

Mladen Dolar

MARXOVA KRITIKA

»ČASOVNIH BONOV« V LUČI HEGLOVSKE DIALEKTIKE

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Dvojni materialistični korak lahko opredelimo takole:

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

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

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

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

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

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

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