo atomov, tako da praznemu nasproti ni postavljen atom, temveč neskončno mnogo atomov.<sup>18)</sup>

Končno, če smemo sklepati od Demokrita na Epikura, *ápeiron*<sup>24</sup> pomeni tudi ravno nasprotje, neomejeno praznino, ki je oponirana atomu, kakor je v sebi določen in s samim seboj razmejen.<sup>19)</sup>

V vseh teh pomenih — in le-ti so edini, celo edini možni za atomistiko — je neskončno zgolj določilo atomov in praznega. Kljub temu pa je osamosvojeno v posebno eksistenco, celo postavljeno kot specifična narava poleg principov, katerih določnost izraža.<sup>25</sup>

Naj je torej Epikur sam fiksiral določilo, v katerem atom postane *stoicheîon*,<sup>26</sup> kot samostojno, izvorno vrsto atoma, kar se sicer ni primerilo, če sklepamo po historični prevalenci enega vira pred drugim; ali naj je šele Epikurov učenec Metrodor<sup>[28]</sup> preobrazil razločeno določilo v razločeno eksistenco,<sup>26)</sup> kar se nam zdi verjetneje: / /69/ osamosvojitve posameznih momentov moramo pripisati subjektivnemu načinu atomistične zavesti. S tem da se različnim načinom dodeljuje formo različne eksistence, se ne zapopade njihovega razločka.

Atom ima Demokritu le pomen nekega *stoicheîon*,<sup>26</sup> nekega materialnega substrata. Razločevanje med atomom kot *archê*<sup>27</sup> ter *stoicheîon*,<sup>26</sup> kot principom in podlago, pripada Epikuru. Njegova tehnost bo zasvetila iz sledečega.

Protislovje med eksistenco in bistvom, med materijo in formo, ki se nahaja v pojmu atoma, je postavljeno ob samem posameznem atomu, vtem ko je obdarjen s kvaliteta. S kvaliteto je atom odtujen svojemu pojmu, hkrati pa dovršen v svoji konstrukciji. Iz repulzije ter z njo povezanih konglomeracij kvalificiranih atomov zdaj nastane prikazujoči se svet. /

/70/ Pri tem prehodu iz sveta bistva v svet prikazovanja očitno doseže protislovje v pojmu atoma svoje najbolj kričeče udejanjenje. Kajti atom je po svojem pojmu absolutna, bistvena forma narave. *Ta absolutna forma je zdaj degradirana v absolutno materijo, v brezoblični substrat prikazujočega se sveta.*

Atomi so sicer substanca narave,<sup>21)</sup> iz katere vse vznikuje, v katero se vse razreši;<sup>22)</sup> toda stalno uničevanje prikazujočega se sveta ne pride do rezultata. Tvorijo se nove prikazni; atom sam pa vedno ostaja, nahajajoč se v osnovi kot usedlina.<sup>23)</sup> Kolikor je torej atom mišljen v svojem čistem pojmu, je njegova

<sup>21</sup> Neomejeno.

<sup>22</sup> Elementi

<sup>23</sup> Neomejenost.

<sup>24</sup> Neomejeno.

<sup>25</sup> V kopiji besede, ki jih Marx prečrta: »Ta primer je prepričljiv.«

<sup>26</sup> Element.

<sup>27</sup> Princip.

eksistenca prazen prostor, izničena narava; kolikor napreduje k dejanskosti, se potopi navzdol do materialne baze, ki — kot nosilec sveta raznovrstnih odnosov — nikoli ne eksistira drugače kakor v njej /dejanskosti/ ravnodušnih ter zunanjih formah. Ta kon/ /71/ sekvenca je nujna, ker se atom, predpostavljen kot abstraktno-posamezno in zgotovljeno, ne zmore udeleževati kot idealizirajoča in presegaajoča<sup>28</sup> moč one raznovrstnosti.

Abstraktna posameznost je svoboda od bivanja, ne svoboda v bivanju. Ne zmore sijati v svetlobi bivanja. To je element, v katerem izgublja svoj značaj ter postaja materialna. Zatorej atom ne vstopi v dan prikazovanja,<sup>24</sup> ali pa se potopi do materialne baze, kjer vstopi v prikazovanje. Atom kot takšen obstaja le v praznem. Tako je smrt narave postala nesmrtna substanca narave; in po pravici Lukrec vzklikne:<sup>[29]</sup>

Mortalem vitam mors immortalis ademit.<sup>29</sup>

Da pa Epikur to protislovje dojame in opredmeti v njegovi najvišji konici, torej razločuje atom, kjer postane baza prikazovanja, kot *stoicheion*, od atoma, kakor eksistira v praznem kot *arché*, je njegova filozofska razlika od Demokrita, ki opredmeti le en moment. To je taisti razloček, ki Epikura ločuje od Demokrita / /72/ v svetu bivanja, kraljestvu atomov in praznega. Ker pa je šele kvalificiran atom popoln, ker prikazuje se svet more izhajati šele iz popolnega ter svojemu pojmu odtujenega atoma: tedaj Epikur to izraža tako, da šele kvalificiran atom postane *stoicheion* ali da je šele *átomon stoicheion*<sup>30</sup> opremljen s kvalitetami.

<sup>28</sup> übergreifende.

<sup>29</sup> Nesmrtna smrt je vzela smrtno življenje.

<sup>30</sup> Nedeljiv element.



## /73/ ČETRTO POGLAVJE

### ČAS

---

Ker je v atomu materija kot čisti odnos do sebe rešena<sup>1</sup> vsakršne spremenljivosti in relativnosti: tedaj neposredno sledi, da je čas treba izključiti iz pojma atoma, sveta bistva. Kajti materija je večna in samostojna samo, kolikor se abstrahira od časovnega momenta v njej. V tem tudi Demokrit in Epikur soglašata. Diferirata pa v vrsti in načinu, kako je zdaj določen čas, ki je odstranjen iz sveta atomov, kam je čas premeščen.

Demokritu čas nima za sistem nobenega pomena, nobene nujnosti. Razloži ga, da bi ga ukinil. Določen je kot večen, da bi bilo s tem, kakor pravita *Aristoteles*<sup>1)</sup> in *Simplicius*<sup>2)</sup> iz atomov odstranjeno nastajanje in minevanje, torej časno<sup>3</sup>. On sam, čas, naj nudi dokaz, da ni treba, da bi vse imelo nek izvor, neki moment začetka. /

/74/ V tem je treba pripoznati nekaj globljega. Imaginirajoči razum, ki ne zapopade samostojnosti substance, vprašuje po njenem časovnem postajanju. Pri tem mu uide, da ob tem, ko substanco napravi za nekaj časovnega, hkrati čas napravi za nekaj substancialnega, s tem pa ukine njegov pojem; kajti absolutiziran<sup>3</sup> čas ni več časoven.

Ampak z druge strani je ta rešitev nezadovoljljiva. Izključen iz sveta bistva, je čas premeščen v samozavedanje filozofirajočega subjekta, ne zadeva pa sveta samega.

Drugače Epikur. Čas, ki je izključen iz sveta bistva, mu postane *absolutna forma prikazovanja*. Čas je namreč določen kot *accidens accidensa*. *Accidens* je predružačenje substance sploh. *Accidens accidensa* je predružačenje kot v sebi reflektirajoče, sprememba kot sprememba. Čas je zdaj ta čista forma prikazujočega se sveta.<sup>3)</sup>

Sestavljenost je zgolj pasivna forma konkretne narave, čas njena aktuozna /75/ forma. Če opazujem sestavino po njenem bivanju: tedaj atom eksistira izza nje, v praznem, v domišljiji. Če opazujem atom po njegovem pojmu, tedaj sestavina ali sploh ne obstaja ali le v subjektivni predstavi; kajti sestavljenost je odnos, v katerem se samostojni, vase zaprti, drug do drugega takorekoč brezinteresni atomi prav tako sploh ne nanašajo drug do drugega. Nasprotno pa je čas, menjava končnega, s tem, da je postavljena kot premena, prav tako zelo dejanska forma, ki prikazovanje ločuje od bistva, ga postavi kot prikazovanje, kot tudi forma, ki prikazovanje vodi nazaj k bistvu. Sestavljenost le izraža ma-

<sup>1</sup> enthoben.

<sup>2</sup> das Zeitliche.

<sup>3</sup> die absolut gemachte.

terialnost tako atomov kakor tudi narave, ki vznikne iz njih. Nasprotno pa je čas v svetu postajanja, kar je pojem atoma v svetu bistva, namreč abstrakcija, izničenje in zvajanje vsega določnega bivanja v zasebnost.<sup>4</sup>

Iz teh razmišljanj izhajajo sledeče konsekvence. Prvič napravi Epikur protislovje med materijo in formo za karakter prikazujoče se narave, ki /76/ tako postaja komplementarna podoba bistvene narave, atoma. To se dogodi, vtem ko je nasproti prostoru postavljen čas, nasproti pasivni formi prikazovanja aktivna forma. Drugič je šele pri Epikuru prikazovanje dojet kot prikazovanje, se pravi kot odtujitev bistva, ki v svoji dejanskosti samo sebe udejanja kot takšna odtujitev. Nasprotno pa pri Demokritu, ki mu je sestavljenost edina forma prikazujoče se narave, prikazovanje ne kaže samo na sebi, da je prikazovanje, nekaj od bistva razločenega. Torej je glede na svojo eksistenco bistvo docela konfundirano s prikazovanjem, glede na svoj pojem pa je bistvo docela ločeno od njega, tako da zapade v subjektivni videz. Do svojih bistvenih temeljev se sestav obnaša ravnodušno in materialno. Nasprotno pa je čas ogenj bistva, ki večno požira prikazen ter ji vtiskuje pečat odvisnosti in nebistvenosti. Vtem ko je po Epikuru čas menjava kot /77/ menjava, refleksija prikazovanja v sebi, je končno prikazujoča se narava upravičeno postavljena kot objektivna, /je/ čutna zaznava po pravici narejena za realni kriterij konkretne narave, čeravno je njen fundament, atom, zazrt le z umom.

Ker je namreč čas abstraktna forma čutnega zaznavanja: tako po atomističnem postopku epikurejske zavesti nastopa nujnost, da je čas fiksiran v naravi kot eksistirajoča posebna narava. Spremenljivost čutnega sveta kot spremenljivost, njegova menjava kot menjava, ta refleksija prikazovanja v sebi, ki tvori pojem časa, pa ima zdaj svojo posebno in ločeno eksistenco v zavestni čutnosti. Človekova čutnost je torej utelešen čas, eksistirajoča refleksija čutnega sveta v sebi.

Kakor to neposredno izhaja iz pojmovne določitve časa pri Epikuru, tako se da tudi povsem določno pokazati v posameznem. V Epikurovem pismu Herodotu<sup>4</sup> je čas določen tako, da /78/ nastane, kadar so čutno percepirane akcidence teles mišljene kot akcidence. Vir časa in čas sam je torej tukaj v sebi reflektirana čutna percepcija. Od tod časa ne smemo določati po analogiji, niti se ne sme o njem izreči nekaj drugega, temveč je treba zadržati enargijo<sup>5</sup> samo; kajti ker je čas sam v sebi reflektirana čutna percepcija, je ne smemo prekoračiti.

Nasprotno pa je pri Lukreciju, Sekstu Empiriku in Stobaju<sup>6</sup> kot čas določen accidens accidensa, v sebi reflektirano predružačenje. Refleksija akcidence v čutni percepciji ter njihova refleksija v njih samih sta torej postavljeni kot eno in isto.

S to sovisnostjo med časom in čutnostjo zadobijo tudi *eidōla*,<sup>2</sup> ki se prav tako nahajajo pri Demokritu, bolj konsekventno umestitev.

*Eidōla*<sup>6</sup> so forme naravnih teles, ki se takorekoč olevijo od njih kakor povrhnjice ter jih prenašajo prikazovanje.<sup>6</sup> Te forme reči neprestano /79/ odtekaajo od njih, prodirajo v čutila ter prav s tem omogočajo prikazovanje objektov. V poslušanju torej narava sliši samo sebe, v duhanju ji diši po njej sami, v gledanju uzre samo sebe.<sup>7</sup> Tako je človeška čutnost tisti medij, v katerem se kot v nekem fokusu reflektirajo naravni procesi ter zažarijo v svetlobo prikazovanja.

<sup>4</sup> das Für-sich-sein.

<sup>5</sup> Od grškega: *enárgeia* — evidenca.

<sup>6</sup> Podobe, simulakri.



Pri Demokritu je vse to neka nedoslednost, saj je prikazovanje zgolj subjektivno; pri Epikuru nujna posledica, ker je čutnost refleksija prikazujočega se sveta v sebi, njegov utelešeni čas.

Končno se sovisnost čutnosti in časa kaže tako, da *sta časnost stvari in njihovo prikazovanje za čute postavljena kot eno na njih samih*. Kajti telesa minevajo prav s tem, da se prikazujejo čutom.<sup>8)</sup> Vtem ko se namreč *eidōla*<sup>2</sup> neprestano ločujejo od teles ter pritekajo v čute, vtem ko imajo svojo čutnost izven sebe kot neko drugo naravo, ne sama na sebi, se torej ne vrnejo nazaj iz direncije: s tem //80/ razpadejo ter preminejo.

*Kakor torej atom ni nič drugega kakor naravna forma abstraktnega, posameznega samozavedanja: tako je čutna narava samo opredmeteno empirično, posamezno samozavedanje; in to je čut. Čuti/la/ so od tod edini kriterij v konkretni naravi, kakor je abstraktni um edini kriterij v svetu atomov.*

---

## /81/ PETO POGLAVJE

### METEORJI

---

*Demokritovi* astronomski nazori so morda ostroumnji za stališče njegovega časa. Filozofskega interesa se od njih ne da dobiti. Niti ne zapustijo okrožja empirične refleksije niti niso v določnejši notranji sovisnosti z naukom o atomih.

Nasprotno pa je *Epikurova* teorija o nebesnih telesih ter z njimi povezanih procesov, ali o *meteorjih* (takšen je en izraz, v katerem vse to povzema) v nasprotju ne le z nazorom Demokrita, temveč z nazorom grške filozofije. Čaščenje nebesnih teles je kult, ki ga slavijo vsi grški filozofi. Sistem nebesnih teles je prva naivna in naravno določena eksistenca dejanskega uma. V kraljestvu duha ima taisti položaj grško samozavedanje. Le-to je duhovni sončni sistem. Grški filozofi so od tod v nebesnih telesih častili svojega lastnega duha./

/82/ Sam *Anaksagoras*, ki je najprej nebo razlagal fizično ter ga tako v nekem drugačnem smislu kakor Sokrates potegnil dol na zemljo, je odgovoril, ko so ga vprašali, čemu je rojen: *eis theōrián hēliou kai selénes kai ouranoū*.<sup>1</sup> *Ksenofanes* pa je zrl v nebo in rekel: Eno je bog.<sup>2</sup> Religiozni odnos do nebesnih teles je poznan za *pitagorejce* in *Platona*, za *Aristotela*.

Epikur se postavlja naravnost po robu nazoru celotnega grškega ljudstva.

Sem pa tja se zdi, pravi *Aristoteles*, da pojem priča za pojave in pojavi za pojem. Tako imajo vsi ljudje neko predstavo o bogovih ter božanskemu pripisujejo najvišji sedež, barbari prav tako kakor Heleni, sploh vsi, ki verujejo v bivanje bogov, očitno povezujoč nesmrtno z nesmrtnim; saj je drugače to nemogoče. Če torej biva nekaj božanskega — kakor vendar dejansko je; tedaj je pravilna tudi naša trditev o //83/ substanci nebesnih teles. To pa ustreza tudi čutni zaznavi, če ne govorimo glede na človeško prepričanje. Kajti na osnovi izmenoma izročene spomina se zdi, da so v celotnem preteklem času ni nič predrugačilo niti na celotnem nebu niti na kateremkoli izmed njegovih delov. Zdi se, da je tudi njegovo ime preoddano od starih prav do zdajšnjega sveta,<sup>2</sup> vtem ko so privzeli isto, kar trdimo tudi mi. Kajti ne enkrat, ne dvakrat, temveč neskončnokrat so do nas dospeli taisti nazori. Ser je namreč prvotno telo nekaj drugega poleg zemlje in ognja in zraka in vode: so vrhovno mesto imenovali »eter« od *thein aei*,<sup>3</sup> ker so mu dali naziv večnega časa.<sup>3</sup> Nebo in gornji prostor pa so stari dodelili bogovom, ker je edinole nebo nesmrtno. Sedanji nauk pa izpričuje, da je nebo neuničljivo, nenastalo, nedeležno vsakršne smrtne nesreče. Na ta način naši pojmi hkrati ustrezajo vedeževanju o bogu.<sup>4</sup> //84/ Da

<sup>1</sup> Za opazovanje sonca in meseca in neba.

<sup>2</sup> Jetzwelt.

<sup>3</sup> Večno teči.



pa je nebo *eno*, je očitvidno. Od predhodnikov in starih je sporočeno, v podobi mita je kasnejšim preostalo, da so nebesna telesa bogovi in da božansko zaobsega celotno naravo. Drugo je bilo mitično pridodano za verovanje mnogih kot koristno za zakone in življenje. Bogove napravijo podobne ljudem ter nekaterim drugim živim bitjem in si izmišljajo takšne s tem povezane in sorodne stvari. Če kdo od tega izloči preostalo ter zadrži le prvo, njihovo verovanje, da so prve substance bogovi: tedaj mora smatrati, da je to božansko rečeno in da so potem, ko je bila, kakor se je primerilo, odkrita ter znova izgubljena vsaka možna umetnost in filozofija, ta mnenja kakor relikvije dospela do zdajšnjega sveta.<sup>2 5)</sup>

Nasprotno pa *Epikur*:

K vsemu temu je treba primisliti, da največja zmeda človeške / /85/ duše nastane s tem, da imajo nebesna telesa za blažena in neuničljiva, da pa imajo sebi nasprotno želje in dejanja, ter iz mitov črpajo sum in nezaupanje.<sup>6)</sup> Kar pa zadeva meteorje, moramo verjeti, da v njih ne nastaja gibanje in položaj in eklipsis<sup>4</sup> in vzhod in zahod ter temu podobno, s tem da vlada in zapoveduje, ali je zapovedal eden, ki bi hkrati posedoval vso blaženost poleg nerazrušljivosti. Kajti dejavnosti se ne ujemajo z blaženostjo, temveč se dogajajo, kakor so najbolj sorodna s slabostjo, strahom in potrebo. Niti se ne sme domnevati, da se nekatera ognjena telesa, ki so v lasti te blaženosti, hote podvržejo tem gibanjem. Če zdaj s tem ne soglašamo: tedaj prav to nasprotje pripravlja dušam največjo zmedenost.<sup>7)</sup>

Če je od tod *Aristoteles* očital starim, da so prepričani, da nebo potrebuje za svojo oporo Atlasa,<sup>8)</sup> ki *pròs hespérous tópus héstēke kíon' ouranoû te kai chthonòs ómoin ereidôn*<sup>5 6</sup> (Aishilos, Prometej, verzi 348 in sl.): / /86/ tedaj nasprotno Epikur graja tiste, ki verjamejo, da človek potrebuje nebes; in Atlasa<sup>[30]</sup> samega, na katerega se opira nebo, najde v človeški neumnosti in praznoverju. Tudi neumnost in praznoverje sta Titana.

Celotno Epikurovo pismo Pitoklu obravnava teorijo nebesnih teles, izvzemši zadnji odsek. Le-ta zaključuje pismo z etičnimi sentencami. Nauku o meteorjih so prikladno<sup>7</sup> dodane npravstvene maksime. Ta nauk je Epikuru zadeva vesti. Naše proučevanje se bo zatorej v glavnem opiralo na to pisanje Pitoklu. Dopolnili pa ga bomo iz pisma Herodotu, na katerega se pri Pitoklovem pismu sklicuje Epikur sam.<sup>9)</sup>

*Prvič* se ne sme misliti, da se iz spoznavanja meteorjev, najsi bo dojeto v celoti ali v posebnem, da doseči, kakor iz preostalega naravoslovja, nek drug cilj kakor ataraksija in trdno zaupanje.<sup>10)</sup> Naše življenje ne potrebuje ideologije<sup>[31]</sup> in praznih hipotez, / /87/ temveč tega, da živimo brez vznemirjenja. Kakor je nasploh posel fiziologije,<sup>8</sup> da razišče razloge najbolj poglobitnega: tako tudi tukaj blaženost počiva v spoznanju meteorjev. Na in za sebe ne vsebuje teorija o zahodu in vzhodu, o položaju in eklipsi nobenega posebnega razloga za srečo: le da groza obvladuje tiste, ki vse to vidijo, ne da bi spoznali njihovo naravo ter njihove glavne vzroke.<sup>11)</sup> Do tukaj je bila zanikana le *prednost*, ki naj bi jo teorija meteorjev imela pred drugimi znanostmi; ta teorija pa je postavljena v isto raven.

<sup>4</sup> Iz grškega *ékleipsis* — mrk, zatemnitev.

<sup>5</sup> Stoji na zahodnih krajih, z rameni podpirajoč stebre neba in zemlje.

<sup>6</sup> Marx je z grškimi verzi nadomestil latinski prevod: *Axem humero torquet stellis fulgentibus aptam.*

<sup>7</sup> Marxova korektura; pri kopistu: »ne slučajno«.

<sup>8</sup> V grškem smislu *physiologia* — proučevanje narave.



Ampak teorija meteorjev se tudi specifično razločuje prav tako od postopka etike kakor tudi drugih fizičnih problemov, npr. da obstajajo nedeljivi elementi ipd., kjer fenomenom ustreza le ena sama razlaga. Kajti to se pri meteorjih ne dogaja.<sup>12)</sup> Le-ti nimajo enostavnega vzroka nastanka, imajo pa več kakor eno kategorijo bistva, ki ustreza fenomenom. Kajti s fi- / 88/ zologijo se ne smemo ukvarjati na osnovi praznih aksimov in zakonov.<sup>13)</sup> Stalno se ponavlja, da meteorjev ne smemo razlagati *haplôs* (enostavno, absolutno), temveč *pollachôs* (mnogotero). Tako o vzhodu in zahodu Sonca in Meseca,<sup>14)</sup> o naraščanju in pojemanju Meseca,<sup>15)</sup> o videzu obraza na Mesecu,<sup>16)</sup> o menjavi dolžine dneva in noči<sup>17)</sup> ter ostalih nebesnih prikaznih.

Kako pa bi tedaj moralo biti to razloženo?

Vsakršna razlaga zadošča. Samo mitos naj bo odstranjen. Odstranjen pa bo, če sledeč fenomenom, od njih sklepamo na nevidno.<sup>18)</sup> Treba se je držati prikazovanja, čutnega zaznavanja. Zatorej je treba uporabiti analogijo. Tako si lahko pridemo na čisto<sup>9)</sup> s strahom ter se od njega osvobodimo, podajajoč razloge o meteorjih in ostalem, kar se vedno dogaja ter kar druge ljudi najbolj pretrese.<sup>19)</sup>

Množica razlog, mnoštvo možnosti naj ne pomirja samo za- / 89/ vesti ter odstranjuje razlogov tesnobe, temveč naj hkrati negira enotnost, samemu sebi enak in absoluten zakon v nebesnih telesih sam. Le-ta se lahko obnaša včasih tako, včasih drugače; ta brezzakonska možnost bi bila karakter njihove dejanskosti; vse v njih naj bi bilo omahljivo in nestalno.<sup>20)</sup> *Mnoštvo razlag mora hkrati ukiniti enotnost objekta.*

Medtem ko *Aristoteles*, v soglasju z drugimi grškimi filozofi, nebesna telesa napravi za večna in nesmrtna, ker se vedno ravna na isti način; medtem ko njim samim pripisuje lastni višji element, ki ni podvržen moči teže: pa *Epikur* trdi, v direktnem nasprotju, da je vse ravno obratno. Teorija meteorjev bi bila specifično razločena od vsakršnega siceršnjega fizikalnega nauka s tem, da se v njih vse dogaja mnogotero ter neuravnano, da je vse v njih treba razložiti z raz- / 90/ novrstnimi, nedoločno mnogimi razlogi. Naravnost jezno in silno goreče zavrača nasprotno mnenje: tisti, ki se oprijemajo enega načina razlage ter izključujejo vse druge, tisti, ki v meteorjih privzemajo nekaj enotnega, zatorej večnega in božanskega, zapadajo v domišljavo pojasnjevanje ter v suženjske umetnije astrologov; le-ti prekoračijo meje fiziologije ter se vržejo v roke mitu; skušajo dovršiti nekaj nemogočega ter se naprezajo z nesmiselnim; niti tega ne vedo kje zaide v nevarnost sama ataraksija. Treba je zaničevati njihovo čvekanje.<sup>21)</sup> Treba se je držati stran od predsodka, kot da proučevanje o tistih predmetih, kolikor meri le na našo ataraksijo in srečnost, ni dovolj temeljito in subtilno.<sup>22)</sup> Nasprotno je absolutna norma, da neuničljivi in večni naravi ne more pripadati nič, kar bi motilo ataraksijo, / 91/ kar bi ustvarjalo nevarnost. Zavest mora dojeti, da je to nek absoluten zakon.<sup>23)</sup>

*Epikur* torej zaključuje: *Ker bi večnost nebesnih teles motila ataraksijo samozavedanja, je nujna, stringentna konsekvence to, da niso večna.*

Kako je zdaj treba zapopasti ta svojstven *Epikurov* nazor?

Vsi avtorji, ki so pisali o epikurejski filozofiji, so ta nauk postavili kot inkoherensten s siceršnjo fiziko, z naukom o atomih. Zadostni razlogi bi bili boj proti stoikom, praznoverju, astrologiji.

Mi pa smo slišali, da *Epikur* sam razločuje *metodo*, ki je aplicirana v teoriji meteorjev, od metode ostale fizike. Ampak v katerem določilu njegovega principa se nahaja nujnost tega razločevanja? Kako pride na to domislico?/

<sup>9)</sup> wegerklären.



/92/ Ne bojuje pa se le proti astrologiji, temveč proti astronomiji kot takšni, proti večnemu zakonu in umu v nebesnem sistemu. Slednjič nasprotstvo do stikov ne razloži ničesar. Njihovo praznoverje in njihov celotni nazor je bil že ovržen, ko so bila nebesna telesa artikulirana kot slučajne kompleksije atomov, njihovi procesi pa kot slučajna gibanja atomov. S tem je bila uničena njihova večna narava — Demokrit se je zadovoljil, da je iz zgornje premise potegnil takšno konkvenco.<sup>24</sup> S tem je bilo ukinjeno celo bivanje nebesnih teles.<sup>25</sup> Za atomistika ni bila potrebna nobena nova metoda.

To še ni celotna težava. Nastaja še bolj zagonetna antinomija.<sup>10</sup>

Atom je materija v formi samostojnosti, posameznosti, takorekoč predstavljena teža. Najvišja dejanskost teže pa so nebesna telesa. V njih so rešene vse /93/ antinomije med formo in materijo, med pojmom in eksistenco, ki so tvorile razvoj atoma, v njih so udejanjena vsa določila, ki so bila zahtevana. Nebesna telesa so večna in nesremenljiva; svoje težišče imajo v sebi, ne izven sebe; njihovo edino dejanje je gibanje, in, ločena s praznim prostorom, se izogibajo ravne črte, tvorijo sistem repulzije in atrakcije, v katerem prav tako ohranjajo svojo samostojnost, ter končno iz samih sebe proizvedejo čas kot formo svojega prikazovanja. *Nebesna telesa so torej atomi, ki so postali dejanski.* V njih je materija sprejela posameznost v samo sebe. Tukaj je torej moral Epikur uzreti najvišjo eksistenco svojega principa, vrh in končno točko svojega sistema. Navajal je, da predpostavlja atome, da bi bili v osnovi narave nesmrtni fundamenti. Navajal je, da mu gre za substancialno posameznost materije. Kjer pa /94/ naleti na realnost njene narave — saj ne pozna nobene druge kakor mehanične — na samostojno, nerazrušljivo materijo v nebesnih telesih, katerih večnost in nespremenljivost je dokazala vera množice, sodba filozofije, pričevanja čutov: tedaj je njegovo edino prizadevanje v tem, da jo potegne dol v zemeljsko minljivost; tedaj se vneto obrne proti častilec samostojne narave, ki ima v sebi točko /center/<sup>11</sup> posameznosti. To je njegovo največje protislovje.

Epikur torej čuti, da se njegove prejšnje kategorije tukaj porušijo, da metoda njegove teorije<sup>12</sup> postaja drugačna. Je pa *najgloblje spoznanje* njegovega sistema, njegova najbolj pronicljiva konkvenco, da to čuti in zavestno izreče.

Videli smo namreč, kako je celotna epikurejska filozofija narave prežeta z nasprotjem med bistvom in eksistenco, med formo in materijo. V *nebesnih telesih pa je to protislovje izbrisano*, nasprotujoči si momenti /95/ so pomirjeni. V celestnem sistemu je materija sprejela vase formo, povzela vase posameznost ter tako dosegla svojo samostojnost. *Na tej točki pa materija preneha biti afirmacija abstraktnega samozavedanja.* V svetu atomov, kakor v svetu prikazovanja, se je forma bojevala z materijo; eno določilo je ukinilo drugo in prav v tem protislovju je *abstraktno-posamično samozavedanje čutilo opredmeteno svojo naravo.* Ono samo je bilo abstraktna forma, ki se je bojevala z abstraktno materijo v podobi materije. Sedaj pa, *kjer se je materija pomirila s formo ter je osamosvojena, posamezno samozavedanje izstopi iz svoje zabubljenosti, se okliče za resničen princip ter zasovraži<sup>13</sup> naravo, ki je postala samostojna.*

Po neki drugi strani se to izraža tako: v tem ko je materija sprejela vase posameznost, formo, kakor se to primeri /96/ v nebesnih telesih, *je prenehala biti abstraktna posameznost. Postala je konkretna posameznost, občost.* Abstraktno-posameznemu samozavedanju se torej v meteorjih blešči nasproti njegova

<sup>10</sup> Marx prečrtal nadaljevanje: »ki je doslej še niso zaslutili«.

<sup>11</sup> Punkt.

<sup>12</sup> Marxova korektura; pri kopistu se je glasilo »teorija njegove metode«.

<sup>13</sup> befeindet.



postvarela<sup>14</sup> ovržba, — obče, ki je postalo bivanje in narava. Samozavedanje torej v njem spoznava svojega smrtnega sovražnika. Njim /sc. meteorjem/ torej pripisuje, kakor to počne Epikur, vso tesnobo in zmedenost ljudi; kajti tesnoba in razkroj abstraktno-posameznega je ravno obče. Resnični Epikurov princip, abstraktno-posamezno samozavedanje se torej tukaj nič več ne skriva. Izstopa iz svojega zakotja ter skuša, osvobojeno od materialne zakrinkanosti, izničiti dejanskost osamosvojene narave s pomočjo razlage na osnovi abstraktne možnosti — Kar je možno, more biti tudi drugačno; o možnem je možno tudi nasprotje. Od tod polemika proti tistim, ki razlagajo nebesna telesa *haplôs*,<sup>15</sup> tj. na določen način; saj je eno<sup>16</sup> nujno in samostojno-v-sebi. /

/97/ *Dokler torej narava kot atom in prikazovanje izraža posamezno samozavedanje in njegovo protislovje, toliko subjektivnost samozavedanja nastopa le v formi same materije; kjer pa nasprotno narava postane samostojna, se samozavedanje reflektira v sebi, stopa nasproti njej v svoji lastni podobi kot samostojna forma.*

Že vnaprej bi morali reči, da bo Epikurov princip prenehal imeti dejanskost zanj tam, kjer se udejanji. Kajti, če bi bilo posamezno samozavedanje realiter postavljeno pod določenost narave, ali narava pod določenost samozavedanja; tedaj bi njegova določenost, tj. njegova eksistenca prenehala; saj se le obče, v svobodnem razločku od sebe, more hkrati zavedati svoje afirmacije.

V teoriji meteorjev se torej prikazuje duša epikurejske filozofije narave. Nič naj ne bo večno, kar uničuje ataraksijo posameznega samozavedanja. Nebesna telesa motijo njegovo ataraksijo, njegovo enakost //98/ s seboj, ker so eksistirajoča občost, ker je v njih narava postala samostojna.

Torej princip epikurejske filozofije ni *Arhestratova gastrologija*, kakor misli *Hrisipos*,<sup>26)</sup> temveč absolutnost in svoboda samozavedanja, akotudi je samozavedanje zajeto le pod formo posameznosti.

Če je abstraktno-posamezno samozavedanje postavljeno kot absolutni princip: tedaj je sicer vsakršna resnična in dejanska znanost toliko ukinjena, kolikor posameznost ne gospoduje v naravi stvari samih. Ampak zruši se tudi vse, kar se nahaja v transcendenci nasproti človeški zavesti, /in/ torej pripada imaginirajočemu razumu. Če pa je nasprotno samozavedanje, ki se zaveda le pod formo abstraktne občosti, povzdignjeno do absolutnega principa: tedaj so na stežaj odprta vrata praznoverni in nesvobodni mistiki. Historični dokaz za to se najde v stoiški filozofiji. //99/ Abstraktno-obče samozavedanje ima namreč v sebi nagon, da se potrjuje v stvareh samih, v katerih pa je potrjeno samo v tem, ko jih negira.

Epikur je zatorej največji grški razvetljenec, njemu upravičeno pripada Lukrecova hvalnica:<sup>27)</sup>

Humana ante oculos foede quum vita jaceret,  
In terreis oppressa gravi sub religione,  
Quae caput a coeli regionibus ostendebat,  
Horribili super aspectu mortalibus instans:  
Primum Graius homo mortaleis tollere contra  
Est oculos ausus, primusque obsistere contra;  
Quam nec fama Deum nec fulmina nec minitanti  
Murmure compressit coelum . . .

<sup>14</sup> sachlich gewordene.

<sup>15</sup> Enostavno, absolutno.

<sup>16</sup> Das Eine.



Quare religio pedibus subjecta vicissim  
Obteritur, nos exaequat victoria coelo.<sup>17</sup>

Razloček med Demokritovo in Epikurovo filozofijo narave, ki smo ga postavili na zaključku občega dela, je našel svojo potrditev in nadaljnje razvitje v vseh sferah narave. *Atomistika* z vsemi svojimi protislovji kot *naravoslovje samozavedanja*, ki je zase absolutni princip v formi abstraktne posameznosti, je pri *Epikuru* izpeljana in dovršena //100/ prav do skrajne konsekvence, ki je njena razrešitev in zavestno nasprotje do občega. *Nasprotno pa je Demokritu atom obči objektivni izraz empiričnega proučevanja narave nasploh*. Atom mu zatorej ostaja čista in abstraktna kategorija, hipoteza, ki je rezultat izkustva, ne njegov energični princip, ki zatorej prav tako ostaja brez realizacije, kakor tudi realno raziskovanje narave v nadaljnjem ni določeno z njo.

---

<sup>17</sup> Gnusno očem je plazilo po tleh se življenje človeško,  
dokler dušila ljudi religije silna je teža:  
ta je molila glavo iz visokih nebesnih pokrajin,  
z groznim pogledom od zgor pretila ubogim zemljanom.  
Prvi si drznil je upreti v hudobo oči umrljive  
mož helenske krvi in postavil srčno se po robu:  
niso strašile ga bajke bogov, ne blisk ne grmljava,  
jezno grozeč od neba; ...  
Zdaj za vračilo leži pod nogami premagana vera,  
v tla poteptana, a nas — do neba je povzdignila zmaga.

## /41/ DRUGO POGlavJE

## KVALITETE ATOMA

- <sup>1)</sup> *Diogenes Laertios*, X, 54. Slehera kakovost se namreč spreminja; atomi pa se v ničemer ne spreminjajo.  
*Lucretius*, De rerum natura, II, 861 ss.  
Nujno je treba ločiti /sc. čutno zaznavne kvalitete/ strogo od semen prabitnih /a principiis/, ako želimo postaviti svet na temelje večne, kjer oporo bo varno imela celota življenja.
- <sup>2)</sup> (*Plutarh.*) De placitis philosophorum /I, 235—36 = Aetios I, 3, 18/: Epikur... je trdil... da telesom /sómata/ pripada tole troje: oblika velikost, teža. Demokrit /je/ namreč /navajal/ dvoje: velikost in obliko; Epikur pa je k temu kot tretje dodal še težo: saj se telesa nujno gibajo ob pospešku /plégé/ teže. Prim. *Sextus Empiricus*, Adversus mathematicos, S. 420 /X, 240/.
- <sup>3)</sup> *Eusebius*, Praeparatio evangelica, XIV, S. 749 /= XIV, 14, 5 = Aetios I, 3, 18/.
- <sup>4)</sup> *Simplicius*, nav. mesto, S. 362 /= CAG<sup>1</sup> IX, 462, 12—13/... pri čemer njihovo (sc. atomov) razliko /diaphorá/ postavlja (sc. Demokritos) glede na velikost in obliko.
- <sup>5)</sup> *Philoponos*, isto /= CAG XVI, 398, 13—16/. ... in sicer postavlja v osnovo (sc. Demokritos) /42/ enotno skupno naravo /phýsis/ telesa pri vseh oblikah; deli telesnega pa so atomi, ki se drug od drugega razlikujejo po velikosti in obliki; nimajo pa zgolj vselej drugačno obliko, temveč /so/ nekateri izmed njih večji, drugi pa manjši.
- <sup>6)</sup> *Aristoteles*, De generatione et corruptione I, 8 /326 a 9 = DK 68 A 60/. Vendar pa trdi, da je (namreč atom) težji glede na presežek velikosti /hyperoché/.
- <sup>7)</sup> *Aristoteles*, De coelo I, 7 /276 a 1—2, 4—7/. Njihovo gibanje /kínēsis/ pa je nujno, kakor navajamo, isto... Tako da nobeno izmed teles niti ne bo absolutno /haplôs/ lahko, če imajo vsa teža; če pa imajo lahkost, nobeno težko. In dalje, če ima telo teža ali lahkoto, bo ali nekje na skrajnem delu veselja ali v središču...
- <sup>8)</sup> *Ritter*, Geschichte der alten Philosophie,<sup>2</sup> I. 1. del, s. 508, op. 2. /druga popr. izdaja, 1836, s. 602 op. 2/.
- <sup>9)</sup> *Aristoteles*, Metaphysica VII (VIII), 2 /1042 b 11—15/. Videti pa je tedaj, da je Demokritos domneval, da so tri razlike. Podležče telo je namreč po materiji eno in isto, razlikuje pa se ali po liku /rhysmós/, kar pomeni podobo (schēma,) po obratu (tropé), kar pomeni položaj (thésis), ali po medsebojnem stiku (diathigé), kar pomeni razporeditev (táksis).
- <sup>10)</sup> *Aristoteles*, Metaphysica I, 4 /985 b 4—19 = DK 67 A 6 = Sovrè, fragment 2/. Levkipos /43/ in pa njegov učenec Demokritos trdita, da sta namreč elementa /stoicheia/ polno in prazno, govoreč, kakor da bi bilo eno bivaajoče,

<sup>1</sup> Commentaria in Aristotelem Graeca (Grški komentarji k Aristotelu).

<sup>2</sup> Zgodovina antične filozofije.



drugo pa nebivajoče; od tega pa je polno in trdno /stereón/ bivajoče, prazno pa in redko nebivajoče. Zato pa tudi trdita, da bivajoče nič bolj ne biva kakor nebivajoče, glede na to, da tudi prazno prav tako biva kakor telo. To sta vzroka bivajočega kot materija. In kakor tisti, ki podležečo bitnost določijo kot enotno, drugo pa pustijo nastati z njenimi afekcijami /páthē/, s tem da rahlo in gosto postavljajo kot počela afekcij; na isti način tudi tadva /namreč Levkipos in Demokritos/ trdita, da so te razlike vzroki za drugo. Le-teh pa je, trdita, troje: oblika pa razpored in položaj. Trdita namreč, da se bivajoče razlikuje zgolj po podobi, medsebojnem stiku in obratu. Pri tem je podoba oblika, stik razpored, obrat pa lega. A se namreč razlikuje od N po obliki, AN od NA po razporedu, Z od N po legi.

- <sup>11)</sup> *Diogenes Laertios*, X, 44. ... v atomih pa tudi ni nobene kvalitete razen oblike ter velikosti in teže; ... pa tudi vsakršna velikost ne nastopa pri njih, vsaj še nikoli ni bil atom dojet s čutom vida.
- <sup>12)</sup> *Isti*, X, 56. Vsaka obstoječa velikost / /44/ pa niti ni koristna za /razlago/ razlike v kvalitetah, pa tudi do nas bi gotovo dospeli vidni atomi; ne opaža pa se, da bi se to dogajalo, niti si ni mogoče zamisliti, kako bi atom mogel postati viden.
- <sup>13)</sup> *Isti*, X, 55. Ampak niti s tem ne smemo računati, da je pri atomih zastopana vsaka in sleherna velikost. ... treba pa je privzeti, da obstajajo *nekateri* razlike /parallagás/ velikosti.
- <sup>14)</sup> *Isti*, X, 59. Ker pa smo na osnovi analogije čutnega zaznavanja tudi nakazali, da ima atom velikost, le da neko najhno; obsežno izključujoč.
- <sup>15)</sup> Prim. *isti*, X, 58. *Stobaios*, *Eclogarum physicarum* I, s. 27 /= *Aetios* I, 3, 18/.
- <sup>16)</sup> *Epicurus*, *Fragmenta* (de natura, II, XI), zbral Rossinius, izd. Orelli, s. 26.
- <sup>17)</sup> *Eusebius*, *Praeparatio evangelica*, XIV, s. 773 (pariška izd.) /XIV, 23, 38 = DK 68 A 43/. Toliko pa nista soglašala, kolikor je eden (namreč Epikur) domneval, da so namreč atomi silno drobni /eláchista/ ter zaradi tega čutno nedoznatni /anepaísthētoi/, Demokritos pa, da so nekateri atomi tudi zelo veliki /mégistai/.
- <sup>18)</sup> *Stobaios*, *Eclogarum physicarum* I, 17 /= *Aetios* I, 12, 6 = DK 68 A 47/. Demokritos pa trdi ... da je mogoče, da obstaja atom velik kakor svet. Prim. (*Plutarh.*) *De placitis philosophorum*, I, s. 235 ss. /= *Aetios* I, 3, 18/.
- <sup>19)</sup> *Aristoteles*, *De generatione et corruptione* I, 8 /325 a 30/. / /45/ Nevidni zaradi neznatnosti obsega.
- <sup>20)</sup> *Eusebius*, *Praeparatio evangelica* XIV, s. 749 /= XIV, 14, 5 = *Aetios*, I, 3, 18/. Demokritos: ... principi bivajočega so nedeljiva, umsko /lógos/ ugledljiva telesa. Prim. (*Plutarh.*) *De placitis philosophorum* I, s. 325 ss. /= *Aetios* I, 3, 18/.
- <sup>21)</sup> *Diogenes Laertios*, X, 54. In potemtakem je treba smatrati, da atomi ne prinašajo s seboj nobene kvalitete fenomenov, razen *oblike*, teže in velikosti ter tega, kar je po nujnosti zraslo z obliko. Prim. odst. 44.
- <sup>22)</sup> *Isti*, X, 42. Poleg tega imajo atomi ... nedojemljivo /aperilēptoi/ mnogo razlik v oblikah.
- <sup>23)</sup> *Isti*, isto. ... Razlik pa ni absolutno neskončno /ápeiroi/, temveč zgolj nedojemljivo /aperilēptoi/ veliko.
- <sup>24)</sup> *Lucretius*, *De rerum natura* II, 513 ss. ...

... pač moraš priznati,

tudi da prasnov /materiem/ se loči v oblik omenjenem številu.

*Eusebius*, *Praeparatio evangelica*, XIV, s. 749 /= XIV, 14, 5 = *Aetios* I, 3, 18/. Epikuros ... da je ... število oblik samih atomov dojemljivo veliko, ne neizmerno. Prim. (*Plutarh.*) *De placitis philosophorum*, nav. mesto /= *Aetios* I, 13, 18/.

- <sup>25)</sup> *Diogenes Laertios*, X, 42. ... Z ozirom na sleherni izoblikovanost /schēmátisis/ je atomov absolutno neskončno ... / /46/ *Lucretius*, *De rerum natura* II, 525 ss.



... dokončna /finita/ le oblik je različnost.

Nujno tedaj, da oblikam, ki vlada podobnost nad njimi, ni ne konca ne kraja /infinitae/, če ne, bi snov kot celota morala biti v mejah: to pa ni, kot dognal sem že zgoraj.

- <sup>26)</sup> *Aristoteles*, De coelo III, 4 /303 a 3—5, 10—15 = DK 67 A 15/. Ampak niti tako, kakor razlagajo nekateri drugi, denimo Levkipos in Demokritos, dogodki niso prav razumljivi ... Poleg tega pa, ker se telesa razlikujejo po oblikah, oblik pa je neskončno, trdijo, da so tudi enostavna telesa neštevila. Kakšna in katera pa je oblika vsakega posameznega elementa, sploh niso naprej določali, temveč so samo ognju odkazali kroglo, nasprotno pa zraka in druge ...

*Philophonos*, nav. mesto /= CAG XVI, s. 398, 15/. ... Nimajo zgolj zdaj tako zdaj drugačno obliko ...

- <sup>27)</sup> *Lucretius*, De rerum natura, nav. mesto 479 ss. /491—92, 495—97/.

... da morejo klice

le v omenjenem številu menjavati svoje oblike.

Kajti da ni tako, bi morali neki atomi

vsekakor biti sposobni neskončne večave telesa:

saj ob malosti teles, ki ista za slednjo je klico,

pač ni moč, da razvila bi v mnogo oblik se različnih ...

... moraš, če hočeš morda nadalje preminjati like /figurae/ /47/ delce pridevati druge. ...

Torej: novosti oblik sledi povečava telesa.

Ni potemtakem mogoče, da kdo bi mogel verjeti,

češ da semena imajo oblik neskončno število: ...

- <sup>28)</sup> Prim. op. 25.

- <sup>29)</sup> *Diogenes Laertios*, X, 44 in 54.

- <sup>30)</sup> *Brucker*, Institutiones historiae philosophicae<sup>3</sup> /1747/, s. 224.

- <sup>31)</sup> *Lucretius*, De rerum natura I, 1051 /= 1052 ss/.

Varuj pri tem se, moj Memij, da v vero ne padeš usodno,

češ da vse teži k sredini sveta /in medium summae/, kot učijo:

- <sup>32)</sup> *Diogenes Laertios*, X, 43. ... tudi enako hitro se gibljejo, saj prazno za vse čase najlažjemu in najtežjemu omogoča enak prehod. 61. Poleg tega pa je nujno, da so atomi enako hitri, ko se gibljejo skozi prazno, ne da bi se jim kaj upiralo. Niti namreč težkih ne nosi hitreje od drobnih in lahkih, kadar se jim prav nič ne upira; niti drobnih od velikih, saj imajo vsi sorazmerno pot, kakor niti njih nič ne zadržuje.

*Lucretius*, De rerum natura II, 235 ss.

... nasprotno, praznina ne more ...

stvari nobeni ... zaprek postavljati zoper, ...

Z isto brzino tedaj, četudi različna po teži,

morajo semena vsa se nositi po mirni praznini.

- <sup>33)</sup> Prim. 3. pogl.

- <sup>34)</sup> *Feuerbach*, Geschichte der neueren Philosophie<sup>4</sup> /1833, navedba iz/.

*Gassendi*, nav. mesto, s. XXXIII, op. 7.<sup>5</sup> Četudi Epikur morebiti ni nikoli premišljal o tem izkustvu, je ob vodstvu razuma smatral o atomih isto, kar nas je nedavno naučilo izkustvo, da so namreč vsa telesa, čeravno so tako po teži, kakor po masi skrajno neenaka, vendar enako hitra, kadar padajo od zgoraj navzdol; tako je Epikur menil, da vsi atomi, čeprav so neenaki po velikosti in teži, zato niso nič manj medsebojno po svojem gibanju enako hitri.

<sup>3</sup> Učbenik zgodovine filozofije.

<sup>4</sup> Zgodovina novejšje filozofije.

<sup>5</sup> Pri Marxu citat v latinščini.

## /49/ TRETJE POGlavJE

ÁTOMOI ARCHAI<sup>1</sup> IN ÁTOMA STOICHEÍA<sup>2</sup>

- <sup>1)</sup> *Amétocha kenoú /Stobaios*, *Eclogarum physicarum I*, s. 27 = *Aetios I*, 3, 18/ nikakor ne pomeni »ne izpolnjujejo prostora«, temveč »niso deležni praznega«; to je prav isto, kot če je nekje drugje pri *Diogenu Laertiju /X*, 58/ rečeno: »*diáleipsin dè merôn ouk échousin*«. <sup>3</sup> Prav tako je treba pojasniti ta izraz pri (*Plutarh.*) *De placitis philosophorum I*, s. 236 /= *Aetios I*, 3, 18/ in *Simplicius*, s. 405/
- /50/ <sup>2)</sup> Tudi to je napačna konsekvence. Kar ne more biti nerazdeljeno v prostoru, zaradi tega ni izven prostora in brez prostorskega odnosa.
- <sup>3)</sup> *Schaubach*, nav. mesto, s. /549/ — 550.
- <sup>4)</sup> *Diogenes Laertios*, X, 44.
- <sup>5)</sup> *Isti*, X, 67. *Netelesnega /asómaton/* pa si ni mogoče zamisliti kot samo po sebi, če ne kot *prazen prostor /kenón/*.
- <sup>6)</sup> *Isti*, X, 39, 40 in 41.
- <sup>7)</sup> *Isti*, VII, 134. Razlikujejo pa se, trdijo (sc. stoiki), počela /archai/ in elementi /stoicheía/; prvi so namreč gotovo nenastali in neminljivi, elementi pa propadajo zaradi spremembe v ogenj /ekpýrōsis/.
- <sup>8)</sup> *Aristoteles*, *Metaphysica*, IV, 1 in 3 /1012 b 34 — 1013 a 23 in 1014 a 26—b 25/.
- <sup>9)</sup> Prim. nav. mesto.
- <sup>10)</sup> *Aristoteles*, nav. mesto 3 /1014 a 31—34, 1014 b 5—6/, Na podoben način pa imenujejo elemente teles tudi tisti, ki govorijo o poslednjem, v kar se razčlenjujejo telesa, kar pa ne more biti več razčlenjeno v druga, vrstno razlikujoča se telesa. . . . Zato pa se element izreka kot neznatno in enostavno in nerazčlenljivo.
- <sup>11)</sup> *Aristoteles*, *Metaphysica*, I, 4 /985 b 4—6 = DK 67 A 6/.
- <sup>12)</sup> *Diogenes Laertios*, X, 54.
- Plutarh.*, *Adversus Colotem*, s. 1110 /f/. Te stvari so tako nerazdvojljive od Epikurovih nazorov, kakor po njihovi lastni (sc. epikurejski) razlagi teža od atoma. /
- /51/ <sup>13)</sup> *Sextus Empiricus*, *Adversus mathematicos*, s. 420 /= X, 240/.
- <sup>14)</sup> *Eusebius*, *Praeparatio evangelica XIV*, s. 773 /= XIV, 23, 3/. Epikur je predpostavil . . . čutno nedoznatne /anepaisthétous/ (atome) . . . s. 749 /= XIV, 14, 5 = *Aetios I*, 3, 18/. Imajo pa (sc. atomi) svojstvene oblike, razumsko zazorljive.
- <sup>15)</sup> (*Plutarh.*) *De placitis philosophorum I*, s. 246 /= *Aetios I*, 7, 34/. On sam pa (sc. Epikur) je privzel tele štiri druge rodovno neuničljive narave /phýseis/: atomi, prazno, neskončno /áperion/, enakovrstni delci /homoiótētes/; le-te pa se imenujejo homeomerije in elementi. s. 249 /= *Aetios I*, 12, 5/. Epikur pa trdi, da so telesa nedojemljiva /aperilēpta/, pri čemer so prvotna enostavna, medtem ko imajo vsi sestavi /synkrimata/ iz njih teža.
- Stobaios*, *Eclogarum physicarum I*, s. 52 /= *Aetios I*, 5, 4/. *Metrodoros*, Epikurov učitelj . . . vzroki /aítia/ pa so seveda atomi in elementi. S. 5 /= *Aetios I*, 7, 34/. Epikuros /je privzel/ štiri rodovno neminljive substance /narave/, in sicer sledeče: atomi, prazno, neskončno, enakovrstnosti /enakovrstni delci/: le-te pa se imenujejo homeomerije in elementi.

<sup>1</sup> Nedeljiva počela.<sup>2</sup> Nedeljivi elementi.<sup>3</sup> Nimajo pa vmesnih prostorov med delci.



- 16) Prim. nav. mesto.  
*Ciceron*, De finibus bonorum et malorum I, 6, /21/. To, v čemer sledi /namreč Epikur Demokritu/ ... atomi, prazno ... sama neskončnost /infinutio/, ki jo (namreč epikurejci) imenujejo *apeiria* /brezmejnost/.
- 17) *Diogenes Laertios*, X, 41. Ampak tudi vesolje je neskončno ... Vesolje je namreč neskončno tako po množtvu (plêthos) teles kakor tudi po razsežnosti praznega. /
- /52/ 18) *Plutarh*, Adversus Colotem 1114 /b/. Glej vendar kakšne principe /postavljate/ za postajanje, neomejenost in prazno: pri tem je slednje nedejavno, nespremenljivo, netelesno, prvo pa neurejeno, nerazumno, nedojemljivo, samo sebe razkrajajoče ter pretresajoče, ker se zaradi svoje množine ne da niti obvladati niti razmejiti.
- 19) *Simplicius*, nav. mesto, s. 488 /= CAG VII, s. 295, 1—5 = DK 68 A 37/.
- 20) (*Plutarh.*) De placitis philosophorum s. 239 /= Aetios I, 5, 4/. Metrodoros pa trdi, ... neskončnost po množini se pojasnjuje iz tega, ker je vzrokov neskončno ... vzroki pa so ali atomi ali elementi.  
*Stobaios*, Eclogarum physicarum I, 52 /= Aetios I, 5, 4/.  
 Metrodoros, Epikurov učitelj ... vzroki pa so ali atomi ali elementi.
- 21) *Lucretius*, De rerum natura I, 820 ss.  
 Kajti taisti atomi sestavljajo morje in zemljo,  
 nebes in sonce pa reke in žito, drevesa, živali.  
*Diogenes Laertios*, X, 39. Prav zato pa je tudi vesolje vedno bilo takšno, kakor je sedaj, pa tudi vedno bo takšno; saj ni ničesar, v kar se spreminja; poleg vesolja namreč ni ničesar, v kar bi prodrlo in tako proizvedlo spremembo. ... Vesolje je telo ... 41. Takšna telesa so nedeljiva in nespremenljiva, če je res, da vse stvari niso na tem, da bodo izginile v nebivajoče, temveč so, / /53/ ker imajo moč, da vztrajajo sredi razčlenjevanja sestavljenih teles, polna po svoji naravi, ker pač ni mogoče, da bi kjerkoli ali kakorkoli razpadla.
- 22) *Diogenes Laertios*, X, 73. ... in vse stvari se tudi /morajo/ znova razkrojiti, nekatere hitreje, druge počasneje, nekatere pod učinkom takšnih, druge pa pod učinkom drugih dejavnikov. X, 74. Jasno je torej, da tudi trdi, da so svetovi minljivi, ker se spreminjajo njihovi deli.  
*Lucretius*, De rerum natura, V, 109 ss. /= 108—109/.  
 Naj prepriča te raje razum ko lastna izkušnja,  
 vse da podreti utegne z neznanskim se hruščem in truščem.  
*Isti*, V, 374 ss. /373—375/.  
 Niso potakem zapahnjena nebesu vrata do smrti,  
 tudi ne soncu in zemlji, morja vodam globokim:  
 ne, odprta so vdilj in z goltom prežijo ogromnim!
- 23) *Simplicius*, nav. mesto, s. 245.
- 24) *Lucretius*, De rerum natura, II, 796.  
 ... semena nevidna nikoli ne stopijo v svetlo /in lucem existunt/.



## /54/ ČETRTO POGlavJE

## ČAS

- 1) *Aristoteles*, *Physica* VIII, 1 /251 b 15—17 = DK 68 A 71/. Na osnovi tega pa Demokritos /dokazuje/, da vse ne more biti nastalo; čas je namreč nastal.
- 2) *Simplicius*, nav. mesto, s. 426 /= CAG X, 1153, 22—24/. Nasprotno pa je bil Demokritos tako prepričan o večnosti časa, da je hoteč pokazati, da ni vse nastalo, kot nekaj očitnega pri tem uporabljal to, da čas ni nastal.
- 3) *Lucretius*, *De rerum natura* I, 460 ss. /459/.  
 ... Čas ne biva po sebi ...  
 Nikdo s čutili ne more zagrabit časa na sebi,  
 ako ne meri gibanja stvari in mirnega stanja.  
*Isti*, I, 480 ss. /= 479 ss./  
 ... nimajo v sebi obstoja /namreč dogodki/ in niso enake telesu;  
 tudi ni moč govoriti o njih tako ko o »praznem«,  
 pač pa je bolj upravičeno zanje ime akcidence /eventa/,  
 vezane vdilj na telo in na kraj ...  
*Sextus Empiricus*, *Adversus mathematicos*, s. 420 /= X, 238/.  
 Epikur imenuje čas dogodek /sýmptōma symptomátōn<sup>1</sup>/.  
*Stobaios*, *Eclogarum physicarum* I, 11 /= *Aetios* I, 22, 5/.  
 Epikuros imenuje čas dogodek, to pa je spremljevalni pojav /parakolou-  
 thēma/ pri gibanjih. /
- /55/ 4) *Diogenes Laertios*, X, 72. Tako pa je prav tu tisto mesto, ki ga je odločilno preudaril. Časa namreč ne smemo raziskovati tako, kakor proučujemo vse drugo, kar proučujemo na nekem objektu, kar nanašamo na predrazsodke /prolépseis/, ki se dajo videti v sebi samih, temveč se analogija mora nanašati na samo razvidnost /enárġēma/, po kateri govorimo o času, da je daljši ali krajši, ker ga nosimo v sebi, v naši naravi. Poleg tega nič ni treba reformirati govorice /diálektos/, da bi si prisvojili izraze, ki bi bili boljši, temveč je treba uporabljati razpoložljive, nanašajoč jih na sebe, in ni treba, nanašajoč se nase, uporabljati neko drugo govorico, kot da bi bilo s tem zasebnim govorom /idíōma/ mogoče zajeti samo bitnost (namreč časa); (tudi to namreč nekateri delajo); temveč je treba razmišljati zgolj o tem, na kar veže ta osebni občutek in kar nam predvsem služi za merjenje. X, 73. To pa dejansko ne potrebuje dokazovanja, temveč premislek glede dejstva, ki ga vežemo z dnevi in nočmi ter njihovimi deli, prav tako pa s stanji, ki stvari spreminjajo ali ne /apatheiais/, pa tudi z gibanji in mirovanji, pojmujoč znova kot poseben dogodek v zvezi s temi dejavniki prav tisto, z ozirom na kar dajemo ime času. To pa trdi tudi v drugi knjigi O naravi ter v Velikem povzetku.
- 5) *Lucretius*, *De rerum natura*, nav. mesto.  
*Sextus Empiricus*, *Adversus mathematicos*, s. 420 ss. /= X, 238, 240, 241, 244/. 238. Do- / /56/ godek dogodkov ... 240. Od tod je tudi Epikur, potem ko razlaga, da telo mislimo kot kombinacijo /episynthesis/ razsežnosti in oblike in odpora /antitypia/ in teže, prisiljen bivaajoče telo misliti kot sestavljeno iz nebivajočih teles ... 241. Tako da morajo bivati dogodki /symptomata/, da bi bil čas; da pa bi obstajali dogodki, mora biti prisotna neka bitna lastnost /symbebēkós/; ni pa v osnovi nobene bitne lastnosti; torej tudi čas ne more nastopati ... 244. Ker pa je potemtakem čas to /namreč dan, noč, gibanje,

<sup>1</sup> Ali: akcidenca akcidence.

spremembe itd./, Epikur pa trdi, da so /čas/ dogodki /akcidence/ tega, bo po Epikuru čas sam svoj lasten dogodek. Prim. *Stobaios*, nav. mesto.

- 6) *Diogenes Laertios*, X, 46. Tako namreč: obstajajo odtisi, ki so po obliki enaki kakor trdna telesa, po svoji rahlosti pa se močno oddaljujejo od vidnih teles /phainómena/ ... Te odtise namreč nazivamo podobe /eidōla/ 48. ... Nastajanje podob se dogaja s hitrostjo misli /nóēma/ ... Le-to /namreč odtekanje podob od površja teles/ se ne da razvidno in jasno označiti zaradi nadomestne zapolnitve /antanaplērōsis/ ter ohranja položaj in razvrstitev, ki so jo atomi imeli na površju trdnih teles /sterémnia/.

*Lucretius*, De rerum natura IV, 34 ss. /= 30 ss./.

... stvari simulakrov:

luščijo ti se s površja teles ko tanke membrane, /  
/57/ sem zdaj, zdaj spet tja vrveč se podijo po zraku.

*Isti*, IV, 49 ss. /= 52 ss./.

Ker po podobi in liku povsem enake so stvári,  
ktere telo jih ... izliva, da blodijo zunaj.

- 7) *Diogenes Laertios*, X, 49. Treba pa je tudi upoštevati: če vidimo forme /morphái/ ter jih dojemamo z razumom, je to zato, ker nekaj, kar izhaja od stvari zunaj, prihaja v nas. Kajti drugače vnanje stvari ne bi mogle vtiskovati pečat svoje lastne narave ... Tako da *gledamo* s tem, da določeni odtisi /týpoi/ prihajajo v nas od stvari, od njihovega površja, z enako formo ter z velikostjo, ki je primerna vidu ... 50. To je tisti vzrok, zaradi katerega stvari povzročajo podobo nečesa enotnega in zveznega ter ohranjajo simpatijo /sympátheia/ s stvarjo, ki je v osnovi /hypokeímenon/ ... 52. ... Toda naprej: tudi slišanje nastaja v tem, da neki tok /rheúma/ izhaja iz tega, kar govori, odmeva, šumi ali na kakršenkoli si že bodi način ustvarja slušen učinek. Ta tok se razpršuje v enakovrstne mase, ki hkrati ohranjajo določeno medsebojno skladnost /sympátheia/ ... 53. ... Tako pa je tudi za vonj kakor za sluh treba upoštevati, da ne bi nikoli povzročil čutne dispozicije, če ne bi obstajale določene mase, ki imajo že od stvari, od katere se oddvajajo, mere, skupne s čutilom, primerne za vzburljenje. /

- /58/ 8) *Lucretius*, De rerum natura II, 1140 /= 1139 ss./.

Čisto naravno /iure/ tedaj, da telesa mrjo, ko razredči  
... odtok jih ...

## /59/ PETO POGlavJE

### METEORJI

1) *Diogenes Laertios*, II, 3. /odst./ 10.

2) *Aristoteles*, *Metaphysica*, I, 5 /986 B 24 = DK 21 A 30/. Eno je bog.

3) *Aristoteles*, *De coelo*, I, 3/270 b 4—24/. Videti pa je, da prav tako razlaga /lógos/ priča za pojave kot tudi pojavi za razlago. Kajti vsi ljudje imajo neko podmeno o bogovih in vsi dosojajo najvišje mesto božanskemu, tako barbari kakor Heleni, kolikor verjamejo, da bogovi ravno so, očitvidno da zato, ker je nesmrtno povezano z nesmrtnim; kajti drugače je nemogoče. Če torej res



je nekaj božanskega — kakor ravno tudi obstaja — tedaj je ustrezno razložena tudi naša sedanja razlaga z ozirom na primarno bitnost teles /proté ousía tón somáton/. To pa se zadostno pokaže tudi preko zaznave, kolikor se da govoriti po človeškem prepričanju. Zdi se, da v celokupnem preteklem času, na osnovi drug drugemu preodanega spomina, ni bilo nič spremenjenega na skrajnem nebu, niti v celoti niti v kateremkoli izmed njegovih svojstvenih delov. Videti / /60/ pa je, da je tudi ime preneseno od starih prav do zdajšnjega časa zato, ker so razumevali na taisti način, kakor tudi mi sedaj razlagamo. Treba je namreč upoštevati, da isti nazori dospevajo do nas ne enkrat niti dvakrat, temveč neštetokrat. Ravno zato, ker je primarno telo nekaj drugečnega poleg zemlje in ognja, zraka in vode, so najvišje mesto nazvali aithér /eter/ od »vedno teči« /theîn aeí/ ter mu s tem dali naziv »večni čas«.

- 4) *Isti*, isto II, 1 /284 a 11—24, 284 b 2—5/. Nebo pa in gornji prostor so stari dodelili bogovom, češ da je edinole ono nesmrtno. Sedanji nauk pa priča, da je neminljivo in nestalno, poleg tega pa ni deležno nobene smrtne nevednosti . . . Ni samo bolj harmonično na ta način dojeti njegovo večnost, temveč nam je pač zgolj tako mogoče priznati izrekatel razlage /lógoi/, ki se ujemajo tudi z vedeževanjem glede boga.
- 5) *Aristoteles*, *Metaphysica*, XI, (XII) 8 /1074 a 31. 38 — b 13/. Da pa je nebo eno, je očitvidno . . . Od starih in prednikov pa je izročeno, v mitični podobi / /61/ prepuščeno kasnejšim, da so le-ta /namreč nebesna telesa ozirama prve bitnosti/ bogovi ter da nekaj božanskega zaobsega celotno naravo. Ostalo pa je že bilo mitično dodano glede na prepričanje večine ter glede na uporabljen za zakone in skupno korist. Razlagajoč namreč, da imajo človeško formo ter da so podobni nekaterim drugim živim bitjem, pa še druge stvari, povezane s tem ter skoraj enake z navedenimi; če nekdo odmisli od tega ter vzame zgolj samo prvo, da so bili prepričani, da so bogovi prvotne bitnosti, bi lahko priznal, da je bilo božansko rečeno, in ker je bila verjetno vsaka bodisi znanost bodisi filozofija po možnosti mnogokrat odkrita ter znova propadla, so tudi ti nazori nekakšni relikti onih, ki pa so se ohranili do danes.
- 6) *Diogenes Laertios*, X, 81. Ko je vse to v splošnem proučeno, je treba resno razmisliti o tem, da odločilni nered nastaja v človeških dušah, ko si predstavljajo, da so stvari blažene in neminljive, vendar pa da imajo hkrati hotenja in dejavnosti, ki so nasprotna njihovi naravi, . . . In da sledeč mitom gojijo bojzljive domneve.
- 7) *Isti*, isto, 76. Kar pa zadeva nebesne pojave, se ne sme niti misliti, da gibanje in povratnik, vzhod in zahod ter istovrstni pojavi nastajajo zaradi dejavnosti nekoga, ki vlada in ureja ali bi moral urediti, hkrati pa zadržuje celotno blaženost, povezano z neminljivostjo. 77. Kajti dejavnosti se ne ujemajo . . . z blaženostjo, temveč se to /namreč dejavnosti, skrb, jeza, naklonjenost/ razvija zaradi nemoči, tesnobe ter potrebe po drugem; niti se ne sme obratno misliti, da bi določena ognjena kopičenja, ki bi bila obdarjena z blagrom, hoteno privzela gibanja, ki jih vidimo . . . Če pa tega ne napravimo, bo samo to protislovje povzročilo v dušah največjo zmedo.
- 8) *Aristoteles*, *De coelo* II, 1 /284 a 18—20/. Zato pa se niti ne sme domnevati, da so stvari tako, kakor pravi mit starih, ki trdijo, da mu /namreč nebu/ je potreben neki Atlas za ohranjanje.
- 9) *Diogenes Laertios* X, 85. Zato pa se s tem dobro spoprijemi (sc. dragi Pitokles), tako da, ohranjajoč v spominu, to strogo pretresaš skupaj z ostalim, kar smo v »Malem povzetku« /Mikrà epitomé/ poslali Herodotu.
- 10) *Isti*, isto, 85. Najprej pa ne smemo pričakovati, da se iz spoznavanja /gnôsis/ / /63/ nebesnih prikazni, najsi jih razlagamo v zvezi z drugimi stvarmi ali same zase, da doseči nek drugi smoter kakor ataraksija in trdno zaupanje, kakor je to /tudi/ pri drugih rečeh.



*Isti, isto, 82.* Ataraksija, to je biti osvobojen vseh /strahov/ ter imeti nenehen spomin na obče danosti ter odločilne nauke.

- <sup>11)</sup> *Isti, isto, 87.* Naše življenje namreč nima potrebe po zasebnem govoru /idiología/ ter puhlih nazorih, temveč po tem, da živimo brez vznemirjenja. *Isto, 78.* Tako: treba je misliti, da je delo znanosti o substancah /physiologia/ to, da s skrajno natančnostjo doseže vzrok, ki razloži odločilna pravila ter da se tukaj nahaja sreča pri spoznavanju nebesnih prikazni . . . *Isto, 79.* Toda kar v proučevanju zahoda in vzhoda, povratnika in mrka ter vseh dejstev te vrste spada v naravoslovje, še v ničemer ne pomaga k srečnosti, ki se drži spoznanja; nasprotno, če so proučili te stvari, toda niso upoštevati narave substanc in kateri so odločilni vzroki, jih obvladujejo enaki strahovi, kot če ne bi imeli o tem več spoznanj kakor drugi; bržčas pa še več strahov . . .
- <sup>12)</sup> *Isti, isto, 86.* Človek naj ne poskuša izsiliti, kar je nemogoče, / /64/ niti glede vsega vztrajati pri enakem načinu proučevanja /theōria/ kakor pri razlagah načina življenja /bíos/ ali pri razčiščevanju drugih problemov narave, denimo, da je vesolje telo /sōma/ ter netipljiva substanca /anaphēs phýsis/ ali da obstajajo nedeljivi elementi ter vse podobno, oziroma vse, kar ima eno samo /monaché/, fenomenom ustrezajočo razlago; ravno to pa pri nebesnih prikaznih /metēōra/ ne nastopa.
- <sup>13)</sup> *Isti, isto, 86.* Ampak le-ti /namreč meteorji/ imajo ravno mnogoter /pleonaché/ vzrok nastajanja ter mnogotero določilo /katēgoría/ bitnosti, ki se ujema s čutnimi zaznavami /aisthēseis/. Proučevanje substanc namreč ne sme potekati /physiologētēon/ na osnovi praznih aksimov ter samovoljnih zakonov, temveč kakor zahtevajo prikazni.
- <sup>14)</sup> *Isti, isto, 92.*
- <sup>15)</sup> *Isti, isto, 94.*
- <sup>16)</sup> *Isti, isto, 95 in 96.*
- <sup>17)</sup> *Isti, isto, 98.*
- <sup>18)</sup> *Isti, isto, 104.* Pa tudi še na več drugih načinov je (po Epikuru) sprejemljivo, da nastajajo strele. Samo mit naj bo odsoten. Odsoten pa bo, če nekdo primerno sledeč prikaznim sklepa na nevidno /aphanēs/. /
- /65/ <sup>19)</sup> *Isti, isto, 80.* Tako da moramo, proučujoč s primerjavo, na koliko načinov podoben pojav nastaja pred našimi očmi, iskati vzrok nebesnih prikazni ter sploh vsega nepoznanega /ádēlon/. *Isto, 82.* Ataraksija je biti osvobojen od vseh teh /strahov/ . . . Od tod nujnost, da računamo z vsem, kar je prisotno, prav tako s čutnimi zaznavami — pri skupnih zaznavah sledeč skupno, pri posebnih pa sledeč posebno — kakor tudi z razvidnostjo /enárgeia/, ki je prisotna pri vsakem posameznem kriteriju. Zadošča namreč, da računamo s kriterijem, da bi ustrezno sklepali na vzrok, ki razloži vznemirjenost in strah, ter se ju bomo osvobodili, sklepajoč na vzrok tako meteorjev kot tudi ostalih prikazni med zakonitimi naravnimi prikaznimi, kolikor ostalim ljudem vzbujajo najhujši strah.
- Isto, 87.* Določena znamenja /sēmeia/ za dogajanje v nebesnih prikaznih mora prispevati kateri izmed pojavov v našem področju, ki se proučujejo ali nastopajo, ne izmed fenomenov pri meteorjih. Le-ti namreč morejo nastajati na več načinov /pleonachōs/. /88./ Vendar pa je treba zasledovati prikazen /phántasma/ vsakega posameznega pojava, poleg tega pa razčleniti / /66/ vse, kar je z vsakim pojavom povezano. Da pa se ti pojavi razvijajo na mnogotero načinov, to ni ovrženo z dogajanjem v našem področju.
- <sup>20)</sup> *Isti, isto, 78.* Vrh tega pa je tudi treba misliti, da v takšnih primerih je mnogoterost ter možnost, da je tako in tudi kako drugače. *Isto, 86.* Ampak imajo ravno le-ti mnogoter vzrok svojega nastajanja.

Isto, 87. Torej se res vse pri vseh nebesnih prikaznih neomajno dogaja na mnogoter način ... kadar glede njih nekdo pusti, kakor je prav, veljavo sprejemljivi razlagi /tò pithanologóúmenon/.

- <sup>21)</sup> *Isti*, isto, 98. Tisti pa, ki privzemajo eno razlago, so v navzkrižju s fenomeni, ker so zgrešili to, »kaj je človeku mogoče spoznati«.

Isto, 113. Toda navajati en vzrok za te fenomene, medtem ko fenomeni zahtevajo mnogotero razlago, je noro ter neprimerno storjeno s strani tistih, ki se razvneajo za ničevo astrologijo ter v prazno navajajo vzroke, medtem ko božanske narave nikakor ne osvobodijo javnih dolžnosti /leitourgíai/. /

/67/ Isto, 97. Poleg tega pa naj se tudi red obhoda /namreč nebesnih teles/ razumeva tako, kakor se odvijajo nekateri dogodki tudi pri nas, božanska narava pa naj nikakor ne bo vključena v to, temveč naj obstaja brez javnih dolžnosti ter z vso blaženostjo. Tako da, če to ne bo izvedeno, bo celotno proučevanje vzrokov /aitiología/ meteorjev prazno, prav kakor se je že dogodilo nekaterim, ki se niso oprijeli možne metode /trópos/, temveč so zapadli v prazno razlago, misleč, da se vse razvija edinole na en način, vse drugačne razlage v skladu s sprejemljivostjo pa so zavrnili: kar jih je zaneslo v nemisljivo /adianóeton/; saj niso mogli primerjalno pregledati fenomenov /na zemlji/, ki jih je treba sprejeti kot znake /sêmeia/.

Isto, 93. Brez strahu pred zaslužnjevalnimi zvijačami astrologov.

