

posnemati ameriškega modela, da bi začutili potrebo po spremembi etike, potrebo po novi odgovorni etiki za prihodnost, o kateri je, vsaj kakor mi je znano, pisal tudi filozof Hans Joas. Mar to, da imajo parkirne površine in trgovski centri neprimerno večji tloris kot otroška igrišča in postojanke kulturnega dogajanja, govori v prid skrbi za prihodnje rodove? Lepo vas prosim; nekdo se nam more pošteno smejati v brk!

In zdaj sprašujem svojega skeptičnega prijatelja: zakaj je nekdo, ki javno priznava svoje nezadovoljstvo glede vstopa Slovenije v zvezo NATO, nekdo, ki je tako kritičen do ameriške prevzetnosti v zadevah mednarodne porazdelitve moči, še vedno sposoben reči o tem arogantnem narodu kako prijazno besedo? Prvi korak razumevanja (tudi družboslovnega) in nujen pogoj sočutja je znati stopiti v čevlje drugega, pa najsi bo to sovražnik ali pa naš najbližji. Odgovor na zgornje vprašanje je zato domala samoumeven že, če v instant različici podoživimo Debeljakovo osebno zgodovino.

Tudi mene je strah amerikanizmov, celo tako strah, da bi bil na bližajočem se referendumu pripravljen glasovati za vstop. Pa bom raje kar ostal načelen. Poleg tega verjamem, da bi si pred referendumom vsakdo skoraj moral ogledati film *Bowling za Columbino* in tako sprevideti, da Amerika svojih raket ne bo uporabila, da bi razgnala črnino trmoglavih oblakov, ki bojda pretijo človeštvu; prav tako bo s protiraketnim ščitom samo še bolj hermetično zaprla "temno nebo" nad lastno nacionalno eksistenco, svoje rakete pa raje nepremišljeno poslala tja, kjer še sije sonce.

Étienne Balibar: *Marxova filozofija*. Krtina 2002 (Knjižna zbirka KRT).

"Filozofi so svet samo različno interpretirali, gre za to, da ga spremenimo." Marxova znamenita enajsta zapoved iz *Tez o Feuerbachu* (1845) je danes skoraj že kliše – celo sam Marx se ji je bil kasneje primoran odpovedati – vseeno pa trdno zakoreninjena v samem jedru tiste filozofije, ki se trudi misliti svoje lastne meje, hkrati upravičuje ter opravičuje nedokončanost mnogih njegovih del in nenehno samorevizijo pojmov (na primer iz praxis v produkcijo; od ideologije k blagovnemu fetišizmu), saj je Marx, bolj kot drugi, venomer pisal v navezavi na konkretne priložnosti. Ta performativ, s katerim je Marx za seboj zaprl duri v trdnjavo filozofije in tako malodane pljunil v lastno skledo, pravzaprav pogojuje eno glavnih tez, ki jih Balibar v tej tanki, a vsebinsko bogati knjižici predoči bralcu: *"Ni in nikoli ne bo marksistične filozofije; nasprotno pa je Marxova pomembnost za filozofijo dandanes večja kot kadarkoli prej."* Marx je mislec večnega ponovnega začenjanja; krize in razočaranja ob dejanskih (ne)spremenljivostih v družbi mu niti niso dajali kaj dosti izbire. In ravno tu se Balibarjeva knjižica izkaže za priročno. Odgovarja namreč tudi na vprašanje, zakaj je bil Marx v *Komunističnem manifestu* (1847) tako trdno prepričan o skorajšnji krizi kapitalizma, zaradi katere bo proletariat, na čelu vseh zatiranih

razredov v deželah Evrope, vzpostavil radikalno demokracijo, in kako so ga neuspeh revolucij leta 1848, pridružitve francoske socialistične stranke bonapartizmu in pasivnost delavcev ob državnem udaru demoralizirali do te mere, da je za vekomaj opustil pojme "revolucija v permanenci", "diktatura proletariata" in podobne, ter – resda z nezmanjšanim instinktom po maščevanju – ponovno premestil vsebino svojih misli.

Marx torej svetuje filozofiji, naj se pogleda v ogledalo prakse in v svojem umiku ugleda ne ogroženost, temveč lastno realizacijo. Natanko taka antifilozofska misel je botrovala nič manj kot razbitju klasičnega triptiha (*poiesis, praxis, theoria*) ter odpravi enega temeljnih tabujev filozofije: radikalnemu razlikovanju med *poiesis* in *praxis*, ki pa pri Marxu neprestano prehajata eden v drugega. Seveda pa taka teza ni izkazala prijaznosti tretjemu členu omenjenega triptiha: *theorii*. Ko Marx z Engelsom v *Nemški ideologiji* (1845; spet eno izmed nedokončanih del) simbolni pomen prakse spremeni v zgodovinski in sociološki koncept produkcije, označujoč vsako človekovo dejavnost in preoblikovanja narave ter s tem seveda tudi človekove biti, pa *theorio* izenači s "produkcijo zavesti", natančneje z enim od členov zgodovinskega protislovja, ki ga ta proizvede. In ta člen je ravno ideologija – pojem brez precedensa v filozofiji, ki mu je bila morda ravno zaradi te lastnosti nemalokrat očitana slaba strukturiranost. Ker se dovršen del *Nemške ideologije* loteva kritike Maxa Stirnerja, anarhista, radikalnega nominalista in zagovornika avtonomije družbe, sestavljene iz enkratnih posameznikov, je mnogo avtorjev (med njimi Hollis) tudi na podlagi tega antiindividualističnega ugovora Marxa proglasilo za holista, kar pa je popoln nesmisel, saj Balibar na nekaj konkretnih izjavah pokaže, da se je Marx prav zavoljo izoginitve holistični perspektivi načrtno oddaljil od pojma *celota* in v ta namen raje uporabljal pojem *skupek* – skupek človeških razmerij. Gre namreč za to, da človeštvo mislimo transindividualno; ne kot tisto, kar je v vsakem posamezniku, temveč kot tisto, kar obstaja med posamezniki. In prav produkcija lastnih eksistenčnih pogojev, kar nas navsezadnje ločuje tudi od živali, je hkrati osebna in kolektivna dejavnost, ki ob sočasnem nepovratnem delovanju narave preoblikuje človekovo bit in tako tvori zgodovino. Tudi ideologija je proizvedena in kritika ideologije je zatorej nujni pogoj za spoznanje družbene biti. V Marxovem pojmu ideologije pa se, navzlic dejstvu, da Marx ni bil prvi, ki je ideologiji dodal negativno konotacijo (ta obrat nekateri pripisujejo Napoleonu), zrcali genealoški vpliv epikurejstva (*eidolon* = simulaker; za razliko od Platona: *eidos* = pralik), katerega pridih je čutiti tudi v postmodernističnih delih Jeana Baudrillarda. Težko je, hodeč vstric s tako etimološkostjo, v smotru ideološkega procesa videti kaj drugega kot odtujitev eksistence razmerij med posamezniki, kar v resnici počno mehanizmi iluzije, ki konstituirajo zavest. Marx je na tej točki moral prestopiti iz idealizma v materializem, kajti pravno-državna občost, ta slavolok heglavskega objektivnega duha, je postala zanj prav vzorčni primer ideološke sprevrnitve družbenih razmerij. Seveda, saj je razred, v katerem biva materialna družbena moč,

hkrati tudi razred vladajoče duhovne moči. Toda ker tisti spodaj v zgodovini igrajo bolj aktivno vlogo, zgodovino tako rekoč poganjajo navzgor, jih bo dejansko stanje vodilo v boj, organiziran na podlagi bede, zatiranja in gneva. Osvobodili se bodo spon abstraktne zavesti in "ekpropriirali ekpropriatorje". A na Marxovo nesrečo je neposredno izkustvo kmalu razkrilo, kakšno moč imajo nad proletariatom nacionalizem, zgodovinski miti, religiozna oblike in politični aparat. Hočeš nočeš se je znašel pred novo nalogo: uskladiti teoretsko tezo z žalostno ugotovitvijo o vsakdanji prežetosti. Balibar poudarja, da se Marx na tem mestu ni bil pripravljen sklicevati na kak implicitno moralni pojem, kot je "lažna zavest" (ki so ga kasneje uporabili Lukacs in drugi), prav tako ni nikoli govoril o proletarski ideologiji in razredni zavesti. Če se je v *Nemški ideologiji* še ukvarjal s teorijo oblasti in države, pa ga je branje klasičnih predstavnikov meščanske politične ekonomije (Smith, Ricard ...) privedlo do teorije podreditve, trga in blagovnega fetišizma, ki jo Marx predstavi v prvem delu *Kapitala* (1867). "*Skrivnost blagovne forme je tedaj enostavno ta, da zrcali ljudem družbene značaje njihovega lastnega dela kot predmetne značaje delovnih produktov samih ...*" Blagovni fetišizem je potemtakem dejstvo, da določeno družbeno razmerje med ljudmi samimi zanje privzame fantazmagorično formo razmerja med rečmi, kjer blago, ta teoloških zvijač poln predmet mistike, začara sodobni svet (vs. Max Weber: *Sodobni svet je odčaran*). Balibar v tem ponovnem premisleku konstitucije družbene objektivnosti vidi tako rekoč preobrat v motrenju samega subjekta, ki so se mu, Heglovemu kljubovanju navkljub, vse dotlej večinoma približevali le skozi kantovsko lečo.

Kaj smo po Balibarju pravzaprav dobili po razglasitvi takojšnjega izstopa iz filozofije? Prav gotovo kritiko ideologije – predpostavke za vrnitev k stvarem samim in preseganje abstraktne zavesti – in njeno kasnejšo, a ne popolno (skupna jima je že shema odtujitve) sprevrnitev v analizo fetišizma, ki bo odpravila videz objektivnosti blagovnih form; vse za to, da bi se dokopala do njihove družbene konstitucije in razkrila pravo substanco vrednosti: živo delo.

Martin Hollis: *Filozofija družbene vede*. Aristej 2002 (zbirka Dialogi).

"*Odlična in originalna knjiga, ki je presegla nezainteresiranost filozofije do družbenih ved in obratno.*" Sodeč zgolj po slavospevu Borisa Vezjaka, ki preži na bralca z zadnje platnice, bi od Hollisove knjige pričakovali precej več, kot je pripravljena ponuditi. A kaj, ko pričujoče delo, bojda izvirno ravno zaradi svoje interdisciplinarnе zastavitve, ni prav nič izvirnejše kot kateri koli klasični družboslovni podvig, pa naj bo to Durkheimov sociologizem (kot ponavadi imenujemo sintezo metodološkega pozitivizma in agelicisma), Webrov* nominalizem ali pa

* Prevod izraza *wert* (vrednost ali vrednota) je v knjigi precej nedosleden (čeprav nemški jezik ne pozna ločenih izrazov). V mislih imamo Webrovo sintagmo *vrednotna neutralnost* (prevajalec uporablja izraz *vrednostna*).