

**UNIVERZA V LJUBLJANI**  
**FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE**

**Sašo Furlan**

**Fetišizem in odtujitev: neosebna dominacija in meščanska  
subjektivnost**

**Magistrsko delo**

**Ljubljana, 2015**

**UNIVERZA V LJUBLJANI**  
**FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE**

**Sašo Furlan**

**Mentor: izr. prof. dr. Andrej A. Lukšič**

**Fetišizem in odtujitev: neosebna dominacija in meščanska  
subjektivnost**

**Magistrsko delo**

**Ljubljana, 2015**

## **Fetišizem in odtujitev: neosebna oblast in meščanska subjektivnost**

V magistrskem delu obravnavamo dva temeljna teoretska pojma iz marksovskega polja kritike politične ekonomije, fetišizem in odtujitev. Teorijo fetišizma obravnavamo skozi analizo blagovnega, denarnega in kapitalskega fetiša. Pri tem se v prvi vrsti sprašujemo po epistemološkem statusu pojava fetišizma. V nasprotju s prevladujočimi marksističnimi interpretacijami argumentiramo, da pri fetišizmu ne gre za zaslepljujoči videz, ki bi zastiral dejansko družbeno prakso v kapitalizmu, temveč za integralen moment te prakse same. Nadalje iz Marxove teorije fetišizma izpeljujemo teorijo dominacije kapitala, ki se ne udejanja kot zavestna oblast določene družbene skupine ali razreda, temveč kot neosebna dominacija avtomatizma samouvrednotujoče se vrednosti. Marxovo teorijo kapitala povežemo s Kantovo teorijo subjekta in zagovarjamo tezo, da ta avtomatizem dobi obliko praktičnega transcendentalnega subjekta, ki se udejanja skozi prakso posameznih kapitalistov kot empiričnih subjektov. Nato se posvetimo še obravnavi forme subjektivnosti protipola kapitala, torej mezdnemu delu. Podamo kritiko Lukacseve teorije porečevljenja subjektivnosti dela in se opremo na Fischbacha, ki prek svojevrstne interpretacije Marxove teorije odtujitve pokaže, da delo v kapitalistični družbi privzame formo nedoločene oziroma brezsubstancne subjektivnosti. Nazadnje argumentiramo, da gibanje kapitala kapitalistom omogoča samodoločitev oziroma avtonomijo, medtem ko v isti sapi preprečuje vsakršno samodoločitev delavstva. To nas privede do sklepa, da je cena, ki jo delo plača za svobodo kapitala, njegova nesvoboda.

**Ključne besede: fetišizem, odtujitev, neosebna dominacija, transcendentalni subjekt, brezsubstancna subjektivnost**

## **Fetishism and alienation: impersonal power and bourgeois subjectivity**

In this Master's thesis we examine two basic theoretical notions from the Marxian field of the critique of political economy, fetishism and alienation. The theory of fetishism is examined through an analysis of the commodity, money and capital fetish. We are primarily concerned with the question of the epistemological status of the phenomenon of fetishism. In contrast with the dominant Marxist interpretations, we elaborate that fetishism is not a deceptive appearance which conceals the actual social praxis in capitalism, but rather an integral part of this very practice. Furthermore, we derive from Marxist theory of fetishism a theory of the domination of capital, which is not manifested in conscious domination of a particular social group or class, but rather as an impersonal domination of the automatism of self-valorising value. We associate Marx's theory of capital with Kant's theory of the subject, and argue that this automatism assumes a form of a practical transcendental subject, which manifests itself through the activity of particular capitalists as empirical subjects. Later on, we also focus on the analysis of the form of subjectivity of capital's antipole, ie. wage labour. We present a critique of Lukacs' theory of reification of the subjectivity of labour, and follow Fischbach, who, by means of a peculiar interpretation of Marx's theory of alienation, demonstrates that labour in capitalist society assumes the form of indeterminate or substanceless subjectivity. Finally, we contend that the movement of capital enables the capitalists' self-determination or autonomy, and simultaneously prevents any self-determination of the workers. This leads us to the conclusion that the price paid by labour for the freedom of capital amounts to its unfreedom.

**Key Words: fetishism, alienation, impersonal domination, transcendental subject, substanceless subjectivity**

## Kazalo

1	Uvod.....	6
2	Uvod v teorijo fetišizma .....	8
2.1	Razčaranje in fetišizem .....	8
2.2	Teorija vrednosti .....	10
2.2.1	Dva faktorja blaga: uporabna in menjalna vrednost.....	10
2.2.2	Vrednost in vrednostna velikost.....	11
2.2.3	Konkretno in abstraktno delo .....	12
2.2.4	Vrednostna forma.....	13
3	Blagovni in denarni fetiš .....	17
3.1	Skrivnost blagovnega fetiša .....	17
3.1.1	Družbena razmerja med rečmi in rečevna razmerja med osebami.....	19
3.1.2	Objektivne miselne forme: Marx s Kantom.....	21
3.1.3	Pogled v preteklost .....	23
3.2	Denarni fetiš.....	25
4	Kapitalska teorija vrednosti .....	26
4.1	Funkcije denarja.....	26
4.1.1	Mera vrednosti.....	27
4.1.2	Cirkulacijsko sredstvo.....	28
4.1.3	Dejanski denar.....	28
4.1	Protislovje enostavne cirkulacije.....	29
4.2	Protislovje med kvaliteto in kvantiteto denarja.....	32
5	Kapitalski fetiš .....	33
5.1	Samouvrednotujoča se vrednost .....	33
5.2	Protislovje obče formule kapitala .....	35
5.3	Proces produkcije presežne vrednosti .....	36
5.3.1	Formalna in realna subsumpcija: Marx s Foucaultom, prvič.....	37
5.3.2	Metode povečevanja relativne presežne vrednosti: inverzija razmerja med delom in kapitalom .....	40
5.3.3	Zakon konkurence: Marx s Foucaultom, drugič.....	42
5.3.4	Transcendentalni in empirični subjekt pri Kantu.....	45
5.3.5	Transcendentalni in empirični subjekt pri Marxu .....	47
5.4	Ekskurz: Marx in materializem.....	49
6	Lukacseva teorija fetišizma .....	54
6.1	Simmllov vpliv .....	55

6.2	Blagovna struktura in porečevljenje .....	56
6.3	Načelo racionalizacije.....	58
6.4	Ekskurz: kratka zgodovina časa .....	59
6.5	Problemi z razredno zavestjo proletariata .....	63
7	Od fetišizma k odtujitvi: od poznega k zgodnjemu Marxu .....	67
7.1	Althusserjeva kritika.....	67
7.2	Feuerbach in odtujitev generičnega človeškega bistva .....	70
7.3	Odtujitev pri zgodnjem Marxu .....	74
7.4	Odtujitev pri poznem Marxu .....	79
8	Zaključek.....	84
9	Literatura.....	86

# 1 Uvod

V magistrski nalogi se bomo posvetili obravnavi dveh temeljnih pojmov iz marksovskega polja kritike politične ekonomije, fetišizma in odtujitve. Najprej bomo obravnavali Marxovo teorijo fetišizma, ki vključuje pojme blagovnega fetiša, denarnega fetiša in kapitalskega fetiša. Marx z navedenimi pojmi zajame specifičen način vzpostavljanja družbenih odnosov v kapitalizmu: odnosi neposrednih producentov do njihove produktivne dejavnosti se pojavljajo kot družbeni odnosi med rečmi in kot rečevni odnosi med osebami, zaradi česar se družbeni značaj njihove produktivne dejavnosti kaže kot naravna predmetna lastnost produktov njihovega dela. Produktivna dejavnost se zato v kapitalistični družbi prikazuje kot delo od oseb odsvojene in avtonomne predmetnosti, ki, kakor pri analizi kapitalskega fetiša pojasnjuje Marx, dobi formo avtonomnega in anonimnega subjekta. Skozi podrobno obravnavo blagovnega, denarnega in kapitalskega fetiša v Marxovih delih bomo odgovarjali na vprašanje epistemološkega statusa fetišizma: ugotavljali bomo, ali gre pri pojavih vzpostavitve družbenih odnosov med rečmi in rečevnih odnosov med osebami ter pri pojavu osamosvojene predmetnosti, ki dobi formo subjekta, le za videz, ki zastira dejansko družbeno prakso v kapitalizmu, ali pa gre nemara za konstitutiven moment dejanske družbene prakse same?

Zagovarjali bomo tezo, da pojava fetišizma, v nobeni od njegovih oblik, ne moremo reducirati na epistemološko zmoto ali na goli videz, saj zaobjema bistvene aspekte dejanskosti družbenih odnosov v kapitalistični družbi. Eden od teh aspektov, ki ga bomo posebej izpostavili, je, da se v moderni družbi dominacija kapitala ne uveljavlja kot osebna in zavestna dominacija določene osebe, družbene skupine ali razreda, temveč kot samoreproducirajoči se avtomatizem neosebne instance kapitala. Pokazali bomo, da je produktivna sila, ki diktira dinamiko družbenih odnosov v kapitalizmu, sam kapital. To nas bo nadalje vodilo do postavitve naslednjega raziskovalnega vprašanja: komu ali čemu je možno v kapitalistični družbi pripisati status subjekta? V navezavi na Kanta bomo najprej opredelili tri bistvene določitve pojma (transcendentalnega) subjekta: struktura delovanja, forma enotenja in avtonomija, ki se udejanja skozi heteronomijo. Nato bomo pokazali, da je vse tri določitve subjekta možno pripisati pojmu kapitala, kakor ga opredeli Marx. Trdili bomo, da je kapital strukturiran kot praktični transcendentalni subjekt, ki se udejanja skozi delovanje posameznih kapitalistov kot empiričnih subjektov. Zaključili bomo, da se v delovanju kapitala uveljavlja moment svobode empiričnega kapitalista, saj njegova zunanja določenost po kapitalu sovpade z njegovo samodoločitvijo oziroma avtonomijo.

Nadalje bomo pod drobnogled vzeli Lukacsevo teorijo fetišizma. Lukacs fetišizem opredeljuje kot porečevljenje, ki osebam v moderni družbi vsiljuje način biti reči. Redukcija subjektov na objekte ali oseb na reči se po Lukacsu zaostri pri delavcu, čigar bit je zaradi poblagovljenja delovne sile, ki je neločljiva od njegove eksistence, v celoti postavljena na stran objekta. V tem delu magistrske naloge bomo odgovarjali zlasti na vprašanje ustreznosti Lukacseve interpretacije fetišizma kot porečevljenja. Pokazali bomo na nekatere nekonsistentnosti Lukacsevega prikaza teorije porečevljenja, ki se najjasneje pokažejo pri njegovem poskusu izpeljave vznika razredne zavesti proletariata. Argumentirali bomo, da fenomen fetišizma, v nasprotju s tem kar trdi Lukacs, ne more rezultirati v absolutni redukciji mezdnih delavcev na objekte.

Nazadnje si bomo zastavili vprašanje, kakšna je forma subjektivnosti dela, oziroma kakšno subjektivno formo privzema protipol transcendentalne subjektivnosti kapitala? Na to vprašanje bomo odgovarjali s pomočjo Marxove teorije odtujitve, ki jo bomo interpretirali kot teorijo družbene konstitucije brezsubstančne subjektivnosti dela. Sledili bomo Fischbachu in z njegovo pomočjo pokazali, da bistvo odtujitve ni v redukciji mezdnih delavcev na predmete, temveč v ločitvi mezdnih delavcev od predmetov. Trdili bomo, da je torej forma subjektivnosti dela forma razpredmetene subjektivnosti. Naposled bomo pokazali, da gre pri tej formi subjektivnosti za izključno heteronomen način biti, ki izključuje moment samodoločenosti oziroma avtonomije. To pa nas bo privedlo do zaključka, da je forma subjektivnosti dela v kapitalistični družbi po svojem bistvu forma nesvobode.

## 2 Uvod v teorijo fetišizma

### 2.1 Razčaranje in fetišizem

Z uveljavitvijo kapitalističnega produkcijskega načina je postopoma prišlo do razkroja fevdalnih odnosov, ki so bili praviloma tesno oviti v politično in religiozno tančico. Posameznik je bil v času *ancien regime*-a organsko vpet v odnose osebne odvisnosti in neposredno določen s stanovskimi privilegiji in prirojenimi pravicami, ali pa z odsotnostjo letih. Šele z nastopom moderne dobe, ki je bil trdno zvezan z zmagovitim pohodom kapitalizma, se je uveljavila ideja o avtonomnem, formalno enakem in svobodnem posamezniku, ki je bil definiran kot abstraktni subjekt tipično modernih institucij: trga, prava in meščanske države. S kapitalističnim produkcijskim načinom je bil zvezan tudi razvoj znanosti in tehnike, ki je prispeval k postopnemu razkroju tradicionalnih običajev in predsodkov ter avtoritete religioznega diskurza. V 18. in 19. stoletju se je zato zahodna meščanska družba kazala kot trdnjava razsvetljenstva in izključna nosilka civilizacije. (Heinrich 2012, 195)

Takšno samorazumevanje meščanske družbe je bistveno opredelilo tudi razumevanje ostalih družb, v razmerju do katerega se je meščanska družba šele lahko definirala. Poprejšnje družbe so se v teleološki maniri začele kazati kot nerazvite, ali še ne dovolj razvite, primitivne predstopnje moderne družbe. Primitivnost teh družb so vodilni misleci 18. in 19. stoletja pogosto dokazovali z njihovim fetišizmom. Obstoj fetišizma v določeni družbi je bil obravnavan kot dokaz za njeno primitivnost. Tedaj je fetišizem označeval predvsem verjetje v nadnaravno moč določene reči. Fetiš je bil razumljen kot artefakt za katerega se je verjelo, da ima moč nad ljudmi. (Prav tam) Auguste Comte je denimo razvoj družbe kot celote in razvoj posameznih družb razčlenil v tristopenjski proces: vsaka družba naj bi svoj razvoj pričela v teološkem stadiju in nato napredovala do metafizičnega stadija, nazadnje pa naj bi svoj razcvet dovršila v pozitivnem stadiju. Teološki stadij, ki je veljal za najbolj nedoletnega, je Comte nadaljnje razčlenil v tri faze: najbolj primitivna od teh je bila faza fetišizma, za katero je bila značilna nazadnjaška spekulacija, ki je zunanje reči pojmovala kot animirane z življenjem, ki je bilo analogno človeškemu življenju. (Comte 2000, 10) Fetišistični fazi sta sledili nekoliko bolj dorasla faza politeizma, in najzrelejša faza monoteizma. Družbe, prežete s fetišizmom so bile tako pri Comtu razumljene kot najbolj anahronistične, obskurne in primitivne.