Isto, 87. ... je očitvidno, da se oddaljuje od vsakršnega področja naravoslovja /physiológēma/ ter zapade v mit.

Isto, 80. Tako ... je treba proučevati vzroke za nebesne prikazni ter za neznano na splošen način, pri tem pa zaničevati tiste, ki razlagajo, da se to odvija / /68/ ali postaja na enovit način /monachôs/, ne priznavajo pa dogajanja na mnogoter način, utemeljujoč svoj nazor na podobi, ki jo ustvarjajo razdalje, še zlasti, ko ne vedo, v katerih primerih ni mogoče doseči ataraksije.

- <sup>22)</sup> *Isti*, isto, 80. Ali pa se ne sme misliti, da obravnavanje tega ni doseglo natančnosti /akríbeia/, ki se je zmožna usmeriti k naši nevznemirjenosti in blaženosti /makárian/.
- <sup>23)</sup> *Isti*, isto, 78. ... v nesmrtni in večni substanci /phýsis/ ne biva nič, kar bi podlagalo razdvojenost in nered; tudi za to stvar je z mišljenjem mogoče zapopasti, da biva na enostaven način.
- <sup>24)</sup> Prim. *Aristoteles*, *De coelo*, I, 10.
- <sup>25)</sup> *Isti*, prav tam (I, 10). /279 b 24—26/. Če bi se kozmos razvil iz teles, ki bi bila poprej drugačna, in če bi se ta telesa vedno tako obnašala, saj se ne bi mogla drugače, tedaj svet pač ne bi nastal.
- <sup>26)</sup> *Athenaios*, *Deiposophistarum*<sup>1</sup> III, s. 104 /= III, 63/. Upravičeno bi lahko odobraval slavnega Hrisipa, ki je natančno spoznal Epikurovo naravo ter govoril, da je domovina /métropolis/ njegove filozofije Arhestratova / /69/ gastrologija.
- <sup>27)</sup> *Lucretius*, *De rerum natura*, I, 63—80 /62—69, 78—79/.

<sup>1</sup> Sofisti na pojedini.



# KRIKA PLUTARHOVE POLEMIKE PROTI EPIKUROVI TEOLOGJI

---

## I. RAZMERJE ČLOVEKA DO BOGA

---

### 1. *Strah in onstransko bitje*

- 1) *Plutarh*, De eo, quod secundum Epicurum non beate vivi possit (ed. Xylander), II. zv. s. 1100 /ef/. Toda z ozirom na naslado /hēdoné/ je bilo glavno povedano (sc. s strani Epikura<sup>1</sup>), da . . . njihova razlaga /lógos/ sicer odstranjuje nekaj praznovernega strahu, ne dopušča pa, da bi od bogov prišla k nam veselje in radost.
- 2) /*Holbach*/, *Système de la nature*<sup>2</sup> (London 1770), II. del, s. 9.  
Ideja o teh tako mogočnih dejavnikih je bila vedno vezana na idejo strahu; njihovo ime je vedno govorilo človeku o njegovih lastnih nesrečah ali o nesrečah njegovih očetov; danes trepetamo, ker so pred tisočletji trepetali naši predniki. Ideja Božanstva vedno prebujata v nas žalostne ideje. . . naši sedanji strahovi in turobne misli nastanejo v našem duhu, vsakikrat, / /71/ kadar slišimo izgovarjati njegovo ime. Prim. s. 79. Ko svojo moralo utemeljuje na malo moralnem značaju boga, ki se v vedênju spreminja, človek nikoli ne more vedeti, česa se mora držati niti tega, kaj dolguje bogu, niti tega, kaj dolguje samemu sebi niti kaj dolguje drugim. Tedaj nič ni moglo biti bolj nevarno, kakor prepričevati ga, da obstaja bitje, ki je višje od narave, pred katerim mora razum umolk-niti, kateremu bi morali žrtvovati vse na tem svetu, da bi bili srečni.
- 3) *Plutarh*, nav. mesto, s. 1101 /c—d/. Ker se ga /boga/ namreč bojijo kot vladarja, ki je blag z dobrimi, do nevrednih pa sovražen, so s samim tem strahom rešeni krivičnega delovanja in ne potrebujejo šele številnih osvoboditeljev; ker pa tako malovrednost pri njih miruje, kakor da je presahnila, se manj vznemirjajo kakor tisti, ki delujejo z malovrednostjo in tvegano ravnajo, potem pa se nenadoma zbojijo in kesajo.

### 2. *Kult in posameznik*

- 4) *Plutarh*, nav. mesto, s. 1101 /e/. . . temveč tam, kjer duša predvsem domneva in misli, da je bog prisoten, tam duša najbolj odklanja žalost in strahove in skrb, ter se predaja uživanju do opojnosti in igre in smeha v spolni ljubezni . . .

---

<sup>1</sup> Marxova opomba; natančneje: s strani platonističnega filozofa Aristodema, Plutarhovega prijatelja, glede Epikurovega nauka.

<sup>2</sup> Sistem narave.



5) *Plutarh*, nav. mesto. /

/72/ 6) *Plutarh*, nav. mesto, s. 1102 /a/. Nista namreč niti obilica vina niti pečenje mesa tisto, kar razveseljuje na praznične dni, temveč dobro upanje in prepričuje, da je prisoten milostljiv bog in da naklonjeno sprejema to, kar se dogaja.

### 3. Previdnost in degradirani bog

7) *Plutarh*, isto, s. 1102 /d, e/. /.../ v kakšnih velikih in čistih užitek se nahajajo pri svojem nazoru o bogu: da je začetnik vsega dobrega, oče vsega lepega, tako da mu ni mogoče niti napraviti nekaj nevrednega, kakor tudi ne pretrpeti. Saj je dober, dobremu pa se glede nobene stvari ne porodi zavist niti strah niti jeza ali sovraštvo. Kakor toplemu ne pripada ohlajanje, temveč ogrevanje, prav tako značilnost dobrega ni škodovanje. Po naravi so si medsebojno najbolj oddaljeni jeza od ljubezni in lepote, sovraštvo od blagohotnosti ter od človekoljubja in dobrosrčnosti mržnja in netenje nemira. Ena stran pripada odliki in moči, druga je stvar slabosti in malovrednosti. Zatorej božanstvo ni vezano s stanji jeze in naklonjenosti, temveč ker je v njegovi naravi, da je darežljivo in nudi pomoč, ni njegova narava, da bi se jezilo in malovredno delovalo.

8) Isto, /1102 f— 1103 a/. Ali pa si domišljate, da tisti, ki ukinjajo previdnost, /potrebujejo/ / /73/ še neke drugačne kazni in da nimajo zadostne, ko zatrejo v sebi tolikšen užitek in veselje?

9)<sup>3</sup> »Slabotni um pa ni tisti, ki ne spoznava objektivnega boga, temveč tisti, ki nekega /boga/ hoče spoznati.« *Schelling*, Phil. Briefe über Dogmatismus und Kriticismus,<sup>4</sup> v: Philosophische Schriften,<sup>5</sup> 1. zv. Landschut, 1809, s. 127, pismo II. Gospodu Schellingu bi bilo sploh treba svetovati, naj znova razmisli o<sup>6</sup> svojih prvih spisih. Tako se v spisu O jazu kot principu filozofije glasi: »Privzemimo npr. da je *bog*, kolikor je določen kot objekt, realni temelj našega vedenja, tedaj vendar, kolikor je objekt, *sam* pade v sfero našega vedenja, zatorej za nas ne more biti zadnja točka, na kateri visi celotna ta sfera.«<sup>7</sup> s. 5 nav. mesto. Slednjič spominjamo gospoda Schellinga na zadnje besede njegovega zgoraj navedenega pisma: »Čas je, da *boljšemu* človeštvu oznanimo *svobodo duhov* in da *nič več ne trpimo, da bi objokovalo izgubo svojih okovov*.«<sup>8</sup> s. 129 nav. mesta. Če je bil čas za to že anno 1795, kako šele v letu 1841?

Če naj se tukaj priložnostno spomnimo teme, ki je postala skoraj zloglasna, *dokazov za bivanje boga*, je tako Hegel te teološke dokaze brez izjeme obrnil, to pomeni zavrgel, da bi jih opravičil. Kakšni neki pa že morajo / /74/ biti tisti klienti, ki jih advokat ne more drugače rešiti pred obsodbo kakor s tem, da jih on sam potolče do smrti? Hegel interpretira npr. sklepanje od sveta na boga v obliki: »Ker slučajno(st) *ne* biva, je bog ali absolut(no).« Ampak teološki dokaz se glasi obrnjeno: »Ker ima

<sup>3</sup> Ta opomba je bila dodana naknadno.

<sup>4</sup> Filozofska pisma o dogmatizmu in kriticizmu.

<sup>5</sup> Filozofski spisi.

<sup>6</sup> Marxova korektura iz »vzeti v roke«.

<sup>7</sup> Podčrtal Marx, razen besede bog.

<sup>8</sup> Podčrtal Marx, razen »boljšemu«.

slučajno(st) resnično bit, je bog«. Bog je garancija za slučajni svet. Razume se, da je s tem postavljeno tudi obratno.<sup>9</sup>

Dokazi za bivanje niso ali nič drugega kot *votle tautologije* — npr. ontološki dokaz ne more pomeniti nič drugega, kakor: »kar si dejansko (realiter) predstavljam, je zame dejanska predstava«, to učinkuje name in v tem smislu so posedovali realno eksistenco<sup>10</sup> vsi bogovi, poganski prav tako kakor krščanski. Ali stari Moloh ni vladal?<sup>11</sup> Ali delfski Apolon ni bil dejanska moč v življenju Grkov? Tukaj celo Kantova kritika<sup>[32]</sup> ničesar ne pove. Kadar si nekdo predstavlja, da ima sto tolarjev, če mu ta predstava ni poljubna, subjektivna, če vanjo verjame, v teh okoliščinah ima zanj teh sto namišljenih tolarjev isto vrednost kakor sto dejanskih tolarjev. Na osnovi svoje domišljije bo delal npr. / /75/ dolgove, domišljija bo učinkovala, kakor se je celotno človeštvo zadolževalo pri svojih bogovih. Prav nasprotno. Kantov primer<sup>12</sup> bi moral podkrepiti ta ontološki dokaz. Dejanski tolarji imajo taisto eksistenco kakor namišljeni bogovi. Ali ima dejanski tolar eksistenco kje drugje kakor v predstavi, četudi v neki občini ali še prej družbeni predstavi ljudi? Prinesi papirnati denar v deželo, kjer ne poznajo take rabe papirja, pa se bo vsakdo smejal ob tvoji subjektivni predstavi. Pridi s svojimi bogovi v deželo, kjer veljajo drugi bogovi, pa ti bodo dokazali, da trpiš za izmišljotinami in abstrakcijami. Po pravici. Kdor bi starim Grkom prinesel kakega lužiškega boga, ta bi dobil dokaz za neeksistenco tega boga. Kajti za Grke on ni obstajal. Kar je neka določena dežela za določene bogove iz tujine, to je dežela uma za boga sploh, namreč okolje, v katerem njegova eksistenca preneha.<sup>13</sup>

Ali pa: dokazi za bivanje boga niso nič drugega kakor dokazi za bivanje / /76/ bistveno človeškega samozavedanja, logične eksplikacije zanj. Npr. ontološki dokaz. Katera bit neposredno je, s tem da je mišljena? Samozavedanje.

V tem smislu so vsi dokazi za bivanje boga dokazi za njegovo *nebivanje*, *ovržbe* vsakršnih predstav o nekem bogu. Dejanski dokazi bi se obratno morali glasiti:

»ker je narava slabo uravnana, je bog«,

»ker obstaja nerazumen svet, je bog«.

»Ker mišljenja ni /ker misel ne biva/, je bog.« Kaj pa naj bi to povedalo drugega, kakor, *komur je svet neumski*,<sup>14</sup> *kdor je od tod sam brez uma*,<sup>15</sup> *za tega je bog? ali ne-um*<sup>16</sup> je bivanje boga.

»Če predpostavljate idejo objektivnega boga, kako morete govoriti o zakonih, ki jih um proizvaja iz samega sebe, saj avtonomija vendarle mora pripadati edinole nekemu absolutno svobodnemu bitju?«<sup>17</sup> Schelling, nav. mesto, s. 198.

»Skrivati načela, ki so obče sporočljiva, je zločin nad človeštvom.« Isti, nav. mesto, s. 199.

<sup>9</sup> das Umgekehrte.

<sup>10</sup> Popravljen iz »moč«.

<sup>11</sup> Za »vladal« prečrtano: »za katerega so padale človeške žrtve«.

<sup>12</sup> Prim. I. Kant, Kritika čistega uma, Beograd 1958, s. 498 ss.

<sup>13</sup> »Eksistenca preneha« popravljen iz: »je njegova neeksistenca dokazana«.

<sup>14</sup> unvernünftig.

<sup>15</sup> unvernünftig.

<sup>16</sup> Unvernunft.

<sup>17</sup> Podčrtal Marx, razen »zakoni« in »iz sebe«.



## POJASNILA

- [24] Marx se nanaša na J. B. C. Nürnbergerja, izdajatelja Diogena Laertija, ter J. G. Schneiderja, izdajatelja dveh Epikurovih pisem. Verjetno indirektno citirano po J. K. Schaubach: Ueber Epikur's astronomische Begriffe, nebst einem Nachtrage zu nr. 195 des A. Anz. d. D. 1837, v: Neue Jahrbücher für Philologie und Paedagogik, oder Kritische Bibliothek für das Schul- und Unterrichtswesen Suppl. Bd. 5, H. 4: Archiv für Philologie und Paedagogik, Leipzig 1839, s. 550.
- [25] Prosto citirano po Spinozi: Ethics pars I, De Deo. Propositio XXXVI, Appendix.
- [26] G. W. v. Leibniz: Opera omnia. Nunc primum collecta ... studio Ludovici Dutens, T. 2. Genevae 1768, s. 21. Neque enim unquam dantur in natura duo entia, quorum unum ex asse conveniat cum altero ... /Nikoli namreč v naravi ni danega dvoje bivajočega, izmed katerih bi eno popolnoma ustrezalo drugemu.../ Nav. mesto je vsebovano v Marxovem berlinskem ekscerptnem zvezku iz l. 1841. (MEGA<sup>2</sup> IV/1).
- [27] Stobaios: Eclogae physicae I, 17, s. 33 [= Aetios I, 12, 5/. Marx tega mesta ne navaja po Schaubachu.
- [28] Ne gre za Metrodora iz Lampsaka, Epikurovega učenca, temveč za Metrodora iz Hiosa, Demokritovega učenca, ki ga je Stobaios netočno navajal za Epikurovega učitelja.
- [29] Lucretius: De rerum natura III, 882 /869/.
- [30] Atlas pravzaprav v grški mitologiji ni bil Titan, pač pa je Titanom pomagal v »titanomahiji« in bil za to obsojen, da nosi svet na svojih ramenih.
- [31] Marxov prevod za *idiologia* — zasebni govor, »subjektivno teoretiziranje«, specialno proučevanje. Mnoge izdaje pišejo *alogia* — nespamet.
- [32] Kantova kritika se usmerja proti »trem načinom dokazovanja bivanja boga iz spekulativnega uma«, tj. proti ontološkemu, kozmološkemu ter fizikoteološkemu dokazu; prim. I. Kritika čistog uma, Beograd 1958, s. 493.





dr. Božidar Debenjak

## PREDGOVOR H KRITIKI POLITIČNE EKONOMIJE POSKUS BRANJA

Ein grosser Mann verdammt die Menschen dazu, ihn zu interpretieren.

Hegel

### I.

Eden najbolj znanih Marxovih tekstov — populariziranih v milijonskih nakladah tudi po zaslugi stalinskega »dvohtomnika«<sup>1</sup> — je nedvomno *Predgovor* iz knjige *H kritiki politične ekonomije*. Iz njega črpajo svojo modrost številni pisci učbenikov in priročnikov, iz njega citirajo odlomke o »vrhnji stavbi«, »oblikah družbene zavesti«, »družbenoekonomskih formacijah« in podobnem. In vendar se zdi, kot da so vsi ti citatorji in citatologi napisali številne strani s svojimi komentarji samo zato, da bi potrdili Heglovo dialektično zlobo, izraženo v stavku: »kar je znano, zato še ni spoznano«. Zakaj večina tega, kar trdijo o tem Marxovem besedilu in o prej navedenih pojmi, je brez prave opore v Marxovem besedilu, marsikdaj pa temelji na napačnih prevodih in dezinterpretativni praksi. Tako npr. kljub zelo razširjenemu prepričanju Marx tu ne našteva »oblik družbene zavesti«, kar bi se po nemško reklo »Formen des gesellschaftlichen Bewusstseins«, temveč govori o »družbenih oblikah/formah zavesti« ali »družbenih zavestnih formah« — gesellschaftliche Bewusstseinsformen. In prav tako malo govori Marx o »družbenoekonomskih formacijah«; zanimajo ga marveč »progresivne epohe ekonomske formacije družbe«.<sup>2</sup>

A najsitudi že te navedbe opravičujejo trditev, da sta v tem besedilu »znano« in »spoznano« močno vsaksebi, naj vablivo razglabljanje o takšnih vsebinah tu pretrgamo, našo pozornost pa preusmerimo na nekatere strukturne momente. *Predgovor* ima sedem odstavkov, in sicer dva uvajalna, enega sklepnega, vmes pa tri odstavke o lastnem politično-ekonomskem curriculumu, prekinjene z odstavkom o »rezultatu« (Ergebnis). Ta odstavek, četrti po vrsti, je obenem najdaljši in edini, ki je nenehno v citatološkem obtoku. Zato je tembolj potrebno, da se ozremo tudi na druge odstavke in raziščemo njihovo sporočilo.

Prvi odstavek umešča delo *Zur Kritik* v sklop »obravnave sistema meščanske ekonomije« v šestih delih. Drugi odstavek sporoča, da je Marx sicer »skiciral« (hingeworfen) »neki obči uvod«, pa ga potem »zadržal zase« (unterdrückte), da ne bi motil poti od »posameznega k občemu« z »anticipacijo (Vorwegnahme) rezultatov, ki jih je treba šele dokazati«. Namesto tega »utegne biti tu na mestu nekaj namigov o poti mojih lastnih politično-ekonomskih študij«.

<sup>1</sup> Slovenska izdaja pri CZ 1950/51 je neznatno modificirana.

<sup>2</sup> O tem več v Marksizmu v svetu (9/1979, str. 20 isl.)



In ti »namigi« (Andeutungen) so za nas prav posebej zanimivi. Obsegajo: (1) univerzitetni študij »jurisprudence, ki pa sem jo uganjal (betrieb) le kot podrejeno disciplino zraven filozofije in zgodovine«;

(2) izkušnje pri *Rheinische Zeitung*, ko je prišel prvič »v zadrego, da sem moral poseči vmes z besedo (mitsprechen) o tako imenovanih materialnih interesih«, zlasti ob debatah o tatvini lesa in parceliranju, v sporu o kmečkem problemu in pa ob problemu svobodne trgovine in zaščitnih carin;

(2 a) izkušnje v diskusiji o nemških odmevih francoskega socializma in komunizma;

(3) vrnitev v študijsko sobo in kritična revizija Heglove pravne filozofije: odkritje, da je ključ v anatomiji »občanske družbe«;

(4) študij politične ekonomije v Parizu in Bruslju.

Prepleteno s (3) in (4) zdaj Marx podaja »rezultat«. Nato nadaljuje z orisom curriculumuma:

(5) Engelsova »genialna skica« (*Očrti za kritiko nacionalne ekonomije*) ju poveže v »stalno pismo izmenjavo idej«;

(6) Engelsov *Položaj delavskih razredov v Angliji* kaže, da je le-ta »po drugi poti prišel do istega rezultata kot jaz«;

(7) skupaj sta se odločila razviti »nasprotje najinega nazora (Ansicht) nasproti ideološkemu (nazoru) meščanske filozofije« kot obračun »z najino nekdanjo filozofsko vestjo« (*Nemška ideologija*);

(8) *Misère de la philosophie* je »odločilne točke najinega nazora prvokrat znanstveno, četudi le polemično, nakazala« leta 1847;

(9) skupaj z Engelсом *Manifest komunistične stranke*, sam *Discours sur le libre échange* in pa *Mezdno delo (in kapital)*;

(10) revolucija 1848 in *Neue Rheinische Zeitung*;

(11) nadaljevanje ekonomskih študij v Londonu, ovirano od materialnih težav; dobitvev energij zaradi sodelovanja (»zdaj že osemletnega«) pri *New York Daily Tribune*.

Točki (8) in (9) sta v našem prikazu kronološko urejeni. V oči pa bije neka pomembna vrzel: niti z besedo Marx ne omenja *Svete družine!* Prav tako kot to delo so tudi pariški »ekonomsko-filozofski« rokopisi pravzaprav zamolčani, oziroma omenjeni v isti sapi z ekscerpti. Ta opustitev mora imeti neki tehten razlog; ta razlog ne more biti v tematiki, saj *Sveta družina* ne vsebuje sorazmerno manj »ekonomskih« vprašanj kot denimo *Nemška ideologija*, ki je izdatno omenjena. Razlog torej ni v pretežno filozofski vsebini, temveč v načinu obravnave, v odgovorih, ki jih delo daje. Če smo sklepali prav, je imel Marx januarja 1859 ob misli na *Sveto družino* neki slab občutek. Pri tem je gotovo vplivalo tudi to, da dela samega ni imel v osebnem arhivu in mu v Londonu ni bilo dostopno; tudi Engels dela ni premogel; to vemo, ker sta vsak svoj izvod dobila šele od Kugelmanna, ki je imel »mnogo boljšo zbirko najinih del kot midva obadva skupaj«, in to šele v aprilu 1867.<sup>3</sup> Ko je Marx v začetku marca 1860 pisal odvetniku v tiskovni tožbi, navaja za *Sveto družino* sicer založbo in podnaslov *Kritika kritične kritike*, ne pa naslova!<sup>4</sup> Kaj ga je moglo na tem delu tako motiti? Zakaj ga je potisnil iz zavesti? Saj je to vendar delo, v katerega predgovoru imamo znameniti poudarek na »realnem humanizmu«, na katerega tako mnogi prisegajo.

<sup>3</sup> Marx Engelsu 24. aprila 1867, MEW 31: 290.

<sup>4</sup> Marx pravnemu svetniku Webbru 3. marca 1860. MEW 30: 509.



Domnevati smemo, da je ravno ta poudarek na realnem humanizmu« in na Feuerbachu bil eden od odločilnih razlogov za Marxovo nelagodnost. *Nemška ideologija* je namreč pokazala, kako oster boj je treba bojevati zoper Feuerbachove socialistične učence — nemške »resnične socialiste«; *Cirkular proti Kriegeju in Nemški socializem v verzih in prozi* sta nastala na podlagi zbrana gradiva za *Nemško ideologijo* in sta polemiko prenesla v javnost; tretje poglavje *Manifesta* je dalo temu boju še zadnji najostrejši poudarek. Da je ta domneva pravilna, nam potrjujejo besede iz Marxovega pisma Engelsu 24. aprila 1867: »V Kugelmanovi zbirki najinich del« sem našel spet tudi *Sveto družino*, ki mi jo je podaril in katere en izvod Ti bo poslal. Bil sem prijetno presenečen, ko sem odkril, da se nama tega dela ni treba sramovati, čeravno kult Feuerbacha zdaj na človeka deluje zelo humoristično.«<sup>5</sup> Marxovo »prijetno presenečenje« je empiričen dokaz za nelagodnost, ki ga je mučila ob tem delu.

Druga točka, v kateri Marx najverjetneje ni bil zadovoljen, je bil način obravnavanja Proudhona, katerega *Sveta družina* kaže v prilično svetli luči. Toda o tem nimamo dokazov in smo zato navezani le na sklepanje.

Ni torej pretiran sklep, da je Marx do aprila 1867 živel pod pritiskom suma, da »se je tega dela treba sramovati«, in ker je bil on poglavitni avtor, je ta sum peklil predvsem njega. Šele ko je dobil delo spet v roke in se ob branju prepričal, da v omenjenih slabostih ni vsa ali poglavitna vsebina knjige, je postal do nje bolj spravljen.

Ta Marxova izkušnja je pomembna tudi za nas: ko vrednotimo takšne pomembne miselne dokumente iz Marxovega razvoja, kot *Sveta družina* nedvomno je, se moramo skrbno varovati, da se ne zapletemo v zanke »humanizma«, »realnega humanizma« in drugih neprevladnih feuerbachovskih formul, ki so bile za Marxa samega vir tolikšne nelagodnosti. Pomembnost in veličina *Svete družine* sestoji v velikih odkritjih o(b) tradiciji nemške klasične filozofije: ne v naslonitvi na Feuerbacha, temveč denimo v ugotovitvi o povezanosti »ideje« in »interesa«; pa tudi v kritiki malomeščanske moralke, ki »dobro plačuje in hudo kaznuje« — kot je prikazana v podobi Suejevega junaka Rudolpha, kneza Gerolsteinskega; pa v nadaljevanju *Židovskega vprašanja*, pa v pretresu miselne in politične tradicije francoske revolucije, zgodovine materializma in še in še. Vse to so teme, ki jih je Marx obravnaval že pred tem delom ali po njem, ali pa sploh predstavljajo kamenčke v mozaiku njegovega teoretskega stališča.

»Kult Feuerbacha« »wirkt auf einen jetzt sehr humoristisch« (deluje na človeka zdaj zelo humoristično) še posebno spričo tega, da je Marx velik del kritike Feuerbacha, kot jo poznamo iz *Tez o Feuerbachu*, razvil že prej — v *Kritiki Heglove pravne filozofije. Uvod*. Tu ni težko prepoznati Marxovih objektivnih Feuerbachu iz četrte, šeste, pa tudi sedme, osme in enajste teze. Vse te objektivne so v omenjeni *Kritiki* razvite kot namig Feuerbachu, kako naj dogradi svojo filozofijo, oziroma razširi svoj filozofski pogled. Pisane so v iluzoričnem pričakovanju, da bodo lahko sprejete, in tudi *Židovsko vprašanje* je napisano kot razširitev feuerbachovskega razmišljanja na vprašanja, ki jih Feuerbach sam »še« ni zajel — spet v iluziji, da gre za »ekstenzionalno« nezadostnost, ne pa za »intenzionalno«. *Teze o Feuerbachu* pa so izraz ravno spoznanja o vsebinski nemožnosti, da bi Feuerbach ali kak feuerbachovec lahko prišel do spoznanj o naravi sožitja ljudi.

Kolikor je Althusser v svojih filipikah proti programom »realnega humanizma« terjal strožje branje Marxa, je imel seveda prav. Manj se je z njim mo-

<sup>5</sup> Marx Engelsu 24. aprila 1867, MEW 31: 290.



goče strinjati v izpeljavi »epistemološkega reza«, ki spominja na znano »pravilo natančnosti«: 1. izmeri z mikrometrom; 2. označi s kredo; 3. odsekaj s sekiro. Približno tako je namreč pri Althusserju z datiranjem »epistemološkega reza«.

Nesprejemljiva je seveda konsekvence, ki jo je iz svojega razumevanja Marxa potegnil A. Ždanov v znameniti diskusiji o knjigi Aleksandrova: da ni pomembno, kar Marxa povezuje s predhodniki, temveč tisto, kar ga od njih ločuje. Ta zdravorazumski sklep je vreden glave, ki ga je porodila. Zelo enostavno si je stvar zamislil že Mehring, ko je odpravil teoretske probleme *Svete družine*, ki so segali prek njegovega horizonta, s formulo »ideologisch genug« (prilичno ideološko) — in Lukácseva polemika proti njemu ni bila ravno najmanj motivirana s takšnimi stališči.

Toda vse pomanjkljivosti takšnih preenostavnih rešitev ne spravijo s sveta problema: da je namreč v *Sveti družini* neka plast, ki je Marxa kot avtorja zelo iritirala: odprt bok nasproti Feuerbachu.

Tudi po Marxovi smrti je Engels to delo obravnaval — enako kot svoje *Očrte za kritiko nacionalne ekonomije* — z neko zadržanostjo; res je sicer vzel iz njega daljši citat v angleški predgovor *Razvoja socializma od utopije do znanosti* in poslal Marxov izvod v Ameriko Sorgeju (od katerega ga je vzel nazaj na pòsodo za Labriolo), toda v prvem primeru gre za Marxovo rehabilitacijo materializma, v drugem pa za ilustracijo polemike s heglovsko spekulacijo. V Marxova zbrana dela pa bi knjigo Engels zagotovo uvrstil le s kritičnim predgovorom.

Tudi Engelsovo stališče torej potrjuje protislovni pomen tega njunega dela. Jedro predgovora — odstavek o »rezultatu« — ki je značilno postavljeno že pred *Nemško ideologijo* — pa mora biti predmet posebne obravnave.

## II.

»Ce qu'il y a de certain, c'est que moi, je ne suis pas marxiste« — »Eno pa je gotovo, da namreč jaz nisem marksist,« je ušlo Marxu konec sedemdesetih let.<sup>6</sup> Ko prehajamo na analizo enega najbolj znanih odlomkov iz Marxovih del — centralnega, četrtega odstavka *Predgovora H kritiki politične ekonomije* — in smo soočeni s povodnijo, če ne že vesoljnim potopom del z zveličavno razlago, so nam te besede v veliko tolažbo. Od številnih nog, ki so topotale čez subtilno Marxovo misel, je namreč teren tako steptan, da se je prav težko dokopati do njegove prvotne (Marxove) vsebine.

Naš prejšnji vstop v besedilo nam je pokazal, da je Marx svojo filozofsko in teoretsko oblikovanje sklenil z nekim »rezultatom« (Ergebnis), ki ga je potem vzel za osnovo nadaljnjemu preučevanju (Studien). Pogled na curriculum in na mesto, kamor je Marx ta rezultat uvrstil, nam je pokazal, da je časovno pred tistim intenzivnim sodelovanjem z Engelsom, ki ga označuje *Nemška ideologija*, saj izrecno pravi v petem odstavku, da je Engels prišel do istega

<sup>6</sup> »... je Marx rekel Lafargueu« o francoskem »marksizmu« — Engels Bernsteinu 2—3/11—1882, MEW 35: 388 (pod črto pa biser prevodne grustljivosti: »wenn das Marxismus ist, bin ich kein Marxist«, ali po naše: »če je to marksizem, nisem noben marksist«! Izdano 1967).

Okrog leta 1890 je bil ta izrek Engelsu kar naprej v ušesih, tako da ga vsaj trikrat citira, vselej v obliki: »Tout ce que je sais, c'est que moi, je ne suis pas marxiste.« (MEW 22: 69 etc.)



rezultata po drugi poti. To se ujema z znano Engelsovo izjavo, da je Marx ob njunem bruseljskem srečanju imel teoretsko stališče že izoblikovano, pa tudi z Engelsovo emfatično karakterizacijo *Tez o Feuerbachu*.<sup>7</sup> S tem je obenem padlo dogmatsko branje Leninovega *Karla Marxa*,<sup>8</sup> iz katerega so v času polemik o »mladem Marxu« nekateri sklepali, da je šele *Beda filozofije* »zrelo« delo.

Kot smo že videli, je v simetrični zgradbi *Predgovora* najdaljši in najbolj izpostavljen srednji, četrti odstavek. Njegov prvi odstavek šteje še čisto v curriculum vitae: za rešitev dvomov se Marx loti »kritične revizije Heglove pravne filozofije«, katere »uvod je izšel v *Deutsch-Französische Jahrbücher*, izdanih 1844 v Parizu«. S tem dobimo terminus ante quem za prvi, vmesni rezultat: februar 1844; če verjamemo izdajateljem MEW, pa je bil uvod napisan že jeseni 1843. Ta vmesni rezultat karakterizira Marx takole:

Meine Untersuchung mündete in dem Ergebnis, daß Rechtsverhältnisse wie Staatsformen weder aus sich selbst zu begreifen sind, noch aus der sogenannten allgemeinen Entwicklung des menschlichen Geistes, sondern vielmehr in den materiellen Lebensverhältnissen wurzeln, deren Gesamtheit Hegel, nach dem Vorgang der Engländer und Franzosen des 18. Jahrhunderts, unter dem Namen »bürgerliche Gessellschaft« zusammenfaßt, daß aber die Anatomie der bürgerlichen Gesellschaft in der politischen Oekonomie zu suchen sei.

Moje preiskovanje se je izteklo v rezultatu, da pravnih razmer(ij) in pa državnih form ni moči zapopasti iz njih samih, niti iz tako imenovanega občega razvoja človeškega duha,

marveč da koreninijo v materialnih življenjskih razmerjih, katerih celokupnost je Hegel, po zgledu Angležev in Francozov 18. stoletja, strnil pod imenom »občanska družba«,

da pa je anatomijo občanske družbe iskati v politični ekonomiji.

Preden preidemo na analizo, najprej nekaj terminoloških pripomb. Te so tembolj potrebne, ker je dседanji slovenski prevod<sup>9</sup> reduciral slovensko izrazje na »standardni jezik«, se pravi, ga v primerjavi z nemščino osiromašil. To je najbolj očitno pri redukciji izrazov za raziskovalno delo. V našem tekstu govori Marx o Untersuchung, Erforschung, Studium, torej o preiskovanju, raziskovanju in preučevanju (študiju), v omenjenem prevodu pa o raziskovanju,

<sup>7</sup> »... neprecenljivi (zapiski) kot prvi dokument, v katerem je zabeležena kal novega pogleda na svet.« MEID V: 430.

<sup>8</sup> Gre za Leninov enciklopedijski članek iz leta 1914, ki se je opiral na tedaj dostopne tekste Marxa in Engelsa. Kot prelomno delo je Lenin tam uvrstil *Bedo filozofije*, ne vedoč, da so v njej »anticipirano« objavljeni rezultati *Nemške ideologije* (iz katere je bil tedaj znan le »Sveti Max«, objavljen 1903 v zborniku *Nachlaß etc.*). Slovenski prevod *Predgovora* je v tem smislu povzdignil tudi samo Marxovo karakterizacijo: »wurde (...) angedeutet« v »sem (...) razvil«. (MEID III: 10.)

<sup>9</sup> ID I (1950) in MEID III (1968), prevedel Mirko Rupel, v tem odstavku se obe izdaji docela ujemata. Citiram: »Moje raziskovanje se je končalo z rezultatom, da pravnih odnosov kakor tudi državnih oblik ni mogoče razumeti niti iz njih samih niti iz tako imenovanega splošnega razvoja človeškega duha, marveč da temeljijo v materialnih življenjskih odnosih, katerih celotnost obravnava Hegel, kakor so to delali Angleži in Francozi 18. stoletja, pod imenom »meščanska družba« da pa je treba iskati anatomijo meščanske družbe v politični ekonomiji.« Prevajalcu ne gre odrekati slovnične korektnosti, vendar se ravno ob njej jasno kaže, da samo ta ni dovolj; če imamo pomisleke ob prevodu tega vidnega strokovnjaka za slovenski jezik, so ti pomisleki pač rezultat vmesnega razvoja interpretacije in poglobitve svetovne in domače diskusije.



raziskavanju in študiju. Še bolj drastično je osiromašena slovenščina, če zvedemo nemška *Beziehung* (odnos) in *Verhältnis* (razmerje) na en sam izraz — »odnos«. <sup>10</sup> Potem so tu publicistični prevodi namesto terminoloških: begreifen je le publicistično lahko »razumeti« (= verstehen), sicer pa »pojmiti« ali »zapopasti«. Dalje: razbijanje Marxove metaforike (*wurzeln* = koreniniti, ne pa »temeljiti«) in nepreciznost (*zusammenfassen* je pač »strniti« in ne »obravnavati«; v našem prevodu smo raje žrtvovali sedanjik — ker ne moremo reči »strnjuje« — kot pa ustrezni glagol). In naposled: jezikovne rešitve, ki siromašijo slovenščino: *Gesamtheit* ravno ni celota ali »celotnost«, temveč je »vse skupaj«, in za to je po 19. stoletju ostala le beseda »celokupnost«. <sup>11</sup> Preostane le še en razloček: termin »občanska družba« ali po starem »meščanska družba«. Bralcu *Nemške ideologije* je znano, da je tam izrecno rečeno, da je ta družba obstajala že zdavnaj, svojo moderno podobo pa je dobila v kapitalistični dobi. Da je prvi vir za Heglovo »die bürgerliche Gesellschaft« francoska (*Rousseau*) la *société civile* in pred njo angleška (*Hobbes, Locke*) *civil society*, je dovolj znano; pred tem imamo latinsko *societas civilis*, izraz, katerega oče je Cicero, živi pa še skozi srednji vek do renesanse in v njej. Začetnik izraza pa je Aristoteles (*politiké koinonía*), in da bi Aristotelovo družbo imenovali »meščanska«, bi morali dati meščanstvu tisti večnostni pridih, ki si ga samo tako želi.

Vmesni rezultat sestoji torej v tem, da (a) pravna razmerja in državne forme *koreninijo* v (b) materialnih življenjskih razmerjih = »občanski družbi«, (c) katere *anatomijo* je iskati v politični ekonomiji. Obe bistveni metafori sta podčrtani; s prvo je razmerje med institucijami in samim socialnim telesom označeno kot koreninjenje nečesa nadzemskega v zemlji, z drugo pa je socialno telo (*social body* bo Marxov izraz iz časa Pariške komune) predmet anatomskega preiskovanja. Stransko opozorilo: Izraz »občanska družba« je prvič v narekovanjih, drugič pa brez njih. Marx se slejkoprej ne odpoveduje rabi tega termina, ki ga je po *Nemški ideologiji* rabil med drugim v *Bedi filozofije* (MEID II; 539). Rezultat tega preiskovanja (*Untersuchung* uporabi Marx v raziskovanju (*Erforschung*) politične ekonomije v Parizu in Bruslju. In zdaj sledi zanimiv uvaljni stavek:

Das allgemeine Resultat, das sich mir ergab, und einmal gewonnen, meinen Studien zum Leitfaden diene, kann kurz so formuliert werden:

Obči rezultat, ki sem ga našel in ki je, potem ko je bil dobljen rabil mojim študijem za vodilo, je moči na kratko formulirati takole:

Za simetrijo s prvim »rezultatom« (*Ergebnis*) je poglobljeni drugi (*Resultat*) opisan z glagolom *das sich mir ergab*. Dobljen je bil, potem ko je bil

<sup>10</sup> Tu interferira srbohrvaščina, ki nima dveh izrazov. Na nujno razliko pa je opozarjal Engels ob prevajanju *Bede filozofije* v nemščino: »Namesto ‚Beziehungen‘ (‚odnosi‘) za rapports zvečine postavljam *Verhältnis* (razmerje), ker je prvo prenedoločno in ker je Marx sam nemški *Verhältnis* vedno podajal z rapport in narobe. Ob tem je npr. v rapport de proportionnalité ta rapport kvantitativen, kar se da posneti le s Verhältnis, ker ima *Beziehung* pretežno kvalitativni smisel.« (Pismo Kautskemu 22/08—1884, MEW 36: 202.)

<sup>11</sup> Starejša slovenska beseda za ta pojem je bila *vsi čiherno, ves čiheren* (npr. vsa čiherna postava »celokupni zakon« Schönleben, vsi čiherni jeziki Skrabec, luna vsa čiherna je postala kakor kri Kastelec). Pred Kastelcem in Vorancem (17. st.) beseda najbrž ni bila zapisana, etimologi je niso znali sprejemljivo pojasniti in spodrinilo jo je slavizem *celokupen* (1867 Janežič, 1874 Levstik). Brez nje danes nimamo prevoda za lat. *cunctus*, nem. *gesamt*.



rezultat »preiskovanja« ali »kritične revizije« Heglove pravne filozofije uporabljen v »raziskovanju« politične ekonomije: potlej pa je »rabil za vodilo« Marxovim »študijem« (ali preučevanjem).

### III.

Oglejmo si zdaj ta »obči rezultat« tezo za tezo:

#### 1.

»V družbeni produkciji svojega življenja stopajo ljudje v določena, nujna, od njihove volje neodvisna razmerja, produkcijska razmerja, ki ustrezajo neki določeni razvojni stopnji njihovih materialnih produktivnih sil.

#### 2.

Celokupnost teh produkcijskih razmerij tvori ekonomsko strukturo družbe, realno bazo, na kateri se dviga neka pravna (juristischer) in politična nadzidava, in kateri ustrezajo določene družbene forme zavesti.

#### 3.

Produkcijski način materialnega življenja pogojuje socialni, politični in duhovni življenjski proces sploh.

Ni zavest ljudi tista, ki določa njihovo bit, temveč narobe, njihova družbena bit je tista, ki določa njihovo zavest.

#### 4.

Na neki stopnji njihovega razvoja pridejo (gerathen) materialne produktivne sile družbe v protislovje z obstajajočimi (vorhandenen) produkcijskimi razmerji, ali, kar je le pravniški (juristischer) izraz za to, z lastninskimi razmerji, znotraj katerih so se bile doslej gibale. Iz razvojnih form produktivnih sil se ta razmerja sprevržejo v njihove okove.

#### 5.

Nastopi tedaj neka epoha socialne revolucije.

#### 6.

S spremembo ekonomske podlage doživi vsa neznanska nadzidava počasnejši ali hitrejši prevrat (wältzt sich langsamer oder rascher um).

#### 7.

V obravnavanju (Betrachtung) takšnih prevratov je treba vedno razločevati med materialnim prevratom v ekonomskih produkcijskih pogojih, ki ga je mogoče naravoslovno zvesto konstatirati, in pravniškimi, političnimi, verskimi, umetniškimi ali filozofskimi, skratka ideološkimi formami, v katerih se ljudje tega konflikta zavedo in ga izbojujejo. Prav tako malo kot o tem, kaj je kak individuum, presojamo po tem, kaj se mu samemu dozdeva (dünkt), prav tako malo moremo o takšni prevratni dobi (Epoche) presojati po njeni zavesti, mar-

več to zavest moramo razložiti iz protislovij materialnega življenja, iz obstajajočega (vorhanden) konflikta med družbenimi produktivnimi silami in produkcijskimi razmerji.

## 8.

Kaka družbena formacija nikoli ne propade (untergehen), 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 donošeni (ausgebrütet) v krilu stare družbe same.

## 9.

Zato si človeštvo zastavlja le naloge, ki jih more rešiti, zakaj če natančneje pogledamo, bomo vedno odkrili (finden), da naloga sama nastane (entspringt) le tam, kjer so materialni pogoji za njeno rešitev že navzoči (vorhanden) ali vsaj v procesu nastajanja.

## 10.

V velikih obrisih lahko kot progresivne epohe ekonomske družbene formacije označimo azijski, antični, fevdalni in moderno meščanski produkcijski način.

## 11.

Meščanska produkcijska razmerja so zadnja antagonistična forma družbenega produkcijskega procesa, antagonistična ne v smislu individualnega antagonizma, temveč takega /antagonizma/, ki izraša iz družbenih življenjskih pogojev individuov, a produktivne sile, ki se razvijajo v krilu meščanske družbe, ustvarjajo hkrati materialne pogoje za razrešitev tega antagonizma.

S to družbeno formacijo se zato zaključuje predzgodovina človeške družbe.»

## IV.

V teh petnajstih lapidarnih stavkih, ki smo jih razdelili s številkami v enajst tez, je torej podano celotno »vodilo«, ki je Marxu »rabilo pri preučevanju«. To je, še enkrat naj poudarimo, obči rezultat, ki ga je Marx dosegel (das allgemeine Resultat, das sich mir ergab), še preden sta se z Engelsom skupaj lotila posla; Engels je »prišel po drugi poti do istega rezultata kot jaz« (war auf anderm Wege /.../ mit mir zu demselben Resultat gelangt), »primeraj njegov *Položaj delavskih razredov v Angliji*«, in terminus ante quem za oba je »spomladi 1845«, ko sta skupaj sklenila napisati *Nemško ideologijo*. Pričakovati je torej, da bomo enajst tez »občega rezultata« našli v celoti že v *Nemški ideologiji*, nekatere pa že tudi prej. In res se zdijo mnogi stavki kar naravnost citati; posebno očitno je to pri drugem stavku tretje teze, ki se v *Nemški ideologiji* bere takole: »Zavest nikoli ne more biti kaj drugega kot zavestna bit, in bit ljudi je njihov dejanski življenjski proces. (MEID II: 25).<sup>12</sup>

Prva teza »občega rezultata« prav tako očitno ponavlja eno osrednjih misli *Nemške ideologije*; njeni bistveni elementi so: (a) ljudje v družbeni produkciji svojega življenja (b) stopajo v (eingehen) (c) določena, (d) nujna, od volje ljudi

<sup>12</sup> Največ vzporednic v *Nemški ideologiji* najdemo v »čistopisu« prvega dela *I. ad Feuerbach* (MEID II: 17—19, (20—21), 23—26, pa tudi na nadaljnjih straneh se variirajo misli iz »občega rezultata«, prim. MEID II: 43, 46, 50, 57—60, 76—77, 80, 94, 96—97.



neodvisna razmerja, = (e) produkcijska razmerja, ki (f) ustrezajo (entsprechen) (g) neki določeni (einer bestimmten) razvojni stopnji (h) materialnih produktivnih sil ljudi. Imamo torej medsebojno ustrežanje (korespondiranje) določenih (produkcijskih) razmerij in neke določene razvojne stopnje materialnih produktivnih sil. Ta razmerja so nujna, od volje ljudi neodvisna — da ne vekočečno nujna, nam pove teza 4 in njene izpeljave 5—8 in 11, kako je z neodvisnostjo, pa zlasti teza 9. V tezi 9 imamo pred seboj Marxovo variacijo na temo Heglovega izreka: »Was wirklich ist, das ist vernünftig, und was vernünftig ist, ist wirklich« — Kar dejansko je, to je umno, in kar je umno, je dejansko; ko se razmerje začne upirati umu, je že nedejansko, a ko postane nedejansko, se nujno začne upirati umu.

Druga teza »občega rezultata« je postala paradigma za sociologizirajoči marksizem. Šele razvneti reakcija (Prawer, Silva<sup>13</sup>) je ponovno priklicala v spomin dejstvo, da tudi v znanstvenih besedilih metafor ne gre brati dobesedno, temveč ravno kot — metafore. In to velja kajpada tudi za »nadzidavo«. Na temle mestu uporablja Marx besedo Ueberbau, drugod v nemškem besedilu še Superstruktur (že v *Nemški ideologiji*, spet v *Teorijah o presežni vrednosti*, pa najbrž še kje), v angleškem besedilu superstructure, superstructures, superconstructed (1871), medtem ko se v francoskih prevodih uporablja 1871 izraz édifice, v francoski verziji *Razvoja socializma* pa superstructure. Nasprotni pojem ima pri Marxu (in Engelsu) naslednja poimenovanja: Basis, Grundlage, Grund, Unterbau (enkrat, nato pri Rozi Luxemburg in K. Korsch), v francoščini base, v angleščini basis in foundation. V slovenščini so se za to uporabljali doslej naslednji izrazi: nadstavba (češ.), nadgradnja (hs.), vrhnja stavba, nadzidava in superstruktura, oziroma baza, osnova, podlaga. Kaj sploh pomeni izvorna Marxova metafora? Slovarji nemškega jezika iz Marxove dobe nas pouče, da je Ueberbau »gornji del zgradbe, ki štrli čez spodnjega« (Heinsius 1840, Sanders 1869), oziroma, »del gornjega nadstropja, ki izstopa čez linijo spodnjega zidu« (Brockhaus 1898), nekako tako, kot v srednjeveških mestih ali pa v ohridski arhitekturi. Ueberbau je torej nekako tisto, kar kipi čez spodnji, bazični zid in je narejeno iz primerno lažjega gradiva. Ni torej Oberbau ali gornjica ali vrhnja stavba, temveč kvečjemu »čeznjica« ali čez štrleča na(d)zidava, ki je po svoje »v zraku«.

Po tem premisleku si laže ogledamo vsebino druge teze. V njej so naslednji bistveni elementi: (a) celokupnost produkcijskih razmerij = (b) ekonomska struktura družbe, in ta je (c) realna baza, na kateri se (d) dviga (erhebt) neka (e) juristična (pravna/pravniška) in politična nadzidava, in kateri (f) ustrezajo (entsprechen) (g) določene družbene forme zavesti. Zveza je torej naslednja: (A) ekonomska struktura družbe kot realna baza (B) juristična in politična nadzidava, ki se na njej dviga, (C) določene družbene forme zavesti, ki ji (bazi) ustrezajo/korespondirajo. V tej tezi so družbene forme zavesti obravnavane v drugem kontekstu kot institucionalni sistem, metafora »nadzidava« se nanje ne nanaša neposredno.

Prvi del metafore, »realna baza«, ima eno najbolj zgodnjih vzporednic v *Tezah o Feuerbachu* in skoznje v *Židovskem vprašanju*. Saj pravi 4. teza: »Feuerbach izhaja iz fakta religiozne samoodtujitve, podvojitve sveta na religioznega in posvetnega. Njegovo delo sestoji v tem, da razreši religiozni svet v

<sup>13</sup> S. S. Prawer, *Karl Marx and World Literature* 1976, <sup>2</sup>1978 pp 272—306, zlasti 293 ff, slov. *Karl Marx in svetovna literatura* 1981 str. 291—322, zlasti 310 nn; leto prej (1975) Ludvico Silva, prim. *Marksov književni stil* (El estilo literario de Marx), Beograd 1981, 56—62 s temperamentnim napadom na dobesedno razumevanje.



njegovo POSVETNO OSNOVO. Ampak da se POSVETNA OSNOVA odpre od same sebe in se fiksira samostojno kraljestvo v oblakih, je razložljivo le iz samoraztrganosti in oporekanja-sebi-sami te POSVETNE OSNOVE. To samo je treba torej v njej sami tako razumeti v njenem protislovju kot praktično revolucionirati. Religija kot družbena forma zavesti se očitno odpre od »posvetne osnove«, z njo se svet (samo)podvoji; to pa je nasledek notranjega protislovja in samoraztrganosti »posvetne osnove«. V *Kritiki Heglove pravne filozofije. Uvod* vidimo, da kot »kompendij«, »point d'honneur« in »protest« religija »ustreza« (korespondira) svoji posvetni osnovi. V *Židovskem vprašanju* pa pridemo še korak dlje: tam se analizirata (navidez) dve religiji, židovstvo in krščanstvo, zares pa gre za notranjo protislovnost in samorazklanost »posvetne osnove«. Tam beremo stavke kot: »Religija je priznavanje človeka po ovinkih. Prek posrednika. Država je posrednik med človekom in njegovo svobodo.« (MEID I: 159) »Kjer se je politična država resnično izoblikovala, živi človek ne le v mislih, v zavesti, temveč v dejanskosti, v življenju neko dvojno, nebeško in zemsko življenje, življenje v politični skupnosti, v kateri velja sebi samemu za družbeno bitje, in življenje v občanski družbi, v kateri deluje kot zasebnik /.../ Politična država je do občanske družbe v enako spiritualističnem razmerju kot nebo do zemlje.« (prav tam: 161). Dvojno življenje ljudi: občansko-privatno in državljansko-politično pa korenini v zakonitostih same občanske družbe; zakaj država ne more delati drugega kot sankcionirati razmerja družbe. V nadaljevanju tega razmišljanja v *Nemški ideologiji* (MEID II: 38—39), ki se izrecno sklicuje na *Židovsko vprašanje*, imamo prav posebej poudarjeno to »realno bazo« (reale Basis), ki terja osamosvojitve iluzoričnega občega interesa, ravno zato, ker je skupek sprtih, spopadenih interesov.

Vsebina teze, ki jo obravnavamo, je torej očitno: institucionalna (juristična in politična) nadzidava je v drugem razmerju do realne baze/realne podlage kot družbene forme zavesti; le-te so »določene«, kot so bila v prvi tezi »določena« razmerja in je bila »določena« razvojna stopnja materialnih produktivnih sil, torej zgodovinsko vsakokratne in konkretne; s to svojo konkretno takšnostjo »ustrezajo« vsakokratni »realni bazi«, pa naj bodo afirmativne ali kritične, izmirjene-spravljljive ali nemirne ali celo rušilne. Niso pa nanjo na(d)zidane, ker ravno niso trdna zidava/zgradba/stavba. Razmerje stavbe (nadzidave/superstrukture) do baze (osnove/podlage/podzidja/temelja) pa mora na neki način zaobjeti poleg baze tudi »ustrezajoče ji« družbene forme zavesti. To misel imamo za beleženo v njeni elementarni, še nedodelani podobi v *Židovskem vprašanju*:<sup>14</sup>

das Verhältniss des politischen Staats zu seinen Voraussetzungen, mögen dies nun materielle Elemente sein, wie das Privateigenthum etc., oder geistige, wie Bildung, Religion.

razmerje politične države do njenih predpostavk, najsi so to že materialni elementi kot privatna lastnina itn.,

ali duhovni, kot omika, religija.

Kot vidimo, so tu »predpostavke«, sicer imenovane v istem tekstu tudi »temelj« (Grund) in »baza« (Basis), razdeljene na »materialne« (lastnina kot produkcijsko razmerje) in »duhovne« (omika, religija kot določeni družbeni formi zavesti), država pa se pne kot nebo nad zemljo nad obema tipoma svojih »predpostavk«, ali pa šteje med svoje — državine — elemente institucionalno lupino, v kateri naj se urejeno dogaja »duhovna predpostavka«: religija v državni cer-

<sup>14</sup> Nemško besedilo navajam po reprintu prvotiska str. 192, slovensko prim. MEID I: 162.



kvi, omika v državni šoli. To je en način določitve razmerja med juristično in politično nadzidavo in pa določenimi družbenimi formami zavesti. Od njega ni daleč do »ideoloških aparatov države«, ki pa se nanašajo na cerkev in ne neposredno na omiko. V sedmi tezi »občega rezultata« pa imamo komplementarno določitev: na način družbenih form zavesti in znotraj teh form se razplete konflikt baze in se premakne (po šesti tezi) »vsa neznanska nadzidava« — z drugimi besedami: izvrši se strukturalno upredmetenje tistega, kar je bilo malo-prej še zgolj družbena forma zavesti, zajeta v konflikt.

V nasprotju s kompleksnostjo druge teze »občega rezultata« je tretja videti kristalno jasna. Tembolj, ker je njen drugi stavek očitno citat iz *Nemške ideologije*. V prvem stavku imamo naslednje bistvene elemente: (a) produkcijski način materialnega življenja (v tezah tu rabljen prvič!) kot tisti, ki (b) pogojuje (bedingt) (c) življenjski proces ljudi, se pravi, (c1) socialni, (c2) politični, (c3) duhovni življenjski proces. Brž ko smo torej pogledali sestavine tretje teze, se nam je njena jasnost izkazala za problematično, oziroma terja, da si jo razjasnimo. Najprej se odpre vprašanje, ali je tu omenjeni »produkcijski način« (Produktionsweise) isto kot »produkcijski način« iz desete teze, ki ga je enajsta teza potem povezala s »produkcijskimi razmerji«. A že kar takoj je očitno, da brez pritegnitve Nemške ideologije ne bo odgovora, ki bi nas mogel zadovoljiti. Isto velja za elemente (b), (c).

Vzporednico prvemu stavku te teze bomo našli denimo na naslednjem mestu *Nemške ideologije*:

»Način, kako ljudje producirajo svoja življenjska sredstva, je najprej odvisen od kakovosti življenjskih sredstev, ki so jih našli in jih je treba reproducirati. Tega načina ne gre gledati samo po tej plati, da je reprodukcija fizične eksistence individuov. To je marveč določen način dejavnosti teh individuov, določen način, da izražajo svoje življenje, njihov določen način življenja. Kakor individui izražajo svoje življenje, takšni so. Kaj so, sovpada torej z njihovo produkcijo, tako s tem, kaj producirajo, kot tudi s tem, kako producirajo. Kaj individui torej so, to je odvisno od materialnih pogojev njihove produkcije.«<sup>15</sup>

Začetek citata iz *Nemške ideologije* se pokriva z začetkom tretje teze »občega rezultata«, saj »način, kako ljudje producirajo svoja življenjska sredstva« očitno ni nič drugega kot »produkcijski način materialnega življenja« ali »način produkcije materialnega življenja«. Kot prvi odgovor na vprašanje, ali je ta pojem identičen s pojmom »produkcijski način« v deseti tezi »občega rezultata«, dobimo s tem neko omejitev: ni identičen, če je deseto tezo razumeti v smislu običajnega sociologističnega branja, naštevanja »družbenoekonomskih formacij«<sup>16</sup> Nasprotno pa že zdaj lahko domnevamo, da moramo deseto tezo brati kot specifikacijo tretje; v tem primeru pa moramo vanjo v razumevanju vnesti vsebino omenjene vzporednice iz *Nemške ideologije*. Ta vzporednica se, kot vidimo,

<sup>15</sup> MEID II: 18—19, po »konceptu čistopisa« str. /4/—/5/.

<sup>16</sup> Marx in Engels uporabljata blizu 30 sinonimov za »družbeno formacijo«, med njimi naj navedem naslednjih 15: družbena forma (1845—1894), ekonomska družbena forma, družba, obravnavana po svoji ekonomski strukturi, družbena formacija (od 1852 dalje), ekonomska formacija družbe, ekonomske formacije družbe, formacija družbene produkcije, epoha produkcije / družbena epoha produkcije, epoha družbenega procesa produkcije, epoha ekonomske formacije družbe, forma družbenega produkcijskega procesa = družbena formacija, ekonomska struktura družbe, ekonomska formacija, družba kapitalističnega načina produkcije, družba (brez nadaljnjih določil). Značilno je, da med njimi ni »družbeno-ekonomske formacije«, tega logičnega monstruma, primerljivega s »sadno-slivovo marmelado« ali pa nasprotka »privatno-ekonomskim formacijam«.



ne omejuje le na začetek, temveč se navezuje na neko karakteristično besedo prve in druge teze, namreč »določen« (bestimmt): eine bestimmte Art, ihr Leben zu äußern, eine bestimmte *Lebensweise derselben* — »določen način, da izražajo svoje življenje, njihov določen način življenja«. Če dodamo še izrecni poudarek, da ne gre le za »reprodukcijo fizične eksistence individuov«, je krog sklenjen: produkcijski način materialnega življenja je obenem produkcijski način duhovnega življenja.

Oba stavka obravnavane teze imata vzporednico na nekem drugem mestu *Nemške ideologije*,<sup>17</sup> mesto je vzporedno še drugim tezam:

»Določeni individui, ki so na določen način produktivno aktivni, stopajo v ta določena družbena in politična razmerja /.../

Družbena členitev in država stalno izhajata iz življenjskega procesa določenih individuov; toda teh individuov, ne kot se lahko kažejo v svoji lastni ali tuji predstavi, temveč kot *dejansko so*, t.j., kot delujejo, materialno producirajo, torej kot so dejavni ob določenih materialnih, od njihove samovolje neodvisnih omejitvah, predpostavkah in pogojih.

Produkcija idej, predstav, zavesti je najprej neposredno vpletena v materialno dejavnost in materialno občevanje ljudi, jezik dejanskega življenja. Predstavljanje, mišljenje, duhovno občevanje ljudi se tu še kažejo, kot direkten izliv njihovega materialnega obnašanja. O duhovni produkciji, kot se prikazuje v jeziku politike, zakonov, morale, religije, metafizike itd. nekega ljudstva, velja isto. Ljudje so producenti svojih predstav, idej ipd., ampak dejanski, delujoči ljudje, kot jih pogojuje določen razvoj njihovih produktivnih sil in občevanje, ki temu ustreza, tja do najbolj oddaljenih formacij tega občevanja. Zavest nikoli ne more biti kaj drugega kot zavestna bit, in bit ljudi je njihov dejanski življenjski proces. Slede znamenite besede o ideološkem obračanju na glavo: »Če se v vsej ideologiji ljudje in njihova razmerja prikazujejo kot v cameri obscuri postavljena na glavo, tedaj ta fenomen prav tako izvira iz njihovega historičnega življenjskega procesa kot obrnitev predmetov na mrežnici iz njihovega neposredno fizičnega /življenjskega procesa/.«

V citiranem odlomku najdemo torej na začetku prvo tezo »občega rezultata«, v kateri se posebej poudarjeno ponavlja beseda »določen« (bestimmt). Nato je razmerje »družbene členitve in države« do produkcije označeno kot »izhajanje«. V drugem odstavku odlomka se srečujemo z delom druge teze »občega rezultata«, ki se nanaša na družbene forme zavesti, vendar je glagol »ustrezati« tu oznaka za razmerje med »produktivnimi silami« in »občevanjem«, pa tudi »formacije« so »formacije občevanja«. Mnogopomenski izraz Verkehr (v *Bedi filozofije* mu ustreza commerce) zajema tu očitno vsa družbena razmerja.<sup>18</sup> Ker pa je tu glavni poudarek na produkciji zavesti, se glagol »pogojevati« iz prvega stavka tretje teze »občega rezultata« tu nanaša na razmerje »produktivnih sil in občevanja« do ljudi kot producentov predstav.

Stavek o »biti in zavesti« je v *Nemški ideologiji* torej spremljan celo z etimološko povezavo: das Bewußtsein = das bewußte Sein. Izbira besede das Sein je bila torej res narejena v času *Nemške ideologije*, ko je imela globoko utemeljenost v neposrednem polemičnem dialogu z nemško filozofsko tradicijo.

Mimogrede rečeno, navedene vzporednice, ki bi jih z lahkoto pomnožili, nam kar polagajo na misel domnevo, da je Marx tik pred tem, ko je pisal ob-

<sup>17</sup> MEID II: 23—25, začetek pole (5) »čistopisa«.

<sup>18</sup> V rokopisu imamo kot takoj izloženo varianto tudi »produkcijska razmerja«: bestimmte Individuen (unter bestimmten Produktionsverhältnissen) die auf bestimmte Weise produktiv tätig sind«, prim. začetek citata.



ravnani predgovor, temeljito prebral rokopis *Nemške ideologije* — ali vsaj njegov najbolj teoretski del *I. ad Feuerbach* — in da stavek o »glodajoči kritiki miši«, ki očitno izvira iz avtopsije, ponovljive še danes, ne priča le o zunanjem pogledu na svežnje rokopisa, temveč o ponovnem branju.)

## V.

Takoj za temi tremi tezami, ki se navidez »mirno« nanašajo na družbo, kot bi bile »sociološko« napolilo, pride vrsta tez, ki se nanašajo na revolucijo, na prevrat (Revolution, Umwälzung). Tudi te teze so polne namigov o zavesti in zavestnih formah. Tako imamo v četrti fazi še ostreje uporabljeno besedo »juristisch«, ki smo jo srečali že v drugi tezi, tu še očitneje v pomenu »pravniški«: lastninsko razmerje je pravniški izraz za produkcijsko razmerje. Ob enem tu prvič v tezah nastopajo »materialne produktivne sile družbe« — izraz, ki je prav tako nastal že do dobe *Nemške ideologije* in bil uporabljen v pismu Annenkovu in v Bedi filozofije.<sup>19</sup> Raziskuje se njihovo »gibanje« »znotraj produkcijskih razmerij«, ki se je zaostрил v »protislovje«, se pravi, v oporekanje enih drugim.<sup>20</sup> Ne kaže prezeti tudi drugega stavka: v to oporekanje »pridejo« (gerathen) produktivne sile, potem ko so bila dana razmerja neko dobo njihove »razvojne forme«, a zdaj so njihovi »okovi«. Že iz tega je očitno, da v produktivnih silah (in tudi, z določilnico, v »materialnih produktivnih silah«) ne kaže gledati z Buharinom predvsem ali izključno »tehnik«, torej produkcijskih sredstev, temveč da je tu bistveno udeležen zavestni subjekt (saj sicer bi bil med četrto in sedmo tezo prehod nemogoč!).

Peta teza govori o »eine Epoche der socialen Revolution«<sup>21</sup> — »neki epohi socialne revolucije«. Že nedoločni člen »eine (Epoche)« nam dá misliti. Očitno je namreč, da ne gre za »tisto« revolucijo, za prevrat, o katerem bo beseda v zadnji tezi »občega rezultata«, za konec »predzgodovine človeške družbe«, temveč za »eno od revolucij«. Ko zdaj iščemo ključ za ta pojem, se najprej ustavimo ob zgodnji izpričani rabi v Engelsovih *Očrtih za kritiko nacionalne ekonomije* in v prvem od Marxovih *pariških rokopisov 1844*: v prvem govoru Engels o globalni krizi sistema (MEID I: 231), ki mora »naposled privedi socialno revolucijo, o kakršni šolska modrost ekonomov ne more niti sanjati«; v drugem se Marx sklicuje na Proudhonovo omejeno pojmovanje »smotra socialne revolucije« kot gole »enakosti mezd« (MEID I: 260). Nobeno od obeh mest nam dovolj ne pojasni nadaljevanju *Položaja Anglije*, ki ga je po zamrtju *Deutsch-französische Jahrbücher* objavil v pariškem listu *Vorwärts!* — v članku *Osemnajsto stoletje*. Že na samem začetku najdemo zgovorno mesto »Revolucija Anglije je socialna (eine

<sup>19</sup> Izraz »produkcijska sila/moč« (Produktionskraft) najdemo že v Engelsovih *Očrtih za kritiko nacionalne ekonomije* in iz njih v Marxovih *pariških rokopisih 1844*, vendar v pomenu »produktivnost«. V *Nemški ideologiji* stojita včasih vzporedno dva izraza: Produktivkraft in Produktionskraft (npr. MEID II: 46), vendar z razločevanim pomenom. V francoskem pismu Annenkovu in prav tako francoski *Bedi filozofije* se prav tako terminološko uporablja force productive, a na koncu *Bede filozofije* nenadoma nastopijo pouvoirs productifs in kot največja med njimi »revolucionarni razred sam« (MEID II: 539).

<sup>20</sup> Ko so naši predniki v prejšnjem stoletju vpeljali slavizem »protislovje«, so nam zasuli zvezo med widersprechen-oporekati in Wider-spruch-oporek, kar je danes vir težav.

<sup>21</sup> Pravopis se ravna po prvotisku oz. ponatisu v MEGA<sup>2</sup> II, 2.



sociale) in zato obsežnejša in bolj zajemajoča (umfassender und eingreifender) od katerekoli druge. Ni nobenega še tako odmaknjenega področja človeškega spoznanja in človeških življenjskih razmerij, ki k njej ne bi prispevalo in spet do nje prejelo spremenjen položaj. Socialna revolucija je šele resnična revolucija (eine wahre Revolution), v kateri se morata stekati politična in filozofska revolucija; in ta socialna revolucija poteka v Angliji že sedemdeset ali osemdeset let in gre prav zdaj z naglimi koraki svoji krizi naproti.« (MEID I: 437 in MEW I: 550.) Ves članek je sicer še poln filozofskih izrazov, ki se navezujejo na koncepcijo »resnične revolucije«, vendar je znotraj te terminologije izražena tista specifična nova pozicija, do katere sta prišla z Marxom »vsak po svoji poti«. Ideja »socialne revolucije« je eno središčnih sporočil tega članka in je na nadaljnjih straneh temeljito razdelana in pokazana v kontekstu angleškega razvoja. Že iz triadične navedbe »politične, filozofske in socialne revolucije« je razvidna Engelsova (in Marxova) verzija misli, ki ji je Moses Heß dal podobo »evropske triarhije«: »nemški« princip filozofije/teorije, »francoski« princip politike in »angleški« princip industrije. Pri Marxu in Engelsu gre za troedinost revolucije<sup>22</sup> in v navedenem tekstu je angleška revolucija predstavljena kot »socialna« in ne le »industrijska« revolucija: prevrat v vseh ključnih točkah življenja, prehod iz predkapitalistične v kapitalistični socialni red. (S tem je narejen tudi korak čez Heglovo in še Heinejevo dvoedino podobo »nemško-francoske« istovetnosti »duha dobe«, ki odmeva še v Marxovem *uvodu h Kritiki Heglove pravne filozofije* v sintagmi »onstranstvo onstran Rena«.)

S tem pa smo se že v zadovoljivi meri približali tudi razumevanju nedoločnega člana »eine (Epoche)« — »neka (epoha)«. Takšne »epohe«, takšne »prevratne dobe« najdemo v zgodovini potemtakem vedno in povsod tam, kjer gre za konec ene »družbene formacije« in rojstvo druge. Očitno ne gre za tisti pojem, ki ga je Marx 1844 uporabil v navezavi na Proudhona in ki ga pozneje (1850) stavi v narekovaje (prim. MEID III: 11 in 14); pač pa gre za izraz, ki ni omejen samo na prevrate znotraj »predzgodovine«, temveč meri lahko tudi na izstop iz »prazgodovine« (prim. Marxove *Razredne boje v Franciji* — MEID III: 63 — in Engelsovo *Revolucijo in kontrarevolucijo v Nemčiji* — MEID III: 424). Izraz je koncipiran tako zaobsežno, da je v njem zajeta tako angleška »industrijska« revolucija kot kapitalistična preobrazba Indije<sup>23</sup> in najmogočnejša socialna revolucija: slovo od »zadnje antagonistične forme družbenega produkcijskega procesa«. Bistvena sestavina sintagme »neka epoha socialne revolucije« pa je očitno tudi beseda »epoha«, »doba«. Iz tega je še prav posebej razvidno in očividno, da ne gre za kratkotrajen, silovito-nasilen poseg, temveč ravno za »epoho«, na primeru Anglije jo je Engels do leta 1844 imel v razvidu že skozi sedem do osem desetletij, torej od 1764/1774 naprej. Ko sta Marx in Engels leta 1850 bila pahnjena v obračun s frakcijo Schapper-Willich, nista pozabila poudariti, da je za a) »spremembo razmer«, b) »spremembo samih sebe in usposobitev za politično oblast« delavcem potrebnih »15, 20, 50 let državljan-

<sup>22</sup> Ta troedinost je očitna v pojmu proletariata, čigar določila so teoretična, politična in produkcijska revolucionarnost; zelo jasno je Marx izrazil v zavrnitvi anarhistov: Angležev ne gre obravnavati izolirano, ker jim ob materialnih pogojih revolucije manjkata »duh posploševanja in revolucionarna strast« (MEW 16: 386—387).

<sup>23</sup> S tem ko je »angleški poseg (English interference) namestil predilca v Lancashire in tkalca v Bengalijo, ali pa je oba, hindujskega predilca in tkalca, spravil s sveta«, je razkrojil indijsko skupnost, s tem da je razgalil njihovo ekonomsko bazo, »and thus produced the greatest, and to speak the truth, the only social revolution ever heard of in Asia« — in s tem proizvedel največjo, v resnici pa edino socialno revolucijo, za katero se je v Aziji kdaj slišalo. (MEW 9: pri 128.)



skih vojn in bojov med narodi«. (*Razkritja o komunističnem procesu v Kölnu.*) Zaradi specifičnega značaja antagonistične družbe sta pričakovala dolg osvobodilen proces skozi posebno, določeno epoho socialne revolucije, kateri bo preventivno nasilje vladajočega razreda vtiskovalo bolj nasilen pečat kot dosedanjim epoham socialnih revolucij.

Kot vse dosedanje teze je bila tudi šesta teza »rezultata« implicirana že v *Nemški ideologiji*, izoblikovana pa je bila celo že prej: ustreza namreč prej omenjenemu Engelsovemu članku o *Položaju Anglije* in vsebinsko povzema nekatere ključne misli Marxovega *Židovskega vprašanja*. Beseda »nadzidava« je tu opremljena s pridevki, ki posebej karakterizirajo njeno obsežnost, s katero prekriva »bazo«: »vsa neznanska nadzidava das ganze ungehenre Ueberbau«. To mesto posebej opozarja na mnogopomenskost metafore z »nadzidavo«, saj se tu očitno nanaša na »juristično in politično« nadzidavo, medtem ko se v naslednji tezi govori o bazi »ustrezajočih« zavestnih formah. Kot je bilo že rečeno, je tu metaforika mnogopomenska. Na nekaterih mestih, denimo v 18. *brumairu*, še bolj pa v prvem osnutku *Državlanske vojne v Franciji*, se govori o »nadzidavi« nazorov razreda nad njegovim materialnim stanjem; v *Anti-Dühringu* in v njegovih izpeljavah v nemškem in francoskem *Razvoju socializma od utopije do znanosti*<sup>24</sup> se navajata dve liniji »nadzidave«: pravne in politične ustanove (rechtliche und politische Einrichtungen/institutions politiques et juridiques) in pa »verski, filozofski in siceršnji predstavniki način/načini« (die religiöse, philosophische und sonstige Vorstellungsweise/les manières de voir religieuses, politiques et juridiques). Tretja verzija metafore je »superstruktura ideoloških stanov«, katere locus classicus je v »teorijah o presežni vrednosti«, tem osamosvojenem delu *Kritike politične ekonomije 1861—63*,<sup>25</sup> katere začetek pa je mesto o »superstrukturi« iz *Nemške ideologije* (MEID II: 94), če ga beremo v kontekstu z umestitvijo »konceptivnih ideologov« (prav tam: 57—62). V sklepnem razmišljanju bomo poskušali združiti te različne rabe pojma in jih zvesti na skupno točko.

Sedma teza ima v nasprotju s prejšnjimi mnogo rahlejši vezi z *Nemško ideologijo*, se nanjo skratka nanaša bolj po splošni vsebini kot po dobesednih formulacijah. Tako ustreza sintagma »naravoslovno zvesto ugotovljiv« sintagmi »empirično ugotovljiv« (MEID II: 25), toda vzporednico k nadaljnji vsebini sedme teze predstavljajo mnogo bolj konkretne zgodovinske analize iz *Svetega Maxa* kot pa kontekst, v katerem se pojavlja omenjena sintagma »empirično ugotovljiv«; na omenjenem mestu (MEID II: 25) se predvsem variira tisto, kar je bilo že povedano v tretji tezi, s posebnim poudarkom, da »zavest« sama zase »nima zgodovine«, temveč da imajo zgodovino delujoči ljudje. Sedma teza »občega rezultata« pa vnaša neko bistveno novo vsebino: da so »določene družbene forme zavesti« v dosedanji družbi ideološki način, na katerega se ljudje »zavedo in izbojujejo« realni konflikt: pod zastavo »pravniških/političnih/verskih/umetniških/filozofskih« in drugih »ideoloških« koncepcij in vrednot.

<sup>24</sup> Tako so nazori za Marxa »superconstructed« (MEGA<sup>2</sup> I, 22: 62) oziroma Ueberbau (MEID III: 486; izdaja Insel/ponatis izdaje 1852: 42 oz. MEW 8: 139). Pri Engelsu najdemo spodaj citirana mesta v slovenski izdaji *Anti-Dühringa* 41979: 63, v MEW 20: 25, oziroma v reprintih prvotiskov: nemškega: 26, francoskega: 21.

