

SLOVENSKA AKADEMIJA ZNANOSTI IN UMETNOSTI
ZNANSTVENORAZISKOVALNI CENTER SAZU

Inštitut za marksistične študije

VESTNIK IMŠ
1-2 1986

VESTNIK

1986/1—2



Ljubljana 1987

YU ISSN 0351-6881

Vestnik IMŠ

Letnik, VII, številka 1—2/1986

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, tel. (061) 331-021

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

Tiska: Tiskarna »Jože Moškrič«, Ljubljana

Vestnik sofinancira Raziskovalna skupnost Slovenije

SLOVENSKA AKADEMIJA ZNANOSTI IN UMETNOSTI

ZNANSTVENORAZISKOVALNI CENTER SAZU

Inštitut za marksistične študije

VESTNIK

1986

Sprejeto na seji razreda za zgodovinske in družbene vede SAZU dne 3. 12. 1986.

VSEBINA

HEGEMONIJA IN RADIKALNA DEMOKRACIJA

Chantal Mouffe: Liberalizem in radikalna demokracija	9
Razprava (Slavoj Žižek, Rudi Rizman, Tomaž Mastnak, Aleš Erjavec, Jože Vogrinc)	14
Ernesto Laclau: Diskurzivne artikulacije in antagonizem	19
Razprava (Slavoj Žižek, Tomaž Mastnak, Miloš Gregorič)	27

AKTUALNOST MARXOVIH OČRTOV

Hans-Georg Backhaus: Nekaj pripomb k razmerju med ekonomijo in filozofijo	39
Heinz Brakemeier: Pojem »ekonomske družbene formacije« in pojem »države« pri Marxu	48
Božidar Debenjak: »Le travail merchandise qui est d'une réalité effrayante...«	59
Tomaž Mastnak: H kritiki Marxovega pojma »bürgerliche Gesellschaft« v <i>Očrtih kritike politične ekonomije</i>	66
Helmut Reichelt: Dve inačici historičnega materializma	71
Rado Riha: K problemu denarnega fetiša	92
Slavoj Žižek: Fetišizem kot forma	96

PROBLEMI MARKSOVSKE TEORIJE

Bogomir Kovač: Marxova kritika politične ekonomije in periodizacija zgodovinskega razvoja	103
Hans-Georg Backhaus: K vprašanju Marxovega »revolucioniranja« in »kritike« ekonomije: določitev njenega predmeta kot celote »norih oblik«	127

ZGODOVINA MARKSIZMA — KARL KORSCH (1886—1986)

Karl Korsch: Kvintesenca marksizma	149
Karl Korsch: Osrednje točke materialističnega pojmovanja zgodovine	164

MARX/ENGELS, TEMELJNA IZDAJA (METI)

Karl Marx, Friedrich Engels, Georg Weerth: Kritika ekonomskega protekcionizma in svobodne trgovine	211
SINOPSIS	245

HEGEMONIJA IN RADIKALNA DEMOKRACIJA

Na povabilo Inštituta za marksistične študije ZRC SAZU sta konec marca 1986 obiskala Ljubljano Chantal Mouffe in Ernesto Laclau. Inštitut za marksistične študije je pripravil okroglo mizo o njuni knjigi *Hegemony and Socialist Strategy* (Verso, London 1985), v sodelovanju s Centrom interesnih dejavnosti mladih iz Ljubljane je v okviru Odprte univerze organiziral predavanje Chantal Mouffe »Liberalizem, pravice in radikalna demokracija« v sodelovanju z Društvom za teoretsko psihoanalizo iz Ljubljane pa predavanje Ernesta Laclaua o diskurzivnih artikulacijah in antagonizmu. Okrogla miza in obe predavanji sta bili 24. marca 1986 v prostorih SAZU.

Skrajšani magnetogram okrogle mize je najprej objavil Radio Študent, nato pa je bil natisnjen v *Problemih*, let. XXIV, št. 4–5/1986. V pričujoči številki *Vestnika* objavljamo obe predavanji ter razpravi, ki sta jima sledili. Vsi teksti so objavljeni avtorizirani in brez uredniških skrajšav.

Obe predavanji in razpravi je prevedel Rastko Močnik.

LIBERALIZEM, PRAVICE IN RADIKALNA DEMOKRACIJA

Začela bi rada z nekaj teoretskimi pojasnili. Z izrazom »liberalizem« ne mislim na tip družbe, na teorijo družbe, pač pa na tradicijo diskurza. Liberalizem nima niti koherence sistematičnega teoretiziranja niti nima koherence, ki bi dopuščala definicijo. To ne velja zgolj za liberalizem, pač pa tudi za sleherno drugo tradicijo politične misli. Kadar govorimo o liberalizmu, potem-takem mislimo na semantično polje, ki zajema elemente, kakršni so svoboščine, svoboda, lastnina, naravno pravo, pravičnost, enakost, demokracija... in pomen teh elementov ni nikoli utrjen enkrat za vselej, oblike njihove medsebojne artikulacije pa se lahko spreminjajo. Demokracija, na primer, ni vselej spadala k temu diskurzu. Seveda vsi liberali verjamejo, da je pravi namen politične dejavnosti realizacija svobode, toda vsi niso privrženi isti svobodi in načini, kako definirajo ta izraz, se močno razlikujejo.

Poudariti hočem, da diskurzivna formacija, ki ji pravimo »liberalizem«, v vsakem danem trenutku ne vsebuje zgolj diskurzivnih elementov, zgolj členov diskurza, pač pa tudi področje, na katero se ti členi lahko aplicirajo. Diskurzivne transformacije zajemajo hkrati način, kako je mogoče termine uporabljati, kakor tudi način, kako se ti termini artikulirajo na raznih področjih družbenega življenja. Razlikujemo lahko dve glavni operaciji: premestitev in artikulacijo. Z izrazom »artikulacija« mislim diskurzivno prakso, ki med elementi vzpostavlja tak tip povezav, da rezultat te artikulacijske prakse modificira identiteto teh elementov. Artikulacijsko razmerje ni nujna relacija in neki določeni tip artikulacije ni nikoli dokončen. Artikulacijska praksa je v tem, da konstruira vozlišča, ki skušajo fiksirati pomen — a ta fiksacija je vselej zgolj delna. V okviru neke dane konfiguracije lahko pride do transformacij pomena s pomočjo premestitev ali s pomočjo novih form artikulacije.

Različne forme artikulacije med termini transformirajo njihov pomen, njihovo rabo in področje aplikacije. Politični boj na ravni idej si lahko potem-takem predstavljamo kot reprodukcijo ali transformacijo rabe in aplikacijskega področja elementov političnega diskurza. To je del tistega, čemur je Gramsci rekel boj za hegemonijo, ki ga razumemo kot vprašanje dezartikulacije in reartikulacije diskurzivnih elementov. Tak boj je za politiko bistven, saj se prav v diskurzu izdelujejo različne subjektivne pozicije, ki bodo omogočile, da se pojavi neki določeni tip subjektivnosti, ta pa na specifičen način definira

interese in določa neko omejeno množico akcij, ki so na voljo. Prepričanje in kategorije so v resnici sredstva za organiziranje in vzdrževanje družbenih razmerij, Specifični načini konstitucije družbenih subjektov imajo pomembne posledice in politični diskurzi imajo pomembno vlogo pri konstituciji političnih subjektov.

Jasno je, da nam tak prijem onemogoča, da bi iskali kakšno »bistvo« liberalizma in tudi da bi v njem videli nekakšno »vrhno stavbo«, zgolj izraz buržoazne družbe. Odkar se je liberalizem začel kot obramba naravnih pravic in ustavne vladavine, je vrsta premestitev in reartikulacij globoko preobrazila njegovo naravo. Odločilni moment je bila artikulacija med liberalizmom in demokracijo, do katere je prišlo v ameriški revoluciji in s francosko »Deklaracijo človekovih pravic«, teoretizirali pa so jo v 19. stoletju med drugimi Bentham, James Mill, Tocqueville, Benjamin Constant in John Stuart Mill. Ta artikulacija ideje o ljudski suverenosti in državljanski enakosti z liberalnimi temami naravnih pravic in ustavne vladavine je ustvarila pogoje za nove pomene, nove rabe in nova področja aplikacije liberalne ideje svobode in pogoje za zahteve po novih pravicah. Boji za splošno moško volilno pravico, za državljansko enakopravnost žensk in pozneje črncev so tipičen primer premeščanja pravic vzdolž osi novih skupin, ki uveljavljajo svojo pravico do polnega državljanstva. Druga os premestitev je prenos pojma državljanske enakosti v ekonomsko sfero, kar delajo nekateri socialistični diskurzi. Tradicionalno se je liberalizem v splošnem zavzemal za obrambo privatne lastnine in kapitalističnega tržnega gospodarstva, a to ni stvar nujne povezave, pač pa rezultat neke določene artikulacijske prakse. Samo liberalno obrambo lastninske pravice je mogoče obrniti proti njej sami, kakor dokazuje dejstvo, da so angleški radikali s konca 18. stoletja in začetka 19. stoletja uporabljali Lockove argumente za obrambo delavčeve pravice do njegovega produkta in da so pavperizacijo delovnega razreda razlagali kot posledico uzurpacije te pravice.

C. B. Macpherson je pred kratkim v knjigi *Lastnina* pokazal, kako ni nujno, da se lastnina, četudi mora vselej biti individualna pravica, omejuje na, kakor pravi, »negativno pravico«, ki izključuje druge iz uporabe koristi in plodov dela, temveč jo lahko razumemo, tudi kot individualno pravico, da nisem po drugih izključen od uporabe in od koristi življenjskih sredstev in plodov dela. Tako pravzaprav dokazuje, da je liberalni diskurz mogoče uporabiti za utemeljitev pravice do kolektivnega prilaščanja lastnine.

Do druge pomembne reartikulacije v liberalnem demokratičnem diskurzu je prišlo z vpeljavo države blaginje in z nastankom pravic nove vrste, s katerimi se razširi področje »pozitivnih« svoboščin.

V zadnjih desetletjih so se na tem področju pokazale tri prevladujoče težnje. Prva težnja je boj žensk, rasnih manjšin, delavcev na začasnem delu v tujini in drugih za enakopravnost v ekonomskih odnosih. Druga težnja je boj za razširitev in določitev minimalnih pravic, ki gredo individuu iz naslova njegovega državljanstva; te zahteve vključujejo usluge, ki jih zagotavlja država, npr. zdravstvo, vzgojo in izobraževanje, socialno zavarovanje, pa tudi državno poseganje v privatne transakcije, npr. ureditev poklicnih zdravstvenih in varnostnih ukrepov in uvedbo zakonov za varstvo potrošnikov. Nazadnje so se zahteve za razširitev demokracije izrazile v boju za demokratični nadzor nad produkcijskim procesom in investicijami. Lahko torej trdimo, da je večino ljudskih bojev po demokratični revoluciji izoblikoval prav liberalni demokratični diskurz in da se je večina političnih uspehov levice izražala in utemelje-

vala kot širitev področja pravic v terminih, ki jih je dal na voljo prav ta liberalni demokratični diskurz. Danes pa je demokratična revolucija napredovala že tako daleč, da nekateri začenjajo dokazovati, da artikulacija med liberalizmom in demokracijo, ki je bila pogoj za ta napredek, ogroža že sam temelj ekonomskega liberalizma. V tem kontekstu moramo razumeti ofenzivo neo-liberalcev in neo-konservativcev, ki skušajo v zadnjem desetletju pretrgati artikulacijo med liberalizmom in demokracijo, da bi ustvarili nov zdravi razum (*common sense*), v katerem bi se liberalizem, ponovno formuliran na podlagi negativne svobode, artikuliral s konservativnimi temami neenakosti, da bi s tem zaustavil nadaljnji napredek demokratične revolucije in zmanjšal obseg pravic.

Prehajam k drugemu delu predavanja, v katerem bom obravnavala strategijo neo-liberalcev in neo-konservativcev, s katero skušajo razbliniti subverzivni potencial liberalnega demokratičnega diskurza. Teza, ki jo tu zagovarjam, da imata namreč liberalni demokratični diskurz in zdravi razum, ki ga je ta diskurz izoblikoval, pomembno vlogo v raznih bojih proti podrejenosti in v zahtevah za nove pravice, pravzaprav ni teza, ki bi bila pri levici zelo priljubljena in levica je tudi ne sprejema zlahka; mislim pa, da jo je zelo dobro razumela skupina, ki ji v ZDA pravijo neo-konservativci. To so nekdanji liberali v ameriškem pomenu besede, in danes so prepričani, da so uspehi demokratičnega ideala že ogrozili obvladljivost demokratičnih družb. Eden glavnih teoretikov te skupine je Samuel Huntington; v poročilu Trojni komisiji iz leta 1975 opozarja na, kakor pravi, »demokratični val« (*democratic surge*). Demokratične norme participacije in enakopravnosti so v šestdesetih letih spodbudile velik porast državljske participacije v obliki pohodov, demonstracij, protestnih gibanj, v katerih so sodelovali zlasti črnci, Indijanci, Čikani, ženske itn.; vsi ti so se v ZDA mobilizirali in organizirali v boju za pravice, o katerih so menili, da jim legitimno pripadajo. S tem je bila povezana uveljavitev enakopravnosti kot cilja v socialnem, ekonomskem in političnem življenju. Po Huntingtonovem mnenju je vse to ustvarilo demokratično nezadovoljstvo in preobremenitev političnega sistema z zahtevami.

Drug znani neo-konservativec Daniel Bell je razvil tezo, da so se ZDA znašle na robu, kakor pravi, »egalitarnega prepada«; temu je po njegovem vzrok premestitev zahtev z enakosti možnosti na enakost rezultatov in z enakosti med posamezniki na enakost med skupinami. Neo-konservativci se zavzemajo za »večjo zmernost v demokraciji«, da bi lahko nadzorovali pretiravanja v demokratičnosti in odpravili preobremenitev z demokratičnimi zahtevami ter demokratično nezadovoljstvo. Nasprotnik je potemtakem jasno identificiran v demokraciji. Demokracije je preveč. Potemtakem je treba pretrgati artikulacijo med liberalizmom in demokracijo, da bi, kakor sem že rekla, razblinili subverzivni potencial demokratične ideje in da bi onemogočili širjenje področja pravic, ki ga demokratična ideja legitimira. Zato pa je treba ponovno definirati ključne pojme, kakršni so svoboda, enakost, pravičnost, da bi se ognili premestitvi, kakršna je omogočila upravičevanje državne intervencije za zmanjševanje neenakosti in je legitimirala zahteve, na katere je odgovorila država blaginje. Najdosledneje je reformuliran liberalizem pri Friedrichu von Hayeku, katerega namen je bil prav, da onemogoči to premestitev, ki omogoča poglobljanje svobode in zahteve po novih pravicah. V knjigi *Pot v sužnost* je Hayek storil prav to, saj je že uvidel nevarnost, ki jo bo to širjenje pravic prineslo za obrambo ekonomskega liberalizma. Njegov glavni projekt je bil, da ponovno formuliira pravo naravo liberalizma kot doktrine, ki hoče zmanjšati

na minimum moč države z namenom, da bi maksimaliziral osrednji politični cilj, ki je po njegovem mnenju individualna svoboda. V njegovem delu je svoboda — prav kakor na samem začetku liberalizma — definirana čisto negativno: svoboda je »tisti človekov položaj, v katerem je prisila, ki prihaja od drugih, v družbi kolikor mogoče zmanjšana«. Po njegovem prepričanju je človek svoboden, kadar ga »arbitrarna volja drugih ne sili, da bi storil nekaj, česar noče«. Za Hayeka je v tem pravi pomen svobode — to, čemur pravi »individualna svoboda«, ki jo razlikuje od drugih rab izraza, od rab, ki jih odločno zavrača. Zlasti zavrača npr. uporabo izraza »svoboda« v izrazih, kakršen je »svoboda kot moč« (da zadovoljimo svojim željam ali da izberemo med različnimi možnimi alternativami) — zakaj po takšni definiciji so seveda revščina, neizobraženost in nezaposlenost pač le omejitve svobode. Omejujejo namreč stvarne alternative, ki so posamezniku na voljo. Če sprejmemo takšno definicijo, potem po Hayekovem prepričanju odpremo vrata za možnost, da zagovarjamo državno intervencijo, ki naj te neenakosti popravi.

Druga pomembna raba izraza »svoboda« je izraz »politična svoboda«, to, kar razumemo z »demokracijo«: ta izraz kaže na možnost, ki jo imajo ljudje, da sodelujejo pri izvolitvi svoje vlade, pri zakonodajnem procesu in pri nadzoru nad upravo. Hayek spet zagotavlja, da politična svoboda ni nujna sestavina individualne svobode. Demokraciji, politični svobodi ne nasprotuje v načelu. Meni pa takole: »To je zgolj sredstvo, utilitarističen pripomoček za zagotavljanje notranjega miru in individualne svobode.« Če pa naj bi kdaj prišlo do spopada med demokracijo in individualno svobodo, tako da bi demokracija blokirala individualno svobodo, tedaj je za Hayeka jasno, da je treba demokracijo opustiti, da bi ubranili individualno svobodo. Hayek očitno hoče spodbiti sam temelj tistih pravic, ki jim pravimo pozitivne svoboščine. Takšen poskus, da bi se vrnili k Lockovi definiciji svobode kot zgolj odsotnosti prisile, najdemo tudi pri Miltonu Friedmanu, ki pravzaprav svobodo identificira z nevmešavanjem v pravico do neomejenega prisvajanja in z nevmešavanjem v mehanizme kapitalistične ekonomije svobodnega trga. Zanj so vsi pozitivni koncepti svobode potencialno totalitarni, ker upravičujejo državno intervencijo na privatno področje. Neoliberali, kakršna sta Hayek in Milton Friedman, trdijo, da je liberalna politična ureditev možna edinole v okviru kapitalistične ekonomije svobodnega trga. Milton Friedman v knjigi, ki jo je objavil leta 1962, pa tudi v poznejši knjigi *Svobodna izbira* (*Free to Choose*) izjavlja, da je kapitalizem svobodnega trga edini tip družbene organizacije, ki spoštuje individualno svobodo, saj je edini ekonomski sistem, ki lahko koordinira dejavnosti velikega števila ljudi brez prisile.

Je pa še en ključni pojem — pojem socialne ali distributivne pravičnosti. Tudi ta je pomembna tarča neo-liberalov. Ni težko uganiti, zakaj, saj na njem temelji legitimnost države blaginje. Za Hayeka je ta pojem v liberalni družbi popolnoma brez pomena, saj: »v takšnem sistemu, kjer je vsakomur dopuščeno, da svoje znanje uporablja po svoji lastni volji, je koncept socialne pravičnosti nujno prazen in brez pomena, saj v njem nikogaršnja volja ne more določiti relativnih dohodkov različnih ljudi in tudi ne more preprečiti, da ne bi bili delno odvisni od naključja«.

Druga vrsta napada na socialno pravičnost je libertarni Nozickov napad (libertaren seveda v ameriškem pomenu, ki je prav nasprotje libertarnosti). V knjigi *Anarhija, država in utopija* Nozick kritizira ta pojem in meni, da nečesa takšnega — distributivne pravičnosti — ne more biti in da ni mogoče,

da bi bila vloga države v tem, da za to pravičnost poskrbi. Nozick napada delo Johna Rawlsa, ki ga imajo neo-konservativci za teoretika novega egalitarizma, ker v zelo pomembni knjigi *Teorija pravice* »pravico« definira v terminih enakosti. Temu nasproti Nozick postavlja »upravičenostno teorijo pravice« (*«entitlement theory of justice»*), po kateri je v družbi pravica, vse dokler njeni člani posedujejo tisto, do česar so upravičeni (*what they are entitled to*), ne glede na obliko razdelitve bogastva, ki v tej družbi obstaja.

Tretja pomembna tarča je enakost. Zlasti pri neo-konservativcih je to ena izmed najbolj priljubljenih tem. Daniel Bell meni, da je resnični ideal enakosti tisto, čemur pravi »pravična meritokracija«. Po mnenju Irvinga Kristola, tudi neo-konservativca, so talenti in človeške sposobnosti distribuirani v zvončasti krivulji, tako da je večina v sredini, na obeh skrajnostih pa le majhne skupine. Po njegovem bi morala distribucija dohodka in politične moči ustrezati tej zvončasti krivulji; prepričan je, da je v ZDA tudi zares tako.

Drugi način, kako zatreti subverzivni aspekt artikulacije med liberalizmom in demokracijo in zožiti polje pravic, je neokonservativni poskus, da bi ponovno definirali sam pojem demokracije. Tu je njihov cilj zmanjšati področje aplikacije demokracije in omejiti politično participacijo na zelo redka območja. Brzezinski na primer predlaga, da bi »vse bolj ločevali politični sistem od družbe in da bi ju začeli umevati kot dve ločeni entiteti«. Gre seveda za to, da bi več in več javnih odločitev odtegnili demokratičnemu nadzoru, tako da bi postale izključna odgovornost izvedencev. Učinek bo ta, da se bodo temeljne odločitve na ekonomski in na socialni ravni depolitizirale in da se bo področje, kjer je mogoče izvrševati politične pravice, močno zožilo. Brzezinski meni, da bo takšna družba resnično demokratična, a — kakor pravi — v »libertarnem pomenu«, demokratična »ne bo v smislu izvrševanja temeljnih odločitev, ki zadevajo določanje politike, pač pa v tem smislu, da bo ohranjala nekatera področja avtonomije za individualno samo-izražanje«.

V tem so na kratko glavne strategije tistega, čemur navadno pravimo nova desnica. Mislim, da je pomembno razlikovati med neo-liberali in neo-konservativci, saj je med njimi veliko pomembnih razlik, vendar pa je pri obojih glavni cilj očitno v poskusu, da bi pretrgali artikulacijo, ki se je vzpostavila med liberalizmom in demokracijo in katere rezultat je bila močna ekspanzija liberalnega diskurza svoboščin na nova in nova področja življenja in družbenih razmerij. Ta diskurz je ustvaril pogoje za pomembne demokratične pridobitve in je spodbudil širjenje demokratične revolucije s tem, da je postavil pod vprašaj neenakosti, ki so jih vse dotlej imeli za naravne, npr. neenakosti spolov in ras. Nova desnica namerava ponovno definirati diskurz pravic na antidemokratičen način, uporabljajoč ga za to, da bi na ljudi zvalila pravice, ki naj bi jih bila država konfiscirala, in da bi ponovno vpeljala idejo o naravnih pravicah, ki naj bi bile prvotne in pred družbo. Ta retorika, da ljudem vračajo pravice, ki jim jih je odvzela država, jim očitno omogoča, da (kakor je zelo jasno pri thatcherizmu) protidemokratično ofenzivo prikazujejo kot obrambo demokracije. Jasno je, da lahko levaica na to ofenzivo — zdaj prehajam k sklepu in k zadnji tezi — odgovori samo z obrambo in z nadaljnjim razvijanjem demokratične revolucije, in prav to sva v najini knjigi prikazala in definirala kot strategijo radikalne demokracije. To je strategija širitve polja demokracije na vsa področja družbenega življenja; za to pa je seveda absolutno nujno spustiti se v diskusijo o pravicah in tega področja ne prepustiti novi desnici.

Spustiti se moramo v to diskusijo in poskusiti redefinirati pojem pravic na neindividualističen način, tako da postane mogoča artikulacija med različnimi demokratičnimi boji. Prav to artikulacijo med vsemi demokratičnimi boji imava v mislih, ko govoriva o »strategiji radikalne demokracije«. Seveda je res, da je obramba pravice marsikdaj nezdružljiva z razširitvijo demokratičnega načela, v takšnih primerih gre namreč za pridobljene pravice, ki obstajajo le na osnovi tega, da druge izključim iz njihovega izvrševanja. Prav zato moramo vprašanje pravice postaviti na drug način. Nikoli ni mogoče ali vsaj nikoli ne bi smelo biti mogoče, da bi individualne pravice definirali izolirano, pač pa jih moramo vselej definirati v kontekstu specifičnih družbenih relacij, ki določajo subjektivno pozicijo. Pravice vselej zadevajo druge subjekte, ki participirajo v isti družbeni relaciji. Zato nikoli ne more iti za vprašanje čiste individualne pravice. Pravice moramo misliti kot demokratične pravice, kot pravice, ki so posamezniku garantirane, ki pa jih je mogoče izvrševati edinole kolektivno in ki zato zahtevajo obstoj enakih pravic za druge. Prepričana sem, da je to edini način, da obramba pravic ene skupine, recimo delavcev, ne bo šla na račun pravic drugih skupin: žensk, priseljencev itn., in le tako bo boj proti oblasti lahko postal zares demokratičen. Ne smemo se skušati otresti liberalnega diskurza, zlasti ne liberalnega demokratičnega diskurza in diskurza pravic, tega ne smemo zavreči kot domnevnega izraza buržoaznega interesa, pač pa moramo na tem področju delovati in vsa vprašanja pravic redefinirati v okviru tega, čemur bi lahko rekli »ne-polaščevalni individualizem«.

RAZPRAVA

Predsedujoči (Tomaž Mastnak): Zahvaljujem se predavateljici in odpiram razpravo.

Slavoj Žižek: Pokazali ste, kako strategija neokonservativizma meri na to, da bi dezartikulirala liberalizem in demokracijo ter si prisvojila liberalizem; njen cilj je, nekoliko poenostavljeno rečeno, liberalizem brez demokracije. Moje vprašanje je v naslednjem: vaš primer neokonservativne strategije velja za razvite kapitalistične dežele; kako zgleda ustrezna strategija konservativnih sil v deželah »realnega socializma«? Moj odgovor bi bil, da je v »realnem socializmu« za vladajočo ideologijo nesporejmljiva natančno ista vez liberalizma in demokracije, se pravi, da je tudi tu cilj strategije vladajočega diskurza dezartikulirati liberalizem in demokracijo, le da tukaj ni žrtvovana demokracija, marveč liberalizem. Ideološka operacija, s pomočjo katere se to izvede, je razlikovanje »formalne« demokracije in tako imenovane »resnične«, »vsebinske« demokracije: liberalna demokracija je definirana kot »zgolj formalna«, kot izključujoča »pravo« demokracijo, »resnično« oblast ljudstva, ta »prava« demokracija pa naj bi izključevala temeljne poteze »formalne« demokracije (politični pluralizem itd.) — da tako definirana »resnična« demokracija hkrati pomeni izgubo same demokracije, tj. da je demokracija demokracija zgolj kolikor je »formalna«, o tem zdaj ne bi zgubljal besed, ker mi gre le za isto

ideološko operacijo — dezartikulacijo liberalizma in demokracije — ki jo najdemo tako v neokonservativizmu kot v »realnosocialistični« vladajoči ideologiji. Bi se s tem strinjali?

Chantal Mouffe: Da. preprečiti hočejo artikulacijo. Medtem ko nova desnica poskuša zlomiti obstoječo artikulacijo, pa je v realnem socializmu cilj v tem, da bi tako artikulacijo onemogočili. Saj bi bil seveda liberalni diskurz zelo subverziven glede na obstoječi diskurz. Glede tega se popolnoma strinjam. Temu pa bi rada nekaj dodala. Meni se zdi jasno, da v bistvu liberalizma ni ničesar, kar bi impliciralo obrambo tistega, kar razumemo z ekonomskim liberalizmom. Zato tudi artikulacija liberalizma s socialističnim diskurzom ne pomeni, da bi se zato morali vrniti v kapitalizem. V bistvu liberalizma ni ničesar, kar bi ga povezovalo z obstojem kapitalistične tržne ekonomije. Friedman in Hayek seveda hočeta trditi, da je ta zveza nujna, a mislim, da ni... Potemtakem artikulacija liberalizma s socialističnimi in demokratičnimi idejami ne pomeni povratka ali obrambe kapitalistične tržne ekonomije.

Rudi Rizman: *Moje vprašanje zadeva razmišljanje o diskontinuiteti med levico in demokracijo, med levim in demokratičnim diskurzom, ki ste jo opisali. Če razmišljamo o demokratičnem diskurzu, ali se lahko tedaj vprašujemo, kdo ima prav, kdo je odgovoren za prelom, o katerem ste govorili? Ignorance demokratične tradicije, demokratičnega diskurza na levi ni mogoče odpraviti samo s fragmentarno razlago v tem smislu, da se mora argumentacija leveice obogatiti — prepričan sem, da ste to vprašanje sicer globlje obdelali. Menim namreč, da bo morala levica v novem srečanju z demokratičnimi spremembami in liberalno tradicijo oziroma, če tako rečem, pri novi asimilaciji demokratičnih sprememb in liberalne tradicije žrtvovati določene norme ali t. i. substancialne točke in diskurzivne strukture v svojem razmišljanju. No. morda je govoriti o tem vobče malce preširoko. Morebiti bi bilo veliko bolje pogledati gotovo diskontinuiteto v samem marksizmu, ko gre za spore o vprašanju človekovih pravic. Na eni strani lahko omenimo stališče Kolakowskega, ki dvomi, da je na kakršenkoli način mogoče vzpostaviti strukturno razmerje med marksizmom nasploh in človekovimi pravicami, na drugi pa različne inačice marksističnega mišljenja, ki so veliko bolj naklonjene iskanju gotovih zgodovinskih priložnosti in tudi diskurzivne tradicije v samem marksizmu, ki naj bi rehabilitirale vprašanje državljanskih in človekovih pravic in ga vikorporirale v širši kontekst. Skratka, če vprašanje izčistim, bi na kratko vprašal, za kakšno ceno lahko levica in zlasti marksizem sprejmeta izziv, ki sem ga omenil na koncu, in kaj bo ostalo po takem pozitivnem pristopu? Kaj bo potem?*

Chantal Mouffe: Kaj bo ostalo od česa?

Rudi Rizman: *Od tradicije, o kateri ste govorili in ki je bila zapostavljena. Kaj bo ostalo od marksizma? Zamajali ste celo paradigmo, celotna struktura mišljenja se mora revolucionirati, ne le v eni posebni zahtevi. Koliko si lahko marksistična levica ali kaka druga leva inačica to dovoli, dovoli preustvarjanje celote...*

Chantal Mouffe: Če se postavite na to pozicijo in jo skušate uveljaviti v praksi, vas to pripelje zelo daleč. Prav zato se v najini knjigi razglasha za post-marksista. ...Strinjam se — če sprejmete pozicijo, kakršno sva tukaj

razvila, potem pač ne morete ostati marksist. To pa ne pomeni, da zavračava to tradicijo, moramo pa iti naprej in razviti aspekte, ki jih je marksizem nemara implicitno vseboval. Na primer: najin razmislek je posledica dela na Gramsciju in obdelave njegove koncepcije hegemonije. Zatorej ne gre za zavračanje, pač pa za to, da gremo še dalje.

Tomaž Mastnak: *Zastavil bi vprašanje, ki je deloma povezano s prejšnjim: kakšno je razmerje projekta, ki ga imenujeta radikalna demokracija, do socializma? Ali, rečeno drugače: ali sploh lahko govorimo o socialistični demokraciji?*

Chantal Mouffe: Sprašujete, ali je mogoče govoriti o socialistični demokraciji. Seveda je. Čemu ne bi bilo mogoče? Problem je le v tem, da je ta izraz tako izmuzljiv. Vsi socialisti se razglašajo za demokrate. V svoji knjigi skušava poudariti, da levega političnega projekta ni mogoče misliti izključno na način socializma, ki ga razumemo kot socializacijo proizvodnih sredstev. Projekt emancipacije se mora soočiti še z drugimi odnosi oblasti na številnih družbenih ravneh. Radikalni demokratični projekt npr. poudarja nujnost, da artikuliramo feminizem, boj proti rasnemu razlikovanju, boj seksualnih manjšin, ekološke zadeve. Poudarjava, da se ne sme boju delavskega razreda pripisovati nikakršne vnaprejšnje centralnosti. To seveda ne pomeni, da v nekaterih okoliščinah iz zgodovinskih razlogov delavci nemara ne bodo igrali pomembne vloge v tem novem hegemoničnem bloku. A v najini koncepciji se delavskim zahtevam ne pripisuje nikakršnega ontološkega privilegija. Prav zato tudi meniva, da je najbolje govoriti o radikalni demokraciji, saj je to očitno nekaj, kar se razlikuje od tradicionalnega socialističnega projekta.

Druga zelo pomembna razsežnost, ki pojasnjuje, zakaj sva predlagala novo ime, je v tem, da meniva, da je zelo pomembno, da se znebiva iluzije, da je mogoče narediti konec vsem antagonizmom, iluzije o družbi, ki naj bi bila povsem presojna, spravljena s seboj samo, da se znebimo ideje, ki jo lahko opazimo še pri Habermasu, ideje o družbi etične sprave. Prepričana sva, da je ta iluzija potencialno zelo totalitarna in da nam mora veljati družbena razdelitev za tisto, kar družbo konstituira. To ne pomeni, da bo obveljala sedanja družbena delitev, pač pa, da bo vselej nekakšna družbena delitev. Popolnoma nemogoče je, da bi kdaj popolnoma presegli antagonizem, in prav zato ideja radikalne demokracije napeljuje bolj na misel o procesu, ki je odprt in ki se ne bo nikoli popolnoma realiziral. Zdi se, da ideja socializma tega v celoti ne zajema. So pa lahko še drugi vzroki, da poudarjamo vlogo demokratičnega diskurza v sedanjih bojih. Prav tako pa midva verjameva v vrsto neavtoritarne politike, v politiko, ki je ne vodi nikakršna avantgarda. Rada bi predlagala novo obliko politike in verjameva, da je izraz radikalna demokracija ustrežnejši kakor izraz socializem, da zajame to neavtoritarno vrsto politike.

Aleš Erjavec: *Vaše knjige nisem bral, zato govorim samo na podlagi tega, kar ste povedali zdaj. Ali lahko povežemo koncept radikalne demokracije s katerimkoli od doslej obstoječih ali konceptualiziranih modelov socializma? Npr. v Južni Ameriki?*

Chantal Mouffe: Ne, prav gotovo ne. Mislim, da ni mogoče navesti nobene konkretnega zgleada radikalne demokracije. Ne.

Aleš Erjavec: *Vprašujem tole: ali kak ali kaki elementi koncepta radikalne demokracije obstajajo kje v družbeni praksi, denimo v ekonomski politiki, socialni itd., ali pa celo v kaki družbi kot celoti ali v kakem njenem delu?*

Chantal Mouffe: Predvsem mislim, da ni nobene družbe, ki bi jo lahko imeli za zgled radikalno demokratične družbe. Pač pa čutim, da je težnjo te vrste mogoče zaslutiti v nekaterih gibanjih. Mislim, da del gibanja Zelenih v Nemčiji očitno pripada tej vrsti politike, saj se tudi ukvarjajo z artikulacijo med različnimi vrstami zahtev, ukvarjajo se z levim projektom, ki ga ni mogoče definirati na tradicionalni socialistični način. Tudi v Franciji je bil tak poskus, ki pa je žal propadel, to je bil poskus CFDT, ki je nekomunistični sindikat, tudi ti so boj delavcev skušali artikulirati z bojem žensk, manjšin in z obrambo priseljencev.

Jože Vogrinc: *Neokonservativna in neoliberalna misel, če si smem sposoditi vaš izraz, se artikulira ob vprašanjih ekonomske učinkovitosti in ekonomskega razvoja. Mislim, da je to eden poglavitnih razlogov za njeno politično učinkovitost, prepričan pa sem, da tudi povezava med liberalizmom in demokracijo vsebuje ekonomska vprašanja. Če naj ta povezava postane pomembna, jo je treba ekonomsko utemeljiti. Ali se odvija kaka razprava o razmerju med radikalno demokracijo in njenimi ekonomskimi temelji? Kako, mislite, bi lahko radikalna demokracija postala, če tako rečem, ekonomsko trdna?*

Chantal Mouffe: Mislim, da na to vprašanje ni mogoče odgovoriti. Navedla vam bom samo primer, kaj lahko to vprašanje implicira, ni namreč mogoče dati šablon ali vnaprejšnje rešitve o stvareh te vrste. Seveda pa bo strategija radikalne demokracije, denimo, implicirala to, da si rešitve ekonomskih vprašanj ne morete zamisliti izključno na temelju delavskega samoupravljanja, saj artikulacija različnih vrst zahtev kaže, da mora veliko več ljudi odločati o tem, kaj naj se proizvaja, kako naj se proizvaja — več ljudi kakor zgolj delavci v tovarni. Če hočemo, na primer, povezati ekološko vprašanje in zahteve žensk in delavske zahteve skupaj, to pomeni, da moramo razširiti bazo ljudi, ki bodo odločali o ekonomiji. To je na primer zgled, ki kaže, da nas bo sleherni radikalno demokratični projekt prisilil, da si ekonomsko vprašanje postavimo na drugačen način. A seveda gre še za veliko več kakor to. Mislim, da tu ni mogoče kaj več reči — kvečjemu nemara je treba ponovno poudariti — nisem namreč prepričana, da sem zadosti jasno povedala —, da projekt radikalne demokracije vključuje socializem, razumljen kot socializacija proizvodnih sredstev. To ni alternativni projekt — le širši projekt je. Socializem — kot socializacija proizvodnih sredstev — je le del tega projekta. A način, kako bomo postavili to vprašanje socializacije, bo odvisen od tega širšega projekta in prav zato se ga moramo lotiti drugače kakor v tradiciji.

Slavoj Žižek: *Strinjam se, toda moj poudarek je na naslednjem: ne zadošča reči, da se pomen oziroma domet vsakega posebnega boja, npr. boja za socializacijo produkcijskih sredstev, odloča glede na njegovo vključenost v širši projekt. Sam ta širši projekt zmerom implicira dominantno nekega specifičnega diskurza, ki daje ton celoti. Vzemimo vajin lastni projekt »radikalne demokracije«: ne zadošča reči, da se v njem vsi parcialni boji — ekonomski, politični, feministični, ekološki — artikulirajo v verige, ne da bi en sam boj*

vnaprej utelešal resnico ostalih; samo to polje, v katerem, na ozadju katerega se posamezni boji lahko artikulirajo v verige, že predpostavlja dominantno demokratskega diskurza, vsi ostali boji dobijo svojo avtonomijo skozi svoj nanos na demokratski diskurz. V vajini knjigi sta sama lepo izpeljala, kako je feminizem postal mogoč kot prenos egalitarno-demokratskega diskurza na področje odnosov med spoloma (enakost tudi med spoloma), socialistični diskurz kot njegov prenos na področje ekonomskih odnosov (enakost tudi v ekonomski dejavnosti) itd.

Chantal Mouffe: V redu, ampak tudi če obstoji neko artikulirajoče načelo vseh bojev, to načelo ni izraz nekega konkretnega boja.

Slavoj Žižek: *Problem je v tem, kaj mislite z »izrazom«. Toda raje bi se vrnil k problemu tako imenovane »ekonomske učinkovitosti«. Menim, da ne zadošča odgovor, da je to vprašanje treba obravnavati kot parcialni aspekt globalnega projekta, tj. da ima to vprašanje v okviru različnih globalnih projektov različno težo. Vprašanje, kako združiti »ekonomsko učinkovitost« z radikalno-demokratskim projektom, je danes s strani množic parcipirano kot eno izmed ključnih vprašanj: levičarski projekti v razvitem kapitalizmu so v krizi prav zato, ker niso dali jasnega odgovora na to vprašanje. Ponavljam, mislim, da tukaj ne zadošča običajni postopek, da samo vprašanje razglasimo za »napačno«.*

Chantal Mouffe: Se strinjam, to je zelo pomembno vprašanje, mislim pa, da na takšno vprašanje ni mogoče odgovoriti, še zlasti ni mogoče ponuditi kakšne šablone. Mislim, da bi to bilo zelo nevarno, celotni projekt radikalne demokracije pa poudarja, da moramo začeti z realnimi zahtevami in graditi od tega, jih artikulirati. Vzemimo na primer britansko ekonomijo. Očitno je, da bi si moral radikalno demokratski projekt izmisliti rešitev, v kateri bi se zahtev delavcev artikulirale z zahtevami žensk, priseljencev — in ni ga mogoče izdelati izključno na podlagi delavskih zahtev. Prepričana sem, da vam radikalno demokratski projekt pomaga samo, da si vprašanje postavite na določen način — ne more pa vam dati šablone, recepta. Seveda je tu še drugo vprašanje: zakaj je neo-liberalni diskurz postal tako popularen, zakaj je thatcherism lahko zmagal? Razlog, da so te ideje postale tako priljubljene, je v tem, da so angleško državo blaginje očitno vzpostavili na zelo birokratski način. Zato je do številnih demokratskih pridobitev prišlo na način, zaradi katerega ljudje v njih niso videli dobiti, pač pa le zatiranje. Ponazorila sem vam samo eno stran teh demokratskih pridobitev, mislim, da so neznansko pomembne. A dejstvo je, da ljudje te pridobitve velikokrat občutijo kot opresivne zaradi birokracije, zaradi tega, kako ravna jo z njimi, ko, denimo, prosijo za socialno pomoč. Ljudje občutijo državo blaginje kot birokratsko mašino, ki so jo jim vsilili — in ne kot nekaj, kar v resnici zastopa njihove interese. Prav zato je thatcheristična linija lahko artikulirala te boje in to nezadovoljstvo v diskurz, ki pravi: »Rešitev je v tem, da državi odvzamemo ta pooblastila in jih vrnemo ljudem.« Tako je rešitev v ponovni privatizaciji in do nje je lahko prišlo, ker na drugi strani na angleški levici ni bilo absolutno nikakršnega razumevanja za to vprašanje. Tako so celotno področje popolnoma prepustili desnici.

DISKURZIVNE ARTIKULACIJE IN ANTAGONIZEM*

Predavanje bom razdelil na dva dela: v prvem delu bom poskusil pojasniti koncept diskurza, kakor sva ga razvila v najini knjigi; v drugem delu pa bom na temelju pojma razmerja, ki sva ga tudi razvila v knjigi, skušal obdelati, teoretsko skonstruirati kategorijo antagonizma.

Osrednji filozofski argument, ki ga bom tukaj predstavil, je po mojem mogoče razviti izhajajoč iz treh različnih intelektualnih tradicij, ki so vse prišle, grobo rečeno, do iste vrste dognanj.

Prva je tradicija anglo-ameriške analitične filozofije, druga je fenomenologija, tretja pa je strukturalna in poststrukturalistična tradicija.

Ker je čas za to predavanje omejen, se bom omejil zgolj na to tretjo tradicijo, ki pa je hkrati tudi bistvena za najino argumentacijo v knjigi o hegemoniji. To tradicijo lahko povzamemo v treh modelih, ki jih bom po vrsti obravnaval. Prvi model bomo imenovali strukturalizem številka ena, drugi strukturalizem model dva, tretjega pa poststrukturalizem.

Kakor veste, se je strukturalistični model začel na polju jezikoslovja. Zato bom začel z nekaterimi lingvističnimi koncepti in pokazal, kako so v teku svojega progresivnega razpiranja in formaliziranja širili področje svoje aplikacije, vse dokler niso zaobjeli celote družbenih razmerij.

Povedali so mi, da se nekateri poslušalci prav dobro spoznajo na lingvistične in psihoanalitične koncepte, drugim pa so nemara manj znani, zato bom najprej na kratko povzel nekatere temeljne koncepte strukturalne lingvistike.

Osnovna poanta strukturalne lingvistike je, da ni identitet, ki ne bi bile relationalne. To se pravi: identiteta je nekaj, kar se umešča na natančno določen kraj v sistemu relacij. Naj vam postrežem z zgledom iz Wittgensteina. Čisto na začetku *Filozofskih raziskav* govori Wittgenstein o tem, čemur pravi »Avguštinova koncepcija jezika«. V *Izpovedih* pravi sv. Avguštin, da se je jezika naučil tako, da je videl neki predmet in hkrati slišal, da ljudje za ta predmet uporabljajo neko določeno ime. Tako naj bi se bil jezik naučil na način nekakšne nomenklature, pač tako, da je niz imen povezal z nizom stvari. Wittgensteinov argument, ki bo tudi argument Saussura in strukturalne lingvistike, je v tem, da se na ta način nihče ne more naučiti jezika. Recimo, da tamle

* Naslov je uredniški.

nekdo dela, da se hočem naučiti slovenščine in da nekdo pokaže na tistega človeka in reče: »oče«. Pomena te besede ne morem spoznati. Ne morem vedeti, ali ta beseda pomeni, da je možak debel, da je velik, da je njegova obleka take in take barve ipd. Edini način, da doženem, kaj beseda »oče« pomeni, je, če vem, kaj pomenijo izrazi kakor »mati«, »sin«, »bratranec«, »družina« ipd., — in navsezadnje če poznam pomen vseh izrazov v nekem jeziku. To pomeni, da je pomen slehernega izraza čisto diferencialen. To je osnovno načelo strukturalne lingvistike: sleherni posamični akt pomenjanja predpostavlja celoto konstituiranega jezika. Pomene sporočamo s »totalnostjo jezika«, nikoli z izoliranimi izrazi. Pomen izraza je preprosto njegova različnost od vseh drugih izrazov v jeziku. Saussure je to izrazil s trditvijo, da v jeziku ni pozitivnih členov, pač pa so zgolj razlike. Na podlagi tega osnovnega načela je Saussure izdelal vrsto kategorij, ki so osrednjega pomena za analizo lingvističnega sistema. Prva je, da je temeljna enota jezikovne analize *znak*. Znak pa obsega dve prvini: *označevalec*, tj. niz zvokov, in *označenec*, koncept, ki tem zvokom ustreza. Na primer: vrsta zvokov »k-r-a-v-a« ustreza konceptu neke posebne živali, ki ji pravimo »krava«.

Drugo razlikovanje je tisto med jezikom in govorom (*langue/parole*). *Jezik* je zaklad govornice, položen v duha slehernega govora tega jezika, *govor* pa je aktualna uporaba jezikovnih znakov, ki jo v slehernem posameznem trenutku opravlja sleherni govorec. Če, denimo, rečem: »Kupil bom mleko.« — je to mogoče prav zato, ker mi je sleherni izmed teh izrazov položen v duha kot množica pomenov, ki jih lahko aktualiziram na popolnoma različne načine. Iz tega je Saussure izpeljal drugo osnovno načelo strukturalne lingvistike, po katerem je jezik forma in ne substanca. Kaj je hotel s tem reči? Hotel je reči tole: če je sleherna identiteta v jeziku relacionalna, potem je treba ta sistem relacij definirati s formalnimi potezi in ne z materialnimi. Recimo, da je pred nami šahovnica, na kateri lesene figure nadomestimo s steklenimi, ki sicer niso iste oblike, se pa sleherna med njimi giblje po šahovnici po istih pravilih kakor se je gibal prej njen leseni pendant. Igra s steklenimi figurami bo še zmerom šahovska igra. Materialna, substancialna prvina ne šteje, edino, kar je pomembno, je forma.

Zadnja poteza saussurovske lingvistike, ki je za naš namen pomembna, je Saussurovo stališče, da je možna lingvistika *stavka*, ni pa možna lingvistika diskurza. Diskurz v tem kontekstu pomeni vsako enoto, ki je daljša od stavka. Če rečem: »Imam mleko.« — je to stavek in je lahko predmet lingvistične analize. Če pa rečem: »Imam mleko. Kupiti moram maslo.« — pa sta to dva stavka in za Saussura je način, kako je en stavek povezan z drugim, nekaj, kar uhaja lingvistični analizi, ker je odvisno od arbitrarnosti individualnih subjektivnih odločitev.

S tem sem opisal strukturalizem prvega modela. Kaj je bilo s tem modelom narobe? Dvoje. Prvič je kršil svoja lastna teoretska načela. Kakor smo videli, je za Saussura jezik forma, ne substanca. To pomeni, da naj bi vsakemu nizu zvokov na ravni označevalca ustrezal en koncept na ravni označenca. Če pa odpravimo razlikovanje med substancami, potem označevalca ni več mogoče razločiti od označenca s pomočjo substancialnih terminov — fonične substance pri označevalcu, konceptualne substance pri označencu. Ker pa na drugi strani tega razlikovanja ni mogoče izvršiti niti s pomočjo formalnih terminov, saj naj bi si zvokovni nizi in koncepti ustrezali eden po eden — je treba pač priti do sklepa, da ni nobenega področja, na katerem bi veljala distinkcija

med označevalcem in označencem. Oba reda je povezoval absoluten in nepremostljiv izomorfizem. Kako je torej Saussure rešil ta problem? Preprosto tako, da je v definicijo vtihotapil substanco. Označevalec se razlikuje od označenca zato, ker je eden fonične, drugi pa konceptualne substance. V tem je torej prva nekonsistentnost.

Drugi problem je, da je moral vpeljati, vtihotapiti še neko drugo zunaj-jezikovno entiteto, če je hotel ohraniti razlikovanje med jezikom in govorom (parole). Če namreč lingvistika diskurza ni možna, potem je treba zaporedje stavkov v govorni verigi postaviti v odvisnost od neke zunaj-jezikovne entitete, in ta je govoreči subjekt. Govoreči subjekt kot transcendentalni in zunanji temelj govorne verige uhaja iz polja lingvistične analize. Zato je bilo malone nemogoče strukturalistični model s polja lingvistike razširiti na področje družbenih ved, saj so bili njegovi pojmi vse preveč odvisni na eni strani od substancialnih entitet, ki so bile strogo lingvistične v ozkem pomenu, na drugi strani pa od drugih zunaj-jezikovnih entitet, ki so uhajale operativnemu področju strukturalističnega modela.

Možnost, da strukturalistično logiko razširimo s področja lingvistike tudi na področje družbenih razmerij, se odpre šele s strukturalizmom po modelu št. 2. Ta drugi korak sta v glavnem naredila Hjelmslev in kopenhavenska šola strukturalne lingvistike. Hjelmslevova teza je bila v glavnem tale: vse dvoumnosti saussurovskega modela je treba odstraniti. V ta namen se je strogo držal stališča o formalni naravi jezikovnih entitet. Kako se je lotil problema izomorfizma, na katerega je naletel Saussure? Preprosto tako, da se je usmeril na enote, ki so manjše kakor znak. Če imamo niz zvokov »k-r-a-v-a« in koncept krave, potem lahko tako zvokovni niz kakor koncept razčlenimo na manjše komponente. Rečemo lahko, da imajo k, r, a, v vrsto distinktivnih potez, ki so fonične. Krava kot koncept pa spet lahko razčlenimo v množico distinktivnih potez. Na primer: žival, ženskega spola, odrasla itn. Jasno je, da s tega drugega stališča med zvoki in konceptom ni nikakršnega izomorfizma. To se pravi: na tej točki se odpre možnost, da skonstruiramo čisto relacionalno algebro socialnih razmerij, s tem pa tudi možnost, da z jezikovnega področja v ožjem pomenu preidemo k aplikaciji strukturalne relacionalne logike v širši sferi družbenih razmerij. In prav to se je tudi zgodilo, zlasti v Franciji v 60. letih. V tem času so strukturalistični model, ki ga je razvila kopenhavenska šola, razširili s področja lingvistike na splošno področje družbenih razmerij. Delo Rollanda Barthesa je, denimo, zelo drzen poskus, da bi poljubni sistem družbenih razmerij razložili kot znakovni sistem in da bi njegovo relacionalno logiko uporabili pri govorici oblačenja, jedi, pri govorici prometnih znakov itn. To je omogočila formalizacija, s katero je racionalna strukturna logika postala neodvisna od svoje stroge zasidranosti v govorjenju in v pisavi.

V tem je bil prvi dosežek drugega modela, a bil je še eden: ko namreč strukturno logiko zasujemo kot čisto relacionalno logiko, se odpre možnost lingvistike diskurza. Rekli smo, da je bila na Saussura lingvistika diskurza nemogoča, ker je bil zanj diskurz odvisen od arbitrarnih odločitev individualnega subjekta. A oglejmo si to stvar od bliže. Če pravim: »Mleko imam. Kupiti moram maslo.« — to ni toliko odvisno od moje individualne in subjektivne arbitrarne odločitve, kolikor o tega, kako je v civilizaciji, v kateri živim, organiziran zajtrk. To pomeni: potem ko sleherno identiteto v družbenih razmerah definiramo izključno relacionalno, postane mogoče, da ponovno umeštimostimo, da ponovno uvedemo individua v diskurzivno verigo. Ni individuum

tisti, ki bi kot zunanja entiteta kreiral diskurz, temveč diskurzivne norme, ki obstajajo v družbi, ustvarjajo mojo lastno subjektivnost. Karkoli pravim, se mora vpisovati v kompleks diskurzivnih formacij, ki so v večjem delu onkraj mojega nadzora. V literarni analizi je npr. Barthes to formuliral kot načelo smrti avtorja.

A posledice tega drugega modela sežejo še dlje. Potem ko smo vpeljali možnost lingvistike diskurza, temelječe na čisto relacionalni logiki, postane nesmiselno, da bi to logiko omejevali na govorjenje. Navedel bom malo prirejen zgled iz Wittgensteina. Denimo, da zidam zid in rečem sodelavcu: »Daj mi opeko.« To je jezikovno dejanje. Potem vzamem opeko in jo položim na zid — to je vedenjsko nejezikovno dejanje. Vseeno pa imamo jasen občutek, da si ta jezikovni element in ta vedenjski element ne stojita drug ob drugem kar tako kot dve popolnoma ločeni operaciji, pač pa je, narobe, jasno, da sta diferencialna momenta v eni sami operaciji. Če pa zdaj naša relacionalna logika odpravi substancialni moment v svojih različnih diferencialnih elementih, potem ni prav nič težko pojem diskurza razširiti tako, da zajame strukturne totalnosti, ki obsegajo tako lingvistične kakor zunaj-jezikovne elemente. Ves tisti nesmisel, ki trdi, da generalizacija pojma diskurza vsebuje idealistično pozicijo, je nesmisel prav zato, ker meni, da je diskurzivnost zgolj govorica; prav narobe pa lahko pojem diskurza razširimo samo, če gremo v definiciji tega, kar tvori diskurzivno relacijo, naprej od govorice.

A prav v tem trenutku se bodo začele težave za strukturalizem. V tem trenutku se namreč postavi pod vprašaj predpostavka celotnega sistema, ki je predpostavka zapore. Po mojem je nesporen dosežek strukturalizma v tem, da je sleherno identiteto definiral kot relacionalno, v njeni relacionalnosti. Meja strukturalizma pa je v tem, da je mislil, da je ta sistem relacij zaprt in statičen. Kaj se namreč zgodi, če vpeljemo zunanost, ki ta sistem relacij nenehno deformira in subvertira? Vrnimo se za trenutek k našemu lingvističnemu modelu, da si bomo lahko skicirali odgovor.

Saussure je že doumel naravo tega problema. Vedel je, da se jezikovna sprememba ne more zgoditi tako, da bi prišlo do atomarnih premen v enem ali drugem delu sistema, saj je sleherna identiteta relacionalna: zato sleherna sprememba na eni točki sistema prestavi relacije v vseh drugih točkah sistema. Saussure navaja tale zgled: francoski glagol *noyer*, utopiti, izvira iz latinskega *necare*. Med *necare*, ubiti, in *noyer*, utopiti, pride do spremembe v obliki besede in hkrati do spremembe v pomenu. Ko se to zgodi, je treba vpeljati neko drugo besedo s pomenom »ubiti«, in tako sleherna sprememba v eni točki sistema nujno učinkuje na vse druge točke. Saussure je domneval, da so te spremembe zelo počasne, tako da jih lahko zanemarimo in jezikovne strukture analiziramo kot zaporedje sinhronih sistemov. A ko z ravni govorice v ozkem pomenu preidemo na širšo raven diskurza, vidimo, da so spremembe malone nenehne. Če vzamemo npr. besedo, kakršna je »demokracija«, takoj vidimo, da nanjo delujejo številni sistemi relacij, številni — v najini terminologiji — hegemoniistični projekti, ki skušajo fiksirati njen pomen na antagonistične načine. Bolj ko se potemtakem bližamo kompleksnim sistemom diskurzivne organizacije, močnejše bodo variacije, ki peljejo k sproščanju relacije med označevalcem in označencem. Prav zato se je tudi post-strukturalizem začel s poskusom, da razloži to logiko ne-identičnosti elementov z njimi samimi, to nenehno prestavljanje v relacijah med raznimi elementi v strukturi. Koncepti kakor razlika pri Derridaju, analize, ki so pripeljale do odprave distinkcije med

konotacijo in denotacijo pri Barthesu, celotna analiza logike označevalca v lacanovski psihoanalizi so poskusi, da bi šli v tej smeri, nekateri uspešnejši, drugi manj. S tem sem vam orisal tri glavne momente, ki konstituirajo strukturalno tradicijo; iz njih lahko izpeljemo tale sklep.

Od strukturalizma bomo ohranili tezo, da so vse identitete relacionalne. Strukturalizem pa bomo subvertirali s postavko, da so te relacije nenehno ogrožene, ogrožene od zunaj, iz neke zunanosti. To je glavni sklep, ki ga hočem ohraniti kot izhodišče za svojo analizo socialnih antagonizmov. Sklep je tale: če so vse identitete relacionalne, a relacije niso nikoli popolnoma fiksirane in stabilne, to pomeni, da nobena identiteta nikoli ni popolnoma konstituirana. To se pravi, da logika identitete ne more razložiti, kako družbena razmerja dejansko delujejo; da trenutek radikalne zapore totalnosti, označujoče totalnosti ali socialnega sistema nikoli ne pride. Naposled, da družbe nikoli ni mogoče scela doumeti kot konceptualen objekt, ker se nikoli ne uresniči logika polne identitete, ki bi jo lahko konstituirala v konceptualno ulovljiv objekt. To se pravi, ni nikakršnega poslednjega temelja za socialno, pač pa so zgolj parcialni in neuspešni poskusi, da bi takšno podlago skonstruirali. Ta pojem parcialnega fiksiranja, ki je konstitutivno za sleherno družbeno identiteto, sva v najini knjigi imenovala hegemonija.

Potem ko smo rekli, da je sleherni identiteta relacionalna in da nobena relacija ni nikoli do kraja konstituirana, lahko problem antagonizma, o katerem bomo govorili v preostanku svojega predavanja, postavimo na nov način.

Kakšna relacija je antagonistična relacija? Ne skušam dognati, kateri antagonisti v družbi obstajajo, pač pa vprašujem predhodno in bolj temeljno vprašanje: kaj je to — biti antagonističen? Kakšno razmerje med predmeti vsebuje anatagonistična relacija? Prav na tem mestu je po mojem mnenju treba vpeljati pojma kontingentnosti in negativnosti, ki sta osrednja za razumevanje slehernega socialnega konflikta in boja. Korake najine argumentacije v zvezi z antagonizmom bom poskusil predstaviti tako, kakor sva jih obdelala v najini knjigi, vključil pa bom še nekatere dodatne preudarke.

Začnemo lahko s diskusijo, ki jo je sprožil italijanski marksistični filozof Lucio Colletti, ta razprava ima namreč prednost, da se suče natančno okoli našega vprašanja — Kaj je to — biti antagonističen? Colletti začenja z distinkcijo, ki jo je vpeljal Kant v spisih pred kritikami, deloma pa tudi v nekaterih pasajah *Kritike čistega uma*, in ki zadeva amfibolijo koncepta refleksije — to je distinkcija med realnim nasprotjem in kontradikcijo. Realno nasprotje je relacija, v kateri se ohranja pozitivnost obeh členov. Ravna se po formuli A-B. Na primer: avtomobilska nesreča. V avtomobilski nesreči se pozitivnost vsakega izmed obeh avtomobilov ohranja v tem smislu, da je vsak avto popolnoma neodvisno od svojega razmerja do drugega avtomobila. To je razmerje realne opozicije. Narobe pa je relacija kontradikcije taka relacija, ki se ravna po formuli A — neA. Vsak izmed členov se izčrpa v svoji relaciji do drugega člena. Če npr. rečem »To je ura« in če hkrati trdim »To ni ura«, potem izjavljam protisloven, kontradiktoren stavek. Realna opozicija potemtakem obstaja samo na ravni razmerja med realnimi objekti, zunanji objekti, medtem ko kontradikcija obstaja samo na ravni konceptov. Collettijev argument je, da so markisti popolnoma napačno razumeli naravo družbenih antagonistov, ker so jih imeli za kontradikcije. Filozof, kakršen je bil Hegel, je imel po Collettijevem mnenju pravico, da reče, da so antagonizmi kontra-

dikcije, ker je bil idealističen filozof in je realnost reducirjal na koncepte. Materialistična filozofija, ki izhaja od ekstra-mentalne narave realnosti, pa te realnosti ne more reducirati na koncept. Zato je Collettijev program preprosto v tem, da obrne celotno analizo družbenega antagonizma in v njem ne vidi več kontradikcije, pač pa realno opozicijo. Sam se ne strinjam z večjim delom Collettijeve analize. Predvsem relacija realne opozicije nikoli ne more biti antagonistična relacija. Ne more biti antagonistična relacija, ker antagonizem predpostavlja razmerje med nasprotujočimi si silami. Ni pa smiselno trditi, da bi bila avtomobila, ki sta se zaletela, nasprotujoči si sili. To je zgolj metaforizacija koncepta opozicije, ki pomeni nekaj v diskurzu naravnih znanosti, nekaj drugega pa v diskurzu družbenih znanosti. Zato zavračam enačenje antagonizma z realno opozicijo, s pravim nasprotjem. Na drugi strani pa tudi ne mislim (ta argument sva razvila v knjigi), da je relacija antagonizma relacija kontradikcije, saj lahko participiramo hkrati na več kontradiktornih verovanjskih sistemih, ne da bi to peljalo v kontradikcijo. V nekaterih tipih diskurza verjamem, da so ljudje odgovorni za svoja dejanja in da morajo biti potemtakem kaznovani, če prekršijo zakon. V drugih tipih diskurza pa verjamem, da je vse naravno determinirano in da potemtakem navsezadnje nihče ni odgovoren za svoja dejanja. Oboje lahko hkrati verjamem, da bi prišlo do najmanjšega antagonizma. Če torej hočemo dognati specifičnost antagonistične relacije, moramo po mojem seči tako čez relacijo realne opozicije kakor čez relacijo kontradikcije. Kaj je torej antagonizem? Najin glavni argument je tale: antagonistična relacija predpostavlja, da se podere natančno tisti skupni element, ki ga lahko najdemo tako v realni opoziciji kakor v kontradikciji — in to je kategorija objektivnosti. V antagonizmu se, kakor bom poskusil razložiti, objektivnost sesuje. Antagonizem še zdaleč ni objektivna relacija, pač pa je meja konstitucije socialnega kot objektivnega reda. Element, ki je kontradikciji in realni opoziciji skupen, je v antagonizmu subvertiran. Relacija realne opozicije je relacija med objekti. Prav zato, ker je avto v polnem pomenu avto, zato ker pozitivnost biti avtomobila ni pod vprašanjem, prav zato pride do nekega določenega učinka, ko se zaleti v drug avtomobil. Celotna relacija predpostavlja pozitivnost biti. Isto je pri kontradikciji: prav zato ker je A polno, v polnem pomenu A, prav zato je kontradiktorno, da bi hkrati bil neA. Torej tudi relacija kontradikcije predpostavlja polnost biti. Pri antagonistični relaciji pa imamo nekaj popolnoma drugačnega. Pri antagonistični relaciji ugotovimo, da je moja bit prizadeta z radikalno kontingentnostjo, ki ji onemogoča njeno polnost. Prav zato ker kmet ne more biti kmet, pride do antagonizma z zemljiškim lastnikom, ki ga skuša pregnati z zemlje. Dokler sta bila to, kar sta bila, v polnem smislu, je lahko prihajalo do relacij realnega nasprotja ali kontradikcije; antagonistična relacija pa vsebuje negativnost v tem smislu, da bit postane popolnoma negotova. Prav o tej negotovosti biti smo govorili prej, ko smo rekli, da identitet ni mogoče popolnoma fiksirati. Če je med vami kdo, ki mu dialektična teorija ni tuja, bo videl, da tu razlagam skoz in skoz nedialektično koncepcijo antagonizma, saj skušam zavreči prav samo načelo *Aufhebung*, da se vse navsedanje ohranja in presega, da je vse prisvojeno, da ni nič, kar je bilo, zares zgubljeno in da naposled doseže trenutek polnosti svoje biti v absolutnem duhu. To se pravi, *Aufhebung* je poskus, da bi spravili kontradikcijo in antagonizem in ju navsezadnje povzeli v pozitivnosti biti.

Nasprotno pa midva meniva, da se v sleherni antagonistični relaciji nekaj zgubi, da nekaj propade, česar ni več mogoče dobiti nazaj. V tem smislu antagonizem konstituira limito socialnega. Kaj hočem s tem reči? Reči hočem tole: če se, kakor smo videli, vsaka identiteta konstituira kot fiksirana diferencialna pozicija v strukturni celoti, potem je ta identiteta *samo* diferenca, razlika brez svoje lastne pozitivnosti; tedaj tudi subverzija te fiksnosti ne more biti nekaj samo na sebi objektivnega, pač pa je meja sleherne objektivnosti, predstavlja nemožnost družbe, da bi se konstituirala kot objektivni red. Dokaz za to je, da se v vsaki opisni literaturi o antagonizmu, pa naj bo sociološka ali zgodovinska, objektivna razlaga na neki točki pretrga. Na primer, rečejo vam: zemljiški posestnik je na tem in tem področju začel širiti sladkorno haciendo. Ta ekspanzija je povzročila pregon kmetov iz njihovih skupnosti. Zato so se lotili vrste dejanj, da bi se uprli temu izgonu. Vse je razloženo na način stroge kavzalnosti. A na neki točki nam rečejo nekaj takegale: »V tem trenutku kmetom očitno ni preostalo nič drugega, kakor da se uprejo.« Razlaga je pretrgana in nekakšno sklicevanje na našo izkušnjo ali na zdravi razum naj bi zapolnilo to vrzel, ki se je odprla v razlagi. Tekst razlage pa je pretrgan zato, ker je prišel do meja objektivne konstitucije družbe, ali, če hočete — do meja konstitucije družbe kot objektivnega reda. V tem smislu mislim, da je antagonizem prav tista točka, kjer negativnost prihaja na svet. To se pravi, je točka, kjer se razodeva radikalna kontingenca tega, kar obstaja. Naj argument izrazim še drugače. Kaj vključuje relacija s sovražnikom? Relacija, v kateri sem do sovražnika, je relacija, v kateri skušam nekaj v njem uničiti. To ne vključuje nujno tudi fizične destrukcije, vključuje preprosto to, da hočem, da nekaj v njem umre. Hočem, da je to nekaj radikalno uničeno. To se pravi, da je logika antagonizma logika, v kateri nekaj, kar obstaja, radikalno propade. In tako tu ni nikakršen *Aufhebung*, kakor sem že povedal. Po Heglu pa se s pomočjo zvičajnosti uma vse ohranja, tako da antagonizem in negativnost navsezadnje nista radikalna. Moje stališče pa je, da je, prav nasprotno, antagonizem radikalen in konstitutiven in da ne more peljati nazaj k nikakršni pozitivnosti.

Preden končam, čas me že priganja, naj opozorim še na nekaj argumentov za svojo tezo.

Ta argument o negativnosti lahko povežemo s tistim, kar so v filozofski tradiciji mislili kot kontingenco, s pojmom, ki izvira iz krščanske teologije. Tam je njegov izvor. Za Grke ni bilo kontingentnosti. Vse, kar ni bilo esencialno, bistveno, so imeli za akcidentalno. A akcidentalno ni bilo nič takega, da bi prenehalo obstajati v radikalnem smislu. Celotna dialektika modusov bivajočega v Aristotelovi *Metafiziki* je dialektika, ki uveljavlja pozitivnost biti v vseh njenih oblikah. Če hočete, je to velikanski napor, da bi spremembo in gibanje správrili s konceptom biti kot navzočnosti. V krščanski teologiji pa je, narobe, na začetku akt kreacije, stvarjenja, ki je *creatio ex nihilo*, v katerem nekaj, kar radikalno ni obstajalo, pride v obstoj — in prav zato je lahko tudi radikalno uničeno. Krščanska teologija je prvič vpeljala to možnost, da mislimo kontingentnost kot bitje, katerega esenca ne vključuje tudi njegove eksistence. Bržkone veste, kako so te pojme krščanske teologije ponovno obdelali in reinkorporirali v sodobno misel. Prepričan sem, denimo, da so globoko vpisani v heideggrovsko misel, pa tudi v derridajevsko kritiko metafizike navzočnosti in celo v lacanovsko psihoanalizo. Predolgo bi bilo, če bi hotel vse to obdelati. Nemara se bom lahko v razpravi pri tem podrobneje pomudil.

Preostali čas bi rad porabil za to, da vpeljem svojo zadnjo misel. Gre za to, kako se ta subverzija objektivnosti družbe dogaja. Kakor sva pokazala v najini knjigi, se to dogaja skozi logiko ekvivalence.

Logika objektivnosti socialnega je, kakor ste videli v moji prezentaciji na začetku, vselej logika difference. Vemo, da je sleherna objektivnost relationalna in da je sleherna identiteta relationalna. Katerokoli objektivnost socialno že lahko ima, vselej mora potemtakem do nje priti skozi vzpostavitev sistema razlik. Negacija te diferencialne identitete socialnega pa se torej lahko dogaja edinole skozi vzpostavitev sistema ekvivalenc med temi diferencialnimi členi. Navedel bom zgodovinski primer, da bo ta zadnja razlaga manj abstraktna, dal vam bom zgled milenarističnega gibanja. Zamislite si kmetško kulturo, ki je z ostro mejo ločena od urbane kulture. Diskurz antagonizma med njima, ki se konstituira skozi milenaristično intervencijo, je diskurz, ki poskuša zanižati objektivnost urbane kulture preprosto tako, da vse njene diferencialne poteze prikaže kot sistem ekvivalentov: način, kako se ljudje v mestu oblačijo, barva njihove kože, njihove razne navade, vse to so ekvivalenti v tem smislu, da so vsi v nasprotju, v opoziciji z identiteto kmetijske skupnosti. Milenaristični diskurz tako diferencialno entiteto drugega preobrazi v sistem indiferenc v tem smislu, da so si vse diferencialne poteze drugega druga drugi enake kot utelešenje zla in kot negacija identitete kmetijske skupnosti. Če s tem diskurzom ekvivalenc tako uničite vse diferencialne poteze drugega, potem ta množica ekvivalentov preprosto predstavlja tisto, kar drugi ni — to, kar ta drugi ni, je pa preprosto moja lastna identiteta. To se pravi: logika ekvivalentov subvertira diferencialno in objektivno naravo drugega in s tem drugega konstruira kot tisto, kar je z menoj v nasprotju.

V najini knjigi naposled skušava pokazati, da je bila civilizacija 19. stoletja v Zahodni Evropi v veliki meri civilizacija prehoda od sistema ekvivalentov, ki je obvladoval dihotomizacijo političnih prostorov, v sistem diferenc, v katerem je mogoče načelo objektivnosti družbenega vselej razširiti. Na primer, prva polovica 19. stoletja je obdobje političnih meja, ostrih sistemov ekvivalenc, ki postavljajo ljudstvo v nasprotje s starimi režimi. To je čas chartizma v Veliki Britaniji, čas barikad iz let 1830 in 1848 v Franciji, čas Massinjeve in Garibaldijeve mobilizacije v Italiji. To se pravi, čas gibanja »dveh narodov«, kakor se je izrazil Disraeli.

Druga polovica 19. stoletja je čas ekspanzije buržoazne hegemonije in v njej se ravno zabrišejo in razpustijo te meje, ker se konstruira popolnoma diferencialna identiteta drugega. Razne socialne zahteve se obravnavajo ločeno, to pa razdere njihovo ekvivalenco v poenoteni »ljudski« identiteti. V Disraelovih besedah: pride do prehoda od »dveh narodov«, od dveh nasprotujočih si sistemov ekvivalenc k »enemu narodu«, tj. v homogen in poenoten prostor diferenc. V tem smislu, mislim, je bila ideja državne blaginje v Zahodni Evropi v dveh desetletjih po 2. svetovni vojni v veliki meri višek civilizacije razlik. Danes pa s krizo države blaginje, s številnimi problemi, pred katerimi stoji zahodnoevropska družba, lahko opazamo, kako se na raznih točkah spet prikazuje logika ekvivalenc, ki, na primer, iz perspektive neokonservativne desnice skuša na nov način dihotomizirati politični prostor. Bržkone bodo politične strategije v prihodnjih letih poskušale logiko razlike kombinirati z logiko ekvivalenc na popolnoma drugačen način, kakor so delale v preteklih dvajsetih letih.

R A Z P R A V A

Predsedujoči (Slavoj Žižek): Razpravo bi začel z nekim mimogrednim vprašanjem, ki zadeva ob koncu omenjeno logiko ekvivalenc. V vajini knjigi je razvito, kako tradicionalni komunizem vzpostavlja serijo ekvivalenc skozi naštevaje elementov, ki tvorijo blok »naprednih« sil: »Proletariat, revni kmetje, nacionalna buržoazija...« — nato pa se zmeraj doda »...in poštena inteligenca«. Od kod to nenavadno dejstvo, da je inteligenca pripuščena v blok »naprednih sil« le skozi rešeto tega moraličnega predikata (»poštena«), zakaj ni govor tudi o »pošteni nacionalni buržoaziji« itd.:

Moje glavno vprašanje pa zadeva Hegla. Menim, da je v heglovski Aufhebung ne le nekaj zgubljeno, marveč pomeni gibanje Aufhebung celo radikalno zgubo, zgubo same zgube. Kaj hočem reči s tem? V zadnji instanci sestoji gibanje Aufhebung preprosto v tem, da izkusimo, kako tega, kar smo zgubili, sploh nikoli nismo imeli. Vzemimo primer kmeta, ki ima znotraj antagonističnega razmerja občutek, da je njegova identiteta zgubljena, da »ne more več biti kmet« — Aufhebung tu ni v tem, da bi kmet znova pridobil svojo identiteto v drugi obliki, marveč v tem, da izkusi, kako sploh nikoli ni bil kmet, kako je nostalgična podoba starih dobrih časov, ko so stvari še bile na svojem mestu, zgolj retroaktivna iluzija. Ali, še drug primer, pozicija feministke: feministka hoče uničiti — ne moškega kot takega, marveč, recimo temu takole — »moško šovinistično svinjskost« v moškem. Aufhebung te njene kritične pozicije nastopi, ko feministka izkusi, kako je njena lastna pozicija odvisna od, zavezana podobi moškega kot »moške šovinistične svinje«, t. j. kako mora, če hoče res prevladati »moško šovinistično svinjskost«, spremeniti najprej samo sebe, se odpovedati svoji vlogi nedolžne žrtve, pasivnega objekta moškega izkoriščanja. Ko smo v neki poziciji žrtve, se je najtežje odpovedati užitku, ki nam ga daje samo žrtvovanje, užitku, da smo »vse dali« — heglovsko rečeno, najtežje, najbolj boleče je žrtvovati samo žrtev. Upam, da je od tod vsaj malo jasno, v katerem pomenu mislim, da heglavska Aufhebung ni odprava zgube, marveč šele radikalizacija zgube.

Da ne bi preveč razvlekel diskusije o Heglu, bom zastavil še neko drugo vprašanje. Našteli ste tri možna pojmovanja strukture: strukturalizem-1, strukturalizem-2, post-strukturalizem. Mislim, da obstoji še četrto, in da je prav to četrto tisto, ki ga prakticirata v vajini knjigi. Naj pojasnim. Gre za to, kako se struktura zapre, kako lahko pride do njenega zaprtja, ko pa je — to je rezultat post-strukturalizma — vsaka struktura zmerom v zadnji instanci ne-cela, nepopolna itd. Edini način, da se struktura zapre, je zato, da vključi neki element, ki je na prvi pogled element na isti ravni z ostalimi, pozitivni element, v resnici pa drži mesto praznine, uteleša manko, nemožnost, okoli katere je zgrajena struktura. Drugače povedano, struktura se zapre, se sklene tako, da vključi element, ki zastopa nemožnost tega zaprtja, te sklenjenosti. Vzemimo primer fašizma: temeljna ideološka operacija fašizma je, da skuša razredno razliko oz. natančnejše razredni antagonizem brati kot organsko razmerje znotraj sklenjene hierarhične družbene strukture: kapital in delo kot glava in roke družbenega organizma itd. Takšna harmonična podoba družbe seveda izključuje antagonizem — kako potem razložiti dejstvo, da je dejanska družba antagonistična? Fašizem postopa tako, da v svojo ideološko zgradbo vključi element, ki je na prvi pogled pozitivno dan, ki pa v resnici zgolj zastopa manko,

pozitivira tisto, kar fašistična ideološka zgradba izključuje kot nemogoče: Jud, ki zastopa razkroj, ne-organska razmerja, z eno besedo: družbeno negativnost. Fašizem torej sklene podobo družbe tako, da vključi vanjo element, ki zastopa, ki pozitivira nemožnost sklenjene družbene totalnosti — Juda. In moja poanta je v tem, da prav te logike zaprtja skozi element, ki zastopa nemožnost zaprtja, ne more misliti t. im. post-strukturalizem, se pravi, da je tu razlika med post-strukturalizmom in Lacanom. Post-strukturalizem da poudarek na nemožno totalizacijo, na to, kakor vsako totalizacijo zmerom znova spodnese odprt tekstualni proces, Lacan pa pokaže, kako se struktura sklene skozi element, ki zastopa samo to nemožnost. V tem je razlika med post-strukturalističnim pojmom vozalne točke /point de capiton/: post-strukturalizem dojame vozno točko kot iluzoren, na propad obsojen poskus totalizacije, sklenitve strukture, poskus, ki je nemogoč, ki ga tekstualni proces zmerom znova subvertira — česar post-strukturalizem ne vidi, je, da je sam ta element, skozi katerega se struktura totalizira, dokaz, da totalizacija ni možna, ker ta element prav utelesi nemožnost totalizacije. To najdemo že pri Lévi-Straussu, ki definira označevalec »mana« kot lebdeči-plavajoči označevalec /le signifiant flottant/: označevalec, ki zaustavi lebdenje, drsenje vseh ostalih označevalcev, je lahko le označevalec, ki sam utelesi to lebdenje kot takšno.

Ernesto Laclau: Glede prve točke bom razložil, kako je ta logika ekvivalenc delovala v komunističnem diskurzu, potem pa bom nakazal, kako so po mojem mnenju nekateri izmed teh elementov naprej delovali še pozneje. Glede tega drugega aspekta pa mislim, da lahko moj diskurz dopolnite boljše kakor jaz, saj nimam nikakršne izkušnje o deželah, ki jih iz meni nejasnih razlogov imenujejo socialistične dežele.

Mislim, da se logika ekvivalenc začne v komunističnem diskurzu uveljavljati ob zelo določenem času v zgodovini, to je okoli 7. kongresa komunistične internacionale leta 1935. To se pravi v času, ko so lansirali politiko ljudskih front. To je treba seveda postaviti v kontekst načina, kako se je razvijala marksistična diskurzivnost. Nasprotje, ki sem ga prikazal — opozicija med ljudstvom in starimi režimi — je začelo zgubljati svojo zgodovinsko produktivnost nekje v drugi polovici 19. stoletja. Razloge za to sem omenil. Marksizem je tedaj poskusil poiskati neko novo teorijo o tem, kako bi bilo mogoče konstruirati novo mejo, novo dihotomizacijo družbenih prostorov. Odgovor je bil: skoz antagonizem med buržoaznim in delavskim razredom. Ta novi antagonizem, značilen za industrijsko družbo, naj bi nadomestil stari antagonizem med ljudstvom in *ancien régime*. Že od vsega začetka se je ta nova teorija družbene razdelitve spopadala s številnimi problemi, saj je bilo jasno, da je družba razdeljena na različne načine, tudi na drugačne načine, ki ne ustrezajo temu temeljnemu razrednemu antagonizmu. Zato je bilo treba v argumentacijo vpeljati nekatere dodatne hipoteze, kakor na primer: Resda še nismo dosegli tiste točke v zgodovini, ko se bo zgodovina razrešila v enem samem edinem spopadu med buržoazijo in proletariatom, a dogaja se vse večja proletarizacija srednjih razredov in kmetstva, tako da bomo navsezadnje le lahko prišli do transparentnosti razrednega antagonizma kot načela družbene dihotomizacije. Kakor veste, proces kapitalističnega razvoja ni šel v to smer. V tridesetih letih je, kakor mislim, komunistični diskurz prvikrat priznal to dejstvo. Ideja o spopadu razreda z razredom, ki je bila linija dvajsetih let, ni nič več delovala. Ostritev razredne meje ni omogočala, da bi razumeli družbene

delitve, ki so obstajale v takratni družbi. V času ljudskih front so zato nadomestno vpeljali antagonizem med demokracijo in fašizmom kot glavni politični antagonizem — ne kot družbeni antagonizem, pač pa kot politični antagonizem; ustrezno tej liniji so tudi postavili definicijo prijatelja in sovražnika. Ohranili so izključno razredno koncepcijo identitete družbenih dejavnikov, a hkrati so morali te družbene dejavnike distribuirati na nov način, ki ni več ustrezal pojmovanju razrednega antagonizma. Kako so diskurzivno rešili ta problem? Preprosto so našteali vse sektorje, ki so se po njihovem znašli na isti strani barikad, recimo logičnih barikad. V tem zgodovinskem trenutku je ta logika naštevanja v komunističnem diskurzu po vsem svetu postala popolnoma osrednja in monotona. Na eni strani so se znašli delavski razred, malomeščanstvo, progresivni sektorji nacionalne buržoazije in tudi nekateri buržoazni politiki, ki so iz oportunizma bili pripravljeni, da za nekaj časa igrajo to vlogo; na drugi strani pa so bili tisti, ki so prestopili h komercialni buržoaziji itd. To je bilo zelo pomembno. Mislim, da je bil to eden izmed najbolj pozitivnih trenutkov v razvoju komunističnega diskurza, saj je omogočil nekakšno odpiranje, ki je omogočilo ves diskurz odpora in osvobodilnih vojn. Tako npr. v Jugoslaviji, prav gotovo tudi v Italiji in v številnih drugih delih sveta. Pravzaprav sta Togliattijeva koncepcija progresivne demokracije, Maova koncepcija nove demokracije poskusa, da bi ustvarili nove politične entitete, ki jih pred tem v marksističnem diskurzu ni bilo. Občutek imam, da je ta ločnica, da je ta diskurz prav gotovo deloval v času konstitucije ljudskih demokracij v vzhodnem bloku po 2. svetovni vojni. To je bila seveda zelo realna in živa ločnica v času osvobodilne vojne, pozneje pa je postala nekakšna skrepenela državna ideologija, s katero so začeli manipulirati, tako da so definirali in enačili sovražnike ljudstva in sovražnike režima. Prepričan sem, da danes ta ločnica v vzhodni Evropi ne deluje več. Ta ločnica nič več ne deluje kot način, s katerim bi v teh družbah mogoče dihotomizirali družbene prostore.

Kar zadeva Hegla, pa mislim, da je način, kako ste formulirali problem, voda na moj mlin, da pomaga mojemu argumentu, saj ste *Aufhebung* definirali kot zgubo zgube, kar je pač samo drugačen izraz za negacijo negacije. Negacija negacije pa pomeni, da negacija nazadnje ne prevladuje. Na primer: Hegel je rekel, da svetovna zgodovina ni področje sreče. Potemtakem so vse najrazličnejše krivice, ki nas lahko doletijo v obstoječi družbi, nazadnje nujni momenti v procesu, katerega polna pozitivnost bo pozneje povrnjena. Torej zguba zgube pomeni, da zguba pravzaprav ni zgubljena. Če pa pravimo, da zguba ni zares zgubljena, to pomeni, da pravimo, da logika identitete še naprej deluje. Strinjal bi se z vami, da je Heglov diskurz veliko bogatejši od te formule, da v marsičem ni konsistenten s seboj samim in da tudi kategorija negativnosti v njegovem diskurzu igra zanimivejše vloge, kakor je tista, ki ji jo pripisuje koncept *Aufhebung*. Sam pojem *Aufhebung* pa je po mojem mogoče razumeti samo v smislu logike identitete.

Glede tretje točke se popolnoma strinjam. Ta ne-fiksnost ravno implicira utelešenje zgube v nekem posebnem označevalcu, ki je v primeru, ki ste ga navedli, Jud. Mislim, da se prav to dogaja. Ko je struktura subvertirana, ne pride do čistega nefiksiranega kaosa elementov, saj bi radikalna nefiksnost navsezadnje bila diskurz psihoze, pač pa ta diskurz doseže nekakšno stabilnost s tem, da ta element zgube, negativnosti utelesi v nekem aspektu družbe. To je prav tisto, kar hočem povedati o logiki ekvivalenc. Vsaka družba se konstituira kot relativno fiksiran red s pomočjo izključitve, tj. s tem, da ustvari

mejo, ki izvrže nekaj, kar velja za utelešenje negativnosti. V razpravi danes dopoldne smo si ponazorili vrsto zgledov. Nekdo je rekel, da je trenutek, ko je Jugoslovan samega sebe zares prvič občutil kot identiteto, ki ustvarja mejo, bil med narodnoosvobodilnim bojem, potem pa še leta 1948 — v časih, ko je bilo treba ustvariti enotnost domovine. V trenutku, ko pa se je ta zunanja meja začela krhati, se je spet začel uveljavljati sistem notranjih razlik. To je zelo podobno Bernsteinovemu dokazovanju v *Evolucionarnem socializmu*, ko pravi, da je bilo v času protisocialističnih zakonov v bismarckovski Nemčiji zelo lahko ohranjati identiteto delavskega razreda, saj so jo prav ti zakoni s prepovedjo ustvarjali. Ko pa so te antisocialistične zakone odpravili, je prišlo do razpršitve interesov različnih skupin delavcev, ki jih ni več družila opozicija proti skupnemu sovražniku, pač pa so bili prav narobe na različne načine absorbirani v državo. Na ta način se je zameglila celotna identiteta delavskega razreda kot enote, ki je odvisna od politične ločnice. Tega problema se je v marksistični teoriji lotil tudi Sorel. Sorel se je popolnoma zavedal tega zabrisavanja politične ločnice, prav kakor Bernstein, a nanj je hotel odgovoriti radikalno. Njegov odgovor je bil: identiteto proletariata je mogoče ponovno ustvariti samo z vojno — v tem je vsa njegova koncepcija nasilja.

Slavoj Žižek: *Seveda bi želel odgovoriti, toda ker nočem monopolizirati razprave, dajem besedo dvorani.*

[...]

Ker ni vprašanj, bom sam prenesel Laclauu neko vprašanje, ki sem ga slišal v dvorani v premoru med prvim in drugim predavanjem in ki zadeva problematiko, o kateri je Laclau pravkar govoril. Zdi se mi, da se razprava po predavanju Chantal Mouffe nekako ni sklenila, vprašanja so ostala odprta. Vprašanje iz dvorane, ki ga prenašam, zadeva problem ekonomske učinkovitosti, ekonomske logike: kakšno vlogo ima ekonomska učinkovitost v vašem modelu radikalne demokracije?

Ernesto Laclau: Mogoče bi Chantal na to lahko bolje odgovorila. Jaz bi rad pripomnil le to, da jaz mislim, da je v načinu, kako ste postavili vprašanje, mogoče neizrečena predpostavka, natančno tista, ki bi jo jaz rad spodbil. Če se motim, mi, prosim, oprostite.

Vprašanje je: Kateri ekonomski plan ali katera ekonomska logika je v skladu z modelom radikalne demokracije? Rad bi spodbil sam pojem ekonomskega modela, ki ga ni uporabljal samo socialistični in marksistični diskurz, ampak ga je najti tudi v drugih političnih diskurzih. Razprava med laburistično stranko in gospo Thatcher je, na primer, diskusija o tem, kateri je tisti ekonomski model, ki bo lahko Veliki Britaniji zagotovil ekonomsko ekspanzijo. Je ta model tržna ekonomija ali ekonomija obsednega stanja [siege economy] — to se pravi alternativna ekonomska strategija. Pri obeh odgovorih pa je ista predpostavka — da namreč obstaja neki komplet ekonomskih ukrepov, ki bi, če bi jih uvedli, prinesli magično rešitev, tj. obnovili ekonomsko rast. Oba odgovora torej predpostavljata, da je na ravni ekonomije, pojmovane kot avtonomno področje, nekaj, v čemer se skriva formula za ponovno ekspanzijo. Prav to pa je po mojem napačno. Preprosto zato, ker ta ideja o ekonomiji, ki naj bi bila enotno področje, ne ustreza današnji realnosti kapitalizma. Že v tridesetih letih je Keynes zelo dobro vedel, da je sleherni ekonomski cilj prav močno odvisen od odločilnih političnih intervencij. To pomeni, da je po-

dročje ekonomije pragmatično področje, ki je popolnoma prepleteno s področjem političnega, in da vprašanja, kaj je možno v ekonomski sferi in kaj je možno v politični sferi, nista popolnoma različni vprašanja. S tem hočem reči tole: v Veliki Britaniji so zdaj nizki profiti. Gospa Thatcher trdi, da zato, ker so imeli v nekem času sindikati veliko moč. V tej trditvi je nekaj resnice. Prav gotovo so imeli sindikati neko moč, ki je potisnila profite pod neko določeno točko. Na drugi strani pa se gospa Thatcher moti, ko pravi, da je še neka druga logika profita, ki bo, če ji bomo pustili prosto pot, nujno pripeljala do ekonomske rasti. Namreč zato, ker so ti profiti povezani z neko določeno organizacijo finančnega trga, ki je sama spet povezana s političnimi odločitvami in političnimi percepcijami — tega pa ekonomija, kakršna je britanska, nikakor ne more spremeniti. Potemtakem obstaja tu zelo zapleten politično-ekonomski mehanizem, v katerem imajo transformacije na politični ravni reperfusije na ekonomski ravni in narobe.

Mislim, da je ena izmed stvari, ki jih je treba danes postaviti pod vprašaj, ideologija rasti, kakor so jo razumeli v dveh desetletjih po drugi svetovni vojni. Ta ideologija rasti je bila kvantitativna ideologija, po kateri naj bi bile družbe srečnejše, če je mogoče ohranяти nepretrgano rast. To pa ni nujno res. Ni res, da naj bi bila rast za vsako ceno boljša rešitev s stališča organizacije družbenih razmerij. Denimo, da pride do krize. Recimo, da ta kriza prizadene ekonomijo države. Kdo po tej krizi kos? Niti gospa Thatcher niti jaz ne veva, kakšna naj bi pravzaprav bila rešitev za britansko ekonomijo. Prav gotovo pa je, da bo izid šel v neko določeno smer, če se ves politični sistem razvija tako, da ljudi vse bolj izrinjajo iz ekonomskega odločanja. Zato mislim, da danes socialističnih ali radikalno demokratičnih zahtev ne smemo postavljati na ta način, da bi rekli »imamo pravo rešitev za ekonomijo, ti drugi pa je nimajo«. Zato ker ni ene in edine prave rešitve. Imamo vrsto pragmatičnih ukrepov, katerih dolgoročni rezultati so za vsakogar neznani. Reči pa moramo tole: če od nas zahtevajo vse te žrtve, da bi prišli do nekih rezultatov, potem moramo sodelovati pri teh odločitvah na raznih ravneh. Tako da lahko kriza sama, mislim, paradokso pripelje do demokratične strategije in ne tako kakor v preteklosti, ko so mislili, da je sleherna demokracija povezana s procesom ekonomske ekspanzije, ki jo vodi kapitalistični razred — saj ta koncepcija konstruira individualnost družbenih agensov izključno kot porabnike. So pa še druge vrste družbene subjektivnosti, ki jih je treba ustvariti skozi številne boje, njihova glavna zahteva pa se mora osredotočati okoli tega problema participacije. Tako je na primer zlom vojaških režimov v Južni Ameriki v zadnjih letih po mojem mnenju radikalno povezan s tem. Ljudje seveda nimajo magične rešitve, novega ekonomskega modela — tržnega mehanizma ali regionalnega protekcionizma ali nacionalističnega vojaškega režima à la Naser. Ljudje so preprosto zgubili vero v modele, v ideologijo modelov kot tako. Danes skušajo ljudje povedati, da ne bodo več pripravljeni na žrtve, če ne dobijo možnosti, da posežejo v politično sfero. To pa je tisto, kar je po mojem mnenju pomembno. Mislim, da lahko poglobimo radikalni demokratični projekt — a ne s tem, da bi ga skušali braniti kot nujno formulo, ki bo pripeljala do rasti, pač pa s tem, da relativiziramo to ideologijo rasti in poudarimo problem demokratičnega upravljanja.

Slavoj Žižek: *Povsem se strinjam z odgovorom in v potrdilo vama dajem še zgled iz naše, jugoslovanske prakse. V našem realnem socializmu je namreč*

zahteva po ekonomski učinkovitosti skupna točka tako uradnega diskurza kot novih gibanj v okviru oblikujoče se civilne družbe — vsi smo »za ekonomsko učinkovitost«, toda politična komponenta te zahteve je povsem različna. Ko vladajoči birokrat v svojem govoru omenja potrebo po ekonomski učinkovitosti, kateri je tu metaforični presežek, kaj s to zahtevo še zahteva na političnem področju? Mislim, da bi njegovo zahtevo lahko prevedli nekako takole: kako bi se lahko rešili iz sedanje ekonomske zmede, ne da bi zares spremenili obstoječa razmerja politične moči? »Ekonomska učinkovitost« pomeni njemu čudežni recept ozdravitve ekonomije brez posega v sfero oblasti. Če pa kdo iz socialnih gibanj zahteva učinkovito ekonomijo, pa je poanta njegove zahteve seveda natanko v tem, da reorganizacije ekonomije, ki naj poveča njeno učinkovitost, ni možna brez radikalnih sprememb političnih razmerij moči — njegova zahteva je tiha zahteva po politični spremembi, tako kot v znani šali, ko so Čeha vprašali, katere so tri njegove največje želje, in je trikrat ponovil »Da bi nas okupirali Kitajci!«, na začuden pogled spraševalca pa je pojasnil: »Ker bo morala kitajska armada vsakič, da bi prišla do nas in da bi se vrnila domov, pregaziti Rusijo!« Tisti iz socialnih gibanj so torej kot Čeh, ki bi rad bil okupiran od Kitajcev (rad bi učinkovito ekonomijo), da bi bila zato Rusija (vladajoča birokracija) pregažena. Je še kaj vprašanj?

Tomaž Mastnak: V zvezi z razpravo o heglovski Aufhebung — pač glede na ključno mesto, ki ga ima ta pojem v Heglovi dialektiki — bi vprašal, kakšne konsekvence ima vaša razprava za samo dialektiko? Ali lahko po tem, kar ste povedali, sklepam, da zavračate dialektiko?

Ernesto Laclau: Ne gre čisto za zavrnitev. Reči hočem, da je bila dialektika najbolj ambiciozni in skrajni poskus, da bi družbeno negativnost ali negativnost *tout court* ali ne-identiteto spravili v sklad z logiko identitete. Prvi poskus, da bi se lotili tega problema, je bila Aristotelova *Metafizika*. Pojem spremembe kot aktualnosti možnega kot možnega je bil poskus, da bi pokazali, kako je spremembo mogoče reducirati na identiteto. Rekel je: Seme postane drevo; a če seme že od samega začetka ni bilo že drevo — s stališča logične identičnosti — potem bi sprememba bila iracionalna. Tako je Aristotelu uspelo, da je gibanje spravil v sklad z identiteto biti, le tako, da je diferenciral moduse biti. Dialektika pa je še napornejši in skrajni poskus, da bi negativnost uskladili s pozitivnostjo biti. V tem primeru namreč človek ne skuša pojasniti zgolj razvoja, pač pa kontradikcijo samo. Ta drugi poskus — iz razlogov, za katere mislim, da sem jih navedel, navedel pa jih je po mojem tudi Žižek, čeprav jih interpretira drugače — še zmerom nujno ostaja na terenu polnosti bivanja. Če namreč problem formulirate kot zgubo zgube, potem je zguba samo en moment v razvoju višje identitete in v tem smislu lahko ta moment negativnosti prikažete kot moment na poti k višji pozitivnosti. In v tem smislu višja pozitivnost pojasni celotni niz. Strinjal pa bi se, da so pri Heglu njegov sistem nenehno prebijale njegove intuicije, in da je v tem smislu njegov diskurz, tako mislim, veliko radikalnejši in subverzivnejši, kakor so termini, v katerih je skušal svoj diskurz konceptualizirati. A mislim, da bi se na tej točki Žižek bržkone z menoj ne strinjal.

Tomaž Mastnak: V mislih imam nekatere kritike dialektične metode, ki so bile objavljene v zadnjih letih. Na eni strani so tu nekateri vzhodnoevropski

avtorji, denimo Mihály Vajda, ki dokazuje, da z dialektično metodo ni mogoče razložiti t. i. realnega socializma. Marksizem zavrača prav na tisti točki, na kateri ga je njegov rojak in učitelj Lukács konstituiral. Na drugi strani imamo npr. Negrijevo interpretacijo Marxovih Očrtov. Antonio Negri zavrača nekatere temeljne pojme Marxove metode, v neprikitem nasprotovanju do dialektičnih miselnih operacij afirmira mišljenje separacije, išče možnosti pozitivne in avtonomne artikulacije proletarskih interesov itd. Imate do teh poskusov kak odnos? Ali je še mogoče uporabljati dialektiko?

Ernesto Laclau: Mislim, da je mogoče narediti dve stvari, ki sta navsezadnje odvisni od intelektualne politike. Ena je ta, da dialektiko preprosto ponovno definiramo v popolnoma novem pomenu, če namreč upoštevamo, da je ta beseda polna čustvenih konotacij, ki bi jih ljudje radi ohranili. Druga pa je, da preprosto pokažemo na meje in pomanjkljivosti dialektike — in da smo post-dialektični v istem smislu, v katerem smo, kakor je rekla Chantal, postmarksisti. To ne pomeni, da bi v celoti zanikali temu polju sleherno veljavo, da bi menili, da je to polje brez koristi — pač pa gre za to, da nekatere njegovih strani razvijemo v eni smeri, druge strani pa zberemo in jih omejimo. Meni osebno je ljubša ta druga vrsta rešitve. A bila je tudi negacija dialektike, ki je šla v popolnoma drugo smer. Ni šla v smer, da bi radikalizirala misel negativnosti, ampak jo je zanikala. Tako sta na primer v Italiji napadla dialektiko Galvano della Volpe in Lucio Colletti — a mislim, da sta njuna napada leta in leta za dialektiko, saj jo napadata v smislu logike identitete najbolj tradicionalnega tipa. Moj poskus bo šel v omenjeni drugi smeri.