Toda kot primitivne se niso kazale le države, ki so bile od meščanske družbe najbolj zgodovinsko oddaljene. Enako so bile zapopadene tudi družbe, ki so bile geografsko ali kulturno najbolj oddaljene od zahodne meščanske družbe. Iz takšnih pojmovanj odročnih družb se je nenazadnje napajala tudi kolonizacija, ki je bila razumljena kot izvoz civilizacije v nedoletne dežele. G.W.F. Hegel je na primer v predavanjih o *Filozofiji svetovne zgodovine* govoril o primitivnih plemenih v podsaharski Afriki, ki moč svojega duha samovoljno povnanjajo v zunanjih rečeh in si nato domišljajo, da imajo te reči oblast nad njimi. Iz poljubnega predmeta, kot je kamen, reka, drevo, ali pa iz poljubnih živali, kot so metulji, sloni in tigri, naredijo fetiš, tako da jih povzdignejo v predmet čaščenja, ki naj bi imel magično moč. (Hegel 1999, 172)

Skratka, v 18. in 19. stoletju je fetišizem pojmovan ali kot nekaj povsem anahronističnega, kot nekaj kar je obstajalo v že davno preživetih družbah, ali pa kot nekaj, kar sicer obstaja tudi v sodobnem času, vendar zgolj v odročnih deželah, kjer prebivajo ljudstva, ki se jih še ni dotaknila civilizacija. Same sebe pa so meščanske družbe, v katerih je prevladoval kapitalizem, najpogosteje razumele kot strogo racionalistične, sekularne družbe, v katerih ni prostora za tovrstna praznoverja. Spomnimo se denimo na Maxa Weberja, ki je govoril o devalvaciji misticizma, o desakralizaciji in racionalizaciji: moderni svet je po Weberu razčarani, sekularni svet, v katerem znanost šteje več kot verjetje. Tej tradiciji je do neke mere, vsaj v zgodnejšem obdobju svojega pisanja, pripadal tudi Karl Marx. Leta 1848 sta z Engelsom v *Komunističnem manifestu* zapisala: “Kjer je buržoazija prišla na oblast, je razdejala vsa fevdalna, patriarhalna, idilična razmerja [...] na mesto izkoriščanja, zastrtega z verskimi in političnimi iluzijami, je postavila odkrito, nesramno, direktno, suho izkoriščanje [...] Vse trdno in stalno se razblinja, vse sveto je oskrunjeno, in ljudje so naposled prisiljeni, da s treznimi očmi ogledajo svoj življenjski položaj in medsebojne odnose.” (Marx in Engels 2009, 98) V navedenem citatu se Marxu in Engels približata Weberju: trdita namreč, da družbena razmerja v meščanski družbi postanejo transparentna. Izkoriščanje naj ne bi bilo več zastrto in zavito v iluzije, temveč se prične kazati kot to kar je: kot čisto in golo izkoriščanje.

Toda, kot poudarja Michael Heinrich, Marx v svojih kasnejših delih nikakor ne ostane na stališču *Komunističnega manifesta*. V *Kapitalu* nikjer ne govori več o tem, da naj bi bila družbena razmerja v kapitalizmu jasna, oziroma nekaj kar je lahko brez večjega napora spregledati. Ravno nasprotno: ko razčlenjuje kapitalistični produkcijski način, se v njegovih izvajanjih vedno znova pojavljajo termini, za katere se zdi, da pravzaprav ne sodijo v problemsko polje kritike politične ekonomije: na ključnih mestih izpeljave teorije vrednosti,

denarja in kapitala vedno znova govori o mistifikacijah, sprevrnitvah, imaginarnih izrazih, okultnih kvalitetah, metafizičnih zvitostih, teoloških muhah, religiji vsakdanjega življenja, sprevrnjenih in norih formah, misticizmu, in nazadnje o fetiših in fetišizmu. Ko bomo v nadaljevanju obravnavali Marxova dela s področja kritike politične ekonomije, bomo posebno pozornost posvečali prav tem mestom. Videli bomo, da Marxove digresije v takšno retoriko niso stvar njegovega ekscentričnega literarnega sloga. Pri retoriki, ki meji na religiozni diskurz, ne operira z golimi metaforami ali analogijami, temveč s teoretskimi pojmi, ki so bistveni za samo teorijo vrednosti, denarja in kapitala. Marx namreč pokaže, da gre pri zamotanih pojavih, kot je fetišizem, za pojave, ki so imanentni sami strukturi moderne kapitalistične družbe. S tem se postavi po robu tako racionalistično-razsvetljenski samogotovosti meščanske družbe, kakor tudi proti tedaj prevladujočemu empirizmu na področju tedaj prevladujoče ekonomske znanosti. (Heinrich 2012, 197)

## **2.2 Teorija vrednosti**

Marxove teorije fetišizma ni možno zapopasti brez razumevanja osnov njegove teorije vrednosti. Problemsko polje fetišizma bomo zato uvedli s prikazom Marxove teorije vrednosti. Pri obravnavi le-te se bomo oprli zlasti na Marxov *Kapital*, ponekod tudi na njegovi deli *Grundrisse* in *H kritiki politične ekonomije*, od sekundarne literature pa bomo za vir najpogosteje uporabili Heinrichovo študijo *Kritika politične ekonomije: Uvod*. Marxove teorije vrednosti ne bomo obravnavali kot teorije cen, temveč v prvi vrsti kot teorijo specifičnega načina konstitucije družbenih odnosov v kapitalizmu. Zanimal nas bo zlasti kvalitativni aspekt Marxove teorije vrednosti.

### **2.2.1 Dva faktorja blaga: uporabna in menjalna vrednost**

Marx prvi zvezek *Kapitala* uvede z naslednjo povedjo: »Bogastvo družb v katerih vlada kapitalistični produkcijski način se kaže kot 'ogromna zbirka blag', posamično blago pa kot njegova elementarna forma. Naše raziskovanje se zato začneja z analizo blaga.« (Marx 2012, 29) Na samem začetku torej Marx poudari, da pri blagu ne gre preprosto za reč, ki bi jo bilo moč najti v katerikoli družbi, temveč za družbeno in zgodovinsko specifično formo bogastva, ki je značilna za kapitalistično družbo. Kot bomo pokazali, blagu specifičen družbeni značaj vtisne njegova menjalna vrednost. Blago namreč določata dva faktorja: uporabna vrednost in menjalna vrednost. Vsako blago je po eni strani uporabna reč, ki na tak ali drugačen način zadovoljuje človekove potrebe (Prav tam). Uporabna vrednost je razmeroma enostaven družbeni odnos koristnosti, ki se vzpostavi skozi potrebo človeka do določene reči. Uporabna

vrednost določenega blaga je zato lahko določena neodvisno od načina njegove proizvodnje in neodvisno od tega, ali se menja z drugimi blagi. Po drugi strani pa je blago tudi menjalna vrednost. S tem faktorjem pa je blago določeno skozi odnos do drugega blaga. Menjalna vrednost se v najenostavnejši formi kaže kot kvantitativno razmerje med dvema blagoma: na primer 1 knjiga = 2 stola. Če knjigo menjamo za 2 stola, potem je menjalna vrednost knjige enaka dvema stoloma. Marx uporabno vrednost opredeli kot naturalno formo blaga, saj je pogojena »z lastnostmi blagovnega telesa in brez njega ne eksistira« (Prav tam, 30), medtem ko menjalno vrednost obravnava kot »družbeno formo« blaga (Prav tam). To, da je neko blago poleg uporabne vrednosti tudi menjalna vrednost, namreč ni naravna lastnost blaga samega, temveč se vzpostavi šele preko družbenega dejanja menjave, prek katerega se določeno blago postavi v razmerje z drugim blagom.

### **2.2.2 Vrednost in vrednostna velikost**

Če med knjigo in 2 stola postavimo enačaj se samo po sebi vsiljuje vprašanje, kaj imata 1 knjiga in 2 stola skupnega? Kako to, da ju je možno postaviti v ekvivalentno menjalno razmerje in med njiju začrtati enačaj? Tisto kar je obema rečema skupnega, ne moreta biti uporabni vrednosti. Uporabni vrednosti knjige in stola se kvalitativno razlikujeta. Naturalni obliki knjige in stola sta nekomenzurabilni. Nenazadnje s samo vzpostavitvijo menjalnega razmerja med dvema blagoma pride do abstrakcije od njunih uporabnih vrednosti. Toda po Marxu je tisto, kar tema blagoma po abstrakciji od njunih uporabnih vrednosti ostane skupnega, to, da sta produkta enakega človeškega dela. Dvema, po zunanji podobi sicer povsem različnima blagoma, je torej skupno to, da sta oba upredmetenje enakovrstnega človeškega dela. Prav kot upredmetenje enakovrstnega človeškega dela je neko blago vrednost. (Prav tam, 31) Substanca vrednosti je zato po Marxu enako človeško delo.

Vrednostna velikost nekega blaga je določena s količino prav te substance, torej dela. (Prav tam, 32) Vrednostna velikost je potemtakem določena z delovnim časom. Toda pri tem ne gre za individualno porabljen delovni čas, temveč za družbeno nujen delovni čas. Če bi šlo za čas trajanja posameznega dela, potem bi iz tega sledilo, da bolj kot je neko delo počasno, več vrednosti doda blagu. Družbeno nujni delovni čas je različen od časa trajanja posameznega akta dela. Marx ga definira kot: "delovni čas, ki ga zahteva proizvodnja kakršnekoli uporabne vrednosti ob danih družbeno-normalnih produkcijskih pogojih in ob družbeno povprečni stopnji spretnosti in intenzivnosti dela". (Prav tam) Družbeno nujni delovni čas zato lahko variira glede na družbene pogoje proizvodnje. Če se poveča produktivna sila dela je v krajšem času možno proizvesti več – družbeno nujni delovni čas se skrajša, zaradi česar se vrednost

posameznega blaga zmanjša. In obratno: če se produktivna sila dela zmanjša, se družbeno nujni čas podaljša, zaradi česar se vrednost posameznega blaga poveča. Produktivna sila dela in vrednostna velikost sta torej v obratnem sorazmerju. (Prav tam, 33–34)

### 2.2.3 Konkretno in abstraktno delo

Marx sprva operira zgolj s pojmom človeškega dela nasploh, toda v nadaljevanju pojem dela natančneje določi. Uvede razlikovanje med konkretnim in abstraktnim delom, pri čemer poudarja, da je to razlikovanje »ključna točka okrog katere se vrti razumevanje politične ekonomije.« (Prav tam, 34) Distinkcija med konkretnim in abstraktnim delom izhaja iz dvojnega značaja blaga. Kolikor je samo blago nekaj dvojnega, tj. uporabna vrednost in vrednost, potem mora imeti tudi delo, ki producira blago, dvojni značaj. Treba je poudariti, da dvojnega značaja nima vsako delo, temveč le delo ki producira blaga, se pravi delo, ki producira tako uporabno vrednost kot vrednost. Konkretno delo je po Marxu koristno delo, tj. kvalitativno specifično delo, ki proizvaja kvalitativno specifično uporabno vrednost: denimo mizarjenje, ki proizvaja mizo. A poleg tega po Marxu obstaja tudi abstraktno delo, ki ni delo, ki bi proizvajalo uporabne reči, marveč vrednotvorno delo, oziroma delo, ki proizvaja vrednost. Kot vrednosti so blaga kvalitativno enaka, zato, tako sklepa Marx, mora biti tudi delo, ki proizvaja vrednost kvalitativno enako: mora biti enakovrstno, obče-človeško delo. (Prav tam, 35–36)

Delo mizarja zato ne producira vrednosti v obliki čutno oprijemljivega mizarskega dela, temveč le kot obče-človeško delo, katerega produkt se menja za drug produkt obče-človeškega dela. Delo mizarja producira vrednost ravno skozi abstrakcijo od kvalitativnih specifik mizarskega dela. Zato Marx o vrednotvornem delu govori kot o abstraktnem delu. Marx o abstraktnem delu pogosto govori kot o vrednostni ali vrednotvorni substanci. Toda treba je poudariti, da na tej substanci navsezadnje ni nič substancialnega – ne gre zato, da bi to delo tičalo v posameznih blagih, kot njihov atribut ali njihova snovna lastnost. Vrednotvorna substanca, tj. abstraktno delo, je docela »družbena substanca«, je specifičen *družbeni odnos*. Toda tega družbenega odnosa ni mogoče zapopasti neposredno na ravni čutnosti: drugače rečeno, abstraktno delo ni empirična kategorija. Empirično zapopadeno delo je vedno neko specifično, koristno, konkretno delo, medtem ko pri abstraktnem delu sploh ne gre za delo, ki bi bilo dejansko trošeno. Tako kot ne moremo jesti sadja (jemo lahko le posamezne primerke sadja, na primer hruške, banane ali slive), tudi ne moremo trošiti abstraktnega dela.