<sup>25</sup> Šele z izdajo MEGA<sup>2</sup> II, 3.1—6 z njenimi 2384 leksikonskimi stranmi čistega teksta, ne vstevši variant, si lahko ustvarimo vtis o celotnem rokopisu, iz katerega je najprej Kautsky izdal nekaj manj kot polovico pod naslovom *Teorije o presežni vrednosti*, nato pa je moskovska redakcija pripravila novo verzijo pod istim naslovom, ki je postala tudi del MEW (MEW 26/1—3). Šele zdaj, ko so ti zvezki vključeni v serijo (v njej predstavljajo podzvezke II, 3.2—4), funkcionirajo v svojem pravem kontekstu.



Realno vsebino bojov moramo torej znati izluščiti iz njihove ideološke zavestne forme. Loci classici takšne analize so Marxove in Engelsove analize revolucijskega dogajanja 1848/49 in pohoda »sil reda«: *Razredni boji v Franciji*, deli *Kampanje za nemško državno ustavo*, *Revolucija in kontrarevolucija v Nemčiji*, *Osemnajsti brumaire Ludvika Bonaparta*. V vseh teh delih nenehno srečujemo figuro, kaj »ljudje mislijo, da so«, in njeno zrcalno podobo, kaj »ljudje dejansko so«. Če govorimo o figurah današnjih dni, je Marxovo vprašanje: katera »realna podlaga« (ali po Heglovo: katera »podoba svetovnega duha«) se skriva za brado imama »islamske revolucije«? Kako se ljudje »zavedo« in kako »izbojujejo« svoj realni konflikt pod znamenjem križa in v boju za mašo po televiziji (kot na Poljskem)? Kateri realni konflikt se bojuje kot »sveta vojna« med protestanti in »papisti« na Severnem Irskem? In kateri realni konflikt se kako bojuje pod parolami morale, reda, dela in odgovornosti ter parol iz dobe »obnove in izgradnje«?

V tem kontekstu najdemo naslednjo Marxovo metaforo: o družbi (dobi) in individuu: kot individua ne presojamo po tem, kaj si sam misli o sebi, tako družbe/dobe ne presojamo po njeni zavesti. Konkretnohistorični individuum in personalni individuum sta tu neposredno vzporejena. Najbližje vzporedno mesto je v 18. *brumairu* (MEID III: 486, prim. MEW 8: -39). Tudi tam je čisto paralelno obravnavan individuum s svojo zavestjo in kolektivni subjekt s svojo, obenem pa je še dano posredovanje med obema: »občutki, iluzije, načini mišljenja in življenjski nazori«, ki jih »ves razred stvarja in oblikuje iz svojih materialnih osnov (Grundlagen) in iz družbenih razmerij, ki le-tim ustrezajo (gesellschaftlichen Verhältnissen, die ihnen entsprechen, piše v izdaji 1852).« Pri tem je »posamezni individuum« določen z razredno zavestjo: »Posamezni individuum, ki mu [ti občutki, iluzije, načini mišljenja in življenjski nazori] dotekajo (zufließen) skozi tradicijo in vzgojo, si lahko umišlja, da tvorijo tiste prave določujoče razloge (Bestimmungsgründe) in izhodišče njegovega delovanja.« Za socialno skupino — razredno frakcijo ipd. — velja analogno: tudi oni si lahko umišljajo, a zgodovinska analiza mora biti enako kritična do umislekov, kot smo kritični do umislekov individua: »In kot v privatnem življenju razločujemo med tem, kar kak človek o sebi méni in pravi, in tem, kar dejansko je in počne, tako moramo še bolj v zgodovinskih bojih razločevati fraze in umisleke strank od njihove dejanske organizacije [tako 1852, pozneje: njihovega dejanskega organizma] in njihovih dejanskih interesov, njihove predstave od njihove realnosti.« Kolikor je to mesto razdelava idej *Nemške ideologije*, smo še vedno na njenem terenu. Vendar v tej koncizni in udarni podobi v njej ta prispodoba ni navzoča.

Nasprotno velja za osmo tezo, da je s svojim mirom, s katerim govori o propadu in nepropadu formacij, značilen rezultat porevolucijske dobe in ne otrok predmarčnih pričakovanj. Zapisati jo je bilo mogoče šele z izkušnjo poraza, potem ko je kapitalizem zacvetel v gospodarski prosperiteti, si začel postavljati arhitektonske spomenike iz železa in stekla in v njih razstavljati svoje blago; na drugi strani pa so za lep čas razpadle organizirane oblike boja delavskega razreda, vštévši Zvezo komunistov. Šele v takšnem stanju duha je mogoča formulacija, da stari svet ni propadel in dal mesto novemu, ker je pač bil »dovolj širok« za razvijanje produktivnih sil. Šele tedaj je mogoče reči, da nova produkcijska razmerja niso doživela ure rojstva, ker pač še niso bila donošena. Za tem stavkom je stavek iz *Razrednih bojov v Franciji*: »Revolucija, ki tu ne nahaja konca, temveč svoj organizatorični začetek, ni nikaka revolucija



kratkega diha. Današnji rod je enak Judom, ki jih Mojzes pelje skozi puščavo. Ne le da mora osvojiti nov svet, propasti mora, da bi naredil prostor ljudem, ki so kos novemu svetu.« (MEGA<sup>2</sup> I, 10: 182, MEID III: 124.) Dokler je stari svet dovolj prostran in širok za razvoj produktivnih sil — in subjektivna med njimi, »razred sam«, je najpomembnejša — stara »družbena formacija« ne bo dala mesta novi. Tudi to še malo ne pomeni, da ne bi bil »današnji rod« z Mojzesom napoten skozi puščavo in osvajal nov svet, kateremu pa še ne bo kos...

V tem kontekstu govori deveta teza: naloga, da si osvojiš nov svet že s tem, ko je nastala, priča o nascentnosti »materialnih pogojev za njeno rešitev«. Deveta teza je Marxova variacija misli iz Heglove *Pravne filozofije* o razmerju med »umom kot samozavednim duhom« in »umom kot dejanskostjo«, o njuni nujni identiteti; a ta identiteta za Marxa kajpada ni dana v »spokoju zgolj mislečega spoznanja« kot nujna »sprava«, kot »roža v križu vpričnosti«, temveč je dana v dejanskem, revolucionarnem spreminjanju dejanskosti, ki je »donošeno« v dejanskosti sami; ne kot subjektivizem in samovolja, temveč kot razplet realnega oporečja. Sama »naloga« je dozorela do zavesti šele tedaj, ko je doba dozorela za nalogo, ko je razred dozorel za boj. In da mora rod naloge propasti, da bi naslednji bil nalogi kos, to niti malo ne oporeka dejanstvu dozorelosti subjekta. Obenem ko se deveta teza stika z 18. *brumairom* in njegovo parafrazo Hegla (prim. MEID III: 457), je v njej tudi odločilno vsebovana enotnost teorija-praksa iz *Druge teze o Feuerbachu*: naloga in njena izpeljava dokazujeta dejanskost in moč, tostranost mišljenja.

## VI.

Po tem emfatičnem delu »občega rezultata« sledi navidez čisto mirna deseta teza, ki navaja »progresivne epohe ekonomske družbene formacije«: štiri »produkcijske načine«: »azijskega«, »antičnega«, »fevdalnega« in »moderno meščanskega«. Ta teza odpira seveda dolgo razpravo o zgodovinskem poteku. Kaj so npr. »progresivne« epohe? So to »epoche che marcano il progresso della formazione economica della società« — epohe, ki označujejo/zaznamujejo napredek/napredovanje ekonomske formacije družbe<sup>26</sup>? Nenavadna raba pridevnika »progresiv« nam izdaja, da nimamo pred seboj misli iz *Nemške ideologije*, ker si s čisto nemško rabo ne moremo razložiti paradoksa tega stavka. Če pa se spomnimo, da je Marx v kasnejši dobi pod vplivom svojih številnih angleških komunikacij uporabljal mnoge očitne anglicizme,<sup>27</sup> se bomo ozrli v angleške besednjake, če nam ti lahko kaj pomorejo. In res. Po Shorter Oxford Dictionary ima beseda progressive tri glavne pomene: 1) gibajoč se naprej; 2) napredujoč korak za korakom/nastopajoč drug za drugim/sukcesiven; 3) napreden/progresiven. Cassell's German-English označuje rabo pod 3) za figurativno in politično, kot nemški prevod navaja »progressiv« k pomenoma 1)

<sup>26</sup> Karl Marx — Friedrich Engels: *Opere scelte* a cura di Luciano Gruppi, Riuniti, Roma 1966, p. 747 — prevodi iz rok eminentnih prevajalcev.

<sup>27</sup> Po mnogoletnem dopisovanju v *New York Daily Tribune*, delu v British Museum in angleškemu komuniciranju v političnem življenju je Marx celo nemški glagol untergehen (propasti) v *Kapitalu* rabil s pomenom angleškega undergo (biti podvržen, doživeti); po Marxovi smrti je Engels ta anglicizem zamenjal z erleiden (pretrpeti).



in 3), medtem ko za nas najzanimivejšemu pomenu 2) dodaja kot nemške prevode aufeinanderfolgend (= sukcesiven), laufend (= tekoč), gestaffelt (= naložen drug na drugega). Očitno torej edino pomen »sukcesiven«, »zapovrsten« ali kaj podobnega stavku sploh daje smisel, medtem ko bi z iskanjem v smeri »naprednosti« bili takoj v slepi ulici. Kot izraz je torej tudi misel sama iz Marxove »angleške« dobe.

Vseh težav se seveda tudi s tem ne osvobodimo. Glavna je pač ta, da si te dobe zapovrstjo slede na tleh rimskega imperija in da si antična in fevdalna družba zagotovo nista v razmerju mati-hči, temveč kvečjemu starejša-mlajša sestra, medtem ko je kapitalistična družba res nastala »v krilu« fevdalne. S tem je logično otežena navezava desete teze na osmo, tako da je sploh vprašljivo, ali se medsebojno nanašata. Nadaljnja težava je v koncipiranju »azijske« (ali »azijatske«) družbe. Vse te težave so, kot znano, spodbudile Wittfogla k logični preureditvi teh zapovrstnih (ali »progresivnih«) epoh, in sicer tako, da je iz arhaične (»azijske«) v dveh vzporednih linijah izpeljal antično in fevdalne družbe, pri čemer je antična zašla v slepo ulico in propadla, evropski fevdalizem pa je bil nov začetek od istega izhodišča, s katerega je razvojno krenila sužnjelastniška antika.

Z enajsto tezo se ponovno vračamo na teren *Nemške ideologije*. Tako koncepcija meščanskega produkcijskega načina kot zadnjega antagonističnega (čeprav brez tega pridevnika) kot dikcija »družbeni življenjski pogoji individuov« sta bralcu *Nemške ideologije* dovolj znana. To so misli, ki so bile potem varirane v *Bedi filozofije* in *Komunističnem manifestu*. Sklepni del prvega stavka pa je navezava na tematiko osme teze »občega rezultata«; osmo tezo aplicira v smislu proletarske revolucije: »produktivne sile, ki se razvijajo v krilu meščanske družbe, ustvarjajo hkrati materialne pogoje za razrešitev tega antagonizma«. Za trenutek je videti, kot da imamo pred seboj filozofa zgodovine, ki je razdelal »zakon prehoda«: kako priti iz ene »družbene formacije« v drugo »družbeno formacijo«; da bi se mu izšlo brez ostanka, je tudi zadnji »prehod« naredil po simetriji z drugimi. Filozofastri zgodovine, ki so polnili in polnijo kanonične učbenike »zgodovinskega materializma«, so ga razumeli natanko tako. Ampak Marx bi ne bil Marx, ko bi tega logično ne preprečil — z zadnjim stavkom, s sklepnim patetičnim finalom: »S to družbeno formacijo se zato zaključuje predzgodovina človeške družbe.« Kakorkoli že so »družbene formacije« (o njihovem značaju je bilo obilo sporov) — bilo bi nelogično, da bi bile kot pojem za zajemanje »predzgodovine« »človeške družbe« ustrezne tudi za karakterizacijo »človeške družbe« same.

Pomemben pa je še en aspekt: pojem »človeška družba« v tem emfatičnem pomenu pri Marxu nikakor ni nov. Ne gre prezreti, da z njim Marx svojo misel navezuje na patetični finale *Tez o Feuerbachu*: v deveti je stari materializem razkrit kot kontemplativno filozofiranje izoliranih individuov v meščanski družbi, v deseti pa je spostavljena diferenca med meščanskim stališčem »starega materializma« in »stališčem novega materializma«: »človeška družba ali družbeno človeštvo«. Sklepni apel na spremembo sveta je ravno izraz tega.

S tem je krog sklenjen. Sprememba sveta, za katero gre, je totalna, je zamenjava celotnega meščanskega kozmosa z novim, človeškim kozmosom. Za dobami »predzgodovine« pride »človeška družba ali družbeno človeštvo«. A rod, ki bo naredil prve, odločilne korake, mora kot Judje v puščavi propasti in narediti prostor novemu, ki bo novemu svetu kos...



## VII.

Potem ko smo si tako ogledali nekatere temeljne določilnice teksta, nam ostane še ena neodločljiva naloga: da se znajdemo v prej omenjenem in zarisanim klobčiču pojmov »nadzidava« pri Marxu. Videli smo, da imamo naslednje variante:

- a) juristična in politična nadzidava,
- b) nadzidava nazorov, idej,
- c) nadzidava ideoloških form,
- d) superstruktura ideoloških stanov.

Na podlagi teh različnih variant ter njihovih povezav in prehodov v delih samih Marxa in Engelsa je nastala množica interpretacij, med katerimi naj zaradi zanimivosti omenimo Korschevo iz leta 1922, povedano v obliki razpredelnice.<sup>28</sup>

Nadzidava	}	Ideje v glavah ljudi
		Pravo, nravi, običaji
		Cerkev, šola, svobodna društva
		Družina, država
Podzidje	}	Gospodarski red (ekonomija)

Omenjeno shemo navajamo, ker je blizu Marxovi sliki iz *Tez o Feuerbachu in Židovskega vprašanja*, dasi z njo ne sovпада. Četrta teza o Feuerbachu izhaja iz Feuerbachove ugotovitve »faktuma religiozne samoodtujitve«, ki je »podvojitve sveta v religijskega in posvetnega«. Toda če se Feuerbach zadovolji s tem, da »religijski svet razreši v njegovo posvetno osnovo«, da torej nadzidavo vrne v osnovo (Grundlage), opozarja Marx na teoretsko-praktično nezadostnost takega podjetja: »Ampak da se posvetna osnova odpne od same sebe in se fiksira samostojno kraljestvo v oblakih, je [nekaj, kar je] mogoče pojasniti le iz samoraztrganosti in sebi-sami-oporekanja te posvetne osnove.« Da se od »posvetne osnove« odpne posebno nebeško kraljestvo v oblakih, ni delo »čiste misli«, temveč ima svoj »pozemeljski« vzrok v a) razklanosti-v-sebi in b) samooporečnosti »posvetne osnove«, torej tostranstva. Ne samo ideološka forma religije, temveč tudi soobstoj in boj različnih religij so sublimna »duhovna aroma« tostranstva; o tem Marx razpravlja v *Židovskem vprašanju*. Tu imamo najprej razmerje med »občansko družbo« in državo; to razmerje v tostranstvu je analogno razmerju med pozemeljskim in nebeškim: »Politična država se do občanske družbe obnaša (ali: se na občansko družbo nanaša — verhält sich) kot nebesa do zemlje.« Imamo torej podobno podvojitve: tostranska »nebesa« in njihova »posvetna osnova«. Tudi zdaj moramo ponoviti vprašanje, ki ga Marx formulira v četrti tezi o Feuerbachu: kaj je »pozemeljski« vzrok tega razcepa? Tudi odgovor je analogen: a) razklanost-v-sebi in b) samooporečnost. Svet izpostavljenega občega interesa se vzpostavlja kot posebna sfera nad »občansko družbo«, ker je njegova eksistenca v sami družbi fiktivna; s tem je vzpostavljena iluzorična občestvenost, v resnici pa le sankcionirana razklanost, sprtost

<sup>28</sup> Karl Korsch, *Quintessenz des Marxismus*. Eine gemeinverständliche Darlegung. Viva, Leipzig 1922, str. 6 (odgovor na šesto vprašanje).

in konfliktnost interesov, obenem pa je kot domnevni obči interes skozi »enakost pred zakonom« (analogno »enakosti pred Bogom«) sankcioniran ravno snop posebnih interesov (vladajočega razreda in vzdrževanja njegove vladavine) in so diskriminirani drugi posebni interesi in zlasti možnost, da bi se odprava razredne vladavine konstituirala kot obči interes. Institucije »občega interesa« zato vedno nastopajo kot »občečloveške« ali »normalnočloveške«, ustrezne »naravi človeka«, saj je to njihova edina šansa, da sploh lahko nosijo dominacijo vladajočega razreda. S to Marxovo analizo, začeto v *Židovskem vprašanju* in pripeljemo do konca v *Nemški ideologiji*, dobimo Korschevi prej navedeni shemi analogno delitev:

svet religijskih predstav

(se odpne od)

sfera države (iluzorična skupnost)

sfera družbe (konflikt interesov razredov)

Toda takoj zatem nam Marx pokaže še drugo razmerje:

sfera države

materialne	duhovne
predpostavke	predpostavke
(elementi):	(elementi)
privatna	omika,
lastnina etc.	religija etc.

Politična sfera se torej pne nad materialnimi in duhovnimi elementi kot svojimi predpostavkami; duhovni elementi pa so ideološka elaboracija vseh družbenih razmerij in kot taki ustrezajo (korespondirajo) materialnim predpostavkam in njihovi politični sublimaciji, ne da bi z njimi sovpadli.

Svet idej in ideoloških form tako je in ni nadzidava: je, kolikor se boči nad družbo in državo in zadobiva podobo samostojnih obvladujočih principov; ni, kolikor šteje skupaj z »materialnimi elementi« med »predpostavke države« in je torej konstitutivni del »občanske družbe«. Je, kolikor je njegova sankcija dana s političnim aparatom (za moralnimi »principi« »Ne pričaj po krivem«, »Ne kradi« in »Ne ubijaj« denimo stoji ena od treh temeljnih oblasti meščanske države, in ta je pooblaščen tudi za presojo, kdaj bo upodobitev seksualnosti presešla raven »umetniške svobode« in zbudila »javno zgražanje« ter prizadela »zdravi občutek«).

A če bi se tu omejili na razcep »struktur« družbe in igro osamosvojenih sfer teh »struktur«, pozabili pa pri tem na »delitev dela«, bi svojevrstno deformirali poved Marxove misli. V času, ko se vsak uradnik in vsak biro-, tehno-, polito-, merito-, avto-, oligo-, ohlo- in drugačen -krat (sociološka fantazija je brezbrežna, zato imenom ni kraja . . .) prsi s svojim delom in delavnostjo, se moramo imperativno vrniti k Marxovi/Engelsovi koncepciji razdeljenega dela. Osamosvojitve zavesti, njeno umišljanje, da dejansko kaj predstavlja/reprezentira ne da bi predstavljala/reprezentirala nekaj dejanskega (prim. klasično mesto v *Nemški ideologiji*), je porojeno iz presežnega dela, in možnost bohotenja vseh prakseokratskih in ideokratskih »ustvarjalnih dosežkov« in njihovih akterjev korenini v tistem presežku, iz katerega bi morala rasti človeška svoboda. Ali, kot pravi Marx: »Brž ko eksistira družba, v kateri eni žive, ne da bi delali (bili direktno



udeleženi v produkciji uporabnih vrednot), je jasno, da ima vsa nadzidava družbe za eksistenčni pogoj surplus delo<sup>29</sup> delavcev. Dvoje je, kar prejemajo od tega surplus dela. *Prvič*: materialne pogoje življenja, vtem ko so udeleženi na produktu in subsistirajo na le-tem in od le-tega, ki ga delavci dajejo (liefern) povrh tistega produkta, ki se zahteva za reprodukcijo njihove lastne delovne zmožnosti. *Drugič*: Prosti čas, ki ga imajo na razpolago, najsibo za brezdelje, najsibo za opravljanje dejavnosti, ki niso neposredno produktivne (kot npr. vojna, državne zadeve [Staatswesen]), najsibo za razvoj človeških sposobnosti in družbenih potenc (umetnost itn., znanost), ki ne zasledujejo nobenega neposredno praktičnega smotra, predpostavlja presežno delo na strani delovne množice, to je, da morajo [le-ti] več časa uporabiti v materialni produkciji, kot pa ga terja produkcija njihovega lastnega materialnega življenja.« Potreben je torej neki presežni ali zapovrh delovni čas. To je »antagonizem«, na katerem »bazira vsa dosedanja civilizacija in družbeni razvoj«, vtem ko »prosti čas enih ustreza presežnemu delovnemu času — od dela podjarmljenemu času — drugih«. »Družba se tako razvija z brezrazvojnostjo delovne množice, ki tvori njeno materialno bazo; v nasprotju.« (MEGA<sup>2</sup> II, 3.1: 167—168).

Iz povedanega je razvidno, da je za Marxa vsa sfera politične nadzidave in vsa sfera civilizacije in kulture, ki jo razredna družba zida na presežnem in zapovrh delu, v bistvu »predzgodovinska« forma. Izhod iz nje seveda ni skok iz razvoja v brezrazvojnost in iz prostosti v podjarmljenost, temveč v drugačnem konstituiranju prostosti kot prostosti vseh in sfere nujnosti kot dolžnosti vseh. Pisanost »superstrukture ideoloških stanov« s tem neha biti upravičenje in ikebana za dominacijo in eksploatacijo.

Končajmo s stavkom iz *Komunističnega manifesta*: »Proletariat, najnižja plast zdajšnje družbe, se ne more vzdigniti, se ne more vzravhati, ne da bi bila pognana v zrak vsa nadzidava plasti, ki tvorijo oficialno družbo.«

<sup>24</sup> V tem rokopisu Marx uporablja tri izraze: Surplusarbeit, Mehrarbeit in Ueberarbeit. Prva dva merita na količino »preseženega dela«, tretji na »pregaranje« in »pregaranost«.

Karl Marx

## IZ KRITIKE POLITIČNE EKONOMIJE

### a) Značaj presežnega dela<sup>1</sup>

Brž ko eksistira družba, v kateri eni žive, ne da bi delali (bili direktno udeleženi v produkciji uporabnih vrednot), je jasno, da ima vsa nadzidava družbe za eksistenčni pogoj surplus/presežno delo delavcev. Dvoje je, kar sprejemajo od tega surplus/presežnega dela. *Prvič*: materialne pogoje življenja, vtem ko so udeleženi na produktu in subsistirajo na le-tem in od le-tega, ki ga delavci dajejo (liefern) prek tistega produkta, ki se zahteva za reprodukcijo njihove lastne delovne zmožnosti. *Drugič*: Prosti čas, ki ga imajo na razpolago, najsibo za brezdelje, najsibo za opravljanje (Ausübung) dejavnosti, ki niso neposredno produktivne (kot npr. vojna, državne zadeve [Staatswesen]), najsibo za razvoj človeških sposobnosti in družbenih potenc (umetnosti itn. znanost), ki ne zasledujejo nobenega neposredno praktičnega smotra, predpostavlja presežno delo na strani delovne množice, to je, da morajo več časa uporabiti (verwenden) v materialni produkciji, kot pa ga terja produkcija njihovega lastnega materialnega življenja. *Prosti čas* na strani nedelovnih družbenih delov bazira na *presežnem delu* ali *pregaranju* (Überarbeit), na *presežnem delovnem času* delovnega dela [Teil], prosti čas na eni strani na tem, da morajo delavci ves svoj čas, torej prostor svojega razvoja, uporabiti za golo produkcijo določenih uporabnih vrednot; razvoj človeških sposobnosti na eni strani na meji [Schranke], v kateri je zadržan [gehalten] razvoj na drugi strani. Na tem antagonizmu bazira vsa dosedanja civilizacija in družbeni razvoj. *Na eni strani* torej ustreza prosti čas enih presežnemu delovnemu času [,] od dela podjarmljenemu času [,] — času njihovega bivanja in delovanja kot gole delovne zmožnosti — drugih. *Na drugi strani*: Presežno delo se ne realizira le v več vrednosti, temveč v *presežnem produktu* — presežku produkcije čez tisto mero, ki jo delovni razred potrebuje za svojo lastno subsistenco in jo porabi. Vrednost je navzoča v uporabni vrednosti. Presežna vrednost torej v presežnem (Surplus-) produktu. Presežno delo v presežni (Surplus-) produkciji, in ta tvori bazo za eksistenco vseh razredov, ki niso neposredno absorbirani v materialni produkciji. Družba se tako razvija zaradi (durch) brezrazvojnosti delovne množice, ki tvori njeno materialno bazo, v nasprotju. Sploh ni nujno, da presežni produkt izraža presežno vrednost. Če sta 2 quarterja pšenice produkt istega delovnega časa kot prej 1 Qr pšenice, tedaj ta 2 quarterja ne izražata nikake večje vrednosti kot prej 1. Ampak če predpostavimo neki določen, dan razvoj produktivnih moči, se

<sup>1</sup> Prevod je narejen na podlagi objave Marxovega besedila v MEGA<sup>2</sup> II, 3.1, str. 167—170, 172—175. Prev. dr. B. Debenjak.



presežna vrednost vedno upodablja v presežnem (Surplus-) produktu, to je, produkt (uporabna vrednost), ustvarjen z dvema urama, je dvakrat tako velik kot tisti ustvarjen z eno uro. Presežni delovni čas, ki ga delovna množica dela prek tiste mere, ki je nujna za reprodukcijo njene lastne delovne zmognosti, njene lastne eksistence, prek *nujnega dela*, ta presežni delovni čas, ki se upodablja kot presežna vrednost, se hkrati materializira v presežnem produktu, surplusproduktu, in ta surplusprodukt je materialna eksistenčna baza vseh razredov, ki žive razen delovnih razredov, vse nadzidave družbe. Naredi *obenem čas prost*, dá jim razpoložljivi čas za razvoj ostale sposobnosti. Produkcija surplus delovnega časa na eni strani je tako obenem produkcija *prostega* časa na drugi strani. Ves človeški razvoj, kolikor presega (geht über... hinaus) tisti razvoj, ki je neposredno nujen za existenco ljudi, sestoji zgolj v uporabi (Anwendung) tega prostega časa in ga predpostavlja kot svojo nujno bazo. Prosti čas družbe je tako producirán po produkciji neprostega časa, delovnega časa delavcev, ki je podaljšan prek delovnega časa, ki ga zahteva njihova lastna subsistenca. Prosti čas na eni strani ustreza zaslužjenemu (geknechtet) na drugi strani.

Forma surplus dela, ki jo tu obravnavamo — prek mere njunega delovnega časa — je kapitalu skupna z vsemi družbenimi formami, v katerih se dogaja (stattfindet) razvoj prek čistega naravnega razmerja in zato antagonističen razvoj, družbeni razvoj enih naredi delo drugih za svojo naravno bazo.

Surplus delovni čas — absolutni —, kot je obravnavan tu, ostaja naravna baza tudi v kapitalistični produkciji, dasiravno bomo spoznali še neko drugo formo.

Kolikor (sofern) imamo tu le nasprotje med delavcem in kapitalistom, morajo vse razredi, ki ne delajo, s kapitalistom deliti na produktu surplus dela; tako da ta surplus delovni čas ne stvarja le baze njihove materialne eksistence, temveč stvarja obenem njihov *prosti čas*, sfero njihovega razvoja.

Absolutna presežna vrednost, to je, absolutno presežno delo ostaja tudi pozneje vedno vladajoča forma.

Kot živi rastlina od zemlje, žival od rastline ali od rastlinojede živali, tako [živi] tisti del družbe, ki poseduje prosti čas, razpoložljivi [,] ne v neposredni produkciji subsistence absorbirani čas, od presežnega dela delavcev. Bogastvo je zato [daher] razpoložljivi čas.

Videli bomo, kako ekonomski etc. to nasprotje obravnavajo kot naravno.

Ker se presežna vrednost najpoprej upodobi v presežnem produktu, vsa druga dela pa [so] že razpoložljivi čas, primerjan z delovnim časom, ki je uporabljen (verwandt) v produkciji živil (Nahrungsmittel), [je] jasno, zakaj fiziokratni presežno vrednost utemeljujejo na presežnem produktu v poljedelstvu, ki ga le nápak obravnavajo kot zgolj darilo narave.

Tu že lahko pripomnimo:

Delovne panoge, uporabljene za produkcijo blaga, se ločijo med seboj po stopnji svoje nujnosti, in ta nujnost odvisi od relativne nujnosti, s katero je za fizično existenco zahtevana uporabna vrednota, ki jo stvarjajo. Ta vrsta *nujnega* dela se nanaša na uporabno vrednost, ne na menjalno vrednost. To je, tu ne gre za delovni čas, ki je nujen, da bi ustvarili neko vredost [,] razvezljivo v vsoto produktov, nujnih delavcu za njegovo existenco; nanaša se na relativno nujnost potreb, ki jih zadovoljujejo produkti različnih del. V tem pogledu [je] poljedelsko delo (s tem razumeti vsa dela, zahtevana za pridobitev neposrednih živil) najnujnejše. Ono šele ustvarja disposable free hands, kot



pravi Stuart, za industrijo. Vendar tu [je treba] razločevati dalje. Vtem ko eden ves svoj razpoložljivi čas uporablja za poljedelstvo, ga drugi lahko uporabi za manufakturo. Delitev dela. Ampak prav tako presežno delo v vseh drugih vejah (Branchen) sloni na presežnem delu v poljedelstvu, ki daje surovino za vse drugo. »It is obvious that the relative numbers of persons who can be maintained without agricultural labour, must be measured wholly by the productive powers of cultivation.« (P. 159/160 R. Jones, *On the Distribution of Wealth, London 1831.*)

172 Dostavek ad e. Kolikor v kapitalistični produkciji kapital prisiljuje delavca,  
/107/ da dela čez svoj nujni delovni čas — to je, čez delovni čas, zahtevan za zadovoljitev njegovih lastnih življenjskih potreb kot delavca — stvarja, producira kapital, kot to razmerje gospostva minulega dela do živega dela — *presežno delo* in s tem *presežno vrednost*. Presežno delo je delo delavca, posameznika, čez meje njegove potrebnosti (Bedürftigkeit), delo zares za družbo, dasiravno kapitalist tu najpoprej v imenu družbe pokasira to presežno delo. To presežno delo je, kot rečeno, baza prostega časa družbe po eni strani, po drugi strani s tem materialna baza vsega njenega razvoja in kulture sploh. Kolikor je prisila kapitala, kar veliko množico družbe prisiljuje k temu delu čez svojo neposredno potrebnost, stvarja [kapital] kulturo; izvaja neko zgodovinsko-socialno funkcijo. S tem postaja obča delavnost družbe sploh, ustvarjena čez čas, zahtevan za neposredne fizične potrebe delavcev.

Je sicer jasno, da vsi vladajoči razredi, povsod, kjer družba sloni na razrednem antagonizmu, tako da na eni strani vladajo posestniki produkcijskih pogojev, na drugi strani pa morajo delati neposедуjoči, od posesti produkcijskih pogojev izključeni, [in] morajo s svojim delom vzdrževati sebe in svoje vladarje — v nekih mejah izvajajo to isto prisilo, v suženjstvu npr. v mnogo direktnjši formi kot v meznem delu, in zato prav tako forsirajo čez meje, ki so mu postavljene z golo naravno potrebnostjo. V vseh stanjih pa, v katerih prevladuje *uporabna vrednost*, je delovni čas bolj irelevanten, kolikor ga raztegnejo le toliko, da poleg življenjskih sredstev delavcev samih daje vladajočim neko vrsto patriarhalnega bogastva, neko maso uporabnih vrednot. V tej meri pa, kot *menjalna vrednost* postaja določujoči element produkcije, postaja podaljševanje delovnega časa čez mero naravne potrebnosti bolj in bolj odločilno. Kjer /108/ npr. vlada suženjstvo in tlačanstvo pri ljudstvih, ki malo trgujejo, ni misliti na pregaranje. Suženjstvo in tlačanstvo zadobivata zato najodurnejšo formo pri komercialnih ljudstvih, kot npr. Kartazanih; še bolj pa pri ljudstvih, ki ju obdrža za bazo svoje produkcije v neki časovni epohi, kjer [je] njihova sovisnost z drugimi ljudstvi pri potem kapitalistični produkciji; torej npr. v južnih državah ameriške zveze.

Ker šele v kapitalistični produkciji menjalna vrednost obvladuje vso produkcijo in vso členitev družbe, je prisilila, ki jo kapital nalaga delu, naj gre čez meje svoje potrebnosti, največja. Ker prav tako šele njemu *nujni delovni čas* (družbeno nujni delovni čas) zaobsežno določa vrednostno velikost vseh produktov, doseže pod njim intenzivnost dela višjo stopnjo, vtem ko so tu šele delavci splošno prisiljeni, da za produkcijo kakega predmeta uporabijo le tisti pod 174 obče družbenimi produkcijskimi pogoji *nujni delovni čas*. Bič lastnika sužnjev te intenzivnosti ne more spostaviti v isti stopnji kot prisila kapitalskega razmerja. V le-tem mora svobodni delavec, da bi zadovoljil svoje nujne potrebe, svoj delovni čas 1) preobraziti v *nujni delovni čas*, mu dati obče družbeno (s konkurenco) določeno stopnjo intenzivnosti; 2) dajati presežno delo, da bi smel (mo-



gel) delati delovni čas, ki je zanj samega nujen. Nasprotno je suženj zadovoljil svoje nujne potrebe, kot žival, in zdaj odvisi od njegove naravne zasnove, kolikanj ga bič itn. pripravi, je zanj zadosten motiv, da dâ delo v nadomestilo za ta življenjska sredstva. Delavec dela, da bi si sam stvaril svoja življenjska sredstva, da bi pridobil svoje lastno življenje. Sužnja nekdo drug vzdržuje pri življenju, da bi ga prisilil [potem] k delu.

Kapitalsko razmerje je torej na ta način (in dieser Art) produktivnejše — najprej, ker gre pri njem za delovni čas kot tak, za menjalno vrednost, ne za produkt kot tak ali uporabno vrednost; drugič ker svobodni delavec lahko svoje življenjske potrebe zadovolji samo, kolikor prodaja svoje delo; je torej prisiljen s svojim lastnim interesom, ne z zunanjo prisilo.

Delitev dela sploh lahko obstaja le, če vsak producent kakega blaga uporabi za produkcijo tega blaga več delovnega časa, kot [ga] zahteva njegova lastna potreba [Bedarf] po tem blagu. A iz tega še ne sledi, da je njegov delovni čas sploh podaljšan čez krog njegove potrebnosti. Nasprotno, krog njegovih potreb — ki se bo kajpada že vnaprej širil z delitvijo del, opravil (Beschäftigungen) — bo določal celotni kvantum njegovega delovnega časa. Npr. podeželanu, ki bi produciral sam vsa svoja življenjska sredstva, ne bi bilo treba ves dan delati na polju, ampak bi moral npr. 12 ur razdeliti med delom na polju in raznimi domačimi deli. Da zdaj ves svoj delovni čas 12 ur uporabi za poljedelstvo, s presežkom produkta teh 12 ur pa izmenjuje produkte drugih del, jih kupuje, je isto kot če bi sam en del svojega delovnega časa uporabil za poljedelstvo, drugega pa za druge vrste poslov (Geschäftszweige). Teh 12 ur, ki jih dela, je slejkoprej delovni čas, zahtevan za zadovoljitev njegovih *lastnih potreb* in delovni čas v mejah njegove naravne ali, nasprotno, družbene potrebnosti, kapital pa žene čez te samorasle ali tradicionalne meje delovnega časa, vtem ko obenem naredi intenzivnost dela odvisno od družbene produkcijske stopnje in tako odtegne malomarnost (Schlendrian) neodvisnega samoproducenta ali pa sužnja, ki dela le pod vnanjo prisilo. Če zapadejo vse produkcijske panoge kapitalistični produkciji, potem sledi iz gole občé rasti presežnega dela — občéga delovnega časa — da se bo pomnožila delitev vrst poslov (Geschäftszweige), različnost del in pa blag, ki prihajajo v menjavo. Če v neki vrsti posla 100 mož dela toliko časa kot prej 110 mož — ob krajšem presežnem delu ali krajšem trajanju celokupnega dela — je 10 mož mogoče vreči v drugo vrsto posla, prav tako del kapitala, ki je bil prej zahtevan za zaposlitev teh 10 mož. Goli izstop — preložitev delovnega časa — čez njegove samorasle ali tradicionalne meje — bo zato peljal k uporabi (Anwendung) družbenega dela v novih produkcijskih panogah. Vtem ko postane prost *delovni čas* — in presežno delo ne stvarja le *prostega časa*, ono naredi *prсто* delovno zmožnost, ki je bila vezana v kaki produkcijski panogi, [naredi *prsto*] delo sploh (to je ta točka) za nove produkcijske panoge. Je pa v razvojnem zakonu človeške narave, da brž ko je poskrbljeno za zadovoljitev enega kroga potreb, postanejo proste *nove potrebe*, so ustvarjene. Vtem ko torej kapital žene delovni čas čez mero, določeno za zadovoljitev naravne potrebnosti delavca, žene k večji delitvi družbenega dela — dela v celoti družbe, večje mnogoterosti produkcije, razširitve kroga družbenih potreb in sredstev za njihovo zadovoljitev, tako tudi k razvoju človeške produkcijske zmožnosti in s tem udejstvovanja človeških zasnov v novih smereh. Kot pa je surplus delo pogoj prostega časa, tako je ta razširitev kroga potreb in sredstev za njihovo zadovoljitev pogojena s priklenitvijo delavca na nujne življenjske potrebe [potrebščine?].





## MARXOVA KRITIKA »ČASOVNIH BONOV« V OČRTIH

*Inštitut za marksistične študije ZRC SAZU namerava ob prevajanju Marxovih Očrtov, ki poteka v okviru Temeljne izdaje del Marxa in Engelsa v slovenščini, pripraviti več delovnih razprav o teoretskih, terminoloških in prevajalskih problemih, ki jih postavlja to Marxovo delo pred sodobno marksistično teorijo.*

*Razprave nimajo reprezentativnega značaja, ne merijo na golo predstavitev posameznih teoretskih ali prevajalskih dosežkov, marveč je njihov osnovni smoter aktivna teoretska produkcija sama. Kot obliko dela organizira inštitut zato manjše delovne skupine, ki se bodo po svoji sestavi spreminjale, izbrano problematiko pa bodo obravnavale na različnih ravneh znanstvene razdelave od zastavitve problema in oblikovanja tez prek polemičnih spoprijemov do poskusov celovitejših odgovorov.*

*Inštitut si bo prizadeval, da v čim večji možni meri pritegne k sodelovanju predstavnike različnih konceptualnih usmeritev v slovenski marksistični teoriji. Kriterij konceptualne različnosti, ki ga bo inštitut poleg običajnega kriterija strokovne usposobljenosti, upošteval pri oblikovanju delovnih skupin, ni sam sebi namen. Je izraz prepričanja, da je prikaz teoretskih in praktičnih problemov, ki naj ustreza tako ravni Marxove teorije kot družbeni praksi, iz katere ti problemi izraščajo, mogoč edino kot rezultat kritičnega razumevanja različnih izhodišč.*

*Za temo prve delovne razprave je bil izbran problem Marxove kritike časovnih bonov. V nadaljevanju objavljamo uvodni oris problematike, pismene prispevke udeležencev okrogle mize in razpravo na okrogli mizi sami. V prvem delu so objavljeni, poleg uvodnega orisa izhodišč, pismeni prispevki za okroglo mizo, ki so rabili kot osnova za diskusijo. Dr. B. Debenjak zaradi drugih delovnih obveznosti ni mogel sodelovati s pismenim prispevkom in se je udeležil samo razgovora na okrogli mizi. V drugem delu objavljamo zapis razgovora, ki je potekal na osnovi pismenih prispevkov.*

*Okrogla miza je bila v prostorih SAZU dne 30. 3. 1983. Razgovor je odprl akad. dr. Boris Majer, kot gost pa se je okrogle mize udeležil akad. dr. Jože Goričar.*

*Okroglo mizo je pripravil in vodil Rado Riha.*

## RAZPRAVA O MARXOVI KRITIKI »ČASOVNIH BONOV« — ORIS PROBLEMATIKE

(Priloga k vabilu za okroglo mizo)

Marx začenja, kot je znano, Očrte kritike politične ekonomije s kritiko knjige A. Darimona *De la Reforme des Banques*. Ključni moment obširnega spoprijema z (bančno)teoretskimi predstavami proudhonističnega toka v socialističnem gibanju je pri tem kritika delovne teorije denarja. Zavrnitev načrta o nadomestitvi denarja s t. i. »Studendenzettel« — opozarjamo, da je predlagani prevod »časovni boni« nastal pred »paketi« zveznih ukrepov — je usmerjena proti načinu socialistične konceptualizacije, ki ne zna razločevati med »pojavnjujočim se gibanjem« in »bistvenimi razmerji«, hkrati pa je Marxova polemična zastavitev tudi začetek njegovega razvijanja lastne teorije vrednostne določitve in denarja.

V marksistični literaturi, ki je raziskovala Očrte, lahko sicer najdemo opozorila, da kritika prodhonizma v tem Marxovem besedilu ni pomembna samo z vidika zgodovine nastanka kritike politične ekonomije. Vendar pa ta opozorila vse do danes, kot se zdi, še niso dosegla ustrezne teoretske zastavitve. O tem priča prav eden novejših poskusov takšne utemeljitve, ki se sicer dotika različnih razsežnosti Marxovega spoprijema s proudhonizmom, zavrača pa misel, da bi lahko imel ta spoprijem kakršenkoli sistematičen pomen za vstop v kritiko politične ekonomije (prim. *Das Kapitel vom Geld, Projektgruppe Entwicklung des Marxschen Systems, Westberlin 1973*). Prisoja mu edino »pedagoški učinek« — v njem vidi zgled uspešne kritične analize tiste »revolucionarne« teorije, ki v zadnji instanci še izhaja iz meščanske kritike družbe.

Uspešnost, s katero uvajanje bonov v naši družbeni praksi razveljavlja med drugim tudi orožje zglede in uspešne teoretske kritike takšne prakse ni sicer že argument v prid prakse. Nedvomno pa znova postavlja vprašanje, v čem je pravzaprav — za nas — zglednost Marxove kritike proudhonistične in socialistične teorije. Drugače rečeno: kaj je praktično učinkovita določitev njegovega teoretskega in praktičnega dometa?

Orisana problematika se nam je zdela dovolj pomembna, da smo jo izbrali za temo prve delovne razprave o problemih Marxovih Očrtov. Za iztočnico razprave postavljamo tako naslednje vprašanje:

— kaj se lahko danes naučimo — s teoretsko-zgodovinskega, znanstveno-teoretskega, metodološkega ali političnega gledišča — iz Marxove kritike časovnih bonov?



Mladen Dolar

## MARXOVA KRITIKA

### »ČASOVNIH BONOV« V LUČI HEGLOVSKE DIALEKTIKE

Na prvi pogled ni nič racionalnejšega kot zahteva po uvedbi časovnih bonov, ki so jo razvili sprva angleški utopisti in ekonomski (levi ricardovci — Gray etc.), nato pa se je prek Weitlinga in proudhonistov razširila po Evropi. Če je namreč končno razkrita skrivnost vrednosti blaga delovni čas, če je to edina mera, ki določa velikost vrednosti, zakaj ne bi tedaj delovnega časa postavili tudi za dejansko mero in dejansko menjalno sredstvo? Čemu je za menjavo produktov potrebna stvar sama neadekvatna podoba denarja, zlata, ki vrh vsega omogoča vrsto tržnih špekulacij, malverzacij, nelegitimno bogatenje etc.?

»Ali naj ohranimo našo umišljeno mero vrednosti, zlato, in tako zaviramo produktivne sile dežele, ali pa naj se obrnemo k naravni meri vrednosti, k delu, in tako sprostimo produktivne sile dežele?« (MEW 13, 67).

Zahteva Johna Graya je konec koncev le legitimni podaljšek in praktična radikalizacija klasične ekonomije in njene delovne teorije vrednosti.

»Nadomestitev kovinskega denarja ... z delovnim denarjem, ki bi dobival svojo denominacijo od delovnega časa samega, bi torej izenačila *realno vrednost* (menjalno vrednost) blag in njihovo *nominalno vrednost*, *ceno*, *denarno vrednost*.« (Grundrisse, Vestnik IMŠ 1981/1—2, str. 150.)

Tako bi vpeljava bonov odpravila vsa neskladja meščanske produkcije, cena bi se izenačila z vrednostjo, ponudba s povpraševanjem, produkcija s konsumpcijo etc.

Marxu seveda ni težko pokazati praktične nevzdržnosti tega predloga (od težav z nenehno apreciacijo bonov z naraščanjem produktivnosti dela tja do tega, da bi banka morala določati kvantume »družbeno potrebnega« delovnega časa, ki se ga lahko porabi za izdelavo posameznih produktov etc.). Temeljna iluzija uvajanja bonov je, da bi z odstranitvijo nominalne razlike med vrednostjo in ceno že odstranili njuno dejansko, realno razliko. Njihova temeljna laž je v tem, da bi vsako blago neposredno postalo denar, v njem vsebovano delo naj bi postalo neposredno družbeno, se pravi, da bi »na osnovi *menjalne vrednosti*, *denarja*, predpostavili kontrolo združenih individuov nad njihovo celokupno proizvodnjo.« (Ibid., str. 176).

»Nujnost denarja, razlikovanega od delovnega časa, nastopa ravno s tem, da je treba kvantum delovnega časa izraziti ne v njegovem neposrednem in posebnem produktu, temveč v posredovanem in občem produktu, v njihovem posebnem produktu kot enakem in konvertibilnem v vse druge produkte istega delovnega časa; delovnega časa ne v nekem blagu, temveč v vseh blagih hkrati, in zato v posebnem blagu, ki predstavlja vse drugo.« (Ibid., str. 185.)

Srž Marxove argumentacije torej ne spodbija tega, da je substanca, bistvo vrednosti res delovni čas, temveč vprašanje obrne: če je temu tako, zakaj denar že sam kot tak ni časovni bon? Kako to, da se razlikuje od te vrednostne določitve in ima svojo posebno eksistenco? Kako to, da se bistvo vrednosti prikazuje na neadekvaten način? Ves problem tedaj ni v bistvu — tega so »pravilno« dojeli že ricardovci — temveč v *pojavi*, v prikazni *formi* (oboje seveda ni znamenljivo, vendar se tukaj gibljemo še na zelo splošni ravni). In tu je odločilni korak materialistične analize, ki v nasprotju z utečenim mnenjem seže od vsebine k obliki, od bistva k pojavi. Njena prednost ni v tem, da bi šla globlje, bolj k samemu bistvu, temveč nasprotno v tem, da resno vzame površino, formo, pojav, tisto najbližje. Kar je vsebinski analizi ušlo, je prav pojavna površina, v katero se odeva določena vsebina. Drugi korak je seveda v tem, da se ta formalni vidik izkaže za vsebinsko odločilnega, da pojav odloča o bistvu.

Preden nadaljujem z mehanizmom tega postopka, bi navedel že dve analogiji, še dva analogna materialistična koraka. Prvi je Freudov temeljni postopek v analizi sanj: problem namreč ni v tem, da izza sanjske površine razberemo vsebino sanj, skrite misli, izrinjene iz sanjavčeve budne zavesti — te misli se sicer lahko izkažejo za kočljive, a nikakor tuje zavestnemu preudarku; spadajo kvečjemu v ohlapno določljivo zono predzavestnega, nikakor pa niso nekaj nezavednega, ko se to ponavadi misli. Vsa težava je v njihovi formi, v njihovi pojavni obliki: zakaj si taka vsebina privzame tako nenavadno, tujo, izmaličeno podobo, čemu vse premestitve in zgostitve — delo sanj — ki iz ne posebno nenavadnih sanjskih misli naredijo težko rešljiv rebus? In prav tukaj, v sami formi, je pravo mesto skrivnosti, ključ do nezavednega.

Druga analogija je korak, ki ga je treba storiti v marksovski analizi ideologije, nasploh »nadstavbe«: ni namreč dovolj, da ideologijo zvedemo na njen realni temelj, pokažemo na materialni interes, ki tiči v ozadju, realna protislovja materialne baze izza nebuloznih umislekov, »conflicting facts« izza »conflicting dogmas«. Vselej si je treba postaviti vprašanje, zakaj si je taka vsebina nadela prav takšno podobo, zakaj se je neka »realna« vsebina izrazila na tako nenavaden način. Šele v tej formalni plati, v tem presežku nad realno« vsebino, lahko iščemo odgovor na vprašanje, kako je neka ideologija zajela individualno, kakšna predelava »realne« vsebine (premestitve, zgostitve itd.) je bila za to potrebna. In še več: sama realna vsebina se ni mogla konstituirati brez svoje ideološke zavajajoče pojavnosti, saj ni bilo najprej določenega interesa, ki bi se nato izrazil v takšni ali drugačni ideološki preobleki, temveč se je šele skozi ideološko podobo vzvratno vzpostavil »realni« interes, ki tiči za njo. Realna vsebina je šele v lastni predelavi. Z vprašanjem po pojavni obliki kritika ideologij stoji in pade, in sleherna analiza, ki skuša le zvesti ideološke nebesne podobe na njihovo posvetno jedro, na edino realna ekonomska tla, seveda ni napačna, ampak nezadostna, prekratka.

Marxov materialistični postopek je tukaj vseskozi heglovski. Ena velikih stalnih tem Heglove dialektike je prav postavka, da je treba stvari le do kraja



resno vzeti v njihovi fenomenalnosti, v pojavni obliki. To je tudi eden od stavkov poglavja o sili in razumu, o pojavu in nadčutnem svetu iz Fenomenologije duha. Razum je dejavnost, ki poseže onstran fenomena; izza varljive in spremenljive lupine pojavov uzre zakon, trdni in fiksni vet tistega, kar vztraja pod spreminjanjem, onstran neposrednosti uzre »nadčutni svet«, pravo bistvo stvari, »das Wahre gegen das Seiende« (Theorie Werkausgabe 6, Suhrkamp, str. 159) v zaostreni formulaciji iz Logike.

»Notranjost ali nadčutni onstran pa je *nastal, prihaja* od pojava /aus der Erscheinung her/ in ta je njegovo posredovanje; ali *pojav je njegovo bistvo* in dejansko njegova izpolnitev. Nadčutno je čutno in zaznano, postavljeno tako, kot je v *resnici; resnica čutnega* in zaznanega pa je, da je pojav. Nadčutno je torej *pojav kot pojav.*« (PhdG, ibid. 3, str. 118.)

Vendar pa s tem, da nadčutno spoznamo za pojav kot pojav, torej za nič drugega kot pojav, ne ostanemo preprosto pri čutnem svetu, s katerim se Fenomenologija začne.

»Če pri tem mislimo, da je nadčutno *torej* čutni svet ali svet, kakršen je za *neposredno čutno gotovost in zaznavo*, pa je to sprevrnjeno razumevanje; kajti pojav *ni* svet čutnega védenja in zaznavanja kot bivajoči, temveč /ta svet/ *kot ukinjeni* /aufgehobene/ ali v resnici postavljen kot *notranji.*« (Ibid. str. 118—119.)

Da je čutni svet v pojavu »aufgehoben«, pomeni, da je njegovo protislovje zdaj dojeto kot zoperstavljenost čiste notranjosti, onstranosti, in pojavne forme, kot razlika med bistvom in pojavom; tako kot notranje, nadčutno ni nič drugega kot pojav, kolikor je čista razlika (od) pojava, tako je tudi pojav pojav le, kolikor nosi v sebi pečat te razlike znotraj/zunaj kot svoje lastne razlike, kolikor si torej sam oporeka. Pojav kot pojav je odskok od samega sebe.

Po eni strani je torej kraljestvo zakonov kot trajajoči onstran zoperstavljenosti bežnemu tostranemu pojavu, vendar pa ta trdna sfera bistva ne more do cela izpolniti pojava: v pojavu je vselej še neki presežek, ki se ga ne da zvesti na zakon, na bistvo — namreč prav tisto nebistveno, minljivo, bežno. Če bistvo ni drugega kot pojav kot pojav, pa pojav v svoji minljivi pojavni podobi ravno uhaja bistvu. Morda je najjasnejša formulacija iz Logike:

»Pojav in zakon imata isto vsebino... vsebina, ki se iz pojava nadaljuje /kontinuiert/ v zakon, vsebina zakona in pojava. Ta vsebina tako tvori podlago /Grundlage/ pojava; zakon je ta podlaga sama, pojav je taista vsebina, a vsebuje še več, namreč nebistveno vsebino svoje neposredne biti. Tudi oblikovna določitev /Formbestimmung/, po kateri se pojav kot tak razlikuje od zakona, je namreč /neka/ vsebina in prav tako različna od vsebine zakona.« (6, str. 153.)

Presežek na strani pojava je določen primanjkljaj na strani zakona: zakon je pomanjkljiv, kolikor ne more pojasniti vsega pojava, bistvo ne more izčrpati svoje pojavne oblike, uhaja mu prav nebistveno — to nebistveno minljivo, pa je prav bistvo pojava, torej tisto, kar dela pojav za pojav. Heglova poanta je v tem, da je prav tisto nebistveno, bežno, zgolj pojavno, konec koncev usodno za bistvo: nebistveno, ki obstoji v pojavu poleg bistvenega, je treba dojeti kot pravi modus izkazovanja bistva pojava (tukaj puščam ob strani Heglovo nadrobnejšo analizo dveh nadčutnih svetov itd.). Z drugimi besedami: razcep na

bistvo in pojav mora biti reflektiran na ravni samega pojava, bistvo, zoperstavljenemu pojavu, je razklano bistvo, ki svojo razklanost kaže v pojavu. Tisto nebi-stveno, kar je bilo v pojavu videti kot nekaj povsem naključnega in nepomem-bnega, je tako paradokсна točka preskoka, kjer se nebi-stveno stika z bistvom, sovпада z bistvom, kjer se torej najbolj partikularno izkaže za obče. Presežek nad bistvenim je prav ustrezna« eksistenca bistva, kolikor ustreza ravno raz-klanosti, neujemanju bistva in pojava. Poleg vsega bistvenega obstoji v pojavu še — bistvo pojava; ali če nekoliko abruptno preskočimo v Marxovo briljantno formulacijo:

»Tako je, kot da bi poleg in razen levov, tigrov, zajcev in vseh drugih dejanskih živali, ki grupirane tvorijo različne rodove, vrste, podvrste, družine itd. živalskega kraljestva, eksistirala tudi še *Žival*, individualna inkarnacija vsega živalskega kraljestva.« (Ča-sopis 13—14, str. 191—192.)

Tako je, kot bi se bistvo vrednosti, človeško delo, utelešalo v vseh človeš-kih produktih kot blagih, poleg tega pa še v nezvedljivem presežku, ki v parti-kularnem reprezentira obče, ki je stik občega in partikularnega, posebno blago, ki pa hkrati ni neposredno zvedljivo na delo, delovni čas kot splošno mero vrednosti. Razcep na blago in denar je treba reflektirati nazaj v bistvu vred-nosti, tako kot se mora prej opisana heglavska dialektika zakona in pojava ref-lektirati nazaj v bistvu kot notranja razlika zakona.

Dvojni materialistični korak lahko opredelimo takole:

1) spoznanje, da je bistvo le toliko, kolikor se prikazuje, da je torej napa-ka poprejšnjega mišljenja v tem, da izza pojava išče le bistvo, spregleda pa sá-mo pojavno lupino kot izkazovanje bistva — da je torej treba do kraja resno vzeti enotnost bistva in pojava;

2) spoznanje, da razcep na bistvo in pojav ni umislek ali miselna napaka (pri Heglu je nasploh veliko lažje »govoriti resnico« kot se pa motiti, saj je zmota vselej le določen modus resnice, treba jo je le reflektirati nazaj v »stvar sámo«: stvar sama je ustrojena tako, da je omogočila mojo zmoto, s tem pa zmota že kaže njeno resnico), temveč da je razcep pojava in s tem razcep bistva — da je torej do kraja resno treba vzeti razcep. Poprejšnje mišljenje je torej premalo resno vzelo tako enotnost bistva in pojava kot razcep na bistvo in pojav. Oba koraka sta seveda strogo sovisna, treba ju je brati skupaj.

Če je Marxov postopek tukaj strogo heglovski, pa to ne velja docela za nje-gov znani napotek za branje Hegla:

»Kar je na Heglovi *Fenomenologiji* in njenem končnem rezultatu — dialektiki ne-gativnosti kot gibalnem in ustvarjalnem principu — velikega, je torej najprej to, da pojmuje Hegel samoustvarjanje človeka kot proces, opredmetovanje kot razpred-metovanje, kot povnanjevanje in odpravljanje tega ponanjevanja; da torej dojema bistvo *dela* in pojmuje predmetnega človeka, resničnega, ker dejanskega človeka, kot rezultat njegovega *lastnega dela*.« (MEID I., str. 379.)

Bistvo heglavske dialektike, njena skrivnost in njena veličina, je torej do-jeto kot še zamistificirano razkrivanje delovnega procesa, samoustvarjanja člo-veškega rodu skozi delo, skozi materialno prakso. »Delo pojma« je mistificirani izraz dejanskega dela, kolikor je njegova dejanskost le abstraktna, zgolj mi-selna dejanskost. Izza »mistične lupine« je treba odkriti »racionalno jedro«.



Napotek je bil največkrat razumljen tako, da je dajal odvezo za ukvarjanje z mistično lupino heglovske dialektike: če jo namreč zvedemo na njeno posvetno osnovno, izluščimo iz nje racionalno jedro, potem lahko lupino, »površino« Heglovega argumentiranja, odvržemo kot presežek, ki štrli prek njenega materialnega bistva. Ta operacija seveda ni napačna, težava je le v tem, da se lahko v odkrivanju jedra in skrivnosti heglovske dialektike izgubi prav heglovska dialektika. Tako se je lahko zgodilo, da je lahko večina t. i. heglovskega marksizma sicer »pravilno« dojela resnico Hegla, kaj malo pa je povedala o pojavnih formi heglovske dialektike — Hegel je mimo njenega hotenja štrlel prek svoje lastne resnice.

Da kal materialistične analize tiči že v sami »mistični lupini«, v preostanku, ki se ga ne da zvesti na posvetno osnovo, v sami formi heglovske dialektike — to je teza, ki je tukaj ne morem obširneje razvijati.

Mag. Bogomir Kovač

## PROUDHONISTIČNI KONCEPT ČASOVNIH BONOV IN JUGOSLOVANSKA POLITIČNA EKONOMIJA SOCIALIZMA

### I

Razprava o časovnih bonih pri proudhonistih razkriva na eni strani zamotano konkretno zgodovino denarja in blagovne produkcije tedanjega časa, produkcijskih in razrednih odnosov njunega nastajanja in reproduciranja, na drugi pa poudarja nekatere zanimive probleme teorije denarja v ožjem in običajnem pomenu besede, odpira nekatera mejna vprašanja teorije (delovne) vrednosti in ekonomskih problemov socializma nasploh. Zato bomo najprej v kratkem zgodovinskem orisu označili tedanje zgodovinske razmere, ki so omogočale široko razprostranjeno zamisel delovnega denarja in družbeno organizirane menjave pri utopičnih, rikardijanskih in malomeščanskih socialistih v Franciji in še posebej pri Proudhonu.

Obdobje 16. in 17. stoletja evropska zgodovina označuje kot prehodno obdobje menjave fevdalne epohe s kapitalistično,

a) kjer se globalni procesi zgodovinske socializacije in družbeno-ekonomskega napredka vzpostavljajo ob vsakokratni različnosti prehoda naturalne produkcije v novo prevladujočo blagovno produkcijo (Sweezy govori o »predkapitalistični blagovni produkciji«, ne da bi pristajal na novi produkcijski način sui generis), delovne, naturalne rente v denarno, kmetstva v porajajoče meščanstvo, ki je nova gibalna sila zgodovinskega razvoja;

b) kjer cikličnost družbenega razvoja, od krize fevdalizma v 15. stoletju (propadanje velikih fevdalnih posesti) do ponovnega vzpona in krize v 17., razkriva zgodovinsko neogibnost vzpona buržoazije, nadaljnega razvoja produktivnih sil in vzpostavljanje novih produkcijskih in družbeno-razrednih odnosov (obdobje absolutističnih držav in buržoaznih revolucionarnih prevratov v Holandiji, Angliji, Franciji ...).

Gospodarski sistem tega obdobja kot tudi sistem družbenih idej, ki ga pojasnjuje, imenujemo *merkantilizem*, ki pa nas zanima samo s politično ekonomske plati: celoten gospodarski sistem kot tudi ekonomska politika države sta namreč namenjena izpolnitvi osrednje naloge: kako povečati državno bogastvo z več dragocenima kovinama, zlata in srebra, ki s svojo menjalno vrednostjo omogočata dobivanje raznovrstnega bogastva uporabnih vrednosti.

Merkantilizem je razbil staro razumevanje »nevtralnega denar«, denarja kot tehničnega sredstva menjave, razumevanje, ki se je vleklo vse od Aristotela dalje, se ohranilo pozneje tudi pri sholastikih in ki ga Schumpeter poimenuje s konceptom »realne analize« gospodarskega življenja (J. Šumpeter: Povijest eko-



nomske analize, Informator, Zagreb, 1975, I. del). Z razraščanjem blagovnodenarne produkcije in menjave, naraščanjem trgovskega kapitala, manufakturne blagovne produkcije, vzpostavljanjem bančnega sistema (pomembno je spoznanje, da banke pospešujejo razvoj deželnega bogastva, je, prav nasprotno poudarjen denar kot osrednje gibalno družbeno-ekonomskega življenja, kot namen in kot sredstvo vsakokratne gospodarske prakse. Tako se je na eni strani večalo praktično izkustvo vsakdanjega malega človeka (denarna mezda), trgovca (trgovski dobiček), fevdnega gospoda (denarna renta), da več denarja pomeni več dobrin in večjo blaginjo, večji dobiček in višjo zaposlenost, da višje cene vodijo v gospodarski polet, da je denarnoblagovno gospodarstvo medsebojno povezano (Becherjev teorem, da je strošek (dohodek) enega hkrati dohodek drugega; J. M. Becher: Politische Discurs, 1668), da je ravnotežje gospodarskega sistema dejansko ravnotežje medsebojnega poračunavanja, kjer je vsak prodajalec hkrati kupec, in nasprotno (to izražajo že Quesnejeve »tableau économique«), kar zahteva določeno količino denarja (merkantilni zaklad) v obtoku in prispeva k njegovemu večjemu ekonomskemu in družbeno-razrednemu ugledu.

Na drugi strani pa se je večalo negativno izkustvo o denarju: prevladujoči bimetalizem« povzroča težave pri preračunavanju tečajev in stabilizaciji tržne vrednosti denarja, nestabilnost stalnih devalvacij denarja zaradi njegovega »kvarjenja« (obrabe) povečujejo tudi novi prilivi zlata (posebej kalifornijskega in mehiškega) brez blagovnega pokritja, tako da je 16. in 17. stoletje hkrati obdobje: a) nasilne revolucije blagovne produkcije in denarja, b) potresov bančnega sistema (štiri vodilne banke 17. stoletja, amsterdamska, londonska, genevska in beneška, pospešujejo nastanek obračunskega denarja /moneta ideale, moneta maginaria/, ki je določen z vrednostjo in količino drage kovine in služi kot transakcijsko sredstvo in osnova kreditnega sistema /depositum irregulare/; kvantitativni kreditni zakoni J. Lawa ipd.), c) skokovite inflacije, tako da je menjalna sfera vključno z denarjem ne samo cilj in sredstvo frenetičnega navdušenja in merkantilne gospodarske aktivnosti, temveč je hkrati sredstvo umirjene (fiziokrati, Petty, Smith idr.) in radikalne (utopični socialisti, socialisti ricardovci, malomeščanski socialisti) kritike obstoječih družbeno-ekonomskih in razrednih razmerij.

Pomembnost razvijajoče se menjave in denarja (posebej bank in kreditnega denarja) je tedanje socialiste zavedla, da so osrednji problem videli v načinu delitve, poti njegovega razreševanja pa v reorganizaciji menjalne sfere oziroma reformi denarja. Med t. i. socialisti ricardovci je prevladovala radikalizacija Ricardove teorije vrednosti in presežne vrednosti, da naj celotni proizvod delavčevega dela pripada delavcem samim, in ne tako kot v kapitalizmu, ko se celotni proizvod deli na delovne in nedelovne dohodke (profit, renta, obresti). Takšna delitev in način prisvajanja pa je odvisen po njihovem mnenju od pravilne menjave, ki jo zagotavlja posebna institucionalizacija »delovnega denarja«.

Prve idejne zasnove in praktične izkušnje pripadajo utopičnemu socialistu Ownu, ki vidi polno uresničenje Ricardove teorije vrednosti ravno v socializmu (nagrajevanje po delu), zato poleg delovno-produkcijskih skupnosti organizira 1832 nacionalni trg za pravično menjavo, medtem ko je teoretična utemeljitev teorije delovnega denarja pripadla angleškemu socialistu ricardovcu J. G. Greyu (Socialni sistem, 1831). V svoji razlagi koncepcije delovnega denarja predlaga ustanovitev narodne centralne banke, ki naj vrednoti delovni čas, potrošen za produkcijo določenega blaga, in izdaja posebna potrdila — »časovne



bone«, ki omogočajo nakup delovnega ekvivalenta uporabnih vrednosti v skladiščih banke in njenih podružnicah. Delovni čas je pri Greyu že vnaprej priznan kot družbeno potreben in predstavlja notranjo mero vrednosti, časovni boni kot tehnično sredstvo menjave pa hkrati potrjujejo vsako blago kot neposreden denar in družbeno utelešeno privatno individualno delo. Tako je nastala iluzija, da je delovni denar (časovni boni) alternativa zavračanja denarja kot takšnega, da z denarjem pada menjalna vrednost, z menjalno vrednostjo blago in blagovna produkcija, z njo pa kapitalistični produkcijski način, tako da postane »elementaren nesporazum« (Marx) med denarjem in blagom osnova domišljanja in praktičnega omišljanja socializma.

Od tod pričanja Proudhon in njegova šola, kateri pripada tudi Darimon, njegovo teoretično in praktično obzorje (Proudhon je bil samouk in Schumpeter celo namiguje, da ni vedel za vse svoje teoretične in praktične vzornike onkraj kanala) predstavljajo misel Saint Simona, Fouriera, ideje socialistov ricardovcev, posebej Greya in Braya, zgodovinske izkušnje francoskega proletariata in drobne bužoazije ipd. Proudhonovo razumevanje družbenega razvoja temelji na organskem evolucionizmu, ki vodi h končnemu cilju — ukinjanju vsake eksploatacije in nepravične družbe ter vzpostavljanje nove družbene organizacije, ki temelji na samoupravni organizaciji neposrednih producentov. Takšno družbeno organizacijo naj bi dosegli postopno (Brayeva ideja delavskih delniških družb), dokler ne bi prevzeli celotne družbene reprodukcije, kjer bi država postala zgolj mehanizem združenih producentov (skupnost državljanov).

Delavska združenja v produkciji, organiziranje centralne narodne banke menjave in izdajanje časovnih bonov in brezobrestnih kreditov, podružbljanje konkurence (lojalnost konkurence delovnih kolektivov in posameznikov, solidarnostni principi), decentralizirano planiranje od spodaj navzgor, sožitje socialističnega in kapitalističnega sektorja, komunalni in federalni politični sistem postanejo osrednji določevalci proudhonistične družbenoekonomske ureditve. Osrednje vprašanje gospodarskega sistema tudi za Proudhona ni produkcija, temveč delitev na osnovi določene (ne)ekvivalentne menjave, kajti (menjalna) vrednost izhaja iz cirkulacijske sfere in ne iz produkcije, podobno kot je tudi osnovna oblika kapitala obrestnostni kapital (bančni kapital) in ne produkcijski (industrijski) kapital.

Staro Aristotelovo dilemo ločevanja med uporabno vrednostjo in vrednostjo Proudhon reši v dialektični sintezi (Proudhon se sploh ponaša in proglašja za heglovca) konstituirane vrednosti, ki jo določa delovni čas, potreben za produkcijo določenega blaga. Mera vrednosti, ki postane hkrati tudi zgodovinsko sredstvo menjave, je torej delovni čas in časovni boni, s katerimi banke za menjavo na osnovi proizvodnih izkušenj določajo potrošeno količino delovnega časa oz. vrednost določenega produkta (blaga). Poleg izdaje časovnih bonov pa Proudhonova centralna banka lahko izdaja tudi brezplačne kredite, ki jih kot posebne bone ponuja svojim komitentom, da lahko vsak dobi produkcijska sredstva in postane njihov lastnik. To je bil končni domet Proudhonovih idej, iz katerih izhajajo vsi njegovi egalitarni principi in reformatorske zamisli, doživel pa je tudi praktičen uspeh kratkotrajne sape, saj je njegova ustanovitev narodne centralne banke 1848 v šestih tednih privabila več kot 20 000 članov, ki pa so dejansko v večini trgovali z manjvrednostnim blagom, nekonkurenčnim na zunanjem kapitalističnem trgu, z brezobrestnimi krediti pa so nakupovali reprodukcijski material za produkcijo in menjavo na kapitalističnem trgu.



Marx in Engels se spoprime s proudhonizmom na več ravneh, za nas so pomembna političnoekonomska vprašanja, njun spoprijem s socialistično ekonomijo, ki poteka na dveh medsebojno povezanih smereh:

a) kot kritika metode politične ekonomije in

b) kot kritika proudhonističnega pojmovanja teorije vrednosti in denarja.

Časovni boni so v tem kontekstu tista »dialektična rotacija njegove glave« (pismo Anenkovu, 1846), ki s spremembami kategorij in parcialnih institucij želi spreminjati teorijo in z njo preoblikovati tudi resnično življenjsko prakso. Marx dokazuje Proudhonu, da njegova površinska analiza in spekulativni konstruktivizem dejansko izhajata iz nesposobnosti poznavanja politične ekonomije (utoptične razlage Ricardove teorije vrednosti in kritičnega spoznanja materialnih pogojev družbenega življenja, zato so rezultati lahko samo ekonomski in spoznavno teoretski absurdi. Če Proudhon, na primer, ne sprejema tržne vrednosti, ker je ni doumel, je preprosto namesto sebe obtožil vrednost kot tako — *la valeur est fallée*. »Filistrska utopija« proudhonistične šole, da z neposredno menjavo odpravlja tudi blagovna protislovja, da hkrati proglašča obrestnostni kapital za osrednjo obliko kapitala in ukinjanje obrestne mere za osnovo družbenega prevrata (Marx v pismu I. B. Schweitzerju), da časovni boni zamenjujejo stvarni denar in njegove življenjske funkcije in podobno, vse to pripelje Marxa v ostro kritiko malomeščanskih lastninskih interesov, programa socialnih reform in v pomiritve razrednih bojev.

Če je denar proglašen za osrednji izvor neenake menjave, zelenaštva in porajajočih kriz, se zastavlja vprašanje, kako doseči njegovo detronizacijo, izenačitev s katerim koli drugim blagom?

Prva možnost je še vedno v okviru monetarizma, vendar tako zastavljenega, da sedaj zlato in srebro kot vsako drugo blago predstavljata neposredno utečeni delovni čas. Toda to bi nosilo s seboj že omenjene praktične posledice stalnega razvrednotenja (čedalje večjo produktivnost dela) in vrednostnega nihanja, tako da bi bila njegova konvertibilnost problematična in ekonomsko nestabilna (razen ob prepostavki statične produktivnosti dela). Ker je slednja predpostavka nesmiselna, je druga možna rešitev uvedba papirnatega denarja — časovnih bonov, kjer navidezno razdvojenost papirne pobotnice in neposrednega kovinskega pokritja nevtralizira razvrednotenje kovine z naraščanjem relativne vrednosti časovnih bonov, vendar pa to dejansko koristi spekulantom (nedelavcem) ali pa v časovni diskontinuiranosti (lastni vsaki blagovni formi, ker potrošniki preferirajo sedanjo potrošnjo pred prihodnjo) zanika načelo nagrajevanja po delu kot izhodiščne opredelitve.

Proudhonizem pa ne pade samo pri naraščanju produktivnosti dela in padajoči vrednosti denarja, temveč tudi zaradi nerazumevanja teorije vrednosti pri izenačevanju vrednosti in cene, saj družbeno organizirana menjava v banki dopušča, da je delovni denar vsakič konvertibilen z blagom, in nasprotno (Sayova dogma), kar pomeni, da se cene morajo izenačiti z vrednostmi. Proudhnisti preprosto niso razumeli razlike med tržno vrednostjo, menjalno vrednostjo in ceno, med družbeno potrebnim povprečnim abstraktnim delom (ki ga Marx dokončno razvije šele v Kapitalu in individualnim konkretnim privatnim delom, ki se v blagovni produkciji lahko izravnava samo s konkurenco vseh in vsakogar za hrbti producentov, in ne preprosto pred njimi na odprtih pultih trga in ekonomskega voluntarizma (bančnega vrednoenja). Nič ni bolj nesmiselno kot šteti menjalno vrednost za osnovo asociativnih organizacij neposrednih producentov, toda nič manj nesmiselno tudi ni predpostavljati obstoj menjalne



vrednosti brez konkurence in tržne menjave (absraktno družbeno delo predpostavlja makroekonomsko agregiranje vseh individualnih del v totaliteto določenega družbenega fonda dela kot produkcijske sposobnosti družbe). Konkurenca blaga namreč omogoča izenačevanje tržne cene s konkurenco ponudbe različnih individualnih producentov blaga (konkurenca v panogi), te tržne cene pa ustrezajo tržni vrednosti kot povprečnim vrednostim produciranega blaga v določeni panogi (ne gre za preprosto povprečje), produciranega pod povprečnimi pogoji. To je logično zaporedje, po katerem se individualna vložena dela pretvarjajo v abstraktno družbeno delo, zato je vsaka potrditev časovnih bonov v bistvu potrditev idealnega delovnega časa, ki se ali oblikuje in deluje kot denar ali pa izgubi to vlogo in z njo tudi pomen merila vrednosti. Dokler menjalna vrednost obstaja kot družbena oblika produkcije, obstaja objektivno nujno tudi dianar kot notranja lastnost vsakega blaga, ki se na določeni zgodovinski stopnji razvoja osamosvoji kot stvarno funkcionirajoči denar. To pa nadalje pomeni, da denarne reforme in spremembe v denarnem mehanizmu lahko spremenijo produkcijske odnose le znotraj ozkih meja obstaja blagovne produkcije in tržnomenjalnega denarnega gospodarstva. Sprememba oblike denarja (kot predlagajo nekateri ekonomisti še danes) zato ne more spremeniti protislovnosti obstaja denarja in še manj določenih produkcijskih odnosov, protislovnosti blagovne produkcije, razlike med ceno in vrednostjo in podobno (če cena, na primer, ni enaka vrednosti, ne more delovni čas, ki izraža vrednost, hkrati biti tudi merilo cene).

