

SLOVENSKA AKADEMIJA ZNANOSTI IN UMETNOSTI
ZNANSTVENORAZISKOVALNI CENTER SAZU
Inštitut za marksistične študije

VESTNIK

1985

GEORG LUKÁCS ZGODOVINA IN RAZREDNA ZAVEST



Ljubljana 1986



YU ISSN 0351-6881

Vestnik IMŠ

Letnik VI, številka 1/1985

UDK 3

Vestnik Inštituta za marksistične študije ZRC SAZU

Glavni urednik: akad. prof. dr. Boris Majer

Vestnik ima 2 številki letno

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

Natis te številke je finančno podprla Kulturna skupnost Slovenije

SLOVENSKA AKADEMIJA ZNANOSTI IN UMETNOSTI
ZNANSTVENORAZISKOVALNI CENTER SAZU
Inštitut za marksistične študije

VESTNIK

1985

GEORG LUKÁCS
ZGODOVINA IN RAZREDNA ZAVEST

ŠTUDIJE O MARKSISTIČNI DIALEKTIKI

Sprejeto na seji razreda za zgodovinske in družbene vede SAZU dne 26. 9. 1985
in seji predsedstva SAZU dne 1. 10. 1985.

VESTNIK

ZGODOVINE IN RAZREDNE ZVESTI

GESCHICHTE UND KLASSENBEWUSSTSEIN

Besedilo ZGODOVINE IN RAZREDNE ZVESTI

je prevedeno po izdaji GESCHICHTE UND KLASSENBEWUSSTSEIN,
Luchterhand (Sammlung Luchterhand 11), Neuwied und Berlin 1968,

ob upoštevanju izdaje Georg Lukács: WERKE, Bd. 2 (Frühschriften II), 2. izdaja,
Luchterhand, Darmstadt und Neuwied 1977.

Redakcija prevodov je delo Jelice Šumič-Riha.

Vsebina

Georg Lukács

ZGODOVINA IN RAZREDNA ZAVEST (1923)

Predgovor (1967) (<i>prevedel Rado Riha</i>)	7
Predgovor (1922) (<i>prevedel Rado Riha</i>)	27
Kaj je ortodoksni marksizem? (<i>prevedla Rado Riha in Jelica Šumič-Riha</i>)	33
Roza Luxemburg kot marksistka (<i>prevedla Ksenija Požar</i>)	51
Razredna zvest (<i>prevedla Eva Bahovec</i>)	63
Postvarenje in zvest proletariata (<i>prevedel Branko Šibal</i>)	87
I. Fenomen postvarenja	87
II. Antinomije meščanskega mišljenja	105
III. Stališče proletariata	131
Sprememba funkcije historičnega materializma (<i>prevedla Jelica Šumič-Riha</i>) . .	171
Legalnost in ilegalnost (<i>prevedel Rado Riha</i>)	192
Kritične pripombe h »Kritiki ruske revolucije« Roze Luxemburg (<i>prevedla Ksenija Požar</i>)	201
Metodično k organizacijskemu vprašanju (<i>prevedla Rado Riha in Jelica Šumič-Riha</i>)	215

Božidar Debenjak

»ZGODOVINA IN RAZREDNA ZAVEST« V VIHARJIH ČASA	243
--	-----

Imensko kazalo	261
--------------------------	-----

PREDGOVOR (1967)

V neki stari avtobiografski skici (l. 1933)¹ sem svoj zgodnji razvoj imenoval moja pot k Marxu. Spisi, zbrani v tem zvezku,² označujejo resnična učna leta marksizma na tej poti. Če v tem zborniku izdajam najpomembnejše dokumente tega obdobja (od l. 1918 do 1930), hočem s tem poudariti ravno, da so poskusi, nikakor pa jim ne pripisujem aktualnega pomena v zdajšnjem boju za pravi marksizem. Spričo tega, da danes vlada velika negotovost, kaj naj pojmujeemo kot njegovo bistveno, trajno vsebino, kot njegovo stalno metodo, zahteva takšno jasno razmejitev že intelektualna poštenost. Po drugi strani pa imajo lahko tudi danes poskusi, kako pravilno dojeti bistvo marksizma, ob dovolj kritičnem odnosu tako do njih samih kakor tudi do zdajšnjega položaja, določen dokumentaren pomen. Tu zbrani spisi potemtakem ne osvetlujejo le duhovnih stopenj osebnega razvoja, pač pa hkrati kažejo odseke splošne poti, ki pri zadosti kritični distanci niso že nujno nepomembni tudi za razumevanje današnjega položaja, za nadaljevanje iz njegovih temeljev.

Svojega stališča do marksizma okoli l. 1918 seveda ne morem pravilno označiti, ne da bi na kratko opozoril na njegovo predzgodovino. Kakor poudarjam v ravnokar navedeni avtobiografski skici, sem že kot gimnazijec prebral nekaj Marxovih spisov. Pozneje, okoli l. 1908, sem predelal tudi *Kapital*, da bi sociološko utemeljil svojo monografijo o sodobni drami.³ Takrat sem se namreč začel zanimati za »sociologa« Marx — kakor sem ga videl skoz metodološka očala, ki sta jih precej opredelila Simmel in Max Weber. Med prvo svetovno vojno sem se znova lotil proučevanja Marxa, a tokrat me je že vodilo obče

¹ Cf. Georg Lukács zum siebzigsten Geburtstag Aufbau, Berlin 1955, str. 225 do 231; ponatisnjeno v G. Lukács, *Schriften zu Ideologie und Politik* (Spisi k ideologiji in politiki), izd. P. Ludz, Luchterhand, Neuwied 1967, str. 323–329.

² *Frühschriften* II, Band 2 der Werkausgabe, Neuwied 1968. Ta zvezek, za katerega je bil predgovor napisan, vsebuje poleg *Zgodovine in razredne zavesti* še tele spise: »Taktik und Ethik«, »Rede auf dem Kongress der Jungarbeiter«, »Rechtsordnung und Gewalt«, »Die Rolle der Moral in der kommunistischen Produktion«, »Zur Frage des Parlamentarismus«, »Die moralische Sendung der kommunistischen Partei«, »Opportunismus und Putschismus«, »Die Krise des Syndikalismus in Italien«, »Zur Frage der Bildungsarbeit«, »Spontaneität der Massen — Aktivität der Partei«, »Organisatorische Fragen der revolutionären Initiative«, »Noch einmal Illusionspolitik«, »Lenin — Studie über den Zusammenhang seiner Gedanken«, »Der Triumph Bernsteins«, »N. Bucharin: Theorie des historischen Materialismus«, »Die neue Ausgabe von Lassalles Briefen«, »K. A. Wittfogel: Die Wissenschaft der bürgerlichen Gesellschaft«, »Moses Hess und die Probleme der idealistischen Dialektik«, »O. Spann: Kategorienlehre«, »C. Schmitt: Politische Romantik«, »Blum-Thesen«.

³ *Entwicklungsgeschichte des modernen Dramas* v dveh zvezkih, Budimpešta 1911 (v madžarščini).

filozofsko zanimanje: ne več pod pretežnim vplivom sodobnih duhoslovnih znanstvenikov, pač pa pod Heglovim. Seveda pa je bil Heglov vpliv v sebi prav tako močno razcepljen. Po eni strani je imel v mojih mladostnih letih precejšen pomen Kierkegaard; v zadnjih letih pred vojno, v Heidelbergu, sem hotel celo v članku monografsko obravnavati njegovo kritiko Hegla. Po drugi strani pa me je protislovnost mojih družbenopolitičnih nazorov pripeljala do duhovne zveze s sindikalizmom, predvsem s filozofijo G. Sorela. Prizadeval sem si preseči meščanski radikalizem, vendar me je socialnodemokratska teorija (predvsem teorija Kautskega) odbijala. Ervin Szabó, duhovni vodja madžarske leve opozicije v socialni demokraciji, me je opozoril na Sorela. Poleg tega sem se med vojno seznanil še z deli Roze Luxemburg. Iz vsega tega je v teoriji nastala notranja protislovna zmes, ki je bila odločilna za moje mišljenje med vojno in v prvih povojnih letih.

Po mojem se s tem, da groba protislovja tega obdobja vsakič »duhoslovno« reduciramo na skupni imenovalec in da skonstruiramo zanj organičen imanentno-duhovni razvoj, oddaljujemo od dejstvene resnice. Če je že Faustu dovoljeno, da nosi v prsih dve duši, zakaj ne bi mogli pri človeku, ki je sicer normalen, sredi svetovne krize pa prestopi iz enega razreda v drugi, ugotoviti hkratno, protislovno delovanje nasprotujočih si duhovnih teženj? Vsaj jaz vidim, kolikor mi je mogoče obuditi spomin na ta leta, v svojem takratnem miselnem svetu hkratni težnji po prisvajanju marksizma in politični aktivaciji na eni strani, na drugi pa težnjo po nenehnem intenziviranju čisto idealističnih etičnih spraševanj.

Branje mojih takratnih člankov lahko samo potrdi to hkratnost ostrih nasprotij. Če pomislim, denimo, na ne tako številne in ne tako pomembne literarne spise iz tega obdobja, se mi zdi, da po agresivnem in paradoksnem idealizmu pogosto prekašajo moja zgodnejša dela. Hkrati pa poteka tudi proces nezadržnega prisvajanja marksizma. A če v tem neubranem dualizmu vidim temeljno smer, ki opredeljuje duha teh mojih let, tedaj iz njega ne smemo izpeljati nasprotnih skrajnosti, neke črno-bele podobe, kakor da bi bila vsa vsebina dinamike te nasprotnosti revolucionarno Dobro v boju s slabimi meščanskimi preostanki. Prehod iz enega razreda v drugi, ki mu je specifično sovražen, je veliko bolj zapleten proces. Pri tem lahko o samem sebi za nazaj ugotovim, da sta tudi naravnost k Heglu, etični idealizem z vsemi svojimi romantično-antikapitalističnimi elementi zelo pozitivno vplivala na mojo podobo sveta, ki jo je porodila ta kriza. Seveda šele potem, ko so bili premagani kot vladajoče ali pa tudi samo sovladajoče težnje, potem ko so postali — mnogokratno, temeljito modificirani — elementi nove, a zdaj enotne podobe sveta. Da, tu je nemara priložnost za ugotovitev, da se kot delni pozitivum vključuje v novo sintezo celó moje notranje poznavanje kapitalističnega sveta. Nikoli nisem zagrešil napake, ki sem jo lahko pogosto opazoval pri mnogih delavcih, malomeščanskih intelektualcih, da jim je kapitalistični svet, konec koncev, vendarle zbuja spoštovanje. Pred tem me je obvarovalo prezirljivo sovraštvo do življenja v kapitalizmu, ki je izviralo že iz otroštva.

Zmedenost pa ni vselej kaos. V njej so težnje, ki lahko sicer tu in tam začasno okrepijo notranja protislovja, ki pa v zadnji instanci vendarle vodijo do njihove razrešitve. Tako je etika priganjala k praksi, s tem pa k politiki. Ta pa je spet pritiskala proti ekonomiji, kar je peljalo do teoretske poglobitve, navsezadnje torej do filozofije marksizma. Seveda gre za težnje, ki se ponavadi razvijajo samo počasi in neenakomerno. Takšna naravnost se je začela ka-

zati že med vojno, po izbruhu ruske revolucije. *Teorija romana* je nastala, kakor sem opisal v Predgovoru k novi izdaji,⁴ še v času splošnega zdvo mljenja; nič čudnega, da se je v njej sedanost prikazovala fichtejansko, kot stanje popolne grešnosti, da sta perspektiva in izhod zadobila čisto ohlapen, utopičen značaj. Šele z rusko revolucijo se je tudi meni perspektiva prihodnosti odprla v sami dejanskosti; s padcem carizma, še bolj pa s padcem kapitalizma. Takrat je bilo naše poznavanje dejstev in načel neznatno in zelo nezanesljivo, kljub temu pa smo videli, da se je — končno! končno! — človeštvu odprla pot iz vojne in kapitalizma. Seveda, tudi če govorimo o tem navdušenju, ne smemo olupševati preteklega. Tudi jaz sem — saj govorim tu samo zase — doživel kratek prehod: ko je zadnje omahovanje pred dokončno, dokončno pravilno odločitvijo začasno pripeljalo do ponesrečene duhovne kozmetike, okrašene z abstraktno-neslanimi argumenti. A odločitve kljub temu ni bilo mogoče zadržati. Kratki članek »Taktika in etika« kaže njene notranje, človeške pobude.

O maloštevilnih člankih iz časa madžarske republike svetov in priprav nanjo ni treba izgubljati preveč besed. Na to, da bi bili kos velikim nalogam, smo bili duhovno — tudi jaz, da, nemara predvsem jaz — zelo slabo pripravljeni; navdušenje je poskušalo tako ali drugače nadomestiti znanje in izkustvo. Omenil bom eno samo dejstvo, ki je tu zelo pomembno: komaj smo poznali Leninovo teorijo revolucije, njegovo bistveno nadaljevanje marksizma na teh področjih. Takrat so bili prevedeni in nam dostopni samo redki članki in brošure, in udeleženci ruske revolucije so bili ali malo teoretsko nadarjeni (denimo Szamuely) ali pa miselno bistveno pod vplivom ruske leve opozicije, kakor denimo Béla Kun. Z Leninom teoretikom sem se lahko bolj temeljito seznanil šele med dunajsko emigracijo. Tako je v mojem takratnem mišljenju prav tako navzoč neki nasprotujoč si dualizem. Deloma nisem znal zavzeti načelno pravilnega stališča do usodne temeljne oportunistične napake takratne politike, denimo, do čisto socialnodemokratske rešitve agrarnega vprašanja. Deloma pa so me lastni miselni tokovi in kulturni politiki gnali v abstraktno utopično smer. Danes, skoraj pol stoletja pozneje, me preseneča, da se nam je na tem področju vendarle posrečilo vpeljati relativno veliko tega, na čemer je mogoče nadaljevati. (Če ostanem pri teoriji, bi rad pripomnil, da sta bila članka »Kaj je ortodoksni maksizem?« in »Sprememba funkcije historičnega materializma« že v tem obdobju napisana v prvi varianti. Za *Zgodovino in razredno zavest* sem ju sicer predelal, toda ne tudi njune temeljne smeri.)

Dunajska emigracija je predvsem uvod v učno obdobje. To velja predvsem za seznanjanje z Leninovimi deli. Seveda pa se to učenje ni niti za trenutek ločilo od revolucionarne dejavnosti. Predvsem je bilo treba spet oživiti kontinuiteto revolucionarnega delavskega gibanja na Madžarskem: najti je bilo treba gesla in ukrepe, ki so se zdeli primerni, da bi tudi pod belim terorjem ohranili in razvili njegovo fiziognomijo, da bi zavrnili obrekovanja diktature — bodisi čisto reakcionarna bodisi socialnodemokratska — in da bi hkrati vpeljali marksistično samokritiko proletarske diktature. Poleg tega smo se na Dunaju znašli sredi mednarodnega revolucionarnega gibanja. Madžarska emigracija je bila takrat morda najštevilnejša in najbolj razklana, a še zdaleč ni bila edina. Na Dunaju je začasno ali trajno živelo veliko emigrantov iz balkanskih dežel, iz Poljske; poleg tega je bil Dunaj še mednarodni prehod, kjer smo se stalno srečevali z nemškimi, francoskimi, italijanskimi itn. komunisti. Ne

⁴ Druga izdaja, Luchterhand, Neuwied 1963, str. 5; ravno tako tretja izdaja iz l. 1965.

preseneča torej, da je v takih okoliščinah nastal časopis *Kommunismus*, ki je začasno postal osrednji organ skrajno levih tokov v III. internacionali. Poleg avstrijskih komunistov, madžarskih in poljskih emigrantov, ki so sestavljali interni štab in stalne sodelavce, so z naravnostjo časopisa simpatizirali še italijanski skrajni levičarji kot Bordiga, Terracini, nizozemski kot Pannekoek in Roland Holst itn.

Dualizem mojih razvojnih tendenc, o katerem sem že govoril, je v teh okoliščinah dosegel ne le svoj vrh, ampak je dobil novo, nenavadno podvojeno teoretsko-praktično obliko kristalizacije. Kot član notranjega kolektiva v *Kommunismus* sem se živahno udeleževal izdelave »leve« političnoteoretske linije. Opirala se je na takrat še zelo živo vero, da veliki revolucionarni val, ki naj bi v kratkem popeljal v socializem ves svet ali vsaj vso Evropo, nikakor ni uplahnil zaradi porazov na Finskem, Madžarskem in v Münchnu. Dogodki, kakršni so bili Kappov puč, zasedbe tovarn v Italiji, poljsko-sovjetska vojna, celo marčna akcija, so krepili naše prepričanje o naglo bližajoči se svetovni revoluciji, o skorajšnjem popolnem preoblikovanju vsega kulturnega sveta. Seveda, če govorimo o sektaštvu z začetka dvajsetih let, ne smemo misliti na tisto zvrst, ki se je razvijala v stalinski praksi. Ta hoče prečvsem obvarovati dana razmerja moči pred vsako reformo, po svojih ciljih je torej konservativna, po metodi pa birokratska. Sektaštvo dvajsetih let pa je, ravno narobe, postavljalo mesijansko-utopične cilje, njegove metode pa so se opirale na odločno protibirokratske težnje. Obema istoimenskima smerema je skupna torej le označba, notranje pa si ostro nasprotujeta. (Brez dvoma je res, da so že takrat Zinovjev in njegovi učenci vpeljali v III. internacionalo birokratske navade, nič manj pa tudi, da je Lenina v zadnjih letih njegove bolezni močno skrbelo, kako bi se bilo mogoče na podlagi proletarske demokracije upirati naraščajoči, spontano nastajajoči birokraciji. A tudi v tem je vidno nasprotje med današnjimi in takratnimi sektaši. Moj članek o organizacijskih vprašanjih v madžarski partiji je naperjen proti teoriji in praksi Zinovjevega učenca Béle Kuna.)

Naš časopis je želel služiti mesijanskemu sektaštvu tako, da je v vseh vprašanjih izdelal najradikalnejše metode, da je na vsakem področju oznanjal popoln prelom z vsemi institucijami, življenjskimi oblikami itn., ki izvirajo iz meščanskega sveta. S tem naj bi bil dosežen višji razvoj nepotvorjene razredne zavesti v avantgardi, v komunističnih partijah, v komunističnih mladinskih organizacijah. Značilen zgled za tako težnjo je moj polemični članek proti sodelovanju v meščanskih parlamentih. Njegova usoda — Leninova kritika — mi je omogočila prvi korak k premaganju sektaštva. Lenin je opozoril na odločilno razliko, da, na nasprotje, če je, denimo, neka institucija svetovnozgodovinsko presežena — npr. parlament s sovjeti — iz tega nikakor ne izhaja taktično odklanjanje sodelovanja v njej; nasprotno. Ta kritika, ki sem jo takoj priznal kot upravičeno, me je prisilila, da bolj razčlenjeno in posredovano povežem svoje historične perspektive z dnevno taktiko, in je v tem pomenu začetek spremembe mojih nazorov: vendar samo znotraj podobe sveta, ki je po bistvu še vedno ostala sektaška. To se je pokazalo leto dni pozneje, ko sem sicer kritično obravnaval posamezne taktične napake marčne akcije, v celoti pa sem ji še naprej nekritično-sektaško pritrjeval.

Prav tu se ostro izrazi stvarno in notranje nasprotni dualizem v mojih takratnih političnih in filozofskih nazorih. Če sem lahko v mednarodnem življenju svobodno izživel vso intelektualno gorečnost svojega revolucionarnega mesijanstva, me je komunistično gibanje na Madžarskem, ki se je postopno

organiziralo, postavljalo pred odločitve, katerih obče in osebne, dolgoročne in neposredne posledice sem moral nenehno upoštevati in jih postavljati za podlago nadaljnjih odločitev. V takšnem položaju sem seveda bil že v republiki svetov. In nujnost, da se mišljenje ne naravna le na mesijanske perspektive, je tudi takrat izsilila marsikateri stvarni sklep tako v ljudskem komisariatu za izobraževanje kot v diviziji, katere politično vodstvo mi je bilo naloženo. Soočenje z dejstvi, prisila raziskati to, kar je Lenin imenoval »naslednji člen v verigi«, pa sta zdaj postala neprimerno neposrednejša in močnejša kot kadarkoli prej v mojem dotedanjem življenju. Prav na videz čisto empirična narava vsebine takšnih odločitev je imela daljnosežne posledice za moje teoretsko stališče. To se je moralo ravnati po objektivnih situacijah in težnjah; če si se hotel torej dokopati do načelno pravilno utemeljene odločitve, se v razmišljanjih nisi smel nikoli ustavljati pri neposredni dejstvenosti, pač pa si si moral nenehno prizadevati, da bi razkril tista, pogosto skrita posredovanja, ki so pripeljala do takšne situacije, predvsem pa si moral predvideti tista posredovanja, ki bodo verjetno iz nje nastala in določila poznejšo prakso. Tu mi je torej samo življenje narekovalo neko duhovno ravnanje, ki je precej pogosto nasprotovalo mojemu idealistično-utopičnemu, revolucionarnemu mesijanstvu.

Dilema se je zaostрила še s tem, da je v praktičnem vodstvu madžarske partije na nasprotni strani stalo moderno-birokratsko sektaštvo, skupina Zinovjevega učenca Béle Kuna. Njegove nazore bi lahko, čisto teoretsko, zavrnil kot nazore psevdolevičarja, konkretno pa se je bilo mogoče proti njegovim predlogom bojevati samo s sklicevanjem na vsakdanjo dejanskost, ki je bila pogosto skrajno prozaična in jo je bilo mogoče povezati z veliko perspektivo svetovne revolucije le prek zelo oddaljenih posredovanj. Kot že velikokrat v svojem življenju, sem imel tudi tokrat srečo: na čelu opozicije proti Kunu je stal Eugen Landler, človek, ki ni imel le veliko predvsem praktične inteligence, ampak tudi velik čut za teoretske probleme, če so bili ti — čeprav s še tako oddaljenim posredovanjem — realno povezani z revolucionarno prakso, človek, čigar najgloblje notranje stališče je določala tesna povezanost z življenjem množic. Njegov protest proti Kunovim birokratsko-pustolovskim projektom me je prepričal že v prvem trenutku, po izbruhu frakcijskega boja pa sem bil vedno na njegovi strani. Tu se sicer ne morem ukvarjati z najpomembnejšimi in pogosto tudi teoretsko zanimivimi podrobnostmi teh znotrajpartijskih bojov, vendar bi rad opozoril samo na to, da se je metodološka razcepljenost mojega mišljenja stopnjevala v teoretsko-praktično: glede na velika mednarodna vprašanja revolucije sem ostal še naprej pristaš skrajnolevih teženj, kot član vodstva madžarske partije pa sem postal ogorčen nasprotnik Kunovega sektaštva. To se je še posebej ostro pokazalo spomladi l. 1921. V zvezi z madžarsko linijo sem zastopal, sledeč Landlerju, odločno protisektaško politiko, hkrati pa sem bil v mednarodnem pogledu zagovornik marčne akcije. Tako je simultanost nasprotujočih si teženj dosegla vrh. S poglobitvijo razhajanj v madžarski partiji, z začetki samoniklega gibanja radikalnega delavstva na Madžarskem so seveda tudi na moje življenje vedno bolj vplivale teoretske težnje, ki so izvirale od tod, čeprav seveda na tej stopnji še niso dosegle vsedoločujoče premoči, čeprav je Leninova kritika zelo zamajala moje nazore o marčni akciji.

V takšnem prehodnem obdobju notranje krize je nastala *Zgodovina in razredna zavest*. Napisana je bila leta 1922. Šlo je deloma za predelavo starejših besedil; poleg obeh tekstov iz leta 1919, ki sem ju že omenil, je sem sodil

še tekst o »razredni zavesti« (nastal leta 1920). V zbornik sem vključil oba članka o Rozi Luxemburg in »Legalnost in ilegalnost«, ne da bi jih bistveno spreminjal. Čisto novi sta torej samo dve, seveda, izredno pomembni študiji: »Postvarenje in zavest proletariata« in »Metodično k organizacijskemu vprašanju«. (Pripravljalna študija za zadnjo je bil članek »Organizacijska vprašanja revolucionarne iniciative«, objavljen l. 1921 v časopisu »Die Internationale« tik po marčni akciji.) Tako je *Zgodovina in razredna zavest* z literarnega vidika strnjeni sklep mojega razvojnega obdobja od zadnjih vojnih let naprej. Kajpada sklep, ki je vsaj delno v sebi že nosil težnje obdobja prehoda k večji jasnosti, četudi se te težnje niso mogle dejansko razviti.

Neodločen boj nasprotujočih si duhovnih usmeritev, ki jih nikakor ne moremo vedno opredeliti kot zmagovite ali poražene, še danes otežuje enotno označitev in ovrednotenje te knjige. A tu moramo vendarle poskusiti na kratko poudariti vsaj prevladujoče motive. Pri tem predvsem pade v oči, da *Zgodovina in razredna zavest* objektivno zastopa — še zdaleč se ne ujema z avtorjevimi subjektivnimi hotenji — neko težnjo v zgodovini marksizma, ki v filozofski utemeljitvi in tudi v političnih konsekvencah sicer kaže precejšnje razločke, ki pa se vendarle, hote ali nehoče, obrača proti temeljem ontologije marksizma. Mislim na težnjo, da bi marksizem dojel izključno kot nauk o družbi, kot socialno filozofijo, in da bi zanemarili ali zavrgli stališče do narave, ki je v njem vsebovano. Že pred prvo svetovno vojno so to smer zastopali zelo različno usmerjeni marksisti, denimo Max Adler in Lunačarski; danes jo srečamo — nemara tudi zaradi vpliva *Zgodovine in razredne zavesti* — predvsem v francoskem eksistencializmu in njegovem duhovnem okolju. Do tega vprašanja zavzema moja knjiga zelo odločno stališče: na različnih mestih zatrjujem, da je narava družbena kategorija, celotna koncepcija pa meri na to, da je filozofsko relevantno edino spoznanje družbe in v njej živečih ljudi. Že imena zastopnikov te težnje kažejo, da to ni smer v pravem pomenu; takrat sem Lunačarskega poznal le po imenu, Maxa Adlerja pa sem vselej odklanjal kot kantovca in socialnega demokrata. Kljub temu se pri podrobnejšem opazovanju pokažejo določene skupne poteze. Po eni strani se pokaže, da ravno materialistično pojmovanje narave pripelje do zares radikalne ločitve med meščanskim in socialističnim svetovni nazorom, da izogibanje temu kompleksu slabi filozofske spoprijeme, da ovira npr. jasno razdelavo marksističnega pojma prakse. Po drugi strani pa to navidezno, metodološko povzdigovanje družbenih kategorij vpliva neugodno nazaj na njihove prave spoznavne funkcije; oslabljena je tudi njihova specifična marksistična svojevrstnost, njihovo realno preseganje meščanskega mišljenja pa je pogosto nezavedno razveljavljeno.

Ta kritika je tu seveda omejena izključno na *Zgodovino in razredno zavest*, s čimer nikakor ne trdim, da bi bilo to razhajanje z marksizmom pri drugih avtorjih, ki zavzemajo podobno stališče, manj odločilno. V moji knjigi deluje ta divergenca, hkrati s tem, ko zapleta odločilne zadeve, takoj nazaj na pojmovanje same ekonomije, ki bi morala biti tu po naravi stvari metodološko središče. Resda sem sicer poskušal pojasniti vse ideološke fenomene iz njihove ekonomske baze, toda ekonomija je vendarle okrnjena, če iz nje odpade njena temeljna marksistična kategorija, delo kot posrednik izmenjave snovi med družbo in naravo. To pa je naravna posledica takšnega temeljnega metodološkega stališča. Njegova posledica je, da izginejo najpomembnejši realni oporniki marksistične podobe sveta, in poskus, da bi kar najradikalneje naredili zadnje revolucionarne sklepe marksizma, mora ostati brez prave ekonomske

utemeljitve. Samo po sebi se razume, da mora izginiti ontološka objektivnost narave, ki po biti določa podlago te izmenjave snovi. S tem pa hkrati izgine tudi tisto vzajemno učinkovanje, ki obstaja med resnično materialistično obravnavanim delom in razvojem ljudi, ki delajo. Velika Marxova misel, da celo »produkcija zaradi produkcije ne pomeni drugega kot razvoj človeških produktivnih sil, torej razvoj bogastva človeške narave kot samosmotra«, sega čez področje, ki ga je *Zgodovina in razredna zavest* zmožna obravnavati. Kapitalistično izkoriščanje izgubi to svojo objektivno revolucionarno stran in ni domumljeno dejstveno stanje, da »ta razvoj sposobnosti rodu človeka, čeprav (po)teka) najprej na račun večine človeških individuov in določenih razredov ljudi, naposled prebije ta antagonizem in sovпада z razvojem posameznega individua, da je torej razvoj individualnosti mogoč le za ceno historičnega procesa, v katerem je individualnost žrtvovana«.⁵ S tem nehote dobita tako prikaz protislovij kapitalizma kakor prikaz revolucioniranja proletariata predvsem subjektivistične poudarke.

To se je pokazalo tudi pri pojmu prakse, ki je bil, prav za to knjigo sicer središčen, zožen in potvorjen. Tudi pri tem problemu sem hotel izhajati iz Marxa, njegove pojme sem poskušal očistiti vsake poznejše meščanske potvorbe in jih priličiti potrebam velikega revolucionarnega preobrata v sedanjosti. Takrat sem bil na jasnem predvsem o tem, da je treba radikalno preseči zgolj kontemplativno naravo meščanskega mišljenja. Tako dobi koncepcija revolucionarne prakse v tej knjigi nekaj naravnost zanesenjaškega, kar je ustrezalo mesijanskemu utopizmu takratnega levega komunizma, ne pa pravemu marksovskemu nauku. Moja — relativno precej upravičena — polemika se je, kakor je razumljivo iz takratne zgodovine, v spoprijemu z meščanskimi in oportunističnimi nazori v delavskem gibanju, ki je poveljevalo spoznanje, izolirano od prakse, dozdevno objektivno, dejansko pa odtrgano od vsake prakse, usmerila proti prenapenjanju in precenjevanju kontemplacije. Marxova kritika Feuerbacha je moje stališče še okrepila. Samo da nisem opazil, da se mora prenapenjanje pojma prakse brez podlage v dejanski praksi, v delu kot njeni izvirni obliki in njenem modelu, sprevrniti v pojem idealistične kontemplacije. Tako sem hotel pravilno in pristno razredno zavest proletariata razmejiti od vsake empiristične »raziskave mnenj« (izraz takrat seveda še ni bil v rabi), hotel sem ji dati neizpodbitno praktično objektivnost. Vendar se mi je posrečilo formulirati samo »pripisano« razredno zavest. S tem sem mislil tisto, kar Lenin označuje v »Kaj delati« takole: v nasprotju s spontano nastajajočo tradeunionistično zavestjo je treba socialistično razredno zavest delavcem vnesti »od zunaj«, tj. zunaj ekonomskega boja, zunaj območja odnosov delavcev do gospodarjev.⁶ Kar je bilo torej pri meni posledica subjektivnega namena, pri Leninu pa nasledek zares marksistične analize praktičnega gibanja v družbeni totalnosti, je postalo v mojem prikazu čisto duhoven rezultat in s tem nekaj bistveno kontemplativnega. Preobrat »pripisane« zavesti v revolucionarno prakso se kaže tu — objektivno vzeto — kot pravi čudež.

Ta preobrat neke — vzete same na sebi — pravilno mišljene intence v nasprotju od nameravanega izhaja iz že omenjene abstraktnoidealistične koncepcije same prakse. To se jasno kaže v — spet ne povsem neupravičeni — polemiki proti Engelsu, ki vidi v eksperimentu in industriji značilna zgleda, kjer praksa nastopa kot kriterij teorije. Od takrat sem si prišel na jasno glede

⁵ *Theorien über den Mehrwert*, II, MEW 26, 2, str. 111.

⁶ Lenin, *Izbrana dela* I, CZ, Ljubljana 1977, str. 555.

teoretske podlage nepopolnosti Engelsove teze: namreč, da je postalo področje prakse (ne da bi se spremenila njena temeljna struktura) z razvojem večje, bolj zapleteno, bolj posredovano, kakor je bilo v golem delu, tako da lahko sicer goli akt produciranja predmeta postane podlaga za neposredno pravilno udejanjenje neke teoretske podmene in v tej meri velja tudi kot kriterij njene pravilnosti ali napačnosti. Toda naloga, ki jo tu Engels postavlja neposredni praksi, naj obračuna s kantovskim naukom o »nepojmljivi stvari na sebi«, s tem še zdaleč ni rešena. Saj lahko samo delo zlahka obtiči pri goli manipulaciji in — spontano ali zavestno — zaobide rešitev vprašanja o nasebnosti, lahko ga popolnoma ali pa deloma zanemari. Zgodovina nam kaže zglede praktično pravilnega ravnanja na podlagi povsem napačnih teorij, ki ravno ne dojemajo nasebnosti v Engelsovem smislu. Da, celo kantovska teorija ne zanika spoznavne vrednosti, objektivnosti takšnih eksperimentov, samo da jih izžene v kraljestvo golih pojavnosti, nasebnost pa ostaja nespoznavna. Današnji neopozitivizem pa hoče iz znanosti odstraniti vsako vprašanje o dejanskosti (o nasebnosti), vsako vprašanje o nasebnosti zavrača kot »neznanstveno« — hkrati pa tudi priznava vse rezultate tehnologije in naravoslovja. Da bi torej praksa lahko opravljala svojo funkcijo, ki jo je Engels upravičeno zahteval, se mora, v tem ko ostaja praksa, ko se spreminja v vedno bolj zaobsegajočo prakso, dvigniti nad to neposrednost.

Moji takratni pomisleki proti engelsovski rešitvi torej niso bili neutemeljeni. A zato je bilo moje dokazovanje toliko bolj napačno. Povsem napak je bilo trditi, da je »eksperiment najčistejše kontemplativno vedenje«. Moj lastni opis oporeka temu dokazovanju. Vzpostavljanje stanja, kjer lahko naravne sile, ki jih je treba raziskati, delujejo »čisto«, ne da bi jih motili zavirajoči momenti objektivnega sveta, napačno subjektivno opazovanje, je namreč — tako kakor delo samo — teleološka postavka, seveda posebne vrste, torej po bistvu vendarle čista praksa. Prav tako napačno je bilo zanikati prakso v industriji in videti v njej »v dialektičnozgodovinskem smislu le objekt in ne subjekta družbenih naravnih zakonov«. Kar je v tem stavku — deloma, samo zelo deloma — pravilno, se nanaša zgolj na ekonomsko totalnost kapitalistične produkcije. Temu pa nikakor ne nasprotuje, da vsak posamezni akt industrijske produkcije ni le sinteza teleoloških delovnih aktov, pač pa je ravno v tej sintezi hkrati teleološki — torej praktični — akt. Taka filozofska izkrivljanja se maščujejo, saj *Zgodovina in razredna zavest* pri analizi ekonomskih pojavov ne poskuša izhajati iz dela, ampak samo iz zapletenih struktur razvitega blagovnega gospodarstva. S tem je že od vsega začetka onemogočeno filozofsko se dvigniti do odločilnih vprašanj, kakršni sta, denimo, vprašanji odnosa teorije do prakse, subjekta do objekta.

Pri takšnih in drugačnih, podobno zelo problematičnih izhodiščih se kaže vpliv heglvske dediščine, ki ni bila dosledno materialistično obdelana in ki zato — v dvojnem smislu — ni odpravljena. Znova navajam problem, ki ima osrednji načelni pomen. Zanesljivo je velika zasluga *Zgodovine in razredne zavesti*, da je kategoriji totalnosti, ki jo je »znanstvenost« socialnodemokratskega oportunitizma potisnila povsem v pozabo, ponovno prisodila tisto metodološko osrednje mesto, ki ga je v Marxovih delih vedno imela. Takrat nisem vedel, da si je Lenin prizadeval podobno. (Filozofski zapisi so bili objavljeni devet let po *Zgodovini in razredni zavesti*.) A medtem ko je Lenin tudi v tem vprašanju Marxovo metodo zares obnovil, je šlo meni za neko — heglvsko — prenapetost, kolikor sem metodološko osrednje mesto totalnosti postavil v na-

sprotje s primatom ekonomskega: Ta metodološki paradoks se poglobi še s tem, da v totalnosti vidim kategorialnega nosilca revolucionarnega načela v znanosti: »Vladavina kategorije totalnosti je nosilka revolucionarnega načela v znanosti.«⁷

Ta metodološki paradoks je pri učinkovanju *Zgodovine in razredne zavesti* brez dvoma imel neko ne povsem nepomembno in nemara velikokrat celo progresivno vlogo. Po eni strani pomeni namreč vračanje k heglovski dialektiki velik udarec revizionistični tradiciji, saj je že Bernstein hotel sub titulo »znanstvenosti« odstraniti iz marksizma predvsem vse tisto, kar spominja na heglovsko dialektiko. Njegovim teoretskim nasprotnikom, zlasti Kautskemu, ni bilo nič bolj tuje, kot da bi zagovarjali to tradicijo. Za revolucionarno vrnitev k maksizmu je bila torej očitno obvezna obnova heglavske tradicije marksizma. Za tisti čas pomeni *Zgodovina in razredna zavest* nemara najradikalnejši poskus ponovne aktualizacije tistega, kar je pri Marxu revolucionarno, z obnavljanjem in nadaljevanjem Heglove dialektike in njegove metode. Podvzem je postal še bolj aktualen, saj so tedaj v meščanski filozofiji čedalje bolj prodirali tokovi, ki so poskušali obnoviti Hegla. Po eni strani se ti tokovi seveda nikoli niso opirali na Heglov filozofski prelom s Kantom, po drugi pa so pod Diltheyevim vplivom poskušali zgraditi teoretske mostove med heglovsko dialektiko in sodobnim iracionalizmom. Kmalu po izidu *Zgodovine in razredne zavesti* je Kroner označil Hegla kot največjega iracionalista vseh časov, pozneje pa je Löwith prikazal Marxa in Kierkegaarda kot vzporedna pojava, ki izhajata iz razkroja heglovstva. Na ozadju vseh teh tokov se pokaže, kako aktualno je bilo zastavljeno vprašanje v *Zgodovini in razredni zavesti*. S stališča ideologije radikalnega delavskega razreda je bila knjiga aktualna tudi zato, ker je tu zmanjšana Feuerbachova vloga posredovalca med Heglom in Marxom, ki so jo Plehanov in drugi zelo precenjevali. Samo malo pozneje sem — dolga leta pred objavo Leninovih filozofskih študij — v članku o Mosesu Hessu odkrito rekel, da se je Marx navezoval neposredno na Hegla, po stvarni plati pa je to stališče že podlaga mnogim razmišljanjem v *Zgodovini in razredni zavesti*.

Pri takem nujno sumaričnem pregledu ni mogoče konkretno kritizirati posameznih prispevkov te knjige, denimo, kje je interpretacija Hegla kazala naprej, kje pa je bila zavajajoča. Današnji bralec bo, če je zmožen kritike, gotovo našel prenekatero zglede za oboje. Za takratno učinkovanje, pa tudi za morebitno aktualnost v sedanosti je med vsemi posameznimi obravnavami vendarle odločilen tale problem: odtujitev, ki jo tu prvič po Marxu obravnavamo kot osrednje vprašanje revolucionarne kritike kapitalizma, njene teoretsko-zgodovinske kakor tudi metodološke korenine pa spet iščemo v heglovski dialektiki. Seveda je problem že bil v zraku. Nekaj let pozneje je s Heideggrovim *Sein und Zeit* (l. 1927) stopil v središče filozofskih razprav in tega položaja še danes ni zgubil, predvsem zaradi Sartrovega vpliva kakor tudi vpliva njegovih učencev in nasprotnikov, Filološko vprašanje, ki ga je sprožil predvsem L. Goldmann, da je v Heideggrovem delu razbral polemično repliko na mojo — kajpada neimenovano knjigo — lahko tu preskočimo. Zdaj povsem zadošča ugotovitev, da je bil problem v zraku, zlasti če podrobno analiziramo, kar tu ni mogoče, obstoječe temelje tega dejstvenega stanja, da bi pojasnili nadaljnje delovanje, mešanico marksističnih in eksistencialističnih miselnih motivov predvsem v Franciji takoj po drugi svetovni vojni. Prvenstva, »vplivi« itn. pri tem niso tako zelo zanimivi. Pomembno ostane zgolj, da so človekovo

⁷ Georg Lukács, *Zgodovina in razredna zavest*, Malik, Berlin 1923, str. 39; tu str. 51.

odtujitev kot osrednji problem časa, v katerem živimo, enako spoznali in priznali tako meščanski kot proletaski, družbenopolitično desni in levi misleci. Tako je imela *Zgodovina in razredna zavest* velik vpliv med mlado inteligenco; poznam veliko dobrih komunistov, ki so ravno zaradi tega pristopili h gibanju. Brez dvoma je to, da se je heglovsko-marksovskega problema ponovno lotil komunist, pripomoglo k temu, da je knjiga učinkovala daleč zunaj partije.

Kar pa zadeva obravnavo samega problema, danes pač ni preveč težko videti, da je bila po duhu čisto heglovska. Predvsem pa tole: njena zadnja filozofska podlaga je identični subjekt-objekt, ki se realizira v zgodovinskem procesu. Pri samem Heglu je njegov nastanek seveda logičnofilozofski, kolikor doseganje najvišje stopnje absolutnega duha v filozofiji s povzetjem povnanjenja, z vrnitvijo samozavedanja k samemu sebi udejanja identični subjekt-objekt. V *Zgodovini in razredni zavesti* pa naj bi ta proces, ravno narobe, bil družbenozgodovinski in kulminira v tem, da proletarijat v svoji razredni zavesti udejanja to stopnjo, ko postaja identični subjekt-objekt zgodovine. Tako je videti, da je Hegel dejansko »postavljen na noge«, zdi se, kakor da je logično-metafizična konstrukcija *Fenomenologije duha* našla ontološko ustrezno udejanjanje v biti in zavesti proletariata, kar spet daje filozofsko utemeljitev dozdevno historičnemu obratu proletariata, da s svojo revolucijo utemelji brezrazredno družbo, da konča »predzgodovino« človeštva. Toda ali je identični subjekt-objekt v resnici kaj več kakor čisto metafizična konstrukcija? Ali se res lahko z nekim še tako adekvatnim samospoznanjem, tudi če bi imelo za podlago adekvatno spoznanje družbenega sveta, ali se torej lahko v nekem še tako popolnem samozavedanju dejansko uresniči identični subjekt-objekt? Vprašanje si je treba le natančno postaviti, da bi ga zanikali. Kajti spoznavna vsebina se sicer lahko nanaša nazaj na spoznavajoči subjekt, vendar spoznavni akt s tem ne izgubi svojega povnanjenega značaja. Hegel je prav v *Fenomenologiji duha* upravičeno zavrnil mistično-iracionalno udejanjenje identičnega subjekta-objekta, Schellingov »intelektualni zor«, in zahteval filozofsko racionalno rešitev problema. Njegov zdravi čut za realnost je dovolil, da ta zahteva ostane zahteva; njegova najsplošnejša konstrukcija sveta kulminira sicer v perspektivi njenega udejanjenja, toda znotraj svojega sistema nikoli konkretno ne pokaže, kako bi se lahko ta zahteva izpolnila. Proletarijat kot identični subjekt-objekt dejanske zgodovine človeštva torej ni materialistično udejanjanje, ki premaga idealistično miselno konstrukcijo, pač pa prej heglovsko preseganje Hegla, konstrukcija, ki si prizadeva za to, da z drznim miselnim povzdignjenjem nad vsako dejanskost objektivno prekosi samega mojstra.

Ta Heglova previdnost ima svojo miselno podlago v prenapetosti njegove temeljne konstrukcije. Pri Heglu namreč prvič nastopi problem odtujitve kot temeljno vprašanje človekovega položaja v svetu, njegovega odnosa do sveta. Vendar pa je pri Heglu odtujitev, z izrazom povnanjenje, hkrati postavitev vsake predmetnosti. Odtujitev je zato, če jo domislimo, istovetna s postavitvijo predmetnosti. Identični subjekt-objekt mora zato in hkrati s tem, da odpravlja odtujitev, odpraviti tudi predmetnost. Ker pa predmet, reč, pri Heglu eksistira le kot povnanjenje samozavedanja, bi njegovo povzetje v subjekt pomenilo konec predmetne dejanskosti, se pravi, dejanskosti nasploh. No, *Zgodovina in razredna zavest* sledi Heglu toliko, kolikor je tudi v njej odtujitev izenačena z upredmetenjem (če uporabimo terminologijo Marxovih *Ekonomsko-filozofskih rokopisov*). Ta temeljna in groba zmota je zanesljivo veliko pripomogla k uspehu *Zgodovine in razredne zavesti*. Miselno razkritje odtujitve je bilo

takrat, kot smo že omenili, v zraku, kmalu je odtujitev postala osrednje vprašanje v kritiki kulture, ki je preiskovala človekov položaj v sodobnem kapitalizmu. Meščansko-filozofski kritiki kulture — dovolj je, če pomislimo na Heideggra — je bilo samoumevno, da družbeno kritiko sublimira v čisto filozofsko, da naredi iz odtujitve, ki je po svojem bistvu družbena, večno »condition humaine«, če uporabimo novejši izraz. Jasno je, da je *Zgodovina in razredna zavest* s takim prikazovanjem, kljub svojemu drugačnemu, celo nasprotnemu namenu, koristila takšnim stališčem. Odtujitev, poistovetena z upredmetenjem, je bila sicer mišljena kot družbena kategorija — socializem naj bi vendar odpravil odtujitev — a njen neodpravljlivi obstoj v razrednih družbah in predvsem njena filozofska utemeljitev sta jo kljub temu povezovala s »condition humaine«.

To izhaja prav iz vedno znova poudarjenega napačnega identificiranja nasprotujočih si temeljnih pojmov. Kajti upredmetenje je v resnici neodpravljlivi način izkazovanja v družbenem življenju ljudi. Če pomislimo, da je vsaka objektivacija v praksi, predvsem pa delo samo upredmetenje, da vsaka človekova oblika izražanja kot tudi jezik upredmetuje človekove misli in občutke itn., tedaj je očitno, da imamo tu opraviti s splošno človeško obliko občevanja med ljudmi. V tem smislu je upredmetenje seveda brez vrednostnega predznaka: upredmetenje je tako tisto, kar je pravilno, kakor tisto, kar je napačno, osvoboditev prav tako kot zaslužjenje. Šele ko dobijo upredmetene oblike v družbi takšne funkcije, ki postavljajo človekovo bistvo v nasprotje z njegovo bitjo, ki človeško bistvo podjarmijo z družbeno bitjo, ga popačijo, izkrivljajo itn., nastane objektivno družbeno razmerje odtujitve in kot njegov nujen nasledek vsa subjektivna znamenja notranje odtujitve. V *Zgodovini in razredni zavesti* ta dvojnost ni bila spoznana, zato napačnost in izkrivljenost njenih temeljnih zgodovinsko-filozofskih pojmovanj. (Ob robu naj pripomnimo, da smo fenomen postvarenja, ki je v tesni zvezi z odtujitvijo, a z njo ni niti družbeno niti pojmovno istoveten, uporabljali tako rekoč kot sinonim.)

Ta kritika temeljnih pojmov ne more biti popolna. Toda tudi pri strogi omejitvi na osrednja vprašanja moramo na kratko omeniti tajitev odslikavanja [Abbildlichkeit] v spoznanju. Imela je dva vira. Prvi je bil velik odpor do mehaničnega fatalizma, proti kateremu je moj takratni mesijanski utopizem, prevlada prakse v mojem mišljenju, strastno protestiral — tudi tokrat ne popolnoma neupravičeno. Drugi motiv je spet izvirail iz spoznanja, da praksa izvira iz dela in da je v njem zasidrana. Najbolj primitivno delo, že ko pračlovek pobere kamen, je pravilno zrcaljenje neposredno zadevne dejanskosti. Nobena teleološka postavka ni namreč mogoča brez neke, pa čeprav še tako primitivne neposredne odslikave dejanskosti, na katero praktično meri. Praksa je samo zato lahko izpolnitev in kriterij teorije, ker jo ontološko, kot realno predpostavko vsake realne teleološke postavke, utemeljuje odslikava dejanskosti, ki velja za pravilno. V podrobnosti polemike, ki se je ob tem sprožila, v upravičenost zavračanja fotografskega značaja običajnih teorij zrcaljenja se tu ni vredno resneje spuščati.

Mislim, da ni nikakor protislovno, da sem tu govoril izključno o negativnih straneh *Zgodovine in razredne zavesti* in da kljub temu menim, da to delo v svojem času, na svoj način ni bilo nepomembno. Že dejstvo, da vse tiste napake, ki smo jih tu našli, ne izvirajo toliko iz avtorjeve partikularnosti, ampak bolj iz velikih, čeprav pogosto stvarno napačnih tendenc obdobja, daje knjigi določeno reprezentativnost. Mogočen, svetovnozgodovinski prehod se je

takrat bojeval za svoj teoretski izraz. Če sicer neka teorija ni izrazila objektivnega bistva velike krize, ampak zgolj značilno stališče do njenih temeljnih problemov, je lahko zgodovinsko dosegla določen pomen. To velja, tako mislim danes, za *Zgodovino in razredno zavest*.

Vendar pa s tem prikazom nočem reči, da so vse misli, ki so se izražale v tej knjigi, brez izjeme napačne. Prav gotovo ni tako. Že uvodne pripombe k prvemu članku so opredelitev ortodoksije v marksizmu, ki po mojem zdajšnjem prepričanju ni le objektivno pravilna, ampak bi lahko imela tudi danes, na predvečer renesanse marksizma, precejšen pomen. Mislim na tole: »Tudi če izhajamo iz predpostavke, čeprav se s tem ne strinjamo, da je novejšo raziskovanje nedvomno dokazalo, da so vse posamezne Marxove trditve dejansko napačne in bi lahko vsak resen »ortodoksni« marksist vse te nove rezultate brez-pogojno priznal in zavrgel vse posamezne Marxove teze, ne da bi niti za hip moral opustiti svojo marksistično ortodoksnost. Ortodoksni marksizem torej ne pomeni, da nekritično priznavamo rezultate Marxovega raziskovanja, da »verujemo« v to ali ono tezo, da razlagamo »sveto« knjigo. Ortodoksnost v marksizmu velja namreč izključno za *metodo*. Je znanstveno prepričanje, da smo z dialektičnim marksizmom odkrili pravilno raziskovalno metodo, da je mogoče to metodo izpopolnjevati, razvijati naprej in poglobljati le v duhu njenih utemeljiteljev in da so vsi poskusi premaganja ali »izboljšanja« te metode peljali in tudi morali pripeljati le v poplitvenje, v trivialnost, v eklekticizem.«⁸

In ne da bi bil pretirano skromen, sem vendarle prepričan, da lahko najdemo še številne, podobno pravilne misli. Omenil bi samo to, da sem vključil Marxova mladostna dela v celotno podobo njegovega svetovnega nazora, takratni marksisti pa so bili na splošno pripravljeni videti v njih le historične dokumente za njegov osebni razvoj. Da se je deset let pozneje to razmerje obrnilo, da so mladega Marxa velikokrat predstavljali kot resničnega filozofa in da so njegova zrela dela precej zanemarjali — tu je *Zgodovina in razredna zavest* nedolžna, saj obravnava Marxovo podobo sveta vselej — pravilno ali napačno — kot po bistvu enotno.

Prav tako ne moremo zanikati, da so nekatera mesta, katerih namen je prikazati dialektične kategorije v njihovi dejanski biti, ustrezni objektivnosti in gibanju, mesta, ki zato vodijo do resnično marksistične ontologije družbene biti. Kategorija posredovanja je npr. predstavljena takole: »Kategorija posredovanja kot metodični vzvod za premagovanje gole neposrednosti empirije ni nič, kar se od zunaj (subjektivno) vnaša v predmete, ni nobena vrednostna sodba ali najstvo, ki bi stala njihovi biti nasproti, temveč je razodevanje njihove prave, objektivne predmetne strukture same.«⁹ Ali v tesni miselni zvezi s tem povezanost geneze in zgodovine: »Da se geneza in zgodovina ujemata ali da sta, natančneje rečeno, zgolj momenta istega procesa, je mogoče le, kadar se po eni strani vse kategorije, ki tvorijo človeško bivanje, prikažejo kot določila tega bivanja samega (in ne zgolj njegove doumljivosti), po drugi strani pa, kadar se njihovo sosledje, njihova medsebojna odvisnost in povezanost pokažejo kot momenti historičnega procesa samega, kot strukturna značilnost sedanosti. Sosledje in notranja povezanost kategorij torej nista niti čisto logična niti nista urejena po čisto historični faktičnosti.«¹⁰ Miselni tok se konsekvnetno izteče v citat iz slavne Marxove metodološke obravnave iz petdesetih let.

⁸ Op. cit., str. 13; tu str. 33.

⁹ Op. cit., str. 178 sl.; tu str. 139.

¹⁰ Op. cit., str. 175; tu str. 137.

Mesta, ki podobno anticipirajo pristno materialističnodialektično razlago in obnovo Marxa, niso redka.

Če sem se tu vendarle osredinil na kritiko zgrešenega, potem iz bistveno praktičnih razlogov. Res je, da je *Zgodovina in razredna zavest* naredila na mnoge bralce močan vtis in da tako učinkuje še danes. Če pri tem tako učinkujejo pravilna razmišljanja, tedaj je vse v redu in tu je povsem irelevantno in nezanimivo, kako ravnam jaz kot avtor. Žal vem, da zaradi družbenega razvoja in teoretskega stališča, ki ga je ta razvoj proizvedel, pogosto sodi k najučinkovitejšim in najvplivnejšim momentov učinkovanja tisto, kar štejem danes za teoretsko napačno. Zato si štejem v dolžnost, da pri novi izdaji po več kot štiridesetih letih spregovorim predvsem o negativnih težnjah knjige in da njene bralce posvarim pred napačnimi rešitvami, ki se jim je bilo takrat nemara težko izogniti, danes pa nikakor ni več tako.

Opozoril sem že na to, da je bila *Zgodovina in razredna zavest* v določenem smislu strnitev in sklep mojega razvojnega obdobja, ki se je začelo med l. 1918/19; to se je čedalje jasneje kazalo v naslednjih letih. Predvsem je mesijanski utopizem tega obdobja vedno bolj izgubljal realna (celo dozdevno realna) tla. Leta 1924 je umrl Lenin. Po njegovi smrti pa so se partijski boji vedno bolj osredinjali na vprašanje o možnosti socializma v eni deželi. O teoretski, abstraktni možnosti je seveda že zdavnaj govoril sam Lenin. Toda dozdevno bližnja perspektiva svetovne revolucije je takrat poudarila njeno zgolj teoretsko-abstraktno naravo. Sočasna razprava o realni, konkretni možnosti, je pokazala, da je bilo v teh letih komaj še mogoče resno računati z bližnjo svetovno-revolucionarno perspektivo. (Ta se je začasno spet pojavila šele l. 1929 z gospodarsko krizo.) To pa se je dopolnjevalo še s tem, da je po l. 1924 III. internacionala stanje kapitalističnega sveta upravičeno dojela kot »relativno stabilizacijo«. Tako sem tudi sam sprevidel, da je nujna nova teoretska orientacija. Da sem v ruskih partijskih diskusijah bil na Stalinovi strani, da sem pritrjeval zamisli o socializmu v eni deželi, je zelo jasno pokazalo, da se je začela odločilna sprememba.

Neposredno, toda bistveno so jo opredeljevale predvsem izkušnje madžarskega partijskega dela. Pravilna politika Landlerjeve frakcije je začela prinašati sadove. Partija, ki je delovala v strogi ilegali, je vedno bolj vplivala na levo krilo socialne demokracije, tako da je lahko med l. 1924/25 prišlo do razcepa v partiji, do ustanovitve radikalne, toda k legalnosti usmerjene delavske stranke. Ta stranka, ki so jo ilegalno vodili komunisti, si je za strateško nalogo postavila vzpostavitev demokracije na Madžarskem, vrh pa je bila zahteva po republiki, ilegalna komunistična partija, sama pa je vztrajala pri stari strateški paroli o diktaturi proletariata. Takrat sem se s to odločitvijo taktično strinjal, le da se je v meni vedno močneje porajal cel sklop žgočih nerazrešenih problemov v zvezi s tem, ali je mogoče tako nastali položaj tudi teoretsko upravičiti.

Že ta razmišljanja so začela spodkopavati duhovne temelje obdobja med l. 1917 in 1924. Poleg tega je bilo treba zaradi tako očitne upočasnitve svetovnorevolucionarnega razvoja nujno pritegniti k sodelovanju kolikor toliko levo usmerjene družbene elemente proti reakciji, ki se je vzpenjala in krepila. To je bilo za legalno in levoradikalno delavsko stranko na Madžarskem za časa Horthyja popolnoma samoumevno. Toda tudi v mednarodnem gibanju so se pokazale težnje, naravnane v to smer. Že l. 1922 je prišlo do pohoda na Rim, in v naslednjih letih se je tudi v Nemčiji krepil nacionalni socializem, vedno

bolj so se zbirale reakcionarne sile. Tako je bilo treba začeti obravnavati probleme enotne fronte in ljudske fronte, treba jih je bilo teoretsko, strateško in taktično premisliti. Pri tem je bilo od III. internacionale, ki je vedno močnejše prihajala pod vpliv Stalinove taktike, težko pričakovati, da bo pokazala pot. Taktično je nihala med desnico in levico. Stalin sam je teoretsko zelo usodno posegel v to negotovost, ko je okoli l. 1928 socialne demokrate imenoval »dvojčke« fašistov. S tem je bila vsakršni enotni fronti leveice zaprta pot. Čeprav sem glede ruskega osrednjega vprašanja stal na Stalinovi strani, me je to stališče zelo odbijalo. Še manj pa je oviralo, da se ne bi postopoma odvrnil od skrajno levih teženj iz prvih revolucijskih let, saj je večina levih grupacij v evropskih partijah priznavała trockizem, ki sem ga vselej zavračal. Seveda, če sem bil, denimo, ko je šlo za Nemčijo — z njeno politiko sem se namreč največ ukvarjal — proti Ruth Fischerjevi in Maslowu, to nikakor ne pomeni, da sem bil naklonjen, denimo, Brandlerju in Thalheimerju. Takrat sem zato, da bi si sam prišel na jasno, zaradi politično-teoretskega samorazumevanja, iskal »pravi« levi program, ki naj bi tem nasprotjem, npr. v Nemčiji, postavil nasproti nekaj tretjega. Sanje o takšni teoretično-politični rešitvi protislovij v prehodnem obdobju so ostale pač sanje. Nikoli se mi ni posrečilo najti rešitve, niti take, ki bi zadovoljevala samo mene, in tako v tem obdobju nisem nikoli praktično-teoretsko stopil pred mednarodno javnost.

Položaj v madžarskem gibanju je bil drugačen. Landler je umrl l. 1928, l. 1929 pa se je partija pripravljala na II. kongres. Moja naloga je bila, da napišem osnutek za politične teze kongresa. To me je soočilo z mojim starim problemom, z madžarskim vprašanjem: ali si partija lahko hkrati zastavi dva različna strateška cilja (legalno: republika, ilegalno: republika svetov)? Oziroma, gledano z druge strani: ali je lahko stališče do oblike države zgolj taktična smotrnost (torej: perspektiva ilegalnega komunističnega gibanja kot pravi cilj, perspektiva legalne stranke kot zgolj taktičen ukrep)? Natančna analiza družbenoekonomskega položaja na Madžarskem me je vedno bolj prepričevala, da se je svoj čas Landler s strateško parolo o republiki instinktivno dotaknil osrednjega vprašanja pravilne revolucionarne perspektive za Madžarsko; tudi če bi bile zaradi velike krize Horthyevega režima dane objektivne možnosti za temeljit preobrat, neposreden prehod v republike svetov na Madžarskem vendarle ne bi bil mogoč. Legalno geslo o republiki je treba zato konkretizirati v Leninovem smislu kot tisto, kar je l. 1905 imenoval demokratična diktatura delavcev in kmetov. Danes je večini le težko razumljivo, kako je takrat to geslo delovalo paradokсно. Čeprav je VI. kongres III. internacionale omenil to možnost kot možnost, je vladalo splošno mnenje, da je tak korak nazaj, saj je bila Madžarska že l. 1919 republika svetov, zgodovinsko nemogoč.

Tu ne moremo podrobneje obravnavati tega razhajanja mnenj. Toliko manj, kolikor lahko besedilo teh tez, četudi so bile za ves moj nadaljnji razvoj še tako prevratne, obravnavam komaj kaj drugače kot neki samo teoretsko pomemben dokument. Za kaj takega moj prikaz ni bil ne dovolj načelen ne dovolj konkreten, vzrok za to je bil — deloma — tudi to, da sem zelo veliko podrobnosti omilil in jih obravnaval vse preveč na splošno, ker sem hotel doseči, da bi bila glavna vsebina bolj sprejemljiva. A tudi tako je v madžarski partiji nastal velik škandal. Skupina okoli Kuna je videla v teh tezah najčistejši oportunizem; v moji lastni frakciji pa so me precej medlo podprli. Ko sem iz zanesljivega vira zvedel za priprave Béle Kuna, da me kot »likvidatorja« izključijo iz partije, sem opustil nadaljnji boj — Kunov vpliv v internacionali

mi je bil namreč znan — in objavil »samokritiko«. Tudi takrat sem bil sicer trdno prepričan o pravilnosti svojega stališča, vedel pa sem tudi — npr. iz usode Karla Korschja — da je takrat izključitev iz partije pomenila konec možnosti za aktivno udeležbo v boju proti bližajočemu se fašizmu. Kot »vstopnico« za takšno dejavnost sem napisal to samokritiko, ker v takih razmerah nisem več ne mogel ne hotel delovati v madžarskem gibanju.

Kako malo je bila ta samokritika mišljena resno, kaže to, da je odslej obrat temeljnega stališča, na katerem so temeljile teze (čeprav seveda v njih ni dobil niti približno adekvatnega izraza), rabil kot vodilo za mojo nadaljnjo teoretsko in praktično dejavnost. Samo po sebi se razume, da tudi še tako zgoščen oris o tem ne sodi več v okvir teh razglabljanj. Samo kot dokument, da tu ne gre za avtorjev subjektivni umislek, ampak za objektivna dejstva, navajam nekatere pripombe Józsefa Révaia (iz l. 1950), ki se nanašajo ravno na Blumove teze; v teh pripombah Révai kot glavni partijski ideolog prikazuje moje tedanje literarne nazore kot neposredno posledico Blumovih tez: »Kdor pozna zgodovino madžarskega komunističnega gibanja, ve, da so *literarni nazori*, ki jih je tovariš Lukács zagovarjal v letih od 1945. do 1949., povezani z njegovimi starejšimi političnimi nazori konec dvajsetih let o političnem razvoju na Madžarskem in strategiji komunistične partije.«¹¹

To vprašanje ima še neki drug, zame pomembnejši vidik, zaradi katerega dobi ta obrat povsem jasno fiziognomijo. Bralcu teh spisov je gotovo postalo jasno, da so bili za odločitev, da se aktivno priključim h komunističnemu gibanju, zame zelo bistveni tudi etični motivi. Ko sem to storil, nisem niti slutil, da bom s tem za desetletja postal politik, toda tako so določile okoliščine. Ko so februarja 1919 aretirali centralni komite partije, sem spet štel v svojo dolžnost, da sprejemem ponudeno mesto v — napol ilegalnem — nadomestnem komiteju. V dramatični kontinuiteti so sledili: ljudski komisariat za izobraževanje v republiki svetov in politični ljudski komisariat v Rdeči armadi, ilegalno delo v Budimpešti, frakcijski boj na Dunaju itn. Šele zdaj sem bil postavljen pred realno alternativo. Moja — notranja, osebna — samokritika je odločila: če sem imel tako očitno prav, kot sem zares imel, in če sem vendarle pretrpel tako prepričljiv poraz, so morale biti moje praktično-politične sposobnosti zares problematične. Zato sem zdaj lahko z mirno vestjo opustil politično kariero in se spet lotil teoretske dejavnosti. Te odločitve nisem nikoli obžaloval. (Da sem moral l. 1956 spet sprejeti ministrsko mesto, ni nikakršno protislovje. Pred sprejetjem sem pojasnil, da velja le za prehodno obdobje, za čas najhujše krize, brž ko se bo položaj konsolidiral, bom takoj spet odstopil.)

Pri analizi svoje teoretske dejavnosti v ožjem pomenu po *Zgodovini in razredni zavesti* sem preskočil pol desetletja, tako da se lahko šele zdaj nekoliko podrobneje lotim teh spisov. Odmik od kronologije je upravičen, saj je bila teoretska vsebina Blumovih tez, seveda ne da bi to sploh zaslutil, skrivni terminus ad quem mojega razumevanja. Šele ko sem začel ob nekem konkretnem in pomembnem vprašanju, kjer se stekajo najrazličnejši problemi in določitve, odločno premagovati tisti sklop nasprotno oblikovanega dualizma, ki je bil značilen za moje mišljenje od zadnjih let vojne dalje, je bilo mogoče moja učna leta marksizma šteti za končana. Naj zdaj na podlagi moje tedanje teoretske produkcije zarišem ta razvoj, katerega sklep so ravno Blumove teze. Mislim, da je takšen prikaz veliko lažji, če je vnaprej jasno, kam je vodila pot, zlasti če upoštevamo, da sem v tem času svojo energijo usmerjal v prak-

¹¹ József Révai, *Literarischen Studien*, Dietz, Berlin 1956, str. 235.

tične naloge madžarskega gibanja in da je moja teoretska produkcija obsegala predvsem le priložnostna dela.

Že prvi in najbolj obsežen od teh spisov, poskus Leninovega intelektualnega portreta, je dobesedno priložnostni spis. Takoj po Leninovi smrti me je moj založnik prosil, da napišem kratko monografijo o Leninu; pobudi sem ustregel in v nekaj tednih dokončal drobni spis. Glede na *Zgodovino in razredno zavest* pomeni napredek, saj je osredotočenje na veliki zgled pripomoglo, da sem jasneje, v pristnejši, bolj ontološki, dialektični povezanosti s teorijo dojel pojem prakse. Seveda je tu pogled na svetovno revolucijo perspektiva iz dvajsetih let, toda deloma zaradi izkušenj iz kratkega vmesnega obdobja, deloma zaradi osredotočenja na Leninovo duhovno osebnost so začele najbolj izrazite sektaške poteze *Zgodovine in razredne zavesti* nekoliko bledeti, zamenjale so jih poteze, ki so bile bliže dejanskosti. V spremni besedi, ki sem jo pred kratkim napisal k separadni novi izdaji te drobne študije,¹² sem poskušal nekoliko izčrpnje kot v njej sami poudariti to, kar se mi v njenem temeljnem stališču zdi še zdravo in aktualno. Pri tem gre predvsem za to, da Lenina ne dojamemo niti kot preprostega premočrtnega nadaljevalca Marxa in Engelsa niti kot genialno-pragmatičnega »realnega politika«, pač pa v njegovi pravi duhovni svojevrstnosti. Čisto na kratko bi bilo mogoče Leninovo podobo formulirati takole: njegova teoretska moč temelji na tem, da vsako kategorijo — pa naj je še tako abstraktno filozofska — obravnava glede na njeno delovanje znotraj človeške prakse in da pri vsakem delovanju, ki se pri njem vselej opira na konkretno analizo vsakokratnega konkretnega položaja, to analizo hkrati organsko in dialektično poveže z načeli marksizma. Tako ni, strogo vzeto, ne teoretik ne praktik, temveč prodoren mislec prakse, strasten predstavljalec teorije v prakso, človek, čigar bistrourmni pogled je vselej naperjen v prevratne točke, kjer teorija prehaja v prakso, praksa v teorijo. Da ima aktualnozgodovinski duhovni okvir moje stare študije, znotraj katerega poteka ta dialektika, še značilne poteze dvajsetih let, ki sicer to ali ono pri Leninovi intelektualni fiziognomiji premesti, saj je zlasti v svojih zadnjih dneh segel s kritiko zdajšnjosti veliko dlje kakor njegov biograf, vendar njene poglavitne poteze podaja v bistvu pravilno, kajti Leninovo teoretsko-praktično življenjsko delo je tudi objektivno nerazrešljivo povezano s pripravami na leto 1917 in z njegovimi nujnimi posledicami. Osvetlitev iz mentalitete dvajsetih let daje torej poskusu, kako ustrezno dojeti specifično posebnost te velike osebnosti, tako menim danes, samo neki ne povsem identičen, pa vendar ne povsem tuj odtенок.

Vse drugo, kar sem pisal v poznejših letih, ni le na zunaj priložnostno delo (večinoma so to recenzije knjig), ampak tudi vsebinsko, saj sem v spontanem iskanju nove orientacije poskušal lastno prihodnjo pot pojasniti z razmejevanji od tujih nazorov. Po stvarni plati je tu morda najpomembnejša ocena Buharina (za današnjega bralca naj k temu na robu pripomnim, da je bil Buharin leta 1925, ko je bila ocena objavljena, poleg Stalina najpomembnejša figura vodilne skupine v ruski partiji; do preloma med njima je prišlo šele tri leta pozneje). Najbolj pozitivna lastnost te recenzije je konkretizacija mojih lastnih nazorov na področju ekonomije; kaže se predvsem v polemiki z zelo razširjenim tako komunistično-vulgarnomaterialističnim kakor meščansko-pozitivističnim nazorom, češ da je treba v tehniki gledati objektivno gonilo in odločilno načelo razvoja produktivnih sil. Da se s tem historični fatalizem, izključitev človeka in družbene prakse, učinek tehnike postavlja kot družbeno »naravna sila«,

¹² Georg Lukács, *Lenin*, CZ, Ljubljana 1974, str. 72.

»naravna zakonitost«, je očitno. Moja kritika se ne giblje le na ravni, ki je historično konkretnjša, kot je to večidel v *Zgodovini in razredni zavesti*, tudi mehanizirajočemu fatalizmu manj postavlja nasproti voluntaristično-ideološke nasprotni sile, veliko prej je to poskus, da bi se v samih ekonomskih silah pokazal družbeno vodilen in s tem samo tehniko določujoč moment. Drobna recenzija Wittfoglove knjige je podobno usmerjena. Teoretska pomanjkljivost obeh prikazov je v tem, da mehanični vulgarni materializem in pozitivizem obravnavata nediferencirano kot enotno smer, da zadnjega pogosto celo razblinjata v prvem.

Pomembnejši sta veliko izčrpnjši recenziji novih izdaj Lassallovih pisem in spisov Mosesa Hessa. V obeh recenzijah prevladuje težnja dati kritiki družbe, družbenemu razvoju konkretnjšo ekonomsko bazo, kakor je bilo to mogoče v *Zgodovini in razredni zavesti*, kritiko idealizma, nadaljnje oblikovanje heglovске dialektike postaviti v službo spoznanja sklopov, ki so bili tako pridobljeni. S tem sprejemamo kritiko mladega Marxa iz *Svete družine*, kritiko idealističnih dozdevnih premagovalcev Hegla, sprejemamo torej motiv, da takšne težnje, kolikor si subjektivno umišljajo, da Hegla presegajo, objektivno zgolj obnavljajo fichtejevski subjektivni idealizem. To ustreza npr. tudi konservativnim motivom v Heglovem mišljenju, če njegova filozofija zgodovine ne pripelje dlje kakor do tega, da sedanjost prikaže v njeni nujnosti, in gotovo so bili subjektivno revolucionarni nagibi tisti, ki so v Fichtejevi filozofiji zgodovine postavili sedanjost kot »dobo dopolnjene grešnosti« na sredo med preteklostjo in filozofsko — dozdevno — spoznavno prihodnostjo. Že v kritiki Lassalla sem pokazal, da je ta radikalizem zgolj namišljen, da je heglovska filozofija glede spoznanja dejanskega zgodovinskega gibanja višja stopnja od fichtejevske, saj je po intenci objektivna družbenozgodovinska dinamika posredovanja, ki vzpostavlja sedanjost, konstruirana bolj realno, manj čisto idejno, kakor je Fichtejevo usmerjanje v prihodnost. Lassallova naklonjenost do takšnih miselnih smeri je zasidrana v njegovem povsem idealističnem celostnem pogledu na svet; ta pogled se upira tisti tostranosti, ki bi morala izhajati iz dokončanja ekonomsko utemeljenega zgodovinskega poteka. Recenzija pri tem citira, da bi poudarila razdaljo med Marxom in Lassallom, njegovo izjavo iz pogovora z Marxom: »Če ne verjameš v večnost kategorij, moraš verjeti v Boga.« To odločno opozarjanje na filozofsko zaostale poteze v Lassallovem mišljenju je takrat hkrati teoretsko polemiziralo proti tokovom v socialni demokraciji, ki so si prizadevali, da bi v nasprotju z Marxovo kritiko iz Lassalla naredili enakopravnega utemeljitelja socialističnega pojmovanja sveta. Ne da bi neposredno meril na to težnjo, sem se bojeval proti njej kot pomeščanju. Tudi ta namen je pripomogel, da sem se v določenih vprašanih približal pravemu Marxu bolj, kakor je to zmogla *Zgodovina in razredna zavest*.

Ocena prve zbirke spisov Mosesa Hessa ni bila politično aktualna v tem smislu. Ravno zato ker sem se ponovno vračal k mislim mladega Marxa, se je pokazalo toliko bolj potrebno, da se razmejim od njegovih teoretskih sodobnikov, od levega krila v razkrojevalnem procesu Heglove filozofije, od »resničnega socializma«, ki je z njim pogosto tesno povezan. Ta namen je pripomogel tudi k temu, da tu še bolj izstopijo težnje po filozofskem konkretiziranju problemov ekonomije in njenega družbenega razvoja. Nekritična obravnava Hegla sicer še zdaleč ni presežena, kritika Hessa izhaja tako kot *Zgodovina in razredna zavest* iz dozdevne identitete upredmetenja in odtujitve. Napredek

od prejšnjega pojmovanja se zdaj kaže v neki paradoksnih obliki, saj so po eni strani proti Lassallu in radikalnim mladoheglovcem pri Heglu poudarjene tiste težnje, ki prikazujejo ekonomske kategorije kot družbene realnosti, po drugi pa gre za ostro nasprotovanje nedialektičnosti Feuerbachove kritike Hegla. Zadnji vidik vodi k že poudarjeni ugotovitvi o Marxovem neposrednem navezovanju na Hegla, prvi pa k poskusu podrobnejše opredelitve razmerja med ekonomijo in dialektiko. Tako je npr. v navezavi na *Fenomenologijo* proti transcendiranju vsakega subjektivnega idealizma opozorjeno na poudarjanje tostranosti v Heglovi ekonomskodružbeni dialektiki. In tudi odtujitev je dojeta tako, da ni »niti miselna tvorba niti ‚nevredna‘ dejanskost«, »pač pa kot neposredno dana bivanjska forma sedanjosti, kot prehod k njenemu samopremaganju v historičnem procesu«. Na to se navezuje k objektivnosti usmerjeno nadaljevanje *Zgodovine in razredne zavesti* v zvezi z neposrednostjo in posredovanjem v razvojnem procesu družbe. Pri takšnih razmišljanjih je najpomembnejše, da je njihov vrh zahteva po kritiki nove vrste, ki se že izrecno poskuša neposredno navezati na Marxovo *Kritiko politične ekonomije*. To prizadevanje se je na podlagi odločnega in načelnega spoznanja zgrešenosti celotne zasnove *Zgodovine in razredne zavesti* izoblikovalo kot načrt, ki naj bi razkril filozofske povezave med ekonomijo in dialektiko. Že na začetku tridesetih let sem se v Moskvi in Berlinu približal temu, da bi se ta načrt udejanil: nastal je prvi zapis moje knjige o mladem Heglu (dokončal sem jo šele jeseni 1937).¹³ Ta sklop problemov poskušam resnično obvladati zdaj, trideset let pozneje, z ontologijo družbene biti, s katero se zdaj ukvarjam.

Koliko so se te težnje razvile v treh letih, ki ločijo članek o Hessu od Blumovih tez, o tem danes, ko ni nikakršnih dokumentov, ne morem reči nič določnega. Mislim pa, da je zelo malo verjetno, da ne bi praktično partijsko delo, pri katerem so bile konkretne ekonomske analize vseskozi nujne, tudi v ekonomsko-teoretskem pogledu pripomoglo k napredovanju. Vsekakor je l. 1929 prišlo z Blumovimi tezami do že orisanega velikega preobrata, in s tako spremenjenimi pogledi sem l. 1930 postal znanstveni sodelavec moskovskega Inštituta Marxa in Engelsa. Tu sta mi pomagali dve nepričakovani srečni naključji: imel sem priložnost prebrati že popolnoma razvozlan rokopis *Ekonomsko-filozofskih rokopisov* in seznaniti se z M. Lifšicem, kar je pomenilo začetek dolgotrajnega prijateljstva. Branje Marxa je strlo vse idealistične predsodke *Zgodovine in razredne zavesti*. Brez dvoma drži, da bi lahko tisto, kar je pri meni sprožilo teoretski zasuk, odkril tudi v tistih Marxovih besedilih, ki sem jih prebral prej. A gotovo je, da se to ni zgodilo, očitno zato ne, ker sem jih od vsega začetka bral na podlagi svoje tedanje heglovske interpretacije, in da je ta pretres lahko sprožil šele povsem nov tekst. (K temu sodi seveda še to, da sem takrat že v Blumovih tezah premagal družbenopolitično podlago tega idealizma.) Vsekakor se lahko še danes spomnim, kako prevratno so name vplivale Marxove besede o predmetnosti kot primarno materialni lastnosti vseh reči in odnosov. Na to se navezuje spoznanje, ki sem ga tu že prikazal, da je upredmetenje neki naraven način človeškega obvladovanja sveta — ki je lahko ali pozitiven ali negativen — odtujitev pa je posebna zvrst (Abart), ki se udejanja v določenih družbenih razmerah. S tem so se dokončno sesuli teoretski temelji tistega, kar je določilo posebnost *Zgodovine in razredne zavesti*. Knjiga mi je postala povsem tuja, prav tako kot so mi med l. 1918 in 1919 postali tuji

¹³ Georg Lukács, *Der junge Hegel, Werke*, zv. 8, Luchterhand, Neuwied 1967.

moji prejšnji spisi. Nenadoma mi je postalo jasno: če naj udejanjim to, kar imam teoretsko pred očmi, moram še enkrat začeti povsem od začetka.

To novo stališče sem hotel takrat zapisati tudi za javnost. A svojega poskusa — rokopis se je medtem izgubil — nisem mogel uresničiti. To me takrat ni preveč skrbelo: navdušen sem bil nad opojnostjo novega začetka. Videl pa sem tudi, da je to lahko postalo smiselno le na podlagi zelo obsežnih študij, da je bilo treba veliko ovinkov, ki naj bi me notranje pripeljali do tega, da tisto, kar je v *Zgodovini in razredni zavesti* ubralo napačno pot, prikažem na znanstveno, marksistično ustrezen način. Takšen ovinek sem že nakazal: peljal je od študija o Heglu prek načrta spisa o ekonomiji in dialektiki do mojega zdajšnjega poskusa ontologije družbene biti.

Vzporedno s tem se je pojavila želja, da svoje znanje s področja literature, umetnosti in njune teorije uporabim za izoblikovanje marksistične estetike. Tu je nastalo prvo skupno delo z M. Lifšicem. Na podlagi številnih pogovorov sva si prišla na jasno, da se celo najboljšim in najsposobnejšim marksistom, denimo Plehanovu in Mehringu, ne posreči dovolj globoko dojeti svetovno-nazorsko univerzalne narave marksizma, zato tudi niso doumeli, da nam Marx zadaja tudi nalogo izoblikovati sistematično estetiko na dialektično-materialistični podlagi. Tu ne morem orisati Lifšicevih velikih filozofskih in filoloških zaslug na tem področju. V tem času je nastal tudi moj članek¹⁴ o razpravi med Marxom, Engelsom in Lassallom glede Sickingena, v katerem so se, seveda omejeno na določen problem, že jasno kazali obrisi tega pojmovanja. To pojmovanje se je po začetnem velikem odporu zlasti z vulgarno-socialistične strani zdaj že uveljavilo v širokih krogih marksizma. Več o njem ne sodi sem. Želel bi samo na kratko opozoriti, da se je tu orisani splošno filozofski obrat v mojem mišljenju jasno pokazal tedaj, ko sem kot kritik deloval v Berlinu (od l. 1931 do 1933). V središču mojega zanimanja ni bil le problem mimesis, ampak tudi, kolikor sem kritiziral predvsem naturalistične težnje, uporaba dialektike v teoriji odraza. Saj je vendar vsakemu naturalizmu teoretsko za podlago »fotografsko« zrcaljenje dejanskosti. Ostro poudarjanje nasprotja med realizmom in naturalizmom, ki manjka tako vulgarnemu marksizmu kakor meščanskim teorijam, je neogibna predpostavka dialektične teorije zrcaljenja, potemtakem tudi estetike v Marxovem duhu.

Te opazke sicer, strogo vzeto, ne sodijo v tematiko, ki jo tu obravnavamo, a nujne so bile že zato, da bi nakazali smer in motive tistega obrata, na podlagi katerega sem dojel, kako napačni so bili temelji *Zgodovine in razredne zavesti* za mojo produkcijo, in ki mi daje pravico, da vidim tu tisto točko, kjer so se končala moja učna leta v marksizmu in s tem moj mladostni razvoj. Zdaj gre samo še za to, da dodam nekaj pripomb k moji že razvpiti samokritiki v zvezi z *Zgodovino in razredno zavestjo*. Na začetku moram priznati, da sem bil vse svoje življenje skrajno ravnodušen do svojih del, ki sem jih dejansko presegel. Tako sem leto dni po izidu *Duše in oblik* v zahvalnem pismu Margarethi Susmann za oceno knjige napisal, da sta mi »celota in njena oblika postali tuji«. Tako je bilo s *Teorijo romana*, tako se je zgodilo tudi tokrat z *Zgodovino in razredno zavestjo*. Ko sem se torej l. 1933 vrnil v Sovjetsko zvezo in ko se mi je tam odprla možnost za plodno dejavnost — splošno znana je literarnoteoretska opozicijska vloga časopisa Literaturni kritik med l. 1934 in 1939 — je zame postalo taktično nujno, da se javno distanciram od *Zgodovine in razredne zavesti*, da ne bi dejanskega uradnega partizanskega boja proti

¹⁴ V Internationale Literatur, letnik 3, št. 2, Moskva 1933, str. 95—126.

uradnim in poluradnim literarnim teorijam ovirali nasprotni napadi, v katerih bi imel — po mojem lastnem prepričanju nasprotnik, naj je bila njegova argumentacija še tako omejena, po stvarni plati prav. Seveda sem se moral takrat, da bi lahko objavil samokritiko, podrediti trenutno vladajočim jezikovnim pravilom. Toda ta pojasnitev se je podredila samo v tem. Bila je spet vstopnica za nadaljnji partizanski boj; od prejšnje samokritike Blumovih tez se razlikuje »zgolj« po tem, da sem takrat imel *Zgodovino in razredno zavest* pošteno in stvarno za zgrešeno in tako sodim še danes. Prav tako se mi še danes zdi pravilno, da sem se tudi pozneje, ko so iz pomanjkljivosti te knjige naredili modne parole, upiral temu, da bi jih enačili z mojimi lastnimi prizadevanji. Štiri desetletja, ki so pretekla o objave *Zgodovine in razredne zavesti*, spremembe razmer boja za pravo marksistično metodo, moja lastna produkcija v tem obdobju, vse to dovoljuje, da zdaj stališče zavzamem manj togo enostransko. Seveda ni moja naloga ugotavljati, koliko so nekatere, po intenci pravilne težnje *Zgodovine in razredne zavesti* proizvedle v moji dejavnosti in morda v dejavnosti drugih tisto, kar je pravilno, kar vodi v prihodnost. Tu je cel splet vprašanj, o katerih lahko odločitev mirno prepustim sodbi zgodovine.

Budimpešta, marec 1967

PREDGOVOR (1922)

Člankom, ki so tu zbrani in izdani v knjižni obliki, nočemo prisojati večjega pomena, kakor bi jim šel posamezno. Večidel so nastali (razen člankov »Postvarenje in razredna zavest« in »Metodično o organizacijskem vprašanju«, ki sta bila napisana v času neprostovoljnega brezdolja nalašč za to zbirko, čeprav sta tudi ta članka imela za podlago priložnostna dela) sredi partijskega dela, kot poskusi, da bi avtor sebi in bralcu razjasnil teoretska vprašanja revolucionarnega gibanja. Četudi so bili zdaj — deloma — predelani, pa s tem ni odpravljen njihov značaj priložnostnih del. Če bi posamezne sestavke radikalno preoblikovali, bi to pomenilo izničiti njihovo, po mojem mnenju, pravilno jedro. Tako npr. v članku »Sprememba funkcije historičnega materializma« odzvanjajo tisti pretirani optimistični upi, ki so jih takrat mnogi med nami gojili o trajanju in hitrem poteku revolucije itn. Potemtakem bralec od teh člankov ne more pričakovati sistematične znanstvene popolnosti.

Vsekakor pa obstaja določena stvarna povezanost. Izraža jo tudi zaporedje člankov, zato jih je najbolje brati v tem vrstnem redu. Filozofsko nešolanim bralcem pa bi avtor seveda svetoval, naj članek o postvarenju najprej preskočijo in ga preberejo šele, ko bodo prebrali vso knjigo.

Tu je treba — za nekatere bralce nemara po nepotrebnem — z nekaj besedami pojasniti, zakaj na teh straneh namenjamo prikazu in interpretaciji nauka Roze Luxemburg in spoprijemu z njim toliko prostora. Ne le zato, ker mislim, da je bila Roza Luxemburg edina Marxova učenka, ki je tako v *stvarno-ekonomskem* kakor v *metodološko-ekonomskem* pomenu zares nadaljevala njegovo življenjsko delo, tako da se je *konkretno* navezovala na sedanje stanje družbenega razvoja. Pri tem smo seveda na teh straneh, kar je tudi naš namen, dali odločilno težo metodološki plati vprašanja. Nismo obravnavali stvarno-ekonomske pravilnosti ne teorije akumulacije ne Marxovih ekonomskih teorij, preiskovali smo jih zgolj glede na njihove metodološke predpostavke in posledice. Da se pisec z njimi strinja tudi stvarnovsebinsko, bo vsakemu bralcu tako in tako jasno. Ta vprašanja pa je bilo treba izčrpno obdelati tudi zato, ker je bila miselna usmeritev Roze Luxemburg — in je deloma še danes — teoretsko odločilna za mnoge neruske revolucionarne marksiste, zlasti v Nemčiji, in sicer tako po plodnih sklepanjih kot po napakah. Zares komunistično-revolucionarno,

marksistično stališče lahko tisti, ki je izhajal od tod, doseže le, če se kritično spoprije s teoretskim življenjskim delom Roze Luxemburg.

Če izberemo to pot, tedaj postanejo *metodično* odločilni Leninovi spisi in govori. Na teh straneh se ne bomo ukvarjali z Leninovim političnim življenjskim delom. A prav zaradi te zavestne enostranosti in omejitve naloge naj izrecno opozorim na to, kaj za razvoj marksizma pomeni Lenin kot *teoretik*. Izreden pomen Lenina kot politika danes mnogim zakriva njegovo vlogo kot teoretika. Aktualno-praktična teža njegovih posameznih izjav o danem trenutku je namreč zmeraj prevelika, da bi lahko vsem zmeraj ostalo jasno, da lahko tako učinkuje navsezadnje le ob predpostavki globine, veličine in plodnosti Lenina kot teoretika. To učinkovanje se opira na to, da je Lenin *praktično bistvo* marksizma dvignil do takšne jasnosti in konkretnosti, ki pred njim še nista bili doseženi; da je ta moment rešil iz skoraj popolne pozabe in nam 7 je s tem *teoretskim dejanjem* spet dal v roke ključ za pravilno razumevanje marksistične metode.

Naloga je namreč v tem — to je naše temeljno prepričanje — da bistvo Marxove metode *pravilno razumemo* in pravilno uporabimo, ne pa da jo kakor koli »izboljšujemo«. Če na nekaterih mestih polemiziramo z nekaterimi Engelsovimi izjavami, tedaj to počnemo — kakor mora opaziti vsak razsoden bralec — v duhu celotnega sistema; saj avtor izhaja iz mnenja — naj je to pravilno ali napačno — da ob teh posameznih točkah zastopa proti Engelsu celo stališče ortodoksnega marksizma.

Če torej tu ohranjamo Marxov nauk, ne da bi se poskušali od njega oddmakniti, ga izboljšati ali popravljati, če si tu ne postavljamo višje zahteve kot to, da *interpretiramo*, razlagamo Marxov nauk *v Marxovem smislu*, tedaj ta »ortodoksija« nikakor ne pomeni, da hočemo ohraniti, z besedami gospoda Struveja, »estetsko integriteto« Marxovega sistema. Ravno narobe, njen cilj določa naziranje, da je bila v Marxovem nauku in metodi *končno* odkrita *pravilna metoda* spoznanja družbe in zgodovine. Ta metoda je po svojem najbolj notranjem bistvu historična. Zato se razume samo po sebi, da jo je treba nenehno uporabljati na njej sami, to pa je ena bistvenih točk pričujočih člankov. A to hkrati vključuje stvarno-vsebinsko stališče do aktualnih problemov sedanjosti, saj je v skladu s takšnim pojmovanjem marksistične metode njen najimenitnejši cilj *spoznanje sedanjosti*. Metodološka naravnost teh člankov je dovoljevala samo omejeno obravnavo konkretnih vprašanj sedanjosti. Zato hoče avtor na tem mestu pojasniti, da so po njegovem mnenju izkušnje revolucijskih let sijajno potrdile vse bistvene momente ortodoksno (torej komunistično) pojmovanega marksizma. Da vojna, kriza in revolucija, *vključno* s tako imenovanim počasnejšim razvojem revolucije in z novo ekonomsko politiko sovjetske Rusije, niso navrgli niti enega samega problema, ki ga ne bi bilo 8 mogoče rešiti ravno s tako pojmovano dialektično metodo in *samo z njo*. Konkretni odgovori na posamezna praktična vprašanja ne sodijo v okvir teh člankov. Njihova naloga je omogočiti — nam — ovedenje Marxove metode in ustrezno osvetliti njeno neizčrpno plodnost za reševanje sicer nerešljivih problemov.

Temu namenu naj bi tudi rabili za nekatere bralce nemara prepogosti citati iz Marxovih in Engelsovih del. A vsaka navedba je hkrati interpretacija. In avtorju se zdi, da so nekatere — zelo bistvene — strani Marxove metode, ravno tiste, ki so prav odločilne za razumevanje metode v njeni stvarni in tudi

sistematični *povezanosti*, neupravičeno padle v pozabo in da je to otežilo, da, skorajda onemogočilo, razumevanje živega jedra te metode, *dialektike*.

Problema konkretne in zgodovinske dialektike pa ni mogoče obravnavati, ne da bi se podrobneje lotili utemeljitelja te metode, Hegla, in njegovega odnosa do Marxa. Marxovega svarila, da s Heglom ne bi ravnali kot z »mrtvim psom«, pa ni upoštevalo celo veliko dobrih markistov. (Tudi prizadevanja Engelsa in Plehanova niso preveč zalegla.) Pri tem Marx večkrat ostro poudarja to nevarnost. Tako piše npr. o Dietzgenu: »Ima pač smolo, da ravno Hegla *ni* študiral« (pismo Engelsu, 7. 11. 1868). V nekem drugem pismu pa piše: »Gospodje v Nemčiji ... mislijo, da je Heglova dialektika 'mrtev pes'. Glede tega ima Feuerbach veliko na svoji vesti.« Marx poudarja (14. 1. 1858), da mu je bilo ponovno prelistanje Heglove *Logike* »v veliko pomoč« pri metodi obdelave kritike politične ekonomije. Vendar tu ne gre za filološko stran Marxovega odnosa do Hegla; ne gre za to, kaj je Marx mislil o pomenu Heglove dialektike za svojo metodo, temveč za to, kaj ta metoda *stvarno* pomeni za marksizem. Te izjave, ki bi jih lahko poljubno pomnožili, smo navedli le zato, ker je znano mesto iz predgovora h *Kapitalu*, kjer je Marx nazadnje javno opredelil svoj odnos do Hegla, velikokrat prispevalo k temu, da so stvarni pomen tega odnosa do Hegla podcenjevali celo sami marksisti. Pri tem ne mislim na stvarno označitev razmerja, s katero se popolnoma strinjam in ki sem jo na teh straneh poskušal *metodološko konkretizirati*. Mislim izključno na besedo o »koketiranju« s »Heglovim načinom izražanja«. Ta je velikokrat zavajala, tako da so pri Marxu obravnavali dialektiko kot površinski stilistični dodatek, ki bi ga bilo treba — v prid »znanstvenosti« — kar najbolj odločno zbrisati iz metode historičnega materializma. Tako da so celo sicer vestni raziskovalci, kakršen je, denimo, g. profesor Vorländer, natančno ugotovili, da je Marx, po njihovem mnenju, vendarle »koketiral« s heglovskimi pojmi »pravzaprav samo na dveh mestih« in potem še na nekem »tretjem mestu«, ne da bi opazili, da cela vrsta *nenehno uporabljanih odločilnih kategorij metode* izvira neposredno iz Heglove *Logike*. Če pa so lahko prezrli celo heglovski izvor in stvarno-metodološki pomen razlikovanja, ki je za Marxa tako temeljno, kot je, denimo, razlikovanje med neposrednostjo in posredovanjem, potem smo, žal, še danes upravičeni reči, da Hegla (čeprav je spet postal »primeren za univerzo«, da, čeprav je celo skorajda prišel v modo) še vedno obravnavajo kot »mrtvega psa«. Kaj bi namreč g. prof. Vorländer dejal za zgodovinarja filozofije, ki *ne bi opazil* pri še tako izvirnem in kritičnem nadaljevalcu kantovske metode, da izvira, vzemimo, »sintetična enotnost apercipcije« iz *Kritike čistega uma*?

Pisec teh strani bi rad pretrgal s takšnimi pojmovanji. Verjame, da se je danes glede tega tudi *praktično* pomembno vrniti k tradiciji Engelsove interpretacije Marxa, ki je v »nemškem delavskem gibanju« videl »dediča nemške klasične filozofije«, in k interpretaciji Plehanova; da bi morali vsi dobri marksisti ustanoviti — kot je dejal Lenin — »neke vrste društvo materialističnih prijateljev heglovske dialektike«.

A danes je pri Heglu položaj ravno nasproten kot pri samem Marxu. Če je treba sistem in metodo pri Marxu razumeti v njuni soodvisni enotnosti — *tako kot sta nam dana* — in to enotnost ohraniti, je pri Heglu, narobe, naloga: razložiti mnogotero križajoče se in med seboj deloma ostro nasprotujoče si težnje, da bi to, kar je v Heglovem mišljenju *metodološko plodno*, rešili kot *živo duhovno moč za sedanjost*. Ta plodnost in moč sta večji, kakor menijo mnogi. In zdi se mi, da bosta plodnost in moč toliko bolj opazni, kolikor odločneje

smo sposobni konkretizirati to vprašanje, za kar je seveda (sramota je, da moramo to reči, toda povedati je vendarle treba) neogibno poznavanje Heglovih spisov. Seveda: ne več v obliki zaprtega sistema. Heglov sistem, kolikor je dan za nas, je historično dejstvo. In celo pri tem bi bila, po mojem mnenju, zares prodorna kritika prisiljena ugotoviti, da tu ne gre za notranje resnično enoten sistem, pač pa za več sistemov, vstavljenih drug v drugega. (Protislovja metode med *Fenomenologijo* in samim sistemom so le zgled teh odklonov.) Če naj torej s Heglom ne ravnamo več kot z »mrtvim psom«, je treba razbiti — mrtvo — arhitekturo historično danega sistema, da lahko znova postanejo dejavne in žive še vedno zelo aktualne tendence njegovega mišljenja.

Splošno znano je, da se je Marx sam ukvarjal z mislijo napisati dialektiko. »Pravilni zakoni dialektike,« je pisal Dietzgen, »so vsebovani že v Heglu; seveda v mistični obliki. To obliko je treba odvreči.« Na teh straneh si — tega nam, upajmo, ni treba še posebej poudarjati — niti za hip ne lastimo pravice, da ponudimo, čeprav le oris takšne dialektike. Pač pa je naš namen spodbuditi *razpravo v tej smeri*; da to vprašanje — metodično — spet pride na dnevni red. Zato smo izrabili vsako priložnost, da bi opozorili na te metodološke povezave, da bi kar se da konkretno pokazali tako točke, na katerih so postale kategorije Heglove metode odločilne za historični materializem, kakor tudi tiste, 11 kjer se Heglove in Marxove poti ostro ločujejo — vse to zato, da bi dali snov in — kolikor mogoče — nakazali smer za *razpravo o tem vprašanju*, ki je več kot nujna. Ta namen je deloma opredelil izčrpno obravnavo klasične filozofije v drugem razdelku članka o postvarenju. (Toda samo deloma. Prav tako se mi je zdelo tudi nujno, da se enkrat proučijo protislovja meščanskega mišljenja tam, kjer je to mišljenje doseglo filozofsko najvišji izraz.)

Naših izpeljav se drži neogibna pomanjkljivost, da odpovejo pred — upravičeno — zahtevo po znanstveni popolnosti in sistematičnosti, ne da bi zato dale nadomestilo v obliki poljudnosti. Te pomanjkljivosti se popolnoma zavedam. Prikaz nastanka in namena teh člankov naj ne bi rabil toliko kot opravičilo, ampak prej kot spodbuda k temu, kar je njihov resnični namen: narediti vprašanje dialektične metode — kot živo in aktualno vprašanje — za predmet razprave. Če so ti sestavki začetek ali celo tudi le povod za zares plodno razpravo o dialektični metodi, za razpravo, ki bo spet pripeljala do splošnega ovedenja bistva metode, potem so popolnoma izpolnili svojo nalogo.

Ko omenjamo takšne pomanjkljivosti, naj — v dialektiki neveščega — bralca opozorimo samo še na neko, vsekakor neogibno težavo, ki je v bistvu dialektične metode: na vprašanje pojmovnih določitev in terminologije. K bistvu dialektične metode sodi, da se v njej odpravijo pojmi, ki so v svoji abstraktni enotnosti napačni. Ta proces odprave pa hkrati stori, da kljub temu nujno nenehno operiramo s temi — enostranimi, abstraktnimi in napačnimi — pojmi; da pojmi ne dosežejo svojega pravega pomena z definicijo, pač pa raje z metodološko funkcijo, ki jo kot odpravljeni momenti dobijo v totalnosti. Ta pomenska premena pa je v dialektiki, ki jo je popravil Marx, še manj dostopna 12 terminološki utrditvi kot v sami heglovski dialektiki. Če so namreč pojmi samo miselne upodobе zgodovinskih dejanskosti, tedaj sodi njihova — enostrana, abstraktna in napačna — upodoba kot moment resnične enotnosti prav k tej resnični enotnosti sami. Heglova izvajanja o tej terminološki težavi v predgovoru *Fenomenologije* so torej še pravilnejša, kakor tam misli sam Hegel, ko pravi: »Tako kot je izraz *enotnosti* subjekta in objekta, končnega in neskončnega, biti in mišljenja itn. ponesrečen, kolikor pomenita objekt in subjekt itn.

tisto, kar sta *zunaj svoje enotnosti*, kolikor torej v enotnosti nista mišljena kot tisto, kar pove njun izraz: prav tako napačno ni več kot napačno moment resnice.« V čistem uzgodovinjenju dialektike postane ta ugotovitev še enkrat dialektična: »napačno« je hkrati kot »napačno« in kot »nenapačno« moment »resničnega«. Če torej poklicni »premagovalci Marxa« govorijo v zvezi z Marxom o »pomanjkanju pojmovne ostrine«, o golih »podobah« namesto »definicijah« itn., tedaj so podobno brezupni kot Schopenhauerjeva »kritika Hegla«, poskus, da bi Heglu dokazali »logične spodrsaljaje«: popolno nesposobnost doumeti že samo abecedo dialektične metode. V tej nesposobnosti pa dosledni dialektik ne bo videl toliko nasprotja med različnimi znanstvenimi metodami, ampak prej *družbeni fenomen*, ki ga je, kolikor ga je kot družbenozgodovinski fenomen doumel, hkrati dialektično ovrgel in odpravil.

Dunaj, božič 1922.

KAJ JE ORTODOKSNI MARKSIZEM?

Filozofi so svet samo različno *interpretirali*, gre za to, da ga *spremenimo*.

Marx: *Teze o Feuerbachu*

To vprašanje, ki je pravzaprav precej preprosto, je postalo tako v meščanskih kot v proletarskih krogih predmet številnih razprav. Toda postopoma je postalo stvar dobrega znanstvenega okusa, da se sprejme priznavanje ortodoksnega marksizma le s posmehom. Zaradi velike neenotnosti, ki naj bi vladala tudi v »socialističnem« taboru glede tega, katere teze naj bi bile quintesenca marksizma in katere je torej »dovoljeno« kritizirati ali celo zavreči, ne da bi zaradi tega zgubili pravico šteti se za »ortodoksnega« marksista, se je zdelo vse bolj »neznanstveno« sholastično razlagati izjave in izreke starejših del, ki jih je sodobno raziskovanje deloma že »prehitelo« kakor izjave iz Biblije, in iskati v njih in samo v njih vir resnice, namesto da bi se »brez predsodkov« posvetili raziskovanju »dejstev«. Če bi bilo vprašanje postavljeno tako, bi bil seveda najustreznejši odgovor prizanesljiv nasmeh. Tako enostavno pa to vprašanje ni (in tudi nikoli ni bilo) postavljeno. Tudi če izhajamo iz predpostavke, čeprav se s tem ne strinjamo, da je novejšo raziskovanje nedvomno dokazalo, da so vse posamezne Marxove trditve dejansko napačne in bi lahko vsak resen »ortodoksni« marksist vse te nove rezultate brezpogojno priznal in zavrzel vse posamezne Marxove teze, ne da bi niti za hip moral opustiti svojo marksistično ortodoksnost. Ortodoksni marksizem torej ne pomeni, da nekritično priznavamo rezultate Marxovega raziskovanja, da »verujemo« v to ali ono tezo, da razlagamo »sveto« knjigo. Ortodoksnost v marksizmu velja namreč izključno za *metodo*. Je znanstveno prepričanje, da smo z dialektičnim marksizmom odkrili pravilno raziskovalno metodo, da je mogoče to metodo izpopolnjevati, razvijati naprej in poglobljati le v duhu njenih utemeljiteljev in da so vsi poskusi premaganja ali »izboljšanja« te metode peljali in tudi morali pripeljati le v poplitvenje, v trivialnost, v eklekticizem.

1.

Materialistična dialektika je revolucionarna dialektika. Ta opredelitev je tako pomembna in za razumevanje njenega bistva tako odločilna, da ga je treba doumeti, še preden je mogoče obravnavati samo dialektično metodo, da

bi prišli do pravilnega stališča o tem vprašanju. Tu gre za vprašanje teorije in prakse, in sicer ne le v tistem smislu, kot pove Marx v svoji prvi kritiki Hegla, da »teorija postane materialna sila, brž ko zajame množice«,¹ pač pa je treba tako v teoriji kakor v načinu, kako zajame množice, najti tiste momente, tista določila, ki teorijo, dialektično metodo, spremenijo v gonilo revolucije; iz nje in njenega odnosa do njenega predmeta je treba razviti praktično bistvo teorije. Sicer bi bilo lahko to, da »zajame množice«, prazen videz. Množice bi lahko sicer v gibanje spravila čisto druga gibala in njihovo delovanje bi lahko bilo usmerjeno k čisto drugim ciljem, teorija njihovega gibanja pa je le čisto naključna vsebina, oblika, v kateri se ovejo svojega družbeno nujnega ali naključnega delovanja, ne da bi bilo to dejanje ovedenja bistveno in dejansko povezano z delovanjem samim.

Marx je v isti obravnavi jasno povedal, kaj je pogoj možnosti za tak odnos med teorijo in prakso. »Ni dovolj, če misel žene k udejanjenju, dejanskost se mora sama gnati k misli.«² Ali v nekem zgodnejšem spisu: »Tedad se bo pokazalo, da ima svet že zdavnaj sen o neki stvari, o kateri mora imeti le zavest, da bi jo zares imel.«³ Šele tak odnos zavesti do dejanskosti omogoča enotnost teorije in prakse. Šele če je ovedenje *odločilen korak*, ki ga mora narediti zgodovinski proces k svojemu lastnemu cilju, ki ga tvorijo volje ljudi, cilju, ki pa ni odvisen od človeške samovolje, ki ga ni odkril človeški duh, če je zgodovinska funkcija teorije v tem, da praktično omogoči ta korak, če je dana zgodovinska situacija, v kateri postane pravilno spoznanje družbe za nek razred neposredno pogoj za njegovo samouveljavitev v boju, če je samospoznanje tega razreda hkrati pravilno spoznanje celotne družbe, če je torej pri takem spoznanju ta razred hkrati subjekt in objekt spoznanja in če na tak način teorija *neposredno in ustrezno* posega v družbeno prevratni proces, tedaj postane mogoča enotnost teorije in prakse, predpostavka revolucionarne funkcije teorije.

Do tega položaja je prišlo z nastopom proletariata v zgodovini. »Če proletariatski,« pravi Marx, »oznanja razkroj dosedanjega svetovnega reda, potem izpoveduje samo skrivnost svojega lastnega obstoja, kajti on je faktični razkroj tega svetovnega reda.«⁴ Teorija, ki to trdi, se ne povezuje z revolucijo bolj ali manj naključno, prek zelo zapletenih in napak razumljenih odnosov, pač pa po svojem bistvu ni nič drugega kot miselni izraz revolucionarnega procesa samega. Vsaka stopnja tega procesa se v njej utrdi kot obče in posredovano, kot nekaj, kar je mogoče izrabiti in nadaljevati. S tem, da ni drugega kot utrditev in zavest o nujnem koraku, postane hkrati nujna predpostavka prihodnjega, naslednjega koraka.

Jasnost o tej funkciji teorije je hkrati pot k spoznanju njenega teoretskega bistva: dialektične metode. Spregledovanje te v bistvu odločilne točke je pripeljalo v razpravah o dialektični metodi do velike zmede. Engelsove izjave iz *Anti-Dühringa*, ki so bile za nadaljnji vpliv teorije odločilne, lahko ali kritiziramo, ali jih imamo za nepopolne, nemara celo za nezadostne, ali pa jih štejemo h klasičnim, a ne glede na to moramo vendarle priznati, da jim prav ta moment manjka. Konceptualizacijo dialektične metode opisuje Engels namreč v nasprotju z »metafizično«. Z vso ostrino poudarja, da se v dialektiki razkraja

¹ »Uvod v kritiko Heglove pravne filozofije«, MEID I, CZ, Ljubljana 1979, str. 201.

² Prav tam, str. 202.

³ *Briefe an der »Deutsch-Französischen Jahrbüchern«*, MEW 1, str. 346.

⁴ »Uvod v kritiko Heglove pravne filozofije«, MEID I, str. 207–208. Prim. glede tega vprašanja tudi članek »Razredna zavest«.

togost pojmov (in njim ustreznih predmetov), da je dialektika nenehen proces tekočega prehajanja iz ene določitve v drugo, da mora zato medsebojno delovanje nadomestiti enostransko in togo kavzalnost. Toda najbolj bistveno medsebojno delovanje, *dialektični odnos subjekta in objekta v zgodovinskem procesu*, sploh ne omeni, kaj šele, da bi ga postavil v metodični obravnavi v središče, ki mu gre. Brez tega določila pa dialektična metoda — kljub vsemu, seveda navsezadnje vendarle zgolj navideznemu ohranjanju »tekočih« pojmov itn. — ni več revolucionarna metoda. Razlike od »metafizike« tedaj ne išče več v tem, da mora v »metafizični« obravnavi objekt, predmet obravnave ostajati nedotaknjen, nespremenjen, da je zato obravnavna sama zgolj *nazirajoča* in ne postane praktična, za dialektično metodo pa je, narobe, osrednji problem *spreminjanje dejanskosti*. Če te osrednje funkcije teorije ne upoštevamo, postane prednost »tekoče« konceptualizacije v resnici problematična, čisto »znanstvena« zadeva. Metodo je mogoče sprejeti ali zavreči, odvisno pač od stanja znanosti, ne da bi se kakor koli spremenila osrednja naravnost do dejanskosti, namreč to, ali je dejanskost dojeta kot spremenljiva ali kot nespremenljiva. Da, nepredirnost, fatalistično nespremenljiva narava dejanskosti, njena »zakonitost« v smislu meščanskega, nazirajočega materializma in klasične ekonomije, ki je z njim tesno povezana, se lahko še stopnjujeta, kot se je to med Marxovimi pristaši pokazalo pri t. i. mahistih. Tej ugotovitvi niti najmanj ne oporeka, da lahko mahizem proizvede tudi — prav tako meščanski — voluntarizem. Fatalizem in voluntarizem sta med seboj izključujoči se nasprotji le za nedialektično, nehistorično obravnavanje. Za dialektično obravnavanje zgodovine pa se pokažeta kot drug drugemu nujno prirejena pola, kot miselni zrcaljenji, v katerih se antagonizem kapitalističnega družbenega reda, nerešljivost njegovih problemov jasno pokaže na njegovih lastnih tleh.

Zato vodi vsak poskus »kritične« poglobitve dialektične metode nujno v poplitvenje. Kajti metodično izhodišče slehernega »kritičnega« stališča je ravno ločitev metode in dejanskosti, mišljenja in biti. To ločitev obravnavna namreč kot napredek, ki ga je treba kot pravo znanstvenost pripisati kot zaslugo grobemu, nekritičnemu materializmu v nasprotju z Marxovo metodo. Samo po sebi se razume, da lahko tako ravna. Ugotoviti pa je treba, da to stališče ne pripada najbolj notranjemu bistvu dialektične metode. Marx in Engels sta bila glede tega tako jasna, da bi ju bilo mogoče težko narobe razumeti. »S tem se je dialektika reducirala,« pravi Engels, »na znanost o običajnih zakonih gibanja, tako zunanega sveta kot človeškega mišljenja — dva niza zakonov, ki so po stvari identični...«⁵ Ali, kakor veliko natančneje pove Marx: »kakor nasploh pri vsaki historični družbeni znanosti, je treba pri teku ekonomskih kategorij vedno ohraniti ... da kategorije ... izražajo bivanjske oblike, eksistenčne pogoje.«⁶

Če se zamegli ta pomen dialektične metode, mora dialektična metoda nujno nastopiti kot odvečen dodatek, kot goli okrasek marksistične »sociologije« ali »ekonomije«. Nastopa celo kot ovira za »trezno«, »nepristransko« raziskovanje »dejstev«, kot prazna konstrukcija, zaradi katere marksizem posiljuje dejstva.

⁵ Feuerbach, MEID V, CZ, Ljubljana 1977, str. 467 (podčrtal Lukács).

⁶ H kritiki politične ekonomije, MEW 13, str. 637 (podčrtal Lukács). Ta omejitve metode na historično družbeno dejanskost je zelo pomembna. Nesporazumi, ki nastajajo zaradi Engelsovega prikaza dialektike, temeljijo v bistvu na tem, da Engels — sledeč napačnemu Heglovemu zgledu — razširi dialektično metodo tudi na spoznavanje narave. Toda odločilnih opredelitev dialektike — medsebojnega vplivanja subjekta in objekta, enotnosti teorije in prakse, zgodovinskega spreminjanja substrata kategorij kot temelja njihovega spreminjanja v mišljenje etc. — v spoznavanju narave ni. Vendar tu žal ne moremo izčrpno razpravljati o teh vprašanjih.

Bernstein je najjasneje izrekel in najostreje formuliral ta ugovor zoper dialektično metodo, deloma tudi zaradi svoje »nepriustranskosti«, ki je nikakor ni oviralo poznavanje filozofije. Realni, politični in gospodarski sklepi, do katerih pride s tega stališča, iz osvoboditve metode iz »dialektičnih pasti« heglovstva, pa jasno pokažejo, kam ta pot pelje. Ti sklepi pokažejo, da je treba iz metode historičnega materializma odstraniti ravno dialektiko, če naj se dosledno utemelji teorija oportunitizma, »razvoja«, osvobojenega revolucij, teorija »vračanja« v socializem brez boja.

2.

18 A tu se moramo takoj vprašati, kaj metodično pomenijo ta t.i. dejstva, ki jih malikuje vsa revizionistična literatura? Koliko je mogoče v njih videti faktorje, ki usmerjajo delovanje revolucionarnega proletariata? Samo po sebi se razume, da vsako spoznanje dejanskosti izhaja iz dejstev. Vprašanje je le, katera življenjska danost in v kakšni *metodični povezavi* jo je treba upoštevati kot dejstvo, pomembno za spoznanje. Bornirani empirizem seveda ne priznava, da postanejo dejstva dejstva šele v taki — glede na spoznavni cilj različni — metodični obdelavi. Meni, da lahko najde v vsaki danosti, v vsakem statističnem številu, v vsakem factum brutum ekonomskega življenja pomembno dejstvo. Pri tem ne vidi, da je že najbolj preprosto naštevanje, nizanje »dejstev« brez razlage že »interpretacija«, da so že tu dejstva dojeta iz neke teorije, iz neke metode, da so iztrgana iz življenjske povezanosti, v kateri so prvotno bila, in da so vključena v sklep teorije. Bolj izobraženi oportunisti tega kljub svojemu instinktivnemu in globokemu odporu do vsake teorije sploh ne zanjajo. Sklicujejo pa se na metodo naravoslovnih znanosti, na način, kako so te zmožne z opazovanjem, abstrakcijo, eksperimentom itn. odkriti »čista« dejstva in raziskati njihove povezave. In nasilnim konstrukcijam dialektične metode postavijo nasproti tak spoznavni ideal.

19 Kar na prvi pogled pri taki metodi zbudi pozornost, je, da sam kapitalistični razvoj teži k temu, da proizvede strukturo družbe, ki se takemu obravnavanju zelo približa. A ravno tu in ravno zato potrebujemo dialektično metodo, da ne bi podlegli družbenemu videzu, proizvedenemu na tak način, da bi lahko za tem videzom vendarle zagledali bistvo. »Čista« dejstva naravoslovnih znanosti nastanejo namreč tako, da neki življenjski pojav dejansko ali pa v mislih prestavimo v okolje, v katerem je mogoče raziskati njegove zakonitosti brez motečih vmešavanj drugih pojavov. Ta proces se še stopnjuje s tem, da so pojavi reducirani na bistvo, ki se ga da izraziti čisto kvantitativno, s številkami in številčnimi razmerji. Oportunisti tu zmeraj prezrejo, da sodi k bistvu kapitalizma, da proizvaja pojave na tak način. Marx zelo prepričljivo opisuje tak »proces abstrakcije«, ko obravnava delo, vendar ne pozablja, da prav tako prepričljivo opozarja na to, da gre tu za *historično* svojevrstnost kapitalistične družbe. »Tako nastanejo najbolj splošne abstrakcije nasploh le pri najbolj bogatem konkretnem razvoju, kjer se kaže eno kot skupno mnogih, kot skupno vsem. Tedaj ga ni več mogoče misliti le v posebni obliki.«⁷ Ta težnja kapitalističnega razvoja pa sega še dlje. Fetišistična narava gospodarskih oblik, postvarelost vseh človeških odnosov, nenehno širjenje delitve dela itn., ki abstraktnoracionalno razstavlja produkcijski proces in se ne meni za človeške

⁷ H kritiki politične ekonomije, MEW 13, str. 635.

možnosti in zmožnosti neposrednih producentov, spreminjajo družbene pojave in hkrati z njimi tudi njihovo zaznavanje. Nastajajo »izolirana« dejstva, izolirani sklopi dejstev, delna področja (ekonomija, pravo itn.) z lastnimi zakonitostmi, za katere se zdi, da so že v svojih neposrednih pojavnih oblikah večinoma že vnaprej prilagojena takemu znanstvenemu raziskovanju. Kot še posebej »znanstveno« mora zato veljati to, da se ta težnja, ki jo vsebujejo sama dejstva, domisli do kraja in dvigne do znanosti. Dialektika, ki v nasprotju z vsemi temi izoliranimi in izolirajočimi dejstvi in delnimi sistemi poudarja konkretno enotnost celote, ki ta videz razkriva kot videz, seveda kot videz, ki ga kapitalizem nujno proizvaja, pa nastopa kot gola konstrukcija.

Neznanstvenost te na videz tako znanstvene metode je torej v tem, da prezre in zanemarija *zgodovinsko naravo* dejstev, na katere se opira. V tem pa ni le vir napak (ki ga to obravnavanje zmeraj spregleda), na katerega je Engels⁸ izrecno opozarjal, bistvo tega vira napak je namreč v tem, da statistika in na njej zgrajena »eksaktno« ekonomska teorija zmeraj šepata za razvojem. »Pri razlagi dogodkov iz današnjih dni bomo torej le prevečkrat primorani obravnavati ta faktor, ki je odločilnega pomena, kot stalni faktor in ekonomsko stanje, ki ga zatečemo na začetku nekega obdobja, kot dano in za vse obdobje nespremenljivo stanje, ali pa upoštevati samo take spremembe, ki izvirajo iz čisto očitnih dogodkov in so zato tudi same prav tako očitne.« Že v tem razpravljanju se dejansko pokaže, da je tisto medsebojno ustrezanje strukture kapitalistične družbe in naravoslovne metode, družbena predpostavka te eksaktnosti, nekaj precej problematičnega. Če je namreč notranja struktura »dejstev« kakor tudi njihovih povezav po svojem bistvu zgodovinska, tj. dojeta kot nepretrgan proces prevačanja, je zelo vprašljivo, kdaj zakrivim večjo znanstveno netočnost, takrat, ko dojemam »dejstva« v neki obliki predmetnosti kot obvladane z zakoni, za katere je metodično zanesljivo (ali vsaj verjetno), da za ta dejstva ne veljajo več, ali pa takrat, ko zavestno potegnem sklepe iz tega dejanskega stanja, ko od vsega začetka kritično obravnavam »eksaktnost«, do katere je mogoče priti na tak način in ko se usmerim k tistim momentom, v katerih se to zgodovinsko bistvo, tj. ta odločilna sprememba zares pokaže?

Zgodovinskost tistih »dejstev«, za katere se zdi, da jih znanost dojema v tej »čistosti«, pa se uveljavi še bolj usodno. Kot produkti zgodovinskega razvoja niso namreč podrejeni le nenehni preobrazbi, ampak so — *prav v strukturi svoje predmetnosti* — produkti določenega zgodovinskega obdobja: kapitalizma. Potemtakem tista »znanost«, ki način, kako je neposredno dana, priznava kot temelj znanstveno relevantne dejstvenosti, njeno predmetnostno obliko pa kot izhodišče znanstvene konceptualizacije, preprosto in dogmatično postavlja na tla kapitalistične družbe, nekritično sprejema njeno bistvo, njeno predmetno strukturo, njeno zakonitost kot nespremenljivo podlago »znanosti«. Da bi lahko od teh »dejstev« prišli do dejstev v pravem pomenu besede, moramo videti njihovo zgodovinsko pogojenost kot tako, moramo zapustiti stališče, od koder se neposredno dajejo: njih same moramo podrediti zgodovinskodialektični obravnavi, kajti, kakor pravi Marx: »Dovršena podoba ekonomskih odnosov — podoba, kakršna se kaže na površju v svoji realni eksistenci in zato tudi v predpostavkah, s katerimi si skušajo razjasniti te odnose njihovi nosilci in agenti — je močno drugačna, v resnici obrnjena ter v nasprotju z njihovim

⁸ *Razredni boji v Franciji*, Uvod, MEID III, CZ, Ljubljana 1977, str. 8. Pri tem pa ne smemo pozabiti, da ima »naravoslovna eksaktnost« za predpostavko ravno »stalnost« elementov. To metodično zahtevo je opredelil že Galilej.