Poleg tega je bistveno opozoriti na specifičen način abstrakcije, ki je konstitutiven za abstraktno delo. Pri abstrakciji, ki vzpostavlja abstraktno delo, ne gre za miselno abstrakcijo. Pri slednji gre za to, da iz vrste individualnih primerkov proizvedemo abstrakten pojem, kot tisto kar je tem, sicer različnim primerkom, skupnega. Pri abstraktnem delu pa gre za »realno abstrakcijo«, tj. za abstrakcijo, ki poteka v delovanju ljudi neodvisno od tega, ali se ti tega zavedajo ali ne. Realna abstrakcija torej ni zavesten postopek odmišljanja, temveč praviloma nezavedno družbeno dejanje. (Reichelt 2010, 7–8) To dejanje je locirano v aktu menjave: v menjavi so različne uporabne vrednosti v praksi reducirane na enakovrstno vrednost. S tem pa so tudi konkretna dela, ki so bila upredmetena v teh blagih, reducirana na abstraktno človeško delo. Abstraktno delo se zato konstituira šele v menjavi, saj je šele menjava tista, ki raznovrstna dela *in actu* reducira na enakovrstno družbeno substanco enakega abstraktnega dela. Delo, katerega produkt se ne menja, zato ni in ne more biti abstraktno delo. Rečeno z Marxom: »Ljudje [...] svojih produktov dela ne postavljajo v medsebojne odnose kot vrednosti zato, ker jim te stvari veljajo le za stvarne oboje enakovrstnega človeškega dela. Nasprotno. S tem ko svoje raznovrstne produkte v menjavi izenačijo kot vrednosti, zenačijo svoja različna dela drugo z drugim kot človeško delo. Tega ne vedo, vendar to počnejo.« (Marx 2012, 59) Na tej točki postane jasno: prvič, da je abstraktno delo, kot osnova komenzurabilnosti blag, retroaktivno konstituirano skozi družbeno dejanje; in drugič, da je konstitucija tega dela neodvisna od vednosti akterjev, ki so v to družbeno dejanje vpleteni.

Takšno svojevrstno pojmovanje abstraktnega dela ima pomembne posledice tudi za razumevanje določitve velikosti vrednosti. Implicira namreč, da vrednostna velikost ne more biti določena pred menjavo. Kot smo dejali, je določena z družbeno nujnim delovnim časom. Šele menjava pa je tista, ki lahko prek družbenega dejanja potrdi, ali je bilo določeno delo tudi družbeno nujno delo. Skratka, šele v menjavi pride do redukcije individualnega delovnega časa na družbeno nujni delovni čas. Menjava je tista, ki pove, v kolikšni meri določeno individualno delo velja za vrednotvorno abstraktno delo. To nadalje pomeni, da tudi vrednost svoj oprijemljiv izraz lahko dobi šele v menjavi. Šele, ko so blaga postavljena v medsebojno menjalno razmerje, so lahko obravnavana kot vrednosti. Blaga sama po sebi, kot izolirane reči, niso vrednosti, vrednosti so zgolj v specifičnem družbenem odnosu menjave, zgolj v kolikor se v družbeni formi menjave nanašajo druga na drugo kot vrednosti. (Heinrich 2012, 43) To tezo lahko preciziramo z Marxovo izpeljavo vrednostne forme.

#### **2.2.4 Vrednostna forma**

V analizi vrednostne forme Marx prikaže genezo denarne forme blaga. Kot poudarja Heinrich, pri tej genezi ne gre za prikaz zgodovinskega razvoja denarja, temveč za pojmovno oziroma logično rekonstrukcijo vrednostne forme od njene najenostavnejše oblike (v kateri eno blago izraža svojo vrednost v drugem blagu) do najkompleksnejše, denarne forme (v kateri vsa, najrazličnejša blaga izražajo svojo vrednost v enem blagu). (Heinrich 2012, 51) Namen te rekonstrukcije pa je pokazati, da vrednost ne more obstajati brez denarja: blago, v kolikor svoje vrednosti ne izrazi v denarju, ni vrednost.

Marx analizo uvede z enostavno vrednostno formo, ki je izražena kot:

$x \text{ blaga A} = y \text{ blaga B}$  (x blaga je vredno y blaga B)

Marx poudarja, da imata blagi v navedenem izrazu kvalitativno različni vloži: blago A se nahaja v relativni vrednostni formi, blago B pa v ekvivalentski vrednostni formi. To pomeni, da blago A izraža svojo vrednost v blagu B, blago B pa služi kot sredstvo izraza blaga A. (Marx 2012, 40) Enostavna vrednostna forma implicira, da vrednosti ne moremo dojeti kot nekaj, kar bi obstajalo v posameznem blagu. Ne moremo je zapopasti kot atributa posamezne uporabne vrednosti, marveč le kot razmerje. Z Marxovimi besedami: »Ker se nobeno blago ne more nanašati na samo sebe kot na ekvivalent, ker torej tudi ne more iz svoje naturalne kože narediti izraza svoje vrednosti, se mora nanašati na drugo blago kot na ekvivalent, ali narediti naturalno kožo drugega blaga za svojo vrednostno formo.« (Prav tam, 46) Skratka, blagi A in B sta vzeti sami zase le uporabni vrednosti. Toda v vrednostnem izrazu blago, ki se nahaja v ekvivalentski formi, ne velja več le za določeno uporabno vrednost, temveč hkrati za neposredno utelešenje vrednosti. Naturalna forma blaga B znotraj izraza torej velja za vrednostno formo blaga A. Le kolikor vrednost blaga A privzame vrednostno formo blaga B, vrednost blaga A sploh lahko privzame predmetno, oprijemljivo in merljivo obliko. Vrednost je torej nekaj povsem družbenega: izraža enako veljavnost dveh popolnoma raznolikih del, torej določeno družbeno razmerje. Vendar pa to družbeno razmerje v ekvivalentski formi privzame podobo reči. (Heinrich 2012, 54)

Vrednost blaga A se v navedenem izrazu zdi neposredno identična z naturalno obliko blaga B. Poudarjamo, da tu ne gre za golo iluzijo: povsem res je, da naturalna oblika blaga, ki se nahaja na poziciji ekvivalenta, funkcionira kot upredmetenje vrednosti, vendar pa ta naturalna oblika ni upredmetenje vrednosti sama na sebi, marveč le znotraj vrednostnega izraza. Po Marxu se enostavna vrednostna forma izkaže za nezadostno, saj je v njej blago A postavljeno le v razmerje z enim in to povsem naključno izbranim blagom.

Zato Marx uvede naslednji izraz, ki ponazarja totalno ali razvito vrednostno formo:

= y blaga B

x blaga A = z blaga C

= w blaga D

...

Vrednost blaga A se sedaj izraža v številnih medsebojno povsem različnih blagih in ne več le v enem samem blagu. V totalni vrednosti formi lahko vsako blagovno telo postane vrednostni izraz blaga v relativni formi (glej Marx 2012, 50). Na tej točki se razjasnita dve Marxovi poanti: prvič, vrednost blaga je »ravnodušna do posebne uporabne vrednosti, v kateri se pojavi.« (Prav tam, 51) Blago A lahko namreč svojo vrednost izrazi v katerikoli uporabni vrednosti, pa naj gre za uporabno vrednost blaga B, C ali D. S tem je v izrazu totalne vrednostne forme tudi delo, ki je upredmeteno v blagu A postavljeno kot delo, ki mu je »enakovredno vsako drugo človeško delo, ne glede na to, kakšno naturalno formo ima.« (Prav tam) In, drugič: kvantiteta, ki je izražena v menjalnem razmerju ne more biti določena naključno. (Prav tam) Samo dejstvo, da se enaka vrednost blaga A lahko izrazi v kateremkoli blagu (v blagu B, C ali D), implicira, da kvantiteta vrednosti blaga A ostane enaka ne glede na to, v katerem blagu je izražena.

Vendar pa se tudi totalna vrednostna forma slej ko prej izkaže za nezadostno, saj vsebuje množstvo posebnih vrednostnih form, ki druga drugo izključujejo. Poleg tega je v totalni vrednostni formi relativni vrednostni izraz blaga A nedokončan: nastopa kot »neskončen niz vrednostnih izrazov, drugačen od relativne vrednostne forme vsakega drugega blaga.« (Prav tam, 52) Če pa ta niz vrednostnih form obrnemo, potem dobimo občo vrednostno formo, ki je izražena takole:

y blaga B

z blaga C = x blaga A

w blaga D

...

Marx poudarja, da je šele v tej vrednostni formi vrednost vseh blag hkrati izražena enostavno in enotno. Enostavno zato, ker »jih prikazujejo v enem samem blagu« (Prav tam, 53), enotno

pa zato, ker »jih prikazujejo v istem blagu.« (Prav tam) Enostavna in totalna vrednostna forma sta vrednost blaga v relativni formi prikazali le kot nekaj neodvisnega od njegove lastne uporabne vrednosti. Šele v izrazu obče vrednostne forme pa je vrednost blaga v relativni formi »razločevana ne le od njegove uporabne vrednosti, temveč od sleherne uporabne vrednosti in je prav s tem izražena kot nekaj, kar je skupno vsem blagom. (Prav tam) V zgoraj zapisanem izrazu namreč katerokoli blago lahko izrazi svojo vrednost v blagu A. S tem, ko se blago B izenači z blagom A, ni enako le blagu A, marveč se hkrati izenači tudi z vsemi ostalimi blagi (C, D,...), saj so tudi ta do blaga A v enakem razmerju kot blago B. Blaga se zato le s tovrstno vzpostavitvijo vsestranskega medsebojnega razmerja enakosti, ki zaobjame celoten svet blag, konstituirajo kot vrednosti z občo veljavo. Marx zato sklene, da: »se blaga šele s to formo dejansko nanašajo druga na drugo kot vrednosti oziroma se drugo drugemu pojavljajo kot menjalne vrednosti.« (Prav tam) Kolikor je izraz obče vrednostne forme edini adekvaten izraz vrednosti, pa je taisti izraz tudi edini adekvaten izraz abstraktnega dela. Slednje je v tem izrazu prvič prikazano v abstrakciji od slehernih kvalitativnih specifik konkretnih del, ki so upredmetena v raznovrstnih blagih. Menjalno razmerje, ki temelji na obči vrednosti formi, je faktična »redukcija vseh dejanskih del na njihov skupni značaj človeškega dela«. (Prav tam, 54)

Nazadnje Marx od obče vrednostne forme napreduje še do končne, denarne forme. Le-ta se kvalitativno ne razlikuje od obče vrednostne forme. Pri denarni formi gre v bistvu za specifičen primerek obče vrednostne forme, v kateri določeno blago, ki se nahaja v ekvivalentni formi, prek družbene navade sovpade s specifično naravno obliko prav tega blaga. (Prav tam, 56) Da bi se to zgodilo, mora biti naravno telo tega blaga v praksi menjave obče pripoznano in obravnavano kot denar.

Če povzamemo, je bistvena poanta celotne rekonstrukcije vrednostne forme v tem, da vrednost ni lastnost, ki bi pripadala posameznemu blagu, temveč ima družbeni značaj, saj izraža odnos posameznega blaga (oziroma odnos posameznega dela, ki proizvaja to blago) do celotnega sveta blag (oziroma do družbenega celotnega dela). Vrednost se lahko izrazi le kolikor do izraza pride ta družbeni odnos, prav ta družbeni odnos pa se lahko adekvatno izrazi le skozi občo vrednostno formo. Ali, z Marxovimi besedami: »Obča vrednostna forma, ki prikazuje produkte dela kot gole strdine razlikujočega se človeškega dela, s svojim ogrođjem kaže, da je družbeni izraz blagovnega sveta. Tako razodeva, da v tem svetu obče človeški značaj dela tvori njegov specifično družbeni značaj.« (Prav tam, 54)



Na tem mestu pridemo do rezultata, ki nam bo služil kot izhodišče za obravnavo fetiškega značaja blaga: pri obči vrednostni formi (oziroma na rudimentaren način že pri enostavni blagovni formi) se sicer pokaže, da vrednost ni reč, temveč družbeni odnos – odnos, ki se mora izraziti v specifični družbeni formi. Vendar pa pri tem reč in družbeni odnos nista preprosto izključujoči se nasprotji, saj se hkrati pokaže, da se družbeni značaj vrednosti lahko izrazi le v kolikor se izrazi v neki reči, namreč v naturalni formi blaga, ki se nahaja v ekvivalentni formi vrednostnega izraza. Paradoks s katerim uvajamo problemsko polje teorije fetišizma je torej sledeč: *vrednost je družbeni odnos, ki ga ne moremo enačiti z rečjo, vendar pa se ta družbeni odnos ne more izraziti drugače kot v reči.*

### **3 Blagovni in denarni fetiš**

#### **3.1 Skrivnost blagovnega fetiša**

Izhodiščno matrico blagovnega fetiša pri Marxu je mogoče na začetni, abstraktni ravni analize zajeti v naslednji formulaciji: *družbena razmerja med osebami se v kapitalizmu pojavljajo kot razmerja med rečmi.* Tovrstne formulacije so bile najpogosteje interpretirane skozi vulgarno logiko bistva in pojava, po kateri je bil pojav razumljen kot napačen površinski videz, ki zastira resnično bistvo, ki da se skriva za njim. Pri blagovnem fetišu naj bi šlo za fenomen napačne ali sprevrnjene zavesti, ki rečem zmotno pripisuje družbene lastnosti in pri tem ostane slepa za dejstvo, da se za temi rečmi, ki niso nič drugega kot gole reči, v resnici skrivajo odnosi med ljudmi. Tovrstno pojmovanje fetišizma implicira tudi razmeroma enostaven postopek kritike le-tega. Če gre pri fetišizmu za fenomen napačne zavesti, potem kritika fetišizma privzame obliko razkrinkavanja iluzij zavesti. Uspešno razkrinkanje pojava fetišizma pa bi moralo potemtakem avtomatično rezultirati v njegovem izničenju. Takšna interpretacija Marxove teorije fetišizma je prevladovala zlasti v ortodoksnem marksizmu, na primer pri Karlu Kautskem (2003) ter pri sodobnih analitičnih marksistih, kot sta Jon Elster (1985, 95) in G.A. Cohen. (2000, 116) A kot bomo videli v nadaljevanju, je Marxova stava nekoliko drugačna, fenomen blagovnega fetiša pa precej bolj kompleksen.