Med preostalimi protislovlji proudhonistične koncepcije politične ekonomije Marx omenja še dvoje:

a) napačno razumevanje, da delavcem pripada celoten proizvod njihovega dela (Lassallov neokrtnjeni donos dela), dokončno razgali v analizi Gothskega delavskega programa, ko opozori, da družbo ne predstavlja samo delovno sposobno in aktivno prebivalstvo, niti nimamo opraviti z določeno stacionarno družbo (problem razširjene reprodukcije);

b) zmedena predstava o ekonomski demokratičnosti delovnih bank preprosto poudarja tisto, kar želijo proudhonisti izkoreniniti — despotsko monopolno, odtujeno moč banke in njenih uslužbencev pri konstituiranju vrednosti posamičnega blaga.

## II.

V drugem delu naše razprave želimo opozoriti na vplivnost proudhonizma v jugoslovanski politični ekonomiji predvsem na dveh ravneh analize:

a) teoretično-metodološki način vstopa v politično ekonomijo,

b) teoretično in praktično vsebinsko razumevanje politične ekonomije (predvsem blagovne produkcije in denarja).

Na teoretično-metodološkem področju tiči proudhonizem v nerazumevanju Marxove metode kritike politične ekonomije, njegovega pojmovanja dveh metodoloških ravni — abstraknoteoretične in konkretnozgodovinske in njune medsebojne povezanosti ter soodvisnosti (problem logičnega in zgodovinskega), kot tudi v razločevanju načina raziskovanja od načina razlage. Marxova metoda »napredovanja od abstraktnega h konkretnemu«, njegov sistematičen (sistemski) razvoj kategorij od enostavnega, splošnega do kompleksnega in posebnega, ne pade v zanko, da bi teoretični sistem kot »reprodukcija konkretnega po miselni poti postal preprosto apriorna abstraktna konstrukcija. Marx se je tu dobro



zavedal nevarnosti Proudhonovega metafizičnega idealizma (z njim opravi že v Bedi filozofije, v Uvodu k Očrtom pa svoje teze samo še potrdi), nevarnosti logičnega nizanja kategorij, sintetiziranja tez in antitez, izmišljanja novih kategorij in zvez brez prave družbeno-ekonomske osnove, zato v kritiki poudari nekaj metodoloških določitev, ki v temelju zavračajo krščansko apologetičnost enačenja zgodovinskega z logičnoteoretičnim, kot na primer:

a) da mora predmet raziskovanja (na primer kapitalizem, socializem...) doseči določeno zgodovinsko zrelost, ki šele omogoča razkritje notranjih zakonitosti in tendenc;

b) da ekonomske kategorije ne moremo konstruirati v deduktivne logične celote (nize), če na določenih točkah »produkcije pojmov« logičnega razvoja ne dopolnjujemo z zgodovinskimi raziskovanjem kot predpostavko (pogojem) nadaljnega sistemskega razvoja kategorij;

c) da so, končno, ekonomske kategorije samo teoretični izrazi abstrakcije stvarnih družbeno-ekonomskih odnosov itd.

Proudhon po Marxovem mnenju nikoli ni razumel skrivnosti »dialektične metode razlage«, ker je stvarnost z abstrahiranjem zvedel na logične kategorije, tako da na koncu konča v »čistih logičnih formulah gibanja« in razvoja. Potem ko odkrije v teh logičnih kategorijah »substanco sleherne reči«, odkrije hkrati tudi »absolutno metodo« (kot gibanje »čistega uma«) povratne razlage in pojasnjevanja stvarnega zgodovinskega gibanja. Proudhonizem bo v »korenu uničen«, če abstraktno teoretično raven analize politične ekonomije dopolnjujemo s konkretnozgodovinsko, kjer se morajo logične kategorije na vseh ključnih mestih dokazovati v družbeno-ekonomski stvarnosti, kar je samo druga stran Marxovega razumevanja subtilnih razmerij logičnega in zgodovinskega v njegovem Kapitalu kot teoretskem zapopadenju kapitalističnega produkcijskega načina.

Svojevrstnemu proudhonizmu se tudi ni izognila jugoslovanska politična ekonomija v razumevanju in razlagi socialističnih samoupravnih produkcijskih odnosov, kar je še posebej očitno pri »prvi celostni skici marksistične politične ekonomije socialistične samoupravne družbe« Miladina Korača v njegovih treh obsežnih razpravah Socialistični samoupravni produkcijski način (Marksizam i savremenost, Komunist, Beograd). Svojevrstno domišljanje socialističnega samoupravnega produkcijskega načina temelji na osnovnih določitvah samoupravnega socialističnega gospodarskega sistema: družbeni lastniki nad produkcijskimi sredstvi in samoupravljanju delovnih ljudi v procesu družbene reprodukcije, kar je opredeljeno tudi v naših osnovnih normativnih aktih (Ustava, Zakon o združenem delu...). Takšne opredelitve so v bistvu idealistične (normativne) abstrakcije, ki na eni strani združujejo dvoje nezdružljivih konceptov — Marxov socialistični asociativni model in podedovano blagovno produkcijo, na drugi pa zaradi takšnega umevanja postajajo (ostajajo) te opredelitve in koncepti zgolj »logične kategorije«, na katere se navezujejo druge »logične formule gibanja«, kot na primer: osnovna organizacija združenega dela kot temeljna oblika socialističnega združenega dela, samoupravna socialistična blagovna produkcija, samoupravni dohodek in njegova celostnost v upravljanju in prisvajanju delovnih kolektivov, svobodno združeno delo, svobodna menjava dela, svobodno združevanje dela in sredstev, delitev po delu, ekonomiziranje racionalnega in družbeno osveščenega samoupravljalca... Logična povezanost vseh teh kategorij in konceptov končuje v idealizaciji socialističnih samoupravnih produkcijskih odnosov, »apriorni konstrukciji« in formalnopравни normativizaciji, ki sedaj z »absolutistično metodo« refleksivnosti skuša prikrojiti stvarnost po svoji meri in postavi.



Namesto dejanskega soočanja in preverjanja ključnih kategorij z družbeno-zgodovinsko realnostjo, protislovnostjo blagovne produkcije in razredno strukturiranostjo jugoslovanske družbe (združeno delo, kolektivna in privatna lastnina, dvojni obstoj proizvodov kot blaga in denarja, svetovni denar kot zunanja mera vrednosti, država in njena ekonomska in politična vloga birokratsko, tehnokratsko in privatno kapitalsko upravljanje z družbeno reprodukcijo...) se dobršen del naše politične ekonomije zateka v pravni, teleološki normativizem, ki nazadnje končuje v krizi družbene realnosti. Tako na ekonomskem področju socialistično blagovno produkcijo, združeno delo in svobodno združevanje dela in sredstev vse bolj zamenjujejo naturalni ekonomsko-politični voluntarizem, razparceliranost združenega dela (njegova politična fevdalizacija kot nujna posledica ekonomske naturalizacije), vse večje vzpostavljanje notranjih in zunanjih kreditnospojilnih razmerij ipd., v politiki se brezrazredna družbena struktura vse bolj umika politični strukturiranosti državne in samoupravne birokracije ter tehnokracije, v ideologiji se samoupravljalna ideologija in njen demokratski pluralizem vse bolj nadomešča z različnimi nacionalizmi (z ekonomsko vsebino), političnimi unitarizmom ali zaplankarskim separatizmom, izgubljanjem revolucionarne legitimnosti samoupravljanja med najširšimi družbenimi množicami (posebej delavskim razredom v ožjem pomenu besede...).

Metafizičnost in normativnost obravnave socialističnega samoupravnega produkcijskega načina kot idealnega sistema produkcijskih odnosov, prezračenost neprotislovnosti ekonomske družbene strukture in njene blagovne produkcije postopno prerašča v politični ekonomski voluntarizem in totalni »birokratski spopad z zakonom vrednosti« (Kidrič), ki ga dobro poznamo iz stalinistične zgodovine tridesetih let, in prav v tem leži družbeno-razredni in teoretski domet proudhonističnega načina v metodologiji politične ekonomije socializma: neprotislovnost socialističnih produkcijskih odnosov postane ideološki zastor, ki prikriva dejanske protislovnosti sodobne jugoslovanske družbe in tako politični ekonomiji poleg znanstvene konsistentnosti odvzema tudi tisto kritično revolucionarno vsebino razredne ideologije delavskega razreda v širšem pomenu besede.

Proudhonizem in njegove družbeno-ekonomske in razredne posledice v jugoslovanski politični ekonomiji in ekonomski praksi postanejo najbolj domišljene v pojmovanju samoupravnega koncepta denarja. Izhodišče za dobršen del naše politične ekonomije je spoznanje, da novim tipom produkcijskih odnosov ustrezajo tudi novi mehanizmi, instrumenti in institucije, zato socialističnim samoupravnim produkcijskim odnosom ustreza socialistična blagovna produkcija in znotraj nje tudi »samoupravni denar« v novi obliki in vsebini denarno-kreditnega in bančnega sistema. »Samoupravni denar« mora kot sestavni del socialističnih samoupravnih produkcijskih odnosov izražati naslednje lastnosti:

a) kot sestavni del vrednostne forme predstavlja osnove socialistične samoupravne produkcijske odnose;

b) postati mora notranji element teh družbenih razmerij in ne zunanji faktor monetizacije blagovne vrednosti;

c) kot sredstvo monetizacije vrednosti mora postati osnovni instrument samoupravnega združevanja dela in sredstev, podružbljanja dohodka in delitve po delu;

d) z mehanizmom avtomatske monetizacije mora omogočiti vsakokratno monetizacijo skupne in novoustvarjene vrednosti združenega dela...



(Glej A. Stranjak: Karakter svojine i novac, Socializam, Beograd, 12, 1981, in Savremeni novac, stvar ili društveni odnos, Informator, Zagreb, 1981.)

Takšen značaj denarja želi in temelju demistificirati in defetišizirati denarno fenomenologijo blagovne produkcije, zato vzpostavlja tudi nov sistem emisije denarja, pod katero razumemo vse tiste institucije, mehanizme in instrumente blagovnodenarnega gospodarstva, ki omogočajo skupno upravljanje z denarnim poslovanjem. Samoupravni model emisije denarja naj bi temeljil na posebni monetizaciji komercialnih blagovnih kreditov organizacij združenega dela, ki bi medsebojne obveznosti poravnale z blagovnim kliringom obračunskega, reproductivnega denarja (menic, čekov) namesto z običajnim valutnim denarjem v obliki menjalnega in plačilnega sredstva. Osnovna logika tega emisijskega mehanizma poudarja, da naj se večina plačevanja v »združenem delu« opravi z reproductivnim obračunskim denarjem v treh krogih monetizacije, ki ga izdajajo sami ekonomski subjekti, ne da bi pri tem prostorsko in časovno ločevali procese ustvarjanja vrednosti in njene monetizacije. S tem naj bi odpravili multiplicitirano ustvarjanje knjižnega denarja v poslovnih bankah in njihovo ustvarjanje presežnega (posebno investicijskega) povpraševanja (inflacije), »združeno delo« pa bi v prvih dveh krogih samo »emitiralo« svoj transakcijski denar, medtem ko bi v tretjem krogu za monetizacijo poskrbela centralna banka z edino dejansko valutno monetizacijo. Monetizacija poteka tako neposredno med organizacijami združenega dela in centralno banko (Služba družbenega knjigovodstva (SDK) je v tem primeru samo monetizacijski servis, ki predhodno poročunava medsebojna upniško-dolžniška razmerja organizacij združenega dela). V obeh primerih pa zaradi natančnosti meničnega poslovanja ali neposredne monetizacije pri centralni banki organizacije združenega dela avtonomno in neposredno dobivajo vrednost prodanega blaga v denarni obliki. Ker se monetizira celotna ustvarjalna vrednost blaga, količina denarja v obtoku nikoli ne preseže dovoljene velikosti, kupni skladi ne morejo preseči blagovnih in s tem povzročiti nastajanje ekonomskih strukturnih nesorazmerij in inflacijskih spiral (centralna banka lahko dodatno popravlja morebitne negativnosti in nesorazmernosti s spreminjanjem obdobja zapadlosti, končnega eskonta in podobno, vendar pa je njeno delovanje nekreditno oz. brezobrestno). V ozadju takšnega načina emitiranja denarja in monetizacije vrednosti tiči znana Savova tržna dogma, po kateri narodnogospodarska ponudba sama ustvarja povpraševanje in tako razrešuje probleme realizacije blagovnih denarnih razmerij, strukturnih odnosov in gospodarskih kriz.

Takšna opredelitev samoupravnega koncepta denarja in denarno-kreditnega sistema je dobila najpopolnejšo podobo v dveh zapisih (dokumentih): »Novi emisijni mehanizam na osnovi nekreditne monetizacije«, Ekonomski institut, Zagreb, 1981, in pa »Platforma za promenu u emisionom mehanizmu«, ki ga je naredila posebna delovna skupina zveznih družbenih svetov oktobra 1981 v Beogradu.

Kje tiči »metafizična in pravna iluzija« (Marx) takšnega umevanja denarja in emisijskega mehanizma? Kakšna je politekonomska osnova avtonomnih pravic monetizacije, logike samoupravnega denarja v procesu monetizacije skupne in novoustvarjene vrednosti?

Osnovni nesporazum je tipično proudhonističen in temelji na večkratnem nerazumevanju notranje logike blagovne produkcije in na njej temelječih produkcijskih odnosov.



a) Najprej omenimo razumevanje družbenolastniških in samoupravnih produkcijskih odnosov kot metafizičnih, normativnopravnih kategorij in ne kot realnih odnosov v skriti protislovnosti družbene delitve dela, blaga, denarja, svetovnega trga, deviznega tečaja, plačilne bilance, ekonomskega intervencionizma, transfera tehnologije itd., o čemer smo že govorili.

b) Nerazumevanje vrednostne forme in menjalnih razmerij blaga kot njene bistvene pojavne oblike (menjava predstavlja v vrednostni analizi »bistvo pojavnosti«, ki ga ne smemo preprosto spregledati), kjer se šele v konkurenčni različnosti vrednostnih (blagovnih) razmerij lahko določa družbeno potrebno delo kot določevalec velikosti vrednosti blaga. Koncept neposredne monetizacije predpostavlja podobno kot Greyev »delovni denar« neposredno družbenost dela, posebno družbeno knjigovodstvo zunaj blagovno-denarnih, tržnih (konkurenčnih) razmerij, ki bi ga vpeljala pri monetizaciji centralna banka (ta protestantska ekonomska logika je bila predverje kapitalskih razmerij, ne pa asociativnega socializma).

c) Nerazumevanje časovnih preferenc in likvidnostne funkcije denarja (kot funkcije zaklada) vodi reformatorje v poudarjanje monetizacije nediskontiranih vrednosti, tj. konvertibilnost bančnega denarja v komercialni denar brez kapitalskih naplavin obrestovanja, obrestne mere in diskontiranja. Z drugimi besedami: dinar ohranja ekvivalentno vrednost v daljšem časovnem obdobju (danes je realno toliko vreden kot čez mesec ali leto dni), tako da ob upoštevanju realnih ekonomskih razmer (inflacija, valutni tečaji, fizična produktivnost produkcijskih sredstev...) blagovni producent v takšni avtonomni monetizaciji v bistvu dobiva vrednost, ki družbeno ni (in tudi ne bo) ovrednotena. Ukinjanje kreditnih razmerij in obresti v imenu preseganja izkoriščevalskih kapitalskih odnosov se tako v bistvu končuje v lastnem nasprotju: v prisvajanju določene presežne vrednosti (večvrednosti) kot nediskontirane vrednosti. Problem potemtakem ni v naivnosti ukinitve kreditnih odnosov kot temeljnega vira faustovske odvisnosti »združenega dela« od bančnega sistema, temveč v drugih oblikah ekonomske prerazdelitve, ki temeljijo na sprejetju objektivne logike blagovne produkcije (posebej, če na drugi strani vztrajamo pri njeni ohranitvi). Če imamo opraviti z zgodovinsko nujnostjo ohranjanja blagovne produkcije, potem se, volens nolens, ohranjajo tudi njene protislovnosti (dodatno začinjene s fenomenologijo neuravnovešenosti vplivov kot inflacije, spreminjajočih se deviznih tečajev, negativne plačilne bilance, političnega ekonomskega intervencionizma...), njihovo preseganje pa ne more temeljiti na kmečki logiki njihovega spregledanja, temveč na objektivnih (zgodovinske tendence zakona vrednosti) in subjektivnih (planiranje, ekonomska politika, ekonomska znanost...) elementih njihovega priznanja in postopnega preseganja (zgodovinska kontinuiranost produktivnih sil).

d) Ideja avtomatske monetizacije (nekreditiranja) zanika nujnost obstoja denarne menjave in konkurenčnega kupoprodajnega razmerja blagovnih producentov, toda na mesto ekonomske demokracije (in protislovnosti) blagovne menjave stopa administrativna moč centralne banke, ker je v avtomatski monetizaciji centralna banka poslednje mesto menicam, verižnim čekom in drugim kratkoročnim in dolgoročnejšim finančnim oblikam. Bančni sistem je namreč z opustitvijo »nepotrebnih« poslovnih bank kljub navidezni decentralizaciji, avtonomnosti blagovnih producentov, v bistvu popolnoma centraliziran, samoupravni denar se s tem pretvarja v državno centralizirani denar z vsemi nega-



tivnimi ekonomskimi in političnimi lastnostmi, proti katerim so se prvotno borili zastopniki nove reforme denarnega sistema.

e) V bančnem mehanizmu avtomatske, avtonomne monetizacije menica, verižni ček in drugi vrednostni papirji postanejo osrednji nadomestki za denar, s čimer se na eni strani povečujejo faux frais takšnega bančnega delovanja; zmanjšujejo se možnosti učinkovitega vodenja kreditno-monetarne politike; povečujejo se možnosti za še večjo inflacijo; podružbljala bi se rizičnost in odgovornost blagovnih producentov (to, kar mora v blagovni produkciji ostati individualizirano), individualiziralo pa bi se tisto, kar je v osnovi družbeno (vrednotenje blaga, denarna monetizacija...); blagovno gospodarstvo bi se še bolj naturaliziralo, zaprlo v samozadostnost in razdruženost (v ekonomski, politični, nacionalistični separatizem); povečale bi se težavnosti zunanje plačilne menjave, vključenosti v svetovne bančne tokove in vrednotenje svetovnega trga (podcenjevanje svetovnega denarja kot mere vrednosti), kar je v nasprotju z našo zunanjetrgovinsko usmerjenostjo in finančno odvisnostjo.

Sklenemo lahko, da samoupravni koncept denarja, podobno kot metafizičnost družbene lastnine, združenega dela, celostnosti dohodka... zaradi proudhonističnega razumevanja družbeno-ekonomske realnosti pristaja pravzaprav tam, kjer s svojo kritiko pričinja: pri nadaljnji odtujenosti »združenega dela«, kaotičnosti (neobvladljivosti) gospodarskega mehanizma in gospodarski krizi, povečevanju politične in ekonomske moči birokracije in podobno. Če je Marx pred sto dvajsetimi leti učinkovito obračunal s proudhonistično metodologijo in vsebino politične ekonomije, če je praksa pokazala kratko sapo in omejenost takšnih malomeščanskih utopij (Proudhonove banke »blagovne menjave«...), potem je znanstveno naivno razvijati te koncepte tudi v sedanjosti, podobno kot je politično neodgovorna njihova pravna normativizacija in praktično sistemska realizacija v naši vsakdanji družbeno-ekonomski praksi. Proudhonizem je namreč najbolj prisoten v politični ekonomiji socializma kot teoriji samoupravnega socialističnega produkcijskega načina, ki je v dobršni meri (dohodkovna »šola« politične ekonomije) postala politično-ekonomska osnova naše zadnje sistemske reforme 1974—1976. Toda nova sistemska reforma v praksi nikoli ni dokazala svoje gospodarske učinkovitosti, ker so bile napačno zastavljene nekatere osnovne osi ekonomskega sistema in se je ta praktično ohranjal predvsem zaradi ogromne zunanje akumulacije. Izvirni greh leži v napačno zastavljeni analizi in razumevanju gospodarske stvarnosti, napačni identifikaciji vzrokov in posledic osrednjih družbeno-ekonomskih problemov, zato so tudi predlogi sistemske reforme bili zastavljeni na napačnem koncu in z napačnimi sredstvi. Če je videnje problemov metafizično (proudhonistično), če se politična ekonomija (ekonomisti) in politična struktura v osnovi ukvarja z navideznimi problemi in nudi navidezne rešitve, potem nam takšna zgodovina namesto rešitev prinaša samo še dodatna družbeno-ekonomska protislovja. Jugoslovanska družbeno-ekonomska kriza, njeni teoretski vzroki in praktične zablode so zato najbolj prepričljiv dokaz o aktualnosti proudhonizma in njegovih posledicah, prepričljiv opomin, da podcenjujemo nekatere zgodovinska spoznanja ekonomske teorije in prakse, stara več kot sto let. Opomin, ki zaradi trdovratnosti ne bo ostal brez zgodovinskih posledic.

Mag. Lev Kreft

## MARXOVI OČRTI MED ESTETIKO IN VULGARNO POLITIČNO EKONOMIJO

V spisku nalog na moji mizi je tudi dokument, ki zahteva naslednje tuhtanje: *obdelati metodologijo podružbljanja odločanja o ljudeh*. Ta naloga, ki se je organizirano in zavestno zapisala, ker se v tem čuti problem, kaže, da ljudje res zanikajo aksiome geometrije, če so ti nasprotni njihovim interesom, in še več: da ne morejo dojeti aksiomov geometrije, če jih ni mogoče pojasniti iz njihovega družbenega zornega kota. Družbeni položaj kot razredni položaj, torej kot posebni položaj v produkciji družbenega življenja, je tisto mesto, ki je prvi kriterij »resnice«, saj jo zainteresirano pojmuje in konstruira. Tako konstrukcijo »resnice«, ki je dejansko povsem izkrivljena in zgolj simulirana analiza dejstev, najde Marx pri Darimonu.

Na tej osnovi bi se zdelo, da je pač vse relativno, ker interes onemogoča popolnost spoznanja, če ga ne omogoča narava sama zaradi omejene možganske kapacitete ljudi. Toda vse družbene pozicije niso omejene na isti način, in četudi so vse razredne pozicije parcialne, so nekatere v svoji parcialnosti tako univerzalne, da omogočajo univerzalen uvid. Ne gre za to, ali kak konkreten delavec razvije ta univerzalni uvid ali ne, in tudi ne gre za to, da bodo ta uvid razvili nekega lepega dne vsi delavci in tedaj uredili družbo po svojih pogledih, ampak gre za objektivni interes za odpravo mezdnega dela, torej za odpravo razmerja delo/kapital, torej za odpravo celotne družbene anatomije, ki na kapitalskem razmerju stoji in pade: odprava privatne lastnine proizvodjalnih sredstev pomeni podružbljanje, torej nujno odpravo razredne omejenosti delavskega razreda samega. Univerzalnost pogleda, ki je možen s pozicije delavskega razreda, izhaja odtod, ker je zainteresiran, in edini zainteresiran, tudi za lastno odpravo, za odpravo samega sebe kot razreda. S te pozicije je možno rekonstruirati v teoriji anatomijo obstoječe družbe — ne nevtralnno, od zunaj (od »zunaj« razkriva anatomijo družbe fevdalni nasprotnik vladajoče buržoazije), ampak zainteresirano za njeno odpravo. Ideološke pozicije razrednega izvora se afirmirajo tudi v estetiki in ocenjevanju umetnosti; tudi ko ep ni več možen, ker je izginila njegova družbena mitološka podlaga, si mojstri meščanjenja umetnosti mislijo, zakaj pač ne bi ustvarili, ob vsem drugem, tudi boljši in epohalnejši ep od starih. Podobna tenčica se razprede ob Marxovi oceni Balzaca: ideološki um kakega Plehanova si Balzacove priznane prodornosti ne zmore drugače razložiti, kot da osamosvoji resnico kot posebni interes umetniške duše. Zato pri Balzacu vidi protislovje med njegovo reakcionarno »dnevno politično« pozicijo »de Balzaca« in njegovo umetniško povzdignjeno zavezanost umetniški resnici o družbi, ki jo izpoveduje svojemu interesu in prepričanju navkljub (*amicus rex*, toda večji



prijatelj mi je umetniška resnica). Toda Balzacu je dostopna »resnica«, torej vpogled v anatomijo razvijajoče se francoske buržoazne družbe, prav zato, ker je »reakcionar«, ali bolje, ker je aristokratski socialist, ki v nastajajoči družbi nima več kaj izgubiti razen iluzij. Kot je Stendhal razkril prvo obdobje restavracije s ciničnim pogledom avtentičnega bonaparista prve generacije, razkriva Balzac družbeno vrenje kapitalskega razvoja. Toda, če nima kaj izgubiti v njem, tudi dobiti ne more kaj posebnega, in njegov družbeni položaj je dejansko položaj Mercadeta, ki na valovih denarnih razmerij brez iluzij krmari svojo barko (tudi Marx se je imel za takega Mercadeta, ko ga je boj z upniki povsem odžrl teoretičnemu delu). Sicer pa ta isti Balzac nudi ženskam, ki so bile njegova glavna publika, družbeno estetsko tolažbo, ki se ji je priučil kot mezdni delavec za pogrošne romane, buržuju pa Okrogle povesti, in le Marxu anatomijo francoske družbe. Plehanov si pač ne more Balzaca razložiti drugače, kot da skonstruiral posebni, od družbenih pogojev neodvisni interes umetnika za resnico, s pomočjo katerega umetnik »prerašča« svoj lastni družbeni položaj in interes. Ta »nekritični idealizem« spremlja marksistično estetiko vse do njenega realizma brez obal.

Podobno težavo postavlja pred tolmače tudi Marxova ocena grške umetnosti.

»Mož ne more postati otrok ali pa postane otročji. Toda ali ga ne veseli otrokova navivnost in ali si ne mora sam na višji stopnji spet prizadevati, da bi reproduciral njeno resnico, ali ne živi v otroški naravi v vsaki dobi njen lastni značaj v svoji naravni resničnosti?« (Uvod v Očrte, MEID IV, stran 46.)

»Na zgodnejših stopnjah razvoja se kaže posamezni individuum polnejši, ravno ker še ni izdelal polnosti svojih odnosov in si jih postavil nasproti kot družbene sile in odnose, ki so od njega neodvisni.« (Očrti, Vestnik, stran 179/180.)

Videti je oz. kaže se, da Marx ohranjanje umetniškega užitka ob grških umetninah in romantični mazor o pretekli zlati dobi pojasnjuje na dva nezdružljiva načina, in da se torej ravno on sam giblje med dvema upravičenima nasprotjema, ki ga spremljata vse do blaženega konca: naivna vera v grško otroštvo umetnosti in izpraznjena kritika romantizma.

Toda obe mesti je mogoče zajeti tudi v povezanosti. Starec, ki je zagledan v otroštvo, je razredna družba in ne »kultivirana duša«. Ideal grštva ni proizvod naravno časovne razdalje od plemenitega otroštva, ampak produkt razmerja meščanstva do preteklosti: po eni strani je preteklost mračna zmeta, ki jo je meščanstvo premagalo enkrat za vselej, po drugi strani pa se, ob soočenju z izpraznjeno sočasnostjo, kaže preteklost kot mnogo bolj človeška in univerzalnejša.

In če se potem skuša ta nekdanja polnost na tak ali drugačen način konstruirati z »eliksirji« konzervativnega socializma, mora priti do rezultata, da »morate dati osebam tako moč nad osebami«. To je nujna posledica delovnega denarja v pogojih blagovne produkcije, tako kot je nujna posledica Platonovega iskanja izgubljenega časa družbene harmonije med razredi, da zahteva družbo, urejeno po načelu razsodnosti / = da je le vladar pozvan, da vlada, vsi ostali pa se brigajo za svoj posel/. Zato Platon to isto grško umetnost zavrača, ker je nerazsodna, ker ne oktroira individuum spoštovanje do nad njih povzdignjenega občega.

Meščan se zave nevzdržnosti lastnega buržoaznega kozmosa, ki predstavlja njegovo družbeno moč, tako, da skuša odpraviti njegove »slabe« strani — kar je v zadnji fazi vedno nadomeščanje teh »slabih« strani z grobimi oblikami obla-



sti oseb nad osebami, ki spominjajo ravno na to, da ima »polnejša« preteklost tudi bolj barbarske in manj »viteške« momente.

Tolmačenja, ki skušajo Marxovo misel razumeti kot njegovo osebno zagledanost v grštvo, in na tem graditi marksistično estetiko, niso nič drugega kot tisti vulgarni poskusi ekonomistov, ki so želeli teoretično povzdigniti onečaščene poklice »od kurbe do papeža«. Umetnost se skuša izvzeti iz vseobčega mešetarnjenja in mezdnih razmerij tako, da se ugotovi njena mistična koristnost/produktivnost, ne da bi se spremenile dejanske mezdne razmere v produkciji umetnosti.

## II

Ideološki konstrukti te vrste morajo torej priti na misel tudi, ko gre za »anatomijo« denarnega sistema. Buržuj želi odpraviti lastne težave, zato zahteva od banke, da opusti svojo napačno vero v moč zlata in srebra in mu omogoči uspešno špekuliranje z denarjem kot kapitalom. Iz iste pozicije skuša družbenim zlom odpomoci tako, da razveže simbol v njegovo »pravo podobo«, denar v delovni denar — v tej podobi pa seveda ne more videti drugega kot svojo lastno obrnjeno suktnjo »svobodnega gibanja kapitala« v obliki, kjer je dejansko kapital absolutno svoboden, njegovo funkcioniranje pa se iz razmerja stvari prelevi v razmerje gospostva med ljudmi.

»V tem primeru bi bančni bon ne bil denar, ali bil bi le konvencijski denar med banko in njenimi strankami, ne pa na občem trgu. Bil bi to, kar je ducat jedilnih bonov, ki jih dobim v abonmaju pri kakem gostilničarju, ali ducat gledaliških vstopnic, oba ducata predstavljata namreč denar, toda prvi predstavlja samo denar pri tem določenem omizju, drugi v tem določenem gledališču.« (Očrti, Vestnik, stran 171.)

Tak fevdalni denar, ki ga kuje vsaka občina zase, ali pa velja le v povsem določeni krajevni skupnosti za povsem določeno trgovino, je tudi naš blagovni bon. Narava tega razmerja in njena sorodnost z idejami buržoaznega socializma se kaže v vrsti navidez obrobnihi pojavov, motenj in napak v izvedbi. Prvič, boni naj bi zajezili »nakupovalno mrzlico« /= podivjano povpraševanje ob zavrti ponudbi/ tako, da vsakomur določijo njegov pravični in potrebni delež konsumpcije. Ta konsumpcija pa se kaže kot tista, ki je potreba in pravičnost postvarelega občega interesa, in ne tista, ki je potreba posameznika. Drugič, povsem nujno je, da se prične razvijati občja uprava distribucije dobrin, ki sortira ljudi z oblastjo uprave, ker jih več ne sortira njihova kupna moč. Tako dobimo kategorijo otroških bonov /ti ne veljajo za kavo/, samskih bonov /ti veljajo le za kilo praška na mesec/, študentskih bonov /ti ne veljajo za olje, ker študentje lahko svoj prehrambeni abonma realizirajo v menzi/ itd. Boni torej oblast stvari nad ljudmi pretvarjajo v oblast ljudi nad ljudmi, in osnovna protislovja blagovne produkcije ne le ohranjajo, ampak jih morajo narediti še bolj vidna in še manj se jim lahko pripisuje izvor v »delitvi po delu«. Namesto »delavca«, ki je plačan po delu, dobimo otroke, samce, študente, veččlanske družine, zdomce, traktoriste, obmejce, samohranilke . . .

Dejanska skrivnost bonov pri nas pa je njihova družbena funkcija, ki jo izdaja geslo o zmanjševanju vseh oblik porabe. Pri bonih gre za dekretirano zniževanje cene delovne sile, ki s svojo posredovanostjo obeta več uspeha kot neposredno znižanje plač, kakršnega je v krizi npr. sprožila stara Jugoslavija /ki je med drugim, v obdobju krize in vzpostavljene diktature skušala tudi spraviti ti-



sto peščico zaposlenih žensk nazaj v kuhinje, obdavčevala dvojno zaposlitev ipd./ Rezultat takega prizadevanja je lahko samo povsem upravna organiziranost distribucije. In kot si preplašeni buržuj konstruira ideologijo delovnega denarja in iluzijo o opustitvi zaklada kot denarne osnove, si preplašeni birokrat razprede specifično ideologijo svoje vsemogočnosti, ki jo zabeli s celim kupom toliko bolj bedastih iluzij, kolikor je njegov dejanski družbeni interes mnogo manj univerzalen od profitnega interesa buržuja — ni interes za razvoj produkcije presežne vrednosti in v tem smislu prepričevanje delavskega razreda, da je buržuj buržuj v interesu proletariata, ker lahko le on iz krize spet organizira produkcijo, če mu da družba sredstva v roke; ampak je goli interes za oblastno funkcijo v delitvi proizvedenega bogastva in za njej ugodno razmerje družbenih sil, ki zato prepričuje delavski razred, da je birokrat v imenu delavskega razreda, če se mu le da prosta roka oblasti.

Primer takega razmišljanja despotske vsemogočnosti je znameniti Kostičev poskus odprave inflacije, ko je državna uprava vse leto bedela nad tiskarno bankovcev in onemogočala puščanje denarja v obtok. To dosledno izvrševanje resolucije, kjer ni bilo razkoraka med besedami in dejanji, je namesto do razrešitve inflacijske krize privedlo do blokiranja poslov, in po začasnem zastoju je bilo po birokratovih skupščinskih počitnicah treba jeseni tiskarno spraviti v polni pogon ter spustiti toliko večjo maso denarja v obtok. Kmalu pa bo tudi pri nas verjetno kdo prišel na genialno misel, da bi tudi potrebe po večanju denarne mase namesto s produkti tiskarne denarja nadomestili z — boni.

Značilen primer je tudi tisti, ki ga Marx navaja v pismu Leu Frankelu z dne 13. oktobra 1876: »Javljam ti... da je ruska vlada že pred nekaj meseci v največji tajnosti suspendirala izplačevanje obresti za ruske železnice, ki jih je treba plačati v določenih časovnih razmakih; vsaka posamična direkcija je prejela privatno obvestilo s poveljem, da drži jezik za zobmi /in vemo, kaj to v Rusiji pomeni/... To je vsekakor krepilni pojav v ruski denarni zmedi. Če bo angleški buržuj to začutil, bo postal spet prijatelj Turkov, kajti kar Turki dolgujejo Angliji, ni nič v primerjavi z ruskimi dolgovi.«

To rusko gospodarjenje z denarjem kasneje ilustrira še jasneje v pismu Petru Lavroviču Lavrovu 21. oktobra 1876: »Ruska vlada je že nakazala, da so plačilno nesposobni, ker je Petrograjska banka objavila, da inozemskih menic ne bo več izplačevala v zlatu /oz. srebru/. To sem pričakoval, toda kar gre preko mere, je dejstvo, da je ta vlada, preden se je odločila za ta »neprijetni« ukrep, spet naredila neumnost in skušala dva ali tri tedne umetno vzdrževati tečaj denarja na londonski borzi. To jo je stalo skoraj dvajset milijonov rubljev; prav tako lahko bi ta denar vrgla v Temzo.«

Z birokracijo in delitvijo dobrin je pač tako, kot pravi Marx v pismu Engelu iz Argenteuila 21. avgusta 1882: »Teden, ki se je pričel s prejšnjim ponedeljkom, se je odlikoval s slabim vremenom. Dež /delno hladno/, nevihta, sopara; predvsem pa vlaga, medtem ko se v Parizu uradno sporoča »pomanjkanje vode«. Tukajšnja birokracija bi zmogla tudi v času samega vesoljnega potopa ustvariti »uradno pomanjkanje vode« za pitje, pranje, za domače in industrijske potrebe itd.«

Boni, ki smo jih prejeli kot »božično darilo«, so torej res abonma za povsem določeno omizje in vstopnice za povsem določen teater.

Mag. Tomaž Mastnak

## MARXOVA KRITIKA ČASOVNIH BONOV — NEKAJ TEZ

1. *Kritika socializma je konstitutivni moment kritike politične ekonomije oz. kritika politične ekonomije, je tudi kritika (ne pa morda konstrukcija) »socialistične ekonomije«.*

Tako kot ne bi bilo mogoče sprejeti teze, da je kritika »resničnih socialistov« aplikacija« »Nemške ideologije« na sodobne politične strankarske boje, bi bila problematična tudi teza, da je kritika socializma v »Grundrisse« (in v kasnejšem opusu kritike politične ekonomije) »aplikacija« »spoznanj« političnoekonomskega študija na aktualne socialistične doktrine in njihove prakse (da je otvoritev »Grundrisse« s kritiko Darimona »naključna« oz. da je »naključje«, da tem 10 stranem sledi še dobrih 700). Pozitivno rečeno: Doslej ni teoretskega podjetja, ki bi sistematično pokazalo vlogo kritike socializma v formiranju kritike politične ekonomije. Zato so tudi sami interpretativni koncepti kritike politične ekonomije nujno pomanjkljivo definirani (»enostranski«), nedoločni in pogosto poljubni; vnanji komplement (vseeno ali »ekonomski« ali »filozofski«) »zgodovine socializma« ali »zgodovine delavskega gibanja«.

(Sklenitev kritike proudhonizma sovпада s temeljnim odkritjem v procesu formiranja kritike politične ekonomije: odkritjem delovne sile — kot Arbeitsvermögen — v »Grundrisse«.)

2. *Kritika »časovnih bonov« je ena od točk kritike »socialistične ekonomije«.*

Teorija »časovnih bonov« je varianta »socialistične ekonomije časa«, in v ekonomiji časa se, po Marxu, razreši vsa ekonomija. Ti boni so jedro nekega koncepta socializma.

Avtorji tega koncepta so angleški zgodnji socialisti, Owen in socialistični ricardovci, kot sistematizator nastopa pri Marxu John Gray (MEW 13, 66); s tem opozorilom Marx spodbija originalnost Proudhona in proudhonistov (ib.; MEW 23, 83; MEGA I/6, 150).

3. *»Socialistična ekonomija časa« temelji na elementarnem nerazumevanju nujne zveze med blagom in denarjem (MEW 13, 69), na elementarni spodletelosti analize blaga/blagovne produkcije torej.*

Delovni čas je pojmovan kot neposredna merska enota denarja oz. immanentna mera vrednosti, ob kateri je odvečna še kakšna vnanja mera.

Delovni čas je neposredno družbeni delovni čas, blaga se lahko neposredno nanašajo druga na drugo kot družbeno delo; vsako blago je neposredno denar. (Gl. MEW 13, 66—68.)



Proti takšnim željam po »neposredni izmenljivosti blag« (MEW 23, 83) Marxova analiza dokazuje nujno podvojitev blaga v blago in denar (denarno blago). Marx očita Proudhonu in njegovi šoli, da pridiga degradacijo denarja in vnebohod blaga kot jedro socializma (MEW 13, 68/9).

Absorbiranost analize z velikostjo oz. mero vrednosti (ki jo socialistični ricardovci podedujejo po klasični politični ekonomiji) pusti nedotaknjeno vrednostno formo produkta kot najabstraktnejšo in najobčejšo formo meščanskega načina produkcije, njegovo historično karakteristiko (gl. MEW 23, 95).

Kritika »eksploatacije dela« nastopa kot kritika »menjave neekvivalentov« v blagovni menjavi, kot kritika »neenake menjave«, kot kritika »kršitve zakona vrednosti« (Hodgskin). Kot osrednje vprašanje se kaže »organisation of exchange«, in explicite ne »organisation of labour« (Gray — MEW 13, 66).

4. »Socialistična ekonomija (časa)« ne presega kapitalistične ekonomije, marveč jo skuša perfekcionirati. »Organizacija menjave« ne odpravlja blagovne menjave, temveč jo skuša bolj organizirati (realizirati njeno »bistvo«, »pojem« — prim. »Grundrisse« 160, 916). Ne gre za odpravo zakona vrednosti, pač pa za odpravljanje »kršitev zakona vrednosti«.

»Socialistična ekonomija (časa)« je afirmativna kritika (historičnega funkcioniranja) zakona vrednosti, socialistična afirmacija tega zakona, in socializem kot tak (v najboljšem primeru) najvišji stadij kapitalizma.

5. Socialistična afirmacija zakona vrednosti — ki nastopa tu kot ekonomija bonov — je inkorporacija delavca v ekonomijo kapitala, razredni boj neposredno produktivna sila kapitala.
6. Inkorporacija delavca v ekonomijo kapitala s »socialistično ekonomijo časa«, z boni (časovnimi ali kakšnimi drugačnimi), nosi v sebi spostavitev despotije (prim. »Grundrisse« 73).

»(Časovni) boni« producirajo nujnost aparata za verifikacijo avtentičnega delovnega časa (ib., 71), za izdajanje bonov, skladiščenje in distribucijo produktov, kontrolnih instanc in instanc za kontrolo kontrolnih instanc etc., etc.

»Certifikati vrednosti« so, po teh socialistih, izrecno »uradni« certifikati. Gray izrecno podeljuje bone ne le tistim, ki so prispevali k produkciji nacionalnega bogastva, temveč tudi onim, ki so si »pridobili pravico« do vrednosti oz. vrednot.

Socializem bonov, katerega konceptualna predpostavka je blagovna produkcija, po drugi strani pa asociacija producentov, lahko pripelje samo do diktature centralne (državne) oblasti nad »združenimi« blagovnimi producenti (»združenim delom«). V tem socializmu preži nevarnost diktature, ki je lahko strašnejša od prejšnjih.

Dr. Rastko Močnik

## AD MARX: KRITIKA ČASOVNIH BONOV

Marxovo kritiko utopije neposrednosti v človeških razmerjih, kakor se ta načrt kaže v ideologiji potrnil za opravljene družbeno potrebne delovne ure (Stundenzettel), lahko povzamemo s temle paralogičnim nizom:

1. Ideologija časovnih bonov hoče preobraziti samo »pojav«, zato ne more doseči njegovih bistvenih pogojev.<sup>1</sup>
2. A pojav je bistven, kolikor sama resnica bistva diktira način, kako se bistvo prikazuje.
3. Torej je zamisel o časovnih bonih zgrešena, kolikor se loteva zgolj pojava kot pojava.
4. A ta ideologija se pojava ravno ne loteva zgolj kot »pojava«, saj je njena intenca prav v tem, da bi spremenila bistvo.

Ali je potemtakem v smislu točke 4 treba umakniti očitek pod točko 1? Tako bi morali storiti, če bi »bistvo pojava« razumeli kot tisto bistvo, ki ga pojav v bolj ali manj naključni, posamičnosti zavezani itn. obliki prikazuje; lahko pa »bistvo pojava« razumemo tudi kot tisto, kar je bistveno za sam pojav v njegovi različnosti glede na bistvo. A če z »bistvom pojava« razumemo prav tisto, kar določa pojav v njegovem nasprotju z bistvom, potem bi morali zavreči tako očitek pod točko 1 kakor očitek pod točko 4; vrh tega bi postal očitek pod točko 3 nepertinenten, trditev pod točko 2 pa bi bila v nasprotju z našo (drugo) določitvijo »bistva pojava«.

Niz argumentov je torej ali viciozen ali nekonsistenten<sup>2</sup> in ga je potemtakem treba okrepiti z dodatno konceptualno obdelavo.

<sup>1</sup> Marxove kritike seveda ne moremo zajeti zgolj v polje nasprotja »pojav/bistvo«, četudi bi nas nemara k temu lahko napeljale nekatere Marxove ubeseditve. Gre za to, da ideologije bonov in Marxove kritike ne moremo postaviti druge proti drugi v obzorju nekakšnega quasi nevtralnega pojmovnega polja: pač pa moramo upoštevati nesimetričnost obeh pozicij, Marxovo konceptualno polje namreč zmore tematizirati slepe pege v ideologiji bonov skoz kritiko njene izjavljalne pozicije, ki je tej ideologiji nedostopna. Kolikor Marx svojo izjavljalno pozicijo šele vzpostavlja prav s pisanjem pričujočega teksta, se tudi ta nesimetričnost šele postavlja, zato Marx kot pisec od časa do časa neizbežno deluje tako, »kot da« nasproti »napačnemu« umevanju postavlja »pravilno« teorijo. — »V resnici« je seveda prouhonistično umevanje »notranji« moment v Marxovi teoretični analizi, in prav kolikor je tako, je tudi izrecna kritična razsežnost analize lahko uspešna.

<sup>2</sup> Vicioznost sklepanja prebije Marx na več krajih; cf. tale odlomek: »...ali je mogoče s spremembo cirkulacijskega instrumenta — organizacije cirkulacije — revolucionirati obstoječa produkcijska razmerja in njim ustrežajoča distribucijska razmerja? Nadalje: ali se je mogoče lotiti takšne transformacije cirkulacije, ne da bi se



Kako je z razmerjem med »formo« razmerja in njegovimi »bistvenimi pogoji«, pokaže Marx v nadaljevanju (str. 169 in nasl.), ko hipotetično skonstruira vpeljavo časovnih bonov.

Njegov sklep je: ali bi vpeljava bonov spodletela (ker bi bil bon le priznanica med dvema posamičnima partnerjema) ali pa bi boni delovali kot denar, a samo če bi hkrati z njihovo uvedbo bili zagotovljeni pogoji za možnost, da delujejo kot denar.

Torej uvedba bonov: ali propade ali pa proizvede strukturne pogoje za delovanje bonov kot denarja; in torej — kot vpeljava *bonov* — spet propade.

K začetnemu nizu lahko potemtakem primaknemo nadaljnja člena (zaenkrat samo kot vzporedna člena, ker ju bomo pozneje prevedli v dikcijo poprejšnje argumentacije):

5' Ker se lahko vpeljava časovnih bonov posreči samo, če hkrati generira svoje bistvene pogoje; in ker so ti pogoji pogoji za možnost denarja; — zato zahteva, da bi denar odpravili s časovnimi boni, samo sebe razveljavlja.

6' Časovni boni ne odpravijo denarja, pač pa samo en denarni znak zamenjajo z drugim denarnim znakom.

Vpeljava časovnih bonov bi potemtakem kot odprava denarja v vsakem primeru spodletela; a to, da bi spodletela tudi, če bi se posrečila, pomeni samo, da bi se posrečila drugače, kakor je njena intencija.

Ideologija bonov se potemtakem ne more uspešno udejaniti drugače, kakor da glede na svoje deklarativne namene spodleti. Torej je ta »napačna« intencija ideologije bonov prav konstitutivni moment v njenem morebitnem uspehu. To seveda ne pomeni samo, da ideologije ne vedo, kaj delajo; to pomeni tudi, da sta ta spregled in, denimo, (teoretska) napačnost ideologij bistveni moment v njihovi praktičnosti. A v čem je konkretni spregled v ideologiji bonov?

Tu lahko prejšnja paralelna člena argumentacije prepíšemo v linijo verženja 1—4:

5. Prav ker ideologija bonov ne obravnava pojava *kot pojav*, ne more zajeti bistva, in zato zgreši tako pojav kakor bistvo.

6. Ideologija bonov prav s tem, da eno pojavno formo zamenja z drugo pojavno formo, s samim pojavom spremeni tudi bistvo.

Poseg za boni ne bi spremenil strukture (kot strukture *gospodstva*) — a premaknil bi poudarek v »konstitutivni ideologiji« (sit venia verbo) te strukture: torej bi spremenil strukturo (kot *strukturo* gospodstva). Strukturno delovanje ideologije ni samo »v nasprotju« z njenimi deklariranimi intencijami — pač pa je zunaj njenega vednostnega obzorja.

»Oropajte stvar te družbene moči in morate dati osebam tako moč nad osebami.« (Str. 175.)

Tu Marx potemtakem proizvede teorijo strukturne določujočnosti simbolnega, in to na dveh ravneh: na ravni strukturne motiviranosti denarnega znaka;

dotaknili obstoječih produkcijskih razmerij in na njih slonečih družbenih razmerij? ...« (Str. 133; vsi navedki po: Vestnik 1—2/1981, Inštitut za marksistične študije, Ljubljana 1982).

Po našem branju je treba razmerja med »predpostavkami« in posledicami razumeti strukturno in ne linearno-časovno, čeprav taka interpretacija iz besedila ni samo-umevna. Menimo torej, da Marxov očitek Darimonu in konsortom ni v tem, da bi hoteli »najprej« reorganizirati cirkulacijo in bi upali, da se bodo »potem« postopno spremenila tudi druga razmerja; — pač pa po našem mnenju Marx tem zamislil očita, da njihovi predlogi za spremembe v cirkulaciji sploh niso taki, da bi strukturno posegli v druga — bolj temeljna — družbena razmerja.



na ravni epistemološkega reza: razlika med proudhonistično utopijo in Marxovo kritiko je razlika med ideološko-praktičnim umevanjem vprašanja in teoretsko zastavitvijo problematike, katere praktična incidenca je revolucija. Četudi je ideološko umevanje s teoretskega stališča »zmotno«, lahko praktično učinkuje — namreč z vpeljavo »despotske vlade« občega kupca in prodajalca.

Ideologija bonov »priznava« strukturno delovanje simbolnega, saj hoče odpraviti prav denar kot znak; a to njeno »priznavanje« je zgolj negativno, kolikor meni, da bo z odpravo denarja lahko odpravila tudi (simbolno) posredovanost v medčloveških razmerjih. V tej naivni humanistični gesti, s katero hoče vpeljati nekakšno »neposredno menjavo dela«, bi lahko videli teoretsko levičarstvo. Marxov aforizem o »stvarih in osebah« zgoščeno opozarja na ta moment, vendar je teoretsko prekratek: Marx si namreč prizadeva, da bi pokazal na regresivno naravo neposrednostne ideologije, ki po njegovem zahteva vrnitev k predkapitalističnemu formiranju družbenosti.

Z današnjega zgodovinskega stališča lahko v utopijah neposrednosti vendarle opazimo očiten progresiven moment: progresivne niso samo v trivialnem pomenu, da je poznejša zgodovina z udejanjanjem socialističnega humanizma v realnem socializmu ubrala prav to utopično pot — pač pa zlasti v zgodovinsko-pojmovnem pomenu, da sodobni »despotizem« odločilno odpravlja-presega še zadnje momente substancialnosti, ki jih predpostavlja monarhični absolutizem.

Predkapitalistični »despotizem«, kakor ga je do njegovega pojma pripeljala Heglova interpretacija, zgošča iracionalni moment gospostva v monarhovem telesu; zato Marx v kritiki Heglove filozofije državnega prava zlobno namiguje, da je po tej interpretaciji monarh le privesek svojega penisa — a ne valorizira elegancie Heglove rešitve, ki v prešiv družbene simbolne mreže umešča kontradiktorni naradni moment: iracionalna intervencija monarha kot naravnega telesa prav omogoči, da lahko vsa druga razmerja družbenega gospostva začnejo delovati kot racionalna razmerja — postanejo dostopna za »racionalno urejanje«. Buržoazna družba spodreže to poslednjo vez samonikle iracionalnosti gospostva, njen ideološki zálog je univerzalna racionalizacija družbenih razmerij, ki zato postanejo iracionalna in nedostopna za racionalno urejanje; buržoazni racionalizem je humanističen, zato je buržoazna racionalizacija razmerij tudi njihova humanizacija — praktični nasledek tega ideološkega posredovanja je reifikacija družbenih razmerij. Kolikor so odlikovana pojavna oblika kapitalističnega »iracionalizma stvari« monetarne krize in na splošno dogajanja v prostoru razlike med vrednostjo in ceno, je res videti, kakor da je denar korenina vsega zla. A ta videz nam mora veljati za konstitutiven moment v simbolni ekonomiji družbenih razmerij v kapitalizmu. Če je denar na eni strani edino blago, v katerem pride do koincidence vrednosti in uporabne vrednosti, abstraktnega in konkretnega dela, tj. členov protislovja, konstitutivnega za sleherno blago — pa na drugi strani upredmetuje nasprotje med vrednostjo in ceno, je tako rekoč pojavna oblika nasprotja med bistvom in pojavom. Denar je potemtakem nekakšna »refleksivna določitev« pojavnosti pojava — a ta določitev je hkrati substancialna, »postvarela«: denar je torej zares pravišna točka kapitalistične simbolne ekonomije, a ta točka se hkrati konstituira adekvatno konstitutivni ideologiji te ekonomije (blagovnemu fetišizmu, »reifikaciji«). Je torej kraj, kjer ta ideologija pride v adekvacijo s samo seboj: torej točka dozdevka.

Kot videz je denar nujen videz; kot nujen videz uteleša nasprotje med videzom in bistvom; ker to nasprotje »uteleša«, reificira, ga prikazuje ustrezno konstitutivni ideologiji; torej ga prikazuje »navidezno«; denar torej »navidezno«



prikazuje temeljno protislovje med videzom in bistvom. Če se bistvo prikazuje skoz videz, na neki način ni bistva brez videza; brez videza tudi ni protislovja med videzom in bistvom; videz je torej bistven. Če je videz bistven in če se šele z videzom prikaže nasprotje med videzom in bistvom, potem je navidezno prikazovanje protislovja med videzom in bistvom pač bistveno prikazovanje tega protislovja. Denar je potemtakem kraj, kjer dejavnost videza pride do svoje avtonomije — in kraj, kjer te avtonomije ni mogoče spodbiti. Ideologija bonov se potemtakem moti, prav kolikor ima prav: prav kolikor implicitno priznava, da je videz bistven — odpravlja bistvo videza samo navidezno.

Marxova kritika je torej upravičena — a je vseeno prehitra. Marx sicer implicitno proizvede teorijo simbolne določujočnosti, tj. bistvene avtonomije pojava, vendar ne uveljavi svojega lastnega teoretskega dosežka. Tu moramo tekst brati lateralno, tj. skoz simptom — ker menimo, da Marx prav zato, ker spregleda domet svoje lastne teoretske produkcije, nekritično na ravni predpostavke privzame idealistično umevanje jezika:

(»Primerjanje denarja z jezikom ni nič manj napačno. Idej v jeziku ne pretvarjamo tako, da bi izginila njihova svojskost in bi njihov družbeni karakter obstajal poleg njih v jeziku kakor cene poleg blaga. Ideje ne obstajajo ločeno od jezika. ...«) (Str. 180.)

Zadnji navedeni stavek je izhodišče za sleherni morebitno materialistično teorijo govornice; a zato je treba iz njega izpeljati drugačne sklepe, kakor jih razgrinja poprejšnje besedilo. Družbenost idej zares ne obstaja zunaj idej in poleg njih, zato pa poleg vseh drugih idej in ločeno od njih obstaja tudi ideja o družbenosti idej. In ker ideje ne obstajajo ločeno od jezika, med vsemi jezikovnimi znaki in ločeno od drugih znakov obstaja tudi »jezikovni znak« za družbenost idej.

(Pričujočo izpeljavo lahko — na tem kraju nekoliko larpurlartistično — še nadaljujemo. Ker zaradi dejstva razrednega boja ni univerzalnega jezika, v dani izjavi z danega izjavljalnega-sprejemalnega stališča ni nikoli mogoče v izjavi izraženih »idej« enomiselnost povezati z njenimi »znaki«; oziroma: taka enomiselnost povezuje je ravno učinek ideološke zaslepitve. Torej je v sleherni izjavi mogoče najti zgoštevano točko, iz katere izvira ta učinek; ta točka je seveda hkrati ravno »znak« neskladja med izraženimi »idejami« in njihovimi »znaki«; torej znak izjavljalne pozicije dane izjave; torej znak njene družbenosti. In ker je ta »znak« hkrati znak družbenosti izjave in neskladja med »idejami in znaki«, je torej jezikovni znak, ki je znak družbenosti idej in hkrati znak, ki mu ne pripada nobena »ideja« posebej. Torej je v tem smislu mogoče reči: poleg idej, ki resda ne obstajajo zunaj jezika, in zunaj njih obstaja tudi jezikovni »znak« družbenosti idej; ta »znak«, ki ga seveda ni mogoče ne univerzalizirati ne standardizirati, je *označevalec*. — Pripominjamo, da je ta izpeljava skrajno sumarna, saj ne tematizira vprašanja vpisa subjekta v izjavo in torej vprašanja spolne razlike; zadovoljuje se z dejstvom razrednega boja.)

— Tukajšnje izpeljave bomo ponazorili z neko konkretno manipulacijo jezikovnega znaka za »družbenost idej«; ta zgled nam bo tudi pokazal, kako se v družbah post-kapitalističnega despotizma, ki temeljijo spet na zunaj-ekonomskem ideološkem nasilju, iracionalni moment gospostva dokončno desubstancionalizira (ne uteleša se več niti v monarhu ne v denarju) in se iracionalizem simbolne mreže povrne iz substancialnih alibijev nazaj v to mrežo samo. Ker ideologija tu ne legitimira več iracionalizma razmerij, ki bi ga punktualno postavlja ven iz sebe v neko »reificirano« telo — temveč legitimira samo sebe,



zato: 1. začne ideologija neposredno delovati iracionalno; 2. je iracionalnost razmerij družbenega gospodstva neposredno iracionalnost ideoloških mehanizmov; 3. je to »iracionalnost«, tj. to gospodstvo veliko tež analizirati; ta posledica je paradokсна, a nujna: če poprejšnje ideologije še »misificirajo« svoj substancialni alibi, ideologije pristniškega imediatizma mistificirajo le še same sebe; so tako rekoč mistifikacija, »za katero« pa ni ničesar, kar bi bilo mistificirano; ker mistifikacija nima zunanjega alibja, njeno nanašanje na sebe samo nujno proizvede lokalne »demistifikacijske« učinke — kraje, kjer se iracionalizem ideologije nanaša na sebe samega in deluje »na prazno«, tj. s svojo neposredno bedastočo; težava ideološke kritike je potem v tem, da ne more demistificirati, ker pravzaprav ni ničesar, kar bi bilo treba demistificirati. A na drugi strani je prav zato, ker razmerja gospodstva koincidirajo z ideološkimi mehanizmi, v teh družbah sleherna kritika v nekem svojem nujnem momentu neizbežno (zgjolj) ideološka kritika.

Zato je na eni strani postkapitalistični »despotizem« temeljno nedosegljiv za kakršnokoli razsvetljensko kritiko; a na drugi strani je prav zato, je iz istega razloga tudi sleherna njegova kritika v eni svojih bistvenih razsežnosti neizbežno »razsvetljenska« kritika. (Ta ugotovitev je refleksivna in upravičuje, četudi ne more opravičiti, naše razsvetljensko besediščenje z njegovimi naivnimi dualizmi »racionalnost/iracionalnost, mistifikacija/demistifikacija...«.)

Za zgled bomo uporabili sofistične izpeljave tele vrste:

»Ni zadosti, da je teorija (znanost itn.) teoretsko kvalitetna, ampak mora biti tudi družbeno pomembna (uporabna, koristna, preverjena itn.); saj je samo družbeno pomembna (uporabna...) teorija lahko tudi zares teoretsko kvalitetna.«

Kako v tem argumentu deluje ideja o družbenosti (teoretskih) idej? Prva polovica zahteve družbenost predstavlja kot eno izmed možnih lastnosti teoretske izjave: teorija je koherentna (ali ne), dosledna (ali ne), kvalitetna (ali ne)..., družbeno pomembna (ali ne); v drugi (sklepni) polovici nastopa družbenost drugače: kot pogoj za sleherno teorijo, ki jo je mogoče predcicirati s kvalitetnostjo. S. Žerjav (Problemi 187/1979, str. 69) vidi v takih sklepanjih parodijo Heglove spekulativne sodbe, spekulativne sprevernitve predikata v subjekt: ni čudno, da je sleherno kvalitetno teorijo prej ali slej mogoče predcicirati tudi z družbeno porabnostjo, saj sodi družbena porabnost k samemu pojmu dobre teorije. Argument na ravni predpostavke podtakne pač tisti pojem (dobre) teorije, ki ustreza njegovi siceršnji ideologiji.

Medtem ko v prvi polovici paralogizma »družbenost« deluje kot ena izmed lastnosti teoretske izjave, pa v drugi polovici nastopa kot tisto, kar izjavo vnaprej določa, kot pogoj za lastnost izjave (za njeno kvaliteto). »Družbena porabnost« potemtakem v tem drugem podtaknjenem pomenu zaznamuje *pozicijo izjavljanja*, ki vnaprej opredeljuje horizont vseh možnih sebi pripadajočih izjav.

A to še ni vse: moč argumenta je v tem, da ga ni mogoče obrniti proti njemu samemu. Ni mu namreč mogoče ugovarjati, denimo, takole: »Kako pa veste, da ta ali ona teorija ni družbeno porabna, pomembna?« Ali: »Če že teoriji predpisujete njen izjavljalni položaj, kako pa veste, odkod govorite vi?«

Sofizem je namreč možen samo, če obstaja procedura, s katero je, izhajajoč iz izjave, mogoče enosmiselno določiti izjavljalni položaj, ki se skoz to izjavo vzpostavlja. Iz lingvistike vemo, da v človeški govorici take procedure ni mogoče postaviti (moralo teh teorij bi lahko strnili takole: izjava strukturira izjavljalno situacijo, a tako, da se subjekt vanjo ne more enosmiselno umestiti).



Navedeni argument je kot izjava možen samo, če obstaja procedura, s pomočjo katere je mogoče vzpostaviti enosmiselno razmerje med izjavo in izjavljanjem; to je njegova izjavljalna predpostavka. In argument je »izjavljen«, torej možen. Sklep: taka procedura obstaja.

In še dve konsekvenci:

Če obstaja procedura enosmiselnosti, je nujno univerzalna; potemtakem jo je mogoče uporabiti in vseh izjavah, ne le na teoretičnih; če je navedeni sofistčni argument etičen, je ne bo uporabil le na govoricni-predmetu, ampak tudi na sebi samem; in sofizem je etičen. Torej: naš argument svojo proceduro uporablja najprej na sebi samem, in zato ve, od kod govori in kaj govori.

(Za ta sklep ni treba niti predpostaviti ne univerzalnosti ne etičnosti: zadošča, da kakšen ugovor nanju polemično opozori, pa ju naš argument že lahko in actu dokaže.)

Če je absolutni pogoj za možnost navedenega argumenta obstoj procedure enosmiselnosti; in če je ta procedura kot procedura lahko le institucionalna procedura; potem je ta argument argument institucije ali pa ga ni. In argument je. Torej: institucija obstaja.

Prva sklepa sta napačna; a o tretjem se vprašanje »napačnost ali pravilnost« ne postavlja: naj metafizično še tako šepa, je vendarle »dejstveno resničen«. Zato ne bomo (razsvetljensko) rekli, da institucije rastejo iz neresničnih sodb, temveč bomo v našem sofizmu raje videli zgled za generiranje institucij v ideoloških mehanizmih.

Na zelo abstraktni ravni pričujoči mehanizem rokuje z idejo »družbenosti« tako, da deluje kakor denar v svojem ideološkem kontekstu: mehanizem postavi idejo o »družbenosti idej« v položaj, da deluje kot ničelna točka protislovja, ki je sicer konstitutivno za sleherno izjavo, protislovja med izjavo in izjavljanjem. Dejstveno avto-verifikabilnost omogoča argumentu prav mehanizem, zaradi katerega ideološki zamašek, pojem »družbenosti«, zajema sam sebe in svojo predpostavko: procedura enosmiselnosti je namreč prav družbena institucija, ki omogoča arbitražo o »družbenosti«, o družbeni naravi in o družbeni vrednosti sleherne izjave. Zato je pojem »družbenosti« kot ideološki čep tu, če se povrnemo k našemu izhodiščnemu besedišču, ničelna točka razlike med bistvom (izjavljalno pozicijo) in njegovim prikazovanjem (izjavo) — in je hkrati pojavn oblika te nerazločenosti. Zato lahko določimo tudi absolutno mejo homologije z denarjem: če je bil denar pojavn oblika razlike med pojavom in bistvom, pa je ideološki zamašek v mehanizmih te vrste pojavn oblika njune nerazločenosti, pojav, »za« katerim ni nič — pojavn oblika pojava kot bistva, pojavn oblika bistvenosti pojava. Prav po tej potezi obravnavani ideološki mehanizem zgošča splošno strukturo ideologije, ki ji pripada — iste neposrednostne pristniške ideologije, katere različica je bila tudi utopična odprava denarja. Obravnavani argument in ideologija bonov pripadata istemu ideološkemu horizontu. Meja homologije med »denarjem« in zgotitvijo ideološkega delovanja v našem mehanizmu je potemtakem prav meja, ki loči obe simbolni konstituciji družbenosti: tisto, ki temelji na posredni (blagovni) menjavi in denarju, in to, ki zahteva neposrednost v menjavi in zato temelji na zunajekonomskem nasilju.

Neda Pagon-Brglez

## BONI KOT ALIBI ALI KAJ POČETI S TAKŠNO EKONOMIJO?

O bonih (časovnih ali kakšnih drugih) lahko razmišljam le kot o nečem, kar nas je pač doletelo, kar je prišlo nad nas — tega razmišljanja torej ne legitimira nikakršna neposredna navezava na Marxovo kritiko proudhonizma. Vendar pa se izkaže, da človek res ni več »dopoldne kritični kritik in popoldne ribič« — nenadoma se izkaže, da postane še kako »celovita« osebnost, če le država dovolj kruto ukrepa zoper prav to njegovo celovitost. To z drugimi besedami pomeni, da potrošniška vest enako srdito reagira kot razredna (ali morada celo patriotska) zavest; to nenadno skladje pa me je spodbudilo, da sem preverila tezo o tem, da so boni nekaj, kar je kar dobro znano iz »predzgodovine«, iz predznanstvenih konstruktov, ki jih običajno pripisujemo »utopičnim socialistom«, čeprav je to vsekakor preohlapna opredelitev.

Pričujoče razmišljanje o bonih je torej jemati kot stranski produkt nekega globalnejšega razmišljanja, ki poskuša kritično redefinirati predmarksistične reformatorske ideje o družbi. Kaže, da ta stranski produkt ni povsem naključen — prav kakor so boni stranska, pa ne naključna napaka neke veliko bolj globalne napake.

Vsaj v obliki tez (ali nekakšnih domislic) moram obremeniti to pisanje z ekskurzom v zgodovino socialističnih zamisli pred Marxom:

— grobo je mogoče ločiti velike miselne modele, sisteme, ki so znani kot sistemi utopičnega socializma, od minornih avtorjev 18. in tudi 19. stoletja. Razloček med njimi je pomemben:

— minorni avtorji 18. stol. (zlasti) so ponavadi označeni kot utopični *komunisti*. Samo po sebi je zanimivo, zakaj so si prislužili tako označitev, vendar jo za zdaj pogojno sprejmimo. Njihova glavna značilnost (vseh teh eruditivnih, sproščenih abbéjev, ki jih je kar mrgolelo po Franciji 18. stol.) je, da so bili v bistvu praktični urejevalci sveta: posegali so na področje političnega s predlogi za reforme, ki so se omejevale na, denimo, zamenjavo trenutne vlade.

— veliki sistemi utopičnih socialistov, tisti, ki jih zajemajo običajne antologije — torej projekcije socializmov, v glavnem — pa so težišče svojih revolucionarnih predlogov postavljale v območje socialnega, kateremu podrejajo vprašanja politike.

Glede na dejstvo, da je bil končni cilj vseh projekcij neka komunitarna, skupnostna družba, je vsem skupno vprašanje, kako priskrbeti ljudem »svobodo življenja«, sredstva, se pravi nujne pogoje, da bi lahko živeli v družbi, kjer imajo vsi ljudje enake možnosti. Tu gre za svobodo, ki po znamenitem saint-simonovskem reku postavlja človeka nasproti njegovim sposobnostim in ga sili,



da v mejah teh sposobnosti zahteva od družbe same, da mu nudi okolje, ki bo ustrezno njegovim humanim, fizičnim in duhovnim potrebam. Vprašanje skupnosti v prihodnosti ali vprašanje komunizma se pri vseh povezuje z vprašanjem svobode oziroma z vprašanjem, kako urediti skupnost, da svoboda ne bo kršena. Koincidenca pojmovne zveze: svoboda — družbene reforme — komunizem je osnovna linija, od katere se potem različno razvijajo posamezni avtorji. Zakaj tako postavljeno vprašanje silno zaplete možnost pravičnega urejanja sveta: bistroumni in duhoviti minorni arhitekti komunizma ostajajo na ravni političnih reform in jim zato ni potrebno posegati po nobenih restriktivnih ukrepih, ki bi zadevali človekovo vsakdanje socialno življenje; s tem se izognejo izteku svojih konstrukcij v avtoritarnost. Veliki sistemi pa morajo, ker posegajo na področje socialnega, nujno naleteti tudi na vprašanje norm, restrikcij itn. Ne glede na velike razlike med njimi, je značilno za vse, da urejajo:

— človekov bivalni prostor (se pravi, rešujejo stanovanjsko vprašanje z vsemi normativi, ki zvenijo tako domače).

— načrtujejo (usmerjajo) vzgojo in izobraževanje (na ravni institucije veliko bolj kot na ravni družine) in

— urejajo potrošnjo dobrin, menjavo blag brez denarja, ampak z različnimi boni, nakaznicami, urnimi lističi itn.

Ti predznanstveni miselni konstrukti, ki so socializem pripeljali (znali pripeljati) samo do socializma potrošnje (z prizanesljivim nasmehom gledamo nanje!) na srečo niso prišli do ljudi (v toliko so ostali utopija). Reševanje z boni, ki smo ga doživeli v tem zgodovinskem trenutku se umešča na isto raven reševanja socializma na ravni potrošnje — gre torej za predznanstveno reševanje, vendar tokrat za realizirano utopijo. Nemožnost urejanja socialnega področja (ki so se je zavedali t. i. radikalni komunisti 18. stol. — in so se previdno omejevali na politične reforme) oziroma (nep priznано) spoznanje o ne-možnosti (nesposobnosti) tega urejanja je pripeljalo do reševanja na področju političnega — se pravi nujno z ukrepi, ki omejujejo svobodo. Na videz gre za omejevanje (racionalno) potrošne anarhije, v resnici pa gre za ukinjanje že pridobljene — ali vsaj delno pridobljene temeljne svobode, svobode človeka kot proizvajalca. Razlika med realiziranimi ukrepi znanstvenega socializma v naši samoupravni družbi in predlogi predznanstvenega, utopičnega socializma gre torej v korist le-tega: prvič zato, ker njegove namere v resnici niso prizadele ljudi in drugič zato, ker jih sami avtorji (z redkimi izjemami) niso jemali zares in jih niso šteli za *pravo* možnost. Minule utopije torej niso totalitarne predvsem po svojih projekcijah prihodnjih družb; totalitaristične so v perfekcionizmu urejanja vseh detajlov družbenega življenja v istih okvirih, v ukrepanju in organiziranju družbe iz dane, torej kapitalne podlage. Nevarne pa postanejo samo, če se izkažejo za to, za kar jih je označil Victor Hugo, »za jutrišnje resnice«.

V tem prispevku zanemarjam znane saint-simonovske predloge, Owenove iz etičnih postulatov izvedene teze in tudi Blancovo in Proudhonovo ekonomsko intencijo. Navajam samo W. Weitlinga, ker ga zgodovina šteje za prvega »efektnega« (ali efektivnega) komunista in ker Marx njegov nauk označuje za »otročjega«. Prav tak pa je nemara najbližji ukrepom v zvezi z boni, ki se nam dogajajo. Weitling piše: »Nikar ne prezrite: nobena družbena zboljšava, dosežena s pomočjo delitve kapitala, kjer ima glavno vlogo denar, ne more biti popolna«.

»Jasno je torej, da vlada, ki so ji interesi delavcev resnično pri srcu, le-teh ne bo mogla uresničiti samo tako, da bo ustanovila narodne banke«...

»Ne zaupajmo torej reformam, izvedenim s pomočjo kapitala, kot tudi ne denarnim mogotcem; ne od prvih in ne od drugih ne moremo pričakovati popolnosti, pač pa nastavljene zanke, katerim se dobri ljudje ne znajo nikoli dovolj izogibati. Če bomo zmanjševali velike kupe denarja, bomo z moralnega stališča napravili več škode kot koristi;...«

Weitlingov krščanski komunizem s sistemom menjalnih ur in s knjižico in razstavno dvorano menjalnih ur, zagotavlja: »Knjižice, v katere se vpisujejo menjalne ure, bodo nadomestile denar«. »Proizvode se zamenjuje za opravljane menjalne ure...« Predvsem pa: »Z uvajanjem sistema menjalnih ur so vsem nagnjenjem človeštva odprta dver in vrata. Celo uporaba luksuznih predmetov se bo prej povečala kot zmanjšala. Da pa bi pretirana uporaba teh ne škodila dobrim nravem in navadam, imajo oblasti pravico podaljšati ali skrajšati menjalne ure v skladu s koristnostjo, ki jo priznajo za blagor družbe kot celote. Še učinkovitejše sredstvo za to pa je omejitev prostovoljnega dela.«

Spremeniti bi bilo potrebno samo črko, da bi ostal isti duh kot preveva marsikateri današnji bonksi ukrep.



## K MARXOVI KRITIKI BONOV V OČRTIH KRITIKE POLITIČNE EKONOMIJE

Pri odgovoru na vprašanje: »Kaj se lahko danes naučimo iz Marxove kritike časovnih bonov?« bom izhajal iz »sedanjega trenutka«. Začel bom z neko razsežnostjo uvajanja najrazličnejših bonov v naši zdajšnji družbeni praksi.

Mislím na pojav, da to uvajanje tako rekoč od vsega začetka spremlja tudi ostra, odločna kritika prakse in ideologije bonov. Mimo svoje odločnosti ima kritika, ki prihaja z različnih področij, od teoretskega do političnega, še dve bistveni značilnosti:

— prvič, je vsebinska, racionalno argumentirana in argumentirajoča kritika;

— in drugič, brez večjih težav lahko opravi s svojim predmetom, s precejšnjo suverenostjo vedno znova zavrača bone, razkriva zgrešenost spontane ideologije bonov.

Argumentov je več kot dovolj: od tega, da bon kot poskus »egalitarnega« urejanja sedanjih motenih razmer pri distribuciji pomeni v resnici distribucijo pomanjkanja — hkrati pa tudi distribucijo črne borze — do tega, da takšno uvajanje reda v anarhijo pomanjkanja duši tisto možnost, ki bi to pomanjkanje zares odpravila, to je tehnično-organizacijski razvoj produkcije.

Podrobno navajanje teh argumentov puščam tu ob strani. Poudaril bom samo eno njihovih rdečih nití: uvajanje bonov je ocenjeno kot nekakšen »gasilski ukrep«, kot delovanje, ki se omejuje na posledice, ne pa na vzroke, skratka, kot ubadanje s *pojavnó stranjo*, s *površino* problemov, ne pa z njihovim bistvom.

Tu bi se zdaj obrnil k Marxovim Očrtom. Nujnost, da praktično-kritična znanstvena teorija razlikuje med pojavnó, izrazno ravnijo družbenih procesov in med bistvenimi razmerji, problem ustreznega posredovanja med bistvom in pojavom je namreč tudi eden osnovnih »vidikov« v Marxovi kritiki proudhonistične delovne teorije denarja. Pri tem lahko zasledimo pri Marxu — tu seveda močno posplošujem — dva argumentacijska tokova.

1. Proudhonizmu očita, da se njegovi poskusi odprave protislovij meščanskih »občevalnih in produkcijskih razmerij« omejujejo na »tihe metamorfoze« cirkulacijskega sredstva, na reforme denarja in preobrazbo cirkulacijskega sredstva — na spreminjanj pojavne oblike temeljnih družbenih protislovij torej, ki za svojo predpostavko nima »nasilnega značaja sprememb« vseh »obstojećih produkcijskih razmerij in na njih slonečih družbenih razmerij« (Očrti, Vestnik, 133). Gre za poskus, da bi se »... s formalno preobrazbo nekega razmerja /izmaknili/ njegovim bistvenim pogojem ...« (op. cit., 134, podčrtal RR).

2. Ob problemu razlike med vrednostjo in ceno po postavi Marx proudhonistom nasproti še en argument. Njihov poskus izenačevanja vrednosti (kot v proizvodni materializiranega delovnega časa) in njenega cenovnega izraza — za element cenovnega izraza naj bi rabili pač sam delovni čas — ukinja »nominalno različnost med realno vrednostjo in tržno vrednostjo« (op. cit., 151). Pri tem pa goji iluzijo, da je s to *nominalno različnostjo* odstranjena tudi »dejanska razlika in protislovje med ceno in vrednostjo« (op. cit., 152).

Marx ne pojasnjuje podrobneje teoretske predstave, ki takšno iluzijo omogoča, vendar lahko pojasnitev rekonstruiramo iz njegovih izpeljav — spomnimo se, denimo, na Marxovo zavračanje simbolne teorije denarja. »Pogoj možnosti« takšne iluzije je pač to, da obravnavajo proudhonisti denar od vsega začetka kot nekaj *zgolj nominalnega*, kot *zgolj izraz*, *zgolj »simbol«* določene substance, skratka, kot pojav, ki je sam v sebi docela nepomemben, brez lastne vsebine, arbitraren.<sup>1</sup>

Če lahko prvi argumentacijski tok strnemo v formulo »resno jemljejo samo pojav, ne pa bistva«, se drugi glasi: »ne jemljejo resno pojava, saj ga razumejo kot zgolj pojav«. V Očrtih oba tokova nista povezana, a njuno skupno branje je upravičeno in celo nujno glede na poznejši razvoj Marxove teorije — navsezadnje gre pri vsem tem za problematiko analize forme in genetičnega razvitja pojava iz bistva. S povezavo pa se seveda preoblikuje tudi logika Marxovega očitka, da proudhonisti ne znajo prodreti k bistvu, da ostajajo na ravni pojava. Marxovo neposred(ova)no usmerjanje k bistvu se takorekoč v sebi reflektira: kar onemogoča zapopadenje vztrajanj in navaja k zgolj formalnim spremembam, ni neposredno vztrajanje pri pojavu, ampak prav prehitra zdrsnitev čez pojav, prav spregledovanje, pogojno rečeno, »avtonomne« razsežnosti pojavne ravni, spregledovanje *bistva pojava*.

Nauk, ki ga lahko iz Marxove kritike proudhonizma potegnemo za današnjo rabo, bi torej bil: če se nočemo zmotiti pri spreminjanju *bistvenih* razmerij, mora biti njihova analiza posredovana s konceptualizacijo »bistva *pojave*«. Drugače rečeno, analiza baze ni mogoča brez konceptualizacije avtonomnosti, natančneje, materialnosti ideoloških praks — to je razsežnosti »pojave«, ki je prav učinek njegove neločljive zavezanosti tistemu, kar se skozi njega pojavlja, izraža, kolikor vznikne pojav s to zavezanostjo kot zastopnik bistvenosti razlike bistvo/pojav za samo bistvo (in torej za pojav sam) in kolikor ostaja zato pojav v svoji funkciji zastopanja nezvedljiv tako na pojav kot na bistvo.

Z vrnitvijo na bone iz naše lastne družbene prakse bom skušal v nekem grobem približku ponazoriti, kaj koncept »bistva pojava« pomeni. (Poleg tistega pomena, ki so ga razkrili že argumenti proti bonom, kolikor so nadomeščanje denarja z boni prepoznali za nekakšno »kal«, za delovno sredstvo in hkrati pogoj etatizma, torej za predlog drugačnega bistvenega produkcijskega razmerja.)

<sup>1</sup> Proudhonistično teoretizacijo zanima samo to, kar se skozi pojav — v denarju — prikazuje, medtem ko jim je samo dejstvo pojava, »pojav pojava«, če lahko tako rečemo, popolnoma neproblematično. Njihova teoretska »napaka« je sprevid, da pojav ne izraža le bistva, ampak da *sam s seboj* izraža tudi to, da je za samo bistvo bistveno, da se izraža, tj. da je odskok od bistva, pojavitev bistva še kako odločilna za samo bistvo. Spregledujejo, da je bistvena sama razlika med bistvom in pojavom, saj ta razlika določa za nazaj tako naravo samega bistva kot tudi naravo pojava kot nekakšnega »materialnega zastopnika« razlike, neizvedljive na dvojico bistvo-pojav, čeprav razlike, ki je zanju konstitutivna.



Preostanku pomena se lahko približamo z naslednjim vprašanjem: zakaj je sicer povsem uspešno argumentiranje proti bonom in pozivanje k razreševanju bistvenih problemov — obojemu ne manjka podpore politične prakse — v praktičnem družbenem življenju tako zelo neuspešno, neučinkovito?

Najprej bom izločil dva neustrezna možna odgovora in nato zarisal tezo pravilnega. Ne moremo reči:

— da je neučinkovitost zavračanja bonov znamenje moči neke bolj ali manj mistične, vsekakor pa neidentificirane »zvezne administracije«. Ko bi moč te administracije ustrezala procentualni (po občinah) razširjenosti bonov, bi namreč ne obstajala več možnost za njihovo kritiko;

— prav tako ne moremo reči, da je kritika sama na sebi, torej teoretsko vzeta, sicer povsem ustrezna, da pa od teorije ne moremo pričakovati, da bo razbijala trdovratno prakso bonov, da torej uspešnost teoretskega argumentiranja blokirajo drugi, politični, ekonomski, skratka, praktični razlogi. Odgovor je le nekoliko preveč nemarksovski: od ustrezne teorije pač moremo in moramo pričakovati, da teoretsko razkrije točke, kjer je možna in nujna praktična intervencija, ki bo onemogočila praktične blokade kritike bonov.

Moja teza pa je, da je treba argumentiranje zoper bone vzeti tako, kakor se kaže, da je treba izhajati iz *pojavnne oblike* argumentiranja, to se pravi, iz njegove uspešnosti. Argumentirano zavračanje bonov, takšno, kakršno je, je *docela ustrezno, docela uspešno*. In v to celoto njegove uspešnosti sodi, najsi zveni še tako nenavadno, spekulativno, tudi brezuspešnost argumenta: znamenje te brezuspešnosti, tj. nastop ideologije bonov, je notranji moment, še več, je konstitutivni del uspešnosti argumentov proti bonom. Neuspešnost uspešnega racionalnega argumentiranja, tj. argumentiranja, ki v kritični analizi brez težav razkriva neutemeljenost predmeta kritike, ki bone naravnost raztrga, izniči, vselej znova opozarjajoč na resnično bistvo problemov za formalizmom bonov, ta *notranja meja* uspešnosti je tista točka, na kateri — *kolikor ostaja v tej svoji funkciji nedojeta, spregledana* — ideologija bonov, pa čeprav še tako očitno formalistična, še tako skrpana, postane materialna sila, ki dobesedno organizira realnost. In še: *kolikor ostaja ideologija bonov kot notranja meja uspešne racionalne argumentacije spregledana, nastopi kot zgolj pojav* — ta sprevid pa je ekvivalenten sprevidu »bistva pojava«.

Lahko bi rekli tudi takole: racionalna argumentacija je tako šibka zato, ker je tako močna, uspešna je ravno v tem, da ji nič ne uspe: brezuspešnost argumentiranja je vseeno uspešna, kolikor je nekakšen dokaz uspešnosti, racionalnosti brezmiselnega, očitno »racionalnega« zavzemanja za bone. Vendar lahko tako govorimo samo, če se, na eni strani, ne zadovoljimo s takšnimi paradoksi — ključno vprašanje te brezuspešnosti je slej ko prej tisti »cui bono?« — in če se, na drugi strani, ne prepustimo samoumevnosti.

Ne gre namreč za to, da zaradi šibkosti racionalnega argumenta njegovo mesto zavzame racionalna ideologija bonov — kakor da bi imeli od vsega začetka dva argumenta, ki si stojita nasproti in se borita za večji delež neke celotne vsote moči. »Napaka« racionalnega argumentiranja proti bonom je v tem, da pogosto postopa tako, kakor da obstajajo poskusi uvajanja bonov neodvisno in zunaj ipiranja takšnim poskusom, to je, da ne vračuna »lastnega mesta« v kritiziranih bonih. Svojo predpostavko, da je ideologija bonov nujni učinek uspešnega, na konceptualni dvojici bistva/pojav zgrajenega argumenti-



ranja zoper njo, bom zato pojasnil — kljub nasilni analogiji — z Marxovo »kraljevsko« prisposodobu:

»Take refleksije določitve so sploh reč zase. Ta človek je npr. kralj le zato, ker se drugi ljudje nanašajo do njega kot podložniki. Oni pa obratno mislijo, da so podložniki zato, ker je on kralj.« (Kapital I, Časopis za kritiko znanosti 41/42.)

Skratka, realnost ideologije bonov je samonanašajoča se realnost, natančneje, »iracionalna« ideologija bonov je »refleksijska določitev« racionalnega argumentiranja proti njim.

Toda, ali nismo šli malo predaleč? Ne grozi tu ena najhujših nevarnosti, padec v akademsko ultralevičarstvo, v abstraktno »kritiko vsega obstoječega«? Ali hočem reči, da zavračanje bonov samo ustvarja to »kal« etatizma?

Stvar seveda ni tako preprosta — v dokaz ponudimo nekaj specifikacij teze, da je ideologija bonov »notranji moment« argumenta zoper njo.

Kakšna je pravzaprav ta ideologija bonov? Kolikor lahko argumentacija zoper bone — kakor je to faktično dokazano — raztrga, izniči sleherni njeno vsebino, je osnovno obeležje ideologije bonov, tj. to, kar ji sploh ostane, pač njena skrajna praznost, brezvsebinkost. Daleč od tega, da bi bila zato ta ideologija irelevantno, nepomembno govoričenje, začenja prav kot prazna forma, kot izjava, ki nima druge vsebine in opore mimo dejstva lastnega procesa izjavljanja, tj., kot »čista ideologija«, tisti zaprti krog ideološkega spoznanja, delovati kot *praktična zavest*, kot materialna sila dejanskosti. Skratka, ideologija bonov ima neko performativno razsežnost — tu se seveda opiram na koncept ideologije, ki ga razvija Projekt Ideologije — Theorie (skupina okoli revije *Das Argument*).

Vendar pa ta performativna razsežnost ne pripada ideologiji bonov, to je, te razsežnosti ne proizvaja skrpano upravičevanje bonov. Kako potem pride do nje?

Samonanašajoča se realnost je pač značilna samo za argument zoper bone, kolikor je uspešen, pri čemer pa je rezultat specifične uspešnosti prav ideologija bonov. Uspešna argumentacija je, nasploh in *formalno gledano*, tista, ki »potrdi« vnaprej anticipirani pomen (»eksplikacija implicitnega«, kot označuje Haug metodo Kapitala); ta »potrditev« se seveda lahko kaže tudi kot korekcija, preoblikovanje, celo negacija »pričakovanega« pomena. Uspešna je torej, kolikor se vrne nazaj na izhodišče — ta vrnitev, ta »potrditev« izhodišča pa ravno ni preprosta reprodukcija vnaprejšnjega pomena, kot to mislijo althusserjanci, ampak jo je treba konceptualizirati kot točko »kratkega stika« kot a-racionalno točko izključitve pomenske razsežnosti, ki je hkrati pogoj, konstitutivni moment pomenske argumentacije — brez te neumestljive vnaprejšnje anticipacije iskanega, argumentacija ne bi niti stekla niti se ne bi sklenila v rezultatu. Kar seveda pomeni, da ima pomenska argumentacija v sebi neki — v absolutno pozitivnem smislu — manko, da je — če tu napatim na določene rezultate »receptije« Lacanove teoretske psihoanalize pri nas — ne-cela.

Kaj vse to pomeni za ideologijo bonov? Ideologija bonov kot prazna forma ideološkega, kot sklenjeni samozadostni krog ideološkega spoznanja, odraža v tej svoji »iracionalnosti«, brezvsebinkosti prav temeljno logično strukturo uspešnega spoznanja, ki mi tu pomeni tudi: po svojem značaju praktičnega spoznanja. *Toda odraža jo sprevrnjeno*. Ideologija bonov, kakor je razumemo tu, je miselna praksa v svoji čisti obliki, to se pravi, je »zgolj misel«, vzvišena nad tem, da bi reprezentirala kakršenkoli realen družbeni interes — in (kot takšna do svojega pojma privedena miselna praksa je hkrati neizpodbiten, čeprav spre-



vrnjen dokaz, da miselna praksa v svoji čisti obliki ravno ni možna. Da bi to spoznali, nam je treba le posplošiti lastno vsakdanje izkustvo, da je namreč širjenje bonov »neločljiva druga stran« vladavine neobvladljive družbene realnosti oz. da sovpada z njo. V precej svobodni interpretaciji ugotovitve M. Dolarja, ki meri na povsem drug problemski sklop: samozadostnost ideologije bonov, njena vzvišenost nad reprezentacijo kake realne vsebine

»pomeni prav največji pristanek na obstoječe, največji Realitätsverlust je največje sprejemanje obstoječe realnosti« (Dolar, *Struktura fašističnega gospodstva*, 131).

Argument proti bonom se tako v ideologiji bonov res nanaša sam nase, toda tega na noben način ne moremo razlagati kot enostavno, nemara še celo zavestno, manipulativno »ustvarjanje« te ideologije. Ideologija bonov izstopi — zopet formalno gledano — kot učinek spregledanja tiste »brezsmiselne« točke, ki je notranji moment, konstitutivni del smiselne, racionalne argumentacije (oz. ideologije v pomenu »objektivne miselne forme«). Šele s tem, ko argument proti bonom spregleda ta »konstitutivni sprevid« sleherne, tudi svoje argumentacije — ko spregleda spregledanje, na podlagi katerega sploh lahko kaj »ugleda« — šele s tem se ideologija bonov lahko pojavi. In to v dvojnem pomenu besede: da zadobi eksistenco in da nastopi označena kot zgolj pojavna raven.<sup>2</sup> Argument proti bonom spregleduje notranjo omejenost lastne diskurzivne prakse, spregleduje jo s tem, da je ne tematizira, netematizirana pa ostane, kolikor je tematizirana v obliki zunanjšega odnosa, nasprotipostavljenosti argumenta in predmeta njegove kritike, v obliki opredelitve ideologije bonov kot zgolj pojavne ravni.

Spregledovanje »brezsmiselnega« momenta kot konstitutivnega dela nastopa »celote smisla«, nastopa, s katerim smo vselej že sredi realnosti, sovpada z nerazumevanjem »bistva pojava«, saj šele na podlagi tega spregledovanja pojav izstopi kot zgolj pojav. »Bistvo pojava« torej ne meri le na to, da je pojav vselej pojav svojega bistva, da pomeni spreminjanje pojava vselej tudi že preoblikovanje bistva, ampak je implicitni koncept — tu si lahko dovolimo ta sicer nelegitimni miselni preskok — »nezavedne fantazmatike«, »fantazme kot nezavedne opore ideologije« (cf. Žižek, *Zgodovina in Nezavedno*).

Povzemimo zdaj odgovor na vprašanje o praktični brezuspešnosti sicer tako uspešnega argumentiranja proti bonom: ta brezuspešnost ni nekaj, kar bi bilo uspešnemu argumentiranju vnanje, prav nasprotno, je njegov sestavni del: v tem neposrednem sovpadanju, križanju uspešnosti in brezuspešnosti je dosežena — čeprav nepričakovano, nenačrtovano in nespoznano — neka praktična uspešnost racionalnega zavračanja bona (najustrezneje jo nemara ponazarja reklo: »saj je tako ali tako vse vseeno«). Nespoznanje, če lahko tako rečemo, »izvora in veljavnosti« te praktične uspešnosti navidezno neučinkovite argumentacije, tj. nespoznanje mehanizmov povezanosti argumentiranega zavračanja bonov in

<sup>2</sup> Konceptualizacija, nezvedljivo zunanje, »brezsmiselne« točke kot notranje meje smisla pa se zastavlja, to sem skušal naznačiti maloprej, ko sem govoril o »napaki« racionalnega argumentiranja proti bonom, vselej tudi kot vprašanje »našega lastnega mesta« v »pojavi«, ki ga obravnavamo. Da argument zoper bone ne zna vračunati »lastnega mesta« v kritiziranem predmetu, to pomeni, da njegov pojmovni aparat ni sposoben konceptualizirati problematike konstitutivnega sprevida: spregledovanje lastnega »konstitutivnega sprevida« je namreč tisto, kar ga sploh »poveže« z boni. Z njimi ga torej ne povezuje dobesedno nič, nikakršen skupni pomenski moment, to je razlog, zakaj ne moremo govoriti, da nastopanje proti bonom samo ustvarja svojega nasprotnika.

ideologije bonov, sicer ni neposredni vzrok konkretne zamisli o bonih. »Prispeva« pa k temu, da začne ideologija bonov, ki pač sodi v ropotarnico zgrešenih poskusov reševanja družbenoekonomskih zagat, delovati kot materialna sila, ki organizira realnost. In sicer organizira družbeno realnost tako, da umanjka prav distanca do te realnosti — tista faktičnost, možnost, nujnost »napačnega razumevanja«, ki jo uteleša (predteoretski ali teoretski) zavestni odnos do sveta in ki nam navsezadnje »da dihati«. Na mestu te distance dobimo tako vladavino »čiste«, sami sebi zavezane in v sami sebi utemeljene misli, ki se neposredno sprevrača v vladavino »samorasle« družbene realnosti.

Ostane seveda vprašanje, ali in kaj lahko takšno nedvomno abstraktno razmišljanje o nujnosti konceptualizacije »konstitutivnega sprevida« sleherne argumentacije, ki to argumentacijo šele omogoča, prispeva k »sedanjemu trenutku«, ki potrebuje praktične ukrepe in odločitve. *Kaj* lahko prispeva — to je stvar nadaljnje obdelave tistega, kar je najpoprej še abstraktno. *Da* lahko prispeva — to prepričanje bi podkrepil z naslednjo tezo: s premislekom, da je lastno mesto racionalne argumentacije nezvedljiva, neumestljiva točka notranje zunanosti, se problematika bonov razveže, na eni strani, v strokovno ekonomska vprašanja, na drugi pa v vprašanje strategije in taktike revolucionarne avantgarde, v vprašanje razrednega boja: na tej ravni pa se kot primeren način zastavitve premisleka »konstitutivnega sprevida« ponujajo dovolj znane teme odgovornosti in samokritičnosti.



Pavle Zgaga

## OB KRITIKI PROUDHONIZMA V OČRTIH KRITIKE POLITIČNE EKONOMIJE

Marxova kritika politične ekonomije ne zadeva svojega predmeta le kot je neposredno tu in le kot »ekonomska objektivnost«; v njej sami je že pogojena kritika ideoloških konceptov, ki jih poraja ta »objektivnost«: skozi »kritiko v pretepu« se šele odpira dostop do analize »anatomije meščanske družbe«. Ti ideološki koncepti pa sami spet ne predstavljajo zgolj nekaj odkritih apologij zgodovinsko danih kapitalskih razmerij, temveč prav tako temelji v njih tista kritika, ki »sedanjost presoja in obsoja, toda ne zapopade«: hrepenenje po »prvotni polnosti« in »vera, da je treba ostati pri tej popolni izpraznjenosti« (Očrti..., 58.3) sta si drug drugemu v dopolnilo, drug drugemu »drugo svojega prvega«.

Raznovrstne družbene kritike, iz protislovij vsakokratnega družbenega razvoja črpajoča »socialistična in komunistična literatura«, misli, ki so zaradi zgodovinske dinamike same primorane izgubljeni in izgubljajo svoje dosedanje pozicije (in morajo že zaradi tega do danih razvojnih stopenj zavzemati »kritičen« odnos), v času *Manifesta* še ne skrivajo svojih raznorodnih izvorov — vse te najraznorodnejše ideje se (zlasti po »zmagovitih socialističnih revolucijah«) zdaj »poenotujejo« v »marksizem« in znotraj tega ostajajo »v spopadu«. Identifikacija pojmov »socializem/komunizem« in »marksizem« je dovolj problematična, v skrajnosti pa se proces takšne identifikacije razkriva v povsem legitimističnem mišljenju, ki že čisto vsako govorjenje o družbeni problematiki sploh deklarira kot marksizem. Marxova kritika je, narobe s svojo metodologijo zahtevala tudi kritiko »kritičnih idej« samih, ne pa le gole kritike »popolne izpraznjenosti«.

Med motivi, ki so še zlasti spodbudili nastajanje *Očrtov kritike politične ekonomije*, je v ospredju kriza iz leta 1857. Vendar pa se *Očrti* ne pričnejo z neposredno navezavo na to krizo, z analizo dane ekonomske konstelacije; obratno, začnejo se z analizo Darimonovega projekta bančne reforme, nekega poskusa kritike, »reševanja« obstoječega, ki odteka. Ta zveza ni niti najmanj naključna in ponuja nam, če že ne prvo, pa vsaj eno izmed možnih točk, iz katerih se »lahko danes naučimo« še česa.

Pričakovanje nove revolucionarne situacije kot nekega drugega motiva za intenziviranje Marxovega študija politične ekonomije v petdesetih letih povezuje delo iz kritike politične ekonomije s porevolucijskimi razmerami v delavskem gibanju oz. med londonskimi političnimi emigranti. Če stvar revolucionarnega gibanja ne more biti v »postavljanju principov za vse večne čase«, če »proletarske revolucije nenehno kritizirajo sebe same« itd., če je pred nami »15, 20,

50 let bojev...«, potem na nek način vse to velja tudi za revolucionarno teorijo samo, zahteva njeno samorefleksijo. Nasproti defetizmu porevolucijske dobe, nasproti »treznemu realizmu«, ki išče celo v militarizirani politični oblasti vzvode za realizacijo svojih egalitarističnih konceptov (ne le proudhonizem, tudi lassallovstvo), nasproti reševanju »odtujitve znotraj odtujitve«, množičnemu popapeženju se tu zastavlja vprašanje problematiziranja same revolucije, »starega krta, ki zna tako hitro riti pod zemljo«. Nujna konsekvenca take zastavitve, utemeljene znotraj razrednih bojev, je zato prehod k »anatomiji meščanske družbe«: kritika politične ekonomije ni stvar golega, abstraktnega interesa teorije, pa tudi abstraktna teorija ne. (Drugo.) Darimonova reformna teorija, s katero se začne poglavje o denarju, je neposredno povezano s Proudhonovim insistiranjem pri menjavi kot Arhimedovi točki mogoče družbene preobrazbe. Marxova reakcija zato ne more biti le pričakovana, pač pa je že znana: ne le iz *Bede filozofije*, temveč že iz kritike Grünove politične ekonomije potrošnje v *Nemški ideologiji* (»... ravno ekonomski, ki so izhajali iz potrošnje« so »bili reakcionarni in so ignorirali revolucionarni element v konkurenci in veliki industriji« — MEID II, 350). Ponovna polemika s takim ekonomskim naziranjem zato ni le polemika zoper njegovo trdovratno ohranjanje, ampak je nadaljnje razvijanje lastnega stališča. Tako prehajamo od bolj ali manj znanih ali vsaj pričakovanih provokacij Darimonovega prepričanja, da je treba zlomiti le predsodke pred plemenitimi kovinami (»in — obstoječa dejanskost se bo sesula«), do vprašanj, ki so s proudhonističnega zornega kota nedosegljiva: »Ali ne postane s samim meščanskim sistemom menjave potreben tudi specifičen instrument menjave? Ali ne ustvarja meščanski sistem menjave nujno nekega posebnega ekvivalenta za vse vrednosti?« (17.5.) Nasproti predpostavljenemu denarju vstopa v razpravo analiza nastajanja in bistva denarja, oblikovanja družbenih razmerij iz specifičnega načina produkcije, produkcije blaga (32 i. d.). Najznamenitejše pasaže kritike politične ekonomije so v tesnem odnosu s kritiko socialističnih idej.

Moč denarja, zoper katero protestira proudhonizem z zahtevo po zrušitvi njegove »privilegirane« vloge v menjavi, je tu razvita iz materialnih produkcijskih razmerij, družbenega značaja produkcije. »Denar ne proizvede teh nasprotij in protislovij; pač pa razvoj teh protislovij in nasprotij proizvaja to na videz transcendentalno moč denarja.« (39.31.) Predlagani reformni ukrepi izzvenijo kot element, ki ga producira moč »reformiranega« samega. Razrešitev teh nasprotij in protislovij ni v izbiri »ustreznega instrumenta« — kot je bilo zapisano v *Bedi filozofije*: »Od vseh produkcijskih instrumentov je največja produktivna moč revolucionarni razred sam.« (Tretje.)



*dr. Božidar Debenjak*

Rad bi dosedanjim razmišljanjem pridružil še nekaj misli o Marxovem tekstu, ki je povod naši obravnavi: o kritiki Darimona. Že kmalu za začetkom, ki je bolj direktno naslovljen na Darimona, prehaja Marx neposredno na nekatera temeljna vprašanja: socialistični poskus kot izziv za lastno Marxovo razmišljanje, kakšen je pravzaprav izhod iz družbe, katero je kritiziral. Prav to vprašanje zastavi Marx zelo kmalu za začetkom, in ena od njegovih tez me fascinira že vrsto let, tako da moram sebi in drugim ponovno postaviti vprašanje, kaj pravzaprav pomeni. S tem bo dana celo neposredna navezava na tisto, kar je v svojem prispevku odprl Kovač. Teza, na katero mislim, se navezuje pri Marxu na stavek: Vsak individuum ima svojo družbeno moč, svojo povezanost z družbo v obliki neke stvari; to moč in to povezanost nosi s sabo v žepu. Uropajte stvari to družbeno moč, in morali boste osebam dati, da jo bodo izvajale nad osebami. Na tem mestu misel ni zapisana prvič; prevzeta je iz rokopisov iz začetka petdesetih let. Tu je posebej izpostavljena in poudarjena. S prvim stavkom je dana konstatacija o denarju kot osamosvojenem liku vrednosti, ki je ne le nexus rerum et hominum, temveč tudi predmetni lik družbene moči, s katero razpolaga individuum — pač glede na količino te stvari. A drugi del stavka, ki daje implicite kritiko priznanic za delovni čas ali »časovnih bonov«, je mnogo generalnejši: »Raubt der Sache diese gesellschaftliche Macht und ihr müßt sie Personen über die Personen geben.« Tak poskus bega iz sveta vrednosti, menjave, denarja, dokler je le beg, je retrograden, saj sledi, da je v zamenjavo za moč stvari dati osebam moč nad osebami, torej vrniti družbo v razmerja gospostva in služnosti. To pa so predkapitalska razmerja, razmerja hierarhije in avtoritete. Socialistični poskusi, ki po skrajšanem postopku »odpravljajo« vrednost in blagovno-denarno razmerje, so torej retrogradni, so nazaj obrnjene utopije, so obrnjeni v preteklost. Do tod vse prav, vse je jasno izpeljano. Zdaj pa pride izziv: Marx seveda ni potegnil sklepa, da je treba pri tem ostati, temveč je terjal, da je treba iz tega sveta vrednosti, menjave in denarja iziti. Ta izhod pa je po njegovem mogoč le tako, da nastavimo v ta razmerja »mine«, razvijajoč »sowohl Verkehrs als Produktionsverhältnisse«. Brez tega je vsak poskus izstopa »donkihoterija«. Kaj pa so te »mine« in kako »minirati«, »razstreliti« (sprengen)? Tu se po mojem začenju tista prava naloga kritike politične ekonomije. Kaj je beg, kaj je donkihoterija, to je iz Marxovih besed dovolj jasno, na to je pokazal s prstom. Kot konsekvence iz Marxa sledi celo to, da če imamo ponuditi le beg in le don-

kihoterijo, je bolje kar ostati pri razmerjih stvarne (sachlich) odvisnosti, saj je stvarna odvisnost vendarle bolj svobodna od personalne in bolj emancipirana kot poskusi bega v predkapitalstvo in donkihoterijo. Take restavracije ali reinstavracije hierarhičnih razmerij osebne odvisnosti so hude in ogrožajoče limitacije. Zgodovinske izkušnje ne manjka: je bil mar stalinistični poskus črtanja »zakona vrednosi« kaj drugega kot beg in donkihoterija? In prej omenjeno Marxovo mesto je opozorilo ravno proti takšnim retrogradnim utopijam.

Prav tako se zastavila vprašanje, kako je lahko po Marxu in kljub Marxu že II. internacionala tako rekoč v celoti bila sestop na predmarksovsko pozicijo, tako v razmerju do politične ekonomije kot v filozofiji in drugod. Če govorimo v jeziku tega Marxovega mesta, je bodisi ponujala romantične sanjarije, bodisi »ostajanje pri popolni izpraznjenosti«. A to nihanje med romantizmom in popolno izpraznjenostjo, to je dobro opazil Kreft, sta za Marxa samo dve skrajni točki *meščanskega* nazora: iz tega nasprotja meščanski nazor, pravi Marx, ne bo nikoli prišel, tako da ga bo ena ali druga varianta spremljala »do blaženega konca«. V raziskovanju zgodovinskih korenin tega sestopa velja pač ostati pri znamenitih Korschevih napotkih za razumevanje II. internacionale. Toda ta sestop z Marxove ravni vprašanja je bil usoden pri konstituiranju teoretskega stališča delavskega gibanja v času III. internacionale, ki je prav tako mnogo pregloboko posegla po dediščini predmarksističnega socializma in zanemarila Marxov način reševanja. Njen spopad s kapitalizmom je nosil vse preveč znamenj predkapitalističnega resentimenta. Marx ni zaman nasprotoval vsakovrstnim izdelovalcem receptov za preosnovo družbe. Črnošolski poskusi administrativnega reglementiranja družbe pa so bili ravno tista metoda, ki je imela največjo silo v sebi, in nasledki so tu. Kritika starega socializma ni po naključju ena od treh bistvenih komponent marksizma. Neda Brglez je po pravici opozorila na utopično težnjo po reglementiranju: bolj ko je socializem utopičen, bolj ko je oddaljen od Marxa, bolj hoče vse reglementirati. Marx in Engels sta to težnjo večkrat kritizirala, nanjo se nanaša tudi prej omenjeni očitek »donkihotstva«. A tudi Rosa Luxemburg je, kot je znano, kritizirala boljševeke (v ruski revoluciji), ker da si vse preveč natančno predstavljajo, kaj je treba narediti. To pomeni, da si je treba predstavljati »bodočo družbo« manj natančno, če hočemo, da bo razvoj odprt v prihodnost. Karikaturno podobo totalnega reglementiranja nam pokažejo nekateri izrastki utopičnega socializma: že Martin Luther je bil v odrejanju modalitet človeške seksualnosti dosti rigorozen; a neka utopična skupnost je te stvari »uredila« še mnogo bolj nadrobno, tja do tega, da je predpisala — coitus reservatus. Urejevalska fantazija je torej brezkončna s svojo željo po ukalupljanju in utiranju.

Marx in Engels pa ravno zato nista hotela dajati receptov, ker sta se hotela metodično izogniti vsakršni nevarnosti takega reglementiranja. To je podtekst njune ocene utopizma in drugih urejevalskih socializmov, med njimi tudi Darimonovega. Obenem pa ostaja odprto vprašanje kako delovati: za ta korak naprej (ne za tisto daljno za devetimi gorami) pa je treba vedeti, ali si na sledi mini, ki bo pognala v zrak odtujena razmerja, ali še vedno nisi.

### *Rado Riha*

Rad bi se navezal na točki, ki sem ju našel v Mastnakovem in Močnikovem prispevku. Najprej pa še neka splošna pripomba o Marxovi kritiki proudhonomizma. V »H kritiki politične ekonomije« in v »Kapitalu« stopi ta kritika, kot



je znano, močno v ozadje — takorekoč že na zunaj ponazoritev Marxovega mnenja, da je proudhonizem uničen v njegovih koreninah. Vendar pa najdemo že v eni prvih sistematičnih interpretacij Očrtov, pri Rosdolskem, opozorilo, da so za nas strani Očrtov, ki vsebujejo kritiko utopije delovnega denarja in ki so v poznejših inačicah eliminirane, še zlasti zanimive. To pa zato, ker ideje, ki jih je Marx kritiziral, še naprej trdovratno živijo v družbeni praksi. Tako smo danes soočeni z vprašanjem, ali in v kakšni meri je Marxova kritika utopičnega socializma res segla do njegovih korenin, prav tako pa tudi z vprašanjem, ali ima nemara Marxov spoprijem s predteoretskimi in teoretskimi predstavami v delavskem gibanju lahko tudi vlogo konceptualnega izhodišča kritike politične ekonomije.

Če se zdaj navežem na Močnikov prispevek, kjer govori o tem, da je proudhonistična teorija na določen način notranji moment Marxove teoretične analize, da Marx skozi kritiko izoblikuje tako svoje lastno stališče kot tudi resnični pomen proudhonistične ideologije. Ne glede na to, da Marx tega postopka samega eksplicitno ne tematizira, pa bi se lahko kritika bonov v naši družbeni praksi iz njega naučila prav to, da si ideologija bonov in njena kritika ne stojita nasproti kot »pravilno« in »napačno« dojetje družbene prakse. Pač pa se tudi tu zavračanje bonov konstituira šele skozi svojo kritično pozicijo, tako da mu je predmet kritike že notranji.

Drugo, kar se mi zdi zanimivo, pa je Mastnakova misel, da je kritika socializma konstitutivni moment kritike politične ekonomije: v njej je vsebovan produktiven nastavek za odgovor na vprašanje, kakšen pomen ima Marxova kritika Darimona. Marksistične interpretacije Očrtov gredo tu predvsem na to, da daje Marx zgledno imanentno kritiko teorije, ki hoče biti revolucionarna, v resnici pa je še zavezana meščanski, na površini družbenih pojavov ostajajoči kritiki. Toda, prav kolikor ostaja proudhonizem na ravni površinske zavesti, ki izgubi spred oči celoto družbe, po teh interpretacijah tudi njegova kritika ne more predstavljati nujnega izhodišča za razvoj kritike politične ekonomije. Če namreč kritika noče, da jo vodi njen predmet, če noče biti sama zgolj parcialna, površinska, mora že izhajati iz neke predstave o celokupnem družbenem sklopu, imeti mora razdelan koncept, kaj je to znanstvena, kaj predznanstvena zavest, kako se obe povezuje z bistvenimi razmerji itd., itd. In edino takšna anticipacija bistvenih razmerij, anticipacija globalne strukture kapitalističnih produkcijskih razmerij lahko predstavlja sistematično izhodišče kritike politične ekonomije.

Takšen odgovor je po mojem mnenju nezadosten, ker se preprosto izogne osnovnemu vprašanju — ali in kako je kritično razmejevanje konstitutivni moment Marxovega koncepta znanstvenosti kritike politične ekonomije. No, prav na to razsežnost opozarja Mastnakova misel, vsaj jaz jo tako razumem. S tem pa verjetno razredni boj ni le nekaj, kar ločuje marksovsko teorijo od meščanske, ampak od znotraj cepi samo Marxovo teorijo. Povsem odprto puščam tu vprašanje, kaj to pomeni za sam koncept razrednega boja, kaj torej pomeni, da razredni boj določa naše lastno stališče o razrednem boju.

*mag. Lev Kreft*

Ločnice med denarnimi boni kot nadomestki za denar in boni, ki se uveljavljajo pri nas, se mi zdijo zanimivejše kot pa analogije; ločnice potem to analogijo šele omogočajo in jo dodatno pojasnjujejo, namesto da bi naredili



ta hitri preskok v tezo oblasti oseb nad osebami brez te analize. Očitno je, tudi poudarjeno je bilo, da boni pri nas ne potrebujejo ideologije, da ne obstaja teorija socializma bonov. Prav tako ne potrebujejo tudi vulgarne apologetike. Vsi argumenti zoper uvajanje bonov so argumenti, ki jih sami uvajalci bonov prinašajo kompletno razvite, in potem se reče »ampak«. In »ampak«, kar vendarle govori za uveljavljanje bonov, proti vsem teorijam, proti vsem ideologijam, celo proti apologetikam socialističnega samoupravljanja; skrajno preprosta argumentacija — tako rekoč ljudska. Blaga ni — je ena točka, in druga točka — ljudje to zahtevajo. Mi seveda lahko zelo lepo dokažemo, da blago je, in se to dokaže s tem, da blago je, ko se uvedejo boni. Ni bilo proizvedeno tisti trenutek, ampak je obstajalo, nekatero že celo dve leti v skladiščih itn. Prav tako lahko zelo jasno dokažemo, da pravzaprav ljudje tega nočejo. Vendar vsa ta argumentacija bonom ni kos. In tu se postavi vprašanje zakaj. Zelo preprosto bi bilo seveda spet zaiti v vprašanje zlovolje birokracije, želje po oblastništvu, ki se razpreda; ampak, kako je to mogoče? Želja pač še ne pomeni dejanskosti. Zdi se mi, da v tej povezavi boni, ki se pri nas pojavljajo, niso predlog drugačnega produkcijskega razmerja, kot pravi Riha v svojem tekstu. On navaja to kot enega od argumentov za kritiko bonov. Bone je treba kritizirati, ampak boni ravno so izraz že obstoječega produkcijskega razmerja. Riha piše, da je argument proti bonom, češ da se z njimi uvaja novo in drugačno produkcijsko razmerje; jaz pa mislim, da se s tem že obstoječe produkcijsko razmerje na specifični način v specifični pojavnosti potrjuje. Potrjuje se na tisti način, ki ga je bolje zamolčati, zato ne potrebujejo ideologije.

Kar pa se tiče ločnice: boni kot nadomestilo denarja, kakor nastopajo pri Darimonu in Proudhonu, ustvarijo dve možni konsekvenci, kot jih navaja Marx — ena je možnost teatra, abonmaja pri neki čisto določeni kuhinji, ali pa, kar je tista dejansko dosledno razvita možnost, dejansko tudi abonmaja samega, totalitarna družba oblasti oseb nad osebami. Pri bonih, ki se pri nas pojavljajo, pa ni dejanskega razmerja, v katerem bi boni nadomeščali denar. Boni ne nadomeščajo denarja, čeprav, kot sem tudi napisal, so vstopnica za določen teater. Ustvarjajo drugačno konsekvenco. Spomnimo se tiste značilne razlike, ki jo Marx tako lepo navaja, torej nulle terre sans seigneur in l'argent n'a pas de maître! *Z boni denar dobi svojega maître*, in poleg tega, bon je stvar, ki jo nosiš s sabo v žepu. Razmerje, ki ga ta stvar razkriva, pa ni razmerje nekega odnosa delo-kapital na trgu delovne sile, ampak nekega drugega odnosa. Z boni je dana pravzaprav posebna pravica, da se sploh s svojim denarjem lahko vključiš v trg. Samo to. In seveda tista količinskost, ki mora biti zraven kot opravičilo, da se sploh lahko boni uvajajo.

*dr. Rastko Močnik*

Pozorni moramo biti na ta moment razlike med proudhonističnimi boni in boni, ki jih zdaj uvajajo pri nas. Proudhonistični boni delujejo v sferi produkcije in v bistvu uvajajo iluzijo neposredne menjave dela. Naši boni delujejo v sferi distribucije, kot je opozoril že Kreft; to me napeljuje na dve metodološki ideji: po eni strani model sedanjih bonov prignati do limite, se pravi do tega, kar upajmo, da se ne bo zgodilo; in po drugi strani pogledati, ali mogoče ni ta distribucijski bon, ki ga danes poznamo, neke vrste logična konsekvenca, ki jo povzroča proudhonizem na področju produkcije. Namreč v limiti so ti boni zagotovilo za eksistenčni minimum. Se pravi, za življenje, boni namreč



zagotavljajo »nujno potrebne potrebščine«. Kar pomeni, da boni delijo existenčni minimum ne glede na delovni prispevek. Potem pa se vprašamo, kaj je potem tisti denarni znak, ki ga dobim kot dohodek za delovni prispevek v limiti je ena varianta, realsocialistična varianta, tale: da je to etična priznanica, s katero ne morem nič kupiti, kot etična priznanica pa je tudi odveč, glede na to, da je delo bolj ali manj obvezno in zato prisilno.

*mag. Tomaž Mastnak*

Naj začnem z navezavo na Kreftovo diskusijo, z mislijo, da boni ne odpravljajo temelja produkcijskega načina, temeljnega produkcijskega odnosa, ki je. In sicer z dvema vprašanjema: Kateri je ta temeljni produkcijski odnos, ki ga ne odpravljajo, in kaj potem naši boni sploh prinašajo novega? Naravnost povedano: ta temeljni produkcijski odnos je odnos med delom — mezdni delom — in kapitalom, ta odnos ostaja, boni pa vnašajo določeno modifikacijo tega temeljnega produkcijskega odnosa. Da bi nakazal, kakšna je ta modifikacija — saj to je zdaj bistveno vprašanje — se bom, morda polemično, navezal na Debenjakov diskusijski prispevek, še sam tematiziral misel o prehodu gospodstva stvari nad osebami v gospodstvo oseb nad osebami. Ob tej priložnosti lahko zanemarimo vprašanje, koliko je ta zastavitev zajeta v juridično ideologijo; zdaj je zanimiv in produktiven poskus miselnega obrata — danes ga je nakazal Močnik —, ki skuša v prehodu h gospodstvu oseb nad osebami zapopasti progresiven moment. Namreč, če gledamo kapitalizem oz., ožje rečeno, kapitalistično družbo, prehod iz gospodstva stvari nad osebami v gospodstvo oseb nad osebami, ta referencializacija kapitalizma — ki si jo že od nekdaj želijo prenekateri socialisti — ni vračanje v fevdalizem, ni retrogradni proces, pač pa preformiranje, prestrukturiranje samega kapitalizma oziroma, ožje, kapitalističnega gospodstva, ki naj zagotavlja potek eksploatacije. Referencializacija kapitalizma v kapitalizmu je oblika kapitalizma. V tej logiki je tudi socializem — pač ne odpravlja odnosa mezdno delo: kapital — fevdalizacija socializma, ki smo ji vse bolj priča pri nas, ni vračanje iz socializma v fevdalizem (ali nekak ideološko mistični »kapitalizem«), pač pa prav določena oblika socializma. Mislim da je, v nekem smislu, to progresivna oblika v razvoju socializma, četudi progresivna na specifičen reakcionaren način. Ne le zato, ker vnaša določeno — mladomarksovsko rečeno — »iztreznitev«, »Enttäuschung«, ker se tako polagama osvobajamo iluzij o »idealni družbi«. Veliko bolj zato, ker realizira socializem kot zgodovinski proces osvobajanja producentov prek spostavljanja gospodstva oseb nad osebami, ki v končnih fazah (ali končni fazi) pripelje do gospodstva producenta nad producentom in producenta nad samim seboj, do tega, da postane producent sam svoj kapitalist. V tem bi bila realizacija samoupravljanja. Ne samoupravljanja kot osvoboditve delavca (seveda pa kot »osvoboditev dela«), pač pa samoupravljanja kot, naposled, tiste točke, ki to osvoboditev delavca omogoči. Ali pa dokončno zapravi in ustoliči barbarstvo.

Tudi stalinizem ni odprava ali črtanje zakona vrednosti, pač pa forma subjektivizacije delovanja zakona vrednosti (kar nikakor ne pomeni, da postane to delovanje »zavestno«), ker zakona vrednosti ne moremo odpraviti, dokler ne odpravimo mezdne forme producenta, pa naj bo ta še tako svobodna«. Stalinizem mezdne forme producenta ni odpravil in je ne odpravil, ampak jo zadržuje in razvija v neki veliko brutalnejši formi, kot je značilna za tisto fazo kapitalizma, ki jo idejno označujemo z gospodstvom stvari nad ljudmi. Boni —



da pridem slednjič do teme dneva — so korak k temu oz. takšnemu subjektivnemu obvladovanju producentov: ne le v smislu, ki ga omenja Kreff, da s tem »denar dobi gospodarja«, marveč tudi v tem, da se prav prek njih, prek bonov, vzpostavlja neposrednejše obvladovanje dela in s tem producentov. Boni so prispevek k celotnemu družbenemu obvladovanju meznega dela in meznih delavcev, k razvoju samoupravljanja kot prefekcioniranju odnosa delo : kapital. Kar pravi Kovač, da si asociacije producentov ni mogoče misliti ob sočasnem obstoju menjave, je res in ni res. Vprašanje je, kakšne asociacije. Namreč, ob obstoju menjave, se pravi blagovne produkcije itd., imamo takšno asociacijo, kakršno pač imamo, to je prav ta perspektiva (se pravi: dejanskost, aktualna dejanskost te perspektive, ki jo odpirajo zadnje spremembe v procesu produkcije in reprodukcije naše družbe. Drugače rečeno: asociacija producentov ob sočasnem obstoju menjave itd., v funkciji neprevladanega odnosa delo : kapital in dominacije pola kapitala, pelje k despotstvu in je despotstvo nad producenti. Subjektivizacija, o kateri sem govoril, je seveda možna in izvedljiva, je praktikabilna samo s krepitvijo državnih mehanizmov. In to ne le ideoloških mehanizmov države, temveč tudi in še posebej represivnih mehanizmov države. Do tiste točke, možnega zgodovinskega razvoja, ko bi se gospodarstvo prestrukturiralo do te mere, da bi temeljilo le na ideoloških mehanizmih, še nismo dospeli; potrebna je močna asistenca — močna tudi do poljske resnice — prav represivnega državnega aparata.

#### *dr. Božidar Debenjak*

Po tem, kot je Mastnak začel, je bilo videti, kot da mi hoče oporekati ali me celo postaviti na laž; dejansko pa je samo z drugimi besedami povedal tisto, kar se mi zdi, da sem rekel tudi sam. Njegov glavni očitek se je glasil: »Stalinizem ni odpravil zakona vrednosti.« Seveda ga ni odpravil. Nobena fantazija ga ne more odpraviti. Pa vendar je to stalinizem v svoji ideološki projekciji naredil in je razvil takšne ekonomske mehanizme, ki so to domnevno odpravo izražali. Kar so vrgli ven, je prišlo seveda na drug način nazaj. Tudi na Kitajskem so zaradi zakona vrednosti in »jugoslovanskega odklona« v času kulturne revolucije zaprli svojega največjega ekonomista, in odsedel je sedem let. Te dni so poročali o njegovi smrti, še prej pa so svet obšle njegove besede, da ni ničesar pozabil in ničesar odpustil. Posledice tega, česar naj bi z njim ne pozabili vsi marksisti, so znane. Tudi z drugo Mastnakovo pripombo se vnaprej strinjam: da se naj sodobnejši kapitalizem prav tako rešuje v svet privilegijev, spreminja ekonomska razmerja v razmerja privilegijev. O nečem podobnem sem sam govoril na drugem mestu prav pred kratkim. Ostane pa vendarle nekaj: kljub vsemu je ta način neka vrsta fevdalizacije družbe. Ko se je kapitalizem spostavil kot svet denarja, je odpravil vsakovrstne omejitvene šikane, ki so dale temu posebno pravico kot privilegij, onemu pa naložile posebno breme. Denar je bil tako za gospodarske subjekte kot za individuum ne le univerzalni medij, temveč mu je kot tak dejal svobodo, brž ko je bil prekoračen neki minimum, možnost izbire. V tekstu *Reflexion*, ki ga je prevedel Riha, pravi Marx: na neki stopnji se delavec lahko odloči, ali naj kupi kruh za svojo družino ali pa strada in si kupi knjigo ali plača lecturers za »študij ob delu«, kot bi rekli danes. Z univerzalnim medijem dobi individuum tudi to svobodo, da se omeji pri čem vitalnem, za to pa dobi nekaj manj fiziološko potrebnega, denimo produkte duhovne produkcije. Za individuum je to ogromen napredek v njegovi



svobodi, ne glede na vse drugo, saj z denarnim gospodarjenjem kontrola nad njim ni več totalna. A tisti trenutek, ko kapital začne to omejevati, je to zanesljiv znak, da mu gre slabo; zdaj mora družbo spremeniti v družbo privilegijev: privilegij pa je poimensko nalepljen na vsakega posameznika: tebi to, tebi to.

Vendar pa bi bilo narobe, če bi poznapokapitalistično refedvalizacijo zenačevali s pojavi v obupnem gospodarjenju, v psihologiji utopljenca (ali po Černetovo »filozofiji utopljenca«). Tu pa lahko notranja prisila potez, ki se vlečejo v nuji reševanja »za vsako ceno«, vsili določen model reševanja, ki ima avtoindukcijo. Pingpong med administracijo in produkcijo je iz naših trgovin že odnesel črnilo. Boj za vsako posamezno podražitev je sistem privilegijev ad institutionem, da ne rečemo ad funcionem (v upravnem smislu). Širjenje takšnih razmerij je očiten apredeke v pogubni smeri. Zato je vitalno vprašanje, kako se izmakniti temu procesu; od njega je odvisna socialistična perspektiva.

Hotel sem navezati še na Rihovo diskusijo. Zdi se mi, da je navedel nekaj tehničnih pripomb, ki bi jim rad dodal še pol stavka za vejico in klicaj. Mislim na tole: kdor trdi — in v literaturi so takšna stališča dovolj navzoča — da se kritika politične ekonomije ne sme začeti z Grundrisse in da je treba le-te obravnavati celo kot sekundarne ali terciarne tekste ali pa le kot »poskus«, pa se pri em sklicuje na »logiko«, ta tudi malce zlorablja heglovstvo. Hoče biti heglovski, pa pozablja, kaj je rekel dedek Hegel: da je filozofirati mogoče začeti in kateremkoli koncu, važno je samo — kako. V imenu Hegla se predpisuje tisto, česar Hegel sam ne bi nikoli rekel: da je edina knjiga, ki jo je vredno in treba napisati, logika, vse drugo pa da je odveč. Tudi Hegel nikakor ni napisal samo logike. Tudi če nas imanentna kritika Hegla morebiti pripelje do tega, da je logika stožer vsega, Hegel objektivno le ni mogel napisati samo nje. Če kdo na tak način postavlja vprašanje kritike politične ekonomije, dela obenem silo Heglu. Mislim, da je bil Riha tik pred tem, da to konsekvenco izreče, pa je ni, najbrž zaradi pomanjkanja časa.

*mag. Bogomir Kovač*

Zastavil bi kratko vprašanje Tomažu Mastnaku: govoril si o blagovni produkciji in o odločujočih kapitalno mezdnih produkcijskih odnosih blagovne produkcije v zgodovinski progresiji fevdalizacije kapitalizma in samega kapitalizma, fevdalizaciji (kapitalizaciji) socializma in na koncu o socializmu. Pred tem smo poudarili Marxovo metaforiko »min« v družbeno-zgodovinskem razvoju ali njegovih prebojnih (razbijaških) točk v tretji knjigi Kapitala, s katerimi Marx ponazarja ukinjanje kapitala znotraj kapitala samega. Čeprav je ta prelom v Kapitalu mnogokrat podcenjen ali pa precenjen kot hegeljanski obrat, kar pa dejansko ni in kar na drug način dokazuje v uvodnem tekstu tudi kolega Dolar. Zanima me, koliko si v svojem videnju blagovne produkcije naredil korak naprej, kako vidiš to transformiranje produkcijskih odnosov v sodobnosti? Ali je mogoč kakšen preboj, kakšna »mina« znotraj teh razmerij, in če je mogoča, kakšna naj bi bila?

*mag. Tomaž Mastnak*

Preboj je seveda možen samo v tem odnosu, izven odnosa delo : kapital ga ne more biti. In v tem odnosu je, po mojem, takšen preboj — saj se razumemo: revolucionaren preboj — možen *samo na polu dela*. Tu se zastavi vprašanje

strukturiranosti in funkcioniranja pola kapitala, njegovega posebljanja v »oblasti«, prav tako pa razvitosti delavske razredne zavesti, njegovih bojnih izkušenj, socializacije in možnosti socializacije teh izkušenj, organiziranosti in možnosti za organiziranje, in to tudi avtonomno organiziranje (torej takšno, ki ga določa razred producentov sam, »neposredno«), položaja in vloge razreda producentov v procesu produkcije in reprodukcije družbe, njegovih povezav z drugimi socialnimi skupinami in njihovega položaja in vloge v družbi, tudi povezav z določenimi frakcijami oblasti itd., itd. Ob vseh teh konkretnih vprašanjih ostaja obče, a prav tako konkretno vprašanje: kateri pol v odnosu delo : kapital je zgodovinsko dominanten? Ali se ta proces razvija tako, da dominira kapital in da mezdno delo služi kot moment razvoja kapitala, razredni boj funkcionira kot produktivna sila kapitala in spostavljanje kapitalskega gospostva, ali pa je kapital moment zgodovinskega razvoja delavskega razreda. Seveda tako tudi socializem šteje v zgodovino kapitala, in samoupravljanje je njegov najvišji stadij.

### *Neda Brglez*

Pri utopijah sta izhodišče in iztek moralična. Kreft je prej dejal, da boni ne potrebujejo ideologije — to je sicer res, zato pa jo potrebujejo ukrepi, s katerimi se bone uvaja. Glede na to, da ta ideologija ekonomske nujnosti ne razlaga več s terminologijo politične ekonomije, se postavlja vprašanje, če ne gre za neko retrogradno ideologijo.

### *mag. Lev Kreft*

Naj se navežem, kar se ideologije tiče — boni in tudi ukrepi ne potrebujejo drugega kot negativno ideologijo, kot ideologijo, ki jih pobija. Ob tem, ko se uvajajo boni, pa stalno obstaja komisija vseh družbenih svetov, ki bo naredila tisto, kar pa res bo ideologija. Skratka, boni niso »tisto pravo«, ampak dokler »pravega« ni, je to tisto, kar se skuša vzpostaviti. Za to ne potrebuje ideologije. Dovolj je, da ideologijo preselimo v neki svet, v komisijo vseh družbenih svetov, ki bo že naredila tisto, kar je treba delati, medtem pa se tisto, kar je treba delati, že v celoti vzpostavi in ne potrebuje nikakršnega drugega programa. Ni pa treba tega, kar se dejansko vzpostavlja, izpovedovati niti govoriti na ideološki način. Ne potrebuje ideologije zaradi svojega početja. Teorija nje-nega početja je že vsebovana ravno v obstoječi teoriji.

### *Rado Riha*

Strinjam se s Kreftom, da boni niso predlog drugačnega produkcijskega razmerja — na ta način jih ponuja samo njihova kritika. Moj argument je ravno, da se kritika s tem izogne konkretni analizi, na kateri točki, skozi katera protislovja to »drugačnost« proizvaja že »normalno« delovanje samoupravljanja.

Ob Mastnakovi ugotovitvi, da boni prispevajo k razvoju samoupravljanja kot perfekcioniranja odnosa med meznim delom in kapitalom, pa se mi postavlja še neko vprašanje. Čim govorimo o perfekcioniranju tega odnosa moramo seveda že vzpostavljati neko kontinuiranost med kapitalskim gospostvom



stvari nad osebami in stalinskim gospostvom oseb nad osebami. S to kontinuiteto pa smo tudi sprejeli, da je mogoče s konceptom ideologije, ki ga razvije Marx v kritiki politične ekonomije, širše, z njegovim dojetjem praktičnega značaja teoretske in predteoretske zavesti, opraviti tudi analizo stalinizma. Prav v tem pa je problem — da je namreč stalinska ideologija nedovzeta za kritično-ideološko branje. Ne le v tem smislu, da zatre vsako kritiko, ampak v toliko, da na specifičen način prav igra na karto neujemanja ideologije in družbene dejanskosti. Res je razlika med proudhonističnimi boni in med našimi lastnimi, distribucijskimi boni. Naši distribucijski boni so neposredni klic k podvrženju »iracionalni« avtoriteti.

### *dr. Božidar Debenjak*

Moj osnovni očitek je, da so boni še mnogo bolj grobi od utopično sociaističnih fantazij: saj ko bi se utopični socialist polotil planirati moje življenje, bi izhajal iz nekakšne biološke predstave o tem, kaj potrebujem, in to bi naredil z raziskavo zmožnosti in potreb velikega števila; nato bi nam odredil sredstva za zadovoljitev teh potreb: ugotovil bi, da po svoji posebni naravi potrebujem določeno vrsto mila, določeno vrsto pralnega praška, zobno pasto določenega učinka itd., itd., nakar bi se v distribuciji potrudil, da vsaki vrsti in tipu individuov po meri prišije skozi konsumpcijske bone prav te določene vrste dobrin. Nikakor pa ne bi trdil, da je za individuum popolnoma vseeno, kakšna je dobrina, pomembno pa le, koliko je je; da je denimo meso = meso, pa če ga smem jesti ali pa mi ga dieta prepoveduje (npr. svinjino), in da je hrana hrana, pa če mi prija ali ne. Vseh takšnih grobosti se racionalizirajoči utopični socializem ne bi šel, tudi če bi se šel distribucijo hrane. Ostal bi zvest svoji metodi, po kateri je, recimo, Fourier razporedil svoj falanster, upošteva je in razvrščajoč po distribucijskem principu fiziološke, psihološke in druge značilnosti ljudi...

Nadaljnja dimenzija je sama izravnava: izravnava še vedno imamo, a njen agens ni več denar, temveč imamo izravnavo v blagu. Res je, kot je prej opozoril Močnik, da je v takšnem sistemu individuum izmerjen kot čisti kvantum, ki po nekoga presoji potrebuje na časovno enoto dano količino dobrin: pralnega praška, olja, sladkorja, kave itn. To je čisti drugemu enak kvantum: član družine v krajevni skupnosti, prebivalec ali karkoli že. Tu je sestop pod raven kakršnekoli mešanske ekonomije že docela jasen, zato tega fenomena ne kaže primerjati s kriznimi fenomeni meščanske ekonomije. Zemljevid konsumnih bonov jasno izraža stanje socialne razvitosti v Jugoslaviji. Pokriva se z geografskimi osnovami nekeynesijanskega etatizma. Bolj ko smo na tleh takega etatizma, bolj vsesplošni in bolj vseizenačujoči so boni. Toda vseizenačujoči pred kom? Pred obličjem urejajočega aparata. Aparat, človeški privesek pisalne mize je zdaj tisti, ki med seboj zenačuje mixal in rubel in avo, olje cekin in diamant in tisto iz koruznih kalčkov: enakim konsumentom enak kvantum za enako razglašenega blaga. Niti govora o tem, da bi lahko bil konsum individualiziran, kaj šele, da bi se lahko jerobski skrbi odpovedal, hodil, če hočemo, umazan in stradal. Jerobsko ideologiziranje me hoče s kvantomom prepričati, da ne smem biti niti shujšan, niti umazan, niti brez umitih zob — da pa mi ni treba brati tujih knjig.

*mag. Lev Kreft*

V tej točki je razvoj šel že korak naprej, ker imajo bencinski boni že ta napredek, da so narejeni za človeka in njegove individualizirane potrebe, od invalida do taksista itd. Isto velja tudi za t. i. depozit, ki je tudi »listek«. Ne moreš cariniku dati denarja, ampak list. Znak funkcionira potem kot državni denar. Ti greš s potnim listom, pa še z listkom čez mejo. Tu se vzpostavljajo najrazličnejše gradacije. Je narejen po meri individualnosti. Ni za vse enak. In ima tudi še sposobnost nadaljnjega razvoja. So otroški boni za olje, študentski boni, samski, družinski... torej niso samo količinske razlike ampak tudi vsebinske. V Beogradu, na primer, otroci lahko dobijo kavo, v Sarajevu pa ne. To so točke, na katerih je ta utopistična misel še vedno sposobna skočiti v igro z boni, da bi še bolj osrečila tudi »konkretno« in »individualno« v ljudeh.

*mag. Tomaž Mastnak*

O kontinuiteti med kapitalizmom in socializmom: seveda ni vse »eno in isto«. Če govorim o neodpravljenem odnosu delo : kapital, je toliko bolj treba pokazati diskontinuitete v kontinuiteti tega odnosa. Če mislimo socializem kot del zgodovine kapitala, je toliko pomembnejše analizirati in razložiti razlike in spremembe med posameznimi zgodovinskimi formami kapitala, a pri tem vendarle ne spregledati, da so to prav forme *kapitala*, natančneje forme odnosa delo, *mezdno delo* : kapital. Ne nazadnje gre za to, da spodbijemo tisto samoumevnost, ki še vedno obstaja kot vladajoča predstava, da je socializem ali celo samoupravljanje samosvoj produkcijski način ali kar posebna družbenoekonomska formacija, ki je presekala s kapitalizmom, presekala z mezdnim delom in kapitalom. Zelo banalen primer: univerzitetna ideološka cenzura tudi v Ljubljani zavrne diplomsko nalogo, ki tematizira vprašanje meznega dela v našem socializmu, *ker* tematizira vprašanje meznega dela pri nas (zavrne kajpak pred zagovorom). S tem smo neogibno pri vprašanju delovanja ideoloških mehanizmov v socializmu. Tega prej nisem tematiziral, a to ne pomeni, da to vprašanje odpisujem, da bi bil mnenja, da je vloga ideologije oz. delovanja ideologije oz. delovanja ideoloških mehanizmov nepomembna ali nebistvena pri prestrukturiranjih odnosa delo : kapital. Nasprotno. Vendar pa razlika med to in prejšnjimi (ali sosednjimi) zgodovinskimi formami odnosa delo : kapital ni le v različni vlogi ideologije. In še: za takšno razlikovanje je produktivno diferenciranje med ideološkimi in represivnimi mehanizmi, četudi je nesporno, da ima vsaka represija svojo ideologijo in vsaka ideologija tudi represivne instance.

*Mladen Dolar*

Najprej bi opozoril samo na neko podrobnost ob uvajanju bonov. Gre za majhen, semantičen premik, ki se je v zadnjih mesecih uveljavil v časopisih in nasploh v javnem opisovanju te zadeve. Nenadoma je začela nastopati neka entiteta, ki se ji pravi administracija. Doslej smo več desetletij javno žigosali birokracijo, administracija pa je bila zadeva, ki jo imajo, recimo, v Washingtonu — tam se administracije izmenjujejo, tam se pojavlja zvezna administracija kot nosilec določene politike itd. Z uvajanjem bonov je administracija začela nastopati tudi pri nas. Administracija pomeni ne-birokracija: birokracija uzur-



pira oblast delavskega razreda, administracija pa je vrednostno veliko bolj nevtralna — administrira, deli, razporeja dobrine. Izjava: »Jaz sem birokrat«, je kontradikcija *in adiecto*, zaznamuje neko nemogočo pozicijo. V vsem večdesetletnem boju proti birokraciji nismo v Jugoslaviji naleteli še na nikogar, ki bi zase izjavil: »Jaz sem birokrat.« Če pa rečem: »Jaz sem administrator,« to pomeni samo, da delim, recimo, bone in torej opravljam družbeno koristno funkcijo.

Strategija političnega reševanja v časih krize ima, lahko bi rekli, dve plati. Prva so poskusi, da bi se vse ukrepe, ki jih je treba sprejeti, predstavili kot nadaljevanje samoupravljanja, nadaljnji korak v razvoju in krepitvi samoupravljanja, kot logično posledico in podaljšek izvorne ideje samoupravljanja. Ta pot zagotavljanja družbene utemeljenosti in potrebnosti določenih ukrepov odpira prostor za klasično levičarsko kritiko, ki zoperstavlja deklarirane cilje in dejanske ukrepe, ki se izvajajo v imenu teh ciljev, in nenehno meri druge ob prvih. Z uvajanjem bonov, na primer, pa se kaže še drugačna plat: storjen je korak, ko smo vsi proti etatizmu, vsi opozarjamo na nevarnost krepitve etatizma, v poročilih s se najvišjih teles beremo, kako je zdaj treba predvsem ohraniti odločilni položaj delavca v produkcijskem procesu, hkrati pa nihče ne more, niti se ne trudi pojasniti, kakšno zvezo imajo vsi ti ukrepi s samoupravljanjem. Prihaja do nekakšnega psihotičnega soobstoja, kjer realnost nekako podivja mimo ideologije. Distanca med proklamiranimi načeli in od njih drugačno stvarnostjo umanjka in ideologija tu dejansko začne delovati na drugačen način.

Ob prejšnji diskusiji sem hotel še odpreti vprašanje, kako je ideologija del baze. Odnos med bazo in ideologijo zadene ista dialektika bistva in pojavnih form, ki zadene odnos med blagom, vrednostjo in denarjem. Poglavitni problem ni v tem, kaj je bistvo, posvetna baza ideologije — kot opozarja Marx v slovitih opombi v Kapitalu — temveč v tem, zakaj se to bistvo prikazuje v tako nenavadno sprevernjeni obliki. Brez te sprevernjenosti tudi samega bistva ni. Nekdo je že danes citiral nič manj slovito mesto, da ljudje niso tisto, kar mislijo, da so, temveč tisto, kar dejansko so. Ves paradoks pa je v tem, da ljudje brez sprevernjenih misli v glavi sploh ne morejo biti tisto, kar dejansko so, da torej niso najprej nekaj v dejanskosti, nato si pa o tem v glavi tvorijo vse mogoče umisleke, temveč teh umislekov sploh ne moremo odšteti od njihove prave dejanskosti. Če naj bo ideologija odsev dejanskih produkcijskih razmerij, pa je ta odsev za sama ta razmerja konstitutiven, brez tega odseva jih ni. Tako torej ideologija hkrati s tem, da odseva nekaj od sebe drugega, tudi sama neposredno pade v tisto, kar naj bi odsevala, je hkrati zunaj in znotraj tega drugega. To ima lahko neposredne posledice, recimo, za analizo stalinizma. Ali lahko rečemo, da je stalinizem oblika državnega kapitalizma? Če opazujemo odnos med mezdnim delom in kapitalom, lahko seveda ugotovimo, da je stalinizem neka faza v razvoju tega odnosa, kjer so očitno ohranjena in zaostrena vsa razmerja kapital-ske eksploatacije, čeprav je lastništvo prešlo v državne roke. Ves problem pa je v tem, kako da se ta državni kapitalizem legitimira s tako nenavadno ideologijo — na kakšen način si skuša ta stalinistična ideologija zagotoviti pripadnost ljudi in jih inkorporirati v svojo mašinerijo. Te ideologije pa se ne moremo odkrižati kot nečesa zunanjega dejansko vladajočemu državnemu kapitalizmu, na določen način mora vstopiti v samo definicijo tega produkcijskega načina.



*dr. Rastko Močnik*

Osredotočil bi se na to vprašanje, kaj vpeljava bonov pomeni za temeljni produkcijski odnos v tej deželi. In najprej bi dal dve napotili, skoz kateri bi bilo treba na bolj empirični ravni raziskovati temelje produkcijskega odnosa v pokapitalističnih državah (pogojno jih tako imenujem). Eno je ekonomsko dejstvo, da kriza kapitalizma huje prizadene socialistične države kot kapitalistične države. Kar pomeni, da lahko v tej razliki iščemo neki specificum tega produkcijskega načina. Na drugi strani je treba valorizirati to zanimivost, da mi lahko hkrati upravičeno govorimo, da je pokapitalistični socializem afirmacija zakona vrednosti, kakor je opozoril Mastnak, hkrati pa lahko prav tako upravičeno govorimo, da je to predkapitalistični despotizem, kot bi rekel Marx. Skratka, ne moremo reči, da je le ena izmed teh dveh tez pravilna; pač pa moramo misliti na obe hkrati. S tem, da seveda priznamo, da je beseda despotizem ideološka oznaka. Nadaljeval bi levičarsko. Nalašč površno, ker — kot je rekel Mastnak — tu nekateri koncepti še manjkajo. Namreč, boni so zasilna rešitev. To je nekakšna doxa, ki družji zagovornike in nasprotnike. To pomeni, da z boni uvajamo izjemno stanje. Sleherna vpeljava izrednega stanja se predstavlja kot obramba obstoječih razmerij in zlasti kot obramba obstoječih produkcijskih razmerij. Res pa tudi iz zgodovine vemo, da iz izjemnega stanja najtežje pridemo nazaj k tistim razmeram, ki so obstajale pred njim.

Vprašanje represije in ideologije. Na eni strani je res videti, da obstaja tendenca h krepitvi represije in v limiti k delovanju države na podlagi represije s tem, da postane ideologija irelevantna. Ali poljubna. Govorim obče. Skušala bi to tematizirati s tem, kar je že Rado Riha načel, kaj je ideološki pomen dejstva, da se zdi, kakor da ideologija začenja delovati irelevantno. Ker lahko hkrati tej ideologiji tudi to očitamo, da je hkrati pravilna in totalna mistifikacija; ravno zaradi tega, ker je neučinkovita v isti meri, v kateri je pravilna in teoretsko natančna. V zgodovini imamo neko določeno irelevantnost ideologij tudi v klasičnem kapitalizmu demokratično-liberalnega tipa. A v klasični kapitalistični družbi imamo neko relevantno ideologijo, ki zagotavlja minimum legitimnosti, legalnosti, vse drugo, kar gre čez, pa je totalno irelevantno. Zdi se, da se v našem sistemu dogaja zanimiv obrat, da postaja dominantna ideologija irelevantna. Vsaj če jo merimo z razsvetljenskimi racionalističnimi merili. In zato, mislim, začenjajo ljudje verovati na prazno, se pravi »na čisto«. Da smo mi v nekem takem privilegiranem položaju, ko vidimo, da ideološki mehanizmi ne delujejo na ravni semantike, ampak na ravni nečesa, kar skuša povedati beseda mehanizem, na ravni manipulacije z ideološkimi znaki. Zdaj bi samo še to pripomnil, da smo doslej mi kritizirali samo tiste ideologije, ki imajo racionalno podlago v naši politični stvarnosti. Da bi pa morali opozoriti tudi na iracionalne momente, na tiste ideologije, ki nimajo nikakršne racionalne podlage. Recimo, nekatere izjave v razpravah o šolski reformi: ta stališča se sklicujejo na temeljni produkcijski odnos, obstoječi produkcijski odnos, imajo pa v mislih natančno tisto, česar ni. In če rečem denimo, jaz, »temeljni produkcijski odnos«, mislim neko modifikacijo razmerja vrednosti, kapitalskega odnosa, kar je vsekakor bližje resnici. Vendar ti ideologiji lahko soobstajata, lahko na določenih točkah celo soobstajata brez kolizije in ravno ta način soobstajanja ideologij je tisti ideološki horizont, skoz katerega ideologija tudi delujejo državotvorno. To je ta nesreča, da vse, kar zdaj govorimo, v bistvu ne zadeva realnih družbenih razmerij. Nima praktične dimenzije.



*Pavle Zgaga*

Oprl bi še neki zorni kot, ko že nasproti tistemu znamenitemu geslu »après moi le déluge« postavljam tu geslo »avant moi le déluge«. Pred nedavnim smo v naših založbah naleteli na Marxovo Zgodovino tajne diplomacije 18. stoletja. Najprej bi opozoril, da gre za tekst, ki časovno pade v obdobje, o katerem govorimo, nastal je leta 1856. Ta zagrebški prevod nosi na osnovi nemške redakcije zanimiv podnaslov: »O aziatskem poreklu ruske despocije«. Zraven je priključen še tekst Rjazanova, tako da imamo poleg še horizont II. internacionale, mislim, da gre za tekst iz leta 1907 ali nekaj takega. Tu se zastavlja po mojem mnenju lahko vrsta vprašanj, ki bi jih bilo moči problematizirati iz sedanje perspektive. Mogoče bi temo lahko naslovili »Marx proti Stalinu«. Prva zadeva, ki tu nastopa — Marxova temeljna stališča do Rusije so splošno znana iz drugih tekstov, tako da ne more biti edini meritorni tekst samo ta Zgodovina — bi bilo lahko vprašanje: ali je v tem Marxovem vztrajnem godrnjanju proti Rusiji še kaj več kot golo godrnjanje »Evropejca«? Namreč sum, da obstaja tam na vzohdu neka neposredna nevarnost destrukcije progresivne plati kapitalizma, tiste progresivne plati kapitalizma, ki je v Manifestu izražena v misli, da »kapitalizem ruši vsa podedovana razmerja, fevdalna, idilična razmerja« itd. Ali pa gre mogoče tu za kaj drugega? Mislim, da je meritorno opozarjanje na to rusko »aziatsko despocijo«, če hočeš, v čisto ekonomski dimenziji, ne pa da gre tu za kak drug, izključno »političen« razloček itd. Ta element je še posebej razviden v analizah poteka revolucije 1848/49 v Neue Rheinische Zeitung in ga najdemo še bolj razvitega pri Engelsu, najdemo neprestano poudarjanje, da je res prava, velika nevarnost pravzaprav v zavezništvu, v paktu, ki ga lahko sklene stranka kapitala v Evropi s to rusko reakcijo. Ali ni potemtakem pravzaprav element te osebne despocije, o katerem smo danes že govorili, na neki način že razvit — ali vsaj dan — v kapitalu samem? Vzemimo npr. le evropsko situacijo porevolucionarne dobe v sredini 19. stol.: Napoleona III., Bismarcka itd. Na drugi strani pa se ta stvar prenaša in razvija potem v vprašanih 20. stoletja. Kako je zdaj tu z rusko revolucijo, oktobrsko revolucijo: ali se lahko mimogrede preprosto opredelimo za tezo, Leninovo, da gre tu primarno za navezovanje na tiste elemente družbenega razvoja v Rusiji, ki so že kapitalsko obarvani, ali pa se da tu spet enosmerno opredeliti na drugo, kritično opazko, da gre v oktobrskem termidorju zgolj za enostavno mehanično prevlado tega aziatskega produkcijskega načina? To zadevo bi lahko problematizirali v zvezi s tistim, kar je Močnik prej rekel: da kriza kapitala najbolj udari socializem, da se najbolj jasno kaže kot kriza socializma ali vsaj nerazvitega sveta. Prav ta moment vnaše danes vprašanje svetovnih kapitalskih razmerij. Koliko ni ravno kriza kapitala tista, ki postavlja ta »déluge«, ki je »avant nous«, na svetovnih razmerjih. Včeraj sem v reviji »Danas« bral poročilo o diskusiji, ki so jo imeli v »Naših temah«, kjer med drugim Luka Marković govori o tem, da sedanjo situacijo ne moremo primerjati samo z eno ali drugo kritično situacijo, s katero se je ta država in družba srečevala v minulih 30 letih, ampak pravi, naravnost z letom 1948 ali, še bolje, z letom 1941. In potem seveda postavlja sem noter neko problematizacijo odnosa med socialno in pa nacionalno emancipacijo, ki — ob vseh ustreznih rezervah — zna biti silno aktualna. Gre za vprašanje, ki ga je ob problematiki izvoza načel Dolar; zelo shematično rečeno, se ob tej problematiki soočamo z neko obliko odsvajanja presežne vrednosti v tej državi. To je hkrati



gibanje, ki ga zasledimo v svetovnih razmerjih, ne samo v tej državi, in vprašanje je, kako da se skozi takšno gibanje presežnega dela po prestolnicah svetovnega kapitala in svetovne dominacije ne postavljajo le nacionalne »težave«, koliko pa to pomeni hkrati destrukcijo projekta socialne emancipacije.

*mag. Bogomir Kovač*

Vrnili bi se nekoliko nazaj, na tematiziranje naših časovnih bonov in njihove povezanosti in vključenosti v določene produkcijske odnose. Danes smo govorili o bonih, o ideologizaciji bonov, vendar se mi zdi, da je družbeno razmerje blagovne forme: blago—denar—boni, ki se javlja tudi v sodobni jugoslovanski družbeni praksi, posledica nekega teoretičnega in praktičnega nerazumevanja osnovne blagovne forme: blago—denar—blago. Močnik je pred tem, ko je poudaril, da temeljni normativni produkcijski odnosi v realnosti dejansko ne obstajajo (družbena lastnina—privatizacija lastnine, združeno delo—razdruženo delo...) govoril o iracionalni ideologiji bonov in samoupravnih socialističnih produkcijskih odnosov. Težavnost je v tem, da smo na teh ideoloških temeljih dejansko gradili določen realni ekonomski sistem (gospodarskega, razvojno usmeritev, ekonomsko politiko...) v sedemdesetih letih, od ustavnih amandmajev, Ustave 1974, Zakona o združenem delu in številnih sistemskih zakonov (zakon o planiranju, razširjeni reprodukciji, cenah...) do vseh splošnih in posebnih samoupravnih aktov (sporazumov, dogovorov) ipd. Vsi zakonodajalci so utemeljevali svojo ideologijo in prakso na nekih teleoloških premisah pravnormativnega sistema in njegove ideologije. Na tem mestu je tisti obrat, katerega je Marx metodološko in vsebinsko očitel Proudhonu, zato ni prenagljen sklep o prisotnosti Proudhona v jugoslovanski politični ekonomiji in gospodarski praksi. Ta prisotnost je dvojna: na eni strani temelji na teoretično-metodološkem zapopadenju in zastavitvi politične ekonomije (posebej pri Koraću), na drugi pa jo je najti v praktični realizaciji ekonomskega sistema (gospodarskega, gospodarske strategije razvoja, ekonomske politike...). Zanimivo bi bilo, vendar tukaj tega ne bom mogel storiti, podrobneje analizirati vpliv proudhonizma v Koračevem delu »Socialistički samoupravni način proizvodnje« kot »prve celostne skice marksistične politične ekonomije socialistične samoupravne družbe«, ki je do sedaj izšla v treh obširnih knjigah pri založbi Komunist v Beogradu. Mnogo tega bomo skušali razrešiti na posvetovanju, ki ga ob treh knjigah organizira CK ZKJ maja 1983 v Kumrovcu.

Zastavlja se vprašanje prisotnosti proudhonizma v tej Koračevi koncepciji socialističnega samoupravnega produkcijskega načina. Analiza odkriva, da je ta prisotnost katastrofalno velika. Prvič, z metodološke plati, kjer bi se lahko pogovarjali o vseh tistih zapletenih razmejitvah v odnosu abstraktno teoretičnega in zgodovinsko konkretnega, logičnega in zgodovinskega, statičnega in dinamičnega..., kar je iz sodobne zakladnice »marksistične epistemologije« dovolj dobro znano. Nerazumevanje teh razmejitev vedno pelje v določeno ideologizacijo produkcijskih odnosov, o katerih sem že govoril na začetku: pri tem na primer, preprosto predpostavljam neke socialistične samoupravne produkcijske odnose, racionalnega samoupravljalca kot homo oeconomicus in homo socialis obenem, čeprav dejansko teh razmerij v praksi ni. Gre preprosto za zvrčanje predmeta in metode politične ekonomije: Korač dejansko predpostavlja tisto, kar želi na koncu šele dokazati, izhaja iz okleščenega Marxa in normativnih ustavnih in



sistemskih opredelitev in nato to izhodišče teoretizira v končni sklep zgodovinske progresivnosti socialističnega samoupravnega produkcijskega načina. Drugič pa se prisotnost proudhonizma opazi pri vsebinski opredelitvi posameznih problemskih sklopov, kot dohodkovna normalna cena, dohodkovni odnosi, socialistični samupravni produkcijski odnosi... Za današnjo razpravo je zanimiva predvsem koncepcija nove teorije denarja v tej politični ekonomiji in njena povezanost s proudhonizmom. Čeprav sem na nekaj misli opozoril že v pismenem prispevku, bi vendarle želel poudariti še nekatere.

Teoretična očeta nove teorije denarja sta Perišin in Stranjak, Korač pa, čeprav ni specialist za to področje, ju preprosto povzema, ker ju proudhonistična rdeča nit medsebojno tesno povezuje. Nova teorija poudarja, da mora denar postati v socializmu družbena lastnina, ker si socialistični produkcijski odnosi pravzaprav prikrojijo blagovno produkcijo (socialistično samoupravno blagovno produkcijo) in s tem tudi denar. Denar postane v teh družbenih razmerah cirkulacijska nakaznica, določen časovni (vrednostni) bon, ki zahteva nov bančni mehanizem in novo ekonomsko logiko primarne emisije v službi socialističnega združenega dela. V okviru tega avtorji predlagajo drugačen način reprodukcijske monetizacije namesto stare bančne centralistične. Delovne organizacije naj bi same odločale o emisiji denarja, kar predstavlja nedvomno radikalen preobrat v dosedANJI teoriji in praksi denarnega poslovanja v vseh petih vlogah, ki jih oriše Marx. Med delovnimi organizacijami krožijo njihove fakture kot medsebojni blagovni krediti (menično poslovanje), določena centralna bančna ustanova (»centralna služba plačilnega prometa«) pa naj bi na drugi strani skrbela za medsebojno preknjiževanje in veriženje različnih menic. Ostanek, saldo preknjiženj lahko organizacija po določenem roku od dospelja najprej monetizira v t. i. obračunski denar, kar še ni prava moneta, in če želi, lahko na koncu denar obračunsko prelevi v pravo valuto, tisto, ki v vsakdanjem življenju trga hlačne žepe. Producent lahko dobljeno fakture, akceptirano za prodano blago, avtomatsko monetizira oziroma jo na drugi strani zamenja za depozitni denar preko veriženja svojih dolžniško-upniških razmerij pri centralni plačilni ustanovi (SDK). To je proces monetizacije, demonetizacija sistema pa se izvrši po določenem času od končnega sprejetja fakture oz. menice. Skratka, sistem naj bi imel v obtoku vedno toliko denarja, kolikor je blaga, nobenih presežkov in primanjkljajev, nobenega negativnega vpliva sprememb količine denarja v obtoku, ki bi omejevali suverenost združenega dela pri obvladovanju njegove razširjene reprodukcije.

Če pustimo ob strani teoretične nesmisle takšnega projekta in ekonomsko prakso monetarno-tehničnega srednjega veka (naturalizacijo denarnega gospodarstva), nas bo zanimala predvsem povezanost takšnih koncepcij s Proudonom. Še enkrat sem preveril Koračevo analizo v njegovi drugi knjigi in opazil, da, paradokсно, pričinja svoje obravnavanje denarja z Marxovo kritiko Proudona. Marxu kreditno-monetarni sistem pomeni eno izmed prebojnih točk kapitalizma (Kapital III), ki omogoča hkrati tudi drugo prebojno točko, ki jo poimenuje s kooperativno (zadružno) delavsko tovarno. Marx je ostro nasprotoval, da bi ohranil blagovno produkcijo in hkrati ukiniti logiko denarja, uvedli »*crédit gratuit*«, brezobrestno (brezplačno) kreditiranje, kar je nenehno rojilo v glavah malomeščanskih socialističnih fililistov. Korač ob tem poudarja, da sicer zgodovinsko objektivno ne moremo ukiniti blagovne produkcije in denarja v socializmu, vendar pa ga moramo na določen način preoblikovati. Marxova kri-



tika blagovne produkcije v bistvu temelji na lastninskem konceptu (privatne lastnine, fetišizmu blaga . . .), zato v blagovni produkciji vidi ekonomski mehanizem izkoriščevalskih produkcijskih odnosov. Ker so pri nas vzpostavili družbeno lastnino, propade tudi Marxova kritika proudhonistične koncepcije. Toda pri tem se Korač ne zaveda, da je zgrešil: v trenutku ko misli, da je opravil s Proudhonom in Marxovo umestno kritiko, kar najbolj vstopa v proudhonizem in postaja nesporen proudhonist.

Zdaj lahko znotraj tega razpletemo vse tisto, o čemer je govoril Riha: o spregledovanju bistva pojava, samorefleksivnosti kritike ipd. Korač potemtakem stopa v proudhonizem tisti hip, ko je prepričan, da se ga je otrešel, njegova kritika proudhonizma pa ga preprosto zvrča na hrbet samega predmeta kritike. Celoten sestop Marxove kritike proudhonističnega koncepta denarja je tudi v novem pomenu »samoupravnega denarja« popolnoma veljaven (kritika brez kreditnih denarnih razmerij, brezobrestna posojila, centralistična finančna in bančna ustanova . . .). Vsi stari nesmisli, zablode in protislovja se sedaj zlovešče ponavljajo, o čemer je delno govoril že Mastnak (menjalna vrednost : konkurenca, menjalna vrednost : asociativnost . . .). Vse se na določen način združuje, ukinja, presega, zvrča, dokler ne dobimo alkemične spojine samoupravnega socialističnega produkcijskega načina, v katerem častno mesto zavzema tudi koncept »samoupravnega denarja«. Spomnimo se samo Stalinove zahteve pri opredeljevanju politične ekonomije socializma, da je treba ekonomske kategorije v celoti spremeniti, saj morajo v socializmu izražati drugačne produkcijske odnose. Kam je to pripeljalo sovjetsko politično ekonomijo (in ne samo njo) v tedanjem času, danes vsi dobro vemo. Na žalost obstajajo takšni ideologizmi tudi pri nas, ne samo v akademskih razpravah, temveč v širši teoretični praksi. Koračev teoretični projekt, o katerem Kardelj nikoli ni hotel dati natančnejše vrednostne in znanstvene sodbe, se je namreč dobesedno vrival v sodobno normativno prakso in kar najbolj pripomogel k razdvojenosti sodobnega pravno-normativnega sistema od dejanske družbene prakse. Spomnimo se samo Papičeve komisije pri družbenih svetih, ki obravnava osnovne zakonitosti blagovne produkcije v socializmu, a se po dobrih štirih straneh prelevi v apologetičnost koncepta socialistične blagovne produkcije, ki ga dobro poznamo že pri Koraču. Teoretični koncepti tega preobrata so torej znani, žal tudi njegove gospodarske in družbene posledice v sedanji krizi. Poudariti želim, da je sporna aktualizacija proudhonizma v obliki »nepričakovane« bonizacije, administrativnih bonov, nove distribucijske logike in naturalizacije gospodarskega življenja v bistvu posledica nekih prejšnjih proudhonističnih zablod naše ekonomske teorije, ekonomske ideologije in pravnonormativne prakse. Ni vredno izgubljeni besed, kam bi nas pripeljale rešitve nekaterih nadobudnih teorij in konceptov, ki denes vseppek ponujajo recepte za »politično kuhinjo sedanjosti« (na primer samoupravni denar, samoupravni dohodek . . .). Toda dejstvo je, da spet silimo v teoretično zmedenost in praktično kompromisarstvo novih reformiranj, politično improvizacijo izgradnje novega sistema, čeprav je ta večna »igra« s sistemom najdražje investiranje zadnjih dvajsetih let. Zato je spopad s proudhonizmom vsaj v jugoslovanski teoriji in praksi v tem renuku izredno pomemben. Živimo v obdobju pomembnih zgodovinskih prelomnic, pri tem pa nekateri še vedno hočejo mešetariti z določenimi parasocialističnimi koncepti in teorijami in tako preprečujejo pot radikalnejšim ukrepom in akcijam pri razreševanju kriznih družbeno-ekonomskih razmerij.



mag. Tomaž Mastnak

Ko zdaj Kovač odkriva vire dejanskega liberalizma pri nas, bi rad zastavil vprašanje, koliko ideološkosti, koliko iracionalnega je v samih t. i. temeljnih teoretskih konceptih našega socializma. Slišimo, da se nam obeta »socialistični denar«, kar je zelo sorodno znanemu ideologemu »socialistične države«; da niti ne govorimo o konceptu »združevanja dela in sredstev« — *teoretsko* gledano je to nesmisel . . .

*Kreft*: To je dogmatičen nesmisel.

*Mastnak*: . . . če govorimo evfemistično. Tu so pomešani elementarni pojmi ne le kritike politične ekonomije, pač pa že same politične ekonomije. Saj bi to, kaj je delo, kaj je delovno sredstvo itd., moralo biti znano že iz učbenikov. A očitno stvari, ki so znane, kot vemo po Heglu, še niso spoznane. Nadalje vprašanje »osvoboditve dela« — po Marxu sploh ni vprašanje, saj je osvoboditev dela, namreč prav spostavitev meznega dela. Mar niso ti boni zdaj prav praksa teorije osvobajanja dela oz. svobodnega dela? Ne več kot spostavljanje meznega dela, pač pa kot reproduciranje te spostavljenosti. In tu postavljam vprašanje Dolarju, v zvezi s tem, kar pravi o bistvu heglvske dialektike: Mar nas ne pripelje pojmovanje skrivnosi in veličine Heglove dialektike kot često še zamistificiranega razkrivanja delovnega procesa, samoustvarjanja človeškega rodu z delom in skozi delo — in potem materialistične (ali Marxove) dialektike kot demistifikacije tistega tu še zamistificiranega — do koncepta osvobajanja dela, do afirmativnega prisvajanja, do afirmacije dialektike dela? Mnogi se pri tem sklicujejo na popularno 5. poglavje Kapitala. Kaj je potem z osvobajanjem delavca? Ali ni tega osvobajanja delavca, odpravljanja diktature nad producenti (ki se ideološko artikulira v »osvobajanju dela« ali »delo osvobaja«), mogoče misliti samo s konceptom odprave dela, ki ga Marx formulira v Ekonomsko-filozofskih rokopisih, iz katerih je prej omenjeni komentar k Heglu?

*Mladen Dolar*

Mislim, da se povsem strinjava. V odlomku, ki si ga navedel, nikakor ne podajam svojega mnenja, temveč le vulgato tisto, kar se ponavadi pove o odnosu med marksistično in heglvsko dialektiko: proces dela kot skrivnost heglvske dialektike, racionalno jedro heglvske dialektike, zoperstavljeno njeni mistični lupini, nasprotje med sistemom in metodo itd. — vse to so formule, ki so vzete iz Marxovih in Engelsovih tekstov in se zelo pogosto ponavljajo, vendar po mojem vsaj v njihovem običajnem tolmačenju ne morejo konceptualizirati kritike heglvske dialektike. Če heglvsko dialektiko dojamemo kot še zamistificirano pojmovanje dela, heglovski mistični izraz pa enostavno zoperstavimo realnemu, dejanskemu toku zgodovine, potem to še ni materialistično preseganje Hegla, temveč prej padec pod njegov nivo. Poanta, ki sem jo hotel poudariti, je prav v tem, da je po mojem izhodišče materialistične analize prej iskati v mistični lupini kot v racionalnem jedru, da me torej pri Heglu veliko bolj zanima ta lupina kot jedro, ki naj bi se skrivalo za njo. Zato mislim, da Marx ravna zares heglvsko v osnovnih postopkih svoje analize v kritiki politične ekonomije, veliko manj pa to velja za tiste formulacije, ki se jih običajno navaja o odnosu do Hegla.





## LEVICA V FRANCOSKI REVOLUCIJI

*Intervju z dr. Walterjem Markovom*

*Vaš osrednji znanstveni interes je posvečen preučevanju francoske meščanske revolucije. Pri tem se razlikujete od številnih drugih zgodovinarjev po podarku in pomenu, po veliki pozornosti, ki jo pripisujete gibanju ljudskih množic v tej revoluciji. »V tej revoluciji je ljudstvo, tako kot še v nobeni drugi meščanski, stopilo v ospredje kot glavna sila,« ste zapisali. Toda stopimo pri tem prvem vprašanju korak nazaj. Ko označujete zgodovinski značaj francoske nodemokratske revolucija«. Kaj pomeni ta distinkcija? Ali menite, da prenekaterega bralca, ki o francoski revoluciji pomisli (tako kot so nas pač učili) na giljotino in sekanje glav, ne bo presenetila vaša trditev, da bi meščanska revolucija v Franciji lahko veljala za »klasični vzor demokratičnega prevrata«?*

Najprej bom odgovoril na vprašanje, ki zadeva buržoazne ali buržoaznodemokratične revolucije, in zakaj ta pojem uporabljam, ko govorim o francoski revoluciji 1789. Vsi ti pojmi ali izrazi, ki jih uporabljamo, ko govorimo o revoluciji, so seveda do določene mere abstraktni. Pojem buržoaznodemokratične revolucije je prvič, če se ne motim, uporabil Lenin za označitev ruske revolucije 1905. S tem je hotel izraziti, da je revolucija leta 1905 sicer meščanska, torej da spada v sklop revolucij prehoda od fevdalizma h kapitalizmu, da pa se razlikuje od prejšnjih po tem, da proletarijat v njej ne igra samo stranske vloge, temveč prvovrstno, in da obenem, ko bije boj za uničenje carizma, hkrati že pripravlja svojo revolucijo, ki je v bistvu nekaj drugega kot meščanska, ki je torej proletarska revolucija.

Vprašanje je sedaj seveda, in o tem se je pri nas v NDR pred nekaj desetletji precej razpravljalo, ali naj dovolimo ali ne, da se terminus »buržoaznodemokratična revolucija« prenese tudi na revolucije, ki proletarske podgradnje še niso imele, ker v njihovem času proletarijat še ni bil dovolj formiran kot razred za sebe. Jaz spadam med tiste, ki menijo, da je koristna taka zgodovinska razširitev pojma nazaj, če v meščanski revoluciji množica, torej množica spodnjih razredov, ne igra samo določene vloge (to končno dela v vseh revolucijah, brez ljudstva tudi navadne buržoazne revolucije ne more biti), temveč ima v tej revoluciji ali v neki njeni fazi samostojno vlogo, vlogo s svojimi lastnimi zahtevami, razvija svoje lastne metode boja in pride v revoluciji tudi že v konflikt z vodilnim centrom meščanske revolucije, v našem primeru, kar zadeva francosko revolucijo, proti koncu tudi z jakobinskim vodstvom levega krila meščanske revolucije. Tako ob meščanski komponenti sicer nimamo proletarske, imamo pa

komponento ljudstva, ki se ne more šteti v pojem buržoazije. To imenujem bipolarnost med meščanskim jakobinskim generalštabom na eni strani in *masse populaire sanskilotov*, plebejstvom, kakor temu pravimo, vključno s predproletariatom, ki pa je seveda samo del te grupacije, na drugi. To distinkcijo uporabljamo, da bi mogli razlikovati tudi meščanske revolucije med seboj, ker recimo revolucija, ki pride po revoluciji leta 1789, julijska revolucija 1830, ni bila buržoaznodemokratska, temveč samo preprosta, čista, če hočete tako, meščanska revolucija. To je smisel te distinkcije, ne glede na filologijo, ki jo včasih tudi kritizirajo.

Drugi del vprašanja pa se nanaša na, recimo, popularno sliko francoske revolucije: giljotina in sekanje glav itd., torej teror, la *terreur*. O tem bomo mogoče govorili še kasneje, zdaj pa bi dejal tole: Zmota v tej perspektivi gledanja na teror te naše francoske revolucije je v tem, da ljudje, ki to trdijo, ne pomislijo, da se revolucija ni začela s terorjem. Dokler se revolucija vzpenja, tudi la *terreur* praktično ni direktno Schrecken, ampak *Abschreckung*. To je metoda obrambe revolucije in rezultatov revolucije pred napadi notranje in zunanje kontrarevolucije, ki je prva začela prelivati kri, in to veliko bolj kot revolucionarna vlada sama. Vemo, da je revolucionarni teror zadel približno 14 000 ljudi, to je mnogo. Med temi so bili tudi mnogi nedolžni. Kontrarevolucija v Vendéeeji in kontrarevolucionarna koalicija fevdalnih evropskih dežel pa je stala v tem obdobju revolucionarne Francoze približno 100 000 življenj, o čemer nihče ne govori.

Torej, če dobro razumem smisel vašega vprašanja, protislovja med lepim izrazom meščanskega demokratizma na eni strani in terorjem na drugi, če tako gledamo, potem seveda ni.

Podtočka: trditev, da bi meščanska revolucija v Franciji lahko veljala za klasičen vzor demokratičnega prevrata. Zgodovinarji francoske revolucije s tem ne mislijo, da bi bila, recimo, model, zgodovinski model, po katerem bi se potem morale ravnati vse bodoče meščanske revolucije, če kaj veljajo. Takšno predstavo o vzoru nekateri zgodovinarji sicer imajo, to je res. Kar je mogoče še bolj res, je to, da sta dve generaciji po revoluciji menili, da mora prava revolucija vse približno napraviti tako, kot so napravili Francozi 1789. V tem smislu je to gotovo narobe, ker se je tako ekonomska kot tudi ideološka situacija po svetu v 19. stoletju vendar precej spremenila. V vmesnem obdobju se je razširila industrijska revolucija, vsaj v Evropi, če že ne v Aziji, tako da pogoji revolucionarnega boja niso bili več isti, kot so bili ob koncu 18. stoletja.

Kljub temu menimo, da v svetovni zgodovini ni bilo kake druge meščanske revolucije, ki bi tako jasno in razvidno preigrala vse mogoče in tudi vse nemogoče variante in poti, kot jih je ta. In v tem smislu nam daje revolucija leta 1789, predvsem pa v svoji jakobinski fazi 1793—1794, ne samo nam, ampak je v resnici dala praktično vsem revolucionarjem 19. stoletja material za razmišljanje, in to nedvomno veliko bolj kot vsaka druga. Torej v tem smislu je to vzor, ne model, temveč prav vzor — seveda moramo biti pri tem kritični — kako se izvaja revolucijo, in tudi, kako se je ne. Izkušnje so namreč vedno dvostranske. Druge in tretje generacije morajo videti, kaj je uspelo, kaj žene naprej, pa tudi, kaj je bilo napačno, kajti ena od možnosti revolucije je, da se zaleti v slepo ulico. Tudi to se je dogajalo.



*Drugo vprašanje se nanaša na kategorijo revolucionarne demokracije, ki jo uporabljate, in sicer govorite v tej zvezi o razrednih protislovjih, ki so iminentna revolucionarni demokraciji. Katera so ta razreda protislovja revolucionarne demokracije?*

Ne gre mi za to, da najdemo v vsaki revoluciji, v katerikoli revoluciji, protislovja med različnimi skupinami in stališči, ki se bijejo v njej. To je jasno, sicer ne bi bilo revolucij, in če to enkrat ugasne, že kontrarevolucija poskrbi za to, da se ponovno razplamti. Pri tem mislim na nekaj drugega: revolucionarna demokracija, v tem smislu besede, pomeni po mojem v francoski revoluciji tretjo in najvišjo stopnjo meščanske revolucionarne ureditve. Gre za jakobinsko diktaturo, za Comité de Salut public (Komite javne blaginje). To je oblast, ki sloni na zelo obsežni bazi, razredni bazi, ki sega od revolucionarnih naprednih kapitalistov prek širokih slojev meščanstva pa naprej do malomeščanstva in tja do kmetov, predvsem pa obrtnikov, delavcev in tudi revežev v ožjem smislu. Vsi ti na začetku jakobinske revolucionarne demokracije podpirajo to vlado, to obliko vlade, akceptirajo njene argumente, uporabljene metode itd. Vse to pod vtisom situacije Francije, ki je nekakšna oblegana trdnjava, trdnjava, ki jo oblegajo sile protirevolucije, kjer vlada politično vojno stanje, kjer so pogoji izredni, nevsakdanji, in ta vlada torej uživa podporo; to ne pomeni, da bi se jakobincem morda posrečilo izravnati zakonita protislovja med posestniki kapitala, to je med bogataši, če hočete, med bogatimi meščani na eni strani in sanskiloti, torej ljudstvom, plebejstvom na drugi. Ta razredna protislovja obstajajo ves čas, tudi če se sklepajo političnaavezništva s skupnim ciljem, s skupnim idealom, da revolucija kot taka zmaga nad kontrarevolucijo.

Mislim, da takih primerov ni tako mnogo v starejši zgodovini, ampak da se morda včasih najdejo v narodnoosvobodilnem boju, v kolonialnih revolucijah 20. stoletja. Gre za situacije, ko se združijo različne razredne sile, da bi dosegle določen cilj, ki ga lahko izbojujejo, če so skupaj, kar pa po sami naravi razrednih razlik seveda nikdar ne more stopiti v celoto izkoriščevalcev in izkoriščanih, tistih, ki imajo, in onih, ki nimajo, kot so tedaj govorili. Ta protislovja torej obstajajo in normalno je, da nekega dne pride do odločitve, po kateri poti bo krenila revolucija v naslednjem obdobju. Tak eksperiment, kakršen je bil jakobinska diktatura, se ne more obdržati. To je vedno heroična, tranzitorna rešitev, da se najde izhod. Vendar ta razredna protislovja ostanejo in preživijo in se pokažejo pozneje, če revolucija teče naprej v drugi obliki; v našem primeru bo en izraz Babeuf in babevizem, torej že približevanje socialističnim in komunističnim ciljem, čeprav na majhni množčni osnovi, potem, v 19. stoletju, bodo privzela druge oblike. Na to torej mislim, ko govorim, da je francoski revoluciji uspelo na svojem vrhuncu uresničiti revolucionarno demokracijo, združiti praktično skoraj vse ljudstvo v eno samo revolucionarno fronto, ni pa ji uspelo in ne moglo zgladiti, uničiti ta protislovja, ki so jih diktirale pozicije, ki jih skupine ali razredi zavzemajo po svojem položaju v ekonomsko-socialnem sklopu nacije.

*V drugem vprašanju ste deloma že anticipirali odgovor tudi na tretje vprašanje: ugotavljate, terminološko se pri tem sklicujete na Micheleta, da je francoska meščanska revolucija prispela oz. da je morala prispeti do meja terre incognite, neznane dežele, »revolucije, ki ni več meščanska«. Zakaj je ta revolucija morala dospeti do te meje in kaj je onkraj nje, kaj je ta neznana dežela, ki jo je že nakazala francoska revolucija?*



To je tako: tega si ni izmislil Michelet, on je bil prvi, ki je v svoji zgodovini francoske revolucije objavil izvleček iz nekega govora Camilla Desmoulinsa. Ta izraz je Desmoulinsov, izrečen pa je bil ob Maratovi smrti. Ker je Marat takrat veljal že za napol hudiča, je Camille Desmoulins temu nasprotoval, češ, vi se motite, stvar je čisto drugačna. V Marata, prijatelja ljudstva, so imeli preprosti ljudje zaupanje. Če je Marat rekel: »Do tukaj, in ne dalje,« so ga poslušali, in tako je Marat objektivno — tako približno pravi — zaščitil radikalno meščansko revolucijo pred navalom množic. Desmoulins govori o »oceanu« ljudstva, za katerega se ni dalo predvideti, kam bi moglo pripeljati. Desmoulins se je, nadalje, obračal neposredno na bogataše in jim dejal, da bi morali biti zadovoljni, da so imeli takega Marata, in da on sedaj ne ve, kdo bo opravljal to funkcijo, saj drugim iz njihovih vrst ljudje ne verjamejo. Ostali so njihovi lastni agitatorji, denimo Jacques Roux in drugi. Če bo ljudstvo poslušalo njih, se je Desmoulins vprašal, bog vedi, kam bo to pripeljalo. To Michelet citira, in takrat, ko je to pisal, je imel pred očmi že revolucijo 1848 in se je bal, da bi ta »ocean« ljudstva vstal v tej revoluciji in pripeljal do kakšne anarhistične ali socialistične ureditve. Termin terra incognita, ki ga je uporabljal, označuje to nepoznano, socialno neznano deželo oziroma tisto zgodovino, tisti razred, ki pride za nami, za katerega ne vemo, kaj je. Engels pa je nekoč zapisal (mislim, da je to bilo v pismu Kautskemu), da ne smemo imeti pred očmi samo meščanstva v revoluciji, da so bili plebejci tisti, ki so izvedli revolucijo. Vendar se oni sami niso zavedali, kaj se je dogajalo. Začeli so spoznavati — zato sem preučil Jacquesa Rouxa — da to, kar se rodi celo pod žezlom levih jakobincev, da to vendar ni tista predstava o egalitarni, svobodni republiki za vse, tudi za najrevnejše, da je to nekaj drugega. Niso razumeli, da je to bila objektivna naloga v tem momentu revolucije, da tolče po fevdalizmu in da ustvari najboljši možni kapitalizem. Njihovi ideali so merili povsem v drugo smer, zato pa so tudi prvi začeli kritizirati meščanski karakter jakobinskega revolucionarnega vodstva.

Do sedaj smo govorili samo o pojmu, kaj to pomeni, zakaj je moralo priti do te revolucije, do te meje. Ravno zato, ker je jakobinski blok bil tako široka revolucionarna demokracija, da je obsegal dva razreda, je ob diferenciaciji med njima imel seveda vsak od njiju prostor, da se razvije, artikulira in poskuša formulirati nekaj iz te terre incognite. In ljudstvo se je v revoluciji zelo hitro naučilo — tudi Lenin je povedal, da se ljudstvo nikdar tako hitro ne uči zgodovine kot ravno v revoluciji sami, ko je prisiljeno zavzeti stališče, za ali proti, križem rok v revoluciji ne gre, celo pri tistih, ki bi to hoteli, če bi mogli — to, vedno sicer relativno, toda vendar neprimerno višjo stopnjo svobode izražanja, možnosti predlaganja, formuliranja, pa tudi združevanja na temelju svojih načel, ki jo je v fazi buržoaznodemokratske revolucije imelo, tudi izkoristiti. Zato je revolucija, to hočem reči s tem, nekega dne morala dospeti do te meje, nekega dne so tudi jakobinci videli, da dalje ne gre, da (tako so to videli) drsijo v nekakšen prepad. Saint-Juste je nekoč dejal: »Revolucija nas bo morda pripeljala do mej, o katerih nikdar nismo niti sanjali.« To je točno. 1789. teh tako zaostrenih egalitarnih stališč, kot nastopajo v času jakobinske diktature, razen v nekaterih filozofskih glavah, ni bilo, zdaj pa je to prišlo na dan. Vendar so jakobinci videli, kje je tista meja, do katere lahko greš, in onkraj katere se izgubi vse, kar si se naučil od filozofov, enciklopedistov, fiziokratov itd., kjer se je torej treba ustaviti. Zato so potem poslali na giljotino tudi skrajne levičarje. Tu nastopi sedaj resnični konflikt, resnična zagata terorja: kaj je še dopuščeno, zakaj se še bijejo, zakaj ga uporabljajo, je republika še resnično tako



ogrožena ali pa to postaja samo obramba ljudi, ki so zdaj na oblasti, recimo ožjih robespierristov, ki pošiljajo zdaj na giljotino najprej levice, hébertiste, potem pa dantoniste, desnico, da bi naposled ostali sami. Še posebej, ko je sledil odvzem volilne pravice preprostemu ljudstvu, sanskiltom, s ciljem, ki sicer ni reakcionaren in ki naj bi veljal le do konca vojne. Šlo je za suspendiranje demokratskih pravic do zmage, vemo pa, da je bila ta zmaga še zelo daleč in da tisti, ki so jo odnesli, niso bili niti jakobinci niti sanskiloti, pač pa Napoleon Bonaparte. No da, to je že druga stran, a na to mislim, če govorim o meji. Razpreš pahljačo možnosti in nemožnosti, realnosti in iluzij, lahko jo razpreš zelo široko, vendar boš nekega dne prišel do tiste meje, kjer argumenti in interesi, ki jih zastopaš, pa naj bo to najdemokratsnejši meščanski pogled na revolucijo, ne ustrezajo, ne zadostujejo, in nastopiti mora nekaj povsem drugega, kar pa ni več stvar jakobincev; in teh ljudi, ki bi to mogli izvesti, teh tedaj tudi na tej ultra levi strani, če hočete, seveda še ni. Kajti bistvo vsega tega problema, vprašanja meje in tudi levice in skrajne levice, je konec koncev v tem — to *mi* vemo, oni pa tega niso mogli vedeti — da ob koncu 18. stoletja resnične alternative »dobremu kapitalizmu« seveda ni bilo, vse drugo so bile še sanje. Torej tudi če bi sanskiloti, skrajna levica, še v ožjem smislu enragés, besnih, imeli še spretnjše vodje, boljše glave, bolj učene filozofe, ekonomiste itd., ne bi nič pomagalo. V skrajnem primeru bi morda lahko rekli sodobnikom: vaši vnuki, morda, a vi ne, vi se morate najprej žrtvovati za to.

*No, kljub temu, da meščanska revolucija torej ni mogla drugega kot ustvariti meščansko družbo, je vendar v skrajnih dometih, kar tudi sami pravite, vendar že anticipirala družbo brez izkoriščanja . . . ki pa takrat ni bila uresničljiva. Da, prav to. No, da me ne bi napak razumeli, to se včasih zgodi: Jaz z vsem tem absolutno ne zanikujem enormne naprednosti jakobincev. Kajti tisto glavno nalogo, ki so jo praktično imeli — da potolčejo do tal stari fevdalni režim in postavijo temelj za novo meščansko družbo, ki bo konec koncev karakterizirala celo 19. stoletje — so opravili. Gre samo za to, da jih vmestimo tja, kjer so zgodovinsko bili in delali.*

*Naj vam zdaj zastavim vprašanje, ki je zanimivo tako biografsko kot stvarno: zakaj ste se odločili za raziskovanje levih, celo ekstremno levih struj v francoski revoluciji? In zakaj je raziskovanje levice oz. skrajne levice pomembno in potrebno za razumevanje revolucionarnega procesa? V predavanju, ki ste ga imeli na akademiji, ste na to odgovorili deloma s tem, ko ste dejali, da ta ekstremna levica nakaže meje, do katerih revolucija lahko gre in tudi mora iti. Je to vse?*

To vprašanje je mogoče bolj praktične narave in tudi odgovor mora zato vključiti poleg teoretske plati tudi praktično. To, kar me je vedno zanimalo v zgodovini, so bile predvsem tiste točke, na katerih se zgodovina radikalno spreminja. V končni analizi so to seveda revolucije, vsaj v novejši zgodovini (za medievistiko je to morda malce drugače, a medievist nisem). Za to, da sem se posvetil francoski revoluciji, potem pa tudi osvobodilnemu gibanju v tretjem svetu, so bili deloma praktični razlogi, deloma pa tudi, da se morate, ko pridete v leta, na nekaj osredotočiti, sicer pišete o tridesetih revolucijah, o vsaki nekaj veste, a o nobeni dovolj. Francoska revolucija je moja stara ljubezen, pa sem si jo zdaj ogledal kot strokovnjak. O francoski revoluciji je bilo seveda že og-



romno napisano, in ko sem začel pisati o Jacquesu Rouxu, so mi nekateri kolegi rekli: poslušaj, to, kar pišeš, bo verjetno lepa knjiga, ampak mi tega ne vem kako ne potrebujemo, ker kdo pa ve, kdo je ta Jacques Roux, na drugi strani pa nimamo nobene knjige o francoski revoluciji, napisane z marksističnega vidika, razen neke knjižice Manfreda iz Moskve za srednjo šolo. Prosimo, piši rajše o tem. Ne, ne, sem dejal, to bomo naredili obratno, najprej hočem imeti svoje raziskovalno delo, ki bo prineslo kaj novega, in potem, če bo to končano, se bom s Soboulom lotil drugega. Tako je tudi bilo. Ko sem razmišljal, kaj bi se dalo narediti predvsem v Leipzigu — niste vsak dan v pariškem arhivu, sicer lahko greste tudi tja, za tri ali štiri tedne, vendar to ni isto kot za Francoze ali druge, ki vzamejo potni list z vozovnico in grejo tja, pa pogledajo, kaj je v aktih — ko sem torej razmišljal, kaj lahko napravim in česa ne morem, kaj je smiselno in kaj ni zame kot profesorja leipziške univerze, če pišem in razpravljam o francoski revoluciji, sem pregledal najboljša dela Mathieza in predvsem Lefebvra, ki sem ga še poznal — Mathiez je umrl leta '32 —, in sem videl, da so tukaj nekakšne praznine, vsakokrat, ko pridejo avtorji do te terre incognite.

Nočem reči, da je napačno, kar napišejo. Georges Lefebvre je bil zelo dovzeten za te probleme. Bil je tudi simpatizer komunistične stranke, ni bil član, a so ga zelo spoštovali. Bil je torej vsekakor napreden in tudi cela marksistična šola v Franciji, ne le v Franciji, tudi v Evropi, je izšla iz njegovega seminarja. No, on tudi dobro vidi to bipolarnost, jo zelo poudarja, je pravzaprav tisti, ki je prvi jasno rekel, da je francoska revolucija seveda celota, da pa imamo v njej relativno avtonomno kmečko vojno, relativno avtonomno gibanje ljudskih slojev v mestih, sanskilotov (Bruhat je potem še dodal, da imamo ne samo relativno, temveč tudi praktično avtonomno revolucijo sužnjev v Santo Domingu, na Haitiju). Vse to je seveda ena revolucija, toda če so to avtonomna gibanja v revoluciji, imajo tudi svoje posebne zakone razvoja, ki ne morejo biti identični z vodilno buržoazijo (buržoazija je vedno, tudi pod jakobinci, imela v rokah generalštab revolucije), čeprav se pri programu skladajo. Do te meje je šel Lefebvre. Ni prišel tako daleč, da bi napisal, kaj je zdaj Jacques Roux pravzaprav napravil novega ali kako so se izmodelirale predstave zastopnikov skrajne levice. Za to, je rekel, materiala praktično ni, to je premalo, da bi se o tem napisala knjiga, to je, denimo, za članek. Dobesedno tako mi je rekel, ko sem šel prvič v Pariz, da bi ga videl: »Pišite to, če kaj najdete!«

Pripravil sem zbornik o Maximilienu de Robespieru (Robespieristen und Jacquesroutins) in ob tej priložnosti odkril nekaj o ljudeh, ki jih sploh niso poznali. To so bili neki čevljarji in podobni, ampak vsak s svojo osebno fiziognomijo, bili so zaprti, se branili, prepirali, in o tem so ohranjeni dokumenti. Zato sem si dejal: dobro, to bi bil tak kompleks, to bi bilo vredno raziskati. In za prvo najpomembnejšo skupino, za enragés, sem v tem bolj ali manj uspel, kar pa preostaja, so še hébertisti. To je levičarsko gibanje leta 1794, ob koncu revolucije, ki pa je zelo kompleksno in širše od enragés. Tukaj najdemo marsikaj: dekristijanizacijo, križarski pohod na Evropo, potem malcontente, nezadovoljneže, ki pravega programa nimajo, pač pa hočejo vse, kar delajo jakobinci in revolucionarna vlada, v dvojni meri. Kaj vem, namesto 200 000 sumljivih hočejo 400 000, namesto 1000 giljotiniranih hočejo 2000, giljotino želijo voziti po vaseh, da bi vlivali strah. To ima nekatere poteze — ne primerjam sicer, ker je situacija drugačna — gošizma, ki ne naznanja aspiracij novega razreda, ki še ni zrel, da bi sam stopil v areno zgodovine, temveč gre za nekakšno hipertrofijo malomeščanskih pogledov, ki so nastopili v revoluciji sami. Zato jih



precej natančno razlikujem, čeprav to ne velja za vsakogar. Sta tudi dve, tri osebnosti, recimo Momoro, za katerega bi dejal, da pripada tej legitimni skrajni levici, ko pa to jakobinci, robespierristi pobijejo, išče kaj drugega in se znajde v raznorodnem sklopu hébertistov, tako da so tam tudi nekateri pošteni, pravi levičarji.

Naj končam: zakaj je raziskovanje skrajne levice potrebno za razumevanje revolucionarnega procesa? Nečemu se moramo seveda izogniti: razprava med jakobinci in sanskiloti, tj. njihovimi bolj profiliranimi izrazi, besnimi, enragés, seveda ni glavna poteza, to ni glavna pot revolucije. Glavna pot revolucije, od začetka do konca, ostane boj proti fevdalizmu in njegovim zaveznikom, predvsem zaveznikom v Evropi, v fevdalni Evropi. To ostane glavna stvar in to jakobinci bolj ali manj dobro uredijo. Tega ne smemo pozabiti. Levica oziroma skrajna levica je, če tako rečemo, posebna tirnica v zgodovini francoske revolucije, ki pa se ji zato ne moremo odreči, kajti če bi to res bili samo marginalni pojavi — marginaux, kot pravijo nekateri meščanski revizionisti v sodobni francoski histografiji, Furet in drugi —, če bi jih odrinili ob stran, če ne bi pokazali, da je tukaj pravi problem, bi se razredna podoba francoske revolucije razblinila, ker bi tedaj jakobinci pristali tako na levi, da bi človek pomislil, da je to skrajna levica. To pa ni res. To je tipičen, zelo, če hočete, junaški center vsakega takega boja, ampak je generalštab in ne levo krilo levega krila. In če ne bi bilo levega krila, če ne bi bilo te, recimo, nevarnosti formuliranja samostojnih, avtonomnih sanskilotskih potreb, če ne bi bilo pritiska od spodaj, tudi jakobinci ne bi šli tako daleč, kot so šli. Ker pa so potrebovali te množice, potrebovali na eni strani za boj proti desnici, na drugi strani za tisto strašno vojno s celo Evropo, je, indirektno, prav ta skrajna levica pritiskala na splošni potek revolucije pod vodstvom jakobincev.

*Ali lahko in kako lahko vaše preučevanje množičnih gibanj v francoski revoluciji in oseb, ki so v teh bojih dejavne, ki so jih svoj čas proglašali malodane za kriminalce, denimo Jacquesa Rouxa, ki ste ga omenili, povezujemo s tendencami v sodobnem zahodnem zgodovino-pisju, lahko mu rečemo marksistično, ki si prizadeva pisati tako imenovano socialno zgodovino, zgodovino »od spodaj«, ki piše razprave, recimo Hobsbawm, o »primitive rebels«, »bandits«, pa Rudé o »množici v zgodovini« (Crowd in History) ...?*

Omenili sta že dve ali tri imena. Morali bi tudi Richarda Cobba. Ti zgodovinarji, ki imajo vsi velike zasluge kot strokovnjaki, so zelo raznorodni. Jaz jih ne bi metal v en koš. Vse jih dobro poznam in dejal bi tole: najprej, George Rudé in Eric Hobsbawm sta še vedno člana Komunistične partije Anglije. Seveda je spekter intelektualcev v tej stranki precej širok, gotovo širši kot pri nas. Medtem ko bi za Richarda Cobba dejal — ne da bi hotel kaj slabega — da se je razvil iz malce anarhično nastrojenega levičarja v malce anarhično nastrojenega desničarja, odkar je redni profesor, dekan v Oxfordu. To se dogaja. Cobb je zelo duhovit, vendar piše nekako v estetičnem stilu, uporablja izredno veliko virov, to torej ni leposlovje, to je že zgodovina, vendar v aforistični, anekdotični obliki. Z nekim estetskim snobizmom navrže zdaj eno zdaj drugo stvar, ki jo je kje našel. S tem estetskim snobizmom pa se nikakor ne strinjam, tako da so tudi naši stiki postali precej redki. Kar pa se drugih dveh tiče, je George Rudé izvrsten analitik zgodovine množic in se, kar zadeva sanskiloti, v glavnem sklada s stališči, ki jih zastopava, recimo, Soboul ali jaz. Morda pa ima še neko



prednost pred nama, to priznam: je edini med znanimi svetovnimi zgodovinarji, ki je posvetil posebno pozornost, v okviru te sanskiloterije, tudi delavcem, nastajajočemu delavskemu razredu in njegovi vlogi v tem sklopu. Kajti samostojno so delavci včasih sicer nastopili z ekonomskimi zahtevami, tudi s štrajkom, toda to so posamezne akcije in delavski razred kot tak v revoluciji še ni političen faktor. Delavci so eden najmočnejših odredov med sanskiloti, vendar v splošnem sledijo obrtnikom, skupini, ki stoji na meji med malomeščanstvom in predproletariatom. Ampak ravno to, te detajle je Rudé preučil, in tudi glede besnih in hébertistov je v glavnem mojega mnenja (ali pa sem jaz njegovega — on je prej začel pisati o tem). Zato ga ne bi štel v nekakšno novo zahodno zgodovino pisje. Vsekakor je zelo zavesten marksist, tudi po stilu, v katerem piše: seveda vedno v angleških razmerah, gentlemanlike.

S Hobsbawmom je stvar bolj zapletena. Je zelo nadarjen zgodovinar, to ve vsakdo. Doma je z Dunaja, ni pa specialist za francosko revolucijo. Imam vtis — morda bi celo soglašal z njegovo formulo o »primitive rebels« — a za Francoze, se pravi za francosko revolucijo, ne ustreza najbolj. Seveda, določene takšne atavizme najdemo, mislim, praktično v vseh revolucijah, predvsem v zavesti, v subjektivni sferi udeležencev revolucije. Ti atavizmi se pokažejo včasih tudi v francoski revoluciji. Tako, na primer, ubijejo kakšno aristokratko, ji potem iztrgajo srce ali ne vem kaj, ki ga potem kak tak atavist speče in poje. Takšne atavizme srečamo. Dejal bi, da nekatere takšne podzavestne reminiscence in dejanja najdemo pri kmetih s planin, pa tudi v Parizu, ampak tipično za francosko revolucijo to nikakor ni. Mislim, da bi lahko pojem primitive rebels veliko uspešneje uporabili, recimo, za politična gibanja balkanskih dežel v 19. stoletju, za prehod od izobčencev in hajdukov k sklopu zavestnega boja za narodno neodvisnost in potem k političnim partijam na razrednih osnovah. Na to seveda vpliva boj za obstanek proti naravi, ki je težak, boj proti tujemu zatiralcu in morda tudi proti nekaterim emanacijam naroda, ki mu pripada.

Gotovo bi se s tem pojmom dalo marsikaj razložiti, recimo v novejši zgodovini Latinske Amerike, pri tistih številnih indijanskih slojih, ki niso bili hispanizirani in vključeni v španski fevdalni kolonialni sistem ter so ostali na obrobju. Dejal bi torej: splošni prispevek Hobsbawma k razširitvi diskusije o meščanski revoluciji to nedvomno je in bi bilo tudi zanimivo primerjati to z našim raziskovanjem francoske revolucije. Direktnega prekrivanja pa tu — za razliko do Rudéja — seveda ni.

To, kar se dogaja v zadnjih dvajsetih letih, po smrti Georgesa Lefebvra, ki je bil nekakšen papež leve, ki ga je kot strokovnjaka priznavala tudi desnica (proti njemu nikdar niso odkrito nastopali), je neke vrste reakcija. Soboul imenuje to revizionizem — mi pod tem pojmom razumemo nekaj drugega, strujo v zgodovini delavskega gibanja, zato smo do njega zadržani. V resnici pa gre za to, da se je precejšen del meščanskih zgodovinarjev, delno pod vplivom ameriške sociologije, ko je postala znana v Franciji, pomaknil precej na desno. Zanimivo je, da ti zgodovinarji, kar se metode tiče, uporabljajo pogosteje kot mi marksisti sociološke in sociometrične metode, statistiko, računalnike. Nekaj so tako tudi naredili. Socialno strukturo prebivalstva, recimo, smo tako zares bolje spoznali. Toda ključna vprašanja, ki zadevajo vzroke, zakaj je prišlo do revolucije in zakaj je prišlo do take revolucije...? Denimo, stari spor, ali je meščanstvo bilo 1789 že bogatejše od fevdalcev ali so fevdalci bili bogatejši od meščanov... Jaz sem odgovoril negativno. Če sodimo po vrednosti lastnine, so



fevdalci seveda še mnogo bogatejši od meščanov. Če pa se vprašamo po dohodkih, vidimo, da je donosnost manufakture in suženjskih plantaž tri do štirikrat večja. Fevdalna renta je dajala na leto približno 2 % vrednosti lastnine, medtem ko uspešna buržoazija v 70., 80. letih osemnajstega stoletja verjetno ni delala z manj kot 10 % dobička, po dohodku sodeč. Na vsak način pa je bila tendenca, da se je plemištvu zadolževalo, medtem ko so meščani, buržoazna vrhuška, postajali milijonarji, to je jasno. To se z računalnikom res lahko dokaže, ker so v Franciji ohranjeni praktično vsi notarski akti. Če je kdo umrl, če se je kdo poročil, koliko je kdo dal hčeri za doto, če je kdo prodal hišo, koliko je dobil zanjo, vse to je zapisano in — v tem smislu bi dejal, smo mi tu nekako v zaostanku — saj je to, seveda, uporabno gradivo — in zdaj ti desničarji poskušajo včasih to izkoristiti proti nam. Pravijo: dobro, vi delate tu z nekakšnimi veliki ideološkimi potezami, nekakšnimi družbenimi zakoni, ki v določeni meri morda obstajajo, mi pa imamo številke. Ta zaostanek moramo nadoknaditi. Druga stvar je, da hočejo ti desničarski revizionisti dokazati, in to jim seveda, kljub vsem številkam, ne more uspeti, da francoska revolucija nima nič skupnega, da ni v kavzalnem neksusu s prehodom iz fevdalizma v kapitalizem, da je ta ekonomska odvisnost samo v naših glavah... Tako je Soboul nekega dne (in temu bi se jaz pridružil) vprašal: dobro, če je tako, kaj, gospodje, pravzaprav hočete reči, da francoske revolucije ni bilo? To bi bila konsekvence. Tako lahko pričakujemo ob dvestoletnici revolucije, na katero se že pripravljamo v skoraj vseh raziskovalnih centrih, veliko sporov, ki pa se jih ne bojimo, ker mislimo, da je naša znanstvena podlaga — čeprav so tudi pomankljivosti — solidnejša od njihove.

*Eno od vaših številnih razprav o Jacquesu Rouxu ste naslovili: »Jacques Roux oder vom Elend der Biographie«. Kako naj si razlagamo to »bedo biografije«?*

Na to lahko hitro odgovorim. To je bolj ali manj vic, špas (Rusi rečejo šutka) — seveda hočem s tem nekaj izraziti. To je licenca poetica, seveda po Marxu: Das Elend der Philosophie, Beda filozofije. To je mala knjižica z nekaj več kot sto stranmi, ki obravnava dotedanje zgodovinpisje o Jacquesu Rouxu. Ker sem to malo razširil, je to praktično tudi pregled zgodovinpisja o francoski revoluciji, kolikor zadeva problem levice, skrajne levice itd., predvsem pa raziskujem, ali je in kako je omenjen Jacques Roux, od začetka revolucije pa do naših dni. Z naslovom »Elend der Biographie« sem hotel opozoriti na to, da zvrst biografije pri marksistih, dolgo časa ni imela velikega ugleda, lahko da so se bali, da je to anekdotika, poveličevanje oseb, kult velikih ljudi itd. S tem naslovom sem hotel reči, da je z vrstjo biografije »beda«, na svojem področju sem hotel to malce popraviti, ampak globljega pomena to nima.

*Z naslednjimi vprašanji se tematika malce spreminja; naslednji sklop vprašanj zadeva obravnavo francoske revolucije v marksistični teoriji, predvsem pri Marxu, Engelsu in Leninu. Z Leninovo oznako, da je francoska revolucija določala vse 19. stoletje, bi načel ta sklop. Vprašanje je, kako je in zakaj je oziroma kaj je bilo tisto v francoski revoluciji, kar je navdihovalo revolucije 19. stoletja? (Hobsbawm pravi, da je bil to spomin na republiko, ne na Bonaparteja.) Kaj je tisto, zaradi česar je bilo, kot pravi Lenin, vse 19. stoletje v znamenju francoske revolucije, in ali to, konec koncev, drži?*



Nisem marksolog. Kar pravi Hobsbawm, drži. Vendar Lenin tega ni tako trdil. V določenem smislu ozaka, ki jo je trikrat ali štirikrat uporabil v zelo podobnem smislu, gotovo še drži, seveda z nekaterimi pridržki. Nedvomno je, da vsako proučevanje fenomena revolucij na začetku 19. stoletja izhaja iz francoske revolucije. Druge prefiguracije niso imeli. Če so torej govorili o revoluciji, je bila to praktično francoska revolucija, in v tem smislu je — čeprav je končno politično propadla — ostala vzor brez konkurence, ki je sledil vse teoretike in praktike, da so se, na različne načine seveda (Buonarroti, Blanqui je ena linija, predmarksistični socializem, t. a. utopični, je druga linija, Heglova levica, ki je zelo pomembna, je tretja itd.), spoprijemali z njo. Vsem je bila edino možno izhodišče razmišljanja, kakor tudi praktičnega pripravljanja revolucij, francoska revolucija: »notre mère à tous«. Še več: ko je nastopila julijska revolucija 1830, ni skoraj nihče, če izvzamemo nekaj liberalcev, ki so bili že zelo na desni (ti so bili zadovoljni z julijsko revolucijo), nikdar pomislil na to, in to je zanimivo — govori v prid Leninovi izjavi — da bi, čeprav je bila julijska revolucija konec koncev 40 let po prvi dejal: no, dobro, revolucija 1789 je zdaj naša stara mama, zdaj pa pogledjmo, kaj nas je naučila sedanja. Narobe. Vsa evropska levica je 1830 zavzela takšnote stališče: to, kar so zdaj napravili, je, da so odstavili Bourbone, s tem so se vrnili nazaj približno do leta 1791, do prve konstitucije — to je že nekaj, bolje kot nič, ampak to ni revolucija, na katero mislimo mi. Ta, julijska, ne more biti model. Narobe, na borbenost prve revolucije so se sklicevali proti izrojevanju in minimizaciji revolucije leta 1830. Tako je mislila tudi heglovska levica, potemtakem tudi Marx in Engels v prvem obdobju, pred »Nemško ideologijo«, ko še nista bila, kakor bi danes rekli, marksista, temveč heglovca. Potem izbruhne revolucija leta 1848. To je nekakšen preizkus francoske revolucije. Če berete članke, predvsem Engelse, pa tudi Marxove, v »Neuen Rheinischen Zeitung«, vidite, da ta vzor, predvsem konvent, še vedno stoji, in če Marx in Engels grajata pruske liberalce, pa tudi demokrate, jima vedno zabrusita v obraz junaško vedenje konventa, češ, poglejte, kako se je konvent v izjemni situaciji 5. septembra 1793 pokoril zahtevam množice, ti bedniki pa tega ne storijo... Vidite, ta podoba resnične revolucije, ki je pred njima, je podoba francoske revolucije. Ko pa sta jo začela po porazu 1848/49 analizirati, jo secirati, sta videla, da so nastopili nekateri novi pojavi, na katere francoska revolucija ne daje odgovora. To je predvsem vprašanje nacije, nacionalno vprašanje za Nemčijo, za Italijo, vprašanje združitve itd.

Druga točka pa je, da sta Marx in Engels s somišljeniki v Zvezi komunistov sprva upala, da se bosta s svojo grupo že vključila v revolucijo 1848 kot politični faktor. Potem sta videla, da to meščanstvo bolj zastrašuje, kot pa mu pomaga, in sta menjala smer, češ da je bila zdaj mogoča edinole resnična demokratska — mi bi rekli, Marx tega izraza še ni imel, buržoaznodemokratska revolucija, ne pa proletarska. Kontrarevolucija pa je bila tako močna, da je razgnala eno in drugo. Ampak to je seveda tudi nov faktor, ki je vplival na to, da sta se Marx in Engels tedaj še vedno ukvarjala s preučevanjem francoske revolucije, vendar je ta že bila protipodoba. Njima namreč ni bilo do ponovitve niti jakobinstva niti sanskilotizma.

S »Komunističnim manifestom« in s predhodnimi spisi sta že stopila na pot proletarske revolucije, za katero pa modela seveda ni bilo. Po revoluciji 1848/49 se pomen francoske revolucije v očeh revolucionarjev, predvsem revolucionarjev marksistov, spremeni. Francoska revolucija odtlej ni več revolucija, ki bi jo morda v boljši izdaji hoteli ponoviti. Zdaj že vidijo, da je ta re-



volucija tako dobra, kakor jo je meščanstvo moglo napraviti, in se vprašajo: katere njene metode moramo prevzeti in uporabiti tudi v proletarski revoluciji, kaj pa je v tej drugi povsem drugače?

V »18. brumairu Louisa Bonaparta« je Marx začel pisati o proletarski revoluciji kot o revoluciji 19. stoletja. Koliko lahko zdaj še govorimo o francoski meščanski revoluciji kot o revoluciji 19. stoletja?

Seveda je dobesedno tudi proletarska revolucija abstrakcija — v praksi, na Kubi, denimo, ni bilo proletariata. V tej delitvi gre za to, da je buržoazna ali meščanska revolucija tista revolucija, ki se bojuje za prehod iz fevdalizma, proletarska revolucija pa tista, ki se bojuje za prehod od kapitalizma k socializmu. V tej abstrakciji ni nič rečenega o slojih, ki stojijo praktično na barikadi, če so mužiki, delavci, intelektualci ali kdo drug — to za abstrakcijo ni pomembno. Marx in Engels sta bila kot revolucionarja malce nestrpna, mislila sta, da bo proletarska revolucija prišla hitreje. Tako hitro zgodovina ni potekala in Marx in Engels te nove revolucije nista več doživela. Vendar v principu to ne spreminja njunega gledanja na francosko revolucijo, ki jima še vedno služi, če tako rečem, kot antimodel.

V tem smislu ima 19. stoletje pečat francoske revolucije in živi od njenih načel. Rekel bi sicer, da ne samo od revolucije, malo vseeno tudi od Napoleona. »Code civil« je vzorni zakonik cele buržoazne Evrope v 19. stoletju, univerzitetni francoski sistem, sistem akademij, prav tako. Predvsem pa je pomembno, da je Napoleon v nekaterih področjih Evrope razbil fevdalno ureditev, tako recimo v Renski Zvezi, prisilil je Prusijo, da vsaj polovično reformira državo do tega polkapitalističnega junkerstva, ki potem v 19. stoletju združi Nemčijo. Torej, nekaj je že storil, čeprav nehoti, kar je preživelo celo 19. stoletje, seveda ne v takih razmerjih, kakor bi to storila revolucija sama.

Zdaj pa še en pridržek — pariška komuna 1871. Tukaj zgodovinarji nismo vsi povsem istega mnenja (to tudi ni moje področje, ampak poznam kolege, ki se ukvarjajo predvsem s komuno 1871).

V nekem smislu se s tem, objektivno gledano, konča epoha, ki se začenja 1789 s francosko revolucijo, to je, abstraktno vzeto, epoha vzpona meščanske ureditve, razvoja industrijskega kapitalizma, ne samo v Evropi, tudi v prekomorskem svetu. Ta komuna leta 1871 kot dogodek, kot fakt, takrat ni imela take ogromne vloge, ker so jo po dveh mesecih likvidirali in je šlo vse spet po starem. Principialno pa je to prvi poskus nekega novega tipa revolucije. Začelo se je približno tako kot v francoski revoluciji, imamo neojakobinsko stranko, imamo blankiste, ki gredo po Babeufovih stopinjah, pripadnike internacionale, ki so bili večidel proudhonisti; pravega marksista med komunardi še ni bilo. Vse to je zelo tesno povezano s francosko revolucijo, tudi ustanove, ki so jih postavljali, so bolj ali manj enake tistim, ki so jih imeli že jakobinci, toda razredna, socialna vsebina je druga, in prav tako tudi metode, ki jih uporabljajo, ker je situacija pač drugačna. Izjemno je tudi, da se to nanaša na eno samo mesto — Pariz (komune so bile tudi v drugih mestih, ampak tam ni prišlo do takih spopadov). Vseeno, principialno komuna — to sta Marx in Engels takoj priznala (veste, da tudi izraz diktatura proletariata izhaja iz analize pariške komune), videla in poudarila, prav tako tudi nekateri zgodovinarji — končuje epoho meščanske revolucije in začenja epoho proletarske. Nedvomno je bil to prvi poskus take proletarske revolucije, ki spremeni predvsem, recimo tako,



optiko, s katero marksist gleda odtlej na veliko francosko revolucijo, in le-to pomanjša. Nekateri izkušnje so zdaj nove in negirajo izkušnje francoske revolucije, izkušnje sanskilotov. Marx je nekoč dejal: kdor je danes še jakobinec, je prespal zgodovino. To je s stališča delavskega razreda seveda povsem točno.

V Leipzigu, v Centru za primerjalno zgodovino revolucij, smo skovali nov terminus, ki ga še ne uporabljamo v literaturi: analogno zgodnjemeščanski revoluciji 16. stoletja, torej kmečki vojni plus reformaciji, govorimo o zgodnje-proletarski revoluciji, kar naj pokaže, da tisti zakoni revolucije, ki bodo pozneje vladali veliki ruski revoluciji, v osnovah že veljajo, samo da še niso razviti (ni partije, ki bi vodila to revolucijo, in socialistično revolucijo marksistično-leninističnega tipa si je težko zamisliti brez partijskega generalštaba), da pariška komuna že pripada sklopu proletarsko-socialistične revolucije, da pa še ni dovolj močna, da bi označevala obdobje, ki sledi. Tudi za zgodnjemeščansko revolucijo nihče ne trdi, da v 16. stoletju že spostavi oblast buržoazije — niti duha o tem, imamo še refevdalizacijo in vsega hudiča. Če bo pojem zgodnjeproletarske revolucije obveljal, je seveda vprašanje strokovnjakov, ki se morajo zdaj prepirati o tem.

Kar je v prid nam, ki pišemo o francoski revoluciji kot o »Veliki«, kot Lenin v oni izjavi, je naslednje. Neki študent mi je nekoč dejal: Dobro, to je Lenin napisal pred svojo revolucijo. To je res. Vendar se je podobno izrazil še dvakrat po rdečem oktobru, tako da ne morete reči, da bi zabrisal svoje intelektualne spomine, »romantično mladost« ali kaj podobnega. To misel je zadržal, tako kakor je zadržal tudi izraz »velika francoska revolucija«, tudi še po svoji revoluciji, kar je tudi izzvalo diskusije. Nedvomno pa neposredno učinkovanje francoske revolucije po letih 1848 in 1871 ni več tako močno, vmes so nove izkušnje.

Vendar bi principialno ohranil to formulacijo, ker nam pomaga, če kot zgodovinarji iščemo veljavno cezuro med obdobji. Pariška komuna, kot dogodek, je — tako mislim — premalo, da bi bila cezura v svetovni zgodovini. Svet, ki se je, v kontinentalnem razmerju, prebil na dan s francosko revolucijo — ta svet stoji praktično do ruske revolucije. To je svetovno gospostvo buržoazije. To je nastalo v francoski revoluciji in traja do ruske: kar so storili dobrega in kar so storili slabega, kar so napravili nehote, s tem da so (stroji) vzgojili proletariat (to je — če hočete — konec koncev zasluga eksploata torja, ker potrebuje te, ki jih eksploatira). V tem smislu, se mi zdi, da francoska revolucija zares zajema 19. stoletje, čeprav neenakomerno, v etapah do 1848, do 1871, do 1905 in končno do 1917. Če pogledamo dramo Šatrova o atentatu na Lenina (gre za najnovejši izdelek ruske beletristike), vidimo glave revolucije, ko sedijo — v sobi leži hudo ranjeni Lenin — in se vprašujejo, kaj bo, če bo Lenin umrl itd., in pri tem, kar je za nas zanimivo in kar me je presenetilo, vedno začenjajo pri francoski revoluciji — konvent sem, konvent tja, Robespierre, Marat itd., vse to — to je verificirano — torej še v veliki ruski revoluciji. Deloma morda zaradi intelektualne navezanosti stare Rusije na francosko kulturo; morda je bilo to tam (vsak pošten ruski revolucionar je bil vsaj enkrat v Parizu ali Ženevi!) močnejše kot drugod, ampak dejstvo je, da so se sporazumevali v teh kategorijah, ki jih je dala francoska revolucija, čeprav so jih uporabljali v drugih okoliščinah.

Potem, v 20. stoletju, pa francoska revolucija po malem izgublja odmevnost. Ne moremo sicer še reči, koliko prihaja do renesanse navezav na francosko



revolucijo v protikolonialnih revolucijah, vsaj v prvih fazah, ko še ne krenejo na (delno) socialistično pot. Za te prve faze vem, da so nekateri od najvidnejših predstavnikov, če tako rečemo, nacionalne buržoazije v teh deželah dobro poznali francosko revolucijo in ji tudi pripisovali velik pomen: Sukarno, Senghor, Burgiba, to so bolj ali manj jakobinci. Morda je v novi generaciji mladih poročnikov, ki zdaj nadaljujejo to pot, nekoliko drugače.

*To vprašanje se nanaša bolj na zgodovino idej: v predgovoru k zborniku o jakobincih in sanskilotih ste zapisali, da v francoski revoluciji »meščanski razredni nalog še daleč ni potreboval tistih naravno- in državnopravnih, še zlasti pa ne teoloških ovojev, ki so dotlej skrivali objektivno vsebino revolucije, tako da so jo prestavljali v bolj ali manj abstraktne principe tostranskih in onstranskih ureditev. Od tod je treba izpeljati, da je prav iz ukvarjanja francoskih zgodovinarjev zgodnjega 19. stoletja z revolucijo mogla rezultirati prva uporaba modernega pojma razreda za pojasnjevanje ne le ekonomskih, temveč tudi političnih procesov, s tem da sta začela izstopati substancionalno ozadje in podlaga institucij, strankarskih grupiranj in teoremov, ki so plesali drug z drugimi«. Vprašanje je, ali se lahko opremo na te ugotovitve, ko se vprašujemo o pomenu in vlogi, ki jo je imelo preučevanje francoske revolucije za formiranje Marxove in Engelsove, predvsem pa, v tem primeru, Marxove zgodovinsko-materialistične teorije?*

Proučevanje francoske revolucije seveda igra vlogo pri formiranju zgodovinsko materialistične teorije, vendar ne toliko v direktnem, kakor v indirektnem smislu. Veste, da je Marx črpal ne toliko iz dogodkov francoske revolucije same, kolikor iz liberalnih meščanskih pisateljev restavracijskega obdobja. Pojem razreda izvira iz njihovih analiz francoske revolucije, in v tem smislu je Marx seveda njihov dedič. On in Engels sta poudarjala, da je zmotno reči, da sta onadva odkrila razrede — to so pred njima storili ravno pisatelji iz obdobja restavracije. Kar je odkril Marx, je povezanost razredne pozicije z ekonomskim položajem. Te relacije liberalci niso videli in je tudi niso mogli videti. V tem smislu je torej francoska revolucija ena od izhodiščnih točk za dozorevanje marksistične teorije.

Eden od francoskih marksističnih zgodovinarjev, Jean Bruhat, pa je šel pred nekaj leti še korak dlje in poskušal dokazati, da bi bilo treba tistim trem znanim, tako rekoč klasičnim komponentam oziroma virom marksizma, dodati še četrtega — izkušnje francoske revolucije. V tem neposrednem smislu gre morda malo predaleč. Vemo sicer, da je Marx v Kreuznachu in potem v Parizu v letih 1843—44 nameraval napisati zgodovino konventa. V ta namen je tudi zbral različno literaturo in tako imamo iz tega njegovega mlajšega obdobja precej citatov o francoski revoluciji. Kasneje postanejo redkejši. Ampak takrat je začel s tem študijem. Na žalost nas, zgodovinarjev, Marx zgodovine konventa ni napisal, imel je preveč drugega dela, bolj aktualnega, in je to opustil. No, nedvomno je to preučevanje — kakor sem prej dejal — edine resnične revolucije, ki jo je mogel preštudirati, imelo velik vpliv na formuliranje njegove materialistične teorije. Izhodiščne točke tega materializma pa ni našel v francoski revoluciji, temveč obratno, ko je prišel do spoznanja o ekonomskem temelju celotnega družbenega življenja, se je s tem materialističnim merilom, še feuerbachovskim, lotil francoske revolucije in tako prišel do svojih sklepov.

*Koliko in kako je bila Marxova in Engelsova »recepcija« francoske revolucije posredovana z nemško zgodovino, ne nazadnje z nemško »zgodovino idej«? Je mogoče določiti kakšno temeljno karakteristiko te njune »recepcije«?*

Marx in Engels sta, tako kot skoraj vsi njuni sodobniki, šla skozi obvezno Heglovo šolo, bila leva mladoheglovca... Ta miselna tradicija se da razbrati končno iz Marxovega stila v tistih letih. Kasneje sta se Marx in Engels od te idejne struje odcepila in formulirala svoj program...

*Poleg te znane Heglove vloge, vloge Heglove levice in desnice, sem mislil tudi na ljudi, kakršna sta bila, recimo, Georg Büchner in Wilhelm Schultz, na ljudi, ki jih ne moremo preprosto prišteti v filozofsko tradicijo, ki pa so odigrali določeno vlogo med zlomom nemškega jakobinizma in oblikovanjem samostojnega delavskega gibanja...*

Predvsem za Büchnerja bi to veljalo, saj je zares velika osebnost, šel je zelo po svoji poti. Zdaj imamo nekaj novih raziskav Walterja Graba iz Tel Aviva o Schultzu, Thomasa Meyerja iz Zahodnega Berlina, ki je skrajni levičar in je izvrstno pokazal vrsto novih stvari, za skoraj vsak Büchnerjev citat (v drami Dantonova smrt) je našel francoske izvore.

Sicer je to precej zapleteno vprašanje. Büchner z Marxom seveda nima zveze, mlajši je, umrl je, preden je Marx začel pisati. Če bi živel dlje, je vprašanje, ali bi šel v Weitlingovi smeri — oba sta pod vplivom babeuvizma, vendar različnih epigonov babeuvizma. To je težko reči. Zelo ga cenim, kot političnega agigatorja in kot literata. Predvsem njegova Dantonova smrt je genialno delo, čeprav do sedaj nihče (natančno) ne ve, kaj je pravzaprav hotel s tem izraziti — ali meščansko revolucijo, ki umira (ker je meščanska), ali kaj drugega. Vsak režiser potem napravi iz tega, kar sam hoče.

*Zadnje vprašanje zadeva našo zgodovino. Ukvarjali ste se namreč tudi s politično zgodovino Balkana in t. i. Ilirskih provinc. Zanima me, ali pove vaša študija »I gicobini dei paesi absburgici« kaj tudi o naših krajih, tj. o slovenskih krajih in ljudeh? In še: zapisali ste, da je Napoleon »z Ilirijo prebil v jugovzhodni Evropi okno v novi čas«. Engels pa je v predavanju, ki ga je imel 30. novembra 1847 v Delavskem izobraževalnem društvu v Londonu med drugim dejal, da je Avstrija »evropska Kitajska, edina dežela, katere notranjih ustanov ni pretresla francoska revolucija in ki ji celo Napoleon ni mogel do živega«. Ne razumite me napak: Ne želim Engelsovo avtoriteto izrabiti proti vašemu stališču, želim samo na kratko zastaviti problematiko.*

Zanimivo. Rékel bi: drži eno in drugo. No, najprej sprašujete za »jakobince v habsburških deželah«, da, tu pišem tudi o Slovencih, Hrvatih in Srbih. To niso globoke, izvirne študije, delo na novih virih, temveč bolj filozofiranje o tem. O Ilirskih provincah sem sicer večkrat pisal, pri nas v Franciji, pa tudi v Sovjetski zvezi, kjer so Ilirske province slabo poznane.

Ampak vaše glavno vprašanje je: zgodovinska vloga Napoleona in Napoleonovih Ilirskih provinc. Kaj je bilo to »okno v nove čase«? Približno isto, kar je bil njegov pohod v Egipt za severno Afriko: začetek novega veka. Na



drugi strani imamo to, kar je Engels tik pred revolucijo 1848 napisal o Metternichovi Avstriji, kajti nanjo se to nanaša.

Če rečem, da mislim, da oboje drži, gre za tole: Ilirske province so sicer propadle, in tudi Ilirci, ki so se izkazali pod francosko vlado — Vodnik in drugi — so molčali ali pa so celo peli pesmi cesarju Francu, če niso mogli drugače. Dalmacija je bila tako ali tako pod vplivom frančiškanov in je vedno oponirala tem provincam, edino vojna krajina, ti profesionalni vojaki, so bili bolj ali manj proilirski. To je torej propadlo, in resnično težko je reči, kaj je razen lepih cest, ki so jih Francozi zgradili v svojih provincah, ostalo, kar bi imelo vpliv. Ta situacija ni specifična za Ilirske province, to se godi skoraj povsod po Evropi. To je obdobje reakcije, v Španiji, v Nemčiji, v Italiji ali pa v Ilirskih provincah. Gre za to, da po možnosti pogasijo vsak spomin na francosko revolucijo, in ljudje, ki si nočejo nakopati težav, seveda pristanejo na to in molčijo. Tako, na zunanji ni direktne povezave med francosko revolucijo oziroma Napoleonom in politično-socialnimi diskusijami, ki na novo oživljajo v 30. letih in se nadaljujejo v 40.

To ni posebnost Ilirskih provinc v obdobju svete alianse. V prvih desetih letih po zlomu Napoleona je povsod tako. Potem pa, ko to malo popusti in ko z julijsko revolucijo, ki Francijo izključi iz svete alianse in razdeli Evropo na liberalni tabor z Anglijo, Francijo, Belgijo na eni strani in reakcionarno alianso z Rusijo, Prusijo in Avstrijo na drugi, naraste pogum, ta duh revolucionarne tradicije, ta diskusija o francoski revoluciji povsod oživi. Kar zadeva Slovence, ne samo na samem slovenskem ozemlju, temveč tudi tistih, ki se zbirajo s Kopitarjem na Dunaju ali pa s Primicem v Gradcu (tudi to sta bila takrat slovenska centra), so bile okoliščine v balkanskih deželah in sploh v habsburški monarhiji takšne — tu je zastoj —, da sta bili potrebni najmanj dve generaciji, da bi dohiteli zahodno Evropo. Vendar pa do tega spoja pride in vse tiste struje, ki so pred revolucijo 1848 in formulirajo politične in deloma tudi socialne cilje, so bolj ali manj dediči, produkt tega, česar se v francoski revoluciji in v spominih na francosko revolucijo ni dalo utišati: rodila se je, enkrat za vselej, *narodna zavest* (Ilirija oživljena!). To je ena stran, na to mislim, ko govorim o kontinuiteti družbenega gibanja in družbenega razmišljanja, ki ima lahko obliko neposrednega spomina na revolucijo ali pa je njena posredna konsekvence. V Slovenijo in Dalmacijo lahko prehaja tudi z italijanskimi strujami, tu čez Primorje.

To na kar misli Engels, pa je nekaj drugega. Engels se jezi na državno ureditev in na oklep, v katerega Metternichova oblast vklepa državo in družbo. Na eni strani ima pred očmi, recimo, nemško ozemlje, vse tiste majhne dežele, ki so pripadale Renski zvezi pod Napoleonovim protektoratom in so po Napoleonovem padcu zadržale praktično vse: buržoazno agrarno zakonodajo, pogosto francoski »Code civil«: južnonemške dežele, denimo Bavarska, Württemberg, Baden itd., so sprejele že nekaj let po Waterlooju ustave, ki so bile sicer konservativne, ampak vendarle ustave — nekaj, kar je sveta aliansa zavrgla. Tudi kar zadeva Prusijo, ki je bila izrazito reakcionarna: v njenem notranjem življenju so prevladale reforme (Steinove reforme), čeprav niso našle strankarskega političnega izraza, in Prusija, ki je takrat dobila bogato industrijsko Porenje, se je spremenila v industrializirano državo. Povsod tu torej nekaj vre, vre iz zapuščine revolucije in Napoleona, ki sta razbila staro fevdalno ureditev, ki je poslej ni bilo več mogoče obnoviti. Na drugi strani je bila Avstrija. Tu se Napoleonu ni

posrečilo — četudi jo je štirikrat premagal (vendar se je že sam nagibal vse bolj na reakcionarno stran) — razbiti fevdalizma.

Sklop reakcionarne Avstrije je ostal in je do določene mere požrl tudi Ilirske province. Do spremembe pa je kljub temu moralo priti, že pod Matternichom samim, v 30. letih.

Znova se je pojavilo nekaj preživelih »jakobincev«. Engels primerja to, kar se je dogajalo v Avstriji (da se je tu tako malo zgodilo in preživelo) z drugimi deželami, zato se mi zdi, da pravzaprav ne gre za protislovje med obema navedkoma iz vprašanja, temveč za poudarek na različnih straneh ene in iste medalje.



## UREDNIŠKO POJASNILO

Walter Markov, eden najuglednejših zgodovinarjev Nemške demokratične republike in med najvidnejšimi svetovnimi raziskovalci in interpreti francoske revolucije, pa tudi drugih revolucionarnih in nacionalnoosvobodilnih gibanj, je slovenski rojak. Rojen je bil 1909 v Gradcu, gimnazijo je obiskoval v Ljubljani in na Sušaku, po letu 1927 je študiral na več nemških visokih šolah. Doktoriral je 1934 v Bonnu z delom »Srbija med Avstrijo in Rusijo 1897 —1908«. Od začetka 1935 je deloval v Nemčiji kot aktiven antifašist, izdajal je ilegalni časopis »Socialistična republika« in bil ujet. »Ljudsko sodišče« v Berlinu ga je leta 1936 obsodilo zaradi »veleizdaje« na 12 let ječe. Aprila 1945 je v kaznilnici Siegburg, kjer je prestajal kazen, organiziral osvobodilno akcijo zapornikov. 1946 se je preselil v Leipzig, kjer je habilitiral z raziskavo o balkanski diplomaciji. Od leta 1949 do upokojitve 1974 je bil ordinarius za srednjeveško in novejšo zgodovino na Karl-Marx-Universität v Leipzigu. Tam je vodil tudi center za primerjalno zgodovino revolucij.

V središču raziskav Walterja Markova so tisti pretekli in sodobni družbeni boji in procesi, ki so si prizadevali in si prizadevajo za revolucionarno preobrazbo sveta. Poglavitni interes velja veliki francoski revoluciji, zlasti vlogi leve in skrajne leve in v njej, t. i. tretjemu svetu, zlasti Afriki (tu je bil Markov tudi praktično aktiven: bil je dolgoletni predsednik »Nemško-afriškega društva« v NDR, na prošnjo nigerijske vlade pa je vodil ustanovitev zgodovinarskega oddelka univerze v Nsukki), ter nacionalno revolucionarnim gibanjem ljudstev jugovzhodne Evrope.

### BIBLIOGRAFIJA WALTERJA MARKOVA

šteje več kot 700 naslovov, med njimi nad 30 monografij. Omeniti velja naslednja dela:

*Serbien zwischen Österreich und Russland 1897—1908.* Stuttgart 1934.

*Grundzüge der Balkandiplomatie. Ein Beitrag zur Geschichte der Abhängigkeitsverhältnisse.* Leipzig 1947, Habilitacija, /tipkopis/.

*Zur Krise der deutschen Geschichtsschreibung.* Sinn und Form 2 (1950).

*Kampf um Freiheit. Dokumente zur Zeit der nationalen Erhebung 1789 bis 1815.* Berlin 1954 /izd., s F. Donathem/.

»Fragen der Genesis und Bedeutung der vorimperialistischen Kolonialsysteme«, *Wissenschaftliche Zeitschrift der Karl-Marx-Universität Leipzig. Gesellschafts- und sprachwissenschaftliche Reihe* /skrajšano: WZ der KMU Leipzig/GspR/, Jg. 4, 1954/55.

»Die Utopia des Citoyen«, *Festschrift. Ernst Bloch zum 70. Geburtstag.* Berlin 1955.

»Grenzen des Jakobinerstaates«, v: W. Kraus/H. Mayer (izd.), *Neue Beiträge zur Literaturwissenschaft.* Bd. 1: Grundpositionen der Französischen Aufklärung. Berlin 1955.

- »Bemerkungen zur südslawischen Aufklärung«, *Deutsch-slawische Wechselseitigkeit in sieben Jahrhunderten* (Ed. Winter zum 60. Geburtstag). Berlin 1956.
- »Bemerkungen zur geschichtlichen Stellung der Seidlungskolonie«, *Vom Mittelalter zur Neuzeit. Zum 65. Geburtstag vom Heinrich Sproemberg*. Berlin 1956.
- Ueber das Ende der Pariser Sansculottenbewegung*, v: Beiträge zum neuen Geschichtsbild. Zum 60. Geburtstag von A. Meusel. Berlin 1956.
- Jakobiner und Sansculotten. Beiträge zur Geschichte der französischen Revolutionsregierung 1793—1794*. Berlin 1956 /izd./
- Die Sansculotten vom Paris. Dokumente zur Geschichte der Volksbewegung 1793—1794*. Berlin 1957. /izd., z A. Soboulom/.
- »Akteure der Balkandiplomatie 1878—1912«. *Jahrbuch für Geschichte der deutsch-slawischen Beziehungen und Geschichte Ost- und Mitteleuropas*. Bd. 2, Halle/S.
- Zu einem Manuskript von Jacques Roux*, v: WZ der KMU Leipzig/GspR, 8. Jg., 1958/59.
- Maximilien Robespierre 1758 —1794. Beiträge zu seinem 200. Geburtstag*. Berlin 1958. /izd., v sodelovanju z G. Lefebvrom/. Nova izd. Berlin 1961.
- »Zur Stellung der Philippinen in der spanischen Chinapolitik« /z M. Kossokom/, WZ der KMU Leipzig/GspR, Jg. 8, 1958/59.
- »Zu einigen Beziehungen der nationalen Bourgeoisie und der Rolle des Neokolonialismus«, WZ der KMU Leipzig/GspR, Jg. 9, 1959/60.
- »Zur universalgeschichtlichen Einordnung des afrikanischen Freiheitskampfes«, *Studien zur Kolonialgeschichte und Geschichte der nationalen und kolonialen Befreiungsbewegung*. Bd. 2: *Geschichte und Geschichtsbild Afrikas*. Berlin 1960.
- »Les ‚Jacquesroutins‘«, *Annales historiques de la Révolution française*, Nr 160 (1960).
- »Georges Lefebvre en Allemagne«, *Hommage à Georges Lefebvre (1874—1959)*, Nancy 1960.
- »Mouvement national et classes sociales dans le Tiers-Monde«, *Cahiers Internationaux*, Jg. 13, 1961, Nr 117.
- »Die Triestiner Ostindien-Kompanie (1775—1785) und die Nordsee-Adira-Konkurrenz«, *Hansische Studien. Heinrich Sproemberg zum 70. Geburtstag*. Berlin 1961.
- »Probleme des Neokolonialismus und die Politik der beiden deutschen Staaten gegenüber der nationalen Befreiungsbewegung«, *Nationaler Befreiungskampf und Neokolonialismus. Referate und ausgewählte Beiträge*. Berlin 1962.
- »I giacobini dei paesi absburgici«, *Studi Storici* 3 (1962).
- »Babeuf, le Babouvisme et les intellectuels allemands (1796—1797)«, *Babeuf et les problèmes du Babouvisme. Colloque international de Stockholm (21 août 1960)*. Paris 1963.
- »Gottlob Adolf Krause« /zus. mit P. Sebald/, *Journal of the Historical Society of Nigeria* 2 (1964).
- »Afrikanische Geschichtsschreibung heute«, *Zeitschrift für Geschichtswissenschaft* 12 (1964).
- Jacques Roux und Karl Marx*. Berlin 1965. (Sitzungsberichte der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Klasse für Philosophie, Geschichte, Staats-, Rechts- und Wirtschaftswissenschaften. 1965, Nr. 1.)
- »Das Ärgernis des linken Priesters. Jacques Roux als Prediger«, WZ der KMU Leipzig, GspR, Jg. 14, 1965.
- Jacques Roux oder vom Elend der Biographie*. (Sitzungsberichte der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Klasse für Philosophie, Geschichte, Staats-, Rechts- und Wirtschaftswissenschaften, Jg. 1966, Nr. 6.)
- Die Freiheiten des Priesters Roux*. Berlin 1967.
- Napoleone*. Milano 1967.
- »1792 — Resümée über Krieg und Frieden«, *Jahrbuch für Geschichte* 1 (1967).
- »Der Rote Oktober und der antikoloniale Befreiungskampf. Zur Einordnung der nationalen Befreiungsbewegung in den weltrevolutionären Prozess« /z H. Piazzolo/, G. Grosser, *Studien zur marxistisch-leninistischen Revolutionstheorie*, Leipzig 1967.



*Jacques Roux. Scripta et Acta.* Berlin 1969.

»Revolutionen beim Übergang vom Feudalismus zum Kapitalismus. Eine vergleichende revolutionsgeschichtliche Betrachtung«, *Zeitschrift für Geschichtswissenschaft* 17 (1969).

*Puti i formy obrazovannija gosudarstv v Azii i Afriki posle vtoroj mirovoj vojny.* Moskva 1970.

*Exkurse zu Jacques Roux.* Berlin 1970.

»Die Pariser Kommune«, *Tendenzen. Zeitschrift für engagierte Kunst*, Jg. 12 (München 1971), Nr. 73.

»Abschied von Jacques Roux«, *Beiträge zur französischen Aufklärung. Festgabe für Werner Krauss zum 70. Geburtstag.* Berlin 1971.

*Sommario di storia coloniale.* Roma 1972.

*L'Espagne et son empire d'Amérique. Histoire des structures politiques, économiques et sociales 1320/1824. Etude.* /z M. Kossokom/ Paris 1972.

»Die Brücke der Aufklärung«, *Revue des Etudes Sud-est Européennes* 10 (Bukarešta) 1972.

»Die illyrische Paradoxie«, *Mitteilungen des Österreichischen Staatsarchivs* 25 (1972). 1789. *Die Grosse Revolution der Franzosen* /z A. Soboulom/. Berlin 1973, <sup>2</sup>1975, <sup>3</sup>1977. Köln 1977.

»Zur Methodologie der vergleichende Revolutionsgeschichte der Neuzeit« /z M. Kossokom/, M. Kossok (izd.). *Studien zur vergleichenden Revolutionsgeschichte 1500 — 1917*, Berlin 1974.

»Sahara-inan ni okeru Dento to Kahushi«. /Tradicija in inovacija v subsaharski Afriki/, *Shiso* /Tokio/ Nr. 8 /1975/, 127—154.

Illirijske provincije Napoleona, v: *Francuzskij ežegodnik* 1973, Moskva 1975.

Volksbewegung der Französischen Revolution. Frankfurt/M—New York 1976.

Princip in Apis. K anatomiji sarajevskega atentata, v: *Jubilarni zbornik Jujiro Uesugi* /japonsko/, Sapporo 1978.

Geschichte der Türken /z E. Wernerjem/. Berlin 1978, <sup>2</sup>1979.

Kognak und Königsmörder. Berlin 1979.

Weltgeschichte im Revolutionsquadrat. Berlin/Vaduz 1979, <sup>2</sup>1982.

Battles of World History /z H. Helmertom/. Leipzig/New York 1979.

Addenda zu Jacques Roux, v: *Eine Jury für Jacques Roux.* Berlin 1981.

Revolution im Zeugenstand. Frankreich 1789—1799. 2 Bände, Leipzig /Reclam/ 1982.

Celotna bibliografija je natisnjena v *Studien über die Revolution*, izd. M. Kossok, Berlin 1969, <sup>2</sup>1971 (za obdobje 1932—1968), ter v *Weltgeschichte im Revolutionsquadrat*, izd. M. Kossok (2. pregledana in dopolnjena izdaja, Berlin 1982 — za obdobje 1968—1979).

Intervju je bil posnet 13. 5. 1982, ko je bil dr. Walter Markov gost Slovenske akademije znanosti in umetnosti v Ljubljani. Intervju je vodil in pripravil za tisk mag. T. Mastnak, redigiral ga je dr. Markov.





*Tomaž Mastnak*

## BIBLIOGRAFIJA PREVODOV MARXA IN ENGELSA V SLOVENŠČINO 1967—1982

Bibliografija Jožeta Munde »Prevodi Marxa in Engelsa v slovenščino« (Knjižnica, Ljubljana 1967), zajema obdobje od prvega prevoda kakega Marxovega in/ali Engelsovega dela v slovenščino — odlomkov iz »Komunističnega manifesta« v »Rdečem praporu« leta 1902 v Trstu — do konca leta 1966. Pod letnico 1966 navaja III. zvezek »Izbranih del v petih zvezkih« (izdala Cankarjeva založba), ki nosi v knjižni izdaji letnico 1967 in ga zato uvrščamo tudi v to bibliografijo.

Bibliografija zajema vse publicirane samostojne tekstovne enote prevodov Marxa in/ali Engelsa — knjige, brošure (bodisi da gre za objave enega teksta ali za zbornike in izbore), natise v periodičnem tisku, na letakih in plakatih ter radijske oddaje, ki smo jih lahko evidentirali.<sup>1</sup> Kriterij za uvrstitev v to bibliografijo ni bila dolžina teksta, pač pa — kot rečeno — njegov status samostojne tekstovne enote. Tako je moralo priti do tega, da je prenekateri prevod Marxa in/ali Engelsa, vpisan vanjo, krajši od nekaterih besedil Marxa in/ali Engelsa, citiranih — v celoti ali fragmentarno — v določenih knjižnih ali revialnih razpravah (in morda celo v govorih), objavljenih v slovenščini, pa naj gre za prevode tujih avtorjev ali za dela domačih piscev. Pomen teh tekstov za našo recepcijo Marxa in Engelsa in morebitni razvoj marksizma terja obdelavo v posebni študiji oziroma študijah, ni pa kriterij za vključitev v bibliografijo. Za dane kriterije smo se odločili, da bi omogočili rekonstrukcijo slovenske recepcije Marxa in Engelsa v zadnjih 15 letih tudi v tisti specifični konkretnosti, ki problematizira vladajoče ideološke predstave o njej.

Knjižne publikacije so uvrščene v to bibliografijo tedaj, ko vsebujejo izključno Marxove in Engelsove oziroma Marxove ali Engelsove tekste (z morebitnimi predgovori ali uvodnimi študijami in aparatom seveda). Izjema so le tiste

<sup>1</sup> Načeloma ni torej izpuščen noben tovrsten tekst. Kar manjka, je spregledano, in za opozorila na vse spregledane objave bosta hvaležna tako IMS kot tokratni bibliograf. Zaradi pomanjkljivih podatkov ni bilo mogoče uvrstiti v bibliografijo nekaterih oddaj »Radia študent« (arhiv urejajo): izbora iz Marxovih (in Engelsovih?) pisem o pariški komuni in iz zapisnikov sej generalnega sveta I. internacionale o pariški komuni, predvajanega ob 110-letnici komune, ter izbora iz Marxovih (in Engelsovih?) tekstov o državi, predvajanega v tematskem sklopu »Iz marksistične razdelave države — od Althusserja do Marxa«, ter morda še katere. (Informacija Iztoka Saksida.)

Prav tako sestavljalcu bibliografije ni bilo mogoče dobiti in pregledati »Biltena republiškega centra marksističnih krožkov«; v edini številki, ki jo je našel, je izbor Leninovih tekstov.

O »publiciranih« tekstovnih enotah govorimo, ker nekateri prevodi niso bili in niso mogli biti objavljeni.

knjige, ki v posebnih sklopih oziroma zaokroženih izborih (ti figurirajo običajno kot dodatek k osnovnemu tekstu) posredujejo tudi nove prevode Marxovih in/ali Engelsovih spisov (bibliografski enoti 77 in 98).<sup>2</sup> Različni povzetki ali priredbe Marxovih in/ali Engelsovih del — denimo Borchardtov »Kapital« (tri izdaje — 3., 4. in 5. — pri CZ, Ljubljana 1976, 1977 in 1978) ali Mostov »Kapital in delo« (KRT, Ljubljana 1982) — kajpak ne sodijo v bibliografijo Marxovih in Engelsovih del. V bibliografijo ni vključen, nadalje, register k »Izbranim delom v petih zvezkih«, četudi je pomemben prispevek k slovenski recepciji Marxovega in Engelsovega dela (po temeljitosti, s katero je pripravljen, in po obsegu pa bi mu težko našli enakega v kakem drugem jeziku): Karl Marx/Friedrich Engels: »Izbrana dela v petih zvezkih. Stvarno in imensko kazalo.« Stvarno kazalo dokončno pripravil in uredil Pavle Zgaga. Imensko kazalo pripravila Diana Sivcec. Uredil Pavle Zgaga. [Pod mentorstvom Božidarja Debenjaka začeli z delom za kazalo 1977 [Danca Fink], Peter Gruden, Tomaž Mastnak, Leo Šešerko, Boris Šuligoj, Pavle Zgaga, Ksenija Požar-Žižek in Slavoj Žižek; kasneje so se delu pridružili Bojan Baskar, Srečo Kirn, Nada Špolar-Kirn in Jože Vogrinc; s preparacijo zadnjih manjših oddelkov so ob koncu sodelovali še Miran Božovič, Aleš Erjavec, Ervin Hladnik, Božidar Kante in Bojan Korsika.] CZ, Ljubljana 1982, str. 815, 8<sup>o</sup>.

V obdobju, ki ga zajema bibliografija, so izšle tri biografije ter zbornik pričevanj o Marxu in Englesu: F. Mehring: Karl Marx. Zgodovina njegovega življenja, DZS, Ljubljana 1974; G. I. Serebrjakova: Karl Marx, snovalec novega sveta, Založba Obzorja, Maribor 1974; H. Gemkow s sodelavci: Friedrich Engels, DZS, Ljubljana 1974; [H. M. Enzensberger:] Razgovori z Marxom in Engelsom, KRT, Ljubljana 1982.

Prevodi Marxa in/ali Engelsa so kategorizirani takole:

- **nov prevod / NOV PREVOD**
- **nov prevod že prevedenega teksta / NOV PREVOD ŽE PREVEDENEGA TEKSTA**
- *korigiran ponatis*
- *ponatis / PONATIS.*

Kolikor gre za prevod odlomka ali odlomkov iz kakega teksta, kolikor torej ne gre za prevod integralnega Marxovega in/ali Engelsovega teksta, označuje to zvezdica ob zaporedni številki bibliografske enote (\*24).

Naslovi knjižnih izdaj so tiskani z verzalkami in označeni po gornji kategorizaciji. Redakcijska pojasnila sestavljalca bibliografije so tiskana v oglatih oklepajih.

Gradivo je urejeno kronološko, po koledarskih in ne po založniških letih. Za letnico natisa šteje podatek v publikaciji, četudi so nekatere izdaje izšle

<sup>2</sup> Med knjigami, ki v takih primerih ne izpolnjujejo kriterija novih prevodov, omenimo:

Ernst Fischer/Franz Marek: *Kaj je Marx resnično rekel.* CZ, Ljubljana 1970; Predrag Vranicki: *Dialektični in zgodovinski materializem.* Založba Obzorja, Maribor 1975;

Socializem in osvoboditev žensk. Komunist, Ljubljana 1975 (ponatis izd. CZ iz leta 1960, pripravljene na podlagi srbohrvaške predloge).



kasneje, kot je navedeno. Razvrstitev skuša rekonstruirati zaporedje objav v tekočem letu; knjižne izdaje sledijo periodiki.

Kazalo naslovov navaja najprej Engelsove, zatem Marxove in naposled Engelsove in Marxove skupne tekste; korespondenca je uvrščena v te sezname pod geslom »pismo« ter razvrščena po abecednem zaporedju naslovnikov pisem. Slovenskemu naslovu sledi naslov izvirnika, v primerih pa, ko določen prevod ni bil pripravljen na osnovi izvirnika, v oglatem oklepaju še naslov predloge prevoda (brez izjeme so to nemški prevodi Marxovih in/ali Engelsovih angleških, francoskih ali italijanskih spisov). V vseh primerih ni bilo mogoče ugotoviti, po kakšni predlogi je posamezen tekst preveden (zlasti V. zvezek »Izbranih del v petih zvezkih«), oziroma od kod je bil ponatisnjen (zlasti zgodnejše objave v študentskem tisku). Naslovi tistih Marxovih in/ali Engelsovih spisov, ki jih ni sta postavila sama, so prevzeti po doslejšnjih objavah in niso posebej označeni.

Seznam prevajalcev vključuje tudi avtorje izborov, urednike in pisce spremnih študij. V primerih, ko prevajalec v publikacijah ni naveden in gre za ponatise starejših prevodov, ta bibliografija prevzema podatke po J. Mundi; pri ponatisih prevodov Marxovih in Engelsovih pisem iz II. zvezka »Izbranih del« (CZ, Ljubljana 1951) prevajalcev posameznih pisem ni bilo mogoče navajati, ker so pri Mundi navedeni sumarično (Vera Ivanšek, Jože Pokorn, Mirko Rupel in Maks Veselko).

Številke v tem seznamu, ki opozarjajo na zaporedno številko posamezne enote v naši bibliografiji, prevzemajo grafične oznake, uporabljene za različne kategorije teksta; v kazalu naslovov je ta kategorizacija opuščena. Mala dvignjena črka *i* označuje avtorja izbora, *r* urednika ter *p* in *u* pisca uvodne študije oziroma predgovora ali siceršnjega spremnega teksta. Male številke ob zaporednih številkah bibliografskih enot (npr. 44.<sup>8</sup>) označujejo zaporedno številko posameznega teksta v kaki bibliografski enoti, ki vsebuje več naslovov.

## I. KRONOLOŠKI SEZNAM OBJAVLJENIH PREVODOV

1967

- \*1 **Karl Marx: Iz poglavja o denarju. (Odlomek iz Očrtov kritike politične ekonomije).** Prevedel Božidar Debenjak. Problemi 49, januar 1967, str. 161—168. Z uredniškim uvodnim pojasnilom in opombami.
- \*2 **Karl Marx: Iz poglavja o denarju. [Iz Očrtov kritike politične ekonomije.]** Prevedel [Božidar Debenjak]. Problemi 50, marec 1967, str. 307—313.  
Z uredniškimi opombami.
- \*3 **Karl Marx: Produktivski proces kot vsebina kapitala. (Iz poglavja o kapitalu). [Iz Očrtov kritike politične ekonomije.]** Prevedel Božidar Debenjak. Problemi 51, april 1967, str. 474—480.  
Z uredniškimi opombami.
- \*4 **Karl Marx: Menjava med kapitalom in delom. (Iz poglavja o kapitalu). [Iz Očrtov kritike politične ekonomije.]** Prevedel Božidar Debenjak. Problemi 52, maj 1967, str. 597—605.  
Z uredniškimi opombami.
- \*5 **Karl Marx: Obrobne pripombe k Adolpha Wagnerja »Učbeniku politične ekonomije.«** Prevedel P[rimož] S[imoniti]. Problemi 53, maj 1967, str. 730—745,  
Z uredniškimi opombami.
- \*6 **Karl Marx: Presežna vrednost in delo. (Iz poglavja o kapitalu). [Iz Očrtov kritike politične ekonomije.]** Prevedel Božidar Debenjak. Problemi 55—56, julij—avgust 1967, str. 1069 do 1081.  
Z uredniškimi opombami.
- \*7 **Karl Marx: Konkurenca. (Iz poglavja o kapitalu). [Iz Očrtov kritike politične ekonomije.]** Prevedel Valentin Kalan. Problemi 57, september 1967, str. 1223—1237.  
Z uredniškimi opombami.
- \*8 **Karl Marx: Cirkulativski proces. (Iz poglavja o kapitalu). [Iz Očrtov kritike politične ekonomije.]** Prevedel Valentin Kalan. Problemi 58, oktober 1967, str. 1412—1420.  
Z uredniškimi opombami.
- \*9 **Karl Marx: Cirkulativski proces. (Iz poglavja o kapitalu). [Iz Očrtov kritike politične ekonomije.]** Prevedla Valentin Kalan in B[ožidar] D[ebenjak].



- Problemi 59—60, november—december 1967, str. 1622—1633.  
Z uredniškimi opombami.
- 10 **KARL MARX / FRIEDRICH ENGELS: KOMUNISTIČNI MANIFEST.** Prevedel Milan Jaklič. Faksimile prve slovenske izdaje. Založba časopisa »Naprej!«, Idrija 1908. CZ, Ljubljana 1967, str. 32, 8<sup>o</sup>.
- 11 **KARL MARX: KAPITAL. KRITIKA POLITIČNE EKONOMIJE. Drugi zvezek. Druga knjiga: Proces cirkulacije kapitala.** Prevedel Aleksander Bajt; redakcija prevoda Maks Veselko in Stane Krašovec. CZ, Ljubljana 1967, str. 628 + [II], 8<sup>o</sup>.
- 12 **KARL MARX / FRIEDRICH ENGELS: IZBRANA DELA V PETIH ZVEZKIH. III. zvezek.** Izbral Boris Zihlerl. CZ, Ljubljana 1967, str. 598, 8<sup>o</sup>.  
Z uredniškimi opombami.

## Vsebina:

- 1 Karl Marx: Razredni boji v Franciji 1848—1850. Z Engelsovim Uvodom iz leta 1895. Prevedel Boris Majer. Str. 5—162. Ponatis (z malenkostnimi lektorskimi popravki) iz Marx/Engels: Izbrana dela I, CZ, Ljubljana 1950.
- 2 Karl Marx/Friedrich Engels: Adresa centralnega komiteja Zvezi (komunistov) marca 1850. Prevedel Jože Pokorn. Str. 163—178. Ponatis (z malenkostnimi lektorskimi popravki) iz Marx/Engels: Izbrana dela I, CZ, Ljubljana 1950.
- 3 Friedrich Engels: Nemška kmečka vojna. Prevedel Fran Petrè [napačno: Dušan Kermavner]. Str. 179—306. Ponatis izdaje CZ, Ljubljana 1947 [Predgovor ponatisnjen tudi v Izbranih delih I, CZ, Ljubljana 1950.]
- 4 Karl Marx/Friedrich Engels [pravilno: Friedrich Engels]: Revolucija in kontrarevolucija v Nemčiji. Po nemškem prevodu prevedel Maks Veselko. Str. 307—444. Ponatis Revolucije in kontrarevolucije v Nemčiji, CZ, Ljubljana 1955.

- 5 Karl Marx: Osemnajsti brumaire Ludvika Bonaparta. Z Marxovim Predgovorom k 2. izd. 1869 in Engelsovim Predgovorom k 3. izd. 1885. Prevedel Mirko Košir. Str. 445—574. Ponatis (z malenkostnimi lektorskimi popravki) iz Marx/Engels: Izbrana dela I, CZ, Ljubljana 1950.
- 6 Karl Marx: Britansko gospostvo v Indiji. Po nemškem prevodu prevedel Rudolf Mencin. Str. 475—585. Ponatis (z malenkostnimi lektorskimi popravki in z dopolnitvijo prvih dveh odstavkov) iz Marx/Engels: Izbrana dela I, CZ, Ljubljana 1950.
- 7 Karl Marx: Bodoči rezultati britanskega gospostva v Indiji. Po nemškem prevodu prevedel Rudolf Mencin. Str. 587—596. Ponatis (z malenkostnimi lektorskimi popravki in z dopolnitvijo prvega odstavka iz Marx/Engels: Izbrana dela I, CZ, Ljubljana 1950.

## 1968

- 13 **KARL MARX / FRIEDRICH ENGELS: IZBRANA DELA V PETIH ZVEZKIH. IV. zvezek.** Izbral Boris Zihlerl. CZ, Ljubljana 1968, 8<sup>o</sup>.  
Z uredniškimi opombami.

## Vsebina:

- 1 Karl Marx: Govor na obletnici lista »People's Paper«. Prevedel Jože Pokorn. Str. 5—9. Ponatis iz Marx/Engels: Izbrana dela I, CZ, Ljubljana 1950.
- 2 Karl Marx: Uvod [v Očrte kritike politične ekonomije (Prvi osnutek) 1857—1858]. Prevedel Mirko Rupel [? — prevod je v veliki meri identičen s prevodom Marice Dekleva v O historičnem materializmu, CZ, Ljubljana 1956]. Str. 11—46.
- \*3 **Karl Marx: Obdobja ekonomskega formiranja družbe. [Iz Očrtov kritike politične ekonomije (Prvi osnutek) 1857—1858].** Prevedel Primož Simoniti. Str. 47—99.
- 4 Karl Marx: Prispevek h kritiki politične ekonomije. Predgovor. Prevedel Mirko Rupel. Str. 101—109. Več prejšnjih objav.

- 5 Friedrich Engels: Karl Marx: »Pripevek h kritiki politične ekonomije«. Prevedel Mirko Rupel. Str. 111—124. Več prejšnjih objav.
- 6 **Karl Marx: Inavguralna poslanica Mednarodnega delavskega združenja in Začasna pravila mednarodnega delavskega združenja.** Po nemškem prevodu prevedel Jože Pokorn. Str. 125—142. Ponatis iz Marx/Engels: Izbrana dela I, CZ, Ljubljana, 1950.
- 7 **Karl Marx: O Proudhonu.** Prevedel Dušan Kermavner. Str. 143—154. Ponatis iz Marx/Engels: Izbrana dela I, CZ, Ljubljana 1950.
- 8 **Karl Marx: Mezda, cena in profit.** Prevedel Mirko Košir. Str. 155—220. Ponatis iz Marx/Engels: Izbrana dela I, CZ, Ljubljana 1950.
- 9 Friedrich Engels: Marxov »Kapital«. [Recenzija prvega zvezka »Kapitala« za »Demokratisches Wochenblatt«.] Prevedel Mirko Rupel. Str. 221—231. Ponatis (z malenkostnimi lektorskimi popravki) iz Marx/Engels: Izbrana dela I, CZ, Ljubljana 1950.
- 10 Karl Marx: Državljsanska vojna v Franciji. Z Engelsovim Uvodom iz leta 1891. Po nemškem prevodu prevedel Cene Vipotnik. Str. 233—334. Ponatis iz Marx/Engels: Izbrana dela I, CZ, Ljubljana 1950.
- 11 **Karl Marx: Govor na haškem kongresu.** Prevedel Dušan Voglar. Str. 335—339.
- 12 Friedrich Engels: O stanovanjskem vprašanju. Prevedel Maks Veselko. Str. 341—451. Ponatis (z manjšimi lektorskimi popravki) iz Marx/Engels: Izbrana dela I, CZ, Ljubljana 1950.
- 13 Friedrich Engels: O avtoriteti. Po nemškem prevodu prevedel Maks Veselko. Str. 453—458. Ponatis (z manjšimi lektorskimi popravki) iz Marx/Engels: Izbrana dela I, CZ, Ljubljana 1950.
- 14 Friedrich Engels: O socialnem vprašanju v Rusiji. Prevedel Maks Veselko. Str. 459—478. Ponatis (z manjšimi lektorskimi popravki) iz Marx/Engels: Izbrana dela II, CZ, Ljubljana 1951.
- 15 Karl Marx: Kritika gothskega programa. Z Engelsovim predgovorom iz leta 1891. Prevedel Maks Veselko. Str. 479—509. Ponatis (z manjšimi lektorskimi popravki) iz Marx/Engels: Izbrana dela II, CZ, Ljubljana 1951.
- 16 Friedrich Engels: Vloga dela pri preobrazbi opice v človeka. Prevedel Božo Škerlj. Str. 511—527. Ponatis (z manjšimi popravki) iz Marx/Engels: Izbrana dela II, CZ, Ljubljana 1951.
- 17 Friedrich Engels: Karl Marx. [Članek za »Volks-Kalender« 1877.] Prevedel Mirko Rupel. Str. 529—545. Ponatis iz Marx/Engels: Izbrana dela II, CZ, Ljubljana 1951.
- 18 Friedrich Engels: Razvoj socializma od utopije do znanosti. Z Uvodno pripombo Karla Marxa. Prevedel Mirko Košir. Str. 547—636. Več prejšnjih objav.
- 19 Friedrich Engels: Marka. Prevedel Dušan Kermavner. Str. 637—657. Ponatis iz Nemške kmečke vojne, CZ, Ljubljana 1947.

## 1969

- \*14 Karl Marx: Osemnajsti brumaire Ludvika Bonaparta. Prevedel Mirko Košir. Tribuna 7, let. XVII, 8. I. 1969. Ponatis.
- 15 Karl Marx: Pismo Rugeju, sept. 1843. [Uredniški podnaslov: Karl Marx Slovincem.] Prevedla Marica Dekleva. Tribuna 8, let. XVII, 5. II. 1969. Ponatis iz Marx/Engels: O historičnem materializmu, CZ, Ljubljana 1956.
- 16 **KARL MARX / FRIEDRICH ENGELS: IZBRANA DELA V PETIH ZVEZKIH.** I. zvezek. Izbral Boris Ziherl. Končno redakcijo opravil Božidar Debenjak. CZ, Ljubljana 1969. Str. 890, 8<sup>o</sup>. S pojasnilom k izdaji in uredniškimi opombami.

## Vsebina:

- 1 **Karl Marx: Razmišljanje mladeniča ob izbiri poklica.** Prevedel Primož Simoniti. Str. 9—15.
- 2 **Karl Marx: Pismo očetu,**



10. nov. 1837. Prevedel Primož Simoniti. Str. 17—30.
- 3 **Karl Marx: Uvodnik v 179. številki »Kölnskega časnika«.** Prevedel Primož Simoniti. Str. 31—56.
- \*4 **Karl Marx: Kritika Heglovega državnega prava (§§ 261—313. (Izbor.))** Prevedel Primož Simoniti. Str. 57—134.
- 5 **Karl Marx: Pismo Rugeju, maj 1843.** Prevedel Primož Simoniti. Str. 135—143.
- 6 **Karl Marx: Pismo Rugeju, sept. 1843.** Prevedel Primož Simoniti. Str. 143—147.
- 7 **Karl Marx: Prispevek k židovskemu vprašanju.** Prevedel Primož Simoniti. Str. 149—188.
- 8 **Karl Marx: Prispevek h kritiki Heglove pravne filozofije. Uvod.** Prevedla Marica Dekleva-Modic. Str. 189—208. Ponatis po Marx/Engels: O historičnem materializmu, CZ, Ljubljana 1956.
- 9 **Friedrich Engels: Očrti za kritiko nacionalne ekonomije.** Prevedel Primož Simoniti. Str. 209—244.
- 10 **Karl Marx: Kritika nacionalne ekonomije. Pariški rokopisi 1844. (»Ekonomsko-filozofski rokopisi«).** [Brez IV. rkp.] Prevedel Primož Simoniti. Str. 245—379.
- \*11 **Karl Marx: Iz ekscerptnih zvezkov [1844—1845]: Pripombe k ekonomom. [Iz pripomb k Millu, Sayu, Smithu, Prevostu, Ricardu in Boisguillebertu.]** Prevedel Primož Simoniti. Str. 399—433.
- 12 **Friedrich Engels: Položaj Anglije.** Prevedel Viktor Konjar. Str. 435—492.
- \*13 **F. Engels/K. Marx: Sveta družina ali Kritika kritične kritike.** Prevedel Primož Simoniti. Str. 493—534.
- 14 **Friedrich Engels: Položaj delavskega razreda v Angliji. S predgovorom k drugi nemški izdaji (1892).** Prevedel Jože Pokorn. Str. 535—890. Ponatis (z manjšimi popravki) izd. CZ, Ljubljana 1948.

## 1970

- \*17 **Karl Marx/Friedrich Engels: Komunistični manifest.** Prevedla Mirko Košir in Maks Veselko. Tribuna 10, let. XIV, 14. 4. 1970. Ponatis iz izdaje CZ, Ljubljana 1958.

## 1971

- \*18 **Karl Marx: Debate o svobodi tiska.** Prevedeno iz srbohrvaščine. Dvobuna 1. [Ljubljana] 17. maj 1971, izdala, založila, natisnila in sta odgovorna Franko Adam in Darko Štrajn.
- \*19 **Karl Marx/Friedrich Engels: Komunistični manifest.** Prevedla Mirko Košir in Maks Veselko. Plakata na zasedeni FF, Ljubljana, maj/junij 1971. Ponatis iz izdaje CZ, Ljubljana 1958.
- 20 **Karl Marx: [Citat:] »Družba prihodnosti bo ali komunizem ali barbarstvo.«** [Prevod Božidar Debenjak.] Napis na zasedeni FF, Ljubljana, maj/junij 1971.
- \*21 **Karl Marx/Friedrich Engels: Komunistični manifest.** Prevedla Mirko Košir in Maks Veselko. Fifak, 23. oktobra 1971. Ponatis iz izdaje CZ, Ljubljana 1958.
- 22 **KARL MARX/FRIEDRICH ENGELS: IZBRANA DELA V PETIH ZVEZKIH. II. zvezek.** Izbral Boris Zihlerl. Končno redakcijo opravil Božidar Debenjak. CZ, Ljubljana 1971, str. 706, 8<sup>o</sup>. Z uredniškimi opombami.

Vsebina:

- \*1 **Karl Marx/Friedrich Engels: Nemška ideologija.** Prevedli Marica Dekleva-Modic, str. 11—100 (prevod redigiral Božidar De-

- benjak); Doris Debenjak, str. 101—278; Božidar Debenjak str. 278—352.
- \*2 **Karl Marx: Iz Marxove beležnice 1844—47. Heglova konstrukcija Fenomenologije. Občanska družba in komunistična revolucija. Teze o Feuerbachu. Marxov zapis »Tez« in »Teze« v Engelsovi redakciji.** Prevedel Božidar Debenjak. Str. 353—362.
- 3 **Friedrich Engels: Nemške razmere.** Prevedel Marjan Fuchs. Str. 363—393.
- 4 **Karl Marx: Beda filozofije.** Prevod Iva Pirkoviča predelal Božidar Debenjak. Str. 395—540. Ponatis po izd. CZ, Ljubljana 1957.
- 5 **Friedrich Engels: Načela komunizma.** Prevedel Primož Simoniti. Str. 541—565.
- 6 **Karl Marx/Friedrich Engels: Manifest komunistične stranke. (Komunistični manifest.) S predgovori trem nemškim izdajam (1872, 1883, 1890), angleškemu, poljskemu in italijanskemu prevodu ter s stranjo iz pripravljalnih del.** Prevedla Cene Vipotnik in Božidar Debenjak. Str. 567—631. Številne prejšnje izdaje.
- 7 **Friedrich Engels: Gibanja 1847.** Prevedel Maks Veselko st. Str. 633—648.
- 8 **Friedrich Engels: Začetek konca v Avstriji.** Prevedel Maks Veselko st. Str. 649—659.
- 9 **Karl Marx: Mezno delo in kapital. Z Engelsovim uvodom iz 1891.** Prevedla Marija Košir. Str. 661—706. Prirejeno po izdaji v Marx/Engels: Izbrana dela I, CZ, Ljubljana 1950; sicer več prejšnjih izdaj.

## 1972

- 23 **Karl Marx: Smrtna kaznen. [Redakcijski naslov: Karl Marx o smrtni kazni.]** Po nemškem prevodu prevedel [Ljubo Bavcon]. Naši razgledi 8, let. XXI, 21. april 1972, str. 252. Z uredniškim pripisom.
- \*24 **Karl Marx: Kritika nacionalne ekonomije (»Ekonomsko-filozof-**

ski rokopisi«). Prevedel Primož Simoniti. Tribuna 23—24, let. XXI, 26. maj 1972. Ponatis iz: Marx/Engels: Izbrana dela v petih zvezkih, I. zvezek, CZ, Ljubljana 1969.

- \*25 **Karl Marx: Kritika nacionalne ekonomije (Ekonomsko-filozofski rokopisi«).** Prevedel Primož Simoniti. Tribuna 3, let. XXII, 6. december 1972. Ponatis iz Marx/Engels: Izbrana dela v petih zvezkih, I. zvezek, CZ, Ljubljana 1969.

## 1973

- \*26 **Friedrich Engels: Položaj delavskega razreda v Angliji.** Prevedel Jože Pokorn. Tribuna 16 1/2 let. XXII, 2. april 1973. Ponatis iz Marx/Engels: Izbrana dela v petih zvezkih, I. zvezek, CZ, Ljubljana 1969.
- \*27 **Karl Marx / Friedrich Engels: Nemška ideologija.** Prevedla Marica Dekleva-Modic (prevod redigiral Božidar Debenjak). Tribuna 1/2 17—18 1/2, 16. april 1973. Ponatis iz Marx/Engels: Izbrana dela v petih zvezkih, I. zvezek, CZ, Ljubljana 1969.
- \*28 **Karl Marx/Friedrich Engels: Komunistični manifest.** Prevedla Cene Vipotnik in Božidar Debenjak. Tribuna 1/2 17—18 1/2, let. XXII, 16. april 1973. Ponatis iz Marx/Engels: Izbrana dela v petih zvezkih, I. zvezek, CZ, Ljubljana 1969.
- 29 **Karl Marx: Enajsta teza o Feuerbachu.** Prevedel Božidar Debenjak. Tribuna 1/2 18—20. let. XXII, 14. maj 1973. Ponatis iz Marx/Engels: Izbrana dela v petih zvezkih, I. zvezek, CZ, Ljubljana 1969.
- 30 **Karl Marx: [Citaj:] »Družba prihodnosti bo ali komunizem ali**



- barbarstvo.« [Prevedel Božidar Debenjak.] Tribuna, let. XXII, 1972/73, moto na vsaki naslovnici.
- \*31 Friedrich Engels: O stanovanjskem vprašanju. Prevedel Maks Veselko. Tribuna 5—6, let. XXIII, 28. december 1973. Ponatis iz Marx/Engels: Izbrana dela v petih zvezkih, IV. zvezek, CZ, Ljubljana 1968.
- \*32 Karl Marx: Tretja teza o Feuerbachu. Prevedel Božidar Debenjak. Plakat s portretom Karla Marxa. Tribuna, posebna številka, let. XXII 1973. Ponatis citata iz Marx/Engels: Izbrana dela v petih zvezkih, II. zvezek, CZ, Ljubljana 1969.
- 33 KARL MARX/FRIEDRICH ENGELS: MANIFEST KOMUNISTIČNE STRANKE (KOMUNISTIČNI MANIFEST). Prevedla Cene Vipotnik in Božidar Debenjak. S predgovorom Borisa Zihlerla. Komunist, Ljubljana 1973, str. 16—66, 8<sup>o</sup>. Ponatis iz Marx/Engels: Izbrana dela v petih zvezkih, I. zvezek, CZ, Ljubljana 1969.
- 34 FRIEDRICH ENGELS: NEMŠKA KMEČKA VOJNA. Prevedla Dušan Kermavner in Fran Petre. Komunist, Ljubljana 1973, str. 10—115, 8<sup>o</sup>. Ponatis iz Marx/Engels: Izbrana dela v petih zvezkih, III. zvezek, CZ, Ljubljana 1967. S predgovorom in sklepno razpravo Borisa Zihlerla ter z uredniškimi opombami.
- 35 **KARL MARX: KAPITAL. KRITIKA POLITIČNE EKONOMIJE.** Tretji zvezek. Tretja knjiga: **Celotni proces kapitalistične produkcije.** Prevedel Ivan Lravrač; redakcija prevoda Stane Krašovec in Maks Veselko. CZ, Ljubljana 1973, str. 1124 + /III/. 8<sup>o</sup>.
- 1974**
- \*36 Friedrich Engels: Izvor družine, privatne lastnine in države. Prevedel Cene Vipotnik. Tribuna 15—16, let. XXIII, 27. marec 1974. Ponatis iz izdaje CZ, Ljubljana 1947.
- 37 Karl Marx: Osemnajsti brumaire Ludvika Bonaparta. Prevedel Mirko Košir. Izbral J. Z. [Jaša Zlobec?]. Frifak, b. št., b. d. [1974] str. [32—33], A4. Ponatis iz Marx/Engels: Izbrana dela v petih zvezkih, III. zvezek, CZ, Ljubljana 1967. Z uredniškim pripisom.
- 38 **KARL MARX: OSEMNAJSTI BRUMAIRE LUDVIKA BONAPARTA.** Prevedel Mirko Košir. Komunist, Ljubljana 1974, str. 11—117, 8<sup>o</sup>. Ponatis iz Marx/Engels: Izbrana dela v petih zvezkih, III. zvezek, CZ, Ljubljana 1967. S predgovorom Mojce [Mace] Jogan in z uredniškimi opombami.
- 39 **KARL MARX: MEZDA, CENA IN PROFIT.** Prevedel Mirko Košir. S predgovorom Ota Norčiča. Komunist, Ljubljana 1974, str. 11—66, 8<sup>o</sup>. Ponatis iz Marx/Engels: Izbrana dela v petih zvezkih, IV. zvezek, CZ, Ljubljana 1968.
- 40 **KARL MARX: MEZDNO DELO IN KAPITAL.** Prevedla Marija Košir. S predgovorom Viljema Merharja. Komunist, Ljubljana 1974, str. 12—48, 8<sup>o</sup>. Ponatis iz Marx/Engels: Izbrana dela v petih zvezkih, II. zvezek, CZ, Ljubljana 1971.
- 1975**
- \*41 Karl Marx: Kritika nacionalne ekonomije (»Ekonomsko-filozofski rokopisi«). Prevedel Primož Simoniti. Tribuna 8—9, let.

- XXIV, 6. marec 1975. Ponatis iz Marx/Engels: Izbrana dela v petih zvezkih, I. zvezek, CZ, Ljubljana 1969.
- \*42 Friedrich Engels: Razvoj socializma od utopije do znanosti. Prevedel Mirko Košir. Arhitektov Bilten 23, marec 1975 str. 19. Ponatis iz Marx/Engels: Izbrana dela v petih zvezkih, IV. zvezek, CZ, Ljubljana 1968.
- 43 **Karl Marx: Pismo ženi, 21. junij 1856.** Prevedel [Tine Hribar]. Tribuna 21—25, let. XXIV, 5. junij 1975.
- 44 **KARL MARX/FRIEDRICH ENGELS: IZBRANA DELA V PETIH ZVEZKIH.** V. zvezek. Izbral Boris Zihlerl. CZ, Ljubljana 1975, str. 720, 8<sup>o</sup>. Z uredniškimi opombami.
- Vsebinska:
- \*1 **Karl Marx/Friedrich Engels: Komplot proti mednarodnemu delavskemu združenju.** Prevedla Primož Simoniti, str. 5—10, 25—76, in Doris Debenjak, str. 11—24.
- \*2 **Friedrich Engels: Uvod v »Dialektiko prirode«.** Prevedel Dušan Kermavner. Str. 77—100. Ponatis iz Dialektike prirode, CZ, Ljubljana 1953.
- \*3 **Karl Marx/Friedrich Engels: Cirkularno pismo Beblu, Liebknechtu, Brackeju in drugim, 17./18. sept. 1879.** Prevajalec ni naveden [prim. Munda, enota 74]. Str. 101—112. Ponatis iz Marx/Engels: Izbrana dela II, CZ, Ljubljana 1951.
- 4 **Karl Marx: Vprašalnik za delavce.** Prevedla Neda Brglez. Str. 113—124.
- 5 **Karl Marx: Pismo V. I. Zasuličevi, 8. marec 1881 in Prvi osnutek odgovora na pismo Vere Zasuličeve.** Prevedla Neda Brglez, redigiral Boris Zihlerl. Str. 125—142.
- 6 **Karl Marx/Friedrich Engels: Predsedniku slovenskega mitinga, sklicanega 21. marca 1881, ob obletnici pariške komune.** Prevedla Jelka Novak. Str. 143—146.
- 7 **Friedrich Engels: Pravična mezdna za pravično delo.** Prevedla Marica Dekleva. Str. 147—152.
- 8 **Friedrich Engels: Delavska stranka.** Prevedla Marica Dekleva, Str. 153—158.
- 9 **Friedrich Engels: Potrebni in odvečni družbeni razredi.** Prevedla Marica Dekleva. Str. 159—165. Prvi natis v »Ljudski pravici«, št. 157/1951.
- 10 **Friedrich Engels: Bruno Bauer in praksičanstvo.** Prevedla Marica Dekleva. Str. 167—179.
- 11 Friedrich Engels: Govor na Marxovem grobu. Prevedel [Mirko Rupel]. Str. 181—185. Ponatis (z manjšimi lektorskimi popravki) iz Marx/Engels: Izbrana dela II, CZ, Ljubljana 1951.
- 12 Friedrich Engels: Marx in »Neue Rheinische Zeitung« 1848—1849. Prevedel Jože Pokorn. Str. 187—200. Ponatis (z manjšimi popravki) iz Marx/Engels: Izbrana dela II, CZ, Ljubljana 1951.
- 13 Friedrich Engels: Izvor družine, privatne lastnine in države. S predgovoroma k prvi izdaji (1884) in k drugi izdaji (1891). Prevedel Cene Vipotnik. Str. 201—399. Ponatis (z manjšimi popravki) iz Marx/Engels: Izbrana dela II, CZ, Ljubljana 1951.
- 14 Friedrich Engels: Prispevek k zgodovini Zveze Komunistov. Prevedel Maks Veselko. Str. 401—426. Ponatis (z manjšimi popravki) iz Marx/Engels: Izbrana dela II, CZ, Ljubljana 1951.
- 15 **Friedrich Engels: Ludwig Feuerbach in iztek klasične nemške filozofije.** Z uporabo prevoda Mirka Koširja na novo prevedel Božidar Debenjak. Str. 427—487.
- 16 **Friedrich Engels: Delavsko gibanje v Ameriki.** Prevedla Marica Dekleva. Str. 489—502.
- 17 **Friedrich Engels: O propadu fevdalizma in nastanku buržoazije.** Prevedel Primož Simoniti. Str. 503—519.



- 18 **F. Engels: H »Kmečki vojni«**. Prevedel Boris Zihlerl. Str. 521—524.
- 19 **Friedrich Engels: Zunanja politika ruskega carizma**. Prevedel Primož Simoniti. Str. 525—577.
- 20 **Friedrich Engels: Odgovor gospodu Paulu Ernstu**. Prevedla Marica Dekleva. Str. 579—587.
- 21 Friedrich Engels: H kritiki socialno-demokratskega programskega osnutka iz leta 1891. Prevedel Maks Veselko. Str. 589—605. Ponatis iz Marx: Kritika gothskega programa. — Engels: Kritika erfurtskega programa. CZ, Ljubljana 1962.
- 22 Friedrich Engels: Pismo Kautskemu, 14. oktober 1891. Prevedel [Maks Veselko]. Str. 607—611. Ponatis iz vira navedenega v prejšnji alineji.
- 23 **Friedrich Engels: Socializem v Nemčiji**. Prevedla Marica Dekleva. Str. 613—631.
- 24 **Friedrich Engels: Odgovor častivrednemu Giovanniju Bovio**. Prevedla Marica Dekleva. Str. 633—637.
- 25 **Friedrich Engels: Mednarodnemu kongresu socialističnih študentov**. Prevedla Jelka Novak. Str. 639—641.
- 26 **Friedrich Engels: Sklepna beseda k »O socialnem vprašanju v Rusiji«**. Prevedla Doris Debenjak. Str. 643—660.
- 27 Friedrich Engels: Prispevek k zgodovini prakrščanstva. Prevedel Maks Veselko ml. Str. 661—694. Več prejšnjih natisov.
- 28 **Friedrich Engels: Kmečko vprašanje v Franciji in Nemčiji**. Prevedel [Maks Veselko]. Str. 695—720. Ponatis (z manjšimi popravki) iz Marx/Engels: Izbrana dela II, CZ, Ljubljana 1951.
- 45 **KARL MARX / FRIEDRICH ENGELS: KRITIKA GOTHSKEGA IN ERFURTSKEGA PROGRAMA**. S spisi in pismi Marxa, Engelsa in Lenina o teh programih nemške socialne demokracije.

Prevedel [Maks Veselko]. Izbor Boris Zihlerl. Predgovor Marjan Britovšek. Komunist, Ljubljana 1975, str. 25—81, 8<sup>o</sup>. Ponatis izdaje CZ, Ljubljana 1962, z dopolnitvami.

Vsebinska:

- 1 Karl Marx: Kritika gothskega programa, z Engelsovim predgovorom in Marxovim pismom Brackeju. Str. 25—48.
- 2 Friedrich Engels: Pismo Beblu, 18./28. marec 1875. Str. 49—56.
- 3 Friedrich Engels: Pismo Brackeju, 11. okt. 1875. Str. 56—58.
- \*4 Friedrich Engels: Iz pisma Beblu, 12. okt. 1875. Str. 59—60.
- \*5 Friedrich Engels: Iz pisma Kautskemu, 7. jan. 1891. Str. 61.
- \*6 Friedrich Engels: Iz pisma Kautskemu, 15. jan. 1891. Str. 62.
- 7 Friedrich Engels: Pismo Kautskemu, 5. feb. 1891. Str. 62—64.
- 8 Friedrich Engels: Pismo Kautskemu, 11. feb. 1891. Str. 64—66.
- \*9 Friedrich Engels: Iz pisma Sorgeju, 11. feb. 1891. Str. 66—67.
- 10 Friedrich Engels: Pismo Kautskemu, 23. feb. 1891. Str. 67—70.
- \*11 Friedrich Engels: Iz pisma Sorgeju, 4. marec 1891. Str. 70—71.
- 12 Friedrich Engels: Pismo Beblu, 1/2. maj 1891. Str. 71—75.
- 13 Friedrich Engels: Kritika socialno-demokratskega programskega osnutka iz leta 1891 (Kritika erfurtskega programa).
- 14 Friedrich Engels: Pismo Kautskemu, 29. junij 1891. Str. 77—89.
- 15 Friedrich Engels: Pismo Kautskemu, 14. okt. 1891. Str. 90—91.

1976

- \*46 **Karl Marx: Kapital. Kritika politične ekonomije. Prvi zvezek. Knjiga I: Produkcijski proces kapitala. 1. izd., Hamburg 1867. Prvo poglavje. Blago in denar. 1) Blago**. Prevedel Peter Wie-

- eser. Časopis za kritiko znanosti 13—14/1976, str. 167—213, B5. Z uredniškimi opombami in uvodnim pojasnilom Božidarja Debenjaka.
- \*47 **Karl Marx: Kapital. Kritika politične ekonomije. Prvi zvezek. Knjiga I: Producerski proces kapitala. 1. izd., Hamburg 1867. Dodatek: Vrednostna forma.** Prevedel Božidar Debenjak. Časopis za kritiko znanosti, 13—14/1976, str. 135—163, B5. Z uvodnim pojasnilom prevajalca.
- \*48 **Karl Marx: Pismo Engelsu, 27. junij 1867.** Prevedel Peter Wieser. Časopis za kritiko znanosti 13—14/1976, str. 164—166, B5.
- \*49 **Karl Marx: Rezultati neposrednega producerskega procesa. [Kapital I. knjiga, Producerski proces kapitala, VI. poglavje.]** Prevedel Tine Hribar. Časopis za kritiko znanosti 17—18/1976, str. 241—276, B5. S prevajalčevo uvodno študijo.
- 50 **KARL MARX/FRIEDRICH ENGELS: IZBRANA DELA V PETIH ZVEZKIH. II. zvezek.** Druga izdaja. CZ, Ljubljana 1976. Ponatis izdaje CZ, Ljubljana 1971.
- 2077
- 51 Friedrich Engels: Mednarodnemu kongresu socialističnih študentov. Prevedla Jelka Novak. Tribuna 11, let. XXVI, 14. april 1977. Ponatis iz Marx/Engels: Izbrana dela v petih zvezkih, V. zvezek, CZ, Ljubljana 1975.
- \*52 **Karl Marx: Pismo Engelsu, 2. april 1858.** Prevedel Tomaž Mastnak. Tribuna 1, let. XXVII, [1977], str. 4—5.
- 53 **Karl Marx: Smrtna kazen.** Po nemškem prevodu prevedel Leo Šešerko. Tribuna 2—3, let. XXVII, 16. nov. 1977, str. 10—11.
- \*54 Friedrich Engels: O stanovanjskem vprašanju. Prevedel Maks Veselko. Tribuna 4, let. XXVII, [december 1977], naslovnica in str. 14. Ponatis iz Marx/Engels: Izbrana dela v petih zvezkih, IV. zvezek, CZ, Ljubljana 1968.
- 55 **Karl Marx: Bastiat in Carey. Iz manuskriptov iz let 1857/1858.** Prevedel Peter Wieser. Časopis za kritiko znanosti 21—22/1977, str. 126 do 139, B5. Z uredniškimi opombami.
- 56 **KARL MARX/FRIEDRICH ENGELS: IZBRANA DELA V PETIH ZVEZKIH. I. zvezek.** Druga izdaja. CZ, Ljubljana 1977. Ponatis izdaje CZ, Ljubljana 1969.
- 57 **KARL MARX/FRIEDRICH ENGELS: IZBRANA DELA V PETIH ZVEZKIH. III. zvezek.** Druga izdaja. CZ, Ljubljana 1977. Ponatis izdaje CZ, Ljubljana 1967.
- 58 **KARL MARX/FRIEDRICH ENGELS: IZBRANA DELA V PETIH ZVEZKIH. IV. zvezek.** Druga izdaja. CZ, Ljubljana 1977. Ponatis izdaje CZ, Ljubljana 1968.
- 59 **KARL MARX/FRIEDRICH ENGELS: HISTORIČNI MATERIALIZEM.** Izbor odlomkov iz del Karla Marxa in Friedricha Engelsa. Izbrali Rade Kalanj, Vjekoslav Mikecin, Ivan Salečić. S predgovorom V. Mikecina in predgovorom Leva Krefta k slovenski izdaji. MK, Ljubljana 1977 str. 251, 8<sup>o</sup>.



## Vsebinska:

- \*1 Karl Marx/Friedrich Engels: Iz Nemške ideologije. Prevedli Marica Dekleva-Modic (prevod redigiral Božidar Debenjak), Doris Debenjak in Božidar Debenjak. Str. 23—28, 55, 79 do 82, 150—152, 165—170, 234—236, 239—240, 246—249. Ponatis iz Marx/Engels: Izbrana dela v petih zvezkih, II. zvezek, CZ, Ljubljana 1971.
- \*2 Karl Marx: Iz pisma Annenkovu, 28. dec. 1846. Str. 28—33. Ponatis iz Marx/Engels: Izbrana dela II, CZ, Ljubljana 1951.
- \*3 Karl Marx: Iz Predgovora k kritiki politične ekonomije. Prevedel Mirko Rupel. Str. 33—34. Ponatis iz Marx/Engels: Izbrana dela v petih zvezkih, IV zvezek, CZ, Ljubljana 1968.
- \*4 Friedrich Engels: Iz pisma K. Schmidt, 5. avgust 1890. Str. 34—35. Ponatis iz Marx/Engels: Izbrana dela II, CZ, Ljubljana 1951.
- \*5 Friedrich Engels: Iz pisma J. Blochu, 21. sept. 1890. Str. 35—36. Ponatis iz Marx/Engels: Izbrana dela II, CZ, Ljubljana 1951.
- \*6 Friedrich Engels: Iz pisma Starkenburgu, 25. jan. 1871. Str. 36—37. Ponatis iz Marx/Engels: Izbrana dela II, CZ, Ljubljana 1951.
- \*7 Karl Marx: Iz pisma Kugelmannu, 17. april 1871. Str. 37. Ponatis iz Marx/Engels: Izbrana dela II, CZ, Ljubljana 1951.
- \*8 Karl Marx: Iz Kapitala. Kritika politične ekonomije. Prvi zvezek. Prevedli Stane Krašovec, Jože Goričar, Ivan Lavrač Maks Veselko. Str. 37 do 41, 50—53, 61—63, 70—72, 87—98, 105—108, 110—112, 114—118, 132—133, 174—175, 185, 211—214. Ponatis iz izdaje CZ, Ljubljana 1961.
- 9 Karl Marx: Teze o Feuerbachu. Prevedel Božidar Debenjak. Str. 41—43. Ponatis iz Marx/Engels: Izbrana dela v petih zvezkih, II. zvezek, CZ, Ljubljana 1971.
- \*10 Karl Marx: Iz Očrtov kritike politične ekonomije. Prevedla Mirko Rupel in Primož Simoniti. Str. 47—50, 65—69, 207—208, 238—239, 250—251. Ponatis iz Marx/Engels: Izbrana dela v petih zvezkih, IV. zvezek, CZ, Ljubljana 1968.
- \*11 Karl Marx/Friedrich Engels: Iz Komunističnega manifesta. Prevedla Cene Vipotnik in Božidar Debenjak. Str. 53—55, 109—110, 135—142, 172 do 173, 219—220, 224—225. Ponatis iz Marx/Engels: Izbrana dela v petih zvezkih, II. zvezek, CZ, Ljubljana 1971.
- \*12 Friedrich Engels: Iz Razvoja socializma od utopije do znanosti. Prevedel Mirko Košir, Str. 55—61, 74—76, 122—124, 160—162, 220—223. Ponatis iz Marx/Engels: Izbrana dela v petih zvezkih, IV. zvezek CZ, Ljubljana 1968.
- \*13 Karl Marx: Iz Kapitala. Kritika politične ekonomije. Tretji zvezek. Prevedel Ivan Lavrač. Str. 63—65, 72 do 74, 131—132, 251. Ponatis iz izdaje CZ, Ljubljana 1973.
- \*14 Karl Marx: Iz Meznega dela in kapitala. Prevedla Marija Košir. Str. 69—70, 113—114. Ponatis iz Marx/Engels: Izbrana dela v petih zvezkih, II. zvezek, CZ, Ljubljana 1971.
- \*15 Friedrich Engels: Iz Izvora družine, privatne lastnine in države. Prevedel Cene Vipotnik. Str. 82—87, 121—122, 145—149. Ponatis iz Marx/Engels: Izbrana dela v petih zvezkih, V. zvezek, CZ, Ljubljana 1975.
- 16\* Karl Marx: Iz Kritike nacionalne ekonomije (»Ekonomsko filozofskih rokopisov«). Prevedel Primož Simoniti. Str. 98—105, 182—184, 191—194, 229, 233—234, 237—238. Ponatis iz Marx/Engels: Izbrana dela v petih zvezkih, I. zvezek, CZ, Ljubljana 1969.
- \*17 Karl Marx: Iz Teorijo presežni vrednosti. Prevedel Rado Riha. Str. 108—109, 133—135, 202 do 206.
- \*18 Karl Marx: Iz Govora na obletnici lista »People's Paper«. Prevedel Jože Pokorn. Str. 112—113. Ponatis iz Marx/Engels: Izbrana dela v petih zvezkih, IV. zvezek, CZ, Ljubljana 1968.
- \*19 Friedrich Engels: Iz Položaja delavskega razreda v Angliji. Prevedel Jože Pokorn. Str. 125—127. Ponatis iz Marx/Engels: Izbrana dela v petih zvezkih, I. zvezek, CZ, Ljubljana 1969.

- \*20 Friedrich Engels: Iz Načel komunizma. Prevedel Primož Simoniti. Str. 128—129. Ponatis iz Marx/Engels: Izbrana dela v petih zvezkih, II. zvezek, CZ, Ljubljana 1971.
- \*21 Karl Marx: Iz Bede filozofije. Prevod Iva Pirkoviča predelal Božidar Debenjak. Str. 130, 184—185, 218—219. Ponatis iz Marx/Engels: Izbrana dela II, CZ, Ljubljana 1951.
- \*22 F. Engels: Iz pisma K. Schmidtu, 27. okt. 1890. Str. 149—150, 154—155, 179 do 181. Ponatis iz Marx/Engels: Izbrana dela II, CZ, Ljubljana 1951.
- \*23 Friedrich Engels: Iz O stanovanjskem vprašanju. Prevedel Maks Veselko. Str. 152—154. Ponatis iz Marx/Engels: Izbrana dela v petih zvezkih, IV. zvezek, CZ, Ljubljana 1968.
- \*24 Friedrich Engels: Iz Uvoda iz leta 1891 v Marxovo Državlansko vojno v Franciji. Prevedel Cene Vipotnik. Str. 155—157. Ponatis iz Marx/Engels: Izbrana dela v petih zvezkih, IV. zvezek, CZ, Ljubljana 1968.
- \*25 Karl Marx: Iz Državlanske vojne v Franciji. Prevedel Cene Vipotnik. Izbrana dela v petih zvezkih, IV. zvezek, CZ, Ljubljana 1968.
- \*26 Friedrich Engels: Iz pisma Mehringu, [14. julij 1893]. Str. 170—172. Ponatis iz Marx/Engels: Izbrana dela II, CZ, Ljubljana 1951.
- \*27 Karl Marx: Iz Prispevka h kritiki Heglove pravne filozofije. Uvod. Prevedla Marica Dekleva-Modic. Str. 173—174, 216—218. Ponatis iz Marx/Engels: Izbrana dela v petih zvezkih, I. zvezek, CZ, Ljubljana 1969.
- \*28 Friedrich Engels: Iz Ludwiga Feuerbacha in izteka klasične nemške filozofije. Z uporabo prevoda Mirka Koširja prevedel Božidar Debenjak. Str. 175—176, 178—179. Ponatis iz Marx/Engels: Izbrana dela v petih zvezkih, V. zvezek, CZ, Ljubljana 1975.
- \*29 Friedrich Engels: Iz Anti-Dühringa. Prevedla Mirko Košir in Maks Veselko. Str. 177—178. Ponatis iz izdaje CZ, Ljubljana 1958.
- \*30 Karl Marx: Iz pisma Kugelmannu, 11. julij 1868. Str. 186—187. Ponatis iz Marx/Engels: Izbrana dela II, CZ, Ljubljana 1951.
- \*31 Friedrich Engels: Iz Vloge dela pri preobrazbi opice v človeka. Prevedel Božo Škerlj. Str. 194—195. Ponatis iz Marx/Engels: Izbrana dela v petih zvezkih, IV. zvezek, CZ, Ljubljana 1968.
- \*32 Friedrich Engels: Iz pisma M. Kautsky, 26. nov. 1885. Prevedel Bogomil Fatur. Str. 195—197. Ponatis iz Marx/Engels: O umetnosti in književnosti, CZ, Ljubljana 1950.
- \*33 Friedrich Engels: Iz pisma M. Harkness, april 1888. Prevedel Bogomil Fatur. Str. 197—199. Ponatis iz Marx/Engels: O umetnosti in književnosti, CZ, Ljubljana 1951.
- \*34 Karl Marx: Iz pisma Lassallu, 19. april 1859. Prevedel Bogomil Fatur. Str. 199—201. Ponatis iz Marx/Engels: O umetnosti in književnosti, CZ, Ljubljana 1950.
- \*35 Friedrich Engels: Iz pisma Lassallu, 18. maj 1859. Prevedel Bogomil Fatur. Str. 201—202. Ponatis iz Marx/Engels: O umetnosti in književnosti, CZ, Ljubljana 1950.
- \*36 Friedrich Engels/ Karl Marx: Iz Sve-te družine. Prevedel Primož Simoniti. Str. 214—216, 236—237. Ponatis iz Marx/Engels: Izbrana dela v petih zvezkih, I. zvezek, CZ, Ljubljana 1969.
- \*37 Karl Marx/Friedrich Engels: Iz Cirkularnega pisma Beblu, [Liebknechtu.] Brackeju in drugim, 17./18. sept. 1879. Str. 220. Ponatis iz Marx/Engels: Izbrana dela II, CZ, Ljubljana 1951.
- \*38 Karl Marx: Iz Kritike gothskega programa. Prevedel Maks Veselko. Str. 225—228. Ponatis iz Marx/Engels: Izbrana dela v petih zvezkih, IV. zvezek, CZ, Ljubljana 1968.
- \*39 Friedrich Engels: Iz Dialektike prirode. Prevedel Ivo Pirkovič. Str. 236. Ponatis iz izdaje CZ, Ljubljana 1953.
- \*40 Karl Marx: iz Osemnajstega brumaira Ludvika Bonaparta. Prevedel Mirko Košir. Str. 240—242. Ponatis iz Marx/Engels: Izbrana dela v petih zvezkih, III. zvezek, Ljubljana 1967.
- \*41 Friedrich Engels: Iz Položaja Anglije. Prevedel Rado Riha. Str. 242—243.



\*42 Karl Marx: Iz prispevka k židovski-  
mu vprašanju. Prevedel Primož Simoni-  
ti. Str. 244—246, 249—250. Ponatis  
iz Marx/Engels: Izbrana dela v  
petih zvezkih, I. zvezek, CZ, Ljub-  
ljana 1969.

## 1978

- \*60 Friedrich Engels: Načela komu-  
nizma. Prevedel Primož Simoni-  
ti. Tribuna 7, let. XXVII, 6. feb.  
1978. Ponatis iz Marx/Engels: Iz-  
brana dela v petih zvezkih, II.  
zvezek, CZ, Ljubljana 1971.
- 61 **Karl Marx: Pismo ured-  
ništvu »Otečestvenije  
zapiski«.** Po nemškem prevo-  
du prevedel Tine Hribar. Tribu-  
na 10, let. XXVII, 6. 3. 1978. S  
prevajalčevo opombo.
- 62 Karl Marx: Britansko gospostvo  
v Indiji. Prevedel Rudolf Men-  
cin. Tribuna 14—15, let. XXVII,  
17. 4. 1978. Ponatis iz Marx/En-  
gels: Izbrana dela v petih zvez-  
kih, III. zvezek, CZ, Ljubljana  
1967.
- \*63 Karl Marx/Friedrich Engels: Komu-  
nistični manifest. Prevedla  
Cene Vipotnik in Božidar Debe-  
njak. Tribuna 16, let. XXVII, 1.  
maja 1978. Ponatis iz Marx/En-  
gels: Izbrana dela v petih zvez-  
kih, II. zvezek, CZ, Ljubljana  
1971.
- \*64 Karl Marx: Kritika gothskega  
programa. Prevedel Maks Vesel-  
ko. Tribuna 16, let. XXVII, 1.  
maja 1978. Ponatis iz Marx/En-  
gels: Izbrana dela v petih zvez-  
kih, IV. zvezek, CZ, Ljubljana  
1968.
- 65 Friedrich Engels: Načela komu-  
nizma. Prevedel Primož Simoni-  
ti. Tribuna 16, let. XXVII, 1. ma-  
ja 1978. Ponatis iz Marx/Engels:  
Izbrana dela v petih zvezkih, II.  
zvezek, CZ, Ljubljana 1971.
- \*66 Karl Marx: Osemnajsti bruma-  
ire Ludvika Bonaparta. Prevedel  
Mirko Košir. Tribuna 16, let.  
XXVII, 1. maja 1978. Ponatis iz  
Marx/Engels: Izbrana dela v pe-  
tih zvezkih, III. zvezek, CZ, Lju-  
bljana 1967.
- \*67 **Karl Marx: Pismo Sor-  
okt. 1877.** [Z uredniškim naslo-  
geju, 19. 10. 1877. [Z ured-  
niškim naslovom: Za proletarsko  
zdravje delavske partije.] Preve-  
del [Tomaž Mastnak]. Tribuna  
19—20, let. XXVII, 1. VI. 1978.
- 68 **Friedrich Engels/Karl  
Marx: Predavanje vlond-  
onskem Delavskem  
izobraževalnem dru-  
štvu 30. novembra in 7.  
decembra 1847.** Prevedla  
[Tomaž Mastnak (Engelsovo pre-  
davanje) in Peter Wieser (Marx-  
ovo predavanje).] Tribuna 19—  
20, let. XXVII, 1. VI. 1978. Z  
uredniško opombo.
- 69 **Friedrich Engels: Napre-  
dek družbene reforme  
na celini.** Prevedel Aleš Er-  
javec. Časopis za kritiko znanos-  
ti 25/1978, str. 207—227, B5. Z  
opombami uredništva.
- \*70 **Karl Marx: Iz obrobnih  
pripomb h Kaufmanu.  
[Illarion Ignat'evič  
Kaufman: Teorija niha-  
nja cen.]** Prevedla Aleksander  
Sadikov [in Tomaž Mastnak]. Ča-  
sopis za kritiko znanosti 27—28/  
1978, str. 5—7, B5. Z uredniško  
opombo. [Tiskovna napaka (na  
levem robu): Ja, toda ne posa-  
meznik...]
- \*71 **Karl Marx: Kapital.  
Kritika politične eko-  
nomije. Prvi zvezek.  
Knjiga I: Produkcijski  
proces kapitala. 1. izd.,  
Hamburg 1867. Prvo po-  
glavje. Blago in denar.**

3) **Denar ali blagovna cirkulacija. A. Mera vrednosti.** Prevedel Tomaž Mastnak. Časopis za kritiko znanosti 29—30/1978, str. 9—18, B5. Z uredniškimi opombami in pojasnilom.

- \*72 **Karl Marx: Kapital. Kritika politične ekonomije. Prvi zvezek. Knjiga I: Produktijski proces kapitala. 4. izd. Tretje poglavje. Denar ali blagovna cirkulacija. 1. Mera vrednosti.** Prevedel Tomaž Mastnak. Časopis za kritiko znanosti 29—30/1978, str. 19—34, B5. Z uredniškimi opombami in pojasnilom prevajalca.

#### 1979

- \*73 **Karl Marx/Friedrich Engels: Cirkularno pismo Beblu, Liebknechtu, Brackeju in drugim, 17./18. sept. 1879.** Tribuna 19—20, let. XXIX, 27. maj 1980. Ponatis iz Marx/Engels: Izbrana dela v petih zvezkih, V. zvezek, CZ, Ljubljana 1975.
- 74 **KARL MARX / FRIEDRICH ENGELS: KOMUNISTIČNI MANIFEST. STRIP: RODOLFO MACENARO.** Prevod po Marx/Engels: Izbrana dela v petih zvezkih, II. zvezek, CZ, Ljubljana 1971.
- 75 **KARL MARX/FRIEDRICH ENGELS: MANIFEST KOMUNISTIČNE STRANKE (KOMUNISTIČNI MANIFEST).** Prevedla Cene Vipotnik in Božidar Debenjak. S predgovorom Borisa Zihlerla. Druga izdaja. Komunist, Ljubljana 1979. Ponatis izdaje Komunist, Ljubljana 1973.
- 76 **FRIEDRICH ENGELS: GOSPODA EUGENA DÜHRINGA PREVRAT ZNANOSTI. (ANTI-DÜHRING).** Četrta, na novo preve-

dena izdaja z uvodno študijo in izvlečkom iz pripravljanih del ob stoletnici prve nemške izdaje. Izbral, uredil in uvodno študijo napisal Božidar Debenjak. Prevedla Božidar Debenjak, str. 39 do 183, 365—393, in Rado Riha, str. 185—362. CZ, Ljubljana 1979, str. 395, 8<sup>o</sup>.

Vsebina:

**Anti-Dühring. S predgovori k trem izdajam.** Str. 39—362.

**Iz pripravljanih del: Beležke o filozofiji. Osnutek uvoda. Iz rokopisa C. Stari predgovor k »[Anti-] Dühringu« — O dialektiki. Iz Marxovega rokopisa: Obrobne pripombe k Dühringovi Kritični zgodovini nacionalne ekonomije.**

- 77 **UTOPIČNI SOCIALISTI. IZBOR BESEDIL.** Izbrala, uredila in uvodno študijo napisala Neda Brglez. CZ, Ljubljana 1979. Teksti klasikov marksizma o utopizmu in utopičnih socialistih. Z uredniškimi opombami. Str. 469—549, 8<sup>o</sup>.

Vsebina:

- \*1 **Karl Marx: Iz Prateksta H kritiki politične ekonomije.** Prevedel Tomaž Mastnak. Str. 474—475.
- \*2 **Karl Marx: Iz Očrtov kritike politične ekonomije.** Prevedel Tomaž Mastnak. Str. 475 do 476.
- \*3 **Karl Marx/Friedrich Engels: Iz Komunističnega manifesta.** Prevedla Cene Vipotnik in Božidar Debenjak. Str. 481—484. Ponatis (z eno korekturo) iz Marx/Engels: Izbrana dela v petih zvezkih, II. zvezek, CZ Ljubljana 1971.
- \*4 **Friedrich Engels: Iz Anti-Dühringa.** Prevedla Božidar Debenjak, str. 484 do 489, in Rado Riha, str. 489—502. Ponatis po rokopisu novega prevoda.



- \*5 Friedrich Engels: Iz Nemške kmečke vojne. Prevedel Fran Petrè. Str. 502. Ponatis iz Marx/Engels: Izbrana dela v petih zvezkih, III. zvezek, CZ, Ljubljana 1967.
- 6 Friedrich Engels: Napredek družbene reforme na celini. Prevedel Aleš Erjavec. Str. 505—524. Ponatis po Časopisu za kritiko znanosti 25/1978.
- \*7 Friedrich Engels/Karl Marx: Iz Svete družine. Prevedel Primož Simoniti. Str. 524. Ponatis iz Marx/Engels: Izbrana dela v petih zvezkih, I. zvezek, CZ, Ljubljana 1969.
- 8 Karl Marx: O »Bedi filozofije«. Prevedel Tomaž Mastnak. Str. 524—525.
- \*9 Friedrich Engels: Iz pisma Marxu, 17. marec 1845. Prevedel Tomaž Mastnak. Str. 525—527.
- 10 Friedrich Engels: Fourierov fragment o trgovini. Uvod in sklepna beseda. Prevedla Damjana Ložar. Str. 527—533.
- \*11 Friedrich Engels/K. Marx: Iz Svete družine. Prevedel Tomaž Mastnak. Str. 534—535.
- \*12 Friedrich Engels: Iz Položaja delavskega razreda v Angliji. Prevedel Jože Pokorn. Str. 536—538. Ponatis (z manjšimi korekturami) iz Marx/Engels: Izbrana dela v petih zvezkih, I. zvezek, CZ, Ljubljana 1969.
- \*13 Friedrich Engels: Iz Pisem iz Londona. Prevedel Tomaž Mastnak. Str. 538.
- \*14 Karl Marx: Iz ekscerptnih zvezkov 1845—1846. Pripombe k Owenovim »Lectures on the Marriage of Priesthood of the Old Immoral World«. Prevedel Tomaž Mastnak. Str. 538—539.
- \*15 Friedrich Engels: Iz Opisane komunističnih naselbin, ki so nastale v novejšem času in še obstajajo. Prevedla Damjan Ložar. Str. 539—543.
- \*16 Friedrich Engels: Iz dveh govorov o komunizmu v Elberfeldu. Prevedla Damjana Ložar. Str. 544—545.
- \*17 Friedrich Engels: Iz Anti-Dühringa. Prevedel Rado Riha. Str. 545—547. Ponatis po rokopisu novega prevoda.
- \*18 Friedrich Engels: Iz pisma Beblu, 15. okt. 1875. Prevedel Tomaž Mastnak. Str. 547.
- \*19 Karl Marx: Iz Političnega indiferentizma. Prevedel Tomaž Mastnak. Str. 548.
- \*20 Karl Marx: Iz pisma Sorgeju, 19. okt. 1877. Prevedel Tomaž Mastnak. Str. 548—549.
- 78 KARL MARX/FRIEDRICH ENGELS: IZBRANA DELA V PETIH ZVEZKIH. I. ZVEZEK. Tretja izdaja. CZ, Ljubljana 1979. Ponatis izdaje CZ, Ljubljana 1969.
- 79 KARL MARX/FRIEDRICH ENGELS: IZBRANA DELA V PETIH ZVEZKIH. II. ZVEZEK. Tretja izdaja. CZ, Ljubljana 1979. Ponatis izdaje CZ, Ljubljana 1971.
- 80 KARL MARX/FRIEDRICH ENGELS: IZBRANA DELA V PETIH ZVEZKIH. III. ZVEZEK. Tretja izdaja. CZ, Ljubljana 1979. Ponatis izdaje CZ, Ljubljana 1967.
- 81 KARL MARX/FRIEDRICH ENGELS: IZBRANA DELA V PETIH ZVEZKIH. IV. ZVEZEK. Tretja izdaja. CZ, Ljubljana 1979. Ponatis izdaje CZ, Ljubljana 1967.
- 82 KARL MARX/FRIEDRICH ENGELS: IZBRANA DELA V PETIH ZVEZKIH. V. ZVEZEK. Tretja [dejansko: druga] izdaja. CZ, Ljubljana 1979. Ponatis izdaje CZ, Ljubljana 1975.

1980

- 83 Friedrich Engels: Pismo Marxu, 23. maj 1856. Prevedel Igor Karmberger. Radio

- Študent, Ljubljana 1980. S prevajalčevimi opombami.
- 84 **Friedrich Engels: Pismo Marxu, 15. november 1857 in 7. december 1857.** Prevedel Igor Kramberger. Radio Študent, Ljubljana 1980. S prevajalčevimi opombami.
- 85 **Karl Marx: Pismi Engelsu, 8. december 1857 in 18. december 1857.** Prevedel Igor Kramberger. Radio Študent, Ljubljana 1980. S prevajalčevimi opombami.
- 86 **Karl Marx: Pismo Engelsu, 25. decembra 1857.** Prevedel Igor Kramberger. Radio Študent, Ljubljana 1980. S prevajalčevimi opombami.
- 87 **Friedrich Engels: [Recenzija prvega zvezka »Kapitala« za] »Die Zukunft«.** Prevedla Ljubica Hörtner. Tribuna 16, let. XXIX, 30. ril 1980.
- 88 **FRIEDRICH ENGELS: Načela komunizma.** Prevedel Primož Simoniti. Katedra 3, let. XX, 1. maj 1980, str. 2—4, A3. Ponatis iz Marx/Engels: Izbrana dela v petih zvezkih, II. zvezek, CZ, Ljubljana 1971.
- 89 **Karl Marx/Friedrich Engels: Manifest komunistične stranke. (Komunistični manifest).** Prevedla Cene Vipotnik in Božidar Debenjak. Katedra 3, let. XX, 1. maj 1980, str. 4—8, A3. Ponatis iz Marx/Engels: Izbrana dela v petih zvezkih, II. zvezek, CZ Ljubljana 1971.
- 90 **Karl Marx: Smrtna kazen. Po nemškem prevodu prevedel Leo Šešerko.** Tribuna 5—6, let. XXX, 10. dec. 1980. Ponatis iz Tribune 2—3, let. XXVII, 16. 11. 1977.
- 91 **Karl Marx: Pismo Engelsu, 25. december 1857. [Uredniški naslov: ... od leta 1849 se nisem več počutil tako cosy, kot se v tem outbreak.]** Prevedel Igor Kramberger. Problemi-Razprave 201—202 (8—9, 1980), let. XVIII, str. [144—157]. S prevajalčevim uvodom in opombami. Natis bibl. enote 86.
- \*92 **Karl Marx: Kapital. Kritika politične ekonomije. Prvi zvezek. Prva knjiga. 4. nemška izdaja. Prvi oddelek. Blago in denar. Prvo poglavje. Blago.** Prevedel Božidar Debenjak. Časopis za kritiko znanosti 41—42/1980, str. 11—43, B5.
- \*93 **Karl Marx: Kapital. Kritika politične ekonomije. Prvi zvezek. Prva knjiga. 2. nemška izdaja. Prvi oddelek. Blago in denar. Drugo poglavje. Menjalni proces.** Prevedel Valentin Kalan. Časopis za kritiko znanosti 41—42/1980, str. 45—51, B5. Z uredniškimi opombami in variantami 1. nemške izdaje [variante pripravil in prevedel Tomaž Mastnak].
- \*94 **Karl Marx: Kapital. Kritika politične ekonomije. Prvi zvezek. Prva knjiga. 2. nemška izdaja. Prvi oddelek. Blago in denar. Tretje poglavje. Denar ali blagovna cirkulacija.** Prevedel Tomaž Mastnak. Časopis za kritiko znanosti 41—42/1980, str. 53—90, B5. Z uredniškimi opombami in variantami 1. nemške izdaje.
- 95 **Karl Marx: Vprašalnik za delavce. Ob 100-letnici vprašalnika za delavce.** Prevedla Neda Brglez. Priredil dr. Mario Kocjančič. Varnostni problemi zv. 96, Ljubljana 1980.
- 96 **KARL MARX/FRIEDRICH ENGELS: MANIFEST KOMUNISTIČNE STRANKE (KOMUNISTIČNI MANIFEST).** Prevedla Cene Vipotnik in Božidar Debenjak. S predgovorom Borisa Zihlerla. Tretja izdaja. Komunist,



Ljubljana 1980. Ponatis izdaje Komunist, Ljubljana 1973.

- 97 **KARL MARX/FRIEDRICH ENGELS: KOMUNISTIČNI MANIFEST.** Strip: Rodolfo Marcenaro. Prevod po Marx/Engels: Izbrana dela v petih zvezkih, II. zvezek, CZ, Ljubljana 1971. Druga izdaja. Tribuna, Ljubljana 1980. Ponatis bibl. enote 74.
- 98 **KARL MARX/FRIEDRICH ENGELS/VLADIMIR IL'IČ LENIN: O RELIGIJI IN CERKVI. IZBOR BESEDIL.** Izbor, ureditev in uvodni študiji Marko Kerševan. ČZDO Komunist, Ljubljana 1980, str. 356, 8<sup>o</sup>, od tega prevodi Marxa/Engelsa, str. 20—290. Z imenskimi in tematskim kazalom.

Vsebina:

- 1\* **Karl Marx: Iz pripravljanih zvezkov za doktorsko disertacijo o Epikuru in Demokritu.** Prevedel Valentin Kalan. Str. 20—29.
- \*2 **Karl Marx: Iz predgovora k doktorski disertaciji.** Prevedel Valentin Kalan. Str. 30—31.
- \*3 **Karl Marx: Kritika Plutarhove polemike proti Epikurovi teologiji. (Dodatek k disertaciji).** Prevedel Valentin Kalan. Str. 31—33.
- \*4 **Friedrich Engels: Iz člankov Pisma iz Wuppertala.** Prevedel Marko Kerševan. Str. 33—35.
- \*5 **Friedrich Engels: Iz pisem Friedrichu Graeberju.** Prevedel Marko Kerševan.
- \*6 **Friedrich Engels: Iz dela Schelling in razodetje.** Prevedel Marko Kerševan. Str. 39—40.
- \*7 **Karl Marx: Iz članka Pripombe ob najnovjšem pruskem navodilu o cenzuri.** Prevedel Marko Kerševan. Str. 41—44.
- \*8 **Karl Marx: Iz pisma Rugeju, 20. marec 1842.** Prevedel Marko Kerševan. Str. 44.
- \*9 **Karl Marx: Iz članka Uvodnik v 179. številki Kölnskega častnika.** Prevedel Primož Simoniti. Str. 44—58. Ponatis iz Marx/Engels: Izbrana dela v petih zvezkih, I. zvezek, CZ, Ljubljana 1969.
- \*10 **Karl Marx: Iz spisa Še beseda o Brunu Bauerju in akademski svobodi.** Prevedel Marko Kerševan. Str. 58.
- \*11 **Friedrich Engels: Iz spisa Friedrich Wilhelm IV, kralj pruski.** Prevedel Marko Kerševan. Str. 58.
- \*12 **Karl Marx: Iz članka Kosnutku zakona o razvezi. Kritika kritike.** Prevedel Marko Kerševan. Str. 62—63.
- \*13 **Karl Marx: Iz pisma Rugeju, 30. nov. 1842.** Prevedla Marica Dekleva-Modic. Str. 63—64. Ponatis.
- \*14 **Karl Marx: Iz Kritike Heglovega državnega prava.** Prevedel Primož Simoniti. Str. 64. Ponatis iz Marx/Engels: Izbrana dela v petih zvezkih, I. zvezek, CZ, Ljubljana 1969.
- \*15 **Friedrich Engels: iz Pisem iz Londona.** Prevedel Marko Kerševan. Str. 59—61.
- \*16 **Karl Marx: Iz spisa Prispevek k židovskemu vprašanju.** Prevedel Primož Simoniti. Str. 67—90. Ponatis iz Marx/Engels: Izbrana dela v petih zvezkih, I. zvezek, CZ, Ljubljana 1969.
- \*17 **Karl Marx: Iz pisma Rugeju, sept. 1843.** Prevedel Primož Simoniti. Str. 91—92. Ponatis iz Marx/Engels: Izbrana dela v petih zvezkih, I. zvezek, CZ, Ljubljana 1969.
- \*18 **Friedrich Engels: Iz Napredka družbene reforme na celini.** Po nemškem prevodu prevedel Marko Kerševan. Str. 92—96.
- \*19 **Karl Marx: Iz Prispevka h kritiki Heglove pravne filozofije. Uvod.** Prevedla Marica Dekleva-Modic. Str. 96 do 99. Ponatis iz Marx/Engels: Izbrana dela v petih zvezkih, I. zvezek, CZ, Ljubljana 1969.
- \*20 **Friedrich Engels: Iz člankov Položaj Anglije.** Prevedel Viktor Konjar. Str. 99—111. Ponatis iz Marx/Engels: Izbrana dela v petih zvezkih, I. zvezek, CZ, Ljubljana 1969.
- \*21 **Karl Marx: Iz ekscerptnih zvezkov [1844—1845]. [Iz pripomb k Millu].** Prevedel Primož Simoniti. Str. 111



- 112. Ponatis iz Marx/Engels: Izbrana dela v petih zvezkih, I. zvezek, CZ, Ljubljana 1969.
- \*22 Karl Marx: Iz ekonomsko-filozofskih rokopisov 1844 (Pariški rokopisi). Prevedel Primož Simoniti. Str. 113—121. Ponatis iz Marx/Engels: Izbrana dela v petih zvezkih, I. zvezek, CZ, Ljubljana 1969.
- \*23 Karl Marx: Iz pisma Feuerbachu, 11. avgust 1844. Prevedel Marko Kerševan. Str. 121—122.
- \*24 Friedrich Engels: Iz pisma Marxu, 19. nov. 1844. Prevedel Marko Kerševan. Str. 122.
- \*25 Karl Marx/Friedrich Engels: Iz Svete družine. Prevedli Rado Riha, str. 123—126; Primož Simoniti, str. 126—131: ponatis iz Marx/Engels: Izbrana dela v petih zvezkih, I. zvezek, CZ, Ljubljana 1969; Mile Šetinc, str. 131—135.
- \*26 Friedrich Engels: Iz Opisa v novejšem času nastalih in še obstoječih komunističnih naselbin. Prevedel Marko Kerševan. Str. 135—136.
- \*27 Friedrich Engels: Iz pisma Marxu, 22.—26. febr. 1845. Prevedel Marko Kerševan. Str. 137.
- \*28 Friedrich Engels: Iz dela Položaj delavskega razreda v Angliji. Prevedel Jože Pokorn. Str. 137—140. Ponatis iz Marx/Engels: Izbrana dela v petih zvezkih, I. zvezek, CZ, Ljubljana 1969.
- \*29 Karl Marx: Iz Tez o Feuerbachu. Prevedel Božidar Debenjak. Str. 141. Ponatis iz Marx/Engels: Izbrana dela v petih zvezkih, II. zvezek, CZ, Ljubljana 1971.
- \*30 Karl Marx/Friedrich Engels: Iz Nemške ideologije. Prevedli Marica Dekleva-Modic, str. 142—148; ponatis iz Marx/Engels: Izbrana dela v petih zvezkih, II. zvezek, CZ, Ljubljana 1971, Rado Riha, str. 149—150: nov prevod; Božidar Debenjak str. 150—154: ponatis iz Marx/Engels: Izbrana dela v petih zvezkih, II. zvezek, CZ, Ljubljana 1971.
- \*31 Karl Marx/Friedrich Engels: Iz Okrožnice proti Kriegeju. Prevedel Rado Riha. Str. 155—158.
- \*32 Friedrich Engels: Iz pisma Marxu, 19. avgust 1846. Prevedel Rado Riha. Str. 158—159.
- \*33 Friedrich Engels: Iz pisma Marxu; 18. okt. 1846. Prevedel Marko Kerševan. Str. 159—162.
- \*34 Karl Marx: Iz članka Komunizem časopisa »Rheinischer Beobachter«. Prevedla Marica Dekleva. Str. 162—163. Ponatis iz O historičnem materializmu, CZ, Ljubljana 1956.
- \*35 Friedrich Engels: Iz pisma Engelsu, 25.—26. okt. 1847. Prevedel Marko Kerševan. Str. 163.
- \*36 Friedrich Engels: Iz Načel komunizma. Prevedel Primož Simoniti. Str. 163. Ponatis iz Marx/Engels: Izbrana dela v petih zvezkih, II. zvezek, CZ, Ljubljana 1971.
- \*37 Karl Marx/Friedrich Engels: Iz Manifesta komunistične stranke (Komunističnega manifesta). Prevedla Cene Vipotnik in Božidar Debenjak. Str. 164—166. Ponatis iz Marx/Engels: Izbrana dela v petih zvezkih, II. zvezek, CZ, Ljubljana 1971.
- \*38 Karl Marx/Friedrich Engels: Iz recenzij v »Novem renskem časniku, politično ekonomski reviji«. Drugi zvezek, februar 1850 (Daumer, Religija nove dobe). Prevedel Rado Riha. Str. 166—168.
- \*39 Friedrich Engels: Iz Nemške kmečke vojne. Prevedel Dušan Kermavner [pravilno: Fran Petre]. Str. 169—193. Ponatis iz Marx/Engels: Izbrana dela v petih zvezkih, III. zvezek, CZ, Ljubljana 1967.
- \*40 Karl Marx/Friedrich Engels [pravilno Friedrich Engels]: Iz člankov Revolucija in kontrarevolucija v Nemčiji. Prevedel Maks Veselko. Str. 193—194. Ponatis iz Marx/Engels: Izbrana dela v petih zvezkih, III. zvezek, CZ, Ljubljana 1967.
- \*41 Karl Marx: Iz dela Osemnajsti brumaire Ludvika Bonaparta. Prevedel Mirko Košir. Str. 194—195. Ponatis iz Marx/Engels: Izbrana dela v petih zvezkih, III. zvezek, CZ, Ljubljana 1967.
- \*42 Karl Marx: Iz članka Duhovščina in boj za deset-



- urni delavnik. Po nemškem prevodu prevedel Marko Kerševan. Str. 195—196.
- \*43 **Friedrich Engels: Iz pisma Marxu, 26. maj 1853.** Prevedel Marko Kerševan. Str. 197.
- \*44 **Karl Marx: Iz pisma Engelsu, 2. junij 1853.** Prevedel Marko Kerševan. Str. 197.
- \*45 **Karl Marx: Konflikt s cerkvijo v Prusiji.** Po nemškem prevodu prevedel Marko Kerševan.
- \*46 **Karl Marx: Iz članka Cerkevna agitacija [— Demonstracija v Hyde Parku].** Prevedel Marko Kerševan. Str. 199—200.
- \*47 **Karl Marx: Iz pisma ženi, 21. junij 1856.** Prevedel Marko Kerševan. Str. 200—201.
- \*48 **Karl Marx: Iz Očrtov za kritiko politične ekonomije [Grundrisse].** Prevedla Mirko Rupel, str. 201—202; ponatis iz Marx/Engels: Izbrana dela v petih zvezkih, IV. zvezek, CZ, Ljubljana 1968; Marko Kerševan, str. 202—204.
- \*49 **Karl Marx: iz dela Prispevek h kritiki politične ekonomije [Predgovor].** Prevedel Mirko Rupel. Str. 204—205. Ponatis iz Marx/Engels: Izbrana dela v petih zvezkih, IV. zvezek, Ljubljana 1968.
- \*50 **Karl Marx: Iz Teorij o presežni vrednosti.** Prevedla Marko Kerševan str. 205—207, in Marica Dekleva, str. 207; ponatis iz Marx/Engels: O historičnem materializmu, CZ, Ljubljana 1956.
- \*51 **Karl Marx: Iz Kapitala.** Prevedla Stane Krašovec, str. 207—210 in 213, in Ivan Lavrač, str. 211—213 in 213 do 214. Ponatis iz Kapital I, CZ, Ljubljana 1961, in Kapital III, CZ, Ljubljana 1973.
- \*52 **Karl Marx: Iz pisma Johannu Baptistu von Schweitzerju (osnutek), 13. okt. 1868.** Prevedel Marko Kerševan. Str. 214.
- \*53 **Friedrich Engels: Iz pisma Marxu, 21. marec 1869.** Prevedel Marko Kerševan. Str. 214 do 215.
- \*54 **Karl Marx: Iz pisma Engelsu, 25. sept. 1869.** Prevedel Marko Kerševan. Str. 215.
- \*55 **Karl Marx: Iz dela Državlјanska vojna v Franciji.** Prevedel Cene Vipotnik. Str. 216. Ponatis iz Marx/Engels: Izbrana dela v petih zvezkih, IV. zvezek, CZ, Ljubljana 1968.
- \*56 **Karl Marx: Iz pisma Bolteju, 23. nov. 1871.** Prevedel Marko Kerševan. Str. 216.
- \*57 **Friedrich Engels: Iz pisma C. Cafieru, 28. julij 1871.** Po nemškem prevodu prevedel Marko Kerševan. Str. 216.
- \*58 **Friedrich Engels: Iz spisa Emigrantska literatura — program blankističnih beguncev iz komune.** Prevedel Rado Riha. Str. 217—218.
- \*59 **Karl Marx: Iz Kritike gothskega programa.** Prevedel Maks Veselko. Str. 218—219. Ponatis iz Marx/Engels: Izbrana dela v petih zvezkih, IV. zvezek, CZ, Ljubljana 1968.
- \*60 **Friedrich Engels: Iz Dialektike prirode.** Prevedel Ivo Pirkovič. Str. 219—227. Ponatis iz Dialektika prirode, CZ, Ljubljana 1953.
- \*61 **Friedrich Engels: Iz Anti-Dühringa.** Prevedel Maks Veselko. Str. 228—231. Ponatis iz Gospoda Evgena Dühringa prevrat v znanosti, CZ, Ljubljana 1958.
- \*62 **Friedrich Engels: Iz pripravljalnih del za Anti-Dühringa.** Prevedel Marko Kerševan. Str. 231—232.
- \*63 **Karl Marx: Iz intervjuja za »Chicago Tribune«, 18. dec. 1878.** Prevedel Marko Kerševan. Str. 232—233.
- \*64 **Friedrich Engels: Bruno Bauer in prkrščanstvo.** Prevedla Marica Dekleva. Str. 233—241. Ponatis iz Marx/Engels: Izbrana dela v petih zvezkih, V. zvezek, CZ, Ljubljana 1975.
- \*65 **Friedrich Engels: Iz pisma Marxu, 8. dec. 1882.** Prevedel Marko Kerševan. Str. 241.
- \*66 **Friedrich Engels: Iz dela Izvor družine, privatne lastnine in države.** Prevedel Cene Vipotnik. Str. 242—243. Ponatis iz Marx/Engels: Izbrana dela

v petih zvezkih, V. zvezek, CZ, Ljubljana 1975.

1981

- \*67 **Friedrich Engels: Iz pisma Bernsteinu, julij 1884.** Prevod Marko Kerševan. Str. 243.
- \*68 Friedrich Engels: Iz dela Ludwig Feuerbach in iztek nemške klasične filozofije. Prevedel Božidar Debenjak. Str. 243—253. Ponatis iz Marx/Engels: Izbrana dela v petih zvezkih, V. zvezek, CZ, Ljubljana 1975.
- \*69 **Friedrich Engels: Iz članka Juristovski socializem.** Prevedel Marko Kerševan. Str. 253—255.
- \*70 Friedrich Engels: Iz pisma J. Blochu, 21. sept. 1890. Prevedla Marica Dekleva. Str. 255. Ponatis iz O historičnem materializmu. CZ, Ljubljana 1956.
- \*71 Friedrich Engels: Iz pisma K. Schmidt, 27. okt. 1890. Prevedla Marica Dekleva. Str. 255—256. Ponatis iz O historičnem materializmu, CZ, Ljubljana 1956.
- \*72 Friedrich Engels: Iz kritike socialdemokratskega programskega osnutka 1891 (»erfurtskega«). Prevedel Maks Veselko. Str. 256. Ponatis iz Marx/Engels: Izbrana dela v petih zvezkih, V. zvezek, CZ, Ljubljana 1975.
- \*73 Friedrich Engels: Iz uvoda k angeški izdaji dela Razvoj socializma od utopije do znanosti. Prevedel Mirko Košir. Str. 257—263. Ponatis iz Marx/Engels: Izbrana dela v petih zvezkih, IV. zvezek, CZ, Ljubljana 1968.
- \*74 Friedrich Engels: Iz pisma F. Mehringu, 14. julij 1893. Prevedla Marica Dekleva. Str. 263—265. Ponatis iz O historičnem materializmu, CZ, Ljubljana 1956.
- 75 Friedrich Engels: Prispevek k zgodovini prakrščanstva. Prevedel Maks Veselko ml. Str. 265—289. Ponatis iz Marx/Engels: Izbrana dela v petih zvezkih, V. zvezek, CZ, Ljubljana 1975.
- \*76 Friedrich Engels: Iz predgovora k novi izdaji Marxovega dela Razredni boji v Franciji. Prevedel Boris Majer. Str. 289—290. Ponatis iz Marx/Engels: Izbrana dela v petih zvezkih, III. zvezek, CZ, Ljubljana 1967.
- \*99 Karl Marx: Kritika Heglovega državnega prava. Prevedel Primož Simoniti. Tribuna 18, let. XXX, 8. april 1981. Ponatis iz Marx/Engels: Izbrana dela v petih zvezkih, I, zvezek, Ljubljana 1969.
- \*100 Karl Marx: Državljska vojna v Franciji. Prevedel Cene Vipotnik. Radio študent, Ljubljana 1981. Izbor po Marxu/Engels: Izbrana dela v petih zvezkih, IV. zvezek, CZ, Ljubljana 1968.
- 101 *Friedrich Engels: Pismo Marxu, 23. maj 1856.* [Uredniški naslov: Drobci o zgodovini irskih protislovij.] Prevedla Igor Kramberger in Snežana Štabi. Dialogi 10/1981, str. 734—737. S prevajalčevima uvodom in komentarjem o Marxovih in Engelsovih pismih in o prevajanju pisem. Natis po bibl. enoti 83.
- \*102 **Karl Marx: Očrti kritike politične ekonomije. (Prvi osnutek) 1857—1858.** Prevedla Rado Riha, str. 125—172, in Božidar Debenjak, str. 173—191 [redigiran ponatis iz Problemov 49/1967 in 50/1967; dodani zadnji trije odstavki]. Vestnik Inštituta za marksistične študije 1—2/1981, str. 123—206, B5. Z uredniškimi opombami in pojasnili. Izšlo tudi kot separat, 84 str., B5.
- \*103 **Karl Marx: Razlika demokratske in epikurejske filozofije narave — z dodatkom. [I. del, II. del, 1. pogl.]** Prevedel Valentin Kalan. Vestnik Inštituta za marksistične študije 1—2/1981, str. 43—106, B5. Z uredniškimi opombami in pojasnili. Izšlo tudi kot separat, 64 str. B5.
- 103 a **Karl Marx: Reflection.** [Iz londonskih eks-



cerptnih zvezkov.] Prevedel Rado Riha. Vestnik Inštituta za marksistične študije 1—2/1981, str. 107—122, B5. Z uredniškimi opombami in pojasnili.

- 104 **Karl Marx: H kritiki politične ekonomije. [Prispevek h kritiki politične ekonomije.]** Prevedla D. Jovan [= Igor Kramberger]. Tribuna 13—14, 15—16, 18, 19—20, 23—24, let. XXX, 4. marec, 18. marec, 8. april, 22. april, 22. maj, 1981; 4—5, 8—9, 10—11, 13—14, let. XXXI, 26. nov., 14. dec. 1981, 12. januar 1982. Z obsežnimi opombami in prevajalčevimi pojasnili.

## 1982

- 105 **Karl Marx/Friedrich Engels: Pisma [ob prevodu Marxovega dela »H kritiki politične ekonomije«].** Izbral in prevedel Igor Kramberger. Tribuna 13—14, let. XXXI, 12. januar 1982, str. 12—14, A3.

Vsebina:

- \*1 **Karl Marx: Iz pisma Lassallu, 21. dec. 1857.**
- \*2 **Karl Marx: Iz pisma Engelsu, 16. jan. 1858.**
- \*3 **Karl Marx: Iz pisma Engelsu, 29. jan. 1858.**
- \*4 **Karl Marx: Iz pisma Engelsu, 1. feb. 1858.**
- \*5 **Karl Marx: Iz pisma Lassallu, 22. feb. 1858.**
- \*6 **Karl Marx: Iz pisma Lassallu, 11. marec 1858.**
- \*7 **Karl Marx: Iz pisma Engelsu, 29. marec 1858.**
- \*8 **Friedrich Engels: Iz pisma Marxu, 9. april 1858.**
- \*9 **Karl Marx: Iz pisma Lassallu, 31. maj 1858.**
- \*10 **Karl Marx: Iz pisma Engelsu, 21. sept. 1858.**
- \*11 **Karl Marx: Iz pisma Engelsu, 8. okt. 1858.**

\*12 **Karl Marx: Iz pisma Lassallu, 12. nov. 1858.**

\*13 **Karl Marx: Iz pisma Engelsu, 29. nov. 1858.**

\*14 **Karl Marx: Iz pisma Engelsu, med 13. in 15. jan. 1859.**

\*15 **Karl Marx: Iz pisma Weydemeyerju, 1. feb. 1859.**

\*16 **Friedrich Engels: Iz pisma Lassallu, 14. marec 1859.**

\*17 **Karl Marx: Iz pisma Engelsu, 16. marec 1859.**

\*18 **Karl Marx: Iz pisma Lassallu, 28. marec 1859.**

\*19 **Karl Marx: Iz pisma Engelsu, 7. junij 1859.**

\*20 **Karl Marx: Iz pisma Engelsu, 22. julij 1859.**

\*21 **Karl Marx: Iz pisma Engelsu, 7. nov. 1859.**

- 106 **Karl Marx/F. Engels: Govora Marxa in Engelsa na mednarodnem mitingu ob obletnici poljske vstaje iz leta 1830, 29. novembra 1847 v Londonu.** Prevedla Diana Siviec. Časopis za kritiko znanosti / Mladina / Radio Študent / Tribuna: POLJSKA. ZBORNİK. Ljubljana 1982, str. 66—67, A4. Z uvodno študijo Pavla Zgaga in z uredniškimi pojasnili.

- 107 **Karl Marx/F. Engels: Govora Marxa in Engelsa na proslavi druge obletnice krakovske vstaje, 22. februarja 1848 v Bruslju.** Prevedla Nada Špolar-Kirn. Časopis za kritiko znanosti / Mladina / Radio Študent / Tribuna: POLJSKA. ZBORNİK. Ljubljana 1982, str. 67—69, A4. Z uvodno študijo Pavla Zgaga in z uredniškimi pojasnili.

- 108 **Friedrich Engels: Kaj ima delavski razred op raviti s Poljsko.** Prevedel Pavel Zgaga. Časopis za kritiko znanosti / Mladina / Radio Študent / Tribuna: POLJSKA.

- ZBORNİK. Ljubljana 1982, str. 70—73, A4. Z uvodno študijo prevajalca in uredniškimi pojasnili.
- 109 **Karl Marx: Poljsko vprašanje.** Prevedel Pavel Zgaga. Časopis za kritiko znanosti / Mladina / Radio Študent / Tribuna: POLJSKA. ZBORNİK. Ljubljana 1982, str. 73, A4. Z uvodno študijo prevajalca in uredniškimi pojasnili.
- 110 Friedrich Engels: Kaj ima delavski razred opraviti s Poljsko. Prevedel Pavel Zgaga. Radio Študent, Ljubljana 1982. Prebrana bibl. enota 108.
- \*111 **Karl Marx: Očrti kritike politične ekonomije (Prvi osnutek) 1857—58. Uvod.** Prevedla Rastko Močnik in Rado Riha. Problemi—Razprave 4—6/1982, str. 291—311, B5. Z uredniškimi opombami in pojasnili R. Rihe.
- \*112 **Karl Marx: Kapital. Kritika politične ekonomije. Prvi zvezek. Osmo poglavje: Delavnik. Deveto poglavje: Stopnja in masa presežne vrednosti.** Prevedel Leo Šešerko. Časopis za kritiko znanosti 50/1982, str. 7—63, B5.
- \*113 **Karl Marx: Kapital. Kritika politične ekonomije. Prvi zvezek. Deseto poglavje: Pojem relativne presežne vrednosti. Enajsto poglavje: Kooperacija.** Prevedel Darko Štrajn. Časopis za kritiko znanosti 51—52/1982, str. 7—23, B5.
- \*114 **Karl Marx: Iz ekscerptov iz »Nacionalnega sistema politične ekonomije« Friedricha Lista.** Prevedel Tomaž Mastnak. Časopis za kritiko znanosti 53—54/1982, str. 83, B5. S prevajalčevimi uredniškimi pojasnili in opombami.
- 115 **Karl Marx: O Friedricha Lista knjigi »Nacionalni sistem politične ekonomije«.** Prevedel Tomaž Mastnak. Časopis za kritiko znanosti 53—54/1982, str. 85—105, B5. S študijama Frančka Drenovca in Tomaža Mastnaka ter s prevajalčevimi uredniškimi pojasnili in opombami.
- 116 **FRIEDRICH ENGELS: PROTI ZAROTI MOLKA. SPISI O MARXOVEM KAPITALU I.** Z uvodnim pojasnilom, uvodno študijo Sreča Kirna, Leva Krefta, Jožeta Kunza in Tomaža Mastnaka, prevodom študije Ernesta Czóbela »Sedem Engelsovih recenzij prvega zvezka »Kapitala«, uredniškimi opombami in pojasnili, primerjalnim kazalom med 1. in 4. izdajo »Kapitala« in imenskim kazalom. Knjižnica revolucionarne teorije, Ljubljana 1982, str. 191, B5.

## Vsebinska:

- 1 Friedrich Engels: Recenzija prvega zvezka »Kapitala« za »Die Zukunft«. Prevedla Ljubica Hörtner. Str. 97—99. Ponatis bibl. enote 87.
- 2 Friedrich Engels: Recenzija prvega zvezka »Kapitala« za »Rheinische Zeitung«. Prevedla Ljubica Hörtner. Str. 99—101. Prejšnji prevod v Engels: O »Kapitalu« Karla Marxa, CZ, Ljubljana 1950.
- 3 Friedrich Engels: Recenzija prvega zvezka »Kapitala« za »Elberfelder Zeitung«. Prevedla Ljubica Hörtner. Str. 10—103.
- 4 Friedrich Engels: Recenzija prvega zvezka »Kapitala« za »Düsseldorfer Zeitung«. Prevedel Franc Milošič. Str. 103—104.
- 5 Friedrich Engels: Recenzija prvega zvezka »Kapitala« za »Beobachter«. Prevedel Franc Milošič. Str. 104—105.
- 6 Friedrich Engels: Recenzija prvega zvezka »Kapi-



- tala« za »**Staats-Anzeiger für Württemberg**«. Prevedel Franc Milošič. Str. 105—107.
- 7 **Friedrich Engels: Recenzija prvega zvezka »Kapitala« za »Neue Badische Landeszeitung«**. Prevedel Franc Milošič. Str. 107—108
- 8 **Friedrich Engels: Recenzija prvega zvezka »Kapitala« za »Demokratisches Wochenblatt«**. Prevedel Franc Milošič. Str. 108—113. Prejšnji prevod v Marx/Engels: Izbrana dela v petih zvezkih, IV. zvezek, CZ, Ljubljana 1968.
- 9 **Friedrich Engels: Konspekt prvega zvezka »Kapitala«**. Prevedel Tomaž Mastnak; pri dodelavi prevoda sodelovala Igor Kramberger in Snežana Štabi. Str. 114—144. Prejšnji prevod v Engels: O »Kapitalu« Karla Marxa, CZ, Ljubljana 1950.
- 10 **Friedrich Engels: Recenzija prvega zvezka »Kapitala« za »Fortnightly Review«**. Po nemškem prevodu prevedel Tomaž Mastnak; pri redakciji prevoda sodelovala Igor Kramberger in Snežana Štabi. Prejšnji prevod v Engels: O »Kapitalu« Karla Marxa, CZ, Ljubljana 1950.
- 11 **Friedrich Engels: K. Marx. [Članek za »Gartenlaube« iz leta 1869.]** Prevedel Franc Milošič. Str. 165—168.

## II. KAZALO NASLOVOV

### Friedrich Engels

Anti-Dühring → Gospoda Eugena Dühringa prevrat znanosti

Bruno Bauer in praktščanstvo / Bruno Bauer und das Urchristentum:

44.10, 98.64

Delavska stranka / A working men's party [Eine Arbeiterpartei]:

44.8

Delavsko gibanje v Ameriki / Die Arbeiterbewegung in Amerika:

44.16

Dialektika prirode / Dialektik der Natur:

59.39, 98.60

Dva govora o komunizmu v Elberfeldu / Zwei Reden in Elberfeld:

77.16

Emigrantska literatura / Flüchtlingsliteratur:

98.58

Fourierov fragment o trgovini / Ein Fragment Fouriers über den Handel:

77.10

Friedrich Wilhelm IV., kralj pruski / Friedrich Wilhelm IV., König von Preussen:

98.11

Gibanja 1847 / Die Bewegungen von 1847:

22.7

Gospoda Eugena Dühringa prevrat znanosti (Anti-Dühring) / Herrn Eugens Dühring's Umwälzung der Wissenschaft. (Anti-Dühring):

59.29, 76, 77.4, 77.17, 98.61

— Iz pripravljanih del za Anti-Dühring:

76, 98.62

Govor na Marxovem grobu / Das Begräbnis von Karl Marx:

44.11

H »Kmečki vojni« / Zum »Bauernkrieg«:

44.18

H kritiki socialnodemokratičnega programskega osnutka iz leta 1891 / Zur Kritik des sozialdemokratischen Programmwerfungs 1891:

44.21, 45.13, 98.72

- Izvor družine, privatne lastnine in države / Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staates: 36, 44.<sup>13</sup>, 59.<sup>15</sup>, 98.<sup>66</sup>
- Juristovski socializem / Juristensozialismus: 98.<sup>69</sup>
- Kaj ima delavski razred opraviti s Poljsko / What have the working classes to do with Poland?: 108, 110
- Karl Marx [članek za »Gartenlaube«]: 116.<sup>11</sup>
- Karl Marx [članek za »Volks-Kalender«]: 13.<sup>17</sup>
- Karl Marx, »Prispevek h kritiki politične ekonomije« / Karl Marx, »Zur Kritik der politischen Oekonomie«: 13.<sup>5</sup>
- Kmečka vojna → Nemška kmečka vojna
- Kmečko vprašanje v Franciji in Nemčiji / Die Bauernfrage in Frankreich und Deutschland: 44.<sup>28</sup>
- Konspekt prvega zvezka »Kapitala« / Konspekt über »Das Kapital« von Karl Marx: 116.<sup>9</sup>
- Kritika socialnodemokratskega programskega osnutka iz leta 1891 → H kritiki socialnodemokratskega programskega osnutka iz leta 1891
- Ludwig Feuerbach in iztek klasične nemške filozofije / Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie: 44.<sup>15</sup>, 59.<sup>28</sup>, 98.<sup>68</sup>
- Marka / Die Mark: 13.<sup>19</sup>
- Marx in »Neue Rheinische Zeitung« 1848—1849 / Marx und die »Neue Rheinische Zeitung«: 44.<sup>12</sup>
- Marxov »Kapital« → Recenzija prvega zvezka »Kapitala« za »Demokratisches Wochenblatt«
- Mednarodnemu kongresu socialističnih študentov / An den Internationalen Kongress sozialistischer Studenten: 44.<sup>25</sup>, 51
- Načela komunizma / Grundsätze des Kommunismus: 22.<sup>5</sup>, 59.<sup>20</sup>, 60, 65, 88, 98.<sup>36</sup>
- Napredek družbene reforme na celini / Progress of social reform on the continent: 69, 77.<sup>6</sup>, 98.<sup>18</sup>
- Nemška kmečka vojna / Der deutsche Bauernkrieg: 12.<sup>3</sup>, 34, 77.<sup>5</sup>, 98.<sup>39</sup>
- Nemške razmere / The state of Germany: 22.<sup>3</sup>
- O avtoriteti / Dell'autorità [Von der Autorität]: 13.<sup>13</sup>
- O propadu fevdalizma in nastanku buržoazije / Ueber den Verfall des Feudalismus und das Aufkommen der Burgeoisie: 44.<sup>17</sup>
- O socialnem vprašanju v Rusiji / Soziales aus Russland [Flüchtlingsliteratur V.]: 13.<sup>14</sup>
- O stanovanjskem vprašanju / Zur Wohnungsfrage: 13.<sup>12</sup>, 31, 54, 59.<sup>23</sup>
- Očrti za kritiko nacionalne ekonomije / Umriss zu einer Kritik der Nationalökonomie: 16.<sup>9</sup>
- Odgovor častivrednemu Giovanniju Bovio / Antwort an den ehrenwerten Giovanni Bovio: 44.<sup>24</sup>
- Odgovor gospodu Paulu Ernstu / Antwort an Herrn Paul Ernst: 44.<sup>20</sup>
- Opis v novejšem času nastalih in še obstoječih komunističnih naselbin / Beschreibung der in neuerer Zeit entstandenen und noch bestehenden kommunistischen Ansiedlungen: 77.<sup>15</sup>, 98.<sup>26</sup>
- Opis komunističnih naselbin, ki so nastale v novejšem času in še obstajajo → prejšnji naslov



- Pisma iz Londona / Briefe aus London: 77.13, 98.15
- Pisma iz Wuppertala / Briefe aus dem Wuppertal: 98.4
- Pismo Beblu, 18./28. marca 1875: 45.2
- Pismo Beblu, 12. okt. 1875: 45.4
- Pismo Beblu, 15. okt. 1875: 77.18
- Pismo Beblu, 1./2. maj 1891: 45.12
- Pismo Bernsteinu, julij 1884: 98.67
- Pismo J. Blochu, 21. sept. 1890: 59.5, 98.70
- Pismo Brackeju, 11. okt. 1875: 45.3
- Pismo C. Cafieru, 28. julija 1871: 98.57
- Pisma Friedrichu Graeberju: 98.5
- Pismo M. Harkness, april 1888: 59.33
- Pismo Kautskemu, 7. jan. 1891: 45.5
- Pismo Kautskemu, 15. jan. 1891: 45.6
- Pismo Kautskemu, 5. feb. 1891: 45.7
- Pismo Kautskemu, 11. feb. 1891: 45.8
- Pismo Kautskemu, 23. feb. 1891: 45.10
- Pismo Kautskemu, 29. junij 1891: 45.14
- Pismo Kautskemu, 14. oktober 1891: 44.22, 45.15
- Pismo M. Kautsky, 26. nov. 1885: 59.32
- Pismo Lassallu, 14. marec 1859: 105.16
- Pismo Lassallu, 18. maj 1859: 59.35
- Pismo Marxu, 19. nov. 1844: 98.24
- Pismo Marxu, 22.—26. febr. 1845: 98.27
- Pismo Marxu, 17. marec 1845: 77.9
- Pismo Marxu, 19. avgust 1846: 98.32
- Pismo Marxu, 18. okt. 1846: 98.33
- Pismo Marxu, 25.—26. okt. 1847: 98.35
- Pismo Marxu, 26. maj 1853: 98.43
- Pismo Marxu, 23. maj 1856: 83, 101
- Pismo Marxu, 15. nov. 1857: 84
- Pismo Marxu, 7. dec. 1857: 84
- Pismo Marxu, 9. april 1858: 105.8
- Pismo Marxu, 21. marec 1869: 98.53
- Pismo Marxu, 8. dec. 1882: 98.65
- Pismo F. Mehringu, 14. julij 1893: 59.26, 98.74
- Pismo K. Schmidtu, 5. avg. 1890: 59.4
- Pismo K. Schmidtu, 27. okt. 1890: 59.22, 98.71
- Pismo Sorgeju, 11. feb. 1891: 45.9
- Pismo Sorgeju, 4. marec 1891: 45.11
- Pismo Starkenburgu, 25. januar 1871: 59.6
- Položaj Anglije / Die Lage Englands: 16.12, 59.41, 98.20
- Položaj delavskega razreda v Angliji / Die Lage der arbeitenden Klasse in England: 16.14, 26, 59.19, 77.12, 98.28
- Potrebni in odvečni družbeni razredi / Social classes — necessary and superfluous [Notwendige und überflüssige Gesellschaftsklassen]: 44.9
- Pravična mezda za pravično delo / A fair day's wages for a fair day's work [Ein gerechter Tagelohn für ein gerechtes Tagewerk]: 44.7
- Predgovor k 2. nemški izdaji → Položaja delavskega razreda v Angliji.

- Predgovor k novi izdaji → Marxovega dela Osemnajsti brumaire Ludvika Bonaparta  
Prispevek k zgodovini prakrščanstva / Zur Geschichte des Urchristentums: 44.27, 98.75  
Prispevek k zgodovini Zveze komunistov / Zur Geschichte des Bundes der Kommunisten: 44.14  
Razvoj socializma od utopije do znanosti / Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft / Socialisme utopique et socialisme scientifique: 13.18, 42, 59.12  
Recenzija prvega zvezka »Kapitala« za »Die Zukunft«: 87, 116.1  
Recenzija prvega zvezka »Kapitala« za »Elberfelder Zeitung«: 116.3  
Recenzija prvega zvezka »Kapitala« za »Rheinische Zeitung« 116.2  
Recenzija prvega zvezka »Kapitala« za »Düsseldorfer Zeitung«: 116.4  
Recenzija prvega zvezka »Kapitala« za »Beobachter«: 116.5  
Recenzija prvega zvezka »Kapitala« za »Staats-Anzeiger für Württemberg«: 116.6  
Recenzija prvega zvezka »Kapitala« za »Neue Badische Landeszeitung«: 116.7  
Recenzija prvega zvezka »Kapitala« za »Demokratisches Wochenblatt«: 13.9, 116.8  
Recenzija prvega zvezka »Kapitala« za »Fortnightly Review«: 116.19  
Revolucija in kontrarevolucija v Nemčiji / Germany. Revolution and Counter-revolution [Revolution und Konter-revolution in Deutschland]: 12.4, 98.40  
Schelling in razodetje / Schelling und die Offenbarung: 98.6  
Sklepna beseda k »O socialnem vprašanju v Rusiji« / Nachwort [zu Soziales aus Russland]: 44.26  
Socializem v Nemčiji / Der Sozialismus in Deutschland: 44.23  
Uvod v → Dialektiko prirode: 44.2  
Uvod iz leta 1891 v → Marxovo Državlansko vojno v Franciji: 13.10, 59.24  
Uvoda iz leta 1884 in 1891 v → Marxovo Mezdno delo in kapital: 22.9  
Uvod iz leta 1895 v → Marxove Razredne boje v Franciji 1848—1850: 12.1  
Uvoda k angleški izdaji dela → Razvoj socializma od utopije do znanosti: 98.73  
Vloga dela pri preobrazbi opice v človeka / Anteil der Arbeit an der Menschenwerdung des Affen: 13.16, 59.31  
Začetek konca v Avstriji / Der Anfang des Endes in Oesterreich: 22.8  
Zunanja politika ruskega carizma / Die Auswärtige Politik des russischen Zarentums: 44.19
- Karl Marx**  
Bastiat in Carey. Iz manuskriptov iz let 1857/1858 / Bastiat und Carey: 55  
Beda filozofije / Misère de la philosophie / Das Elend der Philosophie: 22.4, 59.21  
Bodoči rezultati britanskega gospostva v Indiji / The future results of British rule in India [Die künftigen Ergebnisse der britischen Herrschaft in Indien]: 12.7  
Britansko gospostvo v Indiji / The British rule in India [Die britische Herrschaft in Indien]: 12.6, 62  
Cerkvena agitacija [Demonstracije v Hyde Parku] / Kirchliche Agitation



- [— Eine Demonstration im Hyde Park]:  
98.46
- Debate o svobodi tiska / Debatten über Pressfreiheit und Publikation der Landständischen Verhandlungen [Die Verhandlungen des 6. rheinischen Landtags]:  
18
- Doktorska disertacija → Razlika demokratske in epikurejske filozofije narave »Družba prihodnosti bo ali komunizem ali barbarstvo« (citat):  
20, 30
- Državljska vojna v Franciji / The Civil War in France [Der Bürgerkrieg in Frankreich]:  
13.10, 59.25, 98.55, 100
- Duhovščina in boj za deseturni delavnik / The clergy and the socialism [Der Klerus (und der Kampf um den Zehntudentag)]:  
98.42
- Ekscerptni zvezki [1844—1845]: Prikombe k ekonomom. [Iz pripomb k Millu, Sayu, Smithu, Prevostu, Ricardu in Boisguillebertu]:  
16.11, 98.21
- Ekscerptni zvezi 1845—1846. Pripombe k Owenovim »Lectures on the Marriage of Priesthood of the Old Immoral World«:  
77.14
- Ekscerpti iz »Nacionalnega sistema politične ekonomije« Friedricha Lista:  
114
- Govor na haaškem kongresu / Rede über den Haager Kongress:  
13.11
- Govor na obletnici lista »People's Paper« / Rede auf der Jahresfeier des »People's Paper«:  
13.1, 59.18
- Heglova konstrukcija Fenomenologije. Iz beležnice 1844—47 / Hegelsche Konstruktion der Phänomenologie:  
22.2
- H kritiki politične ekonomije / Zur Kritik der politischen Oekonomie:  
13.4, 59.3, 98.49, 104
- Inavguralna poslanica Mednarodnega delavskega združenja / Inauguraladresse der Internationalen Arbeiter-Assoziation:  
13.6
- Intervju za »Chicago Tribune« 18. dec. 1878:  
98.36
- Kapital. Kritika politične ekonomije. Prvi zvezek. Knjiga I: Produktijski proces kapitala. 1. izd., Hamburg 1867. / Das Kapital. Kritik der politischen Oekonomie. Erster Band 1. Aufl.:  
46, 47, 71
- Kapital. Kritika politične ekonomije. Prvi zvezek. Knjiga I: Produktijski proces kapitala. (2. izd.), 4. izd. / Das Kapital. Kritik der politischen Oekonomie. Erster Band. 2.—4. Aufl.:  
59.8, 72, 92—94, 98.51, 112, 113
- Kapital. Kritika politične ekonomije. Drugi zvezek. Druga knjiga: Proces cirkulacije kapitala. / Das Kapital. Kritik der politischen Oekonomie. Zweiter Band:  
11
- Kapital. Kritika politične ekonomije. Tretji zvezek. Tretja knjiga: Celotni proces kapitalistične produkcije / Das Kapital. Kritik der politischen Oekonomie. Dritter Band.:  
35, 59.13
- Komunizem časopisa »Rheinischer Beobachter« / Der Kommunismus des »Rheinischen Beobachters«:  
98.34
- Konflikt s cerkvijo v Prusiji / Der Kirchenkonflikt in Preussen:  
98.45
- K osnutku zakona o razvezi / Zum Ehescheidungsgesetzentwurf:  
98.12
- Kritika gothskega programa / Kritik des Gothaer Programms (Randglossen zum Programm der deutschen Arbeiterpartei):  
13.15, 45.1, 59.38, 64, 98.59
- Kritika Heglovega državnega prava / Kritik der Hegelschen Staatsrechts:  
16.4, 98.14, 99

- Kritika nacionalne ekonomije. Pariški rokopisi 1844. («*Ökonomisch-philosophische* rokopisi») / Zur Kritik der Nationalökonomie. (*Oekonomisch-philosophische Manuskripte*):  
16.10, 24, 25, 41, 59.16, 98.22
- Mezda, cena in profit / Value, Price and Profit [Lohn, Preis und Profit]:  
13.8, 39
- Mezdno delo in kapital / Lohnarbeit und Kapital:  
22.9, 40, 59.14
- Občanska družba in komunistična revolucija. Iz beležnice 1844—47 / Die bürgerliche Gesellschaft und die kommunistische Revolution:  
22.2
- O »Bedi filozofije« / Ueber »Misère de la philosophie«:  
77.8
- Obrobne pripombe h Kaufmanu [Illarion Ignat'evič Kaufman: Teorija nihanja cen]:  
70
- Obrobne pripombe k Dühringovi Kritisni zgodovini nacionalne ekonomije / Randnoten zu Dührings Kritische Geschichte der Nationalökonomie
- Očrti kritike politične ekonomije. (Prvi osnutek) 1857—58 / Grundrisse der Kritik der politischen Oekonomie. (Rohentwurf) 1857—1858:  
1—4, 6—9, 13.2, 13a, 59.10, 72.2, 98.48, 102, 111
- Obrobne pripombe k Adolpha Wagnerja »Učbeniku politične ekonomije« / Randglossen zu Adolph Wagners »Lehrbuch der politischen Oekonomie«:  
5
- O Friedricha Lista knjigi »Nacionalni sistem politične ekonomije« / Ueber Friedrich Lists Buch »Das nationale System der politischen Oekonomie«:  
115
- O Proudhonu / Ueber P.—J. Proudhon:  
13.7
- Osemnajsti brumaire Ludvika Bonaparta / Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte:  
12.5, 14, 37, 38, 59.40, 66, 98.41
- Pismo Annenkovu, 28. dec. 1846:  
59.2
- Pismo Bolteju, 23. nov. 1871:  
98.56
- Pismo Engelsu, 2. junij 1853:  
98.44
- Pismo Engelsu, 8. dec. 1857:  
85
- Pismo Engelsu, 18. dec. 1857:  
85
- Pismo Engelsu, 25. dec. 1857:  
86, 91
- Pismo Engelsu, 16. jan. 1858:  
105.2
- Pismo Engelsu, 29. jan. 1858:  
105.3
- Pismo Engelsu, 1. feb. 1858:  
105.4
- Pismo Engelsu, 29. marec 1858:  
105.7
- Pismo Engelsu, 2. april 1858:  
52
- Pismo Engelsu, 21. sept. 1858:  
105.10
- Pismo Engelsu, 8. okt. 1858:  
105.11
- Pismo Engelsu, 29. nov. 1858:  
105.13
- Pismo Engelsu, med 13. in 15. jan. 1859:  
105.14
- Pismo Engelsu, 16. marec 1859:  
105.17
- Pismo Engelsu, 7. junij 1859:  
105.19
- Pismo Engelsu, 22. julij 1859:  
105.20
- Pismo Engelsu, 7. nov. 1859:  
105.21
- Pismo Engelsu, 27. junij 1867:  
48
- Pismo Engelsu, 25. sept. 1869:  
98.45
- Pismo Feuerbachu, 11. avgust 1844:  
98.23
- Pismo Kugelmannu, 11. julij 1868:  
59.30
- Pismo Kugelmannu, 17. april 1871:  
59.7
- Pismo Lassallu, 21. dec. 1857:  
105.1



- Pismo Lassallu, 22. feb. 1858:  
105.6
- Pismo Lassallu, 11. marec 1858:  
105.6
- Pismo Lassallu, 31. maj 1858:  
105.9
- Pismo Lassallu, 12. nov. 1858:  
105.12
- Pismo Lassallu, 28. marec 1859:  
105.18
- Pismo Lassallu, 19. april 1859:  
59.34
- Pismo očetu, 10. nov. 1837:  
16.2
- Pismo Rugeju, 20. marec 1842:  
98.8
- Pismo Rugeju, 30. nov. 1842:  
98.13
- Pismo Rugeju, maj 1843:  
16.5
- Pismo Rugeju, sept. 1843:  
15, 16.6, 98.17
- Pismo Johannu Baptistu von Schweitzerju (osnutek) 13. okt. 1868:  
98.52
- Pismo Sorgeju, 19. okt. 1877:  
67, 77.20
- Pismo uredništvu »Otečestvenije zapiski«:  
61
- Pismo Weydemeyerju, 1. feb. 1859:  
105.15
- Pismo V. I. Zasuličevi (prvi osnutek):  
44.5
- Pismo V. I. Zasuličevi, 8. marec 1881:  
44.5
- Pismo ženi, 21. junij 1856:  
43, 98.47
- Politični indiferentizem / L'indifferenza in materia politica [Der politische Indifferentismus]:  
77.19
- Poljsko vprašanje / Polish Question:  
109
- Pratekst »H kritiki politične ekonomije« / Urtext von »Zur Kritik der politischen ekonomie«:  
77.1
- Pripombe ob najnovejšem pruskem navodilu o cenzuri / Bemerkungen über die neueste preussische Zensurinstruktion:  
98.7
- Pripravljalni zvezki za doktorsko disertacijo o Epikuru in Demokritu / Hefte zur epikurischen, stoischen und skeptischen Philosophie:  
98.1
- Prispevek h kritiki Heglove pravne filozofije. Uvod. / Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung:  
16.8, 59.27, 98.19
- Prispevek h kritiki politične ekonomije → H kritiki politične ekonomije
- Prispevek k židovskemu vprašanju / Zur Judenfrage:  
16.7, 59.42, 98.16
- Razlika demokritske in epikurejske filozofije narave — z dodatkom / Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie nebst einem Anhang:  
98.2, 98.3, 103
- Razmišljanje mladeniča ob izbiri poklica / Ueberlegungen eines jungen Mannes bei der Gelegenheit der Berufsauswahl:  
16.1
- Razredni boji v Franciji 1848—1850. / Die Klassenkämpfe in Frankreich 1848 bis 1850:  
12.1
- Reflection. [Iz londonskih ekscerptnih zvezkov]:  
103 a
- Rezultati neposrednega produkcijskega procesa / Resultate des unmittelbaren Produktionsprozesses:  
49
- Smrtna kazen / Capital punishment [Die Todesstrafe]:  
23, 53, 90
- Še beseda o Brunu Bauerju in akademski svobodi / Noch ein Wort über: »Bruno Bauer und die akademische Lehrfreiheit von Dr. O. F. Gruppe. Berlin 1842.«:  
98.10
- Teorije o presežni vrednosti / Theorien über den Mehrwert:  
59.17, 98.50

Teze o Feuerbachu / Ueber Feuerbach: 22.2, 29, 32, 59.9, 98.29

Uvodna pripomba k → Engelsovemu Razvoju socializma od utopije do znanosti:

13.18

Uvodnik v 179. številki »Kölnskega časnika« / Der leitende Artikel in Nr. 179 der »Kölnischen Zeitung«:

16.3, 98.9

Vprašalnik za delavce / Enquête ouvrière:

44.4, 95

Začasna pravila Mednarodnega delavskega združenja / Provisional rules of the Working Men's International Association:

13.6

### Karl Marx/Friedrich Engels

Adresa centralnega komiteja Zvezi [komunistov] marca 1850 / Ansprache der Zentralbehörde an den Bund vom März 1850:

12.2

Cirkularno pismo Beblu, Liebknechtu, Brackeju in drugim 17./18. sept. 1879 / Zirkularbrief an Bebel, Liebknecht, Bracke u. a.:

44.3, 59.37, 73

Govora Marxa in Engelsa na mednarodnem mitingu ob obletnici poljske vstaje iz leta 1830, 29. novembra 1847 v Londonu / Reden von Marx und Engels über Polen in London am 29. Nov. 1847:

106

Govora Marxa in Engelsa na proslavi druge obletnice krakovske vstaje, 22. februarja 1848 v Bruslju / Reden von Marx und Engels über Polen in Brüssel am 22. Februar 1848. Discours de M. Karl Marx. Discours de M. F. Engels:

107

Komplot proti mednarodnemu delavskemu združenju / Ein Komplott gegen die Internationale Arbeiterassoziation:

44.1

Komunistični manifest → Manifest komunistične stranke

Manifest komunistične stranke (Komunistični manifest). S predgovori trem nemškimi izdajam (1872, 1883, 1890), angleškemu, poljskemu in italijanskemu prevodu ter s stranjo iz pripravljanih del /

Manifest der Kommunistischen Partei: 10, 17, 19, 21, 22.6, 28, 33, 59<sup>11</sup>, 63, 74, 75, 77.3, 89, 96, 97, 98.37

Nemška ideologija / Die deutsche Ideologie:

22.1, 27, 59<sup>1</sup>, 98.30

Okrožnica proti Kriegeju / Zirkular gegen Kriege:

98.31

Predavanje v londonskem Delavskem izobraževalnem društvu 30. novembra in 7. decembra 1847 / Protokollauszüge über die von Marx und Engels in der Londoner Bildungs-Gesellschaft für Arbeiter am 30. November und am 7. Dezember 1847 gehaltenen Vorträge: 68

Predsedniku slovanskega mitinga, sklicanega 21. marca 1881, ob obletnici pariške komune / To the chairman of the Slavonic Meeting, March 21<sup>st</sup> 1881, in celebration of the anniversary of the Paris Commune:

44.6

Iz recenzij v Novem renskem časniku, politično ekonomski reviji. Drugi zvezek, februar 1850 (Daumer, Religija nove dobe) / Neue Rheinische Zeitung. Politisch-ökonomische Revue. [Rezensionen.] I. G. Fr. Daumer, »Die Religion des neuen Weltalters. Versuch einer combinatorisch-aphoristischen Grundlegung«:

98.38

Revolucija in kontrarevolucija v Nemčiji → Engels: Revolucija in kontrarevolucija v Nemčiji.

Sveta družina ali Kritika kritične kritike / Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik

16.13, 59.36, 77.7, 77.11, 98.25



## III. SEZNAM PREVAJALCEV IN UREDNIKOV

- ADAM Franko \*18
- BAJT Aleksander 11
- BAVCON Ljubo 23
- BRGLEZ Neda 44.4, 44.5, 77i, 95
- BRITOVŠEK Marjan 45P
- DEBENJAK Božidar \*1—4, \*6, \*9, 16r, 20, 22r, \*22.1, 22.2, 22.4, 22.6, \*27r, \*28, \*29, 30, \*32, 33, 44.15 46P, \*47, \*59.1, 59.9, \*59.11, \*59.21, \*59.28, \*63, 74, 75, 76, \*77.3, \*77.4, 89, 92, 96, 97, \*98.29, \*98.30, \*98.37, \*98.68, 102
- DEBENJAK Doris \*22.1, \*44.1, 44.26, \*59.1
- DEKLEVA (-MODIC) Marica 13.2, 15, 16.8, \*22.1, \*27, 44.7—44.10, 44.16, 44.20, 44.23, 44.24, \*59.1, \*59.27, \*98.13, \*98.19, \*98.30, \*98.34, \*98.50, \*98.64, \*98.70, \*98.71, \*98.74
- ERJAVEC Aleš 69, 77.6
- FATUR Bogomil 59.32—59.35
- FUCHS Marjan 22.3
- GORIČAR Jože \*59.8
- HÖRTNER Ljubica 87, 116.1, 116.2
- HRIBAR Tine 43, 49P, \*49, 61
- JAKLIČ Milan 10
- JOGAN Maca 38P
- JOVAN D. → Kramberger Igor
- KALAN Valentin \*7—9, 93, \*98.1—98.3, \*103
- KALANJ Rade 59i
- KERMAVNER Dušan 13.7, 13.19, 34, \*44.2
- KERŠEVAN Marko 98i. P, \*98.4—98.8, \*98.10—98.12, \*98.15, \*98.18, \*98.23, \*98.24, \*98.26, \*98.27, \*98.33, \*98.35, \*98.42—98.48, \*98.50, \*98.52—98.54, \*98.56, \*98.57, \*98.62, \*98.63, \*98.65, \*98.67, \*98.69
- KIRN Srečo 116P
- KOCJANČIČ Mario 95i
- KONJAR Viktor 16.12, \*98.20
- KORSIKA Bojan 74P
- KOŠIR Marija 22.9, 40, \*59.14
- KOŠIR Mirko 12.5, 13.8, 13.18, \*14, \*17, \*19, \*21, \*37, 38, 39, \*42, 44.15, \*52.12, \*59.28, \*59.29, \*59.40, \*66, \*98.41, \*98.73
- KRAMBERGER Igor 83—86, 91, 101, 104, 105, 116.9, 116.10
- KRAŠOVEC Stane 35r, \*59.8, \*98.51
- KREFT Lev 59P, 116P
- KUNZ Jože 116P
- LAVRAČ Ivan 35, \*59.8, \*59.13, \*98.51
- LOŽAR Damjana 77.10, \*77.15, \*77.16
- MAJER Boris 12.1, \*98.76
- MASTNAK Tomaž \*52, \*67, 68, \*70, \*71, \*72, \*77.1, \*77.2, \*77.8, \*77.9, \*77.11, \*77.13, \*77.14, \*77.18—77.20, [93], 94, \*114, 115, 116P, 116.9, 116.10
- MENCIN Rudolf 12.6, 12.7, 62
- MERHAR Viljem 40P
- MIKEŠIN Vjekoslav 59i
- MILOŠIĆ Franc 116.3—116.7, 116.8, 116.11
- MOČNIK Rastko \*111
- NORČIČ Oto 39P
- NOVAK Jelka 44.6, 44.25, 51
- PETRÈ Fran 12.3, 34, \*77.5, \*98.39
- PIRKOVIČ Ivo \*22.4, 59.21, \*59.39, \*98.60
- POKORN Jože 12.2, 13.1, 13.6, 16.14, \*26, 44.12, \*59.18, \*59.19, \*77.12, \*98.28
- RIHA Rado \*59.17, \*59.41, 76, \*77.4, \*77.17, \*98.25, \*98.25, \*98.30—98.32, \*98.38, \*98.58, \*102, 103, \*111
- RUPEL Mirko 13.2, 13.4, 13.5, 13.9, 13.17, 44.11, \*59.3, \*59.10, \*98.49
- SADIKOV Aleksander \*70
- SALEČIČ Ivan 59i
- SIMONITI Primož \*5, \*13.3, 16.1—16.7, 16.9—16.11, \*16.13, 22.5, \*24, \*25, \*41, \*44.1, 44.17, 44.19, \*59.10, \*59.16, \*59.20, \*59.36, \*59.42, \*60, 65, \*77.7, 88, \*98.9, \*98.14, \*98.16, \*98.17, \*98.21, \*98.22, \*98.25, \*98.38, \*99
- SIVEC Diana 106
- ŠEŠERKO Leo 53, 90, 112
- ŠETINC Mile \*98.25
- ŠKERLJ Božo 13.16, \*59.31
- ŠPOLAR-KIRN Nada 107
- ŠTABI Snežana 101, 116.9, 116.10
- ŠTRAJN Darko 18, 113
- VESELKO Maks 12.4, 13.12—13.15, \*17, \*19, \*21, 22.7, 22.8, \*31, 35r, 44.14, 44.21, 44.22, 44.28, 45, \*54, \*59.8, \*59.28, \*59.29, \*59.38, \*64, \*98.40, \*98.59, \*98.61, \*98.72

VESELKO Maks ml. 44.27, 98.75

VIPOTNIK Cene 13.10, **22.6**, \*28, 33, \*36,  
44.13, \*59.11, \*59.15, \*59.24, \*59.25, \*63, 74, 75,  
\*77.3, 89, 96, 97, \*98.37, \*98.55, \*98.66, \*100

VOGLAR Dušan 13.11

WIESER Peter \*46, \*48, 55, 68

ZGAGA Pavel 106P-109P, 108, 109, 110

ZIHERL Boris 12<sup>1</sup>, 13<sup>1</sup>, 16<sup>1</sup>, 22<sup>1</sup>, 34P, 44<sup>1</sup>,  
44.18, 45<sup>1</sup>, 75P

ZLOBEC Jaša 37<sup>1</sup>



UDK 330.85:92 Marx K.

Dr. Božidar Debenjak

PREDGOVOR H KRITIKI POLITIČNE EKONOMIJE —  
POSKUS BRANJA

V prispevku je znani Marxov Predgovor *H kritiki politične ekonomije* izpostavljen natančnemu spoznavnemu procesu. Pri obravnavi Marxovega orisa lastnega politično-ekonomskega curriculumuma opozarja avtor na opustitev besedila Svete družine in vidi razlog zanjo v poudarjanju »realnega humanizma« in Feuerbacha. Nato je v podrobni analizi obči rezultat Marxovega raziskovanja politične ekonomije razčlenjen na 11 tez. Sledi rekonstrukcija izvirne spoznavne vsebine Marxovega občega rezultata, ki uporablja metodo vzporejanja teoretskih, terminoloških in stilskih značilnosti prikaza v Predgovoru in v nekaterih drugih Marxovih delih, v prvi vrsti v Židovskem vprašanju, Tezah o Feuerbachu in Nemški ideologiji. Pri obravnavi Marxovega prikaza razmerja med bazo in nadstavbo v Predgovoru pride avtor do rezultata, da svet idej in ideoloških form je in ni nadzidava: je, kolikor se boči nad družbo in zadobiva podobo samostojnih obvladujočih principov; ni, kolikor šteje skupaj z »materialnimi elementi« med »predpostavke« države in je torej konstitutivni del »občanske družbe«. Pri tem je izpostavljena ključna vloga »delitve dela« za razumevanje razcepa »struktur« družbe in igre osamosvojenih sfer teh »struktur«.

UDK 330.85:92 Marx K.

Dr. Božidar Debenjak

DAS VORWORT VON ZUR KRITIK DER POLITISCHEN ÖKONOMIE —  
EIN LESEVERSUCH

Im Beitrag wird Marx' bekanntes Vorwort von *Zur Kritik der politischen Ökonomie* einem genauen Erkenntnisprozess unterworfen. In der Betrachtung von Marx' Skizze seines politisch-ökonomischen Entwicklungsweges verweist der Autor auf die Auslassung des Textes Die heilige Familie und sieht den Grund dafür in dessen Betonung des »realen Humanismus« und Feuerbachs. In einer detaillierten Analyse wird dann das allgemeine Resultat von Marx' Erforschung der politischen Ökonomie in 11 Thesen gegliedert. Es folgt eine Rekonstruktion des ursprünglichen Erkenntnisgehalts des allgemeinen Resultats, die durch Parallelisierung von theoretischen, terminologischen und stilistischen Merkmalen der Darstellung im Vorwort und in anderen Werken von Marx ausgeführt wird, wobei vor allem die Texte Zur Judenfrage, die Feurbach-Thesen und Die deutsche Ideologie herangezogen werden. Bei der Betrachtung von Marx' Darstellung des Basis/Überbau-Verhältnisses gelangt der Autor zum Resultat, dass die Welt der Ideen und ideologischen Formen dem Überbau zugleich angehört und nicht angehört: diese Welt gehört zum Überbau, soweit sie sich über der Gesellschaft wölbt und die Gestalt von selbständigen herrschenden Prinzipien annimmt; sie gehört nicht zum Überbau, soweit sie zusammen mit den »materiellen Element« den Voraussetzungen des Staates zuzurechnen ist und somit einen konstitutiven Teil der »bürgerlichen Gesellschaft« bildet. Bei dieser Betrachtung wird auf die Schlüsselrolle der »Arbeitsteilung« für das Verständnis der Spaltung zwischen den gesellschaftlichen »Strukturen« in dem Spiel der versälbständigten Sphären dieser »Strukturen« verwiesen.







