

POJMOVANJE BITI PRI K. MARXU

SPODLETELOST MARXOVE KRITIKE HEGLA

Rok SVETLIČ

Znanstveno-raziskovalno središče Koper, Pravni inštitut,
Garibaldijeva 1, 6000 Koper, Slovenija

rok.svetlic@zrs-kp.si

Povzetek

V pričujočem sestavku tematiziramo odnos med bitjo in mišljenjem, kakršnega najdemo v zgodnji Marxovi misli. Izkaže se, da kljub programskemu fokusiranju na »dejstva«, s čimer želi Marx prelomiti z idealizmom, mišljenje biti ne uspe zajeti. To se manifestira v aporijah, ki izmenično napotujejo na polaganje težišča na bit (koncept naravoraslosti) in na mišljenje (koncept ideologije). Zato je tudi nauk o odpravi odtujitve razklan z zahtevo, da subjekt mora in hkrati ne sme prevzeti nosilne vloge pri

njeni odpravi. Ista težava se zrcali v statusu proletarske revolucije, ki naj po eni strani izhaja iz »rešene uganke zgodovine«, tj. iz absolutne vednosti, hkrati pa naj absolutno vednost šele realizira. Izkaže se, da ideal konca odtujevanja ostaja abstrakten, zato lahko tako vsebino kot normativnost črpa le iz konflikta s predanim svetom.

Ključne besede: ontologija, filozofija zgodovine, K. Marx, G. W. F. Hegel.

Conceptualization of Being in K. Marx. The Failure of Marx's Critique of Hegel

Abstract

The article thematizes the relationship between the Being and thinking in Marx's early philosophy. It can be demonstrated that despite of a programmatic focus on "facts"—introduced to emphasize the rupture with German idealism—thinking is not able to reach the Being. This failure is manifested in several aporias of Marx's philosophy. On the one hand, the accent lies on the Being ("naturalness"), on the other, however, on thinking ("ideology"). Consequently, also the teaching about the end of alienation is split by the demand that the subject must, and at the same time must not, take a leading role in its elimination. The same problem is reflected in the status of the proletarian revolution, which, on the one hand, should have its mandate in the "solved mystery of history," i.e., in the absolute knowledge, on the other hand, however, this absolute knowledge is yet to be realized by it. The ideal of the end of alienation remains abstract and can get its content as well its normativity only from the conflict with the pre-existing world.

Keywords: ontology, philosophy of history, K. Marx, G. W. F. Hegel.

V naslednjih vrsticah bomo nagovorili nekatere probleme ontologije, kakršne lahko najdemo v zgodnji Marxovi filozofiji. Videli bomo, da jo zaznamuje aporija, ki priča o sistemski napaki pri koncipiranju odnosa med mišljenjem in bitjo. Po eni strani njegovi spisi izražajo brezkompromisno zahtevo po naslanjanju mišljenja na bit. O tem priča energična uporaba izraza »dejanski«: išče se »dejanski« človek, »dejanski« odnosi itd. Po drugi strani pa njegova misel biti ne zmore prenašati, zaradi česar projekt neizogibno spodleti.

Čeprav se Marxova misel konstituira skozi prelom s Heglovo, so njegove težave še najbolj podobne posameznim etapam izkustva naravne zavesti, ki jih Hegel opiše v *Fenomenologiji duha*. Če bi strnili napako Marxove filozofije, bi jo lahko opisali kot šibkost mišljenja, nezmožnost prenašanja biti. S Heglovimi besedami: »[Zavesti] manjka sila odsvojitve, sila narediti se za reč in prenašati bit.« (Hegel 1998, 334) Začeti bi morala z lekcijo, ki jo podata prvi dve poglavji *Fenomenologije*. Prav tu mišljenje počasi začne izgubljati averzijo do (tostranskega) človeka in (tega) sveta, kar postopoma pripelje do tega, da začuti »do njiju spokoj in ju more prenašati« (Hegel 1998, 125).

Preden pristopimo k tematizaciji opisane problematike, je potrebno opredeliti, na katerem horizontu bo potekala razprava o mišljenju biti pri Marxu. S tem bomo načrtali tako dinamiko razprave kot tudi opredelili njen domet.

103

1. Horizont razprave

Ker se osredotočamo na Marxovo razumetje biti, ki ga filozofsko izoblikuje sprva skozi nadaljevanje in nato skozi kritiko Heglove misli, se omejujemo na ontološki horizont, ki njuno srečevanje zavezuje. Poglobljen uvid vanj ponujajo Heideggrove interpretacije Heglove filozofije, v katerih osvetli ključna izhodišča njegovega sistema. Za Heideggro je značilen ambivalenten odnos do Hegla, saj po eni strani ni objavil nobene celostne študije o tem avtorju, po drugi strani pa najdemo jasen kontinuum interesa za njegovo filozofijo.¹ Ta ambivalenca se lepo zrcali tudi v stališču, da Heglovo filozofijo zaznamuje »neverjetna plodovitost [...] in hkrati popolna dolgočasnost« (Heidegger 2009, 54).

¹ Za več o tem prim. Prole 2007.

V razpravi »Die Negativität. Das Nichts – der Abgrund – das Seyn« se previdno loti iskanja vstopne točke v Heglov sistem, ki mu bo dorasla, hkrati pa »bo ležala v njem samem, bistveno kot njegov nedostopen in ravnodušen temelj« (Heidegger 2009, 4). Pri tem kot fenomen, ki najbolj zgoščeno opredeljuje Heglovo razumetje biti bivajočega, izpostavi *negativnost* in ne, kot bi morda pričakovali, sam koncept biti. Izkaže se, da je to točka, na kateri najlažje prepoznamo, v čem Hegel zgreši možnost za izvirno mišljenje biti, saj se prav tu usodno določi odnos do nič. Negativnost namreč ne izhaja iz izkustva nič, pač pa je obratno, nič je razumljen iz *razlike zavesti*, tj. iz dejstva, da je »bistvo zavesti samozavedanje: vsak cogito je obenem cogito me cogitare« (Heidegger 2009, 76). Z drugimi besedami, Heglova filozofija nič »ne jemlje resno«.

104 V Heglovi filozofiji sicer srečamo tematizacijo biti in nič na neštetihih mestih, odnos biti in nič stoji v samem osrčju *Znanosti logike*. Toda tako bit kot nič sta tu razumljena skozi »predmetnost«, tj. na horizontu zavesti oz. samozavedanja. Govorjenje o niču tako pride korak prepozno, ko je »vse negativno, nično [Nichthafte] že žrtvovano« (Heidegger 2009, 14). Nič je, kot beremo na začetku *Znanosti logike*, dostopen le kot *praznost* mišljenja: »Nič zreti ali misliti ima nek pomen [...] in tako v našem zrenju ali mišljenju nič je (eksistira)« (Hegel 1991, 74). S tem pa je možnost mišljenja nič – »Misliti Nič pomeni: izkusiti resničnost biti in stisko [Not] bivajočega v celoti« (Heidegger 2009, 15) – že zamujena.

Zato bit v Heglovem sistemu ni tematizirana kot tisto, kar on imenuje »bit«, pač pa kot tisto, kar imenuje »dejanskost«: »bit' je temeljna beseda filozofije. Kar mi v tem bistvenem in hrkati v izhodiščnem zgodovinskem smislu imenujemo ,bit', pomeni za Hegla ,dejanskost'« (Heidegger 2009, 10). Ni naključje, da je ravno na tej točki Marx napadel Heglov sistem, išoč »dejanskega« in ne »fantastičnega« človeka, odnose itd. V tistem, kar je bilo v prvi polovici 19. stoletja »dejansko«, Marx namreč ni mogel, za razliko od Hegla, prepoznati udejanjenja *smotra*. Razlog je v tem, da biti, razumljene kot dejanskost, ne moremo razumeti brez *telosa*: »Tisto, kar mi, v skladu z začetki zahodne filozofije, imenujemo bit, se pri Heglu imenuje dejanskost; in to poimenovanje ni naključno, saj je pri Aristotelu ob koncu prvega začetka vnaprej določeno: *energeia* – *enteleheia*.« (Heidegger 2009, 50) Z drugimi besedami, Marx ni mogel v svetu najti niti najmanjšega enačaja med dejanskostjo in umnostjo.

Pomislek o podpisu *enteleheie* v dejanskosti z začetka 19. stoletja je legitimen. Toda Marx v svoji kritiki ni uspel razviti novega pojmovnega aparata, zato se mu Heglov ves čas vrača skozi zadnja vrata. Zaradi tega – kot bomo pokazali v tej razpravi – ne opazi, da obtiči v aporijah, ki zaznamujejo poskuse t. i. »narave zavesti« v razdelkih »Zavest« in »Samozavedanje« *Fenomenologije duha*. Povedano drugače, Marxova programska maksima materializma, da »zavest nikoli ne more biti kaj drugega kot osveščena bit, in bit ljudi je njihov dejanski življenjski proces« (Marx in Engels 1971b, 25) ni nič drugega kot napoved naivnosti, ki jih Hegel ne le razume, pač pa tudi zadovoljivo pojasni. Marxovo hrepenenje po stiku mišljenja z »dejanskostjo« posledično spodleti po njegovih lastnih kriterijih.

Videli smo, da se bo pričujoča razprava odvijala na horizontu kartezijanske redukcije biti bivajočega na predstavljenost predstavljenega. Ne smemo pregledati, da se je pot za to redukcijo pripravila že davno pred novim vekom, ko je, kot beremo, npr., v šesti knjigi *Nikomahove etike*, *aletheuein* duše postal v prvi vrsti *logizesthai*. S Heideggrovimi besedami: »kolikor se Vernehmen (nous) opredli kot mišljenje (logos – ratio, um), tedaj postane bit Gedachtheit – to pa je določenost biti, ki je v temelju tako ‚idealistične‘ kot ‚realistične‘ interpretacije nanašanja na bivajoče« (Heidegger 2009, 40). Ta premik je torej podlaga obeh, tako idealistične kot materialistične plati filozofskega stika med Marxom in Heglom. Gre za mišljenje tostran ontološke difference, kjer je nič vnaprej »žrtvovan«. Na ta način nič postane obvladljiv, udomačen, simboliziran, denimo, s pokopom kot negacijo negacije.

Vseeno je treba opozoriti, da je Heglova misel že preseгла naivno kartezijanstvo. V prvi vrsti je preseгла ontološko agonijo odzivanja na brezsvetnost refleksivnega subjekta, ki ga napoti na stvaritev sveta iz nič, *ex nihilo*. T. Hobbes, denimo, kreacijo vseh institutov socialnosti izpelje z družbeno pogodbo,² pri čemer mu »nič« predstavlja teorem naravnega stanja. Jakobinci in Marx za osvobajajoči »nič«, ki naj omogoči neovirani »fiat!«, že potrebujejo dejansko uničenje obstoječega sveta, revolucijo. V tem je med Heglom in Heideggrom celo neka vzporednica, saj znata oba s filozofsko hvaležnostjo sprejeti tisto, kar v neki

2 B. Ludwig opozori, da pri Hobbesu »ljudje, z ustvarjanjem Leviathana posnemajo božje stvarjenje človeka« (Ludwig 2008, 65). Na isti način, kot je bog ustvarjal s sebi lastnim »zgoti se« (*fiat*), morajo »ljudje ustvariti mir v svojem svetu s pomočjo sebi lastnega ‚fiat‘, tj. s pomočjo pogodb« (Ludwig 2008, 67).

dobi poda bodisi »bitna zgodovina« (Heidegger) bodisi »svetovna zgodovina« (Hegel). Tako je za Heideggerja bistvo človeka, »da je čakajoči, ki čaka bistvo biti s tem, da ga misleč varuje« (Heidegger 1967b, 370), za Hegla pa spoznanje, da človek »ne more preskočiti duha svojega ljudstva, tako kot ne more preskočiti zemlje« (Hegel 1999, 77). Obema mislecema je torej jasno, da pri svetu *ne* gre za to, »[...] da ga spremenimo«. Vsaj ne način, kot je to predvidel Marx.

E. Fink pojasnjuje zmožnost Heglove filozofije za spravo s svetom v okoliščini, da je vnesla ključne poteze antične ontologije v novoveško paradigmo:

Novi vek razume pojem prvenstveno kot nekaj subjektivnega; umnost primarno ni moč, ki bi vladala v bivajočem, pač pa ima le-to način biti subjekta; [...] za antično dojetje biti je bivajoče v samem sebi umno; pojem je *ousia in to ti en einai*; bistvo je v bivajočem samem. [...] Hegel obeh temeljnih pozicij zahodne metafizike ne poveže le na zunanji način, dejansko ju misli skupaj. (Fink 2010, 53)

106 V tem je Hegel nadaljevalec Aristotelovega spoznanja, da »[...] obstaja [...] um, ki je takšne vrste, da postane vse stvari [...]« (Aristotel 1993, 430a).³ Brez tega ne bi mogel razviti gibanja naravne zavesti, ki poganja tok celotne *Fenomenologije duha*, in ga pri tem razumeti kot »sebe izvršujoče ontologije« (Fink 2010, 53).

Paralelo med Heglovo mislijo in grštvom vidi tudi H.-G. Gadamer. Opozori na dolg, ki ga ima nauk o refleksijskih določilih iz *Znanosti logike* pri Platonovem nauku o prepletanju idej:

In v tem smislu je prva resnica Heglove logike platonska resnica, ki jo najdemo v *Menonu*, kjer preberemo, da je vsa narava medsebojno povezana, in da je torej pot sprave ene stvari pot sprave vseh stvari. Ni posamičnih idej in smoter dialektike je odpraviti neresničnost njihove ločenosti. [...] Zanj [tj. za Hegla, op. R. S.] so objektivni in refleksijski

3 V zvezi z odnosom mišljenja in biti pri Aristotelu velja omeniti tudi znamenito Heideggerovo interpretacijo petih načinov »resnicevanj« (*aletheuein*) duše, ki jih razgrne v šesti knjigi *Nikomahove etike*. Heidegger (npr., v marburških predavanjih v letu 1924/25; GA 19) pokaže, kako v teh načinih bivajoče »postane dostopno, se prisvoji in obvaruje« (Heidegger 1996, 30).

pojmi le različne stopnje istega razvoja. Pojma »biti« in »bistvo« se dovršita v nauku o »pojmu«. Kar se tu pokaže, je enotnost mišljenja bistva in biti, kar ustreza na eni strani Aristotelovemu, na drugi pa prav tako Kantovemu konceptu kategorije. (Gadamer 1980, 68)

Podobno kot Fink tudi Gadamer zaznava močno naslanjanje Heglove misli na antično tradicijo mišljenja bivajočega. In prav to ji omogoča, da jo lahko na tem mestu vzamemo, četudi je v temelju zavezana kartezijanski redukciji, za verodostojno referenco pri kritiki Marxove ontologije. Z drugimi besedami, kljub temu da bit (tako kot nič) razume na horizontu predmetnosti, je Hegel že zmožen prepoznati (npr. razsvetljenski) poskus snovanja novega sveta zgolj kot »krparijo človeškega uma« (Heidegger 1967a, 231).

2. Točka trka

Čeprav je materializem v osnovi ontološka agenda, ga Marx primarno ne artikulira na tej ravni. Njegov razkol s Heglom se pojavi na neki drugi točki, ne glede koncipiranja odnosa med mišljenjem in bitjo, temveč glede ocene udejanjenosti smotra v svetu. Celotno Marxovo fiksiranje na »dejanskost«, v čemer je materialnost njegove filozofije, je naknadno in podrejeno utemeljevanju razhajanja na tej točki. Ta punktualnost njunega razhajanja se zrcali tudi v okoliščini, da Marx gradi na zelo podobnem pogledu na dovršitev človekove eksistence, kakršen je Heglov. Kar je za tega življenje ob zadovoljitvi vseh bistvenih razsežnosti človeka, je za Marxa »popoln, zavestno in znotraj vsega bogastva dozdejšnjega razvoja nastali povratek človeka za sebe kot družbenega, tj. človeškega človeka« (Marx 1969c, 332). Ta »povratek« gradi na spravi, konceptualizacijo katere si prav tako sposodi pri Heglu:

Ta komunizem je kot dovršen naturalizem = humanizem, kot dovršen humanizem = naturalizem, je resničen razplet spora med človekom in naravo ter človekom, resničen razplet spora med eksistenco in bistvom, med upredmetovanjem in samopotrjevanjem, med svobodo in nujnostjo, med individuumom in redom. Komunizem je rešena uganka zgodovine in ve, da je ta rešitev. (Marx 1969c, 332–333)

Tekom razvoja Maxove misli se med avtorjema vseeno izoblikujejo nespregledljive razlike. Ena od njih je v (ne)dejanskosti tistega, kar Marx imenuje »rešena uganke zgodovine«. Heglov opis udejanjenosti smotra je prepuščen sproščenemu poletu Minervine sove, sodbi za nazaj: to naj bi bilo več ali manj duhovno stanje tedanje Evrope (pustimo kontroverze o koncu zgodovine zaenkrat ob strani). Gre za točko, do katere je pripeljal zgodovinski razvoj in jo lahko opišemo v vsej njeni polnosti, nizajoč institucije, zakonodajo, umetnost in druge upodobе duha tistega časa. Tej polnosti stoji naproti Marxova zadrega pri opisovanju »rešene uganke zgodovine«, saj ta temelji na perspektivi *pričakovanja* dovršitve dejanskosti, ki leži v prihodnosti. Zato je njen opis lahko le bodisi abstrakten bodisi negativen.

108 Marx tako govori o razmerah, v katerih lahko človek »spravi iz sebe vse svoje generične moči« (Marx 1969c, 379) in v katerih naj bi »na mesto stare meščanske družbe z njenimi razredi in razrednimi nasprotji stopila asociacija, v kateri je svoboden razvoj slehernega pogoj za svoboden razvoj vseh« (Marx in Engels 1971a, 613). Za to naj bi bila, med drugim, nujna »pozitivna odprava privatne lastnine« (Marx 1969c, 332) in konec odtujevanja, ki zagotovi »povratak človeka iz religije, družine, države itn. v njegovo človeško, tj. družbeno bivanje« (Marx 1969c, 333). To pa naj bi bilo možno le na osnovi »tiste teorije, ki razglša človeka za najvišje bistvo človeka« (Marx 1969b, 208). Vidimo, da Marx lahko smoter, ki naj ga sprava antagonizmov udejanji, zajame le s pomočjo abstraktnih (»generične moči«, »asociacija«, »povratak v družbeno bivanje« itd.) in negativnih (ne-»meščanska družba«, ne-»lastnina« itd.) orisov.

Poskus realizacije abstraktnih določil vselej prinaša velika tveganja. Danes najprej pomislimo na jamstva posameznika v odnosu do oblasti. Ker pa revolucija predvideva ravno odpravo posameznika (razumljenega kot *bourgeois*), ki nastopa kot glavna ovira za realizacijo človeške emancipacije, ni možno računati na tradicionalna jamstva, razvita v kontraktualistični tradiciji. Na konceptualni ravni taka jamstva naj ne bi bila niti potrebna, saj se obeta »asociacija, v kateri je svoboden razvoj slehernega pogoj za svoboden razvoj vseh« (Marx in Engels 1971a, 613). Če parafraziramo Rousseauja, se obeta ureditev, ki je »že samo s tem, da obstaja, vedno to, kar mora biti« (Rousseau 2001, 25).

Resda tudi drugi avtorji gradijo na abstraktnih principih, tako Kant, denimo, piše o večnem miru, v katerem so prav tako – sicer na neki drugi

ravni – odpravljeni antagonizmi. Vendar je to zgolj regulativna ideja, zenit, ki osmišlja dejanja tukaj-in-zdaj in za katero je vnaprej jasno, da ne bo nikoli *udejanjena*. Pri Marxu pa gre, nasprotno, za pričakovanje dejanske in dokončne spremembe. Na tem njegov koncept stoji in pade. Znan je Marxov očitek bivšim somišljenikom, da snujejo impotentne filozofske sisteme, domet katerih je, da gredo s frazami nad fraze. Toda sam prav tako nima ponuditi več kot fraze o »svobodnih asociacijah«, o »pozitivnem humanizmu« itd. Toda njegove fraze niso usmerjene zoper druge fraze, pač pa kličejo k revoluciji.

Revolucija naj odpravi svet, v katerem Marx ni zmožen videti niti sledu udejanjenosti smotra. Ta nezmožnost se lepo zrcali v diametralno nasprotni oceni človekovega odnosa do religije, čeprav jo opiše na domala identičen način kot Hegel. Tako zapiše, da četudi

samega sebe se zavedajoči človek, kolikor je duhovni svet [...] spoznal in odpravil kot samopovnanjanje, toisto vendar v tej samopovnanjeni podobi potrjuje in ga izdaja za svoje resnično bivanje, ga ponovno vzpostavlja, trdi, da je v svoji drugobiti kot taki pri sebi, da torej po ukinitvi npr. religije, potem ko spozna, da je religija produkt samopovnanjanja, vendarle najde svojo potrditev v religiji kot religiji. (Marx 1969c, 385–386)

109

Okoliščina, da je subjekt »v svoji drugobiti pri sebi«, je jedro Heglove definicije svobode. Toda Marx v tem ne vidi razrešitve heterogenosti religije, nasprotno, še vedno mu ostaja – četudi sam zapiše, da subjekt v njej ostaja »pri sebi« – nekaj tujega. Vsako potrditev v »religiji kot religiji« namreč *a priori* razume kot izgubo človeka: »Čim več postavi človek v boga, tem manj obdrži v samem sebi.« (Marx 1969c, 303)

Ta pasus je lepa ilustracija okoliščine, da Marx ne preseže naivnega kartezijanstva, kjer je subjekt zgolj v neposrednem samonanašanju, v varnih nebesih abstraktnih miselnih figur, »pri sebi«. Ne zmore pa se prepoznati v kateremkoli obstoječem »produktu samopovnanjanja« in spoštovanje avtoritete takega samopovnanjanja, četudi povsem svobodno, je za Marxa lahko le hlapčevanje: »Luther je vsekakor premagal hlapčevstvo iz pobožnosti, ker je na njegovo mesto postavil hlapčevstvo iz prepričanja.

Zlomil je vero v avtoriteto, ker je restavriral avtoriteto vere.« (Marx 1969b, 201) Vse fenomene obstoječega sveta razume kot radikalno drugobit, ki jo lahko odpravi le revolucija, njihovo uničenje. Poskus prenosa te naivne predstave od domačnosti, dostopne le v abstraktnih naznačbah, v svet napoveduje nerešljive težave.

3. Od »misticizma« k »dejanskosti« in nazaj

Marx idealizmu pripisuje abstraktnost, ki naj ne bi presegla ravni »fraz«. Vzrok za to vidi v okoliščini, da naj bi bil idealizem, rečeno metaforično, za 180 stopinj obrnjen v napačno smer: proč od »dejanskosti«. Zato si za nalogo zada poiskati izvoren stik mišljenja z dejanskim svetom, torej s krajem, kjer osvoboditev človeka edino šteje. Poskus zgrabiti ta tukaj-in-zdaj ga napoti k nadomestitvi idealistične perspektive z materialistično. Verjame, da je Heglova filozofija zgolj naivni »misticizem« (Marx 1969a, 60), zaradi česar v njem niti »običajna empirija nima za zakon svojega duha« (Marx 1969a, 60). Obračanje z glave na noge zahteva revizijo celotnega znanstvenega aparata. Retoriko »duha«, »zavedanja«, »samozavedanja« nadomesti retorika »dejanskosti«: dejanski človek mora odvreči dejansko hlapčevanje, v dejanskem svetu itd.

Absolutni idealizem je možno izpostaviti resni kritiki, denimo temu, da je v njem »vse negativno, nično [Nichthafte] že žrtvovano« (Heidegger 2009, 14), kar smo omenili v prvem poglavju. Toda očitek, da se ne meni za »dejstva« in »dejanskost«, je naiven. Videli bomo, da Marxovo hlastanje za dejanskostjo vodi v nerešljive *aporije*, ki jih poskuša držati skupaj prav »fantastični« umislek: eshatološka perspektiva. Ta je namreč tisto lepilo, ki ohranja Marxovo filozofijo kot plavzibilni teoretski koncept že stoletje in pol. Ne pojmovno dosledne izpeljave, pač pa sijaj evangelija je tisto, kar je nagovarjalo množice in zagotavljalo izjemno širitev nauka, hkrati pa s svojim bliščem prekrivalo zadrege Marxove ontologije.

Toda eshatološke perspektive in moralnih kategorij ni mogoče izpeljati iz še tako energičnega osredotočanja na materialno dejanskost. Na to zgoščeno opozori K. Löwith z naslednjimi besedami:

Dejstvo, da »zgodovina vsake dosedanje družbe« pokaže raznovrstna nasprotja med vladajočo manjšino in podvrženo večino, ne upravičuje

tolmačenja in ocene tega stanja kot »izkoriščanja«; še manj pa pričakovanja, da tistega, kar je bilo do sedaj dejstvo, v prihodnosti po nujnosti ne bo več. (Löwith 2004, 52–53)

Razredna nasprotja so dejstvo, temu ne oporeka nihče. In v tem tudi ni izvirnost Marxa. Toda tisto, kar je naredilo njegovo filozofijo tako propulzivno, da sta v nekem trenutku po marksističnih naukih živeli dve tretjini človeštva, pa je prav »temna sfera« in »resnica za zaveso«, izrečena v »mističnem« jeziku.

Marxovo fiksiranje na »dejanskost« primarno ne vznikne iz pomislov zoper Heglovo ontologijo, zoper njegov nauk o odnosu med mišljenjem in bitjo. Nikjer ne najdemo analiz pomanjkljivosti Heglove predsistemske ali sistemske filozofije. Nepremostljiv razkol izhaja, kot smo pokazali, iz okoliščine, da je Hegel pripravljen v (tedanjem) svetu prepoznati dejanskost *enteleheie*. Glede tega je ilustrativen stavek s konca *Predavanj o filozofiji zgodovine*: »Do tu je prišla zavest in to so glavni momenti oblik, v katerih se je ostvarilo načelo svobode, kajti svetovna zgodovina ni nič drugega kot razvoj pojma svobode.« (Hegel 1967, 333) Marxova odklonitev idealizma ne izvira iz kritike posameznih rešitev na ravni subjektivnega, objektivnega in absolutnega duha, temveč iz okoliščine, da Hegel v tedanjem svetu prepozna »ostvaritev načela svobode«.

111

Tozadevno zadržanost lepo povzema Marxova sarkastična pripomba, da »ima družba preveč civilizacije« (Marx in Engels 1971a, 595) in izraža zgroženost nad neizmerno mizerijo nepreglednih množic tedanje Evrope. Na tej ravni mu ni mogoče oporekati. Toda ni samoumevno, da na osnovi tega pavšalno zavrne tudi idealistični pristop k mišljenju sveta. Marxu zadostuje zgolj disenz glede »ostvaritve svobode« v svetu, ki ga vidi v marsičem bolj razčlovečenega kot je bil fevdalni in sužnjelastniški. Prav to naj bi bil dokaz, da idealizem obtiči zgolj pri »idejah«, pri ukvarjanju z njihovimi medsebojnimi odnosi, nezmožen dostopa do »dejanskosti«.

Zato ima Heglov programski stavek, da je um »substancia, kot tudi neskončna moč, samemu sebi neskončna snov vsega naravnega in duhovnega življenja, kot tudi neskončna oblika, udejstvovanje te njegove vsebine« (Hegel 1999, 24), tudi v tem primeru za Marxa diametralno nasproten pomen. Mišljenje brez reference na »dejanskost« naj bi bilo obsojeno na blodenje. Pri Kantu se pretrganje vezi mišljenja s čutnostjo kaže

v antinomijah, pri Heglu pa v pripravljenosti podeliti certifikat smotrnosti takšnemu svetu, ki je po Marxu pogreznjen v najhujše barbarstvo. Toda v obeh primerih naj bi bil izvor napake isti: poskus mišljenja, da lahko samo sebi daje materijo. S tem zdrsnje v tавтоloški proces verificiranja resničnosti fenomenov, ne da bi ti nosili podpis dejanskosti. Z Marxovimi besedami, zavest si »more umišljati, [...] da dejansko nekaj predstavlja, ne da bi predstavljala nekaj dejanskega« (Marx in Engels 1971b, 36–37). Zato je treba z glave na noge, najti je treba fundament, na katerem bo mišljenje suvereno slonelo.

Marx išče sidro mišljenja v proizvodnji dobrin. Proizvodnja sredstev za življenje je izhodišče njegove antropologije, na samem začetku *Nemške ideologije* človeka opredli kot edino bitje, ki proizvaja. Hkrati je to kraj, kjer nastajajo anomalije kapitalistične ekonomije, ki jih je Marx jemal kot dokaz nepomirljivosti antagonizmov. O zmožnosti ekonomije, da avtonomno ustvarja odnose med ljudmi, so pisali že mnogi, od A. Smitha do Hegla, ki v *Filozofijo pravice* vključi razdelek o občanski družbi. Originalnost Marxa pa je teza o ekskluzivnosti produkcije družbenih pravil, ki jo pripiše ekonomiji. Četudi si mišljenje umišlja, da samo nekaj predstavlja, dejansko vselej sloni na pogojih materialne proizvodnje.

Pomanjkljivosti tega pristopa Marx ne bo zaznal, saj frontalno odkloni celoten Heglov pojmovni aparat in zaradi tega zabrede prav v antinomije naravne zavesti iz prvega in drugega razdelka *Fenomenologije*. Išoč naslombo v »dejanskosti«, verodostojno mišljenje razume takole: »Zavest nikoli ne more biti kaj drugega kot osveščena bit, in bit ljudi je njihov dejanski življenjski proces.« (Marx in Engels 1971b, 25) Naj bo ta stavek še tako zdravorazumski, v hipu postane izvor nerešljivih zadreg, če ne upoštevamo »idealističnega« spoznanja, da mišljenje vselej soustvarja tisto, kar spoznava. Zato se Marxu pripetijo preskoki, ki jih ne zazna in ne more nadzorovati.

V prvi fazi, ko skuša zgolj slediti »dejanskosti«, hodi po stopinjah naravne zavesti iz prvega razdelka *Fenomenologije*, ki jo »sprevrnjeni svet« opozori na podobnost strukture zavesti in predmeta spoznavanja. Ko zasluti svojo vlogo pri ustroju predmetov, se odpravi na pot z začetka drugega razdelka *Fenomenologije*. Tu je v igri projekt svobode, ki jo naivno razume skozi vzpostavitev popolne pasivnosti objekta kot njegovo konzumpcijo. S tem ne

le ne doseže ravni uma v *Fenomenologiji*, niti na ravni pripoznanja se ne zna potrditi. Poskus neposrednega dostopa do »dejstev« vodi v preskakovanje med naivno predstavo, da mišljenje zgolj sledi biti, in predstavo, da jo mišljenje prosto kreira.

4. Aporije glede vloge mišljenja

To sta dve plati Marxove filozofije, ki ju ne moremo ločiti ene od druge. Toda med njima glede učinkovne zgodovine vlada velika asimetrija. Zgodovino je veliko bolj nagovarjala druga plat, po kateri je snovanje boljšega jutri zgolj v rokah tistih, ki hrepenijo po svetu brez izkoriščanja. Toda če naj bo revolucija zgodovinska nujnost, tedaj ne more biti v igri zgolj hrepenenje zatiranih in njegova realizacija preko revolucije. Revolucija mora imeti zgodovinski mandat, ki se ga ne da izsiliti, lahko ga ima ali pa nima. Zadrega je, da Marx potrebuje obe plati, vendar ju ne more medsebojno pomiriti. To se lepo zrcali v ambivalentnem statusu subjekta in zgodovinskosti njegovih dejanj.

Na eni strani Marx mora vpeljati subjekt kot tvorca zgodovinskega dogajanja. Če bi bili odnosi med ljudmi zgolj naravorasli, tedaj bi težko govorili o *eksploataciji* proletariata, saj bi bila tako lastnik kapitala kot delavec zgolj slepi, tj. a-moralni nasledek v materialnem porajane delitve dela. Eksploatacija bi bila usoda, ki po naključju izbere ene in ne drugih, ne pa krivica, ki je ni brez zavestne kršitve univerzalne človečnosti. Toda na drugi strani subjekt ne sme natopiti kot akter na ravni zgodovine, saj bi tedaj perspektiva revolucije ostala brez materialnega mandata. Če bi zanjo jamčil plan revolucionarjev in ne mandat zgodovine, bi se Marxov nauk postavil na konec dolge vrste »poboljševalcev človeštva«, ki nimajo v rokah ničesar drugega razen dobrih namenov. Le vztrajanje na zgodovinski nujnosti daje nauku znanstveni predznak in kvalificirano plavzibilnost. S tem seveda kapitalist neha biti svoboden subjekt izkoriščanja.

Mest, kjer lahko sledimo nenadzorovanemu preklapljanju med tema dvema platema, je mnogo. »Zavest kot osveščena bit« človeka priklene na njegov »dejanski življenjski proces«, ki ga v celoti določa, s čimer je tudi njegov »duhovni« svet le pasivni rezultat tega procesa: »Produkcija idej, predstav, zavesti je najprej neposredno vpletena v materialno dejavnost. [...] Predstavljanje, mišljenje, duhovno občevanje ljudi se tu kažeta kot direkten

izliv njihovega materialnega obnašanja.« (Marx in Engels 1971b, 24) Mišljenje (če naj bo znanstveno, tostran »fantastičnih« umislekov) nima nobenih kreacionističnih sposobnosti. Nobenega prostora ni za svobodno duhovno produkcijo (omike, kulture, morale, religije itd.), saj materialni odnosi določajo vse, od ustroja znotraj posamezne države do odnosov med njimi:

Medsebojni odnosi različnih nacij so odvisni od tega, do kod je vsaka od njih razvila produktivne sile, delitev dela in notranje občevanje. [...] Toda ne le odnos ene nacije do druge, ampak tudi vse notranje členjenje te nacije same je odvisno od razvojne stopnje njene produkcije in njenega notranjega in zunanjega občevanja. (Marx in Engels 1971b, 19)

Seveda mišljenje ni »direkten izliv« materialnega. Tega spoznanja ne podaja le celotna idealistična tradicija, pač pa se skriva kar v samem programskem izhodišču Marxove ontologije, ki je – po svoji strukturi – pravzaprav Heglovo. Začne z abstraktnim elementom, z »razvitostjo produktivnih sil«, ki se nato 114 razprši v konkretno proizvodnjo dobrin, v kateri so dejavni posamezniki, kar se koncu vrne v poenotenje, v »izliv« tej razvitosti odgovarjajočega »duha«. S tem je izrisana sopripadnost vseh treh elementov, med katerimi je tako odnos abstraktnega in konkretnega, kot tudi splošnega (»razvitost produkcijskih sil«), posebnega (konkretna in dejanska proizvodnja) in posamičnega (»duhovno občevanje ljudi«). Prav v slednjem momentu se proces proizvodnje *ve*, tj. postane *za-sebe*, ter se vrne iz razčlenjenosti v enotnost.

Vsega tega Marx ne sprevidi in duhovni »izliv« jemlje kot pasivni izdelek, ki pade, kot njegov materialni pendant, iz proizvodnega stroja. Zato tudi ne opazi, da mu v naslednjem hipu ta spregledani (aktivni) doprinos mišljenja k spoznavanju sveta uide in nastopi kot samostojen ekstrem. Začne govoriti o neovirani kreativnosti mišljenja:

Ljudje so si doslej vedno ustvarjali napačne predstave o samih sebi, o tem, kaj so ali naj bi bili. Po svojih predstavah o Bogu, o normalnem človeku itd. so urejali svoje razmere. Izrodki njihove glave so jim zrastle čez glavo. Pred svojimi stvori so se uklonili oni, tvorci. (Marx in Engels 1971b, 11)

V skladu s tezo o mišljenju kot »direktnem izlivu« ljudje ne bi smeli biti ustvarjalci »predstav o sebi«, saj tudi ustvarjalci načina proizvodnje, od koder te predstave ustvarjajo – tako Marx – niso.

Ljudje seveda so (so)ustvarjalci predstav o sebi, vendar ne vulgaren način, kot sugerira ta citat. Tudi v tem primeru Marx naredi napako, ki jo v Heglovem žargonu imenujemo izolacija in fiksacija momenta celote. Prav to Hegel očita razsvetljenski kritiki vere, ki Boga obravnava podobno kot Marx. Ko razsvetljenstvo izreče, da je Bog izdelek človeka – danes bi rekli: družbeni konstrukt –, s tem izolira »moment *početja* in o *nasebju* vere izreka, da je, češ, *le* nekaj [od] zavesti *proizvedenega*. Izolirano, *nasebju* protipostavljeno početje pa je neko naključno početje in kot neko predstavljajoče izdelovanje fikcij, – predstav, ki niso *na sebi*; in tako motri [razsvetljenstvo] vsebino vere.« (Hegel 1998, 290–291) Šlo naj bi le za izdelovanje »fikcij« oziroma »izrodkov«. Omika, vključno s konceptom Boga, seveda je produkt človeka. Kot je tudi zavest ozaveščena bit. Toda ne prvega ne drugega ne smemo razumeti na naiven način, saj zaidemo v aporije.

5. Subjekt med absolutno vednostjo in zgodovinskim akterjem

Marxova oscilacija med ekstremoma glede vloge mišljenja se pri pojasnjevanju zgodovinskega razvoja, ki naj z nujnostjo vodi do revolucije, prenese na vlogo subjekta kot zgodovinskega akterja. Šlo bo za preskakovanje med vlogo, ki mu jo determinira zgodovinski razvoj, tj. pasivno vlogo, določeno z materialno nujnostjo, ter aktivno vlogo revolucionarja, ki nima mandata v zgodovini in deluje (celo kot njen dovrševalec!) na osnovi svoje volje. Najdemo pasuse, ki dajo slutiti, da se Marx zaveda nemožnosti tega preskakovanja. Tako beremo v *Manifestu*, da

[k]omunisti torej praktično obravnavajo pogoje, ki so jih ustvarili dosedanja produkcija in občevanje, kot neorganske, ne da bi si domišljali, da je bil načrt ali usoda dosedanjih generacij, da jim dajejo material, in ne da bi mislili, da so bili ti pogoji neorganski za individue, ki so jih

ustvarjali. (Marx in Engels 1971b, 84–85)⁴

To je napisano na osnovi razlikovanja med nekom, ki je rešil »uganko zgodovine«, in nekom, ki svoje resnice še ne ve. Prvi ve za »neorganskost« odnosov, drugi jih jemlje še kot »organske«. To je točka nekakšnega »absolutnega vedenja«, ki pa je omejeno na pogled za nazaj. Je opazujoči in ne delujoči pogled. Če od njega preskočimo k delovanju, celo k izvršitvi *ključnega* dela zgodovine, tedaj temu pogledu še nekaj manjka, da bi lahko bil absoluten. Posledično takšen akter lahko deluje le »neorgansko«. Zato revolucija ne more imeti mandata absolutne vednosti. Zadrega je, da Marx subjektu kot akterju zgodovinskega dogajanja pripisuje dve različni vlogi, ki ju v pozivu k revoluciji skuša združiti. Predvečer revolucije obravnava kot stanje, ki je hkrati »organsko« in »neorgansko«. Ima ga za rezultat »načrta in usode« ter za situacijo, v kateri je treba ključno stvar zgodovine še izvršiti. Giblje se na ravni »uma v zgodovini« (Hegel) in hkrati na ravni »dobre volje« (Kant).

116 C. Schmitt dobro vidi naivnost združevanja teh dveh plati. Z mesta znanstvenega, tj. retrogradnega opazovalca zgodovine človeštva ni dopustno prestopiti na mesto zaključevalca tega razvoja in pri tem vztrajati, da se v znanstvenem smislu ni nič spremenilo. To, da se nam je izoblikoval celostni uvid v preteklost ni dokaz za privilegiranost snovanja prihodnosti. Schmitt pravi:

[...] od kod tista gotovost, da je ta trenutek nastopil in da je zares prišla zadnja ura buržoazije? Če raziščemo tisto vrsto evidence, s katero marksizem tu argumentira, prepoznamo samoorganizacijo, ki je tipična za hegelovski racionalizem. Konstrukcija izhaja iz tega, da pomeni razvoj vedno bolj naraščajočo zavest, in v lastni gotovosti te zavesti vidi dokaz, da je pravilna. (Schmitt 1994, 54)

To jo opogumi, da »si sebe s svojim mišljenjem zamišlja kot konico razvoja«. Skratka, »da je neka doba zajeta v človeški zavesti, historični dialektiki služi kot

4 K. Marx, *Nemška ideologija*, podobna formulacija: »Ljudje niso producenti svojih predstav, idej ipd., ampak dejanski, delujoči ljudje, kot jih pogojuje določen razvoj njihovih proizvodnih sil in občevanje, ki tem ustreza.« (Marx in Engels 1971b, 24)

dokaz, da je prepoznana doba historično zaključena« (ibid.). Treba je sprejeti, da ima retorika rešenih ugank zgodovine in absolutne vednosti visoko ceno: s stališča akcije je zgolj impotenten pogled za nazaj.

6. Človeška emancipacija ali človek-zobnik?

Nekonsistentnosti bi se izognili, če bi revolucijo snovali kot projekt »dobre volje«, kot poskus realizacije etičnih načel, za katere skušamo dokazati, da so zavezujoči. Toda to je s stališča Marxa neoriginalen, »idealističen« pristop. Seveda poznavanje razmer, raziskovanje zgodovinskih procesov spada zraven in je pogoj za uspešnost takšne revolucije. Toda Marx s svojo historično referenco nima v mislih pragmatičnega uvida v zgodovinske »razmere«. Njegova prognoza revolucije ni izrečena v imenu *svobode* (raziskovanja in izvrševanja vzvišenih etičnih načel), temveč v imenu *nujnosti* (totalitete zgodovinskega procesa). To je nujnost, ki se bo pravzaprav šele z aktom revolucije verificirala kot nujnost, saj v primeru, da se izkaže njena nemožnost, pade vse. Ta razkol – med »zagotovo-bo« in »dejansko-je-bilo« – naj bi skupaj držala oscilacija subjekta, ki preskakuje iz filozofskega laboratorija na teren revolucije in nazaj. Prav na ta način, biti na dveh krajih hkrati, naj zagotovi *dejanskost* absolutnosti uvida, v imenu katere je treba delovati že vnaprej. Preskočiti bi morali lastno senco.

Ta dvojnost se izraža tudi v zadregah glede vizije emancipacije. Prva plat odnosa med bitjo in mišljenjem pripisuje slednjemu pasivnost. Duhovno življenje je le »izliv«, ki ga po vrnitvi človeka v njegovo generično življenje ne bo več – vsaj ne v podobi umišljanja, da takšno mišljenje »dejansko nekaj predstavlja, ne da bi predstavljalo nekaj dejanskega«. Ideologijo, ki je trenutno zbirno ime za človekovo duhovno udejstvovanje, tj. (buržoazno) filozofijo, moralo, kulturo itd., bo nadomestila »pozitivna znanost«. Ta bo neokrnjen izliv materialnih odnosov, ki bo dosledno vezan nanje in zato bo takšno mišljenje – vsaj po trenutnih kriterijih – nesvobodno.

Tudi če pustimo ob strani, kako razumeti (ne)svobodo na tem mestu, je povedano težko združljivo z vizijo, da bo lahko človek, če bo tako hotel, »lovec, ribič, pastir« ali – kot Marx humorно pripiše na rob rokopisa – »kritični kritik« (Marx in Engels 1971b, 40). Na svoj položaj, ki mu ga bodo odredili materialni odnosi, ne bo pripet zunanje, z nujo po preživetju na trgu dela, temveč notranje,

s samim konceptom mišljenja. To je težko združljivo z vizijo, da »danes delam to, jutri ono, da zjutraj lovim, popoldne ribarim, zvečer redim živino – in po jedi kritiziram –, kot mi pač prija, ne da bi kdaj postal lovec, ribič, pastir – ali kritik« (Marx in Engels 1971b, 40). Zdi se, da prva plat Marxove ontologije človeka priklene na njegov položaj bolj, kot ga kapitalizem. Tam lahko vsaj, seveda v okviru piškave (formalne) svobode sklepanja pogodb, kroži po trgu dela in dejansko nikoli ne postane ribič, lovec itd.

Druga plat ontologije, ki izolira kreacionizem mišljenja, ponuja zrcalno podobo pravkar opisane emancipacije. V tej perspektivi se bo mišljenje povsem ootreslo materialnega, ki je skozi delitev dela porajalo le spačeno mišljenje v podobi ideologije, prilagojene vsakokratnemu proizvodnemu načinu. Do sedaj si je namreč mišljenje lahko samo »umišljalo«, da je svobodno. Kako razumeti to osvoboditev iz besedil ni razvidno. Zdi se, da lahko nastopi le kot nekakšna inačica »idealizma«, v kateri bo mišljenje suvereno nad materialnim. Tako razumljena emancipacija pa je, kot zapiše Tiez, pravzaprav dovršeni kulturalizem: »na koncu torej stoji komunizem kot izvršeni kulturalizem« (Tiez 2010, 63). V tem smislu se de Berg vpraša, ali ni prav kapitalistično gospodarstvo uresničilo eksistencialne ločitve človeka od njegovega poklica, ki jo je obetal marksizem: »Kajti šele in prav meščansko-kapitalistična družba uresniči Marxovo vizijo, skladno s katero lahko človek, potem ko opravi svoje poklicne dolžnosti, hodi na lov, ribari, redi živino ali se posveča drugim prostočasnim dejavnostim, ki jih izbere sam.« (Berg 2007, 242)

Antinomije Marxove filozofije ne prežemajo le koncepta revolucije, njen odnos do materialnega mandata, temveč tudi njen cilj, emancipacijo človeka. Razumemo jo lahko tako kot ukinitve svobode človeka (vsaj kot si jo danes predstavljamo) kot tudi kot inačico nekakšne (meščanske?) emancipacije mišljenja v odnosu do sveta.

7. *Iustitia in njen pereat mundus*

Fenomenologija duha da tako v »Predgovoru« kot »Uvodu« jasno vedeti, da bo kritika Kantovega pristopa k spoznanju in delovanju v njej pogosta tema. Mnogi Heglovi interpreti (O. Pöggeler, L. Siep) strnejo osrednje filozofsko sporočilo *Fenomenologije* v spoznanju, da je treba dostop do fenomenov

vselej misliti na ravni *samozavedanja*, tj. skozi *ontološko* so-konstitucijo spoznanega s strani spoznavajočega. Kantova strategija stavi na *zavest*, na zgolj *spoznavnoteoretski* podpis spoznavajočega na spoznanem, v čemer ostane na pol poti. Po Heglu naj bi prav nerešljive aporije opozarjale na to izhodiščno napako. Na ravni spoznanja se pojavijo v podobi antinomij, pri delovanju pa v podobi delitve na analitiko in dialektiko praktičnega uma. Marx, podobno kot Kant, stavi na perspektivo zavesti, na »ozaveščanje biti«, zato so aporije glede vloge subjekta kot zgodovinskega akterja, nujnosti revolucije in koncepta emancipacije podobne tistim med analitiko in dialektiko praktičnega uma.

Kant s svojimi filozofskimi orodji ne zmore misliti notranjega odnosa med moralnim delovanjem in učinki tega delovanja. To ga vodi v težave. Po eni strani je prisiljen te plati z vso doslednostjo ločevati, saj mora pri moralnem delovanju stremljenje po srečnosti povsem obmolčati. Po drugi strani pa ju je prisiljen združevati, saj »[p]otrebovati srečnost, biti je tudi vreden, a je kljub temu ne biti deležen, kaj takega se nikakor ne more ujemati s popolnim hotenjem umnega bitja« (Kant 2003, 199). Moralnost je sicer *bonum supremum*, a ji vseeno nekaj manjka, da bi bila tudi *bonum consummatum*: srečnost. Toda stik med tema platema Kant lahko misli le zunanje, kot nekakšno seštevanje. Zato je tudi porok seštevanja zunanji, tj. postulat »nekega vzroka celokupne narave, ki je ločen od narave in vsebuje temelj te povezanosti [...]«, tj. »[...] natančno ujemanje srečnosti z nравnostjo« (Kant 2003, 225).

S tem je postavljen teren za nekontrolirano oscilacijo med obema platema, ki hkrati lepo opisuje oscilacijo, položeno v Marxovo filozofijo. Razgrne ga poglavje »Prenarejanje« v *Fenomenologiji duha*. V njem naravna zavest skuša delovati v okviru gabaritov Kantove moralne filozofije. To pomeni, da poskuša delovati skladno z moralnim imperativom, hkrati pa postulira »vzrok celokupne narave«, ki zagotavlja »natančno ujemanje srečnosti z nравnostjo«. Hegel opozori, da se to dvojje pravzaprav izključuje: »Ravnanje izpolnjuje zares neposredno tisto, kar je bilo prirejeno, da se ne dogaja in da naj bi bilo le neki postulat, le onstran. Zavest izreka torej to z dejanjem, da ji s postuliranjem ne gre zares« (Hegel 1998, 315). Zakaj delovati, če postuliramo sovpadanje med svetom in dolžnostjo? Oziroma, zakaj ustanoviti politično gibanje za dogodek, ki naj bi se zgodil po nujnosti? Z odločitvijo za izpeljavo revolucije se svobodno odločimo za nekaj, kar naj bi bilo tako ali tako nujno. Tako pri

Kantu kot pri Marxu se izoblikuje ista aporija: koncept delovanja (moralnega ali revolucionarnega) mora biti sestavljen iz dveh delov, toda če vzameš resno enega, negiraš drugega.

Začeli smo z ugotovitvijo, da je Marxov oris fokusa zgodovine le abstrakten in negativen. Toda ta soteriološka perspektiva, na kateri stoji in pade njegova filozofija, je le »fantastičen« umislek, po njegovih lastnih kriterijih. Znane so paralele med Marxovo filozofijo in krščanstvom. Tako Žižek ugotavlja, da je komunistična revolucija oblika apokalipse, »ki je izšla iz židovsko-krščanske tradicije in katere sekularizacijo je predstavljal komunistični projekt« (Žižek 2007, 155). Največjo propulzivnost, ki je mobilizirala njeno širitev, Marxova filozofija dolguje »frazam« – npr.: »vladajoči razredi naj le trepetajo pred komunistično revolucijo« (Marx in Engels 1971a, 629) – in ne prepričljivi znanstveni utemeljitvi projekta. V tem je bližje novozaveznemu gromovništvu – »Resnično, povem vam: Laže bo na sodni dan sódovski in gomórski deželi kakor tistemu mestu.« (Mt 10, 15) – kot znanstveni razgrnitvi materialne nujnosti zgodovinskega dogajanja.

120 Hegel na številnih mestih analizira strukturo abstraktnega najstva, zlasti vanj položeno težnjo, da ob realizaciji zdrsne v

[...] politični in religiozni fanatizem, ki uniči vsak obstoječi socialni red, odstrani vse posameznike, za katere se zdi, da želijo neki red, in zatre vsako organizacijo, ki bi se znova utegnila vzpostaviti. Ta negativna volja ima občutek svojega obstoja le v tem, da nekaj uniči; dejansko meni, da stremi k nekemu pozitivnemu redu, npr. k stanju obče enakosti ali občega religioznega življenja, toda dejansko ne stremi k njegovi pozitivni dejanskosti, saj le-ta takoj vpelje neki red, neko ločevanje institucij in posameznikov; toda prav to je tisto, iz česar uničevanja izhaja samozavedanje negativne svobode. Zato je lahko tisto, za kar meni da hoče, na sebi le abstraktna predstava; in uresničevanje tega je lahko vrtinec uničevanja. (Hegel 1970, 5)

Na abstraktnih izhodiščih žal »ni možen imanenten nauk o dolžnosti« (Hegel 1970, 135), zato Marx pri ilustraciji fokusa zgodovine lahko govori le o negaciji tega sveta (ne-»meščanska družba«, ne-»lastnina« itd.). Tudi

vzvišenost in veličino abstraktnih principov delovanja lahko merimo le po *tem* svetu, v pripravljenosti na njegovo negacijo, uničevanje. To je zaznati tudi pri Kantu, ki pri opisu odnosa moralnega zakona do življenja človeka tukaj-in-zdaj uporabi izraz »ponižanje«:

Moralni zakon, ki je edini resnično (in sicer v vseh pogledih) objektiven, pa popolnoma izključuje vpliv samoljubja na najvišje praktično načelo in neskončno prelomi s prevzetnostjo, ki predpisuje subjektivne pogoje samoljubja kot zakone. To, kar prelomi s prevzetnostjo v naši sodbi, pa nas ponižuje. (Kant 2003, 131–32)

V moralnem dejanju mora svet simbolno (Kant) ali dejansko (Marx) na kolena.

Moralnost nekega ravnanja temelji na nepatološkem motivu zanj, tj. na delovanju *iz* zakona, ki za opazovalca čutno ni zaznaven. Zato pri dejanjih, ki ne eskalirajo v konflikt in (samo)žrtvovanje, moralnost ni manifestirana. Ni evidentno, ali so bila izvedena v imenu prebivalca »kraljestva smotrov« ali v imenu kolaboranta, ki so ga mamljive limanice tostranstva napeljale k oportunističnemu spoštovanju predpisov. Le eruptivna dejanja, pripravljena na žrtvovanje sebe in drugih, so dejanja, kjer lahko *zremo* prepričanje akterjev, da so jim vzvišena načela vredna več kot mir za vsako ceno. Samo na takšen način – v konfliktu in žrtvovanju – lahko abstraktna dolžnost postane konkretna, afirmirana v svetu: skozi paradoks njegovega uničevanja. To je skupna lastnost vseh moralnih fanatizmov. *Iustitia* je misljiva le skupaj s *pereat mundus*. Pristajanje na obstoj sveta je vedno lahko osumljeno kot izdaja pravičnosti.

121

8. Zaključek

Marxov projekt je moral spodleteti. Izhajal je iz kategorične zavrnitve Heglove teze, da je v svetu tukaj-in-zdaj udejanjena *enteleheia*. V tem sta sicer oba dolžnika razumetja biti – bit kot »*energeia* – *enteleheia*« (Heidegger 2009, 50) –, ki se oblikuje na začetku zahodne metafizike. Toda to zavrnitev je Marx nadaljeval s tezo, da v obstoječem svetu takšno udejanjanje *a priori* ni možno. Hegel naj bi naredil napako v tem, da je ves čas gledal proč od »dejanskosti«, ki jo je imel pred očmi.

Marxova rešitev naj bi bila, podobno kot Kantova, v tem, da mišljenje varno pričvrstimo na nekaj materialnega. Le tako lahko preprečimo njegove avanture, v katerih si umišlja, da je »samemu sebi neskončna snov vsega naravnega in duhovnega življenja, kot tudi neskončna oblika« (Hegel 1999, 24). Pred »fantastičnimi umisleki« se bomo zavarovali le, če ne bomo izhajali »iz tega, kar ljudje pravijo, si umišljajo, si predstavljajo, tudi ne od rečenega, mišljenega, umišljenega, predstavljenega človeka, da bi od tod prišli do ljudi iz mesa in kosti«. Nasprotno, izhajati moramo »iz dejanskosti dejavnih ljudi« (Marx in Engels 1971b, 25). S tem se Marx napoti v aporije prvega razdelka *Fenomenologije duha*. Tam se izkaže, da ni mogoče najti ničelne točke stika mišljenja z »dejanskostjo dejavnih ljudi«, nikjer se ne pojavi laboratorijsko pregledno »ozaveščanje biti«. Nasprotno, izkaže se, da mišljenje samo sebe ves čas prehiteva in pri vsakem spoznavanem predmetu najde tudi svoj podpis. Tega Marx ne upošteva, zato se ujame v zadrege, ki smo jih zgoraj predstavili na več ravneh.

122 Iskanje zanesljive povezave mišljenja in biti je trkanje na odprta vrata. Bit in mišljenje sta vselej že povezana, tudi v primeru najbolj »empiričnih« ugotovitev. Ker Marx frontalno zavrne Heglovo filozofijo zaradi njegovega, resda arogantnega enačenja dejanskosti in umnosti, ostane brez orodij, ki bi mu prihranila te težave. Zlasti ne opazi, da sam izreka tisto, pred čemer se želi zavarovati. Prepričanje, da je zavest biti zavest dejanskega življenjskega procesa, je v svojem jedru prepričanje, da je zavest zavest že-ozaveščene biti – torej samozavedanje – in s tem temelj (nereflektiranega) idealizma. Marx vztraja pri radikalnem ločevanju mišljenja in biti, kar vodi v nenadzorovano oscilacijo med dvema ekstremoma. Tako vzporedno ves čas gradi na tezi, da je misel »izliv« materialnega, in na antitezi, da mišljenje nadzoruje materialno, zaradi česar so si lahko ljudje »doslej vedno ustvarjali napačne predstave o samih sebi« in po njih »urejali svoje razmere«.

Izhodiščna napaka Marxa je v iskanju ničelne točke stika med mišljenjem in bitjo. To ga napoti na hlastanje za »dejstvi« in odklanjanje »mističnih rezultatov« idealizma, v katerem »[d]ejstvo, ki je za izhodišče, ni dojet kot tako, ampak kot mistični rezultat« (Marx in Engels 1971a, 62). Ne zna spraviti skupaj sestavin, ki sta vselej že združeni in ju je razločil sam. Vizija odprave ideologije, ki naj bi zavojevala razumetje biti, in vizija odprave naravorasle

delitve dela, ki naj bi zavojevala mišljenje, je zgolj nesmiselno reševanje težav, ki jih nikoli ni bilo. Zato je tudi konstrukcija revolucionarne odrešitve vnaprej brezupen poskus preskoka lastne sence.

Revolucionarni boj ni Heglov boj za pripoznanje, temveč Avguštinov boj božje države za uničenje zemeljske države. To je boj, ki naj se ne bi končal z zmago (novega) gospodarja, pač pa s strukturno nemožnostjo gospodstva kot takega. Toda to je obetal prvi, materialistični narativ revolucije. Izvedel pa jo je drugi, voluntaristični. Zato lahko revolucija uspe le po njegovih merilih. Komunistične revolucije so se končale tako kot prejšnje, z zmago novega gospodarja, novih elit in novih nosilcev moči. V kakšni meri so te revolucije imele zgodovinski mandat, se vselej presoja naknadno. Če so imele kakšno zgodovinsko vlogo, so jo imele predvsem v oblikovanju socialnih držav (zahodne) Evrope.

Bibliografija | Bibliography

- Aristoteles. 1993. *O duši*. Ljubljana: Slovenska matica.
- . 1994. *Nikomahova etika*. Ljubljana: Slovenska matica.
- . 1999. *Metafizika*. Ljubljana: ZRC.
- Berg, Henk de. 2007. *Das Ende der Geschichte und der bürgerliche Rechtsstaat*. Tübingen: Francke Verlag.
- Fink, Eugen. 2012. *Hegel: Phänomenologische Interpretationen der »Phänomenologie des Geistes«*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Gadamer, Hans-Georg. 1980. *Hegels Dialektik: sechs hermeneutische Studien*. Tübingen: Mohr.
- Hegel, G. W. F. 1967. *Filozofija zgodovine*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- . 1970. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- . 1991. *Znanost logike I*. Ljubljana: Analecta.
- . 1994. *Znanost logike II*. Ljubljana: Analecta.
- . 1998. *Fenomenologija duha*. Ljubljana: Analecta.
- . 1999. *Um v zgodovini*. Ljubljana: Analecta.
- Heidegger, Martin. 1967a. »O humanizmu.« V Martin Heidegger, *Izbrane razprave*, 179–236. Ljubljana: Cankarjeva založba.

---. 1967b. »Tehnika in preobrat.« V Martin Heidegger, *Izbrane razprave*, 319–382. Ljubljana: Cankarjeva založba.

---. 1992. *Platon: Sophistes*. GA 19. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

---. 1996. »Fenomenološke interpretacije k Aristotelu.« *Phainomena* 5 (15/16): 10–46.

---. 1997. *Hegels Phänomenologie des Geistes*. GA 32. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

---. 2009. *Hegel*. GA 68. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Kant, Immanuel. 2003. *Kritika praktičnega uma*. Ljubljana: Analecta.

Löwith, Karl. 2004. *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*. Stuttgart: Verlag J.B. Metzler.

Ludwig, Berndt. 2008. »Womit muss der Anfang der Staatphilosophie gemacht werden?« V *Klassiker Auslegen. Band 5. Thomas Hobbes: Leviathan*, uredil W. Kersting, 55–81. Berlin: Akademie Verlag.

124 Marx, Karl. 1969a. »Kritika Heglovega državnega prava.« V Karl Marx in Friedrich Engels, *Izbrana dela (MEID)*. Zvezek I, 57–134. Ljubljana: Cankarjeva založba.

---. 1969b. »Kritika Heglove pravne filozofije.« V Karl Marx in Friedrich Engels, *Izbrana dela (MEID)*. Zvezek I, 189–208. Ljubljana: Cankarjeva založba.

---. 1969c. »Pariški rokopisi.« V Karl Marx in Friedrich Engels, *Izbrana dela (MEID)*. Zvezek I, 245–398. Ljubljana: Cankarjeva založba.

Marx, Karl, in Friedrich Engels. 1971a. »Manifest komunistične stranke.« V Karl Marx in Friedrich Engels, *Izbrana dela (MEID)*. Zvezek II, 567–631. Ljubljana: Cankarjeva založba.

Marx, Karl, in Friedrich Engels. 1971b. »Nemška ideologija.« V Karl Marx in Friedrich Engels, *Izbrana dela (MEID)*. Zvezek II, 5–352. Ljubljana: Cankarjeva založba.

Prole, Dragan. 2007. *Um i povest, Hajdeger i Hegel*. Novi Sad: FF UNS.

Rousseau, J.-J. 2001. *Družbena pogodba*. Ljubljana: Krtina.

Schmitt, Carl. 1994. *Tri razprave*. Ljubljana: Krt.

Sveto pismo Stare in Nove zaveze. Ljubljana: Svetopisemska družba Slovenije, 2007.

Tiez, Udo. 2010. »Die Gesellschaftauffassung.« V *Klassiker Auslegen. Band 36. Karl Marx / Friedrich Engels: Die deutsche Ideologie*, uredil H. Bluhm, 59–82. Berlin: Akademie Verlag.

Žižek, Slavoj, 2007. *Nasilje*. Ljubljana: Analecta.