Marx v *Kapitalu* poglavje o blagovnem fetišu uvede z naslednjo povedjo: »Blago se na prvi pogled zdi samoumevna, trivialna reč. Analiza blaga pa pokaže, da je zelo zamotana reč, polna metafizičnih zvitosti in teoloških muh.« (Karl Marx 2012, 57) Marx tu nakaže postopek, ki je karseda oddaljen od klasičnega materializma, ki se je uveljavil v času razsvetljenstva, pri avtorjih kot sta Diderot in La Mettrie, in še danes tvori osnovno matrico spontanega razumevanja materializma med mnogimi marksisti. Ti materialistično kritiko

navadno razumejo kot analitični postopek, ki pokaže na iluzoričnost in ničnost metafizičnih in teoloških zablod, ki se rojevajo v glavah ljudi, s tem da jih reducira na materialni substrat, ki tvori njihovo posvetno osnovo. Spontani materialist bi zato navedeno poved formuliral obratno, in sicer: »Blago se na prvi pogled zdi zelo zamotana reč, polna metafizičnih zvitosti in teoloških muh. Analiza blaga pa pokaže, da je zgolj samoumevna, trivialna reč.« Kot bomo videli v nadaljevanju, je prvina Marxovega kritičnega projekta, ki temelji na obratu tovrstnega postopka spontane materialistične kritike, ravno v tem, da pokaže, da so »metafizične zvitosti« in »teološke muhe« konstitutiven moment posvetne dejanskosti same.

Marx v samem naslovu navedenega poglavja, ki se glasi *Fetiški značaj blaga in njegova skrivnost*, namigne, da je fetiški značaj inherentno zvezan z nečim misterioznim. Toda od kod izvira skrivnost, o kateri govori Marx? Marx na samem začetku poudari, da ta ne izvira niti iz uporabne vrednosti blaga, niti iz vrednosti blaga. Blago je na eni strani uporabna vrednost oziroma koristna čutna reč, ki zadovoljuje človekovo potrebo, na čemer ni nič nenavadnega. Kot produkt človeškega dela pa je blago vrednost. Tudi na tem ni prav nič zamotanega (glej Prav tam). Po Marxu zagonetni, fetiški značaj produktov dela, ki privzamejo formo blag, izvira od nekod drugje, in sicer iz blagovne forme same. (Prav tam, 58) Skrivnost blagovne forme pa je »v tem, da ljudem zrcali družbene značaje njihovega lastnega dela kot predmetne značaje samih produktov dela, kot družbene naravne lastnosti teh reči in s tem tudi družbeno razmerje med producenti do celotnega dela kot zunaj njih eksistirajoče razmerje med predmeti.« (Prav tam)

Marx torej tu po eni strani opredeljuje pojav zrcaljenja družbenega značaja produktov dela v domnevno naravnih lastnostih reči. Treba je poudariti, da pri tem ne gre za golo iluzijo. V poglavju o vrednostni formi smo pokazali, da je vrednost, ki odraža družbeni značaj produktov dela, sicer družbeno razmerje, ki ga ni možno reducirati na kako snov, utelešeno v izolirani reči. Toda hkrati samo pokazali, da se mora vrednost, da bi lahko postala obče veljavna forma družbenega bogastva, *nujno izraziti* v predmetni formi posameznega blaga, občega ekvivalenta oziroma denarja, ki znotraj vrednostnega razmerja velja za *upredmetenje vrednosti*. Po Marxu se mora torej družbeni značaj produktov dela nujno izraziti v reči, zaradi česar se ta nujno prikazuje kot družbeno naravna lastnost reči.

Po drugi strani pa Marx v navedenem citatu naglašuje, da se družbeno razmerje med producenti kaže kot od njih neodvisno razmerje med predmeti. Tu imamo opravka z neko od ljudi odsvojeno predmetnostjo, ki ljudem stopa nasproti kot zunaj njih eksistirajoča moč. Marx se pri iskanju analogij tej avtonomizirani, osamosvojeni moči, ki je značilna za blagovni

svet, zateče v »megleno področje religioznega sveta«. (Prav tam) Zatrdi naslednje: »Tu se zdi, da so produkti človeške glave samostojne podobe, ki so obdarjene z lastnim življenjem ter so v medsebojnem razmerju in v razmerju s človekom. Tako je v blagovnem svetu s produkti človeške roke. Temu pravim fetišizem, ki se prilepi na produkte dela, ko so producirani kot blaga, in je zato neločljiv od blagovne produkcije.« (Prav tam) Vidimo, da se Marx najprej dvigne do nebes, nato pa se zopet spusti na zemljo. Sprva analogijo fetišizma najde v nadzemljskem sakralnem svetu religioznih entitet, tik za tem pa zatrdi, da je fetišizem neločljiv od neke tuzemske, posvetne prakse, namreč od blagovne produkcije. S tem Marx noče implicirati, da fetišizem temelji na kakih iluzoričnih umislekih, ki zastirajo sicer transparentno družbeno prakso. Nasprotno, hoče reči, da je posvetna praksa blagovne produkcije v sami sebi skrivnostna. Fetišizem ni nekaj, kar bi zastiralo dejansko družbeno prakso, temveč je fetišizem prav te prakse. Marx enoznačno zatrjuje, da je premestitev družbenih odnosov v domeno odnosov med rečmi odraz dejanskega družbenega razmerja: posestnikom blag se v praksi menjave družbeni odnosi: »kažejo kot to, kar so, tj. ne kot neposredno družbena razmerja med samimi osebami v njihovih delih, temveč kot stvarna razmerja med osebami in družbena razmerja med stvarmi.« (Prav tam, 59)

### **3.1.1 Družbena razmerja med rečmi in rečevna razmerja med osebami**

Zgoraj navedeni citat terja dodatno razlago. Pri tej se bomo najprej posvetili nenavadni sintagmi »družbena razmerja med stvarmi«. Kaj naj bi pomenilo, da se odnosi producentov do njihovega skupnega dela kažejo kot družbena razmerja med rečmi? V kapitalističnih družbah lahko o družbenih razmerjih med rečmi govorimo zato, ker v le-teh proizvodnja bogastva ni neposredno družbena. Posamezni blagovni producenti blaga praviloma proizvajajo v zasebnih, samostojnih in medsebojno neodvisnih produkcijskih enotah. Blag ne proizvajajo niti za lastno potrošnjo niti za potrošnjo drugih, temveč za to, da bi jih prodali na trgu. Ker se proizvodnja vrši v medsebojno ločenih produkcijskih enotah, blagovni producenti v medsebojne odnose ne morejo vstopati neposredno, temveč le prek menjave, torej prek razmerij med rečmi. Reči zato v kapitalističnih družbah dejansko privzamejo družbene lastnosti, saj opravljajo temeljno funkcijo posredovanja družbenih razmerij med producenti. Marxova temeljna poanta je v tem, da so v kapitalistični družbi neposredni odnosi med producenti strukturno odsotni, zaradi česar videz, po katerem stvari v blagovni produkciji, kjer producenti v medsebojne odnose *ne morejo vstopati drugače kot prek menjave reči*, posedujejo družbene značilnosti, ni le gola utvara, temveč moment dejanske družbene prakse.

Družbeno razmerje med stvarmi torej ni videz, ki bi prikrival dejansko družbeno razmerje med osebami. Prav tako se ne gre zato, da bi Marx predpostavljal kako pristno, avtentično razmerje družbeno razmerje med osebami, ki bi bilo nato v sferi menjave fetišizirano. Nasprotno, ker je v pogojih blagovne produkcije družbeno razmerje med ljudmi strukturno odsotno, je družbeno razmerje vedno že konstituirano skozi odnos med stvarmi.

Na tem mestu se nam porodi vsaj eno kočljivo vprašanje. Marx namreč po eni strani nakazuje, da gre pri blagovnem fetišu za odraz dejanskosti prakse menjave. Zatrjuje, da v praksi blagovne menjave ne gre za to, da bi bili ljudje podvrženi iluziji, zaradi katere ne bi videli, da se za videzom družbenih razmerij med rečmi v resnici skriva družbeno razmerje med ljudmi. Eksplicira, da praksa blagovne menjave v resnici *je* družbeno razmerje med rečmi in da reči dejansko dobijo družbene lastnosti. Toda po drugi strani v nadaljevanju kritizira meščanske ekonomiste, češ da so zaslepljeni s fetišizmom, ker stvarjem pripisujejo družbene lastnosti. (glej Prav tam, 61) Pri branju teh mest se zdi, da Marx fetišizem, v nasprotju z svojim predhodnim uvidom, reducira na fenomen napačne zavesti, namreč napačne zavesti meščanskih ekonomistov. Vprašanje je, ali je torej Marx nekonsistenten, ko pravi, da reči dejansko imajo družbene lastnosti, hkrati pa pravi, da meščanski ekonomisti rečem zmotno pripisujejo družbene lastnosti? Odgovor, ki nas lahko izvleče iz te zagate ponudi Heinrich, ki pojasnjuje, da to, da imajo reči v pogojih blagovne produkcije in menjave družbene lastnosti ni iluzija. Iluzija je v domnevi, da imajo reči družbene lastnosti na samih sebi, avtomatično, neodvisno od družbenega konteksta. Reči imajo družbene lastnosti zgolj toliko, kolikor se ljudje do teh reči vedejo kot do blag, medtem ko onkraj tega vedenja nimajo teh lastnosti. (Heinrich 2012, 70) Zaslepljenost meščanskih ekonomistov, o kateri govori Marx, torej ni v tem, da menijo, da imajo reči družbene lastnosti, temveč v tem, da menijo, da so družbene lastnosti teh reči inherentne lastnosti teh reči samih.

Vendar pa bomo v nadaljevanju poskusili pokazati, da tudi ta zaslepljenost ni preprosto neumna zabloda. Družbena praksa fetišizma namreč sama strukturno generira svoje lastno napačno prepoznanje. Rečeno drugače, praksa fetišizma se lahko pojavlja zgolj tako, da se hkrati zastira. Toda pred tem moramo čez nekaj predhodnih stopenj Marxove izpeljave pojma blagovnega fetiša. Do sedaj smo pojasnili le Marxovo sintagmo »družbeni odnosi med stvarmi«, na pa tudi druge nenavadne sintagme, namreč »stvarni odnosi med ljudmi«. V poglavju o vrednostni formi smo pokazali, da so si blaga v družbenem odnosu menjave zoperstavljeni kot vrednosti. Pojasnili smo, da je substanca vrednosti po Marxu abstraktno človeško delo, vrednostna velikost pa je določena s kvantiteto delovnega časa. Ker se v

blagovni produkciji substanca vrednosti blag konstituira šele v menjavi, se tudi vrednostna velikost produktov lahko izrazi šele v menjavi. Vrednostna velikost blaga po Marxu, kot smo že dejali, ni določena s količino dela, ki je utelešena v posameznem blagu, temveč z družbeno nujnim delovnim časom, ki se lahko vzpostavi šele v razmerju med individualnimi deli in celotnim družbenim delom. V blagovni produkciji se zgolj in samo skozi menjavo lahko vzpostavi razmerje med sicer izolirano opravljenimi individualnimi deli na eni strani in družbenim celotnim delom na drugi strani. In šele v okviru tega razmerja je lahko določena vrednostna velikost posameznega blaga (Heinrich 2012, 49). Prav zato pa do določitve vrednostne velikosti blag pride »za hrbti« producentov. Ti vrednostne velikosti blag ne določajo zavestno, temveč se le-ta določi neodvisno od njihovega zavestnega delovanja. Iz tega pa sledi, da posestniki blag, ki v menjavo vstopajo prvenstveno z ozirom na vrednost svojih blag, na to vrednost ne morejo imeti odločilnega vpliva. Vrednostne velikosti blag se zato, kot zatrjuje Marx: »nenehno spreminjajo, neodvisno od volje, poprejšnjega znanja in početja menjalcev. Njihovo lastno družbeno gibanje ima zanje formo gibanja stvari, pod nadzorom katerih so, namesto da bi jih nadzorovali.« (Marx 2012, 60)

Na tem mestu se pokaže, da osamosvojena vrednostna predmetnost začne ljudem stopati nasproti kot tuja moč, ki je ne morejo nadzorovati, kajti sami so pod njenim nadzorom. In v tem se skriva ključ za razumevanje Marxove sintagme »stvarna razmerja med osebami«. Ljudje namreč v kapitalističnih družbah niso neposredno podrejeni osebni prisili drugih ljudi, temveč so pod nadzorom tihe, anonimne »prisile reči«. V tem smislu razmerja med ljudmi v blagovni produkciji niso osebna, marveč stvarna ali rečevna. A tu moramo zopet poudariti, da ta neosebna prisila reči: »ne obstaja denimo zato, ker bi stvari na sebi imele določene lastnosti, ki bi proizvajale to gospostvo, [...] temveč le zato, *ker se ljudje na poseben način nanašajo na te stvari – namreč kot na blaga.*« (Heinrich 2012, 71)

### **3.1.2 Objektivne miselne forme: Marx s Kantom**

Za spontano zavest ugotovitev, da reči družbene lastnosti pridobijo skozi specifično družbeno prakso, niso neposredno razvidna. Do te ugotovitve nas lahko privede predhodno opravljena analiza vrednostne forme. Ker spontana zavest to predhodno analizo praviloma opusti, to formo zapopade ne kot nekaj družbeno proizvedenega, marveč kot nekaj naravnega. Prav tovrstni zaslepljenosti so po Marxu podvrženi meščanski ekonomisti, za katere »forme, ki dajejo produktom dela pečat blag« (Marx 2012, 60) privzamejo obliko »naravnih form družbenega življenja«. (Prav tam) Kot smo namignili, to ne pomeni, da se spontana zavest ali pa zavest meščanskega ekonomista preprosto motita ali da zapadeta subjektivnim iluzijam.