Slavoj Žižek: Dodal bi le drobno pojasnilo, zakaj mislim, da zguba same zgube ni ponovna vzpostavitev pozitivnosti. Vzemimo primer zgube, ki ga navaja sam Laclau: v procesu razkroja »samoraslih« razmerij kmet zgubi svojo identiteto kmeta. Tu imamo še zmerom opraviti s pozitivnim merilom, s katerim merimo zgubo: kmet primerja svoj sedanj položaj z neko mitično preteklostjo, ko je »še bil pravi kmet«, ko so »stvari še bile na svojem mestu«, in v primerjavi s to polno preteklostjo je njegov sedanj položaj zguba. *Aufhebung* ali negacija negacije pa je trenutek, ko kmet zgubi samo to pozitivno mero, od koder meri zgubo: ko npr. izkusi, da tiste mitične preteklosti nikoli ni bilo, da je prav njegova lastna preteklost kriva, da se je znašel v sedanjih težavah, in da se je zato ne da zoperstavljati sedanosti kot polni ideal. Že spontana intuicija nam da čutiti, da je takšna »zguba zgube« ne le še vedno zguba, marveč da je šele takšna »zguba zgube« zares radikalna zguba, ko se najdemo zares v praznem. Ali vzemimo primer nekoga, ki se žrtvuje za skupnost: žrtvuje se, vse zgubi, toda samo to žrtvovanje mu daje globoko narcistično zadovoljstvo, da dela nekaj plemenitega — »zguba zgube« oziroma »žrtev žrtve« je točka, ko izkusi, da njegove žrtve nihče ne rabi, da je bila njegova žrtev prazna, da je s svojim žrtvovanjem sam v lastno zadovoljstvo reproduciral stanje, ki je zahtevalo njegovo žrtev, namesto da bi to stanje spremenil. Ta točka »zgube zgube« bi ustrezala temu, čemur Hegel pravi »absolutna negativnost«: dialektični manko, ki ni manko ničesar, ničesar pozitivnega, a je kljub temu še vedno manko. Če imamo v takšni »negaciji negaciji« opraviti z neko novo pozitivnostjo, potem je to pozitivnost same zgube kot take, dejstvo, da je zguba kot taka v sebi pozitivna, ne pa neka nova pozitivna identiteta, ki bi ukinila zgubo.

Ernesto Laclau: Že od vsega začetka razpravljamo o tej stvari — hkrati pa ves čas govorimo, da o tem ne bomo razpravljali. Naj torej povem o tem še zadnjič nekaj besed.

Ves problem je v tem, kako gledate na disolucijo pozitivnosti v negativnosti. Je ta negativnost proizvajalec nečesa, kar je v njej implicitno — ali pa je negativnost, ki je zgolj negacija pozitivnosti? Ali negativnost nosi v sebi neko novo pozitivnost, ki jo lahko iz te negativnosti izpeljemo? Če je prvo res, če nosi v sebi novo pozitivnost, potem ni čista negativnost. Namreč zato, ker ne pomeni zgolj manko, ampak pomeni manko, ki vnaprej določa, kako naj bo zapolnjen. In prav v tem je, mislim, operacija *Aufhebung*. Če pa je drugo res — če gre za negativnost, ki ne teži k temu, da bi se preobrazila v kaj drugega, če je tako, pa ni mediacije, brez mediacije pa ni dialektike.

Slavoj Žižek: Moj odgovor na to je zelo enostaven. Drži, da imamo skozi ves heglovski dialektični proces opraviti z negativnostjo, ki se sprevrča v novo pozitivnost, toda obstoji točka, na kateri negativnost končno vznikne kot taka, ne več zastrta z novo pozitivnostjo — tej točki se pri Heglu pravi »absolutna vednost«. Daleč od tega, da bi bila »absolutna vednost« končno povzetje vsega negativnega v pozitivni samoidentiteti absolutnega pojma, je »absolutna vednost« prav afirmacija manka kot takega, negativnosti, ki je ne maskira več nobena pozitivna danost. O tem se lahko prepričate že na kar najbolj dobesedni ravni, če le preberete zadnje poglavje Heglove Logike, tisto o »absolutni ideji«: s stališča »vsebine« v njem Hegel ne pove čisto nič — kar seveda nikakor ni mišljeno kot kritika Hegla.

Ernesto Laclau: Res je absolutna vednost vednost o manku, vendar v smislu, da je proces, ki se zmerom znova začenja, krog krogov ...

Slavoj Žižek: Da, toda zakaj zmerom znova začenja? Zakaj, če ne zato, ker je manko kot tak priznan kot absoluten? To se mi zdi edina možna razlaga dejstva, da se kroženje zmerom znova začenja.

Ernesto Laclau: Prav. A jaz te rešitve ne morem sprejeti. Povedal vam bom, zakaj. Ne zato, ker se ne bi strinjal z vašo koncepcijo absolutne vednosti. Vednost o manku, ki predeterminira vse oblike svojega gibanja v krožnem gibanju, je po mojem mnenju prav nujnost, ki eliminira element arbitrarnosti. Vzemimo primer Freudove igre Fort-Da, o kateri smo govorili dopoldne. Z gibanjem stvari otrok preprosto predstavlja, simbolizira prisotnost/odsotnost matere. Ta proces simbolizacije, razmerje med tem, kar simbolizira, in tistim, kar je simbolizirano, je razmerje, ki je razmerje vpisa. To pomeni: arbitrarno razmerje. Če imate vednost o manku, ki vnaprej obvladuje celotno igro pozitivnosti in negativnosti, potem mislim, da ne delate istega kakor otrok v igri Fort-Da. Obvladujete negativnost kot tako. In v tem primeru negativnost ne more biti konstitutivna. Mislim pa, da bi to zahtevalo daljšo diskusijo.

Slavoj Žižek: ... res je. S tem, kar ste nazadnje razvili, se sicer ne strinjam, toda diskusijo raje prekinjam in se obračam na vas v dvorani, če ima še kdo kakšno vprašanje.

Miloš Gregorič: *Imam zelo vroče vprašanje, ki zadeva pojem antagonizma, ki ste ga razvili. Bi ga lahko preprosto primerjali z Althusserjevim tipom antagonizma, se pravi s konceptom razrednega boja? Ali lahko tega drugega reduciramo na esencialistični diskurz ali ne? Ga lahko reduciramo na varianto esencializma ali ne?*

Ernesto Laclau: Hočete reči, da je Althusserjev koncept kontradikcije mogoče reducirati na boj?

Miloš Gregorič: *Da.*

Ernesto Laclau: Mislim, da res. Mislim, da je tudi pri Althusserju poskus, da bi prelomil z esencializmom s pomočjo svoje kategorije naddoločenosti, ki jo je povzel po psihoanalizi in ki je v njegovem diskurzu ravno pretirano poudarila simbolno razsežnost sleherne družbene identitete. Stvar pa je v tem, da je pozneje svoj diskurz zaprl z drugimi esencialističnimi elementi — s pojmom strukturne vzročnosti in s pojmom ekonomske determinacije v zadnji instanci. S tem, da pravi, da obstaja nekaj, kar je ekonomska determinacija v zadnji instanci, in da to ima status principa za sleherno možno družbo, s tem vzpostavlja nekakšen a priori socialnega, ki določa podlago, na kateri je treba misliti družbeno — vse empirične družbe. V tem primeru pa je področje naddoločenosti od vsega začetka zreducirano na področje učinkov, to pa je huda omejitev, saj samo ne bo nikoli naddoločeno. Pa tudi koncept strukturne kavzalnosti po mojem mnenju postavlja evidenten problem v razmerju do esencializma. Ideja strukturne kavzalnosti je namreč, da je vzrok polno navzoč v svojih učinkih. Denimo, pri arhitektonski konstrukciji, je vzrok, da je tam steber ali baza ali glavič, v tem, da je vsakteri izmed teh elementov to, kar je, na čisto diferencialen način, totalna struktura pa je navzoča samo v totalnosti svojih učinkov. A če je ta totalnost zaprta totalnost, potem iz nje ne morete nikoli izpeljati gibanja. To je problem v *Lire le Capital*. Tu imamo natančno Spinozovo večnost. A ta večnost ne teži k temu, da bi se spremenila v kaj drugega, kot je sama. Althusser je poskusil ta problem rešiti tako, da je vpeljal razredni boj in njegovo neenakomernost, ki zagotavlja prehod z ene stopnje, v tem primeru iz enega produkcijskega načina v drugi način. A vprašanje očitno še zmerom ostaja: odkod ta vrsta razrednega boja prihaja? Če je razredni boj zgolj ena izmed strukturnih determinacij sistema, potem ne teži k temu, da bi sistem spremenil. Če pa prihaja od zunaj sistema, kje se potem konstituira? Mislim, da je problem althusserjancev v tem, da skušajo delno prelomiti z esencialističnimi kategorijami, a tega poskusa v resnici ne radikalizirajo. V najini knjigi sva poskusila radikalizirati althusserjevsko problematiko, tako da sva poudarila koncept naddoločenosti in da sva odpravila nekatere druge esencialistične konotacije v njegovem diskurzu.

Slavoj Žižek: *Kljub temu, kar ste rekli, me še vedno daje skušnjava, da bi rešil pojem razrednega boja, kot ga pojmuje Althusser. Mar ni namreč prav razredni boj pri Althusserju lep primer tega, kar vi razvijate kot družbeni antagonizem: neka nemogoča entiteta, ki ni nikjer pozitivno dana, ki se je ne da zvesti na neko pozitivno znotrajdružbeno razmerje, ki je nikjer »v« družbi ni, ki zaznamuje zgolj neko neujemljivo mejo družbenega, ki pa kljub temu, da ni nikjer pozitivno dana, ima celo vrsto učinkov. V tem pomenu je raz-*

redni boj entiteta, ki je navzoča zgolj v svojih učinkih, kljub temu pa ni zvedljiva na svoje učinke: v svojih učinkih je navzoča na način nemožnosti, skozi nemožnost, da bi jo njeni učinki zajeli.

Ernesto Laclau: Drži, toda mislim, da to ne ustreza povsem pojmu strukturalne vzročnosti, kot ga je razvil Althusser.

Slavoj Žižek: Če prav berem govorico telesa vas v dvorani, potem je zdaj pravi trenutek, da sklenem in da se v imenu vseh institucij, ki so organizirale ta lepi dan, se pravi Inštituta za marksistične študije — nemara bi bilo primerno, če bi se po današnji razpravi preimenovali v Inštitut za post-marksistične študije — in ostalih institucij, zahvalim vsem vam, predvsem pa seveda našima gostoma, Chantal Mouffe in Ernestu Laclauu. Upam, da to ne bo naše zadnje srečanje, moje upanje pa ni brez utemeljenih razlogov: slovenski prevod njune knjige bo letos izšel v zbirki Društva za teoretsko psihoanalizo *Analecta*, in ker založba nima deviz za plačilo copyrighta, se bosta morala avtorja zadovoljiti z dinarskim honorarjem, ki ga bosta pač morala napraviti tukaj, kar bomo izkoristili za organizacijo novega srečanja. Tako bosta avtorja za plačilo za prevod njunega dela morala še enkrat skozi današnjo muko, nam pa bo uspelo to, čemur v angleščini pravimo *have a cake and eat it* — hvala vam.

AKTUALNOST MARXOVIH OČRTOV

Inštitut za marksistične študije ZRC SAZU je ob izidu celotnega besedila Očrti kritike politične ekonomije 1857/58 pripravil v oktobru 1985 mednarodni znanstveni sestanek Aktualnost Marxovih Očrtov. Na sestanku so z referati sodelovali Hans-Georg Backhaus, Heinz Brakemeier, Božidar Debenjak, Tomaž Mastnak, Helmut Reichelt, Rado Riha in Slavoj Žižek. V pričujoči številki objavljamo avtorizirane referate s tega sestanka. H.-G. Backhaus, H. Reichelt in H. Brakemeier so svoje referate za objavo tudi razširili. Referate nemških avtorjev je prevedel Rado Riha.

NEKAJ PRIPOMB K RAZMERJU MED EKONOMIJO IN FILOZOFIJO

Sodobna ekonomija kapitalističnega sveta razume samo sebe, kot je znano, kot posebno znanost, celo kot izkustveno znanost. Njeni predstavniki se zato niti najmanj ne zanimajo za razmerje svoje stroke do tradicionalne, tj. ne-analitične filozofije. Šele v zadnjem času skušajo nekateri konservativni ekonomisti priti do hermenevitične pojasnitve problemov, ki zadevajo temelje njihove discipline. Vendar pa so to izjeme, poglavitni tok je še naprej zavezan analitični teoriji znanosti, ki se je začela uveljavljati konec 50. let kot nasledek ostrih kontroverz med Hansom Albertom in zastopniki starejše, bolj družboslovno naravnane ekonomije. Neomarksistični ekonomisti se, tako kot njihovi akademski kolegi, ukvarjajo skorajda izključno s kvantitativnimi problemi, dialektična filozofija jim je enako nerazumljiva, kakor je bila tradicionalna filozofija njihovim kolegom. Marxovi *Očrti* so meščanskim ekonomistom v ZRN popolnoma neznani, tako za neomarksistične ekonomiste kakor za njihove neoricardovske kolege so knjiga s sedmimi pečati. Tej ravnodušnosti ekonomije do filozofije na drugi strani seveda ustreza ravnodušnost filozofije do ekonomije. Ena izmed posledic študentskega gibanja je tudi bila, da se je nekaj filozofov srednje generacije začelo ukvarjati z Marxovo kritiko ekonomije, neoklasične ekonomije pa se je lotil edinole Kambartel. Toda zanimanje je bilo, razen v nekaterih redkih izjemah, le kratkotrajno in zelo površinsko. Od starejše generacije lahko navedemo le Bruna Liebrucksa, ki se je v zvezi s Heglom, Simmlom in Marxom zelo zanimal za razmerje med vrednostjo in denarjem in je v svojem obsežnem delu *Sprache und Bewußtsein* vedno znova načenjal problem nove »filozofije denarja«.

Dejstvo, da sta ekonomija in filozofija druga drugi tuji, je seveda v marsičem osupljivo. Razmerje do znanosti je ena izmed najpomembnejših tem filozofije, vendar je skušala filozofija od Kanta naprej utemeljiti znanost vselej le kot naravoslovje — od Diltheya naprej seveda tudi kot družboslovje — tako da se zdi, da je ekonomiji *implicitno* odrekla njen znanstveni značaj. Če pa filozofija ekonomije očitno noče opredeliti kot znanost, se vsiljuje vprašanje, zakaj imamo filozofijo umetnosti in religije, ne pa filozofije ekonomije? Ali je ekonomija za filozofijo neko tako podrejeno področje biti, da ni dostopna ne znanstveni ne filozofski določitvi?

Georg Simmel, čigar *Philosophie des Geldes* je doživela že 7. izdajo, je res ostal obstranec, tistih odlomkov njegove knjige, ki jih je sam štel za najpomembnejše in najtežje, ni recipirala ne filozofija ne ekonomija. Kako naj razumemo dejstvo, da so nemški povojni filozofi pogosto obravnavali Marxove *Pariške rokopise*, nikoli pa se niso ubadali s povezavo ekonomskoteoretskih in filozofskih vprašanj v tem Marxovem delu — kakor da Marx v njem nikjer ni obravnaval teoremov Smitha, Saya, Ricarda, marveč zgolj dejstvo odtujitve in nekaj ezoteričnih problemov Heglove filozofije? Podobna vprašanja se postavljajo, brž ko se obrnemo k zahodnonemški sekundarni literaturi o Heglovi pravni filozofiji, ki še ni naredila niti koraka od prve Lukácsove obravnave razmerja med ekonomijo in Heglovo filozofijo. Vse prej velja ugotovitev, da je padla pod raven te prve zastavitve, saj bomo zaman iskali raziskavo o tem, kako sta klasike ekonomije recipirala na eni strani mladi Hegel in na drugi mladi Marx; gre za recepciji, ki sta v marsičem neprimerljivi med seboj.

Verjetno ni treba pripomniti, da tudi novejši prikazi zgodovine politične ekonomije ne povedo nič o tem, da sta mladi Hegel in mladi Marx s stališča *onstran* nacionalne ekonomije recipirala pglavitna dela njenih klasikov in kako sta jih recipirala. Zgodovinarji nacionalnoekonomske konceptualizacije in zgodovinarji filozofije, zlasti klasične ekonomije in klasične nemške filozofije, bi se morali lotiti »interdisciplinarnega« vprašanja, zakaj tako mladi kot stari Hegel ni upošteval tega, da Say in Ricardo nadaljujeta Smithov nauk na diametralno nasproten način, zakaj torej ni upošteval prirojene napake te stroke, njene načelne raztrganosti, marveč jo je namesto tega označil kot »znanost«, ki je dozdevno »v čast misli« (J7/271). Pri tem bi morali razpravljati o vprašanju, zakaj sta se mladi Marx in mladi Engels, neodvisno drug od drugega in v nasprotju s Heglovim slavljenjem ekonomije, takoj lotila »kritike« in zakaj sta že na podlagi prvega pregleda postavila odločno tezo, da »dejanjska znanost nacionalne ekonomije« še ne eksistira. Ukvarjati bi se morali tudi s pomembnim problemom, zakaj je ekonomija v poheglovskem obdobju vse do našega časa povsem zginila z obzorja filozofije: tako v novokantovstvu vse do Cassirerja, kakor tudi pri Diltheyu in Husserlu, pri Hartmannu in Heideggro, Carnapu in Poppru. Razmerja med filozofsko in ekonomsko teorijo vrednosti tudi ne razreši obsežna literatura aksiološke filozofije.

To se najjasneje pokaže pri njenem glavnem predstavniku Heinrichu Rickertu. Opozoriti je treba, da mu problematika tega razmerja nikakor ni bila tuja, saj ga je Simmel v pismu seznanil, da je pri obdelavi ekonomskega pojma vrednosti naletel na nepričakovane in skoraj nerešljive težave: »Moja teorija vrednosti mi dela preglavice in me spravlja v obup. Prav to, kar je najbolj elementarno, mi povzroča doslej še nerešene težave.«¹ Simmel piše, da je »zelo pobit«, ker je prišel »s svojim delom do mrtve točke, do teorije vrednosti«, in »ne zna ne naprej ne nazaj. Zdi se mi, da pojem vrednosti ne vsebuje le istega regressus in infinitum kakor kavzalnost, marveč tudi neki circulus vitiosus...«²

Toda kako je s Simmlovo trditvijo, da vsebuje pojem vrednosti »regressus in infinitum«, celo »circulus vitiosus«? Simmel tega spoznanja, ki ga je tako pretreslo, ni podrobneje razložil ne v že omenjeni korespondenci z Rickertom ne v svoji *Filozofiji denarja*. V pismu iz leta 1893 je zgolj rečeno, da »vrednost A vselej temelji na vrednosti B ali vrednost B na vrednosti A«. V

¹ Simmlova pisma Heinrichu Rickertu, v: *Buch des Dankes an Georg Simmel*, izd. K. Gassen in M. Landmann, Berlin (West) 1958, str. 96.

² Prav tam, str. 94.

Filozofiji denarja razlaga ta »pojavn tako, kot da reči druga drugi določajo svojo vrednost... Tako nastane najčistejša gospodarska objektivnost, izločitev predmeta iz subjektivnega odnosa do osebnosti... predmeti stopijo v vzajemne objektivne relacije... v menjavi postane vrednost nekaj nadsubjektivnega, nadindividualnega... To popolnoma stvarno medsebojno razmerje vrednosti... /je/ kraljestvo vrednosti, ki je bolj ali manj ločeno od svoje subjektivno-personalne baze... s tem se izoblikuje subjektivni proces... v stvarno, nadčutno razmerje med predmeti«.³

O nekaterih izmed teh formulacij bi skoraj lahko rekli, da so neposredno vzete iz Marxovega poglavja o fetiškem značaju blaga, ki obravnava »medsebojno razmerje reči« (T 3, 127), razmerje producenta kot »odnos med predmeti, ki obstoji izven producentov« (K 1, 86/84), kot *relatio realis*.

Simmel skuša pod očitnim Heglovim vplivom opisati razmerje blagodenar kot dialektično strukturirano razmerje. Za to uporabi formulacije, ki spominjajo na tiste iz prve izdaje *Kapitala* iz l. 1867: »Če pa gospodarsko vrednost objektov tvori medsebojno razmerje, v katerem so kot zamenljivi, je torej izraz tega razmerja, ki je dosegel svojo samostojnost; je prikaz abstraktne premoženjske vrednosti... Je posebno udejanjenje tega, kar je skupno predmetom, če so gospodarski predmeti — v smislu sholastike bi lahko označili denar tako kot universale ante rem kakor tudi in rem ali post rem«;⁴ »denar je čutna danost najabstraktnejšega.«⁵

Koncepcija denarja kot nečesa, kar je blizu Liebrucksovim »nadpredmetnim predmetom« — jeziku, življenju in denarju — ki se kot taki izmikajo formalnologični opredelitvi, je Simmla pripeljala celo do koncepcije dialektičnega pojma družbe: »Družba je nadsingularna tvorba, ki pa kljub temu ni abstrakna... je obče, ki ima hkrati konkretno živost.«⁶

A te avantgardne formule so ostale brez učinkov, iz Simmllove sociologije so tako rekoč izrinjene — nič presenetljivega torej, če jih je spregledal celo Simmluv učenec Lukács. Najbolj vznemirljiva je pri tem trditev, da je v pojmu vrednosti vsebovan regressus in infinitum, kakor ga vsebuje kavzalnost. Če je že analiza »objektivnega vzajemnega bivanja« »gospodarskih vrednosti«⁷ orisala fenomen »fetiškega značaja blaga« — pojem »vzajemnega bivanja« reči kot vrednosti uporablja Marx predvsem v *H kritiki*, a tudi v prvi izdaji *Kapitala* — lahko rabi problematika »regressus in infinitum« za še ostrejšo določitev fenomena »fetiškega značaja«:

»Vsi dokazi za vrednost pomenijo le prisilo, da priznamo vrednost, ki je že predpostavljena za ta ali oni objekt in ki v tem trenutku ni problematična, tudi kakemu drugemu objektu, ki je trenutno vprašljiv... (tako) da je to, kar spoznamo z dokazi vrednosti, le prenos obstoječe vrednosti na nove objekte, ne spoznamo pa ne bistva vrednosti ne razloga, zakaj se je prvotno prilepila na tisti predmet, ki jo nato izžareva na druge. Brž ko vrednost obstaja, je mogoče njen nadaljnji razvoj razumno dojeti... to, da vrednost obstaja, pa je izvorni fenomen. Tako kot ne bi znali reči, kaj je pravzaprav bit, tako tudi ne moremo odgovoriti na vprašanje glede vrednosti.«⁸

³ Georg Simmel, *Philosophie des Geldes*, 6. izd., Berlin (West) 1958, str. 28 in str. 30.

⁴ Prav tam, str. 87.

⁵ Prav tam, str. 99.

⁶ Prav tam, str. 60.

⁷ Prav tam, str. 98.

⁸ Prav tam, str. 6 sl.

Z obravnavo ekonomske »objektivnosti« je Simmel prvič spregovoril o problemu, ki je za meščansko in analitično usmerjeno ekonomijo povsem nerešljiv, o problemu nadindividualne veljavnosti vrednostne in denarne enote, o objektivnosti teh enot. S tem je zadal smrtni udarec tako metodološkemu individualizmu kakor tudi subjektivni vrednostni teoriji. Simmlovo izhodišče je bila še naprej subjektivna teorija vrednosti, vendar jo je obravnaval kot nekaj nepomembnega — »ne globlji pomen in vsebina pojma vrednosti ... ne praktično-družbene upodobitve, ki so povezane z njim, niso zadovoljivo dojete, če jih pripišemo ‚subjektu‘. Pota do tega dojetja so v nekem sloju, od koder se kaže sleherna subjektivnost kot nekaj zgolj začasnega in pravzaprav niti ni preveč bistvena.«⁹

Po Simmlu torej subjektivna vrednostna teorija, ki je zreducirana na funkcijo izhodišča, nujno terja kot pravo mesto svoje konkretizacije tudi *metafiziko vrednosti*, kajti »vrednosti, ki jo tu razumemo kot nekaj, kar ni odvisno od tega, ali je pripoznano, je metafizična kategorija in kot taka onstran dualizma subjekta in objekta.«¹⁰ S tem ekonomiji dejansko ni bil priznan avtonomni značaj stroke: subjektivna ekonomija in metafizika sta druga drugi pogoj. Nekaj podobnega velja tudi za razmerje med ekonomijo in sociologijo. Če je namreč na podlagi odkritja *objektivno-nadindividualnih* in hkrati *dialektičnih* struktur družba določena kot nekaj »nadsingularnega«, »občega«, »kar ni abstraktno«, marveč ima »konkretno živost«, je sociologija v zadnji instanci utemeljena v metafizični ekonomiji.

Delno istovetnost s takšno teorijo izpričujeta še dve značilnosti Simmlove zastavitve in njegovega programa, ki hoče dojeti teorijo kot »enotnost izkustva in spekulacije« — gre za zastavitev, o kateri je Liebrucks dejal, da njeni zagovorniki vselej sedijo »na dveh stolih empiričnega raziskovanja in filozofske spekulacije«.¹¹

Simmel najprej jasno ugotavlja eksistenco konkretnega apriorija. Če je v smislu kvantitativne teorije na ravni celokupne družbe postavljena ekvivalenčnost med »celokupno zalogo blaga« in »celokupno zalogo denarja«, je tudi vsak posamični menjalni akt »utemeljen na aprioriju, ki ni veden«. Splošna utemeljenost vseh enačb med posamičnimi blagi in posamičnimi cenami ... ni dostopna zavesti« ampak je »faktor, ki deluje na nezaveden način«. Obe vsoti sta »a priori postavljeni kot ekvivalentni druga drugi« pomen te »absolutne in fundamentalne enačbe«, njena »ogromna pomembnost« je neka »nezavednost«, ki zajema celokupno družbo.¹² Ekonomski »apriori« se čutno-nazorno pokaže v vsaki transakciji: »V empiričnem gospodarstvu so reči, ki stopijo v menjavo ... ponavadi že zdavnaj opremljene z znakom vrednosti.«¹³ In res, ne izenačujejo jih akterji, marveč subjekti, prav narobe pa neprimerljive reči vselej že najdemo kot tako rekoč kvazi-apriorno izenačene. Izenačevanje je anonimno dejanje celokupne družbe, ki poteka »za hrbtom« individuov.

Simmel potegne iz tega sklep o nujnosti logično-sistematične metode in zavrača historično metodo; gre namreč za to, da se eksplicira »notranji, tako rekoč sistematični pomen pojma vrednosti in menjave, ki živi v historičnih pojavitvah le na nepopoln način«. Treba je določiti njihov »idealni pomen«, ki

⁹ Prav tam, str. 8.

¹⁰ Prav tam, str. 9.

¹¹ Bruno Liebrucks, *Sprache und Bewußtsein*, zv. 2, Frankfurt 1965, str. 12 in 17.

¹² Georg Simmel, nav. delo, str. 105 in 107 sl.

¹³ Prav tam, str. 46.

se pokaže le na »ravni stvarno-logičnega« razumevanja, ne pa »historično-genetičnega«. ¹⁴

Ekonomska recepcija Simmlove provokativne knjige je bila zelo protislovna. Carl Menger, utemeljitelj subjektivne teorije vrednosti, je odgovoril precej zlobno — da se namreč Simmel, kot se zdi, »ne znajde preveč dobro na področju ekonomske teorije«. ¹⁵ Njegov nasprotnik v nemškem metodološkem sporu, glava mlajše historične šole Gustav Schmoller, pa se v obsežni obravnavi v imenu »pretanjeno omikanih« zahvaljuje Simmlu in mu priznava, da »v veliki meri obvladuje ekonomijo«. »Kdor pa bo vsako težko poglavje prebral dvakrat ali trikrat«, bo »vsakič zvedel še kaj več«. Bolj ko je bralec neizobražen, kakor so to »zarobljenci nacionalne ekonomije«, manj bo seveda razumel, »nad knjigo bo zmajeval z glavo in jo končno odložil, češ, tega ne razumem«. ¹⁶

Da je Simmel, kot je zapisano v znani zgodovini ekonomije, prispeval k razpravi o teoriji denarja »dragocene spodbude«, ¹⁷ je izjava, ki ustrezno označuje skrajno brezpojmovnost meščanske denarne teorije. Simmlova avtoriteta je uporabljena tu predvsem za to, da bi vsaj na videz osmislila nadaljnje puhlice: da namreč razvoj denarja namreč poteka »od kvantitete, ki je še določena kvalitativno, k vse čistejši, to je, k vse bolj brez kvaliteten kvantiteti; drugače rečeno, od materialno konkretnega vodi k nematerialno abstraktnemu, od reči k pojmu«. ¹⁸

Da lahko dandanes take fraze — od »substance« k »funkciji« — najdemo že v skorajda vsakemu modernemu učbeniku, ne spremeni ničesar pri dejstvu, da morajo biti za ekonomista dobesedno nedojemljive — drugače bi bil moral priznati tudi tisto filozofsko utemeljitev teorije denarja, ki jo Simmel izrecno označuje za »transcendentalno«. Teorijo denarja, ki jo zastopa on, Simmel, je mogoče v nasprotju z »materialistično« označiti »za transcendentalno... Če namreč materialist pravi: duh je materija — je tudi materija duh«. ¹⁹

Tako se torej na videz »ekzaktna« znanost sprevrne v metafiziko prav na tisti točki meščanske denarne teorije, ki jo Simmel imenuje »vprašanje, ki sega do zadnjih globin denarne in vrednostne teorije«. ²⁰ Tako se tisti tip ekonomista, ki ga imenujeta Schmoller in Knapp ²¹ povsem upravičeno imenujeta »zarobljenec«, razkrije kot slab metafizik, kot »mračnjak (vir obscurus)«. ²² Res je bila denarna teorija v Simmlovem času, kar zadeva nerazjasnjene temeljne probleme, veliko manj toga in filozofsko veliko bolj odprta, kot je sodobna. Če neki takratni recenzent sicer ugotavlja, da ekonomija lahko »sprejme določene filozofske stavke le z začudenjem«, pa vendarle odkritosrčno priznava, »da deluje filozofski mislec tu na polju raziskovanja, na katerem se je tudi posebna znanost doslej zaman trudila. Poslednja povezava med vrednostjo in ceno... še dandanes ni razjasnjena; in nemara je prav to tisti problem, ki je skupen obema sosednjima znanostima«. ²³

¹⁴ Prav tam.

¹⁵ Carl Menger, *Rezension zu G. Simmel*, v: *Literarisches Centralblatt*, 26. 1. 1901, str. 160.

¹⁶ Gustav Schmoller, *Simmels Philosophie des Geldes*, *Schmollers Jahrbuch*, let. 25, 1901, str. 16 in 18.

¹⁷ G. Stavenhagen, *Geschichte der Wirtschaftstheorie*, Göttingen 1964, str. 406.

¹⁸ R. Schlicher, *Geldfunktionen und Buchgeldschöpfung*, 2. izd., Berlin 1972, str. 18.

¹⁹ Georg Simmel, nav. delo, str. 158.

²⁰ Prav tam, str. 101.

²¹ Georg Friedrich Knapp-Friedrich Bendixen, *Zur Staatlichen Theorie des Geldes. Ein Briefwechsel*, Basel 1958, str. 54 in str. 121.

²² Tako je Marx označil znanega teoretika denarja Adolfa Wagnerja v: 19, 367.

²³ Karl Elster, *Rezension der 3. Auflage*, *Jahrbücher für Nationalökonomie und Statistik*, let. 116, 1921.

Nemška filozofija ni upoštevala ne poziva filozofiji, da skupaj z ekonomijo pojasni »poslednjo povezavo med vrednostjo in ceno«, ne teze, da »je ta problem skupen ekonomiji in filozofiji«. Enako usodo je doživel poziv Wilhelma Lexisa, ki je zelo cenil Simmlov »svojevrstni poskus filozofske obravnave gospodarskega predmeta«. Dokončni sodbi se izmakne tako, da kompetenco presojanja prepušča filozofiji: »nacionalnemu ekonomistu se bodo avtorjeve povezave in analogije verjetno zdele večkrat tuje, naloga filozofa pa bo tedaj, da odloči o njihovi upravičenosti«. ²⁴

Prav s primerom denarja in še bolj s funkcijo denarja kot *kapitala*, ki je Simmel ne omenja, je mogoče potrditi ustreznost Adornove ugotovitve, da je »krik po integraciji znanosti« zgolj »izraz nemoči, ne pa napredka«. ²⁵ Recenzije, ki smo jih navedli, dokazujejo, da je zahteva po »interdisciplinarnem« sodelovanju stara več kot 75 let in da so jo popolnoma prezrli pri odlikovanem predmetu socialne filozofije in tako imenovane družbene znanosti. Le kaj nam koristijo vse te zahteve, če se strategiji t. i. »integracije« niso menili za »interdisciplinarna« predmeta *par excellence*, za denar in kapital. Najsi gre za strogo ločevanje med sociologijo in filozofijo, ²⁶ proti kateremu se je boril Adorno, ali pa za ločevanje med filozofijo in ekonomijo, sociologijo in ekonomijo, rezultat je vselej isti: družbena irelevantnost tako ene kakor druge discipline: »v jarku med sociologijo in ekonomijo izgine interes, ki obema strokama podeljujejo njun pravi *raison d'être*; vsaka stroka pričakuje od druge to, kar ta ne more opraviti in za kar se tudi, sebi v znanstveni ponos, ne meni«. ²⁷

Pri tem je »prepad« med filozofijo in ekonomijo še veliko globlji od prepada med posameznimi vejami t. i. družbene znanosti meščanskega kova. Ali to morda pomeni, da je t. i. ekonomika, vsaj njena denarna teorija, prišla do splošnoveljavnih rezultatov glede bistva in funkcioniranja denarja? Ali je recenzentova ocena iz leta 1921, da je »poslednja povezava« med vrednostjo, ceno in denarjem še nerazjasnjena, napačna? Prav nasprotno, zmeda t. i. denarne teorije je bila skorajda neprekosljiva.

Poslušajmo Schumpeterja leta 1908 in nato leta 1918: »Ne da bi se morali kaj dosti bati ugovorov«, lahko rečemo, »da nacionalna ekonomija nima denarne teorije niti je ni kdaj imela«. ²⁸ »Obžalovanja vredno je, da je bila znanost povsem nesposobna ponuditi razpravi o praktičnih vprašanjih tisto, kar se od nje upravičeno pričakuje: načelno podlago, jasnost glede temeljnih vprašanj in bistva monetarnih zvez.« ²⁹

Po skoraj 150 let trajajoči zgodovini, t. i. denarne teorije ekonomist, ki je veljal poleg Keynesa za najpomembnejšega svojega časa, torej lakonično ugotavlja, da takšna teorija sploh še ne obstaja. Max Weber 1919 je očitno prišel do podobne ugotovitve: »danes sicer rabimo denar, a stavim, da bo celo vsak izmed strokovnjakov s področja nacionalne ekonomije, če so nemara v dvorani, drugače odgovoril na vprašanje: kako stori denar, da lahko zanj kaj kupimo, in to enkrat več, drugič manj?« ³⁰

²⁴ Wilhelm Lexis, *Neuere Schriften über das Geldwesen*, Jahrbücher f. Nat. u. Stat., let. 96, 1911, str. 547 in 550.

²⁵ Theodor W. Adorno, *Gesammelte Schriften*, zv. 8, Frankfurt/M 1972, str. 51.

²⁶ Prav tam, str. 563.

²⁷ Prav tam, str. 505.

²⁸ Josef Schumpeter, *Das Wesen und der Hauptinhalt der theoretischen Nationalökonomie*, 1. izd. 1908, ponatis Berlin (West) 1970, str. 286.

²⁹ Josef Schumpeter, *Das Sozialprodukt und die Rechenpfennige*, 1917/18, ponatis v: *Aufsätze zur ökonomischen Theorie*, Tübingen 1952, str. 29 sl.

³⁰ Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, 3. izd. 1968, str. 593 sl.

Webru se seveda niti sanjalo ni, da je, čeprav nevede in nehote, kar se da natančno opisal to, kar imenuje Marx »fetišizem« blaga in denarja. Neki ne-navaden subjekt, ki se imenuje denar, nekaj počenja, »stori«, da lahko njegovi proizvajalci, ljudje, kupijo enkrat »več«, drugič »manj«. Weber bi lahko naštel še veliko bolj skrivnostna dejanja denarja — ki se jim teoretsko uglajeno reče »funkcije«: tako denar »stori«, da je to, kar se razlikuje, enako, »zbira« in »prenaša« vrednost, »poseduje« vrednost, poleg tega pa v določenih okoliščinah lahko tudi sam »proizvede« novo vrednost.

Namesto da bi Weber s tem primerom ponazoril »iracionalnost sodobne družbene strukture«, faktum »objektivne iracionalnosti«, ³¹ namesto da bi v zvezi s tem pokazal, da je družba strukturirana protislovno, in sicer »racionalno in iracionalno hkrati«, ³² nam želi ravno s tem primerom pojasniti, v čem je »racionalizacija« kapitalistične družbe, o kateri govori: »naraščajoča intelektualizacija in racionalizacija torej ne pomenita naraščajočega splošnega poznavanja življenjskih razmer ... marveč pomenita, ... da načeloma ni nikakršnih skrivnostnih in nepreračunljivih sil ... da je mogoče, prav nasprotno, vse reči — načeloma — obvladati s pomočjo izračuna«. ³³

In ta pravljica o racionalizaciji je nastala ravno na predvečer največjih monetarnih, ekonomskih kriz, ki jih ni bilo mogoče »obvladati z izračunom«, Ne pozabimo, da je Weber prebral Simmlovo knjigo o denarju, da je torej vedel, da je sredi navidezne »naraščajoče intelektualizacije in racionalizacije« njegov kolega po stroki pokazal na »izvirne fenomene«, ki obstajajo na družbenem področju, ki jih ni mogoče raziskati.

Pri tem Simmel nikakor ni bil sam. Weber bi bil moral vedeti, da je Georg Friedrich Knapp, utemeljitelj sodobnega denarnoteoretskega nominalizma — Keynes se je izrecno skliceval na njegov nauk o »naravi denarja« ³⁴ — v bistvu stal na stališču vrednostnoteoretskega in denarnoteoretskega agnosticizma: »resnično definicijo plačilnega sredstva bomo le težko našli; tako kot v matematiki ne moremo reči, kaj je premica ali število, ali pa v zoologiji, kaj je žival ...«. ³⁵

Denar se tu pridruži tistim filozofskim pojmom, ki jih ni mogoče definirati. Tako stališče pa se mora nujno končati v filozofiji, natančneje v metafiziki denarja. Zato se je Knapp tudi zelo zanimal za Simmlovo knjigo, čeprav je hkrati menil, da je tudi po njej še potrebno poglobljeno temeljno raziskovanje: »Tako je seveda tudi po izdaji njegove vsebinsko bogate knjige ostalo zame še veliko dela.« ³⁶

Za Knappa je razprava o Simmlovi knjigi ostajala še naprej odprta, ³⁷ saj je ekonomiji odrekel kompetenco »reči, kaj je denar«, »sploh pa ni stvar prav-nika, da reče, kaj je denar. To bi morali veliko prej storiti nacionalni ekonomisti, ki pa tega seveda ne zmorejo«. ³⁸ To mnenje potrjuje tudi izjava njegovega sodelavca Bendixensa: »Razen vas skorajda noben nacionalni ekonomist ne misli na veljavo denarja.« ³⁹

³¹ Theodor W. Adorno, nav. delo, str. 539.

³² Prav tam, str. 548.

³³ Max Weber, nav. delo, str. 594.

³⁴ J. M. Keynes, *Vom Gelde*, 1930, Nachdruck Berlin 1955, str. 4.

³⁵ Georg Friedrich Knapp, *Staatliche Theorie des Geldes*, 2. izd., München 1918, str. 6.

³⁶ G. F. Knapp-F. Bendixen, *Zur Staatlichen Theorie des Geldes*, str. 34.

³⁷ Tako je Knapp Bendixenu priporočil svojega učenca Kurta Singerja z besedami, da je »tudi dober poznavalec Simmlovega dela« (prav tam, str. 152).

³⁸ Knapp-Bendixen, nav. delo, str. 17.

³⁹ Prav tam, str. 127.

Številne izjave sodobnih denarnih teoretikov dokazujejo, kako malo je bilo od takrat narejeno za reševanje odprtih temeljnih problemov denarne teorije. Tako je Joan Robinson 1962 pisala, da »denar in obrestna mera sodita tako kot dobrine in kupna moč med pojme, ki jih, če jih skušamo zares opredeliti, ni mogoče dojeti«. ⁴⁰

Vendar pa je tudi ta samokritična ugotovitev zgolj aforizem, Joan Robinson se nikjer ne zamisli nad svojo stroko, ki je eden izmed njenih meščanskih kritikov imenuje »matematicistična psevdoznanost«. ⁴¹ Nikjer ne izpelje, zakaj se temeljni pojmi ekonomije kažejo kot »nedojemljivi«, Menimo, da zato ni razvila svoje provokativne teze, ker bi njeno utemeljevanje takoj potegnilo v razpravo problem vrednosti, ki ga je skušala izločiti. Knapp je v nekaj kratkih stavkih podal utemeljitev: »Če bi, denimo, dejali, da je plačilno sredstvo gibljiva stvar, ki jo jurisprudenca dojema kot nosilca vrednostnih enot (...), bi se s tem povsem strinjali. Vendar pa smo daleč od takšne definicije — vrednostna enota je namreč pri tem obravnavana kot samoumevna predstava — kar pa sploh ni.« ⁴²

Čeprav po njegovem mnenju ni mogoče dati »definicije plačilnega sredstva«, ki bi bila »dejanska«, ne pa zgolj tavitološka ali konvencionalna, pa Knapp noče sprejeti Simmlovega stališča, da je vrednost, tako kot bit, prostor, čas itn., »izvorni fenomen«. Tudi Bendixen se je še dolgo ubadal s tem temeljnim problemom. 15 let pozneje pa je samokritično priznal, da ne bo več »poskušal izboljšati pojmovni določitvi plačilnega sredstva in vrednostne enote, ki nista docela ustrezni«. ⁴³

Knappova šola si je v dvajsetih letih zaman prizadevala, da bi ponudila takšne »izboljšave«. V sporu zaradi temeljnih pojmov, ta prežema vso takratno literaturo, gre v prvi vrsti za »vrednostno enoto«, ki se pozneje bolj nedolžno imenuje »računska enota«, predvsem za razmerje, v katerem je s svojim »nosilcem«, kovino ali papirjem. Pri tem je seveda ostalo nejasno, kaj neki lahko s stališča prevladujoče subjektivne teorije vrednosti sploh pomeni beseda »vrednost«, ki nastopa v besedni zvezi monetarna »vrednostna enota« — objektivnost objektivne vrednostne enote, njena veljavnost in njena kvaliteta so za akademsko ekonomijo nerešljiva uganka.

Pod Husserlovim vplivom so l. 1926 poskušali izpeljati eksistenco nadindividualne »zavesti o denarni vrednosti«, da bi tako omogočili rešitev Knappovega problema nadindividualne veljavnosti vrednostne enote. Pri tem so se morali soočiti tudi z nekakšnim »upredmetenjem zavesti o denarni vrednosti v objektih«, se pravi, v zlatu in papirju. A tudi tu je šlo za nekaj »zadnjega nasploh«, za »vrednost kot tako«, torej za Simmlov »izvorni fenomen«, za »duhovno dejstvo z lastno bitjo«, ⁴⁴ skratka za to, kar je Marx posmehljivo imenoval »idealni vrednostni atom«. Friedrich von Gottl-Ottlilienfeld, takoj za Simmlo eden najostroumnejših avtorjev metaekonomskih del, je tako kakor Knapp menil, da je treba »s primarnimi, najelementarnejšimi raziskavami« o »izvornih pojmi« ekonomije transcendirati to disciplino: »Mišljenje v tej samoosmislitvi ... izstopa ... iz okvira nacionalne ekonomije,« tako da bi morali dojeti »gospodarstvo kot nekaj, kar je vpeto v takšen ali drugačen, transcendentalni«

⁴⁰ Joan Robinson, *Doktrinen der Wirtschaftswissenschaft* (nem. prev.: München 1965, str. 109).

⁴¹ Franz Joachim Clauss, *Wissenschaftslogik und Sozialökonomie*, Berlin (West) 1981, str. 397.

⁴² G. F. Knapp, *Staatliche Theorie des Geldes*, nav. delo, str. 66 sl.

⁴³ Knapp-Bendixen, nav. delo, str. 221.

⁴⁴ Folkert Wilken, *Die Phänomenologie des Geldbewußtseins*, v: Archiv für Sozialwissenschaft und Socialpolitik, zv. 56, 1926, str. 417, 418, 423.

sklop oz. podrejeno nekemu nadčutnemu smislu.⁴⁵ In skupaj s Schumpeterjem, ki je tudi zahteval »delo s temeljnimi pojmi«, ki je »veliko pomembnejše, kakor to običajno mislijo«,⁴⁶ ugotavljata, da so vsa taka prizadevanja doslej spodletela. Gottl vidi v tem vzrok za to, kar razume kot »beg« ekonomije v matematiko, »beg« zaradi nerešenih temeljnih problemov. Pri tem Gottl prizadeto ugotavlja, da je »na skrivaj dosežena ... popolna kvantifikacija gospodarstva ... ta nesrečen beg v matematiko pa poteka seveda zgolj zaradi skrajne groze pred brezupnim besedičenjem in njegovo latovščino.«⁴⁷

»Beg v matematiko«, ki se je začel z recepcijo funkcionalne teorije cen ob koncu 20. let, in s to ugotovitvijo bom končal, je prekinil vse razprave o temeljnih pojmi vrednost in denar. Zdi se, da je bila nemška ekonomija naravnost obsedena od želje, da bi pozabila in potlačila škodljivo diskusijo v dvajsetih letih, ki je dosegla svoj vrh leta 1931 z velikansko diskusijo o »vrednostnem nauku«.

⁴⁵ Friedrich von Gottl-Ottillienfeld, »Volkseinkommen« und »Volksvermögen« — Kritik in methodologischer Absicht, *Weltwirtschaftliches Archiv*, 26. zv. 1928, str. 82, 83, 85.

⁴⁶ J. Schumpeter, *Aufsätze zur ökonomischen Theorie*, str. 563.

⁴⁷ F. v. Gottl-Ottillienfeld, nav. delo, str. 74.

POJEM »EKONOMSKE DRUŽBENE FORMACIJE« IN POJEM »DRŽAVE« PRI MARXU

V svojem prispevku bom skušal razviti historičnomaterialistično pertinentno razlago sosledja ekonomskih družbenih formacij, ki se razhaja s tradicionalnim »marksistično-leninističnim« razumevanjem tega problema. »Marksizem-leninizem« je zame predvsem konstrukt Stalinovega obdobja — Lenin bi zase nedvomno dejal, parafrazirajoč Marxa: »Jaz vsekakor nisem marksist-leninist!« — njegov nauk o sosledju družbenih formacij pa rabi dandanes predvsem za dokazovanje, da je »realno eksistirajoči socializem« po zgodovinski nujnosti najvišja stopnja človeštva. Tudi če v »marksizmu-leninizmu« tu in tam razpravljajo o »dialektiki zaporedja in vzporedja«, ¹ je ta razprava skoz in skoz nejasna.

Začel bom z naslednjo tezo, ki se opira na Marxa: prvotno je smoter produkcije produkcija »uporabnih vrednosti«. Tam, kjer ta produkcija — za samega sebe in za druge — v subjektivnem vedenju ne nastopa kot smoter, se razvije »blagovna produkcija« in s tem podvojitev blaga na blago in denar. Na tej podlagi se razvije podvojitev družbe na družbo in državo. S pomočjo Kanta bi lahko rekli tudi takole: povsod, kjer produkcija uporabnih vrednosti za druge ni tudi subjektivni smoter, marveč je le sredstvo, je možen razvoj denarja in države.

Kako lahko to tezo uskladimo z obstojem različnih družbenih formacij pri Marxu, še zlasti pa s tem, da se zgodovina predmeščanskih družbenih formacij — z izjemo evropskega fevdalizma — ni končala »s svobodnim delom in kapitalom ...«? ²

Pri odgovoru na to vprašanje izhajam iz tega, da je treba vse predmeščanske družbene formacije, ki so se razvile onstran (ali pa po razkroju) »samoraslega občestva« (Marx), dojeti kot historične slepe ulice razvoja menjalnovrednostne produkcije. Takšno rekonstrukcijo Marxove (in Engelsove) teorije zgodovine upravičuje po mojem mnenju predvsem Marxovo besedilo *Očrta kritike politične ekonomije*, natančneje, njegova odlomka »Prvotna akumulacija kapitala« in »Oblike pred kapitalistično produkcijo«. ³ Slovito poglavje »O prvot-

¹ Prim. D. Paseman, *Kapitalismus-Analyse und historisch-materialistische Untersuchung der Formationsentwicklungen* (1852–1867), v: *Formationstheorie und Geschichte*, Lichtenstein 1978, licenčna izdaja Akademie-Verlag, Berlin (Ost) 1978.

² K. Marx, *Očrta kritike politične ekonomije*, METI I/8, Ljubljana 1985, str. 349. 1/2.

³ Prav tam, str. 314–324 in 324–355.

ni akumulaciji« iz prvega zvezka *Kapitala* puščam tu ob strani, ker je problematika, ki jo obravnava, ločena od gradiva, ki ga vsebuje besedilo »Oblike pred kapitalistično produkcijo«. (Mislim predvsem na gradivo o prvotni obliki zemljiške lastnine kot temelju samoraslih občestev — to gradivo bomo našli šele v tretjem zvezku *Kapitala* — in na raziskovanje njihovega razkroja.) Upoštevati pa moramo tudi, da vsebinsko kazalo *Očrtov* tako kot Predgovor za *H kritiki politične ekonomije* (1859) govori o formaciji v ednini, ne v množini. Govori torej o eni formaciji, ki ji pripadajo »progresivna obdobja«!

Še nekaj: v pričujočem poskusu ne zgubljam spred oči razlike, ki jih vsebujejo »antagonistične družbene formacije« in o katerih govorijo Marx in drugi avtorji. (Sicer pa Marx ne obravnava le razlike glede na obliko izžemanja presežnega dela. V *Kapitalu 1* navaja kot razmejitveni kriterij tudi vprašanje, kako poteka produkcija, s katerimi delovnimi sredstvi. V *Kapitalu 2* govori o specifičnih načinih povezave med delom in produkcijskimi sredstvi. V *Teorijah o presežni vrednosti* pa pravi, da je ena izmed razlik v tem, ali je delo plačano neposredno iz »revenue« ali iz »kapitala«.) »Vzroke« za te razlike je treba po mojem iskati v nekem »bistvenem« vzroku ali »temelju«.

Marxova in Engelsova obravnava soslednja ekonomskih družbenih formacij je sestavni del širše določitve treh temeljnih formacij. Prva temeljna formacija temelji v bistvu na skupni lastnini, vsaj na skupni lastnini zemlje. Druga temeljna formacija je negacija tega stanja. Njen razvoj doseže svoj vrh takrat, ko objektivni pogoji produkcije obstajajo v obliki privatne lastnine, torej v obliki kapitala, ki mu stoji nasproti čista delovna zmožnost ali svobodna delovna sila. Kapital in delovna sila se prikazujeta kot blago v cirkulacijskem procesu. Tretja temeljna formacija pa je nato vrnitev k skupni lastnini. Marx sam jo v *Kapitalu* označuje s Heglovim pojmom »negacija negacije«.

Druga temeljna formacija je torej nastajanje objektivnih in subjektivnih produkcijskih pogojev za blagovno formo v kapitalskem razmerju ter bivanje te forme in tega razmerja. Marx poudarja v *Očrtih*, polemizirajoč s Proudhonom, da ta rezultat temelji na nekem specifičnem historičnem procesu.⁴ Na nekem drugem mestu v *Očrtih* pa govori Marx o »periodi pred kapitalom« ali o »predpotopni« zgodovini nastanka kapitala oz. o »zgodovini njegovega oblikovanja«.⁵

Vrnimo se zdaj k izrazu »ekonomska družbena formacija«. Iz Marxovega osnutka odgovora na pismo Vere Zasuličeve vemo, da je izraz prevzet iz geologije.⁶ V geologiji formira narava, pri Marxu pa je, nasprotno, funkcijo formiranja prevzela ekonomija, gre pa za oblikovanje določene družbene strukture in njenih različnih sfer.

Prav izraz »ekonomska družbena formacija« nam omogoča, da strožje kakor Marx in Engels ločujemo med »občestvom« in »asociacijo« na eni strani in »družbo« na drugi. Izraz »družba« uporabljam za družbe, ki jih moramo subsumirati pojmu »druge temeljne formacije«. Družba v strogem smislu je torej zame meščanska družba, to je, sklop ljudi, ki se producira in reproducira s pomočjo (zakonov) »blagovne produkcije« in torej »blagovne menjave«. Samoraslo občestvo pa je za Marxa in Engelsa prvotna oblika prehoda človeštva iz živalskega kraljestva, iz predčloveške narave v človeško. Ekonomska produkcija v toliko za Marxa najprej reprodukcija samoraslosti.⁷

⁴ Prim. prav tam, str. 335.14–27.

⁵ Prav tam, str. 349.19, 315.14.

⁶ K. Marx, Osnutek odgovora na pismo Veri Zasuličevi, MEID V, Ljubljana 1975, str. 125.

⁷ K. Marx, *Očrti*, METI 1/8, str. 332 sl.

O samoraslosti govorijo *Očrti* večkrat, denimo takole: »Smoter tega dela ni stvarjanje vrednosti..., ampak je njihov smoter ohranitev posameznega lastnika in njegove družine, pa tudi celotnega občestva«. ⁸ Bistvena značilnost teh samoraslih občestev je njihova trajnost, trdnost njihove družbene oblike. Že takoj na začetku razprave o »azijskem produkcijskem načinu« v petdesetih letih Marx in Engels postavljata, da se začenjajo vaška samorasla občestva razkrajati šele v obdobju imperializma. V svojem prvem osnutku odgovora Veri Zasuličevi pa pravi Marx, da je življenjskost praskupnosti neprimerno večja od življenjskosti semitskih, grških, rimskih itn. družb. ⁹ Kljub temu pa se v danem trenutku začenja proces propadanja občestev, vzroki njihovega propada pa po osnutku pisma Zasuličevi izvirajo iz »ekonomskih danosti, ki so jih ovirali, da bi prekoračile neko razvojno stopnjo...«. ¹⁰

Vprašanje, ki me tu zanima, se glasi, če ga zastavim nekoliko filozofsko: ali obstaja neki »bistveni« vzrok ali neki globlji »temelj« teh vzrokov?

Oglejmo si najprej vzroke, ki jih navaja Marx v *Očrtih*, pozna pa jih tudi Engels. Rezultat tega pretresa bom navezal na Marxovo in Engelsovo recepcijo Morgana, ki jo bom povezal s problemom specifične abstraktnosti »menjalnih« dejanj v družbah »blagovne« menjave. Skrito jedro te abstraktnosti je po mojem vsebovano že v »neposredni menjavi produktov« med občestvi, ne glede na to, ali si akterji menjave stopajo nasproti kot reprezentanti oz. agenti ali kot posamični člani svojega občestva.

Začel bom z odlokom iz *Očrtov*, ki govori o tem, da je smoter reprodukcije samoraslih občestev ohranjanje individuov, njihovih družin in celokupnega občestva, ki ga tvorijo individui: »Ta reprodukcija pa je hkrati nujno nova produkcija in destrukcija stare oblike. Tam, kjer naj bi imel vsak izmed individuov toliko in toliko juter zemlje, je npr. razmnoževanje prebivalstva že ovira. Če naj se to prepreči, potlej kolonizacija, in zaradi nje nujna osvajalna vojna. S tem sužnji etc. Povečanje npr. tudi ager publica, in s tem patricijev, ki predstavljajo skupnost etc. Tako vključuje ohranjanje starega občestva destrukcijo pogojev, na katerih temelji, in se tako sprevrča v nasprotje. Če naj bi npr. mislili, da je mogoče produktivnost na istem prostoru povečati z razvojem produktivnih sil etc. (ta razvoj je ravno pri starinskem poljedelstvu najpočasnejši), tedaj bi to vključevalo nove načine, kombinacije dela, uporabo velikega dela dneva za obdelovanje polj etc. in s tem spet odpravljalo stare ekonomske pogoje občestva. V samem aktu reprodukcije se ne spreminjajo le objektivni pogoji, npr. iz vasi nastane mesto, iz divjine izkrčeno polje etc., ampak se spreminjajo producenti... Čim bolj starinski je sam način produkcije — in ta se v poljedelstvu dolgo ohranja; še dlje v orientalskem dopolnjevanju poljedelstva z manufakturo — tj. čim bolj ostane dejanski proces privzajanja enak, toliko stanovitnejše so stare lastninske oblike in s tem sploh občestvo.« ¹¹ Navedeni odlomek vsebuje celo vrsto vzrokov za propad samoraslih občestev: pritisk prebivalstva, vojne in osvajanja. Prvi zvezek *Kapitala* pa pravi: »V dejanski zgodovini igrajo osvajanja, podjarmljenje, roparski umori, skratka nasilje, veliko vlogo.« ¹²

Toda ali je bila last prebivalstva vselej vzrok za razkroj? Marx in Engels sta pri prvi obravnavi strukture orientalskega občestva ugotovila, da se takšna

⁸ Prav tam, str. 324.27—28.

⁹ K. Marx, Osnutek..., MEID V, str. 131.

¹⁰ Prav tam, str. 131/2.

¹¹ K. Marx, *Očrti*, METI I/8, str. 339.18—37.

¹² K. Marx, *Kapital* I, Ljubljana 1985, str. 651.

občestva, kadar imajo preveč prebivalstva, razdelijo. En del osnuje, kadar je na razpolago dovolj nenaseljene zemlje za miroljubno naselitev, na nekem drugem mestu novo občestvo. Takšne samovzdrževalne občine živijo nato miroljubno druga poleg druge. Rast prebivalstva je dejavnik, ki po *Očrtih* šele v »drugi obliki« skupne lastnine — ki je »produkt bolj razgibanega, historičnega življenja, usod in modifikacije prvotnih plemen«¹³ — vpliva na razkroj samoraslega občestva. Marx navaja naslednja historična plemena: »Po drugi plati sili majhna bojevalniška skupnost prek teh pregrad etc. (Rim, Grčija, Judje etc.).« Pregrade pa so »ohranitev enakosti med njegovim /tj. občestva/ svobodnimi self-sustaining peasants in lastno delo kot pogoj za nadaljnji obstoj njihove lastnine«. ¹⁴

S tem smo prišli do vojne kot vzroka za razkroj. Tudi vojna učinkuje razkrojevalno predvsem v »drugi obliki«. Naslednje mesto iz *Očrtov* je zelo značilno: »Vojna je zatorej velika skupna naloga, veliko skupnostno delo... Zato je občina, sestojeca iz družin, organizirana najprej bojevalniško...«¹⁵ Vojna, organizacija članov občestva za vojaške namene, s katero se segmentalna struktura spremeni v hierarhično, je vzrok za razkroj zato, ker je z njo odpravljena enakost. Vendar pa velja to samo za stalno vojno stanje. V tem primeru gre zopet za »drugo obliko« ali pa za »tretjo«, »germansko«. Marx in Engels sta kot dobra poznavalca stare zgodovine vedela, da se je prvotna struktura celo v »drugi obliki« še dolgo upirala hierarhizaciji. Že v *Anti-Dühringu* je vzrok za nastanek države naraščanje in osamosvajanje nadrejenih upravnih funkcij. Preučenje Morgana pa je Marxa in Engelsa pripeljalo do nadaljnjih spoznanj — denimo, o uravnoteženi razdelitvi kompetenc med poglavarji za primer vojne in stalnimi poglavarji v obdobjih miru. (Danes vemo, da je bila pred oblikovanjem držav v zahodni in srednji Evropi okoli 500 n. št. približno tisočletna doba, v kateri so bili poglavarji pri Keltih in Germanih nekakšen prehod k državi. To je bilo nedvomno povezano s prodiranjem antične trgovine v srednjeevropski in zahodnoevropski prostor.)¹⁶

Oglejmo si zdaj osvajanje kot vzrok za razkroj. V *Očrtih* je osvajanje od vsega začetka bistveni moment za razvoj »druge oblike«. V našem besedilu gre zlasti za osvajanje zemlje. Vendar pa je možno razpravo takoj razširiti na osvajanje nasploh. Marx je večkrat opozoril, da je temeljni pogoj za osvajalne vojne, da obstaja nekaj, kar je mogoče osvojiti. Stalna, načrtna osvajalna politika je nova oblika prastarega vojnega stanja, v katerem so si prvotna samorasla občestva stala nasproti kot sovražne naravne sile. Nova oblika predpostavlja tudi, da mora biti, kot Marx ugotavlja v *Kapitalu* 3 »naravna produktivnost dela« (zlasti dela podjarmljenih, H. B.) »dovolj velika... da... ostane možnost presežka dela«. ¹⁷

Marx omenja še vlogo patricijev v antičnem rimskem občestvu. Ti so tako ali tako privilegirani predstavniki občestva, njihov status pa se je v primeru nasilne zasedbe tuje zemlje še okrepil. Še zlasti velja to takrat, ko so kolonizirana ozemlja sicer zelo oddaljena od domačega občestva, vendar so z njim »državno« povezana, nova zemlja pa je najprej ager publicus. Prav to pa je razvoj v »drugi obliki«! Predpostavlja neko prvotno prebivalstvo, ki ga je

¹³ K. Marx, *Očrti*, METI I/3, str. 326.27.

¹⁴ Prav tam, str. 328.5–7, 328.1–3.

¹⁵ Prav tam, str. 327.2–6.

¹⁶ Sodobno etnološko raziskovanje opozarja na izdelano strategijo, s katero so se arhaična občestva izogibala državi. Prim. zlasti delo P. Clastresa (nem. prev.), *Staatsfeinde, Studien zur politischen Anthropologie*, Frankfurt/M 1976.

¹⁷ K. Marx, *Kapital* 3, Ljubljana 1973, str. 883.

mogoče razlastiti, podjarmiti in izkoriščati. Vojna je tu tako ali tako že posebno opravilo »države« kot sklopa institucij, ki so nastale ravno z naraščajočo diferenciacijo historično reproduciranih občeſtev. Gre za začetek diferenciacije med »državo« in »družbo«. Osvajanje je predvsem v »drugi obliki« tudi osvajanje sužnjev, razen tega pa prihaja do vse bolj neenake razdelitve plena, torej do odpravljanja »enakosti«. Na to opozarjamo le zato, ker po Marxu izkoriščanje sužnjev predpostavlja, da mora obstajati vsaj »samorasla produktivnost dela«, ki dovoljuje presežno delo. Neenaka razdelitev plena, ki še ni povezana z izkoriščanjem tuje delovne sile, sama na sebi ne more utemeljiti razrednega značaja vodij oz. predstavnikov samoraslega občeſtva. Osvajanje ni nikoli samo »kolonizacija«, »zasedba zemlje«. Spomnimo se tu na Marxovo trditev, da v »self-sustaining enotnosti manufakture in agrikulture, na kateri temelji ta oblika, osvajanja ni tako nujen pogoj kot tam, kjer izključno prevladujeta *zemljiška lastnina, agrikultura*«. ¹⁸ Malo pozneje Marx pravi: »Drugič pa, kjer *lastnina instrumenta* ... kjer ta oblika *delavca kot lastnika ali lastnika, ki dela*, že postavljena kot samostojna oblika zraven *zemljiške lastnine* in zunaj nje — razvoj dela v rokodelstvu in mestu — ne kakor v prvem primeru kot akcidenca *zemljiške lastnine* in subsumirana pod njo — kjer so tudi surovine in življenjske potrebščine šele *posredovane* kot *lastnina rokodelca*, posredovane z njegovo obrtjo, z njegovim lastništvom instrumenta — je že predpostavljena neka druga historična stopnja zraven prve in zunaj nje, ki se mora sama pojavljati že dokaj modificirano zaradi *osamosvojitve te druge vrste lastnine ali lastnikov, ki delajo*«. ¹⁹

Čeprav pri Marxu ni docela jasno, v kakšnem smislu je osvajanje za judovsko-izraelska in klasičnoantična občeſtva bolj nujno kakor za občeſtva v azijski obliki, velja, da je osvajanje zemlje in sužnjev res tako pogoj za obstoj, denimo, rimskega imperija kakor tudi vzrok za njegov nadaljnji razvoj. Vendar pa se je pred tem najprej razvila mestna obrt, čeprav so se z njo ukvarjali pretežno patriciji. Še pomembnejši je bil razvoj trgovine z etruščanskimi in grškimi manufakturami in stik s feničansko in punsko trgovino. Po eni strani so se tako v nastajajočem imperiju izoblikovala mestna središča, po drugi pa velika področja, v katerih je agrikultura, celo golo pašništvo s sužnji, premagala staro »self-sustaining« enotnost agrikulture in manufakture. Zgodovinsko izkustvo nas uči, da je osvajanje v antičnih občeſtvih bistveno povezano z razvijanjem mestne obrti in trgovine v Sredozemlju.

Marxova argumentacija je zanimiva tudi zato, ker iz nje izhaja, da samozadostna enotnost agrikulture in manufakture ne žene nujno k menjavi z drugimi občeſtvi, naposled k razvoju blaga in denarja, k produkciji menjalne vrednosti. »Prastara« občeſtva, ki eksistirajo dalje v »azijski obliki«, so omejena še na samozadostno reprodukcijo. V njenem okviru producirajo celoten svet svojih »uporabnih vrednosti« in se, dokler imajo dovolj zemlje, ne lotevajo osvajanj. A kako je tedaj z razvojem produktivnosti dela? Kaj je v primeru njenega razvoja s presežnim produktom, če razvoj produktivnosti ne spremlja zmanjševanje nujnega delovnega časa?

»Samostojna manufaktura« se lahko ohrani in razvija le na podlagi menjalnih odnosov, ki segajo čez meje sprva samozadostnih občeſtev. Takšna manufaktura je od začetka usmerjena k širšemu krogu odjemalcev in ponudnikov. Zato Engels v *Izvoru družine* govori o njej kot o drugi »veliki delitvi

¹⁸ K. Marx, *Očrti*, METI I/8, str. 331.36—38.

¹⁹ Prav tam, str. 343.16—27.

dela« (prva je delitev na pastirska plemena in poljedelske oblike, tretja pa je delitev dela na producente in trgovske posrednike produktov).

Kako lahko podrobneje opredelimo samozadostna samorasla občestva? Začel bom z materialistično obrnjenim hegllovskim miselnim likom. »Narava« biva po eni strani kot »subjekt«, kot neorgansko telo individua.²⁰ Na drugi pa obstaja kot »objekt«. »Narava«, zlasti »zemlja«, je za naravni subjekt »veliki laboratorij, arzenal, ki daje tako delovna sredstva kakor delovni material in bivališče, bazo skupnosti.«²¹ Razmerje posameznikov »do nje je naivno razmerje do nje kot lastnine občestva.«²² Vendar pa si subjekt objektov ne le prilašča, ampak jih tudi oblikuje. Podreja jih subjektivnemu smotru in jih spreminja v »rezultate in shrambe subjektivne dejavnosti.«²³ Subjekt se potrjuje s prilščanjem objekta, z njegovim oblikovanjem in podrejanjem sebi. Vendar pa tu individuum kot subjekt nikoli ne nastopi kot posameznik. Predpostavka individua je poleg zemlje tudi samorasla občestvo.²⁴ Individuum uživa in izkusi samoraslo občestvo kot svoje lastno. Individuum, subjekt producira od začetka tako, da je delo vselej družinsko delo, pogosto občinsko. Tako kot je individuum prvotno v naivnem razmerju do zemlje, tako je v svoji produkciji naiven tudi v razmerju do drugih individuov. Drugi torej zanj niso le sredstva, ampak tudi smoter. Člani občestva ne stopajo drug drugemu nasproti le v zavesti (mišljenju, jeziku), v prostorski bližini, ampak predvsem v »uporabnih vrednostih« — so hkrati življenjsko sredstvo, smoter in sredstvo.

O Heglovem »vzajemnem pripoznanju« lahko torej smiselno govorimo le, kolikor gre za naravne, čutne individue, ki se vzajemno pripoznavajo v uporabnih vrednostih, ki jih producirajo drug za drugega, torej za pripoznanje totalnega človeka (Feuerbach, Marx). Tu se postavlja vprašanje, kako daleč nazaj lahko sežemo iz zrelega Marxa k njegovim zgodnjim delom, denimo, k zaključku ekscerptov iz Jamesa Milla, v katerem govori Marx o medsebojnem čutenju, medsebojni potrebi itn. (pri čemer bi morali tu obravnavati »instrumentalno« in »komunikativno« delovanje kot enotna).

Ali lahko tako razumemo Marxovo obravnavo samoraslih družbenih oblik »premene snovi« s konkretno čutno, kvalitativno naravo? »Individuum je placed in such conditions of gaining his life as to make not the acquiring of wealth his object, but self-sustenance, its own reproduction as a member of the community; the reproduction of himself as proprietor of the parcel of ground and, in that quality, as member of the commune. Nadaljnji obstoj commune je reprodukcija vseh njenih members kot self-sustaining peasants, katerih surplus čas pripada ravno komuni, delu za vojno etc. Lastnino lastnega dela posreduje lastništvo pogojev dela — kosa zemlje, ki zagotavlja obstoj občine, njo pa spet zagotavlja surplus delo v obliki vojaške službe etc. članov občine. Član občine se ne reproducira s kooperacijo pri wealth producing delu, ampak s kooperacijo pri delu za skupnostne interese (imaginarne in dejanske), da bi se zveza obdržala navzven in navznoter.«²⁵

Kooperacija, za katero tu gre, prvič, ni kooperacija pod komando (posamičnega) kapitala v konkurenci mnogih kapitalov, tako kakor v kooperaciji v industrijskem kapitalističnem produkcijskem načinu. Ta kooperacija, drugič,

²⁰ Prav tam, 335.9.

²¹ Prav tam, str. 325.14—15.

²² Prav tam, str. 325.15.

²³ Prav tam, 335.32/3.

²⁴ Prav tam, str. 325 sl.

²⁵ Prav tam, str. 328.15—25.

ni delo, ki bi bilo z »nevidno roko« (A. Smith) le posredno družbeno. Koooperacija ni delo za denar, za to moderno, meščansko občestvo. In tretjič, tudi ni delo abstraktnega »citoyena« in realnega konkretnega »burgeoisa«. Producent klasične antike, o katerem govori Marx na tem mestu, ni razcepljen na »državljana« in na »individualnega« ali »privatnega« lastnika. Čeprav je že podvojen na državljana in privatnika, občana, pa občan še ne negira državljana tako kot v moderni meščanski družbi. Kot »privatni« producent je namreč bolj ali manj self-sustaining producent, ki živi skupaj z enakimi self-sustaining producenti. Producenti kot »peasants«, o katerih govori tu Marx, med seboj še ne zamenjujejo »blag«, med njimi še ne vlada razmerje konkurence. Ti kmetje-občani imajo tudi, za razliko od modernega proletariata, domovino. »Polis« oz. antična »republika« je za Marxa ne glede na njen nadaljnji historični razvoj najprej samoraslo, »predpostavljeno« občestvo, še ni »postavljena« (moderna meščanska) družba in »postavljena« (moderna meščanska) država.

Da so tu producenti drug drugemu tako sredstvo kakor smoter in da je v takšnem razmerju do njih tudi občestvo, nam pokaže Marxovo besedilo na večih mestih.²⁶ Nas pa bo zanimala še neka stran neposredne produkcije uporabnih vrednosti. V tretji obliki, »germanski«, je »ekonomska celota... au fond podana v vsaki posamezni hiši, ki je sama zase samostojno središče (manufaktura sama kot postransko domače delo žensk etc.)«. ²⁷ Tudi v prvi, »azijski obliki« so po Marxu bivališča v ožjem smislu v »posesti« posameznika, ožje družine, »pa čeprav so to le vozovi Skitov«. ²⁸

Ekonomska celota je torej lahko tako individualna kmetija, bivališče, kot tudi občestvo, občina (vmesni položaj zavzema v določenem oziru klasično-antična oblika). Produkcija neposrednih uporabnih vrednosti je torej smoter le v tem sklopu, v razmerju med posameznikom, družino itn. na eni strani in nad njimi eksistirajočim občestvom na drugi. »Smoter tega dela ni stvarjanje vrednosti..., ampak je njegov smoter ohranitev posameznega lastnika in njegove družine, pa tudi celotnega občestva.« ²⁹ Po drugi strani pa deluje celo v »prvi obliki« razvojna težnja k ustvarjanju pogojev za »hiperprodukcijo«. ³⁰ Pri obravnavi »prve oblike« se moramo nujno vprašati po vzroku, ki omogoča nadaljnji »samorasli« obstoj občestva. V meri, v kateri se morajo realizirati vsi pogoji za prasežno produkcijo, mora namreč razvoj trčiti ob »pregrade«.

Da bi odgovorili na vprašanje, zakaj postanejo razmerja samoraslih občeštev »omejena«, bomo najprej povzeli doslej povedano v petih točkah:

1. Samoraslo občestvo je kot »enotnost« predpostavka produkcije in reprodukcije posameznika. Smoter sta tako posameznik kot občestvo.

2. Produkcija in reprodukcija temeljita na predpostavljenih »objektivnih pogojih dela«, zemlje itn. kot lastnine producenta.

3. Predpostavka reprodukcije razmerij je obča enakost producentov kot članov občestva.

4. Lastnina in enakost se morata vselej reproducirati z lastnim delom članov občestva.

5. Produkcija je samozadostna, s kombinacijo agrikulture in manufakture in brez »blagovne« menjave produktov. Gre torej za produkcijo »uprabnih vrednosti«.

²⁶ Prav tam, str. 339.15-18; 340.30-34.

²⁷ Prav tam, str. 331.17-19.

²⁸ Prav tam, str. 337.40.

²⁹ Prav tam, str. 324.25-28.

³⁰ Prav tam, str. 326.4-6.

Samo v takšnih razmerjih so člani občestva drug za drugega hkrati smoter in sredstvo. Če pride do menjalnih odnosov s člani drugih občestev, se ta hkratnost sredstva in smotra v občeivanju med člani preneha. Neposredna menjava produktov, ki ji sledi blagovna menjava, spremenita »meje« samoraslih občestev v »pregrade«, menjalci postanejo drug za drugega le sredstvo, občestva pa ne postanejo »ekonomska celota«, značilna za »prvo«, »drugo« in »tretjo« obliko.

Po Marxu je takšna »ekonomska celota« možna kot »združenje« svobodnih producentov šele potem, ko je s posplošeno blagovno produkcijo prišlo v svetovnem merilu do univerzalnega podružbljenja dela. Brž ko je realizirana oblika kapitalistične blagovne produkcije, ustvari njena cirkulacijska sfera sklop blago-denar, ki je »družba«. V smislu frankfurtske šole je »družba« neka povezanost med ljudmi, v kateri so vsi odvisni od vseh. Nasprotno pa samorasla občestva obstajajo bolj ali manj neodvisno drug od drugega.

Spomnimo se tu na specifično abstraktnost menjalnega dejanja. Gre za vidik Marxove blagovne analize, ki je po mojem mnenju bistven v historičnem razvoju protomeščanskih in meščanskih družb. Sohn-Rethel je izostreno analiziral realno abstrahiranje od množstva kvalitete čutno zaznavnih produktov kot uporabnih vrednosti, ki poteka v menjalnem dejanju. Vsebina odnosov med menjalci je zgolj abstrakcija od bolj ali manj obdelanih stvari »prve narave«, kvantitativno izenačevanje. Uporabnost produkta je iz menjalnega dejanja popolnoma izključena. Da so produkti od vsega začetka zanimivi le glede na svojo menjalno sposobnost, vpliva seveda tudi nazaj na produkcijo. V menjalnem dejanju je izključeno fizično razmerje med našimi čutnimi organi in stvarmi. Producenti so drug do drugega le v abstraktnem razmerju, drug drugemu so tuji.

Prav menjalna razmerja so izostrila čut za to, da omogoča produktivnost dela surplusno delo in surplusni produkt. V menjalnem dejanju je drugi individuum, druga skupina instrumentalizirana, je zgolj sredstvo. S Feuerbachom bi lahko rekli, da se v menjalnem razmerju ne vzpostavlja solidarno razmerje »jaz-ti«. »Jaz« in »alter-ego« sta si »solipsistično« zoperstavljena.

Moja teza je, da je že v »neposredni menjavi produktov« (Marx) med »tujimi« samoraslimi občestvi vsebovana kal razmerja blago—denar, s tem pa tudi razmerje kapitala. Če je torej zgodovina razkroja predmeščanskih razmerij prvo obdobje kapitalskega razmerja, kapitalistične blagovne produkcije in blagovne cirkulacije, pa je prva faza tega obdobja razvoj denarja od neposredne menjave produktov do blagovne menjave. Če slavi Hegel v moderni meščanski družbi »neskončno pravico individua« do samostojnosti, poudarja Marx: »Človek se izloči kot posameznik šele z zgodovinskim procesom.« V svojih rezultatih ima ta zgodovinski proces seveda Janusov obraz. Po eni strani se samorasle predpostavke z razvojem produktivnih sil vse bolj spreminjajo v reproducirane, to, kar je predpostavljeno, je zdaj postavljeno. V tem procesu se kvalitativno spreminjajo tudi producenti sami, »iz sebe porajajo nove kvalitete... razvijajo v produkciji sami sebe... se preobražajo... oblikujejo nove sile in nove predstave, nove načine občeivanja, nove potrebe in nov jezik«. ³¹ Glede na to bi lahko historični razvoj potekal tudi od prvotne »enotnosti« k razvitemu »združenju«, ne pa k (meščanski) družbi.

³¹ Prav tam, str. 339.32—34.

Druga stran tega razvoja pa je, da gre po Marxu razkroj stare »enotnosti« vštric z naraščajočim pomenom »privatne lastnine«. Razvoj produktivnih sil omogoča surplusno delo, menjava, ki spremlja ta razvoj, pa pomeni začetek »privatne lastnine«. Z razvojem produkcije menjalne vrednosti pa je produkcija vse manj enotnost reprodukcije posameznika in občestva. Reprodukcijski posameznik postaja vse bolj odvisna od »solipsistične« produkcije menjalne vrednosti in s tem od realizirane menjave s tujimi občestvi. Čedalje pomembnejše postaja razpolaganje z »občim blagom«, z »denarjem«. S pomočjo denarja je produkcija čedalje bolj povezana s produkcijo v drugih občestvih. Denar se tako tendenčno sam kaže kot novo »občestvo«. Poleg tega je kmalu negiran pomemben pogoj produkcije: enakost self-sustaining producentov: »razvoj menjalne vrednosti — ki ga podpira *denar*, eksistirajoč v obliki trgovskega stanu — razkroja bolj v neposredno uporabno vrednost usmerjeno produkcijo in lastninske oblike, ki ji ustrezajo — razmerje dela do njegovih objektivnih pogojev...«³²

Zgodovinski razvoj razkrojene »tretje« oblike, germanske, se konča z začetkom nove zgodovine, z meščansko zgodovino. Njen temelj je prvotna akumulacija kapitala: »Denar sam učinkuje v zgodovini samo toliko, kolikor sam kot nadvse energično sredstvo določevanja vposega v ta proces in kolikor pomaga oblikovati *oskubljen*, objektov oropane *svobode delavcev*.«³³

Zdaj se lahko vrnem k svoji začetni tezi, da konča razvoj »prve oblike« in »druge« v slepi ulici, čeprav temelji njun razkroj na menjalni vrednosti. Najprej bi navedel še naslednja gesla, ki nam jih nudi Marxovo besedilo: »azijska zgodovina je neke vrste indiferentna enotnost mesta in podeželja; (prava velika mesta je treba tu imeti le za knežje tabore, za superfetacijo nad pravo ekonomsko konstrukcijo)... klasična stara zgodovina je mestna zgodovina, toda zgodovina mest, ki temelji na zemljiški lastnini in agrikulturi;... sedež zgodovine je v srednjem veku (v germanskem času) podeželje in njen nadaljnji razvoj poteka potem v nasprotju med mestom in podeželjem; moderna /zgodovina/ je preobražanje podeželja v mesto, ne preobražanje mesta v podeželje, kakor v antiki.«³⁴

Tudi v »prvi obliki« so dani vsi pogoji za presežno produkcijo. Realizacija teh pogojev je razvoj menjave, ki je »poglavitno sredstvo oposameznjenja«. S tem je staro občestvo odpravljeno v procesu reprodukcije kot »podlaga ali predpostavka« oz. postavljeno je kot izginjajoča predpostavka, »ki je postala preozka za razcvet napredujoče človeške svojati.«³⁵

Tudi v »prvi obliki« je vsebovana možnost vseh »oblik pred kapitalistično produkcijo«, prehod k drugi temeljni formaciji, o kateri smo govorili zgoraj. V tem smislu je »azijska oblika« prvo »progresivno obdobje ekonomske družbene formacije«, o kateri govori tudi Predgovor za *H kritiki politične ekonomije* (1859).

Za Hegla je Afrika naravno stanje, iz katerega je treba izstopiti, Azija pa je prva stopnja svetovnega duha, umni prelom z naravnim stanjem in v toliko prva »substancialna« stopnja »naravne svobode« — primerjava z Marxovim »azijskim produkcijskim načinom« se tu vsiljuje sama po sebi.

³² Prav tam, str. 350.26—28.

³³ Prav tam, str. 349.25—28.

³⁴ Prav tam, str. 330.18—20; 16—18, 20—24.

³⁵ Prav tam, str. 340.29—30.

Ostane nam še vprašanje, zakaj je postala azijska zgodovina šele od 19. in 20. stol. dalje del meščanske svetovne zgodovine³⁶ in zakaj se zgodovina Bizanca in Rima ni končala s »kapitalom« in »svobodno delovno silo«? Spomnimo se tu na vodilo, ki nam ga v zvezi s slepo ulico, z (relativno) brezgodovinskostjo »azijskega produkcijskega načina« ponuja Marxovo besedilo: »Surplusni produkt ... s tem sam od sebe pripade tej najvišji enoti. Sredi orientalskega despotizma in brezlastništva, za katero se zdi, da pravno eksistira v njem, zatorej kot podlaga dejansko eksistira ta plemenska ali občinska lastnina, nastala večinoma s kombinacijo manufakture in agrikulture v okviru male občine, ki tako postane popolnoma self-sustaining in vsebuje vse pogoje produkcije in hiperprodukcije ... Skupnostni pogoj za dejansko prisvajanje z delom, *vodovodi* ... se potlej kažejo kot delo višje enote — despotске oblasti, ki lebdi nad majhnimi občinami. Tukaj nastajajo zraven teh vasi prava mesta edinole tam, kjer je posebno prikladen kraj za trgovanje z drugimi; ali tam, kjer vrhovni poglavar države in njegovi satrapi zamenjujejo svoj revenue ... za delo, ga porabljajo kot labour funds.«³⁷

Prvi odgovor bi torej bil, da pobira v oblikah orientalske despotije presežno produkcijo despotška vlada v obliki tributa, davkov itn. Juristično brezlastništvo in hkratna plemenska ali občinska lastnina, self-sustaining produkcija s kombinacijo manufakture in agrikulture, skupnostni pogoji dejanskega prisvajanja z delom kot delo višje enote: v teh historičnih predpostavkah mora despotsko pobiranje presežne produkcije omejevati trgovino na krog »prikladnih mest«. Kakršenkoli je že »izvor države«, državna oblast se lahko stabilizira le, če je kot »nadgradnja« tako ali drugače usklajena z ekonomsko »bazo«. Engels v polemiki proti Dühringu upravičeno poudarja nujno ekonomsko funkcijo sleherne trajne državne organizacije. Ker individui drug drugemu niso več vzajemno sredstvo in smoter, mora to funkcijo prevzeti »povzemajoča enota«. Po drugi strani postane država v celokupnem sistemu nujna za razvoj produktivnih sil. Tu se moramo zdaj spomniti na to, da je, kakor poudarja zgodovinsko raziskovanje, orientalska despotija neproduktivno uporabljala surplusni produkt, vsekakor pa ni pospeševala vrednostne produkcije neposrednih producentov. Ne le za orientalsko despotijo, ampak tudi za druge zgodovinske oblike (Rim) velja, da je zaradi specifičnih potreb države čedalje večji del presežnega produkta porabljen neproduktivno, s tem pa se začnejo zarisovati »meje«, slepe ulice za nadaljnji razvoj. Razvoj menjalne vrednosti se je ustavil povsod tam, kjer je bil naraščajoči »državni delež« pri »družbenem produktu« uporabljen neproduktivno.

Šele v »tretji obliki«, v »germanski«, se je razkroj končal z razvojem »mezdnege dela in kapitala«. Pomembno vlogo ima tu zahodnoevropski in srednjeevropski absolutizem. Evropski absolutizem se razvije sicer znotraj fevdalnega produkcijskega načina, vendar je z njim v konfliktu, tako kot je po drugi strani povezan z osvobajajočo se moderno meščansko družbo. Zato ta absolutizem ne more neproduktivno uporabljati surplusnega produkta. Pospeševati mora meščansko produkcijo presežne vrednosti, če hoče uveljaviti svojo državno oblast proti fevdalnim silam. Prav tako pa potrebuje moderna meščanska družba proti »anarhičnim« lokalnim in regionalnim fevdalnim silam centralizacijo državne oblasti. V tem smislu je evropski absolutizem neizogibna

³⁶ Prim. R. Dutschke, *Lenin auf die Füsse stellen*. V tem delu, v katerem se spoprijema z Lukasevo *Zgodovino in razredno zavestjo*, je skušal Dutschke pokazati, da pozna zgodovina dve poti do meščanske družbe oz. do socialističnega občestva, »azijsko« in »evropsko« pot.

³⁷ K. Marx, *Očrti*, METI 1/8, str. 326.32—327.4; 327.20—26.

razvojna etapa moderne meščanske države. Ta se ne opira več na zemljiško lastnino »predpostavljene« narave, ampak na »kapitalsko razmerje«, na »postavljeno, reproducirano« razmerje med meznim delom in kapitalom. Ali bi lahko torej rekli, da utemeljuje takšen razvoj produktivnih sil »menjalna forma«, da sta torej blagovna forma in denarna forma »bistveni« za zgodovino druge temeljne formacije? Po Engelsu je zgodovina civilizacije zgodovina blagovne produkcije (privatne lastnine) in države. Hkrati je zgodovina pisanega jezika. Ali bi morali po tej poti razbrati v Heglovem svetovnem duhu miselno obdelavo zgodovine »abstraktnega dela«?

»LE TRAVAIL MERCHANDISE QUI EST D'UNE RÉALITÉ
EFFRAYANTE...«*

OBROBNE PRIPOMBE K DELU KOT BLAGU

Pričujoča razmišljanja se navezujejo na »blago delovna moč« (die Ware Arbeitskraft), in sicer s posebnim ozirom in posebnim razlogom ravno v diskusiji o *Očrtih*, v katerih tega termina *ni* najti. Ta paradoks bo zelo hitro pojasnjen. Pokazalo se bo, da ima ravno obravnava v *Očrtih* ključno vlogo za pravilno razumevanje pomena in dometa Marxovega pojma.

Naslovni citat »Le travail merchandise qui est d'une réalité effrayante« je vzet, kot razodeva jezik, iz Marxove *Bede filozofije*, v kateri Marx proti Proudhonu vztraja na tem, da delu v kapitalistični družbi dejansko pritiče blagovni značaj, da torej ne gre samo za metaforo. Citat se v celoti glasi takole:

Dans le travail merchandise, qui est d'une réalité effrayante, il ne voit qu'une ellipse grammaticale. Donc, toute la société actuelle fondée sur le travail-merchandise, est désormais fondée sur une licence poétique, sur une expression figurée. La société veut-elle »éliminer tous les inconvénients« qui la travaillent, eh bien! qu'elle élimine les termes malsonnants, qu'elle change de langage, et pour cela elle n'a qu'à s'adresser à l'Académie pour lui demander une nouvelle édition de son dictionnaire.¹

V blagu-delu, ki je grozotna realnost /ali: nekaj grozotno realnega/, vidi le neko slovnično elipso. Potemtakem vsa današnja družba, ki temelji na delu-blagu, temelji le na nekaki pesniški licenci, nekakem figurativnem izrazu. Če hoče družba »iztrebiti vse nevšečnosti«, zavoljo katerih mora trpeti /ali: ki jo mučijo/, no, naj iztrebi spotakljive izraze, naj spremeni jezik; v ta namen se ji je treba le obrniti na akademijo in zahtevati od nje novo izdajo besednjaka.²

* Besedilo je za objavo razširjeno z aparatom.

¹ MEGA¹ I, 6: 140 oz. *Misère de la philosophie*, Editions sociales, Paris 1968, pp. 67–68 oz. Proudhon /Marx: *Philosophie de la misère / Misère de la philosophie*, 10/18, Paris 1964, p. 348.

² MEID II, Ljubljana 1976, str. 427. Ker je prevod tu šele adaptacija prevoda iz nemščine (Kautsky-Bernstein ob delni pomoči F. Engelsa) s tistimi najnujnejšimi posegi usklajevanja s francoskim izvirnikom, ki so odpravili grobe odmike, bralec lahko začuti diskrepance, ki pa niso več grobe vsebinske napake, temveč bolj diskrepantne stilizacije. Za ilustracijo tu še nemški prevod:

»Er sieht in der Ware Arbeit, die eine fürchterliche Realität ist /točneje: der eine f. R. zukommt/, nur eine grammatische Ellipse. Demgemäß /denn/ ist die ganze heutige, auf den Warencharakter der Arbeit /sur le travail-merchandise/ begründete Gesellschaft von jetzt an /désormais/ eine poetische Lizenz /fondée sur une l. p./, auf einen figürlichen Ausdruck begründet. Will die Gesellschaft 'alle Unzuträglichkeiten ausmerzen', unter denen sie zu leiden hat /qui la travaillent/, nun, so merze sie die anstößigen Ausdrücke aus /les termes malsonnants/, so ändere sie die Sprache; und sie braucht sich zu diesem Behufe /pour cela/ nur

To mesto je Marx štel za tako bistveno, da ga je uvrstil v vse izdaje *Kapitala*;³ pri tem ga ni nič motilo, da je termin le travail-merchandise z gledišča kritike politične ekonomije v *Kapitalu* pravzaprav zastarel; v opombi ne dodaja nikakršnega komentarja, ki bi navajal na novi pojem Arbeitskraft. Tudi v »posvetilnem izvodu« za Natalijo Utino Marx na tem mestu ni vnesel popravka, temveč šele v naslednjem odstavku, kjer je za besedo »le travail« dodal pojasnilno apozicijo »la force du travail«; francoska izdaja 1896, ki temelji na Engelsovih predlogih za redakcijo, to spremembo upošteva.⁴

Izraz »la force du travail« je torej Marx vpisal v »posvetilni izvod« leta 1876 in v tem je zajet tudi razvoj do *Kapitala*. Tam je namreč s pojmom in terminom »Arbeitskraft« dosežena sklepna faza terminološkega razvoja. V nasprotju s tem so Očrti docela v znamenju vmesne terminološke faze: za blagodelo se tam uporablja termin »Arbeitsvermögen«, torej »delovna zmožnost«. Pozni Engels je v omenjenem smislu terminologije *Kapitala* izvršil dosledno, pedagoško premišljeno redakcijo Marxovega spisa *Mezдно delo in kapital* in je povsod namesto »dela« vzpostavil kasnejši termin »delovna moč«. Razloge za svoje ravnanje je posebej pojasnil: »V štiridesetih letih Marx svoje kritike politične ekonomije še ni pripeljal do konca ... Njegovi spisi, objavljeni pred prvim zvezkom *H kritiki politične ekonomije* (1859), se zato v posameznih točkah razločujejo od spisov, napisanih po letu 1859, vsebujejo izraze in celo stavke, ki se kažejo s stališča poznejših spisov ohlapni ali celo napačni. Samoumevno pa je, da sodi v navadne, vsej javnosti namenjene izdaje tudi to piščevo poprejšnje stališče, že zapopadeno v njegovem duhovnem razvoju, da imata tako pisatelj kakor javnost nesporno pravico do nespremenjenega ponatisa teh starejših spisov. In niti v sanjah bi mi ne prišlo na misel, da bi tu spremenil le besedo. Drugače pa je, če je nova izdaja namenjena skoraj izključno propagandi med delavci. Tedaj bi Marx stari oris iz leta 1849 brezpogojno uskladil s svojim novim stališčem.« itd.⁵ Engelsovo ravnanje je torej motivirano z didaktično-propagandnimi nameni izdaje, ki »je namenjena skoraj izključno propagandni med delavci«. Zato Engels predeluje izrazje, dokler ne nastane »približno takšna brošura, kot bi jo Marx napisal 1891«. Pozneje pa so se terena polastili »marksistični politekonomi«; v njihovih rokah je močno ogrobel ves pojmovni aparat *Kapitala*. Tako v drugointernacionalski kot pozneje v tretjeinternacionalski »ortodoksni« interpretaciji se je uveljavilo takšno razumevanje pojma »Arbeitskraft«, ki je Kraft tolmačilo naravoslovno-fizikalistično kot nekako »silo«, ki ji je treba dati delovati na »snov«. Zato se je tudi v prevodih udomačila »delovna sila« ali v srbohrvaščini »radna snaga«, asociacija v osnovi pa je: »napete mišice kot lok«. Slika delavca, ki jo izraža tudi likovna umetnost, je malodane bodybuilder z nabrekli mišicami, ki to svojo »silo« uporablja na »snovi«.

an die Akademie zu wenden, um von ihr eine neue Ausgabe ihres Wörterbuchs zu verlangen.« (MEW 4: 88)

Ker je prevajalec, zdaj že umrli Ivo Pirkovič, v debati o slovenskem prevodu *Kapitala* komentiral tudi avtorjeve redakcijske posege v svoj prevod, je prav, da ga brez komentarja navedemo v izvirni Pirkovičevi podobi iz leta 1957:

»V blagu-delu, ki je strašna resničnost, vidi le neko slovnično okrajšavo izraza. Potemtakem je vsa današnja družba, ki sloni na delu kot blagu, le nekaka pesniška svoboda, nekaj figuralen izraz. Če hoče družba iztrebiti vse nevšečnosti, zavoljo katerih mora trpeti, evo, naj iztrebi spotaljive izraze in spremeni jezik; v ta namen se ji je treba obrniti le na akademijo, da dobi od nje novo izdajo njenega besednjaka.« *Beda filozofije*, CZ, Ljubljana 1957, str. 51.

³ Prim. prvotisk (1867, reprint 1980) str. 523, opomba 26 (v pogl. V/4), MEGA², II, 5: 435, francoska izdaja v pogl. VI/19 opomba 6, druga in nadaljnje nemško v pogl. VI/17 opomba 26.

⁴ Prim. izdaje, navedene v op. 1, ista ali naslednja stran kot citirano mesto. O »posvetilnem izvodu« (Widmungsexemplar) in Engelsovi listi popravkov prim. MEGA² I, 6.

⁵ Prim. MEID II: 663—664.

Toda to seveda ni Marxov pojmovni svet. Posebna dragocenost Očrtov v razkrivanju prave Marxove asociacije je ravno v izrazu »Arbeitsvermögen«. Sinonimika »Arbeitsvermögen oder Arbeitskraft«, ki je značilnost *Rezultatov neposrednega produkcijskega procesa* in ki ni tuja niti *Kapitalu*, nam pokaže, da je sam termin Arbeitskraft zamenjava za Arbeitsvermögen. Takšna zamenjava pa je mogoča le na podlagi sinonimnosti izrazov. Znano je, da sta se v psihološki terminologiji 18. in zgodnjega 19. stoletja izmenjavala -vermögen in -kraft; da nista sinonimna samo Urteilsvermögen in Urteilskraft, temveč tudi Einfühlungsvermögen in Einfühlungskraft itd. itn. To velja tudi še za moderno nemščino, o čemer se zlahka prepričamo v ustreznem slovarju.⁶ Gre torej za kategoriji iz kompleksa »možnosti«: »moč, zmožnost«. Premik v terminologiji, zamenjava »dela« z »delovno zmožnostjo« in prek sinonimnega para »delovna zmožnost ali delovna moč« z »delovno močjo«⁷ ne pomeni ravno nič drugega, kot da delo postane blago (in more postati blago) ravno v stanju dela-kot-možnosti, da gre na trg ravno kot možnost-pred-udejanjenjem, kot subjektivna zmožnost/moč svojega nosilca in obenem prodajalca, delavca, ki prodaja njeno prihodnjo objektivacijo in udejanjenje. Dokler je bila pojmovna določitev šele v obliki »le travail-merchandise«, tore »delo-blago« ali »blago-delo« (v slovenščini sta mogoči obe verziji, v francoščini le prva, v nemščini le druga, namreč die Ware Arbeit), toliko časa je bila še v senci ravno najbolj grozotna plat te »réalité effrayante«, te »grozotne realnosti«: izraz še ne vsebuje spoznanja, da skozi prodajo dela v njegovi možnosti, šele v subjektu obstoječi formi »zmožnosti« ali »moči« ravno pridemo do subsumpcije dela pod kapital. Ravno prodaja dela kot še ne udejanjenega, kot realno-možnostnega, kot danega v zmožnosti ali moči delati, izraženega v takih ali drugačnih sposobnostih, spretnostih ali pripravljenostih, v mejnem in navsezadnje določujočem primeru pa v pripravljenosti na vse, v univerzalni razpoložljivosti in zbrusenosti na delo-nasploh, na brezoblično konkretnost dekvalificiranega dela, — ravno takšna prodaja trajno ovekoveča gospostvo kapitala nad delom. Delu (in njegovemu subjektivnemu nosilcu, delavcu) se pogoji njegovega lastnega udejanjenja, čeprav so produkt dela, prikazujejo kot permanentni pogoji njegovega razdejanjenja-nazaj-v-možnost, kot pogoji, s katerimi je nenehno metano iz udejanjenja nazaj v golo možnost postavljanja vrednosti ali uvrednotenja. Ključno mesto v Očrtih se glasi takole:

Zdaj se objektivni pogoji dela, prav narobe, prikazujejo kot njegov produkt — pa naj so vrednosti nasploh ali pa uporabne vrednosti za pro-

⁶ Prim. E. Mater: *Rückläufiges Wörterbuch der deutschen Gegenwartssprache*, Leipzig 1970, denimo naslednje pare besed:

Bindevermögen/-kraft, Tragvermögen/-kraft, Unterscheidungsvermögen/-kraft, Einbildungsvermögen/-kraft, Erfindungsvermögen/-kraft, Bewegungsvermögen/-kraft, Beurteilungsvermögen/-kraft, Vorstellungsvermögen/-kraft, Erkenntnisvermögen/-kraft, dalje Gefühls-, Urteils-, Abstraktions-, itd. -vermögen/-kraft.

⁷ Slovenska »delovna sila« je izrazito fizikalistična; obenem se je oddaljila od običajnega prevoda za Arbeitskraft: če se v podjetju išče eine gute Arbeitskraft, je to pač »dobra delovna moč« in ni nikoli bilo nič drugega. Glede na predominantnost ruske recepcije marksizma v III. internacionali seveda ni nič čudnega, če je v iskanju termina interferirala tudi ruska »sila«, ki ravno pomeni »moč«; o tem se je mogoče poučiti iz obeh rusko-slovenskih slovarjev, Pretnarjevega in Jakopinovega.

Na opozarjanje T. Hribarja, češ da je treba termin »moč« rezervirati za nemško Macht in da ga zato ne smemo potrošiti za nemško Kraft (npr. v Uvodu — nepaginiranem — *Metode Marzovega Kapitala*, 1983), pa samo opozorilo, da je izraz Macht zelo mnogopomenski in da, denimo, je France Prešeren svojo pesem *Sila spomina* prellil v nemščino pod naslovom *Macht der Erinnerung*. V istem smislu je razumeti tudi njegovo »ljubezni slo«. V semantiki slovenskega jezika pomeni torej »sila« vsaj deloma tudi tisto, kar (z enim delom) nemška Macht. Toliko, kar zadeva semantiko. Kar pa zadeva interpretativno podlago prevoda, pa bi moral kritik ovreči gornja izvajanja v glavnem tekstu.

dukcijo. Če pa se prikazuje kapital tako kot produkt dela, se produkt dela prav tako prikazuje kot kapital — ne več kot enostavni produkt, niti ne kot zamenljivo blago, ampak kot *kapital*; upredmeteno delo kot gospostvo, kot komanda nad živim. Da se produkt dela prikazuje kot *tuja lastnina*, kot eksistenčni način, samostojen nasproti živemu delu, in hkrati kot za sebe bivajoča *vrednost*; da živo delo samo vdihne lastno dušo produktu dela, upredmetenemu delu, ki se nasproti njemu utrdi kot *tuja moč*, se prav tako kaže kot produkt dela. Gledano s stališča dela, se kaže delo, dejavno v produkcijskem procesu na tak način, da svoje udejanjenje v objektivnih pogojih hkrati odtrga od sebe kot tujo realnost in da zato samo sebe postavlja kot brezsubstančno, zgolj potrebno delovno zmoglost nasproti tej realnosti, ki mu je odtujena, ki ne pripada njemu, ampak drugim; dasv oje lastne dejanskosti ne postavlja kot bit za sebe, ampak kot golo bit za drugo in zato kot golo drugobit, kot bit drugega nasproti samemu sebi. Ta proces uvrednotenja dela je hkrati proces njegovega razvrednotenja. Delo se postavlja objektivno, toda to svojo objektivnost postavlja kot svojo lastno ne-bit ali kot bit svoje ne-bit — kapitala. Vrača se nazaj vase kot gola možnost postavljanja vrednosti ali uvrednotenja; ker so mu postavljeni nasproti kot samostojne eksistence tako celotno dejansko bogastvo, svet dejanske vrednosti kakor tudi realni pogoji njegovega lastnega udejanjenja. Prav te možnosti, ki počivajo v naročju njegovega dela in ki zaradi produkcijskega procesa eksistirajo kot dejanskosti zunaj njega — toda kot njemu *tuje dejanskosti* — tvorijo v nasprotju z njim bogastvo.⁸

Šele potem, ko smo pozorno prebrali gornja Marxova izvajanja, se docela zavemo dometa naslednjih besed iz *Kritike Gothskega programa*, ki so vse premalo upoštevane:

Die Bürger haben sehr gute Gründe, der Arbeit *übernatürliche Schöpfungskraft* anzudichten; denn grade aus der Naturbedingtheit der Arbeit folgt, daß der Mensch, der kein andres Eigentum besitzt als seine Arbeitskraft, in allen Gesellschaft- und Kulturzuständen der Sklave der andern Menschen sein muß, die sich zu Eigentümern der gegenständlichen Arbeitsbedingungen gemacht haben. Er kann nur mit ihrer Erlaubnis arbeiten, also nur mit ihrer Erlaubnis leben.⁹

Meščani imajo zelo dobre razloge, da pripesnjujejo delo *nadnaravno ustvarjalno moč*; zakaj ravno iz naravne pogojenosti dela sledi, da mora človek, ki nima nobene druge lastnine kot svojo delovno moč, biti v vseh družbenih in kulturnih razmerah suženj drugih ljudi, ki so se naredili za lastnike predmetnih delovnih pogojev. Dela lahko le z njihovim dovoljenjem, živi torej lahko le z njihovim dovoljenjem.¹⁰

Kot je znano bralcu Korschevih *Kernpunkte der materialistischen Geschichtsauffassung* (1922), je v razdelku Kernsätze aus den Quellen ta citat

⁸ Očrti, METI I/8, Ljubljana 1985, str. 309₃₄–310₁₉.

⁹ MEW 19: 15, MEGA¹ I, 25: 9.

¹⁰ Prevod naš. Za primerjavo dosedanj slovenski prevod MEID IV: 486. »Meščani imajo zelo tehtne vzroke, da podtikajo delu *nadnaravno ustvarjalno moč*, kajti ravno iz odvisnosti dela od narave izhaja, da mora biti človek, ki nima druge lastnine kakor svojo delovno silo, v vseh družbenih in kulturnih razmerah suženj drugih ljudi, ki so se polastili delovnih pogojev. Le z njihovim dovoljenjem more delati, torej le z njihovim dovoljenjem živeti.« Kritični bralec bo opazil, da prevajalec ne loči med vzroki in razlogi, da mu je podtikanje ustreznega zamenja za pripesnjenje, naravna pogojenost se mu je spremenila v odvisnost od narave, lastnike produkcijskih sredstev in drugih predmetnih delovnih pogojev (beseda je izpuščena!) pa s prevodom obtožuje uzurpacije (»so se polastili« — »La propriété, c'est le vol.«).

posebej izpostavljen. Žal so *Kernpunkte* v diskusiji dvajsetih let prekmalu zatonili v pozabo; poseg poznejših izdajateljev, ki so iz arhitektonike tega Korschevega dela potegnili študijo *Stališče materialističnega pojmovanja zgodovine* in jo uvrstili v dodatek novi izdaji *Marksizma in filozofije*, je zmanjšal možnost, da bi se Korscheve pobude iz zbirke citatov vzele v resen pretres. Debata o *Kritiki Gothskega programa* pa se na splošno giblje mimo tega osupljivega mesta in se predvsem posveča Marxovim razmišljanjem o družbi po koncu predzgodovine, o tem, kdaj bo izrasla iz svojih lastnih korenin, koliko bo obremenjena z materinimi znamenji stare družbe in kako bo z osnovnimi družbenimi delitvenimi razmerji. Tudi *Kritika gothskega programa* torej terja še temeljite poglobitve razprave.

V celoti gledano je presenetljivo, kako malo se interpretacije sučejo okrog navedenega mesta. Gre pa za mesto, ki je v najgloblji vsebinski zvezi s problematiko, ki smo jo obravnavali doslej: razmerje dela (dela kot možnosti in dela kot dejanskosti) do predmetnih pogojev dela. Potem ko je historična delitev dela — razcep enostavnega delovnega procesa na dve zoperstavljeni sestavini, na usmerjajočo-osmišljujočo in na izvajalsko — ustvarila družbeno razmerje, v katerem en pol človeštva poseduje le svojo možnost-delati, svojo delovno zmožnost ali delovno moč, pripade potem delo samo že svojemu nasprotnemu polu, je subsumirano pod kapital, udejanjenje dela postane njegovo razdejanjenje, upredmetenje dela je postavljanje njegove lastne nebiti, saj svojo objektivnost postavlja kot »bit svoje nebiti«. V kapitalu kot družbeno najrazvitejši obliki te nebiti dela imamo pred seboj ključ za vse poprejšnje oblike te nebiti. Perpetuiranje dela kot brezsubstancne, zgolj potrebujče, v potrebi se nahajajoče delovne zmožnosti je ravno v tem, da se duhovna sestavina nujno prikazuje kot inherentna nasprotnemu polu, pa naj gre za spolnitev delovnih sredstev, za domišljanje in sofisticacijo organizacije dela, za racionalizacijo procesa produciranja, pa tudi za konceptualno zasnovanje produkta in njegovo izpopolnjevanje, za marketinško odločanje, ali naj gre izpopolnjevanje produkta v realne izboljšave (hitreje ali počasneje, pač glede na tržne razmere), ali naj se ostane zgolj pri spremembah v stylingu in embalaži. Vse to dosledno nastopa na strani nebiti dela, vodi do zmag in fiaskov kapitala, delu samemu pa iz tega rezultirajo nenehno se spreminjajoči predmetni pogoji njegovega udejanjenja in hkrati razdejanjenja. Tržne zmage in tržne fiaske kapitala čuti na sebi kot destrukcijo pogojev svojega obstoja in bodisi njihovo permanentno inoviranje in kapitalsko posodabljanje ali pa kot izgin teh predmetnih pogojev samih (najsibo skozi bankrot ali skozi tisto, kar se nemško imenuje Wegrationalisierung, torej »odracionaliziranje proč«, likvidacija delovnih mest).

V nadaljevanju *Kritike politične ekonomije* — v obsežnem rokopisu iz začetka šestdesetih let, ki je zdaj prvič izšel v celoti kot knjiga MEGA² II. 3 (v 6 zvezkih) in tudi prvič brez tako nasilnih redakcijskih posegov kot v prejšnjih izdajah Kautskega in nato moskovske redakcije¹¹ — so v prvem delu rokopisa razvite tudi konsekvence, ki omogočajo, da bolje razumemo, kaj pomeni formula »antagonistična družbena formacija« iz Predgovora *H kritiki politične*

¹¹ Iz tega rokopisa, napisanega 1861–1863, so se doslej separatno objavljali tisti deli, v katerih se Marx ukvarja z zgodovino teorije. Karl Kautsky jim je dal v začetku našega stoletja naslov *Teorije o presežni vrednosti* in jih močno redakcijsko obdelal. Obravnavane so bile, kot je znano, tudi kot »četrti del *Kapitala*«; eno in drugo je oteževalo razumevanje njihovega avtentičnega konteksta. Dragocenost izdaje MEGA² II. 3. 1–6 je ravno v completeness rokopisa, kar nas je za korak približalo k razumevanju celote Marxovih kritik politične ekonomije.

ekonomije (1859). V omenjenem rokopisu¹² razvija Marx logiko tega udeleževanja dela pod naslovom *Značaj presežnega dela*. Pogled v ta odlomek pokaže, da spada v tisto »réalité effrayante« dela-bлага, o kateri je govoril Marx v *Bedi filozofije*, ravno to, da poraja iz sebe *antagonizem*:

Brž ko eksistira družba, v kateri eni živijo, ne da bi delali (bili direktno udeleženi v produkciji uporabnih vrednot), je jasno, da ima vsa nadzidava družbe za eksistenčni pogoj surplus delo delavcev. Dvoje je, kar sprejemajo 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 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 dejavnosti, ki niso neposredno produktivne (kot npr. vojna, državni posli), 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 /.../ Prosti čas na strani nedelovnih družbenih delov bazira na *presežnem delu* ali *pregaranju*, na *presežnem delovnem času* delovnega dela, proti 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, v kateri je zadržan razvoj na drugi strani. Na tem antagonizmu bazira vsa dosedanja civilizacija in družbeni razvoj /.../ Družba se razvija zaradi (durch) brezrazvojnosti delovne množice, ki tvori njeno materialno bazo, v nasprotju. /.../ Prosti čas družbe je tako produciran po produkciji neprostege časa /.../ Forma surplus dela, ki smo jo tu obravnavali /.../, je kapitalu skupna z vsemi družbenimi formami, v katerih se dogaja razvoj prek čistega naravnega razmerja in zato antagonističen razvoj: družbeni razvoj enih naredi delo drugih za svojo naravno bazo.

V tem antagonizmu, v katerem je razvoj enega dela človeštva žrtvovan razvoju drugega dela človeštva, ravno sestoji tista »réalité effrayante« vseh razrednih družb; med njimi nikakor ne najmanj kapitalizma. Menetel tega antagonizma ni tuj niti »družbam prehodnega obdobja«. Ves čas ustvarjanja, v katerem nastaja človeška kultura, je per definitionem prosti čas; v njem nastajajo tudi novosti v produkcijskem procesu, inovacije, znanstveno-tehnološke revolucije. Celo naša današnja razprava se dogaja v prostoru, ki ga ustvarja, če sledimo Marxu, surplus delo. S tem dobimo vse drugačno dialektiko svobode in nujnosti od tiste, ki jo docirajo učbeniki marksizma-leninizma. Tu gre za konstitucijski princip same razredne družbe. Kako globoko je ta antagonizem travmatiziral vse tiste, ki jih je pretvoril v golo materialno podnožje kulture, nam najbolj drastično pričajo vsakovrstna napačna ovédenja (uzaveščenja) pod imenom »kulturnih revolucij«, katerih divjaški ikonoklastični ekscesi odstranjujejo kulturo, ki je nastala v antagonistični identiteti svobode in nesvobode, odstranjujoč jo v njenih produktih in njenih producentih. Kitajska kulturna revolucija in Pol Potov režim sta nadvse nazorna primera tega. To je prav tisto, o čemer sanja Brechtova Jenny — gusarska nevesta: Und an diesem Mittag wird es still sein im Hafen, und man fragt: wer wohl sterben muß? Und dann werden Sie mich sagen hören: alle! Und wenn dann

¹² MEGA² II. 3.1, str. 167—1670 in 172—175. Prva slovenska objava odlomka v Vestniku IMŠ 1982/1—2: 62—65.

der Kopf fällt, sage ich: Hoppla! — In to opoldne bo vse tiho v luki, le vprašuje se: kdo mora umreti? In potem me bodo čuli reči: kar vsi! In ko potlej pade glava, rečem: hopsa!

Iz tega izrašča za nas vse vprašanje, pomembno tako teoretsko kot tudi praktično-revolucijsko: v kakšni meri se je v tem pomarksovskem stoletju spremenilo statusno razmerje tega svobodnega duhovnega dela? V kolikšni meri je sama duhovna produkcija zadobila značilnosti meznega dela, tako da njeni producenti pravzaprav sploh niso več udeleženi na svobodi prostega časa, temveč so podvrženi enaki (enako težki) delovni prisili kot prodajalci telesne delovne moči? Gre za tole ključno strateško vprašanje: ali je družbeno možna »družbena sinteza« s stališča dela, ki bi združila materialne in duhovne producente proti »lastnikom predmetnih delovnih pogojev« in ustvarila pogoje za razvoj svobodne ustvarjalnosti na polu dela? Ali pa ima nasprotno kapitalizem v sebi še vedno dovolj prostora za razvoj produktivnih sil, tako da bo produktivne sile, ki so zdaj neizrabljene v podobi milijonov brezposelnih, »brachliegend«, če rečemo v jeziku Očrtov, torej kot zapuščena njiva ali po primorsko »v baredi«, spet vključil v produkcijski proces? Možnost njihovega uničenja v skladu z zakonom barbarstva, ki je imanenten antagonistični družbi, puščam tu zavestno ob strani.

H KRITIKI MARXOVEGA POJMA »BÜRGERLICHE GESELLSCHAFT«
V OČRTIH KRITIKE POLITIČNE EKONOMIJE

1.

Za eno od interpretacij kritike politične ekonomije, ki so bile oziroma so še v navadi v teh krajih, je bilo značilno, da je brala Marxove spise kot kritiko socializma. Po eni strani se je trudila pokazati, kaj vse je Marx vedel in znal povedati o sodobnem socializmu in socialistih oziroma proti njim, po drugi pa rekonstruirati, kakšno vlogo je igrala kritika socializma pri konstituiranju kritike politične ekonomije. Rekli bi lahko, da je bil prvi pristop motiviran oziroma zainteresiran historično oziroma idejnozgodovinsko in drugi metodo-loško. V obeh primerih je šlo za dokaj naravnost politizirane poizkuse branja, ki so bili kritično nastrojeni do aktualne socialistične realnosti — večidel v ne povsem prevladani ali celo neoleninistično razviti tradiciji nove levice. Tako lahko ugotovimo, da se prvi — historični — pristop ni vedno izognil skušnjavi neposredne aplikacije Marxovih izjav na današnjo družbeno dejanskost. Kolikor bolj neposredna je bila taka aplikacija, toliko vulgarneje je zvenela; če pa se je trudila biti posredovana, je postala zagonetna in nerazumljiva. Obči rezultat takega postopanja je bila analitična hromost, komodnost mišljenja, ki je spominjala že na komedijo oziroma, če porečemo z Marxom, farso. Kar zadeva drugi pristop, bi lahko pripomnili, da se bodisi ni prebil dlje kot do prisvojitve Marxovega polemičnega stila, manire, v kateri je Marx polemiziral oziroma kritiziral /in tega ne mislimo pohvalno/, bodisi je moral prignati v obup, ker je ali skušal inkorporirati v Marxovo metodo njej tujo vsebino ali jo podaljšati v drugo/novo historično dejanskost, pri tem pa vendarle ostati — kot se lepo moralistično reče — zvest staremu mojstru.

2.

Marxovo kritiko socializma v *Očrtih* lahko povzamemo s trditvijo, da sodobni socialisti niso bili sposobni razumeti »elementarne predpostavke *bürgerliche Gesellschaft*« /p. 149/ — v *H kritiki politične ekonomije* je govor o »elementarnem nesporazumu« /MEW 13, p. 69/ — in, konsekventno, »motenj«, ki so ji »imanentne« /p. 172/. Od tod izhaja, tako Marx, njihova »abotnost«, ko

»hočejo socializem prikazati kot realizacijo idej *bürgerliche Gesellschaft*, ki jih je izrekla francoska revolucija« /p. 171/.

Interpreti niso navezovali samo na to, če tako rečemo, eksplicitno kritiko socializma, temveč so celotno delo razumeli kot podjetje, ki je kritično do slehernega socializma. Takšni bralni oziroma interpretacijski nastavki niso pretirano številni, zato pa so zelo poučni. Za izdelavo, še bolj pa za razmislek o možni marksistični teoretski ali politični strategiji oziroma o njunem dosegu, na eni strani, in za analizo ter oceno socializma, na drugi, so temeljnega pomena.

Omenti želim samo interpretaciji, ki sta po mojem mnenju odšli najdlje v tej smeri. Obe sodita v tisto marksistično tradicijo, ki so jo vladajoče marksistične razprave vsaj podcenjevale, če že ne ignorirale. Prva je na začetku te tradicije, druga na njenem koncu. V mislih imam razpravo Maria Trontija *Marx, forza-lavoro, classe operaia*, napisano pred dvajsetimi leti, in Antonia Negrija delovni zvezek ob *Očrtih, Marx oltre Marx*, ki je izšel konec 70. let. Prikaz, ki sledi, je komaj kaj več kot navajanje gesel.

Tronti je z akribično analizo Marxovih tekstov dospel do interpretativnega vpogleda, kritično uperjenega proti socializmu, da je udejanjeni socializem zadnja faza kapitalizma: kapitalistična družba, sestavljena samo iz delavcev, družba pod realno oblastjo kapitala, vendar brez formalnega kapitalističnega razreda: popolna razredna diktatura nad delavci /Tronti, p. 158/. Govori o delavski oblasti kapitala in o socializmu kapitala — kot edinem socializmu, ki se je doslej upodobil: o sistemu izkoriščanja, ki ga sestavljajo samo izkoriščani, brez izkoriščevalcev /ib./. Boljševiki so po njegovem fiziokrati socializma, manjkal jim je jasen pojem delavskega razreda in njegovih najvišjih organizacijskih potreb. Zato je moral prvi historični poskus izgradnje socializma končati v delavski reprodukciji kapitalističnega sistema /p. 177/, politična moč/oblast kapitala je privzela formo delavske države, delavci so v svojem imenu izvajali razredno diktaturo nad samimi sabo. In če je — se pravi, ker je — posredovanje kapitala z delavci vselej obstajalo, je treba dodati, da to posredovanje funkcionira v današnjem kapitalizmu kot boj, v današnjem socializmu pa kot zakon. Socialistična država se prikazuje kot sklenjena pravna organizacija pasivnosti. /p. 226—227./

Kar povezuje Trontija in Negrija — ne glede na njuna biografska razhajanja — je zavračanje afirmativne recepcije zakona vrednosti. V tem, se pravi v tej afirmaciji, vidita jedro socializma. Tronti je želel dokazati, da je zakon vrednosti s stališča kapitala oziroma njegove znanosti, znanosti kapitala, ekonomska zmeta. Trdil je, da zakon vrednosti za Marxa ni bil ekonomski zakon, temveč politična teza, revolucionarno geslo. Zaradi tega je bil vsak poskus opravičevanja Marxove teorije vrednosti, vsaka njena obramba, kolikor se je odigravala na objektivnem področju ekonomije, politično neproduktiven /p. 224/. Da bi prevladal ta objektivizem, je Tronti razvil »strategijo zavračanja«, ki doseže vrh v boju proti delu. Negri je skušal izpeljati obrat, ki bi omogočil to negativno določeno rešitev zastaviti pozitivno, in v tem smislu se je odpovedal nekaterim temeljnim kategorijam Marxove kritike politične ekonomije in jih nadomestil s svojimi. Delovna sila je postala invencijska sila, osvoboditev izpod izkoriščanja osvoboditev delavske invencijske sile, zavračanja dela proletarsko samoovrednotenje. /Prim. *Marx oltre Marx*, 8. predavanje; *Domino e sabotaggio*./

In če je že Tronti odpravil vulgarno socialistično pojmovanje o nasprotju med delom in kapitalom, s tem da je to nasprotje prekonceptualiziral in zapopadel kot delavskemu razredu lastno, imanentno protislovje, je šel Negri še korak dlje. Konceptualizirati je skušal ločitev, separacijo med delom in kapitalom, dela od kapitala. /*Marx oltre Marx*; prim. Coriat, p. 95/

Oba avtorja sta, menim, prišla do meja Marxovega in marksističnega mišljenja. Obadva sta utemeljila svoje teorije v branju Marxa in obadva sta ostala marksista. Kar utegne biti zanimivo za našo temo, je dejstvo, da sta tako Tronti kot Negri pripisovala pri tem centralno mesto v Marxovem opusu prav *Očrtom*. Oba sta ostro kritizirala socializem, in sicer v imenu komunizma in proletarske revolucije, njuno teoretsko utemeljitev pa sta našla v Marxovem delu. Marksizem sta pojmovala kot kritiko tradicionalnega socializma. Konsekventno sta obadva upala, da bosta lahko v marksizmu utemeljila novo socialistično strategijo, da bosta lahko sodobne emancipacijske boje utemeljila marksistično.

3.

S tem smo prišli do točke, ko bi moral pokazati karte. Če povedano po vzamem, je mogoče reči, da pojmovanje marksizma oziroma kritike politične ekonomije kot kritike socializma pripelje do meja marksizma. Vprašanje je zdaj, kako naj razumemo to pripeljanje-do-meje. Kje in kako naj začrtamo to mejo — če je kaj takega sploh treba storiti?

Ni toliko vprašanje, ali pojmovanje kritike politične ekonomije, ki je kritično nastrojeno do socializma, pelje k reviziji kritike politične ekonomije in marksizma, kolikor vprašanje analitičnega in interpretativnega dosega takega /veliko bolj vzhodnosrednjeevropsko kot bernsteinovsko razumljenega/ revizionizma. Ni toliko vprašanje, ali je potrebna kritika tradicionalnega socializma, kot vprašanje, če taka kritika lahko ostane kritika *tradicionalnega* socializma (ali pa bo morala prerasti v kritiko socializma).

Moja hipoteza je, da je ne le treba brati Marxov marksizem kot kritiko tradicionalnega socializma, marveč da je treba njega samega kritizirati kot tradicionalni socializem. »Trdo jedro«, ki Marxov marksizem določa kot tradicionalni socializem, je Marxovo pojmovanje /oziroma nepojmovanje/ t. i. *bürgerliche Gesellschaft*.

Kako je *bürgerliche Gesellschaft* pojmovana v *Očrtih*? Razločujemo lahko historično in logično konstitucijo in prikaz pojma, ki se popolnoma ujemata. *Bürgerliche Gesellschaft* je »družba svobodne konkurence« /p. 21, 89/; »družba, ki temelji na menjalni vrednosti« /p. 92/, se pravi družba, katere »elementarna predpostavka« je, da »delo neposredno producira menjalno vrednost, torej denar« /p. 149/; njen »temelj« je »kapital« /p. 246/, ustvari jo »šeše /erst/« kapital /p. 322/. *Bürgerliche Gesellschaft* je »najrazvitejša in najraznolikejša historična organizacija produkcije« /p. 40/; njeno »otroško obdobje« je 16. stoletje /p. 733/, »zasnavljala« /natančneje: »predpripravljala«/ se je »od 16. stol. dalje«, »v 18.« pa se je »z velikanskimi koraki približala svoji zrelosti« /p. 21/; njena »najmodernejša bivanjska forma« so Združene države Amerike /p. 39, prim. p. 4/, medtem ko v Angliji ne eksistira »čisto, svojemu pojmu ustrezno, sama sebi adekvatno« /p. 4/, v Franciji pa obstaja le v »okrnjeni formi« /p. 7/. Vsebinsko gledano je *bürgerliche Gesellschaft* nastala z »razkrojem fevdalnih družbenih form«, občestva, tako, da je posameznik pretrgal »naravne vezi« in

poslej »različne forme družbene povezanosti stopajo posamezniku naproti kot golo sredstvo njegovih privatnih smotrov« /p. 21—22; prim. p. 378—415/. »Teoretski izraz« najde *bürgerliche Gesellschaft* »v moderni ekonomiji«, medtem ko je nasprotje »moderne ekonomije« »socializem in komunizem« /p. 4/.

Menim, da gre za ekonomistično pojmovanje *bürgerliche Gesellschaft*, za ekonomistično redukcijo pojma /v tem pogledu ni načelne razlike med t. i. zgodnjimi deli in Očrti/. Zgodovina *bürgerliche Gesellschaft* je identificirana z zgodovino buržoazije; z zgodovino akumulacije kapitala; *bürgerliche Gesellschaft* je zenačena z industrijsko družbo in »omejena na družbo 18./19. stoletja, ki jo je obvladovalo meščanstvo« /Riedel, p. 789/. Z drugimi besedami, Marx enači *bürgerliche Gesellschaft* z »bürgerlich-kapitalistische Gesellschaft« /tako skuša precizirati pojme Hahn, p. 25/, »civil society« /zivil Gesellschaft, kot so začeli prevajati posamezni nemški avtorji zlasti po »poljskih dogodkih« — prim. Fenchel/Pietsch; prevod Konrádove *Antipolitike*; prevajalka Michnika uporablja francoski »société civile«, p. 55/ razveže preprosto v »bourgeois society«.

Ta naš razgovor seveda ni prava priložnost za prikaz Marxovega pojmovanja *bürgerliche Gesellschaft* in za kritiko njegove — pravzaprav neeksistentne — teorije *bürgerliche Gesellschaft*. To je projekt, na katerem delajo v zadnjih letih številni avtorji, in med rezultati njihovega dela so tudi ugotovitve, da je Marx poenostavil historični nastanek *bürgerliche Gesellschaft*; da je ta pojem v primerjavi z novoveško tradicijo političnih in socialnih teorij omejil, skrčil, osiromašil; da so v teoretski konstrukciji pojma nekatere nezadostnosti, zlasti ekonomski in razredni redukcionizem, in da imajo te nezadostnosti kapitalne teoretske in tudi praktično-politične konsekvence. Na drugi ravni so odkrili »civilno družbo« novi družbeni boji in gibanja, tako na Vzhodu kot na Zahodu, in praktično proizvedli nova določila pojma *bürgerliche Gesellschaft* oziroma dokazali nevzdržnost nekaterih tradicionalnih.

Vendar ne želim opozarjati na to problematiko iz konjunkturnih razlogov. Menim namreč, da gre za vprašanja, ki sicer niso odločilnega pomena za nova družbena gibanja, zato pa za marksizem. Če marksizem ne bo sposoben razviti teoretske senzibilnosti /kajpak ne policijske/ za »civilno družbo«, bo za aktualne družbene boje in gibanja izgubljen. Vprašanje pa je, ali marksizem lahko razvije emancipacijsko teorijo *bürgerliche Gesellschaft*, ali lahko v svoji »meščanski družbi« najde »civilno«, ki ni identična z meščanskostjo in kapital-skostjo in ki je ni mogoče »brez ostanka« /zreducirati na razrednost, ne da bi prenehal biti marksizem. Osebnost se mi zdi mnogo pomembnejše moči misliti o »civilni družbi« — in, če se že hoče, sodelovati v novih družbenih bojih — kot pa si razbijati glavo s tem, ali kdo počne to kot marksist, exmarksist, nemarksist, postmarksist etc.

Naj sklenem: s svojim prispevkom sem želel nakazati, da bi nas Očrti *kritike politične ekonomije* lahko spomnili na to, da bi potrebovali tudi očrte demokratične civilne družbe. Tiha, čeprav ne skrita predpostavka tega nakazovanja je bila, da je treba problematizirati izhodiščno načelo Marxove kritike politične ekonomije /in tudi filozofije zgodovine/, po katerem je treba »anatomijo *bürgerliche Gesellschaft* iskati v politični ekonomiji« /MEW 13, p. 8/.

Citirana literatura:

- Coriat, Benjamin, »L'opéraisme italien«, *dialectiques*, št. 30, jesen 1980.
 /Fenchel, Reinhardt, Pietsch, Anna-Jutta, *Polen 1980—1982. Gesellschaft gegen den Staat*, SOAK, Hannover 1982./
 Hahn, Manfred, *Historiker und Klassen*, Campus, Frankfurt/Main-New York 1976.
 /Konrád, György, *Antipolitik*, Suhrkamp, Frankfurt/Main 1984./
 Marx, Karl, »Bastiat und Carey«, MEGA² II/1.1, Dietz Verlag, Berlin 1976.
 Marx, Karl, *Grundrisse der Kritik der politischen Oekonomie*, MEGA² II/1.1, 1.2., Dietz Verlag, Berlin 1976.
 Marx, Karl, *Zur Kritik der politischen Oekonomie*, MEW 13, Dietz Verlag, Berlin 1975.
 Riedel, Manfred, »Hegels Begriff der bürgerlichen Gesellschaft und das Problem seines geschichtlichen Ursprungs«, v: Riedel, Manfred, ur., *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie*, zv. 2, Suhrkamp, Frankfurt/Main 1975.
 Negri, Antonio, *Il dominio e il sabotaggio*, Feltrinelli, Milano 1980.
 Negri, Antonio, *Marx oltre Marx*, Feltrinelli, Milano 1979.
 /Michnik, Adam, *Polnischer Frieden*, Rotbuch, Berlin 1985./
 Tronti, Mario, *Operai e capitale*, Einaudi, Torino 1980.

DVE INAČICI HISTORIČNEGA MATERIALIZMA

I.

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

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

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

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

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

⁴ Gerhard Göhler, *Die Reduktion der Dialektik durch Marx*, Stuttgart 1980.

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

Poudariti moramo, da je že Marx označil to verjetno najbolj dognano in oprijemljivo formulacijo materialističnega pojmovanja zgodovine za kratko strnjeno »obči rezultat« svojih dolgoletnih preučevanj, ki je njegovemu nadaljnjemu študiju »rabil za vodilo«. S tem Marx ponavlja predstavo, ki jo lahko najdemo že v *Nemški ideologiji*, napisani komaj petnajst let prej. *Nemška ideologija* razločuje med abstrakcijo in prikazom. Funkcija abstrakcije je zgolj, da usmerja, »težave se začno šele takrat, ko začnemo... z dejanskim prikazovanjem«.⁶ Na ozadju tega metodološkega vodila je videti celotno Marxovo delo kot velikanski fragment: historični materializem obstaja v bistvu le v podobi neizpeljanega programa, »dejanski prikaz« je zajel le temelj meščanske družbe, njeno anatomijo, kakor pravi Marx v navezavi na Pettyja, se pravi politično ekonomijo. Omenili smo že, da spremljajo tudi tu »prikaz« veliki problemi. Pozneje se bomo k temu še vrnili.

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

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

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

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

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

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

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

⁷ Prav tam, str. 25.

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

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

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

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

⁸ Prim. Louis Althusser, *Pour Marx*, Paris 1965.

⁹ F. Engels, K. Marx, *Nemška ideologija*, prav tam, str. 190.

¹⁰ Prav tam.

¹¹ Prav tam.

¹² Gre za pismo z dne 24. 4. 1867.

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

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

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

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

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

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

Feuerbach vidi v sebi teoretika, ki v svoji *Reformi filozofije* ustreza »potrebi časa, človeštvu«. Dosedanja zgodovina je povezana z zgodovino človeštva kvečjemu posredno: navezuje se na znotrajfilozofska vprašanja in zadovoljuje filozofske potrebe, ki se jim mora tudi zahvaliti za svoj obstoj — čeprav se naknadno pokaže, da so te potrebe, ne da bi filozof to očitno sam videl, v svojem jedru religiozne. Filozofija nadaljuje v drugi podobi tisto, kar na svoj način počenja teologija. Substancialno zavest negira tako, da jo v refleksiji razgradi, vendar pa tega svojega dejanja ne vključi več v lastni refleksijski proces. Po svoji formi je tako eksistirajoče protislovje: živi od religije, vtem ko v drugačni podobi nadaljuje njeno tematiko; hkrati ne more biti več religija, saj ji manjka substancialnost neposredne gotovosti, ki po svojem bistvu sodi k obliki religiozne zavesti. Tako polovičarsko in »nezavedno« negira religijo, saj to negacijo takoj zopet razveljati. »Nujnost filozofije, ki bi bila bistveno drugačna, izhaja tudi iz tega, da je tip dosedanje filozofije že popolnoma pred nami. Nekaj, kar ji je podobno, bi bilo torej odveč, prav tako to, kar je razvito v njenem duhu, pa čeprav bi se v posebnostih od njega še tako odmikala. Osebnega boga lahko razumemo, utemeljimo na ta ali oni način — glede tega smo slišali dovolj; o tem nočemo slišati ničesar več, nočemo več nikakršne teologije.«¹⁸ V tej kritiki filozofije, ki se hoče emancipirati od načela filozofije, od oblike filozofske zavesti nasploh, so izrečene »bistvene razlike človeštva«. Ljudje se prvič zavedo, da se udejanjenju njihove enotnosti v meščanski družbi ne postavlja nasproti le nekaj »Drugega, Tretjega«, prek česar se morajo posredovati s svetom. Pač pa se ta nova enotnost, ki jo je treba šele vzpostaviti, lahko udejanji šele takrat, ko je v njej udejanjeno to, kar to »Drugo, Tretje« vsebuje v iluzorični obliki, kot surogat: »Ovedeli smo se tega, kar je nezavedni temelj in nezavedna vez države, praktičnega ateizma.«²⁰ Država, občestvo, v katerem se človeštvo, osvobojeno vseh spon, združi s seboj v samozavedajočo se enotnost, je torej doslej vselej obstajala le v podobi, ki je oporekala njenemu pojmu, saj je tisto, kar konstituira njeno resnično substancio in njeno konsistenco, obstajalo le v sprevrnjeni, iluzorični podobi. Feuerbach filozofije in religije torej ne negira abstraktno, ampak ju obravava kot resnico, ki eksistira v napačni obliki in jo je treba šele vzpostaviti. »Postati moramo

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

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

¹⁶ Prav tam, str. 251.

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

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

¹⁹ Prav tam, str. 218.

²⁰ Prav tam, str. 220.

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

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

²¹ Prav tam, str. 219.

²² L. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, zv. 6, str. 184.

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

²⁴ Prav tam.

²⁵ L. Feuerbach, *Notwendigkeit einer Reform*, zv. 2, str. 216.

²⁶ L. Feuerbach, *Bistvo krščanstva*, str. 120.

²⁷ L. Feuerbach, prav tam.

²⁸ L. Feuerbach, prav tam.

²⁹ L. Feuerbach, prav tam.

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

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

³⁰ L. Feuerbach, prav tam, str. 92.

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

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

³³ K. Marx, *Kritika Heglovega državnega prava*, str. 72.

³⁴ Prav tam, str. 71.

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

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

³⁵ K. Marx, *Teze o Feuerbachu*, v: MEID II, str. 359.

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

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

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

³⁷ K. Marx, *Ekonomsko-filozofski rokopisi*, prav tam, str. 328.

³⁸ Prav tam, str. 334.

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

⁴⁰ K. Marx, *Teze o Feuerbachu*, v: MEID II, str. 362.

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

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

⁴² Prav tam, str. 35.⁴³ Prav tam, str. 92.⁴⁴ Prav tam, str. 77/78.

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

⁴⁵ Prim. op. 25.

⁴⁶ F. Engels, K. Marx, *Nemška ideologija*, prav tam, str. 86.

⁴⁷ Prav tam, str. 86.

⁴⁸ Prav tam, str. 93.

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

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

⁴⁹ Prav tam, str. 63.

⁵⁰ K. Marx, *Beda filozofije*, v: MEID II, str. 395 sl.

⁵¹ Marx Annenkovu 28. 12. 1846, v: MEW 4, str. 547 sl.

⁵² K. Marx, *Beda filozofije*, v: MEID II, str. 477.

⁵³ Prav tam.

⁵⁴ Marx Annenkovu, str. 549.

⁵⁵ Prav tam, str. 549.

⁵⁶ Prav tam, str. 549.

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

II.

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

⁵⁷ Prav tam, str. 548.

⁵⁸ K. Marx, *Beda filozofije*, v: MEID II, str. 539.

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

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

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

⁶¹ Prav tam, str. 149.

⁶² Prav tam, str. 152.

⁶³ Prav tam, str. 146.

⁶⁴ Prav tam, str. 169.

⁶⁵ Prav tam, str. 170.

⁶⁶ Marx Engelsu dne 2. 4. 1858.

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

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

⁶⁸ Prav tam, str. 503.

⁶⁹ Prav tam, str. 506.

⁷⁰ Prav tam, str. 515.

⁷¹ Prav tam, str. 514.

⁷² Prav tam, str. 501/2.

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

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

⁷³ Prav tam, str. 499.

⁷⁴ Prav tam, str. 497.

⁷⁵ Prav tam, str. 499.

⁷⁶ Prav tam, str. 509.

⁷⁷ Prav tam, str. 498.

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

III.

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

⁷⁸ Prav tam, str. 499/500.

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

⁸⁰ K. Marx, *Očrti kritike politične ekonomije*, str. 77.

⁸¹ Prav tam, str. 348/9.

⁸² Prav tam, str. 671.

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

⁸³ K. Marx, *Ekonomsko-filozofski rokopisi*, str. 354.

⁸⁴ L. Feuerbach, *Notwendigkeit einer Reform der Philosophie*, zv. 2, str. 16.

⁸⁵ K. Marx, *Beda filozofije*, v: MEID II, str. 493.

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

⁸⁷ Marx Lassallu dne 22. 2. 1858.

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

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

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

⁸⁹ Prav tam, str. 396.

⁹⁰ Prav tam, str. 353.

⁹¹ Prav tam, str. 340.

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

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

⁹⁴ Engels Marxu dne 7. 10. 1858, enako Marx Engesu dne 17. 11. 1858, Engels Marxu 8. 4. 1863.

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

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

⁹⁵ Marx Meyerju in Vogtu 9. 4. 1870.

⁹⁶ Gerhard Göhler, *Die Reduktion der Dialektik durch Marx*, prim. op. 4.

K PROBLEMU DENARNEGA FETIŠA*

Najprej bom skušal razviti dejanstvo, s katerim se mora spoprijeti materialistična določitev denarnega blaga. Z materialistično določitvijo denarnega blaga razumem naslednje: zmožnost logično-dialektičnega prikaza, da pozitivno opredeli, kaj je pravzaprav materialnost (menjalne) vrednosti, tiste paradoksnе notranje kvalitete blaga, ki eksistira kot taka le, če je od blaga samega ločena, osamosvojeno upredmetena.

Izhajam iz tega, da materialnost denarja označuje moment, v katerem doseže vrednostna določitev svojo dovršeno obliko, v katerem torej šele dobesedno postane ona sama, se pravi, čista abstrakcija, tisto vsem blagom skupno Tretje, ki eksistira, kot pravi Marx, »najprej v glavi, v predstavi«.¹ Če je sicer denar za razliko od vrednostne abstrakcije nekaj materialnega, pa je ta materialnost eksistenčni način abstrakcije kot abstrakcije: za vrednostno določitev zato ne moremo reči, da se materializira, pač pa se prav kot »gola abstrakcija«,² kot čisto miselno dejanje abstrahiranja od sleherne materialne, naravne lastnosti blaga, neposredno sprevrača v materialni, čutno-oprijemljivi predmet, v zlato in srebrno individualizacijo menjalne vrednosti. Idealna podvojitev produkta kot blaga, to logično izhodišče Marxovega prikaza v *Očrtih*, je torej točka čistega protislovja, križišče, kjer se stikata čista abstrakcija, zgolj miselno dejanje, in na misel nezvedljiva zunanost, »telesna samostojnost«, točka, kjer eno neposredno prehaja v drugo.

To neposredno sprevračanje — struktura, v kateri imamo en sam moment in hkrati dva, s tem pa še njuno razliko — je v *Očrtih* opredeljeno s heglovskim pojmom »neposredne enotnosti« dveh določil, ko »njuna enotnost še neposredno razpade, njuna razlika pa še neposredno pade v eno«.³

K bistvu vrednosti kot obče lastnosti različnih blag sodi, da nastopi kot prava občnost, ki povzema naravno raznolikost in mnogotero koristnost produktov dela v enoten blagovni svet, le pod pogojem, da se izraža, materializira v nekem posebnem, denarnem blagu. Posledica tega absolutnega pogoja je, da denar ni le tisto blago, katerega specifična diferenca glede na druga blaga

* Ključni deli prispevka za znanstveni sestanek so medtem že izšli v: Pavle Zgaga, Rado Riha, Marxovi *Očrti* in zgodovina marksizma, METI 1/8, str. 661–678, Ljubljana 1985, in *Problemi teorije fetišizma*, Ljubljana 1985.

¹ K. Marx, *Očrti kritike politične ekonomije*, v: METI 1/8, Ljubljana 1985, str. 66.

² Prav tam, str. 65.

³ Prav tam, str. 162.

je čutno nazorno reprezentiranje občosti vseh drugih blag, ampak je stvar veliko bolj zapletena: vrednostna abstrakcija se s svojim utelešenjem šele konstituira, v svojem denarnem izrazu šele pride k sebi, s tem se hkrati tudi denar šele vzpostavi kot blago, a ko postane blago med drugimi posebnimi blagi, je iz sveta teh blag že izključeno, saj je njegov edini eksistenčni razlog, da uteleša Blago kot tako, druga blaga pa poleg svoje obče vrednostne lastnosti še zadovoljujejo človekove potrebe. Kolikor torej denarno blago uteleša občost vseh blag, omogoča konstitucijo vseobsegajočega, totalnega univerzuma blagovnih vrednosti, zagotavlja, da nastopi vrednost kot popolno obče, ki mu nič ne manjka. Toda ko materializirana vrednost deluje kot tak notranji konstitutivni moment celote vrednosti, je iz vrednostnega univerzuma že izključena, je v negativnem odnosu do njega — s tem pa je tudi negacija obče vrednostne lastnosti, ki jo uteleša: v sferi enostavne cirkulacije materializacija občosti kot taka ne šteje nič, je zgolj zginevajoče posredovanje, prav tako pa se razblini v golo utvaro v svoji samostojni eksistenci zunaj cirkulacije, kakor je razvidno iz oblike denarja kot denarja.

S tem da vrednost doseže univerzalno obliko šele v tistem svojem momentu, ki iz nje izpada in v katerem se sama izniči, momentu, ki je prav kot vselej izpadli, zunanji moment notranji pogoj njene univerzalnosti, je absolutna totalnost — in torej v sebi protislovna, razcepljena. Je vse — čista abstrakcija in hkrati drugo od same sebe, nekaj materialnega — in hkrati nič, svoja lastna odsotnost. Zato moramo postaviti, da je vrednost v svoji čisti obliki sama razlika med seboj kot Vsem, kot neposredno enotnostjo abstraktnega in materialnega, in Ničem lastnega razblinjenja.

Vidimo torej, da materialnost denarja v Marxovem razvijanju denarja iz vrednosti ni že nekaj čutno-oprijemljivega, ampak je pomen te materialnosti odvisen zgolj od notranje razlike vrednosti — razlike med njo kot vseobsegajočo totalnostjo in njo kot lastnim izostankom — ki je resnično bistvo vrednosti. Da je razlika notranja, pomeni, da je v totalnost materialne abstrakcije vključena njena odsotnost, da mora v njej, čeprav ji nič ne manjka, zevati neka praznina. Denarna materializacija vrednosti ima pri tem dvojno funkcijo. V totalnosti vrednosti stoji denar na mestu tega konstitutivnega manka vrednosti, natančneje, skoz tri funkcije denarja v enostavni cirkulaciji njegova materialnost v različnih oblikah reprezentira za vzpostavljeni vrednostni univerzum zanj konstitutivno notranjo razliko. Vendar pa materialnost denarja ni le preprosto reprezentant, izraz razcepljenega bista vrednosti, ampak z njo to bistvo dobesedno pride do eksistence — materialnost denarja je materializacija, pozitivacija same notranje, »čiste« razlike vrednosti, je »upredmetenje« manka, ki ni manko ničesar. V tej funkciji deluje materialnost denarja potem takem kot integracija čiste razlike v totalnost vrednosti, s čimer je izpolnjen nujni in zadostni pogoj, da se vrednost, ta protislovna entiteta, sploh vzpostavi.

Stroga teoretska določitev materialnosti denarja bi morala tako v njej določiti tudi njeno materialno jedro samo, se pravi, njen netotalizabilni, rečevno-togi, objektni moment, ki preprečuje razrešitev denarne materialnosti v nekaj subjektivno oz. družbeno posredovanega. Ker je denar kot neposredno bivanje abstrakcije že specifični rezultat totalnega vrednostnega posredovanja, ta objektni moment seveda ne moremo razumeti kot neko transcendentno nasebstvo, ki je subjektu nedosegljivo. Prav narobe, ta moment je univerzalnemu vrednostnemu posredovanju vnanjen prav zato, ker je pogoj in rezultat, ker je sam eksistenčni način totalnega vrednostnega posredovanja. Drugače re-

čeno, ta moment ni netotalizabilen zato, ker bi vztrajal v neki transcendentni oddaljenosti, ampak ker je subjektivnemu posredovanju preblizu, ker vrednostni subjekt ne more zavzeti do njega simbolne distance.

Prav ta paradokсна notranja zunanost (denarne) materialnosti vrednostne abstrakcije je tisto, kar zakriva vrednostna forma produkta dela, in kar se v denarni formi izraža sprevrnjeno. V nasprotju blago — denar se blago vselej že prikazuje kot cenovno določeno blago, je idealni kvantum neke (denarne) materije, npr. zlata. Razmerje notranje zunanosti, ki opredeljuje denarno blago, se zdaj sprevrnjeno, »odtujeno« prikazuje tako, da blago zgolj še enostavno izraža neko naravno materijo, ki mu je povsem vnanja. Že pri obravnavi prve denarne funkcije, cenovno določenega blaga, se pokaže nezadostnost formulacije, da je fetiški značaj blaga v tem, da se nekaj družbenega — vrednost kot družbena kvaliteta delovnih produktov — prikazuje v denarju kot nekaj naravnega. To, kar je izrinjeno z vrednostno formo produkta dela, je vse prej paradokсна notranja zunanost denarne materialnosti. Poskus, da bi postvarilo eksistenco denarja in njegovo moč nad individui razložili le kot izraz družbenosti, ki še ni subjektivno posredovana, ki še ni transparentna samo sebi, v bistvu ponavlja logiko odtujitve. »Neodtujeno« pojavljanje vrednosti, natančneje, izražanje bistva vrednosti, ki bistva ne konstituira kot odtujeno, bi bilo tisto pojavljanje in izražanje, v katerem bi bila materialnost denarja dojeta kot reprezentant notranje zunanosti tega družbenega.

V tretji denarni funkciji lahko naposled v grobih orisih zarišemo, v kakšni meri je za to sprevrnitev, za potlačitev materialnosti denarja konstitutivna specifična zavest meščanskih subjektov. V tej obliki, v obliki denar kot denar, v kateri ima denar naposled samostojno, materialno eksistenco, se najočitneje pokaže učinek blagovnega fetišizma: to, da se kaže denar kot obča oblika bogastva, se zdi njegova naravna lastnost. Zavest individui, udeleženih v blagovni produkciji, je pri tem bolj ali manj refleks, izraz bazične ekonomske sprevrnitve. Tako je treba razumeti tudi, kot se zdi, Marxov sloviti stavek, da se razmerja kažejo producentom kot to, kar so, »kot stvarna razmerja oseb in kot družbena razmerja stvari«. V okviru takšne razlage je ravnanje individui razloženo povečini s pomočjo Marxovega stavka »tega ne vedo, a to delajo«. Tako lahko v analizi poglavja o denarju v *Očrtih*, ki jo je razvila skupina Projektgruppe, preberemo, da produkcijski agenti sprejemajo razmerje blago — denar kot dano predpostavko: »Za produkcijskega agenta se kaže denar kot stvar, s katero lahko rokuje, *ne da bi moral vedeti*, zakaj lahko z njim na tak način rokuje. Pri ceni blaga nanaša blago na denar; ta odnos se mu prikazuje kot razmerje, kot abstrakcija, toda kot razmerje samoumevno eksistirajočih predmetov.« (Podčrtal RR.)⁴

Tu se opiram na analizo S. Žižka:⁵ tudi pri tem stavku se je treba najprej vprašati, v čem je pravzaprav ne-vedenje. Če iščemo to ne-vedenje neposredno v samem vedenju, bi lahko odgovorili tudi, tako kakor denimo Reichelt, da je blagovni fetišizem (objektivno pogojena) nezmožnost individui, da bi od slepeče denarne površine prodrli k bistvenim razmerjem za njo. Tako pridemo do več kot problematičnega stališča, da za same meščanske subjekte razlika med bistvom in pojavom pravzaprav sploh ne obstaja: »Ker *zanjo*, za me-

⁴ Projektgruppe Entwicklung des Marxschen Systems, Das Kapitel vom Geld, Berlin 1973, str. 39/40.

⁵ Prim. prispevek S. Žižka v pričujoči številki Vestnika.

ščansko teorijo, kategorije niso 'pojavne oblike bistvenih razmerij' *zanjo* tudi razlika med bistvom in pojavom ne obstaja.«⁶

Prav v tretji denarni funkciji pa je mogoče jasno spoznati, da je tako za eksistenco denarja kakor tudi za eksistenco samega meščanskega subjekta konstitutivno neko vedenje o »resničnem bistvu« denarja — neko vedenje, ki je ravno v nenehnem razlikovanju med pojavljajočo površino denarja in bistvom, ki se skriva »za njo«. Meščanski subjekt dobesedno živi od tega, da natančno ve, da denar ravno ni »bog med blagi«. Čisto jasno mora vedeti, da se takšen ali drugačen kvantum denarja, ki ga ima v roki, sicer prikazuje kot obča oblika bogastva, da pa v resnici ne drži v roki tega »bistva« denarja. Subjekt lahko praktično pravilno deluje le, če ve, da ima vsak doseženi kvantum denarja lastnost »to ni tisto«, da se spremeni v »drvenje za večnim zakladom«.

To vedenje, ta refleksija je tako praktično odločilna, da lahko postavimo, da se nahaja na strani praktične družbene biti. Tako rekoč prvo dejanje meščanskega subjekta je refleksija, neka refleksija na mestu dejanja. Ta »bazična« refleksija pa se kot taka nikoli ne pojavi, vselej jo že prekriva neka druga, natančnejša, pojavi se vselej že v neki specifični obliki, s katero je potlačena ravno njena paradokсна, protislovna narava. To dejanstvo lahko ponazorimo z obrazcem fetišistične tajitve, načina, na katerega subjekt doživlja svoje delovanje/reflektiranje — »saj vem, da denar ni obče bogastvo, kljub temu ...« pa ravnam tako, kot da bi bil obče bogastvo. Če ne bi tako ravnal, bi namreč ... tu bi lahko zdaj navedli cel kup razlogov za »drvenje za večnim zakladom«.

Struktura prve polovice tega obrazca jasno kaže, da je razlikovanje med bistvom in pojavom bistveno za bisto denarja — in seveda tudi za samega razlikujočega subjekta (če namreč noče umreti od lakote kot tezavrator). V drugi polovici obrazca pa je — in prav to je njena funkcija — potlačena točka tega refleksijskega dejanja, točka neposrednega ujemanja dejanja in refleksije, nemožna-realna točka »zavestne biti«. Zakrito ostane, da je eksistenca subjekta utemeljena na njegovem lastnem razlikovanju, jamstvo za njegovo delovanje in njegovo odločanje se kaže kot nekaj vnanjega.

To »bazično zavest« je treba po našem mnenju opredeliti kot nezavedno, kolikor razumemo namreč z Lacanom z nezavednim neko vedenje, ki se ne ve. Blagovni fetišizem pa je specifičen način, za katerega je v psihični ekonomiji subjektov »amortizirana« ta točka »zavestne biti«, ta travmatična točka brezdistančnosti. Za subjekte je torej njihovo lastno delovanje res netransparentno zaradi njihove refleksije — vendar pa to ni refleksija o njihovem delovanju (v tem primeru bi šlo za enostavno napačno zavest), ampak njihova refleksija o refleksiji kot ne-refleksivnem, a-subjektivnem momentu v sami notranjosti subjekta.

⁶ Helmut Reichelt, Zur logischen Struktur des Kapitalbegriffs bei Marx, Frankfurt/M 1974, str. 94.

I.

Ob številnih poskusih vsebinskih navezav psihoanalitične problematike na historični materializem ostaja praviloma prezrta temeljna homologija samega Marxovega in Freudovega *postopka*: v obeh primerih gre za to, da se izognemo fetišu »vsebine« — »skrivnost«, ki jo mora razkriti analiza, ni z obliko zakrita vsebina, marveč sama oblika: skrivnost blagovne forme je, tako kot skrivnost forme sanj, *v sami tej formi*.

Da bi to pojasnili, izhajamo iz proslulega očitka »panseksualizma« pri interpretaciji sanj; že H. J. Eysenck je opozoril na na prvi pogled paradokсно dejstvo, da naj bi bila po Freudu želja, ki se izraža v sanjah, praviloma nezavedna in seksualna, česar pa ne pobija le večina Freudovih lastnih primerov, marveč celo Freudov uvodni primer, primer sanj par excellence, primer, ki ga sam Freud izbere kot najčistejši, da bi ob njem pokazal logiko svojega tolmačenja sanj, primer sanj o »Irmuni injekciji«: želja, ki se izraža v teh sanjah (Freud se hoče oprati krivde za neuspeh pri zdravljenju Irme), ni niti nezavedna — Freuda je ta problem še kako zavestno mučil — niti seksualna. Pa vendar: ob tovrstnih očitkih gre za nerazumevanje razmerja med *latentno* in *manifestno* vsebino sanj.

Latentna »misel sanj« *ni v sebi nič »nezavednega«*, je popolnoma »normalna« misel, oblikovana v sintaksi »predzavestnega/zavestnega«. Ta misel je — zaradi določenih razlogov (takoj bomo videli, katerih) — izrinjena iz zavesti, vpotegnjena v nezavedno, tj., podvržena zakonitostim »primarnega procesa«, prevedena v »govorico nezavednega«; razmerje med latentno in manifestno vsebino sanj je razmerje med »normalno«/predzavestno-zavestno mislijo in njenim prevodom v »rebus«, »slikovno govorico« nezavednega. Tu je torej osnovni nesporazum: če iščemo »skrivnost sanj« v njihovi latentni vsebini, bomo kajpada razočarani, saj bomo naleteli zgolj na neko povsem »normalno« misel, na kateri ni nič »nezavednega« in ki skoraj v večini primerov tudi ni seksualne narave. »Nezavedno« ni »skrita vsebina«, ki jo izražajo sanje s svojo govorico, »nezavedno« je sama ta forma sanjske govorice, v katero je prevedena potlačena »normalna« misel. Navedimo ključno mesto iz Freuda: »Nekoč, prej, je bilo zame posebej težko navaditi bralce na razlikovanje med manifestno

vsebinsko in latentnimi mislimi sanj... Ko pa so se vsaj analitiki sprijaznili s tem, da je treba manifestne sanje zamenjati s smislom, ki smo ga našli s tolmačenjem, so mnogi med njimi zagrešili napako in se ujeli v zmedo, ki so se je prav tako vztrajno držali. Bistvo sanj iščejo v tej latentni vsebini, pri tem pa spregledajo razliko med latentnimi mislimi sanj in delom sanj. Sanje niso v bistvu nič drugega kot posebna forma našega mišljenja, ki jo omogočijo pogoji spanja. To formo ustvarja delo sanj, in delo sanj je tisto bistveno za sanje — pojasnilo njihove posebne narave.« (*Traumdeutung*, 6. pogl.)

Tu velja opozoriti na *dvostopenjskost* Freudovega postopka: najprej je treba razbiti videz, da so sanje preprosta brezmiselna zmeda, pogojena s fiziološkimi procesi med spanjem ipd., tj., najprej je treba narediti osnovni »hermenevtični« korak, dojeti sanje kot nekaj, kar prenaša skriti smisel, potlačeno sporočilo; nato pa narediti odskok iz te zaslepljenosti z »vsebinsko«, »skritim jedrom«, »potlačenim smislom«, v samo *formo*, ki jo proizvede delo sanj, obdelava latentne misli z njeno vpotežnitvijo v »primarni proces«. S tem je tudi že podan odgovor na vprašanje, katera je potem tista seksualna in nezavedna želja, ki obvladuje sanje: Neka »normalna« misel ni vpotežnjena v nezavedno preprosto zaradi svoje »neprijetnosti« za našo zavest, marveč zato, ker je prišlo do »kratkega stika« med njo in neko drugo, že potlačeno-nezavedno željo: »Neko normalno zaporedje misli je podvrženo anormalni obravnavi (kakor na primer sanjam ali histeriji) zgolj, če se vanj prenese neka nezavedna želja, ki izvira iz otroštva in je v stanju potlačitve.« (ibid.) Ta nezavedna-seksualna želja pa nima svojega »normalnega« izvirnika v sintaksi predzvestnega/zavestnega, je »izvirno« potlačena, spodletela, njeno mesto so zgolj mehanizmi »primarnega procesa«. Morda bi lahko ob tem uporabili historično-materialistično razlikovanje med neposredno dominantno in determinanto v zadnji instanci: neposredna dominantna sanj je njihova »latentna misel«, njihov »skriti smisel«, toda sama ta misel je vselej že »nad-določena« z determinanto v zadnji instanci, z nezavedno seksualno željo. In tako kot v historičnem materializmu »determinanta v zadnji instanci« ni neko pra-skrito jedro za neposredno dominantno, marveč je moment, ki določa sam splet različnih določenosti, ki določa, katera določenost bo igrala dominantno vlogo, tudi nezavedna želja ni »še bolj skriti smisel«, marveč zgolj samo strukturirajoče »načelo« prepletanja različnih misli, »načelo« njihove predelave z »delom sanj«.

Toda odločilnejše je dejstvo, da najdemo tudi pri Marxovi analizi »skrivnosti vrednostne forme« isto dvostopenjskost: Najprej gre za to, da se dokopljemo do »skrivnosti« vrednosti blag, ki je v opredelitvi vrednostne velikosti z delovnim časom; ta korak razprši videz naključnosti, je osnovni »hermenevtični« korak analize vrednostne forme, korak k »smislu«, ki je za to formo, ki se izraža v tej formi: »Določitev vrednostne velikosti z delovnim časom je skrivnost, ki je skrita pod pojavljajočim se gibanjem relativnih blagovnih vrednosti. Odkritje te skrivnosti odpravi videz zgolj naključne določitve vrednostnih velikosti delovnih produktov...« (*Kapital* I.)

Toda ta korak ne zadošča: izvršila ga je že klasična meščanska politična ekonomija, ki pa je obtičala na tej ravni fetišistične zaslepljenosti s »skritim bistvom«, ki jo zanima zgolj »skrita vsebina« za blagovno obliko; prav zato ne more pojasniti »skrivnosti blagovne oblike«, tj., ohrani zanjo blago kljub pojasnitvi »skrivnosti velikosti vrednosti« nekaj zagonetnega (tako kot sanje kljub prodoru do latentne misli še ostanejo nekaj skrivnostnega). Treba je torej izvršiti naslednji korak, analizirati genezo same blagovne forme, odgo-

voriti ne le na vprašanje, katero skrito bistvo se izraža v blagovni formi, tj., ne le reducirati formo na bistvo, marveč raziskati proces (homologen »delu sanj«), po katerem bistvo privzame prav takšno formo, saj — kot pravi Marx na istem mestu — »Od kod torej izvira zagonetni značaj delovnega produkta, brž ko zadobi *blagovno formo*? Očitno iz te forme same.« To pa je korak, ki ga ni nikoli izvršila meščanska politična ekonomija. »Politična ekonomija je sicer analizirala vrednost in velikost vrednosti, četudi nepopolno, ter je odkrila vsebino, ki je skrita v teh oblikah. Nikdar pa se ni niti vprašala, zakaj privzema ta vsebina takšno obliko, zakaj se torej delo upodablja v *vrednosti* in mera dela s svojim časovnim trajanjem v *velikosti vrednosti* delovnega produkta.« (ibid.)

II.

Takšen poudarek na analizi forme nam hkrati omogoči nov pristop k problemu fetišizma oziroma fetišistične zavesti. Izhajamo iz najbolj lapidarne Marxove opredelitve fetišistične, sprevrnjene zavesti, »tega ne vedo, vendar pa to delajo /sie wissen es nicht, aber sie tun es/, in zastavimo ob nji neko povsem naivno vprašanje: kje je tu mesto ideološke iluzije, v »vedenju« ali v »delovanju«, v sami dejanskosti? Na prvi pogled je odgovor očiten: ideologija pomeni zavest, ki spregleda svoje lastne dejanske predpostavke, torej je iluzija v »vedenju«, ideologija je družbeno-nujna napačna zavest, sprevid, ki je nujen pogoj in učinek reprodukcije odtujenih, razrednih itd. družbenih razmerij. Vzemimo primer denarnega fetišizma: denarna funkcija je neka družbena funkcija, ne pa lastnost denarja kot stvari — vendar pa se ta funkcija, funkcija občega ekvivalenta vseh blag, individuom prikazuje kot lastnost neke naravne reči — kot da je denar že kot stvar, sam na sebi, utelešenje bogastva. To je velika tema »reifikacije«: za odnosi med stvarmi je treba prepoznati odnose med ljudmi, družbena razmerja...

Vendar pa takšnemu branju nekaj uide — vzemimo slavno Marxovo temo spekulativne sprevrnitve razmerja med občim in posebnim: univerzalno je zgolj lastnost partikularnih stvari, ki dejansko eksistirajo, medtem ko se v denarnem razmerju njuno razmerje sprevrne, vsa partikularna vsebina, konkretno bogastvo (uporabna vrednost) se prikazuje kot izraz, povnanjenje abstraktne občosti (menjalne vrednosti) kot edine prave substance. Marx pravi temu »metafizika blaga«, »religija vsakdanjosti«: koren filozofskega idealizma je v dejanskosti blagovnega univerzuma, že sam ta univerzum se »obnaša idealistično«: »To *sprevracanje*, s katerim čutno-konkretno velja le za pojavno formo abstraktno-občega, ne pa abstraktno-obče narobe za lastnost konkretnega, je značilnost vrednostnega izraza. Hkrati pa otežuje njegovo razumevanje. Če pravim: Rimsko pravo in nemško pravo, to sta dve pravi, je to samoumevno. Če pa rečem: Pravo, ta abstraktum, se *udejanja* v rimskem pravu in v nemškem pravu, teh konkretnih pravih, postane zveza mistična.« (Marx, *Kapital* I., Vrednostna forma.)

Toda kje je tukaj iluzija? Nikoli ne smemo pozabiti ključnega dejstva, da buržuj v svoji vsakdanji eksistenci nikakor ni heglovec, nikakor ne misli, da je partikularno rezultat samorazvoja občega, marveč je dobri angleški nominalist in misli, da je univerzalno zgolj lastnost partikularnega; problem je v tem, da v *sami svoji praksi* ravna, kot da je partikularno zgolj pojavna oblika univerzalnega. Če naj povzamemo Marxa: buržuj *ve zelo dobro*, da

sta rimsko in nemško pravo dve pravi, toda navzlic temu v sami dejanskosti *ravna*, kot da se pravo, ta abstraktum, realizira v rimskem in nemškem pravu. V teoriji je razsvetljeni nominalist, v praksi pa spekulativni mistik. Imamo torej neko iluzijo, ki je na delu v sami socialni dejanskosti, v sami dejavnosti individuov, ki kot nekaj »postulat«¹ opredeljuje njihovo delovanje: spontana ideologija individuov, vpetih v denarna razmerja, ni, da je denar nekaj magičnega itd., marveč le-ti vidijo v denarju preprost dogovorjen znak, ki jim daje pravico do deleža družbenega proizvoda; problem je v tem, da *ravnajo*, kot da bi denar, ta naravna stvar, bil neposredno utelešenje bogastva. To, česar individui »ne vedo«, kar spregledajo, je fetišistična iluzija, ki upravlja njihovo delovanje, dejanskost akta menjave. Mesto iluzije je torej dejanski družbeni proces. Iluzija je podvojena, je v tem, da spregledamo iluzijo, ki uravnava našo dejanskost.

Tu bi lahko vzpostavili vez med Marxovim in Freudovim pojmom fetišizma, saj je logika blagovnega fetišizma (»saj vem, da je denar zgolj dogovorjen znak, pa vendar...«) ista kot logika fetišizma v analitičnem pomenu zanikanja kastracije (»saj vem, da mati nima penisa, pa vendar...«) — v obeh primerih gre za neko *verovanje*, ki je *potlačeno v nezavedno*. Običajno se poudarja zgolj to, da je fetišistični sprevid imanentni konstituens blagovnih razmerij, tj., da blagovna razmerja sploh ne bi delovala, če individui ne bi verjeli, da je denar kot stvar utelešenje družbenega bogastva — klasična Sohn-Rethlova formulacija se glasi: »Podružbljanje lahko tu poteka samo neopaženo. Zavest o njem bi zahtevala refleksijo, ki ni združljiva z dejanjem menjave; opazovanje poteka podružbljanja bi samemu poteku pretrgalo nit. To ne-vedenje za realnost je del njenega bistva.« (A. Sohn-Rethel, *Duševno in telesno delo*, Ljubljana 1983, str. 83.)

Kot pa vidimo, je treba tu zadevo za še eno stopnjo dopolniti oz. zaplesti: nujno ni le to, da individui verjamejo v fetiš, da npr., kot pravi Sohn-Rethel, »kovance dejansko obravnava(jo), kot da bi bili iz neuničljive in neustvarjene substance, substance, nad katero nima čas nobene moči« (ibid., str. 73), marveč je prav tako nujno, da to svoje verovanje potlačijo v nezavedno, da imajo do njega odnos »saj vem, da ni tako...«. Direktno verovanje ne bi dejanskosti blagovnih razmerij nič manj onemogočilo od neverovanja: če bi direktno verovali, bi bila to psihična pozicija, direktna fiksacija na materialno predmetnost denarja, ki bi blokirala željo — tisto željo, ki nas žene v nenehno novo prisvajanje in ki jo odpira prav vednost, da »to (še) ni tisto«, da materialni denar, ki ga držimo v rokah, še ni »tisto pravo«... Materialnost denarja — problem, ki je, kot je pokazal Rado Riha (cf. njegov prispevek v zborniku *Problemi teorije fetišizma*, Analecta 1985), ostal nerazrešen pri Marxu — torej ni neposredna materialnost tvarine, ki jo držimo v rokah, marveč gre za drugo telo, telo v telesu, za tisto, kar psihoanalitična teorija opredeli kot »sublimno telo«: če naj parafiziramo samega Sohn-Rethla, gre za to, kot da bi imel denar poleg obrabljive, uničljive tvarine, iz katere je (srebro, zlato, baker...), še neko drugo, neuničljivo telo, nad katerim nima čas nobene moči, telo, izvzeto krogotoku rojevanja in razkroja. (Po tem bi bil denar primerljiv s stalinskim komunizmom, ki je, kot je zapisano v Knjigi, »ustvarjen iz posebne tvarine«, izvzet krogotoku strahov in strasti »navadnih« ljudi.)

Tukaj se lahko opremo na analitično razlikovanje simptoma in fantazme. Tradicionalna *Ideologiekritik* locira zmoto v vednost: ideološka zavest je zavest, ki se ne zaveda svojih dejanskih predpostavk, ki jih spravrjeno reflektira;

na tej podlagi je kajpada možno to, čemur pravi Althusser »simptomalno branje« ideološkega teksta: preko njegovih nujnih belin, lapsusov itd. je treba ideologiji pokazati njeno potlačeno. Toda pri tem ne smemo pozabiti, da je to »potlačeno« znova neka »iluzija«, ideološka fantazma, ki strukturira socialno dejanskost: v simptomalnem funkcioniranju ideologije je zmota na ravni vednosti, medtem ko je ideološka fantazma »zmota«, ki determinira samo naše delovanje. Od tod se odpre nov pogled na tolikanj citiran prvi stavek razdelka o *Blagovnem fetišizmu in njegovi skrivnosti* iz *Kapitala* I: »Blago je videti na prvi pogled čisto preprosta, trivialna stvar. Njegova analiza pokaže, da je zelo kočljiva stvar, polna metafizičnih zvitosti in teoloških muh.« (Podrčtal S. Ž.) »Na prvi pogled«, za vsakdanjo zavest individua, vpetega v menjalna razmerja, ni torej blago prav nič mističnega — šele »analiza« izpostavi njegovo »teološko« razsežnost. Nekoliko ironično rečeno, preden se torej gremo kritiko metafizike, je treba vsakdanjo zavest šele prepričati o njeni metafizičnosti, pa je treba dokazati metafizično razsežnost, ki je lastna temu, kar ona »počne«, za razliko od tega, kar »ve«.

Distinkcija simptomalne in fantazmatske ravni ideologije nikakor ni zgolj teoretsko zanimiva, marveč nam omogoči zapopasti prelom, ki ga vnesejo tako imenovane »post-liberalne«, »totalitarne« ideologije: Adorno je upravičeno poudaril, da tu odpove »simptomalni« postopek tradicionalne *Ideologiekritik*, a je iz tega prehitro sklepal na njihov povsem instrumentalni status čistega sredstva manipulacije — sprevidel je, kako te ideologije artikulirajo neko fantazmo, ki je na delu v sami socialni praksi.

PROBLEMI MARKSOVSKE TEORIJE

MARXOVA KRITIKA POLITIČNE EKONOMIJE IN PERIODIZACIJA ZGODOVINSKEGA RAZVOJA

Zgodovino je treba vedno pisati po nekem merilu, ki je zunaj nje; dejanska življenjska produkcija se kaže kot nezgodovinska, medtem ko se zgodovinsko kaže kot tisto, kar je ločeno od navadnega življenja, zunaj — in nadsvetno.

K. Marx

Našo razpravo pričnemo z raziskovanjem spreminjanja in razvoja produkcijskega načina kot predmeta politično ekonomske analize, zato bomo preučevali predvsem razmerje med politično ekonomijo in zgodovino (zgodovinskim razvojem družbe). Marx je v predgovoru k prvi knjigi Kapitala sicer opredelil kapitalistični produkcijski način in njegove zakonitosti kot središčni predmet svoje analize, toda »končni smoter tega dela je, da odkrije zakon ekonomskega razvoja moderne družbe«, zato Marx tudi »odmeri v tej knjigi tako obsežen prostor zgodovini«.¹ Marxova politična ekonomska analiza je globoko vkoreninjena v tokove zgodovinskega razvoja, vse njene kategorije in zakonitosti so v temelju zgodovinske kategorije, zgodovina je zaobsežena tudi v temeljni kategoriji produkcijskega načina kot izhodiščnemu predmetu politične ekonomije, in prav ta značilnost razlikuje Marxovo kritiko politične ekonomije od tedanje »vulgarne politične ekonomije« (Marx) in kasnejše prevladujoče meščanske neoklasične ekonomske teorije. V dosedanji analizi Marxove kritike politične ekonomije in produkcijskega načina kot njenega predmeta analize smo poudarili štiri značilnosti, ki bodo pomembne za naše nadaljnje preučevanje:

a) da Marx uporablja relativno majhno število kategorij (na primer celotna vrednostna analiza kapitalističnega produkcijskega načina je izpeljana iz treh elementov c, v in m ter njihovimi medsebojnimi strukturnimi razmerji), katerim pripisuje zelo obširne in vsebinsko različne pomenske odtenke (fragmentacija opredelitev produkcijskega načina), ki so posebej odvisni od različnosti zgodovinskega razvoja in družbenih oblik;

b) da se njegova kritika politične ekonomije vzpostavlja v širšem filozofskem prostoru (heglijanizem in razpadanje heglgovskih filozofskih šol), v katerem tedaj prevladuje problem zgodovine in njenega razumevanja (filozofija zgodovine, historiografija);

c) da Marx ne prihaja do svojih splošnih opredelitev družbenega razvoja na temelju analize splošnega zgodovinskega razvoja (filozofije zgodovine), marveč s posploševanjem konkretne zgodovinske stopnje — »aktualne meščanske družbe« in šele vprašanje o genezi kapitalističnega produkcijskega načina ga posredno vodi v analizo geneze družbe nasploh;

¹ K. Marx, Kapital, I. zv., Ljubljana 1961, str. 22.

d) da v analizi kapitalističnega produkcijskega načina odkriva nerazdružljivo povezanost ekonomskega in družbenega »(produkcija življenja družbe) in da šele na tem temelju gradi nekatera spoznanja o relativni avtonomiji ekonomskih mehanizmov v kapitalističnem produkcijskem načinu.

Proučevanje produkcijskega načina kot »produkcije življenja« je pri Marxu vedno povezano z dvojnimi razmerjem: naravnimi in družbenimi odnosi in se vedno kaže kot določena »materialistična povezava ljudi med seboj« in ta določen »način sodelovanja« vedno pogojuje »družbeno stanje« ali »družbeno stopnjo razvoja«.² To dinamično podobo določenega produkcijskega načina Marx zaobseže s pojmi kot: produktivne sile in produkcijski odnosi ter njune protislovnosti, razrednost, razredni boj, družbena delitev dela, lastnina, produktivnost dela (produktivne sile družbe), naraščanje družbenih potreb, nenačrtna delitev in podobno. Vendar bi bilo napačno, če bi vso kompleksnost in večdimenzionalnost teh opredelitev reducirali zgolj na iskanje pojma napredka in krajne (končne) determinante družbenega razvoja kot določene univerzalne »sheme« razumevanja zgodovine. E. Hobsbawm sicer pravilno opozarja, da je vsebina zgodovine zaobsežena v Marxovem pojmovanju dinamičnosti in napredka produkcijskega načina, da vsak produkcijski način opredeljuje temelje določene zgodovinske epohe, vendar velja biti ob teh opredelitvah previdnejši:

a) ker Marx v nasprotju z Morganom in tedanjo etnologijo (empirično usmerjeno antropologijo) ne tematizira napredka v objektivističnem prirodoslovnem pomenu in poudarja različnost med zgodovino (družbo) in naravo, med znanostjo zgodovine in prirodoslovnimi znanostmi (to razlikovanje je vzpostavljeno šele v Nemški ideologiji, medtem ko v Ekonomsko filozofskih rokopisih najdemo njuno zamenjevanje in združevanje);

b) ker se zoperstavlja empirizmu zgodovinskega razvoja v Heglovem pomenu in napredek vedno razume kot empiričen zgodovinski proces (vedno se kaže aposteriori), ki v svoji značilnosti in protislovnosti ne izključuje stagnacije, nazadovanja in uničenja določenih družb in civilizacij.

Ekonomisti, opozarja Marx že v Bedi filozofije, pa so v družbenih razmerjih vedno iskali določene naravne zakonitosti (»da se ustvarja bogastvo in se razvijajo produktivne sile po zakonih narave«), da je za njih zgodovina bila zgolj zunanja predpostavka razvoja (fevdalna produkcijska razmerja), da pa je ni več v sedanjosti in prihodnosti, ko vladajo večni principi »meščanske produkcije«.³ Marx ponudi nasprotno rešitev. Da bi pravilno presojali na primer zgodovino fevdalne produkcije, »moramo v njej gledati produkcijski način, ki temelji na antagonizmu. Treba je pokazati, kako se je produciralo bogastvo znotraj tega antagonizma, kako so se razvijale produkcijske sile istočasno z antagonističnimi razredi...«⁴ Za razumevanje zgodovine in njenega razvoja je potemtakem odločilno proučevanje »produkcijskega načina, ki temelji na antagonizmu«, zato se tudi pojem produkcijskega načina neposredno pojavlja že v Ekonomsko filozofskih rokopisih pri opredeljevanju gibanja zgodovine, kjer Marx prvič teoretsko povezuje kritiko politične ekonomije ter Heglovo filozofijo zgodovine. Marx domišlja pojem zgodovine z analizo družbe in vlogo človeka v njej, kajti »družbeni značaj človeka« je »obči značaj vsega gibanja«, je »osnova njegovega lastnega človeškega bivanja«, zato v središče pozornosti namesto »nacionalno ekonomskega bogastva« postavi problem »bogatega člo-

² MEID II, Ljubljana 1971, str. 34—35.

³ MEID II, str. 488/89.

⁴ MEID II, str. 490.

veka«, ki je potreben »totalitete človekovega izkazovanja življenja«. ⁵ To naturalistično prepletanje narave in človeka Marx podkrepi na eni strani:

a) z geognozijo, »znanostjo, ki prikazuje... proces kot ustvarjanje same sebe«, kjer je zgodovina človeka sestavni del zgodovine narave, naravoslovje je skupaj z znanostjo človeka »ena znanost« (samo »naturalizem je sposoben razumeti akt svetovne zgodovine«). ⁶

b) s Heglovim filozofskim sistemom, njegovo »idealno zgodovino«, v kateri najde »abstraktni, logični spekulativni izraz za gibanje zgodovine...«, hkrati pa v njegovi dialektiki negativnosti kot gibalnem in ustvarjalnem principu povzame pojmovanje bistva dela in dejanskega človeka kot rezultat njegovega lastnega dela. ⁷

Marxovo razumevanje zgodovine v Nemški ideologiji se razlikuje od filozofske kritičnih skic v Rokopisih, ker namesto prepletanja naravnega in družbenega poudari zgodovino ljudi, družbeno zgodovino, in ostreje razmeji zgodovino narave od zgodovine ljudi. Če je v Rokopisih omenjal predvsem delo in njegovo predmetno dejavnost (kot dejavnost predmetnega naravnega bitja) v sferi »industrije«, pa v Nemški ideologiji povsem določno izhaja iz empiričnega načina življenja, materialnega procesa življenja, ki postane bistvo zgodovine in se vedno reproducira kot določena totaliteta. ⁸ V Rokopisih se produkcijski način pojavlja samo obrobno, kot določen način dela, »industrija« (Marx že tukaj produkcijski način povezuje tudi z neekonomskimi družbenimi razmerji, družbenimi potrebami, novimi družbenimi oblikami prihodnosti...), v Nemški ideologiji pa postaja z »načinom življenja« središnji princip Marxovega razumevanja zgodovine, »določena predpostavka zgodovine«, ki jo je mogoče »konstatirati po čisto empirični poti«. ⁹ In prav in opisu teh empiričnih možnosti Marx prehaja k teoretskemu »prikazovanju praktične dejavnosti« in določeni »strnitvi najsplošnejših rezultatov«, ¹⁰ ki predstavljajo domala hermenevitični način tipiziranja, periodiziranja različnih produkcijskih načinov v zgodovinskem razvoju in postane posebno v Očrtih in kasneje v Kapitalu ena od temeljnih referenčnih točk Marxove analize.

Dosedaj smo obravnavali različne sistematizacije produkcijskih načinov, njihove sestavne, načine njihove povezanosti in odvisnosti, različne produkcijske načine pa lahko nadalje urejamo in razvrščamo na temelju nekaterih skupnih ali razlikovalnih lastnosti v posamezne tipe produkcijskih načinov (tipizacija produkcijskih načinov). Vsak proces sistematizacije, glede na stopnjo abstrakcije, vodi v določeno tipizacijo, razvrščanje produkcijskih načinov na konkretne in abstraktne, posebne in splošne, vseobsežne in delne, osamosvojene in povezane ter podobno, ki vedno pomenijo določeno klasifikacijo, kategorizacijo produkcijskih načinov. Takšna klasifikacija pa je lahko logično sistemska ali pa zgodovinsko razvojna, vodoravno variacijska tipizacija ali pa navpična razvojna sistematizacija (periodizacija), pri čemer je njuno ločevanje bolj analitičnega kot stvarnega pomena, ker v obeh primerih upoštevamo logični in zgodovinski pomen oblikovanja različnih produkcijskih načinov. Vodo-

⁵ MEID I, Ljubljana, str. 342, 334.

⁶ MEID I, str. 384.

⁷ MEID I, str. 379.

⁸ Glej MEID I, str. 347/348.

MEID II, str. 17.

⁹ MEID I, str. 333, 345, 347/348.

»... prva predpostavka vse zgodovine je, da mora biti mogoče živeti, da bi lahko delali zgodovino...« (MEID II, str. 32.)

¹⁰ MEID II, str. 26.

ravna variacijska tipizacija produkcijskih načinov je lahko sicer popolnoma teoretska, vendar pa njena smiselnost in izpovedna moč narašča z vključevanjem in upoštevanjem različnih empiričnih, zgodovinsko razvojnih pojavov, nasprotno pa je vsaka navpična periodizacija zgolj razvojno upoštevanje že predhodno oblikovane logično sistemske tipizacije produkcijskih načinov. Vsaka tipizacija produkcijskih načinov je potemtakem hkrati tudi določena periodizacija in nasprotno — vsaka periodizacija je določeno oblikovanje (tipiziranje) samih produkcijskih načinov.¹¹

V razumevanju zgodovine kot »magistra vitae« so namreč že od prvih začetkov zgodovinopisja prisotna različna opredeljevanja zakonitosti družbenega razvoja in sistematiziranja zgodovinskih dogodkov in procesov. V nekdanjih legendah, mitologizacijah, zgodovinah pisanih »ad usum delphini«, kasnejših poizkusih zapisovanja in sistematizacije zgodovinskega razvoja (poudarjanja »pozitivne tradicije«) je vseskozi prisoten določen politični pragmatizem in težnja k zgodovinski »čistosti« (brezmadežnosti) opredeljevanja zgodovinskega razvoja.¹² V evropskem zgodovinskem prostoru se historiografija v modernem pomenu razvije šele v obdobju racionalizma in razsvetljenjstva, ko s kritičnim pretresom virov namesto obnavljanja stare (mitološke) biblijske tradicije, površne in anekdotične zgodovinske analize sestopa v globlje družbene procese, v zaobseganje in razumevanje celotne civilizacijske podobe. Čeprav je »histoire nouvelle« po francoski buržoazni revoluciji želela obnoviti preteklost z razširitvijo obzorja zgodovinske analize (preučevanje načina življenja družbe vseh slojev in razredov v medsebojni pogojenosti gospodarskih, političnih in socialnih odnosov), je vendarle zgodovinopisje ostalo zunaj teoretskih generalizacij, globalnih zajetij zgodovinskih dogajanj, kot je to narekovala filozofija zgodovine in razvijajoča sociologija, ki je s comptovsko delitvijo na socialno statiko in dinamiko pričela z vzporednim preučevanjem družbenih sprememb in zgodovinskega razvoja.

Zgodovinsko preučevanje, ne glede ali pripada samemu zgodovinopisju ali pa služi kot empirični material drugim znanstvenim disciplinam (na primer kritiki politične ekonomije), vedno stoji pred dvojno dilemo: zgodovinsko preučevanje lahko zožimo na nekaj bistvenih, udarnih, odločujočih odnosov (procesov) ali pa ga vedno bolj širimo na različne ravni načina življenja družbe. Z drugimi besedami — zgodovinski razvoj lahko zajamemo v splošnih obrisih ali pa z miniciozno obravnavo posebnosti in posamičnosti postopoma odkrivamo njegovo družbeno razvojne hieroglife. Dilema je pomembna tudi za našo analizo, ker produkcijski način kot »idealni prerez« (»racionalna abstrakcija«) poudarja »kljub pisani različnosti oblik« njihove skupne, »bistvene značilnosti«, splošne zgodovinske zakonitosti širšega obdobja (epohe), na drugi strani pa produkcijski način kot »način življenja« zaobseže ogromen »prazen prostor« povsem empiričnega, vsakdanjega, posamičnega in različnega (ontološke določitve tistega, »kar dejansko je«).¹³

Razlikovanje produkcijskega načina kot abstraktno teoretskega sistema (»razumne abstrakcije«) in konkretno zgodovinskega sistema (»načina življenja«) postavlja dva nova problema, ki jih dosedaj še nismo obravnavali:

¹¹ F. Cerne, Splošna teorija ekonomskega sistema družbe, Ljubljana 1981, str. 300—301.

¹² Zgodovino je treba vedno pisati v nekem merilu, »ki je zunaj nje; dejanska življenjska produkcija se kaže kot nezgodovinska, medtem ko se zgodovinsko kaže kot tisto, kar je ločeno od navadnega življenja, zunaj in nadsvetno« (MEID, II. zv., prav tam, str. 50). Marx dalje še enkrat ironično zapiše, »da zgodovina vsaki epohi verjame na besedo, kar o sebi pravi in kar si umišlja.« (MEID II, str. 61.)

¹³ MEID IV, Ljubljana 1968, str. 503.

a) koliko produkcijskih načinov obstaja (kakšno je njihovo število) in kakšna je njihova tipizacija;

b) kakšno je zaporedje produkcijskih načinov, njihovo zgodovinsko sledenje; kakšna je periodizacija produkcijskih načinov?

Politično ekonomska sistematizacija zgodovine pomeni tipizacijo in periodizacijo družbenih oblik na temelju koncepta produkcijskega načina, toda Marxovo relativno svobodno razumevanje in uporaba te kategorije zamegljuje ostre kriterialne meje med različnimi produkcijskimi načini, različnim številom produkcijskih načinov in podobno (Marx, zapiše slikovito D. Thorner, ne deli zgodovine na »sode, ki ne prepuščajo vode«). Toda, ali ni morda že vprašanje o številu produkcijskih načinov metodološko napačno zastavljeno, ker v bistvu predpostavlja končno število produkcijskih načinov, neodvisno od zgodovinskih različnosti ali pa je nasprotno takšno vprašanje pravzaprav predpostavka tipizacije in periodizacije zgodovinskega razvoja?¹⁴

Marx v svojih zgodnjih delih pogosto omenja plemenski, antični, slovanski, germanski, azijski, orientalni, mehiški, grški, sužnjelastniški, malo-posestniški, komunalni produkcijski način, najpogosteje uporablja tri temeljne produkcijske načine (sužnjelastniški, fevdalni, kapitalistični), v Predgovoru 1859 omenja štiri produkcijske načine kot »progresivne epohe ekonomske formacije družbe« in podobno, tako da:

1. nekateri Marxu pripisujejo pet produkcijskih načinov v tradicionalni petčlenski unilinearni shemi (primitivna skupnost, antična družba, fevdalna, kapitalistična in komunistična družba);

2. drugi dodajajo kot vmesni element tudi azijski produkcijski način (J. Chesneaux, Suret-Canal, Thorner...);

3. Godelier in Tökei mu pripisujeta osemčlensko tipizacijo (primitivna skupnost, azijski produkcijski način, antični produkcijski način, sužnjelastniški, germanski, fevdalni, kapitalistični, komunistični produkcijski način);

4. za predstavnike mnogosmernega zgodovinskega razvoja (Krader, Melotti) pa postane štetje produkcijskih načinov domala brezpredmetno.¹⁵

Število produkcijskih načinov je odvisno od določitve produkcijskega načina samega: bogatejša je njegova opredelitev (raznoverstnost elementov, povezav), večja je njegova zgodovinska posredovanost, številnejše so možne oblike produkcijskega načina in raznoverstnejša je njegova tipizacija. Tako Chesneaux v analizi Marxove tipizacije produkcijskega načina meni, da produkcijski način »ne moremo odkriti na ravni produkcijske tehnike in geografskih potreb (to je značilnost ekonomske antropologije — B. K.), niti na ravni oblik političnih organizacij, ker ga lahko opredelimo zgolj na ravni same produkcije«.¹⁶ Vendar pa smo že ugotovili, da za razumevanje produkcijskega načina ni pomembna produkcija v ožjem pomenu temveč celotna družbena reprodukcija, ki vključuje delovne in produkcijske procese, preplet načinov produkcije, razdelitve, menjave in porabe, raznoverstnosti produktivnih sil in produkcijskih odnosov, razrednega boja in drugih neekonomskih institucij pri opravljanju ekonomskih funkcij družbene reprodukcije.

¹⁴ M. Jakšić, *Koncepcija načina proizvodnje i zemalje u razvoju*, Treći program, Radio Sarajevo, 1982, št. 33, str. 131.

¹⁵ J. Chesneaux, *Sur le »mode de production asiatique«*, Edition sociales, Paris 1969, str. 16. J. Stalin, *Pitanja lenjinizma*, Zagreb 1980, str. 604.

M. Godelier, *The concept of asiatic mode of production and marxist models of social revolution*, v D. Seddon, ed., *Relation of production*, prav tam, str. 14, 18.

L. Krader, *The asiatic mode of production*, Assen 1975, str. 136, 137.

U. Melotti, *Marx and the third world*, London 1977, str. 41–48.

¹⁶ J. Chesneaux, *Sur le »mode de production asiatique«*, str. 26–27.

Če izhajamo iz najširše Marxove opredelitve produkcijskega načina kot »načina (materialnega) življenja ljudi«, potem lahko ob upoštevanju bogastva njegovih konkretno zgodovinskih odločitev odkrijemo in tipiziramo (sistematiziramo) domala brezmejno število produkcijskih načinov. Podobna logika velja tudi za produkcijske načine kot abstraktno teoretske sisteme, ker je tudi teoretsko mogoče postaviti neskončen niz abstraktnih produkcijskih načinov, ki bi deferencirano ustrezali različnosti pojavnega sveta in bi jih lahko na primer tipizirali v veliko število posebnih variant manjšega števila tipičnih produkcijskih načinov, ki so lahko rezultat avtonomnega razvoja ali pa artikulacije (prepletanja) različnih produkcijskih načinov. Načelno potemtakem tudi v teoriji obstajajo široke možnosti teoretske produkcije različnih produkcijskih načinov.¹⁷

Racionalnost teoretske prakse nasprotuje takšni »rešitvi«, zato Marx v teoretskem opredeljevanju produkcijskega načina kot »idealnega prereza« (»razumne abstrakcije«) uvaja na kritičnih točkah zgodovinske predpostavke, ki zajemajo različne zgodovinske variante družbenega razvoja in omogočajo, da splošni pojem določenega produkcijskega načina zaobseže vso razvojno zgodovinsko različnost »istega ekonomskega temelja«. Teoretski koncept produkcijskega načina kot »razumne abstrakcije« zato pri Marxu lahko racionalno zmanjša število produkcijskih načinov, ne da bi hkrati (ob upoštevanju metodoloških postavk »načina razlage«) zmanjšali interpretativno moč pojasnjevanja in pokrivanja zgodovinskega razvoja, čeprav tudi v tem primeru nista niti število niti izbor (tipizacija) že vnaprej omejena in determinirana.

Klasifikacija in periodizacija zgodovine sta se v predmarksovski teoretski vednosti običajno izživel v naštevanju statičnih družbenih oblik in njihovega evolutivnega razvoja, šele Marxa pa začno zanimati vzroki družbenih sprememb, pogoji napredka in razvoja družbe, različni načini sukcesivne povezanosti družbenih oblik in podobno.

Že Aristotel je opredelil družbeni razvoj od *societas* k *civitas* kot postopnost zgodovinskih dejstev in možnosti, Hegel razvoj dojame kot pojaven proces, ki se v stvarnosti pojavlja kot abstraktna potencialnost, medtem ko Darwin to potencialnost spremeni v zgodovinsko resničnost naravnega razvoja na otočju Galapagos, ki podobno kot tedaj odkrita geološka stratifikacija vpliva na analogije tipiziranja in periodiziranja družbe ter narave (Morgan, Engels).¹⁸

Starejše periodizacije družbenega razvoja so za tipizacijo in zgodovinsko razvrščanje različnih družbenih oblik uporabljale različne kriterije, kot na primer:¹⁹

a) družbeno delitev dela, kjer A. Smith razlikuje lovske, pastirske, poljedelske, obrtne, manufakturne in trgovske družbe, medtem ko F. List našteva po razvojnih stopnjah lov in ribolov, pastirstvo in poljedelstvo, poljedelstvo in obrt ter poljedelstvo, obrt in trgovino;

b) različne oblike menjave, kjer B. Hildebrand, predstavnik nemške zgodovinske šole, razlikuje naturalno, denarno in kreditno gospodarstvo;

c) različne civilizacijske stopnje, kjer Morgan, Maine in Fergusson razlikujejo divjaštvo, barbarstvo in civilizacijo, G. Vico pa divjaško, herojsko in

¹⁷ Podobno meni tudi B. Turner, *Marx on colonialism and capitalism*, London 1979, str. 37—38. Glej tudi F. Cerne, *Splošna teorija ekonomskega sistema družbe*, str. 308—310 in drugod.

¹⁸ Primerjaj L. Krader, *Etnologija i antropologija u Marxa*, Zagreb 1982, str. 157.

¹⁹ Različne periodizacije so v središču pozornosti že v antičnih časih evropske zgodovine, najdemo jih v stari Kitajski, med srednjeveško arabsko civilizacijo in podobno, moderna misel tipizacije in periodizacije začneja s T. Hobbsom, njegovo delo nadaljujejo Maine, Morgan, Kovalovsky, nemška zgodovinska šola, angleška klasična ekonomija, Engels, Marx in drugi.

civilizacijsko obdobje; Fourier predlaga periodizacijo na ravni harmoničnosti, Hegel pa v duhu antično krščanske tradicije razlikuje orientarno, grško, rimsko in germansko epoko ter podobno.

Problemi periodizacije, klasifikacije in evolucije postanejo z Marxom ne le teoretski temveč tudi praktični, razredno posredovani problemi, ker Marx v njih odkriva ideološko razumevanje in prikrivanje zgodovine v klasični politični ekonomiji in hkrati svojo periodizacijo (posebno upoštevanje socializma in komunizma) uporablja za kritiko kapitalizma in poudarjanje emancipacijskih možnosti prihodnje družbe, oboje pa ima pomembno vlogo v zgodovinskem osveščanju in razrednem boju proletariata.

Marxovo materialistično razumevanje zgodovine (»prikazovanje praktične dejavnosti« in »praktičnega razvojnega procesa«) nasprotuje vsakršni filozofiji zgodovine (Hegel), teoretske abstrakcije kot »strnitev najsplošnejših rezultatov« služijo lahko le zato, »da olajšajo ureditev zgodovinskega materiala, da nakažejo vrstni red njegovih posameznih plati. Nikakor pa ne dajejo tako kot filozofija recepta ali sheme, po kateri bi lahko krojili zgodovinska obdobja.«²⁰ Toda če na drugi strani (1) konstatiranje teoretskih abstrakcij upošteva zgodovinske predpostavke (kot postavke svojega nastanka in notranjega razvoja); (2) če teoretska »analitična metoda ne izhaja od človeka temveč iz ekonomske epohe družbe«;²¹ (3) če je zgodovina odprt proces različnih variacij objektivnih dejstev in možnosti, subjektivnih potreb in interesov; (4) če je smiselnost teoretske refleksije zgodovinskega razvoja in njegove tipizacije (periodizacije) v aktualnem spreminjanju obstoječega sveta, potem je Marx s svojim materialističnim priktopom temeljito spremenil dotedanjo sistematizacijo (tipizacijo) in periodizacijo zgodovinskega razvoja.²²

Čeprav je produkcijski način temeljna kategorija sistematizacije in periodizacije zgodovinskega razvoja, pa različno razumevanje produkcijskega načina v Nemški ideologiji (»empirična abstrakcija«) in kasneje v Očrtih in Kapitalu (»razumna abstrakcija«) spreminja kriterije same periodizacije: v Nemški ideologiji prevladuje periodizacija na temelju delitve dela in različnih oblik lastnine, v Očrtih omenja tri oblike lastnine kot produkcijske načine (azijski, antični in germanski produkcijski način), v Predgovoru (1859) in Kapitalu pa uporablja samo še produkcijske načine (v Predgovoru kot »progresivne dobe ekonomskega razvoja družbe«: azijski, antični, fevdalni, buržoazni produkcijski način).²³ Po našem mnenju Marx ne opušča s takšnimi spremembami tudi temelja periodizacije — produkcijski način, kot dokazuje Krader, temveč zamenjuje samo enoto diferenciranja, ki izhaja iz različnega razumevanja samega produkcijskega načina v obeh raziskovalnih obdobjih.²⁴ Zaradi podobnih razlogov ne moremo pristati na Kraderjevo dokazovanje, da je prva periodizacija (Nemška ideologija) relativno statična in enosmerna, druga pa dinamična, prehodna in mnogosmerna (Očrti, Kapital). Marx kot enoto periodizacije mnogo

²⁰ MEID II, str. 26.

²¹ MEID 30, Beograd 1979, str. 26.

²² Primerjaj H. Fleischer, Polazne točke za marksistično teorijo istorije, Marksizam u svetu, 1979, št. 9, str. 89.

»V tistem trenutku, ko zgodovinsko spoznamo buržoazni produkcijski način in ustrezne procese produkcije in razdelitve, je konec zablode, da moramo te odnose razumeti kot naravne zakone produkcije, odpro se možnosti nove družbe, (neke) nove ekonomske formacije družbe, za katero pomeni ta produkcijski način samo prehod...« (MEID 26, Beograd 1972, str. 330).

²³ »Različne razvojne stopnje delitve dela so prav tako tudi različne oblike lastnine... Prva oblika je plemenska lastnina... druga oblika je antična občinska in državna lastnina... tretja oblika je fevdalna ali stanovska lastnina...« MEID II, str. 20–22.

Glej MEID IV, str. 64–72, 106.

²⁴ L. Krader, Asiatic mode of production, Assen 1975, str. 137 in 94–96.

redkeje uporablja ekonomsko formacijo družbe, z vidika družbene formacije pa razdeli zgodovino na arhaično in sekundarno formacijo (pisma V. Zasulič), nekajkrat uporabi kot enoto analize (periodizacije) tudi civilizacijo, ko razlikuje »predzgodovino« (brez razredne družbe) in »zgodovino« (razredne družbe) družbenega razvoja.

Marx uporabi pojem družbene formacije kot »tipizirajočo abstrakcijo« (Luporini) že v svoji zgodovinski analizi francoske revolucije (18. Brumaire Luisa Bonaparta), dokončno pa jo razvije kot alternativni pojem tipizacije in periodizacije v Predgovoru (1859). Marx povzame kategorijo »formacije« iz geologije (»kakor v geoloških formacijah, imamo tudi v zgodovinskih formacijah celo vrsto primarnih, sekundarnih, terciarnih... tipov»²⁵ ki podobno kakor struktura skeletnih ostankov govori o razvoju nekdanjih živih organizmov in zemeljskih skladov, v zgodovini družbe z »ostanki delovnih sredstev« (Beda filozofije) razkriva nekatere pomembne lastnosti in zakonitosti »ekonomskih epoh«. Za zgodovinske oblike produkcijskega načina in širše družbene formacije v njihovem zgodovinskem razvoju Marx pogosto uporablja kategorijo družbene oblike (»stopnje«, »epohe«, »družbena stanja«), tako da pri njem nikoli ne moremo prav ločiti stopnje razvoja od njihovih redov, formacij družbe (to seveda ne zanika možnosti, da lahko obstaja v nekem obdobju več redov, formacij družbe, produkcijskih načinov...). Množina družbenih formacij, podobno kot pri produkcijskem načinu, postavlja v ospredje problem njihove tipizacije, periodizacije, pri čemer družbene formacije vedno slede periodizaciji produkcijskih načinov, ki je izhodiščni element Marxove klasifikacije in sistematizacije zgodovine, vendar prav ta periodizacija družbenih formacij in povezanost s produkcijskim načinom dobiva pri Marxu novo značilnost, ki jo označuje s tretjo sintagmo — ekonomska formacija družbe, ki je izredno pomembna za Marxovo razumevanje kontinuitete in diskontinuitete zgodovinskega razvoja. Na pomen ekonomske formacije družbe v Marxovem razumevanju zgodovine in njene periodizacije je še posebno opozoril Luporini v svoji polemiki s Serenijem (Dialektika in materializem, 1974, in kasneje Prispevek interpretaciji kategorije ekonomske družbene formacije, 1977), ki je pomembna tudi za našo analizo.

Luporini opozarja, da Marx ekonomsko formacijo družbe pogosto povezuje z razumevanjem »epohe ekonomskega razvoja družbe« (na nekaj mestih v Kapitalu in Predgovoru 1859) in s tem dodaja tudi novo inačico branja Predgovora: »V velikih obrisih lahko označimo azijske, antične, fevdalne in sodobne buržoazne produkcijske načine kot progresivne dobe v ekonomskem razvoju družbe.«²⁶ Tokrat nas ne zanima pomen zaporednosti in progresivnosti naštetih produkcijskih načinov ali pa posebnosti uvrščanja azijskega produkcijskega načina, temveč pozornost namenjamo medsebojnim razmerjem kategorij: produkcijski način — ekonomska formacija družbe, kjer ekonomska formacija družbe po Luporiniju predstavlja unicum continuum, ki je sorazmeren »efektivni geografski pogojenosti časovne kontinuitete velikih zgodovinskih kontekstov«, znotraj katerega se menjajo različni produkcijski načini in z njimi tudi velike družbene formacije.²⁷

Ekonomska formacija družbe se namreč zelo značilno pojavi v Marxovi analizi delovnega procesa in produktivnih sil v drugi knjigi Kapitala, kjer

²⁵ MEID V, Ljubljana 1975, str. 131.

²⁶ MEID IV, str. 105.

²⁷ Glej C. Luporini, Dialektika i materializam, Beograd 1981, 252, 258, 30—303, 321, 323.

različne variacije povezanosti (kontinuitete) produktivnih sil in produkcijskih odnosov določajo diskontinuiteto posameznih epoh družbe.²⁸ Ekonomska formacija družbe označuje zgodovinsko kontinuiteto produktivnih sil, ki se sicer kvantitativno ali kvalitativno spreminjajo, naraščajo ali padajo (v celoti vedno razkrivajo tehnični napredek — razvoj), toda nikoli, tudi v najkritičnejših zgodovinskih trenutkih, ne moremo izničiti njihovega delovanja v reprodukciji življenja družbe. Ekonomska formacija družbe predstavlja s teoretsko analitičnega vidika »ekonomski abstraktum« (Luporini), ki sicer ne pokrije celotnega območja pojma »družbena formacija«, vendar pa na drugi strani nudi določen kriterij za opredeljevanje epohalnosti in ta kriterij po Luporiniju označuje continuum produktivnih sil. Ko namreč kontinuiteta produktivnih sil pride v protislovje s produkcijskimi odnosi, nastopi, kot ugotavlja Marx že v Predgovoru (1859), »epoha družbene revolucije« (epoha niso samo stoletja temveč tudi krajša zgodovinska obdobja) in prav na tem mestu Luporini nekoliko površno povzame Marxa.

Ekonomska formacija družbe je »unicum continuum« (kot produktivne sile v klasičnem marksističnem razumevanju), produkcijski način in družbena formacija pa sta diskontinuiteti, pri čemer so produkcijski načini dinamični elementi kontinuitete znotraj ekonomske formacije družbe, družbena formacija pa je zunanji faktor tipizacije na temelju že opredeljenih postopnih (zaporednih) ravni ekonomske formacije družbe. Toda pri opredeljevanju notranjih mehanizmov sprememb produkcijskih načinov kontinuiteta ne pripada zgolj produktivnim silam, temveč tudi produkcijskim odnosom, saj se obe sestavini v procesu reprodukcije medsebojno pojasnjujeta in drug drugo reproducirata.

Če je temu tako, katere spremembe v produkcijskem načinu potem pomenijo tudi njegov razvoj, ki predstavlja kontinuiteto ekonomske formacije družbe? Luporini si takšnega vprašanja ni zastavil, zato je tudi njegovo iskanje povezanosti ekonomske formacije družbe, produkcijskega načina in družbene formacije zastavljeno polovično:

a) ker ne upošteva pomembnosti Marxove razmejčitve med formalnim in dejanskim razvojem produkcijskih odnosov (produkcijskega načina) v 6. (neobjavljenem) poglavju Kapitala, kjer novi produkcijski odnosi samo formalno spremene produkcijski način, dokler se jim ne prilagode ustrezne produktivne sile in delovni procesi;

b) ker sprememba produktivnih sil kljub tehnološki avtonomnosti pomeni vedno določeno materializacijo produkcijskih odnosov, kontinuiteta produktivnih sil pa se lahko izraža samo preko relativne kontinuitete in spremenljivosti produkcijskih odnosov;

c) ker imajo poleg produkcijskih odnosov (in njihove materializacije) odločujoči pomen v produkcijskem načinu tudi drugi družbeni segmenti, ki delujejo kot produkcijski odnosi in pripadajo danemu produkcijskemu načinu ter tako vplivajo na njegove spremembe;

d) ker podcenjuje pomembnost prepletanja različnih produkcijskih načinov, ki poleg avtonomnih elementov (internalistični pristop) vključuje tudi vpliv okolja, zunanjih faktorjev (drugih produkcijskih načinov), ki vplivajo na reprodukcijske pogoje določenega produkcijskega načina (eksternalistični pristop).

Ne glede na te pomanjkljivosti se nam zdi Luporinijeva teoretska intervencija umestna in jo bomo kasneje še enkrat uporabili pri analizi artikulacije produkcijskih načinov in prehodnega obdobja.

²⁸ Glej K. Marx, Kapital, II. zv., Ljubljana 1967, str. 44.

S pojmom družbena formacija Marx v Predgovoru (1859) hkrati povezuje problem periodizacije zgodovinskega razvoja in zelo subjektivno razumevanje njegovih zakonitosti: »Nobena družbena formacija ne propade prej, preden se ne razvijejo produktivne sile, ki je zanje dovolj prostora, in novi višji produktijski odnosi se nikoli ne pojavijo prej, preden ne dozore materialni pogoji za njihov obstoj v okviru stare družbe same.«²⁹ Tej Marxovi zakonitosti bi težko pripisali natančen epistemološki status: z ene strani izraža določeno opozorilo, vzdržnost pred prenaglimi naklepi zgodovine (predvsem njenega revolucionarnega subjekta), z druge bi lahko pomenil čisti hevristični princip, ki ga težko neposredno preverimo v zgodovini. Čeprav Marx pogosto govori o zgodovinskem razvoju kot o skorajda »naravni« potji razvoja, ki se kljub tendenčnosti uveljavlja z določeno »železno nujnostjo« in že od Ekonomsko filozofskih rokopisov išče vzporedno potrditev v naravoslovnih znanosti (posebno v geologiji, biologiji), pa vendarle velja jemati to »prirodnost« že od kritike Feuerbachovega naturalizma predvsem v metaforičnem smislu. To pomeni, da moramo Marxovo pojmovanje ekonomskih zakonov kot »prirodnih zakonov«, ekonomskih zakonov kot »nujnosti«, »prevladujoče tendence« »obči zakon«, »zakon v čisti obliki« (»idealnem prerezu«),³⁰ vedno razlagati posredno, kar pomeni, da vedno obstajajo odstopanja od zakonov »okolščine imajo nasproten učinek«, čeprav se na koncu ne more zgoditi nekaj, kar zakoni okvirno ne določajo. Različnost na tem mestu ne zanika splošnosti, ta splošnost pa hkrati ni univerzalnost, zato različnost ni negacija nujnosti temveč njegova determinacija (nujnost pa zopet ni neizbežnost, ker zgodovina vedno zaobseže dejstva in možnosti, ki se potrjujejo v »določenih okoliščinah« v »daljšem obdobju«). V razumevanju objektivnih zakonitosti zgodovinskega razvoja (na primer ekonomskih zakonitosti) prevladujeta običajno dve metodološki napaki: metafizični objektivizem in idealistični subjektivizem. Prvi razume zakone kot nujnost, splošnost, objektivnost in izgublja subjektivno plat zgodovinskega razvoja, drugi pristop pa razume zakon v Kantovem pomenu transcendentalnega idealizma kot preproste funkcije razuma in vodi v politični voluntarizem. Dejansko se v obeh pristopih ponavlja stari Descartesov dualizem teorije in prakse, zato Marxov teoretski prispevek leži predvsem v postavitvi novega razmerja teorije in prakse (kritika politične ekonomije kot teorija prakse), kjer se edino lahko razrešijo klasična epistemološka protislovja subjekt-objekt, svoboda-determinizem, abstraktno-konkretno, logično-zgodovinsko in podobno. Zgodovina je zato za Marxa vedno splet dejstev (objektivnost zgodovine) in možnosti (subjektivnost zgodovine), toda čeprav je zgodovina odvisna od tega, kar želimo, to ne pomeni, da je dejansko tisto, kar hočemo.³¹

Marxovo pojmovanje družbe je materialistično, ker izhaja iz realne zgodovine celotne družbene reprodukcije, njenih protislovnosti, ker vzroke družbenih sprememb in razvoja išče v materialni reprodukciji produktivnih sil, produktijskih odnosov, ekonomskih interesih različnih razredov, razrednem boju, ki ambivalentnost družbenih sprememb in napredka vse bolj širi iz lokalnih v svetovne zgodovine okvire. Marxova tipizacija in periodizacija ni zgolj materialistična dopolnitev Heglovega razumevanja svetovne zgodovine in njene delitve, kjer svetovna zgodovina pomeni samo »prikazovanje in ures-

²⁹ MEID IV, 106.

³⁰ K. Marx, Kapital, I. zv., str. 10, 12.

K. Marx, Kapital, III. zv., Ljubljana 1973, str. 183, 265.

³¹ Glej podrobneje B. Kovač, Neki savremeni problemi ekonomskih zakonitosti, ekonomske nauke i socijalističke privrede, v zborniku, Ekonomske zakonitosti i socijalizam, NIGRO, Beograd 1985, str. 171—173.

ničenje splošnega duha« in kjer postanejo »države, narodi in individue« samo »nezavedno orodje« tehnološkega principa zgodovinskega razvoja, temveč nasprotno teleologizem spreminja v potenco in možnosti praktične dejavnosti in spreobrnitve zgodovine.³² Marxovo materialistično branje Hegla ni preprosta inverzija, temveč »Aufhebung«, ki istočasno ohranja in presega »učiteljevo« razumevanje: teleološkost zgodovinskega razvoja postane s posredovalnimi mehanizmi institucionalizacije zavesti gibalno revolucioniranja obstoječega, razvoj produktivnih sil in humanizacija produkcijskih odnosov pomeni globalni lok napredka, podružbljanja (socializacije) zgodovinskega razvoja, ki se evolutivno giblje od manj razvitih k razvitejšim zgodovinskim oblikam, vendar najprej zgolj kot potenca (projekcija ciljev), ki se s praktično dejavnostjo (razrednim bojem) mora šele udejaniti.

Za našo nadaljnjo analizo so pomembna še tri razmerja med ekonomsko nujnostjo in zgodovinsko slučajnostjo, ki se pojavljajo v Marxovem delu:

1. Zgodovinski razvoj je vedno hkrati izhodiščni princip in rezultat zgodovinske zavesti, ki navidezno neprestano ponavlja zgodovinske dogodke, njihova »istovetnost« pa povzroča tipično iluzijo, da so zgodovinski pojavi kljub nujnosti svojega ponavljanja rezultat zgodovinske slučajnosti. Zgodovinska različnost je navidezno povezana s slučajnostjo, toda »ponavljanje« zgodovinskih pojavov ukinja njihovo posebnost, zgodovinsko zasebnost, in jih postavlja v okvire splošnih zakonitosti, zato je »ponavljanje« samo druga stran »zgodovinske nujnosti«, ki jo zgodovinska zavest doživlja kot že pridobljeno izkušnjo, kot »nujnost« slučajnostnega razvoja, kot Logos same zgodovine.³³ Marx povzame Heglovo vgraditev ponavljanja, samo da mu ponavljanje ne pomeni sistematizacije zgodovine in napredovanja harmonije in simetrije zgodovinskega razvoja, temveč v ponavljanju zgodovinskega vidi določeno asimetrijo, možnost spreobrnitve zgodovinske prakse, ki v objektivnosti in determiniranosti zgodovinskega napredka preizkuša sposobnosti subjektivne moči (razredov). Resnoba heglianskih zgodovinskih zakonitosti zamenja heinejevska komičnost okrnjene zgodovine, ponavljajoče zgodovine, ki se alternativno spreobrača zdaj v tragedijo drugič v farso.³⁴ Logika tega spreobrnjenja poleg drugih razsežnosti razkriva nedeterminiranost zgodovinskega razvoja, alternativnost njegovih poti, pomembnost zgodovinske zavesti v izražanju »komičnosti zgodovinskih tragedij« in njeno udejanjanje v revolucionarni potenci spreminjanja (razvoja) sveta (zgodovine).

2. Zgodovinski razvoj posameznih družbenih oblik (produkcijskih načinov) je vedno določeno nadgrajevanje posameznih razvojnih faz, vendar družba svojih »naravnih razvojnih faz ne more preskočiti niti odpraviti z dekreti«, preden se ne razvijejo vsi materialni pogoji, ki omogočajo razvoj produkcijskih odnosov in tudi novi produkcijski odnosi se pojavijo zgolj formalno, dokler ne dozore materialni pogoji oziroma jih sami ne razvijejo.³⁵ Čeprav se stari svet (red in oblika družbe) ne umakne, dokler je dovolj širok za razvoj produktivnih sil (tudi onih subjektivnih), družba skorajda »naravne zakone« svojega razvoja lahko vendarle preskoči, doseže višjo razvojno stopnjo, toda »porodne bolečine«

³² Glej W. Hegel, Osnovne crte filozofije prava, Sarajevo 1964, str. 279.

³³ Primerjaj P. L. Assoun, Marx o ponavljanju istorije, Marksizam u svetu, Beograd 1979, št. 9, str. 202.

³⁴ »Hegel pripominja nekje, da se vsa velika svetovna zgodovinska dejstva in osebe ponavljajo tako rekoč dvakrat. Pozabil pa je pristaviti: prvič kot tragedija, drugič kot farsa.«

³⁵ MEID III, Ljubljana 1967, str. 452.

³⁶ K. Marx, Kapital, I. zv., str. 12.

MEID IV, str. 106.

bodo zato večje in daljše, revolucija »ne bo kratkotrajna«,³⁶ ker bo zavest o »novem svetu« in njegovem revolucionarnem udejanjanju še vedno vpeta v realnost starega produkcijskega načina oziroma njegove artikulacije z drugimi produkcijskimi načini (glej Marxovo opredelitev dejanskega in formalnega spreminjanja produkcijskega načina v zgodovinskem razvoju). Alternativnost zgodovinskega razvoja je zato vedno preplet danosti in možnosti, ki jih je treba šele uresničiti, subjektivizem in samovolja zgodovine je vedno vpeta v realne okvire produkcijskih in razrednih družbenih razmer, človeštvo si vedno zastavlja naloge, ki lahko dozore v zavesti in razrednem boju za njihovo uresničitev.

3. Anatomija buržoazne družbe je ključ anatomske analize predkapitalističnih produkcijskih načinov,³⁷ ker v kapitalizmu posebni razvojni principi družbene organizacije produkcije postanejo splošni, ker razredna struktura med meznim delom in kapitalom prvič dobi popolnoma jasno ekonomsko obliko, ker buržoazna ideologija hkrati popolnoma zakriva vse mehanizme legitimnosti svoje oblasti, ker povezanost ekonomskih institucij in funkcij odkriva logiko delovanja in razvoja družbe. Ker smo o tem posredno že govorili, tokrat poudarimo samo še nekatere nove vidike: materialistično razumevanje zgodovine je teorija družbenega razvoja, ki pa ne izključuje posebnih analitičnih postopkov posameznih zgodovinskih razvojnih stopenj in različnih družbenih oblik (produkcijskih načinov), ki zadovoljujejo kriterije specifičnega »ponavljanja«, različnosti in vzročnosti družbenih pojavov. Analogija razkriva, da »industrijsko razvita dežela kaže manj razviti le podobo njene prihodnosti«,³⁸ različnost pomeni, da se ponovljivost zgodovinskega vedno tudi spreminja (tragedija — farsa), kriterij vzročnosti pa naj bi pojasnjeval načine prehoda, potrebne in zadostne pogoje spreminjanja družbenih oblik in njihovega faznega tipiziranja oziroma periodiziranja. Neupoštevanje zgodovinskih značilnosti pomeni preprosto donkijhotstvo (Marx), natezanje konkretnih družbenih oblik na Prokrustovo posteljo univerzalnih principov najrazvitejšega produkcijskega načina (kapitalistični produkcijski način) in enosmernega zgodovinskega razvoja, ki pomeni zgolj obnavljanje stare heglianske »filozofije zgodovine«.

Različnost zgodovinskega razvoja kot enotnost protislovij, nujnosti in slučajnosti, zmožnosti in možnosti, kontinuitete in diskontinuitete, Marxu »omogoča domisliti nekatere splošne lastnosti družbenega razvoja v idealnih prerezih« kot določeno »regularnost, neko trajnost, nek sistem v zgodovini«. ³⁹ Takšen »sistem« lahko sistematiziramo (tipiziramo, periodiziramo) prostorsko po kontinentih, regijah, deželah in skupnostih ali pa jih časovno razvrščamo po obdobjih, stopnjah, epohah in podobno. Toda kaj pravzaprav pomenijo Marxove »progresivne dobe v ekonomskem razvoju družbe«, o katerih govori v Predgovoru (1859)? V kašnem razmerju je negova periodizacija na epohe, dobe,

³⁶ MEID III, str. 124.

³⁷ MEID IV, str. 39.

³⁸ K. Marx, Kapital, I. zv., str. 10.

³⁹ Glej F. Cerne, Splošna teorija ekonomskega sistema družbe, str. 291.

F. Cerne se poleg A. Dragičevića (Potrebni rad i višak rada kao kategorije klasnog društva i njihovo odumiranje u socijalizmu, Zagreb 1957, str. 284—291) edini med našimi političnimi ekonomisti obsežneje ukvarja s teoretskimi problemi tipizacije in periodizacije ekonomskih sistemov (produkcijskih načinov, družbenih formacij). V svoji »dinamični, historični, socio-ekonomski teoriji razvoja« (v bistvu gre v tem primeru za politično ekonomijo) zagovarja pluralistično formacijski — stopenjski razvoj na dveh ravneh analize: na abstraktno teoretski istoveti dobo (razvojno stopnjo) z redi družbe, na bolj konkretizirani ravni pa v neki dobi obstoje drug ob drugem različni redi družbe (na nacionalni ravni pluralizmu redov [formacij] družbe ustreza tudi pluralizem razvojnih stopenj). (F. Cerne, Splošna teorija ekonomskega sistema družbe, prav tam, str. 293—294.)

stopnje razvoja z določeno tipizacijo produkcijskih načinov, družbenih formacij, oblik družbe in podobno?

Navedimo nekatere interpretacije te izredno pomembne Marxove sintagme, ki nam razkrivajo ne samo različne interpretacije tipizacije in periodizacije zgodovinskega razvoja temveč tudi različno razumevanje materialističnega pojmovanja zgodovine:

a) po klasični ortodoksni marksistični (leninistični) razlagi »progresivne dobe« pomenijo enosmeren razvoj štirih produkcijskih načinov od nerazvitih k razvitejšim zgodovinskim oblikam — produkcijskim načinom, kjer je razvojna stopnja (doba, epoha) preprosto izenačena z družbeno obliko (produkcijskim načinom), progresivnost pa pomeni linearni in enosmerni napredek družbenega razvoja;

b) drugo pojasnjevanje razume rabo pridevnika »progresivno« kot zaporedje, sukcesivnost, čeprav pri tem ne izenačuje vedno zaporednosti družbenih oblik z naprednostjo družbenih obdobj in nasprotno, tako da si družbene oblike sicer lahko zaporedno slede (kolo zgodovine se ne more sukati nazaj, zgodovinske analogije so zgolj spoznavne iluzije), vendar pa kljub zapovrstnosti lahko tudi istočasno obstajajo (razmerje oče—sin lahko na primer sovпада z razmerjem starejši—mlajši brat);⁴⁰

c) po tretji razlagi zaporedje štirih produkcijskih načinov ne smemo razumeti kot logično časovno, univerzalno periodizacijo zgodovine temveč kot štiri »zgodovinsko logične alternative razvoja«, kjer »progresivnost« ne pomeni zgodovinsko vzročnega zaporedja njenih zgodovinskih prehodov, temveč meri relativno oddaljenost najrazvitejše forme — kapitalističnega produkcijskega načina, ki je hkrati samo »idealna norma« zahodnoevropskega zgodovinskega razvoja;⁴¹

d) četrta različica »progresivna obdobja« ne razume kot zaporedno menjavo različnih produkcijskih načinov enosmernega zgodovinskega razvoja temveč kot stalno napredovanje v zgodovinskem razvoju obstaja samo postopnost produkcijskih načinov, ne pa tudi determiniranost njihovega števila in smeri razvoja, zakonitosti, prehodov med posameznimi družbenimi oblikami in obdobji pa so izrazito odvisne od konkretno zgodovinskih okoliščin (v posameznem obdobju najdemo različne zgodovinske oblike mnogosmernega zgodovinskega razvoja);⁴²

e) »progresivna obdobja« pomenijo prevladujoče produkcijske načine danega obdobja, ki določajo v prepletu z drugimi podrejenimi produkcijskimi načini (artikulacija produkcijskih načinov) celotno zgodovinsko obdobje, vendar slednja velja samo za buržoazno epoko (preraščanje kapitalističnega produkcijskega načina v svetovni sistem), medtem ko v predkapitalističnih zgodovin-

⁴⁰ Glej B. Debenjak, *Qou est-ce qu'il y a de certain?*, Problemi, Ljubljana 1983, št. 1—2, str. 31. C. Leggewie, *Azijski način proizvodnje i nerazvijenost*, Marksizam u svetu, Beograd 1976, št. 4, str. 32.

⁴¹ E. Hobsbawm, *Pre-capitalist economic formation*, London 1964, str. 32—33.

Podobno tudi E. Hoffmann in G. Lewin polemizirata, kdaj progresivno pomeni že tudi sukcesivno in nasprotno, ker lahko v zgodovini najdemo najrazličnejše preplete produkcijskih načinov, tako da razvitejše oblike neposredno ne izhajajo vedno iz manj razvitih (tudi v biološki evoluciji človek ne izhaja neposredno iz opice) ali nasprotno, da bi se moral na primer nižje razviti produkcijski način razviti v višje organiziran, razvitejši produkcijski način. E. Hoffmann, *Social economics formation and historical science*, Marxism Today, London 1965, št. 3, str. 270—276.

Primerjaj tudi G. Lewin, *The problem of social formation in chinese history*, Marxism Today, London 1967, št. 4.

skih obdobjih najdemo kvečjemu soobstoj različnih dob, epoh in oblik (mnogosmeren razvoj po kontinentih, pokrajinah, državah...)⁴³

Različnost takšnih opredelitev se izteče v dveh razlagah Marxove periodizacije zgodovinskega razvoja na temelju produkcijskih načinov:

a) v tezi o strukturi petih zaporednih produkcijskih načinov in enosmerne obvezujoče poti zgodovinskega razvoja;

b) v tezi o mnogosmernosti zgodovinskega razvoja z različnimi produkcijskimi načini.

Čeprav je v politični ekonomiji, kot običajno, prevladujoča prva, ortodoksna marksistična (leninistična) opredelitev, pa Marx nasprotno dokazuje mnogosmernost zgodovinskega razvoja:

a) najprej zavrača tezo o splošni filozofiji zgodovine in nasprotuje tistim, ki so njegovo »skico geneze kapitalizma v zahodni Evropi spremenili v filozofsko zgodovinsko teorijo splošnega gibanja, uvodno predpisanega vsem narodom, ne glede na zgodovinske okoliščine, v katerih se nahajajo, da bi končno prišli do tiste ekonomske formacije, ki omogoča največji vzpon produktivnih sil, vseobsežen razvoj človeka«⁴⁴

b) v pismih V. Zasulič poudari, da zgodovine ni mogoče meriti po »istem kopitu« kot v geoloških formacijah, zato v »zgodovinskih formacijah obstaja cela vrsta primarnih, sekundarnih in terciarnih tipov«, ki se medsebojno prepletajo (artikulirajo);⁴⁵

c) v tretji knjigi Kapitala opisuje dva načina prehoda med fevdalnim in kapitalističnim produkcijskim načinom, prva smer (evropska pot) pomeni, da novi produkcijski način prevladuje najprej v produkciji in šele zatem zajame trgovino, za drugo smer (neevropska pot) pa je značilna prevlada trgovine nad produkcijo;⁴⁶

d) v analizi prvotne akumulacije kapitala, kjer opisuje ekspropriacijo kmetijskih producentov, Marx poudarja zgodovinski proces, ki se »kaže v različnih deželah različno«, kjer »razne stopnje razvoja prehajajo v različnem vrstnem redu in v različnih zgodovinskih obdobjih...«⁴⁷

e) podobno tudi »poljedelske občine« kot najmaljši tip arhaičnih družbenih formacij pomenijo alternativni prehod od primarne k sekundarni formaciji: »ali bo v njej vsebovani element privatne lastnine prevladal nad kolektivnim elementom ali pa bo le-ta prevladal nad onim. Vse je odvisno od njenega zgodovinskega okolja, v katero je postavljena«;⁴⁸

f) v Prispevku h kritiki politične ekonomije (1859) in kasneje v Kapitalu zapiše, da je samonikla skupna lastnina »praoblika, ki jo lahko najdemo pri Germanih, Keltih in Rimljanih, od katere pa celo vrsto vzorcev z mnogoterimi primeri lahko še vedno najdemo pri Indijcih, čeprav deloma že v razpadanju. Podrobnejše preučevanje azijskih, posebno indijskih oblik skupne lastnine bi pokazalo, kako iz različnih oblik prisotne skupne lastnine izvirajo različne oblike njenega razkroja«.⁴⁹

Marx očitno gradi svojo sistematizacijo zgodovinskega razvoja na različnih produkcijskih načinih in različnih načinih prehoda med njimi (glede na »raz-

⁴³ J. G. Taylor, *From modernisation to modes of production, A critique of development and underdevelopment*, London 1979, str. 104—107 in drugod.

⁴⁴ MED 30, str. 95.

⁴⁵ MEID V, str. 131.

⁴⁶ K. Marx, *Kapital*, III. zv., str. 377.

⁴⁷ K. Marx, *Kapital*, I. zv., str. 867.

⁴⁸ MEID V, str. 134.

⁴⁹ K. Marx, *Kapital*, I. zv., str. 134.

lično zgodovinsko okolje«); zgodovinsko ne obstaja nobena nujnost nastanka tega ali onega produkcijskega načina ali njegovega prehoda, nasprotno, število produkcijskih načinov ni omejeno, razvojne poti so alternativne (iz primarne v sekundarno formacijo, iz fevdalizma v kapitalizem, od predkapitalističnih v kapitalistični produkcijski način...), nekatere stopnje prehoda pa se lahko tudi preskočijo (ruska občina).⁵⁰

V razpravi o Marxovem pojmovanju zgodovinskega razvoja (mnogosmernosti ali enosmernosti) ter o njegovem razumevanju produkcijskega načina (razmerje ekonomije in politike, ideologije...) ima izredno pomembno vlogo opredelitev azijskega produkcijskega načina. Azijski produkcijski način je namreč v zgodovini marksistične teorije postal svojevrsten »barometer« ortodoksности ali pa kritičnosti v priznavanju ter razumevanju materialističnega pojmovanja zgodovine in predstavlja svojevrsten preizkusni kamen razlagalne moči Marxove analitične metode v predkapitalističnih produkcijskih načinih neevropskih področij.⁵¹

Marx je prve elemente azijskega produkcijskega načina opredelil že leta 1853,⁵² ko v svoji publicistični dejavnosti spremlja angleško parlamentarno razpravo o obnavljanju dejavnosti Vzhodno indijske družbe, kjer v svojem osrednjem članku Britanska vladavina v Indiji piše, da »v Aziji od samega začetka obstajajo samo tri področja vladanja: finance ali ropanja lastnega naroda, vojne ali ropanja drugih narodov in nazadnje javna dela. Klimatski in geografski teritorialni pogoji... povzročajo nastanek umetnih irigacijskih sistemov, kanalov in vodovoda, ki predstavljajo temelj orientalskega kraljestva. Osrednja nujnost ekonomske in splošne uporabe vode... povzroča v Orientu, kjer je civilizacija prenizko razvita in teritorialno preveč razpotežnjena... intervencijo centralne vlade. Od tod se je v vseh azijskih družbah razvila ena sama ekonomska funkcija, funkcija organiziranja javnih del.«⁵³

Marx že v Nemški ideologiji zgodovinske epohe deli glede na različno družbeno delitev dela — oblike lastnine (plemenska, antična, fevdalna), medtem ko v Očrtih že povsem jasno razlikuje azijske, antične in germanske tipe lastnine, ki se razvijajo iz skupne plemenske lastnine in predstavljajo temelj opredeljevanja različnih produkcijskih načinov. Marxov koncept azijskega produkcijskega načina v Očrtih odstopa od nekaterih »splošnih« značilnosti drugih produkcijskih načinov (drugačna izbira in artikulacija elementov) ni vedno ustrezal njegovemu sistematskemu razumevanju zgodovine (tipizaciji in periodizaciji zgodovinskega razvoja), poleg tega pa je navkljub svoji pomembnosti ostal zgolj v teoretsko analitičnem krogi.

⁵⁰ »Čimbolj je človeška družba kompleksno razvita, tem močnejši je trend k diferenciranim oblikam razvoja družbe, čeprav ima vgrajene, kot posebna vrsta žive narave, zaradi sovražnega okolja tudi protitendence k ohranjanju družbe kot bitja, pa tudi tendence k neki enotnosti, ki odpravlja odvečne in zastarele oblike.«

F. Cerne, Splošna teorija ekonomskega sistema družbe, str. 278.

⁵¹ B. S. Turner, Marx on colonialism and capitalism, Marx and the end of orientalism, London 1979, str. 22–23.

⁵² Avineri v svojem uvodu k izbranim Marxovim spisom o kolonializmu (K. Marx on colonialism & modernisation, New York 1968) poudarja predvsem pomembnost Marxove publicistične dejavnosti v Daily Tribune in korespondenco z Engelsom (posebno pismo 2. 6. 1853), medtem ko nekateri drugi avtorji (Hirst-Hindess, Precapitalist modes of production, prav tam) vidijo teoretsko obravnavo azijskega produkcijskega načina šele v Očrtih in Kapitalu. N. B. Ter-Akopjan nasprotno dokazuje, da lahko najdemo elemente širšega neevropskega zgodovinskega razvoja (neevropskih produkcijskih načinov) že v zgodnjih Marxovih delih (N. B. Ter-Akopjan, Razvoj pogleda K. Marxa i Engelsa na azijski način proizvodnje i zemljoradničku opštini, Marksizam u svetu, prav tam). Podobno meni tudi E. Mandel v svojem preučevanju Marxove politično ekonomske vednosti (E. Mandel, Formation of economic thought of K. Marx, London, New York 1971, str. 108).

⁵³ MED 12, zv., Beograd 1975, str. 108.

Za azijski produkcijski način je značilno:⁵⁴

a) poljedelski način gospodarjenja v vaških skupnostih, ki temelji na posebnih geografskih in klimatskih pogojih, namakalnih delih in monumentalnih gradbenih objektih, ki jih organizira država;

b) neprivatna lastnina nad produkcijskimi sredstvi, kjer produkcijska sredstva de iure pripadajo državi, de facto pa z njimi razpolagajo vaše skupnosti;⁵⁵

c) poljedelska produkcija se dopolnjuje z domačo manufakturo v vaških skupnostih, ki razpolagajo s skupno zemljo in so ekonomsko in socialno zaprte, samozadostne družbene celote, ne da bi ustvarile družbeno zadosten presežni produkt za akumulacijo in avtonomen razvoj menjalnega gospodarstva med skupnostmi;

d) samozadostnost vaških skupnosti (občin), izoliranost in parcializacija naturalnega gospodarstva, posebnosti delovnega procesa, politični partikularizem občinskih interesov, zahtevajo na drugi strani despotsko izvršilno oblast organiziranega državnega aparata (azijski ali orientalski despotizem);

e) enotnost centralizirane državne oblasti nad zemljo, združena javna dela, samozadostnost občin in podobno, povzročajo, da se blagovna produkcija razvija znotraj vaških skupnosti in med občinami pod okriljem državne regulative menjalnega ekvivalenta in organizacije produkcije (za evropski razvoj je nasprotno značilen avtonomen razvoj blagovne produkcije znotraj mest).⁵⁶

Marx je v pismih V. Zasulič poudaril, da obstoje v zgodovini človeštva dve veliki formaciji: arhaična (primarna), zasnovana na skupni lastnini in sekundarna, utemeljena na privatni lastnini.⁵⁷ Azijske oblike primarne lastnine (produkcijski odnosi) v poljedelskih vaških občinah ne temeljijo na sorodstvenih odnosih temveč na dualizmu države in svojevrstni »individualni (neprivatni) lastnini«⁵⁸ predstavnikov vaše skupnosti. Produkcijski odnosi so zasnovani na prisvajanju (»ius utendi, fruendi et abutendi«) neplačanega presežnega dela (renta / davek) in osebni odvisnosti posameznika od države (vladarja) kot oblike »splošnega suženjstva«. Svojevrstna identiteta despotske države in občinske lastnine dvigne državo v odločilno politično in ekonomsko moč, ki spolitizira prvotno arhaično družbo, v kateri aristokracija opravlja določene ekonomske in politične funkcije in v nadomestilo prisvaja presežen produkt, pri čemer eksploatacija nastaja predvsem na temelju upravljalških (funkcionalnih) odnosov in ne na lastninski osnovi (privatni lastnini evropskega tipa).

Nastanek države je povezan z ekonomsko ter vojaško diferenciacijo občin, s politično prevlado ene vaše skupnosti nad drugo, pri čemer se postopno ustvarja velika skupnost — država, ki dominira nad večjim številom sosednjih vaških skupnosti (občinami) in postane hkrati temelj notranje diferenciacije,

⁵⁴ Glej monumentalno delo L. Kraderja, *The asiatic mode of production — sources, development and critique in the writings of Karl Marx*. Opozoriti velja tudi na dve tematski številki Marksizma u svetu, ki sta posvečeni azijskemu produkcijskemu načinu (Marksizam u svetu, Beograd 1980, št. 7 in 1983, št. 2).

⁵⁵ V azijskem produkcijskem načinu zemlja pripada tako državi kot tudi vaški skupnosti in tudi Marx omahuje med obema možnostima, kolikor zamenjuje formalni (de iure, pravni) in dejanski (de facto, ekonomski) pojem lastnine. Na to razlikovanje sta ločeno opozorila N. B. Ter-Akopjan (Razvoj pogleda K. Marxa i Engelsa na azijski način proizvodnje i zemljoradničke opštine, prav tam) in L. Krader (The asiatic mode of production, prav tam).

⁵⁶ L. Krader pojasnjuje, da Marx teoretizira blagovno produkcijo na temelju menjave med družbenimi skupnostmi in ne z menjavo produktov med posamezniki znotraj določene skupnosti. L. Krader, *The asiatic mode of production*, prav tam, str. 285.

⁵⁷ MEID V, str. 131.

eksploatacije in razredne prevlade.⁵⁸ Eksploatacija in razredna struktura azijskega produkcijskega načina ni povezana z institucionalno obliko privatne lastnine, temveč temelji na prevladujoči vlogi države (politike), ki svojo dominantno moč utemeljuje:

a) z ekonomskimi funkcijami (zaostalo, ekstenzivno kmetijstvo, nujna namakalna dela in izkrčevalna dela, samozadostnost naturalne produkcije in postavljanje menjalnih razmerij, zagotavljanje veljave splošnega ekvivalenta...);

b) z vojaškimi funkcijami (osvajanje novih ekonomskih prostorov, kolonizacija drugih občin, obrambna vloga...);

c) s političnimi funkcijami (notranji aparat razredne diferenciacije in eksploatacije...).

Azijska država je mnogo bolj pomembna kot antična (južnoevropska) in fevdalna (zahodnoevropska, absolutistična) država, ker poleg svoje politične in ideološke vloge postane organizator produkcijskega procesa (Needhan), lastnik temeljnih produkcijskih sredstev (zemlje), graditelj velikih namakalnih naprav, krčenja gozdov in prerij (Wittfogel), organizator in upravljelec velikih javnih del, zaščitnik občin, trgovskih poti, trgovine in blagovne menjave — skratka, država prevzame osrednje ekonomske funkcije.⁵⁹ Posamezniki in občine so sicer ekonomsko »self — sustainig« (Marx) in vsebuje vse pogoje lastne reprodukcije, toda hkrati so neposredno podrejeni državnim oblastem in njenim uradnikom (birokraciji, aristokraciji...), ki opravlja ekonomske funkcije organizacije produkcije, poskrbi za potrošnjo presežnega produkta (investiranje v monumentalne gradbene objekte...).

Despotska državna oblast s svojo ekonomsko in vojaško močjo prisiljuje občine, da njeni predstavniki poleg zajemanja presežnega produkta (davek / renta) neposredno sodeluje tudi v velikih javnih delih, njena ekonomska moč pa temelji na državni organizaciji produkcijskega procesa, prevzemanju ekonomskih, političnih in ideoloških funkcij, iz katerih izhaja tudi razredna struktura azijskega produkcijskega načina. Med sovjetskimi in nekaterimi drugimi avtorji (Tökei, Chesneaux, Godelier, Sofri...) ostaja še danes sporno, ali lahko v odsotnosti privatne lastnine postavimo marksistično opredelitev razredne strukture. Klasična marksistično leninistična razlaga pri tem preprosto zamenjuje pravni in ekonomski pojem lastnine, ker vladajoča razredna struktura ni odvisna od pravno sankcionirane lastnine temveč od upravljalških in vodstvenih funkcij produkcijskih odnosov v družbeno reprodukcijskem procesu (ekonomski pojem lastnine).

Za azijski produkcijski način je značilen preplet (artikulacija) vaških skupnosti (kolektivna lastnina de facto, brezrazredni družbeni odnosi) in države

⁵⁸ Nastanek azijske države na temelju notranje diferenciacije občin in državnega prevzemanja ekonomskih funkcij občin (vaških skupnosti) z različno razlago zelo podobno opisujeta M. Godelier (*The concept of the asiatic of mode production*, v D. Seddon, *Relation of production, prav tam*) in K. Shiozawa (*Japonski historičari i azijski način proizvodnje*, Marksizam u svetu, Beograd 1980, št. 7).

⁵⁹ Primerjaj J. Chesneaux, *Azijski način proizvodnje — Neke istraživačke perspektive*, Marksizam u svetu, Beograd 1980, št. 7, str. 316.

⁶⁰ Kitajska je tipičen primer azijskega produkcijskega načina. Njena več kot tritisočletna zgodovinska pot razkriva izredno samoniklost zgodovinskega razvoja, družbeni delitev dela je točno odmerila vlogo občine (davek/renta) in države (javna dela), tako da je ekonomski temelj družbe ostal relativno stalen, ne glede na politične spremembe dinastij in njihove postopne reforme. Po Melottiju kitajska država preprečuje razmah blagovne produkcije, omejuje vplivnost domače in tuje trgovine, njena ekonomska stabilnost pogosto vodi v stagnacijo, ki je končni rezultat prepleta odločujoče vloge države (etatizem), velikega ozemlja (geografski determinizem) in religioznih razmerij (konfucionizem).

U. Melotti, *Marx and the third world*, London 1977, str. 79—82, 111—14.

Primerjaj J. Needhan, *Kineska znanost i zapad — Velika titracija*, Zagreb 1984, str. 23—25.

(državna lastnina de iure, razredna družbena struktura), koeksistenca naravne in blagovne produkcije, relativna notranja svoboda samozadostnih občinskih skupnosti in njihova zunanja vezanost (odvisnost) na neomejeno moč države — despota, ki v sebi združuje privatno in družbeno (državno) kot neko »višjo enotnost« (Marx), kateremu pripada način organizacije družbeno produkcijskega procesa (javna dela), način prisvajanja presežnega dela (renta / davek) in razredna eksploatacija. Stari produkcijski odnosi, ki so bili utemeljeni s sorodstvenimi razmerji dobe v vaških skupnostih vedno manj pomembno vlogo, dominantni položaj v posedovanju, upravljanju, koordiniranju in prisvajanju družbeno reprodukcijskega procesa prevzame država, ki svojo družbeno legitimitnost gradi na ideoloških mehanizmih religije (spomeniki, svetišča, grobnice ... so samo utelešenje simbolne moči države in despota) in ekonomski nujnosti organizacije družbeno reprodukcijskega procesa (pridobivanje zemlje, vojaška osvajanja, obrambne funkcije, namakalne in izsuševalne naprave, organizacija menjave med občinami ...).

Nekoliko obsežnejša analiza azijskega produkcijskega načina je bila potrebna zaradi številnih razprav v tridesetih letih (leningrajska diskusija) in kasneje v petdesetih letih, ki so sprva dokazovale veljavnost enosmernega ali mnogosmernega zgodovinskega razvoja, samostojne vloge azijskega produkcijskega načina ali pa njegove zamenjave s sužnjelastniškim ali fevdalnim produkcijskim načinom, kasneje pa so preučevale vpliv orientalskega despotizma na razvoj kapitalizma (azijski kolonializem) in socializma (kitajski in sovjetski etatizem), da bi na kraju razprave poleg vsebinskih razsežnosti dobila tudi metodološko zastavitev lastnosti produkcijskega načina nasploh (strukturnalizem), povezanosti produkcijskega načina in družbene formacije in podobno.⁶¹

Vsebinska opredelitev azijskega produkcijskega načina, ki je v naši politični ekonomiji ne bomo zasledili (posebno ne v učbenikih politične ekonomije in še manj v pomembnem preučevanju povezanosti blagovne produkcije in države, ekonomije in politike), nam pomaga pri opredeljevanju nekaterih pomembnih metodoloških problemov politične ekonomije. Azijski produkcijski način je namreč s teoretsko metodološkega vidika povezan s tremi trdovratnimi zablodami ortodoksne marksistične politične ekonomije in v nasprotju s prevladujočimi predstavami dokazuje:

a) da je zgodovinski razvoj mnogosmeren in alternativen, zato Azija ni zgolj »obrnjena podoba« zgodovinskega razvoja Evrope (evropocentrizem);

b) da država (politika) pripada ekonomski bazi in deluje v okviru produkcijskega načina kot njen dominanten člen;

c) da razrede in razredni boj ne opredeljuje zgolj privatna lastnina temveč nosilci upravljalških in vodstvenih funkcij produkcijskih odnosov.

Čeprav Marxova opredelitev azijskega produkcijskega načina, kot so pokazale tudi vse kasnejše razprave, postavlja sprva morda več teoretskih pro-

⁶¹ Teorija azijskega produkcijskega načina je odprla veliko novih vprašanj o produkcijskem načinu na vseh ravneh teoretske analize. Prvi je na to določneje opozoril Godelier v polemikah v reviji *La Pensée*. Kasneje se tudi C. Parain (*Comment caractériser un »mode de production«*, *La Pensée*, 1967, str. 132) zavzema za večjo strogost v opredeljevanju produkcijskega načina, medtem ko Lewin kritizira pogosto zamenjavanje produkcijskega načina z družbeno formacijo. (Primerjaj J. Lewin, *Social economic formation and historical science*, *Marxism Today*, London 1965.) Številna dokazovanja proti samostojnosti in avtohtonosti azijskega produkcijskega načina v zgodovinskem razvoju bi po Sawerju lahko delili na tri dele:

a) metodološki ugovori,

b) empirično dokazovanje,

c) pragmatična politična in ideološka nasprotovanja.

M. Sawer, *Marxism and the question of asiatic mode of production*, Haag 1977, str. 95-96.

blemov, kot pa jih rešuje, natančnejša analiza vendarle lahko razkrije velik del teh teoretskih in metodoloških težav. Predvsem je pomembno, da na eni strani priznamo v produkcijskem načinu širšo prepletenost ekonomskih in neekonomskih razmerij in hkrati vidimo v tipizaciji in periodizaciji produkcijskega načina njihovo alternativnost, mnogosternost (nobeno naključje ne predstavlja sovpadanje notranje strukture azijskega produkcijskega načina s pomembnostjo njegove tipizacije in periodizacije). Pri Marxu je že v Očrtih prisotna poleg diahronije, nizanja produkcijskih načinov določena sinhronična tipizacija različnih produkcijskih načinov, ki dobi kasneje v pismih V. Zasulič in v polemiki z Mihajlovskim (Otečestvennyje zapiski) predvsem alternativni značaj. Namesto apriorne nujnosti sledenja produkcijskih načinov dokončno prevlada določena alternativnost zgodovinskega razvoja, nedeterminiranost zgodovinskih poti in za Marxa na kraju ni nič strašnejšega kot uporaba njegove teorije na heglovski način »splošne filozofije zgodovine«. ⁶² Zgodovina po Marxu vedno dopušča določeno alternativnost, vse »rešitve« postajajo odvisne od določenega »zgodovinskega okolja« (Milier), ki obsega vse empirične variable, ki se zgodovinsko lahko vzpostavijo in jih Marx že v Nemški ideologiji zaobseže s sintezo »načina življenja«.

Marx po letu 1859 ni nikoli več postavljaj vseobsežne teoretske sheme zgodovinskega razvoja, celo zoperstavljaj se je metateoretskim interpretacijam svojega metodološkega in teoretskega diskurza, vendar pa se lahko strinjamo z Luporinijevo ugotovitvijo, ⁶³ da je njegova razlaga zgodovinskega razvoja dvojna:

1. na eni strani prevladuje v tipizaciji in periodizaciji določen (samo)deterministični značaj produkcijskega načina, različna zgodovinsko sistemska kombinatorika produkcijskih načinov v »idealnem prerezu«, ki utemeljujejo velike ekonomske epohe in izražajo določene zakonite lastnosti zgodovinskega napredka;

2. na drugi strani pa stoji zelo nedoločna sistematizacija in periodizacija produkcijskih načinov v mnogo ohlapnejših opredelitvah njegove notranje strukture in vplivnega »zgodovinskega okolja«, ki se zoperstavlja vsakršni totalizaciji spoznavnega procesa, generalizaciji ekonomskega determinizma in posploševanju shem zgodovinskega razvoja kot splošne »filozofije zgodovine«.

V marksizmu prevladujeta dve razlagi Marxove tipizacije in periodizacije zgodovinskega razvoja: dogmatska varianta petčlenske enosmerne poti razvoja in sodobna kritična razlaga mnogosternosti razvoja produkcijskih načinov. Obe alternativni razlagi se medsebojno razlikujeta po številu produkcijskih načinov, smereh zgodovinskega razvoja in različnem opredeljevanju produkcijskega načina, kjer prva omejuje produkcijski način na njegovo modelsko obliko (produktivne sile, produkcijski odnosi, ekonomski determinizem), druga pa želi razširiti in relativizirati notranjo strukturo produkcijskega načina, da bi z enotnim principom »zgodovinskega materializma« (produkcijski način) zaobsegla različnost zgodovinskih procesov.

Prva razlaga, ki je prevladujoča v marksizmu II. in III. internacionale in jo lahko najdemo tudi v večini naših učbenikov politične ekonomije, po-

⁶² MEID V, str. 134.

⁶³ Primerjaj C. Luporini, Shvačanje povesti u Marxa, v zborniku, Marx nakon 100 godina, Zagreb 1985, str. 263.

udarja pet produkcijskih načinov, prehodi med njimi se vrste z »železno nujnostjo« razvoja produktivnih sil in post festum usklajevanja produkcijskih odnosov, zgodovinski razvoj pa je splošen in obsega vse časovne in prostorske koordinate.⁶⁴ Shematično bi ga lahko zapisali:

- komunizem
(socializem)
- kapitalizem
- fevdalizem
- sužnjelastniški sistem
- prvotna družbena skupnost.

Velika razprava tridesetih let v Sovjetski zvezi in njena ponovitev v Franciji sredi šestdesetih let je poudarila azijski produkcijski način kot temeljni kamen pravilnega ali napačnega razumevanja Marxa in njegovega pojmovanja tipizacije in periodizacije svetovne zgodovine. S priznanjem azijskega produkcijskega načina pade najprej logika petčlenskega zaporedja v okviru enosmernega zgodovinskega razvoja (Godelier, Chesneaux), nazadnje pa tudi enosmernost zgodovinskega razvoja nadomesti dvosmerni model Plehanov, Sawyer, Wittfogel) in kasneje mnogosmerni model sistematizacije in periodizacije zgodovinskih procesov (Melotti, Krader, Hobsbawm).

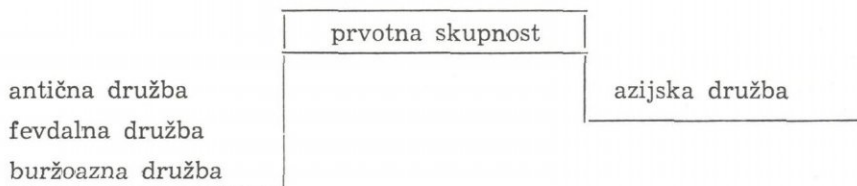
Kritika enosmernega razvoja, ki so jo na temelju analize azijskega produkcijskega načina opravili predstavniki Centra za marksistična raziskovanja v Parizu (Godelier, Chesneaux, J. Suret-Canel, P. Poiteau, Tökei, Shiozawa...), nasprotuje teleologizmu apriornih konstrukcij petih produkcijskih načinov in sistematizacijo zgodovine razume mnogo bolj ohlapno, kot sistem »delovnih hipotez« (Godelier), ki dopuščajo znotraj splošne, prevladujoče, tipične smeri tudi različne posebnosti, modifikacije, alternativnosti produkcijskih načinov.⁶⁵ Vključitev azijskega produkcijskega načina potemtakem spremeni ustaljeno periodizacijo in tipizacijo zgodovinskega razvoja, z geografsko različnostjo razbija evropocentričnost skupnega merila svetovne civilizacije, vendar pri tem samo razširja splošne okvire zgodovinskega razvoja običajne enosmerne tipizacije petih produkcijskih načinov.

Dvojnost azijske in evropske zgodovinske poti, ki jo uvaža priznanje azijskega produkcijskega načina, mnogo bolj neposredno opredeli na prelomu stoletja G. V. Plehanov,⁶⁶ ko zagovarja dve istočasni smeri zgodovinskega razvoja, ki po svojih različnostih tvorita bilinearno periodizacijo zgodovine:

⁶⁴ Enosmernost zgodovinskega razvoja in priseganje na petčlansko zaporedje produkcijskih načinov ima svojo teoretsko in praktično podobo v ekonomizmu II. internacinalne in vodilni vlogi SZ znotraj mednarodnega delavskega gibanja med obema vojnoma: SZ je želela ohraniti razmerje socialističnega centra in periferije, tako da so vse dežele na nižji stopnji zgodovinskega razvoja oblikovale strategijo razvoja in razrednega boja glede na najrazvitejšo sovjetsko zgodovinsko izkušnjo.

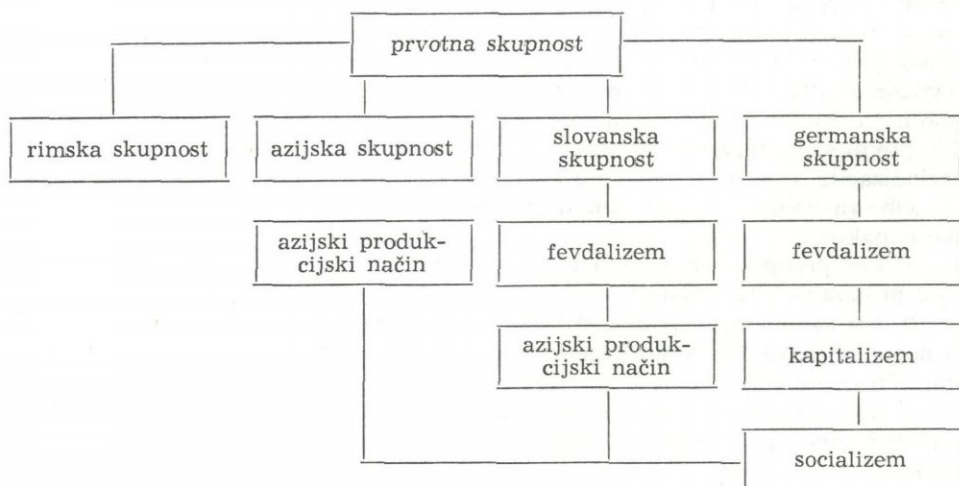
⁶⁵ Kot opozarja J. V. Kačanovski (Diskusija o azijskem načinu proizvodnje na stranicah strane marksistične štampe, Marksizam u svetu, Beograd 1980, str. 7, str. 197), tudi zakonitosti petčlenske enosmerne poti razvoja izražajo samo splošno smer človeške civilizacije, ki je istočasno zelo elastična, prilagodljiva in ne izključuje možnosti posebnega razvoja v posameznih deželah in stoletjih. Takšno metodološko pojasnilo najdemo že pri Leninu, ki kritizira »abstraktnost modela« zgodovinskega razvoja (Šta su prijatelji naroda, Dela, 1. zv., prav tam, str. 172), ne da bi hkrati nasprotoval petčlenskemu zaporedju (O državi, Dela, 31. zv., prav tam), čeprav to togost relativizira z opredelitvijo artikulacije produkcijskih načinov (Razvoj kapitalizma v Rusiji), o čemer bomo govorili v naslednjem poglavju.

⁶⁶ G. V. Plehanov, Osnovna pitanja marksizma, I. zv., Beograd 1968, str. 172. Nekoliko bolj podrobno opredelitev bilinearnega razvoja lahko najdemo v Sawyerjevi interpretaciji Očrtov, kjer nasproti Plehanovu povezuje azijski produkcijski način s širjenjem evropskega (japonskega) kapitalizma in nazadnje z značajem same socialistične revolucije. M. Sawyer, Marxism and the question of asiatic mode of production, str. 226.



Plehanovu pomeni azijski produkcijski način stacionarno družbo, nesposobno, nadaljnjega družbenega razvoja (evolucije), neodvisnosti obeh razvojnih poti pa utemeljuje z geografskimi in prostorskimi faktorji (podobno tudi Wittfogel), ruska zgodovinska pot pa niha med azijsko in evropsko smerjo družbenega razvoja (podobno tezo zagovarja nasproti Leninu in kasneje Stalinu tudi Trocki).

V sodobnem marksizmu vedno bolj prevladuje teza, da je Marx v Nemški ideologiji, Očrtih in Kapitalu zagovarjal mnogosmernost zgodovinskega razvoja, istočasni obstoj alternativnih produkcijskih načinov, prepletanje različnih smeri in oblik družbe, artikulacijo različnih produkcijskih načinov, tako da so na tem temelju nekateri marksisti postavili mnogo kompleksnejše sheme zgodovinskega razvoja. Tako na primer Hobsbawm meni, da pri Marxu obstajajo »tri ali štiri alternativne poti razvoja iz prvotne skupnosti, kjer vsaka pomeni določeno raven družbene delitve dela: orientalna, antična, germanska... in nekoliko v senci slovanska pot razvoja, pri čemer so orientalni in slovanski produkcijski način najbližje prvotni skupnosti, antični in germanski produkcijski način pa pomenita bližnjo stopnico k razvoju fevdalizma v Evropi.«⁶⁷ Sawyer na drugi strani še razširi in razvije Hobsbawmovo sistematizacijo in periodizacijo na temelju Marxovih opredelitev azijskega, antičnega in germanskega produkcijskega načina v Očrtih.⁶⁸



Še obsežnejšo sliko zgodovinskega razvoja podaja Melotti,⁶⁹ kjer razvija štiri poti razvoja iz prvotne skupnosti, poudarja posebnosti japonskega razvoja

⁶⁷ E. Hobsbawm, *Pre-capitalist economic formation*, str. 32–36.

⁶⁸ M. Sawyer, *Marxism and the question of asiatic mode of production*, str. 207.

⁶⁹ U. Melotti, *Marx and the third world*, str. 35–50.

(peta možna pot), upošteva različnosti in posebnosti teh petih poti (na primer barbarske invazije uničijo sužnjelastniške družbe...), priznava kolonialne spremembe v tradicionalnih družbah (na primer v Aziji), pojasnjuje polazijski značaj Rusije (Plehanov, Trocki, delno tudi Marx) in dopolnjuje njeno tipizacijo z birokratskim kolektivismom (sovjetska in kitajska stvarnost po revoluciji), postavlja različne produkcijske načine drug do drugega v neobvezujočem zaporedju (razen v evropski smeri) in podobno. Krader prav tako podaja zelo široko in raznovrstno periodizacijo, ki jo povzema po Marxu, hkrati pa meni, da Marx s spreminjanjem kriterija periodizacije (družbena delitev in lastnina v Nemški ideologiji in produkcijski način v Očrtih ter Kapitalu) spreminja tudi svoje zgodovinsko razvrščanje produkcijskih načinov: v Nemški ideologiji uporablja enosmerno razvojno pot, v Očrtih pa mnogosmerno, kjer obstoje različne zgodovinske poti, produkcijski načini pa so enote, faze, dobe njihovega razvoja.⁷⁰

Sistematični pregled nekaterih pojmovanj in dopolnitev Marxove periodizacije potrjuje notranje razcepe v stoletnem razvoju marksizma in politične ekonomije, ki sicer sprejema produkcijski način kot enotno merilo tipizacije, toda v pojasnjevanju razvoja, spreminjanja in časovne periodizacije produkcijskih načinov nekateri poudarjajo monizem strukturne vzročnosti produkcijskih načinov v družbeni zgradbi (ekonomski determinizem), evolucionizem in kontinuiteto prevladujočih produktivnih sil (»železne zakonitosti« tehnološkega razvoja), drugi pa pristajajo na revolucionarnost produkcijskih odnosov, nedeterminiranost zgodovine in vzrokov njenega spreminjanja in poudarjajo alternativnost in tendenčnost zgodovinskega razvoja.

Slabosti vseh teh sistematizacij so predvsem podcenjevanje natančnejše določitve samega produkcijskega načina in zgolj formalne dopolnitve Marxove tipizacije in periodizacije zgodovine, ker ne domislijo do kraja njegovo razumevanje prepletanja (artikulacije) produkcijskih načinov in posebnosti notranjega zgodovinskega loka podružbljanja, socializacije in emancipacije zgodovinskega razvoja. Naše širše in bolj odprto razumevanje produkcijskega načina sovпада z alternativnostjo in mnogosmernostjo zgodovinskega razvoja, le da smo našo analizo omejili na metodološke razsežnosti njegove tipizacije in periodizacije in se ne ukvarjamo s širšimi zgodovinskimi opredelitvami in konkretno periodizacijo zgodovine različnih celin, civilizacij in narodov.

Obe razvojni alternativni imata po našem mnenju na kraju podobne teoretske napake:

1. ker predpostavljata eno ali mnogosmerno apriornost zaporedja (evolucijo) produkcijskih načinov;
2. ker zanemarjata pomen določene zgodovinske slučajnosti, alternativnosti in neponovljivosti zgodovinskega razvoja (slednje je mnogo bolj očitno pri enosmernih razlagah);
3. ker spregledata Marxovo razumevanje prepletenosti različnih produkcijskih načinov in razvojnih poti (sinhronije in diahronije v strukturalističnem jeziku);
4. ker evolucionizem zamenjata z Marxovim pojmovanjem globalnega podružbljanja reprodukcijekega procesa (razvoj materialnih produktivnih sil, humanizacija delovnega procesa, demokratizacija produkcijskih odnosov v okviru koncepta »ekonomske formacije družbe«).

⁷⁰ Glej L. Krader, *Asiatic mode of production*, str. 137.
Primerjaj MEID II, str. 20-21.

Omenili smo že, da sta tipizacija in periodizacija odvisni od razumevanja produkcijskega načina, pri čemer njegovo širšo razumevanje dovoljuje zapletenejšo in odprtejšo razlago zgodovinskega razvoja. Mnoštvo konkretno zgodovinskih oblik, njihova časovna in prostorska prepletenost (glej kasnejšo analizo artikulacije produkcijskih načinov) zavrača vprašanje števila produkcijskih načinov in hkrati zanika specifično dvojnost (alternativnost) enosmernega in mnogosmernega zgodovinskega razvoja, ki je pogosto značilna za ortodoksno in kritično marksistično interpretacijo zgodovine. Dejansko pri Marxu lahko srečamo obe alternativni: enosmeren razvoj (Predgovor, 1859) in mnogosmerni razvoj (Očrti, Kapital, pisma Otečestvennyje zapiski in pisma V. Zasulič). Ali sta obe alternativni medsebojno združljivi? Če je temu tako, zakaj potem »stari« Marx (1877—1881) ne prekliče svoje prvotne skice iz Predgovora in Nemske ideologije? Dosedanja analiza je ponudila določen odgovor na zastavljeno vprašanje, ker se po našem mnenju oba pristopa medsebojno ne izključujeta, temveč dopolnjujeta. Enosmernost zgodovinskega razvoja razkriva koncept Marxove ekonomske formacije družbe, ki kaže na določen globalni lok zgodovinskega napredka, podružbljanja temeljnih sestavin produkcijskega načina, zgodovinsko perspektivo družbene emancipacije, ki jo označujejo: ekonomska racionalnost produktivnih sil (posebno znanosti in tehnologije), humanizacija delovnih procesov (nova organizacija dela, preseganje stare družbene in tehnične delitve dela in odtujenosti v delovnem procesu), večja demokratizacija produkcijskih odnosov, enakopravnost v upravljanju, v posedovanju produkcijskih faktorjev in delitvi družbenega produkta), enakopravnejša delitev družbene moči v političnem odločanju in podobno. Produkcijski način je temelj tega podružbljanja, osnovno merilo razvoja družbene emancipacije, vendar pri tem civilizacijski proces podružbljanja ne pomeni evolutivne kontinuitete, obvezujoč obrazec vseh konkretnih družbenih oblik (produkcijskih načinov, družbenih formacij) in zgodovinskih obdobj; z njim označujemo samo notranji, globalni lok zgodovinskega razvoja (produkcijski načini v »idealnem prerezu«) in ne njegovo zunanje potrjevanje v različnih, pogosto protislovnih in nezaporednih družbenih oblikah (produkcijski načini kot konkretno zgodovinski sistemi).⁷¹

Pri tem je globalno podružbljanje in napredek zgolj notranja potencia človeške civilizacije, njegova »zgodovinska nujnost« ne nasprotuje zunanji zgodovinski slučajnosti različnih konkretnih produkcijskih načinov, zanika pa vsakršno vnaprejšnje zaporedje spreminjanja produkcijskih načinov in se izogiba obvezujočim smerem zgodovinskega razvoja ter enostranosti, determiniranosti (univerzalnosti) povezav med produkcijskimi načini. V »velikih obrisih« globalnega procesa zgodovinskega napredka obstaja samo omejeno število produkcijskih načinov kot »racionalnih abstrakcij« (»idealnih prerezov« zgodovinske različnosti dominantnih produkcijskih načinov), ki jih Marx poimenuje s »progresivnimi epohami ekonomskega razvoja družbe« (kasneje bomo v okviru artikulacije produkcijskih načinov pokazali na hierarhično zgradbo ekonomske

⁷¹ Ločevanje enosmernega globalnega dolgoročnega razvoja (v grobih obrisih) in večsmerne, kratkoročnega, posebnega in posamičnega razvoja je povezano z razumevanjem monizma ali pluralizma zgodovinskega časa, ki ga je podrobneje razvil strukturalizem. Althusser gradi svojo »zgodovinsko temporalnost« na kritiki linearnega časa, časovne enotnosti, ki zgodovinski čas predstavi kot kontinuiteto enakovrednih, homogenih, vidnih časovnih momentov, zato lahko celotno zgodovino merimo z enotnimi kriteriji (teorije modernizacije, evolucionizma...). Nasprotno pa »zgodovinska temporalnost« poudarja posebnost zgodovinskega časa, ki ustreza vsakemu zgodovinskemu tipu produkcijskih načinov in njegovi razvojni smeri, čeprav »zgodovinski čas« (le temps visible) ni empirični čas, temveč analitični postopek (le temps invisible), ki meri zgodovinske mutacije izhodiščnih struktur.

formacije družbe, v kateri ima prevladujoč položaj dominantni produkcijski način).

Produkcijski način ima tudi v tem primeru dvojni značaj in pomen. Marx z njim označuje določena globalna razdobja zgodovinskega razvoja kot »neempirično« sistematzacijo pojmov zgodovine (in šele posredno zgodovine same), drugič pa mu pomeni »empirično«, konkretno zgodovinsko obliko družbe na dani stopnji družbeno zgodovinskega razvoja. Eno je torej produkcijski način kot »idealni prerez« enosmernosti globalnega družbenega razvoja (notranje možnosti zgodovine), drugo pa je prepletenost, različnost in mnogosmernost konkretno zgodovinskih produkcijskih načinov. »Idealna sistematizacija«, abstraktno teoretska raven analize, produkcijski način kot »razumna abstrakcija«, potemtakem ne razkrivajo (pokrivajo, obsegajo) zgodovinske stvarnosti, temveč omogočajo pogojno analitično klasifikacijo tipičnih in netipičnih elementov konkretno zgodovinskih sistemov, ki hkrati v konkretni razčlenjenosti razpoznavajo zgodovinski lok družbenega napredka (podružbljanja, socializacije). Vendar pa je to le globalna in dolgotrajna tendenca, ki se v vsaki družbi pojavlja zgolj kot notranja potenca (možnost) konkretno zgodovinske uresničitve (in ne njena zakonitost), s čimer hkrati nasprotujemo zamenjevanju abstraktnega evolucionizma družbenega razvoja s konkretnimi družbami in njihovimi razvojnimi strategijami. Takšne so na primer številne socialistične ideologije in strategije razvoja, ki entropične zakonitosti preprosto zamenjujejo z vero v zakonito družbeno emancipacijo in tako ustvarjajo zakoreninjeni ideološki mit zakonitega družbenega osvobajanja in gospodarskega razvoja, čeprav zgodovinska dejstva na vsakem koraku razblinjajo njihov zgodovinski optimizem.

K VPRAŠANJU MARXOVEGA »REVOLUCIONIRANJA« IN »KRITIKE«
EKONOMIJE: DOLOČITEV NJENEGA PREDMETA KOT CELOTE
»NORIH OBLIK«

Zdi se, da prisvajanje Marxovih besedil o ekonomiji ne povzroča nepremagljive težave le ekonomskemu mišljenju, marveč tudi analitičnemu mišljenju nasploh. Le na prvi pogled gre pri tem za to, da izrazje v veliko primerih izvira iz filozofskega pojmovnega sveta in da vsaj ekonomiji ni kaj dosti znana. Veliko pomembnejše je nerazumevanje tiste problematike, ki jo je po mojem mnenju s stališča Marxovega prikaza najustrezneje označil Th. W. Adorno: treba je »računati z dejanstvi, ki so vse kaj drugega kot jasni, ki so na sebi zamotani«, sodobna družba je strukturirana tako, da njene poteze niso »združljive z njeno imanentno zahtevo po racionalizaciji. Gre kvečjemu za prizadevanje, da bi jasno mislili to, kar ni jasno, vendar pa tega ni mogoče postaviti za kriterij stvari same«, še najmanj pa za ekonomski kriterij smisla. Nasproti Wittgensteinovemu »načelu jasnosti« je Adorno postavil, da je treba »misлити tisto, kar je na sebi nejasno«. ¹ Če namreč sodi k »objektivni zakonitosti družbe« ne le njen »protislovni značaj«, marveč tudi njena »iracionalnost«, je nujna naloga dialektične teorije družbe, da »reflektira tudi o tej racionalnosti in jo, če je le mogoče, izpelje«, namesto da v analitični maniri »razpravlja, kakor da je ni«. ²

Prav na takšno »izpeljavo« objektivne »iracionalnosti« misli Marx, ko vztraja, da je za bistvene strukture ekonomije značilna »iracionalnost stvari same«. Brž ko gre ekonomistu za to, da bi »jo spremenil v nekaj racionalnega«, jo »potvori« (T 3, 509). V »jezikovnih paradoksih« ekonomije se izraža »paradoks dejanskosti« (T 3, 134) — zato lahko tako takratno kot sedanjo ekonomsko metodologijo označimo z obrazcem, da želi »težave zaradi nasprotujočih si določil reči samih... razčevkati v spor o definicijah«, da jih želi »zbrisati« (K 1, 72/68), »odmisлити«. Tudi za Maxa Horkheimerja je to »izbrisanje« paradoksov in realnih protislovij bistveno znamenje »tradicionalne« teorije, kakor jo je označil v nasprotju do »kritične«, teorije, ki sledi Descartesovi zahtevi po matematični jasnosti. »Tradicionalna« teorija pridobi s pomočjo večje »logične pregnanosti«, formaliziranja itn. v družboslovju le »na videz eksaktnейše definicije«, ³ v resnici pa izgubi pri definiranju realno sámo, to je tisto »iracionalno

¹ Theodor W. Adorno, *Gesammelte Schriften*, zvezek 8, Frankfurt 1972, str. 336 sl. in 326 sl.

² Prav tam, str. 327.

³ Max Horkheimer, *Tradicionalna in kritična teorija*, v: *Kritična teorija družbe*, Ljubljana 1981, str. 64.

potezo»,⁴ ki je značilna za meščansko družbo. Za »tradicionalni pojem teorije«, usmerjeni k idealu matematične natančnosti, je tako značilno, da so njegovi elementi v čedalje manjši meri »imena spoznavnih predmetov«, »marveč so matematični simboli«.⁵ Na tak način se izognemo problemu »osmisлити; kvantiteto, kapitala... K je kapital. K je investicija. Kaj pa je K? Kaj to pomeni, Kaj drugega kot kapital«.⁶ Ta ironična pripomba Joan Robinsonove nam razkrije, da z redukcijo ekonomskega postopka na analitičnega navsezadnje zgine sam ekonomski predmet.

Ekonomsko nerazumevanje Marxovega problemskega obzorja je gotovo le poseben primer napačne interpretacije temeljnih poglavij v *Kapitalu*, v katero zaide analitična teorija, vendar je to najpomembnejši in najvplivnejši primer. Dejstvo, da vsaj na nemškem jezikovnem področju med več kot sto let trajajočo ekonomsko obravnavo prvega zvezka *Kapitala* niso niti enkrat opazili Marxove določitve ekonomskega predmeta kot »nore oblike« (K 1, 90/89), je res osupljivo.

Do prve uporabe in vsaj delne obravnave termina »nora oblika« in nekatere dejavnosti, ki so z njim povezana, je pri ekonomistih prišlo šele, če se ne motim, leta 1976, in sicer je to storil neoricardovec Bertram Schefold. Vendar je mogoče ravno pri njem dokazati, da je intencja Marxovega mišljenja ostala matematični ekonomiji popolnoma tuja. »Kraljestvo norih oblik« in njihova »mistifikacija«⁷ se ne »začenja šele po transformaciji« vrednosti v produkcijske cene. Res je sicer, da je mogoče problem »nore oblike« najbolj nazorno prikazati v teoriji obrestonosnega kapitala, v tretjem zvezku, vendar moramo vedeti, da Marx kot »noro obliko« ne označuje obrestonosnega kapitala, ampak ekonomske kategorije nasploh. Zato je ta pojem vpeljan že v *prvem* poglavju *prvega* zvezka.

Tako nas Marx tudi na drugih mestih spomni na to, da (smo) »že pri najbolj preprostih kategorijah... pri blagu in denarju, ... dokazali njihov mistifikatorski značaj« (K 3, 835/921); »vsak, celo najenostavnejši element, denimo, blago, je že sprevrnitev« (T 3, 498). Ker Marx in Engels razumeta to »enostavno obliko« kot »celično obliko« (E 274) ali kot »nasebje vse meščanske pisarije« (B 138), je razumevanje Marxovega dela kot »kritike ekonomije« nasploh odvisno od tega, ali smo dojeli »klično boliko« celote, »nerazvito obliko menjalne vrednosti«, kot »realno mistifikacijo« (13, 35).

Nedvomno je Schefoldova zasluga, da je v kontekstu problemov obrestne teorije prvi spregovoril o problemu »nore oblike«. Vendar pa vodi njegova omejitev tega pojma nujno k omejenemu razumevanju »sprevrčanja in norosti kapitala kot obrestonosnega kapitala« (T 3, 448). Seveda pa Schefold popolnoma prezre pravi vzrok za to, da so »obresti kot cena kapitala... izraz, ki je že od začetka popolnoma iracionalen«. Gre namreč za to, da ima blago kot posojilni kapital »dvojno vrednost«, tako da se zastavlja vprašanje, »kako... naj ima vsota vrednosti ceno« poleg in »razen svoje lastne cene« (K 3, 366/397). Marx je v številnih odlomkih vedno znova navajal ta problem kot bistveni vzrok za to, da je zanj »norost... moment, ki določa ekonomijo in praktično

⁴ Prav tam, str. 71.

⁵ Prav tam, str. 31.

⁶ Joan Robinson, *Doktrinen der Wirtschaftswissenschaft*, München 1965, str. 85. Nadaljuje takole: »Vendar pa mora imeti vse skupaj smisel, zato bomo nadaljevali z analizo, ne da bi se ubadali z dlakocepskimi natančnosti, ki hočejo vedeti, kaj to pomeni.« Moderna ekonomija res ni sposobna določiti kvantitete teh kvalitete: na dlani je, da ne gre za »abstraktne velikosti koristi«. Vendar pa tudi neoricardovska ekonomija, ki jo zagovarja J. Robinson, ne zna opredeliti kvalitete vrednosti kapitala.

⁷ Bertram Schefold, Pogovor k: Piero Sraffa, *Warenproduktion mittels Waren*, Frankfurt 1976, str. 199.

življenje ljudstev« (G 180/162): da ima v »obliki« obrestonosnega kapitala »neka vrednost večjo vrednost, kot je vredna« (K 3, 825/911). »Isto se nanaša na isto, menjalno vrednost na menjalno vrednost, hkrati pa mora biti menjalna vrednost kot nekaj od sebe ločenega svoja lastna cena« (T 3, 470). Le na podlagi tega, da se tu kaže neka ekonomska kategorija kot samorazmerje — kot »razmerje reči (denarja, blaga) do samega sebe« (T 3, 447) — postane razumljiva Marxova teza, da je obrestonosni kapital kot »mati vseh absurdnih oblik« (K 3, 483/527).

Prav Smith je bil za Marxa gotovo potrditev tega, kako nujen je njegov program »pomagati ekonomom, da bi razumeli lastne stavke«: Smith je namreč neposredno označil razmerje blago-denar kot »mračen odnos«. ⁸ Misterije ekonomije je Marx nedvomno poznal, še preden je začel preučevati nacionalno ekonomijo. Prvi, ki ga je študij Smitha, Ricarda in Saya spodbudil, da je tiste »mračne odnose« ekonomije spravil na njihov dialektični pojem, je bil namreč Hegel. Marx je dobobra poznal tiste odlomke Heglove pravne filozofije, ki neposredno pričajo o njegovem študiju klasicov ekonomije »pot posredovanja ... proizvede videz različnosti; — sem sodi še način, na katerega dobi vrednost pri menjavi raznovrstne podobe (!), čeprav ostaja na sebi isto (!)« (J 10, 384); »tako je postavljena v tej stvari ... razlika ... njenih specifičnih lastnosti od tega, kar je na njej *substancialno*, od *vrednosti*, v kateri se kvalitativnost spremeni v kvantitativno določenost«, tako postane lastnina primerljiva »... in jo je mogoče izenačevati z nečim, kar je kvalitativno povsem heterogeno. Tako je nasploh postavljena kot abstraktna, obča stvar« (J 10, 387).

»Revolucioniranje« teorije vrednosti, denarja in kapitala se začne s Heglovimi dialektičnimi analizami — z njimi je položen temeljni kamen za Marxovo formno analizo vrednosti. Ustrezni odlomki v *Jenenser Realphilosophie*, ki je Marx ni poznal, pripeljejo do tiste »nove zastavitve« ekonomskega vprašanja na način, da bi se Marx lahko neposredno skliceval na Hegla kot predhodnika svoje teorije vrednosti in denarja. V teh odlomkih je namreč jasno pokazano, da je »mračni odnos« med blagom in denarjem strukturiran dialektično.

Hegel opravi seveda le prvi korak k »revolucioniranju« ekonomije, h kateremu stremlje Marx. Že Lukács je pokazal, da Hegel nenehno meša subjektivna in objektivna določila vrednosti. To mu onemogoča, da bi svoj nauk o dialektičnem dvojnem značaju blaga — in *Pariški rokopisi* nam jasno kažejo, da je ta nauk temelj Marxove teorije o dvojnem značaju — in svoje odkritje dialektične strukture blago-denar razvil v konsistentno teorijo vrednosti in denarja. Vzrok za to je najprej ta, da se mu ni povsem posrečilo utemeljiti nauka o dvojnem značaju blaga v nauka o dvojnem značaju dela. Hegel to zvezo sicer sluti, vendar mu subjektivni momenti njegove teorije vrednosti preprečujejo, da bi sistematično razvil dialektično razmerje med občim in posebnim delom. Poglavitna pomanjkljivost njegove teorije vrednosti — in glede tega se Hegel ne razlikuje od bodisi subjektivnih, bodisi objektivnih pred-dialektičnih vrednostnih teorij — pa je v slepoti za tisto, kar je Marx v navezavi na Feuerbachove argumentacijskega like dojel kot »premaknjenost« /*Ver-rücktheit*/ vrednosti, iz katere izhaja nujnost izpeljati »genezo vrednosti same« (T 3, 155). Ta Heglova nezadostnost je še bolj presenetljiva, če upoštevamo, da je njegov program »kritike kategorij« pripravil skorajda vse argumentacijske like.

⁸ A. Smith, *Eine Untersuchung über das Wesen und die Ursachen des Reichtums der Nationen*, 2. zvezek, Berlin (DDR) 1975, str. 21. Glede pojma »oblika« pri Smithu cf. npr. str. 7 in 119.

Prav Simmel pa je dokaz za to, da spoznanje dialektične strukture blaga in denarja še ne vodi nujno iz »kaosa vrednostnih teorij«, če namreč ne opravimo hkrati tudi z iluzijo, da bomo iz elementov subjektivne teorije vrednosti razvili objektivne strukture blaga in denarja.

Korespondenca med Simmlom in Heinrichom Rickertom nam daje dragocene napotke o tem, da je obsojen na neuspeh in zakaj vsak poskus, ki hoče na podlagi subjektivnega nauka o vrednosti eksplicirati tisto, čemur Marx pravi »obče značilnosti vrednosti« (B, 89) da bi iz »protislovja« z »njnim snovnim bivanjem v določenem blagu« razvil »kategorijo denarja«.

»Moja teoriji vrednosti mi dela preglavice in me spravlja v obup. Prav to, kar je najbolj elementarno (!!!), mi povzroča doslej še neresene težave.«⁹ Simmel piše, da je »zelo pobit«, ker je prišel s svojim »delom do mrtve točke — do teorije vrednosti« in »ne znam ne naprej ne nazaj. Zdi se mi, da pojem vrednosti ne vsebuje le istega regressus in infinitum kakor kavzalnost, marveč tudi neki circulus vitiosus... To bi še nekako sprejel, še vedno bi bila možna razlaga, da gre za neko temeljno obliko predstavljanja, ki je logika pač ne more dognati — če ne bi, prav tako dejansko, absolutne in objektivne vrednosti postavljale svoje zahteve po veljavnosti.«¹⁰

»To, kar je najbolj elementarno« in kar je povzročalo »nepremagljive težave«, je v dvajsetih letih polnilo knjižnice ekonomije, predvsem v kontekstu spora zaradi nominalizma. Gre za literaturo, ki bi lahko sodobnemu ekonomistu pokazala, da se giblje na tanki in krhki skorji navidezne racionalnosti, pod katero zija kaos »ugank« in »paradoksov«, za literaturo, ki sili ekonomiste, da potlačijo in zatajijo lastno preteklost.

Misteriji akademske teorije, naj gre za neoricardizem ali neoklasicizem, so v prvi vrsti tiste »faktično« dane »absolutne in objektivne vrednosti« denarja in denarnega kapitala.

Razmišljujoči ekonomisti, denimo, Eduard Lukas, so bili še dovolj nepristranski, da so bistvo denarja, ki ga je Marx označil kot »realno mistifikacijo«, opredelil takole: »v denarnem znesku se — naj zveni še tako paradoksalno — *abstraktna gospodarska vrednost* pojavi realno. In denar, kot denar¹¹ je taka gospodarska vrednost nasploh: medtem ko se gospodarska vrednost kake uporabne dobrine kot *konkretna* gospodarska vrednost vsaj še navezuje na predpostavko t. i. uporabne vrednosti, pa to za denar ne velja več... premisleka vredna zadeva za marsikoga, ki vidi v sleherni abstrakciji... odvrnitev od dejanskosti in ki noče priznati ‚abstraktnemu‘ nikakršne eksistence.«¹¹

V teh formulacijah so zbrani vsi tisti temeljni problemi vrednostne in denarne teorije, ki razodevajo poljubnost temeljnih pojmov nacionalne ekonomije. Tu je mogoče nazorno dokazati utemeljenost Marxovih in Engelsovih zgodnjih tez, da teh temeljnih pojmov ni mogoče obravnavati s »stališča nacionalne ekonomije«: v denarju dobijo »absolutne in objektivne vrednosti« svojo eksistenco, v njem se »abstraktna vrednost« »prikaže«.

Te »realne mistifikacije« (13, 35) se nereflektirane »predpostavke« tako neoklasične kot neoricardovske matematične ekonomije, ki jih ekonomsko tudi ni mogoče reflektirati. Nevzdržnost njihove znanstvene zahteve se pokaže, brž ko se spomnimo na posledice resigniranega spoznanja, do katerega je prišel

⁹ Simmlova pisma H. Rickertu, v: *Buch des Dankes an Georg Simmel*, izd., K. Gassen in M. Landmann, Berlin (West) 1958, str. 96.

¹⁰ Prav tam, str. 94.

¹¹ Eduard Lukas, Heidelberg 1951, str. 14.

Simmel kot zagovornik subjektivne teorije vrednosti in denarja. Če gre za »kraljestvo vrednosti, ki je bolj ali manj popolnoma ločeno od svoje subjektivno-personalne baze«, ¹² je tisto, »kar spoznamo z *dokazi vrednosti*, le prenos obstoječe vrednosti na nove objekte... ne spoznamo pa ne bistva vrednosti ne razloga, zakaj se je prvotno prilepila na tisti predmet, ki jo nato izžareva na druge. Brž ko vrednost obstaja, je mogoče njen nadaljnji razvoj dojeti razumsko... to, da vrednost obstaja, pa je izvorni fenomen«. ¹³

Analiza nereflektiranih »predpostavk« neoricadizma — oblik, kakršne so »relativna cena«, »vrednostni standard«, »vrednostni agregati«, »cena« — nas bi hitro pripeljal do podobnih rezultatov. Tako neoricardizem kakor njegov neoklasični dvojček se umeščata v neposredno bližino metafizike, ki je v posmeh njunemu znanstvenemu samorazumevanju: to, s čimer imata vsak dan opraviti, kar nenehno preračunavata, so »izvorni fenomeni« — stvari zunaj ljudi — ki se izmikajo sleherni ekonomski »reductio ad hominem«. Očitku analitične teorije o »matematičistični psevdoznanosti«, bomo z vidika forme analize komajda lahko ugovarjali.

Pri tem so pomanjkljivosti neoricardovske refleksije veliko bolj presnetljive kakor nezadostnosti neoklasične analize. Če neoklasiki vsaj še čutijo potrebo po vrednostni teoriji, pa prvi povsem resno izhajajo iz tega, da razmišljanje o objektu njihovega preračunavanja, o vrednostni reči, ni potrebno. Hkrati pa ravno pri Joan Robinson pripelje ovadba vrednostne teorije kot »metafizike« h grobim oblikam postvaritve, notranjim protislovjem in navideznim postavkam.

Tako je zanjo denar »zbiralnik vrednosti«, ki je primeren za »zbiranje vrednosti«. ¹⁴ Izrecno poudarja, da predstavlja v njenem prikazu »vsak simbol neko vrednost« ¹⁵ — in to v učbeniku, po katerem teorija vrednosti »ne daje nobenih faktičnih informacij«, niti »ne opisuje logičnih odnosov«. ¹⁶ Če vsak ekonomski »znanstveni« simbol predstavlja »neko vrednost, bo neoricardovec uporabljal enako nereflektirano kot neoklasil termine kakršni so npr. »tok vrednosti«, »volumni vrednosti«, »širine vrednosti«, »vrednostne enačbe«, »vrednostna vsota«, »vrednostni produkt« itn., skratka, popolnoma »metafizične pojme«.

Tako pridemo do presenetljivega odkritja, da je protivrednostnoteoretsko stališče neoricardovca daleč pod refleksijsko ravniho tistih protivrednostnoteoretskih napadov, ki so svoj čas povzročali preglavice ricardovcem, Marxa pa okrepili v njegovem prepričanju, da »s stališča nacionalne ekonomije« tej stroki ni več mogoče pomagati: »ne samo da je vrednost... obravnavana zgolj absolutno, ne pa relativno, kot lastnost reči, ampak... jo nekateri uporabljajo v smislu merljivega blaga. 'Imeti vrednost', 'prenesti del vrednosti' itn. — ne vem, kaj naj vse to pomeni« (S. Bailey, cit. po T 3, 129).

Ker neoricardovec nima lastne teorije denarja, bo verjetno brez pomsleka sprejel tiste prikaze denarnih funkcij, ki smo jih povzeli po sodobnem učbeniku »monetarne teorije«. V njem lahko izvemo še marsikaj »metafizičnega«: »denarne funkcije je mogoče strniti v tri sklope: denar kot merilec vrednosti, denar kot zbiralnik vrednosti in denar kot prenašalec vrednosti«,... »funkcija merilca vrednosti pove... da je mogoče sešteti vrednost vseh v letu

¹² Georg Simmel, *Philosophie des Geistes*, 6. izd., 1958, str. 30.

¹³ Prav tam, str. 6.

¹⁴ Joan Robinson, *Die Akkumulation des Kapitals*, Frankfurt 1969, str. 38.

¹⁵ J. Robinson/J. Eatwell, *Einführung in die Volkswirtschaftslehre*, Frankfurt 1974, str. 144.

¹⁶ Prav tam, str. 6.

dni proizvedenih dobrin in tako ugotoviti, koliko so vse skupaj dosegle kot družbeni produkt.¹⁷

»Vrednost«, tisti misteriozni Nekaj, se torej »meri«, »zbira«, »prenaša«, seštevava v množicah, širinah in volumnih, da, zanjo je celo značilno, da »teče v krogu«.

Če je Bailey trdovratno vztrajal pri tem, da ne ve, »kaj naj vse to pomeni,« pa se neoricardovec počuti tu kot riba v vodi, saj dokazuje, da je, kakor vsak ekonomist, predstavnik »fetišizma« — drugače rečeno, predstavnik obkurantistične metafizike vrednosti.

Najzanimivejšo funkcijo pa ekonomist pripisuje denarju kot »merilcu vrednosti« ali »abstraktni merski enoti«. Že Gottl je ugovarjal »basnim« ekonomije, za katere je denar nekaj, »kar meri«. Vse prej gre za vprašanje, »kdo naj pravzaprav meri, kdaj naj se to zgodi, in kaj naj iz takšne meritve pravzaprav nastane? ... Vsaka meritev je tam, kjer je obseg že dan v obliki števila, vselej že prepozna.«¹⁸

Ta zadeta ugotovitev pa mora ostati v ekonomiji nerazumljena, saj gre pri vsem tem za tisto funkcijo denarja, ki so jo Soda, Ohno in Lederer opredelili kot »apriori« vseh temeljnih ekonomskih pojmov, skratka, kot problem konstitucije vrednostne reči /Wertding/. Za zagovornike etabrirane ekonomije je ta konstitucija dojemljiva samo še v podobi otroških »basni«: »denar omogoča, da seštejemo neenake reči — breskve, učbenike in letalska potovanja. V denarju je mogoče izraziti in spraviti na skupni imenovalac vse dobrine in storitve«, denar je »splošni imenovalac.«¹⁹ Njegova funkcija je, da »z računsko enoto« »sešteje, primerja in med seboj poveže« »neenake realne ekonomske vrednosti.«²⁰

Ker v resnici »nihče ne meri in ni nič izmerjeno«, ampak na neki kvazi-apriorni način stvari vselej najdemo kot že enake, si matematična ekonomija s takšnimi »basnimi« preprečuje dostop do tistih temeljnih problemov ekonomije, ki so že od nekdaj zanimali »bolj poglobljene ekonomiste«, ne pa »ekonomski plebs«. Tako navaja Wicksel, da »še nikoli ni bila razvita celovita teorija denarja in njegovih funkcij«, po njegovem mnenju je to področje »v celotni teoretski nacionalni ekonomiji najmanj raziskano.«²¹ Za Schumpeterja pa je »za dela s področja denarne teorije značilna pogrošnost in popolna nezainteresiranost.«²² Povsem jasno pove, da »nacionalna ekonomija denarne teorije nima, niti je ni nikoli imela.«²³ Prav ti problemi so poznega Schumpeterja, ki se ni mogel odločiti, da bi objavil svoj rokopis o bistvu denarja, tudi pripeljali do vprašanja, ali lahko »ekonomija sploh postane znanost.«²⁴

Tu se ne bom podrobneje ukvarjal z razpravo dvajsetih let, ki jo je v bistvu pobudila teza Georga Friedricha Knappa, enega od soustanoviteljev sodobne, akademske denarne teorije, da imamo pri denarju opraviti z nečim,

¹⁷ P. Schaal, *Monetäre Theorie und Politik*, Wien 1981, str. 17.

¹⁸ Friedrich v. Gottl — Ottlilienfels, *Die Wirtschaftliche Dimension. — Eine Abrechnung mit der sterbenden Wertlehre*, Jena 1923, str. 43 in 45. — Izvrstni Gottlovi argumenti sicer spodbijajo subjektivni nauk o vrednosti, ne zadevajo pa Marxovega nauka, ki ga Gottl zamenjuje z ekonomsko obliko njegove recepcije. Gottlovo delo je poleg Simmlove knjige edina analiza vrednosti in denarja, ki jo je mogoče postaviti ob stran Marxovi analizi forme.

¹⁹ Artur Woll, *Allgemeine Volkswirtschaftslehre*, 3. izd., München 1971, str. 263.

²⁰ E. Bechler, zv. 1, München 1978, str. 16.

²¹ K. Wicksell, *Vorlesungen über Nationalökonomie*, Neudruck: Aalen 1969, str. 10.

²² J. Schumpeter, *Wesen und Hauptinhalt der theoretischen Nationalökonomie*, Neudruck: Berlin 1970, str. 283.

²³ Prav tam, str. 286.

²⁴ J. Schumpeter, *Geschichte der ökonomischen Analyse*, zv. 2, str. 1446 in zv. 1, str. 35.

česar v zadnji instanci ni mogoče dognati, torej z »izvornim fenomenom«: »Resnične definicije plačilnega sredstva bomo le težko našli, tako kot v matematiki ne moremo reči, kaj je premica ali število.«

Zopet se pokaže, da akademska teorija vrednosti ali kake njene oblike ne zna obravnavati drugače kot »stvar zunaj človeka«: denar je izenačen s tistimi matematičnimi tvorbami, katerih genezo ne moremo nesporno vezati na človeka. »Če bi, denimo, rekli, da je plačilno sredstvo ... nosilec vrednostnih enot, bi se s tem povsem strinjali. Vendar smo daleč od take definicije.« Toda ta definicija sodobni ekonomiji še zdaleč ni tuja, veliko bolj ji je tuja Knappova utemeljitev, zakaj je taka definicija zgolj tavitološka formula, »vrednostna enota je namreč pri tem obravnavana kot neka predstava — kar pa sploh ni« (!!!).²⁵

Gottlova skopa ugotovitev, da »nihče ne meri in ni nič izmerjeno«, saj na kvazi-apriorni način vselej že najdemo heterogeno kot nekaj homogenega, abstraktnega in v tem pogledu »izmerjenega«, zastavlja uveljavljeni ekonomiji tiste »uganke«, ki jih je mogoče razložiti le kot čudodelne funkcije kakega »vrednostnega standarda«, ki izenačuje to, kar ni enako — ena izmed tistih »intelektualnih zmed« sodobne ekonomije, ki bi jo Joan Robinson lahko opredelila kot temelj lastne teorije, kot »dull story« oziroma kot »mitologem«²⁶ ne le novoklasike, ampak tudi neoricardizma. Tako za Walrasa kot za Sraffa opravlja »čarobna palica«²⁷ »numeraira« ali »vrednostnega standarda« tiste meritve, ki jih je Gottl upravičeno odpravil kot »slabo šalo«.²⁸ Oba ne vesta, o čem govorita: o vrednosti kot standardu vrednosti v pomenu tiste vrednosti, ki ne obstaja ne za neoklasiko ne za neoricardizem in ki je v Simmlovem denarnoteoretskem kontekstu ne moremo opisati drugače kakor »faktično dano«, »objektivno« in »absolutno« vrednost. Eksistenca »absolutnih«, »objektivnih« vrednosti, ki jo v vrednostnoteoretskem kontekstu zavračata tako subjektivna kot neoricardovska šola, se vtihotapi v ekonomsko teorijo skozi zadnja vrata teorije denarja in kapitala.

Neoklasični in neoricardovski »mitologem« »vrednostnega standarda« se v svojih ključnih potezah ujema s tistim denarnoteoretskim naukom, ki ga je Marx v poglavju, ki obravnava tudi »Nauk o idealni enoti mere denarja« (13, 59/60), kritiziral kot najznačilnejši izraz ekonomske »stvari zunaj človeka«, se pravi kot izraz ekonomskega »fetišizma«.

Zato moramo ta odlomek obravnavati s posebno pozornostjo, saj tu ekonomija še v metodološki naivnosti pove to, kar si vede ali nevede predstavlja, ko pusti svoji »abstraktni računski enoti«, da opravlja tista nenavadna dejanja izenačevanja neenakovrstnega. Tako v preteklosti kakor tudi še danes se pri tem oklepa »pojavnosti denarja v cirkulaciji kot merila cen« (13, 63); tako v preteklosti kakor tudi še danes prihaja do »zamenjevanja« med »mero vrednosti in merilom vrednosti« in tako kot nekoč Berkley in Steuart si dandanes

²⁵ Georg Friedrich Knapp, *Staatliche Theorie des Geldes*, 2. izd., München 1918, str. 6 sl.

²⁶ Nordhaus in Tobin kritizirata Walrasovo teorijo kot »dull story«, Struve pa kot »zadnji mitologem nacionalne ekonomije«; nav. po H. W. Holub, *Der Konfliktansatz als Alternative zur makroökonomischen Gleichgewichtstheorie*, Göttingen 1978, str. 7.

²⁷ Hans Peter meni, da lahko edinole »čarobna palica abstrakcije« ustvari elementarne modele ekonomije. (*Einführung in die Politische Ökonomie*, Stuttgart 1950, str. 71); izraz »čarobna palica je po mojem podoba, ki ne oriše točno le »miselnega eksperimenta« pri oblikovanju ekonomskih modelov, marveč tudi nasploš postopek ekonomske znanosti, zlasti njeno ustvarjanje tega, čemur pravi »numeraire«.

²⁸ F. v. Gottl-Ottillienfeld, *Die wirtschaftliche Dimension*, str. 224.

tudi Walras in Sraffa²⁹ v svoji sodobni teoriji pod »numeraïrom« ali »vrednostnim standardom« ne predstavljata dobesedno »ničesar, se pravi abstraktni pojem vrednosti«. (13, 62).

Neoklasikom in neoricardovcem kot sodobnim zastopnikom tistih najbolj divjih teorij zato ne bi škodilo, če bi se res seznanili z izvorom svojega »mitologema«, ki kot vogelni kamen podpira njihove modele.

»Sir Robert Pell sprašuje... kaj bo predstavljal vaš bankovec za funt? Kaj je en funt... Kaj pa je treba nasprotno razumeti s sedanjo enoto mere vrednosti?... 3 £... pomenijo unčo zlata ali njeno vrednost?... Če je ena unča = 3 £... zakaj je v različnih obdobjih vredna enkrat 5 £..., drugič 3 £?... Funť je *idealna enota*.« (Cit. v: 13, 65.)

Ta Marxova strnitev antagonističnih pozicij v angleškem sporu o valuti iz let 1819 do 1845 ustrezno opredeljuje tudi nemško kontroverzo med nominalizmom in metalizmom, ki jo je pobudil G. F. Knapp. »Idealna enota« angleške kontroverze se popolnoma ujema z abstraktno »vrednostno enoto« nemške: obrakrat gre za bistvo »merske enote vrednosti«, torej »vrednostnega standarda«: ali »numeraïra«.

Kakor lahko torej vidimo, je pravi predmet tega spora enačba: »unča zlata je vredna 3 £...« ali pa je vredna tudi manj ali več kot »3 £«. Unča zlata je torej merjena ob »idealni enoti«, ki se imenuje »funt šterling« oz. »marka« ali »dolar«. Enačba, na katero se opira uveljavljena denarna teorija, pa naj gre za t. i. novčno ceno ali za »enačbo normiranja« neoklasičnih in neoricardovskih modelov, pa je nenavadna, kajti čeprav je vrednostna enačba, ni dostopna vrednostnoteoretski analizi. To je toliko bolj nenavadno, ker je en člen te enačbe t. i. »vrednostna enota«, torej enota tiste vrednosti, ki jo morata celo Simmel in Lukas, oba zagovornika subjektivne teorije, opredeliti kot »abstraktno«, »objektivno« in »absolutno« vrednost — torej kot »vrednost nasploh«.³⁰

Ernst Wagemann in Gottl sta pokazala, da je na podlagi avstrijske subjektivne teorije vrednosti popolnoma nemogoče določiti »abstraktno ekonomsko vrednost«.³¹ Na tej podlagi upravičeno sklepata, da t. i. vrednostne teorije niso primerne za nacionalno ekonomijo, saj v podobi »vrednostnega standarda« že predpostavljajo to, kar bi bilo treba šele izpeljati.

To neprimernost skriva Wicksel za metodološko zvijačo. Medtem ko je za Marxa »analiza enostavnih denarnih form« — ta »najtežji, ker najabstraktnější del politične ekonomije« — terminus ad quem vrednostne teorije kot analize vrednostne forme, pa Wicksel svojo ekonomsko stisko spreminja v metodološko krepost. Včasih je treba, zatrjuje, abstrahirati celo od takih »razmerij«, ki so »sama na sebi izredno pomembna«; »takrat, ko problem, za katerega gre, zaradi

²⁹ Cf. k temu na splošno spise Georgiosa Stamatisa, zlasti njegovo obsežno raziskavo: *Sraffa und sein Verhältnis zu Ricardo und Marx*, Göttingen 1984. Nekateré temeljne misli njegove kritike se v veliki meri ujemajo z našimi lastnimi, npr. njegova ugotovitev, da Sraffa »predpostavlja denar kot nekaj neposredno danega« (str. 9). To pa pomeni, da Sraffa »nima cenovne teorije... Denar je namreč substanca cen, brez denarja pa si cenovne teorije ni mogoče zamisliti«. »Tudi če bi cene kvalitativno lahko pojasnili brez denarne teorije, ne bi mogli reči, kaj cene so.« (Zur Entmythologisierung Sraffas, v: *Argument-Sonderheft*, AS 89, Berlin [West] 1982, str. 179 sl.) Verjetno ni treba poudariti, da je mogoče podobno kritizirati tudi neoklasiko.

³⁰ E. Lukas, *Geld und Kritik*, str. 18.

³¹ Prav tam, str. 14. V svojem delu *Aufgaben des Geldes* pravi Lukas, da je »denar obča gospodarska vrednost nasploh, tj. takšna, ki še ni konkretizirana« (Stuttgart 1937, str. 9). Na tem primeru je možno verificirati Marxovo tezo, da je mogoče obravnavati »obče značilnosti« (B 89) vrednosti — torej opisati vrednost kot obliko — onstran nasprotja med subjektivno ali objektivno določitvijo vzrokov vrednosti. Čeprav Lukas zagovarja subjektivno vrednostno teorijo, oriše vrednost povsem v skladu s formno analizo kot totalnost. V Marxovih *Očrtih* lahko najdemo, kot je znano, podobne orise »občih značilnosti vrednosti«.

svoje zapletene narave ne dopušča nobenega drugega načina racionalne obravnave. Tako, denimo, abstrahiramo v teoriji vrednosti najprej od funkcij denarja, ki so v določenem oziru bistvene, ne pa le sekundarne.«³²

Ne Wicksel ne kak drug predstavnik subjektivne ekonomije ne poskuša nikjer analizirati »s stališča nacionalne ekonomije« zveze med vrednostjo in denarjem, natančneje, med vrednostjo in funkcijami denarja, zvezo, ki jo izrecno priznavajo za bistveno. Ne pozabimo, da tu ne gre za problem, ki je pod naslovom »dihotomija med teorijo vrednosti in teorijo denarja« v subjektivni ekonomiji pripeljal do vedno novih poskusov rešitve; ne gre torej za protislovno razmerje med »absolutnimi« in »relativnimi« cenami, ampak za razmerje med relativno in absolutno vrednostjo. Simmel in Wilken sta se take analize lotila, vendar sta prišla do spoznanja, da je mogoče razmerje med blagom in denarjem, ki je nacionalnoekonomsko zelo pomembno, kategorialno poimenovati le s »stališča onstran nacionalne ekonomije«.

Neoricardovca zadanejo tudi očitki, ki jih je Marx naperil proti Baileyeveemu protivrednostnoteoretskemu stališču. Tako kot se je Bailey, pozneje pa tudi Gustav Cassel, zanimal le za to, »kar je že dano«, za denarne cene, tako se tudi neoricardovec zanima zgolj za to, kar je »gotovo«, za »vrednostni standard«, za »ceno dela«, za »vrednostne agregate« itn. Zato je mogoče neoricardovcu ugovarjati, da nahajamo vrednostni standard in »s tem tudi values že izmerjene, izražene v prices. Lahko se torej zadovoljimo s tem, da ne vemo, kaj je vrednost... Razvoj denarja kot merila cen zamenjuje z odkritjem pojma vrednosti same.« (T 3, 160 sl.)

Z nemarksističnega gledišča obstaja »vrednostni standard« le v podobi tiste nenavadne vrednostne enačbe: »x unč zlata je vredno y funtov šterlingov, z dolarjev itd.« Tudi če odmislimo, da je denar tu dan dvakrat — enkrat kot menjalno sredstvo in drugikrat kot »idealna enota« — in da, če sledimo Wilkinsonovemu napotku, njuno razmerje in s tem struktura te enačbe za ekonomsko teorijo nista dojemljiva, se vendarle vselej znova vsiljuje vprašanje, na kaj pravzaprav mislita neoklasik in neoricardovec, ko govorita o »vrednostnem standardu« kot »vrednostni enoti«. Kaj je zanju v tem kontekstu »vrednost«? Ali nismo torej upravičeni z Marxom reči, »da se zadovoljijo s tem, da ne vedo... kaj je vrednost«. Marx sam je odkril dva odgovora — oba je imel za »najbolj nore teorije«: »idealna enota« funt, dolar itd. je bila za Castlereagha »a sense of value in reference to currency as compared with commodities« (cit. v: 13, 64).

Ni nam popolnoma jasno, kako bi lahko neoklasik vrednostnoteoretsko opredelil takšno ali podobno definicijo »vrednostne« enote — neoricardovcu so taki »vrednostni občutki« tako ali tako sumljivi.

Drugi odgovor na vprašanje o bistvu abstraktne »vrednotne enote« — v Marxovem smislu druga inačica tistih »najbolj norih teorij« — pa najbrž ni sprejemljiv ne za neoricardovca ne za neoklasika. »£, sh. itd. /so/ imena za določene zneske, vrednostne atome« (13, 66). Funt šterling, marka, dolar itn. morajo kot t. i. »vrednostne enote« ki jih lahko res opišemo le kot »idealne enote«, reprezentirati »idealne atome vrednosti« (13, 60).

To je videti že na prvi pogled »noro«, a ker »substanci« te enote nista ne korist ne delo, so take odgovore tudi zares iskali.

Videli smo, da se je avtor, ki je v 20. stol. oživel diskusijo o abstraktni »vrednostni enoti« denarne teorije, popolnoma zavedal breždanjega dometa te

³² Knut Wicksel, *Vorlesungen* ...; str. 11.

problematike. Ker so ekonomisti njegove dobe potlačili »uganko« vrednostne enote, je, podobno kakor Marx, govoril o »kurji pameti«³³ ekonomistov.

In res so prav filozofsko izobraženi nacionalni ekonomisti, predvsem Folkert Wilken, najprej nasprotovali Knappovemu denarnoteoretskemu agnosticizmu, pozneje pa so ga, seveda bolj ali manj molče, sprejeli.

Izhodišče vseh tistih »najbolj norih teorij« nemške denarne teorije je ugotovitev, ki je nominalistično skorajda ni mogoče spodbijati: »Če denar ni nič materialnega, mora hočeš nočeš biti nekaj nematerialnega, če nočemo zanikati, da eksistira.«³⁴

Res je, da zlato kot zlato in papir kot papir nista denar. Denar kot »vrednost« ni čutno zaznaven — denarja in denarnega kapitala ni mogoče ne videti ne vonjati: kot vemo, ne smrdi. V toliko je v govorjenju o »nematerialnosti« denarja nedvomno nekaj resnice. Prav o tem govori tudi ustrezna literatura: »denarni objekti so nekakšni duhovni objekti«,³⁵ so »čista duhovna bit«, gre za »veljavo, ki sama od sebe sodi k vsaki duhovni biti«, zato je denar »čisto miselna bit, idealna danost«, »duhovno dejstvo z lastno bitjo«. ³⁶

Razmerje blago—denar ima številne vidike, ki jih ne moremo tu obravnavati niti okvirno. Glede kreditnoteoretske problematike samo opozarjamo na izvrstno delo Valentina Wagnerja, ki je prepričljivo pokazal, da »najosnovnejši elementi« Marxovega kreditnega nauka še veljajo in da je pri njem mogoče najti »najraznovrstnejše in najbolj izoblikovane nastavke celovite utemeljitve«. ³⁷ Ta »utemeljitev« bi morala poskrbeti tudi za natančno zajetje vseh »paradoksov«³⁸ in »anomalij«³⁹ denarne politike, ki jih je mogoče, kakor zatrjujejo strokovne ocene, glede njihove »substance« primerjati s kontroverzami 19. stol. ⁴⁰ »Kvantitativna teorija« je najstarejša nacionalnoekonomska teorija in spor zaradi nje »je star že toliko kot ta teorija... in bo obstajal... vse dokler bo obstajalo svobodno oblikovanje cen«. ⁴¹ Gre torej za področje, o katerem pogosto odkrito priznavajo, da je bistvena značilnost ekonomista, da »živi od nasprotij... in se giblje v nasprotjih«. In bržkone bo malokdo še dvomil o tem, da je ta večni spor zaradi faktorja U, prednosti bodisi denarja, bodisi dobrin itn. navsezadnje utemeljen v paradoksnih zgradbi denarnoteoretskih temeljnih pojmov. O tem je Marx res že rekel vse, kar je treba, ni pa nam znan noben uveljavljeni denarni teoretik, ki bi se kdaj resno spoprijel z njegovo argumentacijo. ⁴² Za denarno teorijo je, povsem v smislu njenega ustanovitelja Huma, nazaj do cen, tudi... iz osebe; prav tako se k tej osebi vrača, saj določa voljo dovolj to, kar je Marx ožigosal za »brezpojmovno topo predstavo«, da se nam-

³³ G. F. Knapp/F. Bendixen, *Zur Staatlichen Theorie...*, str. 54.

³⁴ Paul Kehl, *Materielles oder ideelles Geld?*, Finanzarchiv, N. F., zv. 12, 1950/51, str. 717.

³⁵ J. Feilen, *Die Umlaufgeschwindigkeit des Geldes*, Berlin 1923, str. 79 sl. Feilen se tu sklicuje na nekatere izraze Andreasa Voigta, ki pa v svojem spiritualističnem nazoru o denarju ni dosleden. Tudi za Oswalda Sprengherja je po njegovem mnenju denar »predmet idealne biti« (str. 39).

³⁶ F. Wilken, *Die Phänomenologie des Geldwertsbewusstseins*, nav. delo, str. 442, 423, 425.

³⁷ Valentin F. Wagner, *Geschichte der Kredittheorie*, Neudruck: Aalen 1966, str. 494. Wagnerjeva obsežna raziskava je nenavadna že zaradi tega, ker njenega avtorja ne moremo uvrstiti v bližino Marxove teorije ne politično ne s stališča teorije vrednosti in denarja.

³⁸ J. Dobretsberger, *Das Geld...*, str. 47, 91, 94.

³⁹ Prav tam, str. 232 in 53. Gre za tisto, kar je Edwin Cannan opredelil kot »anomalijo denarne množice«, skratka za to, da je, kadar cene padajo, potreba po denarju veliko večja, kot kadar rastejo. To »anomalijo« je Marx poznal že iz Tooka, pripomogla pa je k temu, da je načeloma zavrnil Ricardovo teorijo denarja kot kvantitativno teorijo.

⁴⁰ Emil M. Claassen, *Grundlagen der Geldtheorie*, Berlin 1980, str. 16.

⁴¹ Alfred Ammon, *Der Streit um die »Quantitätstheorie« und die Möglichkeit inflationistischer Preissteigerungen*, v: Schweizer Ztschr. f. Volksw.

⁴² Na 41 straneh svoje obravnave »Grundsätzliches zur Marxschen Kritik an der Quantitätstheorie« se Siegfried Wendt skrbno izogiba sistematični obravnavi Marxovega ugovora, ki je, metodološko gledano, nedvomno ključen. Brez vsakega komentarja ga samo omenja v kratki opombi pod črto (*Schmollers Jb.*, 1930, str. 106). Izrpen prikaz ima le Siegfried Budge, ki pa

reč »menja sleherno blago kot alikvotni del celokupne vrednostne vsote za ... del zlate mase. Procesuirajoče gibanje blag ... je izbrisano, na njegovo mesto stopi ... mehanično izenačevanje med maso ... plemenitih kovin in maso blag«; to izenačevanje »mehanično postavlja blaga na eno stran in denar na drugo« (13, 139 sl.), tako da se nato »ustrezen kup blagovne kaše zamenjuje ... za ustrezen del kovinske gore ...« (K 1, 138/140). »Popolnoma nerazumljivo pa je, kako naj se uporabne vrednosti, ki med seboj niso komenzurabilne, en masse zamenjujejo za maso zlata ali srebra v deželi.« (K 138/140)

Vprašanje, kako razložiti to razmerje med »blagovno kašo« in »kovinsko goro«, kot enačbo ali kot tautologijo, kako natančneje določiti posamezne faktorje in katere variable so morda neodvisne, ves ta sklop problemov polni ekonomske knjižnice. Glede na to, da se v interpretaciji te enačbe zbirajo problemi vsake monetarne konjunktturne teorije, je Simmelova formulacija o »velikanskem pomenu te absolutne in temeljne enačbe«⁴³ gotovo upravičena.

S stališča uveljavljene ekonomije to nedvomno drži: najprej zato, ker mora kot preddialektična ekonomija »mehanično« postavljalati blaga na eno stran in denar na drugo. Pa tudi zato, ker mora tako v svoji neoklasični kakor v svoji neoricardovski inačici »mehanično« zoperstavljalati »blaga brez cen in zlato ter srebro brez vrednosti« (13, 139). Kako naj bi drugače dognali absolutno stanje cen?

Videli smo, da je že Simmel menil, da je razmerje, v katerem je »vrednost A utemeljena na vrednosti B ali vrednost B le na vrednosti A«, za logiko nedojemljivo. Gottl tu zadeto govori o »kvadraturi ekonomskega kroga«,⁴⁴ ki je tako za Simmla kakor zanj in za Marxa eden poglavitnih razlogov za transcendiranje »stališča nacionalne ekonomije«.

Za Gottla je značilno, da govori, ko bi bil moral reči »vrednost«, o »gospodarski razsežnosti«. Pojmu »vrednost« se izogiba ali pa ga skuša osvetliti v vseh njegovih mnogoterih vidikih. Izogiba se mu zaradi tiste »grozljive zmešnjave«, ki je sad »stoletnega ukvarjanja teorije z besedo 'vrednost'«. ⁴⁵

Pri tem pa je mogoče to, kar bi morala ekonomija dojeti kot svoj eksistenčni medij, svojo »razsežnost«, »tako rekoč prijeti z rokami«, čeprav se pri podrobnejši obravnavi, ki se je ekonomija po Schumpeterjevem nasvetu kajpada izogiba, pokaže vse polno problemov: »Vsem ekonomskim objektom pač nekako pripada dolžina, teža, temperatura ali pa starost. A na te objekte se v skladu z njihovim razmerjem do gospodarstva prav tako obesi neko značilno število, ki velja kot velikost ... Gospodarska razsežnost pa izvira, kolikor pelje

se takoj zaplete v protislovja. Na str. 136 se še zadovolji z opozorilom na Wickelsovo kritiko, ki je metodološko povsem nesprejemljiva, saj njen avtor tako kot Wendt ni zmožen obravnavati konstitucijskega jedra Marxove kritike. Na str. 217 pa se vendarle vpraša, »ali ni Marx nemara imel prav«. Najprej se mu zdi, da »so težave popolnoma nerešljive«, zato ga zanima, ali bi bilo mogoče »iz te dileme najti izhod«. Nato tehta različne možnosti, naposled pa prizna, da »teh zapletenosti ni mogoče zlahka rešiti«. Problematiko spet povzema na str. 265 in prizna, da stoji tu tudi statistika pred skorajda nerešljivo nalogo. (*Lehre vom Geld*, I. zv., Jena 1931.)

Ne bo nas presenetilo, da je tudi v kontekstu kvantitativno-teoretske problematike najpogostejše argumentiral proti Marxu Georg Simmel (*Philosophie ...*, str. 101 do 112). Predstavniki uveljavljene denarne teorije so z izjemo Schmollerja obravnavali samo ta razdelek. Karl Helfferich, odkrit nasprotnik kvantitativne teorije, je prepričljivo pokazal, da je Simmelova argumentacija navsezadnje napačna (*Geld und Banken*, 1. del, 5. izd., Leipzig 1921, str. 528 do 531). Hero Moeller se s takšno kritiko strinja in dodaja, da je treba, brž ko je postavljena ekvivalentnost med celokupno množino blag in celokupno množino denarja, misliti »tako denar kakor blago kot nekaj, kar ima lastnost vrednosti«. »Iz tega pa izhaja ravno nasprotno od tistega, kar je hotel dokazati Simmel.« (*Die Lehre vom Geld*, Leipzig 1925, str. 155.)

⁴³ Georg Simmel, *Philosophie des Geldes*, str. 108.

⁴⁴ F. v. Gottl-Ottlienfeld, *Die Wirtschaftliche Dimension*, str. 170, 83.

⁴⁵ Prav tam, str. 19.

zamenjujoče. Sama pa se loči od osebe, vzdigne se nad njo in je v tem smislu nekaj nadosebnega.«⁴⁶

»Gospodarska razsežnost« je tista kvaliteta, zaradi katere nastanejo iz »čistih števil«, iz objektov matematike, »poimenovana števila«, objekti ekonomije. Kvazi-apriorno dana »značilna števila«, ki se obesijo na čutne, naravoslovno izmerljive objekte, so tisti »kabalistični znaki«, DM, dolar, funt šterling itn. . . . Nihče ne dvomi o tem, da izvirajo, v nasprotju z realnimi objekti naravoslovja, iz »osebe«, da jih proizvajajo in nenehno reproducirajo ljudje. Vendar pa ta števila kot »poimenovana« presegajo osebo, reč, na katero so pripeta, postane »stvar zunaj človeka«, fetiš. »Osebo« se sprevrne v »neosebno«: in poskusu, da bi dojeli »gospodarsko razsežnost« na podlagi atomizma, »medsebojne igre posamičnih dejanj«, spodleti prav pojasnitev te sprevrnitve. V tem vidi Gottl pravi razlog, da mora »metodološki individualizem«⁴⁷ v družbeni znanosti nujno spodleteti. Tudi za Gottla, tako kot že za Marxa in Simmla, je treba razlog, da družbeno ekonomijo lahko utemelji le t. i. »holizem« ali »esencializem«, iskati v stvari sami, v »svojstveni logiki svojstvenega predmeta«, ne pa v matematiki.

Problem »kvadrature ekonomskega kroga« — zgleden primer prehodnega ekonomskega nauka o aporijah — je prvotna problematika Marxove teorije vrednosti, ki jo Marx razvije v povezavi s Heglovo logiko. Program za rešitev aporij, na katere so opozorili Simmel, Gottl itn., in za razrušenje temeljev ekonomske »znanstvene« teorije vrednosti in denarja, z neoricardovsko teorijo »relativnih cen« vred, lahko formuliramo takole: Marx zastavlja problem »ekonomskega kroga« — ki ga dojemata Simmel in Gottl kot razmerje med cenovno določenim blagom in denarjem, torej kot monetarno razmerje — logično prvotnejše, na ravni »nižje forme« — na predmonetarni ravni razmerja med »relativno vrednostno formo« in »ekvivalentno formo«. Skratka, problema ne zastavlja na ravni »cirkulacije«, ampak na ravni *formno še nedoločene* /*formunterbestimmt*/ »menjalnega procesa« *formno še nedoločenih* *blag*: »Relativna oblika vrednosti in ekvivalentna oblika sta momenta, ki spadata drug k drugemu, sta drug drugemu pogoj (!!), neločljiva, toda hkrati (!!) sta druga drugo izključujoča ali zoperstavljeni skrajnosti, tj. sta dva pola istega vrednostnega izraza.« (K 1, 63/51)

S tem je izrečena prav tista sprepletenost ekonomske reči, ki je ekonomistom bolj ali manj nejasna in ki sta jo Gottl in Simmel bolj ali manj okvirno orisala. Ne onadva ne drugi niso premislili posledic te strukture, ki navsezadnje odpravljajo same sebe in se pokažejo, če se raziskava ne osredotoča le, tako kot zgoraj, na »vsebino forme same«, torej na »formno vsebnost relativnega vrednostnega izraza« (E, 274), ampak je ta vrednostna forma posplošena in določena kot formalna zgradba modela naturalnega gospodarstva. Pri tem gre za spoznanje, da tudi v modelu naturalnega gospodarstva, v katerem vsak dela za vse in vsi za vsakogar, *relativna oblika vrednosti* platna predpostavljajo . . . da se *katerokoli* drugo blago nahaja nasproti njemu v *obliki ekvivalenta* . . . se to drugo blago, ki figurira kot *ekvivalent*, ne more istočasno nahajati v relativni obliki vrednosti . . . *Isto* blago ne more torej nastopati v *istem* *izrazu vrednosti istočasno v obeh oblikah*. (K 1, 63/51)

Res je ena izmed nereflektiranih predpostavk nacionalnoekonomske konstrukcije predmonetarnih, naturalnogospodarskih menjalnih modelov ta, da

⁴⁶ Prav tam, str. 17, 21.

⁴⁷ Prav tam, str. 12.

ima vsako blago hkrati aktivno in pasivno vlogo: vsako blago se nanaša na neko drugo kot na svojo ekvivalentno formo, hkrati pa vendarle rabi drugemu blagu kot ekvivalent. Hkrati mora torej biti tako v »relativni vrednostni formi« kakor v »ekvivalentni formi«. Do takšne absurdnosti pridemo, če posplošimo »obliko II« v model predmonetarnega naravnega gospodarstva. Vendar pa je mnoštvo oblik tipa II nekaj, kar ni mogoče misliti.

»V obliki II more vedno le po ena vrsta blaga totalno razviti svojo relativno vrednost.« (K 1, 82/69) V tem modelu »velja vsakemu posestniku blaga vsako tuje blago kot poseben ekvivalent njegovega blaga... Ker pa vsi posestniki blaga počenjajo isto, ni nobeno blago obči ekvivalent... Zato sploh ne stojte drugo nasproti drugemu kot blaga, temveč samo kot produkti ali uporabne vrednosti.« (K 1, 101/84, 95)

Pojem »menjalnega procesa« označuje zgolj »izmeno snovi družbenega dela« (K 1, 120/101) in je kot tak abstrakcija. Menjalni proces blag je za razliko od menjalnega procesa »produktov« nekaj »dejanskega«, vselej le v dveh oblikah: bodisi kot »naravna zamenjava« — »samonikla oblika procesa menjave« (13, 35) — bodisi kot »cirkulacija«. »Menjalni proces«, o katerem govori 2. poglavje, pa ni ne eno ne drugo. Marx želi pokazati, da »vsebuje proces menjave blag protislovne in med seboj izključujoče se odnose« (K 1, 118/99). Paradoksnost Marxove obravnave »menjalnega procesa« v 2. poglavju je očitno v tem, da želi izpeljati njegovo spodletelost. To se še jasneje pokaže v ustreznem odlomku v *H kritiki*, v katerem je rečeno, da predstavlja »celoto protislovnih zahtev«, saj je »izpolnitev enega pogoja neposredno povezana z izpolnitvijo njegovega nasprotka« (13, 30). To jedro Marxove ekonomske dialektike, ki so ga v doslejšnji recepciji in kritiki Marxa skorajda popolnoma spregledovali ali vsaj nezadostno obravnavali,⁴⁸ očitno ni naperjeno le proti Proudhotu. Ko bi ga bila določala le njegova polemična namera, bi bilo dandanes docela zastarelo. Če hočemo to jedro ustrezno razumeti, moramo izhajati iz tega, da tu ni govor o predmonetarnem menjalnem procesu v podobi »neposredne menjave produktov«. Marx namreč povsem enoznačno pravi: »Neposredna menjava produktov ima po eni strani obliko enostavnega vrednostnega izraza in je po drugi strani še nima. Ta oblika je bila: x blaga A = y blaga B. Oblika neposredne menjave produktov je: x uporabnega predmeta A = y blaga B. Oblika neposredne menjave produktov je: x uporabnega predmeta A = y uporabnega predmeta B.« (K 1, 102/85)

⁴⁸ Gerhard Goehler je bil prvi, ki je podrobno analiziral odlomke iz *H kritiki*, ki zadevajo to problematiko. Upravičeno je poudaril, da je Marxov »dialektični razvoj tu tako sežet in tehen«, da je že skorajda paradigma dialektike kot sklopa znanstvene utemeljitve. A ravno s tega vidika še ni bila dosledno in podrobno raziskana kot samostojen sklop. Ta »poskus nenavadno obsežnega in kompleksnega dialektičnega razvoja v strnjeni obliki« je res »zelo težko razumeti«. To velja seveda tudi za ponovitev tega razvoja v komajda eno stran obsegajočem povzetku na drugi strani 2. poglavja *Kapitala*. Tudi za te odlomke verjetno lahko rečemo, da njihova interpretacija »ne obstaja še niti v nastavkih«. (*Zur Reduktion der Dialektik durch Marx*, Stuttgart 1980, str. 87.) Rešitev, ki sem jo tu le zelo grobo oral, je bolj izčrpno predstavljena v 4. delu moje disertacije iz leta 1978/79, ki bo z naslovom *Marx und die marxistische Orthodoxie* izšla v Edition Suhrkamp.

Bistvena razlika med mojo interpretacijo in Göhlerjevo je, da menjalnega procesa 2. poglavja ne obravnavam kot »historično prvotno obliko neposredne menjave produktov« (str. 118), marveč kot formno še nedoločeno podobo cirkulacijskega procesa. »Naravna menjava« se kot »oblika« »menjalnega procesa« (12, 36), in to kot neustrezna oblika, razlikuje od njega samega. Je samo njegova »samorasla oblika«. Kot gola »premena snovi« je »menjalni proces« formno indiferenten.

Ne glede na to kritiko pa je Göhlerjevo delo doslej verjetno edini poskus formalizirati Marxovo dialektiko obeh prvih poglavij. Argumentacijsko podobo »zevi«, ki jo predlaga Göhler, je treba še temeljito raziskati v kontekstu »dialektičnega razvoja« denarja. Cf. k temu razpravo J. Ritserta »Zur Struktur der Anerkennungsbeziehung bei Hegel«, rokopis Frankfurt 1983.

Kateri so torej tisti procesi menjave, do katerih v 2. poglavju ne more priti, in kdo so pravzaprav ti »blagovni posestniki«, katerih »dejanja« si nasprotujejo? Če ne gre ne za »kupca« ne za »prodajalca«, prav tako pa tudi ne za predstavnike arhaičnega občestva, gre očitno za formno še nedoločene konstrukcije ekonomske teorije, za modele, ki so tu predmet Marxove formne kritike. V odlomku iz prve izdaje *Kapitala* je zelo jasno povedano, da morata razvoj in posplošitev predmonetarnih blagovnih form navsezadnje pripeljati do njihove samoukinitve: »Obča ekvivalentska forma pritiče zmeraj samo enemu blagu v nasprotju z vsemi drugimi. Če pa vsako blago postavi svojo lastno naturalno formo vsem drugim blagom nasproti kot občo ekvivalentsko formo, tedaj vsa blaga izključujejo vsa (blaga) od obče ekvivalentske forme in s tem sama sebe od družbeno veljavne upodobitve svojih velikosti vrednosti.« (E 240/193)

Tudi tu se pokaže, da je vsak poskus skonstruirati menjalni proces predmonetarnih blag obsojen na neuspeh. Prav tako tu ne more biti govor o arhaičnih procesih, saj razvoj oblik vselej že izhaja iz »blag«, ne pa iz »produktov«. Rezultat pa je enak, se pravi, »blagovna forma« izgine, drug drugemu stojijo nasproti zgolj še produkti.

Tu ne moremo podrobneje obravnavati Marxove dialektike blaga, denarja in menjalnega procesa. Želimo le ponazoriti smisel in smoter teh operacij. Ker je Marxova izrecna namera, da bi izoblikoval »kritiko ekonomskih kategorij« in njihove preddialektične obravnave, lahko, kot se zdi, upravičeno postavimo, da skuša razlaga teh protislovij razkriti nereflektirane »predpostavke« akademske teoretizacije. Hkrati mora dialektik Marx tudi pokazati, da se in zakaj se teoretik vrednosti in denarja nujno »giblje v nasprotjih« in naseda objektivnemu videzu.

Simmel in Gottl sta prva teoretika po Marxu, ki sta popolnoma neodvisno od njega razkrila antinomični ustroj akademske teorije vrednosti in denarja. »Vrednostno uganko«, ⁴⁹ o kateri je govoril Böhm-Bawerk, razložita veliko bolj dognano kot ta predstavnik subjektivne teorije vrednosti. Napredek v pojasnitvi problema je Knappova zasluga. Ta je spoznal, da je pravi problem abstraktna »vrednostna enota«, zlasti razmerje med »vrednostjo« in denarno enoto. Šele povezava obeh področij pa je pripeljala do spoznanja, da v denarni teoriji ne vlada le »gromozanski nered«, marveč da moramo znova začeti govoriti, tokrat onstran nasprotja med subjektivno in objektivno ekonomijo, o pravem »kaosu nauka o vrednosti«. ⁵⁰ Ne smemo pozabiti, da je velika večina ekonomistov večkrat govorila o svoji vedi preprosto kot o »znanosti o vrednosti«. ⁵¹ Tako kot Knapp tudi številni drugi ekonomisti menijo, da »pojma

⁴⁹ E. v. Böhm-Bawerk, *Wert, Kosten und Grenznutzen*, Jb. f. Nat. u. St., NF. 21 del: Cenovna teorija ni »rešitev vrednostne uganke, ampak je sama del te uganke«, str. 341. V tej razpravi s Heinrichom Dietzelom je ta opozoril na neuresničeno zahtevo Komorzynskega, da se je »končno dokopal do razkritja nerazrešene skrivnosti«. Dietzel je takrat še »menil, da je ta uganaka že zdavnaj rešena — da je problem vednosti... dokončno in nespodbitno opredelil Ricardo«. (*Die klassische Werttheorie und die Theorie vom Grenznutzen*, Jb. f. Nat. u. Stat., NF. 20. zvezek, str. 561 sl.) Kmalu nato pa je Dietzel obupal in zavrgel vsako vrednostno teorijo nasploh. Dietzel bi lahko v zadnjem razdelku 3. zvezka *Kapitala* našel dokaze za to, da je Marx že zdavnaj navedel nekatere izmed osrednjih argumentov Böhm-Bawerka proti stroškovni teoriji, ki so Dietzla očitno vrgli iz tira. Ti argumenti temeljijo na zamenjavi pojmov, ki jo je zagrešil Ricardo, ne Böhm-Bawerk ne Dietzel pa je nista znala analizirati: na zamenjavanju vrednosti in stroškov, kar je, kot je znano, osrednji argument Marxove kritike Ricarda. Toliko na rob tiste razprave, ki jo je Schumpeter označil kot »najpomembnejši polemični dosežek avstrijske šole« (Epochen der Dogmen — und Methodengeschichte, v: *Grundrisse der Sozialökonomik*, skupaj s S. Altmannom in drugimi, Tübingen 1914, str. 116).

⁵⁰ F. v. Gottl, *Die Wirtschaftliche Dimension*, str. 22.

⁵¹ O. v. Gömöry, *Der Preis als selbständige Kategorie*, Jb. f. Nat. u. St., letnik 68, 1897, str. 177. Tudi za Ludwiga Stephingerja je »vodilna misel celotne ekonomije nauk o ekonomski vrednosti« (*Wert und Geld*, Tübingen 1918, str. 2) — »vodilna misel uveljavljene ekonomije« je torej »uganka«.

vrednosti sploh ni mogoče jasno misliti«, da je »popolnoma iracionalna velikost, njenega pomena za dejansko tvorbo cen pa ni mogoče ekzaktno dokazati.«⁵²

Večina ekonomistov se je temu, v zadnji instanci agnosticističnemu stališču izognila le zaradi močnega poenostavljanja problematike. Videli smo, da je že Wicksel videl eno od značilnosti prevladujočega nauka o vrednosti v tem, da so v njem »najprej abstrahirane funkcije denarja«. S tem se abstrahira od problematike »ekonomskega kroga«, to abstrahiranje pa ni »začasno«, ampak dokončno.

Problem abstrakcije, to je problem ekonomske znanstvene tvorbe modelov, v resnici predpostavlja vnaprejšnje vedenje o bistvenem, od katerega v procesu poenostavljanja pač ni mogoče abstrahirati. Ni pa mogoče videti, kako naj stroka, ki razume samo sebe kot »kvantitativno znanost«, a je navezana na »čarobno palico« miselnega eksperimenta, saj ne more opravljati realnih eksperimentov, pride do tega vnaprejšnjega vedenja o bistvenem.

»Metoda miselnih podob... ki jih ni mogoče nikoli zoperstaviti izkustvu in jih meriti z njim... mora pomagati tam, kjer nas pušča izkustvo praznih rok... Tako se izoblikuje pojem izvornih obresti na podlagi kake miselne podobe... Gre tako rekoč za metodo na ostrini britve, desno in levo zija prepad nesmisla in protislovja. Le stroga samokritika nas lahko obvaruje pred padcem v ti brezni.«⁵³

Vendar pa lahko zelo natančno določimo točko, na kateri napoči med Marxovo teoretizacijo na eni strani in neoklasično ali neoricardovsko na drugi nepremostljivo nasprotje glede vprašanja, katera metodološka napaka na začetku ekonomskega razmišljanja nujno pripelje do padca v ti brezni. Za Marxa, ki se zgleduje po Heglovem pionirskem delu, je razmerje med vrednostjo in denarjem, menjavo in denarno teorijo dialektično. Marxu je povsem jasno, da nas tu izkustvo zares »pušča praznih rok« in da gre potemtakem za razmerje med bistvom in pojavom, ki je v naravoslovju popolnoma neznano.

In res, kateri eksperiment naj bi pomagal družbeni znanosti, denimo, pri problemu »izvornih obresti« ali »izvorov obresti«, torej »presežne vrednosti«, da uporabimo Marxov izraz. »Denarno zagrinjalo« je v resnici mogoče dvigniti le z »miselnimi podobami«. Marx naravnost pove, da pri tem »ne morejo pomagati niti mikroskop niti kemične reagentije. Oboje mora nadomestiti moč abstrakcije«. (K 1, 12/10)

Obe inačici akademske ekonomije, ki izhajata iz modelov naturalnega gospodarstva, se metodološko nereflektirano ukvarjata s tem, kar je za Marxa osrednji metodološki problem, ki v bistvu vnaprej določa vse vsebinske rezultate teorije vrednosti, denarja in kapitala — z analizo bistva.

»Predpostavka elementarne teorije vrednosti in cen je, da se gospodarske dobrine in storitve zamenjujejo v neposredni menjavi. Ta predpostavka mora pripeljati do spoznanja, da v zadnji instanci vrednotenja porabnikov... odločajo o menjalnih razmerjih. Teorija katalitike se mora začeti s tem, da preučuje dogajanja na trgu pod predpostavko, da je menjava le neposredna, in to zato, ker je neposredna menjava splošno pravilo (!), posredna pa poseben primer... Nato pa je treba rezultate z vpeljavo denarnega izraza prodaj še približati dejanskosti.«⁵⁴

⁵² Hero Moeller, *Die sozialökonomische Theorie des Wertes*, v: Ztschr. f. Volksw. u. Soz. pol., NF 1. zv., Wien 1921, str. 258 in 266.

⁵³ Ludwig von Mises, *Nationalökonomie*, Neudruck, München 1980, str. 227 sl.

⁵⁴ Prav tam, str. 357, 241.

Z avstrijsko tezo, da »vrednotenja potrošnikov« »v zadnji instanci« uravnavajo ekonomijo, da je torej v središču kapitalistične ekonomije vselej le človek, je teorija mejne koristnosti

Tudi če neoricardovec zavrača »predpostavko«, da »v zadnji instanci« — torej empirično nepreverljivo — odloča o menjalnih razmerjih »vrednotenje« porabnikov, analizira njegova teorija relativnih cen bistvo enako nereflektirano kakor neoklasična teorija. Če za Marxa »blagovna cirkulacija ni samo formalno, ampak tudi bistveno različna od neposredne menjave produktov« (K 1, 126/106), pa tako neoricardovec kot neoklasik abstrahira od »bistvenih razlik«. Zato je denar zanju le »prepredeno izumljeno pomožno sredstvo«, gola konvencija. Neoricardovsko-keynesijansko usmerjeni ekonomist lahko sicer razume samega sebe kot nasprotnika kvantitativne teorije, a njegovo pred-dialektično razumevanje enačbe blago—denar se mora navsezadnje izraziti kvantitativno-teoretsko. »Nadomeščanja blaga z drugim blagom« zanj ni, kakor pravi Marx, »posredovala njuna lastna sprememba oblike«, marveč denar, ki »cirkulira sama po sebi negibna blaga« (K 1, 130/109).

Ker naš ekonomist stalno in nujno med seboj meša »blaga« in »produkte« — produkte v smislu »samih po sebi negibnih blag« — ne opazi, da gibanja denarja sploh ni mogoče misliti drugače kot »gibanje... lastne oblike« blag. Tako kot kvantitativni teoretik in nasploh neoklasik vidi tudi neoricardovec le »čutno zaznavni fenomen«, se pravi, da blago in denar »menjata roki ali mesto« (K 1, 122/103) kot gola produkta.

Nauk o »denarnem zagrinjalu« sicer pogosto povezujejo s tezo o »nevtralnosti« denarja, vendar pa mora sleherna preddialektična teorija o »menjavi« dobrin dojeti denar, to »vmesno menjalno sredstvo«, le kot »zagrinjalo«, »cirkulacijo« pa le kot neposredno »menjavo«. Neoricardovski poskus razviti teorijo

opredeljena kot »subjektivna ekonomija«, ki je Marxovi »objektivni« teoriji diametralno nasprotna. »Böhm-Bawerk ne taji, da določa ceno tudi veliko število 'objektivnih' tehničnih in družbenih dejavnikov, vendar pa — s svojega stališča povsem dosledno — vztraja pri tem, da obstaja 'kazalni proces', ne pa tudi 'kazalna pariteta', vse prej gre za 'zadnje' in 'primarne', za 'izvirni vir'.« (*Kapital und Kapitalzins*, II. del, 2. zv., Jena 1921, str. 181 in 184.) Po svoje preseneča, da dandanes, kakor se je pokazalo na srečanju v Bielefeldu, celo napredni avtorji zagovarjajo stališče, da neoklasična ekonomija pravzaprav ni »subjektivna«. Takšne trditve je vselej postavljala walrasovska »subjektivna ekonomija«. Schumpeter, denimo, pravi, da je v ekonomiji »kontroverza glede subjektivizma in objektivizma« povsem »nesmiselna« — teza, ki jo bodo nedvomno z veseljem podprli vsi eklektiki — torej zgolj spor zaradi »navideznih problemov«. In sicer zato, ker mora biti »subjektivna« teorija takšna, da jo lahko vseeno uporabimo tudi za objektivna dejstva (podatke), tako kot mora vsaka »objektivna teorija« vedno predpostavljati ali implicirati postulate ali nauke o »subjektivnem« ravnanju. »Vsaka popolnoma subjektivna teorija mora biti tudi objektivna in narobe.« (*Geschichte der ökonomischen Analyse*, str. 120.) Schumpeter molče predpostavlja — in to je povsem v nasprotju z njegovo pravilno slutnjo o Marxovi teoriji vrednosti — da lahko Marxovo teorijo opredelimo enako kot Ricardovo, se pravi kot »mikroanalizo« t. i. neposredne menjave (prav tam, 1213). Schumpeterjeva teza se mi zdi zanimiva zaradi dveh razlogov: v njej se ne izraža le poglobljena napaka akademске kritike Marxa, marveč tudi vseh tistih ekonomistov, ki skušajo, kot denimo Hans Peter ali pa Winfried Vogt in njegovi učenci, sintetizirati Marxa in Walrasa. Hkrati pa Schumpeter artikulira tudi temeljno postavko metodološkega individualizma v družbenih znanostih nasploh. Stroga »objektivna« teorija je potrebna že, če si predložimo metodološko posledico posrečene Gottlove ugotovitve, da v ekonomiji »nič ne meri in ni ničesar izmerjeno«, saj ekonomske reči vselej že najdemo izmerjene. Smisla in izvora teh kvazi-apriornih »oblik« ali »postopkov« nam ne morejo pojasniti nikakršni postulati ali nauki o »subjektivnem ravnanju«. Ker vsak, na primer, lahko uporablja denar kot denar, ne da bi moral vedeti, kaj je — hkrati blago in kapital — je popolnoma nemogoče, da bi analizirali pomen teh »oblik« in proces njihove brezzvestne reprodukcije s sklicevanjem na tiste »postulate« ali »nauke«. Zato mora neoklasična teorija »objektivne« oblike ali ekonomske »fetiše« vselej že predpostavljati. Tako kot se objektivna teorija kot forma analiza ne more sklicevati na izjave o subjektivnem ravnanju, tudi subjektivna ekonomija ne more iz svojih »postulatov«, natančneje iz svojih pravic o »subjektivnem ravnanju«, razviti tiste »oblike«, ki so za tiste, ki tako ali drugače »ravnajo«, vselej že predpostavljene. Pri tem puščamo ob strani, ali je Schumpeter zares ustrezno opredelil »samorazumevanje« funkcionalne teorije cen ali pa velja, prav nasprotno, tudi zanj tako kot za walrasovca teza Böhm-Bawerka, da je treba menjalna razmerja v zadnji instanci zreducirati na t. i. »vrednotenja«, se pravi, na nekaj »subjektivnega«. Schumpeterjeva teza, ki so jo na bielefeldskem srečanju zagovarjali privrženci in somišljeniki regensburškega kroga, pa popolnoma odpove pri poskusu, da bi vsaj v osnovi dojela Marxovo formno analizo, torej jedro Marxove kritike ekonomije. Johannes Schneider je s svojo kritiko Marxa jasno pokazal, da implicira mučni sinkretizem tega kroga — pisana mešanica Adorna, Walrasa in Marxa, kakor jo vsebuje uvodnik v zborniku *Ökonomie und Gesellschaft* — kritiko Marxa torej, ki je globoko pod ravniyo poznega Schumpeterja.

relativnih cen kot zaključeno, ki bi jo bilo treba le še »dopolniti« z denarno teorijo, je dokaz, da je v tej zastavitvi »krožni tok« dobrin in storitev ločen od kroženja denarja. Ena od posledic te preddialektične zastavitve je, da »obravnavava oba kroga, čeprav sta na neki način odvisna drug od drugega, kljub temu kot načeloma izolirana« — to pa se popolnoma ujema s kvantitativno »teorijo dvojnega toka«. ⁵⁵ Gre za izoblikovanje v sebi sklenjene teorije krožnega toka dobrin, ki se mora nujno končati z ugotovitvijo: »nato pa je treba rezultata z vpeljavo denarnega izraza prodaj še približati dejanskosti«. Vse drugače kvantitativne teorije, tudi najsodobnejše, prav tako pa tudi vse preddialektične zastavitve razmerja blago—denar, morajo funkcije in bistvo denarja določiti takole: »Izhodišče razmišljanj je določitev 'bistvene' lastnosti denarja. Ta je analitično pridobljena tako, da je denarno gospodarstvo primerjano z menjalnim.« ⁵⁶

Tudi neoricardizem postopa »analitično«, najustrezneje pa opiše njegov postopek Misesov izraz »miselne podobe«, o katerih nikoli natančno ne vemo, ali ne vodijo v »prepad« »nesmisla in protislovja«.

Obravnava »gospodarskega kroga«, to je dialektične prepletenosti blaga in denarja, mora s takšnim postopkom seveda obračunati. Gottl lahko zato opozori na »poudarjeno nesmiselnost tistega prikaza«, ki se »dobesedno vtihotapi prek 'posredne' menjave denarja.« ⁵⁷

Najostrejša kritika »fikcije« o naravnem gospodarstvu »blag« kot »hevristično nepogrešljivi in logično nujni miselni tvorbi« ⁵⁸ izhaja seveda iz Marxove formne analize. V njej se namreč kaže popoln nesmisel poskusa postaviti kako blago v formi »relativne cene«, tj. »relativne vrednostne forme«, ne da bi pri tem predpostavili, da je drugo blago nasproti njemu v ekvivalentski formi. Če pa bi ta forma veljala za vsako blago, bi bilo vsako blago hkrati v »relativni vrednostni formi« in »obči ekvivalentski formi«, s tem bi »vsa blaga izključevala vsa blaga« tako iz ene oblike kakor iz druge.

Če v razmerju med blagom in denarjem nočemo videti, tako kot Simmel, nekega »apriorija, ki ni veden«, ⁵⁹ pridemo do novega protislovja. Na eni strani je očitno, da obstajata blago in denar le »drug za drugega«, da sta »nasprotna si momenta« (E 240/199) iste vrednostne forme. Po drugi pa ne more obstajati tako rekoč kar trikratni apriorij — razmerje samo, poleg tega pa še »denarna enota« in »vrednostna enota«. S tem vznikne »problem začetka«, ⁶⁰ vprašanje: »kaj je prvotno, blago ali denar« — vrednostna enota ali denarna?

Če je en člen razmerja postavljen kot »logični začetek«, ki obstaja kot tak neodvisno in pred drugim členom, tedaj »moment« ali »ekstrem« razmerja

⁵⁵ J. Feilen, *Die Umlaufgeschwindigkeit des Geldes*, str. 58.

⁵⁶ F. v. Gottl, *Die Wirtschaftliche Dimension*, str. 88.

⁵⁷ L. v. Mises, *Nationalökonomie*, str. 221.

⁵⁸ J. Feilen, *Die Umlaufgeschwindigkeit* ..., str. 47.

⁵⁹ J. Schumpeter, *Geschichte der ökonomischen Analyse*, str. 1350.

⁶⁰ »Logično vzeto še zdaleč ni gotovo, da je najboljša metoda, da bi prišli do kreditnih transakcij, ta, da izhajamo iz novca ... Morda bi bilo bolje, da bi za izhodišče vzeli prav same transakcije ... Tako v praksi kakor v analizi bi morda morali kreditni teoriji denarja dati prednost pred denarno teorijo kredita.« (J. Schumpeter, *ibid.*, str. 876.) Kakor vidimo, Schumpeter zagovarja stališče tistih teorij, ki trdijo, da denar izvira iz »svoje najrazvitejše forme«, iz plačilnega sredstva, to je iz kredita. Dejansko se izrecno sklicuje na Macleoda: »Orise kreditne teorije denarja vsebujejo dela Macleoda.« (prav tam, str. 876.)

Nič presenetljivega torej, če ta teorija in njej sorodni nauki temeljijo tudi na nereflektiranih predpostavkah, po katerih je pri razlagi nastanka denarja mogoče uporabiti »modele brezgotovinskega plačilnega prometa« kot smiselne abstrakcije, ki zahtevajo zgolj postopno približevanje realnosti. Gre za predpostavko, da sta denar kot »konkretna denarna masa« in denar kot »abstraktna denarna enota« dva popolnoma različna spoznavna predmeta, »lastna denarju« (?). (Claasen, *Grundlagen* ..., str. 35 sl.) Videli smo, da se ta mitologem denarne teorije sooča s tistimi nerešljivimi problemi, ki jih je Wilken prepričljivo prikazal v svoji raziskavi o »zavesti o denarni vrednosti«.

sploh ni več »moment« ali »ekstrem«, ampak je »element«, celo konstituens razmerja. »Glavna težava v analizi denarja je odpravljena, brž ko dojamemo njegov izvor v samem blagu.« (13, 49)

V tem odlomku iz *H kritiki* »blago« očitno ni dojet kot »moment« ali »ekstrem« razmerja: če denar tu še ni »razvit«, očitno tudi ne more biti za »cenovno določeno« blago. Ali gre torej za blago, ki je določeno za menjalno vrednostjo, za blago, ki je v »relativni vrednostni formi«? Toda potem bi bila hkrati postavljena tudi že neka prvotna oblika denarja, in sicer ekvivalentska forma. Blago, strogo vzeto, sploh ne bi bilo blago, ampak le »moment« razmerja, ki bi ga bilo treba potemtakem dojeti kot nekaj prvotnega, kot apriorij. Marx res govori o blagu nasploh, vendar ga ne opiše v izrazih forme, ampak kot eksistirajoče protislovje, kot dialektično načelo. Spomnimo se, da izhaja »iz protislovja med občim značajem vrednosti in njenim snovnim bivanjem v nekem določenem blagu — gre za iste obče značilnosti, ki se pozneje pojavijo v denarju — kategorija denarja« (B, 89). »Obče značilnosti vrednosti«, o katerih Marx tu govori, morajo biti take, da njihove eksistence ne moreta spodbijati ne teoretik subjektivne vrednostne teorije ne neoricardovec, ki zvrča vrednostno teorijo. Te obče značilnosti se »pojaviijo«, torej eksistirajo, šele v denarju, šele v denarju torej »dejansko« so. Na blagu, torej na »blagu nasploh«, so bile torej le »na sebi ali za nas« kot analitike, ne pa za »blagovnega posestnika« — oz. v njegovi glavi so obstajale le, če je šlo za »izoliranega posameznika«. »Blago nasploh« je potemtakem samo to, kar je Engels v svojem konspektu imenoval »blago na sebi«. Takšnega blaga »na sebi« ni mogoče zamenjevati, konstrukcija »menjalnega procesa« predmonetarnega »blaga na sebi« ali »blaga nasploh« nujno vodi v protislovja (K 1, 118/99). V svoji recenziji Marxovega dela *H kritiki* iz leta 1859 govori Engels o »nemožnosti« (13, 476) takšnega menjalnega procesa, ki jo seveda moramo razumeti kot *miselno* »nemožnost«.

Tu ne moremo podrobneje prikazati Marxove »uporabe dialektične metode v politični ekonomiji«. Temeljni misli »dialektične razvojne metode« v Marxovi teoriji vrednosti sta v resnici zelo preprosti: pri analizi blaga naleti na »protislovje... ki ga vključuje blago kot tako, da je kot posebna uporabna vrednost hkrati (!) ... obča uporabna vrednost« (13, 34).

Izraz »obča uporabna vrednost« pomeni tu toliko kot »obči ekvivalent«, »obči produkt« ali prav: »vrednost«. Prehod iz predmonetarne in predvrednostne forme je torej tekoč. Marx ne pride do kakega novega izvirnega fenomena ali »apriorija«, do kakega »blaga nasploh«, ki bi bilo enotnost uporabne vrednosti in vrednosti. Prav zato se tudi izogne temu, da bi »uganko denarnega fetiša« pač samo prestavil v kako drugo »uganko«, v »uganko blagovnega fetiša« (K 1, 108/90). Pri njem je, prav narobe, blagovni fetiš mogoče »razbrati« na »človeški podlagi«: in sicer kot enotnost posebne uporabne vrednosti in obče, posebnega produkta in občega, posebnega dela in občega — torej kot enotnost individualnega in nadindividualnega, čutnega in nadčutnega.

Druga temeljna misel, ki neposredno izhaja iz prve in zadeva tisto, kar je Engels nekoč izrecno imenoval »dialektične zadeve iz teorije denarja« (32, 252), pa je, da je blago »dejansko« blago šele kot denar, da je torej menjalni proces »dejansko« menjalni proces šele kot »cirkulacija«, da je blagovni posestnik 2. poglavja šele kot »kupec« 3. poglavja »dejanski« blagovni posestnik, ne pa le »zgolj mišljena« oseba v modelu dveh posestnikov »blag«. Če pravi Engels blagu prvega razdelka »blago na sebi«, izhaja iz te določitve naslednji nujni

nadaljnji razvoj: »Neko določeno blago mora prevzeti /to/ vlogo... in šele s tem (!!) blago popolnoma postane blago. To posebno blago je... denar.« (16, 246) Tako so šele zdaj »blaga prisotna drugo za drugo ali nastopajo drugo za drugo kot menjalne vrednosti... kot samo različni kvantumi istega predmeta« (13, 33), torej v zlati valuti denarja. Kot predmonetarna blaga modelov naturalnega gospodarstva, določena le z menjalno vrednostjo, blaga še niso bila »drug za drugega«. Skratka, ni še bilo tistega tričlenega razmerja blago—denar—blago, »gospodarskega kroga«, v katerem členi drug drugega vzajemno konstituirajo. Predmonetarno blago je, če ga obravnavamo na ravni formne analize, tisto »blago nasploh«, ki nosi v sebi neko »protislovje«. To protislovje je v denarju kot »blagu« rešeno: za to blago je pač značilno, da je kot »posebna uporabna vrednost hkrati... obča«. Prav »obče značilnosti vrednosti« — po Simmlu »absolutne in objektivne vrednosti«, ki postavljajo »zahtevo po priznanju« — ki jih mora, kadar gre za denar, »vsak priznati«, so torej v »bistvu« značilnosti blaga: »Vse lastnosti, ki jih naštevajo kot posebne lastnosti denarja, so lastnosti blaga kot menjalne vrednosti; produkta kot prednosti za razliko od vrednosti kot produkta.« (G 65)

Razlog za neustrezno obravnavo Marxove teorije vrednosti v 117-letni zgodovini akademske kritike Marxa, nesposobnost neoricardizma, da vsaj v osnovi dojame temeljno misel tega, kar dozdevno kritizira, je, da uveljavljena ekonomija v svoji »brutalni zainteresiranosti za snov« zanemarija »obliko« vrednosti ali da vidi v njej nekakšen »apriorij«. Vedno se je zanimala le za to, kar je Marx imenoval »substancia« vrednosti. V resnici pa je težišče Marxovega dela v obravnavi medsebojnega razmerja med »različnimi momenti vrednosti, ki jih Ricardo ni razvil, pač pa so pri njem le faktično dana in se med seboj prepletajo« (T 2, 169). Marxa torej zanima vprašanje, kako je mogoče dojeti vrednost kot »celoto« njenih »momentov«. Pri tem se že z jezikovnega gledišča vsiljuje problematika »oblike« in »vsebine«: če govorim o »substanci« ali o »vsebin« vrednosti, istovetim vrednost in »obliko«. Če pa, nasprotno, govorim o »obliki« vrednosti, tedaj istovetim vrednost in »substanco«. O vrednosti kot celoti njenih »momentov« govori, denimo, izraz »vrednostna reč«, prav tako tudi obravnava »občih značilnosti vrednosti«, ki se »pojavi« ali so »dejanske« šele v denarju: zlahka spoznamo, da vrednost tu ni dojeta kot določiten razlog ali kot gravitacijska točka cen.

Osrednje vprašanje *Kapitala* kot »kritike ekonomskih kategorij« pa je problem, ki je s »stališča nacionalne ekonomije« nerešljiv: kako je mogoče dojeti »konstitucijo« ali »genezo« ekonomskega objekta, se pravi »vrednostne reči« v njenih različnih podobah »blaga«, »denarja« ali »kapitala«? Kako je mogoče iz »človeške baze«, iz družbene nadindividualne »substanc« vrednosti »razviti« njeno »obliko«, ki obstaja na videz »zunaj ljudi«, njeno »norost«.

Prev. Rado Riha

Marxova in Engelsova dela so navedena povečini po Marx-Engels Werke (MEW), Berlin 1958 sl, pri čemer označuje prva številka zvezek, številka za vejico pa stran. Pri navedbah iz *Kapitala* sledi po navedbi ustreznega zvezka stran v nemški izdaji, za poševno črto pa še stran v slovenskem prevodu. Vse navedbe iz Marxovega besedila *H kritiki politične ekonomije 1859* (MEW 13) navajamo po slovenskem prevodu I. Krambergerja v: METI 1/9 (v tisku). Okrajšave, uporabljene v pričujočem besedilu, označujejo naslednja dela:

K 1, K 2, K 3: K. Marx, *Kapital*, zvezek 1, zvezek 2, zvezek 3 (MEW 23, 24, 25), Ljubljana 1985, 1967, 1973.

T 1, T 2, T 3: K. Marx, *Theorien über den Mehrwert* (MEW 26.1, 26.2, 26.3).

E: K. Marx, *Das Kapital*, Erster Band, Erstes Kapitel der Erstausgabe: v: Marx-Engels Studienausgabe, 2. zv., Frankfurt/M 1966; slov. prev. v: Časopis za kritiko znanosti 13—14, Ljubljana 1976.

B: Marx/Engels, *Briefe über »Das Kapital«*, Berlin 1954.

G: *Očrti kritike politične ekonomije*, METI I/9, Ljubljana 1985.

J: G. W. F. Hegel, *Sämtliche Werke*, Jubiläumsausgabe. Prev. po: Hans-Georg Badchhaus, Zur Marxschen »Revolutionierung« und »Kritik« der Ökonomie: die Bestimmung ihres Gegenstandes als Ganzes »verrückter Formen«, v: Mehrwert 25/1984, »Was bleibt von Marx?«

ZGODOVINA MARKSIZMA
KARL KORSCH (1886—1986)

Karl Korsch

KVINTESENCA MARKSIZMA

Splošno razumljiv prikaz

PREDGOVOR

Prvi smoter tega spisa je, da bi služil kot osnova za tečaje o najpomembnejših naukih znanstvenega socializma in komunizma. Kljub kratkosti pa daje izkušenemu vodji tečaja priložnost, da lahko poleg abecede obravnava tudi težavnejša vprašanja marksistične ekonomije in družbene vede v zaključeni povezavi. Po svojih praktičnih izkušnjah bi svetoval, da bi snov razdelili na vsaj šest sestankov po dve uri in sicer tako, da bi opravili prve tri razdelke (vprašanja 1—23) na prvih treh sestankih, tako da bi za težavnejše raziskave ostanka (vprašanja 24—37) ostali še trije sestanki.

Nadaljnji smoter tega spisa pa je omogočiti začetniku, da bi samostojno prodril v marksistični sistem. Kdor si bo vtisnil vsebino tega spisa v spomin in bo tako pridobljeno znanje dopolnil tako, da bo večkrat prebral pod številkami 1 do 6 v seznamu literature navedene manjše spise Marxa in Engelsa, bo dovolj pripravljen, da se bo lahko lotil samostojnega predelovanja Marxovega glavnega dela — »Kapitala«. Za že bolj razgledane pa bi pripomnil, da naj bi s prehodom od tretjega k četrtemu delu tega spisa (vprašanje 24) postalo razumljivejše tudi razmerje med drugim ter tretjim in prvim zvezkom »Kapitala«.

»Kvintesenca« marksizma mora v največji zgoščenosti vendarle vsebovati vso bistveno vsebino njegovega nauka. Kar se tiče ekonomskih naukov mislim, da sem to v polni meri dosegel v pričujočem spisu. Splošni družbeni nauk marksizma pa sem nasprotno prikazal le v najbolj skopih obrisih. Izčrpnije in opirajoč se na vire sem ga prikazal v svojem spisu »Osrednje točke materialističnega pojmovanja zgodovine«, ki bo v kratkem izšel pri isti založbi.

S Schafflerjevim spisom, ki je bil svoj čas zelo zaslužen, pa ima tu predloženi spis skupno samo eno tujko.

Jena, sredi februarja 1922.

Karl Korsch

I. DEL: MARXOV DRUŽBENI NAUK

1. Kaj je komunizem?

Komunizem je znanstven nauk in družbeno in politično gibanje, ki je oprto na ta nauk.

Dodatek: 1. Znanstveni nauk socializma ali komunizma (marksizma), ki sta ga utemeljila Marx in Engels, obsega a) nauk o ciljnih komunizma in o sredstvih za doseg teh ciljev, b) znanstveni uvid nujnosti teh ciljev in sredstev.

Dodatek: 2. Komunizem pa ni le znanstven nauk (teorija), temveč tudi delovanje v smislu tega nauka (praksa). Komunisti, katerim je skupna z drugimi socialističnimi strankami teorija »marksizma«, se pred slednjimi odlikujejo po tem, da praktično najbolj odločno delujejo po tem nauku (gl. Kom. manif., str. 23).

2. Za kateri cilj si prizadeva komunizem?

Za osvoboditev proletariata s preobrazbo obstoječega državnega in družbenega reda v »asociacijo, v kateri bo svobodni razvoj vsakega posameznika pogoj za svobodni razvoj vseh« (gl. Engels, Načela, vprašanje 1 in Komunist. manif., str. 29).

3. Katere »nesvobode« lahko komunizem še osvobodi proletariat v demokratični republiki?

Obstojita dve obliki nesvobode: politična nesvoboda državljanov v še ne demokratični državi in družbena (socialna) nesvoboda delavcev v še ne komunistični družbi. Demokrasko-republikanska država svojim državljanom dopušča le politično svobodo, ne odstranjuje pa družbene nesvobode (podjarmljenje in izporiščanje) delavcev v kapitalistični družbi.

4. V čem je družbena nesvoboda (podjarmljenje in izkoriščanje) delavcev (proletarcev) v kapitalistični družbi?

Meščanske svoboščine (npr. obrtna svoboda, prost dostop do izobraževanja, prosta volilna pravica itd.) proletarcu nič ne koristijo, ker mu v kapitalistični družbi njegov razredni položaj preprečuje, da bi se jih posluževal.

Ilustracija: 1. »Zakon vsakemu, bogatašu in revežu, z isto suverenostjo prepoveduje spati pod mostom!« (Anatole France). — Ustava RSFSR, pogl. 5, št. 13—17.

5. V čem je razredni značaj kapitalističnega družbenega reda?

Korenine ima v kapitalističnem gospodarskem redu, ki tvori (po materialističnem pojmovanju zgodovine in družbe Karla Marxa) osnovo celotnega družbenega reda.

6. *Kako so po materialističnem pojmovanju družbe med seboj povezani različni sestavni deli človeške družbe?*

Grafični prikaz človeške družbe

Nadzidava	{ Ideje v glavah ljudi pravo, običaji, navade cerkev, šola, prosta združenja družina, država
Podzidje	{ Gospodarski red (ekonomija)

7. *V čem je razredni značaj kapitalističnega gospodarskega reda?*

V nasprotju med kapitalisti, ki posedujejo produkcijska sredstva (»zemljo, rudnike, jame, surovine, orodja, stroje, prometna sredstva« itd.) in proletarci, ki so izključeni od lastnine produkcijskih sredstev.

8. *Kako je možno, da more kapitalistični razred podjarmiti in izkoriščati proletarski razred?*

Marx odgovarja: »Iz odvisnosti dela od narave sledi, da mora biti človek, ki nima druge lastnine kakor svojo delovno silo, v vseh družbenih in kulturnih razmerah suženj drugih ljudi, ki so se polastili predmetnih delovnih pogojev. Le z njihovim dovoljenjem more *delati*, torej le z njihovim dovoljenjem živeti.« (Obrobne pripombe k programu nemške delavske stranke.)

Ilustracija: Primerjava delavca, ki prodaja svojo delovno moč za mezdo, s srednjeveškim kmetom in obrtnikom, ki je svojo delovno moč uporabljal produktivno in svoje produkte prodajal ali porabil. Oba živita »od svojega dela«.

9. *V kateri obliki se odvija podjarmljenje in izkoriščanje delavskega razreda po razredu kapitalistov?*

Odgovor nam daje Marxov nauk o vrednosti in presežni vrednosti.

II. DEL: MARXOV NAUK O VREDNOSTI

10. *V čem se razlikujeta uporabna vrednost in menjalna vrednost produkta?*

Uporabna vrednost (koristnost) produkta obstoji za tistega, ki hoče imeti produkt zase, menjalna vrednost (prodajna vrednost) pa za tistega, ki tega produkta ne želi imeti zase (npr. izdelovalec ricinovega olja). Uporabnih vrednosti produktov ni mogoče natančno izmeriti, njihove menjalne vrednosti pa je vedno mogoče natančno izmeriti (merilo vrednosti: »denar«). Vsaka proizvedena dobrina mora, če naj bi imela kot blago menjalno vrednost, imeti neko uporabno vrednost, toda pri tem velikost menjalne vrednosti ni odvisna od stopnje koristnosti.

11. Katera vrednost je najpomembnejša v kapitalističnem gospodarskem redu?

»Menjalna vrednost« (prodajna vrednost). — Dobrine proizvajajo skoraj vedno za menjavo (prodajo), torej kot »blaga« za »trg« (trgovino), preden se jih uporablja in porabi kot »uporabne dobrine« (cirkulacijsko sredstvo: »denar«), »cirkulirajo« kot »blaga«. — Tudi »delovno moč« proletarca prodaja njen naravni posestnik v kapitalističnem gospodarskem redu kot »blago« na »trgu dela«, preden jo kupec, kapitalist, uporabi in porabi v svojem obratu.

(Vse to je drugače v komunističnem planskem gospodarstvu!)

12. Kako velika je »vrednost« (menjalna vrednost) blag v kapitalističnem gospodarstvu?

Po Marxovem nauku o vrednosti imajo vsa blaga v medsebojnem razmerju tem večjo »vrednost«, čim več »družbeno nujnega dela« je potrebnega za njihovo produkcijo.

Dodatek: Vzroke za to, da dejansko plačane cene običajno ne ustrezajo temu vrednostnemu razmerju blag, bomo razložili pozneje.

13. Kako velika je po tem merilu »vrednost« (menjalna vrednost), ki ga ima blago »delovna moč« za svojega prodajalca in kupca na »trgu dela«?

Delovna moč kot blago je »vredna« toliko, kolikor je treba uporabiti družbeno nujnega dela za to, da bi proizvedli tako za uporabo pripravljeno delovno moč. To delo opravljajo v industrijah, katerih produkti so predmet konzuma delavskega razreda (npr. v živilskih industrijah vključno s kmetijstvom, oblačilno in gradbeno industrijo). Delo se plačuje z mezdo, ki jo prodajalcu blaga delovna moč, delavcu, izplačuje njen kupec, kapitalist, in ki jo prvi daje naprej prodajalcem produktov, ki jih konzumirata on in njegova družina.

Ilustracija: Stvar si lahko predstavljamo tako, kot da bi človeško delovno moč izdelovali v določenih industrijah (živilskih industrijah itd.), kot stroj. Podjetnik, ki hoče v svojem podjetju uporabiti delovno moč, si jo kupi neposredno od svobodnega delavca, posredno pa od tistih podjetij, ki proizvajajo življenjska sredstva itd. za delavce in s tem tudi za uporabo pripravljene delovne moči same.

III. DEL: USTVARJANJE PRESEŽNE VREDNOSTI V KAPITALISTIČNEM POSAMEZNEM PODJETJU

Primer: Tovarna flanele s 5 500 000 markami obratnega kapitala.

14. V čem so »dohodki« »podjetnika« pri otvoritvi podjetja in v prvem poslovnem letu?

Podjetnik kupi:

zemljišče s praznimi tovarniškimi stavbami		2 000 000 mark
statve in siceršnji inventar		500 000 mark
prejo in siceršnje surovine in obratna sredstva		1 000 000 mark
V tem poslovnem letu izplača mezd in plač za		2 000 000 mark
S tem je »naložil« v podjetje		5 500 000 mark

15. Kako visoki so dejanski »lastni stroški« za letni proizvod?

Za surovine in obratna sredstva		1 000 000 mark
za mezde in plače		2 000 000 mark
»Odpisi« za amortizacijo stavb in strojev		200 000 mark
Vsota dejanskih lastnih stroškov		3 200 000 mark

16. Kaj bi rekel podjetnik, če bi prodaja produkta dejansko povrnila samo lastne stroške?

Rekel bi: »Ničesar nisem zaslužil.«

Dodatek: Rekel bi celo: »Moral sem doplačevati,« — in bi s tem mislil na »obresti«, ki bi jih moral plačevati posojilodajalcu, če bi si bil denar izposodil (recimo banki), ki pa si jih sedaj, kot svoj lastni bankir, sam obračunava.

Vzroki za to, da mora kapitalistični »podjetnik« obračunavati obrestovanje svojega denarja, ki ga je naložil v svojem lastnem obratu, in jih prišteti h »kapitalističnim proizvodnim stroškom« svojega letnega produkta, bomo razložili pozneje.

17. Ali bi bil podjetnik zadovoljen, če bi prodani proizvod razen tega prinašal še njegovo mezdo (tj. plačilo za njegovo dejavnost v vodstvu obrata)?

Odgovor bomo dobili, če si predstavljamo podjetje spremenjeno v delniško družbo z akcijskim kapitalom 5 500 000 mark. Potem je plača direktorja zaobsežena v »računu mezd in plač«. Toda kapitalistični podjetnik, to so tu delničarji, bi še vedno spraševal: »In kje so naše dividende?«

18. Kaj običajno dejansko prinaša prodani produkt?

V normalnih razmerah kapitalističnega gospodarstva prinaša prodani produkt več kot lastne stroške, na primer namesto 3 200 000 v resnici 5 200 000 mark, t. j. razen »lastnih stroškov« še 2 000 000 mark »presežka«. Celotna vsota vrednosti, ki jo je kapitalist »naložil« v obrat, se je torej v enem letu pomnožila s 5 500 000 mark na 2 300 000 + 5 200 000 mark na 7 500 000 mark: »kapital« je pridobil 2 000 000 mark »presežne vrednosti«.

19. Od kod izvira »presežna vrednost«, ki je obogatila kapital?

Ne iz ugodnega nakupa in ugodne prodaje (izkoriščanje konjunktura, odiranje itd.). Vse to bi razložilo samo slučajne posebne dobičke posameznih kapitalistov, in take dobičke, do katerih prihaja s prometom z gotovimi produkti (blagi) (trgovski dobiček). Ne razloži pa to dobičkov, do katerih prihaja s kapitalističnim proizvajanjem produktov samih. Ti običajni dobički, ki jih kapitalistični podjetnik pridobiva v *produkciji*, pa namreč temeljijo na tem, da je gotovi proizvod vreden več, kot pa vsota vseh produkcijskih elementov, ki jih je kapitalist nakupil za produkcijo (surovine itd. + mezda, — po Marxu: potrošeni mrtvi in živi kapital: $c + v$).

Ilustracija: Primerjava dobička, ki ga lahko pridobi posestnik obrata s tem, da proda surovine naprej in razproda stroje itd., in dobička, do katerega prihaja zaradi produktivne predelave teh surovin s stroji in delavci.

20. Kako v produkciji nastaja »presežna vrednost« proizvoda?

S produktivnim delom vseh delavcev, ki so udeleženi pri produkciji.

Dodatek: Če na stvar gledamo družbeno, potem te presežne vrednosti ne ustvarja niti kapitalist sam, niti ne delavci v njegovem obratu, niti ne zgolj oboji skupaj. Nasprotno je z delom, ki je opravljeno v tem obratu v družbenih pogojih, ki jih ustvarja istočasna dejavnost mnogih drugih obratov, razen namdestitve *potrošenih* dobrin (surovine itd. + delovna moč = $c + v$) ustvarjena še »prosta« presežna vrednost (∞). S tem produktom naravne sile »človeška delovna moč, aplicirana na stvarna produkcijska sredstva«, ki je družbi na razpolago brez plačila, bi v *komunistični* družbi neposredno in preko svojih v ta namen postavljenih organov razpolagala skupnost. V *kapitalistični* družbi pripada celotni produkt obrata in torej tudi v njem vsebovana »presežna vrednost« kapitalističnemu podjetniku kot njegova privatna lastnina, s katero lahko razpolaga sam in po lastnem preudarku.

21. S kakšnimi sredstvi torej kapitalist doseže presežno vrednost?

Ne s prisilo — tako kot dobi država nekaj z obdavčenjem (npr. desetodstotni odbitek pri mezdah in plačah).

Tudi ne z *goljufijo* — npr. prenizkim plačevanjem dobaviteljev surovin ali prenizkim plačevanjem delavcev.

Nasprotno se v normalnem kapitalističnem gospodarstvu vse odvija »svoobodno« in »pravično«. Kapitalist v povprečju tudi delavcu plačuje polno vrednost »blaga delovna moč«. Samo izjemoma v posameznih obratih, industrijskih vejah (npr. delu na domu), deželah (npr. prekomorskih kolonijah) stalno kupujejo delovno moč pod ceno. S tem »ropanjem« človeške delovne moči nastajajo kapitalistični posebni dobički, naddobički, ne pa normalna kapitalistična »presežna vrednost«. To kapitalist dosega z *zakonito* uporabo delovne moči, ki jo kupuje in plačuje.

22. Kako je mogoče razložiti protislovje, da kapitalist vse, kar kupuje za produkcijo, plačuje po polni vrednosti in kljub temu dobiva iz produkcije »presežno vrednost«?

»Vrednost«, ki jo ima blago delovna moč za prodajalca, delavca, in za svojega kupca, kapitalista, na trgu dela, je določena edinole s količino družbenega dela, ki je potrebno za to, da postane taka delovna moč pripravljena za uporabo (prim. vprašanje 13). Uporabna vrednost (koristnost), ki jo dejansko uporabljena delovna moč pomeni za svojega uporabnika, kapitalista, v njegovem obratu, pa je nekaj povsem drugega kot pa menjalna vrednost (prodajna vrednost), ki jo je kot blago imela na delovnem trgu (prim. vprašanje 10). Z uporabo delovne moči v obratu *se ustvarja nova vrednost* in to čim več, čim več produktov ta delovna moč proizvede, t. j., čim dlje in čim intenzivneje je delovna moč produktivno uporabljena. Kapitalisti, ki so kot posestniki produkcijskih sredstev (obratov) edini, ki lahko v lasten prid izkoriščajo »uporabno vrednost« človeške delovne moči, uporabljajo ta svoj *družbeni posebno ugodni položaj* za to, da zase »zaslužijo« s produktivnim udejstvovanjem delovne moči nastajajočo *diferenco* med blagovno vrednostjo surovin, delovne moči itd. po eni strani in blagovno vrednostjo gotovih produktov po drugi strani. Na ta način nastaja prirast kapitalističnega premoženja, »presežna vrednost«.

23. V čem sta torej podjarmljenje in izkoriščanje mezdnih delavcev v kapitalističnem obratu?

»Človeška delovna moč«, ki je neobhodna za vsako produkcijo (proizvodnjo potrošnih dobrin), med delovnim procesom ni več last svojih naravnih nosilcev, delavcev, temveč je last kapitalističnega podjetnika. Ta jo lahko uporablja dlje in intenzivneje, kot bi bilo potrebno za ponovno produkcijo vrednosti (surovin itd. + delovna moč), ki so bile produktivno porabljene z uporabo. Zatorej npr. pri osemurnem delavniku morda razen 4 ur »potrebnega dela« delajo še 4 ure »presežnega dela«. S tem »presežnim delom« proizvedeni »presežni produkt« vsebuje »presežno vrednost«. Presežni produkt in presežna vrednost sta torej toliko večja, kolikor več je opravljenega »presežnega dela«, t. j. 1. čim dlje traja v celoti delavnik in čim intenzivneje se dela (»absolutna presežna vrednost«); 2. čim manjši je tisti del delavnika, ki je potreben za nadomestitev produktivno potrošenih vrednosti (surovin itd. + delovna moč) (»relativna presežna vrednost«).

To »presežno delo« morajo opraviti delavci za kapitalista, ki uporablja njihovo delovno moč v svojem obratu, zastonj na osnovi sklenjene »svobodne delovne pogodbe«. V tem je njihovo »izkoriščanje«. Da bi iz »svojih delavcev« dobil čim več presežnega dela, kapitalistični »delodajalec« delavce, ki jih je nastavljal v svojem obratu, med vsem delovnim časom podvrže čim ostrejši delovni disciplini. Ker so delavci, če hočejo delati, prisiljeni, da se s »svobodno delovno pogodbo« obvežejo, da se bodo ravnali po navodilih, ki jih daje kapitalistični podjetnik v svojem privatnem interesu, izgubijo v toliko za čas trajanja delovnega časa svojo osebno svobodo. V tem je njihovo »podjarmljenje« (prim. vprašanje 8).

IV. DEL: RAZDELITEV PRESEŽNE VREDNOSTI V KAPITALISTIČNI DRUŽBI

24. Zakaj je treba vprašanje o razdelitvi presežne vrednosti posebej raziskovati?

Kapitalistično gospodarstvo je sicer za posamezne kapitaliste subjektivno samo uvrednotenje njihovega privatnega kapitala, gledano objektivno družbeno pa obenem tudi predstavlja produkcijo uporabnih dobrin na osnovi delitve dela. Vse produkte proizvajajo v obratih, ki so sicer navidez juridično lastnina bolj ali manj velikega števila privatnih lastnikov (posameznih posestnikov, družabniški posli, delniške družbe itd.), ki pa so, gledani ekonomsko družbeno, vsekakor odvisni eden od drugega: da lahko nadaljujejo uvrednotenje svojega kapitala, morajo posamezni kapitalistični producenti nenehno nastopati na trgu kot kupci in prodajalci (t. j. morajo *izmenjavati* svoje produkte). Razen tega vplivajo drug na drugega s tem, da *konkurirajo* drug z drugim. Torej so, četudi tega morda ne vedo ali nočejo, v določenih medsebojnih družbenih odnosih, ki se jim posameznik ne more odtegniti. — Ta *družbeni* značaj kapitalističnega *produkcijskega načina* pogojuje tudi *družbeno* obliko *razdelitve* presežne vrednosti. Če smo torej doslej (v 3. delu) zaradi enostavnosti predpostavljali, da si posamezni podjetniki lahko neposredno in brez odbitkov prisvojijo presežno vrednost, ki je ustvarjena v njihovih obratih, tako da doseže vsak podjetnik prav toliko dobička (»profita«), kolikor je v nje-

govem obratu ustvarjene »presežne vrednosti«, moramo sedaj ugotoviti, da je s to predpostavko točno okarakterizirano le razmerje med celotnim razredom kapitalistov (»celokupnim kapitalistom«) in celotnim delavskim razredom (»celokupnim delavcem«). Toda mera udeležbe vsakega posameznega podjetnika na celokupni družbeni vrednosti je v kapitalistični družbi neodvisna od tega, koliko presežne vrednosti je bilo ustvarjene ravno v njegovem obratu. In razen tega so na razdelitvi presežne vrednosti razen prav kapitalističnih podjetnikov (lastnikov obratov) udeleženi tudi še drugi pripadniki kapitalističnega razreda.

Na mesto neposredne prilastitve »presežne vrednosti«, ustvarjene s presežnim delom delavcev, po posameznih kapitalističnih privatnih lastnikih dejanskih produkcijskih sredstev (obratov) torej najprej pride do (nevidne!) prilastitve celokupne družbene presežne vrednosti po celokupnem družbenem kapitalistu (kapitalistični razred kot posestnik celokupnega družbenega kapitala). Posamezni delčki celokupne družbene presežne vrednosti, ki je bila ustvarjena s celokupnim družbenim delom, se potem v različnih oblikah delijo med posameznimi člani in se zato pojavljajo kot kapitalistični »profit« ali siceršnji kapitalistični »dohodek« pogosto na povsem drugih mestih kot pa v »izračunu dobička in izgube« določenega obrata, v katerem jih proizvajajo.

Ilustracija: Tako se na primer pojavlja presežna vrednost, ki je ustvarjena s presežnim delom železničarjev, kot profit producentov premoga in železa.

Marx pravi: »Kapitalisti (t. j. tu pripadniki kapitalističnega razreda) si delijo presežno vrednost kot akcionarji družbe, po velikosti posestnega deleža (na celokupnem družbenem kapitalu).«

25. *V katerih oblikah dobivajo posamezni člani kapitalističnega razreda svoj delež na celokupni družbeni presežni vrednosti?*

V različnih oblikah »kapitalskega profita« in razen tega v obliki navideznega delovnega dohodka (plačevanje »neproduktivnih« dejavnosti in storitev.

26. *Katere so najvažnejše pojavne oblike kapitalskega profita?*

Najvažnejša je *podjetniški dobiček*, ki pripade posestnikom kapitalističnih podjetij samih. Njim ob boku stojijo kot druge najbolj pomembne oblike *obresti* in *zemljiška renta*. »Obresti« dobivajo posestniki za denarni kapital, ki so ga posodili, »zemljiško rento« pa posestniki zemlje, ki so jo dali v najem ali zakup.

Ilustracija: V našem primeru recimo, da je dal podjetnik samo del (500 000 mark) svojega obratnega kapitala (5 500 000 mark) sam. Recimo, da si je 3 000 000 mark sposodil, zemljišče s stavbami vred (vrednost 2 000 000 mark) pa vzel v zakup. Recimo, da letnega proizvoda (5 200 000 mark) ni prodal neposredno končnim kupcem, temveč posredniku, ki mu je za to plačal 4 700 000 mark. Potem se cepi (pri 10-odstotni obrestni meri) presežek, pridobljen s prodajo letnega proizvoda, nad dejanskimi lastnimi stroški (2 000 000 mark) na štiri dele: 300 000 mark mora pripadati za »obresti« posojilodajalcu, 200 000 mark kot zakupnina (»zemljiška renta«) lastniku zemljišča, 500 000 mark kot (bruto) dobiček posredniku, samo preostanek (1 000 000 mark) ostane podjetniku kot »podjetniški dobiček«, od tega si odšteje še 50 000 mark kot »obrestovanje« svojega »lastnega« denarnega kapitala 500 000 mark, ki jih je vtaknil v svoj obrat (prim. v zvezi s tem vprašanje 16).

27. V kateri obliki pridobijo svoj del celokupne družbene presežne vrednosti tisti pripadniki kapitalističnega razreda, ki niso v nobeni obliki udeleženi pri »kapitalskem profitu«?

Pri presežni vrednosti so v kapitalistični družbi razen dobitnikov kapitalskega profita (vprašanje 26) udeleženi še tisti sloji, ki ne opravljajo »produktivnega« dela (»kralj, far, profesor, kurba, vojak« itd.). Ti sloji opravljajo delo, ki je morda naporno in včasih tudi koristno ali nujno za ohranjanje in nadaljnji razvoj človeške družbe, ki pa ni produktivno delo v ekonomskem smislu besede (t. j. ni delo, ki bi ustvarjalo gospodarske vrednote). Torej tudi oni živijo od »presežne vrednosti«, ki jo »produktivni« delavci ustvarjajo s presežnim delom.

Oblike, v katerih ti sloji prejemajo svoj delež presežne vrednosti, pa so skrajno raznolike.

Ilustracija: Denarni kapitalisti, zemljeposestniki, podjetniki plačujejo iz svojega profita davke državi; tudi delavci od svojih mezd plačujejo direktne in indirektne davke. Država plačuje svoje uradnike. Kapitalisti, delavci, uradniki pa plačujejo iz svojih dohodkov veliko število neproduktivnih dejavnosti in storitev (far, profesor itd.).

28. V kakšnem medsebojnem razmerju so znotraj kapitalističnega gospodarstva posamezni podjetniki?

V zelo dvoličnem. V kapitalističnem *menjalnem gospodarstvu* na osnovi delitve dela mora nastopati vsak posamezni podjetnik obenem direktno in indirektno kot kupec produktov neomejenega števila drugih podjetij. Noben ne more producirati, ne da bi kupoval surovine, stroje itd., in tudi posredno, preko plačevanja svojih delavcev, živila itd. Noben ne more realizirati svojega profita (t. j. ne more ga vnovčiti), ne da bi prodal svoj produkt kot blago. Po eni strani si torej sicer podjetniki, ki so vključeni v menjavo, stojijo nasproti z nasprotujočimi si interesi, kajti vsak hoče kupovati od drugih čim ceneje in drugim prodajati čim dražje. Toda po drugi strani drug drugega tudi podpirajo: noben od njih ne more realizirati svojega profita, ne da bi obenem direktno ali indirektno drugim pomagal realizirati njihov profit, ker morajo biti v kapitalističnih »proizvodnih stroških« vsakega posameznega podjetja vedno že delno vsebovani profiti številnih drugih podjetij.

Prav tako so v kapitalističnem *konkurenčnem gospodarstvu* posamezniki podjetniki sicer v medsebojnem konkurenčnem boju, ker vsak od njih poskuša prodajati blago, ki ga producira, ceneje kot drugi producenti istega blaga. Toda s tem indirektno tudi podpirajo svoje skupni interes: S tem, da s tehničnimi in organizacijskimi izboljšavami razvijajo produktivno moč dela, zmanjšujejo »vrednost« vseh blag, vključno z blagom »delovna moč« in s tem povečujejo relativno »presežno vrednost« (prim. vprašanje 23).

29. V kakšnem razmerju so kapitalistični podjetniki do drugih slojev kapitalističnega razreda?

Prav tako v dvoličnem; po eni strani vsi zneski, ki pridejo v obliki obresti, zemljiške rente, plačila gospodarsko produktivnih dejavnosti v roke pripadnikom drugih kapitalističnih slojev, zmanjšujejo delež podjetnikov pri celokupni

vrednosti. Iz tega včasih sledijo določena nasprotja med različnimi kapitalističnimi sloji (npr. finančnim in industrijskim kapitalom). Podjetniki, ki delujejo v sferi produkcije, se pojavljajo kot tisti, ki morajo »iti za druge po koštanj v ogenj«. Po drugi strani pa je »uspeh« posebne funkcije, ki jo opravlja pravi »podjetniki« v interesu celotnega kapitalističnega razreda (t. j. uporaba delovne moči za proizvodnjo presežne vrednosti), očitno vsekakor odvisna od istočasne dejavnosti vseh drugih funkcionarjev kapitalistične družbe (trgovski kapital, finančni kapital, kralj, far, profesor itd.). Pravi pogled na celokupna medsebojna razmerja med različnimi kapitalističnimi sloji je torej sledeč: dejanska produkcijska sredstva, na katerih izključni posesti konec koncev temelji celotna oblast in ves prihodek kapitalističnih slojev, v kapitalistični družbi niso *v naravi razdeljena* med posamezne »kapitaliste«, tako da bi vsak posamezni kapitalist sam zase posedoval in uporabljal določeno porcijo dejanskih produkcijskih sredstev. Nasprotno so celokupna produkcijska sredstva *skupna posest* vseh članov kapitalističnega razreda, ki »na osnovi delitve dela« sodeluje za ohranjanje in nadaljnji razvoj kapitalističnega gospodarstva in družbe in se pri tem udelejuje v različnih oblikah (gl. Korsch, *Sozialisierung* št. 5). Z isto pravico, s katero lahko rečemo: »Kapitalisti posedujejo produkcijska sredstva, zato torej si lahko prilaščajo presežno vrednost,« lahko postavimo tudi obratni stavek: »Kapitalisti si lahko prilaščajo presežno vrednost in zato torej posedujejo produkcijska sredstva.« Marx pravi: »Biti kapitalist ne pomeni le zgolj osebnega, temveč tudi zavzemanje nekega družbenega položaja v produkciji.« (Kom. manif., str. 24).

Ilustracija: Primerjava kapitalističnih »podjetnikov« z vojaškimi voditelji »prve črte«, ki z »uporabo moči« pridobivajo teren«, — ali s sesalnimi črpalkami, ki vode, ki jo posesajo iz izvira, ne morejo obdržati zase, temveč jo morajo oddajati naprej v velike in manjše zbiralnike za seboj.

30. *Kakšno je razmerje med privatnim interesom vsakega posameznega kapitalista in celokupnim družbenim interesom?*

Tudi dvolično. V tem ko vsak posamezni kapitalist gleda na svojo privatno korist, pa vsi skupaj, znotraj določenih meja, služijo obenem celokupnemu družbenemu interesu: S produkcijo blag, po katerih obstaja povpraševanje, zadovoljujejo družbene potrebe. In s tem, da večji del denarja, ki so ga dobili za prodajo svojega blaga, uporabljajo za nadomeščanje starega in za ustvarjanje novega obratnega kapitala, obenem, gledano družbeno, tudi izvajajo »reprodukcijo« in »akumulacijo« celokupnega družbenega kapitala. S tem, ko poskušajo premagati svojo konkurenco s ponudbo cenejših in boljših blag, uvažajo v produkcijo tehnični in organizacijski napredek in s tem prispevajo k nadaljnjemu razvijanju produktivne moči družbenega dela. (Prim. vprašanje 28.)

Vsa ta sovpadanja privatnega interesa posameznih kapitalistov s celokupnim družbenim interesom pa obstajajo samo *znotraj določenih meja*. V konkurenčnem boju kapitalističnega profitnega gospodarstva za posameznega kapitalista ne more biti v prvi vrsti pomembno, koliko koristnih produktov je ustvarjenih z uporabo posameznih produkcijskih sredstev in delovnih moči, odločilno zanj bo nasprotno to, katera vsota denarne vrednosti mu bo pripadla kot njegov *privatni delež* pri delitvi celokupnega družbenega dohodka. Tam, kjer ne sovпада več interes posameznih kapitalistov za čim ugodnejšo (renta-

bilno) uvrednotenje njihove privatne kapitalske lastnine z interesom skupnosti za čim bolj koristonosno (produktivno) uporabo vseh obstoječih produkcijskih sredstev in delovnih moči, se kapitalistični produkcijski način in družbeni red iz vzvoda za gospodarski in družbeni napredek spremeni v *oviro*: ta potem preprečuje tako čim bolj produktivno uporabo trenutno obstoječih produkcijskih sredstev in delovnih moči, pa tudi nadaljnji razvoj produkcijske sile družbenega dela.

To nasprotje med privatnim interesom za *rentabilnost* in družbenim interesom za *produktivnost* prihaja posebno jasno do izraza v dvoličnosti pojmov »kapital« in »vrednost«. S stališča posameznega kapitalista se kot »kapital« pojavljajo le dejanska »produkcijska sredstva«, s katerih uporabo je mogoče producirati dejanske potrošne dobrine (prim. vprašanje 7), temveč vsaka posest, ki mu omogoča, da si prilasti določen del celokupnega družbenega dohodka. Npr. denarna vsota (v bankovcih), kos vojnega posojila, pravica do izkoriščanja kateregakoli naravnega ali umetnega monopola (pravica sečnje, mostnina, naravne in umetne vodne poti, železnica). Po marksističnem pojmovanju pa so nasprotno vse te posesti le »fiktiven« (nedejanski) kapital, kajti kot »dejanski« kapital lahko vidimo s stališča družbe samo dejanska »produkcijska sredstva«.

Iz istega razloga v kapitalistični družbi tudi prihaja do odstopanj cen od vrednosti, ki smo jih omenjali pri vprašanju 12. V kapitalistični »ceni« blag se ne pojavlja samo njihova »dejanska vrednost« (v njih utelešeno družbeno delo), temveč tudi njihova »fiktivna vrednost«, ki jo imajo navidez zato, ker njihova posest njihovemu posestniku prinaša neko prednost pri delitvi celokupnega družbenega dohodka. Tako nima na primer neobdelano zemljišče, pa tudi pravice do deležev pri kateremkoli fiktivnem kapitalu s stališča družbe nobene dejanske »vrednosti«, toda za svoje posestnike predstavljajo v kapitalistični družbi ugodno posest.

(Dober prikaz dvoličnosti kapitalističnega gospodarstva daje G. Harasov: »Karl Marx o človeškem in kapitalističnem gospodarstvu« — »Karl Marx über die menschliche und kapitalistische Wirtschaft«, Berlin 1909, Ladyschnikow-Verlag.)

V. DEL: UDEJANJENJE KOMUNIZMA

31. Na čem temelji prepričanje komunistov o nujnosti zatona kapitalističnega gospodarskega in družbenega reda?

Na zgodovinskih dejstvih. Zgodovinski razvoj, posebno razvoj zadnjih sto let nas uči, da

1. se že prikazana (vprašanja 28—30) protislovja in dvoličnosti kapitalističnega gospodarskega in družbenega reda v teku časa niso oslabila, temveč zaostрила, in da

2. je postajalo vedno večje tudi nasprotje med izkoriščevalskim kapitalističnim razredom in izkoriščanim razredom mezdnih delavcev (vprašanja 2—8).

Dokaz: a) Gospodarske krize, ki se vedno znova ponavljajo od začetka kapitalistične dobe sem.

b) Nezadovoljivo prizadevanje vseh kapitalističnih nacij za nova prodajna področja na svetovnem trgu.

c) Iz tega izvirajoča interesna nasprotja kapitalističnih sil, ki so se začela pojavljati v zaostreni obliki po popolni razdelitvi sveta (okoli 1900) in njihove posledice: militarizem, imperializem, nacionalne vojne in svetovna vojna.

d) Napredujoča nacionalna in internacionalna organizacija proletariata v razred.

(Podrobneje o teh vprašanjih v Komunističnem manifestu, pri Leninu in Rosi Luxemburg.)

32. *Ali so kaki čisto ekonomski vzroki, ki morajo z objektivno nujnostjo pripeljati do zatona kapitalističnega gospodarskega in družbenega reda?*

Če bi se kapitalistični produkcijski način razširil po vsem svetu, tako da bi končno na vsem svetu bili samo še kapitalisti in mezdni delavci, bi vsekakor moral priti trenutek, ko bi to gospodarstvo zaradi povsem ekonomskih vzrokov ne moglo več funkcionirati. Že zgolj pri približevanju takemu stanju bi bil razcep med privatnimi interesi posameznih kapitalistov in celokupnim družbenim interesom (gl. vprašanje 30) tako velik, da bi zato kapitalistični produkcijski način ne mogel več izpolnjevati svoje družbene funkcije. Ker tvori ustvarjanje presežne vrednosti in vedno več presežne vrednosti notranje gonilo celotne kapitalistične produkcije in pridobitev čim večjega deleža te presežne vrednosti v obliki profita gonilo vseh posameznih kapitalističnih producentov, zato posamezni kapitalisti v kapitalistični družbi izvajajo produkcijo za nadaljnji obstoj in razvoj družbe potrebnih potrošnih dobrin sploh samo kot proces uvrednotenja kapitala zaradi pomnožitve kapitala. Za nadaljnji obstoj kapitalističnega produkcijskega načina je zato potrebno ne le, da je ta družbeni »presežni produkt« proizveden, temveč da ga posamezni kapitalist tudi lahko oddaja kot blago. Samo tako lahko kapitalistični producenti v obliki »profitov« realizirajo (udenarijo) »presežno vrednost«, ki je vsebovana v presežnem produktu. Samo tako lahko obnavljajo in povečujejo svoj obratni kapital, lahko torej v istem ali večjem merilu nadaljujejo s svojo produkcijo. *Realizacija profita s prodajo presežnega produkta kot blaga* na kapitalističnem trgu blaga pa postaja vedno težavnejša, čim bolj so kapitalisti odvisni od prodaje svojega blaga zgolj drugim kapitalistom in njihovim meznim delavcem. Že pri približevanju temu stanju bi zaradi pomanjkanja denarno močnih kupcev za »presežni produkt« prišlo do kronične »nadprodukcije«, začela bi zastajati reprodukcija in akumulacija vseh posameznih kapitalov in končno bi postalo povsem nemogoče nadaljevanje produkcije dobrin v kapitalistični obliki.

Ilustracija: Bellamyjeva »Prilika o vodnem zbiralniku«.

Dejansko pa je današnja človeška družba še daleč od tega, da bi obstajala samo iz kapitalistov in meznih delavcev. Kapitalizem ima samo *tendenco*, da bi se ves svet preoblikoval »po svoji podobi«, ta tendenca pa se bo v svetovnem merilu udejanila lahko šele po daljšem času. (Nadrobno glej v Kom. manif., str. 17—18, 22 in pri Rozi Luxemburg.)

33. *Katere družbene sile bi lahko povzročile preobrat kapitalističnega gospodarskega in družbenega reda in bi lahko udejanile komunizem?*

Razredni boj proletariata v vseh njegovih oblikah, nasilni prevrat obstoječega gospodarskega in družbenega reda in diktatura proletariata lahko *začnejo* udejanjenje komunizma, kakor hitro bo razvoj produktivne sile in družbenega dela napredoval toliko, da bo postal *ekonomsko možen* komunistični gospodar-

ski in družbeni red. To stanje pa ne bo napočilo šele takrat, ko bo postal povsem *nemogoč* nadaljnji obstoj kapitalističnega družbenega reda iz čisto ekonomskih razlogov (vprašanje 32), temveč že takrat, ko bo postajal kapitalistični družbeni red, posebno pa kapitalistična privatna lastnina, dejanska *ovira* za nadaljnji razvoj družbene produktivne moči. To stanje (»ekonomska zrelost« družbe za prehod h komunističnemu produkcijskemu načinu) je pri nas že dolgo doseženo. Za udejanjenje komunizma torej manjka samo še polna izvedba organizacije proletariata v socialno in politično akcijsko sposoben razred; dokončen dokaz za to, da dejansko poseduje potrebno »organizacijsko in ideološko zrelost«, pa lahko da proletariat šele z revolucionarnim dejanjem samim (prim. Kom. manif., str. 18—22).

34. *Ali je mogoče omiliti in odpraviti pomanjkljivosti in protislovja kapitalističnega sistema z boljšo organizacijo kapitalističnega gospodarstva in s socialnimi reformami?*

Vsi poskusi boljše organizacije kapitalističnega produkcijskega in distribucijskega načina (karteli, sindikati, trusti, državni kapitalizem, zadruga itd.) in socialističnih *reform* naletijo znotraj kapitalistične družbe na nepremagljivo oviro v kapitalističnem profitnem interesu. Izvedljivi so v tej družbi le v toliko, kolikor ne ogrožajo resneje tega profitnega interesa, na katerem konec koncev temelji dejavnost celotnega kapitalističnega gospodarstva. Vsi ti poskusi lahko spreminjajo le *oblike*, v katerih bojujejo kapitalistični privatni lastniki svoj konkurenčni boj za čim večje privatne deleže pri rezultatu skupnega izkoriščanja delavskega razreda; nikoli pa ne morejo ukiniti tega boja samega in nasprotja med kapitalisti in proletarci.

(Najboljši prikaz teh razmerij daje R. Luxemburg, »Socialna reforma ali revolucija?«, 1898—1900.)

35. *Ali je mogoče izpeljati prehod iz kapitalističnega v komunistični družbeni red postopoma, brez razrednega boja, revolucije in diktature?*

Zgodovina nas uči, da vladajoč in privilegiran razred doslej svojega prednostnega položaja še nikoli ni opustil prostovoljno. Da se to ne more zgoditi, sledi tudi iz materialističnega pojmovanja družbe, po katerem ne določa zavest (ideje, dobra volja, uvidi) ljudi njihovo družbeno bit, temveč obratno, njihova družbena bit določa njihovo zavest (gl. vprašanje 6).

Sicer pa *sredstva*, s katerimi je treba bojevati razredni boj za udejanjenje komunizma, niso shematsko določena enkrat za vselej, marveč jih je treba kar najbolj natančno prilagoditi vsakokratnim obstoječim razmeram, ki so v različnih deželah in ob različnih časih različne.

(Podrobneje glej v vseh *Leninovih* spisih in govorih.)

36. *Ali obstoji gotovost, da se mora pričujoči razredni boj končati z zmago proletarskega razreda?*

Po Marxovem nauku se je v dosedanji zgodovini razredni boj vsakokrat končal z »revolucionarnim preoblikovanjem celotne družbe ali s skupnim propadom bojujočih se razredov« (prim. Kom. manif., str. 2).

37. *Kaj torej mora storiti vsak posamezni proletarec in komunista, ki »se je dokopal do teoretskega razumevanja celotnega družbenega gibanja«, za udeležanje komunizma?*

Aktivno se mora udeleževati *razrednega boja* v vseh njegovih oblikah, posebnost pa mora pristopiti h *komunistični stranki* svoje dežele, da bi se tako vključil v ves svet obsegajočo organizacijo »*Komunistične internacionale*«, ki je začela bojevati boj za udeležanje komunizma z dejanjem in ga organizirati v svetovnem merilu.

DODATEK

E. Bellamy

Prilika o vodnem zbiralniku

Nekoč je bila dežela, kjer so vsa sredstva za preživljanje in udobje pridobivali v obliki vode. Neka manjšina ljudi — ki jim je dajala prednost moč, pamet ali sreča — se je sedaj polastila zemlje in s tem tudi vseh vodnih izvirov; ljudstvo je sedaj moralo delati za te posestnike, imenovane kapitalisti, da bi si pridobilo vode za življenje. Kapitalisti pa so zaukazali, da je treba zgraditi velik zbiralnik, da bi lahko v njem zbrali vso vodo, ki bi jo bilo treba načrpati iz že odprtih izvirov in tistih, ki naj bi jih šele odprli, in šele iz tega zbiralnika so dajali vodo za uporabo. Kapitalisti so nadalje predlagali sledeči red za promet: za vsako vedro vode, ki ga bo spravilo ljudstvo v ta zbiralnik — imenovan tržišče — mu je treba izplačati pfenig ali mu ga zapisati v dobro; za vsako vedro vode, ki bi ga vzelo iz zbiralnika, pa naj bi plačalo dva pfeniga ali dalo dva pfeniga svojega dobropisa; tisti en pfenig, ki preostaja od prodaje vsakega vedra vode, pa naj tvori dobiček kapitalistov. Ljudstvo se je strinjalo s to pogodbo in se veselo lotilo dela.

Toda kaj kmalu so bili soočeni z enako presenetljivim kot žalostnim pojavom. Voda se je dvigala vedno više in se končno zlila preko roba zbiralnika. Toda iz knjig kapitalistov je bila razvidno, da se je voda v zbiralniku od določene točke naprej množila, ne da bi kapitalisti imeli od tega dobičke ali da bi pomnožili svoje pfenige. Sedaj so zaukazali ljudstvu, naj preneha delati, obenem pa so ga vzpodbujali, naj pridno kupuje vodo, da bi se zbiralnik hitreje praznil, da bi spet imeli dobičke in da bi bilo znova mogoče začeti z delom, s prinašanjem vode. Toda ker ljudstvo ni imelo dela in ni dobivalo pfenigov, je moglo kupovati zelo malo ali sploh nobene vode. Kapitalisti pa so rekli ljudstvu, ki se je pritoževalo: Saj vam vendar ne bomo dajali dela in pfenigov, če ni prodaje in če nam vaše delo ne prinaša nobenega dobička. Zaradi *velike preobilice* vode — zaradi *prekomerne produkcije*, kot so govorili — je torej ljudstvo moralo *trpeti žejo* in delno počasi ginevati in v vsej deželi so stokali, da je napočila *kriza*.

Ko se je beda povečevala in z njo tožbe ljudstva, so kapitalisti pomočili prste v zbiralnik in poskropili ljudstvo. Toda te kapljice, ki so se imenovale vbogajme, so imele močno grenak okus. Potem so zgradili velika kopališča in vodomete in prirejali tudi druge prireditve, ki so jih zabavale, da bi napravili preobilico vode. Krize je bilo konec in spet je bilo mogoče začeti z delom; toda ko se je ljudstvo močno razmnožilo, je spet napočila kriza. To se je ponavljalo vedno znova. Naj so odkritja in iznajdbe, ves napredek prometa in

spretnosti še tako pomnožili in popestrili luksuz bogatašev, je ljudstvo kljub temu večinoma moralo ostati v žejnosti in vedno znova je »zaradi preobilice dobrin« (kot so dejali) potonilo v brezposelnosti in bedi. Toda končno se je uprlo, ukinilo je privatno lastnino zemlje in vodnih virov in položilo to lastnino v roke države; s tem je bilo odpravljeno nesmiselno in usodno načelo dobička in s tem tudi nasilna omejitev produkcije, odpravljena je bila vsa beda in utemeljeno splošno blagostanje.

Eduard Bellamy, »Gleichheit«, prevod v nemščino M. Jacobi, Stuttgart in Leipzig. Deutsche Verlagsanstalt, 1898 (28. pogl., str. 242 isl.)

Prev. Doris Debenjak

Naslov izvirnika:

Karl Korsch, Kvintessenz des Marxismus,
Eine gemeinverständliche Darstellung,
Leipzig 1922.

Karl Korsch

OSREDNJE TOČKE MATERIALISTIČNEGA POJMOVANJA ZGODOVINE

Prikaz po virih

PREDGOVOR

Med spisi o materialističnem pojmovanju zgodovine, ki so nam na razpolago v nemškem jeziku, je zelo malo del, v katerih Marxova misel ne bi bila bodisi izredno poenostavljena bodisi naravnost kastrirana. Na poskuse ene strani, da bi spremenila načelo »materialistične dialektike« v grobo »ekonomistično« ali pa morda darvinistično biologistično metafiziko, druga stran vse prepogosto ni znala odgovoriti drugače kot s trditvijo, da »tako imenovano materialistično pojmovanje zgodovine nima nič skupnega z materializmom« (Max Adler). In tako se nam tudi tu, tako kot v nešteti drugih filozofskih razpravah, nudi turobni prizor, da »eden kozla molze, drugi pa rešeto podstavlja« (Kant). Najbolj usodno pa je dejstvo, da sta si oba tabora, centristični kozlomolzci in reformistični rešetopodstavljači, konec koncev enotna v eni točki: v skupnem nerazumevanju odnosa med »materialističnim« in »revolucionarnim« načelom Marxovega nazora. »Obdelava« materialističnega pojmovanja zgodovine, ki se je lotevajo z obeh strani, zatoorej v končni konsekvenci ne pomeni nič drugega, kot da spet ločujejo ti dve reči, ki sta pri Marxu povezani v enotno celoto. Duha, ki mu niso enaki, pač ne dojemajo in povsem naravno se jim mora utrniti misel, da je revolucionarnega človeka mogoče sestaviti sintetsko s seštevanjem dveh delnih vsot: a) navadnega filistra, b) podivjanega filistra.

Pri tem stanju reči preostaja edina pot, po kateri človek lahko najde dejanski smisel Marxovega »materializma«, to je poglobitev v način, na katerega sta Marx in Engels sama v svojih delih uporabljala svoje materialistično načelo. V pomoč pri tem poslu naj bi služili tu zbrani stavki, ki večinoma izvirajo iz Marxa in Engelsa. Trudil sem se, da bi, kolikor je le bilo mogoče, pustil govoriti vire same. Bralec lahko od skoraj vsakega temeljnega stavka prodre do spoznanja temeljnega načela celotnega marksističnega sistema, če le ta stavek dejansko domisli do konca. Morda naj bi bralec najprej poskusil s prvim proznim stavkom razdelka »ekonomija« ali s prvim (Marxovim) stavkom razdelka »Nadzidava II: Duhovni življenjski proces«.

Pri izbiri in grupiranju posameznih temeljnih stavkov se seveda ni bilo mogoče izogniti določeni stopnji subjektivnosti, možno je tudi, da so določeni stavki rahlo spremenili svoj prvotni pomen zato, ker so iztrgani iz povezave,

v kateri se prvotno pojavljajo pri Marxu, Engelsu itd. Toda bralec nima le možnosti, da preveri povsod navedene vire in si ustvari lasten vtis, temveč si ga lahko delno ustvari že s tem, če se poglobi v pet dodatkov, ki so temu spisu dodani. Marsikateri stavek, ki se pojavlja v osmih razdelkih glavnega dela izolirano, bo tam našel v njegovi naravni in prvotni povezavi. Lastno stališče avtorja pa je izraženo z vso ostrino, ki jo narekuje stvar sama, v izčrpnem uvodu, ki upaja v osrednje stavke.

Toliko o smislu materialističnega pojmovanja zgodovine. Upam, da se bom kmalu lahko na drugem mestu ukvarjal s kritiko nesmislov, ki jih o njej običajno širijo, kolikor seveda taka kritika sploh ima kak smisel. Večina tega pisarjenja pa je, če uporabim Marxov izraz, pod ravniyo zgodovine in s tem tudi pod vsako kritiko.

Jena, konec marca 1922

Karl Korsch

STALIŠČE MATERIALISTIČNEGA POJMOVANJA ZGODOVINE

Današnjim meščanskim učenjakom marksizem ne pomeni le hude praktične in teoretske zadrege prvega reda, temveč razen tega še teoretsko zadrego drugega reda, namreč »znanstvenoteoretsko« zadrego. Ni ga namreč mogoče pospraviti v nobenega od tradicionalnih predalčkov sistema meščanske znanosti in celo če bi zanj in njegove najbližje pajdaše odprl nov predalček, imenovan sociologija, še tam ne bi ostal, temveč bi nenehno silil iz svojega predalčka v vse ostale. »Ekonomija«, »filozofija«, »zgodovina«, »pravo in teorija države«, noben od teh predalčkov mu ne zadošča, pa tudi noben ne bi bil varen pred njim, če bi ga hoteli vtakniti v kakega drugega. Povsem mu torej manjka tista značajska lastnost, ki jo je Karl Marx nekoč hvalil kot »glavno oporo nemške morale in poštenosti, ne le posameznikov, temveč tudi razredov«, namreč oni »skromni egoizem, ki uveljavlja svojo omejenost in tudi dopušča njeno uveljavljanje proti sebi«. Tu pač spoznamo njegovo popolno »nenemškost«, ne glede na vse drugo, že kar na tej laški nestalnosti, s katero se izmika vsem poskusom registracije, celo poskusom najvišjih dostojanstvenikov v meščanski učenjaški republiki.

Najenostavnejša razlaga za to težavo, ki je s stališča meščanske teorije znanosti nerazrešljiva, je v tem, da marksizma ne moremo označiti kot »znanost« niti v onem najširšem meščanskem pomenu besede »znanost«, v katerem ta beseda zaobsega celo najbolj spekulativno metafizično filozofijo. Če so torej doslej v nasprotju s »kritično-utopičnimi sistemi« Saint Simona, Fouriera, Owena itd. običajno označevali marksistični socializem in komunizem kot »znanstveni« socializem, kar je desetletja neskončno godilo poštenim filistrskim dušam številnih nemških socialnih demokratov, pa mora tem lepim sanjam okrutno narediti konec ugotovitev, da marksizem nikoli ni bil »znanost« v poštenjakarskem, meščanskem smislu besede in da to tudi nikoli ne more postati, dokler bo ostal samemu sebi zvest. Ni niti »ekonomija«, niti »filozofija«, niti »zgodovina«, niti kaka druga »humanistika« ali kombinacija takih znanosti, — če vse to seveda razumemo v smislu meščanske »znanstvenosti«. Pač pa Marxovo glavno ekonomsko delo, kot to izrecno navaja njegov naslov in na vsaki strani potrjuje njegova vsebina, od začetka do konca vsebuje »kritiko« politične ekonomije, s čimer je seveda treba razumeti kritiko dosedanje

politične ekonomije, ki naj bi bila baje »brez predpostavk«, ki pa je v resnici striktno »meščanska«, kar pomeni, da jo določajo in omejujejo meščanske predpostavke; samo ob sebi je pri tem umevno, da je ta kritika meščanske ekonomije izrecna kritika z novega stališča tistega razreda, ki med vsemi obstoječimi edini ni zainteresiran za ohranjanje teh meščanskih predsodkov, ki ga nasprotno njegov celotni življenjski položaj vedno odločneje navaja na končno praktično, pa tudi teoretsko porušenje teh meščanskih predsodkov. In povsem isto kot za marksistično ekonomijo velja tudi za vse druge sestavne dele marksističnega miselnega sistema, torej za marksistične nauke o vprašanjih, ki spadajo po načelih tradicionalne razdelitve meščanske teorije znanosti na področje filozofije, zgodovine ali katerekoli druge »humanistične vede«. Tudi v teh delih svojega nauka se Marx ni hotel udeležiti kot »državotvorni Herkul«. Povsem napačne so tiste predstave meščanskih in napolsocialističnih učenjakov, ki izhajajo od tega, da bi marksizem rad postavil na mesto dosedanje (meščanske) filozofije novo »filozofijo«, na mesto dosedanjega (meščanskega) zgodovinskega novo »zgodovinskega«, na mesto dosedanje (meščanske) pravne in državne znanosti novo »pravno in državno znanost«, ali pa samo na mesto one nedokončane tvorbe, ki jo današnja meščanska teorija znanosti označuje kot »sociološko znanost«, neko novo sociologijo. Marksistična teorija nikakor nima tega namena, tako kot tudi družbeno in politično gibanje marksizma, katerega teoretski izraz ta teorija je, nikakor nima namena vzpostaviti na mestu dosedanjega meščanskega državnega sistema in vseh njegovih posameznih članov nove »države« in novega »državnega sistema«. Karl Marx si je na mesto tega postavil za cilj »kritiko« meščanske filozofije, »kritiko« meščanskega zgodovinskega, »kritiko« vseh meščanskih »humanističnih ved«, z eno besedo »kritiko« celotne meščanske ideologije, — in te kritike meščanske »ideologije« se, enako kot kritike meščanske »ekonomije«, loteva s stališča proletarskega razreda.

Medtem ko se torej meščanska filozofija in znanost pehata za varljivim fantomom »ravnjanja brez predpostavk«, pa se marksizem v vseh svojih delih tej utvari že vnaprej odpoveduje. Noče biti »čista« znanost ali filozofija, temveč nasprotno hoče kritizirati »nečistost« vse dosedanje meščanske znanosti in filozofije in zato brezobzirno razgalja njune zamolčane »predpostavke«. Pa tudi ta njegova »kritika« spet nima namena, da bi bila kaka »čista« kritika v meščanskem smislu besede. Kritike se namreč ne loteva »brez predpostavk« zaradi nje same, temveč je najtesneje povezana s praktičnim bojem za osvoboditev delavskega razreda, katerega zgolj teoretski izraz po lastni oznaki in občutku je. Zatorej se razlikuje od vsega, kar so v dosednji, meščanski znanosti in filozofiji označevali kot »kritiko« in kar je našlo svoj najpopolnejši teoretski izraz v Kantovi kritični filozofiji, razlikuje na enako fundamentalen način, kot se razlikuje od vse nekritične, torej dogmatske, metafizične ali spekulativne meščanske znanosti in filozofije.

Če pa hočemo razumeti posebno, novo in nenavadno stališče, s katerega se je marksizem v svoji lastnosti »splošnega izraza faktičnih razmerij eksistirajočega razrednega boja«* lotil svoje »kritike« ekonomije in ideologije meščanstva in jo izpeljal, je bistveno, da si ustvarimo jasen in izčrpen pojem o specifično marksističnem pojmovanju družbenega življenja ljudi, ki ga njegovi privrženci in nasprotniki danes običajno označujejo z ne v vseh ozirih povsem točnim izrazom »materialistično pojmovanje zgodovine«. V ta namen

* Gl. Komunistični manifest, MEID II, Ljubljana 1976, str. 604.

pa bi spet morali začeti s vprašanjem: Kakšen odnos vlada v *celotnem sistemu marksizma* med onima dvema deloma njegovega nauka, ki ju razlikujemo, torej po eni strani kritiko ekonomije in po drugi strani tistim, kar smo imenovali kritika ideologije? Že vnaprej je treba tu poudariti, da sta tadva med seboj povezana v nerazdružljivi enoti. Povsem nemogoče je, da bi nekdo odklanjal »ekonomske nauke« marksizma, da pa bi se opredeljeval kot »marksist« v svojem stališču do političnih, pravnih, historičnih, socioloških ali siceršnjih neekonomskih (po Marxovi jezikovni rabi torej »ideoloških«) vprašanj. Pa tudi obratno je povsem nemogoče podjetje, pa naj so ga še tako pogosto poskušali meščanski ekonomski, ki niso več mogli zapirati oči pred resničnostjo »ekonomskih nauk« marksizma: Nemogoče je, da bi pritrjevali Marxovi »kritiki politične ekonomije« in obenem odklanjali konsekvence, ki iz nje sledijo za zavzemanje stališč do političnih, pravnih itd. problemov.

»Kritika politične ekonomije« in »kritika ideologije« meščanskega razreda torej tvorita v sistemu marksizma enotno celoto, katere delov ni mogoče kar enostavno ločiti in jih postavljati vsakega zase. Toda pomen, ki ga imata oba dela znotraj marksističnega celotnega sistema, je močno različen. Ta različnost prihaja med drugim do izraza tudi v tem, s kako različno izčrpnostjo Marx v svojih delih, ki so prišla do nas, obravnava oba dela sistema. Karl Marx, ki je v svojem prvem, mladostnem obdobju, sam stal na filozofskem stališču, ki bi ga morali po njegovi poznejši jezikovni rabi označevati kot vseskozi »ideološko«, se je od tega svojega ideološkega stališča uspel odtrgati le z zelo trdim in dolgotrajnim razmišljanjem. Med njegovim prvim, mladostnim obdobjem in pravo zrelo dobo njegovega ustvarjanja leži dolgotrajno delo »samosporazumevanja«. V tem pa se je res tako temeljito odtrgal od vsake ideologije, da celo »kritiki ideologije« v poznejšem času svojega ustvarjanja samo še občasno privošči kako stransko opazko, medtem ko se je njegov glavni interes v vedno večji meri obračal h »kritiki politične ekonomije«. Svoje življenjsko delo je torej dopolnil tako, da je začel s »kritiko ideologije« in v njej našel svoje novo, »materialistično« stališče, le-tega potem občasno uporabljal na zelo ploden način na vseh področjih, da pa ga je dejansko in do vseh zadnjih konsekvenc izpeljal samo na enem področju, ki se mu je zdelo najpomembnejše: na področju politične ekonomije. Te različne stadije Marxovega razvoja je mogoče kar najbolj natančno pokazati v njegovih delih. Drugo in najpomembnejše obdobje svojega ustvarjanja je začel s »Kritiko Heglove pravne filozofije« (1843/44), za katero mu je dala pobudo Feuerbachova kritika religije, še nekaj let pozneje pa je skupaj s svojim prijateljem Engelsom napolnil »dva debela zvezka v osmerki« s kritiko celotne nemške poheglovske filozofije. Toda že tega drugega dela ni več dal natisniti in v sedaj se začenjajoči pravi zreli dobi svojega življenja se mu sploh ni več zdelo pomembno podrobnejše izvajanje »kritike ideologije«. Namesto tega se je z vsemi silami posvetil kritičnemu raziskovanju ekonomskega področja, v katerem je odkril dejansko vrtilišče vseh zgodovinsko-družbenih obratov. Na tem področju pa je sedaj svojo »kritično« nalogo res izpeljal do konca. Ni samo *negativno* kritiziral tradicionalne politične ekonomije meščanskega razreda, temveč — več kot to — tudi *pozitivno*, s tem da je, če tu uporabimo enega njegovih najljubših izrazov, »politični ekonomiji posesti« postavil nasproti »politično ekonomijo delavskega razreda«. V nacionalni ekonomiji meščanskega posedujočega razreda vlada, tudi teoretsko, privatna lastnina nad celotnim družbenim bogastvom, nakopičeno mrtvo delo preteklosti nad sedanjim živim delom; v politični ekonomiji proletariata,

torej tudi v njenem »teoretskem izrazu«, v ekonomskem sistemu marksizma, pa obratno vlada »societeta«, družba, nad svojim celokupnim produktom, t. j. torej živo delo nad nakopičenim mrtvim delom ali »kapitalom«. Tu je po Marxovem spoznanju osrednja točka, okoli katere se mora vrteti revolucija sveta, ki je pred nami; okoli te točke pa se zato mora tudi teoretsko sukati »radikalen«, t. j. po Marxu tak, »ki zagradi stvari pri korenu«, spopad med meščansko filozofijo in znanostjo ter novimi idejami proletarskega razreda, ki se vzpenja k svoji osvoboditvi. Če je to bilo storjeno temeljito, so vse druge revolucije, torej tudi revolucije na ideoloških področjih, skoraj samoumevne. Vsaka »ideološka« kritika preteklosti lahko takrat, kadar se bliža ura zgodovinskega dejanja, velja le še kot nezrela oblika tega spoznanja, ki je bistveno za praktično izvedbo revolucije zgodovinskega sveta. Samo če se ozremo nazaj na zgodovinski razvoj revolucionarne zavesti pričujoče dobe, lahko rečemo, da je bila »kritika religije prepostavka vsake kritike«. Če pa pogledamo naprej, potem obratno velja stavek, da je boj proti religiji šele skrajno *posredno* boj proti onemu svetu, katerega »duhovna aroma« je religija. Če hočemo priti do realnega zgodovinskega dejanja, je torej »kritiko nebes« treba spremeniti v »kritiko zemlje«. In tu smo spet opravili le prvi korak, če spremenimo »kritiko religije« v »kritiko prava«, »kritiko teologije« in »kritiko politike«. Z vsem tem vedno zajemamo le »drugo plat« človeškega bitja, pa še tu ne njegove prave »realnosti«, niti še ne »pravzaprav zemeljsko vprašanje v njegovi življenjski veličini«. To se zgodi šele, če se z nasprotnikom soočimo na tleh, na katerih dejansko stoji z vsem svojim dejanskim ravnanjem, pa tudi s svojimi iluzijami, t. j. na tleh gospodarstva, materialne produkcije. Vsaka kritika religije, filozofije, zgodovine, politike in prava mora imeti svojo zadnjo utemeljitev v »najbolj radikalni« ali »najbolj koreniti« vseh kritik, t. j. v kritiki politične ekonomije.*

Iz tega za vse drugo temeljnega položaja »politične ekonomije« v kritičnem celokupnem sistemu marksizma (meščani bi rekli: da je politična ekonomija marksistična »temeljna znanost«) sledi, da za teoretsko utemeljitev marksizma sploh ni potrebna kritika meščanske pravne in državne znanosti, zgodovinopisja in vseh siceršnjih meščanskih »ideologij«, ki bi se zlivala v razvijanje nove, marksistične pravne in državne in družbene znanosti. Na povsem napačni poti so tisti Marxovi epigoni, ki se sami štejejo k »ortodoksnim marksistom« in ki, kot Karner-Renner v Avstriji ali njegov garaški kolega Cunow v Nemčiji, čutijo nepremagljivo potrebo, da bi politično ekonomijo marksizma »dopolnili« z dodelanim pravnim ali državnim naukom ali celo s povsem dograjeno marksistično zgodovinsko znanostjo ali sociologijo. Marksistični sistem te dopolnitve ne potrebuje, tako kot tudi ne potrebuje posebne marksistične »filologije« ali »matematike«. Tudi vsebina matematičnih sistemov je pogojena z zgodovino, družbeno, ekonomsko, praktično, kar po nenavadnem naključju prav na tem področju veliko manj spodbijajo kot na drugih področjih znanja, ki so neprimerno bolj zemeljska; nobenega dvoma ni, da bo v prevratu družbeno-zgodovinskega sveta, ki nas čaka, pri njem in posebej po njem doživela »počasnejši ali hitrejši« prevrat tudi matematika. Tudi za »matematiko« torej z vso pravico obstoji materialistično pojmovanje zgodovine in družbe. Toda bila bi smešna neumnost, če bi kak »marksist« trdil, da lahko iz svojega uvida v one ekonomsko-družbeno-zgodovinske realitete, ki »v zadnji instanci« dolo-

* Citati v zadnjih stavkih so iz članka o zakonu o tatvini lesa, iz korespondence Marx-Ruge-F Feuerbach-Bakunin in iz Kritike Heglove pravne filozofije (vse natisnjeno v »Nachlass«, zv. I).

čajo tudi dosedanji in bodoči razvoj matematične znanosti, postavi matematičnim sistemom, ki so bili zgrajeni s tisočletnimi naporii matematičnih raziskovalcev, nasproti novo, »marksistično« matematiko. Točno to pa sta poskušala s svojimi povsem nezadostnimi sredstvi izvesti Karner-Renner in njegov garaški kolega Cunow na določenih drugih področjih znanosti (na prav tako tisočletnem področju »pravne znanosti« in na najmlajšem »meščanskem« znanstvenem področju, v »sociologiji«). Isto poskušajo nešteti drugi psevdomarksisti, ki živijo v utvari, da lahko s monotonim ponavljanjem svojega marksističnega kreda doprinesejo kaj novega k stvarnim rezultatom zgodovinskega raziskovanja ali filozofije ali katerekoli druge naravne ali humanistične znanosti. Nikoli pa takih abotnih in megalomanskih utvar nista gojila Karl Marx in Friedrich Engels, ki sta le na več kot enem področju znanosti obvladala znanje svojega časa na dejansko enciklopedičen način. Prepustila sta jih Dühringu & Co., ki jih tako kot danes in ob vsakem času tudi v njunem času nikakor ni primanjkovalo. Onadva sama pa sta se nasproti vsem znanostim, ki so prese-gale njuno ekonomsko specialno področje in z njim najtesneje povezana filozofska in družboslovna področja raziskovanja, zelo striktno omejila na temeljno kritiko ne stvarnih rezultatov raziskovanj samih, temveč na kritiko meščanskega stališča, ki žarči tudi v te »duhovne« sfere. Prav v odkrivanju teh malih in najmanjših izžarevanj kažeta pravo genialnost, kakršne pač ne najdemo pri nobenem drugem znanstvenem raziskovalcu, našli bi jo kvečjemu pri nekaterih pesnikih. Toda zato, da bi jima to uspelo, sta seveda morala kar najbolj natančno prodreti v snov in metodo zadevnih znanosti in preprosto samo ob sebi umevno je, da taki možgani, kot so Marxovi in Engelsovi, nujno pridejo tudi na takih področjih, ki so bila prilično oddaljena od njunega ekonomsko-sociološkega specialnega področja, do določenih stvarnih odkritij. Toda to nikakor ni bil namen cele zadeve. Njun namen je bil marveč zgolj to, da bi meščanskemu stališču, proti kateremu sta se borila, sledila od njegove ekonomske podlage tja do njegovih najfinejših »ideoloških« razvejitev in se tudi v teh zadnjih zatočiščih kritično soočila z njim.

Rezultat naše raziskave sestoji v tem, da smo po eni strani spoznali notranjo enotnost celotnega Marxovega miselnega sistema, po drugi strani pa tudi različni pomen njegovih posameznih sestavnih delov v okviru celote. Karl Marx je v kritiki tradicionalne ideologije razdelal svoje »materialistično« stališče, po tem se mu je prikazal kot temeljni in vse drugo določujoči faktor v zgodovinsko družbenem življenju ljudi gospodarski faktor ali »politična ekonomija«. Svojo posebno nalogo je potem videl v tem, da je na tem temeljnem področju izpeljal kritiko tradicionalnega meščanskega gledanja do zadnjih konsekvenc. Tudi svoj boj proti meščanski ideologiji je v svojem poznem obdobju v glavnem prestavil na to področje, zakaj tu, v najglobljem temelju meščanske družbene ureditve, so seveda morale imeti svoje prve izvore tudi vse meščanske ideologije. S kritičnim raziskovanjem ideologije na drugih področjih zgodovinsko družbenega življenja pa se je v poznejšem času ukvarjal le še občasno, v nekaj maloštevilnih, skrajno skoncentriranih in oblikovno popolnih, toda neobsežnih spisih.

Iz tega uvida v celotno sovisnost Marxovega miselnega sistema sedaj implicite že sledi popolna zgrešenost tistih tako pogostih ganljivih tožb, zakaj ni Karl Marx na isti način kot svojo »politično ekonomijo« v samostojnem delu izčrpno prikazal tudi svojega filozofskega celotnega nazora, t. j. ravno stališče in metodo svojega novega, »materialističnega« pojmovanja zgodovine in družbe.

Dejansko nam je Karl Marx to svojo »materialistično« osnovno misel tako rekoč živo predložil z vsemi njenimi konsekvencami v svojih delih in še posebej prav v svojem glavnem delu, v »Kapitalu«, in nam s tem neskončno razločneje razkril bistvo tega temeljnega pojmovanja, kot bi to lahko storil s teoretskim opisom. Posebno pomen »Kapitala« nikakor ni samo na področju »ekonomskega«. Karl Marx v tem delu ni le od temelja kritiziral politične ekonomije meščanskega razreda, temveč tudi vse druge meščanske ideologije, ki izvirajo iz te ekonomske temeljne ideologije. In v tem ko je prikazal določenost vse meščanske filozofije in znanosti iz te ekonomske temeljne ideologije, se je obenem kar najbolj temeljito kritično lotil celotnega ideološkega načela meščanske filozofije in znanosti. In čisto tako, kot se nasproti »politični ekonomiji« meščanstva ni zadovoljil z zgolj negativno kritiko, temveč je, ne da bi kdaj povsem zapustil tla kritike, tej ekonomiji sam postavil nasproti popoln sistem nove ekonomije — *politično ekonomije delavskega razreda*, čisto tako je tudi »ideološkemu« principu meščanske filozofije in znanosti, proti kateremu se je boril, v tem ko ga je kritično ovrgel, postavil obenem nasproti novo stališče in novo metodo, ravno stališče in metodo »materialističnega« *pojmovanja zgodovine in družbe delavskega razreda*, ki sta ga postavila in utemeljila skupaj s prijateljem Friedrichom Engelsom. V tem smislu torej teoretski sistem Karla Marxa, v navideznem protislovju s tistim, kar smo o tem rekli na začetku našega uvoda, vendarle vsebuje neko »znanost«, namreč novo znanost marksistične ekonomije, kot tudi neko »filozofijo«, namreč novo, filozofskomaterialistično dojemanje sovisnosti vseh zgodovinsko družbenih pojavov. Toda to protislovje je le navidezno. Morali smo ga dopustiti, ker ni vsega moč povedati naenkrat. Dejansko nikakor ne gre pri marksističnem nauku za eno in za drugo stran, t. j. tako pri njegovi »ekonomiji« kot tudi pri njegovi »filozofiji« nikakor ne gre več za »znanost« ali filozofijo v tradicionalnem meščanskem smislu besede. Vsekakor pa tako »ekonomski nauki marksizma« kot tudi njegove splošne temeljne predpostavke, »materialistično pojmovanje zgodovine« v enem delu svojega bistva še vsebujejo nekaj, kar je istovrstno z meščansko znanostjo in filozofijo. Kot kritično ovrženje in premaganje meščanske znanosti in filozofije ostajata neizogibno z eno stranjo svojega bistva še znanost in filozofija. Toda z drugo stranjo le že presegata meščanski horizont filozofije in znanosti. Zelo podobno kot bo državnost, ki jo bo vzpostavil v praktičnem, družbenem in političnem boju zmagoviti delavski razred namesto razbite meščanske državnosti, z eno platjo svojega bistva še vedno imela značaj »države« (v današnjem smislu besede) in bo le z drugo platjo svojega bistva, kot prehodna stopnja k brezrazredni in s tem tudi brezdržavni komunistični družbi bodočnosti obenem ne več povsem »država«, temveč tudi že nekaj višjega kot država. Ta primerjava in sploh ves dosedANJI prikaz bistva Marxovega nauka bosta seveda kaj malo pomenila tistemu, ki ni že sam globlje prodril v ta nauk. Spoznati hoče Marxovo »materialistično pojmovanje zgodovine«, mi pa smo začeli z razlagami, ki so same že povsem na tleh tega novega marksističnega pojmovanja in to pojmovanje torej že predpostavljajo. Toda naj se ta pot zdi še tako neprehodna, po našem mnenju je edina, po kateri je mogoče posredovati dejansko razumevanje novega in posebnega stališča Karla Marxa. Čisto podobno, kot filozof Hegel v svoji »Fenomenologiji duha« terja od zavedanja posameznika, da se neposredno zaupa njemu in njegovi »dialektični« metodi, četudi bi se mu mišljenje po tej Heglovi filozofski metodi najprej zdelo takšno kot poskus, da bi »enkrat za spremembo hodil po glavi«, podobno se mora tudi tisti, ki hoče pridobiti

dejansko razumevanje Marxove metode, t. j. »materialistične dialektike« v nasprotju s Heglovo »idealistično dialektiko«, najprej neposredno prepustiti tej metodi, kolikor to sploh zmore. Noben učitelj plavanja ne more naučiti plavati tistega, ki noče iti v vodo, dokler se ne bi naučil plavati. Karl Marx v »Kapitalu« in v drugih delih svoje zrele dobe vedno postopa tako, da v njih le že predpostavlja svoje materialistično stališče, za čigar nadaljnje razvijanje in globlje utemeljevanje so ta dela posamezni sestavni deli. To velja za Marxovo »kritiko politične ekonomije« in v enaki meri velja tudi za Marxovo kritiko vse siceršnje meščanske znanosti in filozofije, ki smo jo zgoraj v Marxovem smislu označili kot »kritiko ideologije«. In v vseh Marxovih spisih je eno samo mesto, kjer je Marx poskušal kolikor toliko popolno opisati posebno stališče, s katerega je od srede štiridesetih let sem pisal svoja dela. To mesto, pri katerem je treba pretehtati in neskončno pogosto prebirati in spet prebirati vsako besedo, če človek hoče povsem osvojiti smisel teh nekaj skrajno koncentriranih stavkov, najdemo v »Predgovoru« h »Kritiki politične ekonomije« iz leta 1859. Marx tam daje s pregnantno jasnostjo, ki je lastna njegovemu načinu pisanja, nekaj kratkih »namigov« o poteku svojih političnoekonomskih študij, ki se začnajo z njegovim študijem na univerzi in njegovo prvo kratko publicistično dejavnostjo. V tej svoji publicistični dejavnosti je najprej prišel v »zadrego«, da je moral govoriti tudi o »tako imenovanih materialnih interesih« in se je pri tem našel v strahotnem notranjem razcepu s svojim dotedanjim v bistvu heglovskim idealističnim stališčem. Njegov list je cenzura nekaj mesecev po začetku njegovega urednikovanja zatrla in »hlastno« je izkoristil priložnost »in se z javnega prostora umaknil v študijsko sobo«, da bi te dvome razčistil.

»Prvo delo, ki sem se ga lotil, da bi se otrešel dvomov, ki so glodali v meni, je bila kritična revizija Heglove filozofije prava, delo, katerega uvod je izšel v Deutsch-Französische Jahrbücher 1844 v Parizu. Rezultat moje raziskave je bil, da pravnih razmerij in državnih form ne moremo dojeti niti iz njih samih niti iz tako imenovanega občega razvoja človeškega duha, marveč da koreninijo v materialnih življenjskih razmerah, katerih celoto Hegel, kot so to prej storili že Angleži in Francozi 18. stoletja, povzame z imenom 'meščanska družba', anatomijo meščanske družbe pa da moramo iskati v politični ekonomiji. Raziskovanje le-te sem začel v Parizu, nadaljeval pa v Bruslju, kamor sem se preselil, ko me je gospod Guizot ukazal izgnati. Obči rezultat, do katerega sem prišel in ki mi je, ko sem ga enkrat imel, rabil za vodilo mojih študij, lahko na kratko formuliram takole: v družbeni produkciji svojega življenja vstopajo ljudje v določena, nujna, od njihove volje neodvisna razmerja, produkcijska razmerja, ki ustrezajo določeni razvojni stopnji njihovih materialnih produktivnih sil. Celota teh produkcijskih razmerij tvori ekonomsko strukturo družbe, realno bazo, iz nje pa se dviga pravna in politična vrhnja stavba in njej ustrezajo določene družbene forme zavesti. Način produkcije materialnega življenja pogojuje socialni, politični in duhovni življenjski proces nasploh. Ne določa zavest ljudi njihove biti, ravno nasprotno, njihova družbena bit določa njihovo zavest. Na določeni stopnji svojega razvoja se materialne produktivne sile družbe znajdejo v protislovju z danimi produkcijskimi razmerji ali, kar je samo pravni izraz za to, z lastninskimi razmerji, znotraj katerih so se doslej gibale. Iz razvojnih form produktivnih sil se ta razmerja sprevržejo v njihove okove. Tedaj nastopi obdobje socialne revolucije. S spremembo ekonomske podlage pride do počasnejšega ali hitrejšega prevrata celotne vrhnje stavbe. Pri obravnavanju takih prevratov moramo zmeraj razločevati med materialnim prevra-

tom v ekonomskih produkcijskih pogojih, ki ga je moči konstatirati naravoslovno natančno, in pravnimi, političnimi, religioznimi, umetniškimi ali filozofskimi, skratka ideološkimi formami, v katerih se ljudje zavedo tega konflikta in ga izbojujejo. Individua ne presojamo po tem, kar si umišlja, da je, tako tudi obdobja prevrata ne presojamo po njegovi zavesti, temveč moramo prav to zavest razložiti iz protislovij materialnega življenja, iz danega konflikta med družbenimi produktivnimi silami in produkcijskimi razmerji. Nobena družbena formacija ne propade, dokler niso razvite vse produktivne sile, za katere je dovolj prostrana, nikoli je ne nadomestijo nova, višja produkcijska razmerja, dokler niso njihovi materialni eksistenčni pogoji donošeni v krilu stare družbe same. Zato si človeštvo vselej zastavlja samo naloge, ki jih lahko reši, kajti pri natančnejšem opazovanju se bo zmeraj pokazalo, da naloga sama vznikne samo tam, kjer so materialni pogoji za njeno rešitev že dani ali so vsaj v procesu nastajanja. V velikih obrisih lahko kot progresivna obdobja ekonomske družbene formacije označimo azijski, antični, fevdalni in moderni meščanski produkcijski način. Meščanska produkcijska razmerja so zadnja antagonistična forma družbenega produkcijskega procesa, ne antagonistična v smislu individualnega antagonizma, temveč takega, ki raste iz družbenih življenjskih pogojev individuov, produktivne sile pa, ki se razvijajo v krilu meščanske družbe, ustvarjajo hkrati materialne pogoje za rešitev tega antagonizma. S to družbeno formacijo se zato sklene predzgodovina človeške družbe.

V teh nekaj stavkih je na kar najbolj jasen in precizen način predočeno tisto, kar si moramo predstavljati kot »materialistično pojmovanje zgodovine in družbe«. Ni pa tu niti poskusa dokazovanja tu postavljenih trditev, niti niso kakorkoli zadostno nakazane daljnosežne teoretske in praktične konsekvence, ki iz njih sledijo, da bi si bralec, ki Marxovih glavnih del ni sam bral, lahko ustvaril kak pojem o njihovem pomenu; končno pa manjka tudi vsaka obramba pred nesporazumi, ki se zaradi oblike in vsebine teh stavkov kar ponujajo. Toda vsaki takšni dodatki bi bili za prvi smoter, ki ga je imel Karl Marx pred očmi pri teh kratkih »namigih«, povsem odveč. Bralcu sporoča, katera vodilna »rdeča nit« mu je bila vodilo pri njegovih ekonomsko družbenih raziskavah. In seveda je bil edini dokaz, ki ga je Marx lahko postavil za »smotrnost« svoje metode, možen šele z uporabo te metode na določenih področjih znanstvenega raziskovanja, posebno pri raziskovanju »političnoekonomskih« dejstev samih. V neki podobni zvezi nekoč Friedrich Engels citira angleški pregovor: The proof of the pudding is in the eating. Dokončna odločitev, ali je neka znanstvena metoda pravilna ali ne, nikoli ni možna s teoretskimi razpravljanji, temveč vedno šele s tako rekoč »praktičnim« preverjanjem te metode. In kaj več kot »rdeča nit« za raziskovanje empiričnih (t. j. tu: zgodovinskih) danosti družbenega življenja ljudi, naj bi ti stavki, po Marxovem izrecnem poudarjanju, zaenkrat tudi ne vsebovali. Marx se je pozneje še večkrat postavljaj po robu nerazumevanju, ki je v njih hotelo videti več. (Nekatere izmed najbolj poučnih takih popravkov dodajamo kot dodatek 1 in 2.) Kljub temu pa je seveda za temi stavki nekaj več, kot pa je neposredno rečeno v njih. Njihovega smisla nikakor nismo izčrpali, če vidimo v njih samo hipotetično postavitev »hevrističnega načela«. Skupaj z vsem, kar je Karl Marx napisal poprej ali pozneje, pač vsebujejo nekaj, kar bi z vso pravico lahko imenovali filozofski »svetovni nazor« raje kot vse tako imenovane »filozofije«, ki jih je rodila moderna meščanska doba. Prvič v novejšem času je tu namreč premagana stroga ločitev teorije in prakse, ki je značilna prav za to meščansko dobo in

ki je bila neznana tudi antični in srednjeveški filozofiji, premagana, potem ko je Hegel z izoblikovanjem svoje »dialektične metode« za to pripravil tla. Že zgoraj smo citirali nekaj besed iz znanega mesta »Komunističnega manifesta« o smislu vseh »teoretskih stavkov« v sistemu marksističnega komunizma: »Teoretične teze komunistov,« beremo tam v ostri antitezi meščanske ideologije, po kateri stopajo teoretski principi in ideali kot zase veljavne idealne bitnosti samostojno nasproti navadni, zemeljsko materialni dejanskosti in po katerih je torej moč izboljšati svet iz ideje, »nikakor ne temelje na idejah, na principih, ki jih je iznašel ali odkril ta ali oni izboljševalec sveta. So le še splošni izrazi faktičnih razmerij eksistirajočega razrednega boja, zgodovinskega gibanja, ki poteka pred našimi očmi.« Natančneje in eksaktnije so ti stavki »Manifesta« utemeljeni v 11 tezah o Feuerbachu, ki jih je Marx zapisal že leta 1845 »za samorazjasnitev« in ki jih je pozneje napravil dostopne javnosti Friedrich Engels kot dodatek k filozofskemu spisu, ki ga je sam napisal (Ludwig Feuerbach in iztek nemške klasične filozofije, 1888). Ti stavki, ki jih najde bralec natisnjene v našem 3. dodatku, vsebujejo veliko več kot le »genialno kal novega pogleda na svet«, ki naj bi jo vsebovali po Engelsovem mnenju. V njih je izražen z nezaslišano drzno doslednostjo in blestečo jasnostjo ves filozofski temeljni nazor marksizma. Kos za kosom se pod temi dobro merjenimi udarci kladiiva drobijo vsi nosilni stebri dosedanje meščanske filozofije. Z onim »dualizmom« mišljenja in biti, hotenja in delovanja, ki je do današnjega dne tako značilen za vulgarno filozofijo meščanske dobe, pa se Marx tu sploh ne ukvarja. Nasprotno, začenja kar takoj s kritiko obeh velikih filozofskih sistemskih skupin, ki sta že znotraj meščanskega sveta samega navidežno uspeli premagati dualizem. To pomeni, da začenja s kritiko sistemov »materializma« po eni strani, katerega vrh je Feuerbach, in sistemov »idealizma« Kanta-Fichteja-Hegla po drugi strani. Oba razkrinka kot varljiva in na njuno mesto stopi novi materializem, ki z enim zamahom razrešuje vse misterije teorije s tem, da postavi človeka kot mislečo-zroččo in obenem delujočo-dejavno bitje v sam svet in da pojmuje samo *predmetnost* vsega tega sveta kot »produkt« dejavnosti »udružbljenih ljudi«. Najbolj skopo in najbolj preglatno prihaja ta odločilni filozofski obrat do izraza v obeh kratkih stavkih osme teze: »Družbeno življenje je po bistvu *praktično*. Vsi misteriji, ki napeljujejo teorijo k misticismu, dobe racionalno rešitev v človeški praksi in v zapopadenju te prakse.«

Če hočemo v popolnosti dojeti tisto, kar je v tem Marxovem pojmovanju bistveno novo, se moramo zavedati dvojnega nasprotja, ki obstoji med njim in sedanjim »idealizmom« po eni strani in med njim in dosedanjim »materializmom« po drugi strani. V nasprotju z »idealizmom«, ki ima celo še v Heglovi filozofiji identitete vedno v sebi še razločno viden »onstranski« moment, se Marxov »materializem« postavlja na tla povsem izpeljane »tostranskosti«: Ne le vsi praktično-etični »ideali«, temveč prav tako tudi vse teoretske »resnice« imajo za Marxa to striktno tostransko naravo. Naj večni bogovi skrbijo za ohranitev večnih božanskih resnic. Vse resnice, s katerimi smo sploh kdaj imeli opraviti mi zemeljsko tostranski ljudje, so zemeljsko tostranske narave in so s tem podvržene »minljivosti« in vsem drugim tako imenovanim »nezadostnim« vseh zemeljskih pojavov brez vsake izjeme. Po drugi strani pa tudi nič v svetu človeka (kot si je to večinoma predstavljal stari »materializem«!) ni zgolj mrtva bit, slepa igra nezavedno poganjajočih sil in poganjanih snovi. Tudi »resnice« ne. Vse človeške »resnice« so pač, prav tako kot sam človek, ki jih ima misleč v glavi, produkt, in sicer za razliko od tako imenovanih čistih

»naravnih produktov« (ki, gledani kot »narava«, pravzaprav sploh niso »produkti«!) človeški produkt. To pomeni, če govorimo bolj natančno, da so *družben produkt*, ki je nastal v naravnih in družbenih produkcijskih pogojih določene dobe naravne in človeške zgodovine na podlagi človeškega sodelovanja na osnovi delitve dela skupaj z drugimi produkti človeške dejavnosti.

Tu imamo sedaj v roki ključ za razumevanje celotnega »materialističnega pojmovanja zgodovine« Karla Marxa. Vsi pojavi tega dejanskega sveta, v katerem živimo kot misleči in delujoči ljudje oziroma kot delujoči in misleči ljudje, razpadejo najprej v dve veliki glavni skupini: Po eni strani pripadamo mi, in vse, kar obstoji, svetu, ki si ga lahko predstavljamo kot »naravo«, t. j. kot »nečloveški« svet, ki je povsem neodvisen od našega mišljenja, hotenja in delovanja. Po drugi strani pa kot misleči, hoteči, delujoči ljudje obenem stojimo v svetu, na katerega praktično vplivamo in čigar praktične vplive izkušamo, v katerem moramo torej v bistvu videti svoj produkt, nas pa kot njegov produkt. Oba tadv svetova: naravni svet na eni strani in zgodovinsko družbeni praktični svet na drugi strani pa nista ločena svetova, temveč nasprotno en in isti svet: njegova enost je utemeljena v tem, da sta oba vložena v pasivno-aktivni življenjski proces ljudi, ki v svojem sodelovanju na osnovi delitve dela in v svojem mišljenju nenehno reproducirajo vso svojo dejanskost in jo razvijajo naprej. Vezni člen obeh tako gledanih svetov pa ne more biti nikjer drugje kot ravno v ekonomiji, ali, če govorimo natančneje, v »materialni produkciji«. Zakaj ta materialni produkcijski proces tvori, kot izrecno izjavlja Marx v »Splošnem uvodu« svoje kritične ekonomije,* ki ga je leta 1857 prav tako »skiciral« zaradi samorazjasnitve, med vsemi najrazličnejšimi momenti, iz katerih vzajemnega učinkovanja je sestavljeno zgodovinsko družbeno življenje ljudi, iz katerih vedno znova raste in se razvija, tisti moment, ki »posega preko« vseh drugih momentov in jih tako združuje v dejansko enost.

Politični antropolog, kantovec in revizionistični socialist Ludwig Woltmann v svoji knjigi o historičnem materializmu** razlikuje šest različnih pojavnih oblik »materializma«, v katerih naj bi v vseh po njegovem mnenju videli integrirajoče sestavne dele »marksizma kot svetovnega nazora«. Woltmann pravi (na strani 6):

»Marksizem kot svetovni nazor je v grobih potezah najpopolnejši sistem materializma, ki vsebuje:

1. *Dialektični materializem*, ki obravnava splošna spoznavnoteoretska načela o razmerju med *mišljenjem* in *bitjo*.

2. *Filozofski materializem*, ki razrešuje probleme odnosa med *duhom* in *materialjo* v smislu sodobnega naravoslovja.

3. *Biološki materializem* naravnega razvojnega nauka, ki se opira na Darwina.

4. *Geografski materializem*, ki dokazuje odvisnost človeške kulturne zgodovine od izoblikovanosti zemeljske površine in fizikalnega okolja družbe.

5. *Ekonomski materializem*, ki razkriva vpliv gospodarskih razmer, produktivnih sil in stanja tehnike na socialni in duhovni razvoj. Geografski in ekonomski materializem skupaj tvorita materialistično pojmovanje zgodovine v ožjem smislu.

* Ta »Uvod«, ki daje najgloblje vpoglede v predpostavke Marxovega raziskovanja, je bil najprej objavljen v »Neue Zeit«, 21 I, str. 710 isl. Zadnji del tega uvoda je ponatisnjen kot dodatek IV tega spisa. [Gre za uvod v *Očrte kritike politične ekonomije*.]

** H. Michels Verlag, Düsseldorf, 1900. Med vsemi obdelavami *filozofskih osnov marksizma*, ki obstojijo v nemškem jeziku, je ta kljub napačnemu odnosu, o katerem razpravljamo v tekstu, še vedno daleč najboljša.

6. *Etični materializem*, ki pomeni radikalen prelom z vsemi verskimi predstavami o onstranstvu in prestavlja vse cilje in sile življenja in zgodovine v realno tostranstvo.*

Seveda lahko Woltmannu vsekakor priznamo, da je marksizem v določenem, tesnejšem ali ohlapnejšem odnosu do vseh teh pojavnih oblik materializma. Toda te nikakor niso vse vsebovane v njem, kot nujne sestavine njegovega bistva. Marxovo »materialistično pojmovanje zgodovine in družbe« v resnici vsebuje samo oba značaja, ki ju Woltmann našteva na koncu, kot 5. in 6. pojavno obliko. Marxov materializem je dejansko »etičen« materializem v tistem pomenu besede, kot ga razume Woltmann. Torej ne morda v smislu etičnega nazora, ki ga je ožigosal Marx v enem svojih mladostnih spisov (Nachlaß I, str. 321) kot »zavrženi materializem«, po katerem »vidi privatni interes v sebi končni smoter sveta«. Tako razumljeni etični materializem prepušča marksizem zastopnikom meščanskega svetovnega nazora in tiste trgovske morale, ki jo je še čisto pred kratkim hvalilo kapitalistično glasilo s sledečimi stavki: »Trgovec, ki se zaradi strahu pred pretiranim dobičkom pri uspešni spekulaciji prostovoljno odpoveduje delu svoje sreče, bi s tem oslabil svojo odpornost proti bodočim izgubam in ravnal bi le gospodarsko neumno in *nikakor ne moralno*« (Deutsche Bergwerkszeitung, uvodnik z dne 23. 3. 1922).

V nasprotju s takim »etičnim materializmom« kapitalističnega razreda pa pomeni »etični materializem« delavskega razreda, kot Woltmann zelo dobro poudarja, bistven radikalen prelom z vsemi predstavami o onstranstvu; pri tem pa, česar Woltmann kot kantovec ni mogel spoznati v zadostni meri, kot »predstave o onstranstvu« tu ne gre razumeti samo pravih, izrečenih in zavestno »religioznih« predstav, temveč prav tako tudi vse »substitutne« predstave, ki jih je postavila prosvetljenska filozofija in pozneje kritično-idealistična filozofija na mesto onih religioznih predstav, torej npr. misel o čisti zakonodaji uma s pomočjo kategoričnega imperativa. In konec koncev spada zraven še več, kot bomo pozneje še bolj podrobno pokazali, če naj bi dejansko »radikalno« prelomili z »vsemi« predstavami o onstranstvu in »povsem« izpeljali obrat k tostranstvu: Onstranska so poleg praktičnih, etičnih idej in idealov vere in dualistične meščanske moralne filozofije tudi teoretska spoznanja resnice, dokler smo obsedeni od predstave, da obstojijo neke »večne«, neminljive in nespremenljive resnice »na sebi«, ki jih morata iskati znanost in filozofija, dokler jih ne bosta končno našli, nakar jih bosta lahko na poslej ne več spremenljiv način posedovali. Taka predstava so sanje, pa niti ne lepe, kajti nespremenljiva, neomajna ideja bi seveda obenem bila ideja, ki je ne bi bilo več mogoče razvijati naprej. Za kaj takega pa se seveda lahko navdušuje samo saturiran razred, ki se dobro počuti v pričujočem stanju in v njem vidi svojo potrditev. Nikoli pa ne bo to primerno za razred, ki sili in se žene naprej, torej razred, ki je nujno nezadovoljen v pričujoče doseženem stanju.

Drugič pa je marksistični materializem dejansko »ekonomski«. Vezni člen med naravnim razvojem in razvojem človeške družbe vidi v gospodarskem procesu, ki ga pojmuje kot »materialno produkcijo« in s katerim nenehno reproducirajo svoja življenjska sredstva in s tem tudi svoje življenje in vso nje-

* Opazno je, da Woltmann pod št. 1 označuje že zgolj »obravnavo« odnosa med mišljenjem in bitjo kot (dialektični!) »materializem«. Namesto tega bi bil moral reči recimo: »Dialektični materializem (oz. materialistično dialektiko, ki v nasprotju z dialektičnim idealizmom (idealistično dialektiko) pojmuje Heglovo *mišljenje* in bit kot momente neke enosti, v kateri v bistvu ne določa mišljenje biti, temveč bit mišljenja.« — Da se je W. tu izognil preciznemu opredeljevanju, je povezano z njegovim kantovsko-spoznavnoteoretskim odnosom, o katerem govorimo v tekstu.

govo vsebino in ga razvijajo naprej. Poleg te najpomembnejše »realnosti« v družbenem življenju ljudi pa v vseh drugih dogodkih zgodovinsko družbeno praktičnega življenjskega procesa v najširšem smislu, torej vključno z »duhovnim« življenjskim procesom, vidi na sebi sicer ne manj dejanske, zato pa za razvoj celote vendarle manj učinkujoče pojave; ti so, če uporabljamo Marxovo prisposodbo, samo nadzidava v zgradbi človekovega družbenega življenja, medtem ko je temelj te zgradbe dan v vsakokratni »ekonomski strukturi« družbe. Ni pa prav, če »naravoslovno« namesto »družboslovno« naravnani antropolog Woltmann dodaja trditev, da »geografski in ekonomski materializem« šele »skupaj« tvorita »materialistično pojmovanje zgodovine v ožjem smislu«. Če že hočemo razlikovati med materialističnim pojmovanjem zgodovine v »širšem« in v »ožjem« smislu, se mi zdi povsem nedvomno, da je treba ožji smisel specifično Marxovega materializma nasproti tistemu, kar je »materializem« samo še v širšem smislu, po *Marxu* določiti tako, da je treba razlikovati med Marxovim materializmom kot materialističnim pojmovanjem »zgodovinsko-družbenega« življenja in tistim materializmom, ki sta ga Marx in Engels označevala kot »naturalistični« materializem.* Potem pa je upoštevanje geografskih vplivov čisto tako kot *biološko* in siceršnjih »naravnih« vplivov na zgodovinski razvoj družbe *zunaj* področja »materialističnega pojmovanja zgodovine v ožjem smislu«. Resničnost tega dejstva, ki so ga zamegljevali Woltmann in zelo mnogi drugi, ki so pisali o Marxovem pojmovanju zgodovine, se bo nujno vsilila vsakomur, ki se bo potrudil, da bo samostojno prodril v Marxove spise. Tako kot Hegel, Herder in zelo veliko število drugih filozofov, zgodovinarjev, pesnikov in sociologov 18., 19. in 20. stoletja je Karl Marx prepričan, da je vpliv vseh teh fizikalnih in siceršnjih naravnih vplivov na razvoj človeške družbe nadvse pomemben. *Samoumevno* mu človeška družba ni nič, kar bi bilo *zunaj* »narave« ali nad njo; nasprotno bomo npr. našli v geslih, ki jih je za bodočo obdelavo (gl. naš dodatek IV) zapisal na koncu »Splošnega uvoda« leta 1857, izrecno priznanje širšega smisla pojma »narava«, v katerem je »vključeno vse predmetno, torej tudi družba«. In izrecno si zapiše: Izhodišče seveda naravna določenost; subjektivno in objektivno. Plemena, rase etc.« In v »Kapitalu« je potem res na mnogih skrajno poučnih mestih na take »naravne« vplive na človeški gospodarski in družbeni razvoj. V njegovi korespondenci z Engelsom najdemo še nadaljna potrdila za vrednost, ki jo je Marx pripisoval takemu »naravoslovnemu« dopolnjevanju in utemeljevanju svojega zgodovinsko-družbenega materializma. Tako je na primer, če vzamemo samo zelo kratko besedo, o Darwinovem »naravnem izboru« v pismu z dne 19. 12. 1860 zelo značilno pripomnil: »Čeprav je razvita grobo angleško, je to knjiga, ki vsebuje naravnozgodovinsko podlago za njih nazor.« Toda pri vsem tem bi zelo hudo narobe razumeli Marxove nazore in namene, in kolikor smo mnenja, da se oba prijatelja strinjata tudi v tej točki, torej tudi Engelsove, če bi mislili, da je materialistično pojmovanje zgodovine in družbe preprosta in neposredna aplikacija naravoslovnih raziskovalnih načel na zgodovinsko-družbeni življenjski proces. Take površnosti se niso mogle pripetiti utemeljiteljem materialističnega komunizma,

* Glej v tej zvezi značilno 4. notico v končnem razdelku »Splošnega uvoda« iz leta 1857 (dodatek IV). — Na nekaterih mestih »Kapitala« govori Marx natančneje o pomanjkljivosti »abstraktno naravoslovnega materializma, ki izključuje zgodovinski proces« in tej metodi kot »edino materialistično in zatojre znanstveno« postavlja nasproti ono, ki ne izvaja oblik in vsebin različnih »družbenih« in »duhovnih« pojavov zgodovinskega življenja le z analizo na njihovo »zemeljsko jedro«, temveč jih poskuša tudi obratno izpeljati iz »dejanskih življenjskih razmer«. (Kapital I, str. 317: — Primerjaj v zvezi s tem tudi pismo Engelsa Mehringu iz leta 1893 v dodatku V.)

ki so šli skozi Heglovo šolo. Vsa naravna osnova v svoji vsakokratni biti in svojem »naravnozgodovinskem« razvoju je zanju imela kar največji posredni vpliv na zgodovinski razvoj človeške družbe, toda ta vpliv v vsej svoji moči vendarle ostaja *posreden*. Naravni dejavniki, kot so podnebje, rasa, rudno bogastvo in podobno, kot taki ne posegajo neposredno v zgodovinsko-družbeni razvojni proces, temveč samo določajo vsakokrat na vsakem mestu obstoječo razvojno stopnjo »materialnih produktivnih sil«, tej razvojni stopnji materialnih produktivnih sil pa spet »ustrezajo« določena družbena razmerja: »materialna produkcijska razmerja«. Šele ta materialna družbena produkcijska razmerja potem kot »ekonomska struktura družbe« tvorijo »realno osnovo«, ki določa celotno družbeno življenje vključno z »duhovnim« življenjskim procesom. Toda Marx kar najstrožje ločuje med temi različnimi rečmi. Celo tam, kjer je na prvi pogled videti, kot bi se neka njegova pripomba nanašala na človekovo naravno življenje v njegovem razmerju do narave, vendarle v vseh primerih gre, če si stvar ogledamo bolj natančno, za zgodovinsko-družbeno življenje, ki se odvija na tej naravni osnovi po svojih lastnih zgodovinsko-družbenih zakonih in ne po preprostih »naravnih zakonih« kot takih, in ki vpliva na to naravno osnovo in ona nanj. To Marxovo neomajno vztrajanje pri njegovem družbenem stališču in predmetu se posebno jasno kaže na nekem mestu »Kapitala«, kjer je spet govor o Darwinu. Tam beremo: »Darwin je usmeril interes na zgodovino *naravne tehnologije*, to je na nastanek rastlinskih in živalskih organov kot produkcijskih instrumentov za življenje rastlin in živali. Ali zgodovina nastajanja produktivnih organov družbenega človeka, materialne baze *sleherne posebne družbene organizacije*, ne zasluži enake pozornosti? In mar je ne bi bilo lažje podati, ker se človeška zgodovina, kot pravi Vico, razlikuje od zgodovine narave po tem, da smo eno naredili mi, druge pa nismo? Tehnologija razodeva aktivno obnašanje človeka do narave, proces neposredne produkcije njegovega življenja, s tem pa tudi njegovih družbenih življenjskih razmer in duhovnih predstav, ki iz njih izvirajo.« — Torej celo »tehnologija«, t. j. obravnavanje narave ne take, kakršna je na sebi, temveč kakršna se prikazuje kot predmet in material človeške dejavnosti, sicer s tem, da razkriva neposredni, naravni produkcijski proces človeškega življenja, obenem razkriva »tudi« produkcijski proces njegovih družbenih življenjskih razmer. Toda kot je še jasneje izrečeno v že večkrat omenjenem »Splošnem uvodu« iz leta 1857: »Politična ekonomija« zato vendarle ni morda »tehnologija«, temveč vedno ostaja znanost o »družbenem subjektu«.

Konec koncev pa izvirajo vsa Woltmannova in, kot se mi zdi, sploh vsa dosedanja napačna razumevanja resničnega bistva Marxovega pojmovanja zgodovine in družbe iz enega in istega vzroka, namreč iz še vedno ne zadostne izpeljave načela »tostranskosti«. Celotni Marxov »materializem« se sestoji, če ga izrazimo na najkrajši način, pač iz nasploh do konca izpeljane aplikacije tega načela na zgodovinsko-družbeno življenje človeka. In samo zato, ker najostreje izraža ta »absolutno« tostranski značaj Marxovega načina mišljenja, zasluži to sicer kar preveč mnogoznačno ime »materializem«, da ga vendarle obdržimo za marksistično pojmovanje. Ta en in najbolj bistveni smisel marksizma izraža tako dobro, kot ga je le mogoče izraziti v eni besedi.

* Prim. Uvod h »Kritiki politične ekonomije«, str. XVI. — Beseda »subjekt« je tu rabljena v smislu francoskega »sujet«, torej v smislu nemške besede »Objekt« in ne v današnjem smislu nemške besede »Subjekt«, kot dokazuje primerjava s stranmi XXVII in XXXVII.

Vsak »materializem« prvotno izvira, kot smo že videli, iz kritike *religije*. Že s tem, da je v svojih programih vero razglasila za »privatno zadevo«, namesto da bi svoje privržence izrecno obvezala za »religiozno« delovanje, se je nemška socialna demokracija postavila v nepremostljivo nasprotje z marksističnim temeljnim načelom. Tako kot nobena druga ideologija tudi vera ne more biti »privatna zadeva« za materialističnega dialektika. Nasprotno bi lahko, če se ne bojimo paradoksa, dejansko stanje označili prav s tem, da bi rekli: nereligioznost, boj proti Religiji nasploh in ne le proti izključnim gospodstvenim aspiracijam katerekoli določene religije, ki se ponuja že z meščansko-demokratskega stališča, ima za materialističnega revolucionarja isti pomen, ki ga ima za vernega človeka njegova religija. Tu gre za podoben »materialistični prehodni problem«, kot smo ga razdelali že zgoraj z ozirom na »državo«, »znanost« in »filozofijo«. Kritika religije, boj proti religiji in preseganje religije ima, kolikor se odvija kot duhovni proces pred za vse drugo temeljnim prevratom družbenih produkcijskih pogojev, med njim in po njem v človeških glavah, ravno v svojstvu »preseganja religije« z eno stranjo svojega bistva neogibno sama še obliko neke »religije«. V tem smislu ima danes večinoma le še kot fraza uporabljena beseda, ki označuje socializem in komunizem kot »religijo tostranskosti«, za današnjo razvojno stopnjo, in morda ravno spet za današnjo razvojno stopnjo evropske družbe spet zelo velik realen pomen. »Religija tostranstva« kot prva, še povsem nezadostna »prehodna stopnja« k polni tostranski človeški zavesti o svetu v komunistični družbi dejansko ustreza *državi* »revolucionarne diktature proletariata« in obdobju revolucionarne preobrazbe kapitalistične družbe v komunistično.

Tako je torej načelna nereligioznost, aktiven ateizem, samoumeven *predpogoj* za polno tostranskost mišljenja in delovanja v smislu Marxovega materializma. Toda do te polne tostranskosti še ne pride zgolj s preseganjem religioznih predstav o onstranstvu. Neko »onstranstvo« je tudi še v »tostranstvu«, dokler verjamemo v brezčasno in zatorej nezemeljsko veljavo katerikoli teoretskih ali praktičnih »idej«. In celo če bo človeško mišljenje premagalo tudi še te stopnje, se kaj lahko pripeti, da bo kljub temu zgrešilo edino dejansko tostranskost, ki je po Marxu (2. teza o Feuerbachu) nikjer drugje kot v »praksi« človeškega delovanja. Kot prava dopolnitev »tostranskosti« v sistemu materialističnega pojmovanja zgodovine in družbe Karla Marxa se zatorej pojavlja preseganje tudi one »onstranskosti«, ki se še vedno lepi na zgolj »naturalistični« ali »zroči« materializem kot nepremagljiv preostanek meščansko-dualistične dobe. Odločilni korak, s katerim pride novi, marksistični materializem do te zadnje in najpomembnejše dopolnitve svoje tostranskosti, je v tem, da dejanskosti, ki je določena zgolj kot »narava« v ožjem, naravoslovnem smislu besede, postavi nasproti dejansko »zgodovinsko družbeno praktičnih življenjskih procesov ljudi«. Bistveno naturalistični in zroči materializem pa, kot vedno znova dokazujejo ravno tudi Woltmannova knjiga, enako pa tudi sto drugih knjig in predvsem zgodovinski razvoj različnih socialističnih in napolsocialističnih strankarskih institucij v Evropi in Ameriki, s svojega stališča sploh ne zmore »materialistično« razrešiti problem socialne *revolucije*, saj zanj ideja revolucije, ki jo je treba izvesti z dejanskim človeškim ravnanjem v dejanskem svetu nima več nobene materialne »predmetnosti«. Za takšen materializem, za katerega ostaja predmetnost praktičnega človeškega ravnanja nematerialno »onstranstvo«, zatorej preostajata samo dva možna načina vedenja nasproti takim »praktično materialnim« dejanskostim, kakršna je »revolucija«. Bodisi

prepušča, kot to izraža Marx v prvi tezi o Feuerbachu, »razvijanje *dejavne* strani idealizmu«; — po tej poti so šli in hodijo vsi kantovski marksisti, revizionisti in reformisti. Ali pa gre po poti, ki jo je ubirala večina nemških socialistov do svetovne vojne in ki je danes, potem ko je socialna demokracija prešla v odkrit reformizem, tipično stališče »centralističnih marksistov«; tj. v zatonu kapitalistične in rojstvu socialistično-komunistične družbe vidi ekonomsko naravno nujnost, ki bo prišla prej ali slej »sama od sebe« z nujnostjo naravnega zakona. In taka pot z veliko verjetnostjo pripelje do »zunajekonomskih« dejstev, ki padajo z neba in jih pravzaprav ni moč razložiti, kot je na primer svetovna vojna 1914 do 1918, ki ni bila izrabljena za osvoboditev proletariata. Od kapitalistične družbe v komunistično pa nasprotno, kot sta v vseh svojih delih od najzgodnejšega do najpoznejšega časa vedno znova ponavljala Karl Marx in Friedrich Engels, vsem teorijam o »dveh dušah« navkljub, pelje pot samo prek *revolucije*, ki se mora poroditi iz človeške dejavnosti, ki si je ni moč misliti kot »brezčasen« preobrat, temveč le kot zelo dolgo obdobje revolucionarnih bojev v prehodnem obdobju med kapitalistično in socialistično družbo, znotraj katere bo revolucionarno preobrazbo ene v drugo izpeljala revolucionarna diktatura proletariata (Marx, Obrobne pripombe k programu nemške delavske stranke, 1875). Zakaj kot je Marx že 30 let prej, ob prvem skiciranju svojega novega, materialističnega nazora, klasično na kratko izrekel splošno načelo tega materializma v tretji tezi o Feuerbachu: »*Sovpadanje spreminjanja okoliščin in človeške dejavnosti je moči dojeti in racionalno razumeti le kot prevratno prakso.*«

Karl Korsch

OSREDNJI STAVKI IZ VIROV

Obrat v tostranstvo

»Filister z materializmom razume žrtjè, lokanje, poželjivost, pohoto in napuh, lakomnost, skopost, grabežljivost, dobičkarstvo in borzne sleparije, skratka, vse tiste umazane grehe, katerim sam na tihem streže; in z idealizmom razume vero v krepot, splošno človekoljubje in sploh 'boljši svet', s katerim se hvaliči pred drugimi, v katerega pa sam veruje kvečjemu tako dolgo, dokler preganja mačka ali preživlja bankrot, ki nujno sledita njegovim navajenim 'materialističnim' ekscesom, in prepeva zraven svojo najljubšo pesem: Kaj je človek — pol žival, pol angel.«

Friedrich Engels v svojem spisu: Ludwig Feuerbach (1888) [V, 454].

Na svojo nesrečo je človek hotel prekoračiti meje svoje sfere in se je preko tega vidnega sveta poskušal dvigniti k nekemu drugemu. Zanimarjal je izkustvo in se hranil z golj z domnevami. Svojega uma, pred katerim so ga že zgodaj poskušali posvariti, pa si ni upal uporabljati. Mislil je na svojo usodo v nekem drugem življenju, namesto da bi iskal svojo srečo v tem življenju.

Iz predgovora k »Sistemu narave« francoskega materialista Holbacha (1770) v popularizirani Helvetiusovi (1774) izdaji.

Če ne verujemo več v boljše življenje, temveč ga hočemo, toda ne posamezno, temveč ga hočemo z združenimi močmi, potem bomo boljše življenje tudi ustvarili; tako odstranili vsaj ostre, vnebovpijoče in srce trgajoče nepravčnosti in nepravilnosti, zaradi katerih je človeštvo doslej trpelo. Toda da bi to lahko hoteli in dosegli, moramo kot edino resnično religijo namesto ljubezni do Boga postaviti ljubezen do človeka, na mesto vere v Boga vero v človeka na sebi, v njegovo moč, vero, da usoda človeštva ni odvisna od nekega bitja zunaj njega ali nad njim, temveč od njega samega, da je za človeka edini hudič človek, surovi, praznovorni, egoistični zli človek, da pa je tudi edini Bog človeka človek sam.

Ludwig Feuerbach (nemški filozof, sodobnik Marxa in Engelsa) v svojem
30. Heidelberškem predavanju (1848/49).

Onkraj nam je pogled zaprt,
norec, kdor mežikaje tja usmerja pogled,
in si nad oblaki utvarja vrstnike!
Trdno naj stoji in se ozira tu.
Sposobnemu ta svet ni nem.
Kaj mu je treba poletati v večnost!
Kar spoznava, je moči prijeti.
Tako naj gre skozi zemeljsko življenje;
Če strašijo duhovi, naj gre svojo pot,
V napredovanju bo našel muko in srečo,
on, nezadovoljen vsak trenutek.

Goethe, Faust, 2. del. 5. dejanje.

Toda fizični človek je *dejanski* in moralni človek je zgolj *problematski*.

Schiller, O estetski vzgoji človeškega rodu,
3. pismo (1795).

Nič ponižujočega ni v tem, da nekdo živi in da mu ne stoji nasproti nobena višja duhovnost, v kateri bi bilo mogoče eksistirati.

Hegel (nemški filozof, 1770—1831), Pravna filozofija par. 123.

»...odločil si se, da neusmiljeno žrtvuješ sleherno idealistično umislilo, ki je ni moč uskladiti z dejstvi, pojmovanimi v njihovi lastni povezavi in ne v kaki fantastični. In kaj več materializem sploh ni.«

Engels, Ludwig Feuerbach, str. 37 [V, 466].

Savoir pour prévoir, prévoir pour prévenir (vedeti, da predvideli, predvideli, da bi preprečili).

Auguste Comte (francoski filozof 1798—1857).

Kajti to je mogočna duša sedanje znanosti: nenasitna želja po realnosti, ki se hoče sedaj, potem ko je preoblikovala naravoslovje, hoče polastiti zgodovinsko-druženega sveta, da bi, če bi le bilo mogoče, zaobsegla celoto sveta in dobila sredstva, da bi posegla v tek človeške družbe.

Wilhelm Dilthey, Uvod v humanistične vede (1883), str. 153/54.

»Je torej naloga zgodovine, odkar je izginilo onstranstvo resnice, da vzpostavi resnico tostranstva.

Marx, Kritika Heglove pravne filozofije (1844) [I, 192].

»Vprašanje, ali človeškemu mišljenju pripada predmetna resnica, sploh ni vprašanje teorije, temveč praktično vprašanje. V praksi mora človek dokazati resnico, to je, dejanskost in moč, tostranskost svojega mišljenja.

Karl Marx, Teze o Feuerbachu (1845) [II, 360—61].

Filozofi so svet samo različno interpretirali; gre pa za to, da ga spremenimo.

Marx, Teze o Feuerbachu [II, 362].

Družba

»Biti človek prikupne zunanosti je dar okoliščin, znati brati in pisati pa pride od narave.«

Shakespeare, Veliko hrupa za nič, Kapital I (1867), popularna izdaja [K 1, 82].

»Zlato! Rumeno, bleščeče, dragoceno zlato!
Trohica zlata napravi iz črnega belo, iz grdega lepo,
iz slabega dobro, iz nizkotnega plemenito, iz starega mlado,
iz figarskega hrabro.

Ha! Zakaj to, bogovi? Zakaj? Saj to zvablja
vaše svečenike in strežnike izpred oltarjev,
bolnikom trga blazine izpod glav;
ta rumeni suženj
trga in kuje posvečene vezi, blagoslavlja preplete,
prinaša češčenje gobavcem, postavlja tatove
za senatorje, jim daje naslove, spoštovanje in poklone;
postarnim vdovam dovaja ženine;
... prekleta kovina,
ti prostaška vlačuga človeštva.«

Shakespeare, »Timon of Athens«, gl. Marx, Kapital I [prevedeno svobodno] [K 1, 123].

Narava in duhovni svet ali zgodovina sta obe dejanskosti.

Hegel, Dela 15, str. 617.

»Zakaj ne živimo le v naravi, temveč tudi v družbi, in tudi ta ima svojo razvojno zgodovino in svojo znanost nič manj kot narava.«

Engels, Ludwig Feuerbach [V, 451].

»Ker se je prerokom 18. stoletja *individuum* kazal kot z naravo skladen in ker je kot tak ustrezal njihovi predstavi o človeški naravi, se ni prikazoval kot *individuum*, ki nastaja v zgodovini, temveč kot *individuum*, ki ga postavlja

narava... Toda obdobje, ki ustvari to stališče, stališče oposameznjenih posameznikov, je prav obdobje doslej najrazvitejših *družbenih* razmerij.«

Marx, Uvod h Kritiki politične ekonomije (1857) [I/8, 19—20].

Da je država po svojem bistvu prej kot posameznik, je jasno. Kajti če si posameznik ne zadošča sam zunaj družbe, potem je do celote v istem razmerju kot drugi deli do svoje celote. Kdor pa ne more biti udeležen pri neki družbi ali pa, ker zadošča samemu sebi, ne potrebuje ničesar drugega, ni del države in je zatoj bodisi žival, bodisi bog.

Aristotel (Grški filozof v 4. stol.
pred pričetkom krščanskega štetja),
Knjige o državi I, 2.

»Človek je v dobesednem pomenu zoon politikon, ne le družljiva žival, temveč tudi žival, ki se lahko osami samo v družbi. Produkcija oposameznjenega posameznika zunaj družbe — ta redkost se pač lahko primeri civilizirancu, ki ga naključje vrže v divjino, ki pa po možnosti že ima v sebi družbene sile — je prav tak nestvor kot razvoj jezika brez *skupaj* živečih govorečih individuov.«

Marx, Uvod h Kritiki politične ekonomije [I/8, 20].

Človek kot dejstvo, ki je pred zgodovino in družbo, je fikcija genetske razlage; tisti človek, ki ga ima za objekt zdrava analitska znanost, je individuum kot sestavni del družbe.

Dilthey, Uvod, str. 39.

»Egoistični *individuum* občanske družbe naj se v svoji nesmiselni predstavi in neživi abstrakciji kar napihuje v *atom*, se pravi, v brezodnosno, samodovoljno, absolutno polno, blaženo bitje brez potreb. Nesrečna čutna dejanskost se ne briga za njegovo izmišljotino, sleherni njegov čut ga sili, naj veruje v smisel sveta in individuov zunaj njega in celo njegov profani želodec ga vsak dan spominja na to, da svet zunaj njega ni prazen, ampak pravzaprav tisto zapolnjuje. Vsaka njegova bistvena dejavnost in lastnost, vsak njegov življenjski gon postane potreba, stiska, ki njegovo sebičnost dela za iskanje drugih stvari in ljudi zunaj njega. Toda ker potreba enega samega individua nima samo po sebi umevnega smisla za drugi sebični individuum, ki ima sredstva za zadovoljevanje te potrebe, ker torej potreba nima neposredne zveze z zadovoljitvijo, mora vsak individuum ustvariti to zvezo v tem ko prav tako postane zvodnik med tujo potrebo in predmeti te potrebe. Naravna nujnost torej, človeške bistvene lastnosti, pa naj se kažejo še tako odtujene, *interes* združuje člane občanske družbe, občansko in ne politično življenje je njihova realna vez. Atomov občanske družbe torej ne združuje država, ampak to, da so atomi samo v predstavi, na nebesu svoje domišljije — v dejanskosti pa od atomov neznansko različna bitja, namreč ne božanski egoisti, ampak egoistični ljudje. Samo politično praznoverje si dandanes še domišlja, da mora država združevati občansko življenje, medtem ko v dejanskosti, narobe, občansko življenje združuje državo.«

Marx, Sveta družina (1844/45), 2. zv.,
[I, 508—9].

»Če družbo obravnavamo kot En edini subjekt, je vrhu tega obravnavamo napačno; spekulativno.«

Marx, Uvod h Kritiki politične ekonomije [I/8, 27].

Toda človeško bistvo ni kak abstraktum, prebivajoč v posameznem individu. V svoji dejanskosti je skupek družbenih razmerij.

Marx, Teze o Feuerbachu [I, 362].

»Če je človek po naravi družben, tedaj razvija svojo resnično naravo šele v družbi in moč njegove narave je treba meriti ne ob moči posameznega individua, ampak ob moči družbe.«

Marx, Sveta družina [I, 522].

Ekonomija

Zaenkrat, dokler zgradbo sveta
povezuje filozofija,
se ohranja ustroj
z lakoto in ljubeznijo.

Friedrich Schiller, Pesmi [svoboden prevod].

»Rezultat moje raziskave (Heglove Pravne filozofije) je bil, da pravnih razmerij in državnih form ne moremo dojeti niti iz njih samih niti iz tako imenovanega občega razvoja človeškega duha, marveč da koreninijo v *materialnih življenjskih razmerah*, katerih celoto Hegel, kot so to prej storili že Angleži in Francozi 18. stoletja, povzame z imenom 'meščanska družba', anatomijo meščanske družbe pa da moramo iskati v *politični ekonomiji*.«

Marx, Predgovor h Kritiki politične ekonomije (1859).

»Predmet (politične ekonomije) ... je najprej materialna *produkcija*.«

Marx, Uvod h Kritiki politične ekonomije [I, 8, 19].

Če torej govorimo o produkciji, govorimo vselej o produkciji na neki določeni družbeni razvojni stopnji — o produkciji družbenih individuov.

Marx, Uvod h Kritiki pol. ek. [I/8, 20].

»V produkciji se ne nanašajo ljudje samo na naravo. Producirajo le tako, da na določen način sodelujejo in svoje dejavnosti med seboj menjavajo. Da bi producirali, stopajo v določene medsebojne odnose in razmerja in samo v okviru teh družbenih odnosov in razmerij se dogaja njihov odnos do narave, produkcija.«

Marx, Mezdno delo in kapital (1847) [II, 686].

»Nova smer, ki je v razvojni zgodovini *dela* spoznala ključ za razumevanje vse zgodovine družbe ...«

Engels, Ludwig Feuerbach [V, 487].

»Uporaba in ustvarjanje *delovnih sredstev*, čeprav v kali lastna že ne katerim živalskim vrstam, karakterizira specifično človeški delovni proces in Franklin definira zato človeka kot 'a toolmaking animal', kot žival, ki izdeluje orodja. Isto važnost, ki jo ima zgradba ostankov kosti za spoznavanje organizacije propadlih živalskih vrst, imajo ostanki delovnih sredstev za presojo propadlih ekonomskih družbenih formacij. Ekonomskih epoh ne razlikuje to kaj se dela, temveč kako, s kakšnimi delovnimi sredstvi se dela.«

Marx, Kapital I, str. 135—136. [K 1, 167].

»Družbena razmerja so tesno povezana s *produktivnimi silami*. S pridobivanjem novih produktivnih sil spreminjajo ljudje svoj način proizvodnje in spreminjajoč način produkcije, način pridobivanja svojega življenja, spreminjajo vse svoje družbene odnose. Ročni mlin daje družbo s fevdalnim gospodom, parni mlin družbo z industrijskim kapitalistom.«

Marx, Beda filozofije (1846/47) [II, 477].

»*Produksijska razmerja* kot celota tvorijo to, kar imenujejo družbena razmerja, družbo, in sicer družbo na določeni, zgodovinski razvojni stopnji, družbo s svojevrstnim, razlikujočim jo značajem. *Antična* družba, *fevdalna* družba, *meščanska* družba so takšne celote produkcijskih razmerij, ki vsaka od njih hkrati označuje posebno razvojno stopnjo v zgodovini človeštva.«

Marx, Mezdno delo in kapital [II, 687].

»*Kapitalistični način produkcije* npr. temelji na tem, da so stvarni produkcijski pogoji dodeljeni nedelavcem v obliki lastnine kapitala in lastnine zemlje, medtem ko je množica samo lastnik osebnega produkcijskega pogoja, delovne sile.«

Marx, Kritika gothskega programa (1875) [IV, 494].

»Lastniki gole delovne sile, lastniki kapitala in lastniki zemlje, katerih ustrezni viri dohodka so mezda, profit in zemljiška renta; z drugimi besedami, mezdni delavci, kapitalisti in zemljiški lastniki sestavljajo tri velike *razrede* moderne družbe, ki temelji na kapitalističnem produkcijskem načinu.«

Marx, Kapital III, 2, str. 421 [K 3, 985].

»(Meščanski) ekonomski ravnaajo na čuden način. Zanje sta le dve vrsti institucij, umetne in naravne. Institucije fevdalizma so umetne, institucije buržoazije pa naravne. V tem spominjajo na teologe, ki tudi ločijo dve vrsti religij. Vsaka vera, ki ni njihova, je iznajdba ljudi, medtem ko je njihova lastna vera izžarevanje Božje. Če pravijo ekonomski, da so današnja razmerja — razmerja meščanske produkcije — naravna, dajo s tem razumeti, da so to razmerja, v katerih se ustvarja bogastvo in se razvijajo produktivne sile po zakonih narave.«

Marx, Beda filozofije (1846—47) [II, 488].

Narava ne producira na eni strani posestnikov denarja ali blaga in na drugi zgolj posestnikov lastnih delovnih sil. To razmerje ni nikakršno naravno zgodovinsko in prav tako ni neko družbeno razmerje, ki bi bilo skupno vsem

zgodovinskim obdobjem. Je očitno samo rezultat predhodnega zgodovinskega razvoja, produkt mnogih ekonomskih prevratov, propada cele vrste starejših formacij družbene produkcije. Marx, Kapital I, str. 125 [K 1, 157].

»Lastnina v svoji sedanjosti podobi se giblje v nasprotju med kapitalom in meznim delom... (posledica tega načina prilaščanja je) da živi delavec le, da bi množil kapital, živi le tolikanj, kolikor to terja interes vladajočega razreda.«

Marx in Engels, Komunistični manifest (1847—48) [II, 605].

»Boj za zakonsko omejitev delovnega časa je divjal toliko bolj silovito, kolikor bolj je, ne glede na to, da je preplašil lakomnost, dejansko zadeval veliki spor, spor med slepo vlado zakonov ponudbe in povpraševanja, iz česar sestoji politična ekonomija buržoazije, in kontrolo družbene produkcije z družbenim vpogledom in načrtovanjem, iz česar sestoji politična ekonomija delavskega razreda.«

Marx, Inavguralna poslanica mednarodnega delavskega združenja (1864) [IV, 135].

»V meščanski družbi je živo telo le sredstvo za množenje nakopičenega dela. V komunistični družbi je nakopičeno delo le sredstvo, da bi življenjski proces delavcev širili, bogatili, podpirali.«

Marx in Engels, Komunistični manifest (1847—48) [II, 605].

»Družba pač ne najde svojega ravnotežja, dokler se vrti okoli sonca dela.«

Marx, Pogovor k »Razkritjem o procesu proti komunistom v Kölnu« (1875).

Nadzidava I.

Socialni in politični življenjski proces

Koliko dob je torej bilo morda preživetih še preden smo mogli vedeti in misliti. Feničanska? etiopska? ali pa nič od vsega tega! tako da stojimo svojemu Mojzesu na desni strani! Koliko je treba tu še iskati in najti? Kakšno delo o človeškem rodu! človeškem duhu! kulturi zemlje! vseh prostorov! časov! ljudstev! sil! mešanic! podob! azijski religiji! in kronologiji in policiji in filozofiji! egipčanski umetnosti in filozofiji in policiji! feničanski aritmetiki in jeziku in lukusuzu! o vsem grškem! o nordijski religiji, pravu, šegah, vojni, časti! o papističnem času, menihih, učenosti! O nordijsko azijskih križarjih, romarjih, vitezh! O krščansko poganskem prebujenju učenosti! O stoletju Francije! O angleškem, holandskem nemškem liku! — O kitajski, japonski politiki! O naravnem nauku novega sveta! O ameriških šegah itd. — Velika tema: človeški rod ne bo preminil, dokler se ne bo vse zgodilo! Dokler ne bo genij razsvetljenja obšel vsega sveta! Univerzalna zgodovina tvorbe sveta!...

Johann Gottfried Herder, Dnevnik mojega potovanja (1769).

»Osnovna misel, ki preveva ‚Manifest‘: da je ekonomska produkcija in iz nje nujno izhajajoča družbena členitev sleherne zgodovinske epohe osnovna za politično in intelektualno zgodovino te epohe; da je bila potemtakem (odkar je razpadla pradžna skupna posest zemljišč) vsa zgodovina zgodovina razrednih bojev, boj med izkoriščanimi in izkoriščajočimi, med vladanimi in vladajočimi razredi na različnih stopnjah družbenega razvoja; da pa je ta boj zdaj dosegel stopnjo, ko se izkoriščani in zatirani razred (proletariat) ne more več osvoboditi izkoriščajočega in zatirajočega razreda (buržoazije), ne da bi obenem vso družbo za vselej osvobodil izkoriščanja, zatiranja in razrednih bojev...«

Engels, v Predgovoru k izdaji Komunističnega manifesta 1883 [II, 571].

»... v družbeni produkciji svojega življenja vstopajo ljudje v določena, nujna, od njihove volje neodvisna razmerja, produkcijska razmerja, ki ustrezajo določeni razvojni stopnji njihovih materialnih produktivnih sil. Celota produkcijskih razmerij tvori ekonomsko strukturo družbe, realno *bazo*, iz nje pa se dviga *pravna in politična vrhnja stavba* in njej ustrezajo določene *družbene forme zavesti*. Način produkcije materialnega življenja pogojuje socialni, politični in duhovni življenjski proces nasploh.«

Marx, Predgovor h Kritiki politične ekonomije.

»Toliko je jasno, da srednji vek ni mogel živeti od katolicizma in antični svet ne od politike. Obratno pa nam način, kako so si pridobivali za življenje, pove, zakaj je tam imela politika, a tu katolicizem glavno vlogo. Sicer pa zadostuje samo malo znanja, npr. o zgodovini rimske republike, da se že vé, da tvori zgodovina zemljiške lastnine njeno skrivno zgodovino. Po drugi strani se je že Don Kihot pokoril za zmoto, da je imel potujoče viteštvo za enako primerno vsem ekonomskim oblikam družbe.«

Marx, Kapital I, str. 46 [K I, 81].

»Z načinom produkcije in menjave določene zgodovinske družbe in z zgodovinskimi vnaprejšnjimi pogoji te družbe je hkrati dan tudi način *razdelitve* produktov.«

Engels, Gospoda Eugena Dühringa prevrat v znanosti (1878) str. 150 [A-D, 186].

»Vsakokratna *razdelitev* potrošnih sredstev je le posledica razdelitve produkcijskih pogojev. Le-ta razdelitev pa je odvisna od načina produkcije.«

Marx, Kritika gothskega programa (1875) [IV, 494].

»V patriarhalnem režimu, v režimu kast, v fevdalnem in cehovskem režimu je *obstajala delitev* dela v vsej družbi po stalnem redu. Ali je ta red predpisoval kak zakonodajalec? Ne. Prvotno se je *razvil* iz pogojev materialne produkcije in je bil šele mnogo pozneje povzdignjen v zakon. Tako je vsaka teh raznih oblik delitve dela postala osnova posebne *družbene organizacije*.«

Marx, Beda filozofije, str. 120 [II, 502].

»Družbenim ustanovam, v katerih žive ljudje določene zgodovinske dobe in določene dežele, sta pogoj ... razvojna stopnja dela na tej, družine na drugi strani. — Vsa velika obdobja človeškega napredka se bolj ali manj neposredno ujemajo z obdobji, v katerih se pomnože viri za obstanek ... »Družina se razvija vzporedno, ne kaže pa tako izrazitih znakov glede na ločitve obdobji.«

Engels in L. H. Morgan, Izvor družine (1884), str. VIII in 1 [V, 204 in 221].

»Na čem temelji sedanja, meščanska družina? Na kapitalu, na privatnem pridobivanju. Do kraja razvita eksistira le za buržoazijo; dopolnilo pa ji je, da je proletarec na silo brez družine, in javna prostitucija.«

Marx in Engels, Komunistični manifest [II, 608].

»A najsi je videti razkroj stare družine znotraj kapitalističnega sistema še tako strašen in gnusen, pa velika industrija le ustvarja z odločilno vlogo, ki jo dodeljuje ženskam, mladini in otrokom obeh spolov v družbeno organiziranih produkcijskih procesih zunaj gospodinjskega področja, novo ekonomsko osnovo za višjo obliko družine in odnosov med spoloma.«

Marx, Kapital I, str. 431 [K 1, 443].

»Stari podedovani nazor, ki mu je vdan tudi Hegel, je videl v državi določujoči element, v občanski družbi z njim določeni element. Videz temu ustreza. Kot morajo pri posameznem človeku vse gonilne sile iti skozi njegovo glavo, se morajo spremeniti v nagibe njegove volje, tako morajo tudi vse potrebe občanske družbe — vseeno, kateri razred pravkar vlada — iti skozi državno voljo, da bi zadobile splošno veljavo v formi zakonov. To je formalna plat zadeve, ki se razume sama ob sebe; vprašanje je le, kakšno vsebino ima tale formalna volja — posameznika tako kot družbe — in odkod ta vsebina, zakaj se hoče ravno to in ne drugo. In če vprašamo po tem, vidimo, da v moderni zgodovini državno voljo na splošno določajo spreminjajoče se potrebe občanske družbe, premoč tega ali onega razreda, konec koncev razvoj produktivnih sil in razmer menjave.«

Engels, Feuerbach, str. 49 [V, 477].

»Zares, treba je biti čist brez slehernega zgodovinskega znanja, da ne veš, da so se morali vladarji v vseh časih pokoravati ekonomskim razmeram in da niso nikoli oni tem razmeram нареkovali zakonov. Tako politična kakor civilna zakonodaja izrekata, izražata v besedah le hotenje ekonomskih odnosov.«

Marx, Beda filozofije, str. 62 [II, 452].

»Če državo in državno pravo določajo ekonomske razmere, tedaj določajo kajpak tudi privatno pravo, ki vendar v bistvu le sankcionira obstoječe, v danih okoliščinah normalne ekonomske odnose med posamezniki.«

Engels, Feuerbach, str. 50. [V, 478].

»Pravne oblike, v katerih se te transakcije pojavljajo kot dejanja volje udeležencev, kot izrazi njihove skupne volje in kot pogodbe, ki lahko država

k njihovi izpolnitvi prisili posamezno stranko, ne morejo, kot gole oblike, določati te vsebine same. Le-to samo izražajo.«

Marx, Kapital III, 1, str. 323—23 [K 3, 381].

»Zakoni lahko neki produkcijski instrument npr. zemljo ovekovečijo v določenih družinah. Ti zakoni dobijo ekonomski pomen samo, če je zemljiška lastnina v skladu z družbeno produkcijo, kot npr. v Angliji. V Franciji so se ukvarjali z malim poljedelstvom kljub veliki zemljiški lastnini, ki jo je zato revolucija tudi razbila. Kaj pa ovekovečenje parcelacije npr. z zakoni? Kljub tem zakonom se lastnina spet koncentrira.«

Marx, Uvod h Kritiki politične ekonomije [I/8, 31].

»Kako se *„pridobivanje denarja“* sprevrne v *„pridobivanje oblasti“*, kako se *„lastnina“* sprevrne v *„politično gospostvo“*, kako se namesto trdne razlike, ki jo gospod Heinzen sankcionira kot dogmo, nasprotno spostavljajo odnosi obeh oblasti tja do njune združitve, o tem se lahko hitro prepriča, če vidi, kako so tlačani *odkupovali* svojo svobodo, kako so komune *odkupovale* svoje upravne pravice, kako so meščani s trgovino in industrijo po eni strani izmamljali denar iz žepov fevdalcev in je zemljiška lastnina le-teh izpuhtela v menice, po drugi strani pa pomagali absolutni monarhiji k zmagi nad tako spodkopanimi velikimi fevdalci in *odkupili* njihove privilegije; kako so kasneje izkoriščali finančne krize same absolutne monarhije etc., etc.; kako najabsolutnejše monarhije s sistemom državnih dolgov — produktom moderne industrije in moderne trgovine — postanejo odvisne od borznih baronov; kako se v mednarodnih odnosih ljudstev industrijski monopol sprevrže neposredno v politično gospostvo, tako so npr. knezi svete aliance v *„nemški osvobodilni vojni“* bili samo plačani vojaki prostaki Anglije itd. itd.«

Marx, Moralizirajoča kritika in kritizirajoča morala (1847) [KRT, 11, 124].

»In *moderna država* je spet le organizacija, ki si jo daje meščanska družba, da bi ohranila obče vnanje pogoje kapitalističnega produkcijskega načina pred prekoračenjem tako delavcev kot posameznih kapitalistov. Moderna država, kakršnakoli je že njena oblika, je po bistvu kapitalistični stroj, država kapitalistov, idealni celokupni kapitalist.«

Engels, Gospoda Eugena Dühringa prevrat v znanosti, str. 300 [A-D, 315].

Da sodobna država priznava človekove pravice, nima nobenega drugega smisla kot to, da je antična država priznavala suženjstvo. Tako kot je namreč imela antična država za svojo naravno osnovo suženjstvo, tako ima sodobna država za naravno osnovo meščansko družbo, kot tudi človeka meščanske družbe, tj. neodvisnega človeka, ki je s človekom povezan samo z vezjo privatnega interesa in nezavedne naravne nujnosti, sužnja pridobitnega dela in svoje lastne kot tudi tuje sebične potrebe. Sodobna država je priznala to svojo naravno osnovo kot tako v splošnih človekovih pravicah. Pa jih ni ustvarila.

Kot je bila produkt meščanske družbe, ki je bila prignana preko meja starih političnih vezi, tako je sedaj ona sama priznala mesto svojega lastnega rojstva s proklamacijo človekovih pravic.

Marx, Sveta družina, str. 218—19.

»Država torej ni od vekomaj. Bile so družbe, ki so prebile brez nje, ki o državi in državni oblasti niso imele pojma. Na določeni stopnji ekonomskega razvoja, ki je bila nujno povezana s cepitvijo družbe v razrede, je zaradi te cepitve postala država nujnost. Zdaj se bližamo z naglimi koraki taki razvojni stopnji produkcije, ko bo obstoj teh razredov ne le nehal biti nujnost, ampak bo postal dejanska ovira produkcije. Izginili bodo prav tako neogibno, kakor so nekdanj nastali. Z njimi bo neogibno izginila tudi država.«

Engels, Izvor družine, str. 182 [V, 394].

»Med kapitalistično in komunistično družbo je razdobje, v katerem se prva revolucionarno preobraža v drugo. Temu ustreza tudi politično prehodno obdobje, čigar država ne more biti nič drugega kakor revolucionarna diktatura proletariata.«

Marx, Kritika gothskega programa (1875)
[IV, 504].

N a d z i d a v a II.

Duhovni življenjski proces

Poglejte ptice pod nebom: ne sejejo in ne žanjejo niti ne spravljajo v žitnice in vendar jih vaš nebeški Oče živi. Ali niste več vredni kot one?

In za obleko, kaj ste v skrbeh? Poučite se od lilij na polju, kako rasejo; ne trudijo se in ne predejo. Toda povem vam, še Salomon v vsem svojem sijaju ni bil oblečen kakor katera od njih.

Evangelij po Mateju, VI, 26, 27, 28.

Marta, Marta, skrbna si in vznemirja te veliko stvari, a le eno je potrebno. Marija si je izvolila najboljši del, ki ji ga nihče ne bo vzel.

Evangelij po Luki, X, 41—42.

Zakaj ko smo bili pri vas, smo vam dali tole navodilo: Kdor noče delati, naj tudi ne je.

Pavel, drugo pismo Tesaloničanom, III, 10.

RSFSR ima za dolžnost vseh državljanov, da delajo in postavlja geslo: »Kdor ne dela, naj ne je.«

Ustava Ruske socialistične federativne
sovjetske republike, V. pogl., čl. 18.

Delo je vir vseh bogastev. Delati pa naše ljudstvo zna, kot nobeno drugo.

Te besede Wilhelma Oswalda so v času vojne psihoze v Nemčiji razobesili kot plakat v javnih zgradbah. En primerek sem še pred kratkim videl v predprostoru najsvetejšega, v blagajniški sobi Banke za Türinško in Jenó.

»Meščani imajo zelo tehtne vzroke, da podtikajo delu nadnaravno ustvarjalno moč, kajti ravno iz odvisnosti dela od narave izhaja, da mora biti človek, ki nima druge lastnine kakor svojo delovno silo, v vseh družbenih in kulturnih razmerah suženj drugih ljudi, ki so se polastili delovnih pogojev. Le z njihovim dovoljenjem more delati, torej le z njihovim dovoljenjem živeti.«

Marx, Obrobne pripombe k programu
[nemške del. stranke] [IV, 487-8].

»Je mar treba posebne modrosti, da bi razumeli, da se z življenjskimi razmerami ljudi, z njihovimi družbenimi odnosi, z njihovim družbenim bivanjem spreminjajo tudi njihove predstave, nazori in pojmi, z eno besedo, tudi njihova zavest?

Kaj drugega pa dokazuje zgodovina *idej*, če ne, da se duhovna produkcija preoblikuje z materialno? Vladajoče ideje kake dobe so bile vedno le ideje vladajočega razreda.«

Marx in Engels, Komunistični manifest
[II, 610].

»Ne določa zavest ljudi njihove biti, ravno nasprotno, njihova družbena bit določa njihovo zavest.«

Marx, Predgovor h Kritiki politične
ekonomije.

»Toda isti ljudje, ki oblikujejo družbena razmerja v skladu s svojo materialno produktivnostjo, oblikujejo v skladu s svojimi družbenimi razmerji tudi načela, ideje, kategorije.«

Marx, Beda filozofije, str. 91 [II, 477-8].

»Na različnih oblikah lastnine, na socialnih eksistenčnih pogojih se vzdiguje cela vrhnja stavba različnih in svojevrstno izoblikovanih *občutkov, iluzij, načinov mišljenja* in *življenjskih nazorov*. Ves razred jih ustvarja in oblikuje iz svojih materialnih osnov in iz ustrežajočih družbenih odnosov. Posamezni individuum, ki jih dobiva s tradicijo in vzgojo, si lahko domišlja, da so to resnični nagibi in izhodišče njegovega delovanja... Tako so si toriji v Angliji dolgo domišljali, da se navdušujejo za kraljestvo, cerkev in lepote staroangleške ustave, dokler jim ni dan nevarnosti iztrgal priznanja, da se navdušujejo le za zemljiško rento.«

Marx, Osemnajsti brumaire Ludvika
Bonaparta (1869) [III, 486-7].

»Še višje ideologije, to je take, ki se še bolj oddaljujejo od materialne, ekonomske podlage, zadobivajo obliko *filozofije* in *religije*. Tu postaja povezava predstav z njihovimi materialnimi pogoji bivanja vse bolj zapletena, vse bolj jo zatemnjujejo vmesni členi. Toda ta povezava eksistira. Kot je bila vsa renesančna doba od srede 15. stoletja dalje bistven produkt mest, torej meščanstva, tako tudi filozofija, ki je dotlej na novo prebujena; njena vsebina je bila po bistvu le filozofski izraz misli, ki so ustrezale razvoju malega in srednjega meščanstva v veliko buržoazijo.«

Engels, Feuerbach, str. 52 [V, 479—480].

»Vsa *religija* pa ni nič drugega kot fantastično zrcaljenje — v glavah ljudi — tistih zunanjih moči, ki obvladujejo njihovo vsakdanje bivanje, zrcaljenje, v katerem pozemeljske moči privzemajo obliko nadzemjskih.«

Engels, Gospoda Eugena Dühringa prevrat
v znanosti, str. 342 [A-D, 352].

»Religiozni svet je le refleks dejanskega sveta... Za družbo blagovnih producentov, katerih obče družbeni produkcijski odnos je v tem, da se do svojih produktov obnašajo kot do blag, torej kot do vrednosti, in da se v tej stvarni obliki njihova privatna dela nanašajo druga na drugo kot enako človeško delo, je *krščanstvo* s svojim kultom abstraktnega človeka, zlasti v svojem meščanskem razvoju, v protestantizmu, deizmu itd., najprimernejša oblika religije.«

Marx, Kapital I, str. 42 [K 1, 78].

»Če pa tedaj vidimo, da imajo vsi trije razredi moderne družbe, fevdalna aristokracija, buržoazija in proletariat, vsak svojo posebno *moralo*, lahko iz tega sklepamo le, da ljudje, zavestno ali nezavedno, črpajo svoje moralne nazore na koncu koncev iz praktičnih razmer, v katerih je utemeljen njihov razredni položaj — iz ekonomskih razmerij, v katerih producirajo in menjavajo.«

Engels, Gospoda Eugena Dühringa prevrat v znanosti, str. 89 [A-D, 132-3].

»Pravo ne more biti nikdar na višji stopnji kakor ekonomska ureditev in od nje odvisni kulturni razvoj družbe.«

Marx, Obrobne pripombe k programu [IV, 493].

»Proudhon črpa najprej svoj *ideal* pravičnosti, 'večne pravičnosti' iz pravnih odnosov, ki ustrezajo blagovni produkciji. Mimogrede omenjeno, je s tem podan tudi za vse malomeščane tako tolažilni dokaz, da je oblika blagovne produkcije prav tako večna kakor pravičnost. Potem pa hoče, obratno, dejansko blagovno produkcijo in njej ustrezajoče dejansko pravo premodelirati v skladu s tem idealom. Kaj bi si mislili o kemiku, ki bi, namesto da proučuje dejanske zakone presnavljanja ter na njihovi podlagi rešuje določene naloge, hotel premodelirati presnavljanje z 'večnimi idejami', 'naturalité' [prirodnosti] in 'affinité' [privlačnosti]?«

Marx, Kapital I, str. 48 [K 1, 83].

Razvoj I.

Materialistična dialektika.

Metoda ni nič drugega kot zgradba celote, postavljena v vsej svoji čisti bistvenosti.

Hegel, Fenomenologija duha.

»Rezultat, do katerega pridemo, ni ta, da so produkcija, distribucija, menjava, konsumpcija identične, marveč ta, da so vse členi neke totalnosti, različki v neki enotnosti. *Produkcija posega čez*, in sicer sega tako čez sebe v nasprotni opredelitvi produkcije, kot sega tudi čez druge momente. Vedno znova je ona začetek procesa... Določena produkcija določa torej določeno konsumpcijo, distribucijo, menjava in določena medsebojna razmerja teh različnih momentov. Seveda pa tudi produkcijo v *njeni enostranski formi* spet določajo drugi momenti. Npr. če se razširi trg, tj. sfera menjave, se produkcija poveča po obsegu, njena delitev pa se poglobi. S spremembo distribucije se spremeni

produkcija, npr. s koncentracijo kapitala, z različno distribucijo prebivalstva med mestom in vasjo etc. Končno določajo produkcijo konsumpcijske potrebe. Med različnimi momenti poteka vzajemno učinkovanje. Tako /je/ pri vsaki organski celoti.«

Marx, Uvod h Kritiki politične ekonomije
[I/8, 31—32].

»Specifična ekonomska oblika, v kateri se neplačano presežno delo izžema iz neposrednih producentov, določa odnos gospodovanja in hlapčevanja, kot raste neposredno iz produkcije same in sam spet odločujoče vzvratno vpliva nanjo. Na tem pa temelji celotna zgradba ekonomske, iz produkcijskih odnosov samih rastoče skupnosti in s tem obenem njena specifična politična podoba... To ni ovira, da ne bi mogel isti ekonomski temelj — isti po glavnih pogojih — zaradi nešteti različnih empiričnih okoliščin, naravnih pogojev, rasnih odnosov, od zunaj delujočih zgodovinskih vplivov itd. kazati v svojem pojavu neskončno variacij in stopenj, ki jih je mogoče razumeti samo, če analiziramo te empirično dane okoliščine.«

Marx, Kapital III, str. 324-25 [K 3, 882].

»Razdelitev pa ni goli pasivni proizvod produkcije in menjave; prav tako učinkuje nazaj na obe. Vsak nov produkcijski način ali novo obliko menjave zavirajo v začetku ne le stare oblike in njim ustrezne politične ustanove, temveč tudi star način razdelitve. Nov produkcijski način si mora šele v dolgem boju priboriti sebi ustrezno razdelitev.«

Engels, Gospoda Eugena Dühringa prevrat
v znanosti, str. 151 [A-D, 187].

»Vpliv zakonov za ohranitev distribucijskih razmerij in s tem njihovo učinkovanje na produkcijo je treba posebej določiti.«

Marx, Uvod, str. 31 [I/8, 31].

Po materialističnem pojmovanju zgodovine je v zadnji instanci določujoči moment v zgodovini produkcija in reprodukcija dejanskega življenja. Če sedaj to kdo razume tako, da je ekonomski moment *edini* določujoči, potem ta stavek spreminja v abstraktno, absurdno frazo, ki ničesar ne pove. Ekonomski položaj je osnova, toda različni momenti nadzidave — politične oblike razrednega boja in njegovi rezultati — ustave, ki jih po dobljeni bitki ugotavlja zmagoviti razred itd. — pravne oblike, in celo refleksi vseh teh dejanskih bojov v možganih udeležencev, politične, juridične, filozofske teorije, religiozni nazor in razvijanje le-teh v sisteme dogem tudi učinkujejo na potek zgodovinskih bojov in v mnogih primerih pretežno določajo njihovo obliko. *Vzajemno učinkovanje* vseh teh momentov je tisto, v čemer se konec koncev preko neskončne množice slučajnosti (t. j. reči in dogodkov, katerih notranja medsebojna povezava je tako oddaljena ali tako nedokazljiva, da jo lahko imamo za neobstoječo, da jo lahko zanemarimo) uveljavi kot potrebno ekonomsko gibanje. Sicer bi bila aplikacija teorije na poljubno zgodovinsko obdobje lažja kot rešitev preproste enačbe prve stopnje.

Engels, Pismo J. Blochu z 21. sept. 1890.

»Vsaka forma produkcije ustvarja svoja lastna pravna razmerja, obliko vladavine etc. Grobost in brezpojmovnost sta ravno v tem, da to, kar organsko sodi skupaj, povezuje naključno, v golo reflektivno povezanost.«

Marx, Uvod, str. 23 [I/8, 23].

Da bi obravnavali povezavo med duhovno in materialno produkcijo, je predvsem nujno, da to drugo samo zajamemo ne kot občo kategorijo, temveč v določeni historični formi. Torej na primer kapitalističnemu produkcijskemu načinu ustreza druga vrsta duhovne produkcije kot srednjeveškemu produkcijskemu načinu. Če materialne produkcije same ne zajamemo v njeni specifični historični formi, tedaj je nemogoče, da bi dojel določeno na njej ustrezni duhovni produkciji in vzajemno učinkovanje obeh. Sicer ostane pri plehkostih. — Dalje: iz določene forme materialne produkcije se prvič podaja neka določena členitev družbe, drugič neko določeno razmerje ljudi do narave. Njihova državnost in njihov duhovni nazor je določen z obojim. Torej tudi vrsta njihove duhovne produkcije.

Marx, Teorije o presežni vrednosti [izdaja Kautskega v nemščini], I. zv., str. 381/82.

Človek sam je baza svoje materialne produkcije kot vsake druge, ki jo opravlja. Vse okoliščine torej, ki aficirajo človeka, subjekt produkcije, modifirajo bolj ali manj vse njegove funkcije in dejavnosti, torej tudi njegove funkcije in dejavnosti kot ustvarjalca materialnega bogastva, blag. V tem oziru je dejansko mogoče pokazati, da vsa človeška razmerja in funkcije kakorkoli in kadarkoli že se upodobijo, vplivajo na materialno produkcijo in nanjo učinkujejo bolj ali manj določujoče.

Marx, Teorije o presežni vrednosti [izdaja Kautskega v nemščini], I. zv., str. 388/89.

Kar gospodom (meščanskim kritikom Marxa) vsem manjka, je *dialektika*. Vedno vidijo samo tu vzrok in tam učinek. Da je to visoka abstrakcija, da se celotni veliki potek v dejanskosti odvija v obliki vzajemnega učinkovanja — četudi zelo neenakih sil — od katerih je ekonomsko gibanje daleč najmočnejša, najprvotnejša, najbolj odločilna — da tu ni nič absolutno in da je vse relativno, tega pač ne vidijo, zanje Hegel ni obstajal.

Engels, Pismo Konradu Schmidtu
s 27. okt. 1890.

»Velika temeljna misel *materialistične dialektike*, da sveta ne gre jemati kot kompleks dogotovljenih reči, temveč kot kompleks procesov, v katerem navidezno stabilne reči nič manj kot njihove miselne odslikave v naši glavi, pojmi, preživljajo nepretrgano spreminjanje nastajanja in minevanja, v katerem se ob vsej navidezni naključnosti in kljub vsem trenutnim vračanjem nazadnje uveljavlja napredujoči razvoj...«

Engels, Feuerbach, str. 39 [V, 468].

Veliki pomen Marxovih pojasnil je v tem, da tudi tu dosledno uporablja materialistično dialektiko, razvojno teorijo, in da obravnava komunizem kot nekaj, kar se razvije iz kapitalizma.

Lenin, Država in revolucija (1917).

Razvoj II.

Razvoj kot nastajanje

Oba svetova, sredi katerih živi človek, kozmični ali naravni in ekonomski ali umetni (pravi umetni, ker je rezultat človeškega udejstvovanja), nista nespremenljiva in ne obstajata nenehno sama sebi enaka; nasprotno, sta predmet nenehnih sprememb.

Seveda se naravni svet razvija zelo počasi, več tisočletij je potrebnih, preden pride do pomembnejših sprememb. Iz tega razloga se nam zdijo rastlinske in živalske vrste nespremenljive, ker so se le neopazno spremenili pogoji, ki se jim imajo zahvaliti za svoj obstoj. Umetni svet pa se nasprotno razvija nadvse hitro in zato kaže *človeška zgodovina* v primerjavi z zgodovino živali tako pogosto spremenljiv in spreminjajoč se potek.

Paul Lafargue, Gospodarski materializem,
Biblioteka IX (1886).

»Nasprotno pa znanstvena analiza kapitalističnega produkcijskega načina dokazuje, da je ta produkcijski način produkcijski način posebne vrste, da je specifično *zgodovinsko* določen; kot vsak drug določen produkcijski način tudi ta kot svoj zgodovinski pogoj zahteva, da so družbene produktivne sile in njihove razvojne oblike dosegle dano stopnjo; ta pogoj je sam zgodovinski rezultat in produkt prejšnjega procesa ter ustvarja podlago in izhodišče za nov produkcijski način. Ta analiza dokazuje tudi, da imajo produkcijski odnosi — tj. odnosi, v katere stopajo ljudje v procesu svojega družbenega življenja, v ustvarjanju svojega družbenega življenja — ki ustrezajo temu specifičnemu, zgodovinsko določenemu produkcijskemu načinu, specifičen, zgodovinski in prehodni značaj; končno, da so odnosi razdelitve bistveno istovetni s temi produkcijskimi odnosi, da so njihova druga stran, tako da imajo eni in drugi isti zgodovinski prehodni značaj.«

Marx, Kapital III, 2, str. 414—15 [K 3, 978].

»Na določeni stopnji svojega razvoja se materialne produktivne sile družbe znajdejo v *protislovju* z danimi produkcijskimi razmerji ali, kar je samo pravi izraz za to, z lastninskimi razmerji, znotraj katerih so se doslej gibale. Iz razvojnih form produktivnih sil se ta razmerja sprevržejo v njihove okove. Tedaj nastopi obdobje socialne revolucije. S spremembo ekonomske podlage pride do počasnejšega ali hitrejšega prevrata celotne vrhnje stavbe.«

Marx, Predgovor h Kritiki politične ekonomije.

»Toda vsaka določena zgodovinska oblika tega procesa razvija dalje njegovo materialno bazo in družbene oblike. Ko dana zgodovinska oblika doseže določeno stopnjo zrelosti, se odpravi in se umakne višji. Da je nastopil moment take krize, se vidi po tem, da se razširi in poglobi protislovje in nasprotje med odnosi razdelitve — in zato tudi določeno zgodovinsko podobo produkcijskih odnosov, ki jim ustrezajo — na eni strani in produktivnimi silami, produktivno sposobnostjo in razvojem njenih faktorjev na drugi strani. Tedaj nastane *konflikt* med materialnim razvojem produkcije in njeno družbeno obliko.«

Marx, Kapital III, 2, str. 420—21 [K 3, 984].

Pri obravnavanju takih prevratov moramo zmeraj razločevati med materialnim prevratom v ekonomskih produkcijskih pogojih, ki ga je moči konstatirati naravoslovno natančno, in pravnimi, političnimi, religioznimi, umetniškimi ali filozofskimi, skratka ideološkimi formami, v katerih se ljudje zavedo tega konflikta in ga izbojujejo.

Marx, Predgovor h Kritiki politične ekonomije.

»Ko bi za vdirajoči prevrat današnjega načina razdelitve delovnih proizvodov z njegovimi kričečimi nasprotji med bedo in izobiljem, lakoto in razpašnostjo vred ne imeli boljšega poročstva kot zavest, da je ta način razdelitve *krivičen* in da mora pravica naposled vendar enkrat zmagati, bi se nam slabo godilo in bi lahko dolgo čakali.«

Engels, Gospoda Eugena Dühringa prevrat v znanosti, str. 161 [A-D, 195].

»Nobena družbena formacija ne propade, dokler niso razvite vse produktivne sile, za katere je dovolj prostrana, nikoli je ne nadomestijo nova, višja produkcijska razmerja, dokler niso njihovi *materialni eksistenčni pogoji* donošeni v krilu stare družbe same.«

Marx, Predgovor h Kritiki politične ekonomije.

»Videli pa smo: produkcijska in občevalna sredstva, na podlagi katerih se je izoblikovala *buržoazija*, so bila ustvarjena v fevdalni družbi. Na določeni stopnji razvoja teh produkcijskih in občevalnih sredstev pa razmerja, v katerih je fevdalna družba producirala in izmenjavala, fevdalna organizacija poljedelstva in manufakture, skratka, fevdalna lastninska razmerja niso več ustrezala že razvitim produktivnim silam. Zavirala so produkcijo, namesto da bi jo pospeševala. Spremenila so se v prav toliko okovov. Treba jih je bilo zlomiti, in zlomili so jih.

Na njihovo mesto je stopila svobodna konkurenca s primerno ji družbeno in politično ureditvijo, z ekonomskim in političnim gospodstvom buržoaznega razreda.«

Marx in Engels, Komunistični manifest [II, 594].

»Kapitalistični način produkcije in akumulacije, torej tudi za kapitalistično privatno lastnino, je uničenje tiste privatne lastnine, ki temelji na lastnem delu, to je ekspropriacija delavca.

... Z lastnim delom pridelano privatno lastnino, ki temelji tako rekoč na zračnosti posameznega neodvisnega delovnega individua z njegovimi delovnimi pogoji, izpodrine kapitalistična privatna lastnina, ki temelji na izkoriščanju tujega, toda formalno svobodnega dela.

Brž ko je ta proces preobrazbe dovolj globoko in široko razkrojil staro družbo, brž ko so se delavci preobrazili v *proletarce*, njihovi delovni pogoji pa v kapital, brž ko stoji kapitalistični način produkcije na lastnih nogah, dobi nadaljnje podružbljanje dela in nadaljnja preobrazba zemlje in drugih produkcijskih sredstev v družbeno izkoriščana, torej skupna produkcijska sredstva, in zato nadaljnja ekspropriacija privatnih lastnikov, novo obliko. Tisti, ki ga je treba zdaj razlastiti, ni več delavec, ki sam gospodari, marveč kapitalist, ki izkorišča veliko delavcev.

Ta ekspropriacija poteka z igro immanentnih zakonov kapitalistične produkcije same, s centralizacijo kapitalov. Vsak posamezen kapitalist pobije mnogo drugih. Skupaj s to centralizacijo ali ekspropriacijo mnogih kapitalistov po nekaterih se razvija kooperativna oblika delovnega procesa v čedalje večjem merilu, razvijajo se zavestna tehnična uporaba znanosti, načrtno izkoriščanje zemlje, preobrazba delovnih sredstev v taka, ki jih je mogoče samó skupno uporabljati, ekonomiziranje z vsemi produkcijskimi sredstvi s tem, da se uporabljajo kot produkcijska sredstva kombiniranega, družbenega dela, vpletanje vseh ljudstev v mrežo svetovnega trga in s tem internacionalni značaj kapitalističnega režima. Medtem ko se nenehno zmanjšuje število kapitalističnih magnatov, ki si prilaščajo vse prednosti tega procesa preobrazbe in jih monopolizirajo, narašča masa bede, zatiranja, zaslužnjevanja, degeneracije, izkoriščanja, pa tudi odpora delavskega razreda, ki je vedno številnejši in ki ga šola, združuje in organizira sam mehanizem kapitalističnega produkcijskega procesa. Kapitalistični monopol postane okov za produkcijski način, ki se je razcvetel skupaj z njim in pod njim. Centralizacija produkcijskih sredstev in podružbljenje dela dosežeta točko, ko ne moreta več prenašati kapitalistične lupine. Lupina se razbije. Kapitalistični privatni lastniki bje zadnja ura. Ekspropriatorji se ekspropriirajo.«

Marx, Kapital I, str. 700 in 690—91

[K 1, 703 in 693].

V velikih obrisih lahko progresivna obdobja ekonomske družbene formacije označimo azijski, antični, fevdalni in moderni meščanski produkcijski način. Meščanska produkcijska razmerja so zadnja antagonistična forma družbenega produkcijskega procesa, ne antagonistična v smislu individualnega antagonizma, temveč takega, ki raste iz družbenih življenjskih pogojev individuov, produktivne sile pa, ki se razvijajo v krilu meščanske družbe, ustvarjajo hkrati materialne pogoje za rešitev tega antagonizma. S to družbeno formacijo se zato sklene predzgodovina človeške družbe.

Marx, Predgovor h Kritiki politične ekonomije.

Razvoj III.

Razvoj kot dejanje (razredni boj, revolucija)

»Zgodovina sleherne dosedanje družbe je zgodovina *razrednih bojev*.

Svobodni in suženj, patricij in plebejec, baron in tlačan, cehovski mojster in zatirani sta bila v nenehnem nasprotju med seboj, bojevala sta nepretrgan boj, zdaj prikrit, zdaj odkrit, boj, ki se je velikokrat končal z revolucionarno preosnovo vse družbe ali pa s skupnim propadom bojujočih se razredov.«

Marx in Engels, Komunistični manifest
[II, 588—9].

»Od vseh razredov, ki dandanes stoje nasproti buržoaziji, je samo proletariat dejansko *revolucionaren razred*. Drugi razredi upadajo in propadajo z veliko industrijo, proletariat je njen najbolj lastni produkt.«

Marx in Engels, Komunistični manifest
[II, 600].

»V oblikovanju razreda z radikalnimi okovi, razreda občanske družbe, ki ni razred občanske družbe, stanu, ki je ukinitev vseh stanov, sfere, ki ima univerzalen karakter zaradi svojega univerzalnega trpljenja in ki ne terja nikake posebne pravice, ker ji ni bila storjena nikakršna posebna krivica, marveč krivica nasploh, sfere, ki se ne more več sklicevati na historični, marveč le na človeški naslov, sfere, ki ni v enostranskem nasprotju s posledicami nemške državnosti, marveč v vsestranskem nasprotju z njenimi predpostavkami, končno sfere, ki se ne more emancipirati, ne da bi se emancipirala od vseh drugih sfer družbe in s tem emancipirala vse druge sfere družbe, ki je z eno besedo popolna izguba človeka in ki se torej lahko pridobi samo s popolno ponovno pridobitvijo človeka. Ta razkroj družbe kot poseben stan je *proletariat*.«

Marx, H kritiki Heglove pravne filozofije
(1844) [I, 207].

»Komunizem je nauk o pogojih osvobajanja proletariata.«

Engels, Načrt Komunističnega manifesta
(1847) [Načela komunizma] [II, 543].

»[medtem ko] ta doktorirani *socializem* v bistvu samo idealizira sedanjo družbo, prikazuje samo njene svetle strani ter skuša uresničiti svoj ideal v nasprotju z družbeno stvarnostjo. Medtem ko prepušča proletariata ta *socializem* mali buržoaziji . . . , se proletariata zbira čedalje bolj okrog revolucionarnega *socializma*, okrog *komunizma* . . . Ta *socializem* razglša nepretrgano revolucijo, razredno diktaturo proletariata kot nujno prehodno stopnjo k uničenju razrednih razlik nasploh, k uničenju vseh produkcijskih odnosov, na katerih slone te razlike, k uničenju vseh družbenih odnosov, ki ustrezajo tem produkcijskim odnosom, k prevratu idej, ki izvirajo iz teh družbenih odnosov.«

Marx, Razredni boji v Franciji (1849/50)
[III, 137—8].

»Komunisti zavračajo, da bi skrivali svoje nazore in namere. Odkrito razglšajo, da je njihove cilje moči doseči samo z *nasilnim prevratom* vsega sedanjega družbenega reda.«

Marx in Engels, Komunistični manifest
[II, 628—9].

»*Nasilje* je babica vsaki stari družbi, ki je zanosila novo družbo.«

Marx, Kapital I, str. 680 [K 1, 683].

»Ideje ne morejo nikdar peljati čez staro stanje sveta, ampak le čez ideje starega stanja sveta. Ideje sploh ne morejo ničesar izpeljati. Za izpeljavo idej so potrebni ljudje, ki zmorejo *praktično silo*.«

Marx, Sveta družina [I, 506].

»Golo spoznanje, pa naj bi šlo tudi dlje in globlje od spoznanj meščanske ekonomije, ne zadošča, da bi družbene moči podvrgli gospodstvu družbe. Za to je predvsem potrebno družbeno dejanje.«

Engels, Gospoda Eugena Dühringa prevrat
v znanosti, str. 344 [A-D- 535].

Nauk, da so ljudje produkti okoliščin in vzgoje, spremenjeni ljudje torej produkti drugih okoliščin in predrugečene vzgoje, pozablja, da okoliščine spreminjajo ravno ljudje in da mora vzgojitelj sam biti vzgojen... Sovpadanje spreminjanja okoliščin in človeške dejavnosti je moči dojeti in racionalno razumeti le kot *prevratno prakso*. Marx, Teze o Feuerbachu [II, 361].

»Delavski razred ve: hoče doseči svojo osvoboditev in z njo tisto višjo življenjsko obliko, za katero sedanja družba nezadržno teži zaradi svojega ekonomskega razvoja, bo moral on, delavski razred, prebiti *dolge boje* in celo vrsto zgodovinskih procesov, ki bodo docela spremenili tako ljudi kakor razmere.«

Marx, Državljska vojna v Franciji
(30. maj 1871) [IV, 302—3].

»Vsako teh razvojnih stopenj *buržoazije* je spremljal ustrezen politični napredek. Zatirani stan pod gospodstvom fevdalcev, oborožene samoupravne asociacije v (mestni občinski) komuni, tu neodvisna mestna republika, tam tretji stan, ki je plačeval davke v monarhiji, nato v času monarhije protiutež plemstvu v stanovski ali v absolutni monarhiji in glavna podlaga velikih monarhij sploh, si je končno po ustvaritvi velike industrije in svetovnega trga izbojevala v moderni predstavniški državi izključno gospodstvo.«

Marx in Engels, Komunistični manifest
[II, 590—91].

»Toda neherojski, kakršna buržoazna družba je, ji je vendarle bilo treba *herojstva*, požrtvovalnosti, terorja, državljanske vojne in bitk med narodi, da se je lahko rodila... Eni (Danton, Robespierre, St. Just itn.) so razdrobili fevdalno zemljo na kose in pokosili fevdalne glave, ki so na njej rasle. Drugi (Napoleon) je v Franciji ustvaril razmere, v katerih je šele bilo mogoče razviti sodobno konkurenco, izkoriščati parcelirano zemljiško lastnino in uporabljati osvobojeno industrijsko produktivno silo naroda, onstran francoskih meja pa je povsod pometel s fevdalnimi tvorbami, kolikor je bilo potrebno, da pripravi francoski buržoaziji ustrezno, času primerno okolje na evropski celini.«

Marx, Osemnajsti brumaire Ludvika
Bonaparta [III, 453—454].

»Pri meščanstvu moramo razlikovati *dve fazi*: fazo, v kateri se je pod vladno fevdalizma in absolutne monarhije konstituiralo kot razred, ter fazo, v kateri je že konstituirano kot razred zrušilo fevdalno gospodstvo in monarhijo, da bi družbo spremenilo v meščansko. Prva faza je bila daljša in je zahtevala večjih naporov.«

Marx, Beda filozofije [II, 538].

»Privatna lastnina vsekakor žene v svojem nacionalnoekonomskem gibanju samo sebe v svoj lastni razkroj, toda samo z razvojem, ki je od nje neodvisen, nezaveden, ki se godi proti njeni volji, pogojen z naravo stvari, samo s tem, ko poraja *proletariat* kot proletariat, bedo, ki se zaveda svoje duhovne in fizične bede, razčlovečenja, ki se zaveda svojega razčlovečenja in zato odpravlja samo sebe. Proletariat *izvršuje* sodbo, ki jo s porajanjem proletariata izreka sami sebi privatna lastnina...«

Marx, Sveta družina, str. 132 [I, 496].

»Ekonomske razmere so najprej spremenile velik del prebivalstva v delavce. Gospodstvo kapitala je tej množici ustvarilo skupen položaj, skupne interese. Tako je ta množica že razred nasproti kapitalu, toda še ne za samo sebe. V boju... se ta množica združi in se konstituira kot razred za samega sebe. Interesi, ki jih brani, postanejo razredni interesi. Boj razreda proti razredu pa je političen boj.«

Marx, Beda filozofije, str. 162 [II, 538/9].

»S tem da smo orisali najslošnejše faze razvoja proletariata, smo spremljali bolj ali manj prikrito državljansko vojno znotraj obstoječe družbe do točke, kjer izbruhne v odkrito *revolucijo* in utemlji proletariat svoje gospodstvo z nasilnim strmoglavljenjem buržoazije.«

Marx in Engels, Komunistični manifest
[II, 601].

»Proletariat bo svojo *politično oblast* uporabil za to, da bo buržoaziji korak za korakom iztrgal ves kapital, centraliziral vse produkcijske instrumente v rokah države, to je proletariata, organiziranega kot vladajoči razred, in kar se da hitro povečal množico produkcijskih sil.

To se lahko zgodi sprva seveda le z despotskimi posegi v lastninsko pravico in v meščanska produkcijska razmerja, torej z ukrepi, ki se zde ekonomsko nezadostni in nevzdržni, ki pa med gibanjem prerastejo sami sebe in so kot sredstvo za preobrat vsega produkcijskega načina neogibni.«

Marx in Engels, Komunistični manifest
[II, 611].

»Ko se bo proletariat v boju proti buržoaziji nujno združil v razred, se z revolucijo postavi za vladajoči razred in kot vladajoči razred nasilno odpravi stara produkcijska razmerja, bo s temi produkcijskimi razmerji odpravil eksistenčne pogoje razrednega nasprotja, razredov sploh, in s tem svoje lastno gospodstvo kot razreda.

Na mesto stare meščanske družbe z njenimi razredi in razrednimi nasprotji stopi asociacija, v kateri je svoboden razvoj slehernega pogoj za svobodni razvoj vseh.«

Marx in Engels, Komunistični manifest
[II, 612—13].

»Stališče starega materializma je *meščanska družba*; stališče novega je *človeška družba* ali udružabljeno človeštvo.«

Marx, Teze o Feuerbachu [II, 362].

DODATEK

I. Karl Marx o svoji dialektični metodi

(Spoprijem z ruskim kritikom, ki je obravnaval v Vestnik Evropi maj 1872 metodo »Kapitala«, ki je ravnokar izšel v ruskem prevodu. Vsebuje ga »Sklepna beseda« k 2. nemški izdaji Kapitala iz l. 1873.)

Po nekem citatu iz mojega predgovora v knjigi »Zur Kritik der politischen Oekonomie«, Berlin 1859, str. IV.—VII., v katerem sem razložil materialistično podlago svoje metode, nadaljuje pisec:

»Marxu je važno samo eno: najti zakon fenomenov, s katerih raziskovanjem se ukvarja. In ni mu važen samo zakon, ki jih obvladuje, kolikor imajo gotovo obliko in kolikor so v medsebojni zvezi, ki jo opazujemo v danem časovnem razdobju. Važen mu je predvsem zakon o njihovem spreminjanju, njihovem razvoju, se pravi prehod iz ene oblike v drugo, iz enega reda zveze v drug red. Brž ko odkrije ta zakon, podrobno raziskuje posledice, v katerih se ta zakon v družbenem življenju naznanja... Zato se trudi Marx samo za to: da z natančno znanstveno raziskavo dokaže nujnost določene ureditve družbenih razmer in da kolikor mogoče neoporočeno ugotovi dejstva, ki jih uporablja kot izhodišče in oporne točke. Za to zadostuje popolnoma, če z nujnostjo sedanjega reda dokaže hkrati tudi nujnost nekega drugega reda, v katerega mora prvi neizogibno preiti, in sicer popolnoma vseeno, ali ljudje to verjamejo ali ne verjamejo, ali se tega zavedajo, ali ne zavedajo. Marx gleda na družbeno gibanje kot na naravno zgodovinski proces, katerega vodijo zakoni, ki ne le niso odvisni od volje, zavesti in namena ljudi, temveč, ravno obratno, določajo njihovo voljo, zavest in namene... Če igra zavestni element v kulturni zgodovini tako podrejeno vlogo, potem je samo po sebi razumljivo, da tudi kritika, katere predmet je kultura sama, nikakor ne more imeti za osnovo kakršnekoli oblike ali kakršnegakoli rezultata zavesti. To se pravi, da ji izhodišče ne more biti ideja, temveč samo zunanji pojav. Kritika se bo omejila na primerjanje in konfrontiranje enega dejstva z drugim dejstvom, ne pa z idejo. Zanj je važno samo, da kolikor mogoče natančno razišče obe dejstvi in da tvorita drugo nasproti drugemu dejansko dva različna razvojna momenta, predvsem pa je važno, da se nič manj natančno raziščejo tudi serija redov, zaporednost in zveza, v kateri se pojavljajo te razvojne stopnje. Toda, bo kdo rekel, obči zakoni gospodarskega življenja so eni in isti ne glede na to, ali jih uporabimo za sedanjost ali preteklost. Prav to Marx zanika. Po njegovem takih abstraktnih zakonov ni... Po njegovem mnenju ima nasprotno vsako zgodovinsko razdobje svoje lastne zakone... Brž ko življenje preživi dano razvojno obdobje, kakor hitro prestopi iz danega stadija v neki drugi, ga tudi začno usmerjati drugi zakoni. Skratka, ekonomsko življenje nudi pojav, ki je analogen zgodovini razvoja na drugih področjih biologije... Stari ekonomisti niso spoznali narave ekonomskih zakonov, ko so jih primerjali z zakoni fizike in kemije... Globlja analiza pojavov je dokazala, da se družbeni organizmi prav tako temeljito razlikujejo med seboj kakor živalski in rastlinski organizmi... Da, en in isti pojav je podvržen celo popolnoma različnim zakonom zaradi različnosti v celotni zgradbi teh organizmov, zaradi odstopanj njihovih posameznih organov, zaradi različnih pogojev, v katerih delujejo itd. Marx npr. zanika, da je zakon o populaciji v vseh časih in krajih enak. Nasprotno zagotavlja, da ima vsaka razvoja stopnja svoj lastni zakon populacije... Z različnim razvojem produk-

tivne sile se spreminjajo tudi razmere in zakoni, ki te razmere urejujejo. Ko si Marx postavlja za cilj, da kapitalistični gospodarski red razišče in razloži s tega stališča, tedaj s tem samo strogo znanstveno formulira cilj, ki ga mora imeti vsako natančno raziskovanje ekonomskega življenja ... Znanstvena vrednost takšnega raziskovanja je v razjasnitvi posebnih zakonov, ki uravnavajo nastanek, obstanek, razvoj in smrt danega družbenega organizma in njegovo nadomestitev z drugim, višjim. In to vrednost dejansko ima Marxova knjiga. »

S tem, da je g. pisec tako pravilno opisal to, kar imenuje mojo dejansko metodo, in tako dobrohotno, kolikor gre za mojo lastno uporabo te metode, kaj je opisal drugega kakor dialektično metodo?

Način prikazovanja se mora seveda formalno razlikovati od načina raziskovanja. Raziskovanje si mora v podrobnosti prisvojiti snov, analizirati njene različne razvojne oblike in izslediti njihovo notranjo vez. Šele po tem, ko je dokončno to delo, je mogoče ustrezno prikazati dejansko gibanje. Če to uspe in če se življenje snovi zdaj idejno zrcali, tedaj se lahko zdi, da imamo opraviti s konstrukcijo a priori.

Moja dialektična metoda je po svoji ne le različna od Heglove, temveč je njeno direktno nasprotje. Pri Heglu je proces mišljenja, katerega pod imenom ideje preobraža celo v samostojen subjekt, demiurg dejanskosti, ki tvori samo njegov vnanji pojav. Pri meni obratno idejni svet ni nič drugega kot materialni svet, prenesen in predelan v človekovi glavi.

Mistificirajočo stran Heglove dialektike sem kritiziral pred skoraj tridesetimi leti, tedaj, ko je bila še dnevna moda. A prav takrat, ko sem dodeloval I. zvezek »Kapitala«, si je zlovoljno, prevzetno in povprečno epigonstvo, ki ima sedaj prvo besedo v omikani Nemčiji, dovolilo obravnavati Hegla tako, kakor je v Lessingovih časih vrli Moses Mendelssohn obravnaval Spinozo, namreč kot »crknjenega psa«. Zato sem se javno priznal za učenca tega velikega misleca in sem v poglavju o teoriji vrednosti sem ter tja celo koketiral z načinom izražanja, ki je zanj specifičen. Mistifikacija, ki jo trpi dialektika v Heglovih rokah, nikakor ne ovira tega, da je on prvi na obsežen in zavesten način prikazal obče oblike, njenega gibanja. Dialektika stoji pri njem na glavi. Treba jo je preobrniti, da v mistični lupini odkrijemo racionalno jedro.

V svoji mistificirani obliki je postala dialektika nemška moda, ker se je zdelo, da povečuje obstoječe stanje. V svoji racionalni podobi pomeni meščanstvu in njegovim doktrinarnim besednikom pohujšanje in grozoto, ker vsebuje v pozitivnem razumevanju obstoječega hkrati tudi razumevanje njegove negacije, njegovega nujnega propada, ker pojmuje vsako nastalo obliko v toku gibanja, torej tudi po njeni minljivi plati; ker si ne dovoli po ničemer imponirati, ker je po svojem bistvu kritična in revolucionarna.

Protislovno gibanje kapitalistične družbe čuti praktični buržuj najprepričljivejše v nihanjih periodičnega cikla, ki ga preživlja moderna industrija, in v njegovem višku — obči krizi. Kriza se spet bliža, čeprav je še v predstadijih, in bo zaradi vsestranosti svojega prizorišča ter z intenzivnostjo svojega učinka vabila dialektiko v glave tudi tistim, ki se jim v novem, svetem prusko-nemškem cesarstvu cedita med in mleko.

London, 24. januarja 1873.

Karl Marx [K 1, 18]

II. Karl Marx o zmotnem pojmovanju svoje metode

(Soočenje z ruskim sociologom Mihajlovskim, — vsebovano v Marxovem pismu iz leta 1877.)

V poglavju o »prvotni akumulaciji« sem samo hotel pokazati pot, po kateri se je porodil kapitalistični red v zahodni Evropi iz fevdalnega gospodarstva. V tem poglavju potemtakem sledim zgodovinskemu razvoju, ki je omogočil, da je bila uničena enost producenta z njegovim produkcijskim sredstvom; da se je prvi spremenil v meznega delavca (proletarca v sodobnem smislu besede), slednje pa v kapital. V tej zgodovini so epohalni vsi preobrati, ki so služili nastajajočemu razredu kapitalistov kot vzvod; glavna podlaga tega razvoja vedno ostaja ekspropriacija kmetškega razreda od zemlje. Na koncu tega poglavja je govor o zgodovinski tendenci kapitalistične akumulacije in pokažemo, da mora biti njena zadnja beseda preobrazba privatnokapitalistične lastnine v družbeno skupno lastnino. V teh zaključnih vrsticah omenjenega poglavja nisem navajal nikakršnih dokazov za postavljeno trditev, iz enostavnega razloga, ker ta trditev sama ni nič drugega kot splošen sklep iz dolge vrste dejstev, ki sem jih analiziral že v poglavju o kapitalistični produkciji.

Sedaj se pojavlja vprašanje: Kakšno aplikacijo lahko naredi moj spoštovani kritik iz tega kratkega zgodovinskega orisa z ozirom na Rusijo? Očitno samo tole: Če si bo Rusija prizadevala, da bi postala kapitalistična dežela na zahodni način (in Rusija si je v zadnjih letih močno prizadevala v to smer), potem tega cilja ne bo mogla doseči drugače kot po poti preobrazbe velikega dela svojih kmetov v proletarce. Ko pa bo enkrat stopila na pot kapitalističnega razvoja, potem tudi Rusija zase ne more pričakovati več nobenih ugodnosti, temveč se bo morala tako kot vse druge, nesrečne nacije ukloniti neusmiljenim zakonom tega reda. To je vse! Toda mojemu kritiku to ne zadošča; njemu bi bilo všeč, če bi moj zgodovinski očrt nastanka kapitalizma v zahodni Evropi spremenil v splošno zgodovinsko-filozofsko teorijo, ki bi imela aspiracije, da predpisuje nespremenljiv potek razvoja za vsa ljudstva, brez ozira na posebne pogoje njihove zgodovinske eksistence, zaradi katerega naj bi končno prišli do ekonomskega reda, ki zagotavlja najvišjo razvojno stopnjo produktivne sile družbe in vsestranski razvoj posameznika.

Toda moram se opravičiti: tako tolmačenje bi bilo vse preveč častno, obenem pa bi me spravilo v preveliko zadrego. Vzemimo en primer. Na različnih mestih »Kapitala« sem se spomnil zgodovinske usode, ki je prizadela plebejce starega Rima. Prvotno so bili svobodni kmetje, od katerih je imel vsak lastno polje in ga obdeloval za svoj lastni račun. V teku rimske zgodovine pa so bili razlaščeni. In tek reči, ki je plebejce oropal produkcijskih in eksistenčnih sredstev, ni imel za posledico le oblikovanje veleposestev, temveč tudi nakopičenje pomembnih denarnih kapitalov. In nekega lepega jutra je bila rimska družba razcepljena v dva tabora: na eni strani v svobodne nemaniče, ki razen svoje delovne moči niso imeli nobene druge lastnine, in na drugi strani izkoriščevalce te delovne moči, ki so posedovali vsa družbena bogastva. Kaj pa je bila posledica? Rimski proletarec zato še ni postal mezdni delavec, temveč brezdelni lenuh, degradiran bolj v stvar, kot pa je to kdajkoli bilo z »belimi papperji« v južnih državah Amerike; tudi se ni razvilo kapitalistično, temveč sužnjeposestniško gospodarstvo.

Tako vidimo, da presenetljivo analogni pojavi v različnih zgodovinskih pogojih vodijo v skrajno različne rezultate. V tem, ko raziskujemo vsakega od

teh razvojev posebej, samega zase, in nato primerjamo oba med seboj, lahko pač razrešimo uganko. Nikoli pa ne bomo zmogli najti te rešitve s pomočjo ključa, ki bi bil povsod primeren (*»passe partout«*), recimo v podobi neke splošne zgodovinsko-filozofske teorije, katere največja zasluga bi bila v tem, da bi bila tako rekoč nadzgodovinska (*»supra histhorique«*).

III. Marx: 11 tez o Feuerbachu

(Napisano spomladi 1845 v Bruslju)

1. Glavna pomanjkljivost vsega dosedanjega materializma (vštevši Feuerbachovega) je, da je predmet, dejanskost, čutnost pojmovana le v obliki *objekta ali zora*; ne pa kot *čutno človeška dejavnost, praksa*; ne subjektivno. Zato *dejavno* stran abstraktno v nasprotju z materializmom razvije idealizem — ki seveda dejanske, čutne dejavnosti kot take ne pozna. Feuerbach hoče čutne — od miselnih objektov dejansko razločevane objekte: toda človeške dejavnosti same ne dojema kot *predmetno* dejavnost. Zato obravnava v »Bistvu krščanstva« le teoretsko obnašanje kot pristno človeško, medtem ko je praksa dojeta in fiksirana le v svoji umazano židovski pojavnosti. Zato ne zapopade pomena »revolucionarne«, »praktično-kritične« dejavnosti.

2. Vprašanje, ali človeškemu mišljenju pripada predmetna resnica — sploh ni vprašanje teorije, temveč *praktično* vprašanje. V praksi mora človek dokazati resnico, to je, dejanskost in moč, tostranskost svojega mišljenja. Spor o dejanskosti ali nedejanskosti mišljenja — ko je izolirano od prakse — je čisto *sholastično* vprašanje.

3. Materialistinči nauk o spremembi okoliščin in vzgoje pozablja, da okoliščine spreminjajo ljudje in da mora vzgojitelj sam biti vzgajan. Zato mora družbo razdeliti na dva dela — od katerih je eden vzvišen nad njo. (Npr. pri Robertu Owenu.)

Sovpadanje spreminjanja okoliščin in človeške dejavnosti ali samospreminjanje je moči dojeti in racionalno razumeti le kot *revolucionarno prakso*.

4. Feuerbach izhaja iz fakta religiozne samoodtujitve, podvojitve sveta na religioznega in posvetnega. Njegovo delo je v tem, da razreši religiozni svet v njegovo posvetno osnovo. Ampak da se posvetna osnova odpne od samega sebe in se fiksira samostojno kraljestvo v oblakih, je razložljivo le iz samozatrganosti in oporekanja-sebi-sami te posvetne osnove. To sâmo je treba torej v njej sami tako razumeti v njenem protislovju kot praktično revolucionirati. Torej potem ko je npr. pozemska družina odkrita kot skrivnost svete družine, mora zdaj prva sama biti teoretsko in praktično uničena.

5. Feuerbach, nezadovoljen z *abstraktnim mišljenjem*, hoče *zor*; toda čutnosti ne dojema kot *praktično* človeško-čutno dejavnost.

6. Feuerbach razrešuje religiozno bistvo v *človeško* bistvo. Toda človeško bistvo ni nikak abstraktum, prebivajoč v posameznem individuu. V svoji dejanskosti je skupek družbenih razmerij.

Feuerbach, ki se ne spušča v kritiko tega dejanskega bistva, je zato prisiljen:

a) abstrahirati od zgodovinskega poteka in fiksirati religiozno čustvo zase ter predpostaviti abstraktno — izolirano — človeški individuum.

b) Bistvo je lahko zato razumljeno le kot »rod«, kot notranja, nema množstvo individuov naravno povezujoča občnost.

7. Feuerbach zato ne vidi, da je »religiozno čustvo« *sâmo družben* produkt in da abstraktni individuum, ki ga analizira, pripada določeni družbeni obliki.

8. Vse družbeno življenje je po bistvu *praktično*. Vsi misteriji, ki napeljujejo teorijo k misticizmu, dobe racionalno rešitev v človeški praksi in v zapopadenju te prakse.

9. Najvišje, do česar se povzpne *nazirajoči* materializem, tj. materializem, ki čutnosti ne zapopade kot praktično dejavnost, je nazor posameznih individuov in »občanske družbe«.

10. Stališče starega materializma je »*občanska*« družba; stališče novega *človeška* družba ali družbeno človeštvo.

11. Filozofi so svet samo različno *interpretirali*, gre za to, da ga *spremenimo*.

IV. Iz »Uvoda« k Marxovi »Kritiki politične ekonomije« [*»Očrti kritike politične ekonomije«*]

(Gesla, ki jih je treba razdelati, zapisana v letu 1857)

Nota bene glede na točke, ki jih je tu omeniti in ki jih ne smemo pozabiti:

1) *Vojna* izoblikovana prej kot mir: način, kako se zaradi vojne in v armadah etc. določena ekonomska razmerja, kot *mezno delo*, *mašinerija* etc., prej razvijejo kot znotraj meščanske družbe. Tudi *razmerje med produktivno silo in občevalnimi razmerji* je v armadi posebno nazorno.

2) Razmerje dosedanjega *idealnega* zgodovinopisja do *realnega*. Zlasti t. i. kulturne zgodovine, kar [je] vsa zgodovna religij in držav. (Ob tej priložnosti je mogoče tudi nekaj reči o raznih načinih dosedanjega zgodovinopisja. T. i. objektivno. Subjektivno. (Moralno idr.) Filozofsko.

3) *Sekundarno in terciarno*, sploh *izvedena*, *prenesena*, ne prvotna produkcijska razmerja. Tu stopajo v igro mednarodni odnosi.

4) Očitki o materializmu tega pojmovanja. Odnos do naturalističnega materializma.

5) Dialektika pojmov *produktivna sila* (*produkcijsko sredstvo*) in *produkcijsko razmerje*, dialektika, ki ji je treba določiti meje in ki ne odpravi *realne razlike*.

6) *Neenako razmerje* razvoja materialne produkcije do npr. umetniške. Nasploh pojma napredka ne smemo dojemati v običajni abstrakciji. Pri umetnosti etc. nesorazmerje še ni tako pomembno in ga še ni tako težko dojeti kot v okviru samih praktično-socialnih razmerij, npr. *izobrazbeno razmerje*. Odnos *Združenih držav do Evrope*. Zares težavna točka, o kateri moramo tu razpravljati, pa je, kako pride pri *produkcijskih razmerjih kot pravnih razmerjih* do neenakega razvoja. Torej npr. odnos rimskega privatnega prava (manj velja to za kazensko pravo in za javno pravo) do moderne produkcije.

7) To pojmovanje se prikazuje kot *nujen razvoj*. Toda *upravičenost* naključja. Kako. (Tudi svobode, med drugim.) (Učinkovanje komunikacijskih sredstev. Svetovna zgodovina ni eksistirala zmeraj; zgodovina kot svetovna zgodovina [je] rezultat.)

8) *Izhodišče seveda naravna določenost*: subjektivno in objektivno. Plemen, rase etc.

Pri *umetnosti* je znano, da nekatera obdobja njenega razvoja nikakor niso sorazmerna z obćim družbenim razvojem, torej tudi ne z *materialnim temeljem*, tako rekoč z *okostjem* njene organizacije. Npr. Grki v primerjavi z modernim ali tudi s Shakespearom. Za nekatere oblike umetnosti, npr. za ep, je celo priznано, da ne morejo biti nikoli producirane v svoji svetovno-epohalni, klasični podobi, brž ko nastopi umetnostna produkcija kot taka; da so torej v okviru umetnostnega področja samega možne nekatere pomembne upodobitve le na neki nerazviti stopnji v razvoju umetnosti. Če velja to za razmerja med različnimi umetnostnimi zvrstmi *na področju umetnosti same*, je že manj presenetljivo, da velja za razmerje celotnega področja umetnosti do obćega razvoja družbe. Težava je le v obći formulaciji teh protislovij. Brž ko jih specificiramo, so že pojasnjena. Vzemimo npr. razmerje grške umetnosti in nato Shakespeara do sodobnosti. Znano [je], da grška mitologija ni samo arzenal grške umetnosti, temveč tudi njena tla. Ali je zrenje narave in družbenih razmerij, ki je temelj za grško fantazijo in zato tudi za grško [umetnost], možno ob selfactorjih* in železnicah in lokomotivah in električnih brzojavih? Kaj je Vulkan v primeri z Roberts & Co., Jupiter v primeri s strelovodom in Hermes v primeri s Crédit mobilier? Vsaka mitologija premaguje in obvladuje in oblikuje naravne sile v domišljiji in z domišljijo; izgine torej z dejanskim gospodvom nad njimi. Kaj postane iz Fame ob Printinghouse square? Grška umetnost predpostavlja grško mitologijo, tj. *naravo in družbene forme*, ki jih je ljudska fantazija že *predelala na nezavedno umetniški način*. To je njeno gradivo. Ne vsaka poljubna mitologija, tj. ne vsaka poljubna nezavedna umetniška predelava narave (tu je v to vključeno vse predmetno, torej tudi družba). Egipćanska mitologija ne bi mogla biti nikoli tla ali naročje grške umetnosti. *Neka mitologija* pa vsekakor. Torej nikakor družbeni razvoj, ki izključuje vsakršno mitološko razmerje do narave, vsakršno mitologizirajoče razmerje do nje, ki torej od umetnika zahteva fantazijo, neodvisno od mitologije.

Po drugi strani: ali je Ahil mogoč s smodnikom in svincem? Ali sploh Iliada s tiskarnami in celo s tiskarskim strojem? Ali ni nujno, da petje in pripovedi in muze utihnejo ob tiskarski stiskalnici, ali torej ne izginejo nujno pogoji epske poezije? A težava ni v tem, da bi razumeli, da sta grška umetnost in ep povezana z določenimi družbenimi razvojnimi formami. Težava je v tem, da sta nam še v umetniški užitek in da v nekem smislu veljata kot norma in nedosegljiv zgled.

Mož ne more postati spet otrok ali pa postane otročji. Toda ali ga ne veseli otrokova naivnost in ali se ne more sam na višji stopnji prizadevati, da bi reproduciral njegovo resnico? Ali ne oživi v otroški naravi v vsakem obdobju njegov lastni značaj v svoji naravni resničnosti? Zakaj bi ne moglo zgodovinsko otroštvo človeštva, kjer je najlepše razvito, izžarevati večnega čara kot stopnja, ki se nikdar več ne povrne? So nevzgojeni otroci, pa tudi premodri za svoja leta. Mnogi izmed starih narodov sodijo v to kategorijo. Grki so bili normalni otroci. Čar njihove umetnosti za nas ni v protislovju z nerazvito družbeno stopnjo, na kateri je rasla. Je vse prej njen rezultat in je vse prej neločljivo povezan s tem, da se nezreli družbeni pogoji, v katerih je nastala in edino lahko nastala, ne morejo nikoli vrniti.

V. Friedrich Engels o materialističnem pojmovanju zgodovine

(Pismo Franzu Mehringu z 14. julija 1893)

Glavna dejstva ste prikazali odlično in prepričljivo za vsakega, ki nima poprejšnjega mnenja. Če ima kakšne pripombe, potem to, da mi pripisujete več zaslug, kot pa mi jih gre, celo če bi vračunal vse, kar bi bil morda našel samostojno — sčasoma —, kar pa je Marx spričo svojega hitrejšega coup d'oeil in pri širšem pregledu našel dosti hitreje. Če je človek imel srečo, da je štirideset let sodeloval s človekom, kot je bil Marx, potem večinoma za njegovega življenja ne doživlja toliko priznanja, kot morda misli, da bi ga zaslužil; če potem večji umre, pa kaj lahko pride do precenjevanja manjšega in za to, se mi zdi, gre v mojem primeru; zgodovina bo nekoč vse to uredila in do takrat je človek že srečno pospravljen in ne ve o ničemer več nič. — Sicer pa manjka samo še ena točka, ki pa tudi v Marxovih in mojih stvareh praviloma ni dovolj poudarjena in glede katere nas vse enako zadeva krivda. Kajti mi vsi smo najprej dajali in morali dajati glavno težo izpeljevanju političnih, pravnih in siceršnjih ideoloških predstav in dejanj, ki jih te predstave posredujejo, iz ekonomskih osnovnih dejstev. Pri tem pa smo potem zaradi vsebinske plati zanemarjali formalno: način, kako do teh predstav itd. pride. To je dajalo potem nasprotnikom dobrodošlo priložnost za napačno razumevanje, za kar je Paul Barth prepričljiv primer. — Ideologija je proces, ki jo sicer izvršuje takomenovani mislec z zavestjo, toda z napačno zavestjo. Tiste prave gonilne sile, ki ga ženejo, mu ostajajo neznane, sicer pač ne bi šlo za ideološki proces. Domišlja si torej napačne ali navidezne gonilne sile. Ker je to miselni proces, izpeljuje svojo vsebino kot tudi svojo obliko iz čistega mišljenja, bodisi iz lastnega, bodisi iz mišljenja svojih predhodnikov. Dela z golim miselnim materialom, ki ga brez premisleka sprejema kot proizvedeno od mišljenja in ga ne preiskuje glede na bolj oddaljen, od mišljenja neodvisen proces, to pa mu je samo ob sebi umevno, ker se mu zdi, da je vse delovanje, ki ga posreduje mišljenje, v zadnji instanci tudi utemeljeno v mišljenju. Zgodovinski ideolog (zgodovinsko tu povzemajoče pomeni politično, juristično, filozofsko, teološko, skratka, vsa področja, ki pripadajo družbi in ne le zgolj naravi) — zgodovinski ideolog ima torej na vsakem znanstvenem področju snov, ki se je oblikovala samostojno iz mišljenja prejšnjih generacij in ki je v možganih teh sledečih si generacij doživela lastno razvojno vrsto. Sicer so na ta razvoj lahko sodoločujoče vplivala zunanja dejstva, ki spadajo v lastno področje ali v druga, toda ta dejstva so po tihi predpostavki sama spet zgolj sadovi miselnega procesa in tako še vedno ostajamo na področju golega mišljenja, ki je srečno prebavilo celo najtrša dejstva.

Ta videz samostojne zgodovine državnih ustav, pravnih sistemov, ideoloških predstav na vsakem posebnem področju je tisto, kar predvsem zaslepi večino ljudi. Če Luther in Calvin presegata uradno katoliško vero, če Hegel presega Fichteja in Kanta, Rousseau pa s svojim contrat social indirektno konstitucionalnega Montesquieja, potem je to proces, ki ostaja znotraj teologije, filozofije, državne znanosti, ki predstavlja etapo v zgodovini teh miselnih področij in sploh ne pride iz teh miselnih področij. In odkar je meščanska iluzija o večnosti in zadnjeinstančnosti kapitalistične produkcije prišla do tega, velja že dejstvo, da so fiziokrati in A. Smith presegli merkantiliste, kot gola zmaga misli, ne kot miselni refleks spremenjenih ekonomskih dejstev, temveč kot končno pridobljeni pravilni uvid v vedno in povsod obstoječe dejanske

pogoje; če bi bila Rihard Levjesrčni in Filip Avgust uvedla svobodno trgovino namesto da sta se vpletla v križarske pohode, bi nam bilo prihranjenih petsto let nesreče in neumnosti. — To plat zadeve, ki jo tu lahko le nakažem, smo, po mojem mnenju, vsi bolj zanemarjali kot zasluži. Je pač stara stvar: na začetku vedno prihaja do zanemarjanja oblike zaradi vsebine. Kot sem že rekel, sem tudi jaz to počel in na napako sem vedno postal pozoren šele post festum. Sem torej ne le zelo daleč od tega, da bi vam to očital, saj za to kot starejši sokrivec sploh nisem upravičen, nasprotno — pa vendar bi vas za v bodoče rad opozoril na to točko. — S tem je povezana tudi abotna predstava ideologov: ker različnim ideološkim sferam, ki igrajo neko vlogo v družbi, odrekamo samostojen historičen razvoj, naj bi jim odrekli tudi vsako historično učinkovitost. Ta predstava temelji na navadni nedialektični predstavi o vzroku in posledici kot togo si nasproti postavljenih polih, gre za absoluten spregled vzajemnega učinkovanja; da historičen moment, kakor hitro so ga spravila na svet druga, končno tudi ekonomska dejstva, sedaj tudi sam reagira in lahko učinkuje nazaj na svojo okolico in celo na svoje lastne vzroke, to gospodje pogosto pozabljajo skoraj namenoma. — Tako npr. Barth pri duhovniškem stanu in veri, str. 475 pri vas.

Naslov izvirnika:

Karl Korsch, *Kernpunkte der materialistischen Geschichtsauffassung, Eine quellenmäßige Darstellung*, Berlin 1922.

Prev. Doris Debenjak

Prevodi »Osrednjih stavkov iz virov« so tam, kjer je to mogoče, prevzeti iz obstoječih slovenskih prevodov. V tem primeru je na koncu navedka med oglatimi oklepaji s siglo in stranjo navedena ustrezna slovenska izdaja. Odlomki iz Predgovora za H kritiki politične ekonomije so prevzeti iz prevoda Igorja Krambergerja, ki bo izšel v K. Marx, H kritiki politične ekonomije 1858/61, METI 1/9.

Podčrtavanje, postavljanje navednic itn. v navedkih sledijo Korschevi prezentaciji »virov« in se zato v nekaterih primerih ne ujemajo z izvirnikom. Vse opombe med oglatimi oklepaji so uredniške.

Razlago sigel je mogoče najti v naslednji bibliografiji uporabljenih slovenskih prevodov iz Korschevih »virov«:

K. Marx, *Kritika Heglove pravne filozofije*, v: MEID I, CZ, Ljubljana 1979 /I/

K. Marx, *Sveta družina*, v: MEID I, CZ, Ljubljana 1979

K. Marx, *Teze o Feuerbachu*, v: MEID II, CZ, Ljubljana 1976 /II/

K. Marx, *Beza filozofije*, v: MEID II, CZ, Ljubljana 1976

K. Marx, *Mezdno delo in kapital*, v: MEID II, CZ, Ljubljana 1976

F. Engels, *Načela komunizma*, v: MEID II, CZ, Ljubljana 1976

K. Marx, *Moralizirajoča kritika in kritizirajoča morala*, v: KRT 11, RK ZSMS, Ljubljana 1982 /KRT/

K. Marx/F. Engels, *Komunistični manifest*, v: MEID II, CZ, Ljubljana 1986

K. Marx, *Razredni boji v Franciji*, v: MEID III, CZ, Ljubljana 1977 /III/

K. Marx, *Uvod k Očrtom kritike politične ekonomije*, METI 1/8, DE, Ljubljana 1975 /I/8/

K. Marx, *Predgovor H kritiki politične ekonomije*, METI 1/9 (v tisku)

K. Marx, *Inavguralna poslanica Mednarodnega delavskega združenja*, v: MEID IV, CZ, Ljubljana 1977 /IV/

K. Marx, *Kapital I*, CZ, Ljubljana 1986 /K 1/

K. Marx, *Osemnajsti brumaire Ludvika Bonaparta*, v: MEID III, CZ, Ljubljana 1977

K. Marx, *Državljska vojna v Franciji*, v: MEID IV, CZ, Ljubljana 1977

K. Marx, *Kritika gothskega programa*, v: MEID IV, CZ, Ljubljana 1977

F. Engels, *Gospoda Eugena Dühringa prevrat znanosti*, CZ, Ljubljana 1979 /A—D/

F. Engels, *Predgovor k izdaji Komunističnega manifesta*, v: MEID II, CZ, Ljubljana 1976

F. Engels, *Izvor družine, privatne lastnine in države*, v: MEID V, CZ, Ljubljana 1975

F. Engels, *Ludwig Feuerbach*, v: MEID V, CZ, Ljubljana 1975

K. Marx, *Kapital III*, CZ, Ljubljana 1973 /K 3/

V. I. Lenin, *Država in revolucija*, Komunist, Ljubljana 1972 /DR/

MARX/ENGELS, TEMELJNA IZDAJA
(METI)

KRITIKA EKONOMSKEGA PROTEKCIONIZMA IN SVOBODNE TRGOVINE*

UVOD

16., 17. in 18. septembra 1847 je bil v Bruslju mednarodni ekonomski kongres (»kongres o svobodni trgovini«). Med številnimi udeleženci tega kongresa iz 13. dežel so bili tudi Marx, Engels, Weerth in W. Wolff. Marx je bil na uradnem spisku povabljenec. Weerth je nastopil z govorom, ki je na prisotne napravil močan vtis in bil deležen tudi široke popularizacije, tretji dan kongresa. Bil je prvi govornik tega dne, in ko se je potem tudi Marx odločil, da zaprosi za besedo, mu je vodstvo kongresa po gorki izkušnji z Weerthom ni hotelo dati.

Georg Weerth je 26. septembra 1847 v pismu bratu Wilhelmu obsežno poročal o tem kongresu in o svojem nastopu, in med drugim zapisal:

»V časopisih si morda videl, da je Association Belge pour la Liberté Commercial pred kratkim povabila ekonomiste vseh dežel in ljudstev na velik kongres v Bruselj, da bi premislili, kako bi gibanje za odpravo barier med različnimi deželami, ki ga je začela angleška Anti-Corn-Law-League, nadaljevali in dokončali na kontinentu.

Ne bom govoril več o pomembnosti takšnega sklica — natanko 13 ljudstev je bilo zastopanih na kongresu. Belgija, Nemčija, Francija, Italija, Holandija, Španija, Švedska, Danska, Amerika, Anglija, Rusija, Švica in Portugalska so prisluhnile pozivu in poslale svoje predstavnike.

16. t. m. je belgijski ex-minister de Brouchère odprl zasedanje, s tem da je predlagal skupščini 4 vprašanja, o katerih naj bi debatirali. Prvih dveh vprašanj ti ne bi več razlagal — zadevata prednosti svobodne trgovine vobče. Dva dni, 16. in 17., so o tem diskutirali od 10. ure dopoldne do 6. ure zvečer najodličnejši ljudje. Protekcionisti so bili popolnoma potolčeni, pristaši svobodne trgovine so odnesli popolno zmago.

Tako se je bližal tretji dan. Šlo je za to, da bi dokazali, da bo svobodna trgovina peljala k prosperiteti, delovnih razredov.

Ce sta me prvi dve vprašanji interesirali, si lahko misliš, da se me je tretje polastilo bolj od vsega drugega. Že več let pripadam stranki, ki si je postavila cilj iztrgati iz teme socialno mizerijo našega stoletja. Kje se razkriva ta mizerija

* Pričujoči prevodi, uredniški komentarji in opombe so bili pripravljeni v okviru raziskovalnega projekta METI. Pripravil Tomaž Mastnak.

strašneje kot v stanju, v katerem se nahaja delovni razred, temelj celotne sedanje družbe? Kongres nam je s svojim tretjim vprašanjem ponudil čudovito priložnost, da stopimo na bojišče z vsemi našimi argumenti, z vso našo jezo in z vsem našim navdušenjem in da spregovorimo o tem, kar nam ne da miru ne podnevi ne ponoči.

Sam sem se imel za nesposobnega, da bi osebno nastopil; zato sem od vsega začetka tekal k enemu najbolj talentiranih naših privrženecv: zaklinjal sem ga pri bogu v nebesih, naj ne dopusti, da bi se nam izmuznil ta ugodni trenutek — zaman! Odklonil je. [Redakcija *MEGA* I/6 meni, da gre za Karla Marxa.] Obdeloval sem drugega, tretjega, četrtega, enega za drugim — a nihče ni imel poguma — nihče se ni odločil.

Prva dva dneva sta pretekla, ne da bi bil kak govornik obravnaval vprašanja svobodne trgovine s socialnega stališča.« (G. Weerth: *Sämtliche Werke*, Bd. 5, p. 265—267.)

V nadaljevanju pisma Weerth opisuje svoje notranje boje, kako se je odločal in slednjič odločil, da bo zaprosil za besedo, zatem pa, kaj in kako je govoril (o tem gl. Engelsovo poročanje v nadaljevanju, str. 230 sq.).

Weerthov nastop je pomemben, ker se je zgodilo »prvič, da sta v debati pred nekim mednarodnim forumom trčila meščanski in socialistični svetovni nazor«. (E. Drahn, op. cit., p. 187.) Zato ne preseneča, da je ta javni nastop člana Zveze komunistov izzval tolikšno pozornost tiska. O njem so poročali skorajda vsi nemški časopisi; izvlečke iz tega govora so objavili tudi angleški in francoski časopisi. »Kakšno senzacijo je napravil moj govor,« piše Weerth,¹ »se vidi iz tega, da ga poleg vseh angleških listov izčrpno omenja več francoskih in zlasti 7 angleških časopisov, londonska 'Times' in 'Sun' ga objavljata v celoti. Berlinski 'Zeitungs-Halle' z dne 23., ki mi je danes prišel v roko, prinaša kar obsežen prevod. 'Kölnische Zeitung' od nedelje, danes, 26., prinaša uvodnik o mojem govoru. 'Rheinischer Beobachter' ga tudi objavlja v celoti. Comptendu o celotnem kongresu izide naslednji teden v brošuri.« (Weerth: *Sämtliche Werke*, Bd. 5, p. 274.) Razume se, da je o Weerthovem nastopu na kongresu pisal tudi delavski tisk; nekaj je k temu prispeval Engels s svojimi članki.

Na drugi strani je Weerthov govor na kongresu v Bruslju pomemben tudi zato, ker prispeva k rekonstrukciji nastajanja Marxove (in Engelsove) kritike politične ekonomije: nakazuje (če nič drugega), da Marx (in Engels) nista delala v praznem prostoru, ki bi ga zapolnjevala s svojimi »genialnimi idejami«: prispeva k zgodovinskomaterialistični rekonstrukciji konstrukcije zgodovinskega materializma. (Prim. Weerthovo pismo materi z dne 9. januarja 1846, ki priča, da se je Weerth z danimi vprašanji ni ukvarjal šele na ekonomskem kongresu v Bruslju — ibid., p. 194—195.)

Podatki o prevedenih tekstih

Friedrich Engels: Zaščitna trgovina ali sistem svobodne trgovine

Tekst je bil objavljen v *Deutsche-Brüsseler-Zeitung* — listu, ki so ga ustanovili nemški politični emigranti v Bruslju in je izhajal dvakrat tedensko, od 3. januarja 1847 do 27. februarja 1848; s komunističnimi idejami so nasto-

¹ Weertha je ta uspeh morda malce prevzel — prim. Engelsove rezerve v pismu Marxu, 23.—24. sept. 1847. (*MEGA* III/2, p. 122.)

pali v njem Marx, Engels in (zlasti) W. Wolff — 10. junija 1847. Engelsovo avtorstvo ni povsem zanesljivo: Mehring (*Nachlass*, Bd. 2, p. 376 sq.) vanj ne dvomi, zato pa redakcija *MEGA* I/6 (p. 689), ki ga tiska v rubriki »Dubiosa«. Redakcija *MEW* 4 ga brez dodatnih pripomb pripisuje Engelsu.

Georg Weerth: Govor na kongresu o svobodni trgovini v Bruslju I, II

Na prvem mestu je prevod Weerthovega rokopisnega osnutka govora, ki ga je imel na kongresu ekonomistov — po predlogi v njegovih *Sämtliche Werke*, Bd. 2: v nasprotju z *Grünberg Archiv* XI/1925 so tu popravljene najočitnejši jezikovni spodrsjlaji.

Sledi prevod objave tega govora v *Die Amnesie. Vaterlandische Blätter für Haus und Leben*, Grinna, 15. oktober 1847. Uredništvo je v uvodni opombi podalo informacijo o bruseljskem kongresu ekonomistov in svojo odločitev, da objavlja s tega kongresa »samo en govor«, Weerthov: »Ta obravnava dano sporno vprašanje [svobodna trgovina ali zaščitne carine] s stališča delavcev, in ni nam treba pripominjati, da so njegove besede napravile kar najgloblji vtis.«

Atelier Démocratique, bruseljski delavski list, ki je objavil celoten francoski govor, je izgubljen.

Karl Marx: Protekcionisti

Gre za osnutek govora, ki ga je Marx nameraval imeti na ekonomskem kongresu v Bruslju, zapisan v bruseljskem ekscerptnem zvezku X (po signaturi *MEGA* I/6). Napisan naj bi bil 17. ali 18. septembra 1847. Na listu, na katerem je zapisan ta tekst, je tudi več karikatur, ki jih je narisal Engels.

Govor dr. Marxa o protekcionizmu, svobodni trgovini in delovnih razredih

Ko Marx ni mogel nastopiti na govornici kongresa ekonomistov v Bruslju, sta z Engelsom poskrbela, da se tekst publicira v tisku. To verzijo je priobčil Engels kot dodatek v svojem članku »Kongres o svobodni trgovini v Bruslju«, objavljenem v čartističnem tedniku *The Northern Star* 9. oktobra 1847. Marxov tekst je Engels sam prevedel v angleščino; redakcija *MEGA* I/6 ugotavlja, da ta prevod ni »strogo dobeseden« (p. 679).

Karl Marx: Zagovorniki zaščitnih carin, možje svobodne trgovine in delovni razred

Marxov neizrečeni govor je objavil v francoskem originalu *Atelier démocratique* 29. septembra 1847. To objavo je *Deutsche-Brüsseler-Zeitung* 7. oktobra komentiral takole: »Atelier démocratique z dne 29. sept. podaja v francoskem jeziku govor, ki ga je Karl Marx hotel imeti na kongresu o svobodni trgovini, kar pa so mu preprečili. Obžalovanja vredno je, da niti en izmed velikih belgijskih listov ni bil tako pogumen oziroma razumen, da bi natisnil ta govor, ki jim je bil poslan.« (Cit. po *MEGA* I/6, p. 678.)

Marxov govor je po objavi v danes izgubljenem *Atelier démocratique* prevedel v nemščino Weydemeyer, in sicer približno polovico tega govora. Skupaj z »Govorom o vprašanju svobodne trgovine« in svojim uvodnim ko-

mentarjem ga je izdal poleti 1848 v brošuri z naslovom *Zwei Reden über die Freihandels und Schutzzollfrage von Karl Marx*. Po tej Weydemeyerjevi objavi je bil Marxov govor ponatisnjen v *New Yorker Volkszeitung* 1891 in v reviji *Neue Zeit*. Jg. XIX. Bd. 1.

Friedrich Engels: Ekonomski kongres

Engels je članek napisal med 19. in 22. septembrom 1847 in objavil v *Deutsche-Brüsseler-Zeitung* 23. septembra 1847.

Friedrich Engels: Kongres o svobodni trgovini v Bruslju

Tekst je Engels napisal konec septembra 1847 in objavil v čartističnem *The Northern Star* 9. oktobra 1847. Kot dodatek k tekstu je bil tiskan angleški prevod »Govora dr. Marxa o protekcionizmu, svobodni trgovini in delovnih razredih«.

Karl Marx: Govor o vprašanju svobodne trgovine

Gre za predavanje, ki ga je Marx imel na javni seji Association démocratique 9. januarja 1848 v Bruslju. Predavanje je bilo dvakrat naznanjeno v *Deutsche-Brüsseler-Zeitung*, na seji, na kateri je Marx nastopil z njim, pa je bilo sklenjeno, da se predavanje natisne na stroške Združenja v francoščini in v flamščini. *Deutsche-Brüsseler-Zeitung* je poročal o tej seji 16. januarja in natisnil povzetek Marxovega predavanja, s 3. februarjem pa je začel oglašati francosko brošuro; ali je bila natisnjena tudi flamska, ni mogoče ugotoviti.

V nemščino je tekst prevedel Josef Weydemeyer in ga izdal poleti 1848. Predavanje je bilo, na Engelsovo željo, ponovno objavljeno kot dodatek k nemškemu prevodu *Bede filozofije* (1885), in sicer v novem prevodu. Istega leta ga je prevedel Plehanov v ruščino, za angleško izdajo 1889 v Bostonu pa je Engels napisal predgovor, ki je bil že 1888 objavljen v nemščini v reviji *Neue Zeit* (»Schutzzoll und Freihandel«, MEW 21, p. 360 sqq.).

Literatura

Marx/Engels: *Gesamtausgabe*, Bd. I/6, Berlin 1932.

Marx/Engels: *Werke*, Bd. 4, Berlin 1959.

Marx/Engels: *Gesamtausgabe*, Bd. III/2, Berlin 1979.

Georg Weerth: *Sämtliche Werke*, Bde. 2, 5, Berlin 1956, 1957.

Georg Weerth: *Vergessene Texte*, Bd. I, Köln 1975.

Drahn, Ernst, »Georg Weerth auf den Internationalen Kongress der Volkswirte in Brüssel 1847«, *Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung*, hrsg. v. Carl Grünberg, Bd. XI, Leipzig 1925.

Aus den literarische Nachlass von Karl Marx und Friedrich Engels, 1841 bis 1850, hrsg. v. Franz Mehring. Zweiter Band, Stuttgart 1920.

Franz Mehring: *Geschichte der deutschen Sozialdemokratie*. Erster Teil. *Gesammelte Schriften*, Bd. 1, Berlin 1960.

Friedrich Engels

ZAŠČITNA CARINA ALI SISTEM SVOBODNE TRGOVINE

Od trenutka, ko je bil pruski kralj zaradi pomanjkanja denarja in kreditov prisiljen izdati patente 3. februarja,^[1] ni mogel noben razumen človek dogniti, da se je absolutno kraljestvo v Nemčiji, dotedanje »krščansko-germansko«² gospodarstvo, poznano tudi pod imenom »očetovska vlada«, kljub vsemu šopirjenju in vsem bojevitim prestolnim govorom za vedno odpovedalo prestolu. S tem je napočil dan, s katerim lahko buržoazija v Nemčiji datira svoje gospodstvo. Sami patentni niso nič drugega, kot še v mnogo potsdamske sople in megli^[2] ovito pripoznanje oblasti meščanstva. Velik del te sople in megle je že razkadilo nekaj šibkih dihov Združenega deželnega zbora in zelo kmalu bo celotna krščansko-germanska meglena in duhovinska podoba izpuhtela v nič.

Kakor pa je nastopilo gospodstvo osrednjih razredov, tako mora stopiti v prvo vrsto zahteva, da se vso trgovinsko politiko Nemčije oziroma carinske zveze^[3] iztrga iz nesposobnih rok nemških knezov, njihovih ministrov in ošabnih, v trgovskih in industrijskih zadevah skrajno omejenih in nevednih birokratov, da bi postala odvisna od tistih, ki imajo pri tej zadevi tako potreben uvid kot neposreden interes, in ti naj bi o njej tudi odločali. Z drugimi besedami: o vprašanju zaščitnih in diferencialnih carin ali svobodne trgovine mora odločati edinole meščanstvo.

Združeni deželni zbor v Berlinu je pokazal vladi, da buržoazija ve, kaj mora storiti; pri nedavnih carinskih pogajanjih so spandauskemu vladnemu sistemu^[4] v dokaj jasnih in trpkih besedah povedali, da je nesposoben zapopasti, varovati in podpirati materialne interese. Že sama krakovska zadeva^[5] bi zadostovala, da bi Wilhelmu svete alianse^[6] in njegovim ministrom vžgala na čelo žig najbolj grobe nevednosti ali najkaznivjega izdajstva blaginje dežele. V grozo najvišjega gospoda in njegove ekscelece pa je spregovorila še množica drugih reči, pri katerih so se lahko kraljevske in ministrske sposobnosti in razumevanje — tako žive kot umrle — počutile vse kaj drugega, samo polaskane ne.

Med samim meščanstvom vladata sicer glede industrije in trgovine dva različna nazora. Vendar pa je stranka zaščitnih oziroma diferencialnih carin nedvomno zdaleč najmočnejša, najštevilnejša in prevladujoča. Meščanstvo se v resnici tudi ne more obdržati, utrditi, doseči neomejene oblasti, če ne varuje in ne neguje svoje industrije in svoje trgovine z umetnimi sredstvi. Brez zaščite pred inozemsko industrijo bi bilo v enem desetletju zmlinčeno in preteptano. Prav mogoče pa je, da mu niti zaščita ne bo pomagala mnogo in dolgo. Predolgo je čakalo, premirno je ležalo v plenicah, v katere so ga toliko let povijali njegovi dragi knezi. Na vseh koncih so ga prekašali, prehitevali, mu jemali njegove najboljše pozicije, medtem ko je doma mirno dopuščalo, da so ga »po prstih«, in ni imelo niti toliko energije, da bi se zne bilo deloma idiot-skih deloma premetenih očetovskih šomoštrov in paznikov.

Zdaj je list obrnjen. Nemški knezi so lahko poslej samo strežniki meščanstva, samo pika na i buržoazije. Kolikor je za oblast le-te še čas in priložnost, je zaščita nemške industrije in nemške trgovine edina podlaga, na kateri more temeljiti. In kar nemško meščanstvo hoče in mora hoteti nasproti nemškim knezom, bo znalo tudi uveljaviti.

Poleg meščanstva pa je še res precejšnje število ljudi, ki jih imenujejo proletarci — delovni in brezlastniški razred.

Zato vprašujemo: kaj dobi ta [razred] z uvedbo zaščitnega sistema? Bo prejemal več mezde, se bo lahko bolje hranil in oblačil, bolj zdravo živel, mu bo ostalo več časa za oddih in izobrazbo, nekaj sredstev za umnejšo, skrbnejšo vzgojo njegovih otrok?

Gospodje iz vrst buržoazije, ki zagovarjajo zaščitni sistem, nikdar ne pozabijo poudariti blagor delovnega razreda. Če bi sodili po njihovih besedah, začenja obenem z zaščito industrije za delavce resnično rajsko življenje, da, Nemčija postane s tem Kanaan, kjer se za proletarce »cedita med in mleko«. Če poslušamo na drugi strani može svobodne trgovine, bi lahko tisti brez lastnine živeli »kot bog v Franciji«, se pravi: židano in veselo, šele po uvedbi njihovega sistema.

Med obema strankama je še dovolj omejenih glav, ki toliko verjamejo v resnico lastnih besed. Bistri med njimi prav dobro vedo, da je vse to prevara, ki je tudi preračunana samo na zavajanje in pridobivanje množice.

Bistrim bourgeois ni treba reči, da delavec ne prejema višje mezde, kot zadostuje ravno za njegovo najpotrebnejše vzdrževanje, pa naj vlada sistem zaščitnih carin ali svobodne trgovine ali mešanica obeh sistemov. Delavec dobi tako na eni kot na drugi strani tisto, kar potrebuje, da kot delovni stroj ostane v teku.

Zdi se, da bi lahko bilo proletarcu, tistemu brez lastnine, povsem vseeno, ali imajo glavno besedo može zaščite ali svobodne trgovine.

Ker pa buržoazija v Nemčiji, kot je rečeno zgoraj, potrebuje zaščito pred tujino, da bi počistila s srednjeveškimi ostanki fevdalne aristokracije in z modernim mrčesom po »milosti božji« ter da bi jasno in glasno razvila svoje najbolj lastno, najbolj notranje bistvo — je tudi delovni razred zainteresiran za to, kar pomaga buržoaziji do nekratenega gospodstva.

Šele ko bo le še *en* razred — buržoazija — izkoriščal in zatiral, šele ko za stisko in bedo ne bo več mogoče dolžiti zdaj tega, zdaj onega stanu ali zgolj neomejenega kraljestva z njegovimi birokrati vred: šele potem se bo razvil zadnji odločilni boj, boj med tistimi, ki imajo lastnino, in onimi, ki so brez nje, med buržoazijo in proletariatom.

Potem bo bojno polje očiščeno vseh nepotrebnih pregrad, vsakršnih posrskih stvari; pozicija obeh sovražnih vojska jasna in pregledna.

Z gospodstvom meščanstva tudi delavci, ki jih k temu prisilijo razmere, neskončno pomembno napredujejo, tako da proti obstoječemu ne nastopajo in se ne upirajo več kot posamezniki, kvečjemu nekaj stotin ali tisočev, temveč se vsi skupaj kot *en* razred s svojimi posebnimi interesi in načeli po skupnem načrtu in z združenimi močmi lotijo svojega zadnjega in največjega dednega sovražnika — buržoazije.

V izid tega boja ne moremo dvomiti. Buržoazija se bo in se mora pred proletariatom prav tako zgruditi, kakor je srednji razred zadal smrtni udarec aristokraciji in neomejenemu kraljestvu.

Obenem z buržoazijo pade privatna lastnina in zmaga delovnega razreda dokonča enkrat za vselej vsakršno gospodstvo razredov in kast.

Naslov izvirnika:

Schutzzoll oder Freihandels-System,
MEGA I/6, str. 591—593.

Prevedel Tomaž Mastnak

Georg Weerth

GOVOR NA KONGRESU O SVOBODNI TRGOVINI V BRUSLJU

Upam si spregovoriti, čeprav ne segam do ravni slavnih mož, ki so včeraj govorili o velikem vprašanju, za katero gre, čeprav sem mlad in malo znan, in čeprav sem tujec, ki se sploh ne zna dovršeno izražati v francoskem jeziku. Vsemu temu navkljub si drznem spregovoriti, ker stopam pred vas s ponosno zavestjo dobrega namena.

Prav verjetno je, da sem — ker sem po rodu Nemec — še vedno nekoliko idealista, kot so pač vsi otroci te dežele filozofije, poezije in glasbe; a ker sem večkrat prepotoval zahodno Evropo, ker sem z lastnimi očmi videl vse velike revolucije, ki so se tu zgodile v zadnjih časih, mislim, da so moje ideje postale bolj kozmopolitske in materialistične, kot so navadno pri mojih sonarodnjakih.

Zato sem tudi sam na strani pristašev svobodne trgovine. Menim, da je končno prišel čas za svoboden razvoj zmožnosti različnih ljudstev. Srečen sem, da sem včeraj slišal te iskrivosti in zdravega razuma polne govore, ki bodo odmevali po vsej Evropi, in prepričan sem, da bodo ta vaša prizadevanja deležna popolne in vseobsegajoče zmage.

Toda, povedati vam moram, gospodje, da v teh govorih ne najdem tiste odkritosti in odkritosrčnosti, ki bi ju smel upravičeno pričakovati od tako plemenitega in upoštevanja vrednega srečanja. Ugotavljam, da je večina govornikov pogumno načela to zadevo, se spustila v agitacijo, niso pa imeli poguma, da bi iz nje izvlekli vse nasledke, priznali, da bodo dobre strani svobodne trgovine iz sebe porodile tudi njene slabe strani.

Z ukinjanjem carin, ki zadevajo vse kmetijske in manufakturne produkte, uvedete svobodno konkurenco. Tako se bo začela trgovska bitka ljudstev — močnejši bo potolkel šibkejšega in cele dežele, ki ne bodo vzdržale v tem spo padu, bodo s svojih sedanjih položajev na novo omahnile v barbarstvo, spremenile se bodo v puščave. Mislite, da bom jaz to obžaloval? Še malo ne, saj sem pristaš svobodne trgovine.

Svoj prav si upam dokazovati celo s položajem same Anglije, tega čudovitega otoka, o katerem je imel Mirabeau navado reči, da bo še dolgo cvetel v večer poduk sveta. Prav je imel.

Nov, velik zgled je Anglija dala vsem ljudstvom, ko je prevzela pobudo v agitaciji za svobodno trgovino s tem, da je ukinila žitne zakone.^[7]

Ta dogodek je bil slavljen. Zdaj ga slavijo celo sami angleški poljedelci. Pa verjamete, da ga bodo vedno slavili? Zadnji dve leti sta bili izjema. Žita je primanjkovalo po vsem svetu. Tuja konkurenca ni mogla ogroziti angleških poljedelcev. Toda počakajte, gospodje, po letih suhih krav pridejo morda leta debelih. S pomočjo izboljšanih prevoznih možnosti bo iz Rusije in Amerike, kjer je proizvodnja žitaric cenejša kot v mnogih drugih deželah, Anglija dobila toliko žita, da bo angleško poljedelstvo krepko občutilo sladkosti svobodne konkurence.

Tedaj bodo angleški zemljeposestniki mogoče ocenili, da bodo pridobili več profita, če spremenijo svoja polja v pašnike, kot so to že na veliko počeli na Škotskem, in velik del prebivalstva, ki ga ne bo mogoče zaposliti, bo napravil prostor ovcam in prepuščen bo svoji usodi. Mislite, da bom jaz to obžaloval? Sploh ne, saj sem pristaš svobodne trgovine.

Oglejmo si še primer industrije. Zadnje čase sem popotoval po departmaju Nord in po Flandriji. Obiskal sem več predilnic lanenih niti, in ker sem prihajal iz Anglije, sem imel priložnost primerjati kvaliteto in ceno angleških, francoskih in belgijskih izdelkov.

Ugotovil sem, da znajo Belgijci in Francozi zelo dobro prestiti, da je njihova kvaliteta enaka angleški — toda, cene, gospodje! Cene so res smešna zadeva. Zagotavljam vam, da so Angleži ob enakih številkah niti in ob enaki kvaliteti, kljub visokim uvoznim carinam, skoraj sposobni potolči svoji sosedu v njunih lastnih deželah. Kaj to dokazuje?

Da bodo Angleži, ki jih bodo pri poljedelskih proizvodih premagali Rusi in Američani, v Franciji in Belgiji zmagali pri industrijskih proizvodih tisti trenutek, ko bodo odpravljene ali samo nekoliko znižane uvozne carine.

Takrat bosta tudi nordski departma in Flandrija občutila sladkosti svobodne konkurence, preplavila ju bo njuna spoštovanja vredna sosedu, in uničeni bosta kot industrijski deželi. Mislite, da bom jaz to obžaloval? Kaj še, saj sem vendar pristaš svobodne trgovine.

Naj ptič, ki mu je bog grlo ustvaril, poje. Naj jelen, ki mu je bog dal noge, teče! Ljudje pa, ki jim je bog dal različne sposobnosti in položaje, naj jih razvijajo, v skladu s svojo naravo!

Naj pač tisti, ki zna proizvajati le žitarice, počne prav to; tisti pa, ki zna uspešno proizvajati le industrijske predmete za ves svet — naj ne dela nič drugega.

Kot pristaši svobodne trgovine moramo to verjeti. Vi sami to terjate, gospodje, saj ste pristaši svobodne trgovine.

Razlagate nam vse prednosti, ki jih bo svet deležen ob uveljavljanju vaših zamisli, in meni je prav. Toda, gospodje, ne pozabite tudi, kakšne žrtve bodo potrebne, da bi dosegli vaš cilj. Prav te žrtve sem imel v mislih, ko sem dejal, da sem prepričan, da se bodo cele dežele, zdaj ugledne in srečne, ko bodo stopile v resnično svobodno odnose z drugimi deželami, ponovno pogreznile v barbarstvo stanje, in dejal sem vsem vam tudi, da tega ne obžalujem, ker se uklanjam neizogibnemu. Toda vsi govorniki, ki so govorili do sedaj, niso priznavali ne prvega ne drugega.

Bodite torej, gospodje, vsaj toliko odkriti, kot so jezuiti, ki prostodušno trdijo, da sredstva niso pomembna, kadar je njihov cilj dober, in celo še odkritejši od njih, zato obravnavajte na tem kongresu poleg dobrih nasledkov svobodne trgovine tudi ukrepe, ki bi jih kazalo sprejeti, da bi se izognili njenim neugodnim posledicam.

Gospod predsednik vam je včeraj čestital v imenu znanosti in človekoljubja. Prav v imenu človekoljubja terjam, da se ukvarjate s posledicami vaše agitacije za tako nesrečne dežele, kot so te, ki vas bodo obkrožale ne samo v Flandriji, ampak tudi mnogokje drugje.

Naj se naš načrt uresniči, a naj naše delo ne bo umazano s solzami celih ljudstev. Častivredni gospod Blanqui je sinoči s šalami in že iz del Adama Smitha dobro znanimi zgodbami o iglah odgovoril na govor nekega protekcionista. Počenega groša ne dam za kateregakoli protekcionista, mislim pa, da jih je treba spoštovati, ker nas opozarjajo, da je še mnogo interesov naših bratov, na katere se je treba ozirati.

Včeraj ste govorili o bratstvu, bodite torej bratje po odkritosrčnosti in spoštljivosti.

Ko sem bil v Angliji priča znanih bojev aristokracije proti buržoaziji v agitaciji za svobodno trgovino, sem se dostikrat vračal domov s prepričanjem, da so bili ti plemiški in ponosni aristokrati, čeprav premagani, večji od tistih, ki so jih premagali. Čeprav je res, da so se v te boje spuščali zavoľjo svojih žepov, niso kljub temu nikoli pozabili braniti usode tretjega razreda, družbe delavcev.

Poglejte to Belgijo, ki sta jo v tako kratkem času proslavila talent in vne-ma njenih prebivalcev, občudujte te cvetoče pašnike in to mesto, ki vam v tem trenutku z razvojem svoje industrije nudi bleščeči zgled, kaj zmore, če hoče, proizvesti in uresničiti neko ljudstvo — občudujte to in skrbite, da vaša agita-cija ne bo nikoli škodovala vrlim delavcem, ki so ustvarili taka čudesa.

Dejali ste, da vam je pri srcu njihova usoda, in da se hočete zanjo zavze-mati. Toda, gospodje, to je nemogoče toľiko časa, dokler v celoti ne priznate grozljivih posledic svobodne trgovine.

Nam, pristašem svobodne trgovine, se ni treba prav nič več bati kozakov, a bati se nam bo naših delavcev, če jim ne zagotovimo njihove sreče.

Georg Weerth: Sämtliche Werke, Bd. 2,
Aufbau Verlag, Berlin 1956, p. 494—498.

Iz francoščine prevedla Sonja Lokar

Georg Weerth

GOVOR NA KONGRESU O SVOBODNI TRGOVINI V BRUSLJU

»Gospoda moja, v minulih dveh dneh sta obe strani pokazali precej za-vzetosti za dobrobit delovnega razreda, in vpliv, ki ga bo imela uvedba svo-bodne trgovine na njegovo usodo, naj bi celo bil edini predmet današnjega pogovora. Nekoliko pa me čudi, da do zdaj nisem videl v tej dvorani niti enega zastopnika delavcev; samo buržoazija (višji meščanski razred, ki razpolaga s sredstvi) je poslala svoje odposlance. Francoska buržoazija je poslala paira, angleška buržoazija več kot enega člana parlamenta, Belgija celo nekdanjega ministra; celo nemška buržoazija je zastopana tako, kakor to povsem ustreza njenemu položaju med industrijskimi evropskimi ljudstvi; toda kje so *govorci delavcev*? Dovolite mi zato, gospoda moja, da povzamem besedo v *imenu de-lavcev*.« (Ploskanje.) »Zahtevam to v imenu delavcev in še zlasti treh milijo-nov angleških delavcev, med katerimi sem preživel več najplodnejših let svo-jega življenja — in spomin nanje je med najdražjimi v mojem srcu.« (Hrupno ploskanje.)

»S precejšnjim zadovoljstvom sem sprejel naravnost tega zborovanja, ki je prijazno naklonjeno delavcem. In res, delavci imajo vso pravico zahtevati, da so deležni nekoliko več velikodušnosti kot doslej. Doslej so jih v ekonomski znanosti obravnavali kot v industrijski praksi: ne kot žive, čuteče ljudi, niti tako dobro ne kot tovarno živino, temveč samo kot zavoje kateregakoli blaga. Njihova usoda ni bila odvisna od njihovih človeških potreb, temveč od togega zakona, trdosrčnih naključij povpraševanja in ponudbe. Še več, v Angliji se je takšen pogled na zadevo tako odločno zakoreninil med buržoazijo, da tam-kajšnji tovarnarji ne rečejo: Zaposlujem 100 ljudi; temveč 200 rok (hands). Zato se tudi ni buržoazija nikoli spotaknila ob to, da je delavce odvela iz

območij, kjer so delali poprej, in jih uporabila v novi tovarniški proizvodnji, če je bilo to v interesu gospodov kapitalistov, in prav tako malo se je kdajkoli sramovala postaviti delavce na cesto in jih pustiti brez kruha, če se je zdelo, da njihovo delo ne navrže kapitalu dovolj obresti. Tako je prišlo do tega, da je položaj teh parijev industrijskih družb povsod enako odvrten in gnusen. Kamorkoli bi se hoteli ozreti, gospoda moja, proti cvetočim bregovom Rhône ali proti umazanim in smrdečim uličicam v Manchesteru, Leedsu in Birminghamu, proti hribovjem Šlezije in Saške ali westfalskim ravnici, morda samo v ulice tega glavnega mesta — povsod, vsepovsod boste srečali obraze delavcev, ki so obrazi trpinčenih živali, izbledeli zaradi lakote, povsod boste naleteli na enako bedo proletariata, ki se zaman ozira po svojem mestu in pravicah v družbi.« (Močno čudenje.)

»Ne vem, če je za ta strašen položaj tolikih milijonov kriv sistem *zaščitnih carin*; toda to, kar vem, je, da ta sistem nima zdravilnih sredstev za to grozljivo zlo. Njegova moč ne seže tako daleč. Vsekakor pa je položaj delavca padel tako nizko, da nikakršno poslabšanje ni več mogoče, in zato je zanj in zame dobrodošla vsakršna sprememba, pa naj bo to samo obrnitev bolnega, ki ga od ležanja vse boli, na drugo stran. — Zato odklanjam zaščitne carine.« (Ploskanje.) »Odločno sem za svobodno trgovino, hočem prav njo; naj ga branijo s kakršnegakoli že stališča: počenega groša ne dam za zaščitnega carinika. Toda zato še niti najmanj ne delim z možmi svobodne trgovine njihovih iluzij in ne verjamem z njimi, da bo svobodna trgovina trajno izboljšala usodo delavcev.

Svobodna trgovina bo v polni meri razvila načelo svobodne konkurence, rad priznam to načelo in nočem tukaj raziskovati, če je dejansko primerno za temelj družbe. Prav rad pritrdim, da bo večja konkurenca privedla do znižanja cen vseh blag, da bo sledila iz tega znižanja večja poraba, iz te znova razširitev produkcije, torej zaposlitev večjega števila delavcev, in da bodo tako nekaj časa delavci uživali dvojno prednost višjih mezd in nižjih cen blag. Toda kako dolgo bo trajalo to blaženo stanje? Aj, samo kratek čas! Ob svojih *dobrih* posledicah bo svobodna konkurenca hitro razvila tudi svoje prav tako neizogibno neugodne. Še v večjem merilu se bo odslej uveljavila svobodna konkurenca kapitalov, ki ne bodo več omejeni na eno deželo. To nujno vodi do poizkusov, da bi z iznajdbo strojev ipd. produkcijo še bolj povečali in še bolj pocenili. Zaradi strojne sile bodo, kot zmeraj, odveč delavci; ti, ki morajo živeti, bodo znova igrali vlogo, ki jo imajo danes Irci nasproti angleškim delavcem; svoje delo bodo ponujali za manjšo ceno; tovarnar, ki mora zdaj misliti na zmanjšanje produkcijskih stroškov, če noče podleči konkurenci, se ne bo odpovedal temu, da ne bi izkoristil konkurence med delavci, in tako bo zelo hitro dnevna mezda znova znižana na sedanjoo stopnjo, tj. na malenkost, ki je neizogibno potrebna, da delavec nekako živi. Še naprej bo delavec žrtev konkurence med kapitali. Kajti, gospoda moja, še naprej bomo imeli preveliko produkcijo, prezasičenost tržišča in trgovinske krize; še več, te bodo še obsežnejše, še bolj silovite kot do zdaj. In Vi, gospoda moja — možje svobodne trgovine, se povsem varate, da bo svobodna trgovina naredila konec krizam — ne, vrniti se morajo, ker so samo ena od posledic svobodne konkurence kapitalov, ki ni z ničemer uravnavna, kapitale pa vodi samo ozir na njihov profit, ko se obrnejo k neki industrijski veji, in prav nič ne predvidijo potrebe in njenega razmerja do pro-

dukcije, o njenem obsegu si posameznik tako ne more ustvariti pravilne predstave.« (Še zmeraj napeta pozornost v dvorani.)

»Vidite torej, gospoda moja, svobodna trgovina bo samo za trenutek izboljšala usodo delavca in ta bo kmalu znova zdrsnil v tisto bedo, ki je danes njegova običajna usoda.

Gospoda moja, ne gre več za moje individualne poglede, ki jih tukaj izrekam; gre za poglede tistih med angleškimi delavci, ki imajo največ vpogleda in so najbolj prosvetljeni. Nekaj dejstev Vam bo to dokazalo. Že šest polnih let je *League* v Angliji zganjala svojo agitacijo za svobodno trgovino, in še zmeraj ni pripravila čartistov, da bi se ji pridružili. Ti so predobro vedeli, da so možje svobodne trgovine njihovi najbolj naravni sovražniki in da je škoda truda za zvezo z njimi; spominjali so se dogajanj leta 1842 v Manchestru in trdovratnega odpora buržoazije proti zakonu o deseturnem delovniku, ki so ga hoteli delavci. Šele v sedmem letu so čartisti pristopili k *League*, da bi premagali skupnega sovražnika, ki ga buržoazija sama ne bi zmogla, *zemljiško aristokracijo*. Toda nikdar niso angleški delavci verjeli niti besedi v zapeljivih obljubah gospodov *Cobdena*, *Brighta* in kolegov; nikdar niso upali, da bo buržoazija izpolnila [obljube o] *cheap bread, plenty to do and high wages* (poceni kruhu, delu za vse in visokih mezdah). Ne, svojo blaginjo so zmeraj iskali v lastnih naporih in so se toliko bolj zgrinjali okrog prapora ljudske Charte in njenih vodij, neutrudnega borca za svobodo *Duncomba* in irskega agitatorja *Feargusa O'Connorja*, ki je bil, vsem natolcevanjem buržoaznega tiska navkljub, izvoljen za vašega kolega, gospoda moja — člani angleškega parlamenta.« (Ploskanje.)

»V imenu teh milijonov, ki tako kot jaz ne verjamejo, da je svobodna trgovina panacea za njihovo trpljenje, Vas pozivam, da ob svobodni trgovini mislite še na druga sredstva, če hočete dejansko izboljšati položaj delovnih razredov. Mislite na to tudi zaradi Vas samih, gospoda moja. Kajti nepotreben je postal strah pred sovražnimi vpadi kozakov, bojte se pa vojne Vaših delavcev proti Vam, vojne revnih proti bogatim, vojne belih sužnjev proti njihovim tlačiteljem. Delavci so siti obljub, ki niso izpolnjene; ne zanimajo jih več nikoli plačane napotnice za nebesa.

Zahtevajo bolj materialno zadoščenje. Od Vas zahtevajo dejanj; Vašim besedam ne zaupajo več. In ne čudite se temu; delavci, ki so v Londonu podpirali agitacijo za zakon o reformi, se leta 1830 borili za Vas po pariških in bruseljskih ulicah, se spominjajo zelo dobro, da ste jih takrat ljubkovali in jih mastili, da pa so — ko so kasneje zahtevali kruh, zahtevali delo, da bi lahko živeli — da so takrat v Parizu in Lyonu in Manchestru namesto kruha prejeli krogle iz flint. In Vi, gospoda moja iz Nemčije, mislite na veliko pogorje in njegove *tkalnice*; tkalci niso ničesar pozabili in so se veliko naučili. Zato Vam porečem še enkrat, gospoda moja: Če hočete dejansko pomagati delavcem, tedaj mislite še na kaj, kar je več kot svobodna trgovina!«

Naslov izvirnika:

Rede auf dem Freihandelskongress in Brüssel,
Sämtliche Werke, Bd. 5, p. 128—133.

Prevedel Igor Kramberger

Karl Marx

PROTEKCIONISTI

1) niso nikdar zaščitili male industrije, samo strojno industrijo. Primer v Nemčiji Listova šola. Gülich.¹

2) Če protekcionistom verjamemo, kar rečejo, ohranjajo kvečjemu status quo. Protekcija ne bo nikdar dosegla, da bo protežiran produkt prodan na tujih trgih. Torej reakcionarna.²

3) Zadnja tolažba protekcionistov je, da dežele ne eksploatirajo tuji, temveč domači kapitalisti.

4) Pravijo sicer, da morajo biti notranje reforme, preden lahko mislimo na freetrade. Ne prisojamo protekcionističnemu sistemu kar samemu na sebi moči, da bi reformiral položaj razredov. Toda pravijo, da bi bilo bedasto reformirati internacionalna razmerja med nacionalnimi. Samo, kaj je zaščitni sistem? Dokaz, da je oblast v rokah razreda, ki ga uveljavlja. Postavi torej zaščitni sistem /..?../ ne bodo kapitalisti v ničemer popustili. Povrh vsega, gospoda moja, velikih socialnih in zgodovinskih reform ne naredimo nikdar s koncesijami, s prostodušnostjo vladajočih razredov, temveč samo z *nécessité des choses*. Izsiliti jih moramo. Torej je abotno verjeti, da bo v neki deželi, kjer vlada protekcionistični sistem /..?../ /..?../ /..?../, nekaj reformirano v razmerju med kapitalom in delom. Ne bom več govoril o protekcionistih /..?../ o question.

Naslov izvirnika:

Protektionisten,

MEGA I/6, str. 427

Prevedel Igor Kramberger

GOVOR DR. MARXA O PROTEKCIONIZMU, SVOBODNI TRGOVINI IN DELOVNIH RAZREDIH

Dve sekti protekcionistov sta. Prvo v Nemčiji zastopa dr. List, njen namen ni nikoli bil, da bi varovala ročno delo, prav narobe, zaščitne carine so zahtevali zato, da bi ročno delo uničili z mašinerijo, da bi patriarhalno manufakturo nadomestili z moderno manufakturo. Zmerom so si prizadevali, da bi pripravljali vladavino premožnih razredov (*bourgeoisie*) in še zlasti vladavino velikih manufakturnih kapitalistov. Odkrito so razglašali, da je propad majhnih manufaktur, majhnih trgovcev in majhnih kmetov sicer resda obžalovanja vreden, da pa je hkrati popolnoma neizogiben. Druga šola protekcionistov ni zahtevala le zaščite, temveč popolno prepoved. Po njihovem bi morali ročno delo ščititi pred napadom mašinerije, pa tudi pred tujo konkurenco. Predlagali so, naj bi z visokimi carinami ne zaščitili le domačih manufaktur, temveč tudi domače kmetijstvo in domačo produkcijo surovin. In kam je navsezadnje ta šola pripeljala? Onemogočili niso le uvoza tujih manufakturnih produktov, temveč tudi napredek same domače manufakture. Tako se je celotni zaščitni sistem nujno ujel v tole dilemo. Ali je ščitil napredek domačih manufaktur, a je žrtvoval ročno delo, ali pa je ščitil ročno delo, a žrtvoval domače manufakture. Pro-

¹ Pri Marxu: Jülich.

² Za »reakcionarna« v rkp. med vrsticama dopisano: »conservateurs in če konservirana /?/ conservateurs hommes reactionnaires«.

tekcionisti prve sekte, ki so menili, da se napredku mašinerije, delitve dela in konkurence ni mogoče upirati, so delovnim razredom rekli: »Če vas že morajo izžemati, je bolje, da vas izžemajo rojaki, ne pa tujci.« Bodo morali delovni razredi to večno trpeti? Mislim, da ne. Ti, ki producirajo vse bogastvo in udobje bogatih, se s to bedno tolažbo ne bodo zadovoljili. V zameno za večji produkt bodo zahtevali večje ugodnosti. A protekcionisti pravijo: »Navsezadnje ohranjamo družbo v stanju, v kakršnem je zdaj. Tako ali drugače delovnemu človeku zagotavljamo zaposlitev, ki jo hoče. Skrbimo, da ga zaradi tuje konkurence ne bodo nagnali z dela.« Prav. V najboljšem primeru potemtakem protekcionisti priznavajo, da niso zmožni ničesar boljšega, kakor da ohranjajo *status quo*. Delovni razredi pa nočejo, da bi njihovo sedanje stanje trajalo še naprej, temveč hočejo spremembo na boljše. Protekcionistu ostane še en izgovor. Rekel bo, da nikakor ne nasprotuje družbeni reformi v mejah dežele, da pa je prvo, kar moramo storiti, če naj reformam zagotovimo uspeh, da jih zavarujemo pred sleherno motnjo, ki bi jo lahko povzročila tuja konkurenca. »Moj sistem,« pravi, »resda ni sistem družbene reforme, a če naj družbo že reformiramo, ali ni bolje, da storimo to najprej v okviru naše domovine, preden začnemo govoriti o reformah v naših odnosih z drugimi deželami?« Čedno, ni kaj, a pod to navidezno verjetnostjo se skriva zelo nenavadno protislovje. Medtem ko protekcionišni sistem oborožuje domači kapital proti tujemu kapitalu, medtem ko krepi kapital proti tujcem, pa hkrati verjame, da bo ta oboroženi, okrepljeni kapital šibak, nemočen in krhek, ko se bo spopadel z delom. Saj s tem bi kapital prosili za milost, kakor da bi kapital sam na sebi sploh lahko bil milosten. Saj vendar družbene reforme nikoli ne izvirajo iz šibkosti močnih, temveč vselej iz moči šibkih. A saj sploh ni treba vztrajati pri tem. Brž ko protekcionisti priznajo, da družbene reforme nujno ne izhajajo iz njihovega sistema, da niso njegov del in ne njegov kos, pač pa so čisto drugo vprašanje, od tega trenutka naprej se ne ukvarjajo več z vprašanjem, o katerem govorimo. Zato jih lahko pustimo vnevar in si ogledamo učinke svobodne trgovine na položaj delovnih razredov. Problem: kako bo popolna sprostitev trgovine vplivala na položaj delovnih razredov?, je zelo lahko rešiti. Saj sploh ni problem. Če je politična ekonomija sploh v čem jasna, potem je jasna glede usode, ki doleti delovne razrede pod vladavino svobodne trgovine. Vsi tisti zakoni, ki jih razvijajo klasična dela o politični ekonomiji, prav zares veljajo le s predpostavko, da je trgovina rešena vseh okovov, da konkurenca ni popolnoma svobodna le v vsaki deželi, temveč na vsem zemeljskem obličju. Zakoni, ki so jih razvili A. Smith, Say in Ricardo, zakoni, ki določajo produkcijo in distribucijo bogastva — ti zakoni postajajo resničnejši, natančnejši in potemtakem niso več zgolj abstrakcije, prav kolikor se uveljavlja svobodna trgovina. In kadar se znanstvenik ukvarja s katerimkoli ekonomskim vprašanjem, nam vsak trenutek dopoveduje, da vsa njihova sklepanja temeljijo na predpostavki, da je treba trgovino osvoboditi vseh okovov, ki jo še oklepajo. Čisto prav imajo, da se držijo te metode. Saj se ne zatekajo v samovoljne abstrakcije, pač pa iz svojega sklepanja le izločijo vrsto naključnih okoliščin. Zato lahko upravičeno rečemo, da ekonomisti — Ricardo in drugi — vedo več o družbi, kakršna šele bo, kakor o družbi, kakršna je že. Več vedo o prihodnosti kakor o sedanjosti. Če želite brati knjigo prihodnosti, sezite po Smithu, Sayu, Ricardu. Ti vam jasno, kolikor je le mogoče, opisujejo usodo, ki delovnega človeka čaka pod vladavino popolnoma svobodne trgovine. Vzemite, de-

nimo, Ricardovo avtoriteto, avtoriteto, ki ji ni para. Kaj je naravna, normalna cena dela, ekonomsko vzeto, delovnega človeka? Ricardo odgovarja: »Mezde, zreducirane na minimum — njihova najnižja raven.« Delo je blago, prav kakor sleherno drugo blago. Ceno blaga pa določa čas, ki je potreben, da ga sproduciramo. Kaj je torej potrebno, da sproduciramo blago delo? Natančno tisto, kar je potrebno, da sproduciramo vsoto blag, ki so nujna za delavčevo vzdrževanje in nadomestilo njegove obrabe, ki mu omogočajo, da živi in da tako ali drugače nadaljuje svojo vrsto. Vseeno pa zato še ni treba verjeti, da se delovni človek nikoli ne bo vzdignil nad to nižjo raven in da ga tudi nikoli ne bodo potisnili podnjo. Ne, po tem zakonu bodo delovni razredi nekaj časa srečnejši, nekaj časa bodo imeli več kakor minimum, a ta presežek bo nadomestil zgolj tisto, kar bodo imeli manj kakor minimum ob drugem času, ob času industrijske stagnacije. To se pravi, da bomo v nekem določenem časovnem obdobju, ki je vselej periodično, v katerem gre trgovina v krožnem nihanju blaginje in produkcije, stagnacije, krize — da bomo, če vzamemo povprečje tistega, kar je delavec dobil več, in tistega, kar je dobil manj kakor minimum, ugotovili, da ni v celoti dobil ne več ne manj kakor minimum; ali, z drugimi besedami, da se bo delovni razred kot razred ohranil po številnih nesrečah, trpljenju in potem, ko bodo na industrijskem bojišču obležala številna trupla. A kaj bi s tem? Razred obstaja, in ne le obstaja, temveč se bo še pomnožil. Ta zakon, da je najnižja raven mezd naravna cena za blago delo, se bo udejanjala, prav kolikor se bo udejanjala Ricardova predpostavka, da bo svobodna trgovina postala realnost. Sprejemamo vse, kar so rekli o prednostih svobodne trgovine. Sile produkcije se bodo okrepile, davek, ki ga deželi nalagajo zaščitne carine, bo izginil, vsa blaga se bodo prodajala ceneje. In kaj spet pravi Ricardo? »Ker je delo prav tako blago, se bo prav tako prodajalo ceneje,« — dobili ga boste prav poceni, prav kakor boste dobili poceni poper in sol. In kakor bodo vsi drugi zakoni politične ekonomije pridobili večjo moč, presežek resničnosti, ko se bo udejanila svobodna trgovina — prav tako se bo zakon o populaciji, kakor ga je razložil Malthus, pod vladavino svobodne trgovine razmahnil do razsežnosti, kakršnih si je le mogoče želeli. Tako se morate odločiti: Ali morate spodbiti celotno politično ekonomijo, kakršna je danes, ali pa morate priznati, da bo s svobodno trgovino vsa strogost zakonov politične ekonomije udarila po delovnih razredih. Ali naj to pomeni, da smo proti svobodni trgovini? Ne, smo za svobodno trgovino, ker bodo s pomočjo svobodne trgovine vsi ekonomski zakoni s svojimi najbolj presenetljivimi protislovji delovali v večjem obsegu, na večjem področju, na področju celotne zemlje; in ker bo iz tega, da se bodo vsa ta protislovja združila v eno samo skupino, kjer se bodo postavila drugo proti drugemu, izšel boj, ki se bo dopolnil v emancipaciji proletarcev.

Naslov izvirnika:

Speech of Dr. Marx on Protection, Free Trade and
The Working Classes,
MEGA I/6, str. 428—431.

Prevedla Martina Rotar

Karl Marx

ZAGOVORNIKI ZAŠČITNIH CARIN, MOŽJE SVOBODNE TRGOVINE IN DELOVNI RAZRED

Zagovorniki zaščitnih carin niso nikoli protežirali male industrije, pravega ročnega dela. So morda v Nemčiji dr. List in njegova šola zahtevali zaščitne carine za malo industrijo, za ročno tkanje, za rokodelce? Ne, če so prosilili za zaščitne carine, so to storili samo zato, da bi s stroji izpodrinili ročno delo, z moderno industrijo patriarhalno industrijo. Skratka, razširiti hočejo gospodstvo buržoazije, še posebej velikih industrijskih kapitalistov. Šli so tako daleč, da so propad in zaton male industrije, male buržoazije, malih poljedelcev, malih kmetov glasno razglasili za žalosten, toda neizogiben in za industrijski razvoj Nemčije nujen dogodek. Ob šoli dr. Lista je v Nemčiji, deželi šol, še druga šola, ki ne zahteva samo sistema zaščitnih carin, temveč pravi sistem prohibicij. Vodja te šole, gospod v. Gülich, je napisal zelo znanstveno zgodovino industrije in trgovine, ki je prevedena tudi v francoščino.^[8] Gospod v. Gülich je odkrit filantrop; njemu gre zares za zaščito ročnega dela, nacionalnega dela. Pustimo to! Kaj počne? Začel je z zavrnitvijo dr. Lista, dokazal, da naj bi bila v Listovem sistemu dobrobit delovnega razreda le lažni videz, prazna in zveneča fraza, in potem sam predlagal naslednje: 1. Prepovedati uvoz tujih manufakturnih produktov; 2. surovine, ki prihajajo iz tujine, kakor bombaž, svila itd., obremeniti z visokimi vstopnimi carinami, da bi zaščitili volno in nacionalno platno; 3. prav tako kolonialno blago, da bi z domačimi produkti izpodrinili sladkor, kavo, indigo, košeniljke, dragocen les itd. itd.; 4. visoko obdavčiti domače stroje, da bi ročno delo zaščitili pred stroji. Vidimo, gospod v. Gülich je mož, ki sprejema sistem z vsemi njegovimi konsekvencami. In kam vse to vodi? K temu, da ne preprečimo samo pritoka tujih industrijskih produktov, temveč celo napredek nacionalne industrije. Gospod List in gospod v. Gülich sta skrajnosti, med katerima se giblje sistem. Če hoče zaščititi napredek industrije, tedaj skoraj žrtvuje ročno delo, delo; če hoče zaščititi delo, je žrtev industrijski napredek. Vrnimo se k pravam zagovornikom zaščitne carine, ki nimajo istih iluzij kot gospod v. Gülich. Če govorijo znanstveno in svobodno delovnemu razredu, potem povzamejo svojo filantropijo s sledečimi besedami: Bolje je, če vas izkoriščajo domači ljudje, kot tujci. Mislim, da se delovni razred ne bo za zmeraj zadovoljil s to rešitvijo, ki je, to moram priznati, sicer patriotska, toda seveda nekoliko preveč asketska in spiritualistična za ljudi, katerih edina zaposlitev je produkcija bogastev, materialnega blagostanja. Toda zagovorniki zaščitnih carin bodo dejali: »Po vsem tem ohranimo tako vsaj sedanje stanje družbe. Delavcu nekako zagotovimo zaposlitev njegovih rok in preprečimo, da bi ga tuja konkurenca vrgla čez prag.« Ne bom pobijal te domneve. Privzemam jo. Ohranitev, konzerviranje sedanjega stanja je torej najboljši rezultat, ki ga lahko v najboljšem primeru dosežejo zagovorniki zaščitnih carin. Dobro, toda delovnemu razredu ne gre za to, da bi ohranil sedanje stanje, temveč da bi ga spremenil v njegov nasprotek. Zagovornikom zaščitne carine preostane še poslednje pribežališče: *Pravijo, da njihov sistem niti nima namena biti sredstvo za socialne reforme, toda kljub temu naj bi bilo nujno začeti s socialnimi reformami znotraj dežele, preden bi lahko prispeli do ekonomskih reform v mednarodnih razsežnostih.* Potem ko je bil zaščitni sistem sprva reakcionaren, nato konservativen, je

slednjič konservativno-progresističen. Zadostovalo bo, če poudarim protislovje, ki se skriva pod to teorijo, za katero se na prvi pogled zdi, da je v njej nekaj zapeljivega, praktičnega, racionalnega. Začudujoče protislovje! Zaščitni sistem da kapitalu neke dežele orožje v roke, da lahko kljubuje kapitalom drugih dežel; da krepí moč tistega kapitala proti tem in si obenem domišlja, da je za delovni razred z istimi sredstvi zmanjšal in oslabil te kapitale. To bi nazadnje pomenilo, da apeliramo na kapitalovo filantropijo, kot da bi lahko bil kapital kot tak filantrop! Vobče pa tudi ne moremo nikoli doseči socialnih reform s šibkostjo krepkega; priklíče in oživi jih lahko in jih tudi bo krepkost šibkega. Sicer pa se nam ni potrebno zadrževati pri tem. Kajti tisti trenutek, ko zagovorniki zaščitnih carin priznajo, da socialne reforme ne sodijo v območje njihovega sistema, da niso njegov izliv, da so posebno vprašanje: so se že oddaljil od socialnega vprašanja. Pustil bom torej ob strani zagovornike zaščitnih carin in govoril o svobodni trgovini in njeni povezanosti s položajem delovnega razreda.

Naslov izvirnika:

Die Schutzzöllner, die Freihandelsmänner und
die arbeitende Klasse,
MEGA I/6, str. 432—434.

Prevedel Igor Kramberger

Friedrich Engels

EKONOMSKI KONGRES

Kot je znano, je tukaj nekaj advokatov, uradnikov, zdravnikov, rentnikov, trgovcev itd., ki se pod pretvezo »Association pour le libre échange« (à l'instar de Paris) vzajemno poučujejo o osnovah politične ekonomije. Ti gospodje so se zadnje tri dni prejšnjega tedna topili od blaženosti. Imeli so svoj veliki kongres največjih ekonomistov vseh dežel. Neizrekljivo so se naslanjali, da jim o resnicah ekonomije ne predavajo več kak gospod Jules Bartels, Lehardy de Beaulieu, Faider ali Fader¹ ali siceršnje nepoznane veličine, ne, pač pa pravi mojstri znanosti. Bili so osrečeni, očarani, blaženi, poneseni v deveta nebesa. Manj osrečeni pa so bili mojstri znanosti sami. Pripravili so se na lahek boj, boj pa je bil zanje zelo trd; mislili so, da jim je treba samo priti, videti in zmagati, pa so zmagali samo pri glasovanju, medtem ko so bili v diskusiji drugega dne odločno potolčeni in so se tretji dan samo z intrigami izmaknili novemu, še odločnejšemu porazu.^[9] Četudi njihova blažena publika vsega tega ni opazila, sami vendar niso mogli kaj, da tega ne bi boleče občutili. Prisostvovali smo temu kongresu. Že od vsega začetka nismo imeli nobenega posebnega spoštovanja do teh mojstrov znanosti, katerih pglavitna znanost je v tem, da so drug do drugega in sami s seboj v največjem dušnem miru kar naprej v protislovju. Vendar priznamo, da nas je ta kongres oropal tudi zadnjega ostančiča spoštovanja, ki bi ga morda še lahko imeli do tistih, katerih spisi in govori so nam bili manj znani. Priznamo, da smo bili osupli, da smo morali poslušati takšne plitkosti in plehkosti, takšne vsemu svetu znane trivialnosti. Priznamo,

* Engels si privoščí besedno igro s priimkom belgijskega advokata V. Faiderja, tako da iz nemškega *fader* (plehek, omleden) izpelje novo ime.

da nismo pričakovali, da nam gospodje znanosti ne bodo znali povedati nič boljšega od tistih začetniških osnov ekonomije, ki bi seveda smela biti nova za 7—8 letne otroke, za katere pa bi morali predpostavljati, da jih odrasli, še zlasti pa člani združenj *pour le libre échange*, vendarle poznajo. Toda ti gospodje so svojo publiko poznali bolje kot mi. Najbolje so se na kongresu obnašali Angleži. Za stvar so bili najbolj zainteresirani: srčno si želijo, da bi odprli kontinentalna tržišča; zanje je vprašanje svobode trgovine življenjsko vprašanje. To so tudi jasno pokazali, oni, ki sicer nikjer ne govorijo nič drugega razen svoje angleščine, oni so se v interesu svoje ljube *free-trade* tako ponižali, da so govorili francosko. Razločno je bilo videti, kako zelo jim ta stvar sega v mošnjo. Francozi so nastopili kot čisti ideologi in znanstveni sanjači. Izkazali se niso niti s francoskim *espritom*, z izvirnostjo pojmovanja. Govorili so pa vsaj dobro francoščino, in to se v Bruslju vedno redko sliši. — Holandci so bili dolgočasni in diktoralni. Danca, gospoda Davida, sploh ni bilo moč razumeti. Belgijci so igrali bolj vlogo pasivnih poslušalcev, ali se vsaj niso nikdar dvignili nad svojo nacionalno industrijo, *contrefaçon*. Nemci, naposled, so bili z izjemo Weertha, ki pa je bolj kot Nemec nastopil kot Anglež, *partie honteuse* celga kongresa. Odnegli bi bili *lovorjev venec*, če ga ne bi Belgijci na koncu priborili svoji naciji. *Prvi dan*. Splošna diskusija. V imenu Belgije jo je odprl gospod Faider, ki je s celotnim svojim nastopom, z držo in jezikom razkazoval prav tisto poudarjeno *gizdalinstvo*, ki se tako zoprno košati po cestah in promenadah Bruslja. Gospod Faider je debitiral z golimi frazami in se komaj povzpел do najelementarnejših ekonomskih resnic. Ne zadržujmo se pri njem toliko časa, kolikor nas je on zadržal s svojo poparo. Na tribuno se je povzpел gospod Wolowski, profesor etc. v Parizu. Samovšečen, leporečen, plitek pofrancozeni poljski Žid, ki je znal združiti v sebi slabe lastnosti vseh treh nacij brez njihovih dobrih plati. Gospod Wolowski je z vnaprej aranžiranim, sofisticirano presenetljivim govorom povzročil neznanski entuziazem. Žal pa ta govor ni bil gospoda Wolowskega last, skrupucan je bil iz »*sophismes économiques*« gospoda Frédéric Bastiata.^[10] Tega bruseljski *claqueurs* seveda niso mogli vedeti. — Gospod Wolowski je obžaloval, da bo nek *nemški* protekcionist oponiral, francoski protekcionisti pa si bodo tako pustili vzeti iniciativo. Za to je bil kaznovan. Pri koncu svojega govora je postal gospod Wolowski kar najbolj komičen. Govoriti je začel o delovnih razredih, ki jim je obljubljal zlate zore svobodne trgovine, in v njihovem imenu hlinjeno besno napadal protekcioniste. Da, je vpil in se silil do patetičnega falzeta, da, ti protekcionisti, »*ces gens qui n'ont rien là qui batte pour les classes laborieuses*« — pri tem se je tolkel po svojem okroglem trebuščku —, ti protekcionisti so, ki nam preprečujejo, da bi izpolnili naše največje želje in pomagali delavcem iz njihove bede! Žal je bil ves njegov srd preveč narejen, da bi napravil kakšen vtis na tiste maloštevilne delavce, ki so bili prisotni v galeriji. Gospod Rittinghausen iz Kölna, zastopnik nemške domovine, je prebral neskončno dolgočasen članek v obrambo zaščitnega sistema. Nastopil je kot pravi Nemec. Z najbolj žalostnim obrazom na svetu je tožil o slabem položaju Nemčije, o njeni industrijski impotenci, in prav moledoval Angleža, da bi vendar dovolili Nemčiji, da se zaščiti pred njihovo premočno konkurenco. Kako, gospodje moji, je dejal, Vi bi nam radi svobodno trgovino, vi bi hoteli, da bi mi svobodno konkurirali z vsemi nacijami, ko imamo še skoraj povsod cehe, ko niti *med sabo* ne smemo svobodno konkurirati? Gospod Blanqui, profesor,

poslanec in progresivni konservativec iz Pariza, pisec bedne zgodovine ekonomije^[11] in drugih slabih del, steber tako imenovane »École française« ekonomije, je odgovoril gospodu Rittinghausenu. Dobro rejen, zapet mož, z obrazom, na katerem se zoprno mešajo hlinjena strogost, maziljenost in filantropija. Vitez častne legije, cela va sans dire. Gospod Blanqui je govoril s kar se da mnogo volubilnosti in kar se da malo duha, in to je moralo seveda imponirati bruseljskim pristašem svobodne trgovine. Kar je dejal, pa je sicer še desetkrat nepomembnejše od tistega, kar je pred tem napisal. Ne mudimo se pri teh frazah. Zatem je prišel dr. Bowring, radikalni član parlamenta in dedič Benthamove modrosti, katerega okostje ima.^[12] Sam je neke vrste benthamski orjak. Opazili smo, da so volitve mimo: gospodu Bowringu se ni zdelo več potrebno dajati ljudstvu koncesije, temveč je nastopil kot pravi bourgeois. Govoril je tekočo in korektno francoščino, z močnim angleškim naglasom, učinek svojih besedi pa je podpiral z najsilovitejšo in najsmešnejšo gestikulacijo, kar smo jo, kolikor se spominjamo, kdajkoli videli. Gospod Bowring, reprezentant zelo zainteresirane angleške buržoazije, je razložil, da je končno čas, da zavržemo egoizem in utemeljimo lastno srečo na sreči drugih. Seveda stara ekonomska »resnica«, da lahko sklenemo z milijonarjem več poslov, z njim torej tudi več zaslužimo, kot z imetnikom samo tisoč tolarjev. — Naposled je prišla na vrsto še navdušena himna cet envoyé du ciel, tihotapcu.

Za njim je nastopil gospod Duchateau, predsednik valenške »Association pour la protection du travail national«, in v odgovoru na provokacijo gospoda Wolowskega zagovarjal francoski zaščitni sistem. Zelo mirno in jasno je ponovil znana načela protekcionistov in povsem pravilno menil, da zadostujejo, da bi gospodom freetraderjem zagrenila ves kongres. Bil je brezpogojno najboljši govornik dneva.

Odgovoril mu je gospod Ewart, član parlamenta, v skoraj nerazumljivi francoščini z najtrivialnejšimi in najbolj obrabljenimi stavki Lige proti zaščitnim zakonom,^[13] ki jih zna v Angliji že zdavnaj na pamet skoraj vsak pobalin.

Gospoda Campana, poslanca Družbe svobodne trgovine iz Bordeauxa, omenjamo le zaradi reda. Kar je povedal, je bilo tako nepomembno, da o tem ne bi izgubljali več besed.

Gospod polkovnik Thompson, član parlamenta, je zreduciral vprašanje na preprosto zgodbo: V nekem mestu so kočijaži, ki opravijo vožnjo za 1½ fr. Zdaj vpeljejo omnibus, ki opravi isto vožnjo za 1 fr. Kočijaži bodo zato rekli, da je ½ fr. po vožnji odtegnjenega trgovini. Pa je to res? Kje ostane tega pol franka? Ha, potnik bo zanj kupil kaj drugega, denimo pasteto, kolač itd. Torej prispe tega pol franka vendarle v trgovino in konsument ima od njega več užitka. Tako je to s protekcionisti, ki zagovarjajo kočijaža, in s freetraderji, ki bi radi vpeljali omnibus. Dobri polkovnik Thompson pozablja samo to, da konkurenca to konsumentovo ugodnost zelo kmalu spet odpravi in mu na drugi strani prav toliko odvzame, kolikor mu na eni da.

Nazadnje je nastopil gospod Dunoyer, državni svetnik v Parizu, pisec večnih del, med drugim »de la liberté du travail«,^[14] kjer obtožuje delavce, da delajo veliko preveč otrok. Govoril je z državnosvetniško silovitostjo, vendar zelo nepomembne reči. Gospod Dunoyer je dobro rejen ventru s plešasto lobanjo in rdečim, naprej potisnjenim pasjim obrazom in očitno ni navajen, da bi mu kdo nasprotoval, še zdaleč pa ni tako grozovit, kot bi hotel biti. Gospod Blanqui je dejal o njegovih cenjenih invektivah proti proletariatu: »M. Du-

noyer dit aux peuples les mêmes vérités austères qu'au dernier siècle les Voltaire et Rousseau disaient aux princes.»

Splošna diskusija je bila s tem zaključena. O diskusiji o posameznih vprašanjih drugega in tretjega dne bomo poročali v naslednjih številkah.^[15]

Naslov izvirnika:

Der ökonomische Kongress,
MEGA I/6, str. 561—564.

Prevedel Tomaž Mastnak

Friedrich Engels

KONGRES O SVOBODNI TRGOVINI V BRUSLJU

Šestnajstega, sedemnajstega in osemnajstega septembra so se tu v Bruslju zbrali na kongresu politični ekonomisti, tovarnarji, trgovci in drugi, da bi razpravljali o svobodni trgovini. Prisotnih je bilo kakih 150 predstavnikov vseh narodov. Angleško stran so zastopali pristaši svobodne trgovine [:] poslanec dr. Bowring, poslanec polkovnik Thompson, poslanec g. Ewart, poslanec g. Brown, urednik »Economista«^[16] g. Jonas pl. Wilson, in drugi; iz Francije so prišli profesor pravnih ved g. Blanqui, sin slovečega ekonomista g. Horace Say, član Državnega sveta in avtor raznih del o ekonomiji in politiki g. Ch. Dunoyer in drugi. Iz Nemčije ni bilo nobenega od zagovornikov svobodne trgovine, pač pa so zastopnike poslale Nizozemska, Danska, Italija in druge dežele. Iz Madrida je nameraval priti señor Ramon dela Sagra, pa je zamudil. Verjetno ni treba niti omenjati polnoštevilne udeležbe belgijskih zagovornikov svobodne trgovine, saj se ta sama po sebi razume.

In tako so se sloveča imena znanosti srečala, da bi razmotrila pomembno vprašanje — ali bi svobodna trgovina svetu koristila? Zdelo bi se, da morajo biti razprave tako sijajnega ozvezdja prvorazrednih ekonomistov zanimive do skrajnosti. In rekli boste, da so se možje kot dr. Bowring, polkovnik Thompson, Blanqui in Dunoyer morali oglasiti z besedovanji najpresenetljivejše vrste; izdelati najprepričljivejše argumente, predstaviti vsa vprašanja v najnovejši in nenadejano slikoviti luči. Pa, ojoj, dragi moji, kako bi bili razočarani, ko bi bili prisotni. Kot bi mignil, bi skopnela Vaša velika pričakovanja in Vaše nežne iluzije. Na brezštevilnih javnih zborovanjih in razpravah sem že bil. Že v Angliji sem več kot stokrat slišal argumente Lige proti žitnim zakonom.^[18] Ampak še nikoli, to Vam zagotavljam, nisem slišal toliko neumnih, dolgočasnih in pogrošnih zadevic, naklepanih s tako visoko stopnjo samovšečnosti. Tako razočaran nisem bil še nikoli. Temu, kar je bilo nanizano, ne bi mogli reči razprava — bil je čisto navaden kavarniški klepet. Salonski levi veleznanosti se na področje politične ekonomije v strogem pomenu besede sploh niso podali. Vsega ponošenega blaga, ki se je razkazovalo prva dva dneva, Vam ne bom ponavljal. Preberite dve ali tri številke »League«^[17] ali »Manchester Guardian«,^[18] pa boste našli vse, kar je bilo tu povedanega, če izvzamemo nekaj nepričakovanih sodb g. Wolowskega, ki pa jih je le-ta pouzmal pri g. Bastiatu (voditelju francoskih pristašev svobodne trgovine) iz njegovega pamfleta »Sophismes économiques«.^[19] Zagovorniki svobodne trgovine niso pričakovali, da se bodo srečali s kakim nasprotnikom, razen z nemškim protekcionistom in

tudi sicer neslanim tipom g. Rittinghausenom. Toda dvignil se je francoski tovarnar in protekcionist g. Duchateau, človek, ki je govoril svojemu možnjičku v korist prav tako, kot sta gg. Ewart in Brown zagovarjala lastni možnji, in se jima tako silno postavil po robu, da so drugega dne številni zagovorniki svobodne trgovine sami priznavali, da jih je z argumenti pobil. Pri glasovanju pa so se seveda maščevali — resolucije so bile, kot je bilo pričakovati, sprejete skoraj enoglasno.

Tretjega dne je bilo v razpravi vprašanje, ki zanima Vaše bralce. Šlo je za naslednje: »Ali bi univerzalna uvedba svobodne trgovine osrečila delavske razrede?« Pritrdilno se je v dolgem angleškem govoru opredelil g. Brown, pristaš svobodne trgovine iz južnega Lanchastra; skupno z g. Wilsonom sta bila edina, ki sta govorila ta jezik, preostali pa so govorili francosko — dr. Bowring zelo dobro, polkovnik Thompson znočno, g. Ewart strahotno. Slednji je v žalobnem tonu, kot kak anglikanski pastor, ponovil del starih argumentov Lige.

Za njim se je dvignil g. Weerth iz renske Prusije. Prepričan sem, da tega gospoda poznate — mlad trgovec je, čigar poezija je dobro znana in zelo priljubljena po vsej Nemčiji, in v času svojega nekajletnega bivanja v Yorkshiru je bil osebno priča položaju delavcev. Tam ima med njimi tudi mnogo prijateljev, ki bodo veseli, ko zvejo, da jih ni pozabil. Ker bo njegov govor Vašim bralcem najzanimivejša zadeva z vsega Kongresa, bom o njem obširneje poročal. Takole je povedal.

»Gospoda! Razpravljate o vplivu svobodne trgovine na položaj delavskih razredov. Izkazujete jim kar največjo možno naklonjenost. To me zelo veseli, toda preseneča me, da med Vami ne vidim nobenega predstavnika delavskih razredov! Francoske premožnejše razrede zastopa per, angleške nekaj poslancev, belgijske bivši minister, pa še nemške neki gospod, ki Vam je dal veren opis stanja te dežele. Kje pa so predstavniki delovnih ljudi, Vas vprašam? Nikjer jih ne vidim; in zato mi dovolite, gospodje, da nastopim v obrambo njihovih interesov. Dovolite mi, da Vam spregovorim v imenu delavcev in še posebej v imenu tistih petih milijonov angleških, ki sem med njimi preživel nekaj najprijetnejših let svojega življenja, ki jih poznam in ki sem jim vdan. (Aplavz.) Res, gospodje, delavcem bi nekaj naklonjenosti prišlo prav. Do sedaj niso bili obravnavani kot ljudje, ampak kot tovarna živina, še več — kot blago, kot stroji; angleški tovarnarji še predobro vedo, da nikoli ne rečejo: zaposlujemo toliko in toliko delavcev, ampak: toliko rok. V skladu s tem načelom premožnejši razredi niso oklevali niti trenutka, da bi se dokopali do profita s pomočjo njihovih uslug, dokler so jih pač potrebovali, oni so jih vrgli na cesto takoj, ko se iz njih ni več dalo izcediti dobička. Zato je položaj teh zavržencev moderne družbe postal tak, da slabši biti ne more. Poglejte, kjerkoli hočete, na bregove Rhône, na umazane in kužne ulice Manchestra, Leedsa in Birminghama, na saške in šlezijske griče, na vestfalske ravnice — povsod boste srečali isto upadlo izstradanost, isti mračni obup v očeh ljudi, ki zaman zahtevajo svoje pravice in svoj položaj v civilizirani družbi.« (Razburjenje v dvorani.) — G. Weerth je nato pojasnil svoje mnenje, da sistem zaščitnih carin dejansko ne ščiti delovnih ljudi, da pa svobodna trgovina — in to je povedal jasno in razločno, čeprav je tudi sam njen zagovornik — njihovega položaja ne bo nikoli spremenila. Nikakor se ni priključil zablodi pristašev svobodne trgovine glede osrečujočih posledic, ki naj bi jih imela izvedba njihovega sistema za delavske razrede. Prav nasprotno bi svobodna trgovina kot popolno

ostvarjene svobodne konkurence prisilila delovne ljudi v toliko bolj izostreno medsebojno konkurenco, kolikor bolj bi silila k še sebičnejši konkurenci med kapitalisti. Popolna svobodna konkurenca bi neizogibno neznansko spodbudila iznajdbe nove mašinerije in tako vrgla na cesto vsak dan še več delavcev kot sedaj. To bi pospešilo produkcijo v vsakem pogledu, a prav zato in v isti meri bi pospešilo tudi prekomerno produkcijo, prenasičenost tržišča in prevratno stanje v trgovini. Pristaši svobodne trgovine so trdili, da bo tem strašnim negotovostim konec, če pride do sistema svobodnega trgovanja; dejansko pa se bodo, prav nasprotno, povečale in pomnožile bolj kot kdajkoli. Možno, celo gotovo je, da bi večja cenenost prehrabnih proizvodov delavcem sprva koristila, da bi nižji produkcijski stroški povečali potrošnjo in povpraševanje po delu; toda ta prednost bi se kaj hitro sprevrgla v bedo, medsebojna konkurenca bi delavce kmalu vrnila v prejšnje stanje bed in gladovanja. Po teh in drugih argumentih (ki so bili novost za zborovanje, saj so jih poslušali z največjo pozornostjo, čeprav se »Timesov«^[19] poročevalec blagovoli ponorčevati iz njih z nesramnim, toda značilnim posmehom — 'čartistične fraze'), je g. Weerth takole zaključil: »Ne mislite pa, gospodje, da je to le moje osebno mnenje; to je prav tako mnenje angleških delavcev, razreda, ki ga imam rad in ki ga spoštujem, ker gre dejansko za inteligentne in energične ljudi ('vljudnostno' odobravanje), kar bom dokazal z novimi dejstvi. Dolgi šest let so gospodje iz Lige, ki jih vidimo tukaj, skušali dobiti podporo delavcem, a zaman. Delavci niso nikoli pozabili, da so kapitalisti njihovi naravni sovražniki; iz leta 1842 še pomnijo spopade v Ligi,^[20] ko so gospodarji nasprotovali zakonu o deseturnem delavniku. Šele proti koncu leta 1845 so čartisti, elita delavskih razredov, začasno potegnili z Ligo, da bi zrušili skupnega sovražnika — zemljiško aristokracijo. Toda to je bilo le za trenutek, in nikoli niso nasedli varljivim obljubam Codbena, Brighta in ostale kompanije, kot tudi niso verjeli, da bodo dobili poceni kruh, visoke mezde in obilo dela. Ne, niti za trenutek se niso zanašali na kaj drugega kot na lastne napore, da oblikujejo ločeno stranko, ki bi jo vodili njihovi lastni voditelji — neumorni Duncombe in Feargus o Connor, ki bodo vsem obrekovanjem navkljub (tu je g. Weerth pogledal g. Bowringa, ki je napravil bežno in krčevito kretnjo) v nekaj trenutkih sedeli v istih klopih z Vami v Spodnjem domu. Zato Vas pozivam, da v imenu tistih milijonov, ki ne verjamejo, da jim bo svobodna trgovina postregla s čudeži, iščete druge načine za dejansko izboljšanje njihovega položaja. Ni se Vam treba več bati ruskega carja, ni Vam treba trepetati pred kozaško invazijo, toda če ne boste pazili, se boste morali bati upora lastnih delavcev, in ti bodo za Vas večja grozota kot vsi kozaki na svetu. Gospodje, delavci ne marajo Vaših besed, ampak zahtevajo dejanja. In ni razloga, da bi Vas to presenečalo. Dobro še pomnijo, kako ste se jim dobrikali, se z njimi rokovali in jih silno hvalili v letih 1830 in 1831, ko so za Vas osvajali zakon o volilni reformi v Londonu, ko so se za Vas borili po ulicah Pariza in Bruslja;^[21] ko pa so nekaj let zatem zahtevali kruh, so bili sprejeti s kartečami in bajoneti. (O, ne ne! da, da! Buzançais, Lyon.)^[22] Ponavljam, izpeljite svojo svobodno trgovino, to bo v redu; toda obenem mislite še na druge ukrepe za delavske razrede, ali pa se boste kesali.« (Glasno odobravanje.)

Takoj za g. Weerthom se je dvignil dr. Bowring, da bi odgovoril: »Gospodje,« je dejal, »lahko Vam pomen, da spoštovanega člana, ki je pravkar sedel, niso izbrali angleški delovni razredi, da bi jih zastopal na tem kongresu.

Nasprotno, angleško ljudstvo je svoje glasove za to priložnost povsem zaupalo nam, in zato se s polno pravico potegujem za svoje mesto kot njihov pravi predstavnik.« Nadaljeval je s prikazom koristnih učinkov svobodne trgovine, kot jih dokazuje povečan uvoz prehrabmenih artiklov v Anglijo po lanskoletni carinski odredbi. Toliko jajc, toliko centov masla, sira, šunke, slanine, toliko glav živine, itd., itd.; kdo bi le bil sposoben vse to pojesti, če ne prav angleški delavci? Seveda pa nam je povsem pozabil povedati, koliko manjša količina teh proizvodov je bila izdelana v Angliji v obdobju po pripustitvi tuje konkurence. Na slepo je sprejel, da povečan uvoz dokončno dokazuje povečano potrošnjo. Ni pa niti omenil, od kot tem ljudem iz Manchestera, Bradforda in Leedsa, ki zdaj postopajo po ulicah in ne najdejo dela, denar za nakup domnevno povečane potrošnje in vseh dobrin svobodne trgovine, saj še nikdar nismo slišali, na bi jim gospodarji jajca, maslo, sir, šunko in meso poklanjali, ne da bi sploh delali zanje. Nič ni povedal o sedanji nizki stopnji trgovanj, ki jo kot resnično izjemno predstavlja vsak časopis. Zdi se, da ni vedel, kako skregane z realnostjo so se pokazale po uvajanju ukrepov vse napovedi pristašev svobodne trgovine. Niti besede simpatije ni imel za tegobe delovnih razredov, ampak je, prav nasprotno, njihovo sedanje bedno stanje predstavil kot najsijajnejša, naj-srečnejša in najudobnejša od vseh stanj, ki bi si jih le lahko želeli.

Angleški delavci lahko sedaj izberejo med svojima dvema predstavnikoma. Sledila je še vrsta drugih, ki so govorili o vseh zadevah, kar si jih je na svetu moč zamisliti, razen o tisti, ki je bila na dnevnem redu. G. M'Adam, poslanec iz Belfasta (?), je napletel dolgovezno štreno o predilnicah lana na Irskem in s statistiko skorajda zamoril zborovanje. Holandski profesor g. Ackersdijk je govoril o Stari Holandiji in o Mladi Holandiji, o univerzi v Liègeu, o Walpolu in Dewitu. G. Van de Castele je govoril o Franciji, Belgiji in vladi. Berlinski gospod Asher o nemškem patriotizmu in o neki novi pogruntavščini, ki jo je imenoval spiritualno rokodelstvo. G. Den Tex, Holanec, sam Bog vedi o čem. In ko je končno vse zborovalce že napol zajel spanec, jih je prebudil g. Wolovski, ki se je vrnil k temi in odgovoril g. Weerthu. Kot vsi govori, ki so jih imeli Francozi, je tudi njegov dokazal, kako zelo se francoski kapitalisti bojijo, da se ne bi prerokbe g. Weertha izpolnile; o trpljenju delavskih razredov govore s tako dobro igrano simpatijo, tako pojoče in s tako cvilbo, da bi jih bilo skoraj mogoče vzeti zares, če bi vse to ne bilo v tako kričecem nasprotju z zaobljenostjo njihovih trebuхов, s pečatom hlinjenja, ki je globoko zarezan v njihova lica, z žalostnimi recepti, ki jih ponujajo, in s kontrastom med njihovimi besedami in njihovimi dejanji, ki bije do neba. Sicer pa jim ni nikoli uspelo zavesti niti enega delavca. Potem je pristopil vojvoda d'Harcourt, francoski per, in dokazoval pravico, s katero tudi francoski kapitalisti zastopajo francoske delavce. To počno na prav tak način, na kakršen dr. Bowring predstavlja angleške čartiste. Zatam je govoril g. Jonas Wilson in v uspavajočem tonu filadelfijskega kvekerja najbrezsramneje ponovil najbolj ponošene argumente Lige.

Zdaj vidite, kakšna prijetna razprava je to bila. Dr. Marx iz Bruslja, ki ga poznate kot daleč najbolj nadarjenega predstavnika nemške demokracije, se je prav tako prijavil k besedi. Ko bi bil govor, ki ga je pripravil, tudi povedal, bi kongresni gospodi onemogočil, da o tem vprašanju glasuje. Toda nasprotovanje g. Weertha jih je preplašilo. Odločili so se, da ne puste govoriti nikogar od tistih, ki zanje ni mogoče jamčiti pravovernosti. Tako so gg. Wolowski,

predsedujoči je razpravo nenadoma prekinil, in vsa srenja bedakov, ignorantov in pridaničev, ki se je poimenovala kongres političnih ekonomistov, je glasovala soglasno (razen zgoraj omenjenega ubogega nemškega butlja)^[23] — demokrati sploh niso glasovali — da je svobodna trgovina skrajno ugodna za delovne ljudi in da jih bo rešila vseh križev in težav.

Glede na to, da Marxov govor kljub temu, da ga ni imel, vsebuje najbolj prepričljive zavrnitve te laži, tako očitne, kot si je sploh mogoče misliti, in ker bo njegova vsebina, kljub tolikim stotinam strani, ki so že bile napisane tako v prid kot zoper to zadevo, predstavljala popolno novost, Vam iz njega pri-
lagam nekaj izvlečkov.^[24]

Naslov izvirnika:

The Free Trade Congress at Brussels,

MEGA I/6, str. 565—570.

Prevedel Lev Kreft

Karl Marx

GOVOR O VPRAŠANJU SVOBODNE TRGOVINE

Imel ga je *Karl Marx* na Demokratski zvezi v Bruslju na javni seji 9. januarja 1848. Tiskan je na stroške Demokratske zveze.

Gospodje,

odprava žitnih zakonov v Angliji^[7] je največja zmaga, kar jih je svobodna trgovina dosegla v 19. stoletju. V vseh deželah, kjer tovarnarji govore o svobodni trgovini, mislijo predvsem na svobodno trgovino z žitom in surovinami nasploh. Podlo je, če z zaščitnimi carinami obremenimo tuja žita, to pomeni, da špekuliramo z lakoto ljudstva.

V Angliji so freetraderji zgolj za poceni kruh, visoke mezde, *cheap food*, *high wages*, potratili milijone, pa se je njihovo navdušenje že razširilo na njihove brate s kontinenta. V splošnem hočejo svobodno trgovino zato, da bi olajšali položaj delovnega razreda.

Zgodilo pa se je nekaj čudnega! Ljudstvo, ki mu hočejo na vso silo pri-skrbeti poceni kruh, je zelo nehvaležno. V Angliji je poceni kruh prav tako na slabem glasu, kot je v Franciji poceni vlada. Ljudstvo vidi v požrtvovalnih ljudeh, kakršni so Bowring, Wright in podobni, najhujše sovražnike in naj-nesramnejše hinavce.

Vsi vemo, da pravijo v Angliji boju med liberalci in demokrati boj med freetraderji in chartisti.

Poglejmo zdaj, kako so angleški freetraderji dokazali ljudstvu, kakšna lepa čustva so jih vodila.

Tovarniškim delavcem so dejali:

Carina [le droit prélevé] za žito je davek na mezdo; ta davek plačujete zemljiškim gospodom, tem aristokratom iz srednjega veka; vaš položaj pa je beden prav zato, ker so najnujnejša živila draga.

Delavci pa so vprašali tovarnarje: Kako je mogoče, da se je naša mezda v zadnjih tridesetih letih, ko se je naša industrija na vso moč razvila, manjšala veliko hitreje, kot se je višala cena žita?

Kot pravite, znaša na delavca davek, ki ga plačujemo zemljiškim lastnikom, približno tri penije na teden. Pa vendar se je mezda ročnega tkalca od 1815. do 1843. znižala od 28 sh. na teden na pet sh.; mezda tkalca v avtomatični delavnici pa se je od 1823. do 1843. skrčila od 20 sh. na teden na 8 sh.

V vsem tem času pa ni davek, ki smo ga plačevali zemljiškemu lastniku, nikoli presešel 3 penijev. Pa še nekaj! Kaj ste nam dejali 1834., ko je bil kruh zelo poceni, trgovina pa je šla zelo dobro? Če ste nesrečni, ste nesrečni zato, ker pridelate preveč otrok in ker je vaš zakon bolj ploden kot vaša marljivost!

To so vaše lastne besede, ki ste jih izrekli tedaj, potem pa ste šli delat zakone za reveže in postavljat workhouses, te bastilje proletarcev.

Na to so tovarnarji odgovorili:

Prav imate, gospodje delavci; mezde ne določa zgolj cena žita, temveč tudi konkurenca med rokami, ki so na voljo.

Pomislite vendar na to, da je naša zemlja zgolj iz skal in sipin. Nemara mislite, da lahko posejemo žito v cvetlične lončke! Če pa bi, namesto da tratimo kapital in delo na docela jalovi zemlji, opustili poljedelstvo in se posvetili zgolj industriji, bi vsa Evropa opustila manufakture, Anglija pa bi bila eno samo manufakturno velenje, njegovo podeželje pa bi bila vsa ostala Evropa.

Ko tovarnar tako govori svojim delavcem, ga prekine mali trgovec in mu pravi:

Če bomo opustili žitne zakone, bomo sicer res uničili poljedelstvo, zato pa še ne bomo prisilili drugih dežel, da se bodo oskrbovale v naših tovarnah, svoje bo opustile.

Kaj bo nastalo iz tega? Zgubil bom posle, ki jih imam zdaj na podeželju, notranja trgovina pa bo zgubila trge.

Tovarnar obrne delavcem hrbet in odvrne špeceristu: To, kar pravite nam. Ko bomo opustili davke na žito, bomo iz tujine dobili cenejše žito. Nato bomo znižali mezdo, ki pa se bo v drugih deželah, od koder bomo žito pridobivali, hkrati dvignila.

Tako bomo poleg prednosti, ki jih že imamo, imeli še nižjo mezdo, s pomočjo vseh teh prednosti pa bomo kontinent že prisilili, da se bo oskrboval pri nas.

Tedaj pa se v razpravo vmešata kmet in kmečki delavec.

Kaj pa mi, kaj bo pa z nami, pravita!

Mar naj na smrt obsodimo poljedelstvo, ki nas preživlja? Mar naj prenašamo, da nam jemljejo zemljo izpod nog?

Anti-corn-law-league^[13] je odgovorila zgolj s tem, da je podelila nagrade trem najboljšim spisom, ki so prikazali, kako rešilno bo za angleško poljedelstvo vplivala odprava žitnih zakonov.

Te nagrade so dobili gospodje Hope, Morse in Greg, katerih knjige so razpečali po podeželju v tisočeri izvodih.

Eden izmed lavreatov se je lotil dokazovanja, da s prostim uvozom tujega žita ne bosta zgubila ne kmet ne mezdni delavec, temveč zgolj zemljiški lastnik. Angleški kmet, je vzkliknil, se nima česa bati, če opuste žitne zakone, saj nobena dežela ne bi mogla producirati tako dobrega in tako poceni žita kot Anglija.

Celo tedaj, če bi cena žita padla, vam to ne bi moglo škodovati, saj bi to znižanje zadevalo zgolj rento, ki bi se zmanjšala, nikakor pa ne industrijskega profita in mezde, ki bi ostala enaka.

Drugi lavreat, g. Morse, pa, narobe, trdi, da se bo cena žita zvečala, potem ko bomo opustili žitne zakone. Neznansko se trudi, da bi dokazal, kako zaščitne carine žitu nikoli niso mogle zagotoviti donosne cene.

Svojo trditev opira na to, da je cena žita v Angliji vselej, ko so uvozili tuje žito, precej zrasla, ko pa so ga uvozili le malo, je cena skrajno padla. Lavreat pozablja, da ni uvoz povzročil visoke cene, pač pa je visoka cena povzročila uvoz.

Docela v nasprotju s kolavreatom pa trdi, da sleherni zvišanje cene žita koristi kmetu in delavcu, ne pa lastniku.

Tretji lavreat, g. Greg, ki je velik tovarnar, njegova knjiga pa je namenjena razredu velikih kmetov, ni mogel klatiti takih bedarij. Njegova govorica je bolj znanstvena.

Priznava, da žitni zakoni zvišujejo rento le tako, da zvišujejo ceno žita, in da zvišujejo ceno žita le tako, da prisiljujejo kapital, da se loti slabših zemljišč, to pa se da docela naravno razložiti.

Ker se prebivalstvo povečuje, tuje žito pa ne more v deželo, so prav prisiljeni izkoriščati manj plodna zemljišča, ki jih lahko obdelujejo le z večjimi stroški, pridelek na njih pa je zato dražji.

Ker pa so žito prisiljeni prodajati, se bo njegova cena nujno ravnala po cenah pridelkov z najdražjih zemljišč. Razlika med to ceno in produkcijskimi stroški na najboljših zemljiščih je renta.

Če bo potemtakem po odpravi žitnih zakonov cena žita padla, z njo pa tudi renta, se bo to zgodilo zato, ker bodo prenehali obdelovati nerodovitna zemljišča. Zmanjšanje rente bo torej neogibno povzročilo, da bo del kmetov propadel.

Te pripombe so bile potrebne, da bi razumeli govorico g. Grega.

Mali kmetje, pravi, ki se ne bodo mogli obdržati v poljedelstvu, bodo našli zaslužek v industriji. Veliki kmetje pa bodo s tem gotovo pridobili. Ali jim bodo lastniki prisiljeni zelo poceni prodati zemljo ali pa bodo zakupniške pogodbe, ki jih bodo z njimi sklepali, zelo dolgoročne. Zato bodo lahko na zemlji uporabili velike kapitale, na njej bodo v večjem obsegu uporabljali stroje in tako prihranili pri ročnem delu, to pa bo povrh cenejše zaradi splošnega znižanja mezd, ki bo neposredno posledica odprave žitnih zakonov.

Doktor Bowring je vse te argumente religiozno posvetil, ko je na nekem javnem mitingu vzkliknil: Jezus Kristus je freetrade, freetrade je Jezus Kristus!

Razumemo, da vsa ta hinavščina ni bila zato, da bi omogočila delavcem okusiti poceni kruh.

Sicer pa, kako naj bi delavci razumeli nenadno človekoljubje tovarnarjev, teh ljudi, ki so se še bojevali zoper zakon o deseturnem delavniku,^[25] s katerim naj bi tovarniškimi delavcem skrajšali delavnik z dvanajstih ur na deset ur.

Da vam predočim, gospodje, človekoljubje teh tovarnarjev, vas bom spomnil na pravilnike, ki veljajo v vseh tovarnah.

Sleherni tovarnar ima za svojo rabo pravi zakonik, v katerem so določene globe za vse namerne in nenamerne napake. Delavec bo, denimo, plačal toliko in toliko, če po nesreči sede na kakšen stol, če šepeta, se pogovarja, se smeje, če pride nekaj minut prepozno, če se pokvari del stroja, če ne izdeluje predmetov z zahtevano kakovostjo itn., itn. Globe so vselej krepkejše kot škoda, ki jo je delavec zares povzročil. Da pa bi si delavec kar najlažje nakopal kazni, prestavijo tovarniško uro naprej, dajejo slabe surovine, iz katerih naj bi de-

lavec izdeloval dobre izdelke. Delovodjo, ki ne bi bil dovolj spreten in ne bi našel dovolj prestopkov, bi odslovili.

Kot vidite, gospodje, je ta hišna zakonodaja narejena zato, da rojeva prestopke, prestopke pa dajejo delati zato, da bi zaslužili. Tovarnar tako uporablja vsa sredstva, da bi znižal nominalno mezdo in da bi izkoristil tudi nesreče, za katere delavec ni kriv.

Ti tovarnarji so isti človekoljubi, ki so hoteli prepričati delavce, da bi si bili pripravljeni naprtiti velikanske stroške zgolj zato, da izboljšajo njihovo usodo.

Tako na eni strani s tovarniškimi pravilniki kar najbolj drobnjakarsko glodajo delavčevo mezdo, na drugi strani pa si nalagajo neznanske žrtve, da bi jo s pomočjo Anti-corn-law-league zvišali.

Za velike denarje postavljajo palače, v katerih se League nekako uradno nastanjuje, pošiljajo armado misionarjev na vse konce Anglije, da bi tam pridigali vero svobodne trgovine, tiskati in zastonj razpečevati dajejo tisoče brošur, ki naj bi delavcu pojasnile njegove lastne koristi, velikanske vsote porabljajo za to, da bi za svojo stvar pridobili naklonjenost tiska, organizirajo obsežno administracijo, da vodi gibanje za svobodno trgovino, vse bogastvo zgovornosti pa razvijajo na javnih mitingih. Na enem izmed teh mitingov je neki delavec zaklical:

Če bi zemljiški lastniki prodajali naše koristi, bi jih vi, tovarnarji, prvi kupili, da bi jih vrgli v kakšen parni mlin in naredili iz njih moko.

Angleški delavci so zelo dobro razumeli, kaj pomeni boj med zemljiškimi lastniki in industrijskimi kapitalisti. Zelo dobro vedo, da hočejo znižati ceno kruha, da bi znižali mezdo, in da bi se industrijski profit povečal, če bi se renta zmanjšala.

Ricardo, apostol angleških freetraderjev, najodličnejši ekonomist našega stoletja, se glede tega povsem strinja z delavci.

V slavnem delu o politični ekonomiji pravi:

»Če bi, namesto da pridelujemo žito doma, odkrili nov trg, kjer bi se te reči priskrbeli ceneje, tedaj bi se mezde morale zmanjšati, profiti pa povečati. Znižanje cene poljedelskih produktov ne zmanjšuje zgolj mezd delavcev, ki so zaposleni pri obdelovanju zemlje, temveč tudi vseh tistih, ki delajo v manufakturah ali pa so zaposleni v trgovini.«^[26]

Pa nikar ne mislite, gospodje, da je za delavca čisto vseeno, če prejema le 4 franke, čeprav je žito cenejše, medtem ko je prej prejemal 5 frankov.

Mar se ni njegova mezda vselej nižala v razmerju s profitom? In mar ni jasno, da se je njegov socialni položaj v primeri s kapitalistom slabšal? Poleg tega pa še dejansko zgublja.

Ko je bila cena žita še višja, mezda pa prav tako, mu je bil že majhen prihranek pri porabi kruha dovolj, da si je lahko omislil druge užitke. Brž ko pa sta kruh in zaradi njega mezda zelo poceni, ne more pri kruhu skoraj nič prihraniti za kupovanje drugih predmetov.

Angleški delavci so freetraderjem pokazali, da niso nasledli njihovim utvaram in lažem, z njimi pa so se kljub temu združili zoper zemljiške lastnine, da bi uničili zadnje ostanke fevdalizma in da bi imeli poslej opraviti zgolj z enim sovražnikom. Delavci se niso ušteli: saj so zemljiški lastniki, da bi se maščevali tovarnarjem, podprli delavce pri uveljavljanju zakona o deseturnem delavniku, ki so ga ti že 36 let zamen zahtevali, uveljavili pa so ga takoj po odpravi carin za žito.

Ko je doktor Bowring na kongresu ekonomistov^[27] potegnil iz žepa dolg seznam, da bi pokazal, koliko govedi, gnjati, slanine, piščancev itn., itn. so uvozili v Anglijo in jih tam použili, kot pravi, delavci, vam je na žalost pozabil povedati, da so prav tisti trenutek v Manchestru in drugih manufakturnih mestih zaradi krize, ki se je začela, metati delavce na cesto.

V politični ekonomiji načelno ne smemo nikoli razvrščati številke iz enega samega leta, da bi iz njih dobili splošne zakone. Vselej je treba vzeti povprečen čas šestih ali sedmih let — to je obdobje, v katerem moderna industrija preživi različne faze prosperitete, hiperprodukcije, stagnacije, krize in sklene svoj usodni krog.

Če vsemu blagu pade cena, to pa je nujna posledica svobodne trgovine, si lahko za en frank seveda privoščimo precej več stvari kot prej. Delavčev frank pa je prav toliko vreden kot vsak drugi. Svobodna trgovina bo za delavca potemtakem zelo koristna. V zvezi s tem je le ena majhna nevšečnost, in sicer ta, da delavec, še preden zamenja svoj frank za drugo blago, zamenjuje svoje delo za kapital. Če bi v tej menjavi za isto delo vselej prejemal ta frank in če bi se vsa druga blaga cenila, bi v tej kupčiji vselej dobival. Težava ni v tem, kako naj dokažemo, da bom za isti denar imel več blaga, če se bo vse blago cenilo.

Ekonomisti vselej vzamejo ceno dela v trenutku, ko se zamenjuje za druga blaga. Povsem ob strani pa puščajo trenutek, ko se delo zamenjuje za kapital.

Ko bo za delovanje stroja, ki producira blago, potrebnih manj stroškov, bodo stvari, ki so potrebne za vzdrževanje tega stroja in ki jim pravimo delavec, prav tako manj stale. Če bodo vsa blaga cenejša, se bo znižala cena tudi delu, ki je prav tako blago, blago delo se bo, kot bomo videli pozneje, pocenilo razmeroma veliko bolj kot druga blaga. Delavec bo ugotovil — če še naprej upoštevamo argumentacijo ekonomistov — da se mu je frank v žepu stajal in da mu je ostalo le še pet sujev.

Na to vam bodo ekonomisti dejali: Prav, strinjam se, da bo konkurenca med delavci, ki se v režimu svobodne trgovine zagotovo ne bo zmanjšala, kmalu uskladila mezde z nizkimi cenami blag. Zato pa se bo zaradi cenenosti blag povečala poraba; večja poraba bo zahtevala večjo produkcijo, tej pa bo sledilo močnejše povpraševanje po rokah, temu močnejšemu povpraševanju po rokah pa bo sledilo povišanje mezd.

Vso to argumentacijo lahko strnemo takole: svobodna trgovina povečuje produktivne sile. Če industrija narašča, če se bogastvo, če se produktivna moč, če se, z eno besedo, produktivni kapital povečuje, se prav tako povečujejo povpraševanje po delu, cena dela in zato tudi mezda. Za delavca je najboljši položaj tisti, v katerem narašča kapital. In s tem se moramo strinjati. Če bo kapital običal, industrija ne bo zgolj običala, marveč bo nazadovala, prva žrtev bo delavec. Propadel bo pred kapitalistom. Kakšna pa bo delavčeva usoda tedaj, ko bo kapital naraščal, v tistih okoliščinah, ki smo o njih dejali, da so za delavca najboljše? Prav tako bo propadel. Naraščanje produktivnega kapitala implicira akumulacijo in koncentracijo kapitalov. Centralizacija kapitalov vodi k večji delitvi dela in k večji uporabi strojev. Večja delitev dela uničuje delavčevo stroko, s tem da to stroko nadomešča z delom, ki ga lahko opravlja kdorkoli, pa povečuje konkurenco med delavci.

Ta konkurenca je še toliko močnejša, ker delitev dela omogoča delavcu, da sam opravlja delo treh. Stroji producirajo isti rezultat v veliko večjem obsegu. Naraščanje produktivnega kapitala uničuje male industrije in jih po-

tiska v proletariat, s tem da sili industrijske kapitaliste, da delajo s sredstvi, ki se kar naprej večajo. Potlej, ker se bo obrestna stopnja zmanjševala hkrati z akumulacijo kapitalov, se bodo mali rentniki, ki ne bodo več mogli živeti od rent, morali podati v industrijo in nato povečati število proletarcev.

Nazadnje pa še, bolj kot produktivni kapital narašča, bolj je prisiljen producirati za trg, katerega potreba ne pozna, bolj je produkcija pred porabo, bolj si ponudba prizadeva izsiliti povpraševanje, intenzivnost in hitrost kriz pa se zato povečuje. Slehera kriza pa pospešuje centralizacijo kapitalov in povečuje proletariat.

Kot narašča produktivni kapital, tako narašča tudi konkurenca med delavci, le v veliko močnejšem obsegu. Plačilo za delo se zmanjša za vse, delovno breme pa se za nekatere poveča.

Leta 1829 je bilo v Manchesteru 1088 tkalcev, ki so delali v 36 tovarnah. 1841. jih je bilo le še 448, ti delavci pa so delali pri 53 353 vretenih več kot 1088 delavcev 1829. Če bi se razmerje ročnega dela povečalo v sorazmerju s produktivno močjo, bi moralo število delavcev doseči številko 1848, tako da so mehanične izboljšave vzele delo 1100 delavcem.^[28]

Že naprej vemo za odgovor ekonomistov. Ti ljudje, ki so ostali brez dela, pravijo, bodo našli za svoje roke drugo zaposlitev. G. doktor Bowring ni pozabil ponoviti tega argumenta na kongresu ekonomistov, prav tako pa se ni pozabil sam ovreči.

Leta 1835 je g. doktor Bowring govoril v spodnjem domu o 50 000 london-skih tkalcih, ki že dolgo časa umirajo zaradi oslabeledosti, ne da bi mogli najti novo zaposlitev, ki jim jo freetraderji nakazujejo v daljavi.

Podali bomo najbolj značilne odlomke iz tega govora g. doktorja Bowringa.

»Beda ročnih tkalcev,« pravi, »je neogibna usoda sleherne vrste dela, ki se ga zlahka naučimo, ki pa ga lahko sleherni trenutek nadomeste cenejša sredstva. Ker pa je v tem primeru konkurenca med delavci skrajno huda, sproži krizo že najmanjše zmanjšanje povpraševanja. Ročni tkalci so se znašli nekako na mejah človeške eksistence. Se korak, pa ne bodo več mogli obstajati. Že najmanjši pretres je dovolj, da jih požene na pot propada. Napredek mehanike, ki čedalje bolj odpravlja ročno delo, v prehodnem obdobju neogibno povzroča začasno trpljenje. Narodno blaginjo se da kupiti le za ceno nekaj individualnega gorja. V industriji napredujemo le na stroške počasnežev, med vsemi odkritji pa parne statve najbolj pritiskajo na ročne tkalce. Že pri veliko izdelkih, ki so jih izdelovali ročno, so tkalca pregnali v bojišča, poražen pa bo še pri veliko stvareh, ki jih še izdelujejo ročno.«

»V rokah imam,« pravi pozneje, »korespondenco generalnega guvernerja za Vzhodnoindijsko družbo. Ta korespondenca obravnava tkalce iz daškega okrožja. Guverner pravi v pismih: Pred nekaj leti je Vzhodnoindijska družba prejela od šest do osem milijonov bombažnih izdelkov, ki so jih izdelali na domačih statvah. Povpraševanje se je postopoma zmanjšalo in se omejilo na približno milijon izdelkov.

Zdaj pa je skoraj docela ponehalo. Povrh tega je Severna Amerika l. 1800 uvozila iz Indije skoraj 800 000 bombažnih izdelkov. Leta 1820 pa jih ni uvozila niti 4000. In nazadnje, 1800 so za prevoz na Portugalsko naložili na ladje milijon bombažnih izdelkov. 1830 pa jih je Portugalska sprejela le še 20 000.

Poročila o tiski indijskih tkalcev so strašna. Kaj pa je povzročilo to stisko?

Navzočnost angleških produktov na trgu, produkcija izdelka s parnimi statvami. Zelo veliko tkalcev je umrlo zaradi oslabeledosti; drugi so se preusme-

rili v druge poklice, zlasti pa v kmečka dela. Kdor ne zna zamenjati poklica, je obsojen na smrt. Zdaj je daško okrožje prepolno angleških niti in tkanin. Daški muslin, ki zaradi lepote in čvrstosti tkanja slovi po vsem svetu, je prav tako izginil zaradi konkurence angleških strojev. V vsej zgodovini trgovine bi težko našli trpljenje, ki bi bilo podobno trpljenju, ki so ga morali tako preživljati celo razredi v Vzhodni Indiji.«^[29]

Govor g. doktorja Bowringa je še toliko pomembnejši, ker so podatki, ki jih navaja, točni in ker imajo fraze, s katerimi jih skuša omiliti, vse značilnosti hipokrizije, ki je skupna vsem svobodnotrgovinskim pridigam. Delavce predstavlja kot produkcijska sredstva, ki jih je treba nadomestiti s cenejšimi produkcijskimi sredstvi. Pretvarja se, da vidi v delu, o katerem govori, docela izjemno delo, v stroju, ki je uničil tkalce, pa prav tako izjemem stroji. Pozablja, da ni ročnega dela, ki ne bi moglo nekega dne doživeti usode tkalstva.

»Stalen cilj in tendenca slehernega izpolnjenega mehanizma je pravzaprav, da se povsem znebimo človeškega dela ali da mu zmanjšamo ceno, tako da z marljivostjo žensk in otrok nadomestimo marljivost odraslega delavca ali z delom neizkušenega delavca delo večšega obrtnika. V večini tkalnic z navijalnimi statvami, po angleško *throstle-mills*, predejo zgolj šestnajstletna in še mlajša dekleta. Ko so navadno mull-jenny nadomestili z avtomatično mull-jenny, so zaradi tega odpustili večino predilcev, obdržali pa so otroke in mladoletnike.«^[30]

Te besede najbolj zagnanega zagovornika svobodne trgovine, g. doktorja Ureja, dopolnjujejo izpovedi g. Bowringa. G. Bowring govori o nekaj individualnem gorju in hkrati pravi, da to gorje ugonablja cele razrede; govori o prehodnem trpljenju v prehodnem obdobju, a ko govori o tem, hkrati ne prikriva, da je bilo to prehodno trpljenje za večino prehod iz življenja v smrt, za ostale pa prehod v družbeni položaj, ki je bil nižji kot položaj, ki so ga imeli poprej. Ko pa pozneje pravi, da je nesreča teh delavcev neločljivo zvezana z napredkom industrije in potrebna za narodno blaginjo, s tem preprosto pravi, da je nesreča delovnega razreda pogoj za blaginjo buržoaznega razreda.

Vsa tolažba, ki jo g. Bowring troši delavcem, ki propadajo, na splošno pa vsa kompenzacijska doktrina, ki jo uveljavljajo freetraderji, pomeni pravzaprav tole:

Vi, tisoči delavcev, ki propadate, ne ženite si k srcu. Čisto mirno lahko umrete. Vaš razred ne bo propadel. Vselej bo dovolj številen, da ga bo kapital lahko desetkal, ne da bi se bal, da ga bo uničil. Kako pa naj bi se kapital po vašem sicer s pridom zaposlil, če ne bi vselej poskrbel za to, da ima na voljo snov, ki jo lahko izkorišča, delavce, ki jih lahko znova izkorišča?

Pa tudi, zakaj naj bi imeli vpliv, ki ga bo imelo izvajanje svobodne trgovine na položaj delavskega razreda, za problem, ki ga je treba rešiti? Vsi zakoni, ki so jih izpostavili ekonomisti od Quesnaya do Ricarda, temeljijo na predpostavki, da okovov, ki še uklepajo trgovsko svobodo, ni več. Ti zakoni se potrjujejo hkrati z udejanjanjem svobodne trgovine. Prvi izmed zakonov je, da konkurenca skrči ceno slehernega blaga na minimum produkcijskih stroškov. Tako je minimum mezde naravna cena dela. Kaj pa je minimum mezde? To je natančno tisto, kar je potrebno za produciranje predmetov, ki so potrebni za vzdrževanje delavca, za to, da se bo lahko nekako hranil in da bo vsaj nekoliko razplodil svoj rod.

Nikar ne mislimo, da bo delavec zato imel vselej zgolj ta minimum mezde; ne mislimo pa tudi, da bo vselej imel ta minimum mezde.

Ne, po tem zakonu bo delavski razred kdaj pa kdaj srečnejši. Včasih bo imel več kot minimum; a ta presežek bo zgolj nadomestilo za tisto, kar bo imel manj kot minimum v času industrijske stagnacije. To pomeni, da bomo v nekem določenem časovnem obdobju, ki je zmeraj periodično, v katerem industrija opisuje krog sprememb od prosperitete, hiperprodukcije do stagnacije in krize — da bomo, če bomo všteli vse, kar je delavski razred dobil več in manj od nujnega, videli, da vsega skupaj ni dobil ne več in ne manj kakor minimum: to se pravi, da se bo delavski razred kot razred ohranil še po številnih nesrečah, trpljenju in potem, ko bodo na industrijskem bojišču obležala številna trupla. Pa kaj potem? Razred še zmeraj obstaja, pa še več, še pomnožil se bo.

To še ni vse. Napredek industrije producira cenejša življenjska sredstva. Tako je žganje nadomestilo pivo, bombaž je nadomestil volno in lan, krompir pa kruh.

Ker pa se vselej domislamo, kako naj delo hranimo s cenejšimi in bednejšimi rečmi, se bo minimum mezde čedalje bolj zmanjševal. Ta mezda je sprva pripravila človeka k delu zato, da se je preživiljal, zdaj pa je nazadnje pripravila človeka do tega, da živi življenje stroja. Njegovo življenje ni vredno nič več kot gola produktivna sila, kapitalist pa z njim tako tudi ravna.

Ta zakon dela blaga, minimum mezde, se bo uresničil v tisti meri, v kateri bo predpostavka ekonomistov, svobodna trgovina, postala resničnost, dejanskost. Tako velja eno ali drugo: ali moramo zanikati sleherno politično ekonomijo, ki temelji na predpostavki svobodne trgovine, ali pa moramo privoliti, da bodo delavce v tej svobodni trgovini z vso strogostjo zadeli ekonomski zakoni.

Naj povzamemo: Kaj je potemtakem v zdajšnjem stanju družbe svobodna trgovina? Svoboda kapitala je. Ko boste odstranili nekaj nacionalnih spon, ki še uklepajo trg kapitala, boste le docela sprostili njegovo delovanje. Če boste dovolili, da še naprej obstaja razmerje med mezdanim delom in kapitalom, se bo medsebojna menjava blaga seveda dogajala v najugodnejših razmerah; vselej bo obstajal razred, ki bo izkoriščal, in razred, ki ga bodo izkoriščali. Zares le težko razumemo pretenzije zagovornikov svobodne trgovine, ki si predstavljajo, da bo razvitejša uporaba kapitala povzročila, da bo izginil antagonizem med industrijskimi kapitalisti in mezdnimi delavci. Prav narobe, vse, kar bo iz tega izšlo, bo to, da se bo nasprotje med tema razredoma še jasneje zarisalo.

Za trenutek postavimo, da ni več žitnih zakonov, ni več carin, ni več mitnin, da so potemtakem povsem izginile vse naključne okoliščine, s katerimi se delavec še lahko ubada, kakor da so vzroki za njegov bedni položaj, vi pa ste raztrgali prav toliko zastorov, ki so njegovim očem skrivali pravega sovražnika.

Videl bo, da ga kapital, ki je postal svoboden, prav nič manj ne zaslužnjuje kot kapital, ki ga gnjavijo carine.

Gospodje, ne dajte se preslepiti abstraktni besedi svoboda. Čigava svoboda? To ni preprosto svoboda individua vpričo drugega individua. To je svoboda, ki jo ima kapital, da uniči delavca. Kako pa naj s to idejo svobode še sankcionirate svobodno konkurenco, ko pa je ta svoboda zgolj produkt stanja, ki temelji na svobodni konkurenci?

Pokazali smo, kaj je bratstvo, ki ga svobodna trgovina vzpostavlja med različnimi razredi enega in istega naroda. Bratstvo, ki bi ga svobodna trgovina uveljavila med različnimi narodi na zemlji, ne bi bilo nič bolj bratsko. Tega,

Wilson in še cel kup te dragocene družčine govorili, da zabijejo čas, in ko je bila ura štiri, je šest ali sedem gospodov še vedno hotelo priti do besede, toda da z imenom svetovno bratstvo označuje izkoriščanje na kozmopolitski stopnji, se je lahko domislila le buržoazija. Vsi uničevalni pojavi, ki jih svobodna konkurenca povzroča v kakšni deželi, se v bolj orjaških razmerah reproducirajo na svetovnem trgu. Ni se nam treba dalj časa muditi pri sofizmih, ki jih v zvezi s tem kvasijo zagovorniki svobodne trgovine in ki so vredni argumentov naših treh lavreatov, gospodov Hopa, Morsa in Grega.

Pravijo nam, denimo, da bo svobodna trgovina povzročila mednarodno delitev dela, ki bo vsaki deželi odredjala produkcijo, ki se bo ujemala z njenimi naravnimi prednostmi.

Nemara mislite, gospodje, da produkcija kave in sladkorja naravno sodi v Zahodno Indijo.

Narava, ki se sploh ne vtika v trgovino, ni dve stoletji poprej tam zasejala ne kavovcev ne sladkornega trsa.

In nemara ne bo minilo niti pol stoletja, pa tam ne boste našli ne kave ne sladkorja, kajti Vzhodna Indija je zaradi cenejše produkcije že porazila to domnevno naravno primernost Zahodne Indije. Ta Zahodna Indija pa je s svojimi naravnimi darovi za Angleže že prav tako težko breme kot tkalci iz Dake, ki jim je bilo tudi od vekomaj namenjeno, da se ukvarjajo z ročnim tkanjem.

Še nečesa ne smemo nikoli izgubiti izpred oči, in sicer tega, da še danes, čeprav je vse postalo monopol, obstaja nekaj industrijskih vej, ki obvladujejo vse druge in ki ljudstvom, ki jih najbolj izkoriščajo, zagotavljajo imperij na svetovnem trgu. Tako ima bombaž sam zase v mednarodni trgovini večjo trgovsko vrednost kot vse druge surovine, ki jih uporabljajo za izdelavo oblek, skupaj. Zares smešno je videti, kako zagovorniki svobodne trgovine privlečejo na dan nekaj specialnosti v sleherni industrijski veji in jih dajejo na tehtnico s produkti splošne porabe, ki jih ceneje producirajo v deželah, kjer je industrija najbolj razvita.

Ce zagovorniki svobodne trgovine ne morejo razumeti, kako lahko neka dežela obogati na stroške druge, se ne smemo čuditi, kajti ti gospodje nočejo nič bolj razumeti, kako lahko v kakšni deželi neki razred bogati na stroške drugega razreda.

Ne mislite gospodje, da hočemo s tem, da kritiziramo trgovsko svobodo, zagovarjati protekcionistični sistem.

Ce rečemo, da smo sovražniki ustavnega režima, zato še ne pravimo, da smo prijatelji starega režima.

Sicer pa je protekcionistični sistem zgolj sredstvo, s katerim pri nekem ljudstvu vzpostavimo veliko industrijo, to se pravi, dosežemo, da postane odvisno od svetovnega trga, brž ko je odvisno od svetovnega trga, pa je že bolj ali manj odvisno od svobodne trgovine. Protekcionistični sistem poleg tega pospešuje razvoj svobodne konkurence v deželi. Zato vidimo, da si buržoazija v deželah, kjer se uveljavlja kot razred, denimo v Nemčiji, močno prizadeva, da bi pridobila zaščitne carine. Zanje je to orožje zoper fedvdalizem in zoper absolutistično vlado, zanjo je to sredstvo za koncentriranje sil in za udejanjanje svobodne trgovine v tej isti deželi.

A nasploh je zaščitni sistem dandanes konservativen, sistem svobodne trgovine pa uničevalen. Razkraja nekdane narodnosti in prižene antagonizem

med buržoazijo in proletariatom do skrajnosti. Z eno besedo, sistem trgovske svobode pospešuje prihod družbene revolucije. Zgolj v tem revolucionarnem pomenu, gospodje, glasujem za svobodno trgovino.

Naslov izvirnika:

Discours sur la question du libre échange,

MEGA I/6, str. 435—447.

Prevedla Martina Rotar

Pojasnila

- [1] Gre za patente Friedricha Wilhelma z dne 3. februarja 1847 in sklic pruskega Združenega deželnega zbora, ki je bil sestavljen iz osmih takratnih provincijskih deželnih zborov. Sklican naj bi bil po presoji pruskega kralja, razdeljen pa je bil v dve kuriji: v kurijo gosposkega stanu in kurijo treh stanov. V prvi je bilo 70 predstavnikov visokega plemstva, druga je bila sestavljena iz 237 predstavnikov viteštva, 182 predstavnikov mest in 124 predstavnikov deželnih skupnosti. Pooblastila zbora so bila omejena na odobravanje posojil v mirnih časih in glasovanje za nove davke ali za poviševanje davkov. Pri osnutkih zakonov je imel zbor samo posvetovalni glas in edinole pravico, da pošilja kralju peticije. Deželni zbor je bil odprt 11. aprila 1847, že 26. junija istega leta pa je bil na kraljev ukaz razpuščen, ker je večina poslancev zavrnila vladne denarne zahteve in glasovala proti novim državnim posojilom.
- [2] V Potsdamu je bila kraljevska rezidenca.
- [3] *Carinska zveza* (Prusko-nemška carinska zveza) — ekonomskopolitična zveza nemških držav pod pruskim vodstvom, ki je imela cilj odstraniti notranje carine in vzpostaviti enoten nemški carinski sistem nasproti drugim državam. Ustanovljena je bila 1. januarja 1834 in je obsegala 18 nemških držav. Avstrija in nekatere južnonemške države se ji niso pridružile.
- [4] *Spandauski vladni sistem* — Engels imenuje reakcionarni pruski državni sistem po trdnjavi Spandau pri Berlinu, ki je bila center kasarniškega drila in zapor za »zločince proti državi«.
- [5] *Krakovska zadeva* — gre za privolitev pruske vlade v avstrijsko aneksijo Krakova po zadušitvi krakovske vstaje leta 1846. Ena od posledic te aneksije je bila, da je bil Krakov vključen v avstrijsko carinsko območje in je bilo prusko blago visoko ocarinjeno.
- [6] *Wilhelm svete aliance* — Friedrich Wilhelm IV.
- [7] *Žitni zakoni* (Corn Laws) — ti zakoni (prvič sprejeti že v 15. stol.) so določali visoke carine za uvoz kmetijskih pridelkov v Anglijo, da bi tako ohranjali visoke cene teh produktov na domačem angleškem trgu. V prvi tretjini 19. stol. (1815, 1822, 1828) je bilo sprejetih nekaj zakonov, ki so določali pogoje za uvoz žita in ta uvoz v interesu zemljiške aristokracije omejevali ali prepovedovali.
- [8] Gustav von Göllich, *Geschichtliche Darstellung des Handels, der Gewerbe und des Ackerbaus des bedeutendsten handelsreibenden Staaten unserer Zeit* (Zgodovinski prikaz trgovine, obrti in poljedelstva najpomembnejših trgovskih držav našega časa), Jena, zv. I—II (1830), zv. III—IV (1842—45). — Marx je to delo ekscerptiral konec leta 1846 in začetku 1847 (gl. MEGA² IV/6).
- [9] Engels aludira na Weerthov govor, ki pa ga je Weerth imel tretji, ne drugi dan kongresa, in na to, da Marxu tretji dan kongresa niso dovolili govoriti.
- [10] Frédéric Bastiat, *Sophismes économiques* (Ekonomske sofizmi), Pariz 1846.
- [11] Adolphe Jérôme Blanqui, *Histoire de l'économie politique en Europe depuis les anciens jusqu'à nos jours, suivie d'une bibliographie raisonnée des principaux ouvrages d'économie politique* (Zgodovina politične ekonomije v Evropi od starih do naših dni, s smiselno bibliografijo glavnih del politične ekonomije), Pariz 1837, 2. izd. 1842, 3. izd. 1845. — Marx je to delo ekscerptiral leta 1845 v Bruslju.
- [12] Engels namiguje na to, da je Bowring izpolnil tisto točko Benthamovega testamenta, ki zavzuje, da se da njegovo — Benthamovo — okostje na razpolago za znanstvene smote.
- [13] *Liga proti žitnim zakonom* (Anti-Cornlaw-League oz. Anti-Corn-Law-League) — združenje zagovornikov svobodne trgovine v Angliji, ki sta ga ustanovila manchesterska tovarnarja Cobden in Bright leta 1838 in je zahtevalo odpravo žitnih zakonov ter popolno svobodo trgovine. V spopadu med industrijsko buržoazijo in zemljiško aristokracijo sta si obe strani prizadevali za podporo delavskega razreda. Boj se je končal z odpravo žitnih zakonov leta 1846, čemur je sledila tudi razpustitev Lige.
- [14] Charles Dunoyer, *De la liberté du travail ou simple exposé des conditions dans lesquelles les forces humaines s'exercent avec le plus de puissance* (O svobodi dela ali preprost prikaz pogojev, v katerih se človeške sile uporabljajo najučinkoviteje), zv. 1—2, Pariz 1845.
- [15] Napovedanih nadaljevanj članka Engels ni napisal.
- [16] »Economist« — angleški tednik za gospodarska in politična vprašanja, glasilo angleške velike industrijske buržoazije; izhajal od 1843 v Londonu.
- [17] »League« — angleška revija, glasilo Lige proti žitnim zakonom; izhajala od 1843 do 1846 v Londonu.
- [18] »Manchester Guardian« — angleški dnevnik, glasilo zagovornikov svobodne trgovine, kasneje liberalne stranke, izhajal od 1821 v Manchesteru.
- [19] »Times« — največji angleški dnevnik, konservativno usmerjen; ustanovljen je bil 1785 v Londonu kot »Daily Universal Register«, 1788 pa preimenovan v »The Times«.
- [20] *Spopadi v Ligi* (League riots) — Liga proti žitnim zakonom, ki je hotela izbrati čaristično gibanje v boju proti vladi in zemljiški aristokraciji, je avgusta 1842 pozvala delavce na demonstracije. Stavkovni polet in protestno gibanje delavcev pa je liberalno buržoazijo samo prestrašilo in je podprla represalije proti delavskemu gibanju.

- [²¹] Angleška liberalna buržoazija je izrabljala angleško delavsko gibanje za politične reforme v začetku 30. let 19. stoletja — kot sredstvo pritiska, s katerim je izsilila od vlade manjše parlamentarne reforme.
- Francoska finančna buržoazija se je povzpela na oblast po julijski revoluciji 1830, v kateri so pariški delavci izsilili padec dinastije Burbonov.
- V buržoaznonacionalni revoluciji, ki se je sprožila avgusta 1830, se je Belgija ločila od Holandije in se konstituirala v samostojno in neodvisno državo.
- [²²] Gre za vstaji delavcev v Lyonu 1831 in 1834, ki sta bili krvavo zadušeni, in za kazensko ekspedicijo v začetku leta 1847 v Buzançaisu (departma Indre), ko so nad delavce, ki so napadli špekulante z žitom oziroma vlomili v kašče, v katerih so zadrževali žito, poslali vladne enote.
- [²³] Rittinghausena. Mehring ga označuje za »predmarčnega socialista«.
- [²⁴] Gl. »Govor dr. Marxa o protekcionizmu, svobodni trgovini in delovnih razredih«, preveden v tem sklopu.
- [²⁵] *Zakon o deseturnem delavniku*, ki je zajemal samo mladoletnike in delavke, je angleški parlament sprejel 8. junija 1847, vendar se ga mnogi tovarnarji niso držali oziroma so ga izigravali.
- [²⁶] Marx citira francoski prevod Ricardovih *Načel: Des principes de l'économie politique et l'impôt*, Pariz 1835, p. 178—179.
- [²⁷] Gre za ekonomski kongres o svobodni trgovini 1847 v Bruslju; prim. Engelsov članek »Kongres o svobodni trgovini v Bruslju«.
- [²⁸] Pri navedbi številke gre verjetno za tiskovno napako (čeprav se je Marx pri takšnih izračunih večkrat tudi motil), verjetno bi moralo stati: 1548 namesto 1848 ali 1400 delavcev namesto 1100.
- [²⁹] Bowringov govor je bil objavljen v *Hansard's Parliamentary Debates: Third Series ... Vol. XXIX*, London 1835. Marx ga citira po Williama Atkinsona *Principles of Political Economy* (Načela politične ekonomije), London 1840.
- [³⁰] Marx citira francoski prevod *Filozofije manufaktur itd.* Andrewa Ureja: *Philosophie des manufactures ou économie industrielle*, traduit sous les yeux de l'auteur, Pariz 1836. Marxovi ekscerpti iz tega dela so objavljeni v Karl Marx, *Exzerpte über Arbeitsteilung, Maschinerie und Industrie*, transkribiert und herausgegeben von Rainer Winkelmann, Ullstein, Frankfurt/M—Berlin—Wien 1982.

SINOPSIS

UDK 330.852

dr. Bogomir Kovač

MARXOVA KRITIKA POLITIČNE EKONOMIJE IN PERIODIZACIJA ZGODOVINSKEGA RAZVOJA

Avtor s problematizacijo tipizacije in periodizacije produkcijskih načinov razkriva razmerje med politično ekonomijo in zgodovinskim razvojem. Pri tem se zavzema za nedeterministično, raznovrstno tipizacijo produkcijskih načinov, za njihov mnogosmeren razvoj in za različnost njihove soodvisnosti in prepletanja (artikulacije). Na temelju Marxove analize tako postavlja tezo o alternativnosti zgodovinskega razvoja z notranjo dolgoročno tendenco h globalnemu podružbljanju (komunistični perspektivi) družbenega razvoja.

dr. Bogomir Kovač

MARX' ÖKONOMIEKRITIK UND DIE PERIODISIERUNG DER GESCHICHTLICHEN ENTWICKLUNG

Der Beitrag versucht mittels einer Typisierung und Periodisierung der Produktionsweise das Verhältnis zwischen der politischen Ökonomie und der geschichtlichen Entwicklung zu klären. Dabei vertritt er eine nichtdeterministische Typisierung der Produktionsweisen und steht auf dem Standpunkt ihrer vielschichtigen Entwicklung, der Verschiedenheit ihrer gegenseitigen Abhängigkeit und ihrer Verflechtung (Artikulation). Auf der Grundlage der Marxschen Analyse entwickelt er die These von einer alternativen geschichtlichen Entwicklung, der eine langfristige Tendenz zur globalen Vergesellschaftung (komunistische Perspektive) der gesellschaftlichen Entwicklung innewohnt.

UDK 330.852:316.32

Hans-Georg Backhaus in dr.

AKTUALNOST MARXOVIH OČRTOV

Naslov združuje sedem prispevkov mednarodnega znanstvenega sestanka »Aktualnost Marxovih Očrtov«. Prispevki se ukvarjajo z vprašanjem dveh in sicer historičnega materializma, s teorijo družbenih formacij in nastanka države, z razmerjem med filozofijo in ekonomijo, s problematiko blaga delovna moč, z Marxovo kritiko ekonomije kot kritiko socializma, s problemi blagovnega in denarnega fetiša.

UDK 330.852:316.32

Hans-Georg Backhaus in dr.

DIE AKTUALITÄT DER MARXSCHEN GRUNDRISSE

Der Themenbereich umfasst sieben Beiträge, die im Rahmen des Kolloquiums »Die Aktualität der Marxschen *Grundrisse*« vorgetragen wurden. Die Beiträge befassen sich mit der Frage der zwei Versionen des historischen Materialismus, mit der Theorie der gesellschaftlichen Formationen und des Ursprungs des Staates, mit dem Verhältnis zwischen Philosophie und Ökonomie, mit der Problematik der Ware Arbeitskraft, mit Marx' Ökonomiekritik als Kritik des Sozialismus, mit Problemen des Waren- und Geldfetisches.