- notranjim, bistvenim, toda zastrtim jedrom in njenim ustreznim pojmom.»⁹
- 21 Če je treba torej dejstva pravilno dojeti, je treba najprej jasno in natančno dojeti razliko med njihovo realno eksistenco in njihovo notranjo jedrno podobo, med predstavami, ki jih imamo o njih, in med njihovimi pojmi. To razlikovanje je prva predpostavka za resnično znanstveno obravnavo, ki bi bila po Marxovih besedah »odveč, če bi se vidna oblika in bistvo stvari neposredno skladali.«¹⁰ Torej gre za to, da pojave na eni strani izločimo iz oblike, v kateri so neposredno dani, da pridemo do posredovanj, prek katerih jih je mogoče povezati z njihovim jedrom, z njihovim bistvom in jih v tem bistvu dojeti, in po drugi strani razumeti to njihovo pojavno naravo, njihov videz kot njihovo *nujno* pojavno obliko. Ta oblika je nujna zaradi njenega zgodovinskega bistva, ker je zrasla na tleh kapitalistične družbe. To dvojno določilo, to hkratno pripoznavanje in odpravljanje neposredne biti je ravno dialektični odnos. Notranja miselna zgradba *Kapitala* je prav tu povzročala največje težave površnim bralcem, nekritično ujetim v miselne oblike kapitalističnega razvoja. Kajti prikaz po eni strani izredno zaostri ravno kapitalistično naravo vseh ekonomskih oblik, ustvari miselni milje, v katerem te delujejo čisto, družba pa je orisana kot »ustrezna teoriji«, namreč tako, da je vseskozi kapitalizirana, da jo sestavljajo zgolj kapitalisti in proletarci. Po drugi strani pa se, brž ko ta način obravnavanja pride do takšnega ali drugačnega rezultata, brž ko se zdi, da se pojavní svet strdi v teorijo, tako dobljeni rezultat takoj razkroji v goli videz, v golo sprevrnjeno zrcaljenje sprevrnjenih razmerij, ki je le »zavestni izraz navideznega gibanja«.

- Šele v tej povezanosti, ki posamezna dejstva družbenega življenja vključuje kot momente zgodovinskega razvoja v *totalnost*, postane mogoče spoznanje dejstev kot spoznanje *dejanskosti*. To spoznanje izhaja iz pravkar opredeljenih enostavnih, čistih (v kapitalističnem svetu) neposrednih, naravnih določil, od njih pa napreduje k spoznanju konkretne totalnosti kot miselne reprodukcije dejanskosti. Ta konkretna totalnost ni mišljenju neposredno dana. »Konkretno je konkretno,« pravi Marx, »ker je strnitev številnih določil, torej enotnost raznovrstnega.«¹¹ Idealizem zapade tu slepilu, ker zamenjuje ta miselni reprodukcijski proces dejanskosti s procesom izoblikovanja same dejanskosti. Kajti »v mišljenju se prikazuje kot proces strnitve, kot rezultat, ne kot izhodišče, čeprav je dejansko izhodišče in zato tudi izhodišče naziranja in predstave«. Nasprotno pa ostane vulgarni marksizem — naj se pri Bernsteinu in drugih še tako preoblači v sodobna oblačila — pri reprodukciji neposrednih, enostavnih določil družbenega življenja. Meni, da je še posebej »eksakten«, če ta določila preprosto sprejema brez vsake analize, brez sinteze v konkretno totalnost, če jih pušča v njihovi abstraktni izoliranosti in jih pojasnjuje le z abstraktnimi zakonitostmi, ki niso navezane na konkretno totalnost. »Grobost in brezpojmovnost je ravno v tem,« pravi Marx, »da se to, kar organsko sodi skupaj, postavi v golo refleksijsko povezavo.«¹²
- 22

Grobost in brezpojmovnost takšnih refleksijskih povezav je predvsem v tem, da zamegljujejo zgodovinsko, minljivo naravo kapitalistične družbe in da ta določila nastopajo kot brezčasne, večne, vsem družbenim formam skupne

⁹ *Kapital* III, CZ, Ljubljana 1977, str. 235. Podobno prav tam, str. 49, 351 itn. To razlikovanje med eksistenco (ki razpade na dialektične momente videza, pojava in bista) in dejanskostjo izvira iz Heglove *Logike*. Tu žal ne moremo obravnavati kako zelo se konceptualizacija v *Kapitalu* opira na te razlike. Tudi razlikovanje med predstavo in pojmom izvira od Hegla.

¹⁰ *Kapital* III, str. 911.

¹¹ *H kritiki politične ekonomije*, MEW 13, str. 632.

¹² Prav tam, str. 260. Tudi kategorija refleksijske povezave izvira iz Heglove *Logike*.

kategorije. To se je najbolj izrazito pokazalo v meščanski vulgarni ekonomiji, vendar je tudi vulgarni marksizem šel kmalu po isti poti. Brž ko je bila zamažana dialektična metoda in z njo metodična vladavina totalnosti nad posameznimi momenti, brž ko niso več deli odkrili v celoti svoj pojem in svojo resnico, ampak je bila celota, prav narobe, odstranjena iz obravnavanja kot neznanstvena ali pa je zbledela v golo »idejo« ali »vsoto« delov, se je morala refleksijska povezava prikazovati izoliranim delom kot brezčasni zakon vsake človeške družbe. Kajti Marxova zahteva, da »produkcijska razmerja sleherne družbe tvorijo celoto«, ¹³ je metodično izhodišče in ključ ravno za *historično* spoznanje družbenih odnosov. Vsako izolirano posamezno kategorijo je namreč mogoče v tej izoliranosti misliti in obravnavati, kot da je zmeraj dana v vsem družbenem razvoju. (Če je v neki družbi ni mogoče odkriti, gre pač za »naključje«, ki potrjuje pravilo.) Resnično razliko med stopnjami družbenega razvoja veliko manj jasno in enoumno kažejo spremembe, ki so jim podvrženi ti posamezni, izolirani delni momenti, kakor spremembe *njihove funkcije* v celotnem procesu zgodovine, njihovega odnosa do družbe kot celote.

3.

To dialektično obravnavanje totalnosti, ki se na videz tako zelo oddaljuje od neposredne dejanskosti, ki na videz tako »neznanstveno« konstruira dejanskost, je v resnici edina metoda miselne reprodukcije in dojetja dejanskosti. Konkretna totalnost je torej prava kategorija dejanskosti.¹⁴ Pravilnost tega pojmovanja pa se čisto jasno pokaže šele, ko postavimo v središče našega zanimanja realni, materialni substrat naše metode, kapitalistično družbo in njen notranji antagonizem produktivnih sil in produkcijskih razmerij. Metoda naravoslovnih znanosti, metodični ideal vsake refleksije znanosti in vsakega revizionizma ne pozna protislovij in antagonizmov v svojem materialu. Če kljub temu obstaja med posameznimi kategorijami kako protislovje, je to le znamenje, da doslej doseženo spoznanje še ni popolno. Teorije, ki so si na videz na tak način v navzkrižju, morajo v teh protislovjih videti svoje pregrade, morajo se temu ustrezno preobraziti in se subsumirati splošnejšim teorijam, v katerih nato ta protislovja dokončno izginejo. Za družbeno dejanskost pa ta protislovja niso znamenja še nepopolnega znanstvenega dojetja dejanskosti, ampak so prej *neločljivo povezana z bistvom dejanskosti same, z bistvom kapitalistične družbe*. V spoznanju celote niso odpravljena tako, da *prenehajo* biti protislovja. Prav narobe, doumljena so kot nujna protislovja, kot antagonistična podlaga tega produkcijskega reda. Če teorija, kot spoznanje totalnosti, pokaže pot, kako premagati ta protislovja, kako jih odpraviti, potem to naredi tako, da pokaže tiste *realne težnje* družbenega razvojnega procesa, ki so poklicane, da *realno* odpravijo ta protislovja v družbeni dejanskosti, med družbenim razvojem.

Navzkrižje med dialektično in »kritično« (ali vulgarno-materialistično, mahistično itn.) metodo samo je s tega gledališča družbeni problem. Spoznavni ideal naravoslovnih znanosti, ki — če ga uporabimo na naravi — služi zgolj

¹³ *Beda filozofije*, MEID II, CZ, Ljubljana 1976, str. 478—479.

¹⁴ Bralce. ki se resneje zanimajo za metodična vprašanja, bi radi tu opozorili, da je tudi v Heglovi *Logiki* vprašanje odnosa med celoto in deli dialektični prehod od eksistence k dejanskosti, pri čemer je treba pripomniti, da je vprašanje odnosa med notranjostjo in zunanjostjo, ki je tam prav tako obravnavano, tudi problem totalnosti. *Werke*, IV, str. 156 ss. (Vsi citati iz *Logike* so iz 2. izd.)

- napredku znanosti, se pokaže kot ideološko bojno sredstvo buržoazije, če ga usmerimo k družbenemu razvoju. Za buržoazijo je življenjsko pomembno, da po eni strani svoj lastni produkcijski red pojmuje tako, kot da so ga oblikovale brezčasno veljavne kategorije, kot da ga torej določajo večni zakoni narave in uma, kot da večno biva naprej, in da po drugi strani protislovja, ki se neogibno vsiljujejo, presoja kot nekaj, kar ne sodi k bistvu tega produkcijskega reda, ampak so goli površinski pojavi itn. Metoda klasične ekonomije je nastala iz te ideološke potrebe, vendar pa je kot znanost tudi v tej strukturi družbene dejanskosti, v antagonistični naravi kapitalistične produkcije prišla do svoje pregrade. Če mislec, denimo, Ricardovega kova, zanika »nujnost razširitve trga z razširitvijo produkcije in rastjo kapitala«, potem zato (seveda psihološko nezavedno), da mu ne bi bilo treba priznati nujnosti kriz, v katerih se najbolj očitno kaže antagonizem kapitalistične produkcije, dejstvo, da »je meščanski produkcijski način pregrada svobodnega razvoja produktivnih sil«. ¹⁵ A to, kar je bilo tu še v dobri veri, postane seveda v vulgarni ekonomiji zavestno zlagana apologija meščanske družbe. Vulgarni marksizem, ki si prizadeva bodisi dosledno odstraniti dialektično metodo iz proletarske znanosti bodisi jo vsaj »kritično« izboljšati, hote ali ne hote pride do enakih rezultatov. Tako morda najbolj groteskno Max Adler, ki hoče dialektiko kot metodo, kot gibanje mišljenja kritično ločiti od dialektike biti kot metafizike, pri čemer je vrhunec »kritike« rezultat, da od obeh dialektik ostro razlikuje dialektiko kot »kos pozitivne znanosti«, »o kateri govorimo predvsem, kadar govorimo o realni dialektiki v marksizmu«. Ta dialektika, ki bi jo morali bolj upravičeno imenovati »antagonizem«, »ugotavlja preprosto dano nasprotnost nad lastnim interesom individua in družbenimi oblikami, v katere je ta ujet«. ¹⁶ S tem se, prvič, objektivni ekonomski antagonizem, ki se kaže v *razrednih bojih*, razvojeni v konflikt med *individuum in družbo*, iz katerega ni mogoče dojeti nujnosti ne nastanka ne problematike in ne propada kapitalistične družbe, in katerega rezultat se hote ali ne hote izteka v kantovsko filozofijo zgodovine. Drugič pa je tudi tu struktura meščanske družbe fiksirana kot obča družbena forma. Kajti osrednji problem realne »dialektike ali, bolje, antagonizma«, ki ga poudarja Max Adler, ni drugo kot ena izmed značilnih oblik, v katerih se ideološko izraža antagonistična narava kapitalističnega družbenega reda. Toda bistvo stvari se nič ne spremeni, ali je izhodišče tega ovekovečenja kapitalizma ekonomska baza ali ideološke tvorbe, ali se dogaja naivno-brezbrizno ali kritično-pretanjeno.

Tako je hkrati z zavrženjem ali zabrisanjem dialektične metode zginila tudi spoznavnost zgodovine. S tem ne trdimo, da določenih osebnosti, obdobji itn. v zgodovini ne bi mogli bolj ali manj točno opisati brez dialektične metode. Prav narobe, gre za to, da tu ni več mogoče dojeti zgodovino kot *enotni proces*. (Ta nemožnost se kaže v meščanski znanosti po eni strani v obliki abstraktnih socioloških zgodovinskih konstrukcij Comte-Spencerjevega tipa, katerih notranja protislovja je prepričljivo pokazala sodobna meščanska zgodovinska teorija, najostreje pa Rickert, po drugi v obliki zahteve po »filozofiji zgodovine«, katere razmerje do zgodovinske dejanskosti se spet kaže kot metodično nerešljiv problem.) Pri nasprotju med opisom zgodovine in zgodovino kot enotnim procesom pa ne gre za razliko v obsegu, denimo, za razliko med posebno zgodovino in univerzalno zgodovino, ampak za metodično nasprotje,

¹⁵ Marx, *Teorije o presežni vrednosti*, II, MEW 26, str. 525, 528.

¹⁶ *Marxistische Probleme*, str. 77.

za nasprotje gledišča. Vprašanje enotnega dojetja zgodovinskega procesa nujno vznikne pri obravnavi vsake dobe, vsakega delnega področja itn. Tu se torej pokaže odločilni pomen dialektične obravnave totalnosti. Povsem mogoče je namreč, da neki zgodovinski dogodek v bistvu povsem pravilno spoznamo in opišemo, ne da bi bili zato zmožni dojeti ta dogodek kot tisto, kar dejansko je, kar je po svoji dejanski funkciji v zgodovinski celoti, ki ji pripada, ne da bi ga torej mogel zapopasti v enotnosti zgodovinskega procesa. Sismondijevo stališče glede vprašanja krize je zelo značilen zgled za to.¹⁷ Konec koncev se mu ni posrečilo zato, ker je sicer pravilno spoznal imanentne razvojne težnje tako produkcije kot distribucije, a ju je moral, ker je ostal kljub svoji sicer ostroumni kritiki kapitalizma ujet v kapitalistične predmetne oblike, dojete kot med seboj neodvisni gibalni sklopi, ne da bi »dojel, da so razmerja distribucije zgolj razmerje produkcije sub alia specie«. Tako da ga doleti enaka usoda kakor lažno Proudhonovo dialektiko; »različne dele spremenimo v prav toliko družb zase«.¹⁸

Ponavljamo, da kategorija totalnosti svojih momentov nikakor ne odpravlja v brezlično enotnost, v identiteto. Pojavna oblika njihove samostojnosti, njihove lastne zakonitosti, ki jo imajo v kapitalističnem produkcijskem redu, se le v toliko razkrije kot goli videz, da stopijo drug z drugim v dialektično-dinamični odnos, da so dojeti kot dialektičnodinamični momenti ravno tako dialektičnodinamične celote. »Rezultat, do katerega pridemo,« pravi Marx,¹⁹ »ni ta, da so produkcija, distribucija, menjava, konsumpcija identične, marveč ta, da so vse členi neke totalnosti, razložki v neki enotnosti... Določena produkcija določa torej določeno konsumpcijo, distribucijo, menjavo in *določena medsebojna razmerja teh različnih momentov*... Med različnimi momenti poteka vzajemno učinkovanje. Tako (je) pri vsaki organski celoti.«

A tudi pri kategoriji medsebojnega delovanja se ne smemo ustaviti. Če bi razumeli medsebojno delovanje kot golo medsebojno kavzalno vplivanje dveh predmetov, ki sta drugače nespremenljiva, se v spoznavanju ne bi nič bolj približali družbeni dejanskosti kot enoumni kavzalni nizi vulgarnega materializma (ali pa funkcionalni odnosi mahizma itn.). Medsebojno vplivanje je namreč npr. tudi to, da mirujočo biljardno kroglo zadane gibajoča se krogla; prva se začne gibati, druga zaradi trka spremeni svojo prvotno smer itn. Medsebojno delovanje, o katerem govorimo tu, mora presegati medsebojno vplivanje *objektov, ki so sicer nespremenljivi*. Presega ga pa prav po svojem odnosu do celote: odnos do celote postane opredelitev, ki določa *predmetno obliko* vsakega objekta spoznanja; vsaka bistvena in za spoznanje relevantna sprememba se kaže kot sprememba odnosa do celote in *zato* kot sprememba same predmetne oblike.²⁰ Marx je na številnih mestih svojega dela jasno izrekel to misel. Navedel bom samo eno izmed najbolj znanih mest: »Zamorec je zamorec. Šele v določenih razmerjih postane *suženj*. Predilni stroj za bombaž je stroj za predenje bombaža. Le v določenih razmerjih postane *kapital*. Če ga iztrgamo iz teh razmerij, je prav tako malo kapital, kakor je *zlato* na sebi in za sebe *denar* ali sladkor *cena* sladkorja.«²¹ To nenehno spreminjanje predmetnih oblik

¹⁷ *Teorije o presežni vrednosti*, MEW 26, III, str. 51, 79.

¹⁸ *Beda filozofije*, MEID II, str. 479.

¹⁹ *H kritiki politične ekonomije*, MEW 13, str. 630.

²⁰ Se posebej prefinjen oportunizem Cunowa se kaže v tem, da nenadoma spremeni — kljub svojemu temeljitemu poznavanju Marxovih spisov — pojem celote (celovitosti, totalnosti) v pojem »vsote«, s čemer odpravi vsak dialektični odnos. Prim. *Marxsche Geschichts-, Gesellschafts- und Staatstheorie*, II, str. 155–157.

²¹ *Mezdno delo in kapital*, MEID II, str. 686.

vseh družbenih fenomenov v njihovem nenehnem dialektičnem vplivanju drugega na drugega; to, da postane mogoče spoznati predmet in njegovo funkcijo v določeni totalnosti, v kateri nastopa, omogoča dialektični obravnavi totalnosti — in samo njej! — da doume *dejanskost kot družbeno dogajanje*. Samo tu se namreč tiste fetišistične predmetne oblike, ki jih nujno proizvaja kapitalistična produkcija, razvežejo v videz, ki je sicer spoznaven kot nujen, toda vendar le videz. Njihove refleksijske povezanosti, njihove »zakovitosti«, ki sicer ravno tako nujno nastajajo na teh tleh, a zakrivajo dejanske povezave med predmeti, se pokažejo kot nujne predstave dejavnikov kapitalističnega produkcijskega reda. So torej predmeti spoznanja, toda predmet, ki je v njih in z njihovo pomočjo spoznan, ni sam kapitalistični produkcijski red, ampak ideologija razreda, ki v njem vlada.

Zgodovinsko spoznanje je mogoče le, če se ta ovoj raztrga. Funkcija refleksijskih določil fetišističnih predmetnih oblik je namreč prav v tem, da se zaradi njih fenomeni kapitalistične družbe prikazujejo kot nadzgodovinske bitnosti. Spoznanje dejanske predmetnosti nekega fenomena, spoznanje njegove historične narave in spoznanje njegove dejanske funkcije v družbeni celoti sta torej enotno spoznavno dejanje. Navidezno znanstveni način obravnave pa to enotnost raztrga. Tako je npr. šele dialektična metoda omogočila spoznati razliko med konstantnim in variabilnim kapitalom, ki je bistvena za ekonomijo. Klasična ekonomija ni mogla preseči razlikovanja med fiksnim in cirkulirajočim kapitalom, kar nikakor ni bilo naključje. Kajti »variabilni kapital je torej samo posebna zgodovinska pojavna oblika fonda življenjskih potrebščin ali delovnega fonda, ki ga potrebuje delavec za svojo samoohranitev in za svojo reprodukcijo in ki ga mora v vseh sistemih družbene produkcije vedno sam producirati in reproducirati. Ta delovni fond mu v obliki plačilnih sredstev za njegovo delo nepretrgoma priteka samo zato, ker njegov lastni produkt od njega v obliki kapitala neprenehoma odteka... To transakcijo zakrivata blagovna oblika produkta in denarna oblika blaga.«²²

Ta funkcija fetišističnega videza, da zakriva dejanskost, značilna za vse fenomene kapitalistične družbe, pa ni omejena zgolj na zakrivanje njihove historične, tj. prehodne, minljive narave, ampak seže še dlje. Ali, bolje rečeno: to zakrivanje je mogoče le zato, ker vse predmetne oblike, v katerih se človeku kapitalistične družbe — nujno — neposredno prikazuje njegovo okolje, predvsem ekonomske kategorije, prav tako zakrivajo svoje lastno bistvo kot predmetne oblike, kot kategorije *odnosov med ljudmi*, ker se prikazujejo kot reči in kot odnosi med rečmi. Zato mora dialektična metoda, ko raztrga večnostni ovoj kategorij, raztrgati hkrati tudi njihov rečevni ovoj, da bi odprla pot do spoznanja dejanskosti. »Ekonomija,« pravi Engels v svoji recenziji Marxove »Kritike politične ekonomije«, »ne obravnava stvari, temveč odnose med osebami in v zadnji instanci — med razredi; ti odnosi so vselej vezani na stvari in se pojavljajo kot stvari.«²³ Šele s tem spoznanjem se obravnava totalnosti dialektične metode pokaže kot spoznanje dejanskosti družbenega dogajanja. Dialektični odnos delov do celote se je lahko kazal zgolj kot golo metodično miselno določilo, v katerem tiste kategorije, ki dejansko konstituirajo družbeno dejanskost, prav tako malo izstopajo kot v refleksijskih določilih meščanske ekonomije in katerih premoč nad zadnjimi bi bila torej čisto metodo-
loška. Razlika pa je veliko globlja in načelnejša. Kajti šele tako, da se v vsaki

²² Kapital I, CZ, Ljubljana 1961, str. 638.

²³ Prim. članek »Postvarellost in zavest proletariata«.

ekonomski kategoriji pokaže določen odnos med ljudmi na določeni stopnji njihovega družbenega razvoja, da je oveden in prigan do svojega pojma, je mogoče dojeti gibanje same človeške družbe v njeni notranji zakonitosti hkrati kot produkt ljudi samih in produkt sil, ki so nastale iz njihovih odnosov in se izmaknile njihovem nadzoru. Ekonomske kategorije postanejo torej v dveh pomenih dialektičnodinamične. Med seboj so v živem medsebojnem delovanju kot »čiste« ekonomske kategorije in prispevajo k spoznanju vsakokratnega časovnega preseka družbenega razvoja. Kolikor pa so nastale iz človeških odnosov, kolikor funkcionirajo v preobrazbenem procesu človeških odnosov, postane viden v tem njihovem medsebojnem odnosu do dejanskega substrata njihovega delovanja potek samega razvoja. Tj. produkcija in reprodukcija določene ekonomske totalnosti, ki jo znanost mora spoznati, se nujno sprevrne v produkcijski in reprodukcijski proces določene celotne družbe, seveda transcendirajoč »čisto« ekonomijo, vendar ne da bi se morala pri tem navezovati na kakršne koli transcendentne sile. Marx je to značilnost dialektičnega spoznanja pogosto jasno in odločno poudarjal. Tako npr.: »Kapitalistični produkcijski proces, če ga gledamo v njegovi povezanosti ali kot reprodukcijski proces, producira torej ne le blago in presežno vrednost, temveč producira in reproducira tudi kapitalistični odnos, na eni strani kapitalista, na drugi mezdnega delavca.«²⁴

4.

To postavljanje, produciranje in reproduciranje samega sebe pa je ravno *dejanskost*. To je jasno spoznal že Hegel in povedal na način, ki je Marxovemu zelo blizu, četudi je še preveč abstrakten, ne razume samega sebe in zato omogoča nesporazume. »Kar je dejansko, je v sebi nujno,« pravi v svoji filozofiji prava.²⁵ »Nujnost je v tem, da je celota razcepljena na pojmovne razlike in da to, kar je razcepljeno, daje neko trdno in trajno določenost, ki ni mrtva in trdna, ampak se vselej proizvaja v razkroju.« Ravno tu, kjer se v problemu dejanskosti jasno pokaže globoka sorodnost med historičnim materializmom in Heglovo filozofijo, v tem, da ima teorija vloga *samospoznanja dejanskosti*, je treba takoj opozoriti, četudi le z nekaj besedami, na nič manj odločilno ločnico med obema. Ta ločnica je prav tako problem dejanskosti, problem enotnosti zgodovinskega procesa. Marx očita Heglu (in še bolj njegovim naslednikom, ki vedno bolj padajo nazaj na stopnjo Fichteja in Kanta), da ni dejansko premagal dvojnosti mišljenja in biti, teorije in prakse, subjekta in objekta, da je njegova dialektika — kot notranja, dejanska dialektika zgodovinskega procesa — goli videz, da ravno v odločilni točki ni presegel Kanta, da je njegovo spoznanje le spoznanje o neki — na sebi po bistvu tuji — materiji, ne pa samospoznanje *te* materije človeške družbe. »Že pri Heglu ima,« trdijo odločilni stavki te kritike,²⁶ »absolutni duh zgodovine v masi svoj material, svoj ustrezni izraz pa šele v filozofiji. Vendar pa se filozof pojavlja le kot organ, v katerem duh, ki dela zgodovino, šele dodatno, po poteku gibanja dospe do zavesti. Na to poznejšo zavest filozofa se reducira njegov delež v zgodovini, kajti absolutni duh izvršuje dejansko gibanje nezavedno. Filozof pride torej post festum.« Hegel torej »dovoli absolutnemu duhu kot absolut-

²⁴ *Kapital* I, 651—652.²⁵ Dodatek k § 270, *Philosophische Bibliothek*, str. 354.²⁶ *Sveta družina*, MEID I, str. 504.

nemu duhu delati zgodovino samo na videz. Ker namreč dospe absolutni duh, kot ustvarjalni svetovni duh do zavesti šele post festum v filozofu, eksistira njegovo delanje zgodovine le v zavesti, v mnenju in predstavi filozofa, le v spekulativni domišljiji. »S to pojmovno mitologijo heglovstva je kritična dejavnost mladega Marxa dokončno opravila.

Vendar ni naključje, da je bila filozofija, v boju s katero se je Marx dokopal do »samorazumevanja«, že gibanje heglovstva, ki se je že vračalo nazaj, h Kantu, gibanje, ki je nejasnosti in notranje negotovosti Hegla samega izrabilo za to, da je iztrebilo revolucionarne elemente iz metode, da bi uskladilo reakcionarno vsebino, reakcionarno pojmovno mitologijo, preostanke kontemplative dvojnosti mišljenja in biti s homogeno reakcionarno filozofijo takratne Nemčije. Potem ko je Marx sprejel napredni del Heglove metode, dialektiko, kot spoznanje dejanskosti, se ni le ostro ločil od Heglove dediščine, ampak je hkrati razcepil samo filozofijo. Izredno dosledno je do skrajnosti zaostрил zgodovinsko težnjo, ki tiči v Heglovi filozofiji: vse pojave družbe in podružbljenega človeka je radikalno preobrazil v družbene probleme, tako da je konkretno pokazal realni substrat zgodovinskega razvoja in omogočil, da je postal metodično ploden. S tem merilom, ki ga je sam odkril in metodično zahteval, je meril Heglovo filozofijo in jo ocenil za preveč preprosto. Mitologizirajoči preostanki »večnih vrednot«, ki jih je Marx izločil iz dialektike, so v bistvu na isti ravni refleksijske filozofije, proti kateri se je Hegel vse svoje življenje odločno in ogorčeno bojeval, proti kateri je postavil svojo celotno dialektično metodo, proces in konkretno totalnost, dialektiko in zgodovino. Marxova kritika Hegla je torej neposredno nadaljevanje in nadaljnja izpeljava same Heglove kritike Kanta in Fichteja.²⁷ Tako je nastala po eni strani Marxova dialektična metoda kot dosledna nadaljnja izpeljava tega, k čemur je Hegel sam stremel, vendar tega ni konkretno dosegel, po drugi pa je ostalo mrtvo truplo napisanega sistema kot plen filologov in tvorcev sistema.

Točka ločitve pa je dejanskost. Hegel ni bil zmožen prodreti do dejanskih gonilnih sil zgodovine. Deloma zato, ker v času, ko je nastal njegov sistem, te sile še niso bile dovolj jasne in vidne. Tako da je bil prisiljen videti v ljudstvih in v njihovi zavesti (katere realnega substrata v njegovem neenotnem obstajanju Hegel ni videl in jo je zato mitologiziral kot »ljudski duh«) videti pravih nosilcev zgodovinskega razvoja. Deloma pa zato, ker je sam ostal ujet — kljub svojemu odločnemu prizadevanju po nasprotnem — v platonistično-kantovskem načinu obravnavanja, v dvojnosti mišljenja in biti, oblike in materije. Četudi je šele on zares odkril pomen konkretne totalnosti, četudi si je njegovo mišljenje zmeraj prizadevalo premagati vsako abstraktnost, je po njegovem materijo vendarle — pristno platonistično — obremenjevala »hiba določenosti«. Te navzkrižne in bojujoče se težnje v njegovem sistemu se niso mogle miselno izčistiti. Pogosto stojijo neposredovano, protislovno in nespravlljivo druga poleg druge, in dokončna (navidezna) sprava, do katere pridejo v samem sistemu,

²⁷ Ne preseneča, da skuša Cunow ravno na tej točki, kjer je Marx radikalno premagal Hegla, Marxa spet korigirati s kantovsko obrnjenim Heglom. Proti Marxovemu čisto historičnemu pojmovanju države postavlja Heglovo državo kot »večno vrednoto«, katere »napake«, s čimer je treba razumeti njene funkcije kot orodja razrednega zatiranja, naj bi bile zgolj nekaj »historičnega«, »ki pa ne odločajo o bistvu, določitvi in smotru države«. Da Marx (za Cunowa) tu zaostaja za Heglom, je posledica tega, da to vprašanje »obravnavava politično, ne pa s sociološkega stališča«, l. c. I, str. 308. Vidimo, da za oportuniste sploh ne obstaja ves problem premagovanja Heglove filozofije. Če se ne vračajo k vulgarnemu materializmu ali h Kantu, izrabljajo reakcionarno vsebino Heglove državne filozofije za iztrebljanje revolucionarne dialektike iz maksizma, za miselno ovekovčenje meščanske družbe.

je morala biti zaradi tega obrnjena prej v preteklost kakor v prihodnost.²⁸ Zato ne preseneča, da je meščanska znanost že zelo zgodaj poudarila kot bistveno in razvijala naprej prav to Heglovo stran. Ravno s tem pa se je skoraj popolnoma zameglilo revolucionarno jedro njegovega mišljenja, in to celo za marksiste.

Pojmovna mitologija je zmeraj le miselni izraz za to, da ljudem ni bilo doumljivo neko temeljno dejstvo njihovega bivanja, katerega posledice se ne morejo ubraniti. Nesposobnost prodreti v sam predmet dobi miselni izraz v transcendentnih gibalih, ki na mitološki način gradijo in oblikujejo dejanskost, odnos med predmeti, naš odnos do njih, njihovo spreminjanje v zgodovinskem procesu. S tem, da sta Marx in Engels spoznala »produkcijo in reprodukcijo dejanskega življenja kot v zadnji instanci dejavni moment v zgodovini,«²⁹ sta šele dobila možnost in stališče za obračun z vsako mitologijo. Heglov absolutni duh je bila zadnja od veličastnih mitoloških oblik, oblika, v kateri sta se že izrazila celota in njeno gibanje, ne da bi se tudi zares ovedla svojega dejanskega bistva. Če pride um, »ki je zmeraj eksistiral, samo da ne v umni formi,«³⁰ z odkritjem svojega resničnega substrata, temelja, od koder se lahko človeško življenje dejansko ove samega sebe, v historičnem materializmu do svoje »umne« oblike, potem se je ravno udejanjil program Heglove filozofije zgodovine, čeprav je bil njegov nauk uničen. V nasprotju z naravo, poudarja Hegel, kjer je »sprememba krožni tok, ponovitev enakega,« pa v zgodovini ni sprememba »zgolj na površini, ampak v pojmu. Pojem sam je tisti, ki se popravlja.«³¹

5.

Šele v tem sklopu lahko izhodišče dialektičnega materializma, da »ne določa zavest ljudi njihove biti, temveč, narobe, njihova družbena bit določa njihovo zavest«, presega zgolj teoretsko vprašanje in postane vprašanje prakse. Tu namreč, kjer se jedro biti razkrije kot družbeno dogajanje, se lahko bit prikaže kot doslej seveda nezaveden produkt človeške dejavnosti in ta dejavnost sama spet kot odločilni element preobrazbe biti. Čisti naravni odnosi ali v naravne odnose mistificirane družbene oblike stojijo človeku nasproti kot toge, skončane — v bistvu — nespremenljive danosti, katerih zakone lahko kvečjemu izrabi zase, katerih predmetno strukturo lahko kvečjemu dojame, nikoli pa je ne more preobraziti. Po drugi strani vrže tako pojmovanje biti možnost prakse v individualno zavest. Praksa postane dejavnostna oblika oposameznjenega individua: etika. Feuerbachov poskus premagati Hegla se je zlomil na tej točki: tako kot nemški idealizem in še veliko bolj kot Hegel sam se je ustavil pri oposameznjenem individuu »meščanske družbe«.

Marxova zahteva dojeti »čutnost«, predmet, dejanskost kot človeško čutno dejavnost,³² pomeni človekovo ovedenje o sebi kot družbenem bitju, o človeku kot hkratnem subjektu in objektu družbeno-zgodovinskega dogajanja. Človek

²⁸ Zelo značilno je Heglovo stališče o politični ekonomiji (*Filozofija prava*, § 189). Cisto jasno spozna njen temeljni metodični problem kot problem naključja in nujnosti (zelo podoben Engelsovemu *Izvor* ... , CZ, Ljubljana 1963, str. 159. Feuerbach, MEID V, CZ, Ljubljana 1975, str. 472–473), vendar ni zmožen videti temeljnega pomena materialnega substrata ekonomije, medsebojnega odnosa med ljudmi; zanj je to »mrgolenje samovolje« in njegovi zakoni so »podobni planetarnemu sistemu«. l. c. str. 336.

²⁹ Engels: *Pismo J. Blochu*, 21. 9. 1890. MEW 37, str. 463.

³⁰ Pisma iz »Nemško-francoskih letopisov«, MEW 1, str. 345.

³¹ *Die Vernunft in der Geschichte*. Phil. Bibl. I, str. 133–134.

³² »Teze o Feuerbachu«, MEID II, str. 356–359.

fevdalne družbe se ni mogel ovesti sebe kot družbenega bitja, ker so bili njegovi družbeni odnosi sami še pogosto narurni, ker je bila družba sama kot celota veliko premalo enotno organizirana in ker je v svoji enotnosti veliko premalo zajemala vse odnose med ljudmi, da bi se lahko v zavesti prikazala kot človekova Dejanskost [*die Wirklichkeit*]. (Vprašanje zgradbe in enotnosti fevdalne družbe ne sodi sem.) Meščanska družba opravi ta proces podružbljanja družbe. Kapitalizem podre tako vse prostorskočasovne pregrade, ki ločujejo posamezne dežele in področja, kakor tudi pravne pregrade stanovske razslojenosti. V njegovem svetu formalne enakosti vseh ljudi vedno bolj izginjajo tisti odnosi, ki so neposredno uravnavali izmenjavo snovi med ljudmi in naravo. Človek postane v pravem pomenu besede družbeno bitje. Družba postane za človeka Dejanskost [*die Wirklichkeit*].

34 Tako postane spoznanje družbe kot dejanskosti mogoče le na tleh kapitalizma, meščanske družbe. A razred, ki nastopi kot zgodovinski nosilec tega preobrata, buržoazija, opravlja to funkcijo še nezavedno. Družbene moči, ki jih je sprostil, ravno tiste moči, ki so ga pripeljale do gospostva, mu stojijo nasproti kot druga narava, ki pa je veliko bolj brezdušna, netransparentna kakor narava v fevdalizmu.³³ Šele z nastopom proletariata se dovrši spoznanje družbene dejanskosti in dovrši se ravno s tem, da v razrednem stališču proletariata vidimo tisto točko, od koder je mogoče videti družbo kot celoto. Samo zato ker je za proletariat življenjsko nujno, ker je eksistenčno vprašanje doseči popolno jasnost o svojem razrednem položaju, ker je mogoče njegov razredni položaj dojeti le v spoznanju celotne družbe, ker je to spoznanje neogibna predpostavka njegovih dejanj, sta v historičnem materializmu hkrati nastala nauk »o pogojih za osvoboditev proletariata« in nauk o dejanskosti celotnega procesa družbenega razvoja. Enotnost teorije in prakse je torej le druga plat zgodovinskodružbenega položaja proletariata, da z njegovega stališča koincidirata samospoznanje in spoznanje totalnosti, da je hkrati subjekt in objekt lastnega spoznanja.

Kajti poklikanost pripeljati razvoj človeštva na višjo stopnjo se opira, kot je Hegel (seveda še o ljudstvih) pravilno pripomnil, na to, da so te »razvojne stopnje dane kot neposredna naravna načela« in tistemu ljudstvu (tj. tistemu narodu), »ki mu pripada takšen moment kot naravno načelo, je zaupana... njegova izpolnitev.«³⁴ Marx je to misel povsem jasno konkretiziral za družbeni razvoj: »Če pripisujejo socialistični pisci proletariatu to svetovnozgodovinsko vlogo, tedaj se to... nikakor ne zgodi zato, ker bi imeli proletarce za bogove.

35 Prej narobe. Ker je v izoblikovanem proletariatu praktično dovršena abstrakcija od vse človečnosti, celo od videza človečnosti, ker so v življenjskih pogojih proletariata zbrani vsi življenjski pogoji današnje družbe v svoji najbolj nečloveški stopnji, ker je v proletariatu človek izgubil samega sebe, vendar se je hkrati ne le teoretično zavedel te izgube, ampak ga je nuja, ki je ni več mogoče odvrniti, ki je ni več mogoče olepšati, ta absolutno ukazovalna nuja — praktični izraz nujnosti — prisilila k uporabi proti tej nečlovečnosti, zato proletariat more in mora osvoboditi samega sebe. Samega sebe pa ne more osvoboditi, ne da bi odpravil svojih lastnih življenjskih pogojev. Ne more odpraviti svojih lastnih življenjskih pogojev, ne da bi odpravil vseh nečloveških življenjskih pogojev današnje družbe, ki so združeni v njegovi situaciji.³⁵ Tako metodičnega bistva historičnega materializma ni mogoče ločiti od »praktično-kritične

³³ O razlogih za to stanje prim. članek »Razredna zavest«.

³⁴ *Filozofija prava*, § 346—347, I. c. str. 273.

³⁵ *Sveta družina*, MEID II, str. 496—497.

dejavnosti« proletariata: oba sta momenta istega razvojnega procesa družbe. Prav tako pa tudi ni mogoče od razrednega stališča proletariata ločiti niti spoznanja dejanskosti, ki ga opravi dialektična metoda. »Avstromarksistično« vprašanje o metodični ločitvi »čiste« znanosti marksizma od socializma³⁶ je tako kot vsa podobna vprašanja navidezni problem. Kajti marksistična metoda, materialistična dialektika kot spoznanje dejanskosti izhaja le iz razrednega stališča, iz bojnega stališča proletariata. Opuščanje tega stališča pelje stran od historičnega materializma, kakor pelje po drugi strani doseganje tega stališča neposredno v boj proletariata.

To izražanje historičnega materializma iz »neposrednega, naravnega« življenjskega načela proletariata, to izviranje popolnega spoznanja dejanskosti iz njegovega razrednega stališča nikakor ne pomeni, da sta to spoznanje ali ta metodična naravnost k temu spoznanju dana proletariatu kot razredu (in še toliko manj posameznemu proletarcu) neposredno in naravno. Nasprotno. Proletariat je seveda spoznavajoči subjekt tega spoznanja družbene celotne dejanskosti. Vendar ni spoznavajoči subjekt v smislu kantovske metode, kjer je subjekt opredeljen kot tisto, kar nikdar ne more postati objekt. Ni nepristranski gledalec tega procesa. Proletariat ni zgolj dejavni in trpeči del te celote, ampak sta vznik in razvoj njegovega spoznanja na eni strani in njegov vznik in sam razvoj v zgodovini na drugi le dve plati istega dejanskega procesa. Ni se le razred sam, od začetnih spontan, nezavednih dejanj neposrednega obupanega upora (denimo uničevanja strojev kot izredno nazorni zgled z začetka) šele postopno v nenehnem družbenem boju »izoblikoval v razred«. Tudi zavest o družbeni dejanskosti, o lastnem razrednem položaju in o historični poklicanosti, ki iz njega izvira, in metoda materialističnega pojmovanja zgodovine sta produkta istega razvojnega procesa, ki ga historični materializem — prvič v zgodovini — spoznava ustrezno in v njegovi dejanskosti.

Možnost marksistične metode je torej prav tako produkt razrednega boja kakor kateri koli politični ali gospodarski rezultat. Tudi razvoj proletariata zrcali notranjo strukturo zgodovine družbe, ki jo sam — prvič — spoznava. »Zato se njegov rezultat prav tako stalno pojavlja kot njegov pogoj, kakor se njegovi pogoji stalno pojavljajo kot njegov rezultat.«³⁷ Metodično gledišče totalnosti, ki smo ga spoznali kot osrednji problem, kot predpostavko za spoznanje dejanskosti, je v dveh pomenih produkt zgodovine. Prvič, šele z ekonomskim razvojem, ki je proizvedel proletariat, z nastankom samega proletariata (torej na določeni stopnji družbenega razvoja), s tako nastalim preoblikovanjem subjekta in objekta spoznanja družbene dejanskosti je sploh nastala formalna objektivna možnost za historični materializem kot spoznanje. Drugič, šele med razvojem proletariata samega je ta formalna možnost postala realna možnost. Kajti možnost dojeti smisel zgodovinskega procesa kot imanenten samemu procesu, ne pa ga več navezovati kot transcendentno, mitologizirajočo ali etično osmislitev na neki sam na sebi smislu tuj material, ima za predpostavko visoko razvito zavest proletariata o njegovem lastnem položaju, relativno visoko razvit proletariat, torej dolg predhodni razvoj. Gre za pot od utopije do spoznanja dejanskosti, pot od transcendentnih zastavitev ciljev prvih velikih mislecev delavskega gibanja do jasnosti Komune iz l. 1871: da delavskemu razredu ni treba »udejanjiti idealov«, ampak le »osvoboditi elemente nove družbe«; pot od razreda »nasproti kapitalu« do razreda »za samega sebe«.

³⁶ Hilferding, *Finančni kapital*, CZ, Ljubljana 1980, VIII–IX.

³⁷ *Kapital* III, str. 971.

37 Iz te perspektive se pokaže revizionistično ločevanje med gibanjem in končnim ciljem kot padec nazaj na najbolj primitivno raven delavskega gibanja. Kajti končni cilj ni stanje, ki kot »država prihodnosti« čaka na proletariat neke na koncu gibanja, neodvisno od tega gibanja, od poti, ki jo je gibanje prehodilo, stanje, na katerega lahko zato med dnevnimi boji mirno pozabimo in se ga kvečjemu spomnimo v nedeljskih pridigah kot vzvišenega momenta v primerjavi z vsakdanjimi skrbmi. Prav tako ni neko »najstvo«, neka »ideja«, ki bi bila regulativno prirejena »dejanskemu« procesu. Končni cilj je, prav narobe, tisti »*odnos do celote*« (do celotne družbe, obravnavane kot proces), ki dá vsakemu posameznemu momentu boja šele njegov revolucionarni smisel. Odnos, ki ga vsebuje vsak moment ravno v svoji enostavni, trezni vsakdanjosti, ki pa postane dejanski šele, ko se ga ovemo, in ki dá dejanskost momentu dnevnega boja s tem, da postane očiten odnos do celote. Iz gole dejstvenosti, gole eksistence je povzdignjen v dejanskost. Vendar pa ravno tako ne smemo pozabiti, da je vsako prizadevanje obvarovati »končni cilj« ali »bistvo« proletariata itn. pred vsakim omadeževanjem v odnosu in z odnosom do — kapitalističnega — bivanja konec koncev tako kot revizionizem peljalo stran od dojetja dejanskosti, od »praktično-kritične dejavnosti« in padlo nazaj v uto-
pično dvojnost subjekta in objekta, teorije in prakse.³⁸

Praktična nevarnost takega dualističnega pojmovanja se pokaže v tem, da zgine moment, ki usmerja dejanja. Brž ko namreč zapustimo tista tla dejanskosti, ki jih lahko doseže edino dialektični materializem (ki pa jih tudi mora zmeraj znova doseči), brž ko ostanemo torej na »naravnih« tleh eksistence, suhe, gole in surove empirije, sta subjekt delovanja in okolje »dejstev«, v katerem poteka njegovo delovanje, postavljena drug nasproti drugemu kot ostro in nepremostljivo ločeni načeli. In prav tako ni mogoče objektivni stvarni povezanosti dejstev vsiliti subjektivno voljo, željo in odločitev, kakor ni mogoče v samih dejstvih odkriti moment, ki usmerja delovanje. Nikdar ni prišlo, ne bo mogoče priti in tudi ne bo prišlo do položaja, ko »dejstva« enoznačno govorijo v prid neki določeni smeri delovanja ali proti njej. In čim bolj raziščemo dejstva v tej izoliranosti, tj. v refleksijskih povezavah — tem manj lahko enoznačno kažejo v določeno smer. Samo po sebi se razume, da se mora zgolj subjektivna odločitev razbiti spričo moči nedojetih in samodejno »zakonito« delujočih dejstev. Tako se ravno ob problemu delovanja pokaže, da je način, kako dialektična metoda obravnava dejanskost, edini, ki je zmožen dejanjem pokazati smer. Objektivno in subjektivno samospoznanje proletariata na določeni stopnji njegovega razvoja je hkrati spoznanje o doseženi stopnji družbenega razvoja. V sklopu dejanskosti, v odnosu vseh delnih momentov do njihove imanentne zakoreninjenosti v celoti, ki pa še ni pojasnjena, je odpravljena tujost tako dojetih dejstev; v njih se pokažejo tiste težnje, ki si prizadevajo k jedru dejanskosti, k tistemu, čemur se ponavadi reče končni cilj. Če pa ta končni cilj ni postavljen kot abstraktni ideal glede na proces, ampak ga kot moment resnice in dejanskosti, kot konkretni smisel vsakokrat dosežene stopnje vsebuje konkretni moment, je njegovo spoznanje ravno spoznanje tiste smeri, h kateri se (nezavedno) obračajo težnje, usmerjene k celoti, tiste smeri, ki naj bi ravno v danem trenutku konkretno določila pravilno delovanje s stališča celotnega procesa in njemu v prid, namreč s stališča osvoboditve proletariata.

³⁸ Prim. glede te polemike Zinovjeva proti Guesdeju in njegovo stališče o vojni v Stuttgartu. »*Gegen storm*«, str. 470–471. Prav tako Leninovo knjigo »*Levičarstvo*«, otroška bolezen komunizma.

Zgodovinski razvoj pa nenehno stopnjuje napetost med delnim momentom in celoto. Prav zato, ker iz dejanskosti vedno močnejše sije njen imanentni smisel, se smisel dogajanja vedno bolj potaplja v vsakdanjost, totalnost pa se vedno bolj potaplja v prostorsko-časovno trenutnost pojava. Pot zavesti v procesu zgodovine ne postane bolj uravnovešena, ampak, prav narobe, vedno težja in vedno bolj odgovorna. Zato funkcija ortodoksnega marksizma, premagovanje revizionizma in utopizma ni v tem, da v enem zamahu opravi z napačnimi težnjami, ampak da se vedno znova bojuje proti zapeljujočemu vplivu meščanskih oblik pojmovanja na mišljenje proletariata. Ta ortodoksnost ni varuh tradicije, ampak zmeraj budni oznanjevalec odnosa med zdajšnjim trenutkom in njegovimi nalogami ter totalnostjo zgodovinskega procesa. In tako ne more zastarati veljavnost besed iz »Komunističnega manifesta« o nalogah ortodoksnosti in njenih nosilcev, komunistov: »Komunisti se razlikujejo od drugih proletar-skih strank le po tem, da po eni strani podčrtavajo skupne interese vsega proletariata, neodvisno od narodnosti, in jih uveljavljajo, po drugi strani s tem, da v raznih razvojnih stopnjah, prek katerih gre boj med proletariatom in buržoazijo, vedno zastopajo interes celotnega gibanja.«

Marec 1919

ROZA LUXEMBURG KOT MARKSISTKA

Ekonomi nam razlagajo, kako se proizvaja v danih razmerjih; ne pojasnjujejo pa nam, kako se proizvajajo ta razmerja sama, tj. zgodovinsko gibanje, ki jih poraja.

Marx: *Beda filozofije*

1.

Odločilna razlika med marksizmom in meščansko znanostjo ni v prevladovanju ekonomskih motivov pri preučevanju zgodovine, ampak gledišču totalnosti. Kategorija totalnosti, vsestransko, določujoče vladanje celote nad deli, to je bistvo metode, ki jo je Marx prevzel od Hegla in jo izvirno preoblikoval v temelj povsem nove znanosti. Kapitalistično ločevanje proizvajalcev od celotnega proizvodnega procesa, razkosanje delovnega procesa na dele, ki se ne ozirajo na delavčevo človeško posebnost, atomiziranje družbe na individue, ki nenačrtno in nepovezano kar proizvajajo, itn. je moralo globoko vplivati tudi na kapitalistično mišljenje, znanost in filozofijo. Temeljna revolucionarnost proletarske znanosti pa ni samo v tem, da nasproti meščanski družbi postavlja revolucionarno vsebino, temveč predvsem v revolucionarnem bistvu same metode. *Vladavina kategorije totalnosti je nosilka revolucionarnega načela v znanosti.*

To revolucionarno načelo heglavske dialektike je bilo — ne glede na vso konzervativno vsebino pri Heglu — mnogotero spoznano že pred Marxom, vendar se iz teh spoznanj ni mogla razviti revolucionarna znanost. Le pri Marxu je heglavska dialektika, po Hercenovih besedah, dejansko postala »algebra revolucije«. Vendar to ni postala s preprostim materialističnim obratom. Nasprotno, revolucionarno načelo heglavske dialektike se je razkrilo v tem obratu in skozenj samo zato, ker je bilo ohranjeno bistvo metode, gledišče totalnosti, opazovanje vseh delnih pojavov kot momentov celote, dialektičnega procesa, ki je razumljen kot enotnost misli in zgodovine. Marxova dialektična metoda izhaja iz spoznanja družbe kot totalnosti. Če meščanska znanost svojim — za posamezne znanosti metodološko nujnim in koristnim — abstrakcijam, ki nastanejo po eni strani zaradi stvarnega ločevanja objekta raziskovanja, po drugi pa zaradi znanstvene delitve dela in specializiranja, pripisuje ali naivnorealistično »resničnost« ali »kritično« avtonomijo, pa marksizem odpravlja ta ločevanja, tako da jih povzdigne in reducira na dialektične momente.

Seveda je neizogibno treba abstrahirati in izolirati elemente tako celotnega področja raziskovanja kot posameznih kompleksov problemov ali pojmov znotraj posameznega področja raziskovanja. Toda odločilno je, ali je to izoliranje samo sredstvo za spoznanje celote, to je, vsakič ustreznega celotnega sklepa, ki takšno izoliranje predpostavlja in zahteva, ali pa to abstraktno spoznanje delnega izoliranega področja izpričuje svojo »avtonomijo« in ostaja samemu sebi namen. Za marksizem torej konec koncev ni nikakršne samostojne znanosti, politične ekonomije, zgodovine itn., temveč ena sama — zgodovinsko-dialeksična — znanost o razvoju družbe kot totalnosti.

Gledišče totalnosti ne določa samo predmeta, temveč tudi subjekt spoznanja. Meščanska znanost proučuje družbene pojave — zavestno ali nezavedno, naivno ali sublimirano — vedno s stališča individua.¹ S stališča individua pa ne moremo do totalnosti, ampak le do vidikov delnega področja, in še to najpogosteje zgolj fragmentarno: nepovezana »dejstva« ali abstraktni delni zakoni. Totalnost predmeta je lahko postavljena le tedaj, ko je sam postavljajoči subjekt totalnost; ko mora ta subjekt zato, da bi mislil samega sebe, misliti predmet kot totalnost. To gledišče totalnosti kot subjekta predstavljajo v sodobni družbi edino in samo *razredi*. Marx je torej, s tem da, še posebej v *Kapitalu*, opazuje vsak problem s tega vidika, korigiral Hegla, ki je še omahoval med »velikim posameznikom« in abstraktnim ljudskim duhom, še bolj odločno in plodno kot ob vprašanju »idealizma« in »materializma«, čeprav so to njegovi nasledniki bolj redko razumeli.

Klasična ekonomija, še bolj pa njeni vulgarizatorji so zmeraj proučevali kapitalistični razvoj s stališča *posameznega kapitalista* in so se zato zapletli v niz nerazrešljivih protislovij in navideznih problemov. Marx v *Kapitalu* radikalno pretrga s to metodo. Vendar ne tako, da bi zdaj — agitatorsko — vsak moment opazoval takoj in izključno s stališča proletariata. Iz takšne enostranosti bi lahko nastala samo nova vulgarna ekonomija tako rekoč z obrnjenim predznakom. Marx nasprotno probleme celotne kapitalistične družbe opazuje kot probleme razredov, ki jo sestavljajo, kot probleme kapitalistov in proletarcev kot *celot*. Koliko se s tem cela vrsta vprašanj na novo osvetli, ali nastajajo novi problemi, ki jih klasična ekonomija ni bila zmožna videti, kaj šele da bi jih rešila, koliko njenih navideznih problemov se je razblinilo, tega ne moremo raziskati tu, kjer hočemo zgolj opozoriti na problem metode. Tu nam gre le za to, da bi jasno opozorili na obe predpostavki resničnega obvladovanja dialeksične metode, ne takšnega igračkastega, s kakršnim imamo opraviti pri Heglovih epigonih, na zahtevo po totalnosti tako v obliki postavljenega predmeta kot v obliki postavljajočega subjekta.

2.

Po desetletjih vulgarizacije marksizma se glavno delo Roze Luxemburg *Akumulacija kapitala* spoprijema s temi problemi s tega vidika. Ta razvodenitev marksizma, njegovo izkrivljanje v nekaj »meščansko-znanstvenega«, se je prvič jasno izrazila v Bernsteinovih *Predpostavkah socializma*. Ni naključje, da se istoimensko poglavje te knjige, ki se začne z napadom na dialeksično metodo v imenu eksaktne »znanosti«, konča s tem, da samemu Marxu očita

¹ Da to ni naključno, temveč da izhaja iz bistva občanske družbe, je Marx prepričljivo dokazal ob zgledu ekonomskih robinzonad. *Zur Kritik der politischen Ökonomie, Einleitung*, str. XIII in nash.

blankizem. Ni naključje, kajti v trenutku, ko se opusti gledišče totalnosti, izhodišče in cilj, predpostavka in zahteva dialektične metode, v trenutku, ko se revolucije ne razume več kot moment procesa, temveč kot izolirano, od celotnega razvoja ločeno dejanje, se mora revolucionarno pri Marxu prikazovati kot padec v primitivno razdobje delavskega gibanja, v blankizem. Z razpadom načela revolucije kot posledice kategorialne vladavine totalnosti razpade tudi ves sistem marksizma. Bernsteinova kritika je celo kot oportunistem preveč oportunistična, da bi v tem pogledu dopustila, da pridejo na dan vse zahteve.²

Toda dialektični potek zgodovine, ki so si ga oportunisti še posebej prizadevali izločiti iz marksizma, jih je prisilil v nujne konsekvence. Gospodarski razvoj imperialističnega razdobja je onemogočil navidezne napade na kapitalistični sistem, »znanstveno« analizo njegovih — v interesu »objektivne in eksaktne znanosti« — izolirano opazovanih pojavov. Ni šlo samo za politično odločitev za kapitalizem ali proti njemu, odločitev je morala biti tudi teoretična. Glasila se je: ali celotni družbeni razvoj opazovati marksistično kot totalnost, to je, teoretično in praktično obvladati pojav imperializma, ali pa se izogniti temu srečanju z omejitvijo na posebnoznanstveno proučevanje posameznih momentov. Monografsko gledišče zanesljivo zapira obzorje pred problemom, pred katerim je trepetala vsa socialna demokracija, ki je postala oportunistična. Ker je za posamezna področja našla »eksaktne« opise in za posamezne primere »brezčasne zakone«, se je razblinila ločnica med imperializmom in predhodnim obdobjem. Tu smo se znašli v kapitalizmu »naspluh«, za katerega obstoj se je zdelo, da vse bolj ustreza bistvu človeškega uma, prav tako »naravnozakonito« kot pri Ricardu in njegovih naslednikih, meščanskih vulgarnih ekonomistih.

Če bi nam šlo za to, da raziskujemo, ali je ta teoretski padec v metodologijo vulgarnih ekonomistov povzročil praktični oportunizem ali narobe, bi bila takšna zastavitev problema nemarksistična in nedialektična. Za način opazovanja, ki je značilen za historični materializem, spadata obe tendenci skupaj: setavljata družbeni milje socialnodemokratskega predvojnega položaja, milje, ki nam edini omogoča razumeti teoretske boje okoli *Akumulacije kapitala* Roze Luxemburg.

Kajti debata, ki so jo vodili Bauer, Eckstein in drugi, se ni vrtela okoli vprašanja, ali je rešitev problema akumulacije kapitala, ki jo je predlagala Roza Luxemburg, stvarno točna ali napačna. Prepirali so se, ali je tu sploh šlo za kak problem, in skrajno besno spodbijali, da bi takšen resen problem sploh obstajal. Z metodološkega stališča vulgarne ekonomije je to popolnoma razumljivo, še več, nujno. Kajti če se vprašanje akumulacije z ene strani obdeluje kot posamezni problem politične ekonomije, z druge pa se proučuje s stališča posameznega kapitalista, tedaj tukaj dejansko ni sploh nobenega problema.³

To odklanjanje celega problema je tesno povezano s tem, da so kritiki Roze Luxemburg prezrli odločilno poglavje knjige (*Zgodovinski pogoji akumulacije*) in so zato postavili vprašanje v tej obliki: ali so pravilne Marxove formule, ki se opirajo na metodološko izolirano predpostavko o družbi, ki jo sestavljajo sami kapitalisti in proletarci, in kako te formule najbolje obrazlo-

² To sicer prizna tudi sam Bernstein. »Dejansko pa glede agitacijskih potreb partije,« pravi, »nisem iz svojih kritičnih stavkov vedno povlekel poslednjih sklepov.« *Voraussetzungen*, IX. Ausgabe, str. 260.

³ Roza Luxemburg v svoji »Antikritiki« to neizpodbitno pokaže zlasti ob svojem najresnejšem kritiku Ottu Bauerju. Str. 66 in nasl.

žimo. Kritiki so povsem spregledali, da je pri Marxu ta predpostavka bila samo metodološka, takšna, ki naj omogoči jasneje dojeti problem, in da je treba iti od nje naprej k širši zastavitvi vprašanja, k umestitvi vprašanja v družbeno totalnost. Spregledali so, da je sam Marx ob tako imenovani prvotni akumulaciji storil ta korak v prvi knjigi *Kapitala*; zavestno ali nezavedno so zamolčali, da je ves *Kapital* prav ob tem vprašanju fragment, ki se pretrga prav tam, kjer bi se ta problem moral razviti; da Roza Luxemburg ni napravila nič drugega kot to, da je Marxov fragment v njegovem smislu do konca domislila in ga v njegovem duhu dopolnila.

In vendar so ravnali povsem dosledno. Kajti s stališča posameznega kapitalista, s stališča vulgarne ekonomije tega problema sploh ni mogoče zastaviti. S stališča posameznega kapitalista se pojavlja gospodarska dejanskost kot svet, v katerem vladajo večni zakoni, svet, čigar zakonom mora podrediti svoje delovanje in obnašanje. Realizacija presežne vrednosti, za katero se izvršuje akumulacija (seveda celo tukaj samo zelo pogosto, nikakor pa ne vedno) v obliki zamenjave z drugimi posameznimi kapitalisti. Ves problem akumulacije je samo problem oblik mnogoterih sprememb, ki so izražene v formulah D-B-D (denar-bлаго-denar) in B-D-B (blago-denar-bлаго) v proizvodnji, cirkulaciji itn. Za vulgarno ekonomijo postaja vprašanje akumulacije detajlno vprašanje posamezne znanosti, ki sploh ni povezano z usodo celotnega kapitalizma, vprašanje, za katerega rešitev zadostno jamči pravilnost Marxovih »formul«, 44 ki jih je treba v najboljšem primeru — kot pri Ottu Bauerju — le »času primerno« zboljšati. Kakor svoje čase Ricardovi učenci niso doumeli marksistične zastavitve problema, tudi Bauer in njegovi tovariši niso doumeli, da se s temi formulami načelno sploh ne da doumeti ekonomske dejanskosti, ker je predpostavka teh formul abstrakcija od te celotne dejanskosti (opazovati družbo, kot da je sestavljena samo iz kapitalistov in proletarcev); te formule lahko rabijo za jasnejšo izpostavitvev problemov, samo kot odskočna deska za zastavitvev pravega problema.

Akumulacija kapitala se vrne k metodi in zastavitvi vprašanj mladega Marxa, njegove *Bede filozofije*. Kakor so tam analizirane zgodovinske razmere, ki so omogočile in utrdile Ricardovo ekonomijo, tako se tukaj ista metoda uporablja pri fragmentarnih raziskovanjih II. in III. dela *Kapitala*. Meščanski ekonomisti so kot ideološki predstavniki kapitalizma v vzponu morali »naravne zakone«, ki sta jih odkrila Ricardo in Smith, identificirati z družbeno dejanskostjo, da bi v kapitalistični družbi našli edino možno, človeški »naravi« in umu primerno družbo. Kot ideološki izraz iste delavske aristokracije, ki je postala malomeščanska, je bila tudi socialna demokracija zainteresirana za imperialistično izkoriščanje celega sveta v zadnji fazi kapitalizma, vendar je poskušala ubežati svoji nujni usodi, svetovni vojni, razvoj je pojmovala tako, kot da kapitalistična akumulacija poteka v brezračnem prostoru matematičnih formul (torej brez problemov, brez svetovne vojne). Glede na politični vpogled in pogled naprej je s tem močno zaostala za tistim velikomeščansko-kapitalistično zainteresiranimi plastmi, ki so bile zainteresirane za imperialistično izkoriščanje vključno z njegovimi vojaškimi posledicami. Ravno na tej podlagi se je mogla socialna demokracija že tedaj približati svoji današnji poziciji: da je čuvaj večnega obstoja kapitalističnega gospodarskega reda, čuvaj pred usodno-katastrofalnimi posledicami, h katerim so jasnovidno-slepo rinili resnični eksponenti imperialističnega kapitalizma. Kakor je bilo enačenje ricardovskih »naravnih zakonov« z družbeno dejanskostjo ideološka samozaščita kapitala v

vzponu, tako je bilo tudi tolmačenje Marxa v avstrijski šoli in enačenje Marxovih abstrakcij z družbeno totalnostjo obramba »racionalnosti« kapitalizma v propadanju. In kakor je pri mladem Marxu prav takšno opazovanje totalnosti jasno osvetlilo facies hippocratica tedaj še cvetočega kapitalizma, tako dobiva tudi pri opazovanju Roze Luxemburg zadnji kapitalistični razmah, s tem da so njegovi temeljni problemi vključeni v totalnost zgodovinskega procesa, podobno grozovitega mrtvaškega plesa, Oidipove poti neizogibni usodi nasproti.

3.

Roza Luxemburg je spodbijanju »marksistične« vulgarne ekonomije namenila posebno posthumno objavljeno brošuro. To spodbijanje pa bi bilo po predstavitvi in po metodi najustreznejše postaviti na konec drugega razdelka *Akumulacije kapitala*, kot četrti obračun pri obravnavanju tega usodnega vprašanja kapitalističnega razvoja. Kajti posebnost načina prikazovanj v tej knjigi je v tem, da je pretežno namenjena problemskozgodovinskim raziskavam. Ne le zato, ker je Marxova analiza enostavne in razširjene reprodukcije izhodišče raziskovanja nasploh in uvod za končno, stvarno obravnavo samega problema. Jedro te knjige je, lahko bi rekli, literarnozgodovinsko razčlenjevanje velikih debat ob vprašanju akumulacije: debate Sismondija z Ricardom in njegovo šolo, Rodbertusa s Kirschmannom, narodnikov z ruskimi marksisti.

A tudi v tem načinu predstavitve Roza Luxemburg ne stoji zunaj marksov-ske tradicije. Njen način kompozicije je celo vrnitev k izvirnemu, nepotvorjenemu marksizmu: k Marxovemu lastnemu načinu prikazovanja. Kajti njegovo prvo zrelo, dokončno in zaključeno delo, *Beda filozofije*, spodbija Proudhona tako, da se vrača k dejanskim izvirom njegovih nazorov, na eni strani k Ricardu, na drugi k Heglu. Analiza: kje, kako in predvsem zakaj je *moral* Proudhon napačno razumeti Ricarda in Hegla, je vir tiste svetlobe, ki ne le neusmiljeno osvetljuje Proudhonova notranja protislovja, temveč prodira do temnih, njemu samemu neznanih temeljev, iz katerih izvirajo njegove zablode: do razrednih razmerij, katerih teoretski izraz so njegovi nazori. Kajti »ekonomske kategorije so le teoretični izrazi, abstrakcije družbenih razmerij produkcije«, pravi Marx.⁴ Če pa je njegovo glavno teoretsko delo zaradi obsega in množice obravnavanih problemov samo delno dovoljevalo ta način zgodovinsko problemskega prikazovanja, tedaj to ne sme prikriti stvarne istovrstnosti obdelovanja problemov. Kapital in Teorije o presežni vrednosti sta po svojem bistvu deli, katerih notranja zgradba je vsebinska izpolnitev tistega problema, ki ga je Marx v *Bedi filozofije* bleščeče, pa tudi v prikazu velikopotezno skiciral in postavil.

Ta notranja forma oblikovanja problemov vodi spet k osrednjemu problemu dialektične metode, k pravilno razumljenemu vodilnemu položaju kategorije totalnosti in s tem k heglovski filozofiji. Heglovo filozofsko metodo, ki je — najsijajnejše v *Fenomenologiji duha* — hkrati zgodovina filozofije in filozofija zgodovine, ni Marx gledel te bistvene točke nikoli opustil. Kajti heglowska — dialektična — enotna postavitev mišljenja in biti, razumevanje nujne enotnosti kot enotnosti totalnosti procesa, je tudi bistvo filozofije zgodovine historičnega materializma. Celotna materialistična polemika proti »ideološkemu« razumevanju zgodovine je usmerjena bolj proti Heglovim epigonom kot proti

⁴ *Beda filozofije*, MEID II, CZ, Ljubljana 1971, str. 477.

samemu učitelju, ki je bil v tem pogledu Marxu veliko bližji, kot pa si je ta v boju proti »idealistični« strditvi dialektike včasih mogel misliti. »Absolutni« idealizem Heglovih epigonov pomeni namreč razkroj samonikle totalnosti sistema,⁵ ločitev dialektike od žive zgodovine in zaradi tega — konec koncev — odpravo dialektične enotnosti mišljenja in biti. Toda dogmatski materializem Marxovih epigonov ponavlja isti razkroj konkretne totalnosti zgodovinske dejanskosti. Čeprav se njihova metoda ne sprevrže v prazno miselno shematiko kot pri Heglovih epigonih, se strjuje v mehanično posamično znanstveno vulgarno ekonomijo. Če s tem prvi niso več zmožni, da s svojimi čisto ideološkimi konstrukcijami zajamejo zgodovinske dogodke, so se drugi pokazali prav tako nesposobne, da razumejo tako zvezo »ideoloških« oblik družbe z njenim ekonomskim temeljem, kakor tudi samo ekonomijo kot totalnost, kot družbeno dejanskost.

47 Za dialektično metodo se zadeva — s čimer koli se že ukvarja — zmeraj vrtili okoli istega problema: okoli spoznanja totalnosti zgodovinskega procesa. Zato za njo »ideološki« in »ekonomski« problemi izgubijo obojestransko togo tujost in se pretakajo drug v drugega. *Problemska zgodovina postaja dejanska zgodovina problemov*. Literarni, znanstveni izraz nekega problema se pojavlja kot izraz družbene celote, kot izraz njenih možnosti, mej in problemov. Literarnozgodovinsko obravnavanje problemov lahko s tem v najčistejši obliki izrazi problematiko zgodovinskega procesa. Zgodovina filozofije postane filozofija zgodovine.

Zato nikakor ni naključje, da se obe temeljni deli, s katerima se začne teoretski prerod marksizma, *Akumulacija kapitala* Roze Luxemburg in Leninova *Država in revolucija*, tudi po načinu prikazovanja vračata k tej obliki mladega Marxa. Da bi stvarni problem svojih del dialektično razvila, dajeta nekakšen literarnozgodovinski prikaz nastanka svojih problemov. In medtem ko razčlenjujeta spremembo in preobrat tistih pogledov, ki so predhodni njunemu postavljanju problemov, ko vsako takšno etapo miselnih zmed in razčiščevanj opazujeta v zgodovinski celovitosti njenih pogojev in posledic, s tem omogočita, da se *sam historični proces*, katerega sad je dejansko njuno postavljanje in reševanje problemov, razvije v nedosežni življenjskosti. Nič se bolj ne razlikuje, kot se razlikujeta ta metoda in tista, ki »upoštevata predhodnike« v meščanski znanosti (ki ji povsem pripadajo tudi socialnodemokratski teoretiki). S tem ko namreč ta znanost metodično razlikuje med teorijo in zgodovino, s tem ko posamezne probleme načelno metodično ločuje drugega od drugega, to je zaradi eksaktne znanstvenosti izključuje problem *totalnosti*, postaja problemska zgodovina za sam problem stvarni in predstavitveni balast; postaja nekaj, kar je zanimivo samo za znanstvenike, in kar zaradi svoje brezmejne zmožnosti širjenja vedno bolj prikriva pravi smisel za resnične probleme in strokovnost brez duha.

Zaradi tega navezovanja na Marxovo in Heglovo tradicijo prikazovanja in metodologije je Leninova problemska zgodovina notranja zgodovina evropskih revolucij XIX. stoletja, literarnozgodovinski prikaz Roze Luxemburg pa pre-rase v zgodovino bojev za možnost in razširitev kapitalističnega sistema. Prvi veliki pretresi še nerazvitega kapitalizma v vzponu, velike krize v letih 1815 in 1818—19, vpeljujejo boj v obliki Sismondijevih *Nouveaux Principes d'éco-*

⁵ O Heglovem odnosu do njegovih naslednikov prim. izvrstno razpravo heglovca Lassalla: »Die Hegelsche und die Rosenkranzsche Logik«, *Werke*, Cassirer, Bd. VI. Koliko sam Hegel napačno izpeljuje svoj lastni sistem in koliko ga tu korigira in odločno nadaljuje Marx, prim. razpravo: »Kaj je ortodoksni marksizem?«

nomie politique. Gre za — po svojem cilju reakcionarno — prvo spoznanje problematike kapitalizma. Nerazvita oblika kapitalizma se ideološko izraža v enako preprostih in napačnih nasprotnikovih stališčih. Dokler je Sismondijeva reakcionarna skepsa videla v krizah znamenje nemožnosti akumulacije, dotlej še nezlomljeni optimizem zagovornikov novega načina proizvodnje taji, da so krize nujne in da določena problematika sploh obstaja. Na koncu se je že popolnoma preobrnila tako socialna razslojenost tistih, ki sprašujejo, kot tudi družbeni pomen njihovih odgovorov: usoda revolucije, propad kapitalizma je že postala tema, čeprav še zdaleč ne dovolj zavestno. Da je marksovska analiza teoretsko odločilno vplivala na to spremembo pomena, je samo znamenje, da se je buržoaziji vedno bolj začelo izmikati tudi ideološko vodstvo družbe. Če tu, v teoretskem stališču narodnikov odprto prihaja na dan njihovo malomeščansko reakcionarno bistvo, je vendarle zanimivo opazovati, kako se ruski »marksisti« vedno bolj oblikujejo v ideološke prvoborce kapitalističnega razvoja. Vedno bolj postajajo ideološki dediči socialnega optimizma Saya, Mac Cullocha itn. glede na možnosti razvoja kapitalizma. »Ruski 'legalni' marksisti,« pravi Roza Luxemburg, »so nedvomno premagali svoje nasprotnike 'narodnike', vendar so jih preveč premagali... Šlo pa je za to, ali je kapitalizem nasploh in še posebno v Rusiji sposoben razvoja, omenjeni marksisti pa so to sposobnost tako temeljito dokazovali, da so teoretsko dokazali celo večno trajanje kapitalizma. Jasno je, če se domneva neomejena akumulacija kapitala, se dokaže s tem tudi neomejena življenjska sposobnost kapitalizma... Če lahko kapitalistični produkcijski način zagotavlja neomejeno stopnjevanje produktivnih sil in ekonomskega razvoja, tedaj je nepremagljiv.«⁶

Tu se začne četrti in zadnji obračun s problemom akumulacije, pohod Otta Bauerja proti Rozi Luxemburg. Vprašanje socialnega optimizma je doživelo novo spremembo funkcije. Pri Rozi Luxemburg izgubi dvom o možnosti akumulacije svojo absolutistično obliko. Postane *zgodovinsko* vprašanje *po-gojev* akumulacije in s tem gotovost, da je neomejena akumulacija nemogoča. S tem da se akumulacija obravnava v svojem celotnem družbenem miljeju, postane dialektična. Preraste v dialektiko celega kapitalističnega sistema. »V trenutku,« pravi Roza Luxemburg, »ko marksovska shema razširjene produkcije ustreza resničnosti, nakazuje izhod, historično mejo gibanja akumulacije, torej konec kapitalistične produkcije. Nemogućnost akumulacije pomeni, gledano z vidika kapitalizma, nemogućnost nadaljnega razvoja produktivnih sil in s tem objektivno zgodovinsko nujnost propada kapitalizma. Iz tega izhaja protislovno gibanje zadnje imperialistične faze kot končnega razdobja v zgodovinskem toku kapitala.«⁷ Ker dvom prerašča v dialektično gotovost, pušča brez sledu za sabo vse, kar je bilo v njegovi preteklosti malomeščansko-reakcionarno: *postaja optimizem, teoretska gotovost prihajajoče socialne revolucije*.

Ista sprememba funkcije podeli nasprotnemu stališču, potrjevanju neomejene akumulacije, naravo malomeščanske omahljivosti, neodločnosti in dvomljivosti. Potrjevanju Otta Bauerja manjka vedri in neskalseni optimizem kakega Saya ali Tugan-Baranovskega. Bauer in njegovi somišljeniki so, čeprav tudi z marksistično terminologijo, po bistvu svoje teorije proudhonisti. Njihovi poskusi, da razrešijo problem akumulacije, bolje rečeno, da ga ne priznajo kot problem, se na koncu izteče v Proudhonovo prizadevanje, da bi »dobre strani« kapitalističnega razvoja ohranili, »slabim stranem« pa se izog-

⁶ *Akkumulation des Kapitals*, str. 296. 1. Auflage.

⁷ *Ibid.*, str. 393.

50 nili.⁸ Priznavanje vprašanja akumulacije pa pomeni priznanje, da so te »slabe strani« nerazdružljivo povezane z notranjim bistvom kapitalizma; zaradi tega pomeni, da moramo imperializem, svetovno vojno in svetovno revolucijo razumeti kot razvojno nujnost. Kot smo poudarili, je to spet v protislovju z neposrednimi interesi tistih slojev, katerih ideološki besedniki so postali marksisti centruma: tistih, ki hrepeneče želijo kapitalizem brez imperialističnih »izrod-kov«, »urejeno« produkcijo brez vojnih »motenj« itn. »To pojmovanje,« pravi Roza Luxemburg, »hoče buržoazijo prepričati, da ji imperializem in militarizem škodita s stališča njenih lastnih kapitalističnih interesov. Na ta način hoče osamiti domnevno peščico tistih, ki se okoriščajo s tem imperializmom, in tako oblikovati blok proletariata s širokimi sloji meščanstva, da bi s tem imperia-lizem ,omilili' ... ,otopili njegovo ost!'«. Kakor se liberalizem v obdobju svo-jeja propada obrne od slabo poučene monarhije in apelira na tisto, ki naj bi bila bolje poučena, tako želi ,marksistični centrum', da se od slabe svetovne buržoazije obrne k tisti, ki bi jo morali ... poučiti.«⁹ Bauer in njegovi tovariši so kapitulirali pred kapitalizmom tako gospodarsko kot tudi ideološko. Ta njihova kapitulacija se teoretsko izraža v njihovem ekonomskem fatalizmu, v njihovem verovanju v večno, »naravnozakonito« trajanje kapitalizma. Toda ker so — kot pravi malomeščani — samo ideološki in gospodarski priveski kapi-talizma, ker si želijo kapitalizem brez »slabih strani«, brez »izrod-kov«, so hkrati — spet čisto malomeščanski — v »opoziciji« do kapitalizma: v *etični* opoziciji.

4.

Ekonomski fatalizem in nova etična utemeljitev socializma tesno pri-padata drug drugemu. Ni naključje, da ju na isti način ponovno najdemo pri Bernsteinu, Tugan-Baranovskem in Ottu Bauerju. In to ne samo zaradi nuj-nosti, da se za objektivno pot k revolucij, ki so si jo sami zaprli, poišče in najde subjektivno nadomestilo, temveč kot metodična posledica vulgarno-ekonomskega načina obravnave, kot posledica metodološkega individualizma. Nova »etična« utemeljitev socializma je subjektivna stran tega, da manjka kategorija totalnosti, ki je edina zmožna strniti celoto. Individuu — naj bo to posamezni kapitalist ali pa posamezni proletarec — se mora svet, ki ga obdaja, njegov družbeni milje (kot njegov teoretski odsev in projekcija pa: narava) nasilno in nesmiselno usodno prikazovati kot njemu večno po bistvu tuj. Ta svet lahko individuum dojame le, če v teoriji privzame obliko »večnih naravnih zakonov«, se pravi, če prejme človeku tujo racionalnost, na katero individuum s svojim delovanjem sploh ne more vplivati in ne more vanjo prodreti; če ima do njega čisto kontemplativni, fatalistični odnos. V takem svetu je mogoče delovati samo na dva načina, ki pa sta le navidezna načina delovanja, spre-minjanja sveta. Prvič, izkoriščanje na že opisani način spoznanih, fatalistično sprejetih, nespremenljivih »zakonov« za določene človekove namene (na primer tehnika). Drugič, kot delovanje, naravnano čisto na notranjost kot poskus spre-meniti svet prek spremembe edine preostale svobodne točke sveta, samega človeka (etika). Ker pa mehanizacija sveta hkrati nujno mehanizira tudi svoj subjekt, samega človeka, ta etika ostane prav tako abstraktna, tako glede na 51 totalnost kot tudi glede na človeka, izoliranega od sveta, le normativna, ne pa

⁸ Beda filozofije, str. 479—481.

⁹ »Antikritik«, str. 118.

resnično aktivna in ustvarjalna. Ostaja zgolj najstvo, ima značaj gole zahteve. Metodična povezava Kantove *Kritike čistega uma* s *Kritiko praktičnega uma* je nujna in neizogibna. In vsak »marksist«, ki je v opazovanju, zgodovinsko-ekonomske dejanskosti opustil opazovanje totalnosti zgodovinskega procesa, Heglovo in Marxovo metodo, da bi se na kakršen koli način približal posamično-znanstveni nehistorični metodi »kritičnega« opazovanja, ki išče »zakone«, se mora — brž ko zastavi problem delovanja — vrniti k abstraktni etiki zahtev Kantove šole.

Prenehanje opazovanja totalnosti namreč raztrga *enotnost teorije in prakse*. Delovanje, praksa — ki jo je Marx kot zahtevo postavil na začetek svojih *Tez o Feuerbachu* — je po svojem bistvu prodiranje skoz dejanskost. Dejanskost pa lahko dojamemo in vanjo prodremo samo kot totalnost, to pa lahko opravi samo subjekt, ki je tudi sam totalnost. Mladi Hegel¹⁰ ne postavlja zaman kot prvo zahtevo svoje filozofije tezo, da »dejanskosti ni dojeti in izraziti kot substanco, marveč prav toliko kot subjekt«. S tem je odkril najglobljo napako, zadnjo mejo nemške klasične filozofije, samo da se tudi njegovi filozofiji ni zares posrečilo izpolniti te zahteve; ostala je v marsičem ujeta v istih mejah kot filozofija njegovih prednikov. Šele Marxu je bilo dano, da odkrije »dejanskost kot subjekt« in s tem vzpostavi enotnost teorije in prakse, s tem ko je izpolnitev spoznane totalnosti osredotočil in omejil na dejanskost zgodovinskega procesa in tako opredelil totalnost, ki jo je mogoče spoznati in ki jo moramo spoznati. Znanstvenometodična premoč stališča razreda (v nasprotju s stališčem individua) je postala jasna že v predhodnem. Zdaj je jasen tudi temelj te premoči: *samo razred lahko družbeno dejanskost dejavno prežema in spremeni njeno totalnost*. Zato je »kritika«, izhajajoča iz tega gledišča, kolikor je opazovanje totalnosti, dialektična enotnost teorije in prakse. V nerazločljivi dialektični enotnosti je hkrati razlog in posledica, hkrati odsev in motor zgodovinsko-dialektičnega procesa. Proletariat kot subjekt mišljenja družbe z enim udarcem raztrga dilemo nemoči: dilemo fatalizma čistih zakonov in etike čistega mnenja.

Če za marksizem spoznanja historične pogojenosti kapitalizma (problem akumulacije) postane življenjsko vprašanje, postane to samo v tej povezavi, v enotnosti teorije in prakse, pojavlja se kot utemeljena nujnost socialne revolucije, totalne spremembe družbene totalnosti. Samo če je mogoče tudi samo spoznatost in spoznanje te zveze pojmovati kot proizvod procesa, se lahko sklene krog dialektične metode — tudi njena opredelitev izvira od Hegla. Že v svoji zgodnji polemiki proti Bernsteinu poudarja Roza Luxemburg to bistveno razliko med totalnim in parcialnim, med dialektičnim in mehaničnim opazovanjem (naj bo oportunistično ali pučistično). »Tu leži,« izpeljuje, »glavna razlika med blankističnimi državnimi udari, odločne manjšine, ki nastopajo vselej, kot bi jih izstrelil iz topa, in pridejo zato vselej tudi v nepravi čas, in pa med tem, če prevzame državno oblast ljudska množica, ki je sama lahko le produkt pričenjajočega se zloma meščanske družbe in nosi zato v sebi ekonomsko-politično legitimacijo za svoj pravočasni nastop.«¹¹ In v svojem zadnjem spisu piše podobno: »Objektivna tendenca kapitalističnega razvoja proti enem cilju zadostuje, da se že veliko prej proizvedejo takšna socialna in politična zaostrovanja nasprotij v družbi in takšno neozdravljivo stanje, da lahko nasprotja napravijo konec vladajočemu razredu. Toda ta socialna in politična nasprotja so konec koncev tudi sama zgolj proizvod ekonomske neozdravljivi-

¹⁰ *Phänomenologie des Geistes*, Predgovor.

¹¹ »Sozialreform oder Revolution?« str. 47; »Socialna reforma ali revolucija?« *Izbrani spisi*, CZ, Ljubljana 1977, str. 115—116.

vosti kapitalističnega sistema in ravno iz tega izvira črpajo svoje stopnjujoče se zaostrovanje tako zelo, da neozdravljivost postaja očitna.¹²

Proletariat je torej hkrati proizvod permanentne krize kapitalizma in nosilec tistih teženj, ki peljejo kapitalizem v krizo. »Proletariat,« pravi Marx, »izvršuje sodbo, ki jo s porajanjem proletariata izreka sami sebi privatna lastnina.«¹³ Deluje v trenutku, ko je spoznal svoj položaj. Svoj položaj v družbi spozna v trenutku, ko se bori proti kapitalizmu.

53

Razredna zavest proletariata, resnica procesa »kot subjekta«, pa sama nikakor ni nekaj, kar ostaja zmeraj enako ali kar se giblje naprej v skladu z mehaničnimi »zakoni«. Je zavest samega dialektičnega procesa: je prav tako dialektični pojem. Praktično, aktivno plat razredne zavesti, njeno resnično bistvo lahko namreč ugledamo v njeni pravi podobi le tedaj, kadar zgodovinski proces odločno zaukaže njen nastop, ko kakšna ostra gospodarska kriza žene k dejanju. Ustrezno latentno-permanentni krizi kapitalizma ostaja sicer zavest teoretska in latentna: kot »zgolj« zavest ali — po besedah Roze Luxemburg — kot »idealna vsota« stoji nasproti posamičnim dnevnim vprašanjem in bojem, ki jih zahteva.¹⁴

Vendar pa v dialektični enotnosti teorije in prakse, ki jo je Marx spoznal in naredil zavestno v boju za osvoboditev proletariata, ne more biti nikakršne gole zavesti, niti kot »čiste« teorije niti kot gole zahteve, kot gole norme za delovanje. Tudi zahteva ima tukaj svojo dejanskost. To pomeni, da se mora tisto stanje zgodovinskega procesa, ki razredni zavesti proletariata vtisne naravo zahteve, »latentno in teoretsko« naravo, oblikovati kot ustrezna dejanskost in kot takšna dejavno poseči v totalnost procesa. Ta oblika proletarske razredne zavesti je *partija*. Ni naključje, da si je bila ta ista Roza Luxemburg, ki je prej in bolj jasno kot mnogi drugi spoznala spontano bistvo revolucionarnih množičnih akcij (pri čemer je sicer poudarila samo drugi aspekt prej obravnavane ugotovitve, da te akcije nujno proizvede sama nujnost ekonomskega procesa), prav tako prej kot mnogi drugi na jasnem glede vloge partije v revoluciji.¹⁵ Za mehanične vulgarizatorje je bila partija gola organizacijska oblika — tako kot je bilo za njih tudi množično gibanje, revolucija, samo problem organizacije. Roza Luxemburg je zgodaj spoznala, da je organizacija veliko bolj posledica kot pa predpostavka revolucionarnega procesa, tako kot se tudi sam proletariat lahko konstituira kot razred zgolj v procesu in skozi proces. V tem procesu, ki ga partija ne more niti izzvati niti ga ne more preprečiti, ji zato pripada vzvišena vloga: *da je nosilka razredne zavesti proletariata, vest njegovega zgodovinskega poslanstva*. Če je na videz in za površno opazovanje aktivnejši in vsekakor »realnejši« način opazovanja, ki nalaga partiji pretežno ali izključno organizacijske naloge, ob *dejstvu* revolucije potisnjen v položaj neutemljenega fatalizma, pa je nazor Roze Luxemburg vir resnične, revolucionarne aktivnosti. Če pripade partiji skrb, »da se v vsaki fazi in v vsakem trenutku boja realizira celotna vsebina obstoječe in že sproščene, angažirane moči proletariata in se izrazi v bojnem stališču stranke, da taktika socialne demokracije po svoji odločnosti nikoli ni *pod* ravniyo dejanskega razmerja sil, temveč nasprotno prehiteva to razmerje«,¹⁶ pa v trenutku akutne

54

¹² »Antikritik«, str. 37.

¹³ »Nachlass« II, str. 132; *Sveta družina*, MEID I, CZ, Ljubljana 1969, str. 496.

¹⁴ »Massenstreik«, 2. Auflage, str. 48. »Množična stavka, partija in sindikati«, *Izbrani spisi*, CZ, Ljubljana 1977, str. 364–365.

¹⁵ O mejah njenih pogledov prim. članke »Kritične pripombe etc.« in »Metodično k organizacijskemu vprašanju«. Tu se zadovoljimo s prikazom njenih stališč.

¹⁶ »Massenstreik«, str. 38. »Množična stavka...«, str. 352–353.

revolucije spremeni svojo naravo zahteve v dejavno dejanskost, tako da v spontano množično gibanje vnaša njej lastno resnico, tako da ga iz ekonomske nujnosti njegovega nastajanja dviguje do svobode zavestnega delovanja. To pretvarjanje zahteve v dejanskost postane vzvod resnične razredne, resnično revolucionarne organizacije proletariata. Spoznanje postane delovanje, teorija postane geslo, množica, ki deluje v skladu z geslom, pa se vedno močnejše, vedno bolj zavestno in stanovitno uvršča med organizirane prvoborce. Iz pravih gesel organsko izraščajo tudi predpostavke in možnosti tehnične organizacije bojujočega se proletariata.

Razredna zavest je »etika« proletariata, enotnost njegove teorije in njegove prakse, točka, v kateri se ekonomska nujnost njegovega boja za osvoboditev dialektično sprevrne v svobodo. S tem ko je partija priznana kot zgodovinska upodobitev in kot delujoča nosilka razredne zavesti, postane hkrati nosilka etike bojujočega se proletariata. Ta funkcija mora določati njeno politiko. Celo če njena politika ni vedno v skladu s trenutno empirično dejanskostjo, če v takih trenutkih njena gesla ostanejo brez odmeva, tok zgodovine ne bo dal le zadoščenja, marveč bo ta moralna moč pravilne razredne zavesti, pravilnega razredno ustreznega delovanja tudi — praktično, realnopolitično — obrodila sadove.¹⁷

Kajti moč partije je moralna: napaja se ob zaupanju spontanih revolucionarnih množic, ki jih je ekonomski razvoj prisilil k uporabi. Napaja se ob njihovem občutku, da je partija objektivizacija njihove najbolj lastne volje, ki pa njim samim še ni povsem jasna, vidna in organizirana, oblika njihove razredne zavesti. Šele ko si partija izbori in zasluži to zaupanje, lahko postane voditeljica revolucije. Šele tedaj se bo spontani gon množic z vso svojo silo in vedno bolj instinktivno usmeril k partiji, k lastnemu osveščanju.

Oportunisti so s tem ločevanjem nerazdružljivega sami sebi zaprli pot do tega spoznanja, do dejavnega samospoznanja proletariata. Zato njihovi prvoborci — na pristno malomeščansko-svobodomiselni način — posmehljivo govorijo o »religioznem verovanju«, na katerem naj bi temeljil boljševizem, revolucionarni marksizem. V tej obtožbi je priznanje lastne nemoči. Ta od znotraj preluknjana in razjedena skeptičnost se zaman ogrinja z imenitnim plaščem hladne in objektivne »znanstvenosti«. Vsaka beseda in vsaka kretnja izdajata pri boljših obup, pri slabših pa njihovo notranjo praznino: popolno odcepitev od proletariata, od njihovih poti in njegove poklicanosti. To, kar oni imenujejo verovanje in kar si prizadevajo degradirati z oznako »religija«, ni nič več in nič manj kot gotovost propada kapitalizma, gotovost — na koncu — zmagovite proletarske revolucije. Za to gotovost ne more biti nikakršnega »materialnega« jamstva. Zagotovljena nam je samo metodično, z dialektično metodo. In tudi to zagotovilo je lahko preskušeno in pridobljeno zgolj samo z dejanjem, s samo revolucijo, z življenjem in umiranjem za revolucijo. Prav tako malo je mogoče biti marksist učenjakarske objektivnosti, kot ni mogoče »naravno zakonito« zagotoviti, da bo svetovna revolucija zanesljivo zmagala.

Enotnost teorije in prakse ne obstaja samo v teoriji, temveč tudi za prakso. Kakor proletariati kot razred samo v boju in z dejanjem lahko osvoji in zadrži svojo razredno zavest in se lahko povzdigne na raven svoje — objektivno dane — zgodovinske naloge, tako si lahko tudi partija in posamezni borci dejansko prisvojijo svojo teorijo le takrat, kadar so v svojo prakso zmožni

¹⁷ Prim. lepo mesto v Juniusovi brošuri, Futurus Verlag, str. 92. »Križa socialne demokracije« (Juniusova brošura), *Izbrani spisi*, CZ, Ljubljana 1977, str. 634.

vnesti to enotnost. Tako imenovana religiozna vera je tukaj zgolj metodična gotovost o tem, da zgodovinski proces ne glede na vse trenutne poraze in nenadne padce gre do konca po svoji poti v *naših dejanjih*, skozi *naša dejanja*. Za oportuniste tudi tukaj obstaja stara dilema nemoči; pravijo: če komunisti predvidevajo »poraz«, tedaj se morajo ali odpovedati vsakemu delovanju ali pa so brezvestni pustolovci, politiki katastrof in pučisti. V svoji duhovni in moralni manjvrednosti si onemogočijo, da *sami sebe in trenutek svojega delovanja ugledajo kot moment totalnosti, procesa*: da ugledajo »poraz« kot nujno pot k zmagi.

Znamenje enotnosti teorije in prakse v življenjskem delu Roze Luxemburg je, da je ta enotnost zmage in poraza, posamične usode in celotnega procesa vodilo njene teorije in načina življenja. Že v svoji prvi polemiki proti Bernsteinu¹⁸ je zatrjevala, kako nujno je, da proletarijat »prezgodaj« prevzame državno oblast, iz tega izpeljano, pred tem prevratom drhtečo oportunistično nevero v revolucijo pa je razkrinkala kot »politični nesmisel, ki izhaja iz mehaničnega pojmovanja družbenega razvoja in predpostavlja za zmago v razrednem boju čas, ki je *izven* razrednega boja in *neodvisen* od njega«. Ta gotovost, osvobodjena iluzij, vodi Roza Luxemburg v njenih bojih za osvoboditev proletariata: za njegovo gospodarsko in politično osvoboditev iz materialnega hlapčevstva v kapitalizmu; za njegovo ideološko osvoboditev iz duhovnega hlapčevstva v oportunizmu. Kot velika duhovna voditeljica proletariata je svojo glavno bitko bojevala proti temu nasprotniku — nevarnejšemu, ker ga je veliko težje premagati. Njena smrt, ki sta jo zakrivila njena največja, najbolj ogorčena nasprotnika, Scheidemann in Noske, zato dosledno krona njeno mišljenje in življenje. Da je pri tem porazu januarske vstaje, ki ga je teoretično jasno predvidela še pred leti, taktično pa v trenutku delovanja, ostala z množicami in delila njihovo usodo, je prav tako prava posledica enotnosti teorije in prakse v njenem delovanju, kot je posledica te enotnosti zaslužen smrtno sovraštvo do njenih morilcev, socialnodemokratskih oportunistov.

Januar 1921

¹⁸ »Soziale Reform oder Revolution?«, str. 47–48. »Socialna reforma ali revolucija?«, str. 117.

RAZREDNA ZAVEST

Ne gre za to,
kaj si ta ali oni proletarec ali celo ves proletariat ta čas *predstavlja* kot cilj.
Gre za to,
kaj jè in kaj bo v skladu s to *bitjo* zgodovinsko prisiljen storiti.

Marx: *Sveta družina*¹

Marxovo poglavitno delo preneha na tako za teorijo kot za prakso usoden način prav tam, kjer se loti opredeljevanja razredov. Tako je bilo torej poznejše gibanje v tej odločilni točki odvisno od integracij, od zbiranja Marxovih in Engelsovih priložnostnih izjav, od samostojnega razdelovanja in uporabe metode. Členitev družbe na razrede mora v marksističnem smislu določati položaj v produkcijskem procesu. Kaj tedaj pomeni razredna zavest? Vprašanje se takoj razcepi v veliko med seboj tesno povezanih podvprašanj. Prvič: kaj naj (teoretsko) razumemo z razredno zavestjo? Drugič: kakšna je funkcija tako razumljene razredne zavesti (praktično) v samem razrednem boju? Na to se navezuje še nadaljnje vprašanje: ali gre pri vprašanju razredne zavesti za neko »splošno« sociološko vprašanje ali pa pomeni to vprašanje za proletariat nekaj povsem drugega kot za vsak drug razred, ki se je doslej pojavil v zgodovini? In naposled: ali sta bistvo in vloga razredne zavesti nekaj enotnega ali pa lahko tudi tu razlikujemo stopnje in plasti? Če da: kakšen je njihov praktični pomen v razrednem boju proletariata?

1.

V svojem slovitom prikazu historičnega materializma izhaja Engels iz tega da — čeprav je bistvo zgodovine v tem, da se »nič... ne zgodi brez zavestne namere, brez hotenega cilja«² — moramo v razumevanju zgodovine vendarle seči prek tega. Po eni strani zato, ker »mnoge posamične volje, ki so dejavne v zgodovini, porajajo največkrat čisto druge rezultate od hotenih — često naravnost nasprotno — ... so torej tudi njihovi nagibi za skupni rezultat le podrejenega pomena. Po drugi strani se vprašamo naprej, katere gonilne sile spet stoje za temi nagibi, kateri zgodovinski vzroki so tisto, kar se v glavah delujočih preoblikuje v takšne nagibe«?³ V nadaljnji razlagi je problem opredeljen tako, da je treba določiti same te gonilne sile; in sicer tiste, ki »spravijo v gibanje... cela ljudstva in v vsakem ljudstvu spet cele ljudske razrede; in

¹ K. Marx: *Sveta družina*. MEID I, CZ, Ljubljana 1969, str. 497.

² F. Engels: *Ludvik Feuerbach in iztek nemške klasične filozofije*, MEID V, CZ, Ljubljana 1971, str. 472.

³ Ibid., str. 473.

tudi to ... za trajno akcijo, ki se izteče v veliki zgodovinski spremembi.⁴ Bistvo znanstvenega marksizma je torej v spoznanju neodvisnosti dejanskih gibalnih sil zgodovine od (psihološke) zavesti ljudi o njih.

Ta neodvisnost se izraža najprej na primitivni stopnji spoznanja tako, da ljudje te sile dojemajo kot nekakšno naravo, v njih in njihovih zakonitih sklopih vidijo »večne« naravne zakone. »Razmišljanje o oblikah človeškega življenja,« pravi Marx o meščanskem mišljenju, »torej tudi njihova znanstvena analiza, nasploh ubira pot, ki je nasprotna dejanskemu razvoju. Začenja se post festum in zato z gotovimi rezultati razvojnega procesa. Oblike... imajo za trdnost naravnih oblik družbenega življenja, preden si skušajo ljudje dati čiste račune, ne o historičnem značaju teh oblik — te jim nasprotno veljajo za nespremenljive — temveč o njihovi vsebini.«⁵ Temu dogmatizmu, ki je našel svoje najpomembnejše predstavnike po eni strani v nauku o državi nemške klasične filozofije, po drugi pa v ekonomiji Smitha in Ricarda, postavlja Marx nasproti kritizem, teorijo teorije, zavest zavesti. Ta kritizem je v marsikaterem oziru historična kritika. Predvsem raztaplja otrdelost, naturnost, nenastalost družbenih tvorb; razkriva jih kot tvorbe, ki so zgodovinsko nastale in ki so zato v vsakem pogledu podvržene zgodovinskemu gibanju, torej tudi vnaprej določene za zgodovinski propad. Tako se zgodovina ne dogaja nit zgolj *znotraj* veljavnega okvira teh oblik (to bi pomenilo, da je zgodovina le spreminjanje vsebin, ljudi, situacij itn. ob večni nespremenljivi veljavnosti družbenih načel) niti niso te oblike *cilj*, h kateremu teži vsaka zgodovina, ki bi bila po dosegu tega cilja odpravljena, saj bi izpolnila svojo nalogo. Temveč je to prav *zgodovina teh oblik*, njihovih pretvorb kot oblik združevanja ljudi v družbo, kot oblik, ki izhajajo iz ekonomskih stvarnih odnosov in gospodujejo nad celoto medsebojnih odnosov med ljudmi (in s tem tudi odnosov ljudi do samih sebe, do narave itn.).

Tu pa mora meščansko mišljenje — ker je zmeraj njegovo izhodišče in njegov cilj, čeprav ne vedno zavestno, apologija obstoječega reda stvari ali vsaj potrdilo za njegovo nespremenljivost⁶ — trčiti na neprekoračljivo mejo. »Potemtakem je zgodovina bila, pa je ni več,«⁷ pravi Marx o meščanski ekonomiji; ta trditev pa velja za vse poskuse meščanskega mišljenja, da bi zgodovinski proces miselno obvladali. (Tu je tudi zelo pogosto poudarjena meja heglovske filozofije zgodovine.) S tem se meščanskemu mišljenju zgodovina zastavlja kot naloga, toda kot *neresljiva* naloga. Zgodovinski proces mora namreč bodisi predvsem odpraviti in organizacijske oblike sedanosti dojeti kot večne naravne zakone, ki so se v preteklosti — iz »zagonetnih« razlogov, na način, ki je nezdržljiv prav z načeli racionalne in k zakonitostim stremeče znanosti — uveljavljale le nepopolno ali pa sploh ne (meščanska sociologija). Ali pa mora iz zgodovinskega procesa izločiti vse, kar je smiselno, vse, kar teži k nekemu cilju; ostati mora le pri goli »individualnosti« zgodovinskih epoh in njihovih družbenih in človeških nosilcev; zgodovinska znanost mora po Rankeju pristati na to, da so vse zgodovinske epohe »enako blizu bogu«, tj., da so dosegle enako stopnjo dovršenosti, da torej — iz nasprotnih razlogov — zgodovinskega razvoja spet ni več. V prvem primeru zgine vsaka možnost, da bi doumeli *nastajanje*

⁴ Ibid., str. 474.

⁵ K. Marx: *Kapital* I. V: Časopis za kritiko znanosti, 1980, št 41/42, str 27—28.

⁶ Tako »pesimizma«, ki sedanje stanje prav tako naredi za večno, predstavi kot neprekoračljivo mejo človeškega razvoja, kot »optimizma«. V tem pogledu (vsekakor le v tem) sta Hegel in Schopenhauer na isti poziciji.

⁷ K. Marx: *Beda filozofije*. MEID II, CZ, Ljubljana 1967, str. 488.

družbenih tvorb.⁸ Predmeti zgodovine se pojavljajo kot objekti nespremenljivih, večnih naravnih zakonov. Zgodovina otrdi v *formalizem*, ki ne more zapopasti družbeno-zgodovinskih tvorb v njihovem pravem bistvu kot *odnosov med ljudmi*; pač pa jih od teh najpristnejših izvorov doumevanja zgodovine odrine v nepremostljivo daljavo. »Ne dojamejo,« kot pravi Marx, »da so ta določena družbena razmerja prav tako človekovi produkti, kot so platno, lan itn.«⁹ V drugem primeru postane zgodovina konec koncev brezumno gospostvo slepih sil, ki se utelešajo kvečjemu v »ljudskem duhu« ali v »velikih možeh«, sil, ki jih lahko torej le pragmatično opišemo, ne moremo pa jih dojeti kot umne. Lahko ga organiziramo le estetsko, kot neke vrste umetniško delo. Ali pa ga moramo, kot v filozofiji zgodovine pri kantovcih, dojeti kot na sebi nesmiselni material za uresničevanje brezčasnih, nadzgodovinskih, etičnih načel.

Marx dilemo reši, ko pokaže, da tu ni nobene prave dileme. Ta dilema ne pove nič drugega, kot da se antagonizem kapitalističnega produkcijskega reda zrcali v teh nasproti postavljenih, medsebojno izključujočih se nazorih o istem predmetu. V »sociološko«-zakonitem, formalistično-racionalnem opazovanju zgodovine se namreč pokaže, kako je človek v meščanski družbi prav podrejen produkcijskim silam. »Njihovo lastno družbeno gibanje,« pravi Marx, »ima zanje obliko gibanja stvari, pod katerih kontrolo so, namesto da bi oni nje kontrolirali.«¹⁰ Temu pojmovanju, ki je dobilo svoj najbolj jasen in dosleden izraz v čisti naravni in umni zakonitosti klasične ekonomije, je Marx zoperstavil historično kritiko ekonomije, razrešitev vseh postvarelih predmetnosti ekonomskosocialnega življenja v *odnose med ljudmi*. Kapital (in z njim vsaka predmetna oblika politične ekonomije) po Marxu »ni stvar, temveč... *družbeni odnos* med ljudmi ki se izraža s stvarmi.«¹¹ Vendar to reduciranje človeku tuje stvarnosti družbenih tvorb na odnose med ljudmi hkrati odpravlja napačni pomen, ki ga pripisujejo iracionalno-individualnemu načelu, torej drugo plat dileme. Kajti ta odprava človeku tuje stvarnosti družbenih tvorb in njihovega zgodovinskega gibanja jih reducira na odnos človeka do človeka le kot na njihov temelj, s tem pa nikakor ne odpravlja njihove od človeških volj in posebno od volje in mišljenja posameznika neodvisne zakonitosti in objektivnosti. Le da je ta objektivnost samoobjektiviranje človeške družbe na določeni stopnji njenega razvoja; ta zakonitost pa velja zgolj v okviru tistega zgodovinskega okolja, ki jo proizvaja in ki ga ta spet določa.

Videti je, kot da bi z odpravo te dileme zavest zgubila vsakršno odločilno delovanje v zgodovinskem procesu. Resda ostajajo zavestni odsevi različnih stopenj ekonomskega razvoja zelo pomembna historična dejstva; resda tako nastali dialektični materializem nikakor ne zanika, da ljudje sami izvršujejo svoja zgodovinska dejanja in da to delajo zavestno. Vendar je to — kot poudarja Engels v nekem pismu Mehringu¹² — napačna zavest. Dialektična metoda pa nam tudi tu ne dovoljuje zadovoljiti se s preprosto ugotovitvijo o »napačnosti« te zavesti, s togim zoperstavljanjem pravilnega in napačnega, pač pa zahteva, da to »napačno zavest« konkretno raziščemo kot moment tiste zgodovinske totalnosti, ki ji pripada, kot stopnjo tistega zgodovinskega procesa, v katerem deluje.

⁸ Ibid., str. 472.

⁹ Ibid., str. 477.

¹⁰ K. Marx: *Kapital* I. V: Časopis za kritiko znanosti, 1980, št. 41/42, str. 37. Prim. še F. Engels: *Izvor družine, privatne lastnine in države*, MEID V, str. 395.

¹¹ K. Marx: *Kapital* I. CZ, Ljubljana 1961, str. 862. Prim. tudi Mezdno delo in kapital in *Kapital*, pogl. 24—25; o strojih: *Beda filozofije*, MEID II, str. 499—500; o denarju ibid., str. 449 itn.

¹² »Dokumente d. Sozialismus«, MEW 39, str. 97.

H konkretnim raziskovanjem teži seveda tudi meščanska zgodovinska veda, saj historičnemu materializmu celo očita nasilje nad konkretno enkratnostjo zgodovinskih tokov. Njena napaka je v tem, da poskuša najti tisto konkretno v empiričnem historičnem individu (ne glede na to, ali gre za posameznega človeka, za razred ali za narod) in v njegovi empirično dani (torej psihološki ali množičnopsihološki) zavesti. Toda tam, kjer naj bi našla tisto najbolj konkretno, je prav najbolj zgrešila *družbo kot konkretno totalnost*; produkcijski red na neki določeni stopnji družbenega razvoja in z njim pogojeno členitev družbe v razrede. Ker to zaobide, zajame nekaj povsem abstraktnega kot nekaj konkretnega. »To niso razmerja individua do individua,« pravi Marx, »ampak razmerja delavca do kapitalista, najemnika do zemljiškega lastnika itn. Odpravite ta razmerja in uničili boste vso družbo. Vaš Prometej bo le še prikazen brez rok in nog...«¹³

62 Konkretno raziskovanje pomeni torej: odnos do družbe kot celote. Šele v tem odnosu se namreč pojavi v vseh svojih bistvenih določilih vsakokratna zavest ljudi o svojem obstoju. Po eni strani se pojavlja kot nekaj, kar je *subjektivno* upravičeno, razumljeno in mogoče razumeti iz družbenozgodovinskega položaja, torej kot »pravilna zavest« in hkrati kot nekaj, kar *objektivno* zaobide bistvo družbenega razvoja, ki ga ne zadeva in ne izraža ustrezno, torej kot »napačna zavest«. Po drugi strani se pojavlja ista zavest v istem odnosu tako, da *subjektivno* zgreši cilje, ki si jih sama zastavlja, in hkrati zahteva in dosega sebi neznane, nehotene *objektivne* cilje družbenega razvoja. Zaradi te dvojne dialektične določitve se obravnavanje »napačne zavesti« dvigne nad golo opisovanje tistega, kar so ljudje pod določenimi zgodovinskimi pogoji v določenem razrednem položaju itn. *dejansko* mislili, občutili in hoteli. To je zgolj — sicer zelo pomemben — *material* pravih zgodovinskih raziskovanj. Odnos do konkretne totalnosti in iz nje izhajajoča dialektična določila kažejo prek tega golega opisovanja in dajejo kategorijo objektivne možnosti. V tem ko se zavest nanaša na družbo kot celoto, spoznamo tiste misli, občutja itn., ki bi jih ljudje imeli v določenem življenjskem položaju, če bi bili *zmožni popolnoma dojeti* ta položaj, iz njega izhajajoče interese, tako glede na neposredno delovanje kot glede na tem interesom ustrezno zgradbo celotne družbe; misli itn., torej, ki ustrezajo njihovemu objektivnemu položaju. Število takih življenjskih položajev ni v nobeni družbi neomejeno. Čeprav bi lahko njihovo tipologijo ob natančnih posameznih raziskavah še izboljšali, pa se kažejo nekateri med seboj jasno ločeni osnovni tipi, njihovo specifičnost pa določa tipika položaja ljudi v produkcijskem procesu. Racionalno ustrezna reakcija, ki se na ta način *pripisuje* določenemu značilnemu položaju v produkcijskem procesu, je razredna zavest.¹⁴ Ta zavest ni torej niti vsota niti povprečje tega, kar posamezni individui, ki sestavljajo red, mislijo, občutijo itn. In vendar zgodovinsko pomembno delovanje razreda kot totalnosti naposled določa ta zavest, ne pa mišljenje itn. posameznikov, in ga lahko spoznamo le iz te zavesti.

63 Ta določitev že vnaprej postavi distanco, ki ločuje razredno zavest od empiričnofaktičnega mišljenja ljudi o svojem življenjskem položaju, mišljenja, ki ga je mogoče psihološko opisati in pojasniti. Ne smemo pa ostati pri goli ugotovitvi te distance ali pri sami splošno formalni opredelitvi sklopov, ki iz tega

¹³ K. Marx: *Beda filozofije*. MEID II, str. 468.

¹⁴ V tem sklopu se žal ni mogoče podrobneje lotiti posameznih upodobitev te misli v marksizmu, npr. zelo pomembne kategorije »ekonomske značajske maske«. Še manj se lahko — čeprav še tako bežno — dotaknemo odnosa historičnega materializma do podobnih prizadevanj v meščanski znanosti (kot npr. idealni tipi Maxa Webera).

izhajajo, temveč je treba raziskati: prvič, ali je ta distanca različna pri različnih razredih glede na njihove različne odnose do ekonomskosocialne celote, katere členi so, in ali je ta razlika tolikšna, da iz nje izhajajo *kvalitativne razlike*. In drugič, kaj ti različni odnosi med objektivno ekonomsko totalnostjo, tej pripadajočo razredno zavestjo in realno-psihološkim mišljenjem ljudi o svojem življenjskem položaju *praktično* pomenijo za razvoj družbe. Kaj je torej *praktičnozgodovinska funkcija* razredne zavesti.

Takšne ugotovitve šele omogočijo metodično uporabo kategorije objektivne možnosti. Predvsem se moramo namreč vprašati, koliko je mogoče totalnost ekonomike te družbe *sploh* zaznati znotraj neke določene družbe, z vidika določene pozicije v produkcijskem procesu. Kolikor je namreč treba preseči dejansko ujetost posameznih individuov v ozkost in predsodke njihovega življenjskega položaja, toliko ne sme biti prekoračena tista meja, ki jim jo določa ekonomska struktura družbe tistega časa in njihovega položaja v njej.¹⁵ Razredna zavest je torej — abstraktno formalno gledano — hkrati razredno določeno *nezavedanje* lastnega družbenozgodovinskega ekonomskega položaja.¹⁶ Ta je dan kot določeno strukturno razmerje, kot določen odnos oblik, za katerega se zdi, da obvladuje vse življenjske predmete. »Napačno«, »videz«, ki je vsebovan v tem stanju stvari, ni tako nič poljubnega, temveč je prav miselni izraz objektivno-ekonomske strukture. Tako npr. »se mora (kapitalistu) vrednost ali cena njegove delovne sile nujno kazati kot *cena* ali *vrednost njegovega dela samega*« in »se vendarle zdi, kakor da bi bilo vse delo plačano delo... Nasprotno je s *sužnjem*, pri katerem se celo tisti del njegovega dela, ki je plačan, zdi neplačan.«¹⁷ Zdaj je naloga zelo skrbne zgodovinske analize, da s pomočjo kategorije objektivne možnosti razjasni, v kakšnem stanju stvari je sploh mogoče dejansko spregledati videz in prodreti do dejanske povezanosti s totalnostjo. Kajti če se z vidika določenega razrednega položaja totalnosti aktualne družbe sploh ne da zaznati, če celo dokončni premislek interesov, ki pripadajo temu položaju, ne zadeva totalnosti te družbe, ima lahko tak razred le podrejeno vlogo in ne more nikoli poseči v tok zgodovine niti tako, da ga ohranja, niti tako, da ga pospešuje. Za takšne razrede je na splošno vnaprej določeno, da bodo pasivni, da bodo nenehno nihali sem in tja med vladajočim razredom ter razredi, ki so nosilci revolucije; njihovi morebitni izbruhi pa morajo dobiti značaj nečesa prazno elementarnega, brezcilnega in so celo, če po naključju zmagajo, obsojeni na dokončni poraz.

Poklicanost nekega razreda za gospodstvo namreč pomeni, da je mogoče na podlagi njegovih razrednih interesov, njegove razredne zavesti organizirati celotno družbo v skladu s temi interesi. Vprašanje, ki naposled odloča o vsakem razrednem boju, pa je: kateri razred ima v določenem trenutku na voljo to zmožnost, to razredno zavest. To pa ne izključuje vloge nasilja v zgodovini, ne zagotavlja avtomatične uveljavitve za oblast določenih razrednih interesov, ki v tem primeru nosijo interese družbenega razvoja. Prav nasprotno. Prvič, to, da se interesi nekega razreda sploh lahko uveljavijo, zelo pogosto omogoča le najbolj brutalno nasilje (npr. prvotna akumulacija kapitala). Drugič pa se kaže vprašanje razredne zavesti prav ob vprašanju nasilja, prav v razmerah,

¹⁵ To je tudi točka, s katere je mogoče velike utopiste, denimo Platona, Thomasa Mora, zgodovinsko pravilno razumeti. Prim. še Marxa o Aristotelu. *Kapital* I. V: Časopis za kritiko znanosti, 1980, št. 41/42, str. 27.

¹⁶ »Toda česar ne ve, to vendar pove,« pravi Marx o Franklinu. *Kapital* I, Časopis za kritiko znanosti, 1980, št. 41/42, str. 22. Tako tudi na drugih mestih: »Tega ne vedo, toda to delajo«, *ibid.*, str. 37.

¹⁷ K. Marx: *Mezda, cena in profit*, MEID IV, CZ, Ljubljana 1968, str. 197. Podčrtal Lukács.

ko se en razred bojuje proti drugemu za golo eksistenco, kot končno odločilni moment. Kadar npr. pomembni madžarski marksist Erwin Szabó proti engelskovskemu pojmovanju velike kmečke vojne kot v bistvu reakcionarnem dogodku argumentira, da je bil kmečki upor zadušen ravno *zgolj* z brutalnim nasiljem, da njegov poraz *ni* bil utemeljen v njegovem ekonomskosocialnem bistvu, v razredni zavesti kmetov, spregleda, da je treba zadnji razlog za premoč knezov, šibkost kmetov, torej možnost nasilja knezov, iskati prav v tem vprašanju razredne zavesti, o čemer lahko vsakogar z lahkoto prepričajo celo najbolj površne vojnoteoretske raziskave kmečke vojne.

65 Toda tudi razredov, sposobnih za gospodstvo, se glede na notranjo strukturo njihove razredne zavesti nikakor ne da med seboj enačiti. Gre za to, koliko se lahko zavejo dejanj, ki so jih prisiljeni izvršiti, da bi si pridobili in organizirali oblast, in ki jih dejansko izvršujejo. Gre torej za vprašanje: koliko določeni razred »zavestno« in koliko »nezavedno«, koliko s »pravilno« in koliko z »napačno« zavestjo opravlja dejanja, ki mu jih nalaga zgodovina. In te razlike niso le akademske. Tudi če pustimo povsem ob strani problem kulture, kjer imajo od tod nastale disonance odločilni pomen, je za vse praktične odločitve nekega razreda usodno, ali je zmožen razjasniti in rešiti probleme, ki mu jih nalaga zgodovinski razvoj. Tu se pač spet z vso jasnostjo pokaže, da pri razredni zavesti ne gre za mišljenje še tako naprednih posameznikov niti za znanstveno spoznanje. Danes je npr. povsem jasno, da je morala antična družba ekonomsko propasti zaradi omejenosti suženjskega gospodarstva. Prav tako pa je jasno, da v starem veku tega ni mogel videti ne vladajoči razred ne razredi, ki so se proti njim revolucionarno ali reformatorsko upirali. Da je torej s tem, da se ti problemi praktično pojavijo, neizogibno in neresljivo dan propad družbe. Še bolj jasno pa se ta položaj kaže pri današnji buržoaziji, ki se je prvotno s spoznanjem ekonomske povezanosti bojevala proti fevdalno-absolutistični družbi. Vendar nikakor ni bila zmožna dokončati svojega prvotnega nauka, svoje najbolj svojevrstne razredne znanosti: ob teoriji krize se je morala tudi teoretsko zlomiti. In pri tem ji prav nič ne pomaga, da znanstveno že obstaja teoretska rešitev. Kajti sprejeti to rešitev — tudi teoretsko — pomeni, da družbene pojave *ne opazuje več z razrednega vidika buržoazije*. In tega ni zmožen noben razred — saj bi se moral prostovoljno odreči svojemu gospodstvu. Meja, zaradi katere je razredna zavest buržoazije »napačna« zavest, je torej objektivna; to je sam razredni položaj. Je objektivna posledica ekonomske strukture družbe in ni nič poljubnega, subjektivnega ali psihološkega. Čeprav lahko namreč razredna zavest buržoazije še tako jasno odslikava vse probleme organizacije tega gospodstva, kapitalističnega preobrata in prežemanja celotne produkcije, pa mora potemneti v trenutku, ko pridejo na dan problemi, katerih rešitev se že v okviru gospodstva buržoazije kaže prek kapitalizma. »Naravna zakonitost« ekonomije, ki jo je odkrila ta v primerjavi s fevdalnim srednjim vekom ali tudi z merkantilizmom prehodnega obdobja jasna zavest, potem imanentno-dialektično postane »naravni zakon, ki temelji na nezavednosti udeleženi-¹⁸

66

Ni naša naloga, da bi iz tu nakazanih gledišč podali historično in sistematično tipologijo možnih stopenj razredne zavesti. Za to bi morali, prvič, natančno raziskati, kateri moment celotnega produkcijskega procesa se najbolj neposredno in vitalno dotika interesov posameznih razredov. Drugič, koliko sodi k bistvu interesov določenega razreda, da to neposrednost preseže, da zanj

¹⁸ F. Engels: *Očrti za kritiko nacionalne ekonomije*, MEID I, str. 231.

neposredno pomembni moment dojame kot goli moment celote in ga tako odpravi. In končno, kakšen je ustroj totalnosti, h kateri napreduje, kolikor je ta dejansko dojetje realne produkcijske totalnosti. Povsem jasno je namreč, da se mora razredna zavest oblikovati kvalitativno-strukturno drugače, če ostaja pri interesih konsumpcije, ločene od produkcije (rimski lumpenproletariat), ali če predstavlja kategorialno formiranje interesov cirkulacije (trgovski kapital) itn. Ne da bi se tu lotevali sistematične tipologije teh možnih stališč, lahko na podlagi doslej razloženega ugotovimo, da se različni primeri »napačne« zavesti med sabo ločijo kvalitativno, strukturno in na način, ki odločilno vpliva na družbeno dejavnost razredov.

2.

Za predkapitalistični čas, pa tudi za vedénje številnih slojev v kapitalizmu, ki imajo predkapitalistične ekonomske življenjske temelje, potemtakem velja, da njihova razredna zavest v bistvu sploh ne more niti dobiti povsem jasne oblike niti zavestno vplivati na zgodovinske dogodke.

Predvsem zato, ker spada k bistvu vsake predkapitalistične družbe, da razredni interesi ne *morejo* v njej nikoli izstopiti popolnoma (ekonomsko) jasno; členitev družbe na kaste, stanove itn. povzroči, da se v objektivno-gospodarski strukturi družbe gospodarski elementi *nerazdružljivo* povezujejo s političnimi, religioznimi itn. elementi. Šele gospodstvo buržoazije, čigar zmaga pomeni odpravo stanovske zgradbe, omogoča družbeno ureditev, v kateri teži razslojevanje družbe k čistemu in izključnemu razrednemu razslojevanju. (Da so se v mnogih deželah ohranili ostanki fevdalne stanovske zgradbe še v kapitalizmu, ne ovrže temeljne pravilnosti te trditve.)

Takšno dejansko stanje temelji na ekonomski organizaciji predkapitalistične družbe, ki se bistveno razlikuje od kapitalizma. Zdaj je za nas predvsem pomembna zelo očitna razlika, da je vsaka predkapitalistična družba ekonomsko neprimerno manj povezana enotnost kot kapitalistična družba, da so v njej deli veliko bolj samostojni, ekonomsko pa, manj in bolj enostransko odvisni drug od drugega kot v kapitalizmu. Čim manj je v življenju cele družbe pomembna blagovna menjava, čim bolj so posamezni deli družbe bodisi ekonomsko že skoraj povsem avtarktični (vaške komune) ali pa sploh niso pomembni v pravem ekonomskem življenju družbe v produkcijskem procesu (velik del meščanov grških držav in Rima), tem manj oblika enotnosti, organizacijske povezanosti družbe, država, zares temelji na dejanskem družbenem življenju. Del družbe živi tako rekoč povsem naravno neodvisno od usode države. »Preprosti produktivni organizem teh avtarktičnih skupnosti, ki se neprestano reproducirajo v isti obliki in ki jih ponovno zgradijo na istem mestu in z istim namenom, če so po naključju razdejjane, nam pojasnjuje skrivnost, zakaj so azijske družbe tako *nespremenljive*, kar je v očitnem kontrastu s stalnim razpadanjem in novim ustanavljanjem azijskih držav in z nenehnim menjavanjem njihovih dinastij. Viharji v oblačnih sferah politike ne omajajo strukture ekonomskih temeljnih elementov družbe.«¹⁹ Spet drugi del družbe živi ekonomsko povsem zajedalsko. Država, državni aparat moči, zanj ni — tako kot za vladajoče razrede kapitalistične družbe — sredstvo, da v sili z nasiljem uveljavi načela svojega ekonomskega gospodstva, ali da z nasiljem priskrbi pogoje za svoje eko-

¹⁹ K. Marx: *Kapital* I, CZ, Ljubljana 1961, str. 408.

68 nomsko gospodstvo (sodobna kolonizacija), torej ni nikakršno *posredovanje* ekonomskega gospodstva družbe, temveč je *neposredno to gospodstvo samo*. In sicer ne le ko gre za očitno ropanje dežele, sužnjev itn., temveč tudi v tako imenovanih mirnih, »ekonomskih« razmerah. Tako pravi Marx o delovni renti: »V takšnih razmerah lahko iz njih izžema nominalni zemljiški lastnik presežno delo samo z *neekonomskim nasiljem*.« V Aziji se tako »renta in davek ujemata, ali še natančneje, tedaj ni nobene oblike davka, ki bi se razlikovala od te oblike zemljiške rente.«²⁰ In celo oblika, ki jo privzame blagovna menjava v predkapitalistični družbi, ne more odločilno vplivati na temeljno strukturo družbe; ostaja na površini, ne da bi bila zmožna obvladati sam produkcijski proces, še posebej pa ne svojega odnosa do dela. »Trgovec je lahko kupil vsako blago, samo dela kot blaga ne. Trpeli so ga samo kot *založnika* rokodelskih produktov.«²¹

Kljub vsemu temu je vsaka taka družba ekonomska enotnost. Vprašanje je le, ali je ta enotnost ustrojena tako, da lahko odnos do posameznih skupin, iz katerih je družba zgrajena, do celote družbe dobi v njihovi, njim pripisani zavesti ekonomsko obliko. Marx po eni strani poudarja, da se je razredni boj v antiki razvijal »v glavnem ... v obliki boja med upniki in dolžniki«. Z vso pravico pa dodaja: »Vendar denarna oblika — odnos med upnikom in dolžnikom ima obliko denarnega odnosa — odseva tu samo antagonizem globljih ekonomskih življenjskih pogojev.«²² To zrcaljenje se je lahko historičnemu materializmu razkrilo kot golo zrcaljenje, toda vprašanje je: ali je bilo za razrede te družbe sploh objektivno možno, da bi ekonomski temelj tega boja, ekonomsko problematiko družbe, zaradi katere so trpeli, dvignili do svoje zavesti? Ali niso morali zanje ti boji in problemi — v skladu z življenjskimi razmerami, v katerih so živeli — privzeti bodisi naravno-religiozne²³ ali pa 69 državno-pravne oblike? Členitev družbe na stanove, kaste itn. pomeni prav to, da ostaja tako pojmovno kot organizacijsko fiksiranje teh »naravnih« položajev ekonomsko nezavedno, da se mora čista tradicionalnost gole zraslosti neposredno preliti v pravne oblike.²⁴ V skladu z ohlapnejšo povezanostjo družbe imajo namreč državno-pravne oblike, ki tu nastopajo kot stanovska razslojenost, privilegiji itn., tako objektivno kot subjektivno povsem različno funkcijo kot v kapitalizmu. Tam pomenijo zgolj fiksiranje povsem ekonomsko delujočih sklopov, tako da lahko pravne oblike, kot je to uspešno pokazal že Karner,²⁵ pogosto ustrezajo spremenjenim ekonomskim strukturam, ne da bi se formalno ali vsebinsko spremenile. Nasprotno pa morajo v predkapitalističnih družbah pravne oblike *konstitutivno* posegati v ekonomske sklope. Tu ni čistih ekonomskih kategorij — in ekonomske kategorije so po Marxu »oblike bivanja, eksistenčna določila«²⁶ — ki bi se pojavljale v pravnih oblikah, ki bi se prelivale v pravne oblike. Temveč so ekonomske in pravne kategorije dejansko *po vsebini neločljivo medsebojno prepletene*. (Pomislimo le na prej navedene zgled zemljiške rente in davka, suženjstva itn.) Ekonomija — heglovsko re-

²⁰ K. Marx: *Kapital* III, CZ, Ljubljana 1973, str. 881 in 882.

²¹ K. Marx: *Kapital* I, CZ, Ljubljana 1961, str. 409. Na to je treba speljati tudi politično reakcionarno vlogo, ki jo je v začetkih kapitalizma imel trgovski kapital v nasprotju z industrijskim. Prim. *Kapital* III, op. cit., str. 363.

²² K. Marx: *Kapital* I, CZ, Ljubljana 1961, str. 154.

²³ Marx in Engels vedno znova poudarjata naravnost teh družbenih oblik, *Kapital* I, CZ, Ljubljana 1961, str. 359–360, 399–401. Celotno razvijanje v Engelsovem *Izvoru družine* je zgrajeno na teh mislih. Tukaj se ne morem spuščati v različnost mnenj o tem vprašanju — tudi med marksisti; rad bi poudaril le, da je po mojem tudi tukaj Marxovo in Engelsovo stališče globlje in historično pravilnejše od stališča njunih »izboljševalcev«.

²⁴ Prim. K. Marx: *Kapital* I, CZ, Ljubljana 1961, str. 387–388.

²⁵ »Die soziale Funktion der Rechtsinstitute«, *Marx-Studien*, Bd. 1.

²⁶ K. Marx: *Zur Kritik der politischen Ökonomie*. XLIII. MEW 13, str. 637.

čeno — tudi objektivno ni dosegla stopnje biti-za-sebe in zato znotraj takšne družbe ni možna pozicija, s katere bi se bilo mogoče zavedati ekonomske podlage vseh družbenih odnosov.

To seveda nikakor ne odpravlja objektivne ekonomske utemeljenosti vseh družbenih oblik. Nasprotno. Zgodovina stanovskih razslojevanj povsem jasno kaže, kako ta razslojevanja, ki so prvotno »naravno« ekonomsko življenje prelila v trdne oblike, med podtalno, »nezavedno« potekajočim ekonomskim razvojem polagoma v sebi razpadajo, t. j. prenehajo biti dejanska enotnost. Njihova ekonomska vsebina raztrga njihovo pravno oblikovno enotnost. (Engelsova analiza razrednih razmerij med reformacijo in tudi Cunowova analiza razrednih razmerij v francoski revoluciji sta za to zadosten dokaz.) Vendar kljub temu nasprotju med pravno obliko in ekonomsko vsebino pravna oblika (ki ustvarja privilegije) ohrani za zavest takšnih razpadajočih stanov zelo velik, pogosto kar odločilen pomen. Oblika stanovskega razslojevanja namreč prikriva povezanost med — dejanskim, a »nezavednim« — ekonomskim življenjem slojev in ekonomsko totalnostjo družbe. Ta oblika učvrsti zavest bodisi v čisti neposrednosti njenih privilegijev (vitezi med reformacijo) bodisi v — prav tako zgolj neposredni — partikularnosti tistega dela družbe, za katerega veljajo privilegiji (cehi). Stan je lahko ekonomsko že povsem razpadel, njegovi pripadniki lahko *ekonomsko že pripadajo različnim razredom*, vendar kljub temu varujejo to (objektivno irealno) ideološko povezanost. Odnos do celote, ki ga uresničuje »stanovska zavest«, se namreč usmerja k drugi totalnosti in ne k dejanski živi gospodarski enotnosti: k preteklemu fiksiranju družbe, ki je svojčas skonstruirala stanovske privilegije. Stanovska zavest kot realni zgodovinski faktor prekriva razredno zavest; preprečuje, da bi se ta sploh pojavila. Podobno lahko v kapitalistični družbi opazimo tudi pri vseh »privilegiranih« skupinah, katerih razredni položaj ni utemeljen neposredno ekonomsko. Kolikor se je tak sloj zmožen »kapitalizirati«, tj. spremeniti svoje »privilegije« v ekonomsko-kapitalistična razmerja gospostva, se poveča njegova sposobnost prilagoditve realno-ekonomskemu razvoju (npr. veleposestniki).

Odnos razredne zavesti do zgodovine je zato v predkapitalističnem času povsem drugačen kot v kapitalizmu. Tam je bilo namreč mogoče same razrede le s pomočjo zgodovinske razlage historičnega materializma izločiti iz neposredno dane zgodovinske dejanskosti, tu pa so sama ta neposredna zgodovinska dejanskost. Torej sploh ni nobeno naključje, kot je poudaril že Engels, da je bilo to spoznanje zgodovine možno šele v dobi kapitalizma. In to ne samo, kot misli Engels, zaradi večje preprostosti te zgradbe v nasprotju »z zapletenimi in prikritimi povezavami v prejšnjem času«, temveč predvsem zato, ker je ekonomski razredni interes izstopil kot gibalno zgodovine v svoji goli čistosti šele v kapitalizmu. Resnične »gonilne sile«, ki »stojijo izza nagibov zgodovinsko delujočih ljudi«, zato niso mogle v predkapitalističnem času nikoli čisto (niti ne kot čisto pripisovanje) priti do zavesti. V resnici so kot slepe sile zgodovinskega razvoja ostale skrite za nagibi. Ideološki momenti ne »prekrivajo« zgolj gospodarskih interesov, niso zgolj zastave in bojna gesla, temveč so deli in elementi samega dejanskega boja. Seveda, če iščemo *socialni smisel* teh bojev s pomočjo historičnega materializma, *potem* lahko te interese brez dvoma razkrijemo kot odločilne momente za pojasnitev. V kapitalizmu samem pa obstaja nepremostljiva razlika, ki ekonomskih momentov v njem ne skriva več »za« zavestjo, temveč so navzoči v zavesti sami (le da nezavedno ali potlačeno itn.). S kapitalizmom, z odpravo stanovske strukture in s postavitvijo čisto

ekonomsko razčlenjene družbe, je razredna zavest prišla do stadija *možnega ovedenja* (des Bewusstwerdenkönnens). Zdaj se družbeni razvoj odslikava v ideološkem boju za zavest, za prikrivanje ali razkrivanje razredne narave družbe. Vendar možnost tega boja že opozarja na dialektična protislovja, na notranji samorazkroj čiste razredne družbe. »Če filozofija,« pravi Hegel, »slika svoje sivilo s sivim, tedaj je neka podoba življenja ostarela, in s sivilom v sivem se je ne da pomladiti, temveč le spoznati; Minervina sova poleti šele, ko pade mrak.«²⁷

3.

Buržoazija in proletariat sta edina, čista razreda meščanske družbe; t. j. le njuno obstajanje in nadaljnji razvoj temeljita izključno na razvoju sodobnega produkcijskega procesa in le, izhajajoč iz njunih eksistenčnih razmer, si je sploh mogoče *predstavljati* načrt za organizacijo celotne družbe. Nihanje ali razvojna neplodnost stališč drugih razredov (malomeščanov, kmetov) izhaja iz tega, da njihov obstoj ne temelji izključno na njihovem položaju v kapitalističnem produkcijskem procesu, temveč je neločljivo povezan z ostanki stanovske družbe. Zato kapitalističnega razvoja ne poskušajo pospeševati ali ga gnati prek sebe, temveč ga poskušajo nasploh zavirati ali vsaj ne dopuščajo, da bi se polno razmahnil. Zato je njihov razredni interes usmerjen le k *simp-tomom razvoja*, ne pa k samemu razvoju, le k delnim pojavom v družbi, ne pa k zgradbi celotne družbe.

To vprašanje zavesti se lahko pokaže v obliki zastavitve cilja in delovanja, kot npr. v malomeščanstvu, ki vsaj delno živi v kapitalističnih velemedstih, ki je v vseh svojih izkazovanjih življenja neposredno podvrženo vplivom kapitalizma in ki ne more povsem brezbrizno zaobiti *dejstva* razrednega boja med buržoazijo in proletariatom. Vendar pa si kot »*prehodni razred*«, v katerem otopevajo interesi dveh razredov hkrati... domišlja, da je sploh vzvišen nad razrednim nasprotjem.«²⁸ V skladu s tem bo malomeščanstvo iskalo poti, ne zato, »da bi odpravilo obe skrajnosti, kapital in mezdnó delo, temveč zato, da bi omililo njuno nasprotje in ga spremenilo v harmonijo.«²⁹ Torej bo moralo v vseh usodnih družbenih odločitvah delovati mimo družbe in se boriti zdaj za eno smer razrednega boja, zdaj za drugo, toda zmeraj nezavedno. Njegovi lastni cilji, ki so skoraj izključno v njegovi zavesti, morajo tako postati čedalje bolj votle, od družbenega delovanja čedalje bolj odtrgane, čisto »ideološke« oblike. Le dokler se te zastavitve ciljev ujemaajo z realnimi ekonomskimi razrednimi interesi kapitalizma, kot pri odpravi stanovske razslojenosti v francoski revoluciji, lahko ima malomeščanstvo zgodovinsko aktivno vlogo. Če je to poslanstvo izpolnjeno, dobivajo njihovi izrazi — ki ostajajo formalno večidel enaki — od resničnega razvoja vedno bolj ločeno, karikaturno bistvo (jako-binizem montanje 1848—1851). Ta brezodnosnost do družbe kot totalnosti pa lahko za nazaj vpliva tudi na notranjo zgradbo, na organizacijsko zmožnost razreda. To se najbolj jasno kaže v razvoju kmetov. »Mali kmetje,« pravi Marx, »sestavljajo velikansko množico, katere člani živijo sicer v enakem položaju, toda ne stopajo v mnogotere medsebojne odnose. Njihov produkcijski način jih izolira drugega od drugega, namesto da bi jih spravljal v vzajemne stike... Vsaka posamezna kmečka družina... dobiva svoje življenjske po-

²⁷ W. F. Hegel: *Grundlinien der Philosophie des Rechts, Vorrede*.

²⁸ K. Marx: *Osemnajsti brumaire Ludvika Bonaparta*, MEID III, CZ, Ljubljana 1967, str. 493.

²⁹ Ibid., str. 489.

trebščine bolj v menjavi z naravo kakor v stikih z družbo... Kolikor žive milijoni družin v enakih ekonomskih eksistenčnih razmerah, ki ločujejo njihov način življenja, njihove interese in njihovo izobrazbo od načina življenja, interesov in izobrazbe drugih razredov in jim jih postavljajo sovražno nasproti, so razred. Kolikor so ti kmetje samo krajevno med seboj povezani, kolikor enakost njihovih interesov ne ustvarja med njimi nobene skupnosti, nikakih narodnih vezi in nobene politične organizacije, niso nikakršen razred.³⁰ Zato so nujni *zunanji* prevrati, kot so vojna, revolucija v mestu itn., da bi te množice sploh privedli do enotnega gibanja, pa tudi tedaj niso zmožne organizirati tega gibanja same, z lastnimi gesli in mu dati pozitivno smer v skladu z lastnimi interesi. Od drugih bojujočih se razredov, od stopnje zavesti strank, ki jih vodijo, bo odvisno, ali ta gibanja dobijo napredni (francoska revolucija iz 1789. leta, ruska iz 1917.) ali reakcionarni (Napoleonov državni udar) pomen. Zato je tudi *ideološka* oblika, ki jo dobi »razredna zavest« kmetov, vsebinsko bolj spremenljiva kot pri drugih razredih; vedno je namreč izposojena. Stranke, ki se deloma ali povsem opirajo na to »razredno zavest«, zato prav v kritičnih razmerah ne morejo nikoli dobiti trdne in zanesljive opore (eseri 1917. do 1918. leta). Zato je mogoče, da se lahko kmečka gibanja bojujejo pod nasprotnimi ideološkimi zastavami. Tako za anarhizem kot teorijo kot za »razredno zavest« kmetov je npr. zelo značilno, da so se nekateri kontrarevolucionarni upori in kmečki boji srednjih in bogatih ruskih kmetov lahko ideološko navezovali na to pojmovanje družbe kot na svoj cilj. Tako pri teh razredih (če jih strogo marksistično sploh smemo imenovati razredi) pravzaprav ne moremo govoriti o razredni zavesti: jasna zavest o njihovem položaju bi jim razkrila brezupnost njihovih partikularnih prizadevanj glede na nujnost razvoja. Zavest in interesi so zato tu drug do drugega v razmerju *kontradiktornega nasprotja*. Ker pa je bila razredna zavest opredeljena kot problem pripisovanja razrednih interesov, postane tako tudi nezmožnost njenega razvoja v neposredno dani, zgodovinski dejanskosti filozofsko razumljiva.

Razredna zavest in razredni interesi so tudi pri buržoaziji v razmerju nasprotja, protislovja. Le da to protislovje ni *kontradiktorno*, temveč *dialektično*.

Razliko med obema nasprotjema lahko na kratko izrazimo tudi takole: če morajo pri drugih razredih njihov položaj v produkcijskem procesu in od tod izvirajoči interesi sploh preprečiti nastanek razredne zavesti, pa pri buržoaziji ti momenti ženejo k razvoju razredne zavesti, le da je ta — vseskozi in po svojem bistvu — izpostavljena tragičnemu prekletstvu, da na višku svojega razvoja pride sama s sabo v nerešljivo protislovje in zato samo sebe odpravi. Ta tragični položaj buržoazije se zgodovinsko zrcali v tem, da še ni potolkla svojega predhodnika, fevdalizem, ko se je že pojavil nov sovražnik, proletariat; njena politična pojavna oblika je bila v tem, da se je proti stanovski organizaciji družbe borila v imenu neke »svobode«, ki se je morala v trenutku zmage spremeniti v novo zatiranje; sociološko se protislovje kaže v tem, da mora buržoazija, čeprav je šele njena družbena oblika omogočila, da je prišel na dan razredni boj v čisti obliki, čeprav ga je najprej zgodovinsko fiksirala kot dejstvo, tako teoretsko kot praktično vse staviti na to, da dejstvo razrednega boja izgine iz družbene zavesti; z ideološkega vidika naletimo na enak razcep, če po eni strani daje razvoj buržoazije individualnosti pomen, ki ga prej še nikoli ni imela, po drugi pa z ekonomskimi pogoji tega individualizma, s postvarjenjem, ki ga ustvarja blagovna produkcija, odpravlja vsako individual-

³⁰ Ibid., str. 562—563.

nost. Vsa ta protislovja, ki s temi zgledi nikakor niso izčrpana, temveč bi lahko zglede zanje naštevati v neskončnost, so le odsev najglobljih protislovij samega kapitalizma, kakor se zrcalijo v zavesti meščanskega razreda, v skladu z njegovim položajem v celotnem produkcijskem procesu. Zato nastopajo ta protislovja v razredni zavesti buržoazije kot dialektična protislovja, ne pa preprosto kot gola nezmožnost doumeti nasprotja lastne družbene ureditve. Kapitalizem je namreč po eni strani prvi produkcijski red, ki po tendenci ekonomsko povsem prežema celotno družbo,³¹ tako da bi morala biti buržoazija zaradi tega sposobna dobiti iz te osrednje točke (ustrezno) zavest o celoti produkcijskega procesa. Vendar pa po drugi strani položaj kapitalističnega razreda v produkciji, interesi, ki določajo njegovo delovanje, onemogočajo, da bi — vsaj teoretično — obvladal svoj lastni produkcijski proces. Razlogi za to so mnogoteri. Prvič je produkcija za kapitalizem le navidezno osrednja točka razredne zavesti in je zato le navidezno teoretsko gledišče razumevanja. Marx že o Ricardu poudarja, da je Ricardo, ki so mu »očitali, da ima pred očmi le produkcijo«, »opredelil kot predmet ekonomije izključno distribucijo«. ³² In izčrpna analiza konkretnega procesa realizacije kapitala kaže pri vsakem posameznem vprašanju, da mora interes kapitalista, ki proizvaja blago ne pa dobrine, nujno obtičati pri (s stališča produkcije) sekundarnih vprašanjih; da mora imeti, ker je vpleten v zanj odločilni proces ovrednotenja, takšno stališče za opazovanje ekonomskih pojavov, s katerega pomembnejših pojavov sploh ni moč zaznati.³³ Ta neustreznost se še stopnjuje s tem, da sta v samem kapitalskem razmerju individualno in družbeno načelo, torej funkcija kapitala kot privatne lastnine in njigova objektivna ekonomska funkcija, drug do drugega v nerazrešljivem dialektičnem protislovju. »Kapital,« pravi Marx, »torej ni osebna, je družbena moč.«³⁴ Toda družbena moč, katere gibanje vodijo posamezni interesi lastnikov kapitala, ki nimajo pregleda nad družbeno funkcijo svoje dejavnosti in ki se zanj nujno ne menijo, tako da se lahko družbeno načelo, družbena funkcija kapitala, uveljavi le prek njegovih glav, s pomočjo njihove volje, ne da bi se sami tega zavedali. Zaradi tega protislovja med družbenim in individualnim načelom je Marx delniške družbe upravičeno imenoval »odpravljanje kapitalističnega produkcijskega načina samega«. ³⁵ Čeprav se, čisto ekonomsko gledano, način gospodarjenja delniških družb s tega vidika le nebitveno razlikuje od načina posameznih kapitalistov, in celo tako imenovana odprava produkcijske anarhije s karteli, trusti itn. to nasprotje le premesti drugam, a ga ne odpravi. Tako stanje stvari je eno od najodločilnejših določil buržoazne razredne zavesti: buržoazija v objektivno-ekonomskem razvoju družbe sicer deluje kot razred, vendar pa se razvoja tega procesa, ki ga sama izvaja, lahko ove zgolj kot njej zunanje, objektivno-zakonito, na njej sami potekajoče dogajanje.³⁶ Meščansko mišljenje zmeraj in po svojem bistvu opazuje ekonomsko življenje z vidika posameznega kapitalista, od koder sama od sebe izhaja ostra nasprotipostavljenost posameznika in mogočnega,

³¹ Sicer le po tendenci. Velika zasluga Roze Luxemburg je, da je pokazala, da to ni eventualno naključno dejstvo, temveč da lahko kapitalizem — ekonomsko — obstaja le tako dolgo, dokler prežema družbo zgolj v smeri kapitalizma, je pa še ni prežet. To ekonomsko protislovje čisto kapitalistične družbe s samo seboj je gotovo eden od razlogov za protislovja v razredni zavesti buržoazije.

³² K. Marx: *Zur Kritik...*, MEW 13, str. 267.

³³ K. Marx: *Kapital* III, I, op. cit., str. 157, 351–352, 363. Samo ob sebi se razume, da so tu različne skupine kapitalistov, kot industrijski, trgovski kapital itn., različno usmerjene; vendar pa za naš problem te razlike niso odločilne.

³⁴ K. Marx, F. Engels: *Komunistični manifest*, MEID II, str. 605.

³⁵ *Ibid.*, I, str. 496.

³⁶ O tem prim. sestavek »Roza Luxemburg kot marksistka«.

nadosebnega »naravnega zakona«, ki giblje vso družbo. Iz tega ne izhaja le protislovje med posameznimi in razrednimi interesi v konfliktu (ki sicer pri vladajočih razredih redko postane tako ostro kot pri buržoaziji), temveč tudi načelna nezmožnost, teoretsko in praktično obvladati probleme, ki nujno izhajajo iz razvoja kapitalistične produkcije. »Ta nenadna preobrazba kreditnega sistema v monetarni združuje teoretsko grozo s praktično paniko, agenti cirkulacije pa se zgrozijo pred nepredirno skrivnostjo svojih lastnih razmerij,« je rekel Marx.³⁷ In ta groza ni neutemeljena, tj. veliko več je kot gola nemoč posameznega kapitalista glede svoje individualne usode. Dejstva in stanje, ki to grozo izzovejo, namreč vsiljujejo zavesti buržoazije nekaj, česar se sama ni zmožna ovedeti kljub temu, da tega kot *factum brutum* ne more povsem zatajiti ali potlačiti. Za takimi dejstvi in stanji lahko namreč spoznamo temelj, da je »prava meja kapitalistične produkcije kapital sam.«³⁸ Spoznanje, katerega ovedenje bi vsekakor pomenilo samoodpravo kapitalističnega razreda.

Tako postanejo objektivne pregrade kapitalistične produkcije pregrade razredne zavesti buržoazije. Toda v nasprotju z naravno-»konzervativnimi« starejšimi oblikami gospodstva, ki ne spreminjajo produkcijskih oblik širokih slojev pod njihovo oblastjo,³⁹ ki zato delujejo pretežno tradicionalno, ne pa revolucionirajoče, je kapitalizem revolucionirajoča produkcijska oblika par excellence, zato se ta *nujnost, da morajo objektivne ekonomske pregrade sistema ostati nezavedne, kaže kot notranje, kot dialektično protislovje v razredni zavesti*, tj. razredna zavest buržoazije je *formalno naravnavna* na ekonomsko zavestnost. Najvišja stopnja nezavedanja, groba oblika »napačne zavesti«, se zmeraj kaže prav kot stopnjevanje videza zavestnega obvladovanja ekonomskih pojavov. Z vidika odnosa zavesti do celote družbenih pojavov se to protislovje izraža kot *neodpravljlivo nasprotje med ideologijo in ekonomsko podlago*. Dialektika te razredne zavesti temelji na neodpravljlivem nasprotju med (kapitalističnim) individuom, individuom po shemi posameznega kapitalista in »naravnozakonitim« — nujnim, tj. za zavest načelno neobvladljivim razvojem; s tem spravlja teorijo in prakso v nepremostljivo medsebojno nasprotje. Vendar na neki način, ki ne dopušča nikaršnega mirnega dualizma, temveč nenehno teži k združevanju razdruženih načel, ki vedno znova proizvajata nihanje med »napačno« povezanostjo in njeno usodno raztrganostjo.

To notranje lastno dialektično protislovje v razredni zavesti buržoazije se še stopnjuje s tem, da objektivna pregrada kapitalističnega produkcijskega reda ne ostaja kot gola negativnost, in kriz, ki so nedoumljive za zavest, ne prikličje k življenju le po naravni zakonitosti, temveč dobi neko lastno zavestno in dejavno zgodovinsko podobo: proletariat. Že večina »normalnih perspektivnih premestitev pri gledanju ekonomske strukture družbe, ki izhajajo iz gledišča kapitalistov, se je gibala v smeri, ki »zakriva in mistificira stvarni vir presežne vrednosti.«⁴⁰ Če v »normalni«, zgolj teoretski dejavnosti to zakrivanje zadeva le organsko sestavo kapitala, položaj podjetnika v produkcijskem procesu, ekonomsko funkcijo obresti itn., torej zgolj kaže nezmožnost, da bi za površino pojavov ugledali pravi gonilni sile, pa pri prehodu v prakso zadeva osrednje temeljno dejstvo kapitalistične družbe: razredni boj. Vendar v razrednem boju vse te sile, ki so sicer skrite za površino ekonomskega življenja, na kateri se

³⁷ K. Marx: *Zur Kritik* ... MEW 13, str. 123.

³⁸ K. Marx: *Kapital* III, I, op. cit. str. 282 in 268—269.

³⁹ To se nanaša npr. na primitivne oblike zbiranja bogastva (prim. *Kapital* I, str. 360) in celo na določene oblike izkazovanja (relativno) »predkapitalističnega« trgovskega kapitala. O tem prim. *Kapital* III, I, op. cit., str. 363.

⁴⁰ K. Marx: *Kapital* III, I, op. cit., str. 189 in ibid., str. 173—174, 398—400, 437—439 itn.

kot uročeni zadržujejo pogledi kapitalistov in njihovih teoretskih glasnikov, izstopajo tako, da jih je nemogoče spregledati, nemogoče, saj so še med vzponom kapitalizma, ko se je razredni boj proletariata izražal le še v obliki spon-tanih silovitih eksplozij, sami ideološki zastopniki vzpenjajočega se razreda pripoznavali dejstvo razrednega boja prav kot temeljno dejstvo zgodovinskega življenja (Marat, tudi poznejši zgodovinarji kot Mignet itn.). Ko pa teorija in praksa proletariata povzdigneta to nezavedno-revolucionarno načelo kapitalističnega razvoja do družbene zavesti, je buržoazija ideološko prisiljena v za-vestno defenzivo. Dialektično protislovje v »napačni« zavesti buržoazije se zaostri: »napačna« zavest postane napačnost zavesti. Na začetku le objektivno
78 dano protislovje postane tudi subjektivno: iz teoretskega problema nastane moralno obnašanje, ki odločilno vpliva na vsa praktična stališča razreda v vseh življenjskih položajih in življenjskih vprašanjih.

Ta položaj buržoazije določa funkcijo razredne zavesti v njenem boju za obvladovanje družbe. Ker se gospodstvo buržoazije dejansko razširi na vso družbo, ker si je zares prizadevala in deloma tudi udejanjila organizacijo ce-lotne družbe po svojih interesih, je morala ustvariti neki zaključen nauk o gospodarstvu, državi, družbi itn. (kar že na sebi in za sebe predpostavlja in pomeni neki »svetovni nazor«), kakor je tudi morala v sebi izoblikovati vero-vanje v lastno *poklicanost* za to gospodstvo in organizacijo ter ga privedi do zavesti. Dialektična tragičnost razrednega položaja buržoazije se kaže v tem, da sicer ni le v njenem interesu, temveč je zanjo celo neizogibno nujno, da si pridobi kolikor le mogoče jasno zavest razrednih interesov o *vsakem posa-meznem vprašanju*, da pa mora biti zanjo usodno, če se prav ta jasna zavest razširi na *vprašanje celote*. Razlog za to je predvsem, da je lahko gospodstvo buržoazije le gospodstvo manjšine. Ker se njeno gospodstvo ne izvaja le *prek* majšine, temveč tudi *v interesu* manjšine, ostaja slepljenje drugih razredov, njihovo ostajanje pri nejasni razredni zavesti, neizogibna predpostavka za obstoj buržoaznega režima. (Pomislimo na nauk o državi, ki stoji »nad« razrednimi nasprotji, na »nepristransko« pravosodje itn.) Toda prikrivanje bistva me-ščanske družbe je tudi za samo buržoazijo življenjska nujnost. Ko to postaja vedno bolj jasno, se notranja, nerazrešljiva protislovja te družbene ureditve vedno bolj razkrivajo in postavljajo njene pripadnike pred izbiro: ali zavestno zatemniti vedno jasnejši vpogled ali pa v sebi potlačiti vse moralne instinkte, da bi lahko gospodarsko ureditev, potrjeno v skladu z interesi, potrdili še mo-ralno.

Ne da bi precenjevali dejansko učinkovitost takšnih ideoloških dejavnikov, moramo vendarle ugotoviti, da je bojna moč nekega razreda toliko večja, s kolikor mirnejšo vestjo lahko veruje v lastno poklicanost, s kolikor nezama-janim instinktom je zmožna vse pojave preživeti ustrezno s svojim interesom. Ideološka zgodovina buržoazije ni zdaj — od zelo zgodnjih razvojnih stopenj naprej, pri čemer bi lahko pomislili, denimo, le na Sismondijevo kritiko klasične ekonomije, na nemško kritiko naravnega prava, na zgodnjega Carlyla itn. —
79 nič drugega kot *obupani boj proti dojetju pravega bistva družbe, ki jo je sama ustvarila, proti dejanski zavesti njenega razrednega položaja*. Če komu-nistični manifest poudarja, da buržoazija proizvaja svojega lastnega grobarja, to ni pravilno le z gospodarskega vidika, temveč tudi z ideološkega. Celotna meščanska znanost 19. stoletja si je zelo prizadevala prikriti temelje meščanske družbe; od največjih potvarjanj dejanskega stanja vse do »sublimnih« teorij o »bistvu« zgodovine, države itn. — izrabila je prav vsa sredstva. Zaman.

Konec stoletja je že prišlo do odločitve z razvitejšo znanostjo (in v skladu s tem z zavestjo vodilnih kapitalističnih slojev).

To se povsem jasno kaže v tem, da buržoazna zavest vedno bolj sprejema zavestno misel o organizaciji. Najprej je v delniških družbah, kartelih, trustih itn. prihajalo do vedno večje koncentracije. Ta je sicer organizacijsko vedno jasneje kazala družbeno naravo kapitala, a ne da bi se dotaknila dejstva produkcijske anarhije, temveč le zato, da bi posameznim gigantsko razvitim kapitalistom dala relativno monopolistične položaje. Torej je družbeno naravo kapitala sicer objektivno zelo odločno uveljavila, a jo je za kapitalistični razred pustila povsem nezavedno in je s tem videzom prevladovanja produkcijske anarhije *njihovi zavesti* celo še bolj onemogočila resnično spoznati stanje stvari. Krize med vojno in v povojnem obdobju pa so ta razvoj prignale še dlje: »načrtno gospodarstvo« je prišlo v zavest vsaj najnaprednejših elementov buržoazije. Seveda najprej v povsem ozke sloje, pa še tam bolj kot teoretski eksperiment kot pa kot praktična pot rešitve iz slepe ulice krize. Če pa to stanje zavesti, ki poskuša najti ekonomsko spravo med »načrtnim gospodarstvom« in razdrednimi interesi buržoazije, primerjamo s stanjem vzpenjajočega se kapitalizma, ki vsako obliko družbene organizacije pojmuje kot »napad na nedotakljive lastnikove pravice, na svobodo in neodvisno ‚genialnost‘ individualnega kapitalista«,⁴¹ nam je torej *kapitalucija razredne zavesti buržoazije pred razredno zavestjo proletariata* jasno pred očmi. Samo ob sebi je umevno, da misli celo tisti del buržoazije, ki se zavzema za načrtno gospodarstvo, s tem nekaj drugega kot proletariati: je ravno zadnji poskus reševanja kapitalizma s skrajno zaostritvijo njegovega notranjega protislovja. Kljub temu pa je s tem vendarle opustila svojo zadnjo teoretsko pozicijo. (In to je nenavaden protipol temu, da posamezni deli proletariata *prav v tem trenutku sami kapitulirajo pred buržoazijo*: to njeno — najbolj problematično — obliko organizacije sprejmejo za svojo.) S tem pa sta celotno bivanje meščanskega razreda in meščanska kultura kot njen izraz padla v najhujšo krizo. Po eni strani brezmejna neplodnost od življenja odrezane ideologije, neki bolj ali manj zavestni poskus postvarenja, po drugi prav tako strašna praznina cinizma, ki je svetovnozgodovinsko še sam prepričan o notranji ničnosti lastnega obstoja in brani le svoj goli obstoj, svoj goli egoistični interes. Ta ideološka kriza je zanesljivo znamenje propada. Razred je že potisnjen v defenzivo, že se bori za svoj goli obstanek, pa naj so njegova *bojna sredstva* še tako agresivna; *nepovratno je izgubila moč za vodenje*.

4.

V tem boju za zavest pripada historičnemu materializmu odločilna vloga. Prav tako kot na gospodarskem sta tudi na ideološkem področju proletariati in buržoazija nujno drug drugemu prirejena razreda. Isti proces, ki se s stališča buržoazije kaže kot proces razkroja, kot permanentna kriza, pomeni za proletariati, seveda prav tako v krizni obliki, kopičenje moči, odskočno desko za zmago. Ideološko to pomeni, da z istim vedno jasnejšim vpogledom v bistvo družbe, v katerem odseva počasni smrtni boj buržoazije, nenehno rastejo moči proletariata. Za proletariati je resnica zmagovito orožje in sicer toliko zmagovitejše, kolikor bolj je brezobzirno. Obupni bes, s katerim se buržoazna znanost

⁴¹ K. Marx: *Kapital* I, CZ, Ljubljana 1961, str. 406.

bojuje proti historičnemu materializmu, postane tako razumljiv: čim je prisiljena, da se ideološko postavi na to podlago, je izgubljena. Iz tega pa postane hkrati tudi razumljivo, zakaj je za proletariat in *le* za proletariat pravilni vpogled v *bistvo družbe* odločilni faktor moči prvega reda, morda že kar orožje odločitve.

81 Vulgarni marksisti so to svojevrstno funkcijo zavesti, ki jo ima v razrednem boju proletariata, vedno spregledali in namesto velikega načelnega boja, ki sega vse do zadnjih vprašanj objektivno ekonomskega procesa, postavili drobnjakarsko »realpolitiko«. Seveda mora proletariat izhajati iz danosti trenutnega položaja. Vendar pa se od drugih razredov razlikuje po tem, da ne ostaja pri posameznih zgodovinskih dogodkih, da ni zgolj z njimi gnan, temveč je sam bistvo gonilnih sil in njegova osrednja dejavnost meri na središče družbenega razvojnega procesa. Kolikor se vulgarni marksisti odaljujejo od tega osrednjega gledišča, od — metodične — točke nastajanja proletarske razredne zavesti, *se postavljajo na stopnjo buržoazne zavesti*. Da pa mora biti buržoazija na tej stopnji, na svojem lastnem bojnem terenu, tako ekonomsko kot ideološko močnejša od proletariata, lahko preseneča le vulgarnega marksisista, kajti samo vulgarni marksist lahko iz tega dejstva, ki ga je zakrivila izključno njegova naravnost, sklepa na premoč buržoazije *nasploh*. Da ima namreč buržoazija — ne glede na njena realna orodja moči — *tu* na voljo več znanja, rutine itn., je samo ob sebi umevno; in če njen nasprotnik sprejme njeno temeljno pojmovanje in buržoazija ne pride do premoči po lastni zaslugi, tudi ni nič presenetljivega. Premoč proletariata glede na buržoazijo, ki je sicer močnejša v vseh intelektualnih, organizacijskih itn. pogledih, je izključno v tem, da je zmožen družbo opazovati iz središča kot povezano celoto in je zato, ker deluje centralno, zmožen spreminjati dejanskost, da za njegovo razredno zavest teorija in praksa koincidirata, da lahko zato njegovo lastno delovanje zavestno položimo na tehtnico zgodovinskega razvoja kot odločilni moment. Če vulgarni marksisti to enotnost raztrgajo, prerežejo živec, ki proletarsko teorijo povezuje v enotnost s proletarskim delovanjem. Teorijo reducirajo na »znanstveno« obravnavanje simptomov družbenega razvoja in naredijo iz prakse nekaj, kar neutemeljeno in brezciljno ženejo posamezni rezultati nekega procesa, ki ga zato, da bi ga miselno obvladali, metodično opuščajo.

82 Razredna zavest, ki nastane iz te pozicije, mora kazati isto notranjo strukturo kot zavest buržoazije. Če pa so potemtakem ista dialektična protislovja zaradi prisile razvoja tu prignana na površino zavesti, je njihova posledica za proletariat še ugodnejša kot za buržoazijo. Kajti samoprevara »napačne« zavesti, ki nastane pri buržoaziji, je ob vseh dialektičnih protislovjih, ob vsej objektivni napakaosti, vsaj v skladu z njenim razrednim položajem. Ne more je sicer rešiti pred propadom, pred nenehnim stopnjevanjem teh protislovij, pač pa ji lahko da notranje možnosti za nadaljnji boj, notranje predpostavke za uspehe, čeprav le prehodne. Pri proletariatu pa takšna zavest ni izpostavljena zgolj tem notranjim (meščanskim) protislovjem, temveč se upira tudi nujnosti tistega delovanja, h kateremu ekonomski položaj žene proletariat — ne glede na to, kaj si lahko o tem misli. Proletariat mora delovati proletarsko, toda njegova lastna, vulgarnomarksistična teorija mu pri tem zastira pregled na pravilno pot. In to dialektično protislovje med objektivno-ekonomsko nujnim proletarskim delovanjem in vulgarnomarksistično (meščansko) teorijo nenehno narašča. Tj. pospešujoči oziroma zavirajoči pomen pravilne ali napačne teorije raste, ko se bližajo odločilni boji v razredni vojni.

»Kraljestvo svobode«, konec »predzgodovine človeštva«, pomeni ravno to, da popredmeteni odnosi med ljudmi, postvarenja, začenjajo prepuščati svojo moč ljudem. Čim bolj se ta proces bliža svojemu cilju, tem pomembnejša je zavest proletariata o njegovem zgodovinskem poslanstvu, njegova razredna zavest, tem močnejše in tem bolj neposredno mora ta določati vsako njegovo delovanje. Slepá moč gonilnih sil namreč »samodejno« vodi k svojemu cilju, k svoji samoodpravi le tako dolgo, dokler ta točka ni v dosegljivi bližini. Če je trenutek prehoda v »kraljestvo svobode« objektivno dan, se to kaže prav v tem, da slepe sile prav zares slepo, z nenehno rastočo, na videz neustavljivo silo ženejo v propad in le zavestna volja proletariata lahko reši človeštvo pred katastrofo. Z drugimi besedami: ko se začne odločilna gospodarska kriza kapitalizma, je usoda revolucije (in z njo človeštva) odvisna od ideološke zrelosti proletariata, od njegove razredne zavesti.

Tako je enkratna funkcija, ki jo ima razredna zavest za proletariat, določena v nasprotju z njeno funkcijo za druge razrede. Prav zato ker se proletariat kot razred ne more osvoboditi, ne da bi odpravil razredno družbo nasploh, se mora njegova razredna zavest, zadnja razredna zavest v zgodovini človeštva, po eni strani ujemati z razkritjem bistva družbe, po drugi pa mora postati vedno bolj notranja enotnost teorije in prakse. Za proletariat ni njegova »ideologija« nikakršna zastava, pod katero se bori, nikakršno pregrinjalo pravih zastavljenih ciljev, temveč je sam zastavljeni cilj in samo orožje. Vsaka nenačelna ali breznačelna taktika proletariata ponižuje historični materializem na golo »ideologijo«, proletariat prisili k meščanski (ali malomeščanski) metodi boja; oropa ga njegovih najboljših moči, ker pripisuje njegovi razredni zavesti zgolj spremljajočo ali zavirajočo (torej za proletariat le zavirajočo) vlogo v meščanski zavesti namesto vloge gonilne funkcije proletarske zavesti.

5.

Če je za proletariat odnos med razredno zavestjo in razrednim položajem po bistvu preprost, pa udejanjanje te zavesti v dejanskosti trči na velike ovire. Tu je treba predvsem upoštevati pomanjkanje enotnosti v sami zavesti. Čeprav je družba na sebi nekaj strogo enotnega in je njen razvojni proces prav tako enoten, pa za človeško zavest, posebno za človeka, ki se je vkoreninil v kapitalistično postvarenje odnosov kot v naravno okolje, nista ne družba ne njen razvojni proces dana kot enotnost, temveč kot množstvo medsebojno samostojnih stvari in sil.

Razcep proletarske zavesti, ki je najbolj očiten in ima najhujše posledice, se kaže v ločitvi gospodarskega boja od političnega. Marx je večkrat poudaril nedopustnost te ločitve in pokazal, da je bistvo vsakega gospodarskega boja v tem, da se lahko sprevrže v političnega (in narobe), pa vendar ni bilo mogoče tega pojmovanja izbrisati iz same teorije proletariata.⁴² Razlog za samo to blodenje razredne zavesti je v dialektičnem razcepu med posamezno zastavitvijo cilja in končnim ciljem, konec koncev torej v dialektični razklanosti proletarske revolucije.

Kajti razredi, ki so bili v prejšnjih družbah poklicani h gospodstvu in so zato bili zmožni izpeljati zmagovite revolucije, so se prav zaradi neprimernosti

⁴² K. Marx: *Beda filozofije*, MEID II, str. 519. Pisma in izvlečki iz pisem F. A. Sorgeju in drugim, 42, itd.

84

svoje razredne zavesti objektivnim ekonomskim strukturam, torej zaradi nezavedanja svoje lastne funkcije v družbenem razvojnem procesu, *subjektivno* znašli pred lažjo nalogo. Z nasiljem, ki jim je bilo na voljo, so morali le uveljaviti svoje *neposredne* interese, družbeni smisel njihovega delovanja pa je ostal njim samim zakrit in prepuščen »zvižčnosti uma« razvojnega procesa. Ker pa zgodovina postavlja proletariat pred nalogo *zavestno preobraziti družbo*, mora v njegovi razredni zavesti priti do dialektičnega protislovja med neposrednim interesom in končnim ciljem, med posameznim momentom in celoto. Posamezni moment procesa, konkretni položaj s svojimi konkretnimi zahtevami, je namreč po svojem bistvu imanenten sodobni kapitalistični družbi, podrejen njenim zakonom, podvržen njeni ekonomski strukturi. Šele z njegovo vključitvijo v celostno opazovanje procesa, z njegovim odnosom do končnega cilja, kaže konkretno in zavestno prek kapitalistične družbe, postane revolucionaren. To pa za razredno zavest proletariata subjektivno pomeni, da je dialektični odnos med neposrednim interesom in objektivnim vplivom na celoto družbe prestavljen v *samo zavest proletariata*; namesto da bi bil — kot pri vsakem prejšnjem razredu — onstran (pripisane) zavesti kot čisto objektivni proces. Revolucionarna zmaga proletariata torej ni *neposredno udejanjenje družbeno dane biti razreda kot pri prejšnjih razredih*, temveč je, kot je to spoznal in zelo poudaril že mladi Marx: *njegova samoodprava. Komunistični manifest* formulira to razliko takole: »Vsi prejšnji razredi, ki so si osvojili oblast, so poskušali *zavarovati svoj že pridobljeni življenjski položaj* tako, da so vso družbo podvrgli pogojem svojega pridobitništva. Proletarci si lahko osvoje družbene produktivne sile le tako, da odpravijo *svoj lastni dosedanji način prilaščanja* in s tem ves dosedanji način prilaščanja.«⁴³ Ta notranja dialektika razrednega položaja po eni strani otežuje razvoj proletarske razredne zavesti v nasprotju z buržoazijo, ki je pri razvijanju svoje razredne zavesti lahko ostajala na površini pojavov in običala pri najbolj surovi in abstraktni empiriji, za proletariat pa je bila že na zelo primitivnih stopnjah razvoja elementarna zapoved razrednega boja: preseganje neposredno danega. (To Marx poudarja že v opombah ob uporabi šlezijskih tkalcev.)⁴⁴ Razredni položaj proletariata namreč vnaša protislovje neposredno v njegovo zavest *sámo*, protislovja, ki za buržoazijo izhajajo iz njenega razrednega položaja, pa so se morala kazati kot zunanje pregrade njene zavesti. Po drugi strani pa to protislovje pomeni, da ima »napačna« zavest v razvoju proletariata povsem drugačno funkcijo kot pri vseh prejšnjih razredih. Če so se namreč celo v pravih ugotovitvah posameznih dejanskih stanj ali momentov razvoja razredne zavesti buržoazije kazale v njenem odnosu do družbene celote pregrade te zavesti in se razkrivale kot »napačna« zavest, pa tiči celo v »napačni« zavesti v proletariatu, celo v njegovih stvarnih zablodah *intenca po pravilnem*. Pri tem zadostuje opozoriti na družbeno kritiko utopistov ali na — proletarski-revolucionarni — nadaljnji razvoj ricardovske teorije. O tej Engels odločno poudarja, da je »ekonomsko formalno napačna«, vendar takoj dodaja: »Kar pa je ekonomsko-formalno napačno, je vendarle lahko svetovnozgodovinsko pravilno... Za formalno ekonomsko nepravilnostjo se lahko torej skriva zelo resnična ekonomska vsebina.«⁴⁵ Šele tako postane protislovje v razredni zavesti proletariata rešljivo, hkrati pa postane zavestni dejavnik zgodovine. Objektivna intenca k pravilnemu, ki jo vsebuje tudi »napačna« zavest proletariata, namreč sploh ne pomeni, da bi lahko zdaj — brez aktivnega

85

⁴³ K. Marx, F. Engels: *Komunistični manifest*, MEID II, str. 601. (Podčrtal Lukács.)

⁴⁴ *Nachlass* II, MEW 1, str. 392.

⁴⁵ F. Engels: »Vorwort zu Elend der Philosophie«, MEW 4, str. 561.

delovanja proletariata — sama od sebe prišla na dan. Prav nasprotno. Le s stopnjevanjem zavestnosti, z zavestnim delovanjem in z zavestno samokritiko nastane iz gole intence k pravilnemu, če odstranimo lažna prikrivanja, resnično pravilno, zgodovinsko pomembno in družbeno prevratno spoznanje. Seveda to ne bi bilo mogoče, če ne bi temeljilo na tej objektivni intenci, in tu se uresničujejo Marxove besede, da si »postavlja človeštvo vedno le take naloge, ki jih lahko reši«. ⁴⁶ Toda tudi tu je *dana le možnost. Sama rešitev* je lahko le sad *zavestnega* dejanja proletariata. Ista struktura zavesti, na kateri temelji zgodovinsko poslanstvo proletariata, da kaže prek obstoječe družbe, proizvede v njem dialektični razkol. Tisto, kar se pri drugih razredih pojavlja kot nasprotje med razrednimi interesi in interesi družbe, med individualnim dejanjem in njegovimi družbenimi posledicami itn., torej kot zunanje pregrade zavesti, se tu — kot nasprotje med trenutnim interesom in končnim ciljem — premesti v notranjost same proletarske razredne zavesti. Zunanjo zmago proletariata v razrednem boju potemtakem omogoča notranje prevladanje dialektičnega razcepa.

Prav ta razcep pa odpira pot za razumevanje tega, da — kot je bilo poudarjeno v motu — razredna zavest ni psihološka zavest posameznega proletarca ali množičnopsihološka zavest njihove celote, temveč *ovedeni smisel zgodovinskega položaja razreda*. Trenutni posamezni interes, v katerem se ta smisel vsakokrat upredmeti, ki ga nikoli ne smemo obiti, če naj razredni boj proletariata ne pade na najprimitivnejšo stopnjo utopizma, ima lahko namreč dvojno funkcijo: da je korak proti cilju ali da cilj prikriva. Kaj od tega bo postal, je *odvisno izključno od razredne zavesti proletariata in ne od zmage ali poraza posameznega boja*. Na to nevarnost, ki tiči še posebej v »ekonomskem« boju sindikatov, je Marx že zelo zgodaj jasno opozoril: »Hkrati... pa ne sme delavski razred precenjevati končnih učinkov teh vsakdanjih bojov. Pozabiti ne sme, da se bori proti učinkom, ne pa proti vzroku teh učinkov;... da uporablja blažilna sredstva, ki pa bolezni ne zdravijo. Ne sme se torej izgubljati izključno v teh neogibnih praskah..., namesto da bi ga [sistem] hkrati skušali spremeniti, namesto da bi uporabljali svoje organizirane sile kot vzvod za dokončno osvoboditev delavskega razreda, to je za dokončno odpravo meznega sistema.« ⁴⁷

Vir slehernega oportunizma je prav v tem, da izhaja iz učinkov in ne iz vzrokov, iz delov in ne iz celote, iz simptomov in ne iz stvari same; da v posameznem interesu in njegovem izbojevanju ne vidi vzgojnega sredstva za končni cilj, katerega odločitev je odvisna od približevanja psihološke zavesti k pripadajoči zavesti razreda, temveč nekaj na sebi in za sebe vrednega, ali vsaj nekaj, kar na sebi in za sebe vodi k cilju; z eno besedo, da *dejansko psihološko stanje zavesti proletarca pomeša z razredno zavestjo proletariata*.

Praktična usodnost tega pomešanja se kaže v tem, da sta zaradi tega enotnost in zaokroženost delovanja proletariata pogosto veliko manjši, kot bi ustrezalo enotnosti objektivno-ekonomskih tendenc. Moč in premoč prave praktične razredne zavesti je prav v zmožnosti, da za ločevalnimi simptomi ekonomskega procesa ugleda njegovo enotnost kot skupni razvoj družbe. Takšno celotno gibanje pa — v kapitalizmu — v svojih zunanjih oblikah ne more pokazati še nobene neposredne enotnosti. Ekonomska podlaga svetovne krize je npr.

⁴⁶ K. Marx: *Prispevek h kritiki politične ekonomije, Predgovor*, MEID IV, str. 106.

⁴⁷ K. Marx: *Mezda, cena in profit*, MEID IV, str. 219–220.

gotovo enotna in je kot taka ekonomsko enotno dojemljiva. Njena prostorsko-časovna pojavna oblika pa bo ločeno zaporedje in sosledje, ne le v različnih deželah, temveč tudi v različnih produkcijskih vejah posameznih dežel. Če tedaj meščansko mišljenje »različne dele družbe spremeni v prav toliko družb zase«, ⁴⁸ zagreši sicer hudo teoretično napako, neposredne praktične posledice te napačne teorije pa povsem ustrezajo kapitalističnim razrednim interesom. Meščanski razred sicer po eni strani splošno-teoretsko ni zmožen dvigniti se nad dojetje posameznosti in simptomov ekonomskega procesa (zaradi te nezmožnosti je *konec koncev* tudi praktično obsojen na propad). Vendar pa si po drugi strani — v neposrednem praktičnem delovanju vsakdanjega življenja — zelo prizadeva ta svoj način delovanja vsiliti tudi proletariatu. V tem primeru namreč — in le v tem primeru — se njegova organizacijska itn. premoč jasno izrazi, medtem ko se povsem drugače oblikovana organizacija proletariata, *možnost njegove organiziranosti kot razreda*, praktično ne more uveljaviti. Čim bolj pa ekonomska kriza kapitalizma napreduje, tem jasneje se ta enotnost ekonomskega procesa pojavlja *tudi praktično dojemljivo*. Navzoča je sicer tudi v tako imenovanem normalnem času, in jo je torej bilo mogoče zaznati z razrednega vidika proletariata, toda razdalja med pojavno obliko in zadnjim razlogom je bila vendarle prevelika, da bi lahko v delovanju proletariata vodila do praktičnih konsekvenc. To se spremeni v odločilnih kriznih obdobjih. Enotnost celotnega procesa je pomaknjena v dosegljivo bližino, in to tako, da se ji celo teorija kapitalizma ne more povsem izogniti, čeprav je tudi ta ne more nikoli ustrezno dojeti. V teh razmerah je usoda proletariata in z njim celega razvoja človeštva odvisna od tega, ali bo naredil ali ne ta edini *korak, ki je* 88 *poslej postal objektivno možen*. Tudi če posamezni simptomi krize nastopajo ločeno (po deželah, produkcijskih vejah, kot »gospodarske« ali »politične« krize itn.) in če je v skladu s tem tudi odsev v neposredni psihološki zavesti delavcev nekaj izoliranega, pa je danes preseganje te zavesti vendar že možno in nujno; in nujnost tega preseganja vedno bolj množični sloji proletariata *instinktivno* občutijo. Teorija oportunitizma, ki je imela vse do akutnih kriz — navidezno — le funkcijo zaviranja objektivnega razvoja, ubere zdaj *direktno* nasprotno smer. Trudi se preprečiti ta nadaljnji razvoj proletarske razredne zavesti iz njegove psihološke danosti k ustreznosti objektivnemu celotnemu razvoju, *razredno zavest proletariata potisniti nazaj na raven njegove psihološke danosti* in tako dati nadaljnjemu do zdaj zgolj instinktivno navzočemu gibanju razredne zavesti nasprotno smer. Ta teorija, ki so jo — z nekaj blagohotnosti — lahko pojmovali še kot napako, dokler ni bila objektivno-ekonomsko dana praktična možnost za poenotenje proletarske zavesti, postane v teh razmerah zavestno varanje (ne glede na to, ali se njeni zagovorniki tega — psihološko — zavedajo ali ne). Nasproti pravilnemu instinktu proletariata izvršuje funkcijo, ki jo je kapitalistična teorija zmeraj izpolnjevala: pravilno pojmovanje celotnega položaja, pravilno razredno zavest proletariata — in njegovo organizacijsko obliko: komunistično partijo — denuncira kot nekaj irealnega, kot načelo, ki je sovražno (neposrednim, posameznim in nacionalnim ali poklicnim) interesom delavcev in tuje njihovi »pravi« (psihološko dani) razredni zavesti.

Čeprav razredna zavest nima psihološke dejanskosti, vendarle ni gola fikcija. Neskončno težka pot proletarske revolucije, polna padcev, njeno večno

⁴⁸ K. Marx: *Beda filozofije*, MEID II, str. 479.

vračanje k izhodišču, njena nenehna samokritika, o kateri govori Marx na slavnem mestu v *Brumairu*,⁴⁹ se pojasni prav z njeno dejanskostjo.

Iz krize kapitalizma lahko pokaže izhod samo zavest proletariata. Dokler pa te zavesti ni, je kriza permanentna, vrača se k svojemu izhodišču, ponavlja situacijo, dokler naposled po neskončnem trpljenju, po hudih stranpoteh nazornega pouka zgodovine, ne konča procesa ovedenja v proletariatu in mu s tem da v roke vodenje zgodovine. Toda proletariatu tu nima nobene izbire. Postati mora, kot pravi Marx, ne le razred »nasproti kapitalu«, temveč tudi »za samega sebe«;⁵⁰ tj. ekonomsko nujnost svojega razrednega boja mora povzdigniti do zavestnega hotenja, do dejavne razredne zavesti. Pacifisti in humanisti razrednega boja, ki hote ali nehoti upočasnjujejo ta že tako dolgotrajni, boleči proces, poln kriz, bi se sami začudili, če bi spoznali, kakšno trpljenje nalagajo proletariatu, ko podaljšujejo ta nazorni pouk. Kajti proletariatu se svoji poklicanosti ne more izogniti. Gre le za to, koliko mora še pretrpeti, dokler ideološko ne dozori, dokler se ne dokoplje do spoznanja o svojem razrednem položaju, do razredne zavesti.

Seveda sta samo omahovanje, sama ta nejasnost simptom krize meščanske družbe. Proletariatu mora biti kot produkt kapitalizma nujno podrejen obliki bivanja tistega, ki ga je proizvedel. Ta oblika bivanja je nečlovečnost, postvarenje. Proletariatu je že s svojim golim bivanjem kritika, zanikanje teh življenjskih oblik. Toda dokler objektivna kriza kapitalizma ni dovršena, dokler proletariatu sam popolnoma ne spregleda te krize in se ne dokoplje do prave razredne zavesti, je to gola kritika postvarenja in se kot taka le negativno povzdigne nad zanikano. Še več, če kritika ne more preseči golega zanikanja enega dela, če vsaj ne meri na totalnost, potem sploh ne preseže zanikanega, kot to npr. kaže malomeščanskost večine sindikalistov. Ta gola kritika, ta kritika s stališča kapitalizma, se najbolj očitno kaže pri ločevanju različnih področij boja. Že golo dejstvo ločevanja kaže na to, da je zavest proletariata za zdaj še podvržena postvarenju. Četudi seveda nečlovečnost svojega razrednega položaja laže spregleda v gospodarstvu kot v politiki in v politiki spet laže kot v kulturi, pa vse te ločitve kažejo prav neprevladano moč kapitalističnih življenjskih oblik v samem proletariatu.

Postvarela zavest mora na enak način in enako brezupno obtičati v obeh skrajnostih surovega empirizma in abstraktnega utopizma. Zavest s tem postane bodisi povsem pasivni opazovalec zakonitega gibanja stvari, v katerega nikakor ne more poseči, ali pa se ima za moč, ki je po lastni — subjektivni — volji zmožna krotiti na sebi nesmiselno gibanje stvari. Grobi empirizem oportunistov smo že spoznali v njegovem odnosu do razredne zavesti proletariata. Zdaj pa gre za to, da doumemo funkcijo utopizma kot bistvenega obeležja notranje razslojenosti razredne zavesti. (Tukaj izvršena čisto metodološka ločitev empirizma in utopizma nikakor ne pomeni, da se v posameznih smereh in celo pri posameznikih ne bi mogla združevati. Nasprotno. Zelo pogosto nastopata skupaj, in tudi notranje pripadata drug drugemu.)

Filozofska prizadevanja mladega Marxa so bila precej usmerjena v to, da se, vtem ko spodbijajo različne napačne nauke o zavesti (tako »idealističnega« Heglove šole kot Feuerbachovega »materialističnega«), dokopljejo do pravičnega pojmovanja vloge zavesti v zgodovini. Že v pismih iz 1843. leta je zavest pojmovana kot razvoju notranja. Zavest ne leži onstran realnega zgodo-

⁴⁹ K. Marx: *Osemnajsti brumaire Ludvika Bonaparta*, MEID III, str. 457.

⁵⁰ K. Marx: *Beda filozofije*, MEID II, str. 358.

vinskega razvoja. Ni šele filozof tisti, ki jo mora vnesti v svet; nima pravice, da na majhne boje sveta gleda zviška in jih zaničuje. »Pokažemo mu [svetu] le, zakaj se pravzaprav bojuje, in zavest je stvar, ki si jo *mora* prisvojiti, tudi če si noče.« Torej gre le za to, »da mu *pojasnimo* njegove lastne akcije«. ⁵¹ Velika polemika proti Heglu v *Sveti družini* se osredotoča predvsem na to točko. ⁵² Heglova polovičnost je v tem, da le navidezno dopušča absolutnemu duhu, da dejansko dela zgodovino, in od tod nastala onstranost zavesti glede na realne zgodovinske dogodke postane pri njegovih učencih vzvišena — in reakcionarna — nasprotipostavljenost »duha« in »mase«, in njene polovičnosti, absurdnosti in padec pod raven, ki jo je Hegel že dosegel, Marx brezobzirno kritizira. Kot dopolnitev kritike nastopa — aforistična — kritika Feuerbacha. Tu je z materializmom dosežena tostranost zavesti spoznana spet le kot gola stopnja razvoja, kot stopnja »meščanske zavesti«, in nasproti ji je postavljena »praktično-kritična dejavnost«, »preobrazba sveta« kot naloga zavesti. S tem je bila dana filozofska podlaga za obračun z utopisti. V njihovem mišljenju se namreč kaže ista dvojnost družbenega gibanja in zavesti o njem. Zavest stopi iz nekega onstranstva v družbo in jo vodi od dotlej prehojene napačne poti k pravilni. Nerazvitost proletarskega gibanja jim še ne dovoljuje, da bi v sami zgodovini, v načinu, kako se proletariat organizira v razred, torej v razredni zavesti, ugledali nosilca razvoja. Niso še zmožni, »da se zavedo tega, kar se pred njihovimi očmi dogaja, in da postanejo glasniki tega«. ⁵³

Vendar pa bi bilo iluzorično verjeti, da je s to kritiko utopizma, z zgodovinskim spoznanjem, postal *objektivno mogoč* neki ne več utopični odnos do zgodovinskega razvoja, da je utopizem za osvobodilni boj proletariata zares odpravljen. Odpravljen je le toliko, le za tiste stopnje razredne zavesti, na katerih je dejansko uresničena realna enotnost teorije in prakse, ki jo je opisal Marx, realno-praktični poseg razredne zavesti v potek zgodovine in s tem praktično dojetje postvarenja. To pa se nikakor ni zgodilo enotno, na mah. Tu se namreč ne kažejo le nacionalni ali »socialni« odtenki, temveč tudi odtenki v razredni zavesti istih delavskih slojev. Ločitev gospodarstva od politike je najznačilnejši in hkrati najpomembnejši zgled za to. Pokaže se, da sloji proletariata, ki imajo za svoj gospodarski boj vseskozi pravi razredni instinkt, da ga lahko celo povzdignejo do razredne zavesti, hkrati ob vprašanju države vendarle nekako vztrajajo na čisto utopičnem stališču. Samo ob sebi se razume, da to ne pomeni mehanične razdvajitve. Utopistični nazori o funkciji politike morajo dialektično vzvratno vplivati na nazore o gospodarskem razvoju, posebej na nazore o celoti gospodarstva (npr. revolucijska teorija sindikalizma). Kajti boj proti celotnemu gospodarskemu sistemu in še posebej reorganiziranje celotnega gospodarstva nista mogoča brez realnega spoznanja vztrajnega učinkovanja med politiko in gospodarstvom. Kako malo je utopistično mišljenje preseženo celo na tej stopnji, ki je neposrednim življenjskim interesom proletariata najbližja, kjer se da zaradi sedanje krize iz toka zgodovine razbrati pravilno delovanje, kaže vpliv, ki ga imajo še danes tako povsem utopistične teorije, kot so Ballodova ali pa

⁵¹ *Nachlass I*, MEW I, str. 345.

⁵² Prim. spis »Kaj je ortodoksni marksizem?«

⁵³ K. Marx: *Beda filozofije*, MEID II, str. 493. Prim. tudi Komunistični manifest III, 3.

čisto ideoloških vprašanj, do vprašanj kulture. Danes so ta vprašanja v zavesti proletariata še skoraj povsem izolirana; njihova organska povezanost tako z neposrednimi življenjskimi interesi razreda kot s totalnostjo družbe nikakor še ni prišla do zavesti. Zato se tisto, kar je tu doseženo, redko dvigne prek samokritike kapitalizma, ki jo izvaja proletariati. Zato ima tisto, kar je na tem področju teoretično in praktično pozitivno, skoraj popolnoma utopični značaj.

Ti odtenki so torej po eni strani objektivne zgodovinske nujnosti, razlike v objektivni možnosti ovédenja (sklop politike in gospodarstva v primerjavi z vprašanji kulture), po drugi pa tam, kjer obstaja objektivna možnost zavesti, nakazujejo odtenke odmaknjenosti psihološke razredne zavesti od ustreznega spoznanja celotnega položaja. *Teh* odtenkov pa se ne da več reducirati na ekonomskosocialne vzroke. *Objektivna teorija razredne zavesti je teorija njene objektivne možnosti.* Kako daleč seže tu razslojenost vprašanj in razslojenost ekonomskih interesov *znotraj* proletariata, je žal skoraj še povsem neraziskano in bi prav gotovo lahko pripeljalo do zelo pomembnih rezultatov. Toda znotraj še tako temeljito zastavljene tipike razslojenosti proletariata kot tudi problemov razrednega boja se vsakič pojavlja vprašanje dejanskega udejanjanja objektivne možnosti razredne zavesti. Če je to vprašanje prej zadevalo le izredne posameznike (pomislimo na povsem neutopistično predvidevanje problemov diktature pri Marxu), pa danes realno in aktualno zadeva celotni razred: vprašanje notranje preobrazbe proletariata, njegovega razvoja do stopnje lastnega objektivnega zgodovinskega poslanstva. Ideološka kriza, ki bo odpravljena šele s praktično odpravo svetovne ekonomske krize.

Glede na dolžino poti, ki jo mora proletariati tu ideološko prehoditi, bi bilo usodno gojiti iluzije. Enako usodno pa bi bilo, če bi spregledali sile, ki v proletariatu delujejo k ideološkemu prevladanju kapitalizma. Golo dejstvo, da je vsaka proletarska revolucija — in to v čedalje večji meri in vedno bolj zavestno — kot organ boja celotnega proletariata proizvedla delavski svet, ki prerašča v državni organ, je npr. znamenje, da je tu razredna zavest proletariata pripravljena prevladati meščanskost svojega vodilnega sloja.

Revolucionarni delavski svet, ki ga nikakor ne smemo pomešati z njegovimi oportunističnimi karikaturami, je ena od oblik, za katere se je zavest proletarskega razreda od svojega nastanka naprej neprestano borila. Njegov obstoj in njegov nenehni razvoj kažeta, da proletariati že stoji na pragu svoje lastne zavesti in s tem na pragu zmage. Delavski svet je namreč politično-gospodarsko prevladanje kapitalističnega postvarenja. Tako kot mora v obdobju po diktaturi prevladati buržoazno delitev na zakonodajo, izvršilno oblast in pravosodje, tako je v boju za oblast pozvan, da po eni strani združuje prostorskočasovno razdrobljeni proletariati, po drugi pa da združuje gospodarstvo in politiko v pravo enotnost proletarskega delovanja in da tako pomaga doseči spravo v dialektični razdvojenosti neposrednega interesa in končnega cilja.

Tako ne smemo nikoli spregledati razdalje, ki ločuje stanje zavesti celo pri najbolj revolucionarnih delavcih od prave razredne zavesti proletariata. Vendar tudi to stanje stvari pojasnjuje marksistični nauk o razrednem boju in razredni zavesti. *Proletariati se dopolni šele s tem, ko se sam odpravi, ko vzpostavi brezrazredno družbo s tem, da privede svoj razredni boj do konca.* Boj za to družbo, pri čemer je tudi diktatura proletariata le ena faza, ni samo boj z zunanjim sovražnikom, z buržoazijo, temveč hkrati boj proletariata s *samim seboj*: z uničevalnimi in ponižujočimi učinki kapitalističnega sistema na njegovo

razredno zavest. Šele ko je proletariat te učinke v sebi prevladal, si je izbojeval dejansko zmago. Ločitev posameznih področij, ki bi morala biti združena, različne stopnje zavesti, ki jih je dosegel proletariat na različnih področjih, so natančni kazalec tega, kar je že doseženo in kar je še treba doseči. Proletariat se ne sme bati samokritike, saj lahko njegovo zmago prinese le resnica, in zato mora biti samokritika njegov življenjski element.

Marec 1920

POSTVARENJE IN ZAVEST PROLETARIATA

Biti radikalen, se pravi zgrabiti stvari pri korenu.
Koren za človeka pa je človek sam.

Marx: *H kritiki Heglove pravne filozofije. Uvod*

Nikakor ni naključje, da obe veliki in zreli Marxovi deli, ki se lotevata tega, da prikažeta celovitost kapitalistične družbe in razložita njeno temeljno naravo, začenjata z analizo blaga. Kajti na tej razvojni stopnji človeštva ni problema, ki konec koncev ne bi opozarjal na to vprašanje, katerega rešitev ne bi morali iskati v rešitvi uganke *strukture blaga*. Seveda lahko to splošnost problema dosežemo le tedaj, če problem postavimo tako, kot ga postavijo same Marxove analize; če problema blaga ne prikazujemo samo kot posamezni problem, tudi ne kot samo osrednji problem ekonomije, dojete kot posamezna znanost, temveč kot osrednji, strukturni problem kapitalistične družbe v vseh njenih izkazovanih življenja. Kajti šele tako je v strukturi blagovnega razmerja mogoče razkriti prapodobo vseh oblik predmetnosti in vseh oblik subjektivnosti, ki jim v meščanski družbi ustrezajo.

I. FENOMEN POSTVARENJA

1.

Bistvo blagovne strukture — kar je bilo že pogosto poudarjeno — temelji na tem, da neko razmerje, neki odnos med osebami privzame naravo rečevnosti [Dinghaftigkeit] in na ta način neko »prikazensko predmetnost«, ki v svoji strogi, na videz popolnoma zaključeni in racionalni lastni zakonitosti zakrije vsako sled svojega temeljnega bistva, odnosa med ljudmi. Tu ni treba raziskovati, kako je to vprašanje postalo osrednje vprašanje za samo ekonomijo, katere posledice je imelo opuščanje tega metodičnega izhodišča za ekonomske nazore vulgarnega marksizma. Tu je treba — ob *predpostavki* marksovske ekonomske analize — opozoriti le na tiste temeljne probleme, ki izhajajo iz fetišistične narave blaga kot oblike predmetnosti po eni strani in iz njej prirejenega subjektovnega vedanja po drugi; šele če to razumemo, dobimo jasen pogled v probleme ideologije kapitalizma in njegovega propada.

Preden pa bi bilo mogoče obravnavati sam problem, si moramo priti na jasno, da je problem blagovnega fetišizma *specifičen* problem naše dobe, *soodobnega* kapitalizma. Blagovni promet in njemu ustrezni subjektivni in ob-

96 jektivni blagovni odnosi so obstajali, kot je znano, že na zelo primitivni stopnji družbe. Kar je pa *tu* odločilno, je: koliko so blagovni promet in njegove strukturne posledice zmožne vplivati na *celotno* zunanje in notranje življenje družbe. Vprašanja torej, koliko je blagovni promet vladajoča oblika premene snovi neke družbe, ni mogoče — ustrezno sodobnim, — pod vplivom vladajoče blagovne forme postavrelim miselnim navadam — obravnavati preprosto kot kvantitativno vprašanje. Razlika med družbo, v kateri je blagovna forma vladajoča in ki odločilno vpliva na vsa izkazovanja življenja, in med družbo, v kateri se ta pojavlja le epizodično, je prav kvalitativna razlika. Kajti vsi subjektivni in objektivni pojavi teh družb prejmejo v skladu s to razliko kvalitativno različne oblike predmetnosti. Marx odločno poudari to epizodično naravo blagovne forme za primitivno družbo: »Neposredno je menjalno trgovanje, samorasla oblika procesa zamenjave prej začetek spreminjanja uporabnih vrednosti v blaga kot spreminjanje blag v denar. Menjalna vrednost ne dobi nobene neodvisne oblike, temveč je še neposredno vezana na uporabno vrednost. To se kaže na dva načina. Sama produkcija je po svoji celotni konstrukciji naravnana na uporabno vrednost, ne na menjalno, in zato uporabne vrednosti le zaradi svojega presežka nad mero, v kateri se zahtevajo za porabo, nehajo biti tu uporabne vrednosti in postanejo sredstva menjave, blago. Po drugi strani postanejo sama blaga le znotraj meja neposredne uporabne vrednosti, četudi polarno razdeljeno, tako da morajo biti blaga, ki naj jih zamenjata blagovna posestnika za oba uporabne vrednosti, toda uporabne vrednosti za tistega, ki jih ne poseduje. Dejansko proces menjave blag prvotno sploh ne nastopi v samoniklih občestvih, temveč tam, kjer se ta nehajo, na njihovih mejah, na redkih točkah, kjer stopijo v stik z drugimi občestvi. Tu se začenjajo menjalna trgovina in od tod se prebije nazaj v notranjost občestva, na katerega deluje razkrajalno.«¹ Pri čemer ugotovitev o razkrajajočem učinku navznoter obrnjenega blagovnega prometa povsem jasno opozarja na kvalitativni obrat, ki izvira iz gospostva blaga. Toda tudi to delovanje na notranjost družbene zgradbe ne zadošča, da bi blagovna forma postala konstitutivna forma družbe. Blagovna forma mora — kot je bilo poudarjeno — vrhu vsega prežeti vsa izkazovanja življenja družbe in jih preoblikovati po lastni podobi, ne zgolj vnanje povezati procese, ki so na sebi od nje neodvisni in usmerjeni na produkcijo uporabnih vrednosti. Kvalitativna razlika med blagom kot formo (med mnogimi) družbene premene snovi ljudi in med blagom kot univerzalno formo oblikovanja družbe pa se ne kaže zgolj v tem, da ima blagovni odnos kot posamezni pojav kvečjemu negativni vpliv na zgradbo in na razčlenitev družbe, temveč ta razlika vpliva nazaj na naravo in veljavo same kategorije. Kot univerzalna forma kaže blagovna forma, obravnavana na sebi, neko drugo podobo kot partikularni, izolirani, nevladajoči fenomen. Da so prehodi tudi tu zabrisani, pa ne sme zakriti kvalitativne narave odločilne razlike. Tako poudari Marx kot značilnost nevladajočega blagovnega prometa: »Kvantitativno razmerje, v katerem se produkti zamenjujejo, je najprej čisto naključno. Blagovno formo dobijo, kolikor so sploh stvari, ki se dajo zamenjati, tj. izrazi istega tretjega. Trajna menjava in rednejša reprodukcija za menjavo čedalje bolj odpravljata to slučajnost. Toda ne najprej za producente in potrošnike, temveč najprej za posrednika med obema, za trgovca, ki primerja denarne cene in spravlja razliko v žep. S samim svojim gibanjem primerja ekvivalenco. Trgovski kapital je na začetku samo posredujoče gibanje med ekstremi, ki jih ne

¹ Zur Kritik der politischen Ökonomie, MEW 13, str. 35—36.

obvladuje, in predpostavkami, ki jih ne ustvarja.«² In blagovna forma se je razvila v dejansko vladajočo formo celotne družbe šele v sodobnem kapitalizmu. Zato torej ni čudno, da je bila še na začetku kapitalističnega razvoja včasih relativno jasno spregledana osebna narava ekonomskih odnosov, da pa je z nadaljnjim razvojem, z nastankom čedalje bolj zapletenih in posredovanih form spregledanje tega rečevnega ovoja postalo vedno redkejše in težje. Po Marxu je stvar taka: »V prejšnjih družbenih formah prihaja do takšne mistifikacije v glavnem samo pri denarju in pri obrestonosnem kapitalu. Po naravi stvari je takšna mistifikacija nemogoča predvsem tam, kjer prevladuje produkcija zaradi uporabne vrednosti, produkcija za neposredno zadovoljevanje lastnih potreb; drugič pa tam, kjer sta suženjstvo ali tlačanstvo široka podlaga družbene produkcije, kot je to bilo v antičnih časih in v srednjem veku. Gospodstvo produkcijskih odnosov nad producenti prikrivajo v teh sistemih odnosi gospodstva in podrejenosti, ki so vidni in ki se kažejo kot neposredno gonilo produkcijskega procesa.«³

Kajti le kot univerzalna kategorija cele družbene biti je mogoče blago zapopasti v njegovi nepopačeni naravi. Šele v tem kontekstu dobi z blagovnim razmerjem nastalo postvarenje odločilni pomen tako za objektivni razvoj družbe kot za odnos ljudi do nje; za podvrženost njihove zavesti oblikam, v katerih se to postvarenje izraža; za poskuse, da ta proces doumejo ali se uprejo njegovim uničujočim učinkom, da se osvobodijo tega hlapčevstva v tako nastali »drugi naravi«. Marx opiše temeljni fenomen postvarjenja takole: »Skrivnost blagovne forme tiči tedaj kratko malo v tem, da zrcali ljudem družbene značaje njihovega lastnega dela kot predmetne značaje produktov dela samih, kot družbene narave lastnosti teh stvari, in zato tudi družbeni odnos producentov do skupnega dela kot družbeni odnos nad predmeti, ki obstoji izven producentov. Po takem quid pro quo postanejo delovni produkti blago, čutno nadčutne ali družbene stvari... Samo določeni družbeni odnos med ljudmi samimi je tisti, ki tukaj v njihovih očeh privzame fantazmagorično obliko odnosa med stvarmi.«⁴

Pri tem temeljnem strukturnem dejstvu je pomembno predvsem, da je človeku njegova lastna dejavnost, njegovo delo postavljeno nasproti kot nekaj objektivnega, od njega neodvisnega, kot nekaj, kar ga obvladuje z lastno zakonitostjo, ki je človeku tuja. To se dogaja tako na objektivni kakor tudi na subjektivni ravni. Objektivno tako, da nastane svet izgotovljenih reči in odnosov med rečmi (svet blag in njihova gibanja na trgu), katerih zakone ljudje sicer postopoma spoznajo, ki pa so jim tudi tu postavljeni nasproti kot neobvladljive moči, ki delujejo same od sebe. Če jih individuum spozna, jih sicer lahko izrabi v svojo korist, ne da bi tudi tedaj mogel s svojo dejavnostjo spremeniti sam realni potek. Subjektivno tako, da se — pri popolnem blagovnem gospodarstvu — človekova dejavnost nasproti njemu samemu objektivira, postane blago, ki se mora, podvržena človeku tuji objektivnosti družbenih naravnih zakonov, gibati prav tako neodvisno od človeka kot katera koli dobrina za zadovoljitev potrebe, ki je postala blagovna reč [Warending]. »Kapitalistično obdobje označuje torej to,« pravi Marx, »da dobi delovna sila za delavca samega formo blaga, ki pripada njemu, da torej njegovo delo dobi obliko mezd-

² *Kapital* III, CZ, Ljubljana 1973, str. 370 sl.

³ *Kapital* III, str. 926.

⁴ *Kapital* I, CZ, Ljubljana 1961, str. 84. K temu nasprotju prim. čisto ekonomsko razliko med zamenjavo blag po njihovi vrednosti in med zamenjavo po njihovih produkcijskih cenah. *Kapital* III, CZ, Ljubljana, str. 199.

nega dela. Po drugi strani postane šele od tega trenutka blagovna forma splošna forma delovnih produktov.«⁵

99

Univerzalnost blagovne forme je torej tako subjektivno kot objektivno pogojena z abstrakcijo človeškega dela, ki se upredmetuje v blagih. (Po drugi strani je spet pogoj njegove historične možnosti realno opravljanje tega procesa abstrakcije.) Objektivno tako, da postane blagovna forma kot forma enakosti, zamenljivosti kvalitativno različnih predmetov mogoča le tako, da se jih — v tem odnosu, v katerem seveda šele prejmejo svojo predmetnost kot blago — pojmuje kot formalno enake. Pri čemer je mogoče načelo njihove formalne enakosti utemeljiti le na njihovem bistvu kot produktih abstraktnega (torej formalno enakega) človeškega dela. Subjektivno tako, da ta formalna enakost abstraktnega človekovega dela ni le skupni imenovalac, na katerega se reducirajo različni predmeti v blagovnem odnosu, temveč postane realno načelo dejanskega produkcijskega procesa blag. Samo na sebi se razume, da ni naš namen niti na hitro orisati ta proces — nastajanje sodobnega delovnega procesa, izoliranega, »svobodnega« delavca, delitev dela itn. Bistveno je le ugotoviti, da abstraktno, enako, primerljivo delo, ki se ga dá vedno natančneje meriti z družbeno nujnim delom, delo kapitalistične delitve dela, nastane hkrati kot produkt in predpostavka kapitalistične produkcije šele med njenim razvojem; torej šele med tem razvojem postane družbena kategorija, ki odločilno vpliva na obliko predmetnosti objektov in subjektov tako nastajajoče družbe, njenega odnosa do narave, v njej mogočih medčloveških odnosov.⁶ Če gremo po poti, ki jo je opravil razvoj delovnega procesa od obrti prek kooperacije, manufakture do strojne industrije, se pri tem pokaže nenehno stopnjevanje racionalizacije, vedno močnejše izločanje kvalitativnih, človeškoindividualnih delavčevih lastnosti. Po eni strani tako, da se delovni proces vedno bolj razdeli na abstraktno racionalne delne operacije, s čimer se raztrga odnos delavca do produkta kot celote in njegovo delo zreducira na mehanično ponavljajoče se specialne funkcije. Po drugi strani tako, da se v tej racionalizaciji in zaradi nje družbeno nujni delovni čas — temelj racionalne kalkulacije — proizvede najprej kot zgolj empirično dojemljivi, povprečni delovni čas, pozneje z vedno večjim mehaniziranjem in racionaliziranjem delovnega procesa kot objektivno izračunljivi delovni penzum, ki stoji nasproti delavcu v skončani in zaključeni objektivnosti. S sodobno »psihološko« razdelitvijo delovnega procesa (Taylorjev sistem) posega to racionalno mehaniziranje v delavčevo »dušo«: celo njegove psihološke lastnosti so ločene od njegove celovite osebnosti, njej nasproti objektivirane, da bi se lahko vključile v racionalne sisteme in te reducirale na računski pojem.⁷

100

Za nas je najbolj pomembno *načelo*, ki se pri tem uveljavi: načelo racionalizacije, ki je naravnana na računanje, na izračunljivost. Odločilne spremembe tako subjekta kakor tudi objekta gospodarskega procesa so tele: prvič, izračunljivost delovnega procesa terja prelom z organsko-iracionalno, vedno kvalitativno pogojeno enotnostjo produkta samega. Racionalizacija kot vedno eksaktnejše vnaprejšnje izračunavanje vseh načrtovanih rezultatov je dosegljiva le z najbolj natančnim razstavljanjem vsakega kompleksa na elemente, z raziskovanjem osebnih delnih zakonov njihovega proizvodjanja. Torej mora po eni strani pretrgati organsko proizvodjanje celotnih produktov, ki temeljijo

⁵ Kapital I, str. 193, opomba 41.

⁶ Prim. Kapital I, str. 367/368 itd.

⁷ Ves ta proces je historično in sistematično prikazan v prvi knjigi Kapitala. Sama dejstva — seveda ne da bi bila zmeraj povezana s problemom postvarjenja — najdemo tudi v meščanski politični ekonomiji, pri Bücherju, Sombartu, A. Webu, Gottlu itn.

na tradicionalnem povezovanju empiričnih delovnih izkustev: racionalizacije si ni mogoče predstavljati brez specializacije.⁸ Enoten produkt kot predmet delovnega procesa izgine. Proces postane objektivna storitev racionaliziranih delnih sistemov, katerih enotnost je določena čisto računsko, ki se torej drug nasproti drugemu morajo prikazovati kot *naključni*. Racionalno-računsko razstavljanje delovnega procesa izniči organsko nujnost delnih operacij, ki se nanašajo druga na drugo in ki so v produktu povezane v enotnost. Enotnost produkta kot blaga se ne ujema več z njegovo enotnostjo kot uporabno vrednostjo: tehnično osamosvajanje delnih operacij njenega nastajanja se pri kapitaliziranju družbe izraža tudi ekonomsko kot osamosvajanje delnih operacij, kot vedno večje relativiranje blagovne narave nekega produkta na različnih stopnjah njegovega proizvajanja.⁹ Pri čemer gre s to možnostjo prostorsko-časovnega itn. raztrganja produkcije uporabne vrednosti ponavadi z roko v roki prostorsko-časovno itn. povezovanje delnih operacij, ki so spet v odnosu do povsem heterogenih uporabnih vrednosti.

Drugič, to raztrganje objekta produkcije je hkrati nujno raztrganje njegovega subjekta. Ker se delovni proces racionalizira, se delavčeve človeške lastnosti in posebnosti prikazujejo vedno bolj kot *goli vir napak* nasproti racionalno vnaprej izračunanemu funkcioniranju teh abstraktnih delnih zakonov. Človek se ne prikazuje niti objektivno niti v svojem odnosu do delovnega procesa kot njegov pravi nosilec, temveč je vanj vključen kot mehanizirani del v mehanični sistem, ki ga najde skončanega in ki funkcionira popolnoma neodvisno od njega, in katerega zakonom se mora podrediti ne glede na svojo voljo.¹⁰ To pa se stopnjuje še s tem, da z vedno večjim racionaliziranjem in mehaniziranjem delovnega procesa delavčeva dejavnost izgublja vedno bolj naravo dejavnosti in postaja *kontemplativna* drža.¹¹ Kontemplativno vedénje [Verhalten] do mehaničnozakonitega procesa, ki se dogaja neodvisno od zavesti, ne da bi mogla človeška dejavnost vplivati nanj, ki se torej kaže kot skončan, zaključen sistem, preobraža tudi temeljne kategorije neposrednega odnosa ljudi do sveta: prostor in čas spravljata na en imenovalec, čas reducira na prostor. »S podreditvijo človeka stroju,« pravi Marx, »ljudje spričo dela izginjajo; ... da je postalo nihalo ure natančen merilec relativne storilnosti dveh delavcev, kot je merilec hitrosti dveh lokomotiv. Na ta način ne smemo nič več reči, da je [delovna] ura enega človeka toliko vredna kot ura drugega človeka, marveč, da je en človek na uro vreden toliko kot drug človek na uro. Čas je vse, človek ni nič več, je kvečjemu še ogrodek časa. Nič več ne gre za kakovost. Vse odloča le še količina: uro za uro, dan za dan.«¹² Čas s tem zgubi svojo kvalitativno, spremenljivo, tekočo naravo: strdi se v natančno omejeni, kvantitativni merljivi kontinuum, ki je napolnjen s kvantitativno merljivimi »rečmi« (postvarelimi, mehanično objektiviranimi delavčevimi »storitvami«, ki so natančno ločene od celotne človeške osebnosti): v prostor.¹³ V tem abstraktnem, natančno merljivem času kot okolju, ki je postal fizikalni prostor in ki je hkrati predpostavka in nasledek znanstvenomehanično razdeljenega in

⁸ *Kapital* I, str. 533/534.

⁹ Prav tam, str. 405, opomba.

¹⁰ S stališča *individualne* zavesti je ta videz vsekakor upravičen. Glede razreda je treba pripomniti, da je bilo to podjarmljenje rezultat dolgotrajnega boja, ki se spet začne z organizacijo proletariata kot razreda, na višji ravni in s spremenjenimi orožji.

¹¹ *Kapital* I, str. 423/424, 475/476, 518 itn. Da je ta »kontemplacija« lahko napornejša in bolj izčrpajoča kot obrtniška »aktivnost«, je samoumevno. Toda to ne sodi v našo obravnavo.

¹² *Beda filozofije*, MEID II, CZ, Ljubljana 1971, str. 423.

¹³ *Kapital* I, str. 393/394.

102 specializiranega proizvodjanja objekta dela, se morajo subjekti prav tako temu ustrezno racionalno razdeliti. Po eni strani tako, da je njihovo mehanizirano delno delo — objektivacija njihove delovne sile nasproti celotni osebnosti, ki je bila izvršena že s prodajo te delovne sile kot blaga — postalo trajna in nepremagljiva vsakdanja dejanskost, tako da postane osebnost tudi tu gledalec, ki ne more vplivati na to, kar se dogaja z njegovim lastnim bivanjem kot izoliranim, v neki tuj sistem vključenim delcem. Po drugi strani tako, da mehanizirajoča razdelitev produkcijskega procesa raztrga tudi tiste vezi, ki so posamezne subjekte dela pri »organični« produkciji povezovale v skupnost. Mehaniziranje produkcije naredi iz njih tudi s tega vidika izolirano abstraktne atome, ki ne spadajo več skupaj neposrednoorganično, s svojimi delovnimi storitvami, katerih povezanost je namreč vedno bolj posredovana izključno z abstraktnimi zakonitostmi mehanizma, v katerega so vključeni.

Takšno delovanje notranje oblike organizacije industrijskega obrata tudi znotraj obrata — pa bi bilo nemogoče, če se v njem ne bi v zgošчени obliki kazala zgradba celotne kapitalistične družbe. Kajti zatiranje, skrajno izkoriščanje, ki se posmehuje vsakemu človeškemu dostojanstvu, so poznale tudi predkapitalistične družbe: celo množične obrate z mehanično monotonim delom, denimo gradnja kanalov v Egiptu in Mali Aziji, rimski rudniki itn.¹⁴ Toda po eni strani tam množično delo ni moglo nikjer postati *racionalno mehanizirano* delo, po drugi so ostali ti množični obrati izolirani pojavi znotraj nekega drugače (samodejno) producirajočega in temu ustrezno živečega občestva. Tako izkoriščani sužnji so bili zato zunaj »človeške« družbe, njihova usoda se za njihove sodobnike, celo za največje in najplemenitejše mislece, ni mogla prikazovati kot človeška usoda, ne kot usoda človeka. Z univerzalnostjo kategorije blaga se to razmerje radikalno in kvalitativno spremeni. Usoda delavca postane obča usoda celotne družbe; saj je občost te usode predpostavka za to, da se delovni proces obratov izoblikuje na ta način. Kajti racionalno mehaniziranje delovnega procesa postane mogoče samo, če obstaja »svobodni« delavec, ki je zmožen svojo delovno silo svobodno prodajati na trgu kot njemu »pripadajoče« blago, kot reč, ki jo »ima v posesti«. Dokler ta proces šele nastaja, so sicer sredstva izžemanja presežnega dela očitno brutalnejša kot sredstva poznejših, razvitejših stopenj, sam proces postvarjenja dela, torej tudi proces postvarjenja delavčeve zavesti pa je vendarle veliko manj napredoval. Ob tem je prav nujno, da celotno zadovoljevanje potreb družbe poteka v obliki blagovnega prometa. Ločevanje producenta od njegovih produkcijskih sredstev, razpadanje in razkrajanje vseh samoniklih produkcijskih enot itn., vse ekonomskosocialne predpostavke nastajanja sodobnega kapitalizma delujejo v tej smeri: da se racionalno postvareli odnosi postavijo namesto samoniklih, ki človeških razmerij ne prikrivajo. »Družbena razmerja med osebami,« pravi Marx o predkapitalističnih družbah, »v njihovih delih se kažejo vsekakor kot njihova lastna osebna razmerja in niso preoblečena v družbena razmerja med stvarmi, delovnimi produkti.«¹⁵ To pa pomeni, da mora načelo racionalnega mehaniziranja in izračunljivosti zajeti vse pojavne oblike življenja. Predmeti za zadovoljevanje potreb se ne prikazujejo več kot produkt organskega življenjskega procesa skupnosti (kot npr. v vaški občini), temveč po eni strani kot abstraktni primerki vrste, ki se načelno ne razlikuje od drugih primerkov svoje vrste, po drugi kot izolirani objekti, katerih posedovanje ali neposedo-

¹⁴ Prim. o tem Gottl: *Wirtschaft und Technik. Grundriss der Sozialökonomie*, II, str. 234 sl.

¹⁵ *Kapital*, I, str. 90.

vanje [Haben und Nichthaben] je odvisno od racionalnega izračuna. Šele s tem, da je celotno življenje družbe na ta način razpršeno v izolirane akte menjave blag, lahko nastane »svobodni« delavec; hkrati mora postati njegova usoda značilna usoda celotne družbe.

Seveda sta tako nastali izolacija in atomizacija goli videz. Gibanje blag na trgu, nastajanje njihove vrednosti, z eno besedo, realno področje vsakega racionalnega izračuna ni le podvrženo strogim zakonom, temveč predpostavlja kot temelj izračuna strogo zakonitost vsega dogajanja. Ta atomizacija individua je torej sama zavestni refleks tega, da so »naravni zakoni« kapitalistične produkcije zajeli vsa izkazovanja življenja družbe, da je — prvič v zgodovini — celotna družba, vsaj po tendenci, podrejena enotnemu gospodarskemu procesu, da je usoda vseh članov družbe podrejena enotnim zakonom. (Organične enote predkapitalističnih družb pa so izvrševale svojo premeno snovi večinoma neodvisno druga od druge.) Toda ta videz je kot videz nujen; se pravi, neposredni, praktični in miselni spoprijem individua z družbo, neposredna produkcija in reprodukcija življenja — pri čemer je za individua blagovna struktura vseh »reči« in »naravna zakonitost« njihovih odnosov nekaj, kar najde že izgotovljeno, nekaj neodpravljlivo danega — se lahko dogaja le v obliki racionalnih in izoliranih menjalnih aktov med izoliranimi posestniki blaga. Kot je poudarjeno, si mora delavec sebe samega predstavljati kot »posestnika« svoje delovne sile kot blaga. Njegov specifični položaj je v tem, da je ta delovna sila njegova edina posest. V njegovi usodi je za zgradbo celotne družbe značilno to, da to samoobjektiviranje, to postajanje-bлаго [Zur-Ware-Werden] neke človekove funkcije najizraziteje razodene nečloveško in razčlovečujočo naravo blagovnega odnosa.

2.

To racionalno objektiviranje zakrije predvsem — kvalitativno in materialno — neposredno rečevno naravo vseh reči. Vtem ko se uporabne vrednosti brez izjeme prikazujejo kot blaga, prejmejo neko novo objektivnost, neko novo rečevnost [Dinghaftigkeit], ki jo v času gole priložnostne menjave niso imele, v kateri je njihova prvotna, prava rečevnost izničena, izgine. »Privatna lastnina,« pravi Marx, »ne odtuja samo individualnosti ljudi, temveč tudi reči. Zemlja nima nič opraviti z zemljiško rento, stroj nič s profitom. Za zemljiškega posestnika ima zemlja samo pomen zemljiške rente, svoja zemljišča daje v najem in pobira rento; to je lastnost, ki jo zemlja lahko izgubi, ne da bi izgubil katero svojih inherentnih lastnosti, ne da bi izgubila npr. del svoje plodnosti, lastnosti, katere mera, celo eksistenca je odvisna od družbenih razmer, ki nastajajo in se odpravljajo brez sodelovanja posameznega zemljeposestnika. Prav tako pri stroju.«¹⁶ Če je torej celo posamezni predmet, ki mu človek kot producent ali konsument neposredno stoji nasproti, zaradi svoje blagovne narave izmaličen kot predmetnost, se mora ta proces razumljivo tem bolj stopnjevati, čim bolj so posredovani odnosi, ki jih človek ima v svoji družbeni dejavnosti do predmetov kot objektov življenjskega procesa. Samo ob sebi je umevno, da tu ni mogoče razčleniti celotne ekonomske zgradbe kapitalizma. Zadovoljiti se moramo z ugotovitvijo, da razvoj sodobnega kapitalizma

¹⁶ Mišljena je predvsem kapitalistična privatna lastnina. Temu obravnavanju torej sledijo zelo tehtne pripombe o prodiranju strukture postvarenja v jezik. Zgodovinskomaterialistična filološka raziskava, ki bi iz tega izhajala, bi lahko pripeljala do zanimivih rezultatov.

ne spreminja samo produkcijskih razmerij po svojih potrebah, temveč vključi v svoj celotni sistem tudi tiste oblike primitivnega kapitalizma, ki so bile v predkapitalističnih družbah izolirane, ločene od produkcije, in jih naredi za člene poslej enotnega procesa kapitaliziranja celotne družbe. (Trgovski kapital, vloga denarja kot zaklada oz. kot denarnega kapitala itn.) Te forme kapitala so sicer objektivno podrejene prvemu življenjskemu procesu kapitala, izžemanju presežne vrednosti v sami produkciji, doumeti jih je torej mogoče samo iz bistva industrijskega kapitalizma, toda v zavesti človeka meščanske družbe se prikazujejo kot čiste, prave, nepopačene forme kapitala. Prav zato ker v neposrednem blagovnem odnosu skriti medčloveški odnosi in odnosi do dejanskih objektov za njihovo realno zadovoljevanje potreb v njih zbledijo do popolne nezaznavnosti in nespoznavnosti, morajo postati za postvarelo zavest resnični reprezentanti njenega družbenega življenja. Blagovna narava blaga, abstraktno-kvantitativna forma izračunljivosti se tu prikazuje v svoji najčistejši podobi: za postvarelo zavest postane torej nujno pojavna oblika njene prave neposrednosti, ki je — kot postvarela zavest — nikakor ne poskuša preseči; nasprotno, prizadeva si jo z »znanstveno poglobitvijo« tu doumljivih zakonitosti zadržati, ovekovečiti. Tako kot se kapitalistični sistem ekonomsko na vedno višji stopnji producira in reproducira, tako sega med razvojem kapitalizma struktura postvarjenja vedno globlje, usodnejše in konstitutivnejše v človekovo zavest. Marx pogosto in zelo prepričljivo opisuje to potenciranje postvarjenja. Navedimo tale zgled: »V obrestonosnem kapitalu je zato ta avtomatični fetiš izdelan popolnoma: vrednost, ki se sama uvrednotuje, denar, ki rodi denar, in v tej obliki ni na njem več nobenega sledu njegovega nastanka. Družbeno razmerje je dovršeno kot razmerje neke reči do same sebe, kot razmerje denarja do sebe samega. Namesto dejanske preobrazbe denarja v kapital se kaže tu samo njena brezvsebinska oblika... Denar dobi lastnost, da ustvarja vrednost, da prinaša obresti, tako kakor ima hruška lastnost, da rodi hruške. In kot takšno obrestonosno reč prodaja posojevalec denarja svoj denar. In to še ni vse. Dejansko fungirajoči kapital se kaže, kakor smo videli, celo tako, da ne prinaša obresti kot fungirajoči kapital, temveč kot kapital na sebi, kot denarni kapital. Na glavo je postavljeno tudi to: medtem ko so obresti samo del profita, tj. presežne vrednosti, ki jo fungirajoči kapitalist izžme iz delavca, se zdaj, narobe, obresti pojavljajo kot pravi sad kapitala, kot prvotno, profit pa, zdaj preobražen v obliko podjetniškega dobička, le kot accessorium in dodatek, ki se pridruži v reprodukcijskem procesu. Tu je fetišistična podoba kapitala in predstava o kapitalskem fetišu končana. V D-D' imamo že brezpojmovno formo kapitala, popačenje in postvaritev produkcijskih razmerij v najvišji potenci: obrestonosno podobo, preprosto podobo kapitala, v kateri je predpogoj za svoj lastni reprodukcijski proces; sposobnost denarja oziroma blaga, da uvrednoti svojo lastno vrednost, neodvisno od produkcije — mistifikacija kapitala v najbolj kričeči obliki. Vulgarni ekonomiji, ki želi prikazati kapital kot samostojen vir vrednosti, ustvarjanja vrednosti, je ta oblika seveda močno všeč, oblika, v kateri ni več prepoznaten izvor profita in v kateri prejme rezultat procesa kapitalistične produkcije — ločen od procesa samega — samostojno bivanje.«¹⁷

In prav tako kot obični kapitalistična ekonomija v tej neposrednosti, ki jo je sama ustvarila, tako običijo tudi meščanski poskusi ovedenja ideološkega fenomena postvarjenja. Celo misleci, ki tega fenomena nikakor nočejo tajiti ali

¹⁷ Kapital, III, str. 440.

zabrisati, saj so si bolj ali manj na jasnem o njegovih za človeka škodljivih učinkih, ostanejo pri analizi neposrednosti postvarenja in si ne prizadevajo prodreti od oblik, ki so objektivno najbolj izpeljane, od pravega življenjskega procesa kapitalizma najbolj oddaljene, torej popolnoma potujljivih in izpraznjenih, do prafenomena postvarenja. Te izpraznjene pojavne oblike celo ločijo od njihovih kapitalističnih naravnih tal, osamosvajajo in ovekovečijo jih kot neki brezčasni tip možnosti človeških odnosov sploh. (Ta tendenca se najjasneje kaže v Simmlovi knjigi *Die Philosophie des Geldes*, ki je v nekaterih ozirih zelo zanimiva in bistroumna.) So golo opisovanje tega »začaranega in na glavo postavljenega sveta, v katerem Monsieur le Capital in Madame la Terre nastopata in strašita v socialnih vlogah in hkrati kot goli stvari«. ¹⁸ Toda s tem ne presežejo golega opisovanja in njihovo »poglabljanje« problema se vrtilo v krogu vnanjih pojavnih oblik postvarenja.

Ta ločitev fenomenov postvarenja od ekonomskega temelja njihove eksistence, od podlage, na kateri jih je resnično mogoče doumeti, je olajšalo še to, da mora ta proces preobražanja zajeti vse pojavne oblike družbenega življenja, če naj bodo izpolnjene predpostavke za popolno uresničenje kapitalistične produkcije. Tako je kapitalistični razvoj ustvaril svojim potrebam ustrezno, svoji strukturi strukturno prilagojeno pravo, ustrezno državo itn. Strukturna podobnost je dejansko tolikšna, da so jo morali videti vsi dejansko jasnovidni zgodovinarji sodobnega kapitalizma. Max Weber opiše temeljno načelo tega razvoja npr. takole: »Prav narobe sta oba po svojem temeljnem bistvu povsem enake vrste. Sodobna država je z družboslovnega vidika prav tako 'obrat' kot tovarna: to je zanjo ravno historično specifično. In tudi razmerje gospodstva je tu in tam podobno pogojeno znotraj obrata. Kot je temeljila relativna samostojnost obrtnika ali domače obrti, kmeta, ki je imel v posesti zemljo, kometatorja, viteza in vazala na tem, da je bil sam lastnik orodij, zalog, denarnih sredstev, orožij, s katerimi je izvrševal svojo ekonomsko, politično, vojaško funkcijo in od katerih je med njihovim izpopolnjevanjem živel, tako temelji hierarhična odvisnost delavca, trgovskega pomočnika, tehničnega nameščenca, asistenta akademskega inštituta in državnega uradnika ter vojaka povsem enako na tem, da so prej omenjena za obrat in ekonomsko eksistenco nepogrešljiva orodja, zaloge, denarna sredstva koncentrirana v instanci, ki z njimi razpolaga, ki je v enem primeru podjetnik, v drugem: politični gospodar.« ¹⁹ K temu opisu tudi doda — zelo ustrezno — razlog in družbeni smisel tega pojava: »Sodobni kapitalistični obrat temelji v bistvu predvsem na *kalkulaciji*. Za svojo eksistenco potrebuje pravosodje in upravo, katerih funkcioniranje je mogoče vsaj v načelu *racionalno izračunavati* prav tako na trdnih splošnih normah, kot se izračunava predvideni učinek *nekega stroja*. Prav tako se ne more družiti ... s sojenjem po sodnikovem občutku za primernost v *posameznih primerih* ali po drugih iracionalnih sredstvih in načelih določanja prava ... kot ne s patriarhalno upravo, ki ravna po neomejeni samovolji in milosti, in sicer po neomajno sveti, toda iracionalni tradiciji. Kar je specifično za *sodobni kapitalizem* v nasprotju s prastarimi oblikami kapitalističnega pridobitništva, je tole: stroga racionalna *organizacija dela* na podlagi *racionalne tehnike* ni nastala *nikjer* znotraj takšnega iracionalno konstruiranega državnega sistema in tam tudi nikoli ni mogla nastati. Kajti te sodobne oblike obrata so s stalnim

¹⁸ Prav tam, str. 925.

¹⁹ *Gesammelte politische Schriften*. München 1921, 140—142. Webrovo opozorilo na razvoj angleškega prava ne velja za naš problem. O počasnem uveljavljanju ekonomsko-kalkulatoričnega načela prim. tudi A. Weber: *Standort der Industrie*, zlasti str. 216.

kapitalom in svojim eksaktnim izračunom tudi preobčutljive za iracionalnosti prava in uprave. Te so lahko nastale samo tam, kjer ... je sodnik, kot v birokratski državi s svojimi racionalnimi zakoni, bolj ali manj paragrafski avtomat, v katerega zgoraj mečemo akte s stroški in taksami vred, on pa spodaj izbljuva sodbo z bolj ali manj tehtnimi razlogi, njegovo funkcioniranje je torej na splošno vsekakor *mogoče izračunati*.«

Ta proces je torej po svojih motivih in tudi posledicah tesno povezan z nakazanim ekonomskim razvojem. Tudi tu je prelom z empiričnimi, iracionalnimi, na tradiciji temelječimi — subjektivno delujočemu človeku, objektivno konkretni materiji prikrojenimi — metodami pravosodja, uprave itn. Pride do racionalne sistemizacije vseh pravnih uredb življenja, ki je po eni strani, vsaj po tendenci, zaključen sistem, ki lahko velja za vse mogoče in predstavljive primere. Za naše prizadevanje, da spoznamo *to strukturo* sodobne juristične predmetnosti, se nič ne spremeni, ali ta sistem notranje strne tolmačenje prava ali pa mora sodnikova praksa zapolniti »luknje v zakonih«. Kajti v obeh primerih je v bistvu pravnega sistema, da lahko v formalni občosti velja za vse mogoče dogodke in da ga je v tej veljavnosti mogoče predvideti, izračunavati. Celotemu razvoju najbolj podoben, toda glede na sodobni razvoj prava vendarle predkapitalistični razvoj prava, rimsko pravo, je v tem pogledu empirično, konkretno, vezano na tradicijo. Čisto sistematične kategorije, s katerimi se je občost pravne uredbe sploh šele razširila na vse, so nastale šele v sodobnem razvoju.²⁰ Zato je seveda jasno, da je ta potreba po sistemizaciji, po zapuščanju empirije, tradicije, materialne naveznosti bila nujna za eksaktno izračunavanje.²¹ Po drugi strani pa je iz istega razloga nujno, da pravni sistem kot vedno dokončen, natančno fiksiran, torej strnjen sistem, stoji nasproti posameznim dogodkom družbenega življenja. Seveda izvirajo iz tega nenehni konflikti med zmeraj revolucionarno razvijajočim se kapitalističnim gospodarstvom in togim pravnim sistemom. To pa pripelje samo do novih kodifikacij itn.: novi sistem mora vendarle v svoji strukturi ohraniti dokončnost in togost starega. Pride torej — na videz — do paradoksnega dejanskega stanja, da ima stoletja, včasih celo tisočletja staro komaj spremenjeno »pravo« primitivnih družbenih form spremenljivo, iracionalno naravo, ki se zmeraj znova poraja iz pravnih odločitev, medtem ko ima stvarno nenehno viharo spreminjajoče se sodobno pravo togo, statično in dokončno bistvo. Paradoksnost je vendarle zgolj navidezna, če premislimo, da izvira zgolj iz tega, da se enkrat isto stanje obravnava s stališča zgodovinarja (katerega stališče je metodično »zunaj« razvoja samega), drugič s stališča sodoživljajočega subjekta, s stališča tega, kako dani družbeni red vpliva na njegovo zavest. In s tem spoznanjem postane tudi jasno, da se tu na drugem področju ponovi nasprotje med tradicionalno-empirično obrtjo in znanstveno-racionalno tovarno; nenehno spreminjajoča se sodobna produkcijska tehnika stoji — na vsaki posamezni stopnji svojega funkcioniranja — kot tog in dokončen sistem nasproti posameznim producentom, objektivno relativno stabilna, tradicionalna, obrtna produkcija pa ohranja v zavesti posameznih izvrševalcev gibljivost, nenehno obnovljivost, ki ju producirajo producenti. S tem se je razumljivo tudi tu pojavila *kontempativna* narava subjektovega kapitalističnega vedenja. Kajti bistvo racionalnega izračuna temelji navsezadnje na tem, da se spozna in izračuna — od individualne »samovolje« neodvisni — zakonito nujni potek določenih procesov.

²⁰ Max Weber: *Wirtschaft und Gesellschaft*, str. 491.

²¹ Prav tam, str. 129.

Da torej človekovo vedénje izčrpa pravilni račun možnosti tega poteka (katerega »zakone« najde v »končni obliki«), spretno izogibanje motečih »naključnosti«, z uporabo zaščitnih naprav, obrambnih ukrepov itn. (ki prav tako temeljijo na spoznanju in uporabi podobnih »zakonov«); zelo pogosto ostane pri verjetnostnem računu mogočega učinka takšnih »zakonov«, ne da bi sam poskušal poseči v sam potek z uporabo drugih »zakonov«. (Sistem zavarovanja itn.) Čim temeljiteje in neodvisneje od meščanskih legend o »stvariteljstvu« eksponentov kapitalistične dobe obravnavamo ta položaj, tem jasneje se bo v vsakem takšnem vedénju pokazala strukturna analogija o delavčevem odnosu do stroja, ki ga upravlja in nadzira, katerega funkcioniranje kot opazovalec nadzoruje. »Stvariteljstvo« je mogoče spoznati zgolj v tem, koliko je uporaba »zakonov« — relativno — samostojna ali čisto podrejena. Se pravi, do katere točke je čisto kontemplativno zadržanje potisnjeno nazaj. Toda to, da mora delavec stati nasproti posameznemu stroju, podjetnik nasproti danemu tipu razvoja strojev, tehnik nasproti stanju znanosti in rentabilnosti njene aplikacije, je zgolj kvantitativno stopnjevanje in neposredno *nobena kvalitativna razlika v strukturi zavesti*.

Problem sodobne birokracije postane povsem razumljiv šele v tem kontekstu. Birokracija pomeni podobno prilagoditev načina življenja in dela ter temu ustrezno tudi zavesti obćim družbenoekonomskim predpostavkam kapitalističnega gospodarstva, kot smo to ugotovili za delavce v posameznem obratu. Formalna racionalizacija prava, države, uprave itn. je objektivno-stvarno podobna razdelitev vseh družbenih funkcij na elemente, podobno iskanje racionalnih in formalnih zakonov teh drug od drugega natančno ločenih delnih sistemov in temu ustrezajo subjektivno podobne zavestne posledice ločitve dela od individualnih sposobnosti in potreb tistega, ki ga opravlja, je racionalno-človeška delitev dela, podobna tehničnostrojni delitvi v obratu.²² Pri tem ne gre samo za popolnoma mehanizirani, »neduhovni« način dela nižje birokracije, ki se zelo približa golemu streženju strojev in ga celo pogosto presega po puščobnosti in monotonosti, temveč gre po eni strani za to, da se vsa vprašanja v objektivnem pogledu obravnavajo vedno bolj *formalno*-racionalistično, za to, da se birokratska obdelava vedno bolj ločuje od kvalitativno-materialnega bistva »reči«, po drugi pa za neko še pošastnejše stopnjevanje enostranske specializacije pri delitvi dela, ki posiljuje človeško bistvo človeka. Marxova ugotovitev o tovarniškem delu, da je »individuam sam razcepljen, preobražen v samodejno pogonsko napravo nekega delnega dela [Teilarbeit]« in s tem »pohabljen do nenormalnosti«, se tu kaže tem ostreje, čim višje, razvitejše, »duhovnejše« storitve zahteva ta delitev dela. Ločevanje delovne moči od delavčeve osebnosti, njena preobrazba v reč, v predmet, ki ga prodaja na trgu, se ponavlja tudi tukaj. Razlika je le v tem, da strojna mehanizacija ne zatre vseh duhovnih sposobnosti, temveč se neka sposobnost (ali sklop sposobnosti) loči od celotne osebnosti in se njej nasproti postavlja kot objektivirana, postane reč, blago. Naj se še tako razlikujejo tako sredstva družbenega gojenja takšnih sposobnosti kot njihova materialna in »moralna« menjalna vrednost od tistih, ki pripadajo delovni sili (pri čemer seveda ne smemo pozabiti veliko veznih členov, drsećih prehodov), vendarle ostane temeljni fenomen enak. Specifični način birokratske »vestnosti« in stvarnosti, nujnost, da se posamezni birokrat popolnoma podredi sistemu stvarnih odnosov, predstava, da prav njegova

²² V tem kontekstu nismo poudarili razredne narave države itn., ker je treba postvarenje dojeti kot obći, strukturni temeljni fenomen *celotne* meščanske družbe. Razredno stališće bi sicer morali upoštevati že pri obravnavanju stroja. Prim. o tem tretje poglavje.

»časť«, njegov »čut za odgovornost« zahtevata takšno popolno podređitev,²³ kažejo, da se je delitev dela — tako kot pri taylorizaciji na psihičnem področju — tu pogreznila v etično. To pa ni omilitev, temveč krepitev postvarele strukture zavesti kot temeljne kategorije za celotno družbo. Kajti dokler se delavčeva usoda prikazuje še kot izolirana usoda (kot, denimo, pri sužnjih v starem veku), tako dolgo lahko poteka življenje vladajočih razredov v čisto drugačnih oblikah. Šele kapitalizem je z enotno gospodarsko strukturo za celotno družbo proizvedel — formalno — enotno strukturo zavesti za družbo kot celoto. Izraža pa se ravno v tem, da se problemi zavesti mezdnege dela pretanjeno, poduhovljeno, a ravno zato izraziteje ponavljajo v vladajočem razredu. Specialistični »virtuoz«, prodajalec svojih objektiviranih in postvarelih sposobnosti, pa ne postane samo gledalec družbenega dogajanja (kako zelo sodobna uprava in pravosodje itn. prikazujejo nakazano naravo tovarne v nasprotju z obrtjo, tu ne moremo niti nakazati), temveč se znajde v kontekstualni drži tudi do funkcioniranja njegovih lastnih, objektiviranih in postvarelih sposobnosti. Ta struktura se najbolj groteskno kaže v novinarstvu, kjer ravno subjektivnost, vednost, temperament, izrazna sposobnost sami postanejo abstraktni mehanizem, ki se giblje po lastnih zakonih in je neodvisen tako od osebnosti »lastnika« kot od materialno-konkretnega bistva obravnavanih predmetov. »Brezznačajskost« novinarjev, prostitucijo njihovih doživljajev in prepričanj je mogoče doumeti samo kot vrhunec kapitalističnega postvarjenja.²⁴

112

Preobrazba blagovnega odnosa v reč »prikazenske predmetnosti« ne more torej ostati pri postajanju-blagu [Zur-Ware-werden] vseh predmetov za zadovoljevanje potreb. Svojo strukturo vtisne celotni človekovi zavesti; njegove lastnosti in sposobnosti se ne povezujejo več v organsko enotnost osebe, temveč se kažejo kot »reči«, ki jih človek prav tako »ima« in »otujuje« [veräussert], tako kot različne predmete zunanjega sveta. In po naravi ni nobene oblike odnosa med ljudmi, nobene možnosti za človeka, da uveljavi svoje fizične in psihične »lastnosti«, ki se ne bi vedno bolj podvrgle tej obliki predmetnosti. Spomnimo se pri tem samo na zakon, pri čemer je odveč opozoriti na razvoj v XIX. stoletju, saj je to jasno izrekel npr. Kant z naivno-cinično odkritostjo velikega misleca. »Spolna skupnost,« pravi, »je obojestranska uporaba spolnih organov in zmožnosti drugega človeka ... zakon ... zveza dveh oseb različnega spola na doživljenjsko posest svojih spolnih posebnosti.«²⁵

Ta na videz popolna, v najglobljo fizično in psihično človekovo bit segajoča racionalizacija sveta trči na svoje meje s formalnostjo svoje lastne racionalnosti. To je, racionalizacija izoliranih življenjskih elementov, iz tega nastajajoče — formalne — zakonitosti se vključujejo sicer neposredno in za površni pogled v enotni sistem običajnih »zakonov«, toda zanemarjanje konkretnega v materiji zakonov, na čemer temelji njihova zakonitost, pride na dan v dejanskem neskladju sistema zakonov, v naključnosti povezav delnih sistemov v — relativno — veliki samostojnosti delnih sistemov drug do drugega. To neskladje se zelo ostro izraža v kriznih časih, katerih bistvo — gledano s stališča teh obravnavanj — je ravno v tem, da se neposredna kontinuiteta prehoda iz enega delnega sistema v drugega raztrga in njihova neodvisnost drug od drugega, njihovo naključno povezovanje drugega z drugim nenadoma prodre v zavest

²³ Prim. o tem Max Weber, *Politische Schriften*, str. 154.

²⁴ Prim. o tem sestavek A. Forarasi v *Kommunismus*, letnik II., št. 25/26.

²⁵ *Metaphysik der Sitten*, I, str. 24.

vseh ljudi. Zato lahko Engels opredeli »naravne zakone« kapitalističnega gospodarstva kot zakone naključnosti.²⁶

Toda struktura krize se pri podrobnejšem obravnavanju pokaže kot golo stopnjevanje kvantitete in intenzivnosti vsakdanjega življenja meščanske družbe. Da se lahko — v neposrednosti brezsmiselne vsakdanjosti — na videz trdno zaključena povezanost »naravne zakonitosti« tega življenja nenadoma razbije, je mogoče samo zato, ker je medsebojna povezanost njegovih elementov, njegovih delnih sistemov tudi pri najnormalnejšem funkcioniranju nekaj naključnega. Tako da se mora videz, kot da bi bilo celotno družbeno življenje podvrženo »večni, železni« zakonitosti, ki se sicer diferencira v različne posebne zakone za posamezna področja, kot tak tudi razkriti. Resnična struktura družb pa se kaže v neodvisnih, racionaliziranih, formalnih delnih zakonitostih, ki so samo formalno nujno povezane med seboj (se pravi, da se njihove formalne povezave lahko formalno sistemizirajo), toda materialno in konkretno kažejo med seboj naključne povezave. Pri nekoliko natančnejši analizi kažejo to povezanost že čisto ekonomski pojavi. Tako npr. Marx poudari — pri čemer naj bi seveda navedeni zgledi rabili le za metodično osvetlitev položaja in nikakor ne nastopajo kot še tako površen poskus materialne obravnave vprašanja — da »pogoji neposredne eksploatacije in pogoji njene realizacije niso identični. Ne razhajajo se samo časovno in prostorsko, temveč tudi pojmovno.«²⁷ Tako ne obstaja »nobena nujna, temveč samo naključna zveza med celotno količino družbenega dela, ki se porabi za ta družbeni artikel« in »med obsegom, v katerem družba zahteva zadovoljitev potrebe, ki je potešena s tem artiklom.«²⁸ To so seveda zgolj na slepo izbrani zgledi. Kajti jasno je, da celotna zgradba kapitalistične produkcije temelji na tem vzajemnem delovanju strogo zakonite nujnosti v vseh posameznih pojavih in relativne iracionalnosti celotnega procesa. »Manufakturna delitev dela zahteva brezpogojno kapitalistovo avtoriteto nad ljudmi, ki so samo členi njegovega celotnega mehanizma; družbena delitev dela pa postavlja drugega proti drugemu neodvisne blagovne producente, ki ne priznavajo nobene avtoritete razen konkurence, sile, ki jo izvaja nanje pritisk njihovih obojestranskih interesov.«²⁹ Kajti kapitalistična, na privatno gospodarskem izračunu temelječa racionalizacija terja v vsakem izkazovanju življenja to vzajemno razmerje zakonitega detajla in naključne celote; predpostavlja takšno zgradbo družbe; to strukturo producira in reproducira toliko, kot se je polastila družbe. To je utemeljeno že v bistvu spekulativnega izračuna, v načinu gospodarjenja blagovnih posestnikov v razmerah obče blagovne menjave. Konkurenca različnih blagovnih posestnikov bi bila nemogoča, če bi racionalnosti posameznih pojavov ustrezala točna, racionalna, zakonito funkcionirajoča podoba celotne družbe. Če naj postane racionalni izračun mogoč, mora blagovni posestnik popolnoma obvladati zakonitosti vseh posameznosti svoje produkcije. Možnosti za uvrednotenje, zakoni »trga« morajo biti prav tako racionalni kot izračunljivost, kot verjetnostni račun. Toda ne sme jih obvladovati »zakon« tako kot posamezne pojave, nikakor se jih ne sme racionalno organizirati. To seveda nikakor ne izključuje, da »zakon« ne vlada celoti. Samo da mora biti ta »zakon« po eni strani »nezavedni« produkt samostojne dejavnosti drug od drugega neodvisnih posameznih blagovnih posestnikov, torej zakon drug na drugega delujočih »naključnosti« in ne zakon dejanske racionalne organi-

²⁶ *Izvor družine, privatne lastnine in države*, MEID V, CZ, Ljubljana 1975, str. 293.

²⁷ *Kapital*, III, str. 276.

²⁸ Prav tam, str. 211.

²⁹ *Kapital*, I, str. 406.

zacije. Po drugi strani pa se mora ta zakonitost uveljaviti ne le prek glav posameznikov, temveč tudi ne sme biti *nikoli popolnoma in adekvatno spoznatna*. Kajti popolno spoznanje celote bi subjektu te vednosti zagotovilo takšen monopolni položaj, ki bi pomenil prav odpravo kapitalističnega gospodarstva.

115 Ta iracionalnost, ta — skrajno problematična — »zakonitost« celote, zakonitost, ki je *načelno in kvalitativno* različna od zakonitosti delov, pa prav v tej problematiki ni samo neki postulat, neka predpostavka za funkcioniranje kapitalističnega gospodarstva, ampak je hkrati produkt kapitalistične delitve dela. Že smo poudarili, da ta delitev dela raztrga vsak organsko enoten delovni in življenjski proces, ga razstavi na elemente, te racionalno in umetno izolirane delne funkcije pa na najracionalnejši način opravljajo njim fizično in psihično posebno prilagojeni »specialisti«. Ta racionalizacija in izolacija delnih funkcij pa ima za nujno posledico, da se vsaka od njih osamosvoji in ima tendenco, da se neodvisno od drugih delnih funkcij družbe (ali tistega dela družbe, ki mu pripada) razvija dalje na lastno pest, po logiki svoje specialnosti. In ta tendenca se seveda krepi z vedno večjo in z vedno bolj racionalizirano delitvijo dela. Kajti čim razvitejša je, tem močnejši postajajo tisti poklicni, stanovski interesi itn. »specialistov«, ki postajajo nosilci takšnih tendenc. In to razkrajno gibanje se ne omejuje na dele takšnega določenega področja. Še jasneje ga lahko vidimo, če opazujemo velika področja, ki jih proizvaja družbena delitev dela. Engels opisuje ta proces v zvezi s pravom in gospodarstvom takole: »Z jusom je podobno: brž ko postane nujna nova delitev dela, ki ustvarja *poklicne juriste*, je spet odprto novo, samostojno področje, ki ima pri vsej svoji obči odvisnosti od produkcije in trgovine vendarle tudi posebno sposobnost reagirati na ta področja. V sodobni državi mora pravo ne le ustrezati običnemu ekonomskemu položaju, biti njegov izraz, temveč je tudi neki v *sebi koherentni izraz*, ki sebi ne nasprotuje z notranjimi protislovji samimi. In da bi se to zmoglo, se vse bolj izdaja zvestoba zrcaljenja ekonomskih razmerij...«³⁰ Najbrž je komajda potrebno tu navajati še druge zglede o endogamiji in boju med posameznimi »resorji« uprave (pomislimo samo na neodvisnost vojaškega aparata od civilne uprave), fakultetami itn.

3.

S specializacijo storilnosti izgine podoba celote. Ker pa je neko — vsaj spoznavno — doumetje celote vendarle potrebno še naprej, nastaja vtis in z njim očitek, kot da je znanost, ki tudi tako deluje, se pravi, ki tudi obtiči v tej neposrednosti, raztrgala totalnost dejanskosti na kose, da je zaradi svoje specializacije izgubila pogled na celoto. Proti takim očitkom, da »momenti niso dojeti v svoji enotnosti«, Marx pravilno opozarja, na očitek, »kot da to raztrganje ni prodrlo iz dejanskosti v učbenike, temveč narobe, iz učbenikov v dejanskost«.³¹ Tudi če bi morali ta očitek v njegovi naivni obliki zavrniti, je vendarle razumljiv, če — tako sociološko kot imanentno metodološko nujno in zato »razumljivo« — početje sodobne znanosti za trenutek obravnavamo od zunaj, ne s stališča postvarele zavesti. Tak pogled (ne da bi bil »očitek«) bo razkril, da čim razvitejša je postala sodobna znanost, čim bolj si je metodično na jasnem o sebi sami, tem odločneje se mora odvrniti od problemov

³⁰ Pismo Konradu Schmidtu, 27. X. 1890. MEW 37, str. 491.

³¹ *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, MEW 13, str. 621.

biti svojega področja, tem odločneje mora te probleme izločiti iz svoje lastne pojmljivosti. Čim razvitejša, čim bolj znanstvena je sodobna znanost, tem bolj postaja formalno sklenjeni sistem posebnih delnih zakonov, ki mu zunanji svet zunaj njegovega lastnega območja in z njim predvsem materija, ki naj bi jo spoznaval, *njegov lastni, konkretni substrat dejanskosti* nastopa kot metodično in načelno *nedoumljiv*. Marx je za ekonomijo to vprašanje jasno formuliral, ko je pojasnil, da »je uporabna vrednost kot uporabna vrednost onstran okvira obravnavanja politične ekonomije«. ³² In zmotno bi bilo verjeti, da bi lahko vprašanja, denimo vprašanja »teorije mejne koristnosti«, vodila prek te pregrade: poskus izhajati iz »subjektovega« obnašanja na trgu in ne iz objektivnih zakonov produkcije in gibanja blag, ki določajo sam trg in »subjektivne« načine obnašanja na trgu, zgolj premakne spraševanje na vedno bolj izpeljane, vedno bolj postvarele stopnje, ne da bi odpravil formalno naravo metode, njeno načelno izločitev konkretnega materiala. Menjalni akt v svoji formalni občosti, ki ostaja ravno za »teorijo mejne koristnosti« temeljno dejstvo, prav tako odpravlja uporabno vrednost kot uporabno vrednost, prav tako ustvarja tisti odnos abstraktne enakosti med konkretno neenakimi, celo neprimerljivimi materijami, iz katerih nastaja ta pregrada. Tako je subjekt menjave prav tako abstrakten, formalen in postvarel kot njegov objekt. In pregrada te abstraktno-formalne metode se kaže prav v abstraktni »zakonitosti« kot cilju spoznanja, ki ga teorija mejne koristnosti prav tako pomakne v središče, kot je to storila klasična ekonomija. Zaradi formalne abstrakcije te zakonitosti se ekonomija vedno spreminja v zaključen delen sistem, ki po eni strani ni sposoben niti prodreti do svojega lastnega materialnega substrata niti od njega najti pot k spoznanju družbene totalnosti in ki zaradi tega po drugi strani pojmuje to materijo kot nespremenljivo, večno »danost«. Zaradi tega znanost ne more doumeti nastajanja in minevanja, družbene narave lastne materije kot tudi družbene narave možnih stališč do nje in družbene narave lastnega formovnega sistema.

Tu se spet popolnoma jasno kaže notranje vzajemno učinkovanje znanstvene metodike, ki nastaja iz družbene biti nekega razreda, iz njegovih nujnosti in potreb to biti pojmovno obvladati, in biti razreda samega. Že večkrat smo — tudi na teh straneh — opozorili, da je kriza problem, ki je za ekonomsko mišljenje meščanstva nepremagljiva pregrada. Če zdaj — zavedajoč se svoje enostranskosti — to vprašanje obravnavamo s čisto metodičnega stališča, se pokaže, da je ravno uspeh popolne racionalizacije ekonomije, njena preobrazba v abstraktni, po možnosti matematizirani formovni sistem »zakonov« metodična pregrada za možnost doumetja krize. Kvalitativna bit »reči«, ki kot nedoumljena in izključena stvar na sebi kot uporabna vrednost ima svoje neekonomsko življenje, ki jo lahko — kot se misli — mirno zanemarimo med normalnim funkcioniranjem ekonomskih zakonov, postane v krizah nenadoma (nenadoma za postvarelo, racionalno mišljenje) odločilni dejavnik. Ali, bolje rečeno, njeno delovanje se kaže kot ne-več-funkcioniranje teh zakonov, ne da bi postvarili razum mogel v tem »kaosu« ugledati neki smisel. In ta uspeh ne velja zgolj za klasično ekonomijo, ki je v krizi lahko videla »začasne«, »naključne« motnje, temveč za vso meščansko ekonomijo. Nedoumljivost, iracionalnost krize izhaja sicer tudi vsebinsko iz razrednega položaja in razrednih interesov buržoazije, a je hkrati formalno nujna posledica njene ekonomske metode. (Da sta oba mo-

³² Prav tam, str. 16.

menta za nas prav zgolj momenta dialektične enotnosti, ni treba izčrpno razpravljati.) Ta metodična nujnost je tolikšna, da npr. poskuša teorija Tugan-Baranovskega kot povzetek stoletja izkustev s krizami popolnoma izločiti konsumacijo iz ekonomije in utemeljiti »čisto« ekonomijo gole produkcije. Proti takim poskusom, ki si mislijo, da so za krize, ki jih kot dejstva ni mogoče tajiti, našli vzroke v neusklajenosti elementov produkcije, torej v čisto kvalitativnih momentih, poudari Hilferding z vso pravico: »Operirajo samo z ekonomskimi pojmi, kapitalom, profitom, akumulacijo itn. in mislijo, da so problem rešili, če pokažejo kvantitativne odnose, na temelju katerih sta mogoči enostavna in razširjena reprodukcija ali pa mora priti do motenj. Pri tem ne vidijo, da tem kvantitativnim odnosom ustrezajo hkrati tudi kvalitativni pogoji, da si ne stojijo nasproti samo vsote vrednosti, ki so med seboj enostavno komenzurabilne, ampak tudi uporabne vrednosti določene vrste, ki morajo izpolnjevati določene lastnosti v produkciji in konsumpciji; da si pri analizi reprodukcijskih procesov ne stojijo nasproti samo deli kapitala na splošno, tako da se morda presežek ali primanjkljaj industrijskega kapitala lahko 'izravna' z ustreznim delom denarnega kapitala; prav tako ne gre pri tem samo za fiksni ali cirkulirajoči kapital, ampak hkrati za stroje, surovine in delovno silo čisto določene vrste (tehnično določene vrste), ki morajo biti navzoči kot uporabne vrednosti te specifične vrste, da bi se izognili motnjam.«³³ Marx je večkrat prepričljivo opisal, kako ta gibanja ekonomskih fenomenov, ki jih izražajo pojmi »zakona« v meščanski ekonomiji, niso zmožna pojasniti dejanskega gibanja celotnega ekonomskega življenja, kako zelo je ta pregrada prav posledje metodično nujna nedoumljivost uporabne vrednosti, dejanske konsumpcije. »Znotraj določenih mej lahko poteka reprodukcijski proces v istem ali razširjenem obsegu, čeprav blaga, ki so izšla iz njega, dejansko niso prišla v individualno ali produktivno konsumpcijo. Konsumpcija blag ni vključena v krožni tok kapitala, iz katerega so izšla. Kakor hitro se npr. preja prodaja, se lahko prične krožni tok v preji predstavljene vrednosti kapitala znova, ne glede na to, kakšna je zaenkrat nadaljnja usoda prodane preje. Dokler se produkt prodaja, gre z vidika kapitalističnega producenta vse svojo redno pot. Kroženje kapitalove vrednosti, ki jo reprezentira, se lahko pretrga. In če se ta proces razširi — kar vključuje razširjeno produktivno konsumpcijo produkcijskih sredstev — lahko to reprodukcijo kapitala spremlja razširjena individualna konsumpcija (torej povpraševanje) delavcev, ker ga uvaža in posreduje produktivna konsumpcija. Tako lahko narasča produkcija presežne vrednosti in z njo tudi individualna konsumpcija kapitalista, celotni reprodukcijski proces je lahko v največjem razcvetu, in vendar je kljub temu velik del blag le na videz postal del konsumpcije, v resnici pa ležijo neprodana pri preprodajalcih, so torej še vedno na trgu.«³⁴ In pri tem je treba še posebej opozoriti, da ta nesposobnost prodreti do dejanskega materialnega substrata znanosti, ni posameznikova zmeta, temveč se tem jasneje kaže, čim razvitejša je znanost, čim doslednejše dela, izhajajoč iz predpostavk svojega oblikovanja pojmov. Torej nikakor ni naključje, kot je to prepričljivo opisala Roza Luxemburg,³⁵ da velika, četudi pogosto primitivna, pomanjkljiva in neeksaktna celotna predstava o totalnosti ekonomskega življenja, ki je še obstajala v Quesnayevi *Tableau économique*, vedno bolj z vedno večjo eksaktnostjo — formalnega — oblikovanja pojmov izginja iz razvoja od Smitha do

³³ *Finančni kapital*, CZ, Ljubljana 1980, str. 325.

³⁴ *Kapital*, II, CZ, Ljubljana 1967, str. 84–85.

³⁵ *Akkumulation des Kapitales*, I. Auflage, str. 78–79. Bilo bi zanimivo pokazati, v kakšnem metodičnem odnosu je z velikimi racionalističnimi sistemi.

Ricarda. Za Ricarda proces celotne produkcije kapitala ni več osrednji problem, tudi če se mu ni mogoče izogniti.

Še bolj jasno in preprosto — zaradi zavestnejšega postvarenja njenega odnosa — se prikazuje ta položaj v pravni znanosti. Že zato, ker tu vprašanje nespoznatnosti kvalitativne vsebine — izhajajoč iz racionalistično-izračunljivih oblik — ne nastopa kot tekmovanje dveh organizacijskih načel istega področja (denimo, uporabna vrednost in menjalna vrednost v politični ekonomiji), temveč se je že od vsega začetka pojavilo kot problem forma — vsebina. Boj za naravno pravo, revolucionarno obdobje meščanskega razreda, izhaja metodično ravno iz tega, da je formalna enakost in univerzalnost prava, torej njegova racionalnost zmožna določiti tudi njegovo vsebino. Po eni strani je s tem ovrženo mnogotero, pisano, iz srednjega veka izvirajoče pravo privilegijev, po drugi monarhova onstranost glede na pravo. Revolucionarni meščanski razred noče videti v *dejstvenosti* nekega pravnega razmerja, v njegovi faktičnosti temelj za njegovo *veljavnost*. »Sežgite vaše zakone in napravite nove!« svetuje Voltaire. »Odkod vzeti nove? Iz uma!«³⁶ Na boj proti revolucionarnemu meščanstvu, npr. med francosko revolucijo, je večinoma še zelo vplivala misel, da se naravnemu pravu lahko postavi nasproti samo neko drugo naravno pravo. (Burke, tudi Stahl.) Šele potem, ko je meščanstvo vsaj deloma zmagalo, prodre v oba tabora »kritično«, »historično« pojmovanje, ki je v bistvu to, da je vsebina prava nekaj čisto faktičnega, torej s formalnimi kategorijami prava samega nezaobsegljivo. Od zahtev naravnega prava ostane samo misel popolne povezanosti formalnega pravnega sistema; značilno je, da imenuje Bergbohm³⁷ vse, kar ni juristično urejeno — terminologijo prevzema iz fizike — »pravno prazen prostor«. Vendar je povezanost teh zakonov čisto formalna: kar izrekajo, »vsebina pravnih ustanov, pa ni nikoli juristična, temveč vedno politična, ekonomska«.³⁸ S tem dobi primitivni, cinično-skeptični boj proti naravnemu pravu, ki ga je konec XVIII. stoletja začel »kantovec« Hugo, »znanstveno obliko«. Hugo³⁹ je med drugim utemeljeval pravno naravo suženjstva, saj »je bilo tisočletja za tolike milijone kultiviranih ljudi dejansko upravičeno«. V tej naivno-cinični odkritosti pa se povsem jasno uveljavi struktura, ki jo vedno bolj dobiva pravo v meščanski družbi. Ko Jellinek pravi, da je pravna vsebina metajuristična, ko »kritični« juristi dodelijo raziskovanje pravne vsebine zgodovini, sociologiji, politiki itn., ne počnejo torej konec koncev nič drugega kot to, kar je že zahteval Hugo: metodično se odpovedati umni utemeljitvi, vsebinski racionalnosti prava; v pravu videti zgolj formalni sistem kalkulacije, s čigar pomočjo se lahko kolikor se le da eksaktno izračunajo nujne juristične posledice določenih dejanj (rebus sec stantibus).

To pojmovanje prava pa spremeni nastajanje in minevanje prava v nekaj — juristično — prav tako nedoumljivega, kot je za politično ekonomijo postala nadoumljiva kriza. Ostroumni, »kritični« jurist Kelsen⁴⁰ prav tako pravi o nastajanju prava: »Veliki *misterij* prava in države se izvrši v zakonodajnem aktu in zato je morda upravičeno, da se njegovo bistvo ponazarja le z nezadostnimi podobami.« Ali z drugimi besedami: »Za bistvo prava je značilno, da je tudi neka protipravno nastala norma lahko pravna norma, z drugimi besedami, da

³⁶ Citat iz Bergbohma: *Jurisprudenz und Rechtsphilosophie*, str. 170.

³⁷ Prav tam, str. 375.

³⁸ Preuss: »Zur Methode der juristischen Begriffsbildung«, *Schmollers Jahrbuch* 1900, str. 370.

³⁹ *Lehrbuch des Naturrechts*. Berlin 1799. § 141. Marxova polemika proti Hugu (MEW I, str. 78 sl.) je še na heglovskem stališču.

⁴⁰ *Hauptprobleme der Staatsrechtlehre*, str. 411 (podčrtal Lukács).

121 pogoja njegovega pravnega realiziranja ni mogoče sprejeti v pojem prava.⁴¹ Ta spoznavnokritična pojasnitev bi lahko bila dejanska pojasnitev in s tem napredek spoznanja, če bi po eni strani problem nastanka prava, potisnjen v druge discipline, tam dejansko bil rešen in če bi po drugi strani hkrati dejansko lahko spregledali tako nastajajočo naravo prava, ki izključno rabi izračunu posledic dejanj in razredno racionalnemu uveljavljanju različnih vrst dejanj. Kajti v tem primeru bi se na mah prikazal dejanski, materialni substrat prava kot viden in doumljiv; toda niti eno niti drugo ni mogoče. Pravo dalje ostaja tesno povezano z »večnimi vrednotami«, s čimer se spet prilije v obliki pravne filozofije formalistično razredčeno naravno pravo (Stammmler). In dejanska podoba nastanka prava, spreminjanje razmerij moči razredov, postaja nejasna in izginja v znanostih, ki jo obravnavajo, v katerih — ustrezno miselnim oblikam meščanske družbe — nastanejo isti problemi transcendence materialnega substrata kot v pravu in politični ekonomiji.

Iz tega, kako pojmujejo to transcendenco, je jasno, da bi bilo zaman pričakovati, da bi se do povezanosti celote, čigar spoznanju so se posamezne znanosti zavestno odpovedale tako, da so se oddaljile od materialnega substrata svojega oblikovanja pojmov, lahko dokopala neka združujoča znanost, filozofija. Kajti to bi bilo mogoče le, če bi filozofija z radikalno drugače usmerjenim spraševanjem, z usmerjenostjo na konkretno, materialno totalnost spoznavnega, tega, kar se mora spoznati, prebila pregrade tega formalizma, ki oposameznjuje. Nadalje pa bi bilo treba spoznati razloge, genezo in nujnost tega formalizma; vrhu vsega pa se specializirane posamezne znanosti ne bi smele več mehanično povezovati v neko enotnost, temveč se tudi notranje preoblikovati z odznotraj poenotujočo, filozofsko metodo. Jasno je, da filozofija meščanske družbe tega ni bila sposobna. Saj so tudi tu stremeli po združevanju [Zusammenfassung]; saj najboljši misleci niso mirno sprejeli življenju sovražen mehanizem bivanja in življenju tuj formalizem znanosti. *Toda radikalno predrugačenje stališča je na tleh meščanske družbe nemogoče.* Poskus — enciklopedijskega — povzetka vse vednosti lahko postane naloga filozofije (Wundtovega tipa). Lahko se podvomi o vrednosti formalnega spoznanja v nasprotju z »živim življenjem« sploh. (Filozofija iracionalnosti od Hamanna do Bergsona.) Poleg teh obrobnihi smeri ostaja temeljna tendenca filozofskega razvoja vendarle ta, da se rezultati in metode posameznih znanosti priznajo kot nujni, dani, in da filozofija dobi nalogo razkriti in opravičiti temelj veljavnosti tega oblikovanja pojmov. Filozofija je s tem do posameznih znanosti natančno v takem odnosu, kot so te v odnosu do empirične dejanskosti. S tem, da tako formalistično oblikovanje pojmov posameznih znanosti postane za filozofijo nespremenljivi dani substrat, se dokončno brezupno oddalji od spoznanja postvarenja, ki je podlaga tega formalizma. Postvareli svet se poslej prikazuje — filozofsko, na drugo potenco, »kritično« osvetljen — dokončno kot edino mogoči, edino pojmovno dostopni, doumljivi svet, ki nam je dan. Bistvo tega položaja se sploh ne spremeni ne glede na to, ali gre za povečevanje, resignacijo ali obup ali pa morda za iskanje neke poti v »življenje« prek iracionalno-mističnega doživljanja. Vtem ko sodobno meščansko mišljenje preiskuje le »pogoje možnosti« veljave takih oblik, v katerih se izraža bit, na kateri temeljijo, si samo zapre pot, da bi postavilo jasna vprašanja, vprašanja o nastajanju in minevanju, o dejanskem bistvu in substratu teh form. Njegova ostroumnost je vedno bolj podobna tisti

⁴¹ F. Somlo: *Juristische Grundlehre*, str. 177.

legendarni »kritiki« v Indiji, ki nasproti stari predstavi, da svet stoji na slonu, sproži »kritično« vprašanje: na čem stoji slon? Potem ko je dobila odgovor, da slon stoji na želvi, se je s tem zadovoljila. Jasno pa je, da bi celo nadaljnje podobno »kritično« spraševanje na dan lahko spravilo še neko tretjo čudežno žival, ne pa tudi rešitve dejanskega vprašanja.

II. ANTINOMIJE MEŠČANSKEGA MISLJENJA

1.

Iz postvarele strukture zavesti je nastala sodobna kritična filozofija. Iz nje izvirajo njeni specifični problemi glede na prejšnja filozofska vprašanja. Izjema je zgolj grška filozofija, vendar ne po naključju. Kajti fenomen postvarenja je imel neko vlogo tudi v razviti grški družbi. Toda vprašanja in rešitve antične filozofije so — ustrezno čisto drugačni družbeni biti — vendarle kvalitativno različna od vprašanj in rešitev sodobne filozofije. Torej je — s stališča ustrezne interpretacije — prav tako samovoljno, če npr. Natorp meni, da odkriva v Platonu Kantovega predhodnika, kot če Tomaž Akvinski poskuša zgraditi svojo filozofijo na Aristotelu. Da je oboje — četudi na enako samovoljen in neprimeren način — sploh mogoče, izvira po eni strani iz rabe, ki zmeraj ustreza lastnim smotrom, rabe, ki jo pozneje aplicirajo na podedovano zgodovinsko dediščino. Po drugi strani se ta obojestranska možnost tolmačenja pojasnjuje prav s tem, da je grška filozofija sicer poznala fenomen postvarenja, toda ni ga še doživela kot univerzalno obliko vse biti, da je z eno nogo stala v tej družbi, z drugo pa še v samoraslo zgrajeni družbi, zaradi česar so njeni problemi — seveda le z odločilnimi preinterpretacijami — ostali uporabni za obe smeri razvoja.

V čem je ta temeljna razlika? Kant je jasno formuliral v predgovoru k drugi izdaji *Kritike čistega uma* z znanim izrazom o »kopernikanskem obratu« spoznavnega problema: »Doslej se je domnevalo, da bi se moralo vse naše spoznanje ravnati po predmetih... Zato zdaj poskusimo, ali ne napredujemo bolje v nalogah metafizike, če domnevamo, da se predmeti morajo ravnati po našem spoznanju...«⁴² Drugače povedano, sodobna filozofija si postavlja tale problem: sveta ne sme več jemati kot nekaj, kar je nastalo neodvisno od spoznavajočega subjekta (npr. kot božjo stvaritev), temveč ga mora doumeti *kot lastni produkt*. Kajti ta obrat, da se racionalno spoznanje pojmuje kot produkt duha, ne izvira od Kanta; Kant je bil samo radikalnejši od svojih predhodnikov pri sklepanju. Marx je — v čisto drugem kontekstu — opozoril na Vicov izrek, da »se zgodovina človeštva razlikuje od zgodovine narave po tem, da smo prvo delali ljudje, druge pa ne«.⁴³ Toda celotna sodobna filozofija si je ta problem drugače postavila od Vica, ki je bil šele pozneje razumljen in vpliven. Od metodične skepse, od Descartesovega *cogito ergo sum* prek Hobbesa, Spinoze, Leibniza teče premočrna razvojna pot, čigar odločilni, različno variirani motiv je pojmovanje, da lahko spoznamo predmet spoznanja

⁴² *Kritika čistega uma*, str. 17.

⁴³ *Kapital*, I, str. 422, op. 99.

124 zato in toliko, ker in kolikor smo ga sami ustvarili.⁴⁴ Metode matematike in geometrije, metoda konstrukcije, ustvarjanje predmeta iz formalnih predpostavk predmetnosti sploh, pozneje metode matematične fizike postanejo s tem kaŕipot in merilo za filozofijo, spoznanje sveta kot totalnosti.

Tu se sploh ne postavi vprašanje, zakaj in s kakšno pravico pojmuje človeški razum prav take sisteme form kot svoje lastno bistvo (v nasprotju z »danostjo«, tujostjo, nespoznavnostjo vsebine teh form). To se šteje za samoumevno. In naj se to sprejemanje (denimo pri Berkeleyu in Humu) izraža kot skepsa, kot dvom o sposobnosti »našega« spoznanja, da se dokoplje do občveljavnih rezultatov, ali pa (denimo, pri Spinozi ali Leibnizu) kot neomejeno zaupanje v sposobnosti teh form, da zgrabijo »resnično« bistvo vseh reči, je tu drugotnega pomena. Ne gre nam namreč za to, da naredimo osnutek — celo v najbolj grobih potezah — zgodovine sodobne filozofije, temveč zgolj za to, da odkrijemo, kako se kaže *povezanost* temeljnih problemov te filozofije s *temeljem biti*, iz katerega njena vprašanja izvirajo in h kateremu se poskušajo, ko ga doumejo, vrniti. Narava te biti pa se razkrije vsaj tako jasno v tem, kaj za mišljenje, zraslo na njenih tleh, *ne* postane problem, kot v tem, kaj in kako je nekaj postalo problem; vsekakor je priporočljivo oba momenta obravnavati v medsebojnem odnosu. Če pa postavimo vprašanje tako, se pokaže (celo pri »najbolj kritičnih« filozofih) kot najbolj značilno znamenje celotne dobe naivno in dogmatično enačenje formalno-matematičnega, racionalnega spoznanja po eni strani s spoznanjem sploh, po drugi z »našim« spoznanjem. Da nobeno od obeh enačenj nikakor ni nekaj samoumevnega, nam pove že bežen pogled na zgodovino človeškega mišljenja; predvsem na nastajanje sodobnega mišljenja samega, pri čemer se nova metoda in novo pojmovanje bistva mišljenja dejansko nista uveljavila, dokler se niso končali najtežji miselni boji s povsem drugačnim srednjeveškim mišljenjem. Tudi tega boja tu seveda ne moremo opisati. Da so bili njegovi motivi poenotenje vseh pojavov (v nasprotju npr. s srednjeveško ločitvijo sveta »pod« mesecem od sveta »nad« mesecem), zahteva po njihovi imanentni vzročni povezanosti v nasprotju s pojmovanji, ki so iskala temelj in povezanost pojavov zunaj njihove imanentne povezanosti (astronomija proti astrologiji itn.), zahteva po uporabnosti matematično-racionalnih kategorij za pojasnitev vseh pojavov (v nasprotju s kvalitativno filozofijo narave, ki je še v renesansi — Böhme, Fludd itn. — doživela nov razcvet in bila podlaga Baconove metode), se tako ali tako lahko predpostavi kot znano. Prav tako, da celotni filozofski razvoj poteka ob nenehnem vzajemnem učinkovanju z razvojem eksaktnih znanosti; njihov razvoj je spet plodno vzvratno deloval z vedno bolj racionalizirano tehniko, z delovnim izkustvom produkcije.⁴⁵

Za naše vprašanje so te povezave odločilne. Kajti »racionalizem«, se pravi formalni sistem, čigar povezanost je merila na tisto plat pojavov, ki jo je mogoče v skladu z razumom dojeti, ki jo razum lahko ustvari in zato obvlada, predvidi in izračuna, je nastopal v najrazličnejših obdobjih, v najrazličnejših oblikah. So pa bistvene razlike, pač glede na kateri material se ta racionaliz-

⁴⁴ Prim. Tönnies: *Hobbes Leben und Lehre* in posebno Ernst Cassirer: *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*. Trditve te knjige, h katerim se bomo še vrnili, so za nas dragocene zato, ker so izrečene s čisto drugega gledišča in vendar opisujejo isto razvojno gibanje, vpliv matematičnega, »eksaktno«-znanstvenega racionalizma na nastanek sodobnega mišljenja.

⁴⁵ *Kapital*, I, str. 535. Prim. tudi Gottl, posebno za nasprotje do antike, n. n. m., str. 238–245. Zato s pojmom »racionalizma« ne smemo abstraktno in nehistorično pretiravati, temveč moramo vedno natančno določiti predmet (živiljenjsko področje), na katerega se nanaša in predvsem tiste predmete, na katere se *ne* nanaša.

zem nanaša in *katera vloga* se mu pripisuje v celotnem sistemu človeških spoznanj in ciljev. Novo v sodobnem racionalizmu je v tem, da se — med razvojem vedno bolj — uveljavlja s trditvijo, da je odkril *načela* povezanosti vseh pojavov, ki se postavljajo nasproti človekovemu življenju v naravi in družbi. V primerjavi z njim je bil vsak prejšnji racionalizem zmeraj *delni sistem*. »Zadnji« problemi človeškega bivanja ostanejo za človeški razum nedoumljivi in iracionalni. Čim bolj je tak racionalni delni sistem povezan s temi »zadnjimi« vprašanji bivanja, tem jasneje se razkrije njegova zgolj parcialna, zgolj pomožna narava, ki »bistva« ne dojame. Tako je npr. v metodi indijske askeze,⁴⁶ ki zelo natančno racionalizira vse učinke, jih natančno vnaprej preračuna, vsa njena »racionalnost« v neposredni zvezi, v zvezi sredstva s smotrom, s tem zadnjim razumu povsem onstranskim doživljanjem bistva sveta.

Tudi tu se torej kaže, da »racionalizma« ne gre vzeti abstraktno-formalno in ga narediti za nadhistorično načelo v bistvu človeškega mišljenja. Tu se namreč prav tako kaže, da je *kvalitativna* razlika, ali neka forma nastopa kot univerzalna kategorija ali pa se uporablja zgolj za orientacijo natančno izoliranih delnih sistemov. Vendar že iz čisto formalne obmejitve tega miselnega tipa izhaja nujna povezava racionalnosti in iracionalnosti, brezpogojna nujnost, da vsak racionalni formovni sistem zadene ob neko mejo ali pregrado iracionalnosti. Toda če je — denimo v navedenem zgledu indijske askeze — racionalni sistem že od vsega začetka in po svojem bistvu mišljen kot delni sistem, če se svet iracionalnosti, ki ga obdaja, od katerega je obmejen (torej v tem primeru po eni strani zemeljsko-empirična človeška eksistenca, nevredna racionalizacije in po drugi to za človeško racionalne pojme nedosegljivo onstranstvo, svet odrešitve), kaže kot od njega neodvisen, kot njemu brezpogojno podrejen ali nadrejen, to ni noben metodični problem za racionalni sistem. Je ravno sredstvo za doseganje nekega — ne racionalnega — smotra. Povsem drugače je, če se hoče racionalizem uveljaviti kot univerzalna metoda za spoznanje celotne biti. Tu postane vprašanje nujne korelacije iracionalnega načela odločilno, saj razveže in razkroji celotni sistem. To je prav sodobni (meščanski) racionalizem.

Ta problematika pride najjasneje na dan v nenavadnem, večznačnem pomenu pojma stvari na sebi pri Kantu, ki je za sistem vendarle nepogrešljiv. Večkrat se je poskušalo dokazati, da ima v Kantovem sistemu stvar na sebi dve popolnoma različni funkciji. Tema različnima funkcijama pa je skupno to, da je vsaka neka meja ali pregrada abstraktne, formalno-racionalistične »človeške« spoznavne moči. Toda ti meji in pregradi sta tako različni, da postane njihovo poenotenje v pojmu stvari na sebi — seveda abstraktnem in negativnem — samo tedaj zares razumljivo, ko postane jasno, da je konec koncev odločilni razlog teh mej in pregrad »človeške« spoznavne moči, kljub mnogoterosti njegovih učinkov, vendarle enoten. Na kratko povedano: te probleme je mogoče reducirati na dva velika — dozdevno — drug od drugega popolnoma neodvisna, celo drug drugemu nasprotna sklopa: prvič, na problem materije (v logično-metodičnem pomenu), na vprašanje o *vsebin* tistih form, s katerimi »mi« svet spoznavamo in moremo spoznavati, ker smo ga sami ustvarili; drugič, na problem celote in problem zadnje substance spoznanja,

⁴⁶ Max Weber: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, II, str. 165—170. Ustrezno strukturo pa ima tudi razvoj vseh »področnih znanosti« v Indiji: zelo razvita tehnika v posameznem, brez odnosa do racionalne totalnosti, brez poskusa racionalizirati celoto, racionalne kategorije dvigniti do univerzalnih kategorij. Prav tam, str. 146—147, 166—167. Podobno je z »racionalizmom« konfucijanstva. Prav tam, I, str. 527.

na vprašanje o tistih »zadnjih« predmetih spoznanja, katerih zaobseženje šele zaokroži različne delne sisteme v totalnost, v sistem popolnoma doumljenega sveta. Vemo, da *Kritika čistega uma* odločno zavrača možnost odgovora na drugo skupino vprašanj, jih v »transcendentalni dialektiki« celo poskuša kot narobe postavljena vprašanja odstraniti iz znanosti.⁴⁷ O tem, da gre v transcendentalni dialektiki vedno za vprašanje totalnosti, najbrž ni treba podrobno razpravljati. Bog, duša itn. so samo pojmovno-mitološki izrazi za enotni subjekt oziroma za enotni objekt kot dovršeno (in popolnoma spoznano) mišljeno totalnost vseh predmetov spoznanja. Transcendentalna dialektika zavrne s svojim ostrim ločevanjem fenomenov od noumena vsako zahtevo »našega« uma, da bi spoznal drugo skupino predmetov. Ti so dojeti kot stvari na sebi v nasprotju s spoznavnimi pojavi.

Zdi se torej, kot da prvi sklop vprašanj, problem vsebine forme, ni v nobeni zvezi s temi vprašanji. Zlasti ne v verziji, ki mu jo kdaj pa kdaj daje Kant, kjer »je čutna moč zora (ki daje vsebine za razumske forme) pravzaprav le neka receptivnost, na določen način aficirana s predstavami... Nečutni vzrok teh predstav je nam popolnoma neznan in tega torej ne moremo gledati kot objekt... Nasprotno pa lahko intelegibilni vzrok pojavov sploh imenujemo transcendentalni objekt, zgolj s tem, da imamo nekaj, kar ustreza čutnosti kot receptivnosti«. In ta objekt je »dan sam na sebi pred vsakim izkustvom«. ⁴⁸ Problem vsebine pojma je vendarle veliko širši od problema čutnosti, četudi seveda ni mogoče zanikati (kot imajo navado nekateri posebno »kritični«, zlasti odlični kantovci), da je med obema tesna zveza. Kajti za racionalizem se iracionalnost, racionalna nerešljivost pojmovne vsebine, ki jo bomo takoj spoznali kot obči problem sodobne logike, najostreje kaže ob vprašanju odnosa čutne vsebine do racionalno-izračunljive razumske forme. Medtem ko je iracionalnost drugih vsebin poziciionalna, relativna, ostane dastvo [Dasein], kajstvo [Sosein] čutnih vsebin naravnost nerešljiva danost. ⁴⁹ Če pa se problem iracionalnosti izteče v problem nepredirnosti vsake danosti za razumske pojme, v problem njene izpeljivosti iz razumskih pojmov, tedaj se ta stran vprašanja stvari na sebi, ki se je sprva zdela sorodna metafizičnemu problemu odnosa materije in duha, kaže s popolnoma drugega, logično-metodičnega, sistemsko-teoretskega odločilnega vidika. ⁵⁰ Tedaj se vprašanje glasi takole: ali je treba vzeti empirična dejstva (vseeno, ali so čisto »čutna« ali pa je njihova čutnost zgolj zadnji materialni substrat njihovega bistva kot »dejstev«) v njihovi faktičnosti kot »dana« ali pa je to njihovo danost mogoče misliti razvezano v racionalne forme, torej kot produkt »našega« razuma. Tedaj pa to vprašanje preraste v odločilno vprašanje možnosti sistema sploh.

Ta obrat problema je popolnoma jasno izpeljal že Kant. Ko ponovno poudarja, da čisti um ni sposoben nobenega sintetičnega, predmet konstituirajočega stavka [Satz], da torej njegovih načel »sploh ni mogoče dobiti nepo-

⁴⁷ Kant tu dovrši filozofijo XVIII. stoletja. Tako se razvoj Locke-Berkeley-Hume kot tudi razvoj francoskega materializma giblje v tej smeri. Skiciranje posameznih etap kot tudi odločilnih odstopanj med različnimi smermi ne sodi v okvir tega dela.

⁴⁸ *Kritik der reinen Vernunft*, str. 403–404. Prim. tudi prav tam, str. 330 itn.

⁴⁹ Feuerbach je tudi povezal problem absolutne (razumske) transcendence čutnosti s protislovjem o eksistenci boga: »Dokaz božjega bivanja gre prek meje uma; prav, toda v taistem smislu, v katerem gre prek meje uma vid, sluh, voh.« *Bistvo krščanstva*, Slovenska matica, Ljubljana 1982, str. 268. O podobnih razmišljanjih pri Humu in Kantu prim. Cassirer, n. n. m., II, str. 608.

⁵⁰ Najjasneje je ta problem formuliran pri Lasku: »Za subjektivnost (se pravi za logično subjektivnost presojanja) ni samoumevno, temveč je ravno ves namen njenega preiskovanja ugotoviti, na katere kategorije se logična forma sploh diferencira, kadar je treba kateri koli material dojeti v kategorialni določenosti, ali drugače, kateri material je zmeraj materialno področje posameznih kategorij.« *Die Lehre vom Urteil*, 162.

sredno iz pojmov, temveč vedno samo posredno, tako da se ti pojmi nanašajo na nekaj povsem naključnega, namreč na mogoče izkustvo;⁵¹ ko se ta misel »intelegibilne naključnosti«, ne samo elementov možnega izkustva, temveč tudi vseh zakonov, ki veljajo zanj in ki ga urejajo, dviga v *Kritiki razsodne moči* do osrednjega problema sistemizacije, vidimo po eni strani, da sta obe na videz popolnoma različni, razmejljni funkciji stvari na sebi (nezaobsegljivost totalnosti s pojmovnimi tvorbami racionalnih delnih sistemov in iracionalnost posameznih pojmovnih vsebin) samo dve plati enega in istega problema; po drugi strani, da je ta problem dejansko osrednje vprašanje mišljenja, ki si prizadeva dati racionalnim kategorijam univerzalni pomen. Tako iz racionalizma kot univerzalne metode nujno izhaja zahteva po sistemih, hkrati pa refleksija pogojev možnosti univerzalnega sistema, torej zavestno vprašanje o sistemu, izpriča nemožnost, neizvršljivost tako postavljene zahteve.⁵² Kajti racionalistični sistem — drugačen sistem je namreč sam v sebi protislovje — ni nič drugega kot tako prirejanje oziroma nadrejanje različnih delnih sistemov form (in znotraj teh delnih sistemov posameznih form), kjer se te povezanosti vedno lahko mislijo kot »nujne«, se pravi, kot da so razumljive iz samih form ali vsaj iz načela oblikovanja form, kot da jih le-te »izdelujejo«, kjer torej pomeni pravilno postaviti načelo — v skladu s tendenco — postaviti celoten sistem, ki ga to načelo določa, kjer so posledice vsebovane v načelu, mogoče jih je iz njega sprožiti, predvideti in izračunati. Realni razvoj vseh zahtev se lahko kaže kot »neskončni proces«, ta omejitvev pa pomeni samo to, da nismo takoj sposobni imeti pregleda nad sistemom v njegovi razviti totalnosti; s to omejitvijo pa se *načelo* sistemizacije nič ne spremeni.⁵³ Ta misel o sistemu šele pojasni, zakaj je bila čista in uporabna matematika za celotno sodobno filozofijo zmeraj metodični vzor, kažipot. Kajti metodični odnos njenih aksiomov do delnih sistemov in rezultatov, izpeljanih iz njih, ustreza natančno tej zahtevi, ki jo je sistem racionalizma postavil samemu sebi: zahtevi, da je mogoče vsak posamezni moment sistema proizvesti iz njegovega temeljnega načela, da ga je mogoče natančno predvideti, izračunati.

Jasno je, da mora biti to načelo sistemizacije nezdružljivo s priznavanjem katere koli »dejstvenosti« kake »vsebine«, ki je iz načela oblikovanja — načelno — neizpeljiva in jo je zato treba vzeti preprosto kot faktičnost. Veličina, paradoksnost in tragika nemške klasične filozofije je v tem, da po njej ni več mogoče — kot še pri Spinozi — da vsaka danost izgine kot nebivačoka za monumentalno zgradbo racionalnih form, ki jih je proizvedel razum, temveč, nasprotno, zapopade iracionalno naravo danosti pojmovne vsebine, jo ohrani, pa vendar kljub tej ugotovitvi in s tem, da jo premaguje, stremi k vzpostavitvi sistema. Vendar bo že iz doslej povedanega postalo jasno, kaj pomeni problem danosti za sistem racionalizma: da danost nikakor ne sme ostati v svojem dastvu in kajstvu [Dasein und Sosein], s tem bi namreč ostala neodpravljlivo »naključna«, temveč jo je treba popolnoma vključiti v racionalni sistem razumskih pojmov. Na prvi pogled se zdi, da je ta dilema povsem nerešljiva. Kajti »iracionalna« vsebina se bodisi popolnoma zlije s pojmovnim sistemom, se pravi, da mora biti ta sistem — zaključen in za vse uporaben — tako kon-

⁵¹ N. n. m., str. 564.

⁵² Tu ni mogoče razglabljalati, da niti grška filozofija (morda z izjemo čisto poznih mislecev, denimo Proklosa) niti srednjeveška ne poznata sistema v našem pomenu; šele sodobna interpretacija ga v njih odkriva. Problem sistema je novoveški, nastane približno z Descartesom in Spinozo in postaja od Leibniza in Kanta naprej vedno bolj zavestno metodična zahteva.

⁵³ Ideja »neskončnega razuma«, intelektualnega zora itn. *deloma* rabi kot spoznavnoteoretična rešitev te težave. Toda že Kant je jasno spoznal, da je ravno v tem problem, ki se ga je treba lotiti.

struiran, kot da ne bi bilo nobene iracionalnosti vsebine, danosti (kvečjemu kot naloga v že nakazanem smislu), s tem pa mišljenje pade nazaj na stopnjo naivno-dogmatičnega racionalizma; golo faktičnost iracionalne pojmovne vsebine obravnava na različne načine kot nebivajoče. (Tudi ta metafizika se lahko izrazi s formulo, da je ta vsebinskost za spoznanje »irelevantna«.) Ali pa je mišljenje prisiljeno priznati, da danost, vsebina, materija *odločilno* posega v oblikovanje [Formgebung], v strukturo form, v odnos form druge do druge, torej v *strukturo sistema samega*,⁵⁴ tako da se je treba odpovedati sistemu kot sistemu; sistem je samo kolikor se le da pregledno registriranje oziroma dobro urejen opis dejanskih stanj, katerih povezanost pa ni več racionalna, torej je ni več mogoče sistemizirati, čeprav so forme njihovih elementov tudi razumsko racionalne.⁵⁵

Toda pri tej abstraktni dilemi ne smemo ostati in klasična filozofija tega tudi nikoli ni storila. Ko je zaostрила logično nasprotje forme in vsebine, kjer se srečajo in križajo vsa nasprotja, na katerih temelji filozofija, ga prignala do vrhunca, ga kot nasprotje ohranila in ga vendar poskušala sistematično obvladati, je lahko presegla svoje predhodnike in položila metodične temelje dialektične metode. To, da je hotela kljub jasno spoznani in s tem ohranjeni iracionalnosti pojmovne vsebine (danosti) zgraditi racionalni sistem, je moralo metodično vplivati na dinamično relativiranje teh nasprotij. Seveda je tudi tu prednjačila sodobna matematika kot metodični zgled. Sistemi, na katere je vplivala (posebno Leibnizov sistem), dojemajo iracionalnost danega kot *nalogo*. In dejansko je za matematično metodo vsaka iracionalnost vsakokrat dane vsebine le kot spodbuda, da se tisti sistem form, s katerim so bile ustvarjene dosedanje povezave, tako predela, tako pretolmači, da se vsebina, ki se na prvi pogled prikazuje kot »dana«, poslej prikazuje prav tako kot »izdelana«, da se faktičnost razreši v nujnost. Čeprav to pojmovanje dejanskosti pomeni še tako velik napredek glede na dogmatično obdobje (»sveto matematiko«), tudi tu ne smemo spregledati, da ima matematična metoda opravlja z nekim pojmom iracionalnosti, ki je njenim metodičnim zahtevam že metodično prilagojen, homogen (in z njim posredovan: s podobnim pojmom faktičnosti, biti). Seveda obstaja pozicionalna iracionalnost pojmovne vsebine tudi tukaj: je pa — z metodo, s postavljanjem — že od vsega začetka naperjena na kolikor se da čisto pozicionalnost, torej na možnost relativiranja.⁵⁶

S tem pa imamo samo metodični vzor, ne pa tudi metode same. Kajti jasno je, da je iracionalnost biti (tako na ravni totalnosti kot tudi »zadnjega«, materialnega substrata form), iracionalnost materije kvalitativno različna od racionalnosti te — z Maimonom bi lahko rekli: inteligibilne — materije. To seveda ni moglo preprečiti filozofiji, da ne bi po zgledu matematične metode (konstrukcije, proizvajanja) tudi to materijo poskušala obvladati s svojimi formami. Nikoli pa ne smemo pozabiti, da pomeni nenehno »proizvajanje« vsebine za materijo biti nekaj povsem drugega kot v svetu matematike, ki popolnoma temelji na konstrukciji, da »proizvajanje« tu pomeni samo razumsko *zapopadljivost* dejstev, v matematiki pa proizvajanje in zapopadljivost popol-

⁵⁴ Najostreje in najjasneje spet pri Lasku. Prim. *Logik der Philosophie*, str. 60–62. Le da tudi Lask ne prižene svojih ugotovitev do vseh posledic, posebno ne ugotovitve o načelu nemožnosti racionalnega sistema.

⁵⁵ Pomislimo npr. na Husserlovo fenomenološko metodo, v kateri se konec koncev celotno področje logike preobrazi v »faktičnost« višjega razreda. Sam Husserl tudi imenuje to metodo deskriptivno. Prim. *Ideen zu einer Phänomenologie* v I. zv. njegovega letopisa, str. 113.

⁵⁶ Ta temeljna tendenca Leibnizove filozofije dobi zrelo podobo v Maimonovi filozofiji kot rešitev problema stvari na sebi in »intelegibilne naključnosti«; od tod vodijo odločilni vplivi k Fichteju in prek njega k poznejšemu razvoju. Problem iracionalnosti matematike je najostreje obravnavan v Rickertovem članku »Das Eine, die Einheit und das Eins«. Logos II, 1.

noma koincidirata. Od vseh zastopnikov klasične filozofije je ta problem najrazločnejše videl in najjasneje formuliral Fichte v svojem srednjem obdobju. Gre za, pravi Fichte,⁵⁷ »absolutno projekcijo objekta, čigar nastajanja ni mogoče pojasniti, zaradi česar je na sredini med projekcijo in projektom tema in praznina, kot sem to nekoliko sholastično, toda, mislim, zelo značilno izrazil, projectio per hiatus irrationalem«.

Šele ta postavitev vprašanja jasno loči poti v sodobni filozofiji in seveda tudi najpomembnejša obdobja njenega razvoja. Pred tem naukom o iracionalnosti je obdobje filozofskega »dogmatizma« ali — družbenozgodovinsko rečeno — obdobje, kjer je mišljenje meščanskega razreda svoje miselne oblike — oblike, v katerih je ta razred moral ustrezno svoji družbeni biti misliti svet — naivno izenačilo z dejanskostjo, z bitjo. Brezpogojno priznavanje tega problema, odpoved, da bi ga premagali, vodi naravnost k različnim oblikam nauka o funkciji: k zavračanju vsake »metafizike« (kot znanosti o biti), k prizadevanju, da se fenomeni posameznih, natančno specializiranih delnih področij doumejo z njim natančno prilagojenimi abstraktnimi računskimi delnimi sistemi, ne da bi se poskusilo, zavračajoč ta poskus celo kot »neznanstven«, da se od tod enotno obvlada celota tistega, kar je mogoče vedeti [Wißbaren]. To odpoved nekatere smeri jasno izrekajo (Mach-Avenarius, Poincaré, Vaihinger itn.), pri veliko smereh pa je prikrita. Ne smemo pa pozabiti — kot je že bilo pokazano na koncu prvega poglavja — da nastanek popolnoma neodvisnih, specializiranih posameznih znanosti, jasno med sabo ločenih tako po predmetu kot po metodi, že pomeni priznavanje nerešljivosti tega problema, saj vsaka posamezna znanost črpa svojo »eksaktnost« prav iz tega vira. Materialni substrat, ki je navsezadnje njen temelj, pušča nedotaknjeno kot iracionalnost (»neproizvedenost«, »danost«), zato da lahko v tako nastajajočem, zaključnem, metodično očiščenem svetu neovirano operira z neproblematično uporabnimi razumskimi kategorijami, ki jih uporablja celo na »intelegibilni« materiji in ne več na dejansko materialnem substratu (celo posamezne znanosti). To delo posameznih znanosti pušča filozofija — zavestno — nedotaknjeno. Svojo odpoved obravnava celo kot kritični napredek. Tako pa se njena vloga omeji na preiskovanje formalnih predpostavk veljavnosti — nedotaknjenih in nekorrigiranih — posameznih znanosti. Problem pa, ki se ga te znanosti izognejo, tudi filozofija ne more rešiti, celo postaviti ne. Kjer filozofija seže po strukturnih predpostavkah razmerja forme in vsebine, bodisi poveljča »matematizacijsko« metodo posameznih znanosti v filozofsko metodo (marburška šola)⁵⁸ ali pa obravnava iracionalnost materije, v logičnem smislu, kot »zadnje« dejstvo (Windelband, Rickert, Lask). V obeh primerih pa, brž ko se loti sistematizacije, pride na dan nerešen problem iracionalnosti kot problem totalnosti. Horizont te ustvarjene in ustvarljive celote je kvečjemu kultura (tj. kultura meščanske družbe) kot nekaj, česar ni mogoče izpeljati in kar je treba preprosto sprejeti kot »faktičnost« v smislu klasične filozofije.⁵⁹

⁵⁷ Die Wissenschaftslehre von 1804, XV. Vortrag, Werke (Neue Ausgabe) IV, str. 228. (Podčrtal Lukács.) To vprašanje ostane — bolj ali manj jasno — tudi vprašanje poznejše »kritične« filozofije. Najjasneje pri Windelbandu, ko opredeljuje bit kot »neodvisnost vsebine od forme«. Njegovi kritiki so, po mojem mnenju, samo zbrisali njegovo paradoksnost, problema pa niso rešili.

⁵⁸ Kritika posameznih filozofskih smeri ne spada sem. Kot zgled za pravilnost te skice navajam torej le vrnitev k (metodično: predkritičnemu) naravnemu pravu, ki ga — po bistvu, ne po terminologiji — lahko opazimo pri Cohenu in pri Stammlerju, ki je blizu marburški šoli.

⁵⁹ Ta položaj pojasni ravno čisto formalna narava, ki jo Rickert, eden od doslednejših zastopnikov te smeri, prisajo kulturnim vrednotam kot metodičnemu temelju zgodovinske znanosti. Prim. o tem 3. poglavje.

134 Podrobno preiskovanje različnih oblik te odpovedi dojetja dejanskosti kot celote in kot biti bi preseglo okvire tega dela. Pomembno je samo pokazati, kje se v mišljenju meščanske družbe filozofsko uveljavi tista dvojna tendenca njenega razvoja: da vedno bolj obvladuje posameznosti svojega družbenega bivanja, jih podreja oblikam svojih potreb, hkrati pa — prav tako vedno bolj — izgublja možnost, da bi smiselno obvladala družbo kot totalnost, in s tem poklicanost, da bi jo vodila. Klasična nemška filozofija je nenavadna prehodna točka v tem razvoju: nastane na razvojni stopnji razreda, kjer je ta proces že toliko napredoval, da se je mogoče vseh teh problemov ovesti kot problemov; hkrati pa je nastala v nekem miljeju, kjer so ti problemi vstopili v zavest le kot čisto miselni, kot čisto filozofski. Po eni strani to vsekakor onemogoča, da bi zagledali konkretne probleme zgodovinskega položaja in konkretni izhod iz njega, po drugi pa klasični filozofiji spet omogoča, da do konca premisli najgloblje in zadnje probleme meščanskega družbenega razvoja — kot filozofske probleme; da razvoj razreda — miselno — privede do konca; da vse paradoksnosti njegovega položaja — miselno — skrajno zaostri in tako točko, kjer se preseganje te zgodovinske razvojne stopnje človeštva pokaže kot metodično nujno, zagleda vsaj kot problem.

2.

Seveda to zoženje problema na čisto miselni problem, ki mu klasična filozofija dolguje svoje bogastvo, svojo globino in drznost, svojo plodnost za prihodnost mišljenja, pomeni hkrati nepremagljivo pregrado tudi v čisto miselnem. To se pravi, klasična filozofija, ki neusmiljeno trga vse metafizične iluzije predhodnih obdobj, je morala zaradi določenih lastnih predpostavk ravnati prav tako nekritično, prav tako dogmatično-metafizično kot njene prednice. Na to točko smo že opozorili: gre za — dogmatsko — predpostavko, da je racionalno-formalistični način spoznavanja edino možen (ali bolj kritično obrnjeno, »nam« edino mogoči) način dojemanja dejanskosti, v nasprotju z »nam« tujo danostjo dejstev. Sijajna koncepcija, da mišljenje lahko doume samo to, kar je samo proizvedlo, je, kot smo pokazali, v prizadevanju obvladati totalnost sveta kot nekaj samoproizvedenega, trčila na nepremostljivo pregrado danosti, stvari na sebi. Če se mišljenje ni hotelo odpovedati dojetju celote, se je moralo obrniti navznoter. Moralo je poskusiti najti tisti subjekt mišljenja, čigar produkt je mogoče misliti kot bivanje — brez hiatus irrationalis, brez onstranske stvari na sebi. Nakazani dogmatizem je bil pri tem hkrati kašipot in slepilo. Kašipot, kolikor je bilo mišljenje pognano prek golega sprejemanja dane dejanskosti, prek gole refleksije, prek pogojev njene predstavljivosti k preseganju *gole kontemplacije*, golega zora. Slepilo, kolikor prav dogmatizem ni dovolil najti resnično vzajemno in kontemplacijo dejansko premagujoče načelo *praktičnega*. (V nadaljnji razlagi se bo kmalu pokazalo, da *ravno zaradi tega* prihaja za ta problem danost zmeraj znova na površje kot neprevladano iracionalno.)

135 Fichte v svojem zadnjem logičnem delu formulira to dejanstvo, ki mora biti filozofsko izhodišče, takole: »Mi smo celotno faktično vednost, vključno s tem, kar je v njegovi formi, spoznali kot nujno, ob predpostavki, da je neka pojavnost [Erscheinung], ki bo za mišljenje verjetno absolutna predpostavka, dvom o njej pa lahko odpravi le sam faktični zor. Samo s to razliko, da za en

del faktuma, jazstvo, spoznamo določeni in kvalitativni zakon v njegovi vsebini, za *faktično* vsebino tega samo-zrenja [Sich-Anschauung] pa spoznamo na splošno le, da neka vsebina mora biti, za to pa, da je ravno ta vsebina, ne poznamo nobenega zakona: hkrati pa tudi jasno spoznamo, da takega zakona sploh ne more biti, da je zato kvalitativni zakon za to določenost prav brez-kakojne samo. Če to, kar je nujno, imenujemo apriorno, smo torej kot apriorno spoznali celotno faktičnost, celó empirijo, saj smo jo izpeljali kot neizpeljavo.⁶⁰ Za naš problem je pri tem pomembno, da je treba subjekt spoznavanja, jazstvo dojeti kot nekaj, kar je tudi vsebinsko znano, torej kot izhodišče in metodični kažipot. Če govorimo čisto splošno, potem je težnja filozofije tale: prodreti h konceptiji subjekta, ki ga je moč misliti kot ustvarjalca totalnosti vsebin. In če smo spet čisto splošni, zgolj programatični, gre tu za zahtevo, da je treba razkriti in pokazati neko raven predmetnosti, postavljanje predmetov, kjer je dvojnost subjekta in objekta (dvojnost mišljenja in biti je samo posebni primer te strukture) odpravljena, kjer subjekt in objekt koincidirata, sta identična. Samo po sebi se razume, da so bili veliki zastopniki klasične filozofije vse preveč prodorni in kritični, da bi spregledali dvojnost subjekta in objekta v empiriji; da, ravno tej razcepljeni strukturi so zagledali temeljno strukturo empirične predmetnosti. Zahteva, program, pa si je, nasprotno, prizadeval odkriti točko enotnosti, iz katere bi se ta pojasnila, izpeljala, »proizvedla« ta dvojnost subjekta in objekta v empiriji, torej predmetnostna forma empirije. V nasprotju z dogmatičnim sprejemanjem neke — subjektu tuje — zgolj dane dejanskosti se zahteva: da je treba izhajati iz identičnega subjekta — objekta in doumeti vsako danost kot produkt tega identičnega subjekta — objekta, vsako dvojnost kot izpeljani posebni primer te praenotnosti.

Ta enotnost pa je *dejavnost*. Potem ko je že Kant v *Kritiki praktičnega uma*, ki so jo z metodičnega vidika večkrat napačno razumeli in jo napačno zoperstavljali kritiki uma, poskušal teoretično (kontemplativno) nepremagljive pregrade razložiti kot praktično odpravljive, postavi Fichte praktično [das Praktische], dejanje, dejavnost kot metodično središče poenotene celotne filozofije. »Zatorej,« pravi, »sploh ni tako nepomembno, kot se nekaterim zdi, ali naj filozofija izhaja iz dejstva ali pa iz dejave [Tathandlung] (se pravi, iz neke čiste dejavnosti, ki ne predpostavlja objekta, temveč ga, narobe, proizvede, in kjer zategadelj *delanje* [Handeln] neposredno postane *dejanje* [Tat]). Če izhaja iz dejstva, se postavlja v svet biti in končnosti in iz tega bo težko našla pot k neskončnemu in nadčutnemu; če izhaja iz dejave, je ravno na točki, ki povezuje oba svetova in s katere ju bo mogoče zaobseči z enim pogledom.«⁶¹

Treba je torej pokazati subjekt »dejave« in izhajajoč iz identitete z njegovim objektom doumeti vse dvojnostne oblike subjekta-objekta kot oblike, ki so iz nje izpeljane, kot njen produkt. Toda tu se na filozofsko višji stopnji ponavlja nerešljivost vprašanja nemške klasične filozofije. Takoj ko se namreč pojavi vprašanje o *konkretnem bistvu* tega identičnega subjekta-objekta, je mišljenje postavljeno pred tole dilemo: po eni strani je mogoče samo v aktu etičnega delovanja, v odnosu etično delujočega (individualnega) subjekta do sebe samega, realno in konkretno najti to strukturo zavesti, ta njen odnos

⁶⁰ *Transzendente Logik*, XXIII. Vortrag, *Werke* VI, str. 335. Bralce, ki niso podkovani v terminologiji klasične filozofije, tu izrecno opozarjamo, da Fichtejev pojem jazstva nima nič opraviti z empiričnim jazom.

⁶¹ »Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre«, *Werke* III, str. 52. Pri Fichteju terminologija, spreminjajoča se od dela do dela, ne more skriti, da gre *dejansko* vedno za isti problem.

do svojega predmeta, po drugi pa je za etično zavest delujočega individua dvojnost med samoproizvedeno obliko, ki je obrnjena povsem navznoter (etična maksima pri Kantu) in med razumu in čutu tujo dejanskostjo, danostjo, empirijo še veliko bolj nepremagljiva kot za kontemplativni subjekt spoznanja.

Kakor je znano, je Kant — kritično ostal na stopnji filozofskega razlaganja etičnih dejanskih stanj v individualni zavesti. S tem pa se je, prvič, dejansko stanje preobrazilo v neko golo faktičnost, ki je že najdena in je ni več mogoče misliti kot »izdelane«. ⁶² In drugič, s tem se je »inteligibilna naključnost« naravnim zakonom podvrženega »vnanjega sveta« še okrepila. Dilema svobode in nujnosti, voluntarizma in fatalizma, je bila, namesto da bi se konkretno in realno rešila, potisnjena na metodični stranski tir, se pravi, za »vnanji svet«, za naravo je ohranjena neizprosna nujnost zakonov, ⁶³ svoboda, avtonomija, ki jo je treba utemeljiti v etični sferi, pa se reducira na to, da se spremeni v svobodo *gledišča presojanja* notranjih dejanskih stanj, ki so v vseh svojih razlogih in posledicah, celo pri psiholoških elementih, popolnoma podvržena fatalističnemu mehanizmu objektivne nujnosti. ⁶⁴ Tretjič, s tem razcep na pojav in bistvo (ki se pri Kantu ujema z razcepom na nujnost in svobodo), ne zgine, s svojo vzpostavljeno enotnostjo ne pomaga utemeljiti enotnost sveta, pač pa se prenese v sam subjekt: tudi subjekt se razcepi na fenomen in noumenon, in nerazrešljiv, nerešljiv, kot nerešljivo ovekovčena razklanost na svobodo in nujnost, sega v njegovo najbolj notranjo strukturo. Četrto, tako utemeljena etika postane zato *čisto formalna, brez vsebinska*. Ker vse nam dane vsebine pripadajo svetu narave, torej so brezpogojno podvržene objektivnim zakonom pojavnega sveta, lahko praktične norme veljajo samo za forme notranjega delovanja nasploh. Takoj ko se ta etika poskuša konkretizirati, se pravi, preskusiti svojo veljavnost na konkretnih posameznih primerih, je prisiljena *izposoditi si vsebinska določila* teh posameznih dejanj od sveta pojmov, od pojmovnih sistemov, ki te pojave predelujejo in imajo na sebi njihovo »naključnost«. Načelo ustvarjanja odpove v trenutku, ko naj bi bila iz njega ustvarjena prva konkretna vsebina. Temu poskusu pa se Kantova etika nikakor ne more izogniti. Resda poskuša v načelu neprotislovnosti najti — vsaj negativno — to formalno načelo, ki hkrati določa in ustvarja vsebino. Vsako dejanje, ki je v nasprotju z etičnimi normami, skriva v sebi neko protislovje, k bistvu depozita npr. spada, da ga ne smemo poneveriti itd. Toda že Hegel je zelo upravičeno vprašal: »Za kakšno protislovje bi šlo, če depozita sploh ne bi bilo? Če ni depozita, potem gre za nasprotje z drugimi nujnimi določnostmi; tako kot bo to, da je depozit mogoč, povezano z drugimi nujnimi določnostmi in s tem samo nujno. Toda na pomoč ne smemo poklicati drugih smotrov in materialnih razlogov, temveč mora neposredna forma pojma odločiti, katera predpostavka je pravilna, prva ali druga. Toda forma je ravnodušna tako do ene kot do druge od nasprotnih določnosti; vsako je mogoče doumeti kot kvaliteto in to dojetje izreči kot zakon.« ⁶⁵

S tem se Kantovo etično vprašanje vrača k *metodičnemu* problemu stvari na sebi, ki tudi tu ni premagano. Že prej smo tisto plat tega problema, ki

⁶² Prim. *Kritik der praktischen Vernunft*. Philosophische Bibl., str. 72.

⁶³ Torej je narava v občem razumu eksistenca reči pod zakoni. Prav tam, str. 57.

⁶⁴ Prav tam, str. 125—126.

⁶⁵ »Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts«, *Werke I*, str. 352—353. Prim. prav tam, str. 351. »Kajti ona je absolutna abstrakcija od vsake materije hotenja; z vsebino se postavlja heteronomija samovolje.« Ali še jasneje v *Fenomenologiji*: »Kajti čista dolžnost je ... nasploh ravnodušna do vsake vsebine in zaobseže vsako vsebino.« *Werke II*, str. 485.

je pomemben filozofsko, metodično plat, določili kot problem odnosa oblike in vsebine, kot problem nerazrešljivosti faktičnega, kot problem iracionalnosti materije. Kantova formalna etika, prikrojena individualni zavesti, sicer lahko odpre metafizično perspektivo rešitve problema stvari na sebi tako, da se vsi pojmi sveta, dojetega kot totalnost, ki jih je transcendentalna dialektika razkrojila, na obzorju prikazujejo v obliki postulatov praktičnega uma, toda metodično ostane subjektivno-praktični poskus rešitve vendarle znotraj istih pregrad, ki so ovirale objektivno-kontemplativno postavitev vprašanja kritike uma.

S tem pa nam postane jasna nova, pomembna, strukturna povezanost tega problemskega sklopa: da bi rešili iracionalnost ob vprašanju stvari na sebi, ne zadošča, da se poskusi preseči kontemplativno vedénje, temveč se pokaže — kot konkretnješe vprašanje — da je bistvo praktičnega v tem: odpraviti *ravnodušnost forme do vsebine*, v čemer se metodološko zrcali vprašanje stvari na sebi. Praktično kot načelo filozofije je torej mogoče dejansko najti samo, če se hkrati odkrije pojem forme, ki — kot temelj in metodična predpostavka svoje veljavnosti — ni že očiščen od vsake vsebinske določenosti, od te čiste racionalnosti. Načelo praktičnega kot načelo spreminjanja dejanskosti mora zato biti prikrojeno konkretnemu, materialnemu substratu delovanja, saj lahko nanj deluje le, če se uveljavi.

Šele to vprašanje omogoča na eni strani jasno ločitev teoretično-kontemplativnega, zornega vedénja od prakse, na drugi pa šele pojasni, zakaj sta obe vrsti vedénja povezani druga z drugo, zakaj si je bilo mogoče prizadevati s praktičnim načelom razrešiti antinomije kontemplacije. Teorija in praksa se dejansko nanašata na iste predmete, ker je vsak predmet dan kot — neposredno — neločljivi kompleks forme in vsebine. Različnost subjektovega vedénja vendarle pogojuje, da je praksa naravnana na tisto, kar je kvalitativno enkratno, na vsebinskost, na materialni substrat vsakokratnega predmeta. S teoretično kontemplacijo — kot smo poskušali doslej pokazati — se oddaljujemo ravno od tega momenta. Saj teoretično očiščenje, teoretično obvladovanje predmeta doseže vrhunec ravno v vedno močnejšem poudarjanju formnih elementov, ločenih od vsake vsebinskosti (od vsake »naključne faktičnosti«). Dokler mišljenje pri tem ravna »naivno«, se pravi, dokler ne reflektira o funkciji, dokler misli, da lahko dobi vsebine bodisi iz form samih in jim tako pripisuje metafizično-aktivne funkcije bodisi ta formam tuj material pojmuje prav tako metafizično kot nebivajoč, tega problema še ni. Praksa se seveda prikazuje kot podrejena teoriji kontemplacije.⁶⁶ V trenutku pa, ko ta položaj, ta neločljiva povezanost kontemplativnega subjektovega vedénja s čisto formno naravo predmeta spoznanja postane zavestna, se je treba rešitvi problema iracionalnosti (vprašanju o vsebini, danosti itn.) bodisi odpovedati bodisi jo je treba iskati v praksi.

Najjasneje je to tendenco formuliral Kant. Če za Kanta »bit očitno ni noben realen predikat, se pravi neki pojem, o čemer si bodi, kar bi se lahko dodalo pojmu kake reči«, ⁶⁷ tedaj s tem izraža izredno jasno to tendenco z vsemi njenimi konsekvencami, to pa tako zelo, da mora kot edino alternativo svoji pojmovni strukturi postaviti dialektiko preobražujočih se pojmov. »Kajti sicer ne bi eksistiralo povsem isto, temveč več, kot sem v pojmu mislil, in ne bi mogel reči: da eksistira ravno predmet mojega pojma.« Da Kant — seveda

⁶⁶ Povsem jasno pri Grkih. Toda tudi veliki sistemi na začetku novega veka, predvsem Spinozov, kažejo to strukturo.

⁶⁷ *Kritik der reinen Vernunft*, str. 472—473.

na negativen, popačen način, ki je posledica gledišča čiste kontemplacije — tu opisuje ravno strukturo resnične prakse kot premagovanja antinomij pojma biti, je prezrl tako on sam kot kritiki njegove kritike ontološkega dokaza. Pravkar smo pokazali, da njegova etika kljub nasprotnim prizadevanjem vodi nazaj k pregradam abstrahirajoče kontemplacije. V svoji kritiki tega mesta Hegel razkrije metodološki temelj te teorije. »Za vsebino, ki je obravnavana kot izolirana, je vprašanje biti ali ne biti dejansko irelevantno; tu ni nobene razlike biti ali ne biti; ta razlika je sploh ne zadeva... Splošneje povedano: abstrakciji biti in ne biti nista več abstrakciji, brž ko prejemeta določeno vsebino; bit je tedaj realnost...«,⁶⁸ se pravi, določilo, s katerim Kant opredeli spoznanje, se pokaže kot opis tiste strukture spoznanja, ki »čiste zakonitosti« obravnava metodično izolirano v metodično izoliranem in homogenem miljeju. (V fizikalni hipotezi nihanja etra ne bi npr. »bit« etra zares prispevala nič novega k njegovemu pojmu.) Toda takoj, ko je predmet razumljen kot del neke konkretne totalnosti, takoj ko doumemo, da je razen formalnega pojma biti, te čiste kontemplacije, ki je nekakšen mejni pojem, mogoče in celo nujno misliti še druge stopnje dejanskosti (bivanje, eksistenca, realnost itn. pri Heglu), se Kantov dokaz sesuje v sebi: je le še mejno določilo čisto formalnega mišljenja, zato je tudi Marx v svoji disertaciji, konkretnije in konsekvantneje od Hegla, vprašanje biti in vprašanje stopnjevanja njenega pomena reflektiral na področje zgodovinske dejanskosti, konkretne prakse. »Ali ni vladal stari Moloh? Ali ni bil delfijski Apolon dejanska moč v življenju Grkov? Tu tudi Kantova kritika nič ne pomeni.«⁶⁹ Žal Marx te misli ni pripeljal do njenih logičnih konsekvenc, četudi *metoda* zrelih del vedno uporablja te pojme biti, ki se stopnjujejo glede na prakso.

In čim bolj zavestna postaja ta Kantova tendenca, tem bolj neogibna postaja ta dilema. Kajti povsem pridobljen pojem forme predmeta spoznanja, matematična sovisnost, nujnost naravne zakonitosti kot spoznavni ideal preobražajo spoznanje vedno bolj v metodično zavestno kontemplacijo tistih čistih formnih povezanosti, tistih »zakonov«, ki delujejo v — objektivni — dejanskosti *brez sodelovanja subjekta*. Toda s tem poskus izključitve vsega iracionalno-vsebinskega meri ne le na objekt, temveč vedno bolj tudi na subjekt. Kritično razčiščenje kontemplacije si vedno odločneje prizadeva, da iz svojega lastnega odnosa popolnoma iztrebi vse subjektivno-iracionalne momente, vse antropomorfno; da subjekt spoznanja vedno ostreje ločuje od »človeka« in ga preobraža v čisti — čisto formalni — subjekt.

Zdi se, kot da bi bilo to določilo kontemplacije v nasprotju z našo prejšnjo razlago spoznavnega problema, kot spoznanju tega, kar smo ustvarili »mi« sami. Zares je tako. Toda ravno to protislovje nam pomaga pobliže osvetliti težavnost tega vprašanja in možne poti rešitve. Kajti protislovje ni v tem, da filozofi ne bi bili zmožni enoznačno razložiti dana dejanska stanja, temveč je protislovje, nasprotno, zgolj miselni izraz objektivnega položaja samega, ki bi ga morali doumeti. Se pravi, protislovje med subjektivnostjo in objektivnostjo sodobnih racionalističnih formnih sistemov, ki se tu pokažejo, prepletenost problemov in ekvivokcije, ki so skrite v njihovih pojmih subjekta in objekta; konflikt med njihovim bistvom kot sistemov, ki smo jih »mi« izdelali, in med njihovo človeku tujo fatalistično nujnostjo ni nič drugega kot logično-metodološka formulacija sodobnega družbenega stanja, stanja,

⁶⁸ Werke III, str. 78 sl.

⁶⁹ MEW *Ergänzungsband*, Erster Teil, str. 371.

v katerem ljudje po eni strani vedno bolj trgajo, nadomeščajo in puščajo za sabo zgolj »samorasle«, iracionalno-faktične vezi, po drugi pa hkrati v tej dejanskosti, ki so jo sami ustvarili, sami »proizvedli«, gradijo okoli sebe nekakšno drugo naravo, katere potek se jim kaže kot ista neizprosna zakonitost, kot prej pri iracionalnih naravnih močeh (natančneje, družbena razmerja, ki se prikazujejo v tej obliki). »Njihovo lastno družbeno gibanje,« pravi Marx, »ima zanje obliko gibanja stvari, ki nadzorujejo njih, namesto da bi oni nje nadzorovali.«

Iz tega izhaja, prvič, da ta neizprosnost neobvladanih moči dobi povsem nov poudarek. Prej je bila slepa moč neke — pravzaprav — iracionalne usode tista točka, kjer se možnost človeške spoznavne moči sploh neha, kjer se začenja absolutna transcendenca, kraljestvo vere itn.⁷⁰ Zdaj pa se prikazuje kot nujni nasledek spoznanih, spoznatnih, racionalnih zakonitih sistemov, kot neka nujnost, ki je sicer, kot je jasno spoznala kritična filozofija v nasprotju z njenimi dogmatičnimi predhodniki, konec koncev in v njeni zaobsegajoči totalnosti ni mogoče doumeti, toda njeni deli — življenjsko področje, v katerem živijo ljudje — so vedno bolj spregledani, preračunani, predvideni. Nikakor ni naključje, da se je takoj na začetku sodobnega filozofskega razvoja pojavila univerzalna matematika kot spoznavni ideal: kot poskus ustvariti racionalni sistem odnosov, ki zaobseže vse formalne možnosti, vse proporce in relacije racionaliziranega bivanja, s katerim lahko vsaka pojavnost — neodvisnost od njenih stvarno-materialnih razlik — postane predmet eksaktnega izračuna.⁷¹

V tej najostrejši in zato najbolj značilni različici sodobnega spoznavnega ideala prihaja prej navedeno protislovje jasno na dan. Kajti temelj tega univerzalnega izračuna ne more biti po strani nič drugega kot gotovost, da zgolj v takšne pojme zapredeno dejanskost lahko zares obvladamo. Po drugi strani se pokaže, da — celo če predpostavimo popolno in brezhibno izvedbo te univerzalne matematike — to »obvladovanje« dejanskosti ne more biti nič drugega kot stvarnem ustrezna kontemplacija tega, kar — nujno in brez našega sodelovanja — izhaja iz abstraktne kombinatorike teh relacij in proporcev. Zdi se seveda, da je kontemplacija tesno povezana z obče-filozofskim spoznavnim idealom (Grčija, Indija). Posebna narava sodobne filozofije je popolnoma jasna šele, če kritično obravnavamo predpostavko izvedljivosti te univerzalne kombinatorike. Šele s tem, z odkritjem »inteligibilne naključnosti« teh zakonov, je namreč mogoče »svobodno« gibanje v okviru takšnih zakonitosti, ki se križajo ali niso popolnoma spoznane. Zdaj je treba uvideti, da je v navedenem smislu delovanja kot spreminjanja dejanskosti, kot usmerjenosti na kvalitativno bistveno, na materialni substrat delanja, ta odnos še veliko bolj kontemplativen kot npr. spoznavni ideal grške filozofije.⁷² Kajti to »delovanje« je v tem, da se verjetno učinek teh zakonov kolikor le mogoče

⁷⁰ Na tem temelju biti lahko sodobno mišljenje razume tako izhodišče mišljenja v »samoraslih« stanjih npr. »credo ut intelligam« Anselma Canterburyjskega ali izhodišče indijskega mišljenja (za Atmana pravijo, »le tisti, ki ga Atman izbere, ga doume«), ki je za sodobno mišljenje tako nenavadno. Descartesov metodični dvom kot izhodišče eksaktnega mišljenja je samo najostrejša formulacija tega nasprotja, ki so se ga na začetku novega veka zelo jasno zavedali. Ponavlja se od Galileja do Bacona pri vseh pomembnih mislecih.

⁷¹ O zgodovini te univerzalne matematike prim. Cassirer, n. n. m., I, str. 446, 563; II, str. 138, 156 sl. O povezanosti te matematizacije dejanskosti z meščansko »prakso« izračunavanja rezultatov »zakonov«, ki jih je moč pričakovati, prim. Lange: *Geschichte des Materialismus* (Reclam), I, str. 321–332, o Hobbesu, Descartesu, Baconu itn.

⁷² Kajti Platonov nauk o idejah je bil — naj ostane tu odprto — neločljivo povezan tako s totalnostjo kot s kvalitativnim bivanjem danega. Kontemplacija pomeni vsaj razbijanje spon, ki »dušo« držijo ujet v empirični pristranskosti. Stoični ideal ataraksije kaže veliko bolj to popolnoma čisto kontemplacijo, toda seveda brez paradokсне zveze z vročino in nepretrgano »dejavnostjo«.

vneprej izračuna, kalkulatorično dojame in odnos subjekta tega »delovanja« je tak, da dajejo ti učinki njegovim ciljem optimalne možnosti. Jasno je torej, da je po eni strani možnost takega predvidevanja tem večja, čim bolj je dejanskost skoz in skoz racionalizirana, čim bolj je mogoče vsakega od njenih pojavov pojmovati kot vpreženega v sistem teh zakonov. Po drugi strani pa je prav tako jasno, da se, čim bolj se dejanskost in vedenje »delujočega« subjekta do nje približujeta temu tipu, subjekt tem bolj preobraža v goli sprejemni organ spoznanih možnosti zakonitosti, njegova »dejavnost« pa se tem bolj omejuje na to, da je na stališču, od koder te možnosti delujejo njemu v prid, v skladu z njegovimi interesi (same od sebe, brez njegovega sodelovanja). Subjektovo vedenje postane — v filozofskem smislu — čisto kontemplativno. Drugič pa se tu pokaže, da so bili s tem vsi človeški odnosi speljani na raven tako dojetih naravnih zakonitosti. Na teh straneh smo večkrat poudarili, da je narava družbena kategorija. Seveda se zdi sodobnemu človeku, ki izhaja neposredno iz skončanih ideoloških oblik, iz njegovega delovanja, ki so zanj nekaj danega in ki globoko vplivajo na njegov celotni duhovni razvoj, kot da bi takšno pojmovanje, kot je tu nakazano, konceptualizacijo, pridobljeno iz naravoslovnih znanosti, preprosto aplicirajo na družbo. Hegel govori že v svoji zgodnji polemiki proti Fichteju o tem, da je njegova država »stroj«, njen substrat »atomistično... mnoštvo, katerega elementi... so... množica točk. Ta absolutna substancialnost točk utemeljuje sistem atomistike v praktični filozofiji, v kateri postane tako kot v atomistiki narave atomom neki razumu tuj zakon.«⁷³ Da se takšen opis sodobne družbe in poskus miselno jo obvladati med poznejšim razvojem vedno znova ponavlja, je več kot dovolj znano in nam ga tu ni treba dokazovati z zgledi. Pomembno je to, da obstaja tudi nasprotno spoznanje. Potem ko je že Hegel⁷⁴ jasno spoznal meščansko bojno naravo »naravnih zakonov«, opozarja Marx na to, da »gleda Descartes, ko definira živali samo kot stroje, z očmi manufakturne dobe, medtem ko v srednjem veku velja žival za človekovega pomočnika«;⁷⁵ in v zvezi s tem da nekaj namigov o idejni zgodovini teh povezav. Še jasnejša in načelnejša postane nato ista povezanost pri Tönniesu: »Abstraktni um z nekega posebnega vidika je znanstveni um in njegov subjekt je objektivni človek, ki spoznava relacije, se pravi, ki misli pojmovno. In zato se znanstveni pojmi, ki so ponavadi po svojem izvoru in po svoji rečevni takšnosti [dinglichen Beschaffenheit] sodbe, ki dajejo sklopom občutek imena, v znanosti obnašajo kot blaga v družbi. V sistemu se srečujejo kot blaga na trgu. Najvišji znanstveni pojem, ki ni več ime o nečem dejanskem, je enak denarju. Npr. pojem atoma ali pojem energije.«⁷⁶ Ni naša naloga, da temeljiteje preiščemo pojmovno prednost ali zgodovinsko-kavzalno zaporedje naravne zakonitosti in kapitalizma. (Četudi avtor teh vrstic noče skriti, da ima po njegovem mnenju prednost kapitalistični gospodarski razvoj.) Gre le za to, da jasno doumemo, da po eni strani vsi človeški odnosi (kot objekti družbenega delovanja) dobivajo vedno bolj oblike predmetnosti abstraktnih elementov naravoslovnega oblikovanja pojmov, abstraktnih substratov naravnih zakonov in da je po drugi strani za

⁷³ »Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems«, *Werke I*, str. 242. Da je vsaka taka »atomska« teorija družbe zgolj njen ideološki odsev s čisto meščanskega stališča, je Marx jasno dokazal proti Brunu Bauerju. *Sveta družina*, MEID I, str. 507. Ta ugotovitev pa ne odpravi »objektivnosti« takšnih pojmovanj, ki so ravno nujne forme zavesti postvarelega človeka o njegovem odnosu do družbe.

⁷⁴ *Werke IX*, str. 528.

⁷⁵ *Kapital*, I, str. 442, op. 111.

⁷⁶ *Gemeinschaft und Gesellschaft*, Dritte Auflage, str. 38.

subjekt tega »delovanja« prav tako vedno bolj značilno stališče čistega opazovalca teh — umetno abstrahiranih — procesov, stališče eksperimentiranja itn.

Lotimo se na kratko — tako rekoč kot ekskurz — Engelsovih pripomb o problemu stvari na sebi, ker so te, čeravno se na naš problem ne nanašajo neposredno, vplivale na pojmovanje tega pojma številnih marksistov in bi lahko, če bi se izogibali, da jih ustrezno pojasnimo, zlahka dopuščali nadaljnje nesporazume. Engels pravi: »Najprepričljivejše ovrženje te in tudi vseh drugih filozofskih muh je praksa, namreč eksperiment in industrija. Če lahko dokažemo pravilnost našega razumevanja kakega naravnega procesa, tako da ga sami naredimo, ga ustvarimo iz njegovih pogojev, ga vrh tega pripravimo, da rabi našim namenom, potem je konec s Kantovo nepojmljivo 'stvarjo na sebi'. Kemične snovi, proizvedene v rastlinskem in živalskem telesu, so ostale 'stvari na sebi', dokler jih organska kemija ni začela predstavljati drugo za drugo; s tem je 'stvar na sebi' postala stvar za nas, kot recimo barvilo brošča, alizarin, ki mu ne dajemo več rasti na polju v broščevih koreninah, temveč ga izdelujemo mnogo ceneje in enostavneje iz katrana.«⁷⁷

Predvsem je treba tu popraviti neko, za Engelsa, poznavalca Hegla, skoraj nepojmljivo terminološko netočnost. Za Hegla »na sebi« in »za nas« nikakor nista nasprotji, temveč narobe: *nujna korelata*. Da je nekaj dano zgolj »na sebi«, pomeni za Hegla, da je dano zgolj »za nas«. Nasprotje tega »za nas ali na sebi«⁷⁸ je, nasprotno, »za sebe«, tista vrsta postavljenosti [Gesetztheits], kjer mišljenost [Gedachtsein] predmeta pomeni hkrati zavest predmeta o sebi samem.⁷⁹ Predpostavljati, da ta problem stvari na sebi pomeni pregrado možnosti konkretnega razširjanja naših spoznanj, pomeni popolnoma napačno razumeti Kantovo spoznavno teorijo. Nasprotno. Kant, ki je metodično izhajal iz takrat najvišje razvitega naravoslovja, iz Newtonove astronomije, in je svojo spoznavno teorijo prikrojil prav njej in njeni razvojni možnosti, s tem nujno predpostavlja *brezmejno možnost razširjanja* te metode. Njegova »kritika« meri zgolj na to, da bi bilo celo popolno spoznanje vseh pojavov — zgolj spoznanje pojavov (v nasprotju s stvarmi na sebi); da celo popolno spoznanje pojavov ne more nikdar premagati *strukturnih pregrad* tega spoznanja — torej po naši formulaciji antinomij totalnosti in vsebine. Z vprašanjem agnosticizma, odnosa do Huma (in do Berkeleyja, na katerega misli, vendar ga ne imenuje), je Kant sam dovolj jasno opravil v razdelku o *Ovrženju idealizma*.⁸⁰ Toda najhujše Engelsovo nerazumevanje je v tem, da ima industrijo in eksperiment — v dialektično-filozofskem smislu — za prakso. Prav eksperiment je najčistejše kontemplativno vedenje. Eksperimentator ustvarja umeten, abstrakten milje, da bi lahko nemoteno opazoval učinkovanje zakonov, ki jih je treba opazovati, izključujoč vse moteče iracionalne elemente, tako subjektivne kot objektivne. Trudi se, da materialni substrat svojega opazovanja reducira — kolikor je le mogoče — na to, kar je »proizvedeno« zgolj v skladu z umom, na »inteligibilno materijo« matematike. In ko Engels govori v zvezi z industrijo o tem, da to, kar je tako »proizvedeno«, more streči »našim smotrom«, se zdi, da je za trenutek pozabil temeljno strukturo kapitalistične družbe, ki jo je že sam neprekosljivo jasno formuliral v svojem genialnem mladostnem spisu. Da gre namreč v kapitalistični družbi za »naravni za-

⁷⁷ Ludwig Feuerbach in iztek klasične nemške filozofije, MEID V, str. 445 sl.

⁷⁸ Npr. *Phänomenologie des Geistes*, Vorrede, Werke II, str. 20; tudi prav tam, str. 67–68, 451 itn.

⁷⁹ Marx uporablja to terminologijo na pomembnem mestu o proletariatu, ki jo tu pogosto citiramo. *Beda filozofije*, MEID II, str. 539. Prim. o celotnem vprašanju ustreznega mesta iz *Logike*, zlasti III, str. 127 sl., 166 sl. in IV, 120 sl. in kritiko Kanta na najrazličnejših mestih.

⁸⁰ *Kritik der reinen Vernunft*, str. 208 sl.

147

kon, ki temelji na nezavednosti udeležениh.⁸¹ Industrija — kolikor postavlja »smotre« — je v odločilnem, v dialektičnozgodovinskem smislu le objekt in ne subjekt družbenih naravnih zakonov. Marx je kapitalista (in samo o njem more biti beseda, ko za preteklost ali sedanost govorimo o »industriji«) večkrat in izrecno označil za golo značajsko masko. In ko npr. njegov gon po bogatenju primerja z gonom tezavratorja, ostro poudari: »Kar pa se pri tem pojavlja kot osebna strast, je pri kapitalistu učinek družbenega mehanizma, v katerem je le eno izmed gonilnih koles. Razvoj kapitalistične produkcije ustvarja razen tega nujnost, da se kapital, naložen v industrijsko podjetje, neprestano veča, konkurenca pa prisili vsakega individualnega kapitalista, da čuti imanentne zakone kapitalističnega produkcijskega načina kot *zunanje prisilne zakone*.«⁸² Da torej »industrija«, se pravi kapitalist kot nosilec ekonomskega, tehničnega itn. napredka ne deluje, temveč je predmet delovanja, da se njegova »dejavnost« izčrpuje v pravilnem opazovanju in izračunavanju objektivnega učinka družbenih naravnih zakonov, je za marksizem — tudi Engels sicer razlaga v tem duhu — nekaj samoumevnega.

148

Iz vsega tega izhaja, tretjič — če se vrnemo k našemu pravemu problemu — da poskus rešitve, ki se je loti obrat kritične filozofije k praktičnemu, teoretično ugotovljenih antinomij ne razplete, temveč jih, nasprotno, ovekovéči.⁸³ Kajti prav tako kot vztraja objektivna nujnost, saj ostaja njen materialni substrat transcendenten, vsej racionalnosti in zakonitosti svojega načina prikazovanja navkljub v neodpravljeni naključnosti, tako subjektova svoboda, ki naj se pri tem reši, ne more kot prazna svoboda uiti breznu fatalizmu. »Misli brez vsebine so prazne,« pravi Kant programsko na začetku transcendentalne logike, »zori brez pojmov so slepi.«⁸⁴ Toda medsebojno prežemanje oblike in vsebine, ki je tu zahtevano, obstaja za kritiko le kot metodološki program; se pravi, kritika je zmožna za vsako ločeno sfero pokazati točko, kjer *naj bi se* začelo dejansko prežemanje oblike in vsebine, kjer *bi se* začelo, če bi mu njegova formalna racionalnost *lahko* dovolila več kot formalno-računsko predvidevanje formalnih možnosti. Svoboda ne more čutne nujnosti spoznavnega sistema, brezdušnosti fatalističnih naravnih zakonov niti prebiti niti jim dati nekega smisla, vsebine, ki jih daje spoznavajoči um, svet, ki ga um spoznava, pa zgolj formalna določila svobode prav tako niso sposobna zapolniti s pravim življenjem.

Nezmožnost dojeti, »proizvesti« povezavo oblike in vsebine kot konkretno povezavo in ne zgolj kot podlago čisto formalnega izračuna, vodi k nerešljivi dilemi svobode in nujnosti, voluntarizma in fatalizma. »Večna, železna« zakonitost naravnega dogajanja in zgolj notranja svoboda individualne, naravne prakse nastopata na koncu *Kritike praktičnega uma* kot nezdržljivo ločeni, toda hkrati v njuni ločenosti neodpravlljivo dani podlagi človeškega bivanja.⁸⁵ Kantova filozofska veličina je v tem, da v obeh primerih nerešljivosti problema ni zakril z neko samovoljno dogmatično odločitvijo v kateri koli smeri, pač pa je nerešljivost ostro in neomiljeno artikuliral.

⁸¹ Očrti za kritiko nacionalne ekonomije, MEID I, str. 231.

⁸² Kapital I, str. 667 itn. Prim. potem še spis (»Razredna zavest«) o napačni zavesti buržoazije. Na to se nanaša ponovljena ostra kritika Hegla. Toda tudi Goethejevo zavračanje Kantove etike meri na ta problem, seveda iz drugih motivov in temu ustrezno z drugo terminologijo. Da je Kantovi etiki postavljena sistematična naloga, da reši problem stvari na sebi, izhaja iz najrazličnejših mest, npr. *Grundlegung der Metaphysik der Sitten* — Phil. Bibl., str. 87, *Kritik der praktischen Vernunft*, str. 123.

⁸⁴ *Kritik der reinen Vernunft*, str. 77.

⁸⁵ O metodični pripadnosti teh obeh načel prim. tudi spis »Roza Luxemburg kot marksistka«.

3.

Da tu — kot povsod v klasični filozofiji — ne gre za zgolj miselne probleme, zgolj za boje učenjakov, se pokaže najjasneje, če v razvojni zgodovini tega problema obrnemo list in isto vprašanje obravnavamo na miselno nižji stopnji, ki pa je po stvarni plati bližje življenjskemu temelju in zato konkretnjša. Plehanov zelo jasno poudari miselno pregrado pojmovanja sveta, na katero je zadel meščanski materializem XVIII. stoletja v obliki tele antinomije: po eni strani se prikazuje človek kot produkt socialnega miljeja, po drugi je »socialni milje proizvod 'javnega mnenja', to se pravi človeka«. ⁸⁶ Antinomija, s katero se srečujemo v — na videz — čisto spoznavno teoretskem problemu ustvarjanja, v sistematskem vprašanju o subjektu »dejave«, o »ustvarjalcu« enotno dojete dejanskosti, razkrije tu svojo družbeno podlago. Razlaga Plehanova pa kaže prav tako jasno, da dvojnost kontemplativnega in (individualnega) praktičnega načela, ki smo ju odkrili kot prvi vrh in izhodišče za poznejši razvoj problema klasične filozofije, ženeta k tej antinomiji. Naivnejša in primitivnejša postavitev vprašanja pri Holbachu in Helvetiju pa dovoljuje jasnejši vpogled v življenjski temelj, ki je realna podlaga te antinomije. Prvič, pokaže se, da zaradi razvijajoče se meščanske družbe izgubijo vsi problemi družbene biti svojo onstranskost za človeka, da se prikazujejo, v nasprotju s pojmovanjem družbe v srednjem veku in na začetku novega veka (npr. Luther) kot produkti človeške dejavnosti. Drugič, da mora biti ta človek, individualni, egoistični burgeois, ki ga kapitalizem umetno izolira, da je torej zavest, ki se kot njen nasledek prikazujeja dejavnost in spoznanje, individualna, izolirana, robinzonska zavest. ⁸⁷ Ravno s tem pa je, tretjič, odpravljena dejavna narava družbenega delovanja. Kar se na prvi pogled prikazuje kot naknadni učinek senzualistične spoznavne teorije francoskih materialistov (Locke itn.), da so po eni strani »človeški možgani samo vosek, primeren za sprejem vseh vtisov, ki jih želimo vanj narediti« (Holbach pri Plehanovu n. n. m.), da po drugi strani lahko velja za dejavnost samo njegovo zavestno delovanje, se pokaže ob natančnejšem pregledu kot preprosta posledica položaja meščanskega človeka v kapitalističnem produkcijskem procesu. Kar je v tem stvarnem položaju temeljno, smo že večkrat poudarili: človek kapitalistične družbe stoji nasproti — (kot razred) dejanskosti, ki jo je »naredil« sam — kot neki njemu po bistvu tuji »naravi«, njenim »zakonom« je povsem prepuščen, njegova dejavnost je lahko le v tem, da neizogibni potek posameznih zakonov uporabi za svoj (egoistični) interes. Toda tudi v tej »dejavnosti« ostane — po bistvu stvari — objekt in ne subjekt dogajanja. Področje njegove aktivnosti je s tem obrnjeno povsem navznoter: po eni strani je zavest o zakonih, ki jih človek uporablja, po drugi zavest o svojih notranjih reakcijah na potek dogodkov.

Iz tega položaja izvirajo zelo bistveni in neizogibni prepleti problemov in ekvivokcije v pojmi, ki so odločilni za samorazumevanje meščanskega človeka o svojem stvarnem stališču do sveta. Tako prejme pojem narave zelo dvoumen pomen. Opozorili smo že na definicijo narave kot »utelešenje zakonitosti« dogajanja, ki jo je Kant le najjasneje formuliral in ki ostaja od Keplerja in

⁸⁶ *Beiträge zur Geschichte des Materialismus*, str. 54 sl., 112 sl. Kako se Holbach in Helvetius — seveda prav tako v naivni obliki — približata problemu stvari na sebi. Prim. prav tam, str. 9, 51 itn.

⁸⁷ Tudi tukaj ni mogoče orisati zgodovine problema robinzonade. Opozarjam zgolj na Marxove pripombe (*Zur Kritik der pol. Ökonomie*, MEW 13, str. 615 sl.) in na pretanjen Cassirerjev namig o vlogi te problematike v Hobbesovi spoznavni teoriji, n. n. m., II. str. 61 sl.

Galileja do danes nespremenjena. Poleg tega pojma, ki strukturno izvira iz ekonomske strukture kapitalizma, kot je bilo večkrat pokazano, nastopi drug pojem narave, ki je od prvega popolnoma različen in ki spet združuje različne pomeni: *pojem vrednosti*. Kako zelo se ta pojma neločljivo prepletata, je razvidno iz zgodovine naravnega prava. Kajti tu ima narava zelo bistveno meščansko-revolucionarni bojni poudarek: »zakoniti«, kalkulacijski, formalno-abstraktni značaj prihajajoče, razvijajoče se meščanske družbe se prikazuje kot narava v primeri z nenaravnostjo, samovoljo, nepravilnostjo fevdalizma in absolutizma. Poleg tega pa dodatno zazveni — pomislimo samo na Rousseauja — še neki povsem drug, popolnoma nasproten pomen pojma narave. Pri tem gre vedno bolj za občutek, da družbene forme (postvarenje) oropajo človeka njegovega bistva kot človeka, da je človek, čim bolj si ga prilasčata kultura in civilizacija (se pravi, kapitalizem in postvarenje), toliko manj sposoben biti človek. In narava postane — ne da bi popoln obrat pomena pojma postal zavesten — posoda, v kateri se združujejo vse te notranje tendence, ki delujejo proti naraščajoči mehanizaciji, razduševljenju [Entseelung], postvarenju. Pri tem lahko prejme pomen tega, kar je v nasprotju s človeško-civilizacijskimi, umetnimi tvorbami zraslo organsko, kar ni ustvaril človek.⁸⁸ Hkrati pa je lahko pojmovana kot tista stran človeške notranjosti, ki je ostala narava, ali pa si vsaj prizadeva, hrepeni po tem, da spet postane narava. Schiller pravi: »Forme narave so, kar smo mi bili, so, kar naj mi spet postanemo.« Tu pa se — nepričakovano — prikaže tretji pojem narave, ki je neločljivo povezan z drugimi pojmi, pojem, v katerem se povsem jasno pokaže vrednostni značaj, težnja, da se problematika postvarelega bivanja premaga. Tu narava pomeni pristno človečnost [Menschsein], resnično bistvo človeka, ki je osvobojeno lažnih, mehanizirajočih form družbe: človeka kot v sebi popolno totalnost, ki je notranje prevladal ali prevladuje raztrganost na teorijo in prakso, na um in čutnost, na obliko in snov; za katerega težnja dati si formo ne pomeni abstraktne racionalnosti, ki pušča ob strani konkretne vsebine; za katerega svoboda in nujnost koincidirata.

S tem se zdi, da je nepričakovano odkrita tista točka, ki smo jo iskali pri neodpravljeni dualnosti čistega in praktičnega uma, pri vprašanju o subjektu »dejava«, »proizvodnje« dejanskosti kot totalnosti. Toliko bolj, ker tega vedenja (če nihajočo mnogopomenskost tega pojasnjujočega pojma sicer domemmo kot nujno, a jo tu pustimo, kakršna je) ne smemo mitologizirajoče iskati v kaki transcendentalni konstrukciji, ker ga ni mogoče pokazati le kot »duševno dejstvo«, kot hrepenenje v zavesti, temveč ima tudi konkretno in dejansko področje izpolnitve: umetnost. Tu se ne moremo bolj poglobiti v vedno večji problemsko-zgodovinski pomen teorije umetnosti in estetike za celotno podoba sveta XVIII. stoletja. Za nas je le bistveno — kot povsod v tej obravnavi — da pojasnimo družbenozgodovinski razlog, ki je vabil k tem vprašanjem, ki je estetiki, zavesti o umetnosti podelil svetovnonazorski pomen, ki ga v prejšnjih tokovih umetnost nikoli ni mogla imeti. To seveda nikakor ne pomeni, da je tudi sama umetnost doživela enkratni, objektivno-umetniški

⁸⁸ Prim. o tem posebno *Kritik der Urteilskraft*, § 42. Zgled s pravim in posnemanim slavcem je prek Schillerja močno vplival na celotno poznejšo problematiko. Kako z nemško romantiko, historično pravno šolo, Carlylom, Raskinom itn. prejema pojem »organično samorodnega« kot bojno geslo proti postvarenju vedno bolj jasen reakcionaren poudarek, bi bil zelo zanimiv zgodovinski problem, toda ne spada več v okvir tega raziskovanja. Tudi tu je za nas pomembna zgolj *struktura predmeta*: da ta navidezni vrhunec ponotranjenja narave pomeni ravno popolno odpoved njenemu dejanskemu obvladovanju. Razpokoženje kot forma vsebine predpostavlja prav tako neobvladane in neobvladljive objekte (stvari na sebi) kot naravni zakon.

razcvet. Nasprotno. Objektivno umetniške produkcije med tem razvojem — ne da bi upoštevali posamezne izjeme — še zdaleč ni mogoče primerjati s prejšnjimi razcveti. Tu je odločilen sistemsko-teoretični, svetovnonazorski pomen, ki v tej epohi pripada načelu umetnosti.

To načelo je ustvarjanje neke konkretne totalnosti kot posledica neke koncepcije forme, ki meri prav na konkretno vsebinskost svojega materialnega substrata, ki zato lahko razplete »naključni« odnos elementov do celote in odpravi naključje in nujnost kot zgolj navidezni nasprotji. Kot je znano, je že Kant v *Kritiki razsodne moči* temu načelu prisodil vlogo posrednika med sicer nepomirljivimi nasprotji, torej funkcijo dovršitve sistema. Toda že ta poskus rešitve se ni mogel zadovoljiti z razlaganjem in tolmačenjem fenomena umetnosti. To je bilo nemogoče že zato, ker je bilo to načelo, ki je bilo na ta način odkrito, po svojem izviru — kot se je pokazalo — neločljivo povezano z različnimi pojmi narave, zato se je zdelo, da je njegovo najbližje določilo, da začne delovati kot načelo rešitve za vse (teoretično-kontemplativne ali etično-praktične) nerešljive probleme. Fichte je nato tudi programatično in jasno opredelil metodično funkcijo, ki jo je treba pripisati temu načelu: umetnost »spremeni transcendentno gledišče v navadno«, ⁸⁹ se pravi, v umetnosti je v skončani dovršenosti dano to, kar je za transcendentno filozofijo imelo videz — večkrat problematičnega — postulata razlage sveta: umetnost je dokaz za to, da ta zahteva transcendentalne filozofije nujno izhaja iz strukture zavesti človeka, da je v njej bistveno-nujno zasidrana.

Za klasično filozofijo, ki si je morala — kot smo videli — postaviti nalogo, da najde in pokaže tisti subjekt »dejave«, katere produkt je mogoče do-umeti kot konkretno totalnost dejanskosti, pa je ta dokaz metodično življenjsko vprašanje. Kajti samo kadar je mogoče možnost neke takšne subjektivnosti v zavesti in možnost formnega načela, ki ni več ravnodušen do vsebine vseh problemov stvari na sebi, ki iz tega izvirajo »intelegibilne naključnosti« itn., dokazati v dejanskosti, imamo metodično možnost konkretno preseči formalni racionalizem in z logično rešitvijo problema iracionalnosti (odnosa forme do vsebine) mišljeni svet postaviti kot dovršen, konkreten, smiselni sistem, ki smo ga »proizvedli« sami in ki pride v nas do samozavedanja. Zato se s tem odkritjem načela umetnosti hkrati postavlja problem »intuitivnega razuma«, za katerega vsebina ni dana, temveč je »proizvedena«, ki — po Kantovih ⁹⁰ besedah — ni le v spoznanju, temveč je tudi v zrenju spontan (se pravi, aktiven) in ne receptiven (se pravi, kontemplativen). Če je imelo to pri samem Kantu to funkcijo, da zgolj nakaže točko, iz katere bi bilo mogoče sistem skleniti in dovršiti, pa to načelo in zahteva, ki iz njega izhaja, zahteva intuitivnega razuma in njegovega intelektualnega zora postane pri njegovih naslednikih temeljni kamen filozofske sistematike.

Toda še jasneje kot v filozofskih sistematikah, pri katerih kdaj pa kdaj čista miselna zgradba površnemu pogledu zakrije tisti življenjski temelj, iz katerega rastejo njihovi problemi, se potreba, ki je privedla do tega problema hkrati s funkcijo, ki je pripisana njegovi rešitvi, kaže v Schillerjevih estetsko-teoretičnih spisih. Ko Schiller opredeli estetsko načelo kot nagon igre (v na-

⁸⁹ *System der Sittenlehre*, 3. Hauptstück, § 31, Werke II, str. 747. Bilo bi zelo zanimivo in vredno pokazati, kako filozofija narave iz klasičnega obdobja, ki jo tako redko razumejo, nujno izvira iz tega položaja. Niti ni naključje, da je Goethejeva filozofija narave nastala v boju proti Newtonovemu »posiljevanju« narave, niti da je postal njen smoter postavitev problema vsega poznejšega razvoja. Oboje pa je mogoče doumeti samo iz tega odnosa človeka, narave in umetnosti. Šele v tem kontekstu se razjasni tudi metodično vračanje h kvalitativni filozofiji narave renesanse kot prvemu boju proti matematičnemu pojmu narave.

⁹⁰ *Kritik der Urteilskraft*, § 77.

sprotju z nagonom forme in nagonom snovi, katerih analiza, kot Schillerjevi estetski spisi nasploh, je zelo dragocena za vprašanje postvarenja), poudarja: »Povejmo kar naravnost, človek se igra le, če je v polnem pomenu besede človek in *povsem človek je le, če se igra*.«⁹¹ Če Schiller raztegne estetsko načelo daleč čez estetiko in išče v njem ključ za rešitev vprašanja o smislu družbenega bivanja človeka, se pri njemu le jasno pokaže temeljno vprašanje klasične filozofije. Na eni strani spozna, da je družbena bit uničila človeka kot človeka. Na drugi strani hkrati pokaže načelo, *kako naj se družbeno uničen, razkosan, med delne sisteme razdeljen človek miselno spet vzpostavi*. Če smo tu lahko jasno videli temeljni problem klasične filozofije, se v sijajnosti njenega podjetja, možnosti prihodnosti njene metode pokaže tudi nujnost njenega neuspeha. Prejšnji misleci so namreč naivno obstali v miselnih formah postvarenja ali bili kvečjemu (kot v primerih, ki jih navaja Plehanov) prignani do objektivnih protislovij, tu pa stopi problematika družbene biti kapitalističnega človeka v vso močjo v zavest.

154

»Ko moč združenja,« pravi Hegel, »izgine iz življenja ljudi, ko so nasprotja izgubila svoj živi odnos in vzajemno učinkovanje in se osamosvojila, nastane potreba po filozofiji.«⁹² Hkrati pa se pokaže tudi pregrada, ob katero zadene ta poskus. Objektivno tako, da sta vprašanje in odgovor že od vsega začetka omejena na zgolj miselno. Ta pregrada je toliko objektivna, kolikor je v tem dogmatizem kritične filozofije; tudi če je metodično presegla pregrade formalno-racionalnega, diskurzivnega razuma in tako postala kritična glede na mislece tipa Spinoza-Leibniz, ostaja njena metodična *temeljna naravnost* vendarle racionalistična. Dogma racionalnosti ostaja nedotaknjena in nepremagana.⁹³ Ta pregrada je subjektivna, tako da načelo, ki je bilo odkrito, skupaj s svojo zavestjo razkrije ozke meje svoje veljavnosti. Če je človek, samo »ko se igra« povsem človek, je sicer na tej podlagi mogoče dojeti vse življenjske vsebine in jih v tej — v estetski formi, naj bo še tako široko razumljena — iztrgati hromečemu delovanju postvarelega mehanizma. Vendar pa so iztrgane tej hromitvi le, *kolikor* postanejo estetske, se pravi: svet se mora ali estetizirati, kar je izmikanje pravim problemom, s tem pa na neki drug način preobraža subjekt spet v čisto kontemplativen in zniči »dejavo«. Ali pa je estetsko načelo povzdignjeno v načelo oblikovanja objektivne dejanskosti: tedaj pa se mora odkritje intuitivnega razuma mitologizirati.⁹⁴

155

To mitologiziranje proizvajanja postane — od Fichteja naprej — toliko bolj metodična nujnost, življenjsko vprašanje klasične filozofije, kot je kritično stališče prisiljeno k temu, da vzporedno z antinomijami, ki jih odkrije v dejanskosti, ki nam je dana, in v našem razmerju do nje, ustrezno miselno

⁹¹ *Über die ästhetische Erziehung des Menschen*, XV. pismo.

⁹² »Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems«, *Werke* I, str. 174.

⁹³ V opoziciji s tem je stvarno jedro filozofije poznega Schellinga. Samo da se tu sprevrže miselno-mitologizirajoča metoda že v čisto reakcijo. Če je Hegel — kot nameravamo pokazati — absolutni vrh racionalistične metode, je lahko njegovo premaganje mišljenja in biti, v konkretnem odkrivanju identičnega subjekta-objekta. Schelling naredi absurden poskus iti po tej poti do konca v napačni smeri, čisto miselno, in zato konča, kot vsi epigoni klasične filozofije, v povečevanju prazne iracionalnosti, v reakcionarni mitologiji.

⁹⁴ Na tem mestu se ne morem podrobneje spuščati v zgodovino problema, rad bi opozoril le na to, da je tu metodično mesto za dojetje problematike romantike. Pojmi, denimo znana, a le redko razumljena »ironija«, izvirajo iz tega položaja. Zlasti po krivici pozabljeni Solger s svojimi jasnimi vprašanji ima poleg Fr. Schlegla kot predhodnik dialektične metode med Schellingom in Heglom približno podoben položaj kot Maimon med Kantom in Fichtejem. Tudi vloga mitologije v Schellingovi estetiki je dojeta iz teh problemov. Tesna povezanost takih problemskih zastavitev s pojmom narave kot razpoloženjem je očitna. Da vodi umetniško pojmovanje sveta, ki je zares kritično, ne metafizično hipostazirano, k nadaljnjemu raztrganju enotnosti subjekta, torej k množitvi simptomov postvarenja dejanskosti, kaže poznejši razvoj dosledno sodobnega pojmovanja umetnosti. (Flaubert, Konrad Fiedler itn.) Prim. o tem metodološko moj sestavek: »Die Subjekt-Objekt-Beziehung in der Ästhetik«, *Logos*. Jahrgang IV.

raztrga na koščke tudi subjekt (se pravi, da njegovo raztrganost v objektivni dejanskosti miselno reproducira, čeprav jo deloma tudi pospeši). Hegel se večkrat norčuje iz Kantove »duševne vreče«, v kateri so različne »zmožnosti« (teoretična, praktična itn.), in iz katere jih je treba »pobirati«. Da pa bi premagali to razpadanje subjekta na samostojne dele, o čigar empirični realnosti in celo nujnosti tudi Hegel ne more podvomiti, ni nobene druge poti kot ta, da se ta raztrganost, to razpadanje proizvede iz nekega konkretno-totalnega subjekta. Umetnost tu kaže, kot smo videli, Janusov obraz, in z njenim odkritjem je treba zdaj bodisi raztrganost subjekta razširiti na neko novo področje bodisi se oddaljiti od teh zanesljivih tal konkretnega odkrivanja totalnosti in (pri čemer je umetnost kvečjemu zgled) se problema »proizvajanja« lotiti, izhajajoč od subjekta. Torej ni treba več — kot to počne Spinoza — objektivne povezanosti dejanskosti proizvesti po modelu geometrije. Nasprotno, to proizvajanje velja kot predpostavka in hkrati kot naloga filozofije. To proizvajanje je brez dvoma dano (»so sintetične sodbe a priori — kako so mogoče?« je že Kantovo vprašanje), gre za to, da se enotnost, ki ni dana, enotnost te forme proizvajanja, ki razpade v različnost, vendarle izpelje kot produkt nekega proizvajajočega subjekta. Navsezadnje torej: proizvesti je treba subjekt »proizvajalca«.

4.

S tem preseže postavitev vprašanja čisto spoznavno teorijo, ki je iskala samo »pogoje možnosti« tistih form mišljenja in delanja, ki so bile dane v »naši« dejanskosti. Tu se brez dvoma izkaže njena kulturno-filozofska težnja, prizadevanje premagati postvarelo raztrganost subjekta in — prav tako postvarelo — togost in nepredirnost njegovih objektov. Goethe je to zahtevo jasno izrekel, ko je govoril o vplivu, ki ga je na njegov razvoj imel Hamann. »Vse, česar se človek loti, naj je narejeno z dejanjem ali besedo ali kako drugače, mora izvirati iz združenih moči; vse, kar je posamezno, je vredno zaničevanja.«⁹⁵ A tako kot se je pokazal obrat k *človeku*, ki je razkosan in ga je treba združiti, kar je že prišlo na dan v osrednji vlogi problema umetnosti, tako ne morejo več ostati skriti niti različni pomeni, ki jih ima na različnih stopnjah ta »mi« subjekta. Da je tu problematika jasneje prodrla v samo zavest, da utegne biti tu polzavestno zapletanje problemov in ekvivokcije hujše kot pri pojmu narave, položaj sam še otežuje. Ponovno vzpostavljanje enotnosti subjekta, miselna rešitev človeka gre zavestno prek ovinka raztrganosti in razkosanosti. Liki razkosa so ohranjeni kot nujne stopnje do ponovne vzpostavitve človeka in se hkrati razblinijo v nič brezbitvenosti, ko pridejo do svojega pravega odnosa do dojete totalnosti, ko postanejo dialektični. »Nasprotja,« pravi Hegel, »ki so bila sicer pomembna v formi duha in materije, duše in telesa, vere in razuma, svobode in nujnosti itn. v bolj omejenih sferah pa na druge načine in ki so vezala nase vso težo človeških interesov, so z napredkom omike [Bildung] prešla za obči pojem v formo nasprotij uma in čutnosti, intelligence in narave, absolutne subjektivnosti in absolutne objektivnosti. Edini interes uma je, da se odpravijo taka toga nasprotja. Pri tem interesu ne gre za to, da bi se postavljali proti nasproti-postavljenosti in omejitvi nasploh; kajti nujen razvoj je faktor življenja, ki se večno oblikuje na

⁹⁵ *Dichtung und Wahrheit*, XII. Buch. Hamannov prikriti vpliv je veliko večji, kot se po navadi domneva.

nasprotujoče si načine: in totalnost je — v najvišji živosti — mogoča le s ponovno vzpostavitev iz skrajnega ločevanja.⁹⁶ Geneza, proizvodnje proizvajalca spoznanja, razplet iracionalnosti stvari na sebi, obuditev pokopanega človeka se torej poslej osredinja konkretno na vprašanje *dialektične metode*. V njej prejme zahteva intuitivnega razuma (metodičnega premagovanja racionalističnega spoznavnega načela jasno, objektivno in znanstveno podobo.

157

Seveda sega zgodovina dialektične metode krepko nazaj k začetkom racionalističnega mišljenja. Obrat pa, ki ga vprašanje zdaj doživi, se kvalitativno razlikuje od vseh prejšnjih postavljanj vprašanj (Hegel sam npr. podcenjuje to razliko, ko obravnava Platona). Kajti razrešitev togosti pojmov v vseh zgodnejših poskusih, ki so skušali z dialektiko preseči pregrade racionalizma, ni tako jasno in enoznačno navezano na logični problem vsebine, na problem iracionalnosti, tako da je bil zdaj — v Heglovi *Fenomenologiji in Logiki* — prvič narejen poskus priti do zavestno nove verzije vseh logičnih problemov, do njihove utemeljitve na kvalitativno materialni kakšnosti vsebine, na materiji v logično-filozofskem smislu.⁹⁷ Nastane popolnoma nova — ki je seveda pri samem Heglu še zelo problematična, po njem pa niso več resno nadaljevali v tej smeri — logika *konkretnega pojma*, logika totalnosti. Še bolj odločilno novo je to, da tu subjekt ni nespremenjen gledalec objektivne dialektike biti in pojmov (kot denimo pri eleatih ali celo pri Platonu) niti praktično usmerjen vladar nad njihovimi čisto miselnimi možnostmi (kot denimo pri grških sofistih), temveč to, da ima dialektični proces, razrešitev toge nasproti-postavljenosti togih form, bistveno vlogo v odnosu med *subjektom in objektom*. Ne trdimo, da so nekateri prejšnji dialektiki ostali popolnoma slepi za različne ravni subjektivnosti, ki nastanejo v dialektiki (pomislimo na ratio in intellectus pri Nikolaju Kuzanskem), toda to relativiranje meri le na to, da se različni odnosi med subjektom in objektom postavijo drug poleg drugega ali drug nad drugim ali se kvečjemu dialektično razvijejo drug iz drugega; ne pomeni še relativiranja, s tem sam odnos med subjektom in objektom še ne postane tekoč. In šele v tem primeru, če »to, kar je resnično, ni dojetjo zgolj kot substanca, temveč tudi kot subjekt«; če je subjekt (zavest, mišljenje) hkrati proizvajalec in produkt dialektičnega procesa; če se zaradi tega hkrati giblje v samostvarjenem svetu, katerega zavesten lik je, vendar pa nastopa ta svet nasproti njemu kot popolnoma objektivni, problem dialektike in z njo odprava nasprotja subjekta in objekta, mišljenja in biti, svobode in nujnosti itn. štejemo za rešen.

158

Zdi se, kot da se s tem filozofija spet vrača k velikim sistematikom z začetka novega veka. Identiteta reda in povezanosti idej z redom in povezanostjo reči, ki jo je razglašal Spinoza, se je, kot se zdi, temu stališču precej približala. Sorodnost je toliko bolj zapeljiva (in je tudi zelo vplivala na oblikovanje sistema zgodnjega Schellinga), ker tudi Spinoza najde temelj te identitete v objektu, v substanci. Geometrijska konstrukcija kot načelo proizvodnje lahko proizvede dejanskost le zato, ker predstavlja moment samozavedanja objektivne dejanskosti. Ta objektivnost pa ima tudi v vsakem pogledu nasprotno smer kot pri Spinozi, kjer vsaka subjektivnost, vsaka posamezna vsebina, vsako gibanje izginja v nič pred togo čistostjo in enotnostjo te substance.

⁹⁶ »Differenz...« *Werke* I, str. 173–174. Fenomenologija je poskus take metode (ki je tudi Hegel ni presegel).

⁹⁷ Lask, najprodornejši in najdoslednejši med sodobnimi novokantovci, tudi povsem jasno vidi ta obrat v Heglovi *Logiki*: »Tudi kritik bo moral dati Heglu prav: če so dialektično spreminjajoči se pojmi sprejemljivi, tedaj in samo tedaj gre za premagovanje iracionalnosti.« *Fichtes Idealismus und die Geschichte*, str. 67.

A četudi tu išče identiteta povezanosti reči in povezanosti idej in je temelj biti prav tako dojet kot primarno načelo, pri čemer pa naj ta identiteta rabi prav za razlago konkretnosti in gibanja, tedaj je jasno, da se mora temeljito spremeniti prav pomen substance, reda in povezanosti reči.

Klasična filozofija je tudi prodrla do te spremembe pomena in je obdelala novo substanco, ki se je prvič pokazala, red in povezanost reči, ki je filozofsko poslej za temelj: *zgodovino*. Razlogi za to, da so tu in samo tu konkretna tla za genezo, so zelo raznovrstni; njihovo naštevane bi terjalo skoraj rekapitulacijo naše dosedanje razlage, kajti za skoraj vsakim nerešljivim problemom je kot pot k rešitvi skrita pot k zgodovini. Po drugi strani pa je vendar treba — vsaj v orisu — obravnavati nekatere od teh motivov, kajti *logične nujnosti* povezovanja geneze in zgodovine se klasična filozofija sama ni popolnoma ovedla in se je tudi ne more popolnoma ovesti (iz družbeno-zgodovinskih razlogov, ki jih bomo pokazali pozneje). Da obstaja za sistem racionalizma pregrada spoznavnosti v historičnem nastajanju, so spoznali že materialisti XVIII. stoletja.⁹⁸ V skladu s svojim dogmatizmom uma pa so v tem videli večno, neodpravljlivo pregrado človeškega uma sploh. Logično-metodično plat problema pa je mogoče zlahka uvideti, če premislimo, da mora racionalistično mišljenje, ko stremlje k formalni izračunljivosti abstraktno narejenih formnih vsebin, te vsebine — znotraj vsakokrat veljavnega sistema odnosov — *definirati kot nespremenljive*. Nastajanje *dejanskih vsebin*, problem zgodovine, je za to mišljenje doumljivo samo v obliki sistema takih zakonov, ki poskuša upoštevati vse *predvidljive možnosti*. Koliko je to praktično dosegljivo, ne spada sem; metodično pomembno je, da tako *sama metoda* zapre pot spoznanju po eni strani kvalitativnosti in konkretnosti vsebine, po drugi nastajanja vsebine, torej historičnega nastajanja: k bistvu vsakega takega zakona spada, da se — na področju svoje veljavnosti — per definitionem ne more zgoditi nič novega, in celo sistem takih zakonov, ki bi ga mislili kot dovršenega, lahko sicer izredno zmanjša nujnost popraviti posamezne zakone, ne more pa kalkulacijsko doumeti novega. (Pojem »vir napak« je samo nadomestni pojem posameznih znanosti za naravo stvari na sebi, ki jo ima nastajanje, novost za racionalno spoznanje.) Če pa lahko genezo izpelje klasična filozofija, mora kot logično podlago ustvariti logiko spremenljivih vsebin, za katero najde ravno v zgodovini, v zgodovinskem postajanju [Werden], v nepretrganem nastajanju [Entstehen] kvalitativno novega, in samo tu, tisti zgleden red in povezanost reči.⁹⁹

Kajti dokler to nastajanje, to novo nastopa zgolj kot pregrada in ne kot sočasni rezultat, cilj in substrat metode, morajo pojmi — podobno rečem doživljene dejanskosti — ohraniti tisto togo zaprtost vase, ki je le na videz odpravljen z *dodajanjem* drugih pojmov. Šele zgodovinsko nastajanje dejansko odpravlja — že dano — samostojnost in z njo povzročeno togost reči in

⁹⁸ Prim. Plehanov, n. n. m., 9, 51 itn. *Metodično* nerešljiv pa je ta problem le za formalistični racionalizem. Ne glede na to, kako ocenjujemo *stvarno-znanstveno* vrednost srednjeveških rešitev teh vprašanj, gotovo je, da za srednji vek ni bilo tu nobenega problema in še celo ne nerešljivega. Primerjajmo Holbachovo formulacijo, ki jo navaja Plehanov, da ne moremo vedeti: »ali je obstajala žival pred jajcem ali jajce pred živaljo?«, npr. z izrekom mojstra Eckharta: »Narava naredi človeka iz otroka in kokoš iz jajca; bog naredi človeka pred otrokom in kokoš pred jajcem« (Der Sermon vom Edlen Menschen). Tu gre seveda *izključno* za nasprotje *metodičnih* stališč. Na temelju te metodične pregrade, zaradi katere se zgodovina ravno lahko prikazuje kot stvar na sebi, je Plehanov te materialiste z vidika zgodovine upravičeno imenoval naivne idealiste. »Zu Hegels 60. Todestag«. Neue Zeit, X, I, 273.

⁹⁹ Tudi tu je mogoče le na kratko opozoriti na zgodovino problema. Nasprotja o tem vprašanju so bila že zelo kmalu jasno formulirana. Opozarjam npr. na Fr. Schleglovo (1795) kritiko Condorcetovega poskusa racionalistične razlage zgodovine (tako rekoč v duhu Comta in Spencerja). »Človekove konstantne lastnosti so predmet čiste znanosti, človekove spremembe, tako spremembe posameznega človeka kot množice, pa so predmet znanstvene zgodovine človeštva.« *Prosaische Jugendschriften*. Dunaj 1906, II, str. 52.

pojmov reči. »Kajti dejansko,« pravi Hegel o odnosu telesa in duše, »če sta oba predpostavljena kot *absolutno samostojna* drug do drugega, sta drug za drugega prav tako nepredirna, kot je predpostavljeno, da je nepredirna vsaka materija za drugo materijo in da se nahaja le v njuni vzajemni nebiti, njunih porah; denimo, kot je Epikur bogovom dodelil njihovo prebivališče v porah, ne da bi jim naprtil skupnost s svetom.«¹⁰⁰ Zgodovinsko nastajanje pa odpravlja to samostojnost momentov. Prav kolikor prisili spoznanje, ki jim hoče biti adekvatno, da konceptualizacijo opre na tisto, kar je v pojavu vsebinsko, na kvalitativno edinstveno in novo, ga hkrati prisili, da ne dovoli, da noben element ne vztraja v svoji goli konkretni enotnosti, temveč mu kot metodično mesto doumljivosti dodeli konkretno totalnost zgodovinskega sveta, sam konkretni in totalni zgodovinski proces.

S tem stališčem, kjer se oba glavna momenta iracionalnosti stvari na sebi, konkretnost posamezne vsebine in totalnost, v pozitivnem obratu poslej prikazujeta v svoji enotnosti, se hkrati spremeni odnos med teorijo in prakso in z njim odnos med svobodo in nujnostjo. To, kar smo v dejanskosti naredili sami, izgubi tu svoje sicer bolj ali manj fikciji podobno bistvo: našo zgodovino smo — po že navedenih Vicovih preroških besedah — naredili sami in če smo sposobni, da celotno dejanskost obravnavamo kot zgodovino (torej kot našo zgodovino, kajti druge ni), smo se dejansko dvignili do stališča, kjer je dejanskost mogoče pojmovati kot našo »dejavo«. Dilema materialistov je izgubila svoj smisel, kajti razkrila se je kot racionalistična omejenost, kot dogmatizem formalnega razuma, da samo v naši zavestni dejavnosti prepoznamo naša dejanja in da okolje zgodovine, ki smo ga ustvarili sami, produkt zgodovinskega procesa pojmujeemo kot dejanskost, ki vpliva na nas po tujih zakonih.

Tukaj pa, kjer novopridobljeno spoznanje, »to, kar je resnično«, kot to Hegel opisuje v *Fenomenologiji*, postane »bakhantska omočitnost«, v katerem ni uda, ki ni opijanjen«, kjer je um navidez odstrl tančico saiškega svetišča, da bi — po Novalisovi prispodobi — ugledal sebe samega kot razkritje uganke, se znova odpre, a zdaj povsem konkretno, odločilno vprašanje tega mišljenja: *vprašanje o subjektu dejave, geneze*. Kajti enotnost subjekta in objekta, mišljenja in biti, ki jo je hotela dokazati in pojasniti »dejava«, ima dejansko svoj kraj izpolnitve in svoj substrat v enotnosti geneze miselnih določil in zgodovine nastajanja dejanskosti. Ta enotnost pa lahko velja le tedaj kot pojmljena enotno, če se v zgodovini ne kaže zgolj metodični kraj rešljivosti vseh teh problemov, temveč je mogoče *konkretno* pokazati tisti »mi«, subjekt zgodovine, tisti »mi«, čigar dejanje zgodovine dejansko je.

Na tej točki pa se je klasična filozofija obrnila in se izgubila v brezupnem labirintu pojmovne mitologije. Naloga naslednjega razdelka bo, da pojasni razlog, zakaj ni *bilo mogoče* najti tega konkretnega subjekta geneze, tega metodično zahtevanega subjekta-objekta. Tu gre le za to, da končno pokažemo pregrado, ki si jo je s to zablodo postavila. Hegel, ki je v vsakem pogledu vrhunec tega razvoja, je tudi iskal kar se da resno ta subjekt. »Mi«, ki ga je odkril, je, kot je znano, svetovni duh ali, bolje rečeno, njegovi konkretni liki, posamezni narodni duhovi. Če se — za zdaj — ne menimo za mitološko in zato abstraktno naravo tega subjekta, ne smemo pozabiti, da ta subjekt, celo če bi

¹⁰⁰ *Encyclopédie*, §389. Za nas je tu seveda pomembno *samo* to, kar je v vprašanju metodično. Pri tem je treba vendarle poudariti, da vsi kontemplativni, formalnoraionalistični pojmi kažejo to rečevno nepredirnost. Sodobni prehod od rečevnih pojmov k funkcionalnim ne spremeni ničesar v tem položaju, ker se funkcionalni pojmi glede na razmerje forma-vsebine, ki je tu edino odločilno, v ničemer ne razlikuje od rečevnih pojmov, saj ravno do kraja zaostrijo to njihovo formalno racionalistično strukturo.

nekritično priznavali vse Heglove predpostavke, ne bi bil zmožen izpolnjevati (tudi s Heglovega stališča ne) metodično-sistematične funkcije, ki mu je dodeljena. Kajti narodni duh je tudi za Hegla lahko samo neka »naravna« določenost svetovnega duha, se pravi, neka določenost, »ki se šele v višjem momentu, namreč v *zavesti o svojem bistvu*, izvleče iz omejenosti in ima samo v tem spoznavanju svojo absolutno resnico, ne pa neposredno v svoji *biti*«. ¹⁰¹ Iz tega izhaja predvsem, da je narodni duh le na videz subjekt zgodovine, storilec svojih dejanj; to je, nasprotno, svetovni duh, ki s tem, da *uporablja* tisto »naravno določenost« naroda, ki ustreza aktualnim zahtevam, ideji svetovnega duha, *skozenj, čezenj* izvršuje svoja dejanja. ¹⁰² Toda tako postane početje za storilca samega transcendentno in na videz pridobljena svoboda se nenadoma preobrazi v tisto fiktivno svobodo refleksije o zakonih, po katerih se giblje tudi sam, in ki bi jo imel Spinozov vrženi kamen, če bi imel zavest. Pač pa je Hegel razlago za takó odkrito strukturo zgodovine, ki je njegova realistična genialnost ni niti hotela niti želela tajiti, iskal v »zvijačnosti uma«. Ne smemo pa prezreti, da je »zvijačnost uma« lahko le tedaj več kot mitologija, če je odkrit in dejansko konkretno pokazan dejanski um. Tedaj je genialna razlaga stopenj zgodovine, ki še niso zavestne. Te pa je mogoče sploh dojeti in ovrednotiti kot stopnje šele iz doseženega stanja uma, ki je našel sebe samega.

Tu je točka, kjer Heglovo filozofijo metodično nujno žene v mitologijo. Če namreč sama ni zmožna, da identični subjekt-objekt najde in pokaže v sami zgodovini, je prisiljena, da seže čez zgodovino in onstran zgodovine zgradi tisto kraljestvo uma, ki je dosegel sebe samega, s katerega se potem lahko zgodovina doume kot stopnja, pot kot »zvijačnost uma«. Zgodovina ni sposobna izoblikovati živo telo totalnosti sistema: postane del, moment celotnega sistema, ki doseže vrh v »absolutnem duhu«, v umetnosti, religiji in filozofiji. Toda zgodovina je vse preveč naravni, edino mogoči življenjski element dialektične metode, da bi se tak poskus lahko posrečil. Po eni strani sega zgodovina — poslej metodično nekonsekventno — vendarle odločilno v zgradbo tistih sfer, ki bi metodično že morale ležati onstran zgodovine. ¹⁰³ Po drugi strani je s tem neprimernim in nekonsekventnim stališčem do zgodovine njej sami odvzeto ravno za Heglovo sistematiko nepogrešljivo bistvo. Prvič, sam njen odnos do uma se namreč poslej prikazuje kot naključen. »Kdaj? in kje? in v kateri formi? take samoreprodukcije uma nastopajo kot filozofija, je naključno,« pravi Hegel v zvezi s prej navedenim mestom o »potrebi filozofije«. ¹⁰⁴ S to naključnostjo pa se zgodovina povrne v svojo pravkar premagano faktičnost in iracionalnost. Če pa je njen odnos do uma, ki jo dojema, samo odnos iracionalne vsebine do obče forme, za katero so konkretni hic et nunc, kraj in čas in konkretna vsebina naključni, pade sam um v vse antinomije stvari na sebi preddialektičnih metod. Drugič, nepojasnjeno razmerje med absolutnim duhom in zgodovino prisili Hegla k predpostavki *nekega konca zgodovine*,

¹⁰¹ *Werke* II, str. 267.

¹⁰² *Rechtsphilosophie*, § 345—347. *Encyclopädie*, § 548—552.

¹⁰³ V zadnjih verzijah sistema je zgodovina prehod od filozofije prava k absolutnemu duhu. (V *Fenomenologiji* je zveza bolj zapletena, toda metodično prav tako malo enoznačna in izčiščena.) »Absolutni duh« bi torej moral kot resnica predhodnega momenta, ki je zgodovina, po Heglovi *Logiki* zgodovino odpraviti v sebi. Da pa se zgodovina v dialektični metodi ne dá odpraviti, uči sklep Heglove *Zgodovine filozofije*, kjer na vrhuncu sistema, v momentu samodoseganja »absolutnega duha«, zgodovina vendarle spet pride na dan in sama kaže prek filozofije: »Da so miselna določila imela ta pomen, je nadaljnje spoznanje, ki ne spada v zgodovino filozofije. Ti pojmi so najbolj preprosto razodetje duha sveta, ki je v svoji konkretnější podobi zgodovina.« *Werke* XV, str. 618.

¹⁰⁴ *Werke* I, str. 174. Ta naključnost je pri Fichteu seveda še ostreje poudarjena.

ki je sicer težko razumljiva v njegovi sedanosti, v njegovem sistemu filozofije nastopa kot dovršitev in resnica vseh predhodnikov. To pa ima za nujno posledico, da mora zgodovina najti svoj konec tudi v globlje ležečih, pravih zgodovinskih področjih, v državi pruske restavracije. Tretjič, geneza, ločena od zgodovine, preteče svoj lastni razvoj od logike prek narave do duha. Ker pa tisto, kar določa zgodovinskost vseh kategorialnih form in njihovih gibanj, sega v dialektično metodo, ker dialektična geneza in zgodovina objektivno po bistvu nujno spadata skupaj in hodita tu po ločeni poti zgolj zaradi nerešenosti programa klasične filozofije, je neogibno, da ta proces, mišljen kot nezgodovinski, na vsakem koraku kaže strukturo zgodovine. In ko metoda, nastala abstraktno-kontemplativno, pri tem potvarja in posiljuje zgodovino, pa njo samo posiljuje in trga na kose neobvladana zgodovina. (Pomislmo na prehod od *Logike k Filozofiji narave*.) S tem pa — kot je to posebej jasno poudaril Marx¹⁰⁵ v svoji kritiki Hegla — demiurgovska vloga »duha«, »ideje« postane čista pojmovna mitologija. Spet je treba — s stališča same Heglove filozofije — reči: demiurg tu samo na videz dela zgodovino. Toda v tem videzu se hkrati razblini v nič ves poskus klasične filozofije, da miselno prebije pregrade formalno-racionalističnega (meščansko-postvarelega) mišljenja in s tem miselno spet vzpostavi s postvarenjem uničenega človeka. Mišljenje je padlo nazaj v kontemplativno dvojnost subjekta in objekta.¹⁰⁶

Klasična filozofija je sicer vse antinomije svoje življenjske podlage prignala do skrajne miselne ostrine, ki jo je lahko dosegla, podelila jim je najvišji možni miselni izraz, toda tudi za to mišljenje ostanejo nerazrešene in nerešljive antinomije. Klasična filozofija je torej razvojno zgodovinsko v paradoksnem položaju, da si prizadeva miselno prikazati meščansko družbo, da človeka, ki ga je sama ta družba uničila, spekulativno obuditi v življenje, toda v svojih rezultatih je prišla zgolj do popolne miselne reprodukcije, do aprioristične dedukcije meščanske družbe. Samo način te dedukcije, dialektična metoda kaže prek meščanske družbe. To pa se izraža v klasični filozofiji sami le v obliki teh nerazrešenih in nerešljivih antinomij, ki so seveda najgloblji in najsijajnejši miselni izraz tistih antimonij, na katerih temelji bit meščanske družbe in ki jih klasična filozofija — seveda v zmedenejših in bolj subalternih oblikah — nenehno producira in reproducira. Poznejšemu (meščanskemu) razvoju je zato klasična filozofija mogla zapustiti kot dediščino samo te nerazrešene antinomije. Nadaljevanje tistega obrata njene poti, ki je začel vsaj metodično kazati prek teh pregrad, dialektična metoda kot metoda zgodovine je ostala pridržana tistemu razredu, ki je bil zaradi svojega življenjskega temelja usposobljen, da v sebi samem odkrije identični subjekt-objekt, subjekt dejave, ta »mi« geneze: proletariatu.

¹⁰⁵ Prim. spis: »Kaj je ortodoksn marksizem?«

¹⁰⁶ S tem pa je tudi sama *Logika* postala problematična. Heglova zahteva, da naj bo pojem »ponovno vzpostavljena bit« (*Werke* V, str. 30), je mogoča samo ob predpostavki dejanskega proizvajanja identičnega subjekta-objekta. Ob tem neuspehu dobi pojem neki kantovsko-idealistični pomen, ki je v protislovju z njegovo dialektično funkcijo. Če bi hoteli to razviti, bi daleč presegli okvire tega dela.

III. STALIŠČE PROLETARIATA

Posebni položaj proletariata glede na družbo in zgodovino, stališče, od koder se uveljavi njegovo bistvo kot identičnega subjekta-objekta družbeno-zgodovinskega razvojnega procesa, je Marx jasno izrekel že v svoji zgodnji *Kritiki Heglove filozofije prava*: »Če proletariat oznanja razkroj dosedanjega svetovnega reda, potem izpoveduje samo skrivnost svojega lastnega obstoja, kajti on je faktični razkroj tega svetovnega reda.« Samospoznanje proletariata je torej hkrati objektivno spoznanje bistva družbe. Uresničevanje razrednih ciljev proletariata pomeni hkrati zavestno udejanjenje — objektivnih — razvojnih ciljev družbe, ki pa morajo ostati brez njegovega zavestnega sodelovanja abstraktne možnosti, objektivne pregrade.¹⁰⁷

Kaj pa se je s tega stališča družbeno spremenilo, pa čeprav le kot možnost miselnega stališča do družbe? »Za zdaj«: sploh nič. Kajti proletariat se prikazuje kot produkt kapitalističnega družbenega reda. Njegove forme bivanja so takšne — kot smo pokazali v prvem razdelku — da se mora v njih izražati postvarenje najbolj pregnantno in najbolj predirno, da proizvaja najgloblje razčlovečenje. Postvarenje vseh izkazovanj življenja je torej proletariatu in buržoaziji skupno. Marx pravi: »Posedujoči razred in razred proletariata tvorita isto človeško samoodtujitev. Toda prvemu razredu dene ta samoodtujitev dobro, v nji se čuti potrjenega, ve, da je odtujitev njegova lastna moč, in ima v njej videz človeške eksistence; drugi razred se čuti v odtujitvi uničen, v njej uzre svojo nemoč in dejanskost nečloveške eksistence.«¹⁰⁸

1.

Videti je torej, kot da se — celo za marksistični nazor — ni nič spremenilo v objektivni dejanskosti; le »gledišče njenega presojanja« je postalo drugo, le njeno »vrednotenje« je dobilo nov poudarek. Ta videz dejansko skriva v sebi zelo pomemben motiv resnice. In tega momenta se je treba brezpogojno držati, da se pravilni vpogled nenadoma ne preobrazi v napačnega. Konkretnije rečeno: objektivna dejanskost družbene biti je v *svoji neposrednosti* »ista« za proletariat in buržoazijo. To pa ni ovira, da *specifične kategorije posredovanja*, s katerimi postane ta neposrednost za oba razreda predmet zavesti, s katerimi dejanskost, ki je zgolj neposredna, postane za oba prava objektivna dejanskost, ne bi bile zaradi različnega položaja obeh razredov v »istem« gospodarskem procesu v temelju različne. Jasno je, da smo se s tem vprašanjem — z neke druge strani — spet dotaknili temeljnega vprašanja meščanskega mišljenja, problema stvari na sebi. Kajti domneva, da je sprememba neposredno danega dejanskosti, ki je resnično spoznana (ne le neposredno poznana) in zato dejansko objektivna, da je torej delovanje kategorij posredovanja na podobo sveta le nekaj »subjektivnega«, le neko »vrednotenje« dejanskosti, ki ostaja pri tem »nespremenjena«, pomeni toliko, kot da objektivni dejanskosti spet prisojamo naravo stvari na sebi. Seveda ta vrsta spoznanja, ki »vrednotenje« pojmuje kot nekaj zgolj »subjektivnega«, kar se bistva dejstev ne dotakne, trdi, da prodira prav do dejanske dejstvenosti. Njena samoprevara je v tem,

¹⁰⁷ Prim. sestavke »Kaj je ortodoksni marksizem?«, »Razredna zavest« in »Sprememba funkcije historičnega materializma«. Da se v teh tematsko tesno med seboj povezanih spisih včasih ponavljam, se žal ni bilo mogoče izogniti.

¹⁰⁸ *Sveta družina*, MEID I, str. 495 sl.

da je v nekritičnem odnosu do pogojenosti svojega lastnega stališča (in zlasti do njegove pogojenosti z družbeno bitjo, ki mu je za podlago). Tako pravi npr. Rickert — če vzamemo to pojmovanje zgodovine v najrazvitejši in miselno najbolj izdelani obliki — o zgodovinarju »lastnega kulturnega kroga«: »Če zgodovina tvori svoje pojme glede na vrednote skupnosti, ki ji sam pripada, bo objektivnost njegovega prikaza odvisna izključno od pravilnosti dejstvenega materiala, in vprašanje, ali je ta ali oni pretekli dogodek bistven, se sploh ne bo pojavilo. Kadar npr. povezuje razvoj umetnosti z estetskimi kulturnimi vrednotami, razvoj države s političnimi kulturnimi vrednotami, je nad sleherno samovoljo, njegov prikaz pa velja, kolikor se vzdrži nehistorične vrednostne sodbe, za vsakogar, ki sploh priznava estetske ali politične kulturne vrednote kot normativno obče za člane svoje skupnosti.«¹⁰⁹ Subjektivnost zgodovinarja, ki sodi, je — na videz — odstranjena z materialno nespoznavnimi, »kulturnimi vrednotami«, ki veljajo zgolj formalno in utemeljujejo »na vrednote nanašajočo se« objektivnost zgodovine, toda samo, da bi se ji kot merilo objektivnosti, kot vodič k objektivnosti dodelila *faktičnost* »kulturnih vrednot, ki veljajo za njegovo skupnost (se pravi, za njegov razred)«. Samovolja in subjektivnost je premaknjena iz snovi posameznih dejstev in iz sodbe o njih v samo merilo, v »veljavne kulturne vrednote«, ki jih *na teh tleh* ni mogoče presojati in celo raziskovanje njihove veljavnosti ni mogoče: »kulturne vrednote« postanejo za zgodovinarja stvar na sebi; strukturni razvoj, katerega analogije smo lahko videli v prvem poglavju o ekonomiji in pravu. Še pomembnejša pa je druga plat vprašanja, da narava stvari na sebi, značilna za razmerje forma-vsebina, nujno načne *problem totalnosti*. Rickert je tudi glede tega hvalevredno jasen. Potem ko poudari, da je za filozofijo zgodovine metodično nujen materialni nauk o vrednotah, nadaljuje: »Da, tudi univerzalno ali svetovno zgodovino je mogoče *enotno* pisati samo s pomočjo sistema kulturnih vrednot in v toliko predpostavlja materialno filozofijo zgodovine. Sicer pa je za vprašanje o znanstveni objektivnosti čisto empiričnih historičnih prikazov poznavanje nekega sistema vrednot irelevantno.«¹¹⁰ Vprašanje pa je: ali je nasprotje med posameznim zgodovinskim prikazom in univerzalno zgodovino zgolj vprašanje *obsega* ali pa gre tudi tu za vprašanje *metode*? Po Rickertovem spoznavnem idealu bi bila seveda zgodovinska znanost tudi v prvem primeru skrajno problematična. Kajti zgodovinska »dejstva« morajo — kljub vsej »vrednostni oznaki« — ostati v togi in nedoumljivi faktičnosti, saj je postalo z metodično odpovedjo spoznanju totalnosti *metodično* nemogoče, da jih dejansko doumemo, da spoznamo njihov dejanski smisel, njihovo dejansko funkcijo v zgodovinskem procesu. Vprašanje univerzalne zgodovine pa je — kot smo pokazali¹¹¹ — metodološki problem, ki se nujno pojavi pri vsakem prikazu najmanjšega odseka zgodovine ali izseka iz zgodovine. Kajti zgodovina kot totalnost (univerzalna zgodovina) ni niti zgolj mehanična vsota posameznih zgodovinskih dogodkov niti načelo obravnavanja, ki je posameznim zgodovinskim dogodkom transcendentno in bi se zato lahko uveljavilo samo s pomočjo kake lastne discipline, filozofije zgodovine. Totalnost zgodovine je namreč sama realna zgodovinska moč — četudi do zdaj ni zavestna in zato ni spoznana —, ki je ni mogoče ločiti od dejanskosti (in zato od spoznanja) posameznih zgodovinskih dejstev, ne da bi s tem odpravili tudi njihove dejanskosti, njihove faktičnosti same. Totalnost zgodovine je

¹⁰⁹ *Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, 2. izd., str. 562.

¹¹⁰ Prav tam, str. 606–607.

¹¹¹ Prim. spis »Kaj je ortodoksni marksizem?«

dejanski, zadnji razlog njihove dejanskosti, njihove faktičnosti, in zato njihove resnične spoznatosti tudi kot posameznih dejstev. V prej navedenemu spisu smo kot zgled navedli Sismondijevo teorijo krize, da bi pokazali, kako je nezadostna aplikacija kategorije totalnosti preprečila dejansko spoznanje posameznega pojava, čeprav je pravilno opozorila na vse njegove posameznosti. Tudi tam se je pokazalo, da vključitev v totalnost (katere predpostavka je domneva, da je prava zgodovinska dejanskost ravno celota zgodovinskega procesa) ne le odločilno spremeni našo sodbo o posameznem pojavu, temveč se s tem temeljito spremeni predmetna struktura, vsebinska kakšnost tega posameznega pojava kot posameznega pojava. Nasprotje med tem obravnavanjem, ki izolira posamezne zgodovinske pojave in glediščem totalnosti se še bolj plastično pokaže, kadar primerjamo npr. meščansko-ekonomsko obravnavanje funkcije stroja z Marxovim: »Protislovja in antagonizmi, ki so neločljivo združeni s kapitalistično uporabo mašinerije, pravijo, ne obstoje, ker ne izhajajo iz same mašinerije, temveč iz njihove kapitalistične uporabe! Ker torej mašinerija, obravnavana na sebi, skrajšuje delovni čas, olajšuje delo, omogoča človeku, da si podvrže prirodne sile, in povečuje bogastvo producentov, v kapitalistični uporabi pa podaljšuje delovni dan, povečuje intenzivnost dela, zasušnjuje producenta prirodnim silam in ga osiromašuje, izjavlja meščanski ekonom kratko malo: če obravnavamo mašinerijo samo na sebi, nam to dokazuje neizpodbitno, da so vsa ta očitna protislovja samo videz vsakdanje dejanskosti, toda na sebi in torej tudi v teoriji nikakor ne obstoje!«¹¹²

Pustimo — za trenutek — ob strani razredno apologetsko naravo meščansko-ekonomskega načina obravnavanja in obravnavajmo to nasprotje čisto metodološko. Pokaže se, da meščanski način obravnavanja, ki obravnava stroj v njegovi izolirani enkratnosti, v njegovi čisto faktični »individualnosti« (kajti v Rickertovem pomenu je kot pojav ekonomskega razvojnega procesa historični individuum *stroj* [die Machine] — ne posamezni eksemplar), potvarja njegovo dejansko predmetnost tako, da mu njegovo funkcijo v kapitalističnem produkcijskem procesu podtakne kot »večno« bistveno jedro, kot neločljivo stanje njegove »individualnosti«. Metodično to pomeni, da ta način obravnavanja s tem spremeni vsak obravnavani zgodovinski predmet v nespremenljivo monado, ki je izključena iz vsakega vzajemnega učinkovanja z drugimi monadami, ki so dojete na enak način, monado, na katero so, kot se zdi, lastnosti, ki jih ima v svojem neposrednem bivanju, prilepljene kot nasploh neodpravljlive bistvenosti. Monada ohrani s tem sicer individualno enkratnost, ki pa je enkratnost zgolj toge faktičnosti, pač-takšnosti [Gerade-so-seins]. »Vrednostni odnos« [Wertbeziehung] v ničemer ne spremeni te strukture, omogoča namreč samo izbiro iz neskončne množice takih faktičnosti. Tako kot je nanašanje [Bezogtheit] teh individualno-historičnih monad druge na drugo neko njim vnanje nanašanje, ki zgolj opisuje njihovo togo faktičnost, tako ostane tudi njihov odnos do načela vrednostnega odnosa, ki vodi izbiro, čisto faktičen, naključen.

Bistvo zgodovine je pri tem — česar niso prezrli resnično pomembni zgodovinarji XIX. stoletja, denimo Riegel, Dilthey, Dvořák — ravno v spreminjanju tistih *strukturnih oblik*, v katerih vsakokrat poteka spoprijem človeka z njegovim okoljem, oblik, ki določajo predmetnost njegovega notranjega in zunanjega življenja. To pa je objektivno-realno mogoče le tedaj (in zato je lahko adekvatno dojeti le tedaj), če je individualnost, enkratnost neke epohe,

¹¹² Kapital, I, str. 499.

nekega lika itn. v posebnosti teh strukturnih oblik, če je v njih in z njihovo pomočjo odkrita in pojasnjena. Toda neposredna dejanskost ne more biti neposredno dana v teh resničnih strukturnih oblikah niti za človeka, ki jo doživlja, niti za zgodovinarja. Treba jih je najprej poiskati in najti — in pot, ki vodi k njihovem odkritju, je pot spoznanja zgodovinskega razvojnega procesa kot totalnosti. Na prvi pogled je videti — in vsak, ki obtiči v neposrednosti vse svoje življenje, ne pride prek tega »prvega pogleda« — kot da bi bilo to nadaljevanje neko čisto miselno gibanje, neki proces abstrakcije. Toda ta videz nastane prav tako iz miselnih in čustvenih navad gole neposrednosti, v kateri se neposredno dane rečevne forme [Dingformen] predmetov, njihovo neposredno dastvo in kajstvo [Dasein und Sosein] prikazujejo kot nekaj primarnega, realnega, objektivnega, njihovi »odnosi« pa kot nekaj sekundarnega, zgolj subjektivnega. Tej neposrednosti se mora zato vsako dejansko spreminjanje prikazovati kot nekaj nedoumljivega. Neutajljivi faktum spremenjenosti se zrcali za zavestne oblike neposrednosti kot katastrofa, kot nenadna, nagla sprememba,¹¹³ ki prihaja od zunaj in izključuje posredovanje. Da bi mišljenje spremembo sploh lahko doumelo, mora preseči togo zaprtost svojih predmetov drugega nasproti drugemu, mora njihove medsebojne odnose, vzajemno učinkovanje teh »odnosov« in »reči« postaviti na isto raven dejanskosti. Čim večja je ta oddaljenost od gole neposrednosti, čim širše je napeta mreža teh »odnosov«, čim popolneje so »reči« vključene v sistem teh odnosov, tem bolj se zdi, da sprememba ni več nedoumljiva, nima več svojega katastrofičnega bistva, s tem pa postane doumljiva.

Toda le, če to preseganje neposrednosti vodi k večji konkrekciji predmetov, če je pojmovni sistem posredovanj, dosežen na ta način, totalnost empirije, če uporabimo Lassallov posrečeni izraz o Heglovi filozofiji. Z metodičnimi mejami formalno-racionalnega, abstraktnega pojmovnega sistema smo se že seznanili. Tu gre le za to, da ne prezremo, da *ta* odprava gole faktičnosti historičnih dejstev zanje metodično ni mogoča (Rickertovo kritično prizadevanje in sodobne zgodovinske teorije si prizadevajo za to, in *ta* dokaz jim je tudi uspel). S tem je mogoče doseči kvečjemu formalno tipologijo pojavnih oblik zgodovine in družbe, pri čemer lahko historična dejstva nastopijo kot *zgledi*, pri čemer je torej med sistemom dojetanja in objektivno zgodovinske dejanskosti, ki jo je treba dojeti, prav tako zgolj naključna zveza. Naj se to zgodi v naivni obliki »sociologije«, ki išče »zakone« (po zgledu Comta in Spencerja), pri čemer se metodična neresljivost naloge kaže v absurdnosti rezultatov, naj je ta metodična nemožnost — kritično — od začetka zavestna (Max Weber), tako da se na ta način razvije neka pomožna znanost zgodovine, rezultat ostane isti: problem faktičnosti je spet potisnjen nazaj v zgodovino in neposrednost čisto zgodovinskega stališča ostane neodpravljen — ne glede na to, ali je to hoten ali nehoten rezultat teh prizadevanj.

Zgodovinarjevo ravnanje po Rickertovem zgledu (torej kritično najzavednejšega tipa meščanskega razvoja) torej obtiči, kot smo rekli v goli neposrednosti. Zdi se, da temu nasprotuje očitno dejstvo, da je *sámo* zgodovinsko dejanskost mogoče doseči, spoznati in prikazati šele v zapletenem procesu po-

¹¹³ Prim. o materializmu XVIII. stoletja Plehanova, n. n. m., str. 51. V prvem razdelku smo pokazali, da je to metodično stališče meščanske teorije o krizi, o nastanku prava itn. V sami zgodovini lahko vsak zlahka vidi, da mora obravnavanje, ki ni svetovnozgodovinsko, ki ne meri vedno na totalnost razvojnih procesov, ravno najpomembnejše prelomnice zgodovine preobraziti v brezsmiselne katastrofe, ker so njihovi razlogi zunaj področja, v katerem se njihove posledice prikazujejo najbolj katastrofalno. Pomislimo na preseljevanje narodov, na padajočo linijo nemške zgodovine od renesanse naprej, itn.

sredovanja. Ne smemo pa pozabiti, da sta neposrednost in posredovanje sama momenta dialektičnega procesa, da ima vsaka stopnja biti (in doumevajočega odnosa do nje) svojo neposrednost, kot je to dojeto v *Fenomenologiji*, kjer moramo nasproti neposredno danemu objektu »biti v neposrednem ali sprejemajočem odnosu, torej na njemu, kot se daje, ne smemo ničesar spremeniti«. ¹¹⁴ Preseganje te neposrednosti je lahko le geneza, »proizvajanje« objekta. To pa tu že predpostavlja, da se oblike posredovanja, v katerih in s pomočjo katerih je mogoče preseči neposrednosti bivanja danih predmetov, *pokažejo kot strukturna načela oblikovanja in realne gibalne težnje samih predmetov*, da se torej načelno miselna in zgodovinska geneza ujemata. Sledili smo idejno-zgodovinskemu razvoju, ki je v razvoju meščanskega mišljenja vedno bolj vplival na ločitev obeh načel. Lahko smo ugotovili, da zaradi te metodične dvojnosti razpada dejanskost na skupek faktičnosti, ki ga ni mogoče racionalizirati, prek katere je vržena mreža vsebinsko praznih, čisto formalnih »zakonov«. In »spoznavnoteoretsko« preseganje te abstraktne oblike neposredne danosti sveta (in zmožnosti, da ga mislimo) ovekoveča to strukturo, jo dosledno opravičuje kot nujni »pogoj možnosti« tega dojemanja sveta. S tem, da to dojemanje sveta ni sposobno svojega »kritičnega« gibanja usmeriti k dejanskemu ustvarjanju objekta — v tem primeru mislečega subjekta — saj ubere celo nasprotno smer, se na koncu »kritičnega« domišljanja [Zuendedenkens] dejanskosti *ista neposrednost; dvignjena do pojma, ki ji je stal nasproti navadni človek meščanske družbe v vsakdanjem življenju, vrne, vendar zgolj neposredno*.

Neposrednost in posredovanje torej nista le drug drugemu prirejena, medsebojno dopolnjujoča se načina odnosa do predmetov dejanskosti, temveč sta hkrati — v skladu z dialektičnim bistvom dejanskosti in dialektično naravo naših prizadevanj, da se z njo spoprimemo — dialektično relativirani določili. To se pravi, iz vsakega posredovanja mora nujno izhajati neko stališče, kjer predmetnost, ki jo je posredovanje proizvedlo, dobi obliko neposrednosti. To je značilno za odnos meščanskega mišljenja do družbeno-zgodovinske biti meščanske družbe, ki je pojasnjena in osvetljena z množico posredovanj. Če tu ni več zmožno najti nadaljnja posredovanja, dojeti bit in nastajanje meščanske družbe kot produkt istega subjekta, ki je »proizvedel« dojeto totalnost spoznanja, postane *njegovo zadnje stališče odločilno za celoto mišljenja — stališče gole neposrednosti*. Kajti »posredujoče bi moralo,« po Heglovih besedah, »biti to, v čemer bi bili obe strani eno, zavest bi torej spoznala en moment v drugem, svoj smoter in početje v usodi, in svojo usodo v svojem smotru in početju, *svoje lastno bistvo v tej nujnosti*«. ¹¹⁵

Naše dosedanje razpravljanje je, upam, dovolj jasno pokazalo, da je meščanskemu mišljenju ravno tu manjkalo in moralo manjkati ravno to posredovanje. Ekonomsko je to dokazal Marx na nešteti mestih, ¹¹⁶ ko je napačne predstave, ki jih ima meščanska ekonomija o ekonomskem procesu kapitalizma, izrecno reducirал na pomanjkanje posredovanja, na metodično izogibanje kategorijam posredovanja, na neposredno sprejemanje izpeljanih oblik predmetnosti, na zaustavljanje na stopnji — zgolj neposredne — predstave. V drugem poglavju smo izrecno opozorili na miselne sklepe, ki izvirajo iz narave meščanske družbe in iz metodičnih pregrad njenega mišljenja, in pokazali antinomije (subjekt-objekt, svoboda-nujnost, individuum-družba, forma-vse-

¹¹⁴ Hegel, *Werke*, II, str. 73.

¹¹⁵ Prav tam, str. 275.

¹¹⁶ Prim. npr. *Kapital*, III, str. 383, 399, 424—425, 428—429, 440—441 itn.

bina itn.), v katere se je pri tem moralo mišljenje zaplesti. Zdaj gre le za to, da spoznamo, da meščansko mišljenje — čeprav pride šele z največjim miselnim naporom do teh antimonij — vendarle sprejema temelj biti [Seinsgrundlage], iz katerega izvirajo te antinomije, kot samoumevno faktičnost, kot faktičnost, ki jo je treba kar vzeti, da je do nje v neposrednem razmerju. Tako pravi npr. Simmel prav o ideološki strukturi zavesti postvarenja: »in zaradi tega naj nasprotni smeri, če si že prizadevajo tudi k idealu absolutno čistega ločevanja: s tem da vsa stvarna vsebina življenja postaja vedno bolj stvarna in neosebna, da bi njegov nepostvarljivi preostanek postal tem bolj osebni, tem bolj nesporna last tega jaza«. ¹¹⁷ S tem pa ravno iz tega, kar naj bi se s posredovanjem izpeljalo in razumelo, nastane sprejeto, celo kot vrednota poveljevano načelo razlage vseh pojavov: nepojasnjena in nepojasnljiva faktičnost dastva in kajstva meščanske družbe se kaže kot večni naravni zakon ali kot brezčasno veljavna kulturna vrednota.

To pa je hkrati samoodpravljanje zgodovine. »Potemtakem je zgodovina bila,« pravi Marx, »je pa ni več.« ¹¹⁸ In četudi ta antinomija dobiva pozneje vedno bolj pretanjene oblike, čeprav se pojavi celo kot historizem, kot historični relativizem, se sam temeljni problem odpravljanja zgodovine, ne spremeni. Najjasneje se nam to nezgodovinsko, antizgodovinsko bistvo meščanskega mišljenja, pokaže, če obravnavamo *problem sedanjosti kot zgodovinski problem*. Tu ni treba navajati zgledov. Popolno nesposobnost vseh meščanskih mislecev in zgodovinarjev, doumeti svetovnozgodovinske dogodke sedanjosti kot svetovno zgodovino, mora vsak trezno razmišljajoči človek od svetovne vojne in svetovne revolucije dalje imeti v slabem spominu. Tega popolnega neuspeha, ki je sicer zaslužne zgodovinarje in ostroumne mislece vrgel na duhovno raven najslabše, sočutje in zaničevanje zbujaajoče provincialne žurnalistike, ne moremo preprosto in v vseh primerih razložiti zgolj z zunanjimi razlogi (cenzura, prilagoditev »nacionalnim razrednim interesom itn.), temveč ima ta neuspeh svoj metodični razlog tudi v tem, da kontemplativno-neposredni odnos med subjektom in objektom spoznanja izvira iz »temnega in praznega« iracionalnega vmesnega prostora, ki ga je opisal Fichte, katerega praznina in tema, ki ju je poznalo tudi preteklo spoznanje, vendar ju je zastrla časovna in zgodovinsko-posredovana oddaljenost, morata tu neprikrito priti na dan. Lepa prisposoda Ernsta Blocha lahko to metodično pregrado morda jasneje osvetli kot izčrpna analiza, ki tu tako ali tako ne bi bila mogoča. Ko narava postane pokrajina — v nasprotju z nezavednim kmetovim življenjem v naravi npr. — je predpostavka umetniške neposrednosti doživljanja pokrajine, ki je seveda šlo skoz mnoga posredovanja, če naj to neposrednost doseže, neka — tu prostorska — distanca med opazovalcem in pokrajino. Opazovalec stoji zunaj pokrajine, sicer narava sploh ne more postati pokrajina. Če bi poskušal, ne da bi presegel to estetsko-kontemplativno neposrednost, tudi sebe samega in naravo, ki ga neposredno prostorsko obdaja, prav tako vključiti v »naravo kot pokrajino«, bi se takoj pokazalo, da pokrajina *začenja* postajati pokrajina šele v neki določeni, seveda vsakokratni različni distanci opazovalca pokrajine, da ima lahko samo kot prostorsko ločeni opazovalec pokrajinski odnos do narave. To naj velja tu seveda samo kot zgled, ki metodično osvetljuje stanje stvari, kajti pokrajinski odnos se primerno in neproblematično izrazi v umetnosti, vendar ne smemo pozabiti, da se tudi v umetnosti odpre

¹¹⁷ *Philosophie des Geldes*, str. 531.

¹¹⁸ *Beda filozofije*, MEID II, str. 488.

ista odpravljliva distanca med subjektom in predmetom, s katero smo se srečevali povsod v sodobnem življenju, in da umetnost lahko pomeni samo oblikovanje, ne pa realne rešitve te problematike. V zgodovini pa, brž ko je potisnjena v sedanost — in to je neogibno, saj nas konec koncev zgodovina zanima zato, da bi sedanost dejansko razumeli — se ta, po Blochovih besedah »škodljivi prostor«, jasno pokaže. Pokaže se namreč, da sta obe skrajnosti, na kateri se polarizira nesposobnost meščansko-kontemplativnega odnosa dometi zgodovino: »veliki individui« kot brezobzirni stvaritelji zgodovine in »naravni zakoni« zgodovinskega miljeja — ne glede na to, ali sta ločena ali združena — enako nemočna pred bistvom radikalno novega, sedanosti, ki zahteva osmisilitve.¹¹⁹ Notranja dovršenost umetniškega dela lahko zakrije brezno, ki se tu odpira, kolikor njegova dovršena neposrednost ne dopušča vprašanja o posredovanju, ki s kontemplativnega stališča ni več mogoče. Sedanost kot problem zgodovine, kot praktično neogiben problem pa neizprosno terja to posredovanje. Treba se ga je lotiti. V teh poskusih pa se razkrije to, kar Hegel v zvezi z omenjenim določilom posredovanja pravi o neki stopnji samozavedanja: »Zavest pa je zato skoz svoje izkustvo, v katerem bi morala priti do svoje resnice, postala sama sebi uganka, posledica njenih dejanj zanj niso njena dejanja sama; kar jo doleti, *zanjo* ni izkustvo tega, kar je *na sebi*; prehod ni gola sprememba forme iste vsebine in bistva, enkrat predstavljena kot vsebina in bistvo zavesti, drugič kot predmet ali *uzrto* bistvo samega sebe. *Abstraktna nujnost* velja torej za le negativno, nezapopadeno *moč občosti*, na kateri se razbije individualnost.«

2.

Zgodovinsko spoznanje proletariata se začenja s spoznanjem sedanosti, s samospoznanjem lastnega družbenega položaja, s tem, da se pokaže njegova nujnost (v smislu geneze). Da se geneza in zgodovina ujemata ali da sta, natančneje rečeno, zgolj momenta istega procesa, je mogoče le, kadar se po eni strani vse kategorije, ki tvorijo človeško bivanje, prikažejo kot določila tega bivanja samega (in ne zgolj njegove doumljivosti), po drugi strani pa, kadar se njihovo sosledje, njihova medsebojna odvisnost in povezanost pokažejo kot momenti historičnega procesa samega, kot strukturna značilnost sedanosti. Sosledje in notranja povezanost kategorij torej nista niti čisto logična niti nista urejena po čisto historični faktičnosti.

»Nasprotno, njihov vrstni red je določen z odnosom, ki ga imajo v sodobni meščanski družbi drug na drugega in ki je ravno nasproten od tega, kar se prikazuje kot njihov naravni odnos ali ustreza vrsti historičnega razvoja.«¹²⁰ To spet predpostavlja, da se v svetu, ki stoji v teoriji in praksi človeku nasproti, dá pokazati predmetnost, ki — kolikor je do konca pravilno mišljena in dojeta — nikdar ne sme obtičati v kaki goli neposrednosti, podobni prej obravnavanim oblikam; ki jo je mogoče temu ustrezno dojeti kot kontinuiran moment, posredujoč med preteklostjo in prihodnostjo, tako da je mogoče

¹¹⁹ Znova opozarjam na Plehanova v zvezi z dilemo starega materializma. Da logično stališče vsakega meščanskega pojmovanja zgodovine stremi k mehaniziranju »množice« in k iracionalizaciji junaka, je pokazal Marx proti Brunu Bauerju (*Sveta družina*, MEW 2, str. 82 sl.). Toda pri Carlylu ali Nietzscheju npr. lahko najdemo natančno tako dvojnost gledišča. Celo tako previdni mislec kot Rickert (kljub zadržkom, npr. n. n. m., str. 380) se nagiba k temu, da obravnava »milje« in »množična gibanja« kot določene z naravnimi zakoni in vidi le v posamezni osebnosti historično individualnost. N. n. m., str. 444, 460–461 itn.

¹²⁰ *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, MEW 13, str. 638.

176

pokazati v vseh njenih kategorialnih odnosih, da je produkt človeka produkt družbenega razvoja. S tem vprašanjem pa je sproženo vprašanje o »ekonomski strukturi« družbe. Kajti kot razvija Marx v svoji polemiki proti napačnemu ločevanju načela (se pravi, kategorije) od zgodovine pri psevdoheglovcu in vulgarnemu kantovcu Proudhonu, če se tu postavi vprašanje »zakaj se je razodelo to načelo ravno v 11. ali 18. stoletju in ne v katerem drugem, tedaj vidimo, da moramo do nadrobnosti preiskati, kakšni so bili ljudje 11. in 18. stoletja, kakšne njihove vsakokratne potrebe, njihove produktivne sile, njihov način produkcije, surovine za njihovo produkcijo, pa tudi, kakšna so bila razmerja človeka do človeka, ki so izhajala iz vseh eksistenčnih pogojev. Mar poglobitev v vsa ta vprašanja ne pomeni, da raziščemo dejansko, profano zgodovino ljudi slehernega stoletja in da predstavimo te ljudi obenem kot avtorje in igralce njihove lastne drame? Toda v trenutku, ko predstavimo ljudi kot igralce in avtorje njihove lastne zgodovine, se po ovinku vrnemo k resničnemu izhodišču, ker zapustimo večna načela, iz katerih smo izšli.«¹²¹

177

Vendar pa bi bilo zmotno misliti — in ta zmota je metodično izhodišče vsakega vulgarnega marksizma — da to stališče pomeni preprosto sprejemanje neposredno dane (se pravi, empirične) družbene strukture. To nesprijemanje empirije, kot ga zdaj razumemo, to preseganje njene gole neposrednosti nikakor ne pomeni preprosto nezadovoljstvo s to empirijo, preprosto — abstraktno — voljo, da se jo spremeni. Taka volja, tako vrednotenje empirije bi dejansko ostalo čisto subjektivno: »vrednostna sodba«, želja, utopija. Toda tudi s tem, da stremimo k utopiji, dobi filozofsko bolj objektivirano in bolj izčiščeno obliko najstva [Sollen], ne preseže sprejemanja empirije in s tem hkrati golega subjektivizma težnje po spreminjanju, ki ni filozofsko pretanjen. Kajti najstvo predpostavlja prav v klasični in čisti obliki, ki jo je dobilo v kantovski filozofiji, neko bit, na katero kategorije najstva načelno *ni mogoče aplicirati*. Ravno s tem torej, da subjektivna namera, da ne sprejme preprosto svojega empirično danega bivanja, dobi obliko najstva, se neposredno dana oblika empirije filozofsko potrdi in posveti; se filozofsko ovekoveči. »V pojavih,« pravi Kant, »ni mogoče ničesar pojasniti iz pojma svobode, temveč mora biti tu vedno vodilo naravni mehanizem.«¹²² Vsaka teorija najstva je torej pred to dilemo: ali — nesmiselni — obstoj empirije, katere nesmiselnost je metodična predpostavka najstva, saj se smiselni biti problem najstva sploh ne bi mogel pojaviti, pusti nespremenjen in s tem da najstvu zgolj subjektivno naravo ali pa mora predpostaviti neko (tako biti kot najstvu) transcendentno načelo, da bi lahko razložila realno delovanje najstva na bit. Kajti priljubljena rešitev nekega neskončnega progressa, ki jo je spodbudil že Kant, zgolj prikriva nerešljivost tega problema. Filozofsko nikakor ne gre za to, da se določi čas, ki ga najstvo potrebuje za preoblikovanje biti, temveč je treba pokazati tista načela, s pomočjo katerih je najstvo *sploh sposobno* delovati na bit. Ravno to pa metodično ni mogoče, ker se naravni mehanizem utrdi kot nespremenljiva oblika biti, ker sta najstvo in bit strogo razmejena, ker je za bit in najstvo, tako nasprotipostavljena, značilna togost, ki je s tega stališča ni mogoče odpraviti. Neka metodična nemožnost pa se ne more najprej neskončno pomanjšati in potem razdeljena na neki neskončen proces, nikoli nenadoma spet prikazati kot realnost.

¹²¹ Beda filozofije, MEID II, str. 483.

¹²² Kritik der praktischen Vernunft, str. 38—39. Prim. tudi prav tu, str. 24, 123 itn. Grundlegung der Metaphysik der Sitten, str. 4, 38 itn. Prim. k temu tudi Heglovo kritiko, Werke III, str. 133 sl.

Toda nikakor ni naključje, da je meščansko mišljenje kot izhod iz protislovja, ki mu ga postavlja nasproti danost zgodovine, našlo neskončni progres. Kajti po Heglu pride do tega progressa »povsod, kjer so *relativna določila* prignana do svoje nasprotnosti, tako da so v neločljivi enotnosti, in vendar je vsakemu pripisano samostojno bivanje nasproti drugemu. Ta progres je zato *protislovje*, ki ni razrešeno, temveč je vedno zgolj izrečeno kot *dano*«. ¹²³ In Hegel je prav tako dokazal, da metodična operacija, ki je logična predpostavka neskončnega progressa, v tem, da so elementi tega procesa, ki so kvalitativno neprimerljivi in ki ostanejo kvalitativno neprimerljivi, prestavljeni v čisto kvantitativni odnos drug do drugega, pri čemer pa »je vsak takoj postavljen kot ravnodušen do te spremembe«. ¹²⁴ S tem se spet vrača stara antinomija stvari na sebi v novi podobi: po eni strani ohranita bit in najstvo svojo togo, nepremostljivo nasprotnost, po drugi pa se s to zgolj navidezno, zunanjo zvezo, ki pušča njuno iracionalnost in faktičnost nedotaknjeno, ustvarja med njima neki milje navideznega nastajanja, pri čemer dejansko tema zgodovine, nastajanje in minevanje, še toliko bolj potone v noč nerazumljivosti. Kajti pri reduciranju na kvantitete, ki ne sme zajeti le temeljnih elementov procesa, temveč njegove posamezne stadije, se spregleda, da pri tem vsekakor nastane videz postopnosti prehoda. »Toda postopnost zadeva zgolj zunanost spremembe, ne njene kvalitativnosti; predhodno kvantitativno razmerje, ki je neskončno blizu tistemu, ki sledi, je še neko drugo kvalitativno bivanje... Pogosto se poskuša spremembo *dojeti* s postopnostjo prehoda; toda postopnost je, nasprotno, zgolj ravnodušna sprememba, nasprotje kvalitativne spremembe. V postopnosti pa je povezanost obeh realnosti, vzetih kot stanja ali kot samostojne reči, odpravljena; postavljeno je, da... je ena drugi nasploh vnanja; s tem je odstranjeno ravno to, kar je nujno za *dojetje*, pa čeprav je zanj potrebno še tako malo... S tem sta nastajanje in minevanje sploh odpravljena, ali *nasebnost* [das Ansich], notranje, v katerem je nekaj pred svojim bivanjem, je preobraženo v *majhnost vnanjega bivanja*, bistvena ali pojmovna razlika pa v neko vnanjo golo razliko velikosti.« ¹²⁵

Preseganja neposrednosti empirije in njenih prav tako zgolj neposrednih racionalističnih zrcaljenj se torej ne sme stopnjevati do poskusa preseganja imanence (družbene) biti, če naj to napačno transcendiranje filozofsko sublimirano še enkrat ne utrdi in ovekoveči neposrednosti empirije z vsemi njenimi nerešljivimi vprašanji. Preseganje empirije lahko, nasprotno, pomeni le, da so sami predmeti empirije dojeti in razumljeni kot momenti totalnosti, se pravi, kot momenti celotne družbe, ki doživlja zgodovinske prevrate. Kategorija posredovanja kot metodični vzvod za premagovanje gole neposrednosti empirije ni nič, kar se od zunaj (subjektivno) vnaša v predmete, ni nobena vrednostna sodba ali najstvo, ki bi stala njihovi biti nasproti, *temveč je razodevanje njihove prave, objektivne predmetne strukture same*. To pa se lahko prikaže na predmetih in se dvigne do zavesti šele, ko je opuščeno napačno stališče meščanskega mišljenja. Kajti posredovanje ne bi bilo mogoče, če ne bi bilo že samo empirično bivanje predmetov posredovano, sprejemajoč le zato in toliko videz neposrednosti, kolikor po eni strani manjka zavest posredovanja,

¹²³ Werke III, str. 147.

¹²⁴ Prav tam, str. 262.

¹²⁵ Prav tam, str. 432—435. Zasluga Plehanova je, da je že l. 1891 opozoril na pomembnost te plati Heglove Logike za razlikovanje evolucije in revolucije (Neue Zeit X/I, str. 280 sl.). Zai mu v tem ni nihče teoretsko sledil.

po drugi pa so predmeti (ravno zato) iztrgani iz spleta svojih dejanskih določil in umetno izolirani.¹²⁶

Toda pri tem ne smemo pozabiti, da ta proces izolacije predmetov ni nič naključnega in samovoljnega. Če pravilno spoznanje odpravlja napačno ločevanje predmetov (in njihovo še bolj napačno povezovanje s pomočjo abstraktnih refleksijskih določil), pomeni ta popravek veliko več kot golo popravljanje napačne ali nezadostne znanstvene metode, kot nadomestek hipoteze s tako, ki bolje funkcionira. Nasprotno, k socialnemu bistvu sedanosti spada tako takšna miselna predelava njene predmetne forme kot tudi samo predmetno izhodišče teh predelovanj. Če je torej stališče proletariata postavljeno nasproti stališču meščanskega razreda, tedaj proletarsko mišljenje nikakor ne zahteva neke tabule rase, nekega »brezpredpostavkovnega novega začenjanja« za do- jemanje dejanskosti, kot je to meščansko mišljenje — vsaj po osnovni tenden- cenci — počelo nasproti fevdalnim formam srednjega veka. Ker je njegov praktični cilj ravno temeljni prevrat celotne družbe, pojmuje meščansko družbo skupaj z njenimi miselnimi, umetniškimi itn. obdelavami kot *izhodišče* metode. Metodološka funkcija kategorij posredovanja je v tem, da z njihovo pomočjo začnejo objektivno učinkoviti, in da se zato lahko dvignejo v zavest proleta- riata tisti imanentni pomeni, ki predmetom meščanske družbe nujno pripada- jo, ki pa prav tako nujno manjkajo njihovi neposredni pojavnosti v meščanski družbi in temu ustrezno njihovim miselnim odsevom v meščanskem mišljenju. To se pravi, ne gre ne za naključje ne za čisto teoretsko-znanstveni problem, da meščanstvo teoretsko obtiči v neposrednosti, medtem ko jo proletarijat pre- seže. V razliki teh obeh teoretskih stališč se namreč kaže različnost družbene biti obeh razredov. Seveda je spoznanje, ki izhaja s stališča proletariata, ob- jektivno znanstveno višje; saj se je v njem metodična rešitev tistih problemov, s katerimi so se največji misleci meščanske epohe zaman spopadali, stvari adekvatno zgodovinsko spoznanje kapitalizma, ki mora ostati za meščansko mišljenje nedosegljivo. Toda to objektivno stopnjevanje spoznavne vrednosti metod se po eni strani spet kaže kot družbeno zgodovinski problem, kot nujna posledica tipov družbe, ki ju reprezentirata oba razreda, in njunega zgodovin- skega zaporedja, tako da se zaradi tega to, kar je »napačno«, »enostransko« v meščanskem pojmovanju zgodovine, prikazuje kot nujni moment v metodični zgradbi družbenega spoznanja.¹²⁷ Po drugi strani se pokaže, da je vsaka meto- da nujno povezana z bitjo zadevnega razreda. Metoda buržoazije izrašača ne- posredno iz njene družbene biti in se zato drži njenega mišljenja gola nepo- srednost kot vnanja, toda ravno zato nepremostljiva pregrada. Nasprotno mora proletarijat to pregrado neposrednosti notranje prevladati *na izhodišču*, takoj ko zavzame svoje stališče. Ker pa dialektična metoda vedno znova producira in reproducira svoje lastne bistvene momente, ker je njeno bistvo zanikanje premočrtnega, tekočega miselnega razvoja, se proletarijat s tem problemom iz- hodišča *znova* srečuje na vsakem koraku tako miselnega dogajanja dejanskosti kot na vsakem praktično-zgodovinskem koraku. Za proletarijat je pregrada

¹²⁶ Prim. metodično plat tega vprašanja, predvsem prvi del Heglove *Filozofije religije*. Zlasti XI, str. 158—159. »Ni nobenega neposrednega vedenja. Neposredno vedenje je, kjer nimamo zavesti posredovanja, a je posredovano.« Podobno v predgovoru k *Fenomenologiji*: »Samo ta sebe ponovno vzpostavljajoča enakost ali refleksija v drugobiti v sebi samem — ne neka prvotna enotnost kot taka, ali neposredna kot taka, je to, kar je resnično.« *Werke* II, str. 15.

¹²⁷ Engels je tudi dejansko sprejel Heglov nauk o napačnem (ki je najlepše izpeljan v pred- govoru k *Fenomenologiji*, *Werke* II, str. 30 sl.). Prim. npr. kritiko vloge »zla« v zgodovini. *Feuerbach*, MEID V, str. 461. To seveda velja zgolj za zares izvirne zastopnike meščanskega mišljenja. Epigoni, eklektiki in zgolj sikoifanti interesov propadajočega razreda sodijo v po- vsem drugo obravnavo.

neposrednosti postala notranja pregrada. S tem se je ta problem razjasnil; s takšno postavitevijo vprašanja pa sta že dani pot in možnost odgovora.¹²⁸

A vendar samo možnost. Teza, iz katere smo izhajali, da je družbena bit v kapitalistični družbi — neposredno — ista za buržoazijo in proletarijat, ostane veljavna. Lahko pa zdaj dodamo, da ta ista bit, čigar gonilo so razredni interesi, drži buržoazijo ujeta v tej neposrednosti, proletarijat pa žene prek nje. Kajti v družbeni biti proletariata se neogibno pokaže dialektična narava zgodovinskega procesa, torej posredovana narava vsakega momenta, ki pride do svoje resnice, svoje prave predmetnosti šele v posredovani totalnosti. Za proletarijat je vprašanje obstoja ali propada, da se zave dialektičnega bistva svojega bivanja, buržoazija pa dialektično strukturo zgodovinskega procesa zakrije v vsakdanjem življenju z abstraktnimi refleksijskimi kategorijami kvantifikacije, neskončnega progressa itn., da bi potem v trenutkih preobrata doživela nenadne katastrofe. To temelji — kot smo pokazali — na tem, da se za buržoazijo subjekt in objekt zgodovinskega procesa in zgodovinske biti vedno prikazujeta v dvojni podobi: za zavest stoji posamični individuum kot spoznavajoči subjekt nasproti neznanski objektivni nujnosti družbenega dogajanja, doumljivi le v majhnih izsekih, v realnosti pa se prav zavestno dejanje in nehanje individua znajde na objektivni strani nekega procesa, čigar subjekta (razred) ni mogoče obuditi v zavestnost, ki mora zavesti — dozdevnega — subjekta, individua vedno ostati transcendenten. Subjekt in objekt družbenega procesa sta torej tu že v razmerju dialektičnega vzajemnega učinkovanja. Ker pa se prikazujeta vedno togo podvojena in drug drugemu vnanja, ostane ta dialektika nezavedna, in predmeti ohranijo svojo dvojno in zato togo naravo. Ta togost se lahko reši le katastrofično, takoj nato pa se umakne prav tako togi strukturi. Ta nezavedna in zato načeloma neobvladljiva dialektika »izbruhne v priznanju naivnega začudenja, ko se prikaže kot družbeno razmerje to, kar so okorno menili ravno, da držijo kot reč, nato pa jih kot reč drži prav tisto, kar so komaj utrdili kot družbeno razmerje«.¹²⁹

Za proletarijat ni te podvojene podobe njegove družbene biti. Najprej se prikazuje kot čisti in goli objekt družbenega dogajanja. V vseh momentih vsakdanjega življenja, v katerih se posamični delavec samemu sebi prikazuje kot subjekt svojega lastnega življenja, mu neposrednost njegovega bivanja razbije to iluzijo. Vsili mu spoznanje, da njegove najelementarnejše zadovoljitve potreb, »delavčeva individualna konsumpcija je torej faktor produkcije in reprodukcije kapitala, bodisi da se dogaja v delavnici, tovarni itn. bodisi zunaj nje v delovnem procesu ali izven njega, povsem tako kakor čiščenje stroja, bodisi da se opravlja v delovnem procesu ali v določenih odmorih med delovnim procesom«.¹³⁰ Kvantifikacija predmetov, njihova določenost z abstraktnimi refleksijskimi kategorijami prihaja v življenju delavca neposredno na dan kot abstrakcijski proces, ki se vrši na njem samem, ki od njega loči njegovo delovno silo in ga prisili, da jo prodaja kot blago, ki mu pripada. Ko pa prodaja to svoje edino blago, ga vključuje (ker pa je njegovo blago neločljivo od njegove fizične osebe, vključuje sebe samega) v mehanično-racionalno narejeni delni proces, ki ga najde kot neposredno skončanega, zaključenega in tudi brez njega funkcionirajočega, v katerega je vključen kot neka zgolj na abstraktno kvantiteto reducirana številka, kot mehanizirano in racionalizirano posebno orodje.

¹²⁸ O tej razliki med proletariatom in buržoazijo prim. spis »Razredna zavest«.

¹²⁹ *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, MEW 13, str. 22.

¹³⁰ *Kapital*, I, str. 644.

S tem se za delavca skrajno zaostri postvarelost neposrednega pojavnega načina kapitalistične družbe. In res obstaja tudi za kapitalista ta podvojitve osebnosti, to raztrganje človeka na element gibanja blaga in na (objektivno-nemočnega) gledalca tega gibanja.¹³¹ Toda njegovo zavest ima nujno obliko neke — seveda objektivno dozdevne — dejavnosti, delovanja njegovega subjekta. Ta videz mu zakrije resnično dejstvo za delavca, ki nima tega notranjega torišča navedene dejavnosti, pa raztrganost njegovega subjekta ohrani surovo obliko njegove — po tendenci — brezmejne zaslužjenosti. Zato je prisiljen, da to, da postaja blago, da je reduciran na čisto kvantiteto, prestaja kot objekt procesa.

183 Ravno to pa ga žene prek neposrednosti tega stanja. Kajti »čas je,« pravi Marx, »prostor človeškega razvoja.«¹³² Kvantitativne razlike izkoriščanja, ki se kapitalistu neposredno kažejo kot kvantitativna določila objekta njegovega izračuna, se morajo delavcu prikazovati kot odločilne, kvalitativne kategorije njegove celotne fizične, duhovne, moralne itn. eksistence. Sprevrščanje kvantitete v kvaliteto ni le, kot to prikazuje Heglova *Filozofija narave* in navezujoč nanjo Engelsov *Anti-Dühring*, določen moment dialektičnega razvojnega procesa. Temveč je vrhu tega, kot smo s Heglovo *Logiko* pravkar izpeljali, vznik pristne predmetne oblike biti, raztrganje tistih begajočih refleksijskih določil, ki so pristno predmetnost popačile na stopnji nekega zgolj neposrednega, nezainteresiranega, kontemplativnega odnosa. Ravno ob problemu delovnega časa se jasno pokaže, da je kvantificiranje postvarujoči in postvarili ovoj, ki se širi prek resničnega bistva objektov in ki lahko sploh samo toliko velja kot objektivna oblika predmetnosti, kolikor subjekt, ki je do predmeta v kontemplativnem ali (dozdevno) praktičnem odnosu, ni zainteresiran za bistvo predmeta. Če Engels¹³³ navaja prehod vode iz tekočega v trdo oziroma plinasto stanje kot zgled za sprevrščanje kvantitete v kvaliteto, je zgled pravilen le za te točke prehoda. Toda to stališče zanemari, da postanejo tudi tisti prehodi, ki se tu kažejo kot čisto kvantitativni, po svoji naravi kvalitativni, brž ko se spremeni gledišče. (Vzemimo, če navedemo res trivialni zgled, pitnost vode, kjer »kvantitativne« spremembe na neki točki prav tako postanejo kvalitativne itn.) To postane še toliko bolj jasno, če metodično obravnavamo zgled iz *Kapitala*, ki ga je navedel Engels. Gre za kvantitativno velikost, ki je nujna na določeni stopnji produkcije, da bi se lahko neka vsota vrednosti preobrazila v kapital; na tej meji, pravi Marx,¹³⁴ se kvantiteta sprevrže v kvaliteto. Če zdaj primerjamo obe vrsti možnih kvantitativnih sprememb in njunih sprevrščanj v kvaliteto (večanje ali zmanjševanje te vsote vrednosti in daljšanje ali krajšanje delovnega časa), je jasno, da gre v prvem primeru dejansko zgolj za neko — po Heglu — »vozlovnico merskih razmerij«, v drugem pa je vsaka sprememba po svojem notranjem bistvu kvalitativna, ki jo 184 v njeni kvantitativni pojavi obliki delavcu sicer vsili njegovo družbeno okolje, toda njeno bistvo obstaja zanj ravno v njeni kvalitativni takšnosti. Dvojna pojavnost oblika izvira očitno iz tega, da za delavca delovni čas ni le objektna oblika njegovega prodanega blaga, delovne sile (v tej obliki je problem tudi

¹³¹ Na tem kategorialno temeljijo tako imenovane teorije absistence. Sem spada predvsem pomen »znotraj posvetne askeze« za nastanek »duha kapitalizma«, ki ga je poudaril Max Weber. Tudi Marx ugotavlja to dejansko stanje, ko poudari, da kapitalistu »njegov zasebni konsum pomeni toliko, kot okraši akumulacijo njegovega kapitala, kakor v italijanskem knjigovodstvu zasebne izdatke vpisujejo na stran kapitalistovega dolgovanja kapitalu«. *Kapital*, str. 668.

¹³² *Mezda, cena in profit*, MEID IV, str. 211.

¹³³ *Anti-Dühring*, CZ, Ljubljana 1979, str. 85, 161.

¹³⁴ *Kapital*, I, str. 350.

zanj zamenjevanje ekvivalentov, torej kvantitativno razmerje), temveč hkrati odločilna eksistenčna oblika njegovega bivanja kot subjekta, kot človeka.

S tem pa neposrednost in njena metodična posledica: togo postavljanje drugega nasproti drugemu subjektu in objekta nikakor ni popolnoma premagano. Problem delovnega časa nakazuje sicer — ker ravno v njem doseže postvarenje svoj vrh — težnjo, ki nujno žene proletarsko mišljenje prek te neposrednosti. Kajti po eni strani je delavec v svoji družbeni biti neposredno *popolnoma* postavljen na stran objekta: sebi se prikazuje neposredno kot predmet in ne kot akter družbenega delovnega procesa. Po drugi pa ta objektna vloga že na sebi ni več čisto neposredna. To se pravi, preobrazba delavca v goli objekt produkcijskega procesa je sicer objektivno odpravljena z načinom kapitalistične produkcije (v nasprotju s suženjstvom in tlačanstvom), s tem, da je delavec prisiljen svojo delovno silo objektivirati nasproti svoji celotni osebnosti in jo prodajati kot blago, ki mu pripada. Toda ravno z razcepom na objektivnost in subjektivnost v človeku, ki se objektivira kot blago, je hkrati omogočeno ovedenje tega položaja. V prejšnjih, bolj samoraslih družbenih formah je delo določeno »neposredno kot funkcija nekega člana družbenega organizma«,¹³⁵ v suženjstvu in tlačanstvu se prikazujejo oblike gospostva kot »neposredno gonilo produkcijskega procesa«, ker tistim, ki delajo in ki s svojo nedeljeno celotno osebnostjo tičijo v takih zvezah, onemogoča, da se ovedejo svojega družbenega položaja. Nasprotno je »delo, ki se prikazuje v menjalni vrednosti, predpostavljeno kot delo izoliranega posameznika. Družbeno postane tako, da privzema obliko svojega neposrednega nasprotja, obliko abstraktne občosti«.

Tu se že jasneje in konkretnije kažejo tisti momenti, ki dialektizirajo delavčevo družbeno bit in njegove oblike zavesti in jih s tem ženejo prek gole neposrednosti. Delavec se lahko ove svoje družbene biti predvsem le tedaj, ko se ove sebe samega kot blaga. Njegova neposredna bit ga postavlja — kot smo pokazali — v produkcijski proces kot čisti in goli objekt. Ko se ta neposrednost kaže kot posledica raznovrstnih posredovanj, ko začenja postajati jasno, kaj vse predpostavlja ta neposrednost, začenjajo fetiške forme blagovne strukture razpadati: delavec spozna v blagu samega sebe in svoje lastne odnose do kapitala. Kolikor praktično še ni sposoben dvigniti se nad to objektno vlogo, je njegova zavest: *samozavedanje blaga*; ali drugače rečeno: samospoznanje, samorazkritje kapitalistične družbe, utemeljene na blagovni produkciji, na blagovnem prometu.

To pristopanje samozavedanja k blagovni strukturi pa je nekaj načelno in kvalitativno drugega od tistega, čemur se sicer ponavadi reče zavest »o« nekem predmetu. Ne le zato, ker je samozavedanje. Kajti ta bi — kot npr. v znanstveni psihologiji — vendarle lahko bila zavest »o« nekem predmetu, ki zgolj »naključno« izbere samo sebe za predmet, ne da bi spremenila način odnosa zavesti do predmeta in temu ustrezno način spoznanja, ki je tako dobljeno. Iz česar potem nujno izhaja, da morajo biti kriteriji resnice za spoznanje, ki tako nastaja, natanko isti kot za spoznanje o »tujih« predmetih. Tudi če morda antični suženj, instrumentum vocale, spozna sebe kot sužnja, to ni samospoznanje v tem smislu: saj lahko suženj pride s tem zgolj do spoznanja nekega predmeta, ki je »naključno« on sam. Med »mislečim« in »nezavednim« sužnjem ni objektivno-družbeno nobene odločilne razlike, prav tako kot je ni med možnostjo sužnja, da se ove svojega lastnega družbenega polo-

¹³⁵ Zur Kritik der politischen Ökonomie, MEW 13, str. 21.

žaja, in med možnostjo »svobodnjaka«, da spozna suženjstvo. Toga spoznavno-teoretska podvojitve na subjekt in objekt in pa to, da se spoznavajoči subjekt strukturno ne dotakne adekvatno spoznanega objekta, ostaneta pri tem nespremenjena.

Samospoznanje delavca kot blaga pa je že kot spoznanje praktično. To se pravi, to spoznanje predmetno, strukturno spremeni objekt svojega spoznanja. Objektivna posebna narava dela kot blaga, njegova »uporabna vrednost« (spособnost, da daje presežni produkt), ki kot vsaka uporabna vrednost izgine brez sledu v kvantitativnih menjalnih kategorijah kapitalizma, se v tej zavesti, skoz to zavest prebudi do družbene dejanskosti. Posebna narava dela kot blaga, brez te zavesti nespoznano gonilo ekonomskega razvoja, se s to zavestjo sama objektivira. A s tem, da pride na dan posebna predmetnost te vrste blaga, da je pod rečevnim ovajem odnos med ljudmi, pod kvantificirajočo skorjo kvalitativno, živo jedro, je mogoče razkriti fetiški značaj vsakega blaga, temelječega na delovni sili kot blagu, v vsakem blagu stopa njegovo jedro, odnos med ljudmi, kot faktor v družbeni razvoj.

Seveda je vse to le implicitno vsebovano v dialektični nasprotipostavitelnosti kvantitete in kvalitete, s katero smo se srečali pri vprašanju delovnega časa. To se pravi nasprotipostavljenost z vsemi določili, ki iz nje izhajajo, je le začetek tistega zapletenega procesa posredovanja, katerega cilj je spoznanje družbe kot zgodovinske totalnosti. Dialektična metoda se od meščanskega mišljenja ne razlikuje zgolj po tem, da je samo ona usposobljena, da spozna totalnost, temveč je to spoznanje mogoče le zato, ker je odnos celote do delov v načelu drugačen od odnosa mišljenja v reflektorijskih določilih. Skratka, bistvo dialektične metode — gledano s tega gledišča — je v tem, da je v vsakem dialektično pravilno dojetem momentu vsebovana celotna totalnost, da je mogoče iz vsakega momenta razviti celotno metodo.¹³⁶ Pogosto in ne povsem neupravičeno je bilo poudarjeno, da znamenito poglavje Heglove *Logike* o biti, nebiti in nastajanju vsebuje celotno Heglovo filozofijo. Z isto pravico bi morda rekli, da poglavje v fetiškem značaju blaga skriva v sebi celotni historični materializem, celotno samospoznanje proletariata kot spoznanje kapitalistične družbe (in spoznanje prejšnjih družb kot njenih predhodnih stopenj).

Iz tega seveda nikakor ne izhaja, da je postal razvoj celote v njeni vsebinski polnosti v tem odveč. Nasprotno. Heglov program doumeti absolutno, spoznavni cilj njegove filozofije, kot rezultat, velja še bolj za spremenjeni predmet spoznanja marksizma, saj je dialektični proces tu razumljen kot identičen s samim zgodovinskim razvojem. Pri tej metodični ugotovitvi gre zgolj za strukturno dejansko stanje, da posamezni moment ni del neke mehanične celote, ki bi jo lahko sestavili iz takih delov (iz tega pojmovanja bi spet izhajalo pojmovno spoznanje kot neskončnega progressa), temveč da tiči v posameznem momentu možnost, da se iz njega razvije celotna vsebinska polnost totalnosti. Toda samo, če je moment fiksiran kot moment, se pravi, če je dojet kot prehod k totalnosti, če se tisto gibanje prek neposrednosti, ki ne spremeni moment — ki ni bil na sebi nič drugega kot jasno prikazano protislovje dveh

¹³⁶ Tako Marx piše (22. VI. 1867) Engelsu: »Gospodje ekonomisti so doslej spregledali to, kar je izredno preprosto, da [jej] forma: 20 vatlov platna = 1 suknjič le nerazvita baza za 20 vatlov platna = 2 funta šterlinga, da torej najenostavnejša blagovna forma, kjer njegova vrednost še ni izražena kot razmerje do vseh drugih blag, temveč le kot nekaj razlikovanega od njegove lastne naravne forme, vsebuje vso skrivnost denarne forme in s tem in nuce vse meščanske forme delovnega produkta.« *Korespondenz*, MEW 31, str. 306. Prim. o tem tudi sijajno analizo razlike med menjalno vrednostjo in ceno v *H kritiki politične ekonomije*, kjer je pokazano, da so v tej razliki »koncentrirane vse nevihte, ki grozijo blagu v dejanskem cirkulacijskem procesu«. MEW 13, str. 53 sl.

refleksijskih določil — v moment dialektičnega procesa, ne zaustavi, se strdi v novo neposrednost.

Ta refleksija vodi nazaj k našemu konkretnemu izhodišču. V prej nakažani Marxovi opredelitvi kapitalističnega dela smo srečali nasprotje izoliranega posameznika do abstraktne občosti, s katero je zanj posredovan odnos njegovega dela do družbe. In tudi tu je treba spet ugotoviti: kot v vsaki neposredno-abstraktni obliki danosti biti sta tu buržoazija in proletariati znova neposredno v podobnem položaju. Toda tudi tu se pokaže, da buržoazija zaradi svojega razrednega položaja obtiči v svoji neposrednosti, proletariati pa zaradi — zanj specifične — dialektike njegovega razrednega položaja žene prek nje. Preobrazba vseh predmetov v blaga, njihova kvantifikacija v fetiške menjalne vrednosti ni le neki intenzivni proces, ki tako deluje na vsako obliko predmetnosti v življenju (kot smo to lahko ugotovili ob problemu delovnega časa), temveč je tudi (in od tega neločljivo) ekstenzivno širjenje teh oblik na celoto družbene biti. Za kapitalista je ta stran procesa stopnjevanje kvantitete objektov njegovega računa in spekulacije. Kolikor ta proces privzema zanj videz nečesa kvalitativnega, gre pri tem kvalitativnem poudarku za vedno večje stopnjevanje racionaliziranja, mehaniziranja, kvantificiranja sveta, ki se mu postavlja nasproti (razlika med gospodstvom trgovskega kapitala in gospodstvom industrijskega kapitala, kapitaliziranje kmetijstva itn.). Odpira se perspektiva — vsekakor tu in tam nenadoma pretrgana z »iracionalnimi« katastrofami — neskončnega progressa, ki vodi k popolni kapitalistični racionalizaciji celotne družbene biti.

Za proletariati pa je »isti« proces nastajanje njega samega kot razreda. V obeh primerih gre za sprevračanje kvantitete v kvaliteto. Treba je samo slediti razvoju od srednjeveške obrti prek enostavne kooperacije, manufakture itn. do sodobne tovarne, da bi jasno videli velike razlike, ki so tu — tudi za buržoazijo — dane kot mejniki na razvojni poti. Razredni smisel teh sprememb pa obstaja za buržoazijo ravno v nenehni zanazajšnji preobrazbi na novo dosežene kvalitativne stopnje na kvantificirano raven nadaljnje racionalne izračunljivosti. Razredni smisel »istega« razvoja pa je za proletariati v tako *odpravljeni izoliranosti*, v ovedenju družbene narave dela, v težnji, da se abstraktna občost pojavne oblike družbenega načela vedno bolj konkretizira in premaguje.

Tu postane tudi razumljivo, zakaj spreminjanje-v-blogo [Zur-Ware-Werden], ta zmogljivost, ločena od celotne osebnosti človeka, samo pri proletariatu zraste v revolucionarno razredno zavest. V prvem razdelku smo sicer pokazali, da je mogoče temeljno strukturo postvarenja dokazati za vse družbene forme sodobnega kapitalizma (birokracija). Toda ta struktura se pokaže povsem jasno in je sposobna ovedenja samo v proletarčevem delovnem razmerju. Predvsem ima njegovo delo že v svoji neposredni danosti golo in abstraktno obliko blaga, v drugih oblikah pa je ta struktura skrita za fasado »duhovnega dela«, »odgovornosti« itn. (včasih za oblikami »patriarhalizma«); in čim globlje sega postvarenje v »dušo« tistega, ki svojo zmogljivost prodaja kot blago, tem bolj ta videz vara (žurnalizem). Tej objektivni skritosti blagovne forme subjektivno ustreza, da proces postvarenja, delavčevo spreminjanje-v-blogo — dokler se temu zavestno ne upre — delavca sicer izniči, krni in pohablja njegovo »dušo«, toda ravno njegovega človeško-duševnega bistva ne preobraža v blago. Torej se lahko glede na to svoje bivanje notranje popolnoma objektivira, v birokraciji itn. pa postane postvareli človek tudi v tistih organih po-

189 stvar, mehaniziran, blago, ki bi lahko bili edini nosilci upora zoper to postvarjenje. Tudi njegove misli, čustva itn. postanejo v svoji kvalitativni biti postvarili. »Veliko težje je narediti tekoče trdne misli,« pravi Hegel, »kot čutno bivanje.«¹³⁷ Končno ta korupcija zadobi tudi objektivne oblike. Za delavca je njegov položaj v produkcijskem procesu po eni strani nekaj dokončnega, po drugi pa ima na sebi neposredno obliko blaga (negotovost dnevnih tržnih nihanj itn.). Pri drugih oblikah pa obstaja tako videz neke trdnosti (pragmatika službe, pokojnina itn.) kot tudi — abstraktna — možnost *individualnega* vzpona v vladajoči razred. Na ta način se tu vzgaja »stanovska zavest«, ki učinkovito preprečuje nastanek razredne zavesti. Čisto abstraktna negativnost v delavčevem bivanju torej ni le objektivno najbolj značilna pojavnost oblike postvarjenja, strukturni zgled za kapitalistično podružbljenje, temveč — ravno zato — *subjektivno* točka, na kateri je mogoče to strukturo dvigniti do zavesti in jo na ta način praktično prebiti. »Delo,« pravi Marx, »je nehalo biti zraščeno kot določilo z individuom v neki posebnosti;«¹³⁸ treba je le odpraviti napačne pojavnostne oblike tega bivanja v njegovi neposrednosti in proletarijat bo zagledal lastno bivanje kot razreda.

3.

Ravno tukaj, kjer bi lahko najlažje nastal videz, da je ves ta proces preprosta »zakonita« posledica združenja mnogo delavcev v velikih obratih, mehaniziranja in uniformiranja delovnega procesa, niveliranja življenjskih razmer, je zelo pomembno spregledati varljivi videz, ki tiči v enostranskem podudarjanju te plati stvari. Prav gotovo je to, kot smo prej omenili, *neogibni, prvi pogoj* za razvoj proletariata v razred; brez teh predpostavk seveda proletarijat nikdar ne bi postal razred, brez njihovega nenehnega stopnjevanja — kar uravnava mehanizem kapitalističnega razvoja — ne bi nikdar dosegel pomena, zaradi katerega je danes odločilni dejavnik človeškega razvoja. Kljub temu ni nobenega protislovja, če ugotovimo, da tudi tu ne gre za neposredni odnos. Neposredno so — po besedah Komunističnega manifesta — »ti delavci, ki se morajo postopoma prodajati, blago kot vsaki drugi trgovski artikel«. S tem, da ima to blago možnost, da se dokoplje do zavesti o sebi samem kot blagu, pa ta problem še daleč ni rešen. Neposredovana zavest blaga je namreč, ustrezno njegovi enostavni pojavnosti formi, ravno abstraktno izoliranje in zgolj abstraktni, zavesti onstranski odnos do tistih momentov, zaradi katerih je družbeno. Tu ne bom obravnaval vprašanj konflikta (neposrednih) posameznih interesov in razrednih interesov, doseženih (posredovanih) z izkustvom in spoznanjem, konflikta med trenutno neposrednimi interesi in trajno občimi. Samo ob sebi se razume, da moramo tu zapustiti neposrednost. Če poskušamo tu razredni zavesti pripisati neko neposredno obliko bivanja, neogibno zabredemo v mitologijo: neka skrivnostna rodovna zavest (natančno tako skrivnostna kot Heglovi »narodni duhovi«), čigar odnosa do zavesti posameznika in delovanja nanjo sploh ni mogoče doumeti, še manj doumljiva pa postaja z mehanično-naturalistično psihologijo, se tedaj prikazuje kot demiurg gibanja.¹³⁹ Po drugi strani ta razredna zavest, ki se tu prebuja in raste s spoznanjem

¹³⁷ Werke II, str. 27.

¹³⁸ Zur Kritik der politischen Ökonomie, MEW 13, str. 635.

¹³⁹ Tako pravi Marx o »rodu« pri Feuerbachu — in vsako takšno pojmovanje niti najmanj ne presega Feuerbacha, pogosto celo zaostaja za njim — da je ta lahko le »razumljen kot notranja, nema, množstvo individuov zgolj naravno povezujoča občest«. VI. teza, MEW II, str. 358.

skupnega položaja in skupnih interesov, abstraktno vzeto, ni za proletariat nič specifičnega. Ta enkratnost njegovega položaja temelji na tem, da ima preseganje neposrednosti tu neko — ne glede na to, ali je psihološko že zavedna ali pa za zdaj nezavedna — *intenco k totalnosti* družbe; da zato proletariatu — po svojem *smislu* — ni treba obstati na neki relativno višji stopnji vračajoče se neposrednosti, temveč se nenehno giblje k tej totalnosti, je torej v dialektičnem procesu neposrednosti, ki nenehno odpravlja samo sebe. Marx je to stran proletarske razredne zavesti spoznal zelo zgodaj. V pripombah o vstaji šlezijских tkalcev poudari kot bistveno znamenje tega gibanja njegovo »teoretsko in zavestno naravo«. ¹⁴⁰ V pesmi tkalcev vidi »držno bojno geslo, kjer se ognjišče, tovarna, okrožje sploh ne omenjajo, temveč proletariat takoj prepričljivo, ostro, brezobzirno, nasilno razglasi svoje nasprotovanje družbi privatne lastnine«. In sama akcija kaže svojo »premoč« v tem, da »so se vsa druga gibanja najprej obrnila samo proti *industrijskemu gospodarju*, proti vidnemu sovražniku, to gibanje pa se hkrati obrača proti bankirju, proti skritemu sovražniku«.

Metodični pomen tega pojmovanja bi podcenjevali, če bi v ravnanju, ki ga je Marx — upravičeno ali neupravičeno — pripisal šlezijским tkalcem, ugledali zgolj njihovo sposobnost, da namesto najbližjih motivov vključijo v premišljevanja, ki so za podlago dejanjem, tudi tiste motive, ki so prostorsko-časovno ali pojmovno bolj oddaljeni. To lahko namreč — seveda bolj ali manj jasno izraženo — opazimo v dejanjih skoraj vseh razredov, ki so se zgodovinsko pojavili. Gre za pomen te razdalje od neposredno danega, in sicer po eni strani za strukturo predmetov, ki so pritegnjeni kot motivi in objekti dejavnosti, po drugi pa za zavest, ki vodi dejanje in za njen odnos do biti. In tu se zelo jasno pokaže razlika med meščanskim stališčem in proletarskim. Za meščansko mišljenje je — če je tako kakor, denimo, tu govor o problemih delovanja — ta razdalja po svojem bistvu vključevanje prostorsko-časovno bolj oddaljenih predmetov v racionalni izračun. Toda bistvo miselnega gibanja je v tem, da te predmete pojmuje kot istovrstne tistim bližnjim, se pravi, kot prav tako racionalizirane, kvantificirane, izračunljive. Pojmovanje pojavov v obliki družbenih »naravnih zakonov« je ravno po Marxu tako vrhunec kot tudi »neprekoračljiva pregrada« meščanskega mišljenja. Spreminjanje funkcije, ki ga ta pojem zakona doživi med zgodovino, izvira iz tega, da je prvotno bilo načelo prevrata (fevdalne) dejanskosti, nato pa je postal načelo ohranjanja (meščanske) dejanskosti, ne da bi spremenil svojo strukturo zakona. Pa tudi prvo gibanje je bilo — družbeno gledano — nezavedno. Nasprotno pomeni ta »razdalja«, to preseganje neposrednosti za proletariat: *preobrazbo predmetnosti objektov delovanja*. Tej preobrazbi so na prvi pogled podvrženi tako prostorsko-časovno najbližji predmeti kot tudi tisti oddaljeni. Kmalu pa se pokaže, da razkrivajo preobrazbo, nastajajočo na ta način, še bolj vidno in očitno. Kajti bistvo spremembe je po eni strani v praktičnem vzajemnem učinkovanju med prebujajočo se zavestjo in predmeti, iz katerih nastaja in *katerih* zavest je, po drugi strani v raztalitvi, v tem, da tisti predmeti, ki so tu dojeti kot momenti družbenega razvoja, torej kot goli momenti dialektične celote, postajajo tekoči, se spreminjajo v proces. In izhodišče tega gibanja je tisto, kar je njegovo najbolj notranje bistveno jedro praktično samo delovanje, zato dojema

¹⁴⁰ MEW I, str. 404. Za nas je tu pomembna le metodična stran. Vprašanje, ki ga je načel Mehring, koliko je Marx precenil zavestnost vstaje tkalcev, ne spada sem. *Metodično* je bistvo razvoja revolucionarne razredne zavesti v proletariatu tudi tu povsem opredelili, in njegovi poznejši nazorji (*Manifest*, *Brumaire* itn.) o razliki med meščansko in proletarsko revolucijo se vseskozi gibljejo po tej uhojeni poti.

najmočnejše in najodločnejše neposredne objekte delovanja, da bi z njihovim totalnim, strukturnim prevratom sprožilo prevrat ekstenzivne celote. Delovanje kategorije totalnosti se namreč kaže veliko prej, kot bi bilo z njo mogoče osvetliti popolno raznovrstnost predmetov. Uveljavi se ravno v tem, da ima delovanje, za katerega se zdi, da tako vsebinsko kot tudi zavestno izginja v odnosu do posameznih objektov, vendarle intenco spremeniti celoto, da je delovanje — po svojem objektivnem smislu — usmerjeno k spreminjanju celote. Kar smo prej čisto metodološko dognali o dialektični metodi, da imajo njeni posamezni momenti in elementi na sebi strukturo celote, se tu kaže v neki konkretnejši obliki, ki je jasneje usmerjena k praktičnemu. Ker je bistvo zgodovinskega razvoja objektivno dialektično, je mogoče ta način razumevanja spreminjanja dejanskosti opazovati pri vsakem odločilnem prehodu. Veliko prej, preden bi si ljudje lahko bili na jasnem o minevanju neke določene gospodarske oblike in z njo povezanih socialnih, jurističnih itn. oblik, se jasno pokaže očitno nastalo protislovje na predmetih njihovega vsakdanjega delovanja. Če npr. teorija tragedije od Aristotela do teoretikov Cornellovega časa in njena praksa v vsem svojem razvoju obravnava družinske konflikte kot najprimernejšo snov za tragedijo, tedaj tiči za tem pojmovanjem — ne glede na tehnično prednost zgostitve dogajanj, ki je s tem dosežena — občutek, da se veliki družbeni prevrati tu razodevajo čutno-praktično nazorno, kar omogoča njihovo jasno upodobitev, medtem ko je dojemanje njihovega bistva, dojetje njihovih razlogov in njihovega pomena v celotnem procesu tako subjektivno kot objektivno enako nemogoče. Tako nam Aishil¹⁴¹ in Shakespeare dajeta v svojih družinskih slikah tako globoke in pravilne podobe o družinskih prevratih svojega časa, da lahko šele zdaj s pomočjo historičnega materializma sploh teoretsko dosežemo to slikovito uvidenje.

193

Družbeni položaj in njemu ustrezno stališče proletariata pa kvalitativno odločilno presega ta zgled, ki smo ga tu omenili. Enkratnost kapitalizma je ravno v tem, da odpravlja vse »naravne pregrade« in preobraža celotnost medsebojnih človeških odnosov v čisto družbene odnose.¹⁴² S tem, da meščansko mišljenje, ujet v fetiške kategorije, dopušča, da se učinki teh odnosov med ljudmi strdijo v trdno rečevnost [Dinghaftigkeit], mora miselno zaostajati za objektivnim razvojem. Abstraktno-racionalne refleksijske kategorije, ki so objektivno-neposredni izraz tega — prvega — dejanskega podružbljenja celotne človeške družbe, se prikazujejo meščanskemu mišljenju kot nekaj zadnjega, neodpravljlivega. (Zato je meščansko mišljenje do njih vedno v neposrednem razmerju.) Proletariat pa je postavljen v žarišče tega procesa podružbljanja. Preobrazba dela v blago odstrani po eni strani vse »človeško« iz neposrednega bivanja proletariata, po drugi pa isti razvoj vedno bolj iztreblja iz družbenih form vse »samoraslo«, vsak neposredni odnos do narave itn., tako da se ravno v njihovi, človeku tuji, celo nečloveški objektivnosti lahko razkrije podružbljeni človek kot njihovo jedro. Ravno v tem objektiviranju, v tem racionaliziranju in postvarenju vseh družbenih form se prvič jasno pokaže zgradba družbe iz odnosov med ljudmi.

Toda samo če vztrajamo hkrati na tem, da so ti odnosi med ljudmi po Engelsovih besedah »vezani na reči« in »se prikazujejo kot reči«; če niti za hip ne pozabimo, da ti človeški odnosi niso neposredni odnosi človeka do člo-

¹⁴¹ Pomislimo na Bachofenovo analizo Oresteje in njen pomen za razvojno zgodovino družbe. Da Bachofen, ujet v ideologijo, ostane na stopnji pravilne razlage drame in ni sposoben iti dalje, ravno dokazuje pravilnost teh nazorov.

¹⁴² Prim. o tem Marxovo analizo industrijske rezervne armade in prenaseljenosti. *Kapital*, I, str. 711 sl.

veka, temveč značilna razmerja, v katerih objektivni zakoni produkcijskega procesa posredujejo te odnose, v katerih ti »zakoni« nujno postanejo neposredne pojavne oblike človeških odnosov. Iz tega izhaja, prvič, da se človek kot jedro in temelj postvarelih odnosov lahko najde samo v odpravljanju in prek odpravljanja njihove neposrednosti. Da je treba torej izhajati iz te neposrednosti, od postvarelih zakonitosti. Drugič, da te pojavne oblike nikakor niso gole miselne oblike, temveč oblike predmetnosti sedanje meščanske družbe. Njihova odprava, če naj bo dejanska odprava, ne more biti torej preprosto miselno gibanje, temveč se mora dvigniti k njihovi *praktični* odpravi *kot življenjskih oblik družbe*. Vsako spoznanje, ki hoče ostati čisto spoznanje, mora na koncu nujno ponovno pripoznati te oblike. Tretjič, te prakse ni mogoče ločiti od spoznanja. Praksa v smislu resnične spremembe teh oblik se lahko začne le, če noče biti nič drugega *kot do-mišljenje* [Zuendenken], *kot ovedenje* in *zavedanje* [Bewusstmachen] gibanja, ki je imanentna tendenca teh oblik. »Dialektika,« pravi Hegel, »je *imanentno* preseganje, v katerem se enostranskost in omejenost razumskih določil prikazuje kot to, kar ona je, namreč kot njihova negacija.«¹⁴³ Velik korak marksizma kot znanstvenega stališča proletariata prek Hegla je v tem, da refleksijskih določil ne pojmuje kot neke »večne« stopnje dojemanja dejanskosti sploh, temveč kot nujno eksistencialno in miselno obliko meščanske družbe, postvarenja biti in mišljenja in s tem odkriva dialektiko v sami zgodovini. Dialektika se torej tu ne vnaša v zgodovino ali razlaga s pomočjo zgodovine (kot npr. zelo pogosto pri Heglu), temveč se, nasprotno, *razbira* in oveda iz zgodovine same kot njena nujna pojavna oblika na tej določeni razvojni obliki.

Nosilec tega procesa zavesti pa je, četrtič, proletariat. S tem, da se njegova zavest prikazuje kot imanentni nasledek zgodovinske dialektike, se proletariat sam prikazuje kot dialektičen. To se pravi, po eni strani je ta zavest samo izrekanje zgodovinsko nujnega. Proletariatu »ni treba udejanjiti nobenih idealov«. Zavest proletariata, spremenjena v prakso, lahko oživi le to, kar sili k odločitvi zgodovinska dialektika, nikdar pa ne more »praktično« preseči poteka zgodovine in ji vsiljevati gole želje ali spoznanja. Saj sama ni drugo kot ovedeno protislovje družbenega razvoja. Po drugi strani pa dialektična nujnost nikakor ni identična z mehanično-kavzalno nujnostjo. V zvezi s pravkar navedenim mestom pravi Marx: delavski razred »mora le *osvoboditi* (podčrtal avtor) elemente nove družbe, ki so se že razvili v naročju podirajoče se buržoazne družbe«. Golemu protislovju — avtomatično zakonitemu produktu kapitalističnega razvoja — se mora torej pridružiti nekaj *novega*: zavest proletariata, ki postaja dejanje. A s tem, da se s tem golo protislovje dvigne do zavestno-dialektičnega protislovja, s tem da ovedenje postane *praktična prehodna točka*, se spet konkretnije pokaže že večkrat omenjena narava proletarske dialektike: ker zavest tu ni zavest o nekem predmetu, ki ji stoji nasproti, temveč samozavedanje predmeta, *dejanje ovedenja preobrne obliko predmetnosti svojega objekta*.

Kajti šele v tej zavesti se jasno pokaže globoka iracionalnost, ki se skriva za racionalističnimi delnimi sistemi meščanske družbe in ki se sicer pokaže le eruptivno, katastrofično, toda ravno zaradi tega ne spremeni oblike in pove-zave predmetov na površini. Tudi ta položaj je mogoče najbolje spoznati na najpreprostejših vsakdanjih dogodkih. Problem delovnega časa, ki smo ga za zdaj obravnavali zgolj s stališča delavca, zgolj kot moment, kjer njegova za-

¹⁴³ *Encyclopädia*, str. 81.

vest nastaja kot zavest blaga (torej kot zavest strukturnega jedra meščanske družbe), pokaže v trenutku, ko je ta zavest nastala in ko je presegla golo neposrednost danega položaja, temeljni problem razrednega boja strnjen v eni točki: problem *nasilja* [Gewalt] kot tiste točke, kjer je neuspeh dialektizacije »večnih zakonov« kapitalistične ekonomije prisiljen prepustiti zavestnemu delovanju ljudi odločitev o usodi razvoja. Marx izpeljuje te misli takole: »Vidimo torej: če ne upoštevamo te povsem prožne pregrade, narava blagovne menjave sama ne postavlja nikakršne meje delovnemu dnevu in zato tudi ne presežnemu delu. Kapitalist brani svoje pravice kot kupec, ki skuša podaljšati delovni dan, kolikor je mogoče, in če se le dá, napraviti iz enega delovnega dne dva. Po drugi strani omejuje kupcu specifična narava prodanega blaga njegovo potrošnjo, in delavec brani kot prodajalec svojo pravico, ko hoče omejiti delovni dan na neko normalno dolgot. Tu nahajamo torej antinomijo, pravico zoper pravico, obe enakovredno potrjeni z zakonom blagovne menjave. Med enakimi pravicami odloča sila. In zato se nam v zgodovini kapitalistične produkcije normiranje delovnega dne kaže kot boj za pregrade delovnega dneva — boj med kolektivnim kapitalizmom, se pravi kapitalističnim razredom, in kolektivnim delavcem, se pravi delavskim razredom.«¹⁴⁴ Toda tudi tu moramo poudariti: nasilje, ki se tu prikazuje kot konkretna podoba iracionalne pregrade kapitalističnega racionalizma, kot točka pretrganja njegovih zakonov, je za buržoazijo nekaj povsem drugega kot za proletariat. Zanj je nasilje neposredno nadaljevanje njenega vsakdanjega življenja: po eni strani ni nasilje noben nov problem, po drugi pa ravno zaradi tega ni sposobno rešiti niti enega od samoproizvedenih družbenih protislovij. Za proletariat pa so njegova uveljavitev in njegova učinkovitost, njegova možnost in domet odvisni od tega, koliko je premagana neposrednost najdenega bivanja [vorgefundenen Daseins]. Seveda je možnost tega preseganja, torej razsežnost same zavesti, produkt zgodovine. Toda ta zgodovinsko možna višina ni premočrtno nadaljevanje neposredno najdenega (in njegovih »zakonov«), temveč v zavestnosti o celoti družbe, doseženi z mnogoterimi posredovanji, v jasni nameri udejanjiti dialektične težnje razvoja. In vrsta posredovanj se ne sme neposredno kontemplativno končati, temveč se mora usmeriti na kvalitativno novo, ki izvira iz dialektičnega protislovja: biti mora gibanje, ki posreduje iz sedanjosti v prihodnost.¹⁴⁵

To pa spet predpostavlja, da se toga rečevna bit objektov družbenega dogajanja razkrije kot goli videz, da se dialektika, ki je v protislovju s seboj neka logična absurdnost, dokler je govor o prehodu neke »reči« v neko drugo »reč« (ali nekega — strukturno — rečevnega pojma v nekega drugega), preskuša na vseh predmetih, da je torej mogoče pokazati, da so reči v procese razvezani momenti. S tem smo ponovno prišli do pregrade antične dialektike, do tistega momenta, ki jo loči od materialistično-zgodovinske dialektike. (Hegel je tudi tu metodični prehod, to je, pri njem lahko najdemo elemente obeh pojmovanj v metodično ne popolnoma izčiščeni mešanici.) Kajti eleatska dialektika gibanja sicer pokaže protislovja, ki so sploh temelj gibanja, toda gibajočo se reč pušča nedotaknjeno. Naj se leteča puščica giblje ali miruje, sredi dialektičnega vrtinca ostane kot puščica, kot reč, nedotaknjena v svoji predmetnosti. Po Heraklitu morda res ni mogoče dvakrat stopiti v isto reko; ker pa večna sprememba sama ne nastaja, temveč je, tj. ne proizvede ničesar kvalitativno novega, gre le za nastajanje nasproti togi biti *posameznih reči*. Kot nauk o ce-

¹⁴⁴ *Kapital*, I, str. 264. Prim. tudi *Mezda, cena in profit*, MEID IV, str. 214.

¹⁴⁵ Prim., kar smo že povedali o »post festum« — zavesti buržoazije v smislu »Sprememba funkcije« in »Ortodoksn marksizem«.

loti se večno nastajanje vendarle prikazuje kot nauk o neki večni biti, in za otekajočo reko je neka nespremenljiva bistvenost, pa čeprav se njena narava izraža v nepretrganem spreminjanju posameznih reči.¹⁴⁶ Pri Marxu pa dialektični proces preobraža oblike predmetnosti samih predmetov v proces, v tok. V procesu enostavne reprodukcije kapitala se povsem jasno prikazuje bistvena narava procesa, ki preobrača te forme predmetnosti. Golo »ponavljanje ali kontinuiteta vtisne procesu povsem nove značilnosti ali, nasprotno, razkroji navidezne značilnosti svojega le uposameznjenega procesa«. Kajti »ne glede na vsakršno akumulacijo spreminja torej že sama kontinuiteta produkcijskega procesa ali enostavna reprodukcija po krajši ali daljši periodi vsak kapital nujno v akumulirani kapital ali v kapitalizirano presežno vrednost. Tudi če je bil ta kapital ob svojem vstopu v produkcijski proces osebno pridelana lastnina tistega, ki ga uporablja, postane prej ali slej brez ekvivalenta prisvojena vrednost ali materializacija, bodisi v denarni obliki ali drugače, neplačanega tujega dela.«¹⁴⁷ Spoznanje, da družbeni predmeti niso reči, temveč odnosi med ljudmi, se torej stopnjuje, dokler se popolno ne razvežejo v procese. Če pa se tukaj njihova bit prikazuje kot nastajanje, torej to nastajanje ni nobeno abstraktno šumenje nekega zgolj občega potekanja mimo nas, nobena vsebinsko prazna durée réelle, temveč nepretrgana produkcija in reprodukcija tistih razmerij, ki se, iztrgana iz tega konteksta, popačena z refleksijskimi kategorijami, meščanskemu mišljenju prikazujejo kot reči. Šele tu se zavest proletariata dvigne do samozavedanja družbe v njenem zgodovinskem razvoju. Kot zavest golega blagovnega razmerja se proletariati lahko ovede le kot objekt ekonomskega procesa. Kajti blago se producira, in tudi delavec kot blago, kot neposredni producent je kvečjemu mehanično pogonsko kolo v mehanizmu. Če pa se rečevnost kapitala razveže v nepretrganem procesu svoje produkcije in reprodukcije, tedaj se je s tega stališča mogoče ovedeti, da je proletariati resnični — četudi vkljenjeni in za zdaj nezavedni — *subjekt* tega procesa. Če se torej zapusti skončano dana, neposredna dejanskost, tedaj vznikne vprašanje: »Ali producira delavec v tovarni bombažnih izdelkov samo bombaževino? Ne, producira kapital. Producira vrednosti, ki služijo znova za to, da ukazujejo njegovemu delu, da bi z le-tem ustvarjal nove vrednosti.«¹⁴⁸

4.

S tem pa se problem dejanskosti pokaže v popolnoma novi luči. Če se prikazuje zdaj — heglovsko rečeno — nastajanje kot resnica biti, proces kot resnica reči, tedaj pomeni to, da *razvojnimi tendencami zgodovine pripada neka višja dejanskost kot »dejstvom«* gole empirije. Gotovo vlada — kot smo drugje

¹⁴⁶ Obširna obravnava tega vprašanja tu ni mogoča, čeprav bi se lahko ravno iz te razlike jasno pokazala razlika med antiko in novim vekom, ker je samega sebe odpravljajoči Heraklitov rečevni pojem dejansko najbolj podoben postvarili strukturi sodobnega mišljenja. Šele tedaj bi se lahko pregrada antičnega mišljenja, nesposobnost dialektično dojeti družbeno bit svoje sedanjosti in skoznjo zgodovino, jasno prikazala kot pregrada antične družbe, ki jo je Marx ob drugih vprašanjih, toda metodično usmerjen na isto, dokazal v Aristotelovi *Ekonomiji*. Za Heglovo in Lassalovo dialektiko je značilno, da sta zelo precenila Heraklitovo »sodobnost«. Iz tega pa zgolj izhaja, da ostaja ta »antična« pregrada mišljenja (kljub vsemu ne-kritično stališče do zgodovinske pogojenosti obeh, iz katerih izhaja mišljenje) tudi za njuno mišljenje neprekorajljiva, izraža pa se v kontemplativno-spekulativni in nematerialno-praktični temeljni naravi njune filozofije.

¹⁴⁷ *Kapital*, I, str. 638, 642. Tudi tukaj se prej poudarjeni pomen preobrata kvantitete v kvaliteto pokaže kot značilnost vsakega posameznega momenta. Kvantificirani momenti, obravnavani zgolj izolirano, ostanejo ravno kvantitativni. Kot momenti toka se prikazujejo kot kvantitativna sprememba ekonomske strukture kapitala.

¹⁴⁸ *Mezno delo in kapital*, MEID II, str. 690.

199 pokazali¹⁴⁹ — v kapitalistični družbi preteklost nad sedanjostjo. To pa pomeni samo, da se antagonistični proces, ki ga ne vodi nobena zavest in ki ga žene zgolj lastna imanentna in slepa dinamika, razodeva v vseh svojih neposrednih pojavnih oblikah kot gospodstvo kapitala nad delom; da se torej mišljenje, ki ostaja na tleh te neposrednosti, oklepa vsakokratnih skrepenelih oblik posameznih stadijev; da stoji težnjam, ki vendarle delujejo, nemočno nasproti kot skrivnostnim močem; da delanje, ki mu ustreza, ni nikdar sposobno obvladati te težnje. Ta podoba neke nenehno gibajoče se pošastne togosti postane takoj smiselna, če se njena togost razreši v proces, čigar gonilna sila je človek. Da je to mogoče samo s stališča proletariata, ni mogoče pojasniti le iz tega, da je smisel procesa, ki se razkriva v teh težnjah, odprava kapitalizma, da bi torej ovedenje tega vprašanja pomenilo za meščanstvo duhovni samomor. Temelji v bistvu tudi na tem, da se lahko »zakoni« dejanskosti kapitalizma, skrepeneli v rečevnosti, v kateri je prisiljena živeti buržoazija, uveljavljajo le prek glav — navidezno — delujočih nosilcev in agentov kapitala. Povprečna profitna stopnja je metodični vzorni zgled takih teženj. Njen odnos do posameznih kapitalistov, katerih dejanja določa kot neznana in nespoznatna moč, popolnoma razkriva strukturo »zvijačnosti uma«, ki jo je globokoumno spoznal Hegel. Da individualne »strasti«, prek katerih in skoz katere se te težnje uveljavljajo, privzemajo obliko najskrbnejšega, najeksaktnjšega in najdaljnovidnejšega izračuna, prav v ničemer ne spremeni dejanstva, še celo jasneje poudari njegovo naravo. Kajti videz popolnega racionalizma v vseh posameznostih, ki ga narekuje razredna določenost družbene biti in ki je zato subjektivno utemeljeni videz, še ostreje osvetli, da je vendarle uveljavljajoči se smisel celotnega procesa za ta racionalizem nedoumljiv. Da tudi tu ne gre za neko enkratno dogajanje, neko katastrofo, temveč za nepretrgano produkcijo in reprodukcijo istega razmerja, da so momenti teženj, ki se udejanjajo in ki so že postale »dejstva« empirije, takoj vpreženi kot postvarelo skrepenela in izolirana dejstva v mrežo racionalnega računa, prav tako ne more v ničemer spremeniti te temeljne strukture, temveč kaže le, kako zelo ta dialektični antagonizem obvladuje vse pojave kapitalistične družbe.

200 Pomeščanje socialdemokratskega mišljenja se vedno najjasneje kaže v opuščanju dialektične metode. Že v debatah o Bernsteinu se je pokazalo, da se mora oportunizem vedno postaviti na »tla dejstev«, da bi od tam težnje razvoja bodisi ignoriral¹⁵⁰ bodisi jih potisnil na raven nekega — subjektivno-etičnega — najstva. Tudi raznovrstne nesporzume v debati o akumulaciji je mogoče metodično speljati na to. Roza Luxemburg je, kot prava dialektičarka, dojela nemožnost čisto kapitalistične družbe kot razvojno težnjo. Kot težnjo, ki ima za nujno posledico, da odločilno določa dejanja ljudi — čeprav za njih nezavedno — že veliko prej, preden bi ta težnja sama postala »dejstvo«. Ekonomska nemožnost akumulacije v čisto kapitalistični družbi se torej ne kaže v tem, da se kapitalizem »neha« z ekspropriacijo zadnjega nekapitalističnega producenta, temveč v dejanjih, ki jih kapitalističnemu razredu vsiljuje (empirično še precej oddaljeno) približevanje te situacije: v mrzlični kolonizaciji, v sporu za surovinska in prodajna področja, v imperializmu in svetovni vojni itn. Kajti delovanje neke dialektične razvojne težnje ravno ni neskončni progres, ki se v postopnih kvantitativnih stopnjevanjih približuje svojemu cilju.

¹⁴⁹ Prim. spis »Sprememba funkcije«, o dejstvu in dejanskosti pa spis »Ortodoksní marksizem«.

¹⁵⁰ Prim. spor o izginjtvu ali naraščanju srednjih podjetij. Roza Luxemburg: »Socialna reforma ali revolucija?«, 11 sl.

Razvojne težnje družbe se namreč kažejo v nenehnem *kvalitativnem preobračanju* strukture družbe (sestave razredov, njihovega razmerja sil itn.). S tem da zdaj vladajoči razred poskuša obvladati te spremembe na njemu edino dani način in s tem, da — kot kaže — v posameznostih dejansko obvladuje »dejstva«, pospešuje s tem slepim in nezavednim izvajanjem tega, kar je iz njegovega položaja nujno, udejanjenje ravno tistih teženj, katerih smisel je njegov lastni propad.

To razliko dejanskosti med »dejstvom« in težnjo je Marx na nešteti mestih metodično postavil v središče obravnavanja. Saj je že temeljna metodična misel njegovega glavnega dela — preobražanje ekonomskih predmetov iz reči nazaj v konkretne odnose med ljudmi, ki se procesno spreminjajo — zgrajena na tej misli. Iz tega pa nato izhaja, da metodična prednost, mesto v sistemu (kot prvotno ali izpeljano) pripada posameznim formam ekonomske zgradbe družbe glede na to, koliko so oddaljene od momenta vnažajšnje preobrazljivosti. Na tem temelji prednost industrijskega kapitala pred trgovskim, denarnotgovskim kapitalom itn. In ta prednost se po eni strani historično kaže v tem, da imajo lahko te izpeljane forme kapitala, ki same ne določajo produkcijskega procesa, v razvoju le neko čisto negativno funkcijo in razkrajajo prvotne forme produkcije, toda »kako se konča ta proces razkrajanja, tj. kakšen nov produkcijski način stopi na mesto starega, ni odvisno od trgovine, temveč od značaja starega produkcijskega načina samega.«¹⁵¹ Po drugi strani se kaže čisto metodično, da so te forme v svoji »zakonitosti« določene le z empirično »naključnimi« gibanji povpraševanja in ponudbe, da se v njih ne izraža nobena obča družbena težnja. »Konkurenca tu ne določa odklonov od zakona: tu sploh ni nobenega zakona delitve razen tistega, ki ga diktira konkurenca,«¹⁵² pravi Marx o obrestih. V tem nauku o dejanskosti, ki ima uveljavljajoče se težnje celotnega razvoja za »bolj dejanske« od dejstev empirije, prejme tisto nasprotje, ki smo ga poudarili pri obravnavi posameznih vprašanj marksizma (končni cilj in gibanje, evolucija in revolucija itn.), svojo pravo, konkretno in znanstveno podobo. Kajti šele to vprašanje dovoljuje, da se pojem »dejstva« raziše dejansko konkretno, se pravi, glede na *socialni temelj* njegovega nastajanja in obstajanja. Smer takšnega raziskovanja smo nakazali že na drugem mestu,¹⁵³ čeprav tam zgolj glede na odnos »dejstev« do konkretne totalnosti, kateri pripadajo in v kateri šele postanejo »dejanska«. Zdaj pa postaja povsem jasno, da sta družbeni razvoj in njegov miselni izraz, ki iz (prvotne, v samoniklem stanju) nedeljeno dane dejanskosti oblikujeta »dejstva«, sicer omogočila podvrženje narave človeku, hkrati pa sta morala rabiti za to, da zakrijeta zgodovinsko, družbeno naravo, njihovo bistvo, ki temelji na odnosu med ljudmi, da bi se na ta način »njim« nasproti ustvarile pošastne in tuje moči.¹⁵⁴ V »dejstvu« se namreč še jasneje kot v »zakonih«, ki ga urejajo, izrazi tista smer postvarelega mišljenja, ki povzroča skrepenelost in izključuje proces. Če je na »zakonih« še mogoče odkriti sled same človeške dejavnosti, četudi se to pogosto kaže v postvarelo-napačni subjektivnosti, se bistvo kapitalističnega razvoja kristalizira v »dejstvu«, ki je ljudem odtujeno, okamnjeno, spremenjeno v nepredirno reč, v neko obliko, ki to skrepenelost in odtujitev spremeni v najbolj samoumevno, nad vsakim dvomom vzvišeno

¹⁵¹ *Kapital*, III, str. 373.

¹⁵² Prav tam, str. 399. Potemtakem je tržna stopnja obresti »dana kot fiksna velikost kot tržna cena blag, kateri se izrecno postavlja nasproti kot tendenca obča profita stopnja«. Prav tam, str. 411. Ravno s tem se dotikamo načelne ločitve od meščanskega mišljenja.

¹⁵³ Prim. spis »Kaj je ortodoksni marksizem?«

¹⁵⁴ *Izvor družine* ..., MEID V, str. 396.

202 podlago dejanskosti in pojmovanja sveta. Nasproti togosti teh »dejstev« se vsako gibanje prikazuje zgolj kot neko gibanje *na* njih, vsaka težnja, da bi jih spremenili kot zgolj subjektivno načelo (želja, vrednostna sodba, najstvo). Torej šele ko je ta metodična prednost »dejstev« zlomljena, ko je spoznana ta *procesualnost vsakega fenomena*, lahko razumemo, da je tudi to, kar po navadi imenujemo »dejstva«, sestavljeno iz procesov. Tedaj šele razumemo, da dejstva niso nič drugega kot deli, ločeni, umetno izolirani in skrepeneli *momenti* celotnega procesa. Tako hkrati razumemo, zakaj celotni proces, v katerem se procesualno bistvo *nepopačeno* uveljavi, čigar bistva ne kali nobena rečevna skrepenelost, nastopa nasproti dejstvu kot pristna, višja dejanskost. Seveda s tem tudi razumemo, zakaj je moralo meščansko mišljenje ravno iz teh »dejstev« ustvariti svoj najvišji teoretični in praktični fetiš. Ta okamenela dejstvenost, v kateri se vse strdi v »fiksno velikost«,¹⁵⁵ v kateri dejanskost, kakršna je pač dana, obstaja v polni, nesmiselni nespremenljivosti, spremeni vsako razumevanje same te neposredne realnosti v metodično nemogočnost.

S tem se je v teh formah postvarenje skrajno zaostri: tu niti dialektično več ne kaže prek sebe; njegova dialektika je posredovana le z dialektiko neposrednih produkcijskih form. S tem pa se skrajno zaostri konflikt med neposredno bitjo, njej ustreznim mišljenjem v refleksijskih kategorijah in živo družbeno dejanskostjo. Kajti po eni strani se kapitalističnemu mišljenju prikazujejo te forme (obresti itn.) kot tiste, ki so dejansko prvotne, ki določajo druge forme produkcije, ki so zanje zgledne; po drugi pa mora vsak odločilni obrat v produkcijskem procesu praktično razkriti, da je resnična, kategorialna zgradba ekonomske strukture kapitalizma hkrati popolnoma postavljena na glavo. Tako obtiči meščansko mišljenje pri teh formah kot neposrednih in prvotnih ter si poskuša ravno od tod utreti pot k razumevanju ekonomije, ne vedoč, da je s tem samo miselno izražena njegova nesposobnost dojeti svoje lastne družbene temelje. Nasprotno se tu za proletariat odpre perspektiva za popolno uvidenje oblik postvarenja, tako da izhaja iz dialektično najjasnejše oblike (neposrednega odnosa med delom in kapitalom) in da povezuje z njo tiste oblike, ki so od produkcijskega procesa najbolj oddaljene, s čimer jih vključuje v dialektično totalnost in jih dojame.¹⁵⁶

5.

Tako je človek postal mera vseh (družbenih) rešitev. Metodični problem ekonomije: razvozlati fetiške rečevne forme v procese, ki potekajo med ljudmi in se objektivirajo v konkretnih odnosih med njimi, izpeljati nerazrešljivo fetiške forme iz primarnih form človeških odnosov, nam da hkrati kategorialni in historični temelj. Kajti zgradba človeškega sveta se zdaj kategorialno prikazuje kot sistem dinamično spreminjajočih se oblik odnosov, v katerih poteka proces boja med človekom in naravo, med človekom in človekom (razredni boj itn.). Zgradba in hierarhija kategorij kažeta potemtakem stopnjo jasnosti človekove zavesti o temeljih njegove eksistence v teh odnosih, torej njegovo zavest o sebi samem. Toda ta zgradba in ta hierarhija sta hkrati glavni predmet zgodovine. Zgodovina se ne prikazuje več kot skrivnostno dogajanje, ki se vrši *na* človeku in *na* rečeh, in ki bi ga bilo treba pojasniti s poseganjem

¹⁵⁵ Prim. Marxove pripombe o Benthamu. *Kapital*, I, str. 687 sl.

¹⁵⁶ Lep razvoj tega zaporedja je v *Kapitalu* III, str. 943 sl.

transcendentnih moči ali pa osmisлити z nanosom na vrednosti transcendentne zgodovini. Zgodovina je, nasprotno, po eni strani, doslej seveda še nezavedni produkt dejavnosti človeka samega, po drugi pa zaporedje tistih procesov, v katerih se oblike te dejavnosti, ti odnosi človeka do sebe samega (do narave in do drugih ljudi) temeljito spremenijo. Če torej — kot smo prej poudarili — kategorialna zgradba nekega družbenega stanja ni neposredno zgodovinska, tj., če empirično zgodovinsko zaporedje v realnem nastajanju neke določene oblike bivanja ali mišljenja ne zadošča za njegovo razlago, za njegovo razumevanje, pa vendar ali bolje, ravno zaradi tega vsak tak kategorialni sistem v svoji totalnosti označuje določeno stopnjo razvoja celotne družbe. In zgodovina je ravno v tem, da se vsaka utrditev reducira na videz: *zgodovina je ravno zgodovina nenehnega prevračanja oblik predmetnosti, ki oblikujejo človekovo bivanje*. Nemožnost dojeti iz empirično-historičnega zaporedja teh posameznih form njihovo bistvo, ne temelji torej na tem, da so te oblike nasproti zgodovini transcendentne, kot to meni in mora meniti meščansko pojmovanje, ki misli v izolirajočih refleksijskih določilih ali izoliranih »dejavstvih«, temveč te posamezne forme niso druga z drugo neposredno povezane niti v hkratnosti zgodovinske sočasnosti niti v zaporednosti zgodovinskega sosledja. Njihova povezanost je posredovana prav z njihovim obojestranskim mestom in funkcijo v totalnosti, tako da zavračanje te »čisto zgodovinske« možnosti pojasniti posamezne pojave rabi le za jasnejše ovedenje zgodovine kot univerzalne znanosti: če je povezanost posameznih pojavov postala problem kategorij, se z istim dialektičnim procesom vsak problem kategorij spet preobrazi v zgodovinski problem. Seveda: v problem univerzalne zgodovine, ki se s tem — jasneje kot pri naših uvodnih polemičnih obravnavah — hkrati prikazuje kot metodični problem in kot problem spoznanja sedanjosti.

Šele s tega stališča postane zgodovina dejansko zgodovina človeka. V njej ni namreč nobenega dogodka več, ki se ne bi kot na zadnji razlog biti in razlage reduciral na človeka, na odnose med ljudmi. Zaradi tega obrata, ki ga je naredil v filozofiji, je Fuerbach tako odločilno vplival na nastajanje historičnega materializma. Toda njegova preobrazba filozofije v »antropologijo« je človeka strdila v fiksno predmetnost in s tem potisnila ob stran dialektiko in zgodovino. In v tem tiči velika nevarnost vsakega »humanizma« ali antropološkega stališča.¹⁵⁷ Če je namreč človek razumljen kot mera vseh reči, če se naj s pomočjo tega izhodišča odpravi vsaka transcendenca, ne da bi bil hkrati človek sam merjen s tem stališčem, ne da bi se »merilo« uporabilo na sebi samem ali — natančneje rečeno — ne da bi se človek prav tako dialektiziral, stopi tako absolutizirani človek preprosto na mesto tistih transcendentnih moči, ki bi jih moral razložiti, razplesti in metodično nadomestiti. Namesto dogmatične metafizike stopi — kvečjemu — prav tako dogmatični relativizem.

Ta dogmatika izvira iz tega, da nedialektiziranemu človeku nujno ustreza prav tako nedialektizirana objektivna dejanskost. Relativizem se zato giblje v nekem — v bistvu — mirujočem svetu, in ker se te negibnosti sveta in točnosti lastnega stališča ne more ovedeti, pade neogibno nazaj na dogmatično stališče tistih mislecev, ki so prav tako poskušali razložiti svet iz predpostavk, ki jih niso spoznali, ki se jih niso ovedli in ki so jih nekritično sprejemali. Kajti odločilna razlika je, ali se v nekem konec koncev mirujočem svetu (naj je to tudi maskirano z nekim navideznim gibanjem, kakršno je npr. »vračanje

¹⁵⁷ Sodobni pragmatizem je za to šolski zgled.

istega« ali npr. biološko-morfološko »zakonito« zaporedje obdobji rasti) resnica relativira glede na individuum ali rod itn. ali pa se v konkretiziranem, enkratnem zgodovinskem procesu razodeneta *konkretna zgodovinska funkcija in pomen* različnih »resnic«. O relativizmu v pravem pomenu lahko govorimo le v prvem primeru; toda tedaj postane neogibno dogmatičen. O relativizmu je mogoče namreč logično-smiselno govoriti le tam, kjer je sploh sprejet neki »absolut«. Šibkost in polovičnost takih »drznih mislecev«, kot sta Nietzsche in Spengler, je ravno v tem, da njun relativizem le na videz odstranjuje absolut iz sveta. Kajti točka, ki logično-metodično ustreza prenehanju navideznega gibanja v teh sistemih, je ravno »sistematično mesto« absoluta. Absolut ni nič drugega kot miselna utrditev, mitologizirajoči pozitivni obrat tega, da mišljenje ni zmožno dojeti dejanskosti konkretno kot zgodovinski proces. S tem da relativisti svet le na videz razrešijo v gibanje, so tudi absolut le na videz odstranili iz svojih sistemov. Vsak »biološki« itn. relativizem, ki na ta način pregrado, ki jo je ugotovil, spreminja v »večno« pregrado, je ravno s tako verzijo relativizma nehoče spet vpeljal absolut, »brezčasno« načelo mišljenja. In dokler je v sistemu hkrati mišljen tudi absolut (četudi nezavedno), mora ostati načelo, ki je logično močnejše od poskusov relativiranja. Kajti absolut zastopa najvišje miselno načelo, ki je dosegljivo na nedialektičnih tleh, v svetu biti togih reči in v logičnem svetu togih pojmov; tako da moramo *tu logično-metodično* neogibno dati prav Sokratu proti sofistom, logizmu in nauku o vrednotah proti pragmatizmu, relativizmu itn.

Relativisti namreč zgolj strdijo zdajšnjo družbeno-zgodovinsko dano pregrado človekovega pojmovanja sveta v nekakšno biološko, pragmatično itn. »večno pregrado«. Na ta način so samo neki pojav *dekadence*, ki se izraža kot obup, dvom itn. tistega racionalizma ali religioznosti, katerima se kot dvom postavljajo nasproti. Zato so — kdaj pa kdaj — zgodovinsko ne tako nepomemben *simptom* tega, da je tista družbena bit, na tleh katere je nastal racionalizem, ki ga »spodbijajo«, notranje že postala problematična. Toda pomembni so le kot takšni simptomi. Dejanske duhovne vrednote je nasproti njim vedno reprezentirala kultura, ki so jo zavračali, kultura še nezlomljenega razreda.

Šele zgodovinska dialektika ustvari tu neki radikalno nov položaj. Ne le zato, ker so v njej same pregrade relativirane, ali, bolje rečeno, spravljene v gibanje; ne le zato, ker so vse tiste oblike biti, katerih pojmovno nasprotje je absolut v svojih različnih oblikah, razvezane v proces in dojete kot konkretni zgodovinski pojavi, tako da absoluta niti toliko abstraktno ne zanikajo, tajijo, kot ga, nasprotno, dojemajo v njegovi *konkretni zgodovinski podobi* kot *moment procesa samega*, temveč tudi, ker je zgodovinski proces v svoji enkratnosti, v svojem dialektičnem stremljenju in v svojih dialektičnih nazadovanjih nenehni boj za višje stopnje resnice, (družbenega) *samospoznanja človeka*. »Relativiranje« resnice pri Heglu pomeni to, da je višji moment vedno resnica tistega momenta, ki je v sistemu nižji. S tem »objektivnost« resnice na teh bolj omejenih stopnjah ni razdejanja, temveč samo prejme drugačen smisel, tako da je vključena v neko konkretnejšo, širšo totalnost. S tem da pri Marxu postane dialektika bistvo samega zgodovinskega procesa, se to miselno gibanje prav tako prikazuje le kot del celotnega gibanja zgodovine. Zgodovina postane zgodovina oblik predmetnosti, ki tvorijo človekovo okolje in njegov notranji svet, ki se jih človek trudi obvladati miselno, praktično, umetniško itn. (Relativizem pa ima opraviti vedno s togimi oblikami predmetnosti.) Resnica, ki ima lahko v obdobju »predzgodovine človeške družbe«, boja razredov, zgolj

to funkcijo, da različna stališča do nekega — v bistvu — nedojetega sveta, ki so tu možna, fiksira v skladu z zahtevo po obvladovanju okolja in boja, ki ji tukaj torej lahko pripada »objektivnost« le glede na stališče posameznih razredov in njim prirejenih oblik predmetnosti, dobi povsem novi vidik, brž ko človeštvo jasno spozna svoj lastni življenjski temelj in ga temu ustrezno *preoblikuje*. Ko sta doseženi enotnost teorije in prakse in možnost spreminjanja dejanskosti, sta absolut in njegov »relativistični« nasprotni pol hkrati zgubila svojo zgodovinsko vlogo. Zaradi praktičnega spoznavanja in realne sprevrnitve tega življenjskega temelja zgine namreč hkrati z njima tudi tista dejanskost, katere miselni izraz sta bila tako absolut kakor tudi relativnost.

Ta proces se *začenja* z ovedenjem proletarskega razrednega stališča. Zato je oznaka »relativizem« za dialektični materializem skrajno zavajajoča. Kajti ravno navidez skupno izhodišče — človek kot mera vseh reči — jima pomeni nekaj kvalitativno različnega, celo naravnost nasprotnega. In začetek neke »materialistične antropologije« pri Feuerbachu je ravno samo začetek, ki je — na sebi — vsekakor dovoljeval raznovrstna nadaljevanja razvijanja. Marx pa je Feuerbachov obrat radikalno domislil. Na tej točki se zelo ostro obrača proti Heglu: »Hegel naredi človeka za človeka samozavesti, namesto da bi naredil samozavest za samozavest človeka, dejanskega človeka, ki zato tudi živi v dejanskem predmetnem svetu in je z njim pogojen.«¹⁵⁸ Hkrati pa — in sicer še v obdobju, ko je Feuerbach najmočneje vplival nanj — dojame človeka zgodovinsko in dialektično. Oboje v dvojnem pomenu. Prvič s tem, da nikdar ne govori o človeku nasploh, o abstraktno absolutiziranem človeku, temveč ga vedno misli kot člen konkretne totalnosti, družbe. Družbo je treba pojasniti izhajajoč iz človeka, toda šele, ko je človek sam vključen v to konkretno totalnost, dvignjen do resnične konkretности. Drugič s tem, da se človek sam kot predmetni temelj zgodovinske dialektike, kot identični subjekt-objekt, na kateri temelji, na odločilni način udeležuje dialektičnega procesa. To se pravi, če uporabimo pri njem najprej abstraktno začetno kategorijo dialektike: *vtem ko človek hkrati je in ni*. »Religija,« pravi Marx v *Kritiki Heglove pravne filozofije*, »je fantastično udejanjenje človeškega bistva, ker človeško bistvo nima nobene prave dejanskosti.«¹⁵⁹ In ker je ta nebivajoči človek postavljen kot mera vseh reči, kot pravi demiurg zgodovine, mora iz njegove nebiti takoj izhajati konkretna in zgodovinska dialektična oblika kritičnega spoznavanja zdajšnjosti, v kateri je človek — nujno — obsojen na nebit. Negacija njegove biti se konkretizira torej v spoznanju meščanske družbe, hkrati pa — kot smo videli — jasno pokaže ta dialektika meščanske družbe, merjena ob človeku, protislovje njenih abstraktnih refleksijskih kategorij. V zvezi s pravkar navedeno kritiko Heglovega nauka o zavesti pravi Marx programsko: »Treba je ... pokazati, kako država, privatna lastnina itn. preobražajo ljudi v abstrakcije, ali kako so produkti abstraktnega človeka, namesto da bi bili dejanskost individualnega, konkretnega človeka.« Da je ta nazor o abstraktni nebiti človeka ostal tudi temeljni nazor zrelega Marxa, kažejo znane in pogosto citirane besede predgovora h »Kritiki politične ekonomije«, kjer je Marx meščansko družbo označil kot zadnjo pojavno obliko »predzgodovine človeške družbe«.

Tu se Marxov »humanizem« najostreje loči od vseh prizadevanj, ki se na prvi pogled zdijo podobna. Kajti tudi drugi so pogosto spoznali in opisali to nečloveško bistvo kapitalizma, ki posiljuje in uničuje vse, kar je človeško.

¹⁵⁸ *Sveta družina*, MEW 2, str. 204.

¹⁵⁹ *H kritiki Heglove pravne filozofije*, MEID I, str. 192.

Opozarjam zgolj na Carlylov *Past and Present*, ki ga je v opisnih delih mladi Engels ocenil pozitivno, deloma celo navdušeno. Če pa se na eni strani v meščanski družbi nemožnost človečnosti kaže kot golo (ali brezčasno) dejstvo, in je na drugi strani bivajoči človek — pa naj bo v preteklosti, prihodnosti ali pa kot najstvo — neposredovano ali, kar pomeni isto, metafizično-mitološko posredovano, postavljen nasproti tej nebiti človeka, smo si vprašanje postavili le nejasno in nismo našli poti, ki bi vodila do rešitve. Rešitev je mogoče najti le, če oba momenta dojamemo v njuni neločljivi dialektični povezanosti, tako kot se prikazujeta v konkretnem in realnem razvojnem procesu kapitalizma; če je torej pravilna uporaba dialektičnih kategorij pri človeku kot meri reči hkrati popolni opis ekonomske strukture meščanske družbe, pravilno spoznanje zdajšnjosti. Sicer mora ta opis — ki je morebiti v posameznostih še tako resničen — zapasti dilemi empirizma in utopizma, voluntarizma in fatalizma itn. Ta opis obtiči po eni strani kvečjemu v surovi faktičnost, po drugi postavlja zgodovinskemu razvoju, njegovemu imanentnemu gibanju tuje in zato zgolj subjektivne in samovoljne zahteve.

Takšna je usoda vseh tistih zastavitev, katerih zavestno izhodišče je človek in ki so si prizadevala teoretsko rešiti njegove bivanjske probleme, praktično pa ga teh problemov odrešiti. To dvojnost je mogoče opaziti v vseh poskusih tipa krščanstva evangelijskih. V svojem (družbenem) dastvu in kajstvu po ostane empirična dejanskost nespremenjena. Pri tem je strukturno isto, ali to poteka v obliki »daj cesarju, kar je cesarjevega«, v obliki Lutrovega posvečevanja obstoječega ali Tolstojevega »neupiranja zlu«. Kajti s tega vidika je popolnoma vseeno, s kakšnimi čustvenimi poudarki ali metafizično-religioznim vrednotenjem se kažeza empirično (družbeno) dastvo in kajstvo človeka kot neodpravljliva. Pomembno je, da je njuna neposredna pojavnost oblika določena kot od človeka nedotakljiva in da se to nedotikanje izrazi kot nravna zapoved. Utopično nasprotje tega nauka o biti pa ni le v odpravi te empirične dejanskosti, ki jo povzroči bog, v apokalipsi, ki lahko včasih celo — kot pri Tolstojem — manjka, ne da bi se bistvo stvari zaradi tega odločilno spremenilo, temveč v utopičnem pojmovanju človeka kot »svetnika«, ki naj notranje premaga to na ta način neodpravljlivo vnanjo dejanskost. Dokler tako pojmovanje ostaja v svoji izvirni jasnosti, odpravlja sebe samega kot »humanistična« rešitev problema človeštva: prisiljeno je, da veliki večini ljudi odreče človečnost, jih izključi iz »odrešitve«, v kateri tu človekovo življenje prejme svoj v empiriji nedosegljivi smisel, v kateri človek pravzaprav postane človek. S čimer pa — z nasprotnim predznakom, spremenjenimi vrednostnimi merili, preobrnjeno razredno sestavo — nečloveškost razredne družbe reproducira na metafizično-religiozni ravni, v onstranstvu, v večnosti. Da pa vsaka omilitve teh utopičnih zahtev pomeni prilagoditev vsakokratni obstoječi družbi, uči najbolj preprosta zgodovinska obravnava poljubnega meniškega reda, npr. od skupnosti »svetnikov« do ekonomskopolitičnega dejavnika moči pri razredu, ki ravno vlada.

Toda tudi »revolucionarni« utopizem takih pojmovanj ne more premagati te notranje pregrade nedialektičnega »humanizma«. To dvojnost ohranjajo tudi prekrščevalci in podobne sekte. Po eni strani puščajo že dano empirično človekovo bivanje nedotaknjeno v njegovi predmetni strukturi (konsumpcijski komunizem), po drugi pa pričakujejo preobrazbo dejanskosti, ki jo zahtevajo, od prebujenja notranjosti človeka, ki je neodvisno od njegove konkretne

zgodovinske biti obstajala skončana že od večnosti in jo je treba — morebiti s transcendentnim posegom božanstva — le obuditi v življenje. Torej tudi oni izhajajo iz neke empirije, ki je v svoji strukturi nespremenljiva in iz nekega bivajočega človeka. Da je to posledica njihovega zgodovinskega položaja, se razume samo po sebi, ne spada pa v okvir te razprave. To je bilo treba posebej poudariti le zato, ker nikakor ni naključje, da je ravno revolucionarna religioznost sekt oskrbela ideologijo za najčistejše oblike kapitalizma (Anglija, Amerika). Kajti ta povezanost notranjosti, ki je prečiščena do najvišje abstrakcije, osvobodjena vsake »kreaturnosti« [Kreatürlichkeit], s transcendentno filozofijo zgodovine dejansko ustreza ideološki temeljni strukturi kapitalizma. Lahko bi celo rekli, da — prav tako revolucionarna — kalvinistična povezanost individualne etike preskušnje (notranjesvetne askeze) s popolno transcendenco objektivnih moči gibanja sveta in vsebinskega oblikovanja človeške usode (Deus absconditus in predestinacija) predstavlja mitologizirajoče, toda nepopačeno, meščansko strukturo stvari-na-sebi, ki je lastna postvareli zavesti.¹⁶⁰ V aktivno-revolucionarnih sektah samih lahko Münzerjeva elementarna aktivnost morda na prvi pogled zakrije vendarle obstoječo nepremostljivo dvojnost in nepovezано mešanico empirizma in utopizma. Če pa natančneje premislimo in temeljiteje preiščemo *konkretni učinek* religiozno-utopične utemeljitve nauka glede njegovih praktičnih posledic za Münzerjeva dejanja, bomo med obema odkrili isti »temni in prazni prostor«, isti »hiatus irrationalis«, ki obstaja povsod, kjer se neka subjektivna in zato nedialektična utopija neposredno loteva zgodovinskih dejanskosti z namenom, da nanjo deluje, da jo spremeni. Tedaj se dejanska dejanja kažejo — ravno v objektivno-revolucionarnem smislu — tako rekoč popolnoma neodvisno od religiozne utopije: slednja jih ne more niti realno voditi niti jim ponuditi konkretnih ciljev ali konkretnih sredstev udejanjenja. Če torej Ernst Bloch¹⁶¹ misli, da bo v tej povezanosti religioznega s socialnoekonomsko revolucionarnim našel kot k poglobitvi »zgolj ekonomskega« historičnega metaralizma, spregleda, da se njegova poglobitev izogne ravno dejanski globini historičnega materializma. S tem da ekonomsko sfero prav tako razume kot objektivno rečevnost, ki ji je treba postaviti nasproti duševnost, notranjost itn., spregleda, da je lahko ravno dejanska družbena revolucija le preoblikovanje konkretnega in realnega človekovega življenja in da to, kar po navadi imenujemo ekonomija, ni nič drugega kot sistem oblik predmetnosti realnega življenja. Revolucionarne sekte so morale zgrešiti to vprašanje, ker je bilo to preoblikovanje življenja, še celo postavljanje tega problema objektivno nemogoče glede na njihov zgodovinski položaj. Nikakor pa ni mogoče, da v njihovi šibkosti, v nesposobnosti, da odkrijejo arhimedovsko točko sprevrnitve dejanskosti, v njihovi stiski, da segajo deloma nad dejanskostjo deloma pod njo, vidimo neko poglobitev.

Individuum ne more nikdar postati mera reči, ker stoji nujno nasproti objektivni dejanskosti kot sklopu togih reči, ki jih že najde skončane in nespremenjene, ki jih lahko pripozna ali zavrne samo s subjektivno sodbo. Le razred (ne »rod«, ki je le kontemplativno-stiliziran, mitologiziran individuum)

¹⁶⁰ Prim. o tem članke Maxa Webra v I. zv. njegove sociologije religije, pri čemer je za presojanje njegovega dejstvenega materiala povsem irelevantno, ali se človek z njegovo kavzalno interpretacijo strinja ali ne. O povezanosti kapitalizma in kalvinizma prim. tudi Engelsovo opazko: Über historischen Materialismus, *Neue Zeit* XI, I, str. 43. Ta struktura biti in etike je še živa v Kantovem sistemu. Prim. npr. odstavek v *Kritik der praktischen Vernunft*, str. 120, ki zveni povsem v smislu kalvinistične etike pridobitništva Franklinovega tipa. Če bi podrobneje analizirali povezanost, bi se preveč oddaljili od naše teme.

¹⁶¹ *Thomas Münzer als Theologe der Revolution*, str. 73 sl.

212

je zmožen praktično prevratnega odnosa do totalnosti dejanskosti. Pa tudi razred le, če je sposoben v rečevni predmetnosti danega, že najdenega sveta gledati proces, ki je hkrati njegova lastna usoda. Za individuum sta ta rečevnost in z njo determinizem (determinizem je miselno nujna povezanost reči) neodpravljliva. Vsak poskus prebiti se od tod do »svobode« mora doživeti neuspeh, kajti čisto »notranja svoboda« predpostavlja nespremenljivost vnanjega sveta. Zato tudi razcep jaza na najstvo in bit, na inteligibilni in empirični jaz ne more niti za izolirane subjekte utemeljiti dialektičnega nastajanja. Vprašanje vnanjega sveta in z njim strukturo vnanjega sveta (reči) nosi kategorija empiričnega jaza, za katerega (psihološko, fiziološko) prav tako veljajo zakoni rečevnega determinizma [Dingdeterminismus] kot za vnanji svet v ožjem pomenu. Inteligibilni jaz postane transcendentna ideja (ne glede na to, ali je ta razložena kot metafizična bit ali kot najstvo), katere bistvo že od vsega začetka izključuje dialektično vzajemno učinkovanje z empiričnimi sestavinami jaza in zato samospoznanje inteligibilnega jaza v empiričnem jazu. Vplivanje take ideje na empirijo, ki ji je dodeljena, kaže empirijo kot enako skrivnostno, kot smo prej pokazali pri razmerju najstva in biti na sploh.

S to ugotovitvijo pa postane hkrati povsem jasno, zakaj je moral vsak tak nazor končati v mistiki, v mitologiji pojmov. Mitologija se začne namreč vedno tam, kjer je treba dve končni točki ali vsaj dve etapi nekega gibanja — pa naj gre za gibanje v empirični dejanskosti sami ali za posredno posredovano miselno gibanje, da bi dojeli celoto — določiti kot končni točki gibanja, ne da bi bilo mogoče ugotoviti, kako se konkretno posredujeta etapni točki in samo gibanje. Ta nesposobnost se skoraj vedno kaže tako, kot da je šlo tudi za nepremostljivo razdaljo med gibanjem in gibanim, med gibanjem in gibalcem, med gibalcem in gibanim itn. Mitologija pa neogibno prejme predmetno strukturo problema, čigar neizpeljivost je spodbudila njen nastanek; tu se potrdi Feuerbachova »antropološka« kritika. In tako nastane — na prvi pogled — paradoksn položaj, da je videti zavesti ta mitologizirani, ta projicirani svet bližji kot neposredna dejanskost. Paradoks pa se razplete, če pomislimo, da je treba, če želimo resnično obvladati neposredno dejanskost, rešiti problem, opustiti stališče neposrednosti, mitologija pa ne pomeni nič drugega kot *fantastično reprodukcijo nerešljivosti problema samega*; torej se na višji stopnji spet vzpostavlja neposrednost. Tako je puščava mojstra Eckharta, ki jo mora duša poiskati onstran Boga, da bi našla božanstvo, še vedno bližja izolirani individualni duši kot njena konkretna bit sama v konkretni totalnosti človeške družbe, ki mora biti na podlagi tega življenjskega temelja celo v svojih obrisih nezaznavna. Tako je postvarelemu človeku robustnokavzalni rečevni determinizem laže razumljiv kot posredovanja, ki vodijo prek postvarelo-neposrednega stališča njegove družbene biti. Toda individualni človek kot mera vseh reči mora nujno zaiti v ta labirint mitologije.

213

Toda s stališča individuum »indeterminizem« seveda ne pomeni premaganja te težave. Indeterminizem sodobnega pragmatizma ni bil prvotno nič drugega kot izračun »svobodnega« torišča, ki je dan individuu v kapitalistični družbi s križanjem in iracionalnostjo rečevnih zakonov [Dinggesetze], nato pa se je iztekel v misticizem intuicije, ki je še toliko bolj ohranjal fatalizem glede vnanjega postvarelega sveta. In Jacobi je »humanistični« upor proti kantovskofichtejevskemu gospostvu »zakona«, njegova zahteva, da »je zakon narejen zaradi človeka, ne človek zaradi zakona«, tudi ne zmore drugega kakor to, da

se Kant obstoječega racionalistično ne dotika, pač pa nadomesti z iracionalnim povečevanjem ravno iste empirične, zgolj faktične dejanskosti.¹⁶²

Če pa se neki tak temeljni nazor zavestno usmeri na preoblikovanje družbe, je, kar je še slabše, prisiljen, da družbeno dejanskost popači, da bi lahko v eni njenih pojavnih oblik pokazal pozitivno stran, bivajočega človeka, ki ga ni bil sposoben odkriti kot dialektični moment v njegovi neposredni negotovosti. Navedimo kot povsem skrajni zgled znano mesto iz Lassallovega »Bastiat-Schulze«: »Iz tega družbenega položaja ni po *družbeni poti* nobenega izhoda. Neuspešna prizadevanja *stvari*, da bi se obnašala kot *človek*, so angleške stavke, katerih žalostni izhod je dovolj znan. *Edini* izhod za delavce je lahko zato le *tista* sfera, *znotraj katere* še veljajo kot *ljudje*, se pravi, *država*, in sicer ravno taka država, ki si je pripravljena naložiti to, kar postane sčasoma neogibno. Zato instinktivno, toda brezmejno sovraštvo liberalne buržoazije do samega pojma države v vsakem njegovih pojavov.«¹⁶³ Tu ni pomembna vsebinsko-zgodovinska netočnost Lassallovih nazorov, temveč je treba metodično ugotoviti, da abstraktno-absolutno ločevanje gospodarstva in države, togo postavljanje človeka kot stvari na eno stran, kot človeka na drugo, omogoča prvič, da nastane fatalizem, ki obtiči v neposredno-empirični faktičnosti (pomislimo na Lassallov »železni zakon mezd«); drugič, »ideji« države, ločeni od kapitalističnega gospodarskega razvoja, pripisuje popolnoma utopično, njenemu konkretnemu bistvu povsem tujo funkcijo. S tem pa je metodično zaprta pot vsakemu dejanju, ki je usmerjeno k temu, da to dejanskost spremeni. Že mehanično ločevanje ekonomije in politike mora onemogočiti vsako dejansko učinkovito delovanje, ki mora biti usmerjeno na totalnost družbe, ki temelji na nenehnem, vzajemnem učinkovanju obeh momentov, ki sta drug drugemu pogoj. Vrh vsega bo ekonomski fatalizem prepovedal vsako učinkovito delovanje na ekonomskem področju, državni utopizem pa spodbuja k pričakovanju čudeža ali k pustolovski iluzorični politiki.

Razvoj socialne demokracije vedno bolj kaže to razpadanje dialektično-praktične enotnosti na neorganski paralelizem empirizma in utopizma, priplepljenost na »dejstva« (v njihovi neodpravljeni neposrednosti) in prazni iluzionizem, ki je tuj sedanjosti in prihodnosti. Pri socialni demokraciji se bomo tu ustavili le glede na metodični vidik postvarenja, da bi na kratko opozorili na to, da v tem obnašanju — čeprav so vse vsebine še tako »socialistično« zastrtre — tiči popolna kapitulacija pred buržoazijo. Kajti razrednemu interesu buržoazije popolnoma ustreza, da ohranja posamezna področja družbenega bivanja med seboj ločena in da v skladu s to ločitvijo razkosa tudi ljudi. Zlasti dvojnost, ki se tu pojavlja, ekonomskega fatalizma in »etičnega« utopizma v zvezi s »človeškimi« funkcijami *Države* (in ki je, utemeljena sicer z drugimi besedami, v bistvu pa temelj obnašanja socialne demokracije), pomeni, da se je proletariats postavil na tla meščanskih nazorov, in na teh tleh mora buržoazija kajpada ohraniti svojo premoč.¹⁶⁴ Nevarnost, ki ji je bil pro-

¹⁶² Werke III, str. 37—38. Le da pri tem zazveni — tu nebstveno — hrepenenje po samoniklih družbenih formah. Prim. metodično, v negativnem pravilno Heglovo kritiko v »Glauben und Wissen«, Werke I, str. 105 sl., katere pozitivni sklepi seveda prav tako pridejo do istega.

¹⁶³ Wk. Cassirer V, str. 275—276. Kako zelo se Lassalle s to naravnopravno prenapeto idejo o državi postavlja na meščanska tla, ne kaže le razvoj posameznih naravnopravnih nauk, ki so ravno iz ideje »svobode« in »človeškega dostojanstva« izpeljevali, da je nedopustno vsako organizirano gibanje proletariata (prim. npr. o ameriškem naravnem pravu, Max Weber: *Wirtschaft und Gesellschaft*, str. 497). A tudi cinični utemeljitelj historične pravne šole, C. Hugo, se pri tem, ko hoče utemeljiti tisto, kar je Lassalle socialno nasprotno, dokopje do podobne miselne konstrukcije; do pojmovanja, da so mogoče določene pravice, ki spremenijo človeka v blago, ne da bi bilo zato — na drugih področjih — odpravljeno njegovo »človeško dostojanstvo«. *Naturrecht*, § 114.

¹⁶⁴ Prim. spis »Razredna zavest«.

letariat izpostavljen že od takrat, ko se je zgodovinsko pojavil, namreč to, da obtiči v neposrednosti svojega bivanja, ki mu je skupna z buržoazijo, je s socialno demokracijo dobila politično organizacijsko obliko, ki umetno loči težko pridobljena posredovanja, da bi proletariat pripeljala nazaj v njegovo neposredno bivanje, kjer je zgolj element kapitalistične družbe in ne *hkrati* gonilo njenega samorazkroja in razdejanja. Ti »zakoni«, ki se jim zdaj proletariat bodisi brezvoljno-fatalistično podredi (naravni zakoni produkcije) bodisi jih »etično« sprejme kot svojo voljo (država kot ideja, kot kulturna vrednota), lahko sicer v svoji za postvarelo zavest nedojemljivi, objektivni dialektiki ženejo k propadu kapitalizma,¹⁶⁵ a dokler kapitalizem obstaja, ustreza tako pojmovanje družbe elementarnim razrednim interesom buržoazije. Ovedenje imanentnih delnih povezav tega neposrednega bivanja (ne glede na to, kateri neresljivi problemi tičijo za temi abstraktnimi refleksijskimi oblikami), pri katerem pa enotno-dialektična celotna povezanost ostaja prikrita, daje buržoaziji vse praktične prednosti. Že od vsega začetka mora biti tu šibka stran socialne demokracije. Ne le zato, ker se prostovoljno odpove momentu zgodovinske poklicanosti proletariata, da pokaže izhod iz vprašanj kapitalizma, ki so za buržoazijo neresljiva in ker fatalistično gleda, kako »zakoni« kapitalizma vodijo v propad, temveč mora priznati poraz tudi v vsakem posameznem vprašanju. Kajti glede premoči v sredstvih moči, v vednosti, izobrazbi in rutini itn., ki jih buržoazija brez dvoma ima in jih bo imela, dokler ostane vladajoči razred, je odločilno orožje, edino učinkovita premoč proletariata: sposobnost, da vidi totalnost družbe kot konkretno, zgodovinsko totalnost; da dojame postvarele oblike kot proces med ljudmi; da imanentni smisel razvoja, ki se v protislovjih abstraktne oblike bivanja kaže le negativno, dvigne pozitivno v zavest in spremeni v prakso. S socialnodemokratsko ideologijo zapade proletariat vsem antinomijam postvarenja, ki smo jih prej izčrpno analizirali. Da ravno pri socialni demokraciji postaja vedno bolj pomembno načelo »človek« kot vrednota, kot ideal, kot najstvo itn. — seveda hkrati z vedno jasnejšim »spoznanjem« nujnosti in zakonitosti faktično-ekonomskega dogajanja — je le en simptom te vrnitve v meščansko postvarelo neposrednost. Kajti naravni zakoni in najstvo so ravno v tem, da neposredno obstajajo drug poleg drugega, najbolj dosleden miselni izraz neposredne družbene biti v meščanski družbi.

6.

Če je torej postvarenje nujna neposredna dejanskost za vsakogar, ki živi v kapitalizmu, tedaj njegovo premagovanje ne more privzeti nobene druge oblike kot *nenehne, vedno znova obnavljajoče se težnje, da se konkretnim odnosom do konkretno pojavljajočih se protislovij celotnega razvoja, z ovedenjem imanentnega smisla teh protislovij za celotni razvoj, praktično prebije postvarela struktura bivanja*. Pri tem je treba upoštevati tole: prvič, da je preboj mogoč le kot ovedenje imanentnih protislovij samega procesa. Le če je zavest proletariata sposobna pokazati tisti korak, h kateremu dialektika razvoja objektivno sili, čeprav ga z lastno dinamiko ne more narediti, preraste

¹⁶⁵ V novem programskem spisu Kautskega, je mogoče najti te nazore v čisti obliki. Že toga, mehanična ločitev politike in ekonomije kaže, da gre za naslednika Lassallove zmede. Njegovo pojmovanje demokracije je že tako znano, da ga ni treba tukaj analizirati. Kar pa zadeva ekonomski fatalizem, je značilno, da je za Kautskega celo tam, kjer prizna nemožnost konkretnega predvidevanja ekonomskega pojava krize, metodično samoumevno, da se mora potek ravnati po zakonih kapitalističnega gospodarstva. Str. 57.

zavest proletariata v zavest samega procesa, se proletariat prikaže kot identični subjekt-objekt zgodovine, postane njegova praksa spreminjanje dejanskosti. Če proletariat ne more narediti tega koraka, ostane protislovje nereseno in dialektična mehanika razvoja ga reproducira na višji potenci, v spremenjeni podobi, z okrepljeno intenziteto. V tem je objektivna nujnost razvojnega procesa. Dejanje proletariata je torej vedno lahko le v tem, da konkretno-praktično naredi naslednji korak razvoja.¹⁶⁶ Ali gre tu za »odločilni« ali za »epizodični« korak, je odvisno od konkretnih okoliščin, toda tu, kjer obravnavamo spoznanje strukture, ni odločilen, saj gre vendarle za nepretrgani proces takih prebojev.

Drugič, s tem je neodpravljlivo povezano, da se odnos do totalnosti nikakor ne more izraziti v tem, da se njena ekstenzivno-vsebinska polnost zavestno vključuje v motive in objekte delovanja. Gre za prizadevanje po totalnosti, za to, da delovanje uresničuje — že opisano — funkcijo v totalnosti procesa. Seveda se z vedno večjim kapitalističnim podružbljanjem družbe večata tudi možnost in nujnost, da se vsak posamezni dogodek tudi vsebinsko vključi v vsebinsko totalnost.¹⁶⁷ (Svetovno gospodarstvo in svetovna politika sta danes veliko bolj neposredni obliki bivanja kot v Marxovih časih.) Toda to ni nikakor v nasprotju s tem, kar smo tu razvili, da je lahko odločilni moment delovanja vendarle usmerjen na nekaj — na videz — neznatnega. Tu se ravno praktično uveljavi, da imajo v dialektični totalnosti posamezni elementi na sebi strukturo celote. Če se je to teoretično izražalo v tem, da je bilo mogoče, denimo, iz blagovne strukture razviti spoznanje celotne meščanske družbe, se zdaj kaže isto strukturo dejansko stanje v tem, da je od odločitve ob nekem — na videz neznatnem — povodu praktično odvisna usoda nekega celotnega razvoja.

Zato gre — tretjič — pri presojanju pravilnosti ali napačnosti nekega koraka za funkcionalno pravilnost ali napačnost v odnosu do celotnega razvoja. Proletarsko mišljenje je kot praktično mišljenje zelo pragmatično. »The proof of the pudding is in the eating.« (Puding preskusiš, ko ga ješ), pravi Engels in s tem izraža popularno-drastično bistvo Marxove druge teze o Feuerbachu: »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, kako se izolira od prakse, je čisto sholastično vprašanje.« Ta puding pa je konstituiranje proletariata v razred: da se njegova razredna zavest praktično spreminja v dejanskost. Stališče, da je proletariat identični subjekt-objekt zgodovinskega procesa, se pravi, prvi subjekt v zgodovini, ki je (objektivno) sposoben aдекватne družbene zavesti, se s tem prikaže bolj konkretno. Pokaže se namreč, da je objektivno družbena rešitev protislovij, v katerih se izraža antagonizem razvojne mehanike, le tedaj praktično mogoča, ko se ta rešitev prikaže kot nova, praktično priborjena

¹⁶⁶ Leninova zasluga je, da je spet odkril to stran marksizma, ki kaže pot k ovedenju njegovega praktičnega jedra. Svarilo, ki ga je vedno znova ponavljal, da je treba z vso močjo zagrabiti »naslednji člen« razvojne verige, od katerega je v danem trenutku odvisna usoda totalnosti, njegovo odklanjanje vseh utopičnih zahtev, torej njegov »relativizem«, njegova »realna politika« sta ravno aktualizacija in prakticiranje Tez o Feuerbachu mladega Marxa.

¹⁶⁷ Da je totalnost kategorialni problem, in sicer problem prevratnega delovanja, se poslej razume samo po sebi. Tako seveda obravnave, ki se vsebinsko loteva »vseh problemov« (kar je seveda tudi dejansko nemogoče) in ki ostaja kontemplativna, ne moremo že metodično pripoznati kot obravnavo totalnosti. To velja predvsem za socialdemokratsko obravnavanje zgodovine, ki si je s svojo »vsebinsko polnostjo« vedno prizadevala odvrnati od družbenega delovanja.

stopnja zavesti proletariata.¹⁶⁸ Zadnji kriterij funkcionalne pravilnosti ali napačnosti delovanja je torej razvoj proletarske zavesti.

Eminentno praktično bistvo te zavesti se izraža torej — četrtič — v tem, da adekvatna, pravilna zavest spremeni svoje objekte, predvsem samo sebe. V drugem razdelku te razprave smo obravnavali Kantovo stališče do ontološkega dokaza o bogu, do problema biti in mišljenja in navedli njegovo zelo dosledno mnenje, da ne bi, če bi bila bit dejansko predikat, »mogel reči: da eksistira ravno predmet mojega pojma«. Kant je bil povsem dosleden, ko je to odklonil. Ko pa uvidimo, da se s stališča proletariata empirično dana dejanskost reči razreši v procese in težnje, da ta proces ni enkratno raztrganje njegove tančice, ki zastira proces, temveč nenehna premena skrepenelosti, protislovja in dospevanja-v-tok [In-Flus-Geraten], da pri tem resnično dejanskost — do zavestnosti prebujene razvojne težnje — reprezentira proletarijat, torej moramo hkrati priznati, da je ta paradoksní Kantov stavek natančen opis tega, kar se zaradi vsakega — funkcionalno pravilnega — dejanja proletariata resnično dogaja.

Šele ko to dojamemo, lahko zagledamo zadnji ostanek postvarele strukture zavesti in njene miselne oblike, problema stvari na sebi. Nekoč se je celo Friedrich Engels o tem izrazil v obliki, ki jo je zlahka mogoče napačno razlagati. Ko opisuje nasprotje, ki ju je z Marxom ločevalo od Heglove šole, pravi: »Pojme naše glave smo spet materialistično razumeli kot odslikave dejanskih reči, ne pa dejanske reči kot odslikave te ali one stopnje absolutnega pojma.« Treba pa se je vprašati in Engels se ne le vpraša, temveč na naslednji strani tudi odgovarja povsem v našem smislu: »da sveta ne gre jemati kot kompleks dogotovljenih reči, temveč kot kompleks procesov.«¹⁶⁹ Če pa ni nobenih reči — kaj se v mišljenju »zrcali«? Tu ne moremo niti nakazati zgodovine teorije odraza, čeprav bi bila šele ta sposobna razkriti ves domet tega problema. Kajti v nauku o »odrazu« se teoretsko objektivira — za postvarelo zavest — nepremostljiva dvojnost mišljenja in biti, zavesti in dejanskosti. In s tega stališča je konec koncev vseeno, ali reči dojamemo kot odseve pojmov ali pojme kot odseve reči, kajti v obeh primerih ostane ta dvojnost nepremagljivo logično fiksirana. Kantov velikopotezen in zelo dosleden poskus to dvojnost logično premagati, teorija o sintetični funkciji zavesti nasploh pri ustvarjanju teoretične sfere, ni pripomogel k temu, da bi prišli do filozofske rešitve vprašanja, ker je bila dvojnost zgolj odstranjena iz logike, v obliki dvojnosti pojava in stvari na sebi pa se je ovekovečila kot — nerešljiv — filozofski problem. Da te Kantove rešitve filozofsko ni mogoče priznati kot rešitev, kaže usoda njegovega nauka. To, da Kantovo spoznavno teorijo razlagajo kot skepticizem, kot agnosticizem, je seveda nesporazum. Eden izmed vzrokov za ta nesporazum je vendarle v nauku samem — seveda ne neposredno v logiki, pač pa v odnosu logike do metafizike, v odnosu mišljenja do biti. Pri tem moramo dojeti, da vsako kontemplativno vedénje, torej vsako »čisto mišljenje«, ki mora videti svojo nalogo v spoznavanju objekta, ki mu stoji nasproti, hkrati s tem načne problem subjektivnosti in objektivnosti. Objekt mišljenja (kot tisto, kar je postavljeno nasproti) je spremenjen v nekaj subjektu tujega in s tem je načet problem: ali se mišljenje ujema s predmetom? Čim bolj »čista« je spoznavajoča narava mišljenja, čim bolj »kritično« je postalo mišljenje, tem

¹⁶⁸ Prim. spis »Metodično k organizacijskemu vprašanju«.

¹⁶⁹ Feuerbach, MEID V, str. 467.

večji in tem bolj nepremostljiv je prepad med »subjektivno« miselno obliko in objektivnostjo (bivajočega) predmeta. Seveda je, kakor denimo pri Kantu, mogoče pojmovati predmet mišljenja kot »proizveden« z miselno obliko. Problem biti pa tako ni rešen, in s tem da Kant ta problem odstrani iz spoznavne teorije, nastane tale filozofska situacija: tudi njegovi mišljeni predmeti se morajo ujemati s kakršno koli »dejanskostjo«. Ta dejanskost pa je — kot stvar na sebi — postavljena zunaj tega, kar je »kritično« spoznatno. V odnosu do te dejanskosti (ki je tudi za Kanta, kot dokazuje njegova etika prava, metafizična dejanskost) ostane njegov odnos: skepticizem, agnosticizem; pa čeprav je našla spoznavnoteoretska objektivnost, miselno imanentni nauk o resnici še tako neskeptično rešitev.

Torej ni golo naključje, da so se na Kanta navezale najbolj različne smeri (pomislimo samo na Maimona ali Schopenhauerja). Še manj pa je naključno, da je ravno Kant začel v filozofiji spet vpeljevati tisto načelo, ki je v najostrejšem nasprotju z njegovim sintetičnim načelom »proizvajanja«: Platonov nauk o idejah. Kajti ta nauk je zadnji poskus rešiti objektivnost mišljenja, njegovo ujemanje s svojim predmetom, ne da bi bilo treba najti merilo za ujemanje v empirično-materialni biti objektov. Seveda pa je jasno, da je treba v vsakem doslednem oblikovanju nauka o idejah pokazati načelo, ki po eni strani povezuje mišljenje s predmeti sveta idej, po drugi pa te s predmeti empiričnega bivanja (ponovno spreminjanje, intelektualni zor itn.). S tem pa teorijo mišljenja žene čez samo mišljenje: postane nauk o duši, metafizika, filozofija zgodovine. Namesto da bi problem rešili, se problem podvoji ali potroji. Problem sam pa ostane kljub vsemu nerešen. Kajti ravno dojetje, da je neko ujemanje, neko razmerje »odsevanja« med načelno heterogenimi predmetnimi oblikami načelno nemogoče, je gonilo vsakega pojmovanja, ki je podobno nauku o idejah. Tak nauk si prizadeva, da v predmetih mišljenja in v mišljenju samem dokaže kot jedro isto zadnjo bistvenost. Tako Hegel s tega stališča zelo pravilno označi filozofski temeljni motiv nauka o ponovnem spominjanju: v njem je mitično predstavljen temeljni odnos človeka, »da je resnica v njem in da gre le za to, da se je zave«.¹⁷⁰ Kako pa je mogoče dokazati identičnost zadnje substance v mišljenju in biti — potem ko sta zaradi načina, kako se mišljenje in bit morata prikazovati zornemu, kontemplativnemu odnosu, že dojeta kot drug do drugega načelno heterogena? Prav tu se mora začeti metafizika, da bi z vidnimi ali skritimi mitološkimi posredovanji nekako spet združila mišljenje in bit, katerih ločenost ni le izhodišče »čistega« mišljenja, temveč se njuna ločenost — hoté ali nehoté — vedno ohranja. Ta položaj pa se niti najmanj ne spremeni, če mitologijo obrnemo in hočemo mišljenje pojasniti iz empirične materialne biti. Nekoč je Rickert materializem imenoval platonizem z obrnjenim predznakom — upravičeno. Kajti dokler ostajata mišljenje in bit toga drug drugemu nasprotipostavljena, dokler se njuna lastna struktura in struktura njunih medsebojnih odnosov ne spreminjata, je pojmovanje, da je mišljenje produkt možganov in da se zato ujema s predmeti empirije, prav taka mitologija, kot je mitologija misel o ponovnem spominjanju in svetu idej. Je mitologija, saj tudi to pojmovanje ne more iz tega načela pojasniti *specifičnih* problemov, ki se tu pojavijo. Prisiljeno jih je kot — nerešene — probleme pustiti ob strani ali jih rešiti s »starimi« sredstvi in uporabiti mitologijo le kot načelo za reševanje neanaliziranega

¹⁷⁰ Werke XI, str. 160.

celotnega sklopa.¹⁷¹ Toda kot je iz doslej povedanega najbrž že jasno, te razlike prav tako ni mogoče spraviti s sveta z neskončnim progresom. Pri tem gre bodisi za navidezno rešitev bodisi se v spremenjeni obliki ponovno pokaže odražanje.¹⁷²

Ravno točka, na kateri se historičnemu mišljenju razkrije ujemanje mišljenja in biti, da imata namreč oba — neposredno, toda zgolj neposredno — rečevno togo strukturo, vsiljuje nedialektičnemu mišljenju to nerešljivo postavljajanje vprašanja. Iz togega nasprotipostavljanja mišljenja in (empirične) biti izhaja po eni strani, da drug do drugega ne moreta biti v nekem razmerju odražanja, po drugi pa, da kriterij pravega mišljenja lahko iščemo le v odražanju. Dokler se človek vede zroč-kontemplativno, je lahko njegov odnos tako do lastnega mišljenja kot do predmetov empirije, ki ga obdajajo, samo neposredni odnos. Oba jemlje v njuni skončanosti, ki je proizvod zgodovinske dejanskosti. Ker hoče svet samo spoznati, ne pa spremeniti, je prisiljen, da sprejme kot neogibno tako empirično-materialno togost biti kot tudi logično togost pojmov, njegova mitološka vprašanja pa se ne ravna po tem, iz katerih konkretnih tal je zrasla togost obeh temeljnih danosti, kateri realni momenti v njima samima so usmerjeni k temu, da premagajo to togost, temveč zgolj po tem, kako bi bilo mogoče *nespremenjeno bistvo* teh danosti kot nekaj nespremenjenega vendarle povezati in *kot tako* pojasniti.

Rešitev, ki jo Marx nakaže v svojih *Tezah o Feuerbachu*, je preobrazba filozofije v nekaj praktičnega. Objektivno-strukturna predpostavka in narobna stran praktičnega pa je — kot smo spoznali — pojmovanje dejanskosti kot »sklopa procesov«, pojmovanje, da razvojne težnje zgodovine reprezentirajo nasproti togim, rečevnim faktičnostim izkustva neko dejanskost, ki izraža ča njega samega, ki torej ni onstranska, je pa vendarle višja, resnična. To pa za teorijo odraza pomeni, da se mišljenje, zavest sicer mora usmeriti v dejanskost, da je kriterij resnice v tem, da zadeva dejanskost. Toda ta dejanskost nikakor ni identična z empirično-faktično bitjo. Ne moremo reči, da ta dejanskost je, pač pa da nastaja. To nastajanje je treba razumeti v dvojnem smislu. Po eni strani se v tem nastajanju, v tej težnji, v tem procesu razkriva resnično bistvo predmeta, in sicer v tem smislu — pomislimo na navedene zglede, katerih število je mogoče poljubno večati — da ta preobrazba reči v procesu konkretno reši vse konkretne probleme, ki jih mišljenju nalagajo paradoksi bivajoče reči. Spoznanje, da je v isto reko nemogoče dvakrat stopiti, je le jasen izraz za nepremostljivo nasprotje med pojmom in dejanskostjo, k temu, da bi reko spoznali, pa ne prispeva nič konkretnega. Spoznanje pa, da je kapital kot proces lahko le akumulirani, ali bolje, akumulirajoči se kapital, konkretna in pozitivna rešitev veliko konkretnih in pozitivnih, vsebinskih in metodičnih problemov kapitala. Pot k miselni odpravi dvojnosti mišljenja in biti se lahko odpre torej le tako, da se premaga metodična dvojnost filozofije in posamezne znanosti, metodologije in spoznanja dejstev. Vsak poskus — kot je bil Heglov, kljub večkratnim nasprotnim prizadevanjem — da se v mišljenju, ki je osvobodeno vsakega konkretnega odnosa do biti, v logiki dialektično

¹⁷¹ To zavračanje metafizičnega pomena meščanskega materializma ničesar ne spremeni glede njegove historične ocene: bil je ideološka oblika meščanske revolucije in ostane kot tak *praktično aktualen*, dokler ostaja aktualna meščanska revolucija (tudi kot moment proletarske revolucije). Prim. o tem moje spise »Moleschott«, »Feuerbach«, »Atheismus«, Rote Fahne, Berlin; predvsem pa obsežen Leninov spis *Unter der Fahne des Marxismus*. Die kommunistische Internationale 1922, Nr. 21.

¹⁷² Lask vpeljuje — zelo dosledno — v samo logiko vzor in posnemanje. (*Die Lehre vom Urteil*.) Sicer — kritično — izključuje isti platonizem, dvojnost odražanja ideje in dejanskosti, toda ta pri njem doživi logično vstajenje.

prevlada dvojnost, je obsojen na neuspeh. Kajti vsaka čista logika je platonistična: je mišljenje, ločeno od biti in v tej ločenosti skrepenelo mišljenje. Le kolikor se mišljenje prikazuje kot oblika dejanskosti, kot moment celotnega procesa, lahko dialektično premaga lastno togost, privzame naravo nastajanja.¹⁷³ Po drugi strani je nastajanje hkrati posredovanje med preteklostjo in prihodnostjo. Toda posredovanje med konkretno, se pravi, historično preteklostjo, in prav tako konkretno, se pravi, tudi historično prihodnostjo. Ta konkretni tu in zdaj, v katerem se mišljenje razplete v proces, ni več minljiv, nepojmljiv trenutek, preblisk neposrednosti,¹⁷⁴ temveč moment najglobljega in najširše razvejanega posredovanja, moment odločitve, moment rojstva novega. Dokler človek usmerja svoj interes — zroč kontemplativno — na preteklost ali prihodnost, se oba strdita v neko tujo bit, med subjektom in objektom pa je »škodljiv prostor« sedanosti, ki ga ni mogoče prestopiti. Šele ko je človek sposoben dojeti sedanost kot nastajanje, tako da spozna v njej tiste težnje, iz katerih dialektičnega nasprotja je sposoben *ustvariti* prihodnost, postane sedanost, sedanost kot nastajanje, *njegova* sedanost. Le kdor je poklican in voljan, da proizvede prihodnost, lahko vidi konkretno resnico sedanosti. »Kajti resnica je,« pravi Hegel, »da v odnosu do predmetnega nismo kot do nečesa tujega.«¹⁷⁵ Če pa je prihodnost, ki jo je treba proizvesti, ki še ni nastala, tisto novo v težnjah, ker se (z našo zavestno pomočjo) realizira, resnica nastajanja, se vprašanje o odraznosti [Abbildlichkeit] mišljenja pokaže kot popolnoma nesmiselno. Kriterij pravilnosti mišljenja je resda dejanskost, a zanjo ne moremo reči, da jè, ampak nastaja — ne brez sodelovanja mišljenja. Tu se torej izpolnjuje program klasične filozofije: načelo geneze je dejansko premaganje dogmatizma (zlasti v njegovem največjem zgodovinskem liku, v platoničnem nauku o odrazu). Toda samo konkretno (zgodovinsko) nastajanje je zmožno dati funkcijo take geneze. In v tem nastajanju je zavest (razredna zavest proletariata, ki je postala praktična) nujna, nepogrešljiva, konstitutivna sestavina. Mišljenje in bit torej nista identična v tem smislu, da drug drugemu »ustrezata«, drug drugega »odražata«, da »potekata vzporedno« drug ob drugem ali »se ujemata« (vsi ti izrazi so le prikriti oblike togega dualizma), temveč je njuna identičnost v tem, da sta momenta enega in istega realnozgodovinskega dialektičnega procesa. To, kar zavest proletariata »odraža«, je torej tisto pozitivno in novo, ki izvira iz dialektičnega protislovja kapitalističnega razvoja. Potemtakem nekaj, kar proletariati ni iznašel ali »ustvaril« iz nič, ampak je, nasprotno, nujni nasledek razvojnega procesa v njegovi totalnosti, kar pa se spremeni iz abstraktne možnosti v konkretno dejanskost šele, ko je dvignjeno v zavest proletariata, ko je spremenjeno v prakso. Ta preobrazba pa ni zgolj formalna, kajti to, da neka možnost postaja dejanskost [Wirklichkeitswerden], to, da se neka težnja aktualizira, je ravno predmetno preobrazanje družbe, sprememba funkcij njenih momentov in s tem tako strukturna kot vsebinska sprememba vseh posameznih predmetov.

Nikdar pa ne smemo pozabiti: *le razredna zavest proletariata, ki je postala praktična*, ima to preobražujočo funkcijo. Vsak kontemplativni, zgolj spoznavajoči odnos je do svojega predmeta konec koncev v nekem dvojnem razmerju

¹⁷³ Čisto logična, čisto metodična raziskovanja so torej zgolj zgodovinska točka, na kateri stojimo: našo začasno nesposobnost razumeti in prikazati vse probleme kategorij kot probleme revolucionarne zgodovinske dejanskosti.

¹⁷⁴ Prim. o tem Heglovo *Fenomenologijo*, predvsem *Werke* II, str. 73 sl., kjer je ta problem še podrobneje obravnavan, prav tako pa tudi Blochov nauk o »temi preživetega trenutka« in njegovo teorijo o »še ne zavestni vednosti«.

¹⁷⁵ *Werke* XII, str. 207.

in preprosto vnašanje strukture, ki smo jo tu spoznali, v neki drug odnos, ki ni delo proletariata — kajti praktičen je lahko samo razred v svojem odnosu do celotnega razvoja — mora privedi do nove pojmovne mitologije, do vrnitve na stališče klasične filozofije, ki ga je Marx premagal. Kajti vsak čisto spoznavajoči odnos bremeni hiba neposrednosti; to se pravi, da stoji konec koncev vendarle nasproti neki vrsti skončanih predmetov, ki jih ni mogoče razvezati v procese. Njegovo dialektično bistvo lahko obstaja samo v težnji k praktičnemu, v naravnosti na dejanja proletariata. V tem, da si prizadeva, da se kritično ovede lastne, vsakemu nepraktičnemu odnosu imanentne težnje k neposrednosti in da poskuša vedno praktično pojasniti posredovanja, odnose do totalnosti kot procesa, do dejanja proletariata kot razreda.

225 Nastajanje in udejanjanje praktične narave v mišljenju proletariata je prav tako dialektični proces. Samokritika v tem mišljenju ni le samokritika njegovega objekta, samokritika meščanske družbe, temveč tudi kritični premislek o tem, koliko se je dejansko pojavilo njegovo lastno praktično bistvo, katera stopnja tega, kar je resnično praktično, je objektivno mogoča, in koliko tega, kar je objektivno mogoče, se je praktično udejanjilo. Kajti jasno je, da še tako pravilni vpogled v procesualno naravo družbenih fenomenov, še tako pravilno razkritje videza njihove toge rečevnosti ni more *praktično* odpraviti »dejanskosti« tega videza v kapitalistični družbi. Momente, kjer se ta vpogled lahko dejansko sprevrže v prakso, določa ravno družbeni razvojni proces. Tako je proletarsko mišljenje najprej zgolj *teorija prakse* in se šele postopoma (seveda pogosto skokovito) preobrazi v *praktično teorijo*, ki revolucionira dejanskost. Povsem jasno bi lahko pokazale dialektično razvojno pot proletarske razredne zavesti (konstituiranje proletariata v razred) šele posamezne etape tega procesa — ki jih tu ne moremo niti orisati. Šele tako bi se osvetlilo notranje dialektično vzajemno učinkovanje med objektivnim, družbenozgodovinskim položajem in razredno zavestjo proletariata; šele tu bi se dejansko konkretizirala ugotovitev, da je proletariat identični subjekt-objekt družbenega razvojnega procesa.¹⁷⁶

226 Kajti tudi sam proletariat je sposoben za tako premagovanje postvarenja samo, kolikor se dejansko praktično vede. K bistvu tega procesa pa spada, da ne more biti enkrat, edini akt odprave vseh oblik postvarenja in se celo zdi, da pušča ta proces vrsto predmetov bolj ali manj nedotaknjenih. To velja predvsem za naravo. Za celo vrsto družbenih pojavov pa je tudi razumljivo, da njihovo dialektiziranje poteka drugače kot tisti pojavi, na katerih smo poskusili opazovati in prikazati bistvo zgodovinske dialektike, proces premagovanja pregrad postvarenja. Videli smo, da so npr. posamezni fenomeni umetnosti zelo občutljivi za kvalitativno bistvo dialektičnih sprememb, ne da bi zato iz nasprotja, ki se v njih kaže, ki je v njih oblikovano, izšla ali pa lahko izšla zavest o njegovem bistvu in smislu. Poleg tega smo lahko prav tako opazili, da imajo drugi fenomeni družbene biti svoje notranje nasprotje samo abstraktno v sebi; to se pravi, da je njihovo notranje nasprotje samo izpeljani posledični pojav notranjega protislovja drugih osrednjih pojavov, zaradi česar se lahko tudi to protislovje objektivno pojavi šele ko je z njimi posredovano, le skozi njihovo dialektiko postane tudi samo dialektično (obresti v nasprotju s profitom). Šele sistem kvalitativnega stopnjevanja v dialektični naravi posameznih sklopov pojavov bi dal tisto konkretno totalnost kategorij, ki bi bila

¹⁷⁶ V zvezi s tem odnosom teorije prakse do praktične teorije bi rad opozoril na zanimiv članek Josefa Révaija v časopisu *Kommunismus* J. I, Nr. 46–49: »Problem der Taktik«, ne da bi se strinjal z vsemi njegovimi izpeljavami.

potrebna za pravilno spoznanje sedanjosti. Hierarhija teh kategorij bi bila hkrati miselno določilo enotne točke sistema in zgodovine, izpolnitev že navedene Marxove zahteve glede na kategorije, da »se zaporedje določa z odnosom, ki ga imajo druga do druge v sodobni meščanski družbi«.

V vsaki zavestno-dialektični miselni zgradbi pa je zaporedje — ne le pri Heglu, temveč že pri Proklosu — samo dialektično.¹⁷⁷ Dialektično izpeljevanje kategorij pa nikakor ni preprosto zaporedje oblik ali celo nespremenjenih oblik, ki izhajajo druga iz druge; če naj se metoda ne strdi v shemo, neki nespremenjeni odnos form (znamenito trojstvo: teza, antiteza in sinteza) tudi ne sme delovati mehanično enolično. Proti taki skrepenosti dialektične metode, ki jo je mogoče opaziti na mnogih mestih celo pri Heglu in še celo pri njegovih epigonih, je edini nadzor in edino pomagalo Marxova zgodovinska konkrekcija. Toda iz tega položaja je treba tudi metodično izpeljati vse posledice. Že Hegel¹⁷⁷ razlikuje med golo negativno in pozitivno dialektiko, pri čemer je treba z zadnjo razumeti prikazovanje neke določene vsebine, pojasnitev totalnosti. V svojih izpeljavah pa skoraj povsod prehodi podobno pot od refleksijskih določil do pozitivne dialektike, čeprav npr. njegov pojem narave kot »drugobiti«, kot »sebi-sami-vnanje-biti«¹⁷⁸ ideje¹⁷⁸ neposredno izključuje pozitivno dialektiko. (Tu bomo verjetno našli enega od metodičnih razlogov za večkrat nasilne konstrukcije Heglove filozofije narave.) Čeprav Hegel historično kdaj pa kdaj jasno spozna, da se dialektika narave, kjer subjekta ni mogoče — vsaj na doslej doseženi stopnji — vključiti v dialektični proces, nikdar ni sposobna dvigniti se više kot do dialektike gibanja za neudeženega gledalca. Tako npr. poudari,¹⁷⁹ da so se Zenonove antinomije dvignile do spoznavne višine Kantovih antinomij, da torej tukaj ni bilo mogoče neko nadaljevanje. S tem nujno metodično ločuje golo objektivno dialektiko gibanja narave od družbene dialektike, v kateri je tudi subjekt vključen v dialektični vzajemni odnos, v kateri se teorija in praksa v medsebojnem odnosu dialektizirata itn. (Da je razvoj *spoznanja* narave kot družbena oblika podrejen drugemu tipu dialektike, se razume samo po sebi.) Poleg tega pa bi bilo za konkretni razvoj dialektične metode brezpogojno nujno konkretno prikazati različne tipe dialektike. Pri tem bi Heglovo razlikovanje med pozitivno in negativno dialektiko kot tudi razlikovanje med ravnimi zora, predstave in pojma (ne da bi bilo treba ohraniti terminologijo) izenačevala le nekatere tipe razlik. Za drugo razlikovanje je mogoče najti bogato gradivo jasno izdelane strukturne analize v Marxovih ekonomskih delih. Toda četudi še tako zgolj nakazana tipologija teh dialektičnih oblik bi preseгла okvir tega dela.

Še pomembneje od tega metodičnega razlikovanja pa je to, da lahko tudi tisti predmeti, ki so očitno v središču dialektičnega procesa, odvržejo svojo postvarelo obliko le v dolgotrajnem procesu. V procesu, v katerem sta osvoboditev oblasti proletariata, celo socialistična organizacija države in gospodarstva le stopnji, seveda zelo pomembni stopnji, toda nikakor ne cilj. In videti je celo, kot da bi odločilno krizno obdobje kapitalizma težilo h krepitvi, zaostritvi postvarenja. Približno v tem smislu, kot Lassalle piše Marxu: »Stari Hegel je imel navado reči: neposredno preden mora nastopiti nekaj kvalitativno novega, se staro kvalitativno stanje — v tem ko spet odpravlja in povzema nazaj vase vse svoje nakazane difference in sposobnosti, ki jih je postavilo, dokler je bilo sposobno za življenje — strne v svoje čisto obče izvirno bistvo, v svojo

¹⁷⁷ *Encyklopädie*, § 81.

¹⁷⁸ Prav tam, § 247.

¹⁷⁹ *Werke* XIII, str. 299 sl.

228

enostavno totalnost.¹⁸⁰ Po drugi strani je pravilno tudi Buharinovo¹⁸¹ zapažanje, da v dobi razpadanja kapitalizma fetišistične kategorije tajijo, da je nujno seči po »naravni obliki«, ki jim je za podlago. Oba nazora pa sta med seboj le v nekem navideznem protislovju ali, natančneje, ravno to protislovje, po eni strani vedno večja izvotlitev oblik postvarenja — lahko bi dejali, pokanje njihove skorje zaradi notranje praznine — njihova vedno manjša sposobnost, da bi dojele posamezne pojave kot posamezne pojave vsaj refleksijsko-kalkulacijsko, in po drugi strani tudi njihovo kvantitativno naraščanje, njihovo prazno-ekstenzivno širjenje prek celotne površine pojavov, sta ravno v svojem konfliktu signatura propadajoče meščanske družbe. Ko pa se to nasprotje vedno bolj zastruje, ima proletarijat tako vedno večjo možnost, da postavi svoje pozitivne vsebine namesto izpraznjenih in pokajočih ovojev, a tudi nevarnost — vsaj začasna — da se ideološko podredi tem praznim in izvotljenim oblikam meščanske kulture. Glede na zavest proletariata razvoj še toliko manj deluje samodejno: za proletarijat velja še bolj — česar ni mogel dojeti stari, zroči-mehanični materializem — da je spreminjanje in osvoboditev lahko le lastno dejanje, »da mora vzgojitelj sam biti vzgajan«. Objektivni gospodarski razvoj je lahko ustvaril zgolj tisti položaj proletariata v produkcijskem procesu, ki je določil njegovo stališče; proletariatu lahko dá v roke samo možnost in nujnost, da preobrazi družbo. Ta preobrazba sama pa je lahko le — svobodno — dejanje samega proletariata.

¹⁸⁰ Pismo z dne 12. XII. 1851. Izd. G. Meyer, str. 41.

¹⁸¹ *Ökonomie der Transformationsperiode*, str. 50 do 51.

SPREMEMBA FUNKCIJE HISTORIČNEGA MATERIALIZMA

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

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

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

Postavlja pa se vprašanje, zakaj je to mogoče šele zdaj. Pri površinski obravnavi stvari bi nemara lahko odvrnili, da je trenutek izoblikovanja historičnega materializma kot znanstvene metode napočil zdaj samo zato, ker je proletarijat pač prevzel oblast, z njo pa tudi dosegel, da so mu na voljo fizične in duhovne moči, brez katerih ni mogoče doseči zastavljenega cilja, stara družba pa mu ne bi nikoli dovolila, da jih uporabi. Vendar pa se ta zahteva opira še na globlje motive, ne le na goli faktum moči, zaradi katerega ima danes proletarijat materialno možnost, da znanost organizira po lastni presoji. 30 Ti globlji motivi so najtesneje povezani s tisto daljnosežno spremembo funkcije, ki je nastopila z diktaturo proletariata za vse njegove organe, za njegov celotni miselni in čustveni svet, za njegov razredni položaj in razredno zavest, torej s tem, da zdaj vodenje razrednega boja poteka od zgoraj navzdol in ne več od spodaj navzgor. Te motive je treba danes, ko odpiramo ta raziskovalni inštitut, brezpogojno obravnavati.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Še odločneje pa se ta strukturni razložek pokaže na področjih, ki jih je Hegel v nasprotju z oblikami objektivnega duha (ekonomija, pravo, država), ki oblikujejo družbene, čisto medčloveške odnose, imenoval absolutni duh.¹⁰ Te oblike (umetnost, religija, filozofija) so namreč v zelo bistvenih, čeprav med seboj različnih točkah hkrati človekovo spoprijemanje z naravo, in sicer tako z naravo, ki ga obdaja, kakor s tisto, ki jo nosi v sebi. Seveda tudi takega razlikovanja ne smemo dojeti mehanično. Narava je družbena kategorija. To se pravi, kar na določeni stopnji družbenega razvoja velja kot narava, kakšen je odnos te narave do človeka in v kakšni obliki se spoprijema z njo, kaj naj torej narava po oblik in vsebini, po obsegu in predmetnosti pomeni, je vselej družbeno pogojeno. Iz tega zdaj po eni strani izhaja, da je mogoče na vprašanje, ali je v določeni družbeni obliki sploh mogoč neposreden spoprijem z naravo, odgovoriti samo zgodovinsko-materialistično, saj je stvarna možnost takega odnosa odvisna od »ekonomske strukture družbe«. Po drugi strani: te 241 povezave, ko so enkrat dane, in sicer tako, da so družbeno pogojene, vendarle delujejo po svojih lastnih, notranjih zakonitostih in ohranjajo veliko večjo neodvisnost od družbenega življenjskega temelja, iz katerega so (nujno) zrastle kot tvorbe »objektivnega duha«. Seveda se lahko tudi te pogosto ohranjajo zelo dolgo, potem ko je zginila tista družbena podlaga, ki jim je omogočila, da obstajajo. A tedaj se ohranjajo zmeraj kot zavore razvoja, s katerimi je treba nasilno pomesti, ali pa se prek spremembe funkcije prilagajajo novim ekonomskim razmerjem (veliko zgledov nam za oboje ponuja razvoj prava). Nasprotno pa je lahko ohranjanje teh tvorb — in to deloma upravičuje hegllovsko terminologijo — nekaj dragocenega, še vedno aktualnega, celo zglednega. To se pravi, da so odnosi med genezo in veljavnostjo tu še veliko bolj zamotani kakor tam. Marx, ki je jasno dojel ta problem, pravi, denimo, tole: »A težava ni v tem, da bi razumeli, da sta grška umetnost in ep povezana z

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

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

⁸ Kapital I, str. 578.

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

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

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

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

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

¹¹ Uvod v *Očrte* ..., str. 40.

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

¹³ *Kapital* III, str. 202.

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

243

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

244

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

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

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

¹⁶ Prim. Uvod v *Očrte ...*, str. 37.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹⁹ Ibid., str. 538.

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

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

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

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

²¹ Kapital I, str. 856.

²² Kapital III, str. 876 sl.

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

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

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

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

²⁴ *Kapital* III, str. 292.

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

²⁶ *Kapital* III, str. 278.

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

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

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

²⁷ Ibid., str. 276.

²⁸ Kapital I, str. 724.

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

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

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

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

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

³⁰ Kapital I, str. 858.

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

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

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

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

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

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

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

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

³⁵ *Kapital* III, str. 448.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

³⁸ *Anti-Dühring*, str. 317 in 320.

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

Junij 1919

LEGALNOST IN ILEGALNOST

Materialistični nauk o spremembi okoliščin in vzgoje pozablja, da okoliščine spreminjajo ljudje in da mora vzgojitelj sam biti vzgajan.

Marx: *Teze o Feuerbachu*

Kot pri vsakem vprašanju, ki se nanaša na oblike delovanja, so za raziskovanje legalnosti in ilegalnosti v razrednem boju proletariata gibalna in težnja, ki iz njih izvirajo, pogosto bolj pomembni in pojasnjujoči, kot gola dejstva. Golo dejstvo legalnosti ali ilegalnosti dela delavskega gibanja je namreč tako zelo odvisno od zgodovinskih »naključij«, da z njihovo razčlemba ne moremo vedno priti do načelnega spoznanja. Še tako oportunistična ali celo družbeno izdajalska stranka lahko postane v določenih primerih ilegalna. Narobe pa si prav lahko zamislimo razmere, v katerih lahko najbolj revolucionarna in kompromisom najbolj sovražna komunistična partija začasno deluje skoraj popolnoma legalno. Ker ta poteza ne zadostuje za razločevanje, moramo razčleniti vzroke za legalno ali ilegalno taktiko. A tudi tu se ne smemo zadovoljiti zgolj z abstraktnim ugotavljanjem motivov in namenov. Res je sicer, da se oportunisti zmeraj ločijo po tem, da poskušajo ohraniti legalnost za *vsako ceno*, revolucionarnih strank pa nikakor ne bomo ustrezno opisali, če bomo zanje trdili samo, da hočejo nasprotno, ilegalnost. V vsakem revolucionarnem gibanju so sicer obdobja, ko prevladuje ali pa je vsaj močna *romantika ilegalnosti*. Romantika pa je (razloge bomo pojasnili v nadaljevanju) prav gotovo otroška bolezen komunističnega gibanja, reakcija na legalnost za vsako ceno, ki jo vsako zrelo gibanje mora premagati in ki jo tudi gotovo premaga.

Kako naj torej marksistično mišljenje doume pojma legalnost in ilegalnost? Vprašanje se nujno vrača k splošnemu pomenu organiziranega nasilja, k problemu prava in države, v zadnji instanci k problemu ideologije. Engels je v svoji polemiki proti Dühringu sijajno ovrgel abstraktno teorijo nasilja. Dokaz, da temelji nasilje (pravo in država) »prvotno na ekonomski, družbeni funkciji«,¹ pa moramo — v skladu s Marxovim in Engelsovim naukom — pojasniti tako, da dobi ta sklop ustrezni ideološki izraz v mišljenju in čutenju ljudi, ki so podvrženi gospostvu nasilja. To se pravi, da nasilne organizacije tako zelo ustrezajo (gospodarskim) življenjskim razmeram ljudi ali pa jim nasproti stopajo kot premoč, ki se jim zdi tako nepremagljiva, da jih čutijo kot naravne sile, kot svoje nujno življenjsko okolje in se jim zato *prostovoljno*

¹ *Anti-Dühring*, CZ, Ljubljana 1979, str. 246.

podrejšajo. (Kar pa ne pomeni, da nanje *pristajajo*.) Čeprav je res, da lahko nasilna organizacija obstaja le takrat, če se lahko s silo uveljavi proti upirajoči se volji posameznikov ali skupin, kadarkoli je to potrebno, pa sploh ne bi mogla obstajati, če bi morala med svojim delovanjem vsakič uporabiti silo. Če postane uporaba sile nujna, je s tem že dano dejstvo revolucije; organizacija nasilja je že v protislovju z gospodarskim temeljem družbe in to protislovje se zrcali v glavah ljudi tako, da v obstoječem redu stvari ne vidijo več naravne nujnosti in da proti nasilju nastopajo z nasiljem. Ne da bi zanikali gospodarsko bazo tega dejanskega stanja, moramo dodati, da se neka nasilna organizacija lahko spremeni le takrat, če se je že zamajala vera vladajočih in podjarmljenih razredov v to, da je obstoječi red edino mogoč. Zato je revolucija v produkciji *nujna predpostavka*. Prevrat sam pa lahko izvršijo le ljudje; ljudje, ki so se — duhovno in čustveno — emancipirali od moči obstoječega reda.

Ta emancipacija pa ne poteka mehanično vzporedno in sočasno z gospodarskim razvojem, ampak ga bodisi prehiteva bodisi za njim zaostaja. Ko je v zgodovinski dejanskosti dana šele *težnja*, da postaja gospodarski temelj nekega družbenega reda vprašljiv, lahko ostaja in večinoma tudi obstaja kot gola ideološka emancipacija. V takšnih primerih teorija golo težnjo zgolj domisli in jo razlaga kot dejanskost, kakršna naj bi bila in jo kot »resnično« dejanskost postavlja nasproti »napačni« dejanskosti obstoječega. (Naravno pravo kot predigra meščanskih revolucij.) Po drugi strani je jasno, da se celo tiste skupine in množice, ki so po svojem razrednem položaju neposredno zainteresirane za uspeh revolucije, notranje odpovejo staremu redu šele *med* revolucijo (in zelo pogosto šele *po* njej), da rabijo nazorni poduk, da bi spoznale, katera družba ustreza njihovim interesom in da bi se notranje osvobodile starega dejanskega stanja.

Če te ugotovitve veljajo za vsak revolucionarni prehod iz enega družbenega reda v drugi, veljajo za družbeno revolucijo še toliko bolj kot za revolucijo, ki je predvsem politična. Politična revolucija sankcionira namreč samo gospodarskodružbeno stanje, ki se je v — gospodarski — dejanskosti vsaj deloma že uveljavilo. Na mesto starega pravnega reda, ki ga čutijo kot »nepravičnega«, postavi revolucija s silo novo »pravilno«, »pravično« pravo. V življenjskem družbenem okolju ne pride do nobene radikalne prestrukturacije. (Konzervativni zgodovinarji velike francoske revolucije tudi poudarjajo to relativno nespremenjenost »družbenih« razmer v tem obdobju.) Družbena revolucija pa spreminja ravno to okolje. In vsaka takšna sprememba je tako zelo v nasprotju z instinkti povprečneža, ki vidi v njej katastrofo, ki ogroža *življenje nasploh*, slepo naravno silo, kakršna sta poplava ali pa potres. Ker ni zmožen dojeti bistva procesa, se v svoji slepi obupani obrambi bojuje proti *neposrednim pojavnim oblikam*, ki ogrožajo življenje, ki ga je vaje. Tako so se malomeščansko vzgojeni proletarci na začetku kapitalističnega razvoja upirali tovarni in stroju; tudi Proudhonovo teorijo lahko razumemo še kot odmev na te obupane obrambe starega socialnega okolja, ki so ga vajeni.

Tu lahko najlaže dojamemo revolucionarnost marksizma. Marksizem je nauk o revoluciji ravno zato, ker doume bisto procesa (v nasprotju z njegovimi simptomi, pojavnimi oblikami), ker pokaže njegovo odločilno težnjo, ki v nasprotju z vsakdanjimi pojavi kaže v prihodnost. Ravno v tem je hkrati ideološki izraz osvobajajočega se proletarskega razreda. Ta osvoboditev poteka najprej kot dejansko upiranje najbolj neznosnim pojavom kapitalističnega go-

spodarskega reda in njegove države. Ti boji, ki so na sebi izolirani in ki — tudi če so uspešni — nikoli ne morejo biti dokončno uspešni, lahko postanejo zares revolucionarni le z *zvestjo* o svoji medsebojni povezanosti in povezanosti s procesom, ki nezadržno žene h koncu kapitalizma. Če je mladi Marx »reformo zavesti« postavljal kot program, je že s tem anticipiral bistvo svoje poznejše dejavnosti. Njegov nauk namreč ni utopičen, ker izhaja iz dejansko potekajočega procesa in ker mu nasproti ne udejanja »idealov«, ampak razkriva le njegov avtohtoni smisel, a hkrati mora preseči to dejstveno danost ter usmeriti zavest proletariata k spoznanju bistva, ne pa k doživljanju neposredno danega. »Reforma zavesti,« pravi Marx, »je samo v tem, da priključimo svetu njegovo zavest, da ga zbudimo iz sanj o njem samem, da *mu razložimo njegove lastne akcije* ... Potlej se bo pokazalo, da ima svet že dolgo samo sanjsko predstavo o neki stvari, ki bi se je moral zavedati, da bi jo dejansko imel.«²

Ta reforma zavesti je sam revolucionarni proces. Kajti do tega ovedenja lahko pride v samem proletariatu le počasi, po težkih in dolgih krizah. Če Marxov nauk izpeljuje vse teoretične in praktične posledice iz razrednega položaja proletariata (veliko prej, preden so postali zgodovinsko »aktualni«), tudi če ves ta nauk ni zgodovini tuja utopija, ampak spoznanje zgodovinskega procesa samega, pa iz tega nikakor ne izhaja, da se je proletariati ovedel osvoboditve, ki jo je opravil Marxov nauk, čeprav v *posameznih akcijah deluje* v skladu s tem naukom. Ob neki drugi priložnosti³ smo opozorili na ta proces in poudarili, da se proletariati že lahko zaveda nujnosti gospodarskega boja proti kapitalizmu, čeprav je politično še popolnoma pod pritiskom kapitalistične države. Kako zelo je to bilo res, dokazuje to, da je celotna Marxova in Engelsova kritika države popolnoma padla v pozabo, da so najpomembnejši teoretiki II. internacionale čisto preprosto sprejeli kapitalistično državo kot Državo, svojo dejavnost, svoj boj proti njej, pa so razumeli kot »opozicijo«. (Najbolj nazorno se to pokaže v polemiki med Pannekoekom in Kautskim l. 1912.) Postaviti se na stališče »opozicije« pomeni namreč, da je obstoječe sprejeto kot podlaga, ki je v bistvu nespremenljiva, »opozicija« pa si prizadeva le za to, da *znotraj* veljavnega okvira obstoječega doseže za delavski razred toliko, kolikor je mogoče doseči.

Seveda bi lahko o realnosti meščanske države kot dejavnika moči dvomili samo norci z glavo v oblakih. Bistvena razlika med revolucionarnimi marksisti in psevdomarksističnimi oportunisti je v tem, da prvi upoštevajo kapitalistično državo *zgolj kot dejavnika moči, proti kateri je treba mobilizirati moč organiziranega proletariata*, drugi pa jo dojemajo kot *institucijo onstran razredov, za čigar obvladanje se v razrednem boju bojujeja proletariati in buržoazija*. S tem da državo dojemajo kot predmet boja, ne pa kot nasprotnika v sporu, so se — duhovno — že postavili na tla buržoazije in s tem že napol zgubili bitko, še preden so jo začeli. Vsaka državna in pravna ureditev, zlasti kapitalistična, se navsezadnje opira na to, da se njenega obstoja, veljavnosti njenih predpisov ne problematizira, ampak preprosto sprejema. Kršenje teh predpisov v *posameznih primerih* ni posebno nevarno za obstoj države, dokler te kršitve nastopajo v obliki zavesti *zgolj kot posamezni primeri*. Dostojevski je v svojih sibirskih spominih pravilno opozoril na to, da se čuti vsak zločinec kriv (ne da bi se zaradi tega kesal), da mu je čisto jasno, da je kršil zakone, ki veljajo

² Tretje pismo Rugeju, septembra 1843, MEID I, CZ, Ljubljana 1969, str. 146 sl. (podčrtal Lukács).

³ Prim. članek »Razredna zavest«.

tudi zanj. Zakoni torej veljajo tudi zanj, čeprav so ga osebni motivi ali pritisk razmer napeljali na to, da jih je kršil. Država te posamezne kršitve vselej zlahka obvladuje predvsem zato, ker njenega temelja niti za trenutek ne zamajajo. »Opozicija« pa se podobno vede do države: priznava, da je država po svojem bistvu zunaj razrednega boja, da razredni boj *neposredno* ne zadeva veljavnosti njenih zakonov. »Opozicija« torej bodisi poskuša zakone legalno spremeniti, a tako, da stari zakoni veljajo, dokler ne začno veljati novi, bodisi prihaja do posameznih izoliranih kršitev zakona. Kadar oportunisti povezujejo marksistično kritiko države z anarhizmom, ni to nič drugega kot navadna demagogija. Tu nikakor ne gre za anarhistične iluzije ali utopije, ampak za to, da državo kapitalistične družbe *že med njenim obstojem obravnavamo in presojujemo kot historični pojav*, da zato v njej vidimo golo tvorbo moči, ki jo po eni strani moramo upoštevati, toda samo v mejah njene dejanske moči, po drugi pa moramo vire njene moči kar se da skrbno in nepristransko raziskati, da bi odkrili točke, kjer je mogoče to moč oslabiliti in spodkopati. *Taka točka moči oz. šibkosti države pa je ravno način, kako se zrcali v zavesti ljudi.* Ideologija ni tu zgolj posledica gospodarske zgradbe družbe, ampak hkrati predpostavka njenega mirnega delovanja.

2.

Čim bolj postaja kriza kapitalizma čutno oprijemljiva dejanskost in ne več golo spoznanje marksistične analize, toliko pomembnejša postaja ta funkcija ideologije za usodo proletarske revolucije. Ko je bil kapitalizem notranje še trden, je bilo razumljivo, da so bile velike množice delavskega razreda *ideološko* še popolnoma na tleh kapitalizma. Toda dosledna uporaba marksizma je zahtevala, da se postavijo na stališče, za katerega niso bili zreli. Marx pravi: »Če hočemo spoznati neko zgodovinsko obdobje, moramo prekoračiti njegove meje«, to je, kadar gre za spoznanje *sedanjosti*, zares izjemen duhovni napor. Kritično moramo obravnavati celotno družbeno in kulturno okolje, pri čemer utegne biti arhimedova točka kritike — in to je odločilno — točka, od koder je mogoče razumeti vse te pojave, glede na dejanskost sedanjosti vendarle zgolj zahteva, torej nekaj »nedejanskega«, »gola teorija«, pri historičnem spoznanju preteklosti pa je prav sama sedanjost to izhodišče. To seveda ni nekakšna malomeščanska utopična zahteva, ki stremi h kakršnemu koli že »boljšemu« ali »lepšemu« svetu, ampak proletarska zahteva, ki predvsem jasno spoznava in izreka smer, težnjo in smisel družbenega procesa, zahteva, ki je s tem, da deluje v imenu tega procesa, obrnjena v sedanjost. S tem pa postane naloga še težavnejša. Tako kot je tudi najboljši astronom neodvisno od svoje kopernikanske vednosti podvržen čutni zaznavi, da sonce »vzhaja« itn., tako tudi najodločnejša marksistična razčlenitev kapitalistične države ne more nikoli odpraviti njene empirične dejanskosti. In to tudi ni njena naloga. Posebno duhovno stanje, v katerega naj marksistično spoznanje prestavi proletariat, je ravno v tem, da kapitalistično državo obravnava kot člen zgodovinskega razvoja. Zato država nikakor ni »naravno« okolje človeka kot človeka, ampak le realna danost, katere dejansko moč je treba upoštevati, ki pa ne more imeti nobene notranje pravice, da odloča o naših dejanjih. Veljavnost države in prava je torej treba obravnavati kot zgolj empirično obstajanje. Tako kot mora npr. jadralec skrbno paziti na smer vetra, ne da bi mu prepustil tudi smer

vožnje, pač pa mora prav narobe, kljub vetru in z njegovo pomočjo, ohraniti cilj, ki si ga je prvotno zastavil. A te človekove *neodvisnosti* v razmerju do upirajočih se naravnih sil, ki si jo je postopoma pridobil med dolgim zgodovinskim razvojem, proletariat danes še nima dovolj glede na pojave družbenega življenja. To pa je tudi razumljivo. Naj so namreč v posameznih primerih prisilni ukrepi družbe še tako grobi in brutalno materialni, je *moč sleherne družbe v bistvu duhovna moč*, od koder se lahko osvobodimo le s spoznanjem. In sicer ne zgolj z abstraktnim spoznanjem, ki ostaja v glavi (takšnega so imeli mnogi »socialisti«), ampak s spoznanjem, ki je postalo meso in kri, oz. kot pravi Marx, spoznanje, ki je »praktično-kritična dejavnost«.

Tako spoznanje je zaradi aktualnosti krize kapitalizma mogoče in hkrati nujno. Mogoče postane, ker samo življenje zaradi krize dovoli, da lahko družbeno okolje, ki smo ga vajeni, vidimo in doživimo kot problematično. Za revolucijo pa postane tako spoznanje odločilno in zato nujno, saj je dejanska moč kapitalistične družbe tako omajana, da je ta družba ne bi več mogla uveljaviti s silo, če bi ji proletariat zavestno in odločno postavil nasproti lastno moč. To pa preprečuje čisto ideološka ovira. Široke množice proletariata doživljajo državo, pravo in gospodarstvo buržoazije še sredi smrtnih kriz kapitalizma kot edino možno okolje svojega obstoja, ki ga je treba sicer v marsičem izboljšati (»ureditev produkcije«), ki pa je vendarle »naravna« baza »Družbe«.

To je svetovnonazorski temelj legalnosti. Legalnost ni zmeraj zavestna izdaja, niti ni zmeraj zavestni kompromis, marveč je naravna in instinktivna usmeritev k državi, k tvorbi, v kateri vidi tisti, ki je dejaven, edino trdno točko v kaosu pojavov. Ta svetovni nazor je treba premagati, če naj komunistična partija ustvari zdravo podlago tako za legalno kakor tudi za ilegalno taktiko. Kajti romantika ilegalnosti, s katero se začenja vsako revolucionarno gibanje, po jasnosti le redko presega raven oportunistične legalnosti. Da tako kot vse pučistične težnje očitno podcenjuje dejansko moč, ki jo ima kapitalistična družba v kriznem obdobju, je sicer pogosto zelo nevarno, a to je le simptom zla, za katerim boleha celotna smer: ni dovolj nepristranska do države kot golega dejavnika moči, kar je konec koncev posledica tega, da ne vidi povezav, ki smo jih pravkar razčlenili. Če dobijo ilegalna bojna sredstva in metode posebno posvetitev, če se poudarja njihova posebna, revolucionarna »pristnost«, pa se legalnosti obstoječe države vendarle pripisuje določena veljavnost in ne zgolj empirična bit. Kajti upor zoper zakon *kot zakon*, dajati prednost nekaterim dejanjem *zaradi* njihove ilegalnosti pomeni namreč ravno, da pravo ostaja za tistega, ki tako ravna, še naprej obvezujoče in veljavno. Če pa smo popolnoma, komunistično nepristrani do prava in države, potem zakon in njegove izračunljive posledice niso nič bolj pomembni (a tudi nič manj pomembni) kakor katero koli drugo zunanje dejstvo našega življenja, ki ga moramo upoštevati, ko presojamo možnosti za uresničitev kakega dejanja. Možnosti kršitve zakona torej ne smemo bolj poudarjati kot, denimo, možnosti, da na pomembnem potovanju z vlakom dobimo zveze. Če ni tako in če kršitvi zakona dajemo patetično prednost, je to znamenje, da je pravo, četudi z obrnjenim predznakom, ohranilo svojo veljavnost, da je še vedno zmožno *notranje* vplivati na dejanja, da resnična, notranja emancipacija še ni bila dosežena. Na prvi pogled se zdi to razlikovanje nemara dlakocepsko. Če pa pomislimo, kako zlahka so se tipične ilegalne stranke, vzemimo, ruski socialni revolucionarji, vrnile k buržoaziji, kako zelo so tista prva zares revolucionarna ilegalna dejanja, ki niso bila več romantično heroične kršitve posameznih zakonov,

ampak odstranitev in razbitje celotne meščanske pravne ureditve, razkrile ideološko ujetost teh »junakov ilegalnosti« v buržoazne pravne pojme, tedaj se pokaže, da vendarle ne gre za prazno in abstraktno konstrukcijo, ampak za opis resničnega dejstvenega stanja. (Spomnimo se na Borisa Savinkova, ki ni bil le znameniti organizator skoraj vseh velikih atentatov med carizmom, ampak tudi eden prvih teoretikov romantično etične ilegalnosti, ki se danes bojuje v taboru bele Poljske proti proletarski Rusiji.)

Če postane torej vprašanje legalnosti in ilegalnosti za komunistično partijo *zgolj taktično vprašanje*, celo vprašanje trenutne taktike, ki je komaj zmožna dati obče smernice, ker je treba zanjo odločati glede na *trenutno koristnost*, tedaj lahko to popolnoma nenačelno stališče edino praktično-načelno odkloni veljavnost meščanske pravne ureditve. Takšne taktike komunistov ne narekuje le smotrnost. Ne le zato, ker lahko njihova taktika samo tako postane dejansko prožna in prilagodljiva za ravnanje, ki je potrebno v danem trenutku; ker je treba legalna in ilegalna orožja nenehno zamenjevati in jih pogosto celo v istih zadevah uporabljati hkrati, da bi se lahko zares učinkovito bojevali proti buržoaziji, marveč tudi zaradi revolucionarne samovzgoje proletariata. Kajti proletariati se lahko osvobodi ideološke ujetosti v življenjske oblike, ki jih je ustvaril kapitalizem, le tedaj, če se nauči ravnati tako, da te življenjske oblike ne morejo več notranje vplivati na njegovo delovanje, če postane do njih kot motivov popolnoma ravnodušen. Zaradi tega seveda nič manj ne besni proti njihovem obstoju in si goreče želi, da bi jih uničil. Prav narobe, v tem notranjem razmerju lahko šele postane kapitalistični družbeni red za proletariati zaničevanja vredna mrtva, a ubijajoča ovira za zdrav človeški razvoj, vendar neogibno potrebna za zavestno in trajno revolucionarno vedenje proletariata. Ta samovzgoja proletariata, v kateri se razvije njegova »zrelost« za revolucijo, je dolg in težaven proces, ki je toliko dolgotrajnejši, čim bolj sta v neki deželi razvita kapitalizem in meščanska kultura, čim bolj je torej proletariati ideološko okužen s kapitalističnimi oblikami življenja.

Na srečo (seveda nikakor ne naključno) se z zahtevami tega vzgojnega prizadevanja ujema tudi neogibna potreba po presojanju revolucionarnega smotrnega delovanja. Če je na primer v dodatnih težah k vprašanju parlamentarizma na 2. kongresu III. internacionale določeno, da je parlamentarna frakcija nujno popolnoma odvisna od — morebitnega ilegalnega — centralnega komiteja partije, ni to neogibno potrebno zgolj za enotno delovanje, ampak se s tem v zavesti širokih proletarskih množic vidno zmanjša ugled parlamenta (na katerem temelji samostojnost parlamentarne frakcije, trdnjave oportunistma). Koliko pa je to zares nujno, pa vidimo iz tega, da se je, denimo, angleški proletariati, ker je *notranje pripoznaval* takšne instance, v svojih dejanjih zmeraj preusmeril na oportunistične tire. Neplodnost izključno protiparlamentarne »neposredne akcije« in neplodnost razprav o prednosti ene metode pred drugo dokazujeta, da sta obe na podoben način, čeprav v obratnem razmerju, ujetnici meščanskih predsodkov.

Hkratna in sukcesivna uporaba legalnega in ilegalnega orožja je nujna tudi zato, ker je mogoče šele s tem razkriti pravno ureditev kot grobi aparat moči za kapitalistično zatiranje, kar je predpostavka za nepristransko revolucionarno vedenje do prava in države. Če je katera koli od obeh metod izključena, ali če ne prevladuje, ali celo če na nekaterih področjih načelno uporabljajo samo njo, ima buržoazija odprto možnost, da v zavesti množic še naprej ohrani svojo pravno ureditev kot pravo. Med glavnimi smotri de-

271

javnosti vsake komunistične partije je tudi to, da prisili vlado svoje dežele, da krši svojo lastno pravno ureditev in prisili legalno stranko socialnih liberalcev, da odkrito podpira to »kršitev prava«. Četudi je to lahko kapitalistični vladi kdaj pa kdaj v prid, denimo, tako kot nacionalistični predsodki zameglijo jasen pogled proletariata, pa ostane zanjo toliko bolj nevarno takrat, ko se začenja proletariati združevati za odločilen boj. To, ta previdnost zatiralcev, ki nastaja iz takšnega razmišljanja, je vir tistih usodnih iluzij o demokraciji, o miroljubnem prehodu v socializem, ki jih podpira zlasti to, da oportunisti vztrajajo pri legalnem stališču in s tem omogočijo vladajočemu razredu, da tako ravna. Samo trezna stvarna taktika, ki drugega za drugim uporablja tako vsako legalno kakor tudi vsako ilegalno sredstvo in ki jo vodi izključno smotrnost, bo lahko to vzgojo proletariata usmerila na pravi tir.

3.

272

Boj za oblast bo to vzgojo proletariata lahko začel, zanesljivo pa je ne bo mogel dokončati. Da je prevzem oblasti nujno »prezgoden«, kakor je to Roza Luxemburg spoznala že pred mnogimi leti, se kaže predvsem v tem ideološkem pogledu. Veliko pojavov iz prvih obdobij vsake diktature proletariata je posledica prav tega, da je bil proletariati prisiljen polastiti se oblasti v času in v duhovnem stanju, ko se je meščanski družbeni red na tihem še imel za pravzaprav legalni red. Tudi vlada svetov se tako kot vsaka pravna pravna ureditev opira na tole: da jo priznavajo kot legalno tako široke množice prebivalstva, da mora uporabiti nasilje le v posameznih primerih. Seveda je že od vsega začetka jasno, da je buržoazija takoj na začetku nikakor ne bo priznavala. Razred, ki se je skozi vrsto generacij navadil vladati in uživati privilegije, se ne bo mogel kar tako sprijazniti z golim dejstvom enega poraza, ne bo kar tako prenesel nove ureditve. Treba ga je najprej ideološko zlomiti, šele potem bo lahko prostovoljno služil novi družbi in njene odločbe priznal kot legalne, kot pravno ureditev, ne pa zgolj kot groba dejstva trenutnega razmerja sil, ki ga je mogoče že jutri preobrniti. Naivna iluzija je misliti, da je mogoče upor, naj se izraža kot odkrita protirevolucija ali pa prikrita sabotaža, zlomiti s takšnimi ali drugačnimi koncesijami. Prav narobe. Diktatura svetov na Madžarskem priča o tem, da vse te koncesije, ki so bile tam seveda zmeraj tudi koncesije socialni demokraciji, samo krepijo zavest moči prej vladajočega razreda, odlagajo njegov notranji pristanek na gospodstvo proletariata in ga celo onemogočajo. Še bolj usodno pa vpliva ta umik moči sovjetov pred buržoazijo na ideološko vedenje širokih plasti malomeščanstva. Za njihovo razredno zavest je namreč značilno, da jim država dejansko nastopa kot država nasploh, kot Država, kot abstraktno vzvišena tvorba. Zelo je torej odvisno od samega proletariata — če seveda odmislimo spretno gospodarsko politiko, ki lahko nevtralizira posamezne skupine malomeščanstva — ali se mu bo posrečilo zagotoviti svoji državi takšno avtoriteto, ki je zmožna ustreči veri v avtoriteto teh plasti, njihovemu nagnjenju k prostovoljni podreditvi »Državi«. Nihanje proletariata, nevera v lastno poklicanost za vladanje lahko torej te plasti zopet vrže v naročje buržoazije, v odkrito protirevolucijo.

Vendar pa se lahko s spremembo funkcije razmerja med legalnostjo in ilegalnostjo v diktaturi proletariata, s spremembo nekdanje ilegalnosti v legalnost in narobe, emancipacijski proces, ki se je začel v kapitalizmu, kvečjemu nekoliko pospeši, ni pa ga mogoče naenkrat dokončati. Tako kot ne more

buržoazija zaradi poraza zgubiti občutka za svojo legalnost, tako tudi proletariati ne more z eno zmago doseči zavesti o lastni legalnosti. Ta zavest, ki je lahko v kapitalizmu zorela le počasi, bo tudi med diktaturo proletariata le postopoma končala proces svojega zorenja. Prva doba to zorenje celo na različne načine ovira. Kajti proletariati, ki je začel vladati, šele zdaj spozna duhovne rezultate, ki so gradili kapitalizem in ga ohranjali. Dobi ne le veliko jasnejši vpogled v kulturo meščanske družbe kot prej, pač pa tudi duhovni dosežki, potrebni za vodenje gospodarstva in države, preidejo v zavest širokih plasti proletariata šele po osvojitvi oblasti. Proletariati velikokrat tudi ni imel ne vaje ne tradicije za samostojno, odgovorno ravnanje, tako da čuti nujnost, da tako ravna, pogosto prej kot breme kot osvoboditev. Navsezadnje se tistim plastem proletariata, ki zasedajo veliko vodilnih mest, zaradi malomeščanskih, pogosto celo meščanskih življenjskih navad, prikazuje kot tuje, skorajda sovražno ravno to, kar je na novi družbi novo.

Vse te ovire ne bi bile zares nevarne in bi jih bilo mogoče zlahka premagati, če ne bi bila buržoazija, katere funkcija ideologije v zvezi z legalnostjo in ilegalnostjo se je podobno spremenila, v tem pogledu veliko zrelejša in razvitejša kot proletariati (vsaj v času, ko se mora bojevati proti nastajajoči proletarski državi). Buržoazija pač z isto naivnostjo in zaupanjem vase, s katerima je prej dojemala lastno pravno ureditev kot legalno, zdaj dojemata pravno ureditev proletariata kot ilegalno. To, da mora proletariati, ki se bojuje za oblast, videti v buržoazni državi golo dejstvo, goli dejavnik moči, zdaj instinktivno živi v buržoaziji. Boj z buržoazijo je torej za proletariati kljub temu, da je dosegel državno oblast, še vedno boj z neenakim orožjem, dokler proletariati ne dobi prav te naivne gotovosti, da je edino njegova pravna ureditev legalna. Ta razvoj pa zelo ovira duhovno stanje proletariata, ki so mu ga med njegovim osvobodilnim procesom privzgojili oportunisti. Ker se je navadil, da obdaja kapitalistične ustanove s sijem legalnosti, se tega težko odvaža, ko ima opraviti z njihovimi ostanki, ki se bodo še zelo dolgo ohranjali. Proletariati ostane po osvojitvi oblasti duhovno še ujet v pregrade kapitalističnega razvoja. To se kaže po eni strani v tem, da marsičesa ne spremeni, kar bi bilo treba vsekakor nujno porušiti, po drugi pa v tem, da ne ruši in ne gradi s trdnim občutkom legitimnega vladanja, ampak tako, da se bodisi obotavlja bodisi hiti, kot je značilno za uzurpatorja, ki notranje, v mislih, občutku in odločitvi anticipira neogibno restavracijo kapitalizma.

Pri tem ne mislim le na bolj ali manj odkrito protirevolucionarno sabotazo sindikalne birokracije med madžarsko diktaturo svetov, ki si je prizadevala kolikor se le da brez trenja ponovno vzpostaviti kapitalizem. Tudi korupcija sovjetov, na katero so tako pogosto opozarjali, ima tu enega svojih glavnih vzrokov. Deloma v mentaliteti številnih funkcionarjev sovjetov, ki so si na tihem prav tako želeli vrnitve »legitimnega« kapitalizma in ki so zato nenehno mislili, kako bi lahko v tem primeru opravičili svoje ravnanje, deloma v tem, da vsi tisti, ki so sodelovali pri nujno »ilegalnih« opravilih (tihotapstvo blaga, propaganda v tujini), duhovno in predvsem moralno niso bili zmožni dojeti, da je bila njihova dejavnost glede na edino odločilno stališče, stališče proletarske države, prav tako »legalna« dejavnost kakor vsaka druga. Pri ljudeh z nihajočo moralno se je ta nejasnost kazala kot odkrita korupcija, pri marsikaterem poštenem revolucionarju pa v romantičnem pretiravanju »ilegalnosti«, v nekoristnem izzivanju »ilegalne« možnosti: *kot odsotnost občutka za legitimnost revolucije*: »za pravico, da ustvarijo svojo lastno pravno ureditev.«

274 Ta občutek in to zavest o legitimnosti mora v obdobju diktature zamenjati nepristranski odnos do meščanskega prava, zahteva prejšnjih etap revolucije. Toda kljub tej spremembi je ta razvoj *kot razvoj razredne proletarske zavesti enoten in premočrten*. To se najjasneje kaže v zunanji politiki proletarskih držav, ki se morajo, soočene s kapitalističnimi oblikami oblasti, bojevati tudi proti buržoazni državi (četudi deloma, a le deloma z drugačnimi sredstvi) kakor med bojem za osvojitve oblasti v lastni državi. Stopnja in zrelost razredne zavesti ruskega proletariata sta se sijajno izkazali že pri mirovnih pogajanjih v Brest-Litovsku. Čeprav so se zastopniki ruskega proletariata pogajali z nemškim imperializmom, so vendarle priznavali kot prave legitimne partnerje za pogajalsko mizo samo zatirane brate po vsem svetu. Čeprav je Lenin zelo preudarno in realistično trezno ocenil dejansko razmerje moči, je vendarle dovolil, da njegovi pogajalci spregovorijo svetovnemu proletariatu, predvsem proletariatu centralnih sil. Leninova zunanja politika ni bila toliko pogajanje med Rusijo in Nemčijo, marveč bolj spodbujanje proletarske revolucije, revolucionarne zavesti v deželah srednje Evrope. In naj sta se zunanja in notranja politika vlade svetov še tako spreminjali, naj sta se še tako zmeraj prilagodili realnim razmerjem moči, je trdna točka tega razvoja zmeraj bilo to temeljno načelo, namreč načelo legitimnosti lastne oblasti, ki je bilo hkrati načelo spodbujanja revolucionarne razredne zavesti svetovnega proletariata. Vprašanje, ali bodo meščanske države priznale Sovjetsko Rusijo, je treba torej obravnavati v celoti ne le kot vprašanje, kaj bi Rusija s tem pridobila, ampak tudi kot vprašanje, ali buržoazija priznava legitimnost izvršene proletarske revolucije. Pomen tega priznanja se spreminja z njegovimi konkretnimi razmerami. Na omahujoče elemente malomeščanskih razredov v Rusiji in v svetovnem proletariatu pa v bistvu deluje enako: sankcionira legitimnost revolucije zato, da svoje državne predstavnike, republiko svetov sprejema kot legalne. Različna sredstva ruske politike: neizprosno razbijanje domače protirevolucije, pogumno upiranje silam, ki so zmagale v vojni, s katerimi ni Rusija nikoli govorila kot premaganka (kakor meščanska Nemčija), odkrito podpiranje revolucionarnih gibanj itn. so se vsa podrejela temu smotru. Z njihovo pomočjo se krha notranja protirevolucionarna fronta in se ukloni legitimnosti revolucije. Ta sredstva prispevajo k temu, da se v proletariatu krepi revolucionarna samozavest, spoznanje lastne moči in lastnega dostojanstva.

275

Ravno v tistih dejavnikih, v katerih vidijo zahodni oportunisti in njihovi srednjeevropski malikovalci znamenja zaostalosti ruskega proletariata, v jasnem in enoznačnem razbijanju notranje protirevolucije, v brezobzirnem ilegalnem in »diplomatskem« boju za svetovno revolucijo, se jasno kaže ideološka zrelost ruskega proletariata. Njegova revolucija ni zmagala zato, ker bi mu srečne razmere priigrale v roke oblast (kakor je bilo to pri nemškem proletariatu novembra l. 1918, pri madžarskem v istem času in marca l. 1919), ampak zato, ker je, ojeklenel v dolgih ilegalnih bojih, ker je jasno spoznal bistvo kapitalistične države in ker je njegovo delovanje vodila resnična dejanskost, ne pa ideološke fantazijske utvare. Proletariat srednje in zahodne Evrope ima pred seboj še težko pot. Da bi prišel do zavesti o svoji zgodovinski poklicanosti, do legitimnosti svojega gospostva, se mora najprej naučiti dojeti, da sta legalnost in ilegalnost zgolj taktični in da se otrese tako legalnega krenizma kot romantike ilegalnosti.

KRITIČNE PRIPOMBE H »KRITIKI RUSKE REVOLUCIJE«¹ ROZE LUXEMBURG

Paulu Leviju se je zdelo potrebno, da izda brošuro (ostala je v odlomkih) tovarišice Roze Luxemburg, napisano v vroclavskem zaporu. Izdana je bila sredi ostrega boja proti Komunistični partiji Nemčije in proti III. internacionali; je etapa tega boja, kot sta tudi razkritji časopisa Vorwärts in Frieslandova brošura, vendar pa ta izdaja rabi drugim, globljim smotrom. Tu ne bomo obravnavali ne nazorov KPN ne zaupanja v politiko III. internacionale, temveč teoretske temelje boljševiške organizacije in taktike. Spoštovanje zbujujoča avtoriteta Roze Luxemburg naj rabi tej stvari. Iz njene zapuščine naj se izoblikuje teorija o likvidaciji III. internacionale in njenih sekcij. Zato je premalo, če povemo, da je pozneje Roza Luxemburg spremenila svoje nazore. Gre za to, da doženemo, koliko ima prav in koliko ne. Saj ni bilo — abstraktno vzeto — povsem mogoče, da se je v prvih mesecih revolucija razvijala v napačno smer in da ima trditve tovarišev Warskega in Zetkinove o spremembi njenih pogledov lažno tendenco. Spoprijem se mora torej — neodvisno od poznejših stališč Roze Luxemburg do njenih tukaj podanih naziranj — lotiti samih teh nazorov. In to tem bolj, ker so se nekatera od nasprotij med Rozo Luxemburg in boljševiki, ki jih omenjamo, pokazala že v Juniusovi brošuri in v Leninovi kritiki te brošure, pa tudi že v kritiki, ki jo je Roza Luxemburg leta 1904 objavila v časopisu Neue Zeit o Leninovi knjigi *Korak naprej, dva koraka nazaj*, delno pa so se ta nasprotja pokazala pri sestavljanju Spartakovega programa.

1.

Gre torej za stvarno vsebino brošure. Vendar so tudi tu načelo, metoda, teoretski temelj, splošna ocena značaja revolucije, ki navsezadnje določajo stališča do posameznih problemov ruske revolucije, pomembnejši od samih teh stališč. Te probleme je precej rešil čas. Celo Levi to prizna za agrarno vprašanje. Danes je polemika torej nepotrebna. Gre le za metodično pot, ki nas mora pripeljati korak bliže k osrednjemu problemu tega spisa: *napačni oceni narave proletarske revolucije*. Roza Luxemburg poudarja: »Socialistična vlada, ki je prišla na oblast, mora vsekakor storiti eno: ukreniti mora vse potrebno, da bi ustvarila temeljne pogoje za kasnejšo socialistično preobrazbo zemljiških od-

¹ Rosa Luxemburg: *Die russische Revolution*, Verlag: Gesellschaft und Erziehung, 1922; »Ruska revolucija«, *Izbrani spisi*, CZ, Ljubljana 1977.

nosov, oziroma vsaj izogne naj se vsemu, kar bi ji preprečevalo lotiti se potrebnih ukrepov.² (Str. 84.) Graja Lenina in boljševike, ker tega niso napravili, ampak so storili celo nekaj nasprotnega. Če bi šlo le za posamezno stališče, bi se lahko sklicevali na to, da tovarišica Roza Luxemburg — kakor skoraj vsakdo leta 1918 — ni bila dovolj poučena o resničnih dogodkih v Rusiji. Če pa opazujemo to kritiko v celotnem kontekstu njenih izvajanj, takoj ugotovimo, da je odločno precenila dejansko moč, ki so jo boljševiki imeli pri urejanju agrarnega vprašanja. Agrarna revolucija je bila od volje boljševikov in proletariata povsem neodvisno dejstvo. Kmetje bi si v vsakem primeru razdelili zemljo, ko bi sledili svojim elementarnim razrednim interesom. Če bi se boljševiki temu elementarnemu gibanju uprli, bi jih odpihnili, kakor je odpihnili menjševike in esere. Pravilna zastavitev agrarnega vprašanja se torej ne glasi: ali je boljševiška agrarna reforma socialistična ali je vsaj ukrep, ki kaže v smer socializma? Temveč se glasi: ali so se v tedanjem položaju, ko se je revolucionarno gibanje razvijalo k odločilni točki, morale združiti vse elementarne sile razpadajoče buržoazne družbe proti buržoaziji, ki se je organizirala za kontra-revolucijo? (Vseeno je, ali so bile »čiste« proletarske ali malomeščanske, vseeno je, ali so se gibile v smeri socializma.) Toda do elementarnega gibanja kmetov, ki si je prizadevalo za razdelitev zemlje, je bilo treba zavzeti stališče. To stališče pa je bilo lahko le jasen in nedvoumen da ali ne. Postaviti se je bilo treba ali na čelo tega gibanja ali pa ga z orožjem zatreti, kar bi pomenilo neogibno postati ujetnik buržoazije, ki je bila tu nujno vpletena, kakor se je dejansko zgodilo menjševikom in eserom. Na postopen »odklon« tega gibanja k »socializmu« v tem trenutku ni bilo misliti. To se je moglo in moralo poskušati pozneje. Koliko so ti poskusi resnično propadli (pri tem, da po mojem ta dejanja nikakor niso še zaključena; imamo »ponesrečene poskuse«, ki v poznejših kontekstih le obrodijo sadove) in kateri so vzroki za te neuspehe, ne spada sem. Kajti tu razpravljamo o odločitvi boljševikov v trenutku prevzema oblasti. In tu moramo ugotoviti, da boljševiki niso mogli izbirati med agrarno reformo, ki je usmerjena v socializem, in med reformo, ki vodi stran od njega, temveč je bila samo ta izbira: ali mobilizirati sproščeno energijo elementarne kmečke vstaje za proletarsko revolucijo ali pa — nasprotno — dopustiti, da se proletariat brezupno izolira, in s tem kontrarevoluciji pripomoči do zmage.

Tudi Roza Luxemburg to prizna brez ovinkov: »Kot politični ukrep za utrditev proletarsko-socialistične vlade je bila ta taktika odlična. Imela pa je, žal, tudi drugo plat: to, da si kmetje prilaste zemljo, nima ponavadi pravič skupnega s socialističnim gospodarstvom.« (Str. 82.)³ Ker pa Roza Luxemburg kljub temu na pravilno oceno politične taktike boljševikov naveže svojo kritiko njihovega socialno-ekonomskega delovanja, se že tu pokaže bistvo njene ocene ruske proletarske revolucije: *precenjevanje* njene čisto proletarske narave, torej *precenjevanje* tako zunanje moči kot notranje jasnosti in zrelosti, ki jo je delavski razred mogel imeti in ki jo je dejansko imel v prvi fazi revolucije. Narobna stran tega *precenjevanja* pa je *podcenjevanje* pomena neproletarskih elementov v revoluciji, tako *podcenjevanje* neproletarskih elementov *zunaj* razreda kakor tudi *podcenjevanje* moči teh ideologij *znotraj* samega proletariata. In ta napačna ocena resničnih gonilnih sil jo pripelje do odločilne točke njenega napačnega stališča: do *podcenjevanja vloge partije* v revoluciji, do *podcenjevanja zavestno-političnega delovanja* nasproti elementarni nujnosti ekonomskega razvoja.

² Roza Luxemburg, *Izbrani spisi*. »K ruski revoluciji«, str. 755.

³ »K ruski revoluciji«, str. 754.

2.

Ta načelna zaostritev se kakšnemu bralcu nemara zdi še pretirana. Če želimo doseči, da bo vpogled v njegovo stvarno pravilnost bolj jasen, se moramo lotiti posameznih vprašanj brošure. Stališče Roze Luxemburg o nacionalnem vprašanju v ruski revoluciji vodi nazaj h kritičnim razpravam v vojnem času, k Juniusovi brošuri in k Leninovi kritiki te brošure.

Teza, ki jo je Lenin (ne samo ob Juniusovi brošuri, kjer je bila najbolj jasno in pregnantno izrečena) vedno trdovratno napadal, se glasi: »V dobi tega razbrzdanega imperializma ne more biti več nacionalnih vojn.«⁴ Morda se zdi, da je tukaj govor kratko malo o nekem teoretskem nasprotju. Kajti Lenin in Junius sta bila o značaju imperialistične vojne popolnoma soglasna. Soglašala sta tudi o tem, da se celo tisti posamezni momenti vojne, ki bi — izolirano gledano — bili nacionalne vojne, morajo zaradi svoje povezanosti s celotnim imperialističnim kompleksom vseskozi oceniti kot imperialistični pojavi. (Srbija in pravilno ravnanje srbskih tovarišev.) Stvarno-praktično vzeto pa se tukaj takoj pojavijo najbolj pomembna vprašanja. Prvič, obstoji razvoj, v katerem so nacionalne vojne spet možne, ki resda niso verjetne, niso pa izključene. Njihov začetek je odvisen od hitrosti prehoda iz faze imperialističnih vojn v fazo državljanske vojne. Napačno je torej posploševati imperialistični položaj sedanjosti tako daleč, da se sploh opoka možnost nacionalnih vojn, ker bi se socialistični politik lahko znašel v položaju, v katerem bi (iz zvestobe načelom) deloval reakcionarno. Drugič, vstaje kolonialnih in polkolonialnih ljudstev so nujno nacionalne vojne, ki jih morajo revolucionarne partije povsod podpirati; če bi bile do njih ravnodušne, bi bilo to naravnost kontrarevolucionarno. (Serratijevo vedenje ob Kemalovem vprašanju.) Tretjič, ne smemo pozabiti, da so ne samo v malomeščanskih slojih (ki v določenih razmerah lahko podprejo revolucijo), temveč tudi v samem proletariatu, posebej še v proletariatu podjarmljenih narodov, ostale žive nacionalistične ideologije. Njihove dovzetnosti za resnični internacionalizem ne moremo prebuditi z miselno-utopično anticipacijo prihodnjega, socialističnega stanja, v katerem ne bo več nacionalnega vprašanja, temveč samo s *praktičnim dokazom*, da je *zmagujoči proletariati zatiralskega naroda tja do zadnjih konsekvenc, do popolne pravice do samoodločbe »vključno z državno odcepitvijo«, pretrgal imperialistične zatiralske tendence*. Vsekakor pa mora nasproti paroli proletariata o zatiranem narodu kot dopolnilo stati parola o skupni povezanosti, federaciji. Samo obe paroli *skupaj* lahko pomagata proletariatu, da prebrodi ideološko predhodno krizo, ker se z golim dejstvom, da je zmagal, še ni rešil svoje zastrupljenosti s kapitalističnonacionalističnimi ideologijami. Pokazalo se je, da je bila politika boljševikov glede tega vprašanja pravilna, kljub neuspehom v letu 1918. Kajti tudi brez parole o polni pravici do samoodločbe bi Sovjetska Rusija po Brest-Litovsku zgubila mejne države in Ukrajino. Brez te politike pa ne bi ponovno dobila niti Ukrajine niti kavkaških republik.

Kritiko Roze Luxemburg je tukaj ovrgla sama zgodovina. Mi pa se sploh ne bi tako izčrpno ukvarjali s tem vprašanjem, katerega teorijo je ovrgel že Lenin v kritiki Juniusove brošure (*Proti toku*), če ne bi ob tem vprašanju prišlo na dan isto razumevanje narave proletarske revolucije, ki smo ga že analizirali ob agrarnem vprašanju. Roza Luxemburg tudi tukaj spregleda od

⁴ Rosa Luxemburg, »Leitsätze über Aufgaben der internationalen Sozialdemokratie«, These 5, Futurus Verlag, str. 105.

usode izsiljeno izbiro med ne »čisto« socialističnimi nujnostmi, pred katere je na začetku postavljena proletarska revolucija. Spregleda nujnost, da revolucionarna partija proletariata mobilizira vse (v danem trenutku) revolucionarne sile in da tako vzpostavi jasno in čim močnejšo fronto revolucije proti kontra-revoluciji (za trenutek, ko se merijo sile). Dnevnim zahtevam vedno zoperstavlja načela prihodnjih stadijev revolucije. To stališče je temelj za odločilna izvajanja te brošure: o oblasti in demokraciji, o sistemu sovjetov in partiji. Gre za to, da te nazore spoznamo v njihovem pravem bistvu.

281

3.

V tem spisu se Roza Luxemburg pridruži tistim, ki odločno kritizirajo razpustitev ustavodajne skupščine, vzpostavitev sistema sovjetov, odvzem pravic buržoaziji, pomanjkanje »svobode«, uporabo nasilja itn. Naša naloga je pokazati, katera so tista temeljna stališča, ki so Roza Luxemburg — zmerom neprekosljivo oznanjevalko, nepozabno učiteljico in voditeljico revolucionarnega marksizma — pripeljala do tako ostrega nasprotovanja revolucionarni politiki boljševikov. Najpomembnejše momente za presojo položaja sem že nakazal. Storit moramo naslednji korak v spis Roze Luxemburg, da bi prišli do točke, iz katere konsekvntno izhajajo njeni nazori.

To je preценjevanje *organske narave* zgodovinskega razvoja. Roza Luxemburg je v nasprotju z Bernsteinom pravilno pojasnila neutemeljenost ideje o mirnem »vrašćanju« v socializem. Prepričljivo je dokazala dialektiko razvoja, nenehno stopnjevanje notranjih protislovij kapitalističnega sistema, in to ne samo čisto ekonomsko, temveč tudi v razmerju med ekonomijo in politiko. Tako na nekem mestu jasno formulira: »Produkcijski odnosi kapitalistične družbe se bolj in bolj približujejo socialističnim, njihovi politični in pravni odnosi pa postavljajo med kapitalistično in socialistično družbo vedno višji zid.«⁵ Iz samih razvojnih tendenc družbe je dokazana nujnost nasilne, revolucionarne spremembe. Vsekakor je že tu kal nazora, da bi morala revolucija zgolj odstraniti »politične« ovire s poti ekonomskega razvoja. Le da so tukaj dialektična protislovja kapitalistične produkcije tako močno osvetljena, da se je v zvezi s tem težko dokopati do takšnih sklepov. Roza Luxemburg tudi ob ruski revoluciji ne zanika nujnosti nasilja nasploh. »Prvi pogoj (socializma) sicer je,« pravi, »vrsta prisilnih ukrepov: proti lastnini itn.« (110),⁶ kot pozneje prizna tudi v Spartkovem programu: »Nasproti sili meščanske protirevolucije je treba postaviti revolucionarno moč proletariata.«⁷

282

Toda vloga nasilja se priznava le za *negativno* plat, za odstranjevanje ovir, nikakor pa ne za samo socialno graditev. Te ni mogoče »oktroirati, vpeljati z ukazi«. »Socialistični družbeni sistem,« pravi, »naj bo in more biti samo zgodovinski produkt, rojen v šoli svojega lastnega izkustva, ki ima prav tako kot organska narava, katere del je navsezdanje, lepo navado, da skupaj z resnično družbeno potrebo stalno proizvaja sredstva za njeno zadovoljitev, da se z nalogo zapiše tudi rešitev.«

Tu se ne želim dolgo zadrževati pri nenavadni nedialektičnosti razmišljanja sicer tako velike dialektičarke Roze Luxemburg. Samo mimogrede omenimo,

⁵ »Soziale Reform oder Revolution?«, Vulkan Verlag 21; »Socialna reforma ali revolucija«, Izbrani spisi, str. 81.

⁶ »K ruski revoluciji«, str. 772.

⁷ »Bericht über den Gründungsparteitag der KPD 53«, »Kaj hoče Spartakova zveza?«, Izbrani spisi, str. 830.

da togo nasprotipostavljanje, mehanska delitev na »pozitivno« in »negativno«, na »rušenje« in »graditev«, revoluciji direktno nasprotuje. Kajti pri revolucionarnih ukrepih proletarske države, posebno takoj po prevzemu oblasti, »pozitivnega« ni mogoče razlikovati od »negativnega« niti pojmovno, kaj šele v praksi. Boj proti buržoaziji, trganje sredstev moči za gospodarski razredni boj iz njenih rok — posebej na začetku revolucije — se ujema s prvimi poskusi organizacije gospodarstva. Samo po sebi se razume, da je treba pozneje te prve poskuse močno korigirati. Dokler bo trajal razredni boj, torej precej dolgo, bodo tudi poznejše organizacijske oblike ohranile »negativno« bojno naravo, to tendenco k rušenju in zatiranju. Naj bodo gospodarske oblike prihodnjih zmagovitih proletarskih revolucij v Evropi še tako različne od ruske, pa se zdi malo verjetno, da bo mogoče povsem in v vsakem pogledu preskočiti etapo »vojnega komunizma« (ki je tudi predmet kritike Roze Luxemburg).

Pravkar navedeno mesto pa izpostavlja tudi določeno metodo, ki je pomembnejša od historične plati problema. Tukaj imamo opraviti s tendenco, ki bi jo morda najustrezneje označili z besedami: *ideološko vraščanje v socializem*. Vem: Roza Luxemburg je bila ena prvih, ki je opozarjala na nasprotno, na krizno naravo prehoda iz kapitalizma v socializem, na to, da se v tem prehodu velikokrat vrača na staro.⁸ Tudi v tem spisu ne manjka takih mest. Če pa kljub temu govorim o omenjeni tendenci, je seveda ne razumem v smislu kakršnega koli oportunizma, kakor da si je Roza Luxemburg zamišljala revolucije tako, da ekonomski razvoj pripelje proletariat tako daleč, da v trenutku zadostne ideološke zrelosti samo pobere sadež z drevesa tega razvoja, nasilje pa uporabi le za odstranitev »političnih« ovir. Roza Luxemburg se je prav dobro zavedala nujnih vračanj na staro, korektur in napak revolucijskih obdobj. Njena težnja k precenjevanju organskega elementa v razvoju se kaže zgolj v — dogmatskem — prepričanju, da razvoj »skupaj z resnično družbeno potrebo smeraj ustvarja sredstva za njeno zadovoljevanje, da se k nalogi zapiše tudi rešitev«.

To *precenjevanje spontanih, elementarnih sil revolucije*, posebej znotraj razreda, ki je zgodovinsko poklican, da jo vodi, določa njen odnos do ustavodajne skupščine. Leninu in Trockemu očita »shematsko, togo razumevanje« (100—101),⁹ ker sta iz sestave ustavodajne skupščine sklepala, da je kot organ proletarske revolucije neuporabna. Vzklikne: »Kako drugačne so zgodovinske izkušnje! Te nam, nasprotno, kažejo, da življenjski fluid ljudskega razpoloženja nenehno obliva predstavniška telesa, pronica vanje in jih usmerja. (101)«¹⁰ In res se na nekem prejšnjem mestu (78—79)¹¹ sklicuje na izkušnje angleških in francoskih revolucij glede sprememb parlamentarnih teles. Ugotovitev dejstva je popolnoma pravilna, le da Roza Luxemburg ne poudari dovolj ostro, da so te »spremembe« v svojem bistvu presneto podobne razpustu ustavodajne skupščine. Revolucionarne organizacije najbolj naprednih elementov takratnih revolucij (»vojaški sveti« angleške armade, pariške sekcije itn.) so namreč iz *parlamentarnih teles vedno odstranjevale zaviralne elemente* in jih tako prilagajale stanju revolucije. Taka preoblikovanja so v *meščanski revoluciji* pomenila zvečine le premike *znotraj* borbenega organa meščanskega razreda, parlamenta. Ob tem je zelo pomembno opozoriti, kako močno se je v veliki fran-

⁸ »Soziale Reform oder Revolution?«, str. 47; »Socialna reforma ali revolucija?«, str. 116.

⁹ »K ruski revoluciji«, str. 765—766.

¹⁰ Ibid., str. 766.

¹¹ Ibid., str. 751—752.

284

coski revoluciji, v primerjavi z angleško, povečal vpliv neparlamentarnih (polproletarskih) elementov. Ruska revolucija leta 1917 prinese — prek etap 1871 in 1905 — *preskok kvantitativnih stopnjevanj v kvaliteto*. Sovjeti, organizacije tistih elementov revolucije, ki so najbolj zavestno poganjali naprej, se tokrat niso zadovoljili s tem, da bi ustavodajno skupščino »očistili« vseh drugih partij razen boljševikov in levih eserov (čemur Roza Luxemburg na podlagi svojih lastnih analiz ne bi smela ugovarjati), temveč so se sami postavili na njihovo mesto. Iz proletarskih (in polproletarskih) organov za nadzor in nadaljnji razvoj meščanske revolucije so nastale vladajoče bojne organizacije zmagovitega proletariata.

4.

Roza Luxemburg se najodločneje upira, da bi sodelovala v tem »skoku«. To pa ne le zato, ker zelo podcenjuje pretrgano, nasilno, »neorgansko« naravo tistih prejšnjih sprememb parlamentarnih teles, temveč zato, *ker ne prizna oblike sovjetov kot vladajoče oblike boja v prehodnem obdobju, kot bojne oblike za izbojevanje predpostavk socializma*. V sovjetih namreč videva »vrhno stavbo« tiste epohe socialnega in ekonomskega razvoja, v kateri je preobrazba v socializem večinoma že končana. »To je neusklajenost, ki kvalificira volilno pravico kot utopičen, od družbene stvarnosti odtrgan plod domišljije. In prav zato tudi ni resno sredstvo diktature proletariata. Anahronizem, prehitevanje pravnega položaja, ki je umesten v že izoblikovani socialistični gospodarski bazi, ne pa v prehodnem obdobju proletarske diktature.« (106)¹²

285

Tu se Roza Luxemburg, neustrašno dosledna, tudi kadar se moti, dotika enega najpomembnejših vprašanj teoretske presoje prehodnega obdobja. Gre za vlogo, ki pripada državi (sovjetom kot obliki države zmagovitega proletariata) pri ekonomskosocialnem preoblikovanju družbe. Gre tukaj le za to, da naj proletarska država, njeno pravo itn. *za nazaj* sankcionirajo in zaščitijo družbeno stanje, ki so ga proizvedle ekonomske gonilne sile, delujoče onstran zavesti oziroma takšne, ki se v najboljšem primeru zrcalijo v neki »napačni zavesti«, ali pa naj tej organizacijski obliki proletariata pripade funkcija *zavestnega določanja* gospodarske graditve v prehodnem obdobju? Marxova postavka iz *Kritike gothskega programa*, da »pravo ne more biti nikoli bolj razvito od ekonomskega položaja družbe«, seveda ostaja popolnoma veljavno. Iz tega pa ne izhaja, da sta *socialna funkcija proletariata države* in s tem njen položaj v celotnem sistemu proletarske družbe *enaka funkciji meščanske države v meščanski družbi*. V nekem pismu Konradu Schmidtu je Engels¹³ označil to funkcijo bistveno negativno. Država lahko obstoječi ekonomski razvoj pospešuje, lahko deluje proti njemu, lahko mu »zapira določene poti in mu odpira druge«. »Jasno pa je,« doda Engels, »da politična moč v 2. in 3. primeru lahko povzroči veliko škodo ekonomskemu razvoju in pripelje do množičnega razmetavanja sil in tvarin.« Vprašajmo se torej, ali sta ekonomska in socialna funkcija proletarske države enaki funkciji meščanske države? Ali lahko v najboljšem primeru le pospešuje ali zavira ekonomski razvoj, ki je od nje odvisen (*tj. v razmerju do nje primaren*)? Jasno je, da je od odgovora na to vprašanje odvisen odgovor na očitke Roze Luxemburg boljševikom. Če je pritrdilen, ima Roza Luxemburg prav: proletarska država (sistem sovjetov)

¹² Ibid., str. 769.¹³ »Dokumente des Sozialismus« II. str. 67—68.

lahko nastane samo kot ideološka »vrhnja stavba« *po izvedenem* ekonomsko-socialnem prevratu in *zaradi* njega.

Povsem drugačen pa je dejanski položaj, če si ogledamo funkcijo proletarske države pri polaganju temeljev za socialistično, torej za zavestno organizacijo gospodarstva. Nihče (najmanj pa KPR) ne misli, da je socializem mogoče preprosto »dekretirati«. Temelji kapitalističnega načina produkcije in z njimi njegova »naravnozakonita nujnost«, ki se neizprosno izvršuje, niso odstranjeni s sveta s tem, da je proletarijat prevzel oblast, niti s tem, da je institucionalno izpeljana še tako daljnosežna socializacija produkcijskih sredstev. Odstranitve teh temeljev, njihove zamenjave z zavestno organiziranim socialističnim načinom gospodarstva, ne smemo dojemati le kot nekega dolgotrajnega procesa, marveč predvsem kot zavestno voden, žilav boj. Korak za korakom si moramo *priporiti* tla nasproti »nujnosti«. Vsako precenjevanje zrelosti razmer, moči proletariata, vsako podcenjevanje moči nasprotnih sil se grenko maščujeta v obliki kriz, nazadovanj gospodarskih tokov, ki neizogibno padajo pod izhodiščno raven. Prav tako bi se motili, če bi iz omejene moči proletariata in iz omenjeni možnosti sklepali, da zavestno upravlja gospodarstvo, sklepali, da se bo »ekonomika« socializma izvajala tako rekoč sama od sebe — kakor v kapitalizmu — s »slepo zakonitostjo« svojih gonilnih sil. »Engels nikakor ne misli,« pravi Lenin,¹⁴ ko razlaga njegovo pismo Kautskemu z dne 12. septembra 1891, »da bi ‚ekonomsko‘ samo od sebe neposredno spravilo s poti vse težave... Prilagoditev politike ekonomiki nastopa neizogibno, toda ne naenkrat, tudi ne preprosto, gladko in neposredno.« Zavestno, organizirano uravnavanje gospodarske ureditve se lahko izvaja le zavestno, organ tega izvajanja pa je prav proletarska država, sistem sovjetov. Sovjeti so torej dejansko »anticipacija pravnega položaja« poznejše faze razredne razslojenosti, vendar niso utopija, ki visi v praznem, temveč, nasprotno, *edino sredstvo, ki je sposobno, da nekoč ta anticipirani položaj dejansko obudi v življenje*. Kajti »sam od sebe«, po naravni zakonitosti ekonomskega razvoja, se socializem nikoli ne bi udejanjil. Naravna zakonitost vodi kapitalizem res v zadnjo krizo, vendar bi na koncu *njegove* poti prišlo do uničenja celotne civilizacije, do novega barbarstva.

To je ravno najgloblja razlika med meščanskimi in proletarskimi revolucijami. Da meščanske revolucije bleščeče drviyo naprej, socialno temelji na tem, da te revolucije v družbi, katere fevdalno-absolutistično strukturo je že *močno spodkopal kapitalizem, ki je bil zelo razvit, povlečejo konsekvence politične, državne, pravne itn., že skoraj dokončanega ekonomsko-socialnega razvoja*. Resnično revolucionarni element pa je ekonomska sprememba fevdalnega produkcijskega načina v kapitalistični, tako da je teoretsko povsem mogoče, da *ta razvoj poteka brez meščanske revolucije, brez političnega prevrata*, ki ga vodi revolucionarna buržoazija, tisti elementi fevdalno-absolutistične vrhnje stavbe, ki jih »revolucije od zgoraj« niso odstranile, pa se v obdobju že povsem razvitega kapitalizma »sami od sebe« zlomijo. (Tej shemi delno ustreza nemški razvoj.)

Vsekakor si proletarske revolucije ne moremo zamisliti brez ekonomskih predpostavk in vnaprejšnjih pogojev, ki jih je v naročju kapitalistične družbe že proizvedla kapitalistična produkcija. Velikanska razlika med obema razvojnima tipoma pa je v tem, da se je *kapitalizem kot način gospodarstva razvil že znotraj fevdalizma, ko ga je hkrati razkrojil*. Fantastična utopija pa bi bila

¹⁴ Lenin-Zinovjev: *Gegen den Strom*, str. 409.

predstavljati si, da lahko znotraj kapitalizma nastane nekaj, kar ne bi kazalo v smer socializma, in sicer z ene strani *objektivno-ekonomske predpostavke njegove možnosti*, ki se šele po padcu in zaradi padca kapitalizma lahko *spremenijo* v resnične elemente socialističnega produkcijskega načina, z druge strani pa razvoj proletariata kot razreda. Pomislimo le na razvoj, skozi katerega sta šla manufaktura in kapitalistični zakupniški sistem še v fevdalni družbeni ureditvi. Za njun svobodni razvoj je treba odstraniti le pravne pregrade. Koncentracija v karteles, truste itn. pa je nujna predpostavka za spremembo kapitalističnega produkcijskega načina v socialistični, vendar pa se celo najbolj razvita kapitalistična koncentracija tudi ekonomsko razlikuje od socialistične organizacije in se ne bo niti »sama od sebe« niti po pravni poti spremenila v socialistično organizacijo v okviru kapitalistične družbe. Tragikomičen neuspeh vseh »poskusov socializacije« v Nemčiji nam to zares dokazuje dovolj jasno.

Da gre po padcu kapitalizma za *dolgotrajen in boleč proces* v tej smeri, ne oporeka temu nasprotju. Prav nasprotno. Povsem nedialektično in nehistorično bi mislili, če bi iz ugotovitve, da je socializem mogoče uresničiti samo kot *zvesto spremembo celotne družbe*, zahtevali, da se mora to zgoditi na mah, ne pa v procesu. Ta proces pa je v primerjavi s spreminjanjem fevdalne družbe v meščansko *kvalitativno* različen. Prav ta kvalitativna različenost se najjasneje kaže v kvalitativno različni funkciji, ki jo ima v revoluciji država, ki, kakor pravi Engels, »ni več država v pravnem pomenu«; kaže se v kvalitativno različnem odnosu politike do ekonomije. Že sama zavest o državi v proletarski revoluciji v nasprotju z njeno ideološko preobleko v meščanski revoluciji, *anticipirajoča*, prevratniška zavest proletariata v nasprotju do spoznanja buržoazije, ki je nujno post festum, močno poudarjajo to nasprotje. Roza Luxemburg to spregleda, ko kritizira zamenjavo ustavodajne skupščine s sovjeti: *proletarsko revolucijo si predstavlja v strukturnih oblikah meščanskih revolucij*.

5.

To ostro nasprotipostavljanje »organske« in dialektičnorevolucionarne presoje položaja nas lahko še bolj približa razmišljanju Roze Luxemburg: problemu vloge partije v revoluciji, s tem pa stališču o boljševiški konceptiji partije in o njenih taktičnih in organizacijskih posledicah.

Nasprotje Lenin — Luxemburg je že precej staro. Znano je, da se je Roza Luxemburg med prvim organizacijskim sporom med menjševiki in boljševiki izrekla proti boljševikom. Njuno nasprotovanje ni bilo političnotaktično, temveč čisto organizacijsko. V skoraj vseh vprašanih taktike (množična stavka, ocena revolucije l. 1905, imperializem, boj proti bližajoči se svetovni vojni itn.) so se Roza Luxemburg in boljševiki zmeraj strinjali. V Stuttgartu je ravno ob vprašanju odločilne resolucije o vojni zagovarjala boljševike. Pa vendar je to nasprotje veliko manj epizodično, kot je videti na podlagi toliko političnotaktičnih strinjanj; po drugi strani pa tudi ne moremo sklepati o strogi ločitvi poti. Nasprotje med Leninom in Rozo Luxemburg je bilo torej v tem: ali bo boj proti oportunizmu, o katerem sta politično in načelno soglašala, *duhovni boj znotraj* revolucionarne partije proletariata ali pa naj se boj odloči na področju *organizacije*? Roza Luxemburg nasprotuje zadnjemu stališču. Prvič zato, ker se ji zdi centralni pomen, ki ga boljševiki pripisujejo organi-

zacijskim vprašanjem kot jamstvu za revolucionarni duh delavskega gibanja, pretiran, po njenem moramo, prav narobe, resnično revolucionarno načelo iskati samo v elementarni spontanosti množice. Nasproti tej imajo centralne partijske organizacije vedno konservativno, zavirajočo funkcijo. Misli,¹⁵ da bi bila pri resnično izpeljani revoluciji »razprtija med napadajočo množico in oklevajočo socialnodemokracijo« še večja. Drugič, *samo organizacijsko formo* ima za nekaj izraslega, ne pa »izdelanega«. »V socialnodemokratskem gibanju je tudi organizacija ... zgodovinski proizvod razrednega boja, ki mu socialna demokracija vnese le politično zavest.«¹⁶ To pojmovanje izvira iz njenega *celotnega pojmovanja pričakovanega poteka revolucionarnega gibanja*; s praktičnimi posledicami tega pojmovanja smo se srečali že ob kritiki boljševiske agrarne reforme in ob geslu o pravici do samoodločbe. Roza Luxemburg pravi: »Načela, da je socialna demokracija razredna predstavnica proletariata, hkrati pa predstavica vseh naprednih družbenih interesov in vseh zatiranih žrtev meščanskega družbenega reda, ne moremo pojmovati preprosto v tem smislu, da so v programu socialne demokracije idealno povezani vsi ti interesi. To postane v obliki zgodovinskega razvojnega procesa, skozi katerega postane socialna demokracija tudi kot *politična partija* postopoma pribežališče najrazličnejših nezadovoljnih elementov, tako da resnično postane partija ljudstva proti neznatni manjšini vladajoče buržoazije.«¹⁷ Potemtakem je razvidno, da po mnenju Roze Luxemburg fronte revolucije in kontrarevolucije »organ-sko« postopno nastanejo (še preden postane revolucija aktualna), *partija pa postane organizacijska točka, kjer se združujejo vsi sloji, ki jih je razvoj aktiviral proti buržoaziji*. Gre le za to, da se pri tem razredni boj ne razvedeni, da se ne pomalomeščani. Pri tem more in mora pomagati tudi organizacijska centralizacija. Vendar pa zgolj v tem smislu, da je samo zunanje sredstvo moči za uresničevanje vpliva stvarno navzoče revolucionarne proletarske večine v partiji.«¹⁸

Roza Luxemburg torej izhaja na eni strani s stališča, da bo delavski razred stopil strnjeno, enotnorevolucionarno v revolucijo, ne da bi ga zastrupile demokratične iluzije meščanske družbe in ga speljale na kriva pota;¹⁹ na drugi strani se dozdeva, da domneva, da se bodo tisti malomeščanski sloji meščanske družbe, ki jim je revolucionarna zaostritev gospodarskega položaja življenjsko ogrozila socialni obstoj, tudi partijsko in organizacijsko združili z bojujočim se proletariatom. Če je ta domneva pravilna, potem je enoumen sklep, da je treba boljševisko koncepcijo partije zavrnil, saj se politično opira prav na spoznanje, da mora proletariatska resda izpeljati revolucijo v *povezavi*, toda ne v organizacijski enotnosti z drugimi sloji, ki se borijo proti buržoaziji, in da bodo pri tem nujno prišli v *nasprotje z določenimi proletarskimi sloji*, ki se z buržoazijo borijo proti revolucionarnemu proletariatu. Ne smemo pa pozabiti, da vzrok prvega razkola z menjševiki ni samo vprašanje statuta organizacije, temveč tudi problem zveze z »napredno« buržoazijo (kar je praktično pomenilo tudi prepustitev revolucionarnega kmečkega gibanja), problem koalicije z njo pri izvedbi in varovanju meščanske revolucije.

Tu postaja jasno, zakaj je Roza Luxemburg morala iti *pri ocenjevanju nevarnosti oportunizma in zato tudi pri metodi boja proti njemu po drugi poti*,

¹⁵ »Neue Zeit«, zv. 2, str. 491.

¹⁶ Ibid., str. 486 (podčrtal Lukács).

¹⁷ Ibid., str. 533–534.

¹⁸ Ibid., str. 534.

¹⁹ »Massenstreik«, Zweite Auflage, str. 51; »Množična stavka ...«, Izbrani spisi, str. 368.

čepprav se je v vseh političnotaktičnih vprašanjih bojevala skupaj z boljševiki proti njihovim oportunističnim nasprotnikom, čeprav je bila zmeraj ne le najbolj prodorna in najbolj goreča, ampak tudi najgloblja in najradikalnejša razkrinkovalka vsakršnega oportunizma. Kajti če pojmujeemo boj proti oportunizmu izključno kot duhovni boj *znotraj* partije, ga je treba seveda tako voditi, da je težišče na prepričevanju privrženecv oportunizma, na pridobivanju večine *znotraj* partije. Naravno je, da s tem boj proti oportunizmu razpade na *vrsto izoliranih posameznih bojev*, pri čemer je včerajšnji zaveznik lahko današnji nasprotnik in narobe. Boj *proti oportunizmu kot smeri* se pri tem ne more izkristalizirati: teren »duhovnih bojev« se spreminja od vprašanja do vprašanja, z njim pa se spreminja tudi sestava bojujočih se skupin. (Kautsky v boju proti Bernsteinu in v debati o množični stavki; Pannekoek v tej debati in v sporu ob vprašanju akumulacije; Lenschovo stališče ob tem vprašanju in njegovo obnašanje v vojni itn.) Ta neorganizirani razvoj seveda ni bil zmožen povsem preprečiti nastanka desnice, centra in leve v partijah zunaj Rusije. Zgolj naključna narava teh zvez je preprečila duhovno in organizacijsko (torej partijsko) jasno obdelati ta nasprotja in je zato nujno privedla do povsem napačnih grupacij, ki pa so, ko so se organizacijsko utrdile, postale pomembne ovire pri razčiščevanju znotraj delavskega razreda. (Ströbel v skupini »Internacionala«; »pacifizem« kot moment ločitve od desnice; Bernstein v U. S. P.; Serrati v Zimmerwaldu; Klara Zetkin na Internacionalni konferenci žena.) Te nevarnosti je še stopnjevalo to, da se je — ker je bil partijski aparat v srednji in zahodni Evropi zvečine v rokah desnice in centra — neorganizirani, samo duhovni boj proti oportunizmu zlahka in pogosto spreminjal v boj proti obliki partije nasploh. (Pannekoek, Rühle itn.)

Pri novi debati med Leninom in Luxemburgovo in neposredno po njej te nevarnosti seveda niso bile jasne, vsaj za tiste ne, ki niso imeli možnosti, da izkušnje iz prve ruske revolucije kritično pregledajo. Da pa je Roza Luxemburg, ena od najboljših poznavalk ruskih razmer, tu v bistvu zagovarjala stališče neruske leve, ki se je večinoma rekrutirala iz tistega radikalnega sloja delavskega gibanja, ki ni imel nikakršnega praktičnega revolucionarnega izkustva, lahko razumemo le iz njenega celotnega »organskega« nazora. Iz povedanega postane jasno, zakaj v svoji sicer mojstrski analizi množičnih stavk prve ruske revolucije sploh ne govori o vlogi menjševikov v političnih gibanjih tistih let. Pri tem je vselej jasno sprevidela političnotaktične nevarnosti vsakršnega oportunističnega ravnanja in se togoto borila proti njemu. Menila pa je, da bi s takšnimi odkloni na desno nekako spontano moral opraviti in tudi bo opravil »organski« razvoj delavskega gibanja. Zato svoj borbene članek proti Leninu končuje z besedami: »Končno pa, povejmo si odkrito, da so napaake, ki jih zagreši resnično revolucionarno delavsko gibanje, zgodovinsko neprimerno bolj plodne in vredne več kot nezmotljivost najboljšega centralnega komiteja.«²⁰

6.

Z izbruhom svetovne vojne, z aktualnostjo državljanske vojne je to tedaj »teoretično« vprašanje postalo žgoče praktično vprašanje. *Problem organizacije se je naenkrat spremenil v taktičnopolitični problem.* Problem menjševizma je postal usodno vprašanje proletarske revolucije. Zmage imperialistične

²⁰ »Organizacijska vprašanja Ruske socialne demokracije«, *Izbrani spisi*, str. 269.

buržoazije, ki jo je l. 1914, v dnevih mobilizacije, brez odpora dosegla nad celotno II. internacionalo, in možnosti, da svojo zmago v vojnem času razširi in utrdi, ni bilo mogoče razumeti in oceniti kot »nesrečo« ali kot golo posledico »izdaje« itn. Če si revolucionarni delavski razred hoče opomoči od poraza, če ga hoče izkoristiti za temelj prihodnjih zmagujočih bojov, *tedaj postane nujno doumeti to izneverjanje, to »izdajo« v okviru zgodovine delavskega gibanja: spoznati, kako socialšovinizem, pacifizem itn. konsekvентno podaljšujejo oportunistem kot smer.*

To spoznanje je ena pomembnejših pridobitev Leninovega delovanja med vojno. V svoji kritiki Juniusove brošure vztraja prav pri tej točki: pri tem, da z oportunizmom kot smerjo niso obračunali. Seveda je bilo v Juniusovi brošuri in pred njo v »Internacionali« veliko *teoretsko pravilne polemike* proti izdajalski desnici in omahljivemu centru nemškega delavskega gibanja. Vendar je ta polemika ostala teoretskopropagandna, ne pa organizatorska, ker jo je še vedno navdihovala vera, da gre preprosto za »različna mnenja« *znotraj* revolucionarne partije proletariata. Organizacijska zahteva glavnih tez Juniusove brošure, je, da se ustanovi nova internacionala (teze 10—12). Ta zahteva pa visi v zraku, ker manjkajo duhovne in organizacijske poti za njeno uresničenje.

Za ves revolucionarni proletariats se tu organizacijski problem sprevrže v politični. Odpoved vseh delavskih partij ob svetovni vojni moramo dojeti kot svetovnozgodovinsko dejstvo, torej kot nujno posledico zgodovine delavskega gibanja. Dejstvo, da se vplivni vodilni sloj delavskih partij skoraj brez izjeme odkrito postavlja na stran buržoazije, drugi del pa se z njo naskrivaj povezuje — *in da lahko oba duhovno in organizacijsko obdržita pod svojim vodstvom odločilne sloje proletariata, to dejstvo mora postati izhodiščna točka pri ocenjevanju položaja in nalog revolucionarne delavske partije.* Jasno je treba spoznati, da bo pri dveh frontah državljanske vojne, ki se postopoma oblikujeta, sprva proletariats šel v boj razcepljen in notranje razdvojen. Te razdvojenosti ne moremo odstraniti v diskusijah. Jalovo je upanje, da bi se postopno tudi vodilni sloji mogli »prepričati« o pravilnosti revolucionarnih pogledov, da bo moglo delavsko gibanje svojo revolucionarno enotnost vzpostaviti organsko, »od znotraj«. Nastane problem: kako se lahko ogromna množica proletariata — ki je *instinktivno* revolucionarna, *ni pa* še prišla do jasne zavesti — reši takega vodstva. Jasno je, da ravno »organsko«-teoretska narava obračunavanja z menjševiki dopušča in prikriva pred proletariatom dejstvo, da menjševiki v odločilni uri stojijo na strani buržoazije. Na državljansko vojno ne moremo misliti prej, preden se *organizacijsko ne zbere* tisti del proletariata, ki se spontano upira takšnemu ravnanju svojih vodij in ki si prizadeva k revolucionarnemu vodstvu, preden se tako nastalim resnično revolucionarnim partijam in grupam ne bo posrečilo s svojimi *dejanji* (za katera so lastne revolucionarne partijske organizacije nujno potrebne) pridobiti zaupanje velikih množic in jih iztrgati oportunističnemu vodstvu, in to kljub trajni, objektivno stopnjujuči se revolucionarnosti celotnega položaja.

Svetovni položaj je — objektivno — nenehno in vedno bolj revolucionaren. Roza Luxemburg je prav v svoji, na veliko škodo revolucionarnega gibanja ne dovolj znani in ne dovolj ovrednoteni klasični knjigi *Akumulacija kapitala*, dala teoretski temelj za spoznanje — objektivnega — revolucionarnega bistva položaja. Prav njena razlaga, da kapitalistični razvoj pomeni razpad tistih slojev, ki niso ne kapitalisti ne delavci, *ponuja socialnoekonomsko teorijo za*

294 *revolucionarno taktiko boljševikov proti neproletarskim slojem delovnih ljudi.* Ta razlaga kaže, da mora s približevanjem razvoja tisti točki, kjer se kapitalizem dovršuje, ta proces razkrajanja dobivati vedno bolj silovite oblike. Vedno večji sloji se ločujejo od — navidezno — trdne zgradbe meščanske družbe, v buržoazne vrste vnašajo zmedo, izzivajo gibanja, ki (čeprav sama na sebi niso namerjena k socializmu) lahko s silovitostjo svojega udarca zelo pospešijo predpostavko socializma: padec buržoazije.

V tem položaju, ko se meščanska družba vedno bolj razkraja, ko žene proletarijat — naj to hoče ali ne — k revoluciji, *so menjševiki odkrito ali naskrivaj prešli v buržoazni tabor*, so v sovražni fronti proti revolucionarnemu proletariatu in drugim slojem (eventualno narodom), ki se instinktivno upirajo. S tem spoznanjem pa se *v sebi zlomi koncepcija Roze Luxemburg o poteku revolucije*, na katero se konsekvентno navezuje njeno nasprotovanje organizacijski obliki boljševikov. Nujnih sklepov tega spoznanja, za katere je sama Roza Luxemburg položila najgloblji ekonomski temelj v *Akumulaciji kapitala* in ki jih je na nekaterih mestih Juniusove brošure (kot je poudaril tudi Lenin) skorajda jasno formulirala, v svoji kritiki ruske revolucije še ni potegnila. Zdi se, da je tudi leta 1918, po izkušnjah prvega razdobja ruske revolucije, imela do menjševiškega problema še vedno isto stališče.

7.

To pojasnjuje, zakaj je proti boljševikom zagovarjala »pravico do svobode«. »Svoboda,« pravi, »je vedno svoboda za tiste, ki drugače mislijo« (109);²¹ torej svoboda za druge »tokove« delavskega gibanja, za menjševike in esere. Jasno je, da Roza Luxemburg nikdar ni bila banalna zagovornica demokracije »nasploh«. Njeno stališče je tudi ob tem vprašanju samo konsekvентna posledica njene napačne ocene razvrščanja sil v aktualnem stanju revolucije. Kajti revolucionarno stališče do tako imenovanih problemov svobode v obdobju diktature proletariata je navsezadnje odvisno od tega: *ali šteje menjševike k sovražnikom revolucije ali pa samo k »smeri« revolucionarjev*, ki imajo v posameznih taktičnih, organizacijskih itn. vprašanjih »drugačno mišljenje«.

295 Vse, kar pove Roza Luxemburg o nujnosti kritike, o javni kontroli, bo podpisal vsak boljševik, Lenin najprej, to poudari tudi Roza Luxemburg. Gre le za to, kako naj se to uresniči, *kako naj »svoboda«* (in vse, kar je z njo povezano) *dobi revolucionarno in ne kontrarevolucionarno funkcijo*. Otto Bauer, eden najbistrejših nasprotnikov boljševikov, je ta problem spoznal dokaj jasno. Bori se proti »nedemokratični« naravi boljševiške državne organizacije, in sicer ne le iz abstraktnih naravnopravnih razlogov kot Kautsky, temveč z utemeljitvijo, da sistem sovjetov ovira »realno« razvrščanje moči razredov v Rusiji, da ovira uveljavljanje kmetov in jih vprega v politični jarem proletariata. S tem ji sam priča — proti svoji volji — za revolucionarno naravo boljševiškega »zatiranja svobode«.

Precenjevanje organske narave revolucionarnega razvoja sili Rozo Luxemburg v najbolj ostra protislovja s samo seboj. Kot je bil že Spartakov program teoretski temelj za centralistično dlakocepstvo o razliki med »terorjem« in »nasiljem«, za zanikanje prvega in potrditev drugega, tako že v tej brošuri Roze Luxemburg nastopi geslo holandske komunistične partije, ki

²¹ »K ruski revoluciji«, str. 771.

diktaturi partije postavi nasproti diktaturo razreda (115). Seveda: če dva delata isto (posebej še če enako govorita), to ni isto. Vendar se je tudi Roza Luxemburg — prav zato ker se je oddaljila od spoznanja dejanske strukture sil, ki si stoje nasproti — nevarno približala prenapetim utopičnim pričakovanjem, anticipaciji poznejših razvojnih faz, kar je bila usoda pravkar navedenih gesel; tej usodi je v svojem, na žalost tako kratkem, praktičnem delovanju srečno utekla.

Dialektično protislovje socialnodemokratskega gibanja, pravi Roza Luxemburg v svojem članku proti Leninu, je prav v tem, »da tu ljudske množice prvič v zgodovini uveljavijo svojo voljo same in proti vsem vladajočim razredom, morajo pa seči s svojim hotenjem *onkraj* sedanje družbe, čez njo. Po drugi strani pa si množice to hotenje lahko izoblikujejo in utrdijo samo v vsakodnevnem boju z obstoječo ureditvijo, torej *samo v okviru te ureditve*. Združitev širokih ljudskih množic s ciljem, ki presega ves obstoječi družbeni red, združitev vsakodnevnega boja z revolucionarnim prevratom, to je *dialektično protislovje* socialnodemokratskega gibanja.«²² V obdobju diktature proletariata pa se to dialektično protislovje nikakor ne ublaži: v svoji *tvarini* se spreminjajo le njegovi členi, okvir akcije in »onstranstvo«. Prav problem svobode in demokracije, ki se je med bojem v okviru buržoazne družbe dozdeval preprost, ker je bila vsaka ped izbojevanega prostora *iztrgana buržoaziji*, se zdaj *dialektično* zaostri. Tudi resnični boj za »svobodo« pod buržoazijo ne poteka premočrtno, čeprav se je seveda taktična linija ciljev, ki jih je postavil proletarijat, vzpenjala premočrtno. Zdaj se mora spremeniti tudi ta naravnost. O kapitalistični demokraciji pravi Lenin, da »razvoj ne napreduje preprosto, naravnost in gladko k čedalje večji demokraciji.«²³ Tako tudi ne more napredovati, saj je socialno bistvo revolucionarnega obdobja ravno v tem, da se razslojevanje razredov nenehno, nenadno in nasilno spreminja zaradi gospodarske krize tako v obdobju, ko se kapitalizem v sebi razkraja, kakor tudi v proletarski družbi, ki se bori za svoj nastanek. Zato je *nenehno prerazporejanje revolucionarne energije za revolucijo življenjskega pomena*. Gre za to, da se — zaradi nadaljnjega razvoja revolucije — z zanesljivo vednostjo, da bo moral splošni položaj svetovnega gospodarstva prej ali slej prignati proletarijat v revolucijo svetovnega merila, resnično izvedejo gospodarski ukrepi v smislu socializma, da se torej, *ne glede na okoliščine, z vsemi sredstvi ohrani državna oblast v rokah proletariata*. Zmagujoči proletarijat ne sme pri tem dogmatično fiksirati niti svoje gospodarske niti svoje ideološke politike. Tako kot mora svobodno manevrirati s svojo gospodarsko politiko (socializacijo, koncesijo itn.) glede na preslojevanje razredov, glede na možnost in nujnost, da pridobi določene sloje delovnih ljudi za diktaturo ali pa jih vsaj nevtralizira, prav tako se proletarijat ne bo vnaprej opredelil ob vprašanju svobode. Oblika in stopnja »svobode« sta v obdobju diktature odvisna od stanja razrednega boja, od moči sovražnika, od stopnje ogroženosti diktature, od zahtev tistih slojev, ki jih mora proletarijat pridobiti, od zrelosti zaveznikov in tistih slojev, ki so pod vplivom proletariata itn. Svoboda je lahko vrednota na sebi (tako kot, denimo, socializacija). *Svoboda mora rabiti vladavini proletariata, in ne narobe*. Uresničiti te, včasih nenadne frontne spremembe je zmožna le revolucionarna partija, kakršni so boljševiki, samo ta je dovolj gibčna, sposobna manevriranja in nepristranskosti presoje dejansko učinkujočih sil, da lahko prek Brest-Li-

²² »Organizacijska vprašanja Ruske socialne demokracije«, *Izbrani spisi*, str. 267.

²³ »Staat und Revolution«, str. 79; *Država in revolucija*, str. 79 (CZ, Ljubljana 1972).

tovska in vojnega komunizma najbolj divjih državljanskih vojn napreduje k novi ekonomski politiki in od tod (ob ponovni spremembi položaja moči) do drugih razvrščanj sil — in pri tem zmerom ohrani neokrnjeno bistvo: go-spodstvo proletariata.

V tem hitrem menjanju pojavov pa je ostal trden pol: protirevolucionarno stališče drugih »tokov delavskega gibanja«. Od Kornilova do Kronštata teče tu ravna črta. Njihova »kritika« diktature torej ni samokritika proletariata — možnosti zanj morajo biti med diktaturo institucionalno zagotovljene — temveč razkrojevalne tendence v službi buržoazije. Na njo se po pravici nanašajo besede, ki jih je Engels pisal Beblu: »Dokler proletariat še *potrebuje* državo, je ne potrebuje zaradi svobode, temveč zato, da zatira svoje nasprotnike.«²⁴ Da pa je Roza Luxemburg med nemško revolucijo spremenila svoje tukaj razčlenjene nazore, temelji gotovo na tem, da se je v nekaj mesecih najbolj intenzivnega sodoživljanja aktualne revolucije, ki jo je še doživela, prepričala o zmotnosti svoje prejšnje koncepcije revolucije. Predvsem o zmotnosti svojega pojmovanja vloge oportunistma, načina boja proti njemu in zato graditve in funkcije same revolucionarne partije.

Januar 1922

²⁴ Ibid., str. 57; slov. prev. str. 59.

METODIČNO K ORGANIZACIJSKEMU VPRAŠANJU

Političnega
ni mogoče ločiti od organizatoričnega.

Lenin: *Sklepna beseda* na X. kongresu RKP(b).

1.

Organizacijski problemi sodijo k vprašanjem, ki so teoretsko najmanj obdelana, čeprav so bila občasno, denimo, kadar so razpravljali o pogojih za priključitev, postavljena v ospredje boja med mnenji. Konceptijo komunistične partije, ki jo napadajo in klevetajo vsi oportunisti, najboljši revolucionarni delavci pa se je instinktivno oklepajo in si jo prisvajajo, kljub temu pogosto še obravnavajo kot zgolj *tehnično* vprašanje, ne pa kot eno najpomembnejših *duhovnih* vprašanj revolucije. Ne gre za to, da ne bi bilo snovi za takšno teoretsko poglobitev organizacijskega vprašanja. Teze II. in III. kongresa, boj za usmeritev v ruski partiji, praktične izkušnje zadnjih let dajejo več kot bogato gradivo, vendar se zdi, da je teoretski interes komunističnih partij (ruska je zmeraj izjema), v tolikšni meri usmerjen k problemom gospodarskega in političnega svetovnega položaja, k taktičnim sklepom, ki jih je treba potegniti iz tega položaja, in k njihovi teoretski usmeritvi, da ni bilo več živega in živahnega teoretskega interesa za vključitev organizacijskega vprašanja v komunistično teorijo. In marsikaj, kar je bilo tu pravilno, je bilo pravilno bolj zaradi revolucionarnega instinkta kot pa zaradi jasne teoretske usmeritve. Po drugi strani je mogoče številne taktično napačne usmeritve, na primer v razpravah o enotni fronti, speljati na napačno pojmovanje organizacijskega vprašanja.

»Nezavedanje« organizacijskih vprašanj pa je prav gotovo znak nezrelosti gibanja. Kajti zrelost in nezrelost je mogoče pravzaprav meriti le po tem, ali sta spoznanje oz. stališče o tem, kaj je treba storiti, v zavesti delujočega razreda in njegove vodilne partije abstraktno-neposredna ali konkretno-posredovana. To se pravi, dokler je cilj, ki ga je treba doseči, še v nedosegljivi daljavi, lahko tisti, ki vidijo posebno ostro, do neke mere jasno vidijo cilj sam, njegovo bistvo in njegovo družbeno nujnost. Vendar se kljub temu niso zmožni sami ovesti konkretnih korakov, ki bi lahko peljali k cilju, konkretnih sredstev, ki bi jih bilo treba pridobiti iz njihovega morebiti pravilnega spoznanja. Tudi utopisti lahko sicer pravilno vidijo dejanstvo, iz katerega je treba izhajati, toda ostajajo zgolj utopisti prav zato, ker lahko to vidijo le kot dejstvo ali kvečjemu kot problem, ki ga je treba rešiti, niso pa zmožni spoznati, da sta ravno tu, ravno v samem problemu hkrati dana tako rešitev kot tudi pot k rešitvi. Tako »vidijo v bedi le bedo, ne da bi uzrli v njej revolucionarno,

prevratno stran, ki bo prelomila staro družbo.«¹ Nasprotje med doktrinarno in revolucionarno znanostjo, ki je tu poudarjeno, ni omejeno na zgled, ki ga Marx analizira, marveč se razširi v nasprotje, značilno za razvoj zavesti revolucionarnega razreda. Z vedno večjim revolucioniranjem proletariata beda ni več zgolj nekaj danega, pač pa se vključuje v živo dialektiko delovanja. Toda na njegovo mesto stopajo, odvisno od razvojne stopnje razreda, druge vsebine, glede na katere ima stališče proletarske teorije zelo podobno *strukturo* tisti, ki jo je Marx tu analiziral. Padli bi namreč v utopično iluzijo, če bi domnevali, da je revolucionarno delavsko gibanje že premagalo utopizem s tem, da je miselno premagalo njegove prve primitivne pojavne oblike, ki jih je tu premagal Marx. To vprašanje, ki je navsezadnje vprašanje dialektičnega odnosa med »končnim ciljem« in »gibanjem«, vprašanje odnosa med teorijo in prakso, se ponavlja v vedno bolj razviti obliki, seveda z nenehno spreminjajočo se vsebino, na vsaki odločilni stopnji revolucionarnega razvoja. Vedno je namreč mogoče prej zagledati naloge v njeni abstraktni možnosti kakor konkretne oblike njenega udejanjanja. O pravilnosti ali napačnosti vprašanja je mogoče pravzaprav zares razpravljati šele takrat, če je dosežena ta druga stopnja, če je mogoče spoznati tisto konkretno totalnost, ki naj bi postala okolje in pot za udejanjanje tega vprašanja. Tako je bila splošna stavka v prvih 300 razpravah II. internacionale čisto abstraktna utopija, ki so ji šele prva ruska revolucija, belgijska splošna stavka itn. zarisale konkretne oblike. Tako so morala miniti leta zaostrenega revolucionarnega boja, preden je delavski svet nehal biti utopično-mitološko univerzalno zdravilo za vsa vprašanja revolucije in preden je bil neruski proletariatski zmožen videti v njem to, kar je (s čemer nikakor ne trdim, da se je ta proces razjasnjevanja že končal, o tem celo močno dvomim, toda tu smo delavski svet uporabljali le kot zgled, podrobneje pa se s tem ne bomo ukvarjali.)

Prav organizacijska vprašanja so najdlje ostala v takšni utopični poltemi. To ni naključje. Velike delavske stranke so se namreč razvile večinoma v obdobjih, ko je vprašanje revolucije nastopalo zgolj kot vprašanje, ki neposredno določa vsa vsakdanja dejanja, torej takrat, ko se ni zdelo nujno pojasniti si teoretsko konkretno bistvo in verjetni potek revolucije, da bi bilo mogoče iz tega priti do sklepov o tem, kako mora zavestni del proletariata v njem zavestno delovati. Vprašanje organizacije revolucionarne partije pa je mogoče organsko razviti le iz same teorije revolucije. Šele ko je revolucija postala vprašanje dneva, je vprašanje *revolucionarne* organizacije z neogibno nujnostjo stopilo v zavest množic in njenih teoretskih govorcev.

Toda tudi takrat zgolj postopoma, kajti niti dejstvo revolucije, niti nujnost imeti do nje stališče kot do aktualnega vprašanja dneva, kakor je bilo to med prvo revolucijo in po njej, nista mogla tu pripeljati do pravilnega spoznanja. Deloma seveda zato ne, ker je oportunistem že tako globoko pognal korenine v proletarskih partijah, tako da ni bilo več mogoče pravilno teoretsko spoznanje revolucije. Toda celo tam, kjer tega motiva sploh ni bilo, kjer je bilo jasno spoznanje o gibalnih revolucije, se to spoznanje ni moglo razviti v teorijo o revolucionarni organizaciji. Tu je vsaj deloma načelno jasnost ovirala nezavednost, teoretska nerazdelanost, zgolj »samoraslost« dane organizacije. Ruska revolucija je namreč jasno pokazala meje zahodnoevropskih organizacijskih oblik. Problem množičnih akcij, revolucionarne množične stavke pokaže njihovo nemoč v primerjavi s spontanim gibanjem množic, zamaja

¹ Beda filozofije, MEID II, Ljubljana 1976, str. 493.

oportunistično iluzijo, ki tiči v misli o »organizacijski pripravi« takšnih akcij, dokaže, da takšna organiziranja zmeraj samo capljajo za dejanskimi akcijami množic, da jih zavirajo in ovirajo, namesto da bi jih pospeševala ali celo vodila. Roza Luxemburg, ki je najbolj jasno videla pomen množičnih akcij, je to golo kritiko celo presegla. Pregrado ideje o organizaciji, kakor je bila v navadi do takrat, je zelo jasno videla v napačnem odnosu do množic: »Precenjevanje in napačno ocenjevanje vloge organizacije v razrednem boju proletariata se po navadi dopolnjuje s podcenjevanjem neorganizirane proletarske množice in njene politične zrelosti.«² Njeni sklepi se torej po eni strani vključujejo v polemiko proti temu precenjevanju organizacije, po drugi pa skušajo določiti naloge partije, ki »ni v tehničnih pripravah in tehničnem vodenju množične stavke, ampak predvsem v *političnem vodstvu* celotnega gibanja.«³

S tem je bil narejen velik korak k jasnemu spoznanju organizacijskega vprašanja: namreč s tem, da je bilo organizacijsko vprašanje iztrgano iz abstraktne izoliranosti (s tem, da se ni več »precenjevalo« organizacije), je postalo mogoče temu vprašanju določiti pravilno *funkcijo* v procesu revolucije. Zato pa bi morala Roza Luxemburg vprašanje političnega vodstva še enkrat organizacijsko obrniti: pokazati tiste *organizacijske momente*, ki usposabljaajo partijo proletariata za politično vodstvo. Nekje drugje smo izčrpno pokazali, kaj ji je preprečevalo narediti ta korak. Tu moramo opozoriti samo na to, da je bil ta korak narejen že nekaj let prej: v organizacijskem sporu ruske socialne demokracije. Rozi Luxemburg je bil ta spor znan, vendar se je zgolj v tem vprašanju postavila na stran zaostale smeri, ki je ovirala razvoj (na stran menjševikov). Nikakor ni naključno, da sta razcep v ruski socialni demokraciji povzročila na eni strani pojmovanje narave prihajajoče revolucije in nalog, ki iz tega izhajajo (koalicija s »progresivno« buržoazijo ali boj na strani kmečke revolucije) na drugi pa organizacijsko vprašanje. Za nerusko gibanje pa je postalo usodno, da takrat ni nihče (vključno z Rozo Luxemburg vred) doumel *enotnosti*, neločljive dialektične poveznosti *obeh vprašanj*. S tem je zamujeno ne le vprašanje revolucionarne organizacije vsaj propagandno razširiti med proletariatom, kar bi ga vsaj duhovno pripravilo na prihodnost (več je bilo takrat komajda mogoče), ampak se niso mogla zadostno konkretizirati celo pravilna politična spoznanja Roze Luxemburg, Pannekoeka in drugih, četudi kot politične smeri, ostala so, kot pravi Roza Luxemburg, latentna, zgolj teoretska, njihova povezanost s konkretnim gibanjem je ostala še vedno utopična.⁴

Organizacija je namreč oblika posredovanja med teorijo in prakso in člena dialektičnega odnosa postaneta tako kakor v vsakem dialektičnem razmerju tudi tu šele v posredovanju in skozenj konkretna in dejanska. Ta teorijo in prakso posredujoča narava organizacije se najjasneje kaže v tem, da je do vzetnost organizacije za medsebojno razhajajoče se smeri veliko večja, bolj pretanjena in bolj zanesljiva kakor na katerem koli drugem področju političnega mišljenja in delovanja. Če lahko v čisti teoriji najrazličnejši nazori in smeri mirno obstajajo drug poleg drugega, če se lahko njihova nasprotja kažejo

² »Množična stavka, partija in sindikati«, *Izbrani spisi*, CZ, Ljubljana 1977, str. 364.

³ Prav tam, str. 366. Prim. k temu vprašanju tako kakor k drugim, ki jih moramo obravnavati pozneje, zelo zanimiv članek J. Revaia: »Komunistische Selbstkritik und der Fall Levi«, *Kommunismus* II, 15/16. Tu se seveda ne moremo z njim izčrpno spoprijeti.

⁴ Glede posledic tega položaja prim. Leninovo kritiko brošure Junius kakor tudi stališče nemške, poljske in nizozemske leveice do svetovne vojne (Proti toku). Toda tudi Spartakov program, ko zarisuje tok revolucije, obravnava naloge proletariata precej utopično neposredno. Poročilo o ustanovitvenem kongresu Komunistične partije Nemčije, str. 51.

le v obliki diskusij, ki lahko mirno potekajo v okviru ene in iste organizacije, ne da bi jo morale razbiti, nastopajo ista vprašanja, postavljena organizacijsko, kot ostre, druga drugo izključujoče se smeri. Toda vsaka »teoretska« smer ali razhajanje mnenj se mora pri priči preobrniti v nekaj organizacijskega, če noče ostati gola teorija, abstraktno mnenje, če dejansko hoče pokazati pot do udejanjanja. Vendar pa bi bilo prav tako zmotno misliti, da je lahko golo delovanje, gola akcija, dejansko in zanesljivo merilo za pravilnost med seboj bojujočih se nazorov ali merilo celo samo za njihovo medsebojno združljivost ali nezdružljivost. Vsaka akcija je na sebi in za sebe prepletanje posameznih dejanj posameznih ljudi in skupin, ki ga je mogoče enako napačno dojeti, in sicer kot družbenozgodovinsko popolnoma zadostno motivirano, »nujno« dodajanje ali pa kot posledico »napak« oziroma »pravičnih« odločitev posameznikov. Ta sam na sebi zmedeni občutek postane smiseln in dejanski šele, če ga dojamemo v njegovi zgodovinski totalnosti, torej v funkciji, ki jo ima v zgodovinskem procesu, v vlogi posrednika med preteklostjo in prihodnostjo. Že samo vprašanje, ki dojema spoznanje akcije kot spoznanje njenih naukov za prihodnost, kot odgovor na vprašanje »kaj je treba zdaj storiti«, že postavlja problem organizacijsko. V tem, ko raziskuje položaj, ko pripravlja in vodi akcijo, poskuša najti tiste momente, ki so morali *nujno* voditi od teorije k tistemu delovanju, ki ji najbolj ustreza, išče torej *bistvene določitve*, ki povezujejo teorijo in prakso.

Jasno je, da je samo na ta način mogoča zares plodna samokritika, zares plodno razkrivanje zagrešenih »napak«. Nazor o abstraktni »nujnosti« dogajanja vodi v fatalizem; gola domneva, da so uspeh ali neuspeh povzročile »napake« ali sprotost posameznikov, ne more dati prihodnjemu delovanju plodnih naukov. S tega stališča se vendarle mora zdeti bolj ali manj »naključno«, da je ravno ta ali oni stal na tej ali oni točki, da je napravil to ali ono napako itn. Ugotavljanje napake se ne sme ustaviti zgolj pri ugotovitvi, da določeni posameznik ni ustrezal svojemu položaju, pri spoznanju, ki je koristno, če je pravilno, ki pa je vendarle za bistveno samokritiko samo sekundarno. Ravno to, da takšna obravnava pretirano poudarja pomen posameznikov, kaže, da ni zmožna objektivirati njihove vloge, njihove možnosti, da tako odločilno in na takšen način določajo akcije, da jih jemlje enako fatalistično, kakor je objektivni fatalizem jemal vse dogajanje. Če pa to vprašanje presega zgolj posamezno in naključno, če v pravilnem ali napačnem delovanju posameznikov vidimo sicer sodelujoči vzrok celotnega sklopa, razen tega pa še raziščemo razlog za objektivne možnosti njihovega delovanja in za objektivne možnosti dejstva, da so bili ravno ti ljudje na tem ploščaju itn. — pomeni, da vprašanje spet postavljamo organizacijsko.⁵ Kajti tu že raziskujemo enotnost, ki med seboj povezuje delujoče v njihovi akciji, kot objektivno enotnost delovanja glede na to, ali ustreza temu določenemu delovanju; sprašujemo se, ali so bila organizacijska sredstva za predstavitev teorije v prakso pravilna.

Seveda je lahko »napaka« v teoriji, v zastavitvi cilja ali pa v spoznanju samega položaja. Toda le vprašanje, ki je orientirano organizacijsko, omogoča dejansko kritiko teorije s stališča prakse. Če je teorija neposredovano postavljena poleg akcije, ne da bi se razjasnilo, kako naj bi pravzaprav vplivala nanjo, ne da bi bila torej pojasnjena organizacijska zveza med obema, tedaj

⁵ Prim. kot zgled za metodično pravilno, k organizacijskim vprašanjem naravnano kritiko, Leninova govor na II. kongresu RKP, v katerem poudari predvsem nesposobnost, ki je glede gospodarskih vprašanj značilna tudi za komuniste, ki so se že izkazali v prejšnjih bojih, in v katerem prikaže posamezne napake kot simptome. Samo po sebi se razume, da to v ničemer ne spreminja ostre kritike posameznikov.

je mogoče samo teorijo kritizirati samo glede na njena imanentna teoretska protislovja. Ta funkcija organizacijskega spraševanja omogoči, da razumemo, zakaj se je oportunizem od nekdaj močno upiral temu, da bi *iz teoretskih razlik prišel do organizacijskih sklepov*. Stališče nemške neodvisne desnice in serratiancev do sprejemnih pogojev II. kongresa, njihovi poskusi, da preložijo prave razlike od komunistične internacionale z organizacijskega področja na »čisto politično« področje, je izhajalo iz njihovega pravilnega oportunističnega čuta, da lahko na tem področju razlike zelo dolgo vztrajajo v latentnem, praktično neekspliciranem stanju, organizacijsko spraševanje II. kongresa pa je zahtevalo takojšnjo in jasno odločitev. To stališče pa ni novo. V vsej zgodovini II. internacionale je veliko takšnih poskusov strniti najrazličnejše, dejansko ostro razhajajoče se, drug drugega izključujoče nazore v teoretsko »enotnost« nekega sklepa, neke resolucije, s katero bi bili vsi zadovoljni. Posledica pa je seveda ta, da takšni sklepi niso smernica za konkretno delovanje, da so ravno v tem pogledu zmeraj večpomenski in jih je mogoče najrazličnejše razlagati. II. internacionala se je torej lahko ravno zato, ker se je s takšnimi sklepi skrbno izogibala vsem organizacijskim konsekvencam, teoretsko lotevala marsičesa, ne da bi jo to kakorkoli zavezovalo k čemu določenemu. Tako je lahko npr. sprejela zelo radikalno stuttgartsko resolucijo o vojni, ki pa ni organizacijsko obvezovala h konkretnemu, določenemu ravnanju, ni dala nobenih organizacijskih smernic, kako je treba delovati, nobenih organizacijskih zagotovil za resnično udejanjenje sklepa. Oportunistična manjšina ni iz svojega poraza potegnila nobenih organizacijskih konsekvenc, ker je čutila, da sam sklep ne bo imel organizacijskih konsekvenc. Zato pa so se lahko po razpadu internacionale nanjo sklicevale vse smeri.

05

Šibka točka vseh neruskih radikalnih smeri internacionale je bila torej v tem, da niso mogle ali niso hotele organizacijsko konkretizirati svojih revolucionarnih stališč, ki so se odmikale od oportunizma odkritih revizionistov in centra. S tem pa so svojim nasprotnikom, zlasti centru, omogočile, da zamaglio ta odmik od revolucionarnega proletariata; njihova opozicija centru ni preprečevala, da bi za tisti del proletariata, ki je čutil revolucionarno, nastopal kot varuh resničnega marksizma. Pričujoči spis si ne prizadeva ne teoretsko ne zgodovinsko pojasniti vladavine centra v predvojnem obdobju. Naj spet samo opozorimo na to, da je center lahko tako ravnal, ker za takratno gibanje nista bila aktualna ne revolucija ne stališče do njenih problemov, tj. polemika tako proti odkritemu revizionizmu kot proti zahtevam revolucionarnega delovanja; prvi je bil teoretsko zavržen, ne da bi ga zares hoteli odstraniti iz partijske prakse, zadnji smeri so teoretsko pritrdjevali, niso pa priznali, da je aktualna v samem trenutku. Pri tem je bilo mogoče, kakor sta to npr. storila Kautsky in Hilferding, priznati splošno revolucionarnost obdobja, *zgodovinsko aktualnost* revolucije, ne da bi bili hkrati tudi prisiljeni to spoznanje upoštevati pri *aktualnih odločitvah*. Zato so za proletariati ostale te razlike med mnenji zgolj razlike med mnenji *znotraj* vendarle revolucionarnega delavskega gibanja, toda smeri ni bilo več mogoče jasno ločiti. Toda ta nejasnost je vplivala tudi nazaj na nazore leve. Ker na ta pojmovanja ni več moglo vplivati delovanje, se tudi niso mogla razvijati naprej, se konkretizirati s produktivno samokritiko in se udejanjiti. Celo tam, kjer so se dejansko približala resnici, so ohranila abstraktno utopičnost. Pomislimo, denimo, na Pannekoekovo polemiko proti Kautskemu ob vprašanju množičnih akcij. Toda iz istega vzroka tudi Roza Luxemburg ni bila zmožna razviti naprej svoje

pravilne misli o organizaciji revolucionarnega proletariata kot *politični voditelji* gibanja. Njena pravilna polemika proti mehaničnim organizacijskim oblikam delavskega gibanja, npr. v zvezi z vprašanjem odnosa med partijo in sindikatom, med organizirno in neorganizirano množico, se je po eni strani nagibala k precenjevanju spontanih množičnih akcij, po drugi pa se njena koncepcija vodstva ni mogla popolnoma znebiti zgolj teoretskega, zgolj propagandističnega priokusa.

306

2.

Da tu ne gre za naključje, za golo »napako« te tako pomembne in prodorne teoretičarke, smo pojasnili drugje.⁶ To, kar je za nas tu v takem razmišljanju bistveno, je mogoče najbolje povzeti kot iluzijo »organske« čisto proletarske revolucije. Revolucionarno-»organska« teorija o spontanih množičnih bojih je nastala v boju proti oportunističnemu »organskemu« razvojnemu nauku, po katerem naj bi se proletariat postopno, počasi razširil čez večino prebivalstva in si tako s čisto legalnimi sredstvi pribojeval oblast.⁷ Ta teorija se je kljub vsem modrim zadržkom njenih najboljših zagovornikov navsezadnje le iztekla v to, da bodo nenehno zaostrovanje gospodarskega položaja, neogibno bližajoča se imperialistična svetovna vojna in njuna posledica, obdobje revolucionarnih množičnih bojov, družbenozgodovinsko nujno sprožili spontane množične akcije proletariata, v katerih se bo nato v vodstvu potrdila tista jasnost o ciljih in poteh revolucije. S tem pa je ta teorija spremenila čisto proletarsko naravo revolucije v tiho predpostavko. Seveda v pojmovanju Roze Luxemburg nastopa pojem »proletariata« čisto drugače kakor v pojmovanju oportunistov, saj zelo prepričljivo pokaže, kako revolucionarni položaj mobilizira velike množice proletariata, ki je bil do tedaj neorganiziran, nedostopen za organizacijsko delo (kmečke delavce itn.); kako te množice kažejo v svojem delovanju neprimerno višjo stopnjo razredne zavesti kakor sama partija in sami sindikati, ki si dovolijo, da jih od zgoraj obravnavajo kot nezrele, »nerazvite«. In vendar tudi ta koncepcija temelji na čisto proletarski naravi revolucije. Po eni strani se proletariat kaže kot en v bojnem načrtu, po drugi so tiste množice, za čigar akcije gre, čisto proletarske množice. In tako tudi mora biti. Kajti le v razredni zavesti proletariata je lahko pravilna usmeritev k revolucionarnem delovanju zasidrana tako globoko, tako globoko instinktivno zakoreninjena, da je potrebno le ovedenje, jasno vodstvo, da bi samo delovanje peljalo naprej po pravilni poti. Če pa so v revoluciji odločilno udeleženi tudi drugi sloji, lahko njihovo gibanje v danih razmerah sicer pospeši revolucijo, prav tako se lahko obrne protirevolucionarno, ker razredni položaj teh slojev (malomeščani, kmetje, zatirani narodi itn.) ne usmerja in tudi ne more nujno usmerjati njihovega delovanja k proletarski revoluciji. Tako zamišljena revolucionarna partija mora nujno odpovedati zaradi takšnih slojev, zato ker je treba njihovo gibanje pospešiti k proletarski revoluciji, ker je treba preprečevati, da ne bi njihovo delovanje podpiralo protirevolucije.

307

Odpovedati pa mora tudi glede na proletariat sam. Kajti tako organizirana partija ustreza tistemu stanju proletarske razredne zavesti, ki naj bi

⁶ Prim. prejšnji članek.

⁷ Prim. glede tega polemiko Roze Luxemburg proti Davidovi resoluciji v marcu. »Množična stavka...«, str. 378, kakor tudi njene izpeljave v programskem govoru na ustanovitvenem kongresu KPN o »Bibliji« legalizma: Engelsovem predgovoru k »Razrednim bojem«, l. c., str. 7 sl.

zgolj naredila zavestno to, kar je nezavedno, aktualno to, kar je latentno itn. Bolje rečeno, kjer ta proces ovedenja ni strašna *notranja ideološka kriza* samega proletariata. Tu ne gre za zavračanje oportunističnega strahu pred »nezrelostjo« proletariata za prevzem oblasti. Ta ugovor je Roza Luxemburg prepričljivo spodbila že proti Bernsteinu. Pač pa gre za to, da se razredna zavest proletariata ne razvija sočasno z objektivno ekonomsko krizo, premočrtno in v celotnem proletariatu na enak način. Da veliki deli proletariata ostajajo duhovno pod vplivom buržoazije, da jih najbolj zaostreni razvoj ekonomske krize ne iztrga iz te naravnosti, da torej *vedenje proletariata, njegova reakcija na krizo po ostrini in intenzivnosti daleč zaostaja za samo krizo*.⁸

To stanje, v katerem je mogoč menjševizem, ima objektivno nedvomno tudi ekonomsko podlago. Marx in Engels⁹ sta že zelo zgodaj obravnavala ta razvoj, pomeščanje tistih delavskih plasti, ki so imele zaradi monopolnih profitov takratne Anglije privilegiran položaj glede na svoje razredne tovariše. Ta plast se je razvila povsod, kjer je kapitalizem stopil v imperialistično fazo in je nedvomno postala pomembna opora velikemu delu delavskega razreda za splošno oportunistični razvoj, sovražen revoluciji. Toda po mojem iz tega ni mogoče pojasniti celotnega vprašanja menjševizma. Ta privilegiran položaj je namreč, prvič, danes že precej omajen, ne da bi se hkrati s tem zamajala tudi pozicija menjševizma. Tudi tu subjektivni razvoj proletariata pogosto zaostaja za hitrostjo objektivne krize, tako da v tem motivu nikakor ne smemo iskati *edinega* vzroka za menjševizem, če si nočemo prilastiti udobne teoretske pozicije, da iz tega, da v proletariatu ni odločne in jasne volje za revolucijo, sklepamo, da ravno tako ni objektivno revolucionarnega položaja. Drugič, izkušnje revolucijskih bojev nikakor niso tako jasno pokazale, da bi se revolucionarna odločnost in volja do boja v proletariatu členili preprosto v skladu z ekonomskim razslojevanjem njegovih delov. Tu se kažejo veliki odmiki od preproste, premočrtne vzporednosti in velike razlike v zrelosti razredne zavesti znotraj ekonomsko izenačenih delavskih plasti.

Toda te ugotovitve postanejo zares pomembne šele na tleh teorije, ki ni fatalistična, ki ni »ekonomistična«. Če družbeni razvoj razumemo tako, da pelje kapitalistični ekonomski proces z neogibno nujnostjo in samodejno prek kriz v socializem, potem so tu nakazani ideološki elementi zgolj posledice napačnega vprašanja. V tem primeru so res samo simptomi za to, da objektivno odločilne krize kapitalizma še ni. Kajti zaostajanje proletarske ideologije za ekonomsko krizo in ideološka kriza proletariata sta za takšne nazore načeloma nemogoča. Vendar se položaj bistveno ne spremeni, tudi če postane pojmovanje krize revolucionarno optimistično, ohrani pa ekonomistični fatalizem temeljne zaskovitve. To je, če postavi neogibnost krize, če postavi, da je ta kriza za kapitalizem brezizhodna. V tem primeru problema, ki ga tu obravnavamo, ni mogoče niti spoznati kot problem. Le da »nemogoče« postane »še ne«. Lenin pa je upravičeno opozarjal, da noben položaj ni sam na sebi brezizhoden. Kakršen koli naj je že položaj kapitalizma, vedno se bodo pokazale »čisto ekonomske« možnosti rešitve; vprašanje je le, ali je mogoče te rešitve tu tudi izpeljati, uveljaviti, ko stopijo iz teoretsko čistega sveta ekonomije v dejanskost raz-

⁸ To pojmovanje ni preprosto posledica t.i. počasnega razvoja revolucije. Lenin je že na I. kongresu izrazil strah, »da bodo postali boji tako viharji, da zavest delavskih množic s tem razvojem ne bo mogla iti v korak«. Tudi pojmovanje Spartakusa, da KP odklanja prevzem oblasti le zato, ker je meščanska in socialdemokratska »demokracija« opravila svoje, izhaja iz pojmovanja, »da lahko pride do objektivnega zloma meščanske družbe prej kakor do utrditve revolucionarne razredne zavesti v proletariatu«. *Ustanovni kongres Komunistične partije Nemčije*, str. 871 sl.

⁹ Dober pregled njunih izjav najdemo v *Gegen den Strom*, str. 516–517.

rednih bojov. Sam na sebi bi kapitalizem torej imel izhod, toda, ali ga je mogoče zares uveljaviti, *pa je odvisno od proletariata*. Proletariat, njegovo dejanje, onemogoči kapitalizmu izhod iz te krize. Seveda: *da* dobi proletariat oblast v roke *zdaj*, je posledica »naravnozakonitega« razvoja gospodarstva. Ti »naravni zakoni« pa določajo samo krizo le po eni strani, določajo njen obseg in širino, ki onemogočata »mirni« nadaljnji razvoj kapitalizma. Vendar pa neovirano (kapitalistično) delovanje krize ne bi pripeljalo do preprostega zatona kapitalizma, do prehoda v socializem, ampak po dolgem obdobju kriz, državljanskih vojn in imperialističnih svetovnih vojn na vedno višjih stopnjah »do skupnega propada bojujočih se razredov,« v novo stanje barbarstva.

Po drugi strani so te sile in njihov »naravnozakoniti« razvoj ustvarili proletariat, čigar fizična in ekonomska sila dajeta kapitalizmu zelo malo možnosti, da po zgledu prejšnjih kriz izsili neko čisto ekonomsko rešitev, rešitev, v kateri nastopa proletariat le kot *objekt* ekonomskega razvoja. Ta moč proletariata je posledica objektivno ekonomskih »zakonitosti«. A vprašanje, kako ta potencialna moč postane dejanskost, kako proletariat, ki je danes dejansko zgolj objekt gospodarskega procesa in le potencialno, le latentno tudi njegov sodelujoči subjekt, dejansko nastopi kot njegov subjekt, tega pa te »zakonitosti« ne določajo več samodejno fatalistično. Ali natančneje, njihovo samodejno fatalistično določanje danes ne zadeva več jedra dejanske moči proletariata. Kolikor namreč vplivajo reakcije proletariata na krizo le, če so v skladu s kapitalističnimi »zakonitostmi« gospodarstva, kolikor se kažejo kot kvečjemu *spontane množične akcije*, kažejo v bistvu neko strukturo, ki je v marsičem podobna gibanjem predrevolucijskega obdobja. Izbruhnejo spontano (spontanost gibanja je le subjektivni množično psihološki izraz za čisto ekonomsko-zakonito determiniranost), skoraj brez izjeme kot obramba pred gospodarskim, redkeje političnim prodorom buržoazije, pred poskusom buržoazije najti »čisto ekonomsko« rešitev iz krize. Vendar prav tako spontano izginejo, usahnejo, če se njihovi neposredni cilji kažejo kot izpolnjeni ali brezizhodni. Zdi se torej, da so ohranili svoj »naravnozakoniti« potek.

Vendar pa ta videz izgine, ko teh gibanj ne obravnavamo abstraktno, ampak v njihovem dejanskem okolju, v zgodovinski totalnosti svetovne krize. To okolje je *vpliv krize na vse razrede*, torej ne le na buržoazijo in proletariat. Kvalitativna in načelna razlika je namreč, ali je stanje celotne družbe v razmerah, ko ekonomski proces sproža v proletariatu spontana množična gibanja, v celoti vzeto stabilno, ali pa se v njem globoko pregrupirajo vse družbene moči, majejo temelji oblasti vladajoče družbe. Zato postaja tako odločilno spoznanje o pomembni vlogi neproletarskih plasti v revoluciji, o njihovi ne čisto proletarski naravi. Vsako gospodarstvo manjšine se lahko obdrži le, če je zmožno ideološko potegniti za seboj razrede, ki neposredno niso revolucionarni, doseči njihovo podporo za svojo oblast ali vsaj nevtralnost v boju za oblast. (Samo po sebi se razume, da gre tu tudi za prizadevanje za prav takšno nevtralizacijo itn. delov revolucionarnih razredov.) To še posebej velja za buržoazijo. Buržoazija ima veliko manj *neposredno* v svojih rokah dejansko silo, kot so jo imeli prejšnji vladajoči razredi (npr. meščani grških mestnih držav, plemstvo v razcvetu fevdalizma). Veliko bolj je odvisno od tega, da po eni strani sklepa mir ali kompromise s konkurirajočimi razredi, ki so vladali pred njo, da bi lahko za svoje lastne smotre uporabila aparat oblasti, ki so ga oni obvladali, po drugi pa je prisiljena, da dejansko izvrševanje oblasti (vojska, nižja birokracija itn.) prepusti malomeščanom, kmetom, pripadnikom

zatiranih narodov itn. Če se zdaj zaradi krize premesti gospodarski položaj teh plasti, če se njihovo naivno in nepremišljeno strinjanje z družbenim sistemom, ki ga vodi buržoazija, zamaje, tedaj lahko celotni vladajoči aparat buržoazije razpade tako rekoč na mah: proletariat lahko ostane kot zmagovalec, kot edina organizirana moč, ne da bi sploh prišlo do resnega boja, kaj šele da bi proletariat v boju dejansko zmagal.

Gibanja teh vmesnih plasti so zares spontana in samo spontana. So dejansko zgolj sadovi slepo »naravnozakonito« delujočih družbenih naravnih sil, in kot taki so tudi sami družbeno slepi. Ker nimajo razredne zavesti, ki bi jo bilo mogoče povezati, ali ki bi se povezovala s preoblikovanjem celotne družbe,¹⁰ ker torej zmeraj zastopajo izključno partikularne razredne interese, ki niso niti na videz objektivni interesi celotne družbe, ker so lahko objektivno povezani s celoto le kavzalno, ker *povzročajo zgolj* premestitve v celoti, ne morejo pa biti *usmerjena* k spremembi celote, ker sta torej njihova usmeritev k celoti in ideološka oblika, ki jo ta usmeritev dobiva, naključni, čeprav je mogoče njen nastanek razumeti kavzalno-nujno, določajo vplive teh gibanj vzroki, ki so jim zunanji. Kam se bodo ta gibanja na koncu obrnila, ali k nadaljnjemu razbijanju meščanske družbe, ali pa bo njih meščanstvo izkoriščalo, ali bodo postali po neuspešnosti svojih začetkov pasivni, ni vnaprej dano v njihovem notranjem bistvu, ampak je povsem odvisno od vedénja razredov, ki so zmožni ovedenja, od buržoazije in proletariata. Ne glede na to, kakšna bo poznejša usoda teh gibanj, že njihov goli izbruh lahko zlahka povzroči, da obstane celotna mašinerija, ki drži skupaj meščansko družbo in ki jo poganja, do tega, da vsaj začasno akcijsko onemogoči buržoazijo.

Zgodovina vseh revolucij, od velike francoske revolucije naprej, kaže vedno bolj to strukturo. Absolutistično kraljestvo, pozneje napol absolutistične napol fevdalne vojaške monarhije, na katere se je opirala ekonomska predominacija buržoazije v Srednji in Zahodni Evropi, »naenkrat« zgubijo z izbruhom revolucije vso oporo v družbi. Družbena moč leži tako rekoč brez gospodarja na cesti. Možnost restavracije je dana le s tem, da ni revolucionarnega sloja, ki bi vedel kaj početi z oblastjo brez gospodarja. Boji nastajajočega absolutizma s fevdalizmom imajo povsem drugačno strukturo. Ker so bili tam bojujoči se razredi sami veliko bolj neposredno nosilci svojih lastnih organizacij nasilja, je tudi razredni boj bil veliko bolj neposredno boj nasilja proti nasilju. Spomnimo se, denimo, na nastanek absolutizma v Franciji, na primer na frontne boje. Celo zaton angleškega absolutizma poteka podobno, zlom proletariata in še bolj zlom veliko bolj pomeščanjenega absolutizma Ludvika XVI. pa sta že bolj podobna sodobnim revolucijam. Neposredno nasilje tu prihaja od »zunaj«, od absolutističnih držav, ki še niso propadle ali s še fevdalnih področij (Vendéeja). Čisto »demokratski« sklopi oblasti pa lahko pridejo med revolucijo v podoben položaj: če so v obdobju zloma nastali tako rekoč sami po sebi in si prisvojili vso oblast, so prav tako nepričakovano zaradi zaostrujočega gibanja nejasnih plasti, ki jih nosijo, brez vsake oblasti. (Kerenski, Károly.) Kako je ta razvoj potekal v zahodnih, meščanskih in demokratično bolj razvitih državah, danes še ni mogoče čisto jasno videti. Vsekakor je bila Italija od konca vojne približno leta 1920 v zelo podobnem položaju, in organizacija oblasti, ki si jo je od takrat izoblikovala (fašizem), je aparat nasilja, ki je od buržoazije relativno neodvisen. O vplivu pojavov razkrajanja v kapitalistično visoko razvitih deželah z velikimi kolonialnimi področji še nimamo

¹⁰ Prim. članek »Razredna zavest«.

izkušenj, še zlasti ne o tem, kako bi kolonialni upori, ki nastopajo deloma kot notranji agrarni upori, vplivali na ravnanje malomeščanstva, delavske aristokracije (in potemtakem tudi na vojsko itn.).

Za proletarijat nastane torej družbeno okolje, ki spontanim množičnim gibanjem celo takrat, če ta, obravnavana sama zase, ohranijo svoje staro bistvo, določi čisto drugačno funkcijo v družbeni totalnosti, kakor so jo ta gibanja imela v trdnem kapitalističnem redu. Tu pa se položaj bojujočih se razredov bistveno kvalitativno spremeni. Prvič, koncentracija kapitala se je še povečala, zaradi česar je bil tudi proletarijat prav tako močno koncentriran, čeprav organizacijsko in zavestno temu razvoju še ni mogel popolnoma slediti. Drugič, krizno stanje vedno bolj onemogoča, da bi se kapitalizem pritisku proletariata izognil z drobnimi koncesijami. Do rešitve iz krize, do »ekonomske« rešitve krize lahko pride le z večjim izkoriščanjem proletariata. Zato taktične teze III. kongresa zelo pravilno poudarjajo, da »vsaka velika stavka teži k temu, da se preobrazi v državljansko vojno in v neposredni boj za oblast«.

Toda to je le težnja. Da pa se ta težnja kljub temu, da so bile v večini primerov dane ekonomske in družbene predpostavke za njeno udejanjenje, vendarle ni stopnjevala do dejanskosti, *pa je razlog ravno ideološka kriza proletariata*. Ta ideološka kriza se kaže po eni strani v tem, da se objektivno skrajno negotov položaj meščanske družbe v glavah proletarcev vendarle zrcali kot stara trdnost, da je proletarijat pogosto še močno ujet v miselne in čustvene oblike kapitalizma. Po drugi strani dobi to pomeščanje proletariata lastno organizacijsko obliko v menjševiških delavskih strankah in v sindikalnem vodstvu, ki ga obvladujejo. Te organizacije si zdaj zavestno prizadevajo ohraniti golo spontanost gibanj proletariata (njihovo odvisnost od neposredne pobude, razkosanje po poklicih, deželah itn.) na stopnji gole spontanosti in preprečiti obrat k celoti, in sicer tako v teritorialni, poklicni itn. združitvi kakor tudi v poenotenju gospodarskih gibanj s političnimi. Pri tem dobijo sindikati bolj funkcijo atomiziranja, depolitizacije gibanja, zakrivanja odnosa do celotne; menjševiške stranke pa na drugi strani bolj uresničujejo nalogo ideološkega in organizacijskega fiksiranja postvaritve v zavesti proletariata, ohranjanja proletariata na stopnji relativnega pomeščanja. To funkcijo pa lahko uresničujejo samo zaradi ideološke krize proletariata, ker se proletarijat tudi teoretsko ni zmožen ideološko vrsti v diktaturo in socializem, zato, ker je torej kriza tako ekonomski pretres kapitalizma kakor tudi ideološki preobrat proletariata, ki se je razvil v kapitalizmu pod vplivom življenjskih oblik meščanske družbe. Ideološki preobrat, do katerega je sicer prišlo zaradi ekonomske krize in zaradi objektivne možnosti za osvojitve oblasti, ki jo sama kriza omogoča, ki pa nikakor ne poteka avtomatično-»zakonito« vzporedno s samo objektivno krizo, *ki jo lahko reši le svobodno dejanje proletariata samega*.

»Smešno je,« pravi Lenin, pri čemer karikirajoče pretirava le formalno, ne pa tudi glede bistva stvari, »predstavljati si, da bo ena vojska na enem kraju zavzela fronto in dejala: ‚mi smo za socializem‘, na drugem pa druga vojska, ki bo rekla: ‚smo za imperializem‘, in da bo to nato socialna revolucija.«¹¹ Fronte revolucije in protirevolucije se prej kažejo v nenehno spreminjajoči se obliki, ki je pogosto zelo kaotična. Sile, ki so danes usmerjene k revoluciji, lahko jutri zlahka delujejo v nasprotni smeri. In spremembe smeri, kar je tu še posebej pomembno, nikakor niso preprosta in mehanična posledica

¹¹ »Gegen der Strom«, str. 412.

razrednega položaja ali celo zadevnega sloja samega, ampak nanje odločilno vpliva zmeraj spreminjajoči se odnos do totalnosti zgodovinskega položaja in zgodovinskih sil. Tako da sploh ni paradokсно reči, da je, denimo, Kemal Paša (v določenih razmerah) revolucionarna grupacija sil, neka velika »delavska« stranka pa protirevolucionarna. Med temi usmerjajočimi momenti pa je *odločilen dejavnik pravilno spoznanje proletariata o njegovem lastnem zgodovinskem položaju*. Potek ruske revolucije leta 1917 je naravnost klasični zgled za to: tako so gesla o miru, pravici do samoodločanja, o radikalni rešitvi agrarnega vprašanja iz nihajočih slojev ustvarila vojsko, ki je bila (za trenutek) koristna revoluciji, in popolnoma dezorganizirala, akcijsko onespособila vsak aparat oblasti protirevolucije. Tu ni mogoče ugovarjati, češ do agrarne revolucije, mirovnega gibanja množic bi prišlo tudi brez komunistične partije, da, celo proti njej. Prvič, tega sploh ni mogoče dokazati. Poraz agrarnega gibanja oktobra 1. 1918, ki je prav tako spontano izbruhnilo na Madžarskem, priča denimo o nasprotnem; če bi bile »enotne« (ob protirevolucionarni enotnosti) vse »odločilne« »delavske stranke«, bi bilo morebiti celo v Rusiji mogoče premagati agrarno gibanje ali pa dovoliti, da uplahne. Drugič, »isto« agrarno gibanje bi postalo z vidika socialne revolucije čisto protirevolucionarno, če bi nastopilo proti mestnemu proletariatu. Že samo ta primer kaže, kako grupiranja družbenih sil v zaostrenih kriznih razmerah družbene revolucije ne smemo presojati z mehanično fatalističnimi zakonitostmi. Kaže, kako na tehtnico odločilno vplivata pravilno spoznanje in pravilna odločitev proletariata, kako zelo je rešitev iz krize *odvisna od proletariata samega*. Pri tem moramo še pripomniti, da je bil položaj Rusije v primerjavi s položajem zahodnih dežel relativno preprost, da so bila množična gibanja tam še čisto spontana, da organizacijski vpliv nasprotnih sil ni bil že od nekdaj zakoreninjen itn. Tako da lahko verjetno brez pretiravanja rečemo, da to, kar smo ugotovili tu, še *veliko bolj* velja za zahodne dežele. Toliko bolj, kolikor je večja nerazvitost Rusije, ki ni imela dolge zakonite tradicije delavskega gibanja — če za zdaj še nič ne rečemo o dani eksistenci — ruskemu proletariatu omogočila, da hitreje premaga ideološko krizo.¹²

Razvoj ekonomskih sil kapitalizma torej položi odločitev o usodi družbe v roke proletariata. Engels opredeli prehod, ki ga opravi človeštvo po prevratu, ki ga je treba tu izvršiti, kot »skok človeštva iz kraljestva nujnosti v kraljestvo svobode«.¹³ Da pa je ta skok — kljub temu ali ravno zato, ker je skok — po svojem bistvu *proces*, je za dialektični materializem razumljivo samo po sebi. Saj vendar tudi Engels na navedenem mestu govori o tem, da bo do takih sprememb prihajalo vedno »pogosteje«. Vprašanje je le, kam je treba postaviti *začetek* tega procesa? Najbolje bi bilo seveda slediti Engelsovemu besedilu in kraljestvo svobode kot *stanje* preprosto preložiti na čas po čisto izvršeni družbeni revoluciji in s tem zavriniti vsakršno aktualnost tega vprašanja. Vprašanje je le, ali je s to ugotovitvijo, ki Engelsovemu besedilu nedvomn ustreza, vprašanje tudi zares izčrpano? Vprašanje je, ali si lahko sploh zamislimo stanje, da sploh ne govorimo o tem, ali je mogoče družbeno udejanjiti stanje, ki ga ne bi pripravljali dolgi, v to smer delujoči *proces*, ki ne bi vseboval in razvijal njegovih elementov, pa čeprav pogosto le v neustreznih obliki, ki ne bi zahte-

¹² S tem ne trdimo, da je to vprašanje za Rusijo dokončno odpravljeno. Prav narobe, ostajalo bo toliko časa, kolikor časa bo trajal boj s kapitalizmom, le da ima v Rusiji druge (in predvidoma šibkejšje) oblike kakor v Evropi, ustrezno manjšemu vplivu, ki sta ga imela kapitalistični način mišljenja in obutenja na proletariat. O samem problemu prim. Lenin »*Levičarstvo*« otroška bolezen komunizma, str. 413 sl.

¹³ *Anti-Dühring*, str. 320.

vala dialektičnih obratov? Ali torej ostro ločevanje »kraljestva svobode«, ki izključuje dialektične prehode, od procesa, ki bi moral to kraljestvo obuditi v življenje, ne izkazuje podobne utopične strukture zavesti kakor že obravnavano ločevanje med končnim ciljem in gibanjem?

Če pa obravnavamo »kraljestvo svobode« kot povezano s procesom, ki vodi k njemu, potem ni dvoma, da je bil že prvi zgodovinski nastop proletariata — seveda še popolnoma nezavedno — naravnani k njemu. Končnega cilja proletarskega gibanja kot načela, kot gledišča enotnosti — pa čeprav ne more vplivati na posamezne stopnje začetnega stadija niti teoretsko — vendarle ne more povsem nadomestiti noben moment procesa. Ne smemo pa pozabiti, da se obdobje odločilnih bojov od predhodnih ne loči le po obsegu in intenzivnosti bojov, ampak so ta kvantitativna stopnjevanja le simptomi za globlje kvalitativne razlike, ki ločujejo te boje od prejšnjih. Če na prejšnjih stopnjah, kot pravi *Komunistični manifest* celo »množična strnjenost delavcev še ni nasledek njihovega lastnega združevanja, temveč je nasledek združevanja buržoazije,« se to osamosvajanje proletariata, to »organiziranje v razred« ponavlja na vedno višjih stopnjah, dokler ni nastopil trenutek, obdobje dokončne krize kapitalizma: obdobje, v kateri je odločitev vedno bolj v rokah proletariata.

To stanje nikakor ne pomeni, da objektivne ekonomske »zakovitosti« ne delujejo več. Prav narobe. Veljale bodo še dolgo po *zmagi* proletariata in odmrle bodo šele po nastanku brezrazredne družbe, ki bo popolnoma pod človekovim nadzorom, tako kakor država. Novost zdajšnjega položaja je zgolj — zgolj! — v tem, da ženejo slepe sile kapitalističnoekonomskega razvoja družbo v prepad, da buržoazija nima več moči pomagati družbi po kratkih nihanjih čez »mrtvo točko« njenih ekonomskih zakonov, da pa ima proletariati *možnost, zavestno*, izkoriščajoč dane težnje razvoja, obrniti razvoj sam v *drugo smer*. Ta druga smer pa je: zavestno uravnavanje družbenih produktivnih sil in s tem, da je to hotenje *zavestno*, da je hotenje po kraljestvu svobode, je narajen *prvi zavestni korak* k njegovemu udejanjenju.

Ta korak je seveda »nujna« posledica razrednega položaja proletariata. Vendar ima ta nujnost sama naravo skoka.¹⁴ *Praktični* odnos do celote, dejanska enotnost teorije in prakse, ki je bila v preteklih dejanjih proletariata tako rekoč zgolj nezavedna, se zdaj jasno in zavestno pokaže. Tudi v prejšnjih razvojnih obdobjih so se akcije proletariata pogosto skokovito pognale kvišku, vendar so se povezani s prejšnjim razvojem in kontinuiranosti šele naknadno ovedle in se dojele kot nujni produkt razvoja. (Spomnimo se na državno obliko Komune l. 1871.) Tu pa mora proletariati ta korak opraviti *zavestno*. Zato ne preseneča, da se vsi, ki so ujeti v kapitalistične miselne oblike, pred tem skokom zdrznejo, da se z vso energijo svojega mišljenja oklepajo nujnosti kot »zakona ponavljanja«, pojavov, kot naravnega zakona in zavračajo kot nemogoče nastanek nečesa radikalno novega, o čemer nimamo še nobenih »izkušenj«. Najjasneje je to ločevanje, ki so ga obravnavale že razprave o vojni, poudaril Trocki v polemiki proti Kautskemu. »Kajti temeljni boljševiški predsodek je ravno v tem, da se je mogoče naučiti jahati le, če trdno sedimo v sedlu.«¹⁵ Toda Kautsky in njemu podobni so pomembni le kot simptomi

¹⁴ Prim. članek »Sprememba funkcije historičnega materializma«.

¹⁵ *Terrorismus und Kommunismus*, str. 82. Po mojem mnenju nikakor ni naključno, seveda ne v filozofskem smislu, da polemika Trockega proti Kautskemu na političnem področju ponavlja bistvene argumente Heglove polemike proti Kantovi spoznavni teoriji. Prim. Heglove *Werke* XV, str. 504. Sicer pa je Kautsky pozneje opredelil zakonitost kapitalizma kot brezpogojno veljavno za prihodnost, celo če konkretno spoznanje razvojnih teženj ni mogoče. Prim. »Die proletarische Revolution und ihr Programm.« str. 57.

dejanskega stanja: kot teoretski izraz ideološke krize delavskega razreda, kot moment njegovega razvoja, kjer se »znova zgrozi pred nedoločeno ogromnostjo svojih lastnih ciljev«, svojih nalog, ki pa jih vendarle mora sprejeti in ki jih lahko sprejme *le v tej zavestni obliki*, če noče sramotno in žalostno propasti skupaj z buržoazijo v krizi propadajočega kapitalizma.

3.

Če so menjševiške stranke organizacijski izraz te ideološke krize proletariata, je sama komunistična partija organizacijska oblika zavestne priprave na ta skok in s tem prvi *zavestni* korak h kraljestvu svobode. A prav tako kot smo prej pojasnili sam obči pojem kraljestva svobode in pokazati, da to, da se približuje, nikakor ne pomeni, da bodo nenadno zginile objektivne nujnosti gospodarskega procesa, se moramo zdaj natančneje lotiti tega odnosa komunistične partije do prihajajočega kraljestva svobode. Predvsem je treba ugotoviti: svoboda tu *ne* pomeni svobode individua. Ne gre za to, da v razviti komunistični družbi ni svobode individua. Prav narobe. Postala bo prva družba v zgodovini človeštva, ki bo to zahtevo vzela dejansko zares in jo resnično udejanjila. Toda tudi ta svoboda ne bo svoboda, kakršno si danes predstavljajo ideologi meščanskega razreda. Da bi se izbojevale družbene predpostavke za dejansko svobodo, je treba dobiti bitke, v katerih ne bo propadla le zdajšnja družba, ampak tudi zvrst ljudi, ki jo je producirala. »Današnji rod,« pravi Marx, »je podoben Židom, ki jih je Mojzes vodil skoz puščavo. Osvojiti mora nov svet, a prej mora propasti, da naredi prostor ljudem, ki bodo novemu svetu kos.«¹⁶ Kajti »svoboda« zdaj živečega človeka je svoboda individua, ki ga izolirata postvarela in popredmetena posest: svoboda *glede na* drugega (prav tako izoliranega) individua. Svoboda egoizma, zapiranja vase, svoboda, ki vidi v solidarnosti in povezanosti kvečjemu neučinkoviti, »regulativni ideji«.¹⁷ Če hočemo danes to svobodo neposredno priklicati v življenje, se praktično odpovedujemo udejanjanju resnične svobode. Uživati to »svobodo«, ki lahko posameznemu individuu nudi njegov družbeni položaj ali notranji ustroj ne glede na druge ljudi pomeni torej praktično ovekovečati — kolikor je to odvisno od zadevnega individua — nesvobodno strukturo zdajšnje družbe.

Zavestno hoteti kraljestvo svobode lahko torej pomeni le zavestno narediti tiste korake, ki dejansko vodijo k njemu. In v spoznanju, da je individualna svoboda v zdajšnji meščanski družbi le korupten in korumpirajoči nesolidarni privilegij, ker temelji na nesvobodi drugih, pomeni ravno: odpoved individualni svobodi. Pomeni zavestno se podrediti tisti volji vseh, ki bi morala dejansko obuditi v življenje resnično svobodo in danes resno delamo prve, težke, negotove in tipajoče korake k njej. Ta zavestna volja vseh je komunistična partija. In tako kot vsak moment dialektičnega procesa vsebuje tudi ona, seveda le v kali, v enostavni, abstraktni, nerazviti obliki, tista določila, ki pripadajo cilju, ki ga mora udejanjati: svoboda, enotna s solidarnostjo. Enotnost teh elementov je disciplina. Ne le zato, ker edino disciplina omogoča partiji, da postane aktivna volja vseh, vsako vpeljevanje meščan-

¹⁶ *Razredni boji v Franciji*, MEID III, CZ, Ljubljana 1977, str. 124.

¹⁷ Prim. *metodologijo* Kantove in Fichtejeve etike. V dejanski izpeljavi je ta individualizem bistveno oslabilen. Fichte pa npr. poudarja, da izrek, ki je Kantu precej soroden: »omeji svojo svobodo tako, da bo lahko tudi drugi poleg tebe svoboden«, ne velja absolutno, ampak le »hipotetično« (v njegovem sistemu). *Grundlage des Naturrechts*, 7, IV, *Werke* (Neue Ausgabe) II, str. 93.

319 skega pojma svobode pa preprečuje nastanek te volje vseh in spreminja partijo v ohlapen, akcijsko nesposoben agregat posamičnih oseb, ampak tudi zato, ker je ravno disciplina tudi za posameznika prvi korak k danes možni svobodi — ki je seveda glede na stanje družbenega razvoja tudi še precej primitivna — ki si prizadeva premagati sedanjost.

Da je vsaka komunistična partija po svojem bistvu višji tip organizacije od vsake meščanske stranke ali oportunistične delavske stranke, se takoj *pokaže v višjih zahtevah, ki jih postavlja lastnim članom*. To se je jasno pokazalo že za časa prvega razcepa v ruski socialni demokraciji. Če so se menjševiki (kakor vsaka po svojem bistvu meščanska stranka) kot člani zadovoljili preprosto s sprejemanjem programa stanke, je boljševikom pomenilo biti član partije toliko kakor biti aktivno, osebno udeležen pri revolucionarnem delu. To načelo partijske strukture se med revolucijo ni spremenilo. Organizacijske teze III. kongresa ugotavljajo: »Sprejemanje komunističnega programa pa je le razglasitev volje postati komunističen... Za resno uresničitev programa je prvi pogoj pritegniti vse člane k stalnemu, vsakodnevnomu sodelovanju.« To načelo je seveda do danes velikokrat ostalo zgolj načelo. A zaradi tega ni po svojem bistvu nič manj pomembno. Kajti tako kot nam ne more biti kraljestvo svobode podarjeno naenkrat, tako rekoč kot gratia irresistibilis, tako kot nas »končni cilj« ne čaka nekje zunaj procesa, ampak je procesualno vsebovan v vsakem posameznem momentu procesa, tako je tudi komunistična partija kot revolucionarna zavestna oblika proletariata nekaj procesualnega. Roza Luxemburg je zelo pravilno spoznala, da mora »organizacija nastati kot produkt boja«. Le da je precenila organičnost tega procesa in podcenila pomen zavestnega, zavestno-organizacijskega elementa v njem. Toda spoznanja te zmote ne smemo tako zelo poudarjati, da bi popolnoma spregledali procesualnost organizacijskih oblik. Kajti kljub dejstvu, da so imele neruske partije (ker so lahko presojale ruske izkušnje), od vsega začetka zavestno pred očmi načela te organizacije, se procesualnosti njenega nastanka in rasti vendarle ne more preprosto izogniti noben organizacijski ukrep. Pravilnost organizacijskih ukrepov lahko sicer zelo pospeši ta proces, lahko veliko prispeva k razjasnitvi zavesti in je kot tak neogiben vnaprejšnji pogoj za nastanek organizacije. Komunistična organizacija pa se vendarle lahko izoblikuje le v boju, 320 udejanjiti jo je mogoče le tako, da se vsak posamezni član z lastnim izkustvom ove pravilnosti in nujnosti ravno te oblike povezanosti.

Gre torej za medsebojno delovanje spontanosti in zavestnega uravnavanja. Samo na sebi ni to za razvoj organizacijskih oblik sploh nič novega. Prav narobe. Gre za značilno nastajanje novih organizacijskih oblik. Engels¹⁸ na primer opisuje, kako so se določene oblike vojaške akcije zaradi objektivne nujnosti smotrnega ravnanja uveljavile brez teoretske vnaprejšnje priprave ali celo proti takrat veljavni teoretski zastavitvi, torej tudi proti obstoječim vojaškim organizacijskim oblikam spontano iz neposrednega instinkta vojakov, in kako so bile šele nakdano organizacijsko utrjene. Novost v procesu izoblikovanja komunističnih partij je zgolj spremenjeni odnos med spontanim delovanjem in zavestnim, teoretskim prizadevanjem, postopno izginjevanje, nenehni boj proti čisto post festum strukturi meščanske, postavrele zgolj »nazi-rajoče« zavesti. Ta spremenjeni odnos temelji na tem, da je na tej stopnji razvoja za razredno zavest proletariata že dana *objektivna možnost* ne več zgolj za post festum vpogled v lastni razredni položaj in pravilno delovanje, ki

¹⁸ Anti-Dühring, str. 203 sl., zlasti 217.

ustreza temu položaju. Čeprav lahko za *vsakega posameznega delavca* zaradi postvarelosti njegove zavesti vodi pot k objektivno možni razredni zavesti, k notranji naravnosti, v kateri sam pride do te razredne zavesti, prav tako zgolj prek naknadne razjasnitve njegovih neposrednih izkušenj, čeprav torej psihološka zavest za vsakega posameznika ohrani svojo post festum naravo. To navzkrižje med individualno zavestjo in razredno zavestjo v vsakem posameznem proletarcu nikakor ni naključno. Kajti komunistična partija se pokaže kot višja organizacijska oblika glede na druge strankarske oblike ravno po tem, da se v njej — in v njej prvič v zgodovini — uveljavi aktivnopraktična narava razredne zavesti po eni strani kot načelo, ki *neposredno* vpliva na posamezna dejanja slehernega individua, po drugi pa kot faktor, ki *zavestno* soodloča zgodovinski razvoj.

Ta dvojni pomen aktivnosti, to, da velja tako za posameznega nosilca proletarske razredne zavesti kakor tudi za zgodovinski tok, torej *konkretno posredovanje med človekom in zgodovino*, je odločilen za tip organizacije, ki tu nastaja. V starem tipu strankarske organizacije — ne glede na to, ali gre za meščanske stranke ali za oportunistične delavske stranke — se lahko posameznik pojavlja le kot »množica«, le kot privrženec, kot številka. Max Weber določa ta tip organizacije čisto pravilno: »Vsem je skupno, da se jedru ljudi, ki imajo v svojih rokah *aktivno* vodenje... pridružijo, 'člani' z bistveno bolj pasivno vlogo, množica članov združenja pa ima le vlogo objekta.«¹⁹ Formalna demokracija, »svoboda«, ki utegne veljati za te organizacije, ne odpravlja te vloge objekta, ampak jo, prav narobe, utrdi in ovekoveča. »Napačna zavest«, objektivna nezmožnost poseči z zavestnim delovanjem v tok zgodovine, se organizacijsko zrcali v nemožnosti oblikovanja aktivnih političnih enot (strank), katerih naloga naj bi bila posredovati med delovanjem slehernega posameznega člana in aktivnostjo celotnega razreda. Ker ti razredi in stranke objektivno zgodovinsko niso aktivni, ker je lahko njihova navidezna aktivnost le odsev tega, da jih fatalistično nosijo nedojete zgodovinske sile, se morajo v njih pokazati vsi pojavi, ki so posledica ločenosti zavesti in biti, teorije in prakse, strukture postvarele zavesti, tj. kot *celotni sklopi* stojijo razvojnemu poteku nasproti zgolj *nazirajoče, kontemplativno*. V skladu s tem se pri njih nujno pokažeta obe sopripadajoči si, vedno hkrati nastopajoči, enako napačni pojmovanji o toku zgodovine: voluntaristično precenjevanje aktivnega pomena individua (vodje) in fatalistično podcenjevanje pomena razreda (množice). Stranka se členi na aktivni in pasivni del, pri čemer le poveljevanje prvega spravi drugega le priložnostno v gibanje. »Svoboda«, ki jo v takih strankah imajo njihovi člani, je potemtakem zgolj svoboda *gledalcev*, da presojujejo potekajoče dogodke ali napake posameznikov, torej gledalcev, ki so bolj ali manj udeleženi, toda nikoli z bistvom svojega bivanja, z vso svojo osebnostjo. Kajti taka organizacija ne more nikoli zajeti celotne osebnosti članov in k temu tudi ne more stremeti. Tako kakor vse družbene oblike »civilizacije« se tudi te organizacije opirajo na kar se da natančno, mehanizirano delitev dela, na birokratizacijo, na natančno presojo in ločitev pravic in dolžnosti. Člani so z organizacijo povezani le prek abstraktno dojetih delov svoje eksistence in te abstraktne povezave se objektivirajo kot ločene pravice in dolžnosti.²⁰

Zares aktivna udeležba v vseh dogodkih in zares praktično vedenje vseh članov organizacije sta mogoča le z vključitvijo celotne osebnosti. Šele ko po-

¹⁹ *Wirtschaft und Gesellschaft*, str. 169.

²⁰ Dober opis teh organizacijskih oblik najdemo v tezah k organizaciji III. kongresa (II, 6). Tam jih pravilno primerjajo z organizacijo meščanske države.

stane delovanje v skupnosti osrednja osebna stvar vsakega posameznega udeleženca, je mogoče odpraviti ločitev pravic in dolžnosti, organizacijsko pojavno obliko ločenosti človeka od njegovega lastnega podružbljanja, njegovo razkosanje, ki so ga povzročile družbene sile, ki ga obvladujejo. Engels zelo ostro poudarja ravno to razliko pri opisu rodovnega sistema: »navznotraj ni še nikake razlike med pravicami in dolžnostmi.«²¹ Po Marxu pa je za pravno razmerje značilno prav to, da »pravica lahko po svoji naravi obstaja samo v uporabljanju enakega merila; toda neenaki individui ... se dajo meriti z enakim merilom samo, kolikor jih gledamo z enakega stališča ... in v njih ne vidimo nič drugega, vse drugo odmislimo.«²² Vsak človeški odnos torej, ki prelomi s to strukturo, z abstrakcijo od celotne osebnosti človeka, z njegovo subsumpcijo nekemu abstraktnemu gledišču, je korak k preboju te postvarelosti človeške zavesti. Pogoj za ta korak pa je *dejavno vključevanje celotne osebnosti*. S tem je postalo jasno, da so oblike svobode v meščanskih organizacijah zgolj »napačna zavest« o dejanski nesvobodi, tj. struktura zavesti, v kateri človek formalno svobodno *obravnav*a svojo vpetost v sistem nujnosti, ki je tuja njegovemu bistvu, in v katerem pomeša formalno »svobodo« te kontemplacije z dejansko svobodo. Šele s tem spoznanjem se odpravi navidezni paradoks naše prejšnje trditve: da je disciplina komunistične partije, brezpogojna vključitev celotne osebnosti vsakega člana v prakso gibanja, edina možna pot za udejanjenje prave svobode, in sicer ne le za celoto, ki dobi šele s tako organizacijsko obliko vzvod za doseganje objektivnih družbenih predpostavk te svobode, ampak tudi za posameznega individua, za posameznega člana partije, ki lahko le po tej poti koraka k realizaciji svobode tudi *za sebe samega*. Vprašanje discipline je torej za partijo po eni strani elementarno praktično vprašanje, neogiben vnaprejšnji pogoj za njeno dejansko delovanje, po drugi strani pa tudi ni zgolj tehničnopraktično vprašanje, ampak eno od najvišjih in najpomembnejših *duhovnih* vprašanj revolucionarnega razvoja. Te discipline, ki lahko nastane le kot zavestno in svobodno dejanje najbolj zavestnega dela, predhodnice revolucionarnega razreda, ni mogoče udejanjiti brez duhovnih predpostavk. Če ni niti instinktivnega spoznanja te povezanosti med celotno osebnostjo in partijsko disciplino za vsakega posameznega partijskega člana, mora ta disciplina okosteneti v postvareli in abstraktni sistem pravic in dolžnosti, partija nujno pada nazaj v organizacijski tip meščanskega strankarstva. Tako postane razumljivo, zakaj je organizacija po eni strani — objektivno — tako zelo dovzetna za to, kakšno revolucionarno vrednost (ali nevrednost) imajo teoretski nazori in smeri, in po drugi strani — subjektivno — zakaj predpostavlja revolucionarna organizacija zelo visoko stopnjo razredne zavesti.

4.

Naj je še tako pomembno, da teoretsko jasno vidimo odnos komunistične partijske organizacije do njenih posameznih članov, pa bi le bilo usodno, če bi se tu ustavili, če bi organizacijsko vprašanje obravnavali formalnoetično. Kajti odnos posameznika do volje vseh, ki smo ga tu orisali, do volje, ki se ji podrejaš z vso svojo osebnostjo, ni značilen le — če ga gledamo izolirano — za komunistično partijo, ampak je bil tudi bistveno znamenje mnogih utopičnih

²¹ Izvor družine, države in privatne lastnine, CZ, Ljubljana 1963, str. 143—144.

²² Kritika gothskega programa, MEID IV, Ljubljana 1977, str. 493.

sektaških tvorb. Nekaterе sekte so lahko to formalnoetično stran organizacijskega vprašanja ravno zato, ker so jo dojele kot edino ali vsaj kot nasploh odločilno načelo, ne pa zgolj kot moment *celotnega* organizacijskega problema, celo jasneje in očitneje pokazale kot komunistične partije. V svoji formalnoetični enostranosti pa to organizacijsko načelo odpravlja samega sebe: njegova pravilnost, ki ne pomeni neke že dosežene in izpolnjene biti, ampak zgolj *pravilno naravnano*st k cilju, ki ga je treba udejanjiti, neha biti pravilna, ko zgine pravilni odnos do celotnega zgodovinskega procesa. Zato smo, ko smo obravnavali odnos med posameznikom in organizacijo, odločilno poudarili bistvo partije kot konkretno posredovalno načelo med človekom in zgodovino. Kajti le tako, da je v partiji strnjena volja vseh aktivni zavestni dejavnik zgodovinskega razvoja, ki zaradi tega nenehno, živo vpliva na družbeno prevratni proces, zaradi česar njegovi posamezni člani prav tako živo vplivajo nazaj na ta proces in na njegovega nosilca, revolucionarni razred, lahko zahteve, ki se iz tega postavljajo posamezniku, izgubijo svojo formalno-teoretično naravo. Zato je Lenin,²³ ko se je spraševal, kako se ohranja revolucionarna disciplina komunistične partije, poudaril poleg predanosti članov tudi odnos partije do množice in pravilnost njenega političnega vodenja.

Teh treh momentov pa ne smemo ločevati drugega od drugega. Formalnoetično pojmovanje sekt je neuspešno ravno zato, ker ni zmožno dojeti enotnosti teh momentov, živega medsebojnega delovanja partijske organizacije in neorganizirane množice. Vsaka sekta, naj še tako zavrača meščansko družbo, naj je — subjektivno — še tako globoko prepričana o prepadu, ki jo loči od nje, ravno na tej točki pokaže, da v bistvu svojega pojmovanja zgodovine vendarle še stoji na meščanskih tleh, da je zato struktura njene lastne zavesti zelo sorodna meščanski. To sorodstvo je mogoče navsezadnje speljati na podobno pojmovanje dvojnosti biti in zavesti, na nesposobnost doumeti nujno enotnost kot dialektični proces, kot Zgodovinski proces. S tega gledišča je vseeno, ali je ta objektivno dana dialektična enotnost dojeta v napačnem, sektaškem zrcaljenju kot toga bit ali kot enako toga nebit, ali je množicam — mitologizirajoče — brezpogojno pripisano pravilno spoznanje revolucionarnega delovanja, ali pa gre za pojmovanje, da mora »zavestna« manjšina delovati za »nezavedno« množico. Oba skrajna primera, ki smo ju tu uporabili le za zgled, saj bi tudi zgolj nakazana tipologija sekt daleč preseгла ta okvir, sta si podobna, prav tako pa sta podobna meščanski zavesti po tem, da dejanski zgodovinski proces obravnavata ločeno od zavestnega razvoja »množice«. Če deluje sekta za »nezavedno« množico, namesto nje, kot njen zastopnik, potem se mora zgodovinsko nujna in zato dialektična, organizacijska ločitev partije od množice strditi v nekaj trajnega. Če pa se, nasprotno, poskuša povsem razpustiti v spontanem, instinktivnem gibanju množice, mora razredno zavest proletariata preprosto izenačiti s trenutnimi mislimi, občutki itn. množic, izgubiti mora sleherno merilo za objektivno presojanje pravilnega delovanja. Padla je v meščansko dilemo med voluntarizmom in fatalizmom. Postavlja se na gledišče, s katerega ni mogoče presojati ne objektivne ne subjektivne stopnje zgodovinskega razvoja. Prisiljena je organizacijo bodisi pretirano precejnjevati ali prav tako pretirano podcenjevati. Vprašanje organizacije mora obravnavati izolirano, ločeno od splošnih, praktičnozgodovinskih, od strateško-taktičnih vprašanj.

²³ »Levičarstvo« otroška bolezen komunizma, str. 319.

Kajti kot merilo in kazalec pravilnega odnosa med partijo in razredom lahko nastopa samo razredna zavest proletariata. Po eni strani je realna, objektivna enotnost razredne zavesti temelj dialektične povezanosti v organizacijski ločitvi razreda in partije, po drugi so neenotna danost, različne stopnje jasnosti in globine te razredne zavesti v različnih individuih, skupinah in plasteh proletariata pogoj za organizacijsko ločenost partije od razreda. Buharin²⁴ zato pravilno poudarja, da bi bilo oblikovanje partije odveč, če bi bil razred notranje enoten. Vprašanje je le, ali organizacijski samostojnosti partije, izločitvi tega dela iz razreda kot celote ustrezajo objektivne razlike med plastmi razreda samega, ali pa je partija ločena od razreda le zaradi svojega zavestnega razvoja, zaradi pogojenosti z zavestnim razvojem članov in zaradi svojega vnapajšnjega delovanja na ta razvoj? Seveda bi bilo noro povsem prezreti objektivnoekonomsko razslojenost proletariata. Ne smemo pa pozabiti, da to razslojevanje ne temelji na razlikah, ki bi bile četudi zgolj objektivno podobne razlikam, ki objektivnoekonomsko določajo ločitev razredov. Velikokrat ne morejo veljati niti kot podzvrst teh načel ločevanja. Če denimo Buharin poudarja, da je »kmet«, ki je ravnokar stopil v tovarno, nekaj povsem drugega kot delavec, ki že od otroštva dela v tovarni«, je to vsekakor razlika v »biti«, ki pa je na povsem drugi ravni kakor razlika, ki jo Buharin prav tako navaja, namreč razlika med delavcem v sodobnem velikem podjetju in delavcem v majhni delavnici. V drugem primeru gre namreč za objektivno različen položaj v produkcijskem procesu, v prvem primeru pa je drugačen zgolj individualni položaj (naj je še tako značilen položaj) v produkcijskem procesu. V tem primeru gre torej za to, kako hitro se je individuum (ali plast) zmožen zavestno prilagoditi novemu položaju v produkcijskem procesu, kako dolgo zavirajo psihološki ostanki njegovega starega, zapuščenega razrednega položaja izoblikovanje njegove razredne zavesti. V drugem primeru pa gre za vprašanje, ali so razredni interesi, ki objektivnoekonomsko izhajajo iz takšnih različnih položajev znotraj proletariata, zmožni proizvesti diferenciacijo objektivnih razrednih interesov celotnega razreda. Tu gre torej za to, ali je treba objektivno, pripisano²⁵ razredno zavest samo misliti kot diferencirano, razslojeno, tam pa zgolj za to, katere nemara značilne življenjske usode zavirajo samouveljavitev te objektivne razredne zavesti.

Jasno je, da je teoretsko pomemben zgolj drugi primer. Oportunizem se je namreč od Bernsteina naprej zmeraj nagibal k temu, da po eni strani prikaže objektivnoekonomske plasti v proletariatu kot v resnici tako značilne, da po drugi tako zelo poudari podobnost med »življenjskim položajem« posameznih proletarskih, polproletarskih, malomeščanskih itn. plasti, da v tej »diferenciaciji« izgine enotnost in samostojnost razreda. (Görlitzerjev program SPD je zadnji, že jasni, organizacijski izraz te težnje.) Seveda ravnno boljševiki ne bodo prezrli obstoja takšnih diferenciacij. Vprašanje je le, kakšna vrsta biti, kakšno funkcijo imajo v totalnosti družbeno zgodovinskega procesa? V kolikšni meri vodi spoznanje teh diferenciacij k (pretežno) taktičnim oz. k (pretežno) organizacijskim vprašanjem in ukrepom? Na prvi pogled se zdi, da to vprašanje pelje zgolj v pojmovno dlakocepstvo. Vendar pa moramo pomisliti, da organizacijska strnitev — kakršna je komunistična partija — predpostavlja prav enotnost zavesti, torej enotnost biti, na kateri zavest temelji, taktično sodelovanje pa je čisto mogoče in lahko postane celo nujno, če zgodovinske

²⁴ »Klasse, Partei, Führer«, *Die Internationale*, Berlin 1922, IV, str. 22.

²⁵ O tem pojmu prim. članek »Razredna zavest«.

razmere sprožijo gibanje v različnih razredih z različno družbeno bitjo, gibanje, ki ga sicer določajo različni vzroki, ki pa z gledišča revolucije začasno teče v isto smer. Če pa se objektivna družbena bit zares razlikuje, tedaj te iste smeri ne morejo biti enako »nujne«, kakor to velja za enako razredno podlago. Tj. zgolj v prvem primeru je ista smer družbeno nujna, ki jo z vstopom v empirijo lahko sicer ovirajo različne razmere, ki pa se mora, dolgoročno gledano, vendarle uveljaviti, v drugem primeru pa je ta konvergenca smeri gibanja posledica zgolj kombinacije različnih zgodovinskih razmer. Gre za naklonjenost razmer, ki jo je treba taktično izrabiti, sicer bo morda nepovrnljivo izgubljena. Seveda tudi možnost takega sodelovanja proletariata in polproletarskih itn. plasti nikakor ni naključna. Toda to je nujno utemeljeno *edino* v razrednem položaju proletariata: ker se lahko proletariati osvobodijo le tako, da uniči razredno družbo, je *prisiljen*, da se v svojem osvobodilnem boju bojuje tudi za vse zatirane, izkoriščane plasti. Ali bodo *ti* v posameznih bojih na njegovi strani ali v taboru njegovih nasprotnikov, je s stališča teh plasti z nejasno razredno zavestjo bolj ali manj »naključno«. Kot smo prej pokazali, je to zelo odvisno od pravilne taktike revolucionarne partije proletariata. Tu torej, kjer se družbena bit delujočih razredov razlikuje, kjer lahko njihova povezanost posreduje le svetovnonazorsko poslanstvo proletariata, je pri strogi organizacijski ločitvi v prid revolucionarnega razvoja lahko le *taktično* sodelovanje, ki je po pojmu zmeraj priložnostno, četudi v praksi pogosto traja dlje. Da namreč polproletarske itn. plasti pridejo do spoznanja, da je njihova osvoboditev odvisna od zmage proletariata, je tako dolgotrajen proces, ki pri teh plasteh zelo niha, tako da bi sodelovanje, ki bi preseglo zgolj taktično sodelovanje, lahko ogrozilo usodo revolucije. Zdaj je razumljivo, zakaj je bilo treba naše vprašanje postaviti tako ostro: ali je tudi znotraj proletariata samega podobno (četudi ne tako izrazito) stopnjevanje objektivne družbene biti, razrednega položaja in temu ustrezne objektivne, pripisane razredne zavesti? Ali pa je nastanek teh plasti odvisen le od tega, ali se resnična razredna zavest v posameznih plasteh, skupinah in individuih proletariata uveljavlja lahko ali težko? Ali določajo torej nedvomno obstoječe objektivne stopnje življenjskega položaja proletariata le *perspektivo*, iz katere obravnavamo trenutne interese — ki so nedvomno različni — pri čemer pa se *sami interesi objektivno ujemajo* ne le svetovnozgodovinsko, ampak aktualno in neposredno, četudi tega vsak delavec ne more takoj spoznati? Ali pa se lahko zaradi objektivne razlike v družbeni biti tudi sami ti interesi razlikujejo?

Če to vprašanje postavimo tako, tudi odgovor ne more biti več dvoumen. Besede *Komunističnega manifesta*, ki so bile skoraj dobesedno prevzete v teze o »Vlogi komunistične partije v proletarski revoluciji« II. kongresa, da se interesi »komunistične partije ne odmikajo od celotnega delavskega razreda, da se komunistična partija od celotnega delavskega razreda loči po tem, da ima pregled nad celotno zgodovinsko potjo delavskega razreda kot celote in da si na vseh ovinkih te poti ne prizadeva braniti interesov posameznih skupin ali posameznih poklicev, ampak interese delavskega razreda kot celote«, so razumljive in smiselne le, če je za proletariati potrjena enotnost objektivno-ekonomske biti. Tedaj pa tiste plasti v proletariatu, zaradi katerih nastanejo različne delavske stranke in komunistična partija, niso objektivnoekonomske plasti proletariata, ampak stopnje v razvojnem toku njegove razredne zavesti. Posamezne delavske plasti so po svojem ekonomskem bivanju prav tako malo neposredno vnaprej določene za to, da postanejo komunisti, kakor ni posame-

zen delavec rojen kot komunist. Vsak delavec, ki je rojen v kapitalistični družbi in ki je zrasel pod njenim vplivom, mora prestatati bolj ali manj težko pot izkušenj, da bi lahko v sebi udejanjil pravilno zavest o lastnem razrednem položaju.

329

Komunistična partija se bojuje za razredno zavest proletariata. Njena organizacijska ločitev od razreda tu ne pomeni, da se hoče *namesto* razreda samega bojevati za interese razreda. (Kot so to storili, denimo, blanquisti.) A četudi to stori, do česar lahko med revolucijo začasno pride, se to ne zgodi predvsem zaradi objektivnih ciljev zadevnega boja (ki jih lahko tako ali tako dolgoročno izbojuje ali ohrani le razred sam), ampak zato, ker podpira in pospešuje razvojni proces razredne zavesti. Kajti proces revolucije — v zgodovinskem merilu — ni namreč drugo kot razvojni proces proletarske razredne zavesti. Organizacijska ločitev komunistične partije od širokih množic samega razreda se opira na členitev razreda po zavestnosti, hkrati pa pospešuje tudi proces izenačevanja teh plasti na najvišji dosegljivi ravni. Organizacijska samostojnost komunistične partije je nujna, da lahko proletariat svojo lastno razredno zavest neposredno vidi kot zgodovinsko podobo, da se lahko za vsakega delavca v vsakem dogodku vsakdanjega življenja jasno in razumljivo prikaže tisto stališče, ki ga zahteva interes celotnega razreda, da je za celotni razred lastno bivanje kot razreda dvignjeno v zavest. Če organizacijska oblika sekt »pravilno«³²⁹ razredno zavest (kolikor lahko ta v taki abstraktni izoliranosti sploh uspeva) umetno ločuje od življenja in razvoja razreda, pa je organizacijska oblika oportunistov izenačevanje teh plasti zavesti na najnižji ravni ali v najboljšem primeru na ravni povprečja. Samo po sebi se razume, da to povprečje v veliki meri določa vsakokratna dejanska dejanja razreda. Ker pa to povprečje ni nekaj statičnostatiistično določljivega, ampak je samo posledica revolucionarnega procesa, se prav tako razume samo po sebi, da mora organizacijsko opiranje na že dano povprečje ovirati njegov razvoj in celo zniževati njegovo raven. Jasno izoblikovanje *objektivno* dane največje možnosti v določenem trenutku, torej organizacijska samostojnost zavestne predhodnice pa je samo sredstvo, da se napetosti med to objektivno možnostjo in dejanskim zavestnim stanjem povprečja izenačijo tako, da se pospeši revolucija.

330

Organizacijska samostojnost ni smiselna in vodi nazaj v sekto, če se hkrati nenehno *taktično* ne upošteva stanja zavesti najširših, najbolj zaostalih množic. Tu se pokaže, kakšna je funkcija pravilne teorije za organizacijski problem komunistične partije. Reprezentirati mora najvišjo, objektivno možnost proletarskega delovanja, kot neogiben vnaprejšnji pogoj za to pa je pravilno teoretsko spoznanje. Oportunistična organizacija je za posledice napačne teorije manj dovzetna kot komunistična organizacija, ker je zgolj bolj ali manj ohlapna povezava heterogenih sestavin za zgolj priložnostno delovanje, saj njena dejanja bolj potiskajo nezavedna, skoraj že neustavljiva gibanja množic, ne da bi jih stranka dejansko vodila, saj je organizacijska povezava stranke v bistvu nekakšna hierarhija voditeljev in funkcionarjev, utrjena kot mehanična delitev dela. (Drugo vprašanje je, da mora nenehna napačna uporaba napačne teorije vendarle pripeljati do zloma stranke.) Ravno izrazita praktična narava komunistične organizacije, to, da je po svojem bistvu borbena partija, po eni strani predpostavlja pravilno teorijo, saj bi ji zaradi napačne teorije moralo sicer zelo kmalu spodleteti, po drugi pa ta organizacijska oblika producira in reproducira pravilno teoretsko spoznanje, saj zavestno in organizacijsko stopnjuje dovzetnost organizacijske oblike za posledice teoretske zasta-

vitve. Sposobnost za delovanje in sposobnost za samokritiko, za samokorekturo, za teoretski nadaljnji razvoj delujejo torej neločljivo druga od druge in druga na drugo. Tudi teoretsko komunistična partija ne deluje kot zastopnik proletariata. Ker je njegova razredna zavest glede na mišljenje in delovanje celotnega razreda nekaj procesualnega in tekočega, se mora to zrcaliti v organizacijski podobi te razredne zavesti, v komunistični partiji. Razlika je le v tem, da se je v njej organizacijsko objektivirala višja stopnja zavesti: bolj ali manj kaotičnim vzponom in padcem v razvoju te zavesti v razredu samem, zamenjevanju izbruhov, v katerih se razodeva vsako teoretsko napoved daleč presegajoča zrelost razredne zavesti, z napol letargičnimi stanji negibnosti, prenašanja vsega, zgolj podzemnega nadaljnjega razvoja, se tu nasproti postavi zavestno poudarjanje odnosa med »končnim ciljem« in zdajšnjim aktualnim in nujnim delovanjem.²⁶ Procesualnost, dialektičnost razredne zavesti postane torej v teoriji partije dialektika, s katero se zavestno ravna.

To nenehno dialektično medsebojno vplivanje med teorijo, partijo in razredom, ta usmerjenost teorije k neposrednim potrebam razreda zato ne pomeni, da se partija razpušča v množici proletariata. Razprave o enotni fronti so pokazale, da skoraj vsem nasprotnikom te taktike manjka dialektično pojmovanje, manjka razumevanje dejanske funkcije partije v procesu razvoja zavesti proletariata. Tu sploh ne govorim o tistih nesporazumih, kjer je bila enotna fronta mišljena kot takojšnja organizacijska ponovna združitev proletariata. Toda strah, da bi lahko partija zaradi pretiranega približevanja navidezno »reformističnim« dnevnim parolam, zaradi priložnostno taktičnega sodelovanja z oportunisti zgubila svojo komunistično naravo, kaže, da se v širokih krogih komunistov še ni dovolj utrdilo zaupanje v pravilno teorijo, v samospoznanje proletariata kot spoznanje njegovega objektivnega položaja na določeni stopnji zgodovinskega razvoja, v dialektično vključenost »končnega cilja« v vsakem revolucionarnem pravilno dojetem dnevnem geslu, da komunisti pogosto še sektaško mislijo, da morajo delovati za proletariat, namesto da bi s svojim delovanjem pospeševali realni proces njegove razredne zavesti. Da se taktika komunistične partije na tak način prilagaja tistim momentom življenja razreda, za katere je videti, da se ravno v njih prebija pravilna razredna zavest — četudi morda v napačni obliki — nikakor ne pomeni, da je zdaj brezpogojno pripravljena izpolniti zgolj trenutno voljo množic. Prav narobe. Ravno zato, ker si prizadeva doseči najvišjo objektivnorevolucionarno možnost — in trenutno hotenje množice je pogosto najpomembnejši del, najpomembnejši simptom za to — je občasno prisiljena nastopiti proti množicam, jim pokazati pravilno pot z negacijo njihovega zdajšnjega hotenja. Prisiljena je računati na to, da bodo množice to, kar je v njenem stališču pravilno, doumele šele post festum, po mnogih grenkih izkušnjah.

A ne te ne tiste možnosti sodelovanja z množico ne smemo posplošiti v splošno praktično shemo. Razvoj proletarske razredne zavesti (torej razvoj proletarske revolucije) in razvoj komunistične partije sta sicer, obravnavano svetovnozgodovinsko, en sam proces. V praksi se torej medsebojno zelo tesno pogojujeta, njuna konkretna rast pa se kljub temu ne kaže kot en sam proces, še več, ta rast ni niti kontinuirano vzporedna. Kako poteka ta proces, v kateri obliki so v zavesti proletariata predelane določene objektivnoekonomske spremembe in predvsem, kako se znotraj tega razvoja oblikuje medsebojno vpli-

²⁶ O odnosu med končnim ciljem in trenutnim delovanjem prim. članek »Kaj je ortodoksni marksizem?«.

332 vanje med partijo in razredom, ni mogoče reducirati na shematizirane »zakonitosti«. Prebujanje partije, njena zunanja in notranja konsolidacija se seveda ne dogajata v brezračnem prostoru sektaške izoliranosti, ampak sredi zgodovinske dejanskosti, v neprekinjenem, dialektičnem delovanju druge na drugo objektivne gospodarske krize in množice, ki jih ta kriza revolucionira. Lahko se zgodi, da razvoj omogoči partiji — kakor denimo v Rusiji med obema revolucijama — da pride pred odločilnimi boji do popolne notranje jasnosti. Lahko pa se tudi primeri, kakor denimo v nekaterih deželah Srednje in Zahodne Evrope, da kriza široke množice revolucionira tako zelo in tako hitro, da deloma tudi organizacijsko postanejo komunisti, še preden so si izbojevali notranje zavestne predpostavke teh organizacij, tako da nastanejo komunistične množične partije, ki morajo šele med boji postati dejanske komunistične partije itn. A naj je ta tipologija oblikovanja partije še tako razvejana, naj se v nekaterih skrajnih primerih še tako zdi, da komunistična partija organično »zakonito« izrašča iz gospodarske krize, je odločilni korak, zavestna, notranja organizacijska strnitev revolucionarne predhodnice, torej dejanski nastanek resnične komunistične partije *vendarle zavestno in svobodno dejanje te zavestne predhodnice same*. To dejstvo se sploh ne spremeni — vzemimo samo dva skrajna primera — če se relativno majhna, notranje trdna partija razvije v medsebojnem delovanju s širokimi plastmi proletariata v veliko množično partijo ali če nastane iz spontano rojene množične partije — po številnih notranjih krizah — komunistična množična partija. Teoretsko bistvo vseh teh procesov ostane namreč vendarle isto: premagati ideološko krizo, izbojevati si pravilno, proletarsko razredno zavest. S tega stališča je za razvoj revolucije enako nevarno, če faktor prisile tega procesa precenjujemo in če menimo, da ni nobena taktika zmožna voditi niti nekaj akcij, kaj šele potek same revolucije v nujnem preseganju same sebe in k bolj oddaljenim ciljem, tako kot je usodno, če bi verjeli, da lahko najboljša akcija največje in najboljše organizirane komunistične partije doseže več, kot da na pravilen način vodi proletariat v boj za cilj, h kateremu sam proletariat stremi, četudi ne povsem zavestno. Seveda bi bilo prav tako napačno vzeti pojem proletariata tudi tu 333 zgolj statičnostatiistično, »pojem množice se pač med bojem spreminja«, pravi Lenin. Komunistična partija je — v prid revolucije — *samostojna podoba* proletarske razredne zavesti. Potrebno jo je teoretsko pravilno dojeti v tem dvojnem, dialektičnem odnosu: hkrati kot *podobo* te zavesti in kot *podobo te zavesti*, torej hkrati v njeni samostojnosti in prirejenosti.

5.

To natančno ločevanje taktičnega od organizacijskega sodelovanja v odnosu med partijo in razredom, četudi se glede na razmere nenehno spreminja, se kot notranji problem partije kaže v obliki enotnosti taktičnih in organizacijskih vprašanj. Za to notranje življenje partije imamo seveda še bolj kot pri prej obravnavanih vprašanjih na voljo skorajda samo izkušnje ruske partije o dejanskih in zavestnih korakih za udejanjanje komunistične organizacije. Tako kot so se neruske partije v obdobju svojih »otroških bolezni« velikokrat nagibale k temu, da partijo označijo za sektaško, tako se pozneje velikokrat nagibajo k temu, da zanemarijo ne le propagandistično in organizacijsko delovanje partije na množice, ne le njeno življenje »navzven«, ampak tudi

njeno »notranje« življenje. Toda to je seveda »otroška bolezen«, ki jo deloma določa hitri nastanek velikih množičnih partij, skoraj nepretrgano zaporedje pomembnih odločitev in dejanj, nujnost, da morajo partije živeti »navzven«. A dojeti kavzalni niz, ki je pripeljal do neke napake, nikakor ne pomeni sprijazniti se z njim. Toliko manj, kolikor prav pravilen način delovanja »navzven« najbolj očitno kaže, kako nesmiselno je v notranjem življenju partije razlikovati med taktiko in organizacijo, kako zelo vpliva ta notranja enotnost partije na notranjo povezanost »navznoter« usmerjenega življenja partije z njenim življenjem »navzven« (saj je ta ločitev empirično skoraj v vsaki partiji dedščina okolja, iz katerega je nastala, ki se za zdaj kaže skoraj kot nepremagljivo). Tako mora vsakdo iz neposredne, vsakdanje prakse vedeti, da sta organizacijska centralizacija partije (z vsemi problemi discipline, ki iz nje nastanejo, ki so le njena druga plat) in sposobnost za taktično iniciativo, dva pojma, ki se medsebojno pogojujeta. Po eni strani nastopa kot možnost, da taktika, h kateri stremi partija, deluje v množicah in znotraj partije. Toda ne le v mehničnem smislu discipline, tako da so posamezni deli partije trdno v rokah centrale, da delujejo navzven kot dejanski členi volje vseh, ampak ravno tako, da postane partija takšna enotna tvorba, v kateri vsaka sprememba bojne smeri pregrupira vse sile, vsaka sprememba stališča vpliva tudi na posameznega partijskega člana, kjer se torej izredno stopnjuje občutljivost organizacije za spreminjanje smeri, za krepitev bojne dejavnosti, za umik itn. Da to ne pomeni »slepe pokorščine«, nam, kot upamo, zdaj ni več treba razlagati. Jasno je namreč, da ravno ta občutljivost organizacije najhitreje razkrije, kaj je v posameznih geslih itn., kaj je ravno v njihovi praktični uporabi napačno, da prav ona najbolj pospešuje možnost zdrave samokritike, ki stopnjuje akcijsko sposobnost.²⁷ Po drugi strani se razume samo po sebi, da trdna organizacijska povezanost ne daje partiji le njene objektivne sposobnosti za akcijo, ampak hkrati ustvarja notranje ozračje v partiji in omogoča, da dejavno posega v dogajanje, izrablja možnosti teh dogajanj. Tako mora dejansko izpeljana centralizacija vseh sil partije že zaradi notranje dinamike gnati partijo naprej v aktivnost in iniciativo. Narobe pa mora občutek nezadostne organizacijske trdnosti nujno ovirati in hromiti taktične odločitve in celo teoretsko temeljno stališče partije. (Spomnimo se, denimo, na Komunistično partijo Nemčije za časa Kappovega puča.)

Za »komunistično partijo«, pravijo organizacijske teze III. kongresa, »ni trenutka, ko partijska organizacija ne bi mogla biti politično aktivna«. To taktično in organizacijsko stalnost ne le revolucionarne bojne pripravljenosti, ampak revolucionarne aktivnosti same, je mogoče pravilno razumeti le, če povsem razumemo enotnost taktike in organizacije. Če se namreč taktika loči od organizacije, če v njiju ne vidimo istega razvojnega procesa proletarske razredne zavesti, mora pojem taktike nujno pasti v dilemo oportunitizma oz. pučizma in »akcija« mora biti bodisi izolirano dejanje »zavestne manjšine« za osvojitve oblasti ali nekaj, kar je zgolj prilagojeno dnevnim željam množic, nekaj »reformističnega«, organizacija pa ima zgolj tehnično vlogo »priprave« akcije.

(Na tej stopnji je pojmovanje Serratija in njegovih privržencev kakor tudi pojmovanje Paula Levyja.) Stalnost revolucionarnega položaja pa nikakor ne

²⁷ »Pri politiki in strankah se da uporabiti — z ustrežajočimi spremembami — isto, kar velja za posamezne ljudi. Pаметen ni tisti, ki ne dela napak. Takih ljudi ni in jih tudi biti ne more. Pаметen je tisti, ki ne dela preveč bistvenih napak in jih zna lahko in hitro popravljati«. Lenin: *Levičarstvo...*, str. 330 op.

pomeni, da bi proletariat lahko osvojil oblast kadar koli. Pomeni le toliko, da tiči v vsaki spremembi tega položaja, v vsakem gibanju, ki ga sproži v množicah — zaradi objektivnega celotnega položaja ekonomije — težnja, ki jo je mogoče revolucionarno obrniti in ki jo proletariat lahko izrabi za nadaljnji razvoj svoje razredne zavesti. V tem sklopu pa je najpomembnejši faktor notranji nadaljnji razvoj samostojne podobe te razredne zavesti, komunistične partije. Revolucionarnost položaja se predvsem in najbolj očitno kaže v vedno manjši stabilnosti družbenih oblik, ki je posledica vedno večje nestabilnosti ravnotežja družbenih sil in moči, na čigar sodelovanje se opira meščanska družba. Da postane proletarska razredna zavest samostojna, da se izoblikuje, lahko torej postane za proletariat smiselno le tedaj, če zavest dejansko v vsakem trenutku *za proletariat uteleša revolucionarni smisel ravno tega trenutka*. Pravilnost revolucionarnega marksizma je zato v objektivno revolucionarnem položaju veliko več kot zgolj »obča« pravilnost teorije. Ravno zato, ker je teorija postala povsem aktualna, povsem praktična, mora postati smerokaz za vsak posamezni aktualni korak. To pa je mogoče le, če teorija popolnoma ovrže svojo zgolj teoretsko naravo, če postane čisto dialektična, tj. če praktično odpravi vsako nasprotje med občim in posebnim, med zakonom in posameznim primerom, ki mu je »subsumiran«, torej med zakonom in njegovo uporabo in s tem hkrati vsako nasprotje med teorijo in prakso. Če taktika in organizacija oportunistov, ki temeljita na opuščanju dialektične metode, zadovoljujeta »realno politiko« zahtev trenutka tako, da opuščata trdno teoretsko utemeljitve, in po drugi strani ravno v svoji vsakdanji praksi zapadata okosteneli shematiki svojih postvarelih organizacijskih oblik in svoje taktične rutine, pa mora komunistična partija v sebi oživljati in ohranjati ravno dialektično napetost med tem, da je »končni cilj« fiksiran, in tem, da se hkrati kar najbolj natančno prilagaja konkretnim zapovedim trenutka. To bi pomenilo zahtevati kot pogoj, da je vsak posameznik »genij«, a na to revolucionarna realna politika ne more nikoli računati. Vendar pa v to nikakor ni prisiljena, saj ravno zavestno izoblikovanje komunističnega organizacijskega načela omogoča takšno usmeritev vzgojnega procesa revolucionarne predhodnice, usmeritev k praktični dialektiki. Ta enotnost taktike in organizacije, nujnost, da postaneta vsaka uporaba teorije, vsak taktični korak takoj organizacijska, pomeni zavestno uporabiti korektivno načelo proti dogmatični okostenitvi, ki ji je nenehno izpostavljena vsaka teorija ljudi, zraslih v kapitalizmu, se pravi ljudi s postvarelo zavestjo. Ta nevarnost je toliko večja, kolikor isto kapitalistično okolje, ki proizvaja to shematizacijo zavesti, v svojem sedanjem kriznem stanju dobiva vedno nove oblike in kolikor je za shematično dojetje vedno bolj nedosegljivo. Kar je torej danes pravilno, je lahko jutri napačno. Kar je lahko do določene stopnje zdravilno, lahko postane usodno, samo če malo preseže to mejo ali je ne doseže. »Toda treba je,« pravi Lenin²⁸ za določene oblike komunističnega dogmatizma, »da napravimo le majhen korak dalje — na videz v isti smeri — in resnica se sprevrže v napako.«

Kajti boj proti vplivu postvarele zavesti je tudi sam dolgotrajen proces trdovratnih bojov, proces, v katerem se ne smemo fiksirati ne na kako določeno obliko takih vplivov, ne na vsebine določenih pojavov. Toda gospodstvo postvarele zavesti nad danes živečimi ljudmi deluje ravno v teh smereh. Če je postvarelost na neki točki premagana, se takoj pokaže nevarnost, da zavestno stanje tega premaganja skrepi v novo — prav tako postvarelo — obliko. Če

²⁸ Prav tam, str. 402.

morajo, denimo, delavci, ki živijo v kapitalizmu, premagati slepilo, da so gospodarske ali pravne oblike meščanske družbe »večne«, da »ustrezajo umu«, da so človekovo »naravno« okolje, če je treba torej odpraviti pretirano spoštovanje, ki ga imajo delavci do svojega vsakdanjega družbenega okolja, lahko postane »komunistična oholost«, kakor jo je poimenoval Lenin, ki nastopi po prevzemu oblasti, po premaganju buržoazije v odkritem razrednem boju, prav tako nevarna, kakor je bilo prej nevarno menjševistično malodušje do buržoazije. Ravno zato, ker pravilno dojet historični materializem komunistov — v ostrem nasprotju z oportunistično teorijo — izhaja iz tega, da proizvaja družbeni razvoj nekaj zmeraj *novega*, in sicer kvalitativno novega,²⁹ si mora vsaka komunistična organizacija prizadevati, da do skrajnosti stopnjuje svojo lastno dovzetnost za vsako novo pojavno obliko, svojo sposobnost, da se uči od vseh momentov razvoja. Preprečiti mora, da se orožje, s katerim je včeraj izbojevala zmago, zaradi svoje okostenitve danes ne spremeni v oviro za nadaljnji boj. »Učiti se moramo od trgovskih pomočnikov,« pravi Lenin v svojem prej navedenem govoru o nalogah komunistov v novi gospodarski politiki.

Gibčnost, sposobnost spreminjanja in prilagajanja taktike in strogo urejena organizacija sta torej le dve plati istega. Ta najgloblji pomen komunistične organizacijske oblike pa redko dojamejo v vsem njegovem dometu celo v komunističnih krogih, čeprav od njegove pravilne uporabe ni odvisna le možnost pravilnega delovanja, ampak tudi notranja razvojna sposobnost komunistične partije. Lenin vedno znova vztrajno odklanja vsak utopizem glede človeškega materiala, ki mora izvršiti in zmagovito končati revolucijo, ta material so nujno ljudje, ki jih je vzgajala kapitalistična družba in ki jih je tudi skvarila. Toda če odklanjamo utopistične upe ali iluzije, to še ne pomeni, da se lahko fatalistično zadovoljimo s priznavanjem tega dejstva, pač pa je treba zato, ker bi bilo vsako pričakovanje notranje preobrazbe ljudi, dokler obstaja kapitalizem, utopična iluzija, poiskati in najti *organizacijske ukrepe in jamstva*, s katerimi bo mogoče delovati proti pogubnim posledicam tega dejanskega stanja, takoj popraviti njihov neogiben nastop in izkoreniniti ekscese, do katerih je pri tem prišlo. Teoretski dogmatizem je zgolj poseben primer tistih pojavov okostenelosti, ki jim je nenehno izpostavljen vsak človek in vsaka organizacija v kapitalističnem okolju. Kapitalistično postvarenje³⁰ zavesti proizvaja pretirano individualizacijo in hkrati mehanično postvarelost ljudi. Delitev dela, ki temelji na človeški svojevrstnosti, povzroči, da ljudje po eni strani shematično skrepenijo v svoji dejavnosti, iz njih naredi avtomate njihovega dela, gole rutinirance, po drugi pa hkrati pretirano stopnjuje njihovo individualno zavest, ki je postala prazna in abstraktna, ker se ni zmožna zadovoljiti v sami dejavnosti in izživeti svojo osebnost, se spremenila v grobi pohlepni egoizem. Te težnje morajo še naprej delovati tudi v komunistični partiji, saj ta vendar ni nikoli trdila, da čudežno notranje preobraža ljudi, ki ji pripadajo. Toliko bolj, kolikor vsiljujejo nujnosti smotrnega delovanja vsaki

²⁹ Ze razprave o akumulaciji se vrtijo okoli te točke. Se izraziteje pa razpravljanje o vojni in imperializmu. Prim. Zinovjev proti Kautskemu, »Gegen der Strom«, str. 321. Zlasti ostro v Leninovem govoru na XI. kongresu RKP: »Državni kapitalizem v takšni obliki, kakor ga imamo pri nas, se ne omenja v nobeni teoriji, v nobeni literaturi iz preprostega vzroka, ker so vsi običajni pojmi, ki so zvezani s temi besedami, prirojeni za buržoazno oblast v kapitalistični družbi. Mi pa imamo družbeni red, ki je sicer skočil s kapitalističnega tira, a še ni prišel na nov tir, toda te države ne upravlja buržoazija, ampak proletariat... Zdaj pa je od nas odvisno, od komunistične partije in delavskega razreda, kakšen bo ta državni kapitalizem« Lenin, Politično poročilo CK RKP(b) na XI. kongresu RKP(b), V. I. Lenin, *Izbrana dela* IV, CZ, Ljubljana 1950, str. 603.

³⁰ Prim. glede tega članek »Postvarenje in zavest proletariata«.

komunistični partiji prav tako neko daljnosežno dejansko delitev dela, ki nujno skriva v sebi nevarnosti skrepenelosti, birokratizacije, korupcije itn.

Notranje življenje partije je nenehen boj proti tej kapitalistični dediščini. Najbolj pomembno organizacijsko bojno sredstvo je lahko le pritegnitev partijskih članov kot *celovitih osebnosti* v partijsko dejavnost. Samo če funkcija v partiji ni služba, ki jo je sicer mogoče opraviti z vso predanostjo in vestnostjo, toda opravljati le kot službo, ampak če aktivnost vseh članov obsega vse mogoče vrste partijskega dela in če se ta dejavnost vrh tega spreminja še po stvarnih možnostih, so člani partije s svojo celovito osebnostjo v živem odnosu s celoto partijskega življenja in revolucije, niso več zgolj specialisti, ki jim nujno grozi nevarnost notranje okostenitve.³¹ Tudi tu se kaže neločljiva enotnost taktike in organizacije. Vsaka funkcionska hierarhija v partiji, ki je med bojem zares neogibna, se mora opirati na ustrezne tipe sposobnosti glede na stvarne zahteve določene faze boja. Če razvoj revolucije to fazo preseže, bi že sprememba taktike ali celo oblik organizacije (denimo iz ilegalnosti v legalnost) nikakor ne zadoščala za dejanski obrat k zdaj pravilnemu delovanju. Hkrati mora priti do preobrata v funkcionski hierarhiji v partiji. Izbiro oseb je treba točno prilagoditi novemu načinu boja.³² Tega seveda ni mogoče udejanjiti brez »napak« in kriz. Komunistična partija bi bila fantastičnoutopični blaženi otok v morju kapitalizma, če njen razvoj ne bi bil zmeraj izpostavljen tem nevarnostim. To, kar je v njeni organizaciji odločilno novo, je le, da se bojuje proti tej notranji nevarnosti bolj zavestno, in sicer vedno bolj zavestno.

Če se na tak način vsak član partije z vso svojo osebnostjo, z vso svojo eksistenco vključi v življenje partije, mora za živo vplivanje druge na drugo volje članov in volje partijskega vodstva, za uveljavitev volje in želja, pobud in kritike članov do vodstva, skrbeti prav načelo centralizacije in discipline. Ravno s tem, da mora vsaka odločitev partije odmevati v delovanju vseh članov partije, da morajo vsakemu geslu slediti dejanja posameznih članov, za katere ti zastavijo vso svojo fizično in moralno eksistenco, niso le zmožni, ampak so naravnost prisiljeni takoj začeti s kritiko, takoj uveljaviti svoje izkušnje, svoje pomisleke itn. Če je partija zgolj funkcionska hierarhija, ločena od množice navadnih članov, ki so v svojih vsakdanjih dejanjih glede na funkcionarje le v vlogi gledalcev, če je delovanje partije kot celote le priložnostno, postanejo člani do vsakdanjih dejanj partije ravnodušni, jim slepo zaupajo in padajo v apatijo. Njihova kritika je lahko v najboljšem primeru kritika post festum (na kongresih itn.), ki redko odločilno vpliva na dejansko smer prihodnjega delovanja. Nasprotno pa je dejavna udeležba vseh članov v vsakdanjem življenju partije nujna, z vso svojo osebnostjo se morajo zavzemati za vsako akcijo partije, in to je edino sredstvo, ki po eni strani sili partijsko vodstvo k temu, da postanejo njeni sklepi dejansko razumljivi njenim članom, da jih prepriča o njihovi pravilnosti, saj jih sicer ne bi mogli pravilno izpeljati (čim bolj je partija organizirana, čim pomembnejše so funkcije, ki so naložene vsakemu članu — na primer kot članu sindikalne frakcije itn. — tem bolj je to nujno.) Po drugi strani pa morajo ta razhajanja že pred akcijo, pa tudi med delovanjem pripeljati ravno do tega živega medsebojnega

³¹ Glede tega si je treba prebrati zelo zanimiv odlomek o partijskem tisku v organizacijskih tezah III. kongresa. V točki 48 je ta zahteva čisto jasno izrečena. Toda vsa organizacijska tehnika npr. odnos parlamentarnih frakcij do CK, menjavanje legalnega in ilegalnega dela itn., temelji na tem načelu.

³² Prim. o tem Leninov govor na Vseruskem kongresu kovinarjev, 6. 3. 1922, kakor tudi na II. kongresu RKP(b) o partijsko-organizacijskih posledicah nove gospodarske politike.

delovanja med voljo celotne partije in voljo centrale; dejanski prehod od odločitve do dejanja morajo modificirati, korigirati itn. (Tudi tu je to medsebojno delovanje toliko večje, čim močnejši sta centralizacija in disciplina.) Čim bolj se te težnje uveljavljajo, tem bolj izginja ostra in nepremostljiva nasprotipostavljenost med vodjo in množico, ki so jo podedovali iz strukture meščanskih strank, in spremembe v funkcionalni hierarhiji to še krepijo. Začasno se neogibna kritika post festum vedno bolj preobraža v menjavo *konkretnih in običih*, taktičnih in organizacijskih izkušenj, ki so nato tudi vedno bolj usmerjene v prihodnost. Svoboda je pač — kot je spoznala že klasična nemška filozofija — nekaj praktičnega, je dejavnost. In le tako, da postane komunistična partija svet dejavnosti za vsakega svojega člana, lahko dejansko premaga vlogo gledalcev, ki jo ima meščan glede na nujnost nedoumljenega dogajanja in njegovih ideoloških oblik, formalno svobodo meščanske demokracije. Ločitev med pravicami in dolžnostmi je mogoča le, če je aktivni vodja ločen od pasivne množice, če vodstva nastopajo kot zastopniki za množico, torej če se množica obnaša fatalistično-kontemplativno. Resnična demokracija, odprava ločitve pravic od dolžnosti pa ni formalna svoboda, ampak je najtesneje povezana, solidarnostna *dejavnost* članov skupne volje.

Vprašanje »čistke« v partiji, ki so ga precej obrekovali in klevetali, je le negativna plat istega problema. Tudi tu je bilo treba tako kot pri vseh vprašanjih prehoditi pot od utopije do dejanskosti. Tako se je, denimo, zahteva 21 pogojev II. kongresa, da mora vsaka legalna partija občasno opraviti take čistke, pokazala kot utopična, nezdržljiva z razvojno fazo nastajajoče množične partije na Zahodu. (III. kongres pa je bil ravno glede teh vprašanj veliko bolj zadržan.) Te zahteve pa kljub temu niso bile »napaka«, kajti jasno in ostro kažejo *smert*, v katero mora iti notranji razvoj komunistične partije, četudi bodo zgodovinske razmere odločale o *obliki* uveljavljanja tega načela. Prav zato ker je organizacijsko vprašanje najgloblje in najbolj duhovno vprašanje revolucionarnega razvoja, je bilo brezpogojno nujno vključiti take probleme v zavest revolucionarne predhodnice, tudi če jih ta hip ni mogoče praktično udejanjiti. Razvoj ruske partije pa veličastno kaže praktični pomen tega vprašanja, in sicer tako kot spet izhaja iz neločljive enotnosti taktike in organizacije, ne le za notranje življenje partije same, ampak tudi za njen odnos do širokih množic vseh delovnih ljudi. Čiščenje partije je v Rusiji potekalo zelo različno, odvisno od različnih razvojnih etap. Pri zadnjem, jeseni lanskega leta, se je večkrat uveljavilo zelo zanimivo in pomembno načelo upoštevanja izkušenj in sodb nepartijskih delavcev in kmetov, vključevanje teh množic v čiščenje partije. Partija zato še ni slepo sprejela vsake sodbe teh množic, vendar je njihove pobude in zavrnitve v veliki meri upoštevala pri izločanju koruptnih, birokratiziranih, od množice odtujenih in revolucionarno nezanesljivih elementov.³³

Tako na razvitejši stopnji komunistične partije ta najbolj notranja partijska zadeva kaže, kako sta najintimnejše notranje povezana partija in razred. Pokaže se, kako zelo je ostra, organizacijska ločitev zavestne predhodnice od širokih množic le moment enotnega, vendar dialektičnega razvojnega procesa celotnega razreda, razvoja njegove zavesti, hkrati pa se pokaže, da ta proces, čim bolj jasno in odločno posreduje nujnost trenutka z njegovim zgodovinskim pomenom, tem bolj jasno in odločno vključuje, uporablja, razvija

³³ Prim. Leninov članek »Pravda«, 21. 11. 1921. Brez podrobnega razpravljanja je jasno, da je ta organizacijski ukrep hkrati sijajen taktični ukrep za dvig avtoritete komunistične partije, za utrditev njenega odnosa do delovnih množic.

342 in presoja dejavnost vsakega partijskega člana kot posameznika. Tako kot partija kot celota odpravlja postvarelo ločitev med narodi, poklici itn., med pojavnimi oblikami življenja (gospodarstva in politike), s svojim delovanjem, usmerjenim k revolucionarni enotnosti in združitvi, ki naj vzpostavi resnično enotnost proletarskega razreda, tako prav raztrga za posameznega člana s svojo strogo strnjeno organizacijo, z železno disciplino, ki iz nje izhaja, z zahtevo po angažmaju celotne osebnosti, postvarela zagrinjala, ki v kapitalistični družbi zamegljujejo zavest posameznika. Da je to dolgotrajen proces, da smo še na začetku tega procesa, nam ne more in nam ne sme preprečiti, da si prizadevamo spoznati *načelo*, ki tu nastopa, bližajoče se »kraljestvo svobode« kot zahtevo, da ga razredno zavedni delavec spozna tako jasno, kot je to danes mogoče. Ravno zato ker je lahko nastanek komunistične partije le zvestno delo razredno zavednih delavcev, je vsak korak k pravilnemu spoznanju hkrati tudi korak k udejanjenju.

September 1922

»ZGODOVINA IN RAZREDNA ZAVEST« V VIHARJIH ČASA

I.

Če smo spremno besedo k *Zgodovini in razredni zavesti* naslovili z navidezno »poetičnim« naslovom, se to ni zgodilo iz kakšne nasilne želje po literariziranju, temveč zato, ker ta naslov najjasneje izraža ne samo atmosfero ob nastanku tega dela, temveč tudi njegovo nadaljnjo usodo. *Zgodovina in razredna zavest* je delo, ki je nastalo v situaciji po prvi svetovni vojni, obenem pa je plod avtorjevega premišljanja ob oktobrski revoluciji in še tem bolj ob revoluciji, katere aktivni udeleženec je bil sam, ob t. i. revoluciji Bele Kuna, oziroma točneje socialistični revoluciji na Ogrskem leta 1919. Ta revolucija je bila, kot vemo, kratkega veka kot vse revolucije »prvega vala«, razen okto-brske in potem za njo, razume se, revolucije, ki so zmagale v »drugem valu«, v drugi svetovni vojni in po njej. Med takšnimi revolucijami kratkega veka je bila poleg ogrske, ki je vzpostavila revolucionarno oblast, najpomembnejša ona, ki se do revolucionarne oblasti ni mogla povzpeti in katere najradikalnejši nosilci so bili krvavo iztrebljeni — nemška revolucija, v kateri je poskus revolucionarne oblasti vzpostavljen edinole istega leta 1919 v Münchnu. Revolucije po prvi svetovni, oz. če štejemo še okto-brsko, v zadnjih letih prve svetovne vojne, so imele pred seboj dvojen posel. Na eni strani so morale odstraniti staro družbo, stari družbeni red in stare državne forme, na drugi strani, in to je za kontekst *Zgodovine in razredne zavesti* še pomembnejše, so morale obračunati z lastno zavestjo delavskega gibanja, z mišljenjem, ki je bilo dediščina II. internacionale. Ključni dogodek za celotno revolucionarno levico v delavskem gibanju je bil nesporno propad II. internacionale. Ta propad se je zgodil tako neslavno, kot si v najbolj drznih fantazijah niso mogli predstavljati njeni najhujši sovražniki. Internacionala, katere stališča do grozeče prve svetovne vojne so bila jasna, saj je njena levica bila na zadnjih predvojnih kongresih na potezi, ko so se formulirale protivojne resolucije, ta internacionala je razpadla tako rekoč v hipu, ko bi se morala ravnati po svojih resolucijah. Stranke, članice internacionale, so takoj glasovale za vojne kredite, takoj jih je navdal »hura patriotizem«, takoj so se čutile zavezane svojim izkoriščevalskim vladam, ki so se zapletle v medsebojen konflikt. Nasprotniki udeležbe v vojni so bili bodisi od svojih lastnih tovarišev potisnjeni ob stran

ali pa jih je, tako kot v Franciji Jaurès, eliminirala roka atentatorja. Nasprotnike vojne je buržoazna oblast, tako kot v Nemčiji Roza Luxemburg, strpala v zapor in jih s tem potegnila iz območja javnega delovanja. Ne pozabimo, da je Roza Luxemburg največji del vojne preživela v kaznilnici in konfinaciji. Tako se je potem zgodilo, da je zmaga najstrahotnejšega opor-
tunizma v delavskem gibanju bila kompletna. Paradoksalno je celo, da so takšni deklarirani revizionisti, kot je bil Eduard Bernstein, ta trenutek zgodovinske blamaže laže in ceneje prenesli, zakaj reševal jih je njihov pacifizem. To seveda ne velja za vse revizioniste, vsekakor pa velja za Eduarda Bernsteina. Nasprotno s tem pa so predstavniki ortodoksnega marksizma, se pravi tisti, ki so veljali v vsem delavskem gibanju za predstavnike najdoslednejšega pristajanja na Marxove teze in najdoslednejše obrambe veljavnosti Marxovih stališč, uporabili svoja intelektualna sredstva, svojo sposobnost disputa, ki so jo napačno imenovali dialektika, za to, da so dokazovali upravičenost in
nujnost udeležbe v imperialistični vojni. Zato je bila z izbruhom vojne in s propadom internacionale na tleh navsezadnje tudi t. i. ortodoksija. Revolucionarno delavsko gibanje je moralo preizprašati vso svojo teoretsko dediščino. Ni naključje, da Lenin po eni strani razglša, da zdaj najbolj od vseh prezira Kautskega,¹ obenem pa piše filipike zoper Plehanova² in ga imenuje sofista, v osebnih stikih s Plehanovim pa mu demonstrativno odreče stisk roke. Imenovati metodo Plehanova sofistiko pomeni, imenovati vso metodo disputa II. internacionale sofistčno, zakaj Plehanov je samo eden od najdoslednejših predstavnikov ortodoksije II. internacionale, hkrati pa tisti med ortodoksi, ki se upira slehernemu kompromisu z revizionisti (spomnimo se samo njegovega polemičnega članka zoper Kautskega z naslovom »Za kaj naj mu bomo hvaležni?«). In tako vidimo, da je z besedami Lenina obenem izrečena najostrejša kritika vsega ortodoksnega mišljenja. Lenin pri tem ni osamljen, zakaj prav podobno stališče najdemo pri Rozi Luxemburg, ki v svoji brošuri o *Krizi socialne demokracije*, znani kot »Juniusova brošura«, postavlja v dvom oziroma v ponoven pretres vso zgodovino nemškega delavskega gibanja od ustanovitve eisenachovske stranke naprej, čisto podobno, kot je Lenin med prvo svetovno vojno postavil v vprašanje vseh petdeset let obstoja mednarodnega delavskega gibanja od ustanovitve I. internacionale dalje, rekoč, da marksisti niso petdeset let razumeli Marxa, dodajajoč pri tem kot razlago, da zato, ker niso poznali Hegla.³ Odgovor seveda, da niso razumeli Marxa, ker niso poznali Hegla, ni zadovoljiv, ker se takoj postavlja vprašanje, zakaj niso posegli po Heglovih delih. Toda v prvem trenutku je zadoščalo ugotoviti, da je bil način mišljenja ortodoksov čisto preprosto insuficienten. Ta Leninova zastavitev je šele pri Lukácsu in Korschu dobila vzporeden nadaljnji razvoj, vzporeden zato, ker niti Lukácsu niti Korschu to Leninovo stališče ni moglo biti znano do leta 1931, oz. jima je bilo lahko znano samo posredno skozi Leninov članek »O pomenu vojskujočega se materializma«, ki je izšel leta 1922 v teoretskem glasilu »Pod znamenem marksizma«, zunaj Rusije znanim predvsem pod nemškim naslovom »Unter dem Banner des Marxismus«. Tam namreč Lenin govori o pomenu Heglove filozofije in opozarja urednike tega teoretskega glasila, da je pravzaprav njihova naloga biti »materialistični prijatelji Heglove

¹ Pismo A. G. Sljapnikovu 27. 10. 1914, »Soč. 49: 20–1.

² O »sofistik« Plehanova prim. *Russkie zjudekumy*, »Soč. 26: 119–120. Podobno za Kautskega in Potresova v članku *Pod čužim flagom*, »Soč. 26: 141–142. (Oboje v slovenščini v odlomku v knjigi: Lenin, *Filozofski zapisi*, Ljubljana 1975, str. 99–101.)

³ Prim. Lenin, *Filozofski zapisi*, prav tam, str. 47 in 81.

dialektike». ⁴ Ta Leninov spis je utegnil biti znan obema piscema ključnih del, ki sta obravnavali jedro revolucionarnega preloma med mislijo II. internacionale in revolucionarnim marksizmom, se pravi marksizmom revolucionarne dobe, Lukácsu in Korsch. Ni pa seveda nujno, zakaj v delih, ki sta obe izšli leta 1923, v *Zgodovini in razredni zavesti* in pa v *Marksizmu in filozofiji*, ni nobene neposredne sledi (pa tudi ne posredne sledi), da bi avtorja bila pred tem brala omenjeni Leninov članek. Vzporednost je torej prejkone vsebinska. Revolucionarna doba je vzporedno v več glavah porajala sorodne misli. Obenem pa je Leninov tekst izšel v kontekstu teoretskega časopisa, katerega urednik je bil Abram Mojsejevič Deborin, se pravi, zastopnik povsem drugačne recepcije Hegla, kot pa sta bila Lukács in Korsch. Medtem ko sta bila Lukács in Korsch predstavnika zgodovinosrednega mišljenja, se pravi, tistega načina dedovanja od Hegla, v katerem stoji zgodovina v središču in na ključnem mestu za integriteto in indentiteto misli same, pa je bil Deborin že tedaj, še prav posebej pa kasneje, v letih polemike zoper *Zgodovino in razredno zavest* in obenem polemike zoper t. i. mehanicizem v imenu dialektike, zagovornik stališča, ki bi ga najlažje označili kot »materialistično novoheglovstvo«. Toda k temu vprašanju se povrnemo nekoliko kasneje.

II.

Revolucijska doba je Lukácsa potisnila iz znanstvenega kabineta in bolj ali manj marginalnega ukvarjanja s socialistično politiko v jedro revolucionarne oblasti. Ta humanistični učenjak, ki je že zgodaj pripadal naprednim, najprej socializmu bližnjim, potem pa kar socialističnim krogom takratne ogrske prestolnice Avstroogrske, obenem pa se je šolal v Heidelbergu, enem od centrov tedanje nemške levomeščanske misli, je bil potisnjen na čelo enega od ministrstev oz. ljudskih komisariatov tedanje republike svetov. Neposredno operativno je zdaj odločal o literaturi in kulturi sploh, o položaju kulturnih institucij in varovanju kulturnih dobrin. Po tej kratki udeležbi v revoluciji, ki je zelo zgodaj klonila pod udarci kontrarevolucije, je Lukács bežal na Dunaj. Tam so ga strpali v zapor, iz katerega ga je rešil njegov mednarodni ugled, ki ga najbolj jasno izpričuje pismo — peticija, pod katerim so podpisani nekateri najvidnejši intelektualci tistega časa, med njimi na vidnem mestu tudi Thomas Mann. Thomas Mann je bil velik občudovalec zgodnjih Lukácsevih del. Odmeve na Lukácsovo misel v delih Thomasa Manna najdemo tako v njegovi *Smrti v Benetkah* kot še mnogo bolj v njegovi *Čarobni gori*. Od trenutka izpustitve iz zapore je bil Lukács obsojen na življenje emigranta. V svojih letih emigracije pa je zabeležil izkušnjo revolucije, tako kot jo je podoživel leta 1922. Delo *Zgodovina in razredna zavest* vsebuje tudi ponatise in predelave nekaterih starejših besedil iz same budimpeštanske revolucije.

⁴ O značenih voinstvujočega materializma (1922). Izraz »vojskujoči se materializem« je Leninov prevod Plehanova (»materialismus militans« je naslov polemike Plehanova zoper boljševike-empiriokritike). Leninov »vojskujoči se materializem« ima tri glavne poudarke: prvi opozarja na nujnost »materialističnega prijateljstva s Heglovo dialektiko«; drugi je po »filozofskih zapisih« med prvo svetovno vojno, ki so zavrgli materializem »nasploh« in etabrirali »pametni idealizem«, zdaj ponovna rehabilitacija materializma »nasploh«, toda vzete z rezervo v boju zoper »popovščino«; tretji poudarek pa je naperjen zoper sektaštvo nasproti naravoslovcem. V celoti vzeto gre za pragmatičen tekst, ne za teoretskega, za tekst, v katerem se bolj tehtajo propaganda kot teoretska vprašanja. Značilno pa je, da so Lenini pragmatični premisleki tako tuji Stalinu, da na to delo v Stalinovem času sploh ni referenc.

Po letu 1920 je Lukács vključen v revolucionarno dogajanje zlasti v Nemčiji, seveda pa še dalje deluje na vseh zbiorih madžarske skupine oz. madžarske komunistične emigracije. Lukács pripada frakciji madžarske partije, ki jo vodi Landler, se pravi frakciji, ki je v mnogih vprašanih oporekala Beli Kunu. Avtoriteta Bele Kuna v Kominterni je dovolj znana, zanj je značilno znamenje tudi to, da je bil Bela Kun v začetku dvajsetih let poslan kot emisar Kominterne v Nemčijo, pri čemer se je od njega pričakovalo, da bo v Nemčiji zagotovil pravo revolucionarno pot. Intervencija Bele Kuna v nemških razmerah pa je pokazala njegovo kolosalno nerazumevanje nemške situacije, njegovi nasveti so bili nerealni in sledili so jim porazi.⁵ Znano je dejstvo, da je bilo prvotno predvideno, da bo imel strateški referat na 3. kongresu Kominterne ravno Bela Kun, zaradi neuspehov v Nemčiji pa mu je bil ta referat odvzet in izročen Koenenu. Obenem pa v besedilu zapisnika 3. kongresa Kominterne beremo ob prvi poimenski omembi Bele Kuna, da mu diskutant, torej Zinovjev, potem ko mu je bila »danes že oprana glava«, »nikakor noče še bolj zagreniti življenja«.⁶ O vseh nesoglasjih, ki so že tedaj obstajala med Lukácsom in Belo Kunom, sta oba veljala za pripadnika t. i. »levih komunistov« in tako ni presenetljivo, da je Lenin v navezavi na svoje delo o levem radikalizmu ali levičništvu (v slovenščini nekoliko površno prevedeno kot »levičarstvu«) skupaj kritiziral kot zagovornika antiparlamentarizma. V svojem zapisu o reviji Komünizem, glasilu Komunistične internacionale za dežele jugovzhodne Evrope, ki je v nemščini izhajalo na Dunaju, je Lenin kot temeljno pomanjkljivost označil naslednje: »Pomanjkljivost, ki takoj pade v oči, brž ko stvar že bežno pogledamo, so nedvomni znaki tiste otroške bolezni levičništva v komunizmu, na kateri revija boleha in kateri sem posvetil svojo pravkar izšlo brošuro, ki je izšla v Petrogradu.« In potem prehaja na polemiko med Lukácsom in Belo Kunom v tem glasilu, na Lukácssev članek iz marca in Kunov članek iz maja, ki sta se oba ukvarjala s parlamentarizmom. O Lukácsu (oba avtorja sta namreč označena samo z začetnicami G. L. in B. K.) piše Lenin takole neusmiljeno: »Članek G. L. je zelo lev in zelo slab. Marksizem v njem je čisto na besedah; razlika med »obrambeno« in »napadalno« taktiko je izmišljena; konkretne analize točno določenih zgodovinskih situacij ni; najbolj bistveno (nujnost osvojiti in navaditi se osvajati vsa področja dela in ustanove, kjer izraža svoj vpliv na množice buržoazije itd.) ni opaženo.« V nasprotju s tem Lenin sicer kritizira stališče Bele Kuna, toda kaže, kako se to stališče zaradi svoje notranje nedoslednosti obrača proti samemu avtorju in spodbija njegova stališča in v tem smislu daje ironično priznanje Beli Kunu.⁷ Navedeno mesto je, notabene, edino mesto v vseh Leninovih delih, kjer se kakor koli omenja Lukács. Lukács je bil manj neposredno vključen v politično delovanje kot Bela Kun. Bela Kun je bil vključen v delo eksekutivnega komiteja komunistične internacionale in je po nekaterih podatkih v letih 1920 in 1921 celo pripadal njenemu najožjemu jedru, torej ožji eksekutivi kominterne, skupaj z Zinovjevim, Radekom in Buharinom. V nasprotju s tem pa je Lukács v dvajsetih letih na Dunaju in v Nemčiji in se v obeh okoljih ukvarja s pro-

⁵ Prim. Werner T. Angress: *Stillborn Revolution. Die Kampfzeit der KPD (1921–1923)* Raubdruck Räteverlag Wiener Neustadt 1973, zlasti str. 154 isl. o njegovih ponesrečenih posedah okrog marca 1921.

⁶ *Protokoll des III. Weltkongresses der Kommunistischen Internationale*. Reprint Karl Liebknecht Verlag Erlangen 1973, S. 196: »Dem Genossen Kun wurde heute der Kopf schon gewaschen, und ich will ihm keineswegs das Leben noch saurer machen.«

⁷ »Komünizem. Zurnal Komunističeskogo internacionala dlja stran jugo-vostočnoj Evropy« etc. *Soč.* 41: 135–137.

pagandno in teoretsko dejavnostjo, obenem pa beleži svoje revolucijske izkušnje in svoja teoretska razmišljanja v člankih, ki so danes znani pod zbirnim imenom *Taktika in etika*. V teh člankih je še dosti subjektivizma, kar seveda ne preseneča. Subjektivizem je značilnost vseh revolucij, v katerih materialne okoliščine še ne vpijejo dovolj po revolucionarnih spremembah, ker pač niso zrele v smislu revolucionarnih okoliščin. To seveda ne pomeni, da je revolucionarni zagon nastal brez temeljitega vzroka, temveč samo to, da je revolucija na strani subjekta nastopila prej, preden so okoliščine same dovolj klicale po njej. Tako se na strani subjekta, ki je »prezgodaj« začel svoje delo, vzpostavlja hotenje in prizadevanje, da bi z naporom volje, z maksimalnim zagonom subjektivnih sil, dosegel svoj revolucionarni cilj. To so okoliščine subjektivizma, voluntarizma in sploh velikega precenjevanja subjektivnega faktorja. Zato prav nič ne preseneča, da je subjektivizem značilen za velik del evropske revolucije po prvi svetovni vojni in revolucionarnih organizacij po njej. Ne samo za revolucionarje, ki so prihajali iz Budimpešte. Toda tudi revolucionarji iz Budimpešte, naj so pripadali tej ali oni frakciji, so si predstavljali, da je z zagonom in naporom volje mogoče spremeniti svet. Antiparlamentarizem, o katerem govori Lenin, ko označuje stališče obeh sicer nasprotujočih si piscev, Lukácsa in Bele Kuna, je splošna značilnost in razpoznavni znak vseh ultralevih gibanj v delavskem gibanju, začenši od zgodnjemosocialističnih in zgodnjekomunističnih zarot, pa prek anarhistov v času I. internacionale do frakcije Mladih v nemški socialni demokraciji konec prejšnjega stoletja, do frakcije boljševikov otzovistov, s katerimi je polemiziral Lenin po neuspehu revolucije 1905, izjema niso niti ustanovne skupine na kongresu Komunistične partije Nemčije v decembru 1918, kjer v glasovanju pogorita Roza Luxemburg in Karl Liebknecht, zmaga pa antiparlamentarna večina. Antiparlamentarizem madžarskih komunistov v letu 1920 torej niti malo ne preseneča. Prav tako nas ne more presenetiti subjektivizem, ki ga zasledimo v Lukácsovi *Taktiki in etiki*. Tudi ta je bil znamenje časa. Dejstvo, da je Lenin sploh začutil potrebo, da za svetovno komunistično gibanje, ne predvsem za ruske boljševike, napiše delo o levem radikalizmu ali levičništvu, priča, kako velika upanja, oprta na subjektivno hotenje, mnogo manj pa na revolucionarno situacijo samo, so se zbudila po koncu prve svetovne vojne, ko so milijonske množice povratnikov iz vojne preživljale in podoživljale grozotne travme brezsmiselnega klanja v interesu imperializma. V vsem ultralevem ravnanju, ki ni obšlo niti boljševikov samih, se izraža fenomen revolucionarne neučakanosti, če si izposodimo izraz od Wolfganga Harricha. Ni naključje, da se v situaciji revolucionarne neučakanosti vedno znova obnavljajo subjektivistični modeli mišljenja, kakršni so bili značilni tudi za Fichtejevo filozofijo. Lukácsova *Taktika in etika* je še močno v znamenju tega subjektivizma, medtem ko je njegovo naslednje delo, se pravi delo, ki nas tu posebej zanima, *Zgodovina in razredna zavest*, že na naslednji, mnogo manj subjektivistični točki Lukácsovega osebnega razvoja. Do določene mere lahko pri tem sledimo Lukácsovi lastni karakterizaciji celo v delu *Moja pot k Marxu* iz leta 1933, če odmislimo seveda ponižujoče elemente samokritike, ki so se Lukácsu takrat zdeli nujno potrebni. Tam pravi, da je v njem »še dolgo ostal živ neki ultralevi subjektivizem (stališče do debate o parlamentarizmu 1920, do marčne akcije 1921)«. Lukácsova knjiga *Zgodovina in razredna zavest* je torej rezultat naslednje faze avtorjevega razvoja, ko je poskušal potegniti iz revolucionarne izkušnje nujne teoretske konsekvence. *Zgodovina in razredna zavest* je namreč

po svoji tematiki v veliki meri odmaknjena od neposredno praktičnih ali prakticističnih nalog političnega boja in se ukvarja ravno z njeno teoretizacijo. Lukács tu poskuša na podlagi izkušenj revolucionarne epohe priti do novega modela marksističnega mišljenja, do emancipacije od vsega tistega, kar je označevalo psevdootodoksijo II. internacionale. Značilna je vzporednost tega dela z delom Karla Korschja *Marksizem in filozofija*, časovna in vsebinska vzporednost, ki jo najbolje izražajo naslednje besede Karla Korschja, zapisane kot sklepna beseda pri prvi, revialni objavi *Marksizma in filozofije*: »Šele medtem ko sem pisal to razpravo, je izšla knjiga Georga Lukácsa *Zgodovina in razredna zavest* (Berlin, Malik-Verlag, 1923). Izvajanjem pisca, ki so zgrajena na širši filozofski osnovi, tičejo pa se v mnogočem vprašanj, ki jih načenjam v tej razpravi, lahko, kolikor sem doslej mogel ugotoviti, v načelu z veseljem pri-trdim. Kolikor pa bi v posameznostih še obstajale med nama vsebinske in metodične razlike v mnenju, si pridržujem za kasneje, da o tem izčrpno za-vzamem stališče.« Iz navedenega je razvidno dvojje: prvič — časovno zapo-redje, drugič — široko skladje med obema deloma. Manjša rezerva, ki jo Korsch tu izraža, je pridržana kasnejšemu kritičnemu prikazu.⁸ Iz obeh del torej diha v principu isti duh. Gre za izkušnje revolucionarne dobe, ki to dobo izraža na radikalen teoretski način. Leto 1924 bo pokazalo, kam se je premaknil medtem duh dobe sam.

III.

5. kongres Kominterne v letu 1924 je bil v nekem smislu kongres bilance. Ne samo, da je bil to prvi kongres po Leninovi smrti, temveč je bil to obenem tudi kongres bilance v drugem smislu. Leta 1923 je nemška situacija do kraja pokazala, da se je revolucionarna situacija ob koncu prve svetovne vojne iz-črpala. Evropski položaj je kazal naslednje: v Italiji je bila bitka izbojevana v korist kontrarevolucije, od 1922 dalje je bil na oblasti fašizem. Razmere na Balkanu, vključno z jugoslovansko situacijo, so kazale, da tudi tu ni več re-volucionarnih šans. Nemčija je 1923 dokazala, da se je celo v tej deželi treba pripraviti na dolgo mirno obdobje, razume se, ne mirno, da v njem ne bi bilo več nobenih socialnih pretresov, vendar pa mirno v tem smislu, da v njem ni pričakovati revolucije. Tako je Kominterni potem leta 1924 potegnila bilanco. Ta bilanca je bila izražena v referatu Zinovjeva. Referat Zinovjeva na 5. kon-gresu Kominterne je bil obenem sestavni del tistega, kar Marjan Britovšek po pravici imenuje »boj za Leninovo dediščino«. Šlo je za porazdelitev vpliva v najožjem štabu revolucije oz. zdaj že iz revolucije porojene države in Ko-minterne, pojmovane kot svetovna komunistična stranka s svojimi sekcijami. Tu nas zdaj ne zanimajo mehanizmi razvoja sovjetske oblasti, čeprav za usodo Lukácsovega dela v kasnejši dobi nikakor niso bili brez vpliva. Zanima nas predvsem situacija v Kominterni kot svetovni politični stranki. Kominterni je presodila, da je revolucionarna situacija mimo in ravno zato, ker je kot ne-posredni rezultat revolucije ostala ena sama dežela s socialistično oblastjo ozi-roma s socialisti na oblasti, ne pa cela množica revolucioniranih dežel, je morala tudi Kominterni upoštevati to dejstvo. S tega stališča je 5. kongres Komin-terne pravzaprav začetek doktrine o socializmu v eni izolirani deželi, ki sta jo šele več mesecev zatem instavrirala Buharin in Stalin. 5. kongres Kominterne

⁸ Karl Korsch: *Ein Nachwort statt Vorwort*, na koncu objave v *Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung* XI, Leipzig 1923, str. 121.

je torej izraz zgodovinske situacije, ko se je oblast buržoazije znova konsolidirala, čemur se mora prilagoditi tudi delavsko gibanje. Zato se Kominternena neizprosno razmeji nasproti vsem akcijam delavskega razreda zahodne Evrope, ki jih šteje za ultraleve, obsodi vsako takšno delovanje zahodnih komunističnih partij ali njihovih frakcij, toda obenem zelo ostro začenja tudi mejo tistega, kar naj bo dopustno v marksizmu. V poročilu o dejavnosti izvršnega komiteja Kominterne prehaja Zinovjev kar brez slehernega racionalnega mostu od neposredno praktičnih vprašanj odnosa stranke do sindikata na teoretska vprašanja. Takole pravi: »Moramo se bojevati proti ultralevičarstvu. Priznam, po številu jih je bilo malo, ampak iz majhnega potočka lahko nastane velika reka. Če smo principialno čvrsti, če leninizem za nas ne sme biti zgolj beseda, potem si moramo zapomniti tisto, kar sem citiral po Leninu, nočemo dovoliti, da se razmahne ultralevičarstvo, teoretski revizionizem, ki bi se širil in postal mednarodni pojav. Če v Italiji tovariš Graziadei nastopa s knjigo, v kateri objavlja svoje stare članke, ki jih je pisal v času, ko je bil še socialdemokrat in revizionist, in v katerih se obrača proti marksizmu, potem ta teoretski revizionizem pri nas ne more iti mimo nekaznovan. Če madžarski tovariš G. Lukács to isto dela na filozofskem in sociološkem področju, tega prav tako ne bomo trpeli. Dobil sem pismo od tovariša Rudasa, enega od voditeljev frakcije, kateri pripada Lukács. Izjavlja, da ima namen nastopiti proti revizionistu Lukácsu. Ko mu je frakcija to prepovedala, je izstopil iz nje, ker ne želi dovoliti, da bi se marksizem razvedenel. Bravo, Rudas! Imamo prav takšno strujo tudi v nemški partiji. Tovariš Graziadei je profesor. Korsch je tudi profesor (medklic: Lukács je tudi profesor!). Če pride še nekaj takih profesorjev, nam bodo nalivali svoje marksistične teorije, bo slabo za stvar. Takega teoretskega revizionizma ne smemo nekaznovano trpeti v naši komunistični internacionali.«⁹ Napad Zinovjeva je torej skrajno grob in demagoški, izraz »profesor« pa je tu uporabljen v izrazito zaničevalnem pomenu, kot da ne bi bil velik uspeh delavskega gibanja, da šteje v svojih vrstah tudi vrhunske intelektualce. Karl Korsch, čigar profesuro na univerzi v Jeni so zelo kmalu začeli spodbijati nacisti, ki so v deželi Turingen prišli na oblast, je najbolj pekoče čutil strupeno ironijo teh besed in nanjo tudi reagiral, ko je pisal tekst z naslovom *Zdajšnje stanje problema »marksizem in filozofija«*. Nosilci teoretskega obračunavanja z Lukácsovo *Zgodovino in razredno zavestjo* pa postanejo poleg njegovega rojaka Laszla Rudasa ravno predstavniki t. i. šole dialektikov v Sovjetski zvezi, na čelu z Abramom Mojsejevičem Deborinom. Vidno vlogo v polemiki ima tudi deborinovec Luppel. S tem je obenem začrtano, v kakšno smer bo šla navezava na misel Karla Marxa in skoznjo na Heglovo misel v Sovjetski zvezi. Obenem pa, kakšno bo teoretsko stališče, ki ga bo zastopala doktrina komunistične internacionale. Kot je pikro pripomnil Korsch, med kritikami, ki jih je doživel od socialno demokratske strani in od strani Kominterne, ni bilo nobene bistvene vsebinske razlike, bila je kvečjemu razlika v terminologiji, ker so eni ista stališča razglašali za komunistično hudodelstvo, drugi pa za revizionistično hudodelstvo. Moteče pa so bile za eno in za drugo stran iste teze. Ta paradoks, na katerega opozarja Korsch, pa se zelo hitro pojasni, saj gre za istovetnost v temeljni strukturi marksizma, kakršno zadobiva v svoji podobi kot legitimacijska teorija. Vedno takrat kadar je marksizem v legitimacijsko-ideološki vlogi, se sklicuje na neko nadzgodovinsko, od zgo-

⁹ G. Zinovjev: *Poročilo o dejavnosti eksekutive*. Gl. Marksizam u svetu V/1978, št. 11–12, str. 167–168.

dovine neodvisno instanco, na katere pravilnem spoznanju ravno temelji dani sistem oblasti, pa naj gre pri tem za oblast znotraj delavske stranke ali pa za oblast v družbi sploh. Temeljna takšna instanca je narava, je zakon kozmosa. Za sleherni legitimacijski marksizem je značilno ravno to, da so njegova ključna teoretska stališča nadzgodovinska, da gre za logični red sveta, za zakon kozmosa, da je torej v ospredju pozornosti neki od zgodovine neodvisen zakon in morebiti še raziskovanje logičnih struktur tega zakona, nikakor pa ne zgodovinski proces. Značilno je, da je tisti tekst Laszla Rudasa, o katerem govori Zinovjev, naperjen ravno proti Lukácsovi karakterizaciji ortodoksnega marksizma. Ključna točka Rudaseve kritike je ravno pojem ortodoksije, tako kot ga postavlja Lukács. Druga točka kritike, ki jo najdemo v nekem kasnejšem Rudasovem tekstu, pa je razredna zavest. Ta dva cilja kritike sta nadvse zgovorna. Gre namreč za ključni točki, v katerih se Lukács najprodorneje spopada z doktrino II. internacionale. Za ortodoksijo II. internacionale so značilni namreč naslednji ideologemi: prvič, da temelji praksa delavskega gibanja na nekem posebnem materialističnem svetovnem nazoru; kontemplativnost besede nazor je očitna; drugič, da je ta svetovni nazor utemeljen na določenem pojmovanju narave in da je dogajanje v človeški družbi samo neki poseben primer dogajanja naravnih zakonov; to naravoslovno-scientistično stališče seveda ima neko racionalno jedro, saj vsa človeška zgodovina ni nič zunajsvetnega; ampak če se v človeški zgodovini ne godi nič nadnaravnega, to seveda niti malo ne zmanjšuje dejstva, da ima ta zgodovina za nas, ki smo v njen proces ves čas nenehno vpleteni in se te vpletenosti v zgodovinski proces moremo rešiti samo v fantaziji, neko povsem izpostavljeno in posebno mesto, brez upoštevanja katerega nujno zapademo v ideologijo; tretji ideologem II. internacionale je prepričanje, da je teorija povsem neodvisna od razreda, da je razredu kvečjemu simpatična, nikakor pa ne z njim organsko združena; zato so vodilni predstavniki ortodoksije II. internacionale lahko celo prepričani, da je zavest nekaj, kar je buržoazna inteligenca od zunaj vnesla v proletariat. Na te ideologeme se kot njihova logična posledica veže tudi ideološko pretvarjanje kritike politične ekonomije v politično ekonomijo, saj prej omenjeni naturalistični scientizem nujno predpostavlja tudi neki naravoslovni motor zgodovinskega procesa, tega pa vidi v naravoslovno postavljeni ekonomiji. Ni naključje, mimogrede povedano, da se danes podeljuje od vseh znanih o družbi Nobelova nagrada samo za ekonomijo. Edino ekonomija, in to ekonomija prav določene vrste, je v očeh današnjih meščanskih opazovalcev deležna milosti, da jo postavijo ob bok naravoslovnim znanostim, da jo torej obravnavajo kot anglosaksonsko science. Tudi ortodoksija II. internacionale je Marxa potegnila nazaj v ekonomijo in je zanikala razsežnost kritike politične ekonomije, ki je za Marxa značilna. Lukács je v svojem članku o ortodoksnem marksizmu podvrget kritiki ravno to stališče, poudarjajoč, da vsa ortodoksija II. internacionale po krivici nosi ime ortodoksija, ker ne izpolnjuje temeljnega, kar naj bi ortodoksija v pravem pomenu besede izpolnjevala, namreč zvestobo Marxovi metodi. Študije o razredni zavesti zadevajo drugi element ortodoksije, namreč njeno prepričanje, da je s svojo teorijo neodvisna od razreda in nad razredom. Lukácseva teza o proletariatu kot subjektu-objektu revolucije opozarja na dvojje: prvič, da je po avtorjevem mnenju edino proletariat sposoben spoznanja resnice, in to je mnenje, ki ga izrecno zastopata tudi Marx in Engels; drugič, da je teoretsko spoznanje marksizma možno samo na socialnem stališču proletariata; tudi o tem najdemo pri Marxu

in Engelsu izrecna potrdila. Obe Lukácsevi tezi torej izpolnjujeta tudi v verbalnem smislu zahtevo po ortodoksnem razumevanju Marxa in Engelsa. Tu se zavestno ne spuščamo v obravnavo pomanjkljivosti Lukácsevega stališča, ker je za polemiko, ki jo začenja Rudas, povsem vseeno, ali to Lukácsevo stališče ima kakšne pomanjkljivosti in primanjkljaje, ali pa jih nima. Rudas bi napadel ta stališča v vsakem primeru, ker gre za točke razumevanja, s katerimi se globoko ne strinja in ki v temelju nasprotujejo njegovemu naravoslovnemu scientizmu. V svoji polemiki proti Lukácsevemu tekstu o ortodoksnem marksizmu je Rudas kot temeljno tezo vzel tisto pravzaprav v samem tekstu marginalno Lukácsevo stališče, ki zadeva Engelsa. Iz kritike Engelsa je Rudas napravil centralen problem in zgradil svojo obtožbo o Lukácsevem revizionizmu ravno na sodbi o Engelsu. Isto obtožbo ponavlja Deborin in za njim Luppól. Lukácseva dosti epizodna kritika Engelsa, čeprav ni brez pomena, nikakor ne predstavlja jedra *Zgodovine in razredne zavesti*. Tistih nekaj citatov, ki se nanašajo na Engelsov prispevek, predstavlja samo ilustracijo temeljnega stališča, ki ga Lukács zastopa. So sicer obenem izraz Lukácsevega podcenjevanja celotnega fenomena naravnega substrata zgodovine, toda odgovori njegovih oponentov obnavljajo nekdanje drugointernacionalsko precenjevanje in absolutiziranje tega substrata in pravi svetovni subjekt. Lukácseva *Zgodovina in razredna zavest* je s temi napadi potisnjena ne le na zatožno klop, temveč dobi per negationem celo vlogo zlatarske oslice za vrednotenje pravega in nepravega marksizma. Posebno značilen je nastop Deborina, ki prešteva vse teoretske privrženke Lukácsevih tez in med njimi našteje naslednje: Korsch, Fogarasija, Révaija. Ista imena ponavlja tudi Luppól v svoji recenziji Deborinove brošure proti Lukácsu. Od navedenih je Fogarasi znan predstavnik logike, Karl Korsch je mislec, ki je vsaj enakovreden Lukácsu, Jozsef Révai pa je bil v dvajsetih letih navdušen recenzent Lukácseve knjige, kar pa ga ni niti malo motilo konec štiridesetih let, ko je bil madžarski minister, da ne bi vodil kampanje proti Lukácsu v znamenju besed: »mi napake tovariša Lukácsa že dolgo poznamo«. Ker pa ni naš namen, da bi pisali traktate o politični morali, naj ostane samo pri tej omembi. Karl Korsch poroča, kako so ga podžigali, naj se od Lukácsa distancira. Toda kaj takega mu kljub ugotovljenim razlikam o stališčih ni prihajalo niti na kraj pameti. Leta 1926 je Korsch prišel v izredno oster konflikt s politiko Kominterne in ta spopad je pripeljal do njegove izključitve iz Komunistične partije Nemčije. S tem so mu bila pota delovanja v mednarodnem revolucionarnem komunističnem gibanju zaprta. Lukács pa je po *Zgodovini in razredni zavesti* pisal dela, ki so bila mnogo manj neposredno zvezana s politično prakso. Eno takšnih del je spis o Leninu, drugo je njegova ocena Buharinovega historičnega materializma. Zlasti ta vsebuje nekatere teoretsko zelo zanimive nastavke, ki so zelo podobni kasnejši Gramscijevi diskusiji z Buharinovimi stališči. Vendar pa nobeno od teh del ni več zbudilo kakšne ostreje polemike, v neposrednem političnem konfliktu se je Lukács znašel šele z reformnimi tezami o politiki madžarske partije, v katerih je formuliral pod psevdonimom Blum temeljno platformo Landlerjeve frakcije. Po Landlerjevi smrti ta stališča niso imela več nobene realne šanse, da jih madžarska partija sprejme, nasprotno stališče pa je zastopal nadvse vplivni Bela Kun. Po tem neuspehu se je Lukács poslovil od slehernega neposrednega političnega delovanja, češ, če s pravilnimi stališči ne morem dobiti večine, potem to pomeni, da za politično delo nisem sposoben. Ta njegov umik iz neposredne politike mu je potem tudi omogočil, da

v tridesetih letih gre v emigracijo v Sovjetsko zvezo, za kar pa se je moral poprej odreči vsem svojim »grehom«. Napisal je samokritično avtobiografijo pod naslovom *Moja pot k Marxu* in v njej označil *Zgodovino in razredno zavest* takole: »Praktično delo je kmalu izsililo intenzivnejše ukvarjanje z Marxovimi ekonomskim spisi, okrepljen študij zgodovine, gospodarske zgodovine, zgodovine delavskega gibanja etc., neprekinjeno revizijo filozofskih osnov. To prizadevanje za dejansko in totalno zajetje marksistične dialektike pa je trajalo zelo dolgo. Izkušnje ogrske revolucije so mi sicer zelo ostro pokazale, kako se zruši vsaka sindikalizirajoča teorija (vloga stranke v revoluciji), ampak neki ultra levi subjektivizem je v meni še dolgo ostal živ (stališče do debate o parlamentarizmu 1920, do marčne akcije 1921). To predvsem me je oviralo, da bi materialistično stran dialektike zapopadel dejansko in pravilno v njenem zaobsežnem filozofskem pomenu. Moja knjiga *Zgodovina in razredna zavest* (1923) zelo jasno kaže ta prehod. Kljub že zavestnem poskusu, da bi Hegla z Marxom presegel in »odpravil«, so bila odločilna vprašanja dialektike rešena še idealistično (dialektika narave, teorija odseva etc.). Še vedno ohranjena akumulacijska teorija Roze Luxemburg se je neorgansko mešala z nekim ultralevo subjektivističnim aktivizmom.«¹⁰ Takoj za gornjim mestom sledi stavek v kurzivi, ki se glasi takole: »Šele zraslost z revolucionarnim delavskim gibanjem, ki je izšla iz dolgoletne prakse, šele možnost študirati Leninova dela in jih — postopoma — zapopasti v njihovem utemeljevalnem pomenu, sta uvedli tretjo periodo v mojem ukvarjanju z Marxom.« Vidimo torej, da Lukács v tem svojem delu razglša vso svojo dobo pred izrecnim ukvarjanjem z Leninom za neke začetniške poskuse, ki se jim je treba odpovedati. V tej obliki je bila samokritika lahko sprejeta. Pomenila je, da je Lukács dal vnažaj odvezo vsem svojim kritikom od kominternovskih do filozofskih kritikov iz Deborinove šole, katerih zvezda pa je leta 1933 že zašla in katerih večina kmalu zatem ni bila niti več med živimi. Lukács se priklon pred ortodoksijo kritike mu je omogočil, da je v letih visokega stalinizma bojeval tisto, kar sam imenuje partizansko bojevanje, sestoječe iz tega, da je s citati iz Stalina garniral svoje drugačno, oporečniško mišljenje. To njegovo oporečniško mišljenje se je potem gibalo predvsem na dveh področjih: v literaturi, kjer je bojeval bitko za višjo umetniško kvaliteto realistične književnosti, in pa v filozofiji, kjer je bojeval bitko za upoštevanje Hegla kot vira Marxa in Marxove misli. Notranja protislovnost tega partizanskega bojevanja bi seveda terjala posebno obravnavo. Šele leta 1967 — post tot discrimina rerum — se je Lukács ponovno opogumil za drugo izdajo *Zgodovine in razredne zavesti*. Tedaj je bila že za njim doba »partizanskega delovanja«, pa tudi doba političnega angažmaja v letu 1956 in konsekvence, ki jih je moral Lukács za to nositi. Zato lahko tistemu, kar v predgovoru k drugi izdaji govori o svoji *Zgodovini in razredni zavesti*, verjamemo mnogo bolj kot pa njegovi samokritiki iz leta 1933. Osnovno Lukácsovo spoznanje iz leta 1967 je, da je v *Zgodovini in razredni zavesti* še ohranjen določen element subjektivizma, zlasti pa, da je podcenjeno vprašanje naravnega substrata zgodovine, s čimer je, kot pravi Lukács sam, nasprotnikom preveč zlahka prepuščeno izredno pomembno strateško področje narave. V smislu tega Lukács 1967 v veliki meri umika svojo kritično oceno Engelsa, ki jo je, kot smo videli, kritika v letu 1924 potisnila tako zelo v ospredje, da bi se zdelo, kot da je to osnovna vsebina *Zgodovine in razredne zavesti*. Središčni problem

¹⁰ Georg Lukács: *Marxismus und Stalinismus. Politische Aufsätze*, Reinbek 1970, str. 11 (ponatis *Mein Weg zu Marx*, str. 7–13).

Zgodovine in razredne zavesti je — ob problemih »ortodoksije« in razredne zavesti — problem teorija-praksa. Skozenj obravnava Lukács tudi druga dva glavna problema. Lukácsovo glavno hotenje je razkriti sam temelj revolucionarnost delavskega razreda, Vtem ko postavlja proletariat kot subjekt-objekt zgodovinskega procesa, se mu kot odgovor vzpostavlja: revolucija izhaja iz samega delavskega razreda, svoj izvor ima v njegovi razredni subjektivnosti. Kot oportunistično je zavrnjeno tisto pojmovanje, katerega najizrazitejši pričevalci so »ortodoksi« (za Lukácsa pač: navidezni ortodoksi) II. internacionale: češ, revolucija je skozinsko odvisna od objektivnih okoliščin in nihče je ne more ustvariti. »Smo revolucionarji, in sicer ne zgolj v tem pomenu, kot je parni stroj revolucionar,« pravi Kautsky. »Socialna demokracija je revolucionarna stranka, ne pa stranka, ki bi delala revolucije. Vemo, da je naše cilje mogoče doseči le z revolucijo, vemo pa tudi, da je prav tako malo v naši moči,, da bi to revolucijo naredili, kot v moči naših nasprotnikov, da bi jo preprečili.«¹¹ Takoj zatem Kautsky v korolarju dodaja še besedico »willkürlich« — torej »po mili volji«, s čimer do kraja pokaže, da mu ne gre samo za boj s subjektivizmom, temveč za pretvorbo zgodovinskega procesa v nujni samotek. V nasprotju s tem pa Lukács središnji poudarek prenese na razredno zavest: revolucija temelji v objektivni dozorelosti razredne zavesti.

Ali je Lukácsev pojem »razredne zavesti« pretežno heglovski, kot je bilo v diskusijah in polemikah že večkrat rečeno in zapisano? Ali pa je — kot predvsem poudarjajo udeleženci diskusije Cerruti — Schmidt — Negt — Krahll,¹² v njem močan fichtejevski impulz? Menim, da je več argumentov za to drugo stališče, čeravno tudi tega ne gre sprejeti brez ostanka. Na Lukácsev strasten spopad z »ortodoksijo« II. internacionale je treba namreč gledati kot na kontrasten odgovor na stališče te »ortodoksije«, ki je zato tudi enostranski v nasprotnem smislu. Na tem temelji tudi Lukácsova kritika Engelsa in razhajanje med Lukácsom in Korschom, ki ju često štejejo zgolj za nosilca dveh variant istega stališča; toda če se pri razmišljanju o njunih stališčih ne ravnamo po zinovjevski obsodbi, bomo morali priznati, da ima Korschovo jasno distanciranje od Lukácsevih stališč precej razlogov.

Da bi bile stvari v zvezi s heglovstvom oz. fichtejanstvom jasnejše, se moramo vrniti k nekemu ključnemu Marxovemu stališču. V *Sveti družini* Marx v sporu med Straussom in Bauerjem razpozna tri elemente Heglove spekulativne sinteze: »V Heglu so trije elementi, spinozistična substanca, Fichtejevo samozavedanje, Heglova nujno protislovna enotnost obojega, absolutni duh. Prvi element je metafizično travestirana narava v ločitvi od človeka. Drugi je metafizično travestirani duh v ločitvi od narave, tretji je metafizično travestirana enotnost obeh, dejanski človek in dejanski človeški rod.«¹³ Heglova filozofija je po svojem bistvu sinteza determinizma in svobode, objektivizma in subjektivizma v heglovskem enotno-protislovnem subjekt-objektu. Marx, kot je videti iz omenjenega teksta, v svojo dialektiko seveda prevzema to enotnost, s tem da z vseh treh elementov odstre zagrinjalo »metafizične travestije« in jih postavi na realno podlago historičnega materializma.

Preučevanje zgodovine marksizma pa nam kaže, da se podobna cepitev sinteze, ki jo Marx odkriva v sporu med Straussom in Bauerjem — cepitev na »spinozistično substanco« proti »fichtejanskemu samozavedanju« — izvaja

¹¹ Prim. K. Kautsky: *Der Weg zur Macht* (1909), zlasti v njem ponatisnjeni tekst o erfurtskem programu iz 1893, na katerega je prvi opozoril Korsch (v reprintu Frankfurt 1972, str. 52).

¹² Prim. *Marxizam u svetu*, V/1978, št. 11–12, str. 121–165.

¹³ K. Marx, F. Engels: *Sveti družina*, MEID I, CZ, Ljubljana 1969, str. 526.

tudi na marksizmu. Nauk II. internacionale in njeno razumevanje dialektike materializma je čisti substancializem — do te mere, da pri Kautskem, kot odkriva Korsch, na 2000 straneh *Materialističnega pojmovanja zgodovine* najdemo precej več tekstov o »občih zakonih narave« kot o problemu zgodovine, ki je omenjen v naslovu. Kautsky se spuša v dolge tirade o kozmologiji in evoluciji živalskega in rastlinskega carstva, medtem ko se pri razčlenjevanju zgodovinskih problemov zadovoljuje z nekaj preprostimi frazami.¹⁴ Narava in zakoni narave so mu torej, kot pri starem materializmu — pglavitni, medtem ko so zakoni zgodovinskega gibanja zgolj šele aplikacija teh občih zakonov in njihov poseben vidik.

Stališča Kautskega potemtakem niso historični materializem, temveč stara materialistična metafizika. Po drugi strani je za Kautskega, kot tudi za vso »ortodoksijo« II. internacionale, značilno sprejemanje objektivistične »znanosti kot take«. Zato tudi spopad z revizionizmom vodijo kot pozicijsko obrambo Marxovih »teorij«, torej kot boj okrog tega, ali so posamezna stališča in trditve »zastarele« ali pa so še »aktualna«, tako da ostaja kot glavna razlika med enimi in drugimi — kvantiteta stališč, ki jih eni ali drugi želijo obdržati oziroma zavreči: revizionisti bi želeli zavreči veliko število stališč in obdržati samo nekatera, medtem ko bi »ortodoksi« obdržali večino stališč in zavrgli samo nekatera. Pri tem je merilo enim in drugim »kaj naj obdržijo« in »zavržejo«, nevtralna »znanost«, tako da pretrgajo organsko vezanost marksizma na proletarijat; medtem ko Bernstein ločuje »znanost« in »ideologijo« in postavlja vse tisto, kar mobilizira proletarijat, v sfero »ideologije« kot bolj ali manj poljubne »napačne zavesti«, pa štejeta Kautsky in Hilferding marksizem za »čisto znanost«, ki je resda proletariatu simpatična, ki pa bi obstajala in ki bo obstajala tudi brez proletariata.

Pretrganje vezi med marksizmom in proletariatom in spreminjanje znanosti o zgodovinskem procesu v posebno področje znanosti o naravi — nujno pripelje do substancialističnega materializma, do napačnega naturalizma in prepričanja, da zgodovinski proces teče po neizogibnih, nujnih poteh, da pa je naloga revolucionarja samo ta, da se postavi v službo zgodovinske nujnosti.

Reakcijo na taka stališča najdemo v različnih variantah subjektivizma in fichtejanstva v delavskem gibanju. Kritiki na skrajni levisi upravičeno poudarjajo človeško dejavnost — prakso in človeško svobodo, še posebej vlogo subjektivnega faktorja v zgodovinskem procesu. Tako kot je Fichtejevo filozofijo mogoče razumeti samo kot mišljenje revolucionarja v zavrti objektivni situaciji — mišljenje, ki zaradi pomanjkanja svojega objektivnega korelata v zgodovinski situaciji radikalizira samo sebe in vrši revolucijo v samem sebi, ter zato zapada tudi v protislovja — tako je tudi poznejša podobna stališča mogoče razumeti samo iz situacij, v katerih (zaradi subjektivne krivde — ali najpogosteje — zaradi objektivnih okoliščin) prihaja do trganja, do ločitve med mislijo in dejavnostjo, zaradi česar misel vnaša dejavnost v samo sebe, zunaj sebe pa se nagiba k ultraradikalni fikciji dejavnosti.

Lukács v *Zgodovini in razredni zavesti* ne zastopa ekstremno fichtejanških stališč, torej stališč individualizma in eticizma. Temu se uspešno izogne že s tem, da kot izhodišče jemlje kolektivni subjekt — razred. To mu omogoča, da proti oportunistu in objektivizmu razvije najmočnejše strani fichtejevske kritike, še posebej element prakse, ki je vsebovan prav v fichtejevskem samozavedanju (prim. 1. tezo o Feuerbachu!). Toda — in tu je tudi njegova meja —

¹⁴ Prim. K. Korsch, *Materialistično pojmovanje zgodovine*, MK, Ljubljana 1972.

stališče o proletariatu kot subjekt-objektu formulira prav v smislu fichtejevskega »subjektivnega subjekt-objekta«. S tem ko zavrača vsako strukturiranost »narave«, jo spreminja pravzaprav v Fichtejev »ne-jaz«, torej v negacijo in limitacijo. Lahko bi torej rekli, da je specifičnost Lukásevega stališča v posebnem pojmovanju odnosov med »empiričnim jazom«, v poudarku na kolektivnem subjektu, s tem pa tudi v delni hegelianizaciji fichtejevskega stališča — vse to seveda na osnovi marksističnih kategorij in zasnovano na zgodovinskih dilemah delavskega gibanja. Precej bolj skrajšen od Lukácsa je njegov recenzent Révai, ki Lukácsseva stališča spreminja v čisti subjektivizem. Taisti Révai bo pozneje, kot Rakosijev minister, kritiziral Lukácsa zaradi »ideoloških odklonov«. *Les extrêmes se touchent*.

Izhajajoč iz stališča praktične teorije bo Lukács reaktualiziral Heglovo stališče, da »če so dejstva v protislovju z logiko, tem slabše za dejstva«, stališče, da so t. i. »dejstva« rezultat teoretičnega postavljanja problemov in da ni dejstev, ki jih ne bi eruirala teorija. S tem Lukács postavlja pod vprašaj tisto udobno zoperstavljanje teorije »dejstvom«, ki je bilo značilno za II. internacionalo. Vse dokler je »dejstvo« samo *factum brutum*, še ne pride niti v stik s teoretskim problemom. Takšno stališče je eden velikih prispevkov k dialektiziranju diskusije v marksizmu in o marksizmu. S tem Lukács utemeljuje tudi reteoretizacijo marksizma. Vprašanja revolucije zdaj niso več izključno pragmatična vprašanja revolucionarnih ukrepov — nanje je treba gledati v luči ključnih teoretskih problemov marksizma. Marksistična teorija s tem ponovno dobiva pomen, ki ga je imela za Marxa samega: ponovno se vzpostavlja »substancijalni« in ne samo »reflektirani« odnos do teorije.¹⁵ Vse to bi se dalo doseči in se je doseglo tudi poleg enostranskega poudarjanja subjektivne plati, ker gre prav za tisti moment dialektike, ki je vezan na dejavnost subjekta.

Lukács je, po drugi strani, tudi iniciator tistega razumevanja dialektike, ki dialektiko veže samo na subjekt, s tem spreminja objekt v goli korelat in torej prenese vso dinamiko na stran subjekta. To je tista točka Lukácsseve analize, ki jo je tudi sam pozneje kritiziral (v predgovoru k novi izdaji 1967. leta) in ki ga je pripeljala do ostre kritike Engelsa, pa tudi do stališč, ki so bila nasprotna sočasnim Korschevim stališčem iz *Marksizma in filozofije*. V Rudasevi kritiki Lukácsa so citirana prav ta mesta in prav njim je pripisan poseben pomen. Lukács očita Engelsu, da je zanj dialektika v bistvu metoda vnanjega rokovanja z reči: najsi — po Lukácsovem mnenju — Engels še tako opušča »togost pojmov (in njim odgovarjajočih predmetov)«, pozablja na »dialektični odnos subjekta in objekta v zgodovinskem procesu«; s tem »dialektična metoda preneha biti revolucionarna metoda«. Ta kritika Engelsa iz *Zgodovine in razredne zavesti* je prešla v tradicijo eksistencializma in v frankfurtsko šolo; v slednji jo najdemo, na primer, v Marcusejevih *Novih virih za utemeljitev historičnega materializma* (1932) in v *Sovjetskem marksizmu* (1958) kot tudi v disertaciji Alfreda Schmidta *Pojem narave v Marxovem nauku* (1962).¹⁶

Lukácssev očitek Engelsu se v bistvu zvede na citirano stališče iz članka »Kaj je ortodoksni marksizem?«. Ko se danes ozremo na to stališče, moramo

¹⁵ Prim. o tem Marxovo stališče iz zapiskov za doktorsko tezo, ki tam sicer meri na Heglove učenice.

¹⁶ Prim. o teh vprašanjih: B. Debenjak: *Friedrich Engels — Zgodovina in odtujitev*, Maribor 1981, predvsem str. 107—139.

ugotoviti, da tu Lukács ni pravičen Engelsu. Njegova kritika Engelsa je pogojena z njegovim predhodnim zavračanjem strukturiranosti objekta, zavračanjem vsake misli, da bi se prav na osnovi človeške dejavnosti — dela in njegove konkretnosti — lahko govorilo o strukturiranosti narave kot potencialnem predmetu dela. Ko bi bil Lukács pisal svojo knjigo v manj napetem trenutku zgodovine, bi bil moral opaziti, da pri Engelsu najdemo mnogo opozoril, ki kažejo v glavno smer Lukácsovega razmišljanja, ki pa so bistveno nasprotna stališčem »ortodoksov« II. internacionale. Moral bi opaziti paradoksalno dejstvo, da Engels v Uvodu *Anti-Dühringa* — v poglavju, ki je vključeno v brošuro *Razvoj socializma od utopije do znanosti* — kot izvor sodobne metafizike (kot metode mišljenja) navaja empiristično filozofijo Bacona in Locka, medtem ko tradicijo dialektike veže na Descartesa, Spinozo in nemško klasično filozofijo. Lukács bi bil moral opaziti, da je Engelsova kritika empirizma na isti liniji z njegovo lastno kritiko »borniranega empirizma«; moral bi se spomniti tudi na Engelsov rokopis *Naravoslovje v svetu duhov*, ki je bil natisnjen posthumno leta 1896 in katerega začetek je celo dobesedno prevzet iz Hegla. Od tedaj dostopnih Engelsovih tekstov bi lahko tako iz *Ludwiga Feuerbacha* kot iz *Anti-Dühringa*, pa tudi iz pism, ki so bila tedaj natisnjena, miselno izdestiliriral avtentično Engelsovo stališče. Toda Lukács je očitno živel pod poraznim vtisom, ki ga je na levo naredila »očiščena verzija« Engelsovega Predgovora k Marxovim *Razrednim bojem v Franciji*, ki je nastala pod pritiskom nemškega socialnodemokratskega vodstva; avtentična verzija, pred izsiljenimi popravki, je bila natisnjena šele v tridesetih letih, medtem ko je Engelsov odpor dokumentiran šele s pismom, ki je bilo natisnjeno leta 1967.¹⁷ Danes je prav tako znano, da Engels ni avtor delitve na »dialektični plus historični materializem«, temveč da je ta delitev nastala v kabinetih Kautskega na eni in Plehanova na drugi strani.

Že v dneh nastanka *Zgodovine in razredne zavesti* si je Karl Korsch prizadeval za drugačno obravnavanje Engelsa: v svojih *Kernpunkte* (1922) kot tudi v *Marxizmu in filozofiji* (1923) je izrecno govoril o »Marx-Engelssche Auffassung« (Marxovo-Engelsovo pojmovanje) in pri tem je zelo dosleden. Potem ko v »Pogovoru namesto predgovora«¹⁸ pozdravlja Lukácsovo knjigo, si pridržuje pravico kasnejšega nadrobnejšega obravnavanja »vsebinskih in metodičnih nesoglasij v posameznem«. V *Zdajšnjem stanju problema »Marksizem in filozofija«* (1930) to kritiko izrecno opravi, s tem da posebej kritizira Lukácsovo stališče do Engelsa. Posebej je treba opozoriti na 20. opombo (ki je očitno D. Rodin, avtor Predgovora k naši izdaji *Marxizma in filozofije*, ni zapazil). Tu sta poimensko kritizirana Lukács in Révai zaradi popolnega ločevanja Marxa in Engelsa. Tudi v samem *Marxizmu in filozofiji* Korsch kritizira zelo razširjeno verzijo, po kateri se je prav »stari Engels, v nasprotju s svojim filozofskim prijateljem Marxom, bojda zatekel k nekemu vseskozi naturalistično-materialističnemu svetovnemu nazoru« (nad op. 75). Če pa se ozremo na Lukácsovo samokritiko v Predgovoru izdaje 1967. leta (torej ne njegovo samokritiko iz 1933, ki nosi pečat specifične situacije in ki naj bi služila kot vstopnica za vrnitev v delavsko gibanje), bomo opazili, da tudi Lukács sam postavlja pod vprašaj prav ta svoja zgodnejša stališča. »*Zgodovina in razredna zavest* zastopa — nikakor ne v soglasju s subjektivnimi intencami svojega

¹⁷ Pismo R. Fischerju, pozneje tiskano v MEW 39, str. 424–5, prvič je bilo objavljeno šele 1967 v časopisu amsterdamskega inštituta *International Review of Social History*.

¹⁸ Karl Korsch: *Marxismus und Philosophie*, Archiv f. d. Gesch. d. Soz. u. d. Arbeiterbew. (Grünberg-Archiv) XI, Leipzig 1923, str. 121.

avtorja — objektivno neko tendenco znotraj zgodovine marksizma, ki je — čeprav kaže v svojih filozofskih utemeljitvah kot tudi v političnih sklepih velike razlike — vendarle hočeš nočeš usmerjena proti osnovam ontologije marksizma«, svojega avtorja pa postavlja v bližino levega avstromarksista Maxa Adlerja in »levega boljševika« Lunačarskega. V nadaljnjem tekstu Lukács ublaži svojo tedanjo kritiko Engelsa in kritizira svoje stališče nasproti eksperimentu. Najpomembnejša je Lukácseva samokritika v tisti točki, kjer opozarja na odsotnost kategorije »dela« in na konsekvence te odsotnosti za pojmovanje narave. Izogibanje vprašanjem narave — po Lukácsevih besedah — »slabi filozofske spopade, preprečuje, na primer, ostro razdelavo marksističnega pojma prakse«.

VI.

Lukácsovo delo *Zgodovina in razredna zavest* je doživelo enako usodo kot Korschev *Marksizem in filozofija*. Zdelo bi se, če ne pogledamo nadrobneje, da sta deli po svojem osnovnem stališču identični, vendar nas nekatere okoliščine opozorijo, naj bomo v svoji sodbi previdnejši. Najprej je tu tista razlika med njima, na katero opozarja Lukács sam, ko pravi, da ga je Korscheva usoda opozorila, da mora ravnati drugače, dodamo lahko, z več premisleka in po svojem mnenju modrosti. Medtem ko se je Korsch spustil v ostro politično polemiko, je Lukács previdno umaknil svoje področje delovanja v estetiko in na oddaljena filozofska področja. Takoj je tu druga okoliščina: vprašanje estetskih referenc. Od Karla Korschja pelje pot k Bertoltu Brechtu. Od Lukácsa pot ne pelje k Brechtu, temveč k tistemu, kar Lukács šteje za socialistično realistično književnost. Lukácsu je bliže celo tisto, kar sam imenuje meščanski kritični realizem, v ta predalček strpa književnost Thomasa Manna, kot pa Brechtova književnost, ki razbija ustaljene šablone. Brechtov epski teater je naslonjen na paradigmo znanosti in skuša vzpostaviti znanstveno kritično stališče skozi književnost. Brecht zato zavestno razbija vsako iluzijo, medtem ko književniki, ki so dragi Lukácsu, še naprej vztrajajo na iluzionistični književnosti. Da ne gre samo za razliko v značajih, je razvidno iz daljnosežnih filozofskih konsekvenc, ki jih imajo stališča ene in druge strani. Še bolj pa nas opozore na razliko med obema mislecema besede, ki jih je zapisal Korsch v *Zdajšnjem stanju problema »Marksizem in filozofija«*, v njih pa je na določen način predelal svoj pogovor, s katerim se konča izdaja *Marksizma in filozofije* v Grünbergovem arhivu. V *Zdajšnjem stanju problema »Marksizem in filozofija«* beremo tole: »S tega celotnega položaja današnje marksistične teorije se tudi pojasnjuje, da se je daleč največ kritikov mojega spisa ukvarjalo mnogo manj z ožjim krogom vprašanj, ki so omejena z besedama marksizem in filozofija, kot z dvema drugima problemoma, ki v tem spisu sploh nista izčrpno obravnavana, temveč se ju le dotikam. To je po eni strani delovanje marksizma samega, ki je za podlago vsem izvajanjem v mojem spisu, po drugi pa splošnejše vprašanje, v katerega se izteka specialno raziskovanje o razmerju med marksizmom in filozofijo na koncu koncev, se pravi, vprašanje po marksističnem pojmu ideologije ali razmerja med zavestjo in bitjo. V tej zadnji točki se trditve, ki jih postavljam v *Marksizmu in filozofiji*, večkratno dotikajo z izvajanjem, ki jih je Georg Lukács zgradil na širši filozofski podlagi v dialektičnih

študijah, ki so izšle ob istem času pod naslovom *Zgodovina in razredna zavest*. Izjavil sem v sklepni besedi k svojemu spisu, da sem z njimi v principu soglasen, medtem ko sem si pridržal za kasneje izčrpno zavzeti stališče do vsebinskih in metodičnih razlik v mnenjih, ki bi v posameznostih še obstajale. To izjavo so potem zlasti partijskokomunistični kritiki napačno tolmačili kot konstatiranje popolnega soglasja in tudi jaz si tedaj še nisem bil dovolj na jasnem, kolikšen domet imajo tiste razlike v mnenjih, ki med Lukácsom in menoj obstoje — poleg mnogih skupnosti najine teoretske tendence — dejansko in ne le v posameznostih. Iz tega razloga in iz drugih razlogov, ki jih tu ne kaže obravnavati, tedaj nisem ubogal pričakovanj, ki so mi jih na srce polagali moji partijskokomunistični napadalc, naj svoje nazore „razmejim“ od Lukácsevih in sem rajši pustil, naj kritiki zlivajo čez mene svoje priljubljeno slepo mešanje mojega in Lukácsevega „odklona“ od edino zveličavnega „marksistično-leninističnega nauka“. Tudi danes, ko drugi izdaji svojega spisa, ki izhaja nespremenjeno, ne morem več dodati nobenega takšnega principialnega strinjanja z Lukácsnimi nazori in so odpadli tudi vsi drugi razlogi, ki so me prej zadrževali, da se nisem prej izjavil o razlikah med najinimi mnenji, vendarle menim, da sva v bistvu v kritičnem stališču do stare in nove, socialdemokratske in komunistične marksovske ortodoksije objektivno tudi še zdaj z Lukácsom na eni fronti.«¹⁹ Korsch navaja torej, kot vidimo, kot skupno točko pravzaprav samo razmerje zavesti in biti. Skupno točko seveda v tem smislu, da se problem razredne zavesti večstransko stika v obeh obravnavah. Ob tem, ko govori Korsch o »širši filozofski podlagi«, pa moramo hkrati ugotoviti, da je problemsko polje obeh avtorjev v določeni meri različno. Medtem ko se Lukács v mnogo večji meri ukvarja z izpeljavo ožje filozofske problematike, pa zanemarja tisto plat, v kateri je Korsch mnogo močnejši. Mislim tu na zahtevo, naj se ortodoksija ne razume samo kot neka recepcija Marxa, torej kot slaba recepcija, kot pomanjkljivo poznavanje virov in kot površno mišljenje, temveč Korsch izrecno zahteva, naj se ortodoksija razišče v svoji zgodovinski dobi in kot izraz svoje zgodovinske dobe. Že v *Marksizmu in filozofiji* je začeto tisto razumevanje ortodoksije, ki je še mnogo bolj neprizanesljivo kot ugotavljanje o slabi recepciji, ravno zato, ker je navidezno spravljivo, ko namreč Korsch analizira mišljenje ortodoksije kot nujen izraz družbenih razmer, ki niso omogočale kakšnega globljega razumevanja Marxovih hotenj. Kot smo videli, Lukácsa to vprašanje preprosto ne zanima. Ko analizira ortodoksni marksizem, torej tisti ortodoksni marksizem, ki se sam za takega ima, in sooča to ortodoksijo z ortodoksijo v emfatičnem pomenu besede, mu je povsem dovolj, da ugotovi, da ortodoksi od Kautskega do Mehringa Marxa preprosto niso razumeli, temveč da je bil njihov spor z revizionisti o aktualnosti Marxove misli pravzaprav spor na isti struni, spor okrog kvantitete, torej spor o tem, kolikšen kos, ali večji ali le manjši del Marxove misli je zastarel. Tej izredno lucidni in dobro izpeljani tezi pri Lukácsu potem ne sledi vprašanje, odkod vendar ta skupnost med ortodoksi in revizionisti. Lukács si ne zastavlja vprašanja, kako to, da so ljudje, ki so bili neposredni učenci Marxa in Engelsa, tako lahkotno narobe razumeli Marxovo dialektiko. Za Korschja je to osrednje vprašanje. Korsch v primerjavi z Lukácsom manjka detaljne obravnave problema razredne zavesti, manjka mu globokih prodorov v dialektiko, ti problemi so

¹⁹ Karl Korsch: *Marxismus und Philosophie*, Frankfurt 1966, str. 34, netočen prevod *Marksizem in filozofija*, Ljubljana 1970, str. 3.

pri njem nakazani, vendar pa ne izpeljani. Lukács pa se tu spušča v poglobljeno obravnavo fenomenov. Njegove obravnave sicer ne gre idealizirati, o njenih notranjih mejah je bila že beseda. Tisto, kar je zunaj polja Lukácsvega interesa, pa je centralno pri Korsch. Korsch hoče misliti samo zgodovino marksizma in je prvi, ki je dal za znanstveno zgodovino marksizma realno podlago. Na ozadju tega je razumljivo tudi razhajanje med obema avtorjema, kar zadeva mesto Engelsove misli. Tu smo pri problemu, ki se začinja že za Engelsovega življenja v polemiki s frakcijo Mladih. Ta frakcija je okrog leta 1890 skušala z Engelsovo pomočjo bojevati boj zoper oportunistične tendence socialnodemokratskega vodstva, pri čemer je bila zanjo značilna tudi neka ultra leva neučakanost. Engels je tedaj zelo ostro zavrnil frakcijo Mladih in ji ni posvetil toliko pedagoškega erosa, kot ga je na primer posvečal Conradu Schmidtu. Odtlej je na socialnodemokratski levici v Nemčiji tlelo določeno nezaupanje do Engelsa. Ko pa mu je socialnodemokratsko vodstvo v marcu 1895 vsililo cenzuro predgovora k Marxovim *Razrednim bojem v Franciji* in je cenzurirani tekst bil na koncu videti kot eno samo zavzemanje za legalizem, proti slehernemu nasilju itd., je to nezaupanje še bolj zraslo, zlasti pa še potem, ko je Eduard Bernstein ta Engelsov tekst uporabil kot temeljno pričo k svoji polemiki zoper tisto, kar je imenoval blanquizem in revolucionarizem pri zgodnjih Marxu in Engelsu. Znano je stališče Roze Luxemburg:²⁰ če se vprašamo, ali gre za Engelsa ali za interprete Engelsa, potem moramo odgovoriti, da gre za interprete Engelsa, ne pa za napačna stališča samega Engelsa. Lukács v *Zgodovini in razredni zavesti* izreka vsaj sum, češ da gre za Engelsovo vulgarizacijo Marxa, medtem ko Korsch vztraja na enotnosti njune misli. Lukács to stori v *Zgodovini in razredni zavesti* tem lažje, ker se mu vse govorjenje o naravi zdi pravzaprav padec nazaj v napačni naturalizem. Ne ve, da bi moral potem še tem bolj obtožiti za tak napačni naturalizem samega Marxa.²¹ Zato mora v predgovoru 1967 vzeti te očitke v največji meri nazaj. Korsch pa je svoje razumevanje marksizma zgradil na enotnosti stališča Marxa in Engelsa in s tem seveda ne izključuje možnosti manjših, terminoloških ali pa tudi siceršnjih razlik med Marxom in Engelsom, vendar v teh razlikah ne vidi kapitalnega problema, s katerim bi se morala misel posebej ukvarjati.

Zgodovinsko učinkovanje *Zgodovine in razredne zavesti* se začinja takoj, vendar kasneje dosti zamre, čeprav *Zgodovina in razredna zavest* živi dalje zlasti skozi frankfurtsko šolo. Četudi avtor ne dovoljuje ponovne izdaje, delo vendarle učinkuje, in znano je zlasti, kako vehementno polemizira z njim Heidegger v svojem delu *Sein und Zeit*. Herbert Marcuse se v svoji študiji *O konkretni filozofiji* (1929) že opredeljuje v tem sporu in se postavlja na Lukácsovo stran. Odtlej vsaj je v delu frankfurtske šole *Zgodovina in razredna zavest* formativno navzoča. Problematika postvarjenja je ravno iz *Zgodovine in razredne zavesti* prešla tako v frankfurtsko razmišljanje kot kasneje v francoski eksistencializem. V določenem smislu lahko celo rečemo, da je *Zgodovina in razredna zavest* delo, ki je posredovalo med Marxovo koncepcijo odtujitve

²⁰ Roza Luxemburg: *Ustanovni kongres KP Nemčije*, v: Izbrani spisi, CZ, Ljubljana 1977, str. 880–888.

²¹ Prim. Božidar Debenjak: *Friedrich Engels – Zgodovina in odtujitev*, Maribor 1981, zlasti str. 211–215. Tudi znamenito vzporejanje med Marxom in Darwinom, ki so ga kritiki, Lukácsovi epigoni, tako zelo očitali Engelsovemu govoru na Marxovem grobu, ima dve vzporednici že za Marxovega življenja: prvič, sam Marx je Engelsu sugeriral, naj to stori v recenzijah *Kapitala*, in drugič, Marx je dvakrat poiskal zvezo z Darwinom in mu celo ponudil posvetilo angleškega *Kapitala*. Prim. o tem Vestnik IMS 1984/1–2, str. 159 in 162.

in problemom odtujitve v vsej sodobni filozofiji. Tudi eksistencializirajoči marksizem, ki je v petdesetih in začetku šestdesetih let našega stoletja v svetu in pri nas pomagal ponovno odkrivati problematiko zgodnjega Marxa, je bil pod vplivom Lukáseve *Zgodovine in razredne zavesti*. Šele od leta 1967 pa to delo ponovno širše učinkuje, postalo je spet dostopno in s tem odprto analizi in refleksiji. Dasiravno ne bo začelo učinkovati na slovenski prostor šele s slovenskim prevodom, temveč se je ta učinek začel že znatno prej, je izid tega dela ob avtorjevi stoletnici rojstva še tembolj izvršitev nekega kulturnega dolga.

IMENSKO KAZALO

- Adler, M. 12, 40
 Aishil 148
 Anselm Canterburyjski 117
 Aristotel 67, 105, 148
 Avenarius, R. 111

 Bachofen, J. J. 148
 Bacon, F. 106, 117
 Ballod, K. 84
 Bauer, B. 118, 137
 Bauer, O. 53, 54, 57, 58, 212
 Bebel, A. 214
 Bentham, J. 154
 Bergbohm 103
 Bergson, H. 104
 Berkeley, G. 106, 108, 119
 Bernstein, E. 15, 36, 38, 52, 53, 58, 59, 62,
 152, 174, 204, 210, 221, 232
 Bloch, E. 136, 137, 159
 Bloch, J. 45
 Blum (= Georg Lukács) 21, 24, 26
 Böhme, J. 10, 106
 Brandler, H. 20
 Briand, A. 174
 Buharin, N. 7, 22, 170, 184, 232
 Bücher, K. 90
 Burke, E. 103

 Carlyle, T. 76, 122, 137, 158, 173
 Cassirer, E. 106, 108, 117, 121, 161
 Cohen, H. 111
 Comte, A. 40, 127, 134
 Condorcet, A. 127
 Corneille, P. 148
 Cunow, H. 42, 44, 71

 Descartes, R. 105, 109, 117, 118
 Dietzgen, J. 29, 30
 Dilthey, W. 15, 133
 Dostojevski, F. M. 194
 Dühring, E. 192
 Dvořák, A. 133

 Eckhart, mojster 127, 160
 Eckstein, F. A. 53
 Engels, F. 13, 14, 22, 24, 25, 27—29, 34, 35,
 37, 42, 45, 63, 65, 68, 70, 71, 74, 80, 99,
 100, 119, 120, 140, 142, 148, 159, 163, 175,
 177, 178, 180, 184, 185, 187, 190, 192, 194,
 206—208, 214, 220, 221, 225, 228, 230
 Epikur 128

 Feuerbach, L. 13, 15, 24, 29, 45, 83, 84,
 108, 146, 155, 157, 160, 163
 Fichte, J. G. 23, 43, 44, 110—113, 118, 123,
 124, 129, 136, 227
 Fiedler, K. 124
 Fischer, R. 20
 Flaubert, G. 124
 Fludd, R. 106
 Fogarasi, A. 98
 Franklin, B. 67, 159
 Friderik Veliki 181

 Galilei, G. 37, 117, 122
 Goethe, J. W. 120, 123, 125
 Goldmann, L. 15
 Görlitz 232
 Gottl, F. 90, 92, 93, 106
 Guesde, J. 48

 Hamann, J. G. 104, 125
 Hegel, G. W. F. 8, 15, 16, 23, 25, 27, 29—
 31, 34, 35, 38, 39, 43—46, 51, 52, 55, 56,
 59, 66, 72, 83, 84, 114, 116, 118, 119, 124
 —126, 128—130, 134, 135, 137—140, 142,
 144, 146, 149—151, 156, 157, 161, 164—
 167, 169, 178, 180, 187, 226
 Heidegger, M. 15, 17
 Helvetius, C. A. 121
 Heraklit 150, 151
 Herzen 51
 Hess, M. 7, 15, 23, 24
 Hilferding, R. 47, 102, 219
 Hobbes, T. 105, 117, 121

- Holbach, P. H. 121, 127
 Holst, R. 10
 Horthy, N. 19, 20
 Hugo, C. 103, 161
 Hume, D. 106, 108, 119
 Husserl, E. 110
- Jacobi, F. H. 160
 Jellinek, G. 103
 Junius, H. 203
- Kant, I. 15, 43, 44, 59, 98, 105, 107—109, 113—116, 119—121, 123—125, 138, 159, 161, 164, 165, 169, 226, 227
 Kapp, W. 10, 237
 Karner 70
 Károly, A. 223
 Kautsky, K. 8, 15, 162, 181, 194, 207, 210, 212, 219, 226, 239
 Kelsen, H. 103
 Kemal Paša 203, 225
 Kepler, J. 121
 Kerenski, A. 223
 Kierkegaard, S. 8, 15
 Kirschmann 55
 Kopernik, N. 180
 Korsch, K. 21
 Kroner, R. 15
 Kun, B. 9—11, 20
 Kuzanski 126
- Landler, E. 11, 19, 20
 Lange, F. A. 117
 Lask, E. 108, 110, 111, 126, 166
 Lassalle, F. 7, 23—25, 56, 134, 151, 161, 162, 169
 Leibniz, G. W. 105, 106, 109, 110, 124
 Lenin, V. I. 7, 9—11, 13—15, 19, 20, 22, 27—29, 48, 56, 163, 166, 188, 200—203, 205, 207, 208, 210, 212, 213, 215, 217, 218, 221, 224, 225, 231, 236—241
 Lensch, P. 174, 210
 Levi, P. 201, 237
 Lifšic, M. 24, 25
 Locke, J. 108, 121
 Löwith, K. 15
 Ludvik XVI. 223
 Lukács, G. 7, 15, 21, 22, 24, 35, 103, 111, 182, 186, 187, 194, 209
 Lunačarski, A. V. 12
 Luther, M. 121, 158
 Luxemburg, R. 8, 12, 27, 28, 52—60, 62, 74, 102, 152, 183, 198, 201—206, 208—213, 217, 219—221, 228
- Mac Culloch, J. R. 57
 Mach, E. 111
 Maimon, S. 110, 124, 165
 Marat, J. P. 76
 Marx, K. 7, 13—16, 18, 19, 22—25, 27—31, 33—46, 51—56, 59, 60, 63—67, 69, 70, 72, 74, 75, 77, 79—85, 87—89, 91, 92, 94, 99
- 103, 105, 116—121, 131, 133, 135—138, 142, 144—151, 153, 154, 156, 157, 163, 164, 166, 168, 169, 173—175, 177, 178, 180—187, 192, 194—196, 206, 216, 221, 227, 230
 Masslow, A. 20
 Mehring, F. 25, 65, 147, 181
 Mignet, F. 76
 Millerand, A. 174
 More, Th. 67
 Münzer, Th. 159
- Napoleon 73, 181
 Natorp, P. 105
 Newton, I. 119, 123
 Nietzsche, F. 137
 Noske, G. 62
 Novalis 128
- Oidip 55
- Pannekoek, A. 10, 194, 210, 217, 219
 Parvus (= A. Helphand) 174
 Platon 67, 105, 117, 126, 165
 Plehanov, G. V. 15, 25, 29, 121, 124, 127, 134, 137, 139
 Poincaré, H. 111
 Preuß, H. 103
 Proklos 109, 169
 Prometej 66
 Proudhon, P. J. 41, 55, 57, 138, 186, 193
- Quesnay, F. 102
- Ranke 64
 Révai, J. 21, 168, 217
 Ricardo, D. 40, 53—55, 64, 74, 103, 173, 184
 Rickert, H. 40, 110, 111, 132—134, 137, 165
 Riegl, A. 133
 Rodbertus, J. K. 55
 Rousseau, J. J. 122, 180
 Ruge, A. 194
 Rühle 210
 Ruskin, J. 122
- Sartre, J. P. 15
 Savinkov, B. 197
 Say, J. B. 57
 Scheidemann, P. 62
 Schelling, F. W. 16, 124, 126
 Schiller, F. 122—124
 Schlegel, F. 124, 127
 Schmidt, K. 100, 206
 Schmitt, C. 7
 Schopenhauer, A. 31, 64, 165
 Serrati, G. M. 203, 210, 237
 Shakespeare, W. 148
 Simmel, G. 7, 95, 136
 Sismondi, J. 55—57, 76, 133, 173, 184
 Smith, A. 54, 64, 102, 173
 Solger, K. 124
 Sombart, W. 90, 174
 Somlo, F. 104

- Sorge, F. A. 79
Sorel, G. 8
Spann, O. 7
Spencer, H. 40, 127, 134
Spinoza, B. 105, 106, 109, 115, 124—126, 129
Stahl, F. 103
Stalin, J. V. 19, 20
Stammmler, W. 104, 111
Ströbel, H. 210
Struve, P. B. 27, 174
Susmann, M. 25
Szabó, E. 8, 68
Szamuely, T. 9

Taylor, G. R. S. 90
Terracini 10
Thalheimer, A. 20
Tönnies, F. 106, 118
Tolstoj, L. N. 158

Tomaž Akvinski 105
Trocki, L. D. 205, 226
Tugan-Baranovski, M. I. 57, 58, 102, 174

Vaihinger, H. 111
Vico, G. 105, 128
Voltaire 103
Vorländer, K. 29

Warski, A. 201
Weber, A. 90, 95
Weber, M. 7, 66, 95, 96, 98, 107, 134, 142, 159, 161, 229
Windelband, W. 111
Wittfogel, K. A. 7, 23
Wundt, W. 104

Zenon 169
Zetkin, K. 201, 210
Zinovjev, G. J. 10, 11, 48, 207, 239