Marx namreč trdi, da pri teh miselnih formah ne gre za subjektivne, temveč za *objektivne miselne forme*: »Takšne forme ravno tvorijo kategorije meščanske ekonomije. So družbeno veljavne, torej objektivne miselne forme za produkcijska razmerja tega zgodovinsko določenega družbenega produkcijskega načina, blagovne produkcije.« (Prav tam, 61)

Marx torej spontani zavesti, ki je hkrati zavest meščanskega ekonomista, ne očita, da uporablja napačne kategorije, kategorije, ki bi bile goli umisleki ali zmote. Nasprotno. Očita ji, da *objektivno veljavnost* teh kategorij obravnavajo kot *samoumevnost*, kot neposredno danost, ne pa kot nekaj, kar je potrebno šele teoretsko izpeljati in problematizirati. Objektivne miselne forme meščanskim ekonomistom služijo kot neposredno dani predmet ekonomske znanosti. Marx pa z analizo formnih določil tega predmeta pokaže, da te forme niso preprosto danost, ampak družbeno posredovana danost. Tako kritizira tisto kar meščanski ekonomisti vedno že predpostavljajo. Marx šele s postavitvijo vprašanja o genezi specifičnih formnih določil danega predmeta politične ekonomije lahko pokaže, da so specifične kategorije kritike politične ekonomije miselne forme, ki so zgodovinsko specifične. Šele tako lahko pride do ugotovitve, da je blagovna forma, ki se kaže kot družbeno naravna lastnost produktov dela, rezultat povsem specifične družbene prakse. (glej Heinrich 2012, 72–73)

Lahko bi dejali, da je Marxov odnos do njegovih ultimativnih nasprotnikov, tj. meščanskih ekonomistov, izrazito nepokroviteljski. Marx nikakor ne cilja na to, da bi njihove ugotovitve razglasil za neumne utvare, zmote ali umisleke. Razglasi jih sicer za videz, a ne za goli videz, temveč nujni videz. Na primer, meščanski ekonomisti družbene značilnosti produktov dela obravnavajo kot družbeno naravne lastnosti reči. Marx se temu ne zoperstavlja preprosto s tezo, da družbene lastnosti produktov niso družbeno naravne lastnosti reči. Narobe. Z analizo vrednostne forme in analizo blagovnega fetiša pokaže, da se družbene značilnosti produktov dela v kapitalizmu nujno kažejo kot družbeno naravne lastnosti reči.

Marxova kritika politične ekonomije je v tem pogledu analogna kritičnemu projektu, ki ga je pred njim lansiral Kant. V *Kritiki čistega uma* se Kant zoperstavi dogmatični filozofiji, tj. racionalizmu, ki *apriori*, neodvisno od empiričnega izkustva, postulira resničnost metafizičnih idej, kot so duša, bog in svet. Kant pokaže, da gre pri teh idejah za ideje nečesa nemožnega, saj jim v izkustvu ni možno najti adekvatnega predmeta. Toda Kant ni na strani empiristov, ki bi ideje, ki jih postulirajo racionalisti, razglasili za gole iluzije. Nasprotno, Kant, pokaže, da čisti um, kolikor sledi svoji lastni, imanentni logiki, nujno pride do teh idej, in se pri tem tudi nujno zaplete v nerazrešljiva protislovja. Kant tako pokaže, da so ideje, kot so bog, svet in duša, sicer ideje nečesa nemožnega, vendar *nujne ideje nečesa nemožnega*, torej ideje, ki jih

sam um nujno proizvede. Kot take pa niso preprosto videz, ki bi ga lahko zoperstavili diametralno nasprotni resnici, marveč *transcendentalni videz*, pri katerem imamo opraviti z »naravno in neizogibno iluzijo«. (Kant 2011, 16) Pri transcendentalnem videzu gre za nujen videz, ki prav kot nujen, vsebuje moment resničnega. Prav zato se mu, četudi ga razkrijemo, ne moremo izogniti, »kakor se ne moremo izogniti temu, da se nam morje ne bi zdelo na sredini višje kot ob obali, ker pač prvo gledamo z višjimi svetlobnimi žarki kot drugo«. (Prav tam, 15)

### 3.1.3 Pogled v preteklost

Skratka, Kant in Marx sta si sorodna v tem, da za oba videz še zdaleč ni zgolj videz. Iz njunih izvajanj prej sledi, da je najtrdovratnejša iluzija ravno iluzija, ki iluzijo razglaša za golo iluzijo. Vendar pa se nam na tem mestu postavi naslednje vprašanje: če fetišizem spontane zavesti in zavesti meščanskega ekonomista temelji na miselnih formah, ki so v kapitalistični družbi objektivno veljavne, torej na videzu, ki je nujen, kako se lahko prav ta videz samemu Marxu sploh pokaže kot nekaj spornega? Kakšen je izhodiščni pogoj možnosti Marxove kritike tistega, kar meščanski ekonomisti vselej že predpostavijo? Mislimo, da odgovor na to vprašanje v naslednji trditvi poda Marx sam: »Ves misticizem blagovnega sveta, vsi uroki in duhovi, ki produkte dela na podlagi blagovne produkcije zavijajo v meglo [...] takoj izginejo, ko se zatečemo k drugim produkcijskim formam.« (Marx 2012, 61)

Te besede Marx zapiše tik za tem, ko opredeli ti. objektivne miselne forme, v nadaljevanju pa ponudi kratko digresijo v zgodovino različnih produkcijskih načinov. Med njimi denimo omenja fevdalni produkcijski način v temačnem srednjem veku, kjer namesto »neodvisnega moža [...] najdemo vsakogar v odvisnosti – tlačane in zemljiške gospode, vazale in fevdalce, laiike in farje.« (Prav tam) Marx poudarja, da v fevdalnem produkcijskem načinu tlačani produkte proizvajajo v obliki naturalnih storitev in dajatev, v obliki uporabnih vrednosti, ki poleg tega nimajo tudi menjalne vrednosti. Naturalne storitve in dajatve ne privzamejo oblike blag, zaradi česar tudi delo, ki jih je proizvedlo ne privzame oblike abstraktnega občečloveškega dela. Produkti poleg svoje naturalne oblike torej nimajo še dodatne družbene oblike menjalne vrednosti. Podlaga produkcije v fevdalizmu je potemtakem kvalitativno specifično, konkretno delo, ki ne privzame oblike dela, ki bi bilo drugačno kot je to konkretno delo samo. Ker odnosi med fevdalci, farji in tlačani tako niso posredovani z menjavo (z

odnosi med rečmi), tudi njihovi medsebojni odnosi ne dobijo oblike razmerij med rečmi, temveč obliko razmerij osebne odvisnosti.

Ta ekskurz implicira, da videz po katerem reči same po sebi posedujejo družbene lastnosti, torej videzu, ki je znotraj kapitalistične družbe objektivni in nujen, Marx lahko razkrije le, ker se ozre na druge produkcijske načine, saj tako lahko vidi, da v nekapitalističnih produkcijskih načinih reči ne privzemajo družbenih lastnosti. Historizacija torej pri Marxu funkcionira kot sredstvo denaturalizacije fetišizma. Seveda s tem postopkom Marx ne pride onkraj fetišizma. Fetišizem ne izgine ko ga nekdo odkrije. Kot smo dejali, temelji na praksi blagovne menjave, ki je v kapitalizmu nujna. Marx z analizo vrednostne forme in fetiškega značaja blaga ubeži le (nujnemu) videzu po katerem se fetišizem prikazuje kot večni.

Presenetljivo je, da Marx v *Kapitalu* pri opisovanju fevdalizma govori o družbenih odnosih, ki naj bi bili, za razliko od družbenih razmerij v kapitalizmu, povsem prosojni in jasni. »Desetina, ki jo je treba dati farju, je jasnejša kot njegov blagoslov,« (Prav tam, 62) pravi Marx. V *Kapitalu* se torej postavi na diametralno nasprotno stališče od tistega, ki ga je zagovarjal v *Komunističnem manifestu*. V uvodu smo navedli citat iz *Komunističnega manifesta* v katerem z Engelsom trdita, da so v predkapitalističnih produkcijskih načinih osebni odnosi zaviti v meglene, zaslepljujoče politične in religiozne tančice, ki pa z nastopom kapitalizma nepreklicno izginejo. V *Kapitalu* pa se po Marxu ravno s prehodom iz fevdalizma v kapitalizem sicer kristalno jasni družbeni odnosi zavijejo v zaslepljujočo tančico rečevne družbene forme.

Z Marxom se ni težko strinjati, ko pravi da z nastopom kapitalizma nastopijo tudi najtrdovratnejše mistifikacije družbenih razmerij, a težje je soglašati z njim, ko trdi, da so odnosi v predkapitalističnih produkcijskih načinih povsem prosojni in transparentni. Menimo, da tudi odnosi osebne odvisnosti, ki niso strukturno posredovani z rečmi, ne morejo ubežati rudimentarni matrici fetišizma. V vrednostni formi imamo opravka z refleksijskim določilom: eno blago svojo vrednost izraža v naravni formi drugega blaga. Takšno določilo pa ustvarja videz, kot da bi bila naravna forma po naravi tudi forma menjalne vrednosti. In kot v eni od opomb v poglavju o vrednostni formi mimogrede zatrdi Marx sam, so takšna refleksijska določila značilna tudi za odnose, ki niso nujno posredovani z rečmi. Marx navede primer kralja in njegovih podložnikov: »Ta človek je na primer kralj samo zato, ker se drugi ljudje do njega vedejo kot podložniki. Obratno pa oni verjamejo da so podložniki zato, ker je on kralj.« (Prav tam, 47) Tudi v tem primeru odnosa med kraljem in podložniki imamo opravka s podobnim videzom kakor v matrici vrednostne forme, iz katere izhaja blagovni fetiš. Tako kot



se v vrednostnem izrazu družbena lastnost blaga kaže kot inherentna lastnost blaga, se tudi v izrazu neposredne dominacije kralja nad podložniki družbena lastnost kralja kaže kot njegova inherentna lastnost. Marxov primer pa terja še dopolnitev: videz ni vedno zgolj na strani podložnikov, enakemu videzu lahko zapade tudi kralj sam. Rečeno z Lacanom, nor ni le berač, ki misli, da je kralj, temveč tudi kralj, ki misli, da je kralj. (Lacan v Žižek 1982, 20) Tudi kralj, ki se ne zaveda, da je kralj le v okviru simbolne strukture v katero je umeščen, in misli, da je na njem samem nekaj, kar ga dela za kralja, je podvržen videzu, ki je le hrbtna plat videza, kateremu zapadejo njegovi podložniki.

### 3.2 Denarni fetiš

Razprave o Marxovi teoriji fetišizma so pogosto omejene le na podpoglavje o fetiškem značaju blaga, ki se nahaja v prvem poglavju 1. zvezka *Kapitala*. Toda Marxova teorija fetišizma na tem mestu še zdaleč ni izčrpana. V 2. poglavju *Kapitala*, kjer Marx obravnava teorijo denarnega fetiša, je teorija fetišizma nadalje precizirana. V nadaljevanju se bomo zato posvetili obravnavi denarnega fetiša, ki nadgrajuje teorijo blagovnega fetiša. Do sedaj je analiza vrednostne forme pokazala, da se mora vrednost, da bi sploh lahko bila vrednost, nujno izraziti v posebnem blagu, v občem ekvivalentu oziroma denarju, ki znotraj vrednostnega izraza velja za upredmetenje vrednosti. Da bi vrednost postala dejanska, obče veljavna oblika družbenega bogastva, se mora izraziti v obči vrednostni formi, v kateri množstvo najrazličnejših blag svojo vrednost izraža v denarju. Denar na poziciji občega ekvivalenta zato pridobi atribut univerzalne zamenljivosti. Vendar pa denar sam na sebi ne poseduje nobenih značilnosti, ki bi ga delale za univerzalno zamenljivega. Denar je zato lahko denar le, ker se vsa druga blaga nanašajo nanj kot na denar. Toda trik je v tem, da je videz, ki izhaja iz denarne forme same, ravno nasproten temu uvidu. Denarna forma sama se namreč kaže kot naravna lastnost blaga, ki se nahaja v obče ekvivalentni formi. Marx zato pravi: »Zdi se, da kako blago ne postane denar šele zato, ker druga blaga v njem vsestransko prikazujejo svoje vrednosti, temveč je, obratno, videti, da druga blaga nasploh prikazujejo v njem svoje vrednosti, ker je denar.« (Marx 2012, 74) Denar ima torej svoje lastnosti denarja zgolj zato, ker se posestniki blag do denarja vedejo kot do denarja, toda, ker se denar v svoji eksistenci nujno kaže kot upredmetenje abstraktnega bogastva, se zdi, kot da ima denar te lastnosti na samem sebi.

Marx zato poudarja, da imajo vse »iluzije monetarnega sistema [...] svoj izvor v tem, da na denarju ni videti, da prikazuje družbeno produkcijsko razmerje, in to v formi naravne reči z določenimi lastnostmi.« (Marx 1989, 103) Toliko je denarni fetiš le dovršitev blagovnega

fetiša. Toda blaznost blagovnega fetiša se v primeru denarnega fetiša še potencira. Blaga so uporabne vrednosti, ki imajo poleg tega še določeno vrednostno predmetnost. Predmetnost, ki je sicer upredmetena v neki reči, vendar je zgolj v tej reči ni možno zgrabiti. Denar pa v blagovnem svetu nastopa kot neodvisna vrednost. Če so blaga uporabne vrednosti, ki so hkrati tudi vrednosti, pa je denar naravnost »vrednostna reč«. (Heinrich 2012, 74) Prav zato pri denarju pride do konsolidacije oziroma utrditve blagovnega fetiša v čisti obliki. V denarni vrednostni formi namreč vsa blaga izražajo svojo vrednost v naturalni formi blaga, ki stoji na mestu ekvivalentne forme. Obča zamenljivost denarja tako znotraj izraza denarne forme dejansko postane *nerazločljiva od materialnega telesa denarja*. Ker pa naturalna forma denarja ne nastane znotraj denarne forme, temveč je dana že pred to formo in obstaja tudi zunaj te forme, pa je videz, da ima denar lastnost obče zamenljivosti kar sam na sebi, neodvisno od družbene forme v kateri se pojavlja, tako trdovraten.

#### **4 Kapitalska teorija vrednosti**

Marxova teorija fetišizma se po analizi blagovnega in denarnega fetiša nadaljuje z izpeljavo kapitalskega fetiša. A preden se posvetimo obravnavi le-tega je potrebna nekoliko podrobnejša eksplikacija Marxove teorije vrednosti. Zaenkrat smo namreč pri obravnavi teorije vrednosti prišli le do pojma denarja. Marxova analiza vrednostne forme je pokazala, da je denarna forma nujna pojavna forma vrednosti, ki ji omogoči, da dobi obče-veljavno formo. Hans-Georg Backhaus je zato Marxovo teorijo vrednosti obravnaval kot *monetarno* teorijo vrednosti, (Backhaus 1997, 32) saj pojem denarja v njej nastopa kot moment logične nujnosti, brez katerega vrednost ne more biti prikazana kot dejanska. Toda lahko gremo še nekoliko dlje in zatrdimo, da je Marxova teorija vrednosti *kapitalska* teorija vrednosti, saj v njej, kot bomo videli, tudi pojem kapitala nastopa kot logično nujen moment izpeljave samega pojma vrednosti. V nadaljevanju bomo poskusili pokazati, da moramo v adekvaten prikaz pojma vrednosti vključiti ne le pojem denarja, temveč tudi pojem kapitala.

##### **4.1 Funkcije denarja**

Do sedaj je bila analiza blaga in denarja izvršena na razmeroma visoki ravni abstrakcije: ko smo obravnavali prakso menjave in njena formna določila, smo ostali na ravni tega, kar Marx imenuje »enostavna cirkulacija«. (Marx 1989, 7) Marx namreč v prvem razdelku *Kapitala*, ki zajema prva tri poglavja, razčlenjuje enostavno cirkulacijo, tj. cirkulacijo denarja in blag, abstrahirano od pojma kapitala. V tretjem poglavju *Kapitala* Marx navaja tri temeljne funkcije denarja, ki izhajajo iz enostavne cirkulacije.

#### 4.1.1 Mera vrednosti

Prva funkcija denarja je mera vrednosti. Denar s to funkcijo omogoča, da vsako blago svojo vrednost izrazi v določeni kvantiteti denarja. Denar kot mera vrednosti »blagovnemu svetu priskrbi material za njegov vrednostni izraz«, (Marx 2012, 75) tako »da blagovne vrednosti prikaže kot istoimenske velikosti, kvalitativno enake in kvantitativno primerljive.« (Prav tam) Denar najrazličnejšim blagom istoimenski izraz priskrbi s *cenovnim izrazom*. Poleg imanentne mere vrednosti, ki je enaka delovnemu času, ima torej blago tudi vnanjo mero vrednosti, tj. mero, ki jo zunaj svojega blagovnega telesa najde v enotah denarja, oziroma ceni. Marx zato poudarja, da je denar: »kot mera vrednosti [...] nujna pojavna forma imanentne mere vrednosti blag, delovnega časa.« (Prav tam)

Ob tej trditvi se nam pojavi naslednje vprašanje: če Marx trdi, da je vrednostna velikost blaga določena z delovnim časom, zakaj potem denar, v katerem se ta vrednostna velikost nujno izraža, ni preprosto neposredna reprezentacija delovnega časa? Po Heinrichu je temu tako, ker so blaga produkti zasebnih del, ki so izolirana druga od drugega – kot smo že omenili, se produkcija v kapitalizmu vrši v avtonomnih, medsebojno neodvisnih enotah. Delo, ki se vrši v teh enotah zato ni neposredno družbeno delo. Delo postane družbeno šele, ko so produkti tega dela izenačeni v sferi menjave. Tudi vrednostna velikost blaga po Marxu zato ne more biti določena s količino dela, ki je upredmetena v posameznem blagu, temveč z družbeno nujnim delovnim časom, ki pa se lahko konstituira šele v razmerju med individualnimi deli in celotnim družbenim delom. (Heinrich 2012, 60) Zato je po Heinrichu imanentna mera vrednosti blaga, ki je izražena v delovnem času, nezadosten vrednostni izraz, ki nujno potrebuje vnanjo, v menjavi vzpostavljeno cenovno mero vrednosti, prek katere se vzpostavi družbeno nujen delovni čas.

Toda menimo, da je tu Heinrichova razlaga nezadostna. Pojasni nam sicer, zakaj blago nujno potrebuje vnanjo mero vrednosti, vendar pa nam s tem še ne pojasni, zakaj se mora vrednostna velikost nujno izraziti v *ceni*, torej v nečem, kar ne le, da ni enako delovnemu času posameznega dela, temveč *tudi ni enako družbeno nujnemu delovnemu času*. Tudi če pojasnimo, da se delovnega časa ne da meriti drugače kot skozi menjavo, prek katere se šele konstituira družbeno nujni delovni čas, še ne pojasnimo, *zakaj se ta družbeno nujni delovni čas v menjavi ne kaže kot družbeno nujni delovni čas*. Ali še drugače, tudi če pokažemo, da je denar nujna pojavna forma delovnega časa kot imanentne mere vrednosti blag, s tem še ne pokažemo, zakaj na denarju, kot vnanji meri vrednosti, ni navedena niti količina *posameznega*

*delovnega časa* niti količina *družbeno nujnega delovnega časa*, temveč nekaj tretjega, tj. *cena*.

Ponujamo približek odgovora na navedeno vprašanje: delovni čas manifestno ne more služiti kot obča vnanja mera vrednosti, ker je delovni čas kot neposredno merljiva količina vedno upredmeten le v specifičnih blagih. Tudi če se delovni čas upredmeti v občem ekvivalentu oziroma denarju, se še vedno upredmeti le v enem izmed posebnih blag, ki je v obče-ekvivalentni formi postavljeno kot obči ekvivalent oziroma denar. Ravno zato denar v svoji naturalni eksistenci, ki služi kot vrednostni izraz drugim blagom, ostaja zgolj eno izmed posebnih blag, ki je le kvantum upredmetenega posameznega delovnega časa. Zato pa tudi denarno blago za mero vrednosti na sebi samem nima nobene druge mere kakor delovni čas, ki je njegova lastna imanentna mera vrednosti. Potemtakem denar vrednosti vseh ostalih blag ne more neposredno izraziti niti v posameznem, niti v občem oziroma družbeno nujnem delovnem času, temveč le v nečem, kar ni ne prvo ne drugo, temveč nekaj tretjega, torej v ceni.

#### **4.1.2 Cirkulacijsko sredstvo**

Druga funkcija denarja je funkcija cirkulacijskega sredstva. V tej vlogi denar opravlja vlogo posredovanja cirkulacije blag, katere formo Marx zapiše z izrazom: B – D – B ali blago – denar – blago. (Marx 2012, 84) Ta formula ponazarja proces kroženja blag, ki se, kolikor med posameznima blagoma posreduje denar, kvalitativno razlikuje od neposredne menjave dveh produktov. Posamezno blago znotraj te forme opravi *krožni tok*, ki se začne z blagom in konča z blagom enake vrednosti, a drugačne uporabne vrednosti. Blago najprej zapusti posestnika (B – D) in se nato v drugi podobi vrne k njemu (D – B). Forma gibanja denarja v blagovni cirkulaciji pa ni enaka krožnemu toku: je »stalno oddaljevanje denarja od izhodišča, njegov tok iz rok enega posestnika blaga v roke drugega oziroma njegov *obtok*.« (Prav tam, 90) V prvem momentu tega procesa (B – D) namreč posestnik blaga dobi denar le zato, da bi ga v drugem momentu (D – B) zopet spravil stran od sebe oziroma zamenjal za drugo blago. Enostavna cirkulacija zato »nenehno izloča denar«. (Prav tam, 89)

#### **4.1.3 Dejanski denar**

Funkcijo mere vrednosti denar lahko opravlja tudi v svoji odsotnosti. »Vsak varuh blag ve [...], da ne potrebuje niti zrnca dejanskega zlata, da bi milijone blagovnih vrednosti ocenil v

zlatu.« (Prav tam, 76) Zato Marx poudarja, da za funkcijo mere vrednosti zadostuje »predstavni ali idejni denar«. (Prav tam) Da bi uspešno opravljal funkcijo cirkulacijskega sredstva, pa mora biti denar dejansko prisoten. Brez njegove prisotnosti namreč na trgu blago ne more preiti iz rok enega posestnika blag v roke drugega. Toda v tem primeru zadostuje že prisotnost simbola denarja. Kot pravi Heinrich: »V svoji funkciji cirkulacijskega sredstva ostaja denar stalno v sferi cirkulacije: Ker pa posestnike blag zanimajo le blaga, ki jih lahko kupijo z njegovo pomočjo, zadostuje za cirkulacijo zgolj *simbolični denar*; kot golo cirkulacijsko sredstvo je denar mogoče nadomestiti z 'vrednostnimi znaki', ki so sami brez vrednosti.« (Heinrich 2012, 63)

Za tretjo funkcijo denarja kot dejanskega denarja, torej denarja kot samostojne podobe vrednosti pa je, vsaj tako predpostavlja Marx v Kapitalu, potreben dejanski obstoj denarja kot vrednostne reči. Denar mora biti v tej funkciji prisoten kot »materialni obstoj abstraktnega bogastva«. (Marx 1989, 168) Šele kot tak je lahko kadarkoli zamenjan za katerokoli blago, in šele kot tak se lahko vselej preobrazi v katerokoli uporabno vrednost. (Heinrich 2012, 64) Denar kot tovrstna samostojna podoba vrednosti ima sam po sebi še tri posebne funkcije: zaklad, plačilno sredstvo in svetovni denar. Za našo nadaljnjo izpeljavo bo dovolj, če na kratko osvetlimo le eno od teh funkcij: zaklad. Denar v funkciji zaklada deluje kot zaloga vrednosti. Za zaklad je značilno, da ne posreduje cirkulacije blag, temveč je odtegnjen iz cirkulacije. Kopičenje zaklada opisuje formula  $B - D$ . Tezavrator namreč blag ne prodaja zato, da bi jih nato prodal, marveč zato, da bi kopičil denar kot denar. Smoter prodaje je v tem primeru zadržati denar kot samostojno podobo vrednosti, zaradi česar za to funkcijo ne zadostujeta več idejni ali simbolni denar. Denar, ki hoče funkcionirati kot zaklad (in enako velja za plačilno sredstvo in svetovni denar), mora v svoji materialni eksistenci postati dejanski denar.

## 4.2 Protislovje enostavne cirkulacije

Analiza vrednostne forme je pokazala, da je za adekvaten izraz vrednosti potreben denar, ki služi kot sredstvo obče zamenljivosti blag. A če hoče denar v praksi blagovne menjave učinkovito funkcionirati kot vrednostni izraz za celotni svet blag, mora privzeti obliko trajne in samostojne podobe vrednosti. Šele v takšni podobi je lahko kadarkoli zamenljiv za katerokoli uporabno vrednost, zaradi česar šele v takšni podobi lahko v praksi konsistentno deluje kot adekvaten vrednostni izraz vseh blag. Toda, v okviru enostavne cirkulacije ( $B - D - B$ ) denar kot zgolj mera vrednosti ali pa kot zgolj cirkulacijsko sredstvo *ne more* postati trajna in samostojna podoba vrednosti, saj deluje le kot »izginevajoče posredovanje« (Marx

1989, 63) cirkulacije blaga. Kot mera vrednosti denar služi le kot sekundarno sredstvo vsakokratnega izraza vrednosti posameznih blag, kot cirkulacijsko sredstvo pa prav tako le kot drugotno sredstvo posredovanja blag. V primeru mere vrednosti njegova prisotnost v sferi cirkulacije sploh ni potrebna, v primeru cirkulacijskega sredstva pa je njegova prisotnost le začasna in naključna: ko odsluži svoje dejanje posredovanja menjave dveh blag je namreč vržen ven iz cirkulacije. V okviru enostavne cirkulacije se zato denar ne more obdržati niti v trajni niti v samostojni podobi vrednosti. S tem pa tudi vsa ostala blaga izgubijo svoj lasten trajni in samostojni izraz. Enostavna cirkulacija kot celota zato stoji na trhljih tleh: »Menjalna vrednost, fiksirana v denarju, izgine (za imetnika denarja), brž ko se denar realizira v blagu kot uporabna vrednost; v blagu eksistirajoča uporabna vrednost pa izgine (za njegovega imetnika), brž ko se njena cena realizira v denarju. Z enostavnim aktom menjave lahko vsakdo samo izgubi svojo določitev na račun drugega, brž ko se realizira v njem. Ne eden ne drugi se ne moreta obdržati v eni določitvi, v tem ko prehajata v drugo.« (Prav tam, 58)

Denar je torej v enostavni cirkulaciji zgolj stalno izginevajoči posrednik cirkulacije blag kot uporabnih vrednosti. Slednji so v resnici nosilci procesa cirkulacije. Gibanje denarja je potemtakem le izraz blagovne cirkulacije, ki sledi smotru potrošnje uporabnih vrednosti, torej smotru, ki je samemu denarju zunanji. Šele denar kot denar, torej denar v svoji tretji funkciji, pa postane sam sebi smoter, saj se kopiči v sebi lastni formi denarja kot materialnega obstoja vrednosti. Toda ravno na tej točki se kristalizira sledeč paradoks enostavne cirkulacije: *da bi denar v enostavni cirkulaciji lahko bil denar, mora privzeti podobo trajne in samostojne vrednosti, vendar pa si te podobe v enostavni cirkulaciji ne more zagotoviti*. Kajti, če je denar vržen v cirkulacijo, potem izgubi svojo trajno in samostojno podobo, saj je reduciran na posrednika cirkulacije blag, če pa se denar v sebi lastni obliki kopiči izven blagovne cirkulacije, kakor v primeru zaklada, pa lahko trajno in samostojno obliko vrednosti pridobi le zunaj vrednostnega izraza. Toda, takoj ko izpade iz vrednostnega izraza, izgubi svojo vrednostno določitev.

Rezultat Marxove analize funkcij denarja na ravni enostavne cirkulacije je torej protisloven, saj nas vodi do ugotovitve, da denar lahko dejansko funkcionira kot adekvaten izraz vrednosti zgolj v kolikor je iz tega izraza izključen. Marx v *Kapitalu* temu problemu ne posveča pozornosti, ki bi si jo zaslužil. A njegova izvajanja v *H kritiki politične ekonomije* kažejo, da se je tega protislovja jasno zavedal: »Če [...] se blago v denarju osamosvoji nasproti cirkulaciji, tedaj uporablja le še občo brezsubstančno formo bogastva in postane brezkoristna uporabna vrednost, [...] kolikor zopet ne vstopa kot kupno ali plačilno sredstvo v cirkulacijo.

Da mora biti osamosvojena menjalna vrednost – absolutna eksistenca menjalne vrednosti – tista, v kateri je menjalna vrednost odtegnjena menjavi, je res protislovno.« (Prav tam)

Marx torej enoznačno eksplicira protislovje, po katerem denar v okviru enostavne cirkulacije hkrati mora in ne more obstajati kot samostojna in trajna podoba vrednosti. To protislovje pa po Marxu lahko implicira le eno stvar, in sicer, da enostavna cirkulacija ni sama v sebi zaključen proces, marveč le moment nekega širšega procesa. Heteronomija in nesklenjenost enostavne cirkulacije se kaže že s tem, da je njeno gibanje denarno posredovanje dveh momentov (blag), ki nista njej notranja momenta, tj. nista momenta, ki bi si ju cirkulacija sama postavila, temveč sta ji predpostavljena od zunaj. Če pa je enostavna cirkulacija bistveno odvisna od njej zunanje predpostavljenih momentov, pa to pomeni, da mora biti cirkulacija kot posredovanje sama posredovana. (glej Prav tam, 59) Zato Marx pride do zaključka, da je enostavna cirkulacija »*fenomen nekega procesa, ki poteka za njenim hrbtom.*« (Prav tam) A za kakšen proces gre? Gre za proces, ki naj omogoči to, česar enostavna cirkulacija sama po sebi ne more, torej za proces, skozi katerega naj se denar ohranja kot samostojna in trajna podoba vrednosti, ne da bi pri tem izpadel iz cirkulacije. Tem pogojem ne more zadostiti gibanje, v katerem denar služi le kot izginevajoče posredovanje v cirkulaciji blag ali pa kot izven cirkulacije blag nakopičena podoba vrednosti.

Tem pogojem lahko zadosti zgolj gibanje, skozi katerega se denar v cirkulaciji in skozi cirkulacijo konstantno ohranja v samostojni podobi vrednosti. To pa je proces, v katerem je denar tako predpostavka kot tudi rezultat svojega lastnega procesa, torej proces, skozi katerega se vrednost preobrazi v *kapital*. Šele v gibanju kapitala, ki privzame formo  $D - B - D$  (Marx to gibanje imenuje »obča formula kapitala«), denar postane sam sebi smoter, s čimer je omogočeno, da se vrednost vzdržuje v sebi enaki podobi. (Marx 2012, 127) Če se vrednost v samostojni obliki lahko v enostavni cirkulaciji ohranja le kot od cirkulacije blag odtegnjena vrednostna reč, kot denar, ki je docela ločen od sveta uporabnih vrednosti, pa se v gibanju kapitala vrednost iz reči spremeni v proces, znotraj katerega tako denar kot blago obstajata zgolj kot njeni eksistenčni obliki. Vrednost se skozi formulo  $D - B - D$  spremeni v subjekt oziroma procesirajočo substanco, ki privzema enkrat denarno, drugič blagovno formo. A skozi te konstantne preobrazbe se vrednost le zato, ker denar samostojno stoji tako na začetku kot na koncu njenega procesa, lahko ohranja kot sama sebi enaka. (Prav tam) Tu se pokaže, zakaj vrednost lahko postane dejanska šele, ko začne funkcionirati kot kapital, ki opravi gibanje  $D - B - D$ . Če je namreč analiza vrednostne forme pokazala, da vrednost za svojo

dejanskost nujno rabi denar, pa je analiza enostavne cirkulacije pokazala, da denar za svojo dejanskost nujno rabi kapital.

### 4.3 Protislovje med kvaliteto in kvantiteto denarja

Poleg tega mora biti za zmožnost samoohranitve vrednosti v sebi lastni formi izpolnjen še dodaten pogoj. Ni dovolj, da vrednost opravi gibanje  $D - B - D$ , temveč mora opraviti gibanje  $D - B - D'$ , pri čemer  $D'$  prikazuje vsoto denarja, ki je večja od začetne vsote  $D$ . Ne zadostuje, da se vrednost reproducira kot kvalitativno enaka, mora se tudi kvantitativno množiti. Še več, *vrednost se lahko reproducira kot kvalitativno enaka le, če se konstantno kvantitativno povečuje*. Zakaj? Marx v *Grundrisse* argumentira, da je denar po svojem pojmu skupek vseh uporabnih vrednosti. Denar je po svoji formni določitvi zamenljiv za vsa blaga oziroma služi kot vrednostni izraz slehernega blaga. Toda denar je v svoji materialni eksistenci vedno le določena, končna vsota denarja. Na tej točki se zopet znajdemo pred protislovjem: kvantitativna omejitev denarja je v protislovju z njegovo kvaliteto kot skupka *vseh* uporabnih vrednosti. Denar tega protislovja ne more rešiti enkrat za vselej, praktično ga lahko rešuje le procesualno, tako, tako da se kvantitativno oplaja. Zato je v sami naravi denarja, da nenehno stremi čez svojo kvantitativno mejo. Z Marxovimi besedami:

Kot kvantitativno določena vsota, omejena vsota, je [denar] le omejeni reprezentant občega bogastva ali reprezentant omejenega bogastva, ki seže ravno toliko daleč kot njegova menjalna vrednost; meri se natanko z njo. Še zdaleč torej nima sposobnosti, ki naj bi jo imel glede na svoj obči pojem. [...] Kot obča forma bogastva, kot vrednost, ki velja za vrednost [...] je [zato] njegov nenehni gon, da napreduje čez svojo kvantitativno pregrado: neskončen proces. Njegova lastna živost je izključno v tem: kot od uporabne vrednosti razlikujoča se, za sebe veljavna menjalna vrednost, se ohranja le tako, da se nenehno pomnogoterja. (Marx 1985, 86)



## 5 Kapitalski fetiš

### 5.1 Samouvrednotujoča se vrednost

Forma, v kateri vrednost postane adekvatna, je torej *forma gibanja, ki izraža samouvrednotenje vrednosti*:  $D - B - D'$ , to je forma, v kateri se vrednost vedno znova povečuje za presežno vrednost ( $D' - D$ ). Prišli smo do nenavadnega rezultata: vrednost se lahko na raven svojega pojma povzdigne le kolikor se spremeni v subjekt samouvrednotenja. Na tem mestu se izkaže, da je smoter gibanja vrednosti presežna vrednost. To gibanje pa nima niti mere, niti konca. Mere nima, ker nikoli ne moremo vedeti, koliko odstotno povečanje začetne vrednosti naj bi zadostovalo. Konca pa nima zato, ker se smoter tega gibanja ne nahaja nikjer drugje kot v tem gibanju samem. Pri gibanju enostavne cirkulacije ( $B - D - B'$ ) je mera postavljena v potrebi, njen konec pa v zadovoljitvi te potrebe. Temu je tako, ker je smoter cirkulacije postavljen zunaj same cirkulacije: smoter je prisvojitvev uporabnih vrednosti in posledična zadovoljitev potreb, ki se vrši zunaj cirkulacije. Ko je potreba potešena, se

gibanje enostavne cirkulacije zaključiti. Gibanje vrednosti kot kapitala pa je samo sebi smoter: ravno zato je to gibanje neskončno. (glej Marx 2012, 125)

Iz gibanja vrednosti v kapitalski formi po Marxu izhaja neka »okultna kvaliteta«. Tokrat navajamo citat iz *Kapitala*: »Tu vrednost postane subjekt procesa, v katerem ob stalni premeni forme denarja in blaga spreminja samo svojo velikost, se kot presežna vrednost odbija od same sebe kot prvotne vrednosti, se sama uvrednoti. Kajti gibanje, v katerem dodaja presežno vrednost, je njeno lastno gibanje, tj. njeno uvrednotenje je samouvrednotenje. Dobila je okultno kvaliteto, da poraja vrednost, ker je vrednost. Koti žive mladiče ali vsaj nese zlata jajca.« (Marx 2012, 127) Iz te okultne kvalitete vrednosti torej izhaja videz samouvrednotenja, videz, po katerem se družbeni odnos kaže kot *odnos reči do same sebe*: vrednost v kapitalski formi namreč dobi lastnost, da sama ustvarja vrednost. V tem primeru imamo opravka s *kapitalskim fetišem*. Norost kapitalistične družbe se v primeru kapitalskega fetiša stopnjuje. Ne gre več, kakor v primeru blagovnega in denarnega fetiša, le zato, da se družbeni odnosi konstituirajo kot odnosi med rečmi. Odnosi med rečmi v formi kapitala privzamejo obliko gibanja, ki pridobi izjemne avto-poetične sposobnosti neskončnega in brezmejnega samo-oplajanja.

Na tem mestu se nam seveda postavlja vprašanje, kako resno vzeti na prvi pogled bizarno tezo, da je kapital samouvrednotujoča se vrednost? Zopet se nam zastavlja vprašanje spoznavnega statusa fetiša, tokrat kapitalskega fetiša. Ali kapitalski fetiš sploh odraža kak aspekt dejanskosti kapitalistične družbe? Ali pa gre preprosto za iluzijo, ki se bo razblinila takoj, ko bomo preučili produkcijski proces in videli kdo pravzaprav zares dela? Le redki marksistični teoretiki so Marxovo tezo o samouvrednotujoči se vrednosti kot subjektu vzeli resno: na primer *Moishe Postone* je eden od redkih, ki v knjigi *Time, Labor and Social Domination* zagovarja tezo, da gibanje samouvrednotujoče se vrednosti ni gibanje, ki bi prikrivalo ali zastiralo realnost kakega drugega gibanja, kakega drugega družbenega procesa, temveč adekvaten izraz specifično kapitalistične družbene dinamike, v okviru katere statusa subjekta ne poseduje nobena družbena skupina, temveč kapital kot povsem abstraktna forma posredovanja družbenih odnosov. (glej Postone 1993, 73) Na drugi strani denimo Werner Bonefeld kritizira interpretacije, ki Marxovo izhodiščno formulo kapitala kot samouvrednotujoče se vrednosti sprejmejo *at face value*. Bonefeld podčrtava, da gre pri Marxovi izhodiščni opredelitvi kapitala zgolj za prikaz videza, namreč videza kapitala kakor se neposredno kaže na ravni cirkulacije. Nadalje pa Marxova razčlenitev procesa produkcije pokaže na delo oziroma človeško prakso kot vir družbene konstitucije kapitala. Govoriti o

kapitalu kot vsemogočnem subjektu zato po Bonefeldu pomeni zapasti iluziji, ki jo generira kapitalski fetiš. (Bonefeld 1995, 191) Bonefeld zatorej kapitalski fetiš interpretira kot pojav, ki prikriva oziroma zastira družbeno prakso produkcije, medtem ko je po Postonu kapitalski fetiš adekvaten izraz te družbene prakse.

## 5.2 Protislovje obče formule kapitala

Da bi lahko odgovorili na vprašanje, ali gre pri kapitalnem fetišu za odraz dejanskega stanja, ali za goli videz, moramo najprej razčleniti sam proces uvrednotevanja vrednosti, ki vključuje proces produkcije. V to smer nas konec koncev vleče že do sedaj opravljena izpeljava pojma kapitala. Prišli smo do točke na kateri se kapital prikazuje kot vrednost obdarjena z okultno kvaliteto. Pri tem se nam zastavlja vprašanje o pogoju možnosti te okultne kvalitete. Kako je sploh mogoče, da vrednost nastopa kot subjekt procesa samooplajanja, procesa, skozi katerega se vrednost vedno znova oplemeniti za *presežno vrednost*?

Marx v *Kapitalu* poudarja, da do uvrednotenja vrednosti ne more priti zgolj v cirkulaciji, saj presežna vrednost, ki je pogoj tega uvrednotenja, ne more izhajati iz cirkulacije. Presežna vrednost se mora sicer realizirati v denarju ( $D'$ ) in zatorej lahko obstaja zgolj v cirkulaciji, vendar pa v sami cirkulaciji ne more nastati. Gibanje  $D - B - D'$  je na ravni same cirkulacije možno le, če pride do nakupa določenega blaga pod njegovo vrednostjo ali prodaje blaga nad njegovo vrednostjo. V tem primeru lahko sicer tisti, ki kupuje nad vrednostjo ali prodaja pod vrednostjo, realizira dobiček, toda ta dobiček lahko realizira zgolj, če nekdo drug utrpi enako veliko izgubo. To pa pomeni, da v sferi cirkulacije lahko pride le do razdelitve vrednosti, ne pa tudi do nastanka nove vrednosti. (Marx 2012, 134)

Na tem mestu smo zopet prispeli do očitnega protislovja. Ugotovili smo namreč, da se mora vrednost samo-oplojevati, in to v sferi cirkulacije, a hkrati se je pokazalo, da vrednost ne more nastati v cirkulaciji. V *Kapitalu* Marx slikovito opiše to zagato: »Naš posestnik denarja, ki obstaja šele kot kapitalistova gosenica, mora blaga kupiti po njihovi vrednosti, prodati po njihovi vrednosti in kljub temu na koncu potegniti iz procesa več vrednosti, kakor je vrgel vanj. Njegovo razvitje v metulja mora potekati v sferi cirkulacije in ne sme potekati v njej. To sta pogoja problema. Hic Rhodus, hic salta!« (Prav tam, 136–137) Po Marxu nakazano protislovje naposled implicira, da tudi proces cirkulacije kapitala  $D - B - D'$  ne more biti samozadosten, v sebi sklenjen proces. Ne le gibanje blag in denarja v okviru enostavne cirkulacije, marveč tudi gibanje cirkulacije denarja kot kapitala, je lahko le moment širšega procesa, ki vključuje neko dejavnost *zunaj cirkulacije*.

Proces  $D - B - D'$  namreč sestoji iz dveh momentov menjave, iz nakupa ( $D - B$ ) in prodaje ( $B - D'$ ). A kot smo pokazali, v nobenem od teh momentov cirkulacije ne more priti do nastanka vrednosti. Vrednost zato lahko izvira le v sferi, v kateri ne pride do prodaje ali nakupa blag, temveč do *potrošnje blag*. (Heinrich 2012, 88) Če se hoče torej posestnik denarja iz gosenice razviti v metulja, če hoče vrednost spraviti v proces samouvrednotenja, mora na trgu najti specifično blago, tj. blago, *katerega uporabna vrednost je v tem, da je vir vrednosti*, ali da je zmožna proizvesti več vrednosti, kot je sama vredna. To blago pa je po Marxu *delovna sila*, ki je od človekove žive osebnosti neločljiva *delovna zmožnost*. Treba je poudariti, da delovna sila ni enaka specifičnemu delu oziroma specifični uporabi delovne sile, temveč je delo, ki je reducirano na golo zmožnost dela. Le produktivna potrošnja uporabne vrednosti delovne zmožnosti, torej *potrošnja samega vira vrednosti*, posestniku denarja omogoči, da vrednost požene v proces uvrednotenja. Potrošnja delovne sile je zato praktična rešitev protislovja obče formule kapitala.

V nadaljevanju bomo zagovarjali tezo, da produktivna sila dela v kapitalizmu ni delavčeva produktivna sila, temveč produktivna sila samouvrednotujoče se vrednosti, torej kapitala. Videli bomo, da Marxova analiza produkcijskega procesa videza samouvrednotujoče vrednosti ne postavlja na laž, temveč ga potrjuje. Skratka, poskusili bomo pokazati, da analiza procesa produkcije ne razkrije, da je subjekt procesa kapitala v resnici delavski razred, ki proizvaja presežno vrednost, temveč, da se ravno v procesu produkcije najjasneje pokaže, zakaj je subjekt procesa kapitalistične produkcije kapital sam.

### 5.3 Proces produkcije presežne vrednosti

Ko Marx obravnava kapitalistični produkcijski proces, ga obravnava kot proces z dvojno naravo. Ta dvojna narava se v končnem produktu tega procesa kaže kot dvojna narava blaga, ki je po eni strani uporabna vrednost in po drugi strani vrednost. V tej dvojni naravi blaga se, kot smo dejali, zrcali dvojna narava dela: dela kot konkretnega, specifičnega koristnega dela, ki proizvaja specifične uporabne vrednosti, in dela kot občečloveškega abstraktnega dela, ki proizvaja vrednost. Po enaki logiki ima dvojen značaj tudi sam kapitalistični produkcijski proces: po eni strani je to *delovni proces*, tj. tehničen proces kvalitativno specifične snovne produkcije uporabnih vrednosti; po drugi strani pa je to proces *uvrednotenja*, proces produkcije *presežne vrednosti*, ki ga zaznamuje specifična družbena forma. (Marx 2012, 149-156)

Menimo, da je ena od največjih odlik Marxove analize procesa produkcije, ki jo razvija v *I. zvezku Kapitala* ter v *Grundrisse*, v tem, da pokaže zakaj in kako je v kontekstu kapitalističnega produkcijskega načina *delovni proces* podrejen *procesu uvrednotenja*. S tem pokaže, kako je v kapitalizmu materialna produkcija uporabnih vrednosti docela podrejena povsem abstraktnemu smotru produkcije presežne vrednosti, ki je tako rekoč brezbrizen do produkcije uporabnih vrednosti. Produkcija uporabnih vrednosti in s tem tudi delo, ki proizvaja uporabne vrednosti, je s tem reducirano na golo sredstvo njemu zunanjega smotra uvrednotenja.

Kaj se torej pripeti v produkcijskem procesu? Za začetek bomo na hitro povzeli nekaj osnovnih konceptov, s katerimi operira Marx, ko analizira produkcijski proces. Da bi lahko prišlo do produkcije presežne vrednosti, mora kapitalist na trgu kupiti delovno silo in produkcijska sredstva (stroje, nepremičnine, surovine, itd.). Denar, ki je vložen v nakup produkcijskih sredstev, Marx imenuje *konstantni kapital*, denar, ki je vložen v nakup delovne sile, pa *variabilni kapital*. Ti dve vrsti kapitala v procesu uvrednotenja igrata različni vlogi. Produkcijska sredstva v procesu produkcije prenesejo svojo vrednost na vrednost končnega produkta, medtem ko delovna sila ustvarja novo vrednost. (Marx 173–174) Koliko vrednosti delavec doda produktu ni odvisno od vrednosti delovne sile, ampak od tega, v kolikšni meri porabljeno delo velja za vrednotvorno abstraktno delo. Razlika med to, na novo proizvedeno vrednostjo, in vrednostjo delovne sile je *presežna vrednost*. Omenimo še, da je vrednost blaga delovne sile določena s stroški reprodukcije delovne sile, se pravi z vrednostjo vseh življenjskih sredstev, ki jih delavec potrebuje, da se lahko reproducira kot lastnik delovne sile. (Prav tam, 140)

Ker je vrednostna velikost blaga določena z družbeno nujnim delovnim časom, je pomemben aspekt procesa produkcije čas trajanja delovnega dne. Marx dolžino delovnega dne razdeli na *nujni delovni čas*, tj. delovni čas v katerem se proizvede vrednost, ki je potrebna za nadomestitev vrednosti delovne sile; in *presežni delovni čas*, tj. delovni čas v katerem se proizvede presežna vrednost.

### **5.3.1 Formalna in realna subsumpcija: Marx s Foucaultom, prvič**

Presežno vrednost je mogoče povečati na dva osnovna načina. Prvič, s podaljšanjem presežnega delovnega časa, kar je mogoče doseči z podaljšanjem delovnega dne. Povečevanju mase ali mere presežne vrednosti s podaljševanjem delovnega dne Marx pravi produkcija *absolutne presežne vrednosti*. Jasno je, da ima povečevanje absolutne presežne vrednosti mejo

(delavci nikdar ne morajo delati dlje od štiriindvajsetih ur na dan). A presežno vrednost je mogoče povečati tudi brez podaljševanja delovnega dne, in sicer s skrajšanjem nujnega delovnega časa. Do tega pride, ko se z uvedbo boljših ali zmogljivejših produkcijskih sredstev poveča produktivna sila dela. Če se namreč poveča produktivna sila dela, to pomeni, da je blaga možno proizvesti v krajšem času. Ker se družbeno nujni delovni čas zmanjša, pade tudi vrednost blag. Posledično pade tudi vrednost delovne sile, saj je ta vrednost določena z vrednostjo življenjskih sredstev, katerih vrednost se je zmanjšala. Na ta način se, kljub temu da delovni dan ostane enak, relativno poveča presežni delovni čas: zato, ker se zaradi razvrednotenja delovne sile zmanjša nujni delovni čas. Tovrstno povečevanje mase ali mere presežne vrednosti s skrajševanjem nujnega delovnega časa pa Marx imenuje *relativna presežna vrednost*. (Heinrich, 105–106)

V večini učbeniških predstavitev Marxove teorije vrednosti sta pojma absolutne in relativne presežne vrednosti pojmovana kot dva načina povečevanja presežne vrednosti, ki se razlikujeta zgolj kvantitativno. Vendar pa bi lahko dejali, da je tisto za kar Marxu pri tematizaciji absolutne in relativne presežne vrednosti pravzaprav gre, prikaz ključne *kvalitativne razlike*. Le-to lahko zgostimo v naslednji tezi: ob prehodu od absolutne k relativni presežni vrednosti pride do *inverzije razmerja med delom in kapitalom*.

V primeru produkcije absolutne presežne vrednosti je podreitev delovnega procesa kapitalu le formalna. Zato Marx, ko gre za podreitev že obstoječega delovnega procesa procesu uvrednotenja, govori o *formalni subsumpciji dela kapitalu*. (Marx 2012, 416–417) V pogojih formalne subsumpcije, ki omogoča le produkcijo absolutne presežne vrednosti, je produkcijski proces organiziran na ne-kapitalističen način. Kapital v tem primeru delovni proces pusti takega, kakršen je. Prav tako kvalitativno ne spremeni delavčeve dejavnosti v produkcijskem procesu. Vsili zgolj kvantitativno razliko: delavec dela to, kar dela, vendar dela dlje. Proces uvrednotenja se v tem primeru na delovni proces prilepi od zunaj. Oblast kapitala nad delom je transcendentna: vsiljuje se iz mesta nad oziroma izven delovnega procesa. V tem primeru je subjekt produkcijskega procesa delavski razred: delavski razred je namreč tisti, ki delovni proces žene naprej, medtem ko ima kapital zgolj parazitsko funkcijo. Opravlja razmeroma pasivno funkcijo prilaščanja presežnega produkta, ki ga kot aktiven subjekt proizvede delavstvo.

V primeru produkcije relativne presežne vrednosti pa pride do pomembnega preobrata. Pride do tega, čemur Marx pravi *realna subsumpcija dela kapitalu*. (Prav tam, 417) Produkcija relativne presežne vrednosti namreč temelji na povečevanju produktivnosti dela z uvedbo

boljših in zmogljivejših produkcijskih sredstev, ki odločilno spreminjajo samo snovno naravo dela. V tem primeru kapital v delovni proces ne intervenira več le od zunaj. Produkcija relativne presežne vrednosti terja preoblikovanje in reorganizacijo samega delovnega procesa. Na ta način je delovni proces v svoji materialnosti preoblikovan po meri procesa uvrednotenja. Kapital si s tem ustvari sebi ustrezno podobo materialne produkcije. Oblast kapitala nad delom ni več *transcendentna*, temveč *immanentna*. Kapital ni več sila, ki bi parazitirala na delavčevi produktivni sili, temveč sam postane aktivna sila povečevanja produktivne sile dela. Razmerje med delom in kapitalom se torej zaobrne. Delavec je oropan vloge aktivnega subjekta produkcijskega procesa: to vlogo prevzame kapital sam.

Marx se na tem mestu približa avtorju, ki se na prvi pogled zdi od njega karseda oddaljen, namreč Foucaultu. Slednji je v sedemdesetih letih 20. stoletja formuliral odmevno kritiko pojmovanja oblasti kot represije. V seminarju, ki ga je v letih 1975–1976 izvedel na *College de France* Foucault cilja na povsem novo pojmovanje oblasti. Formulira ga skozi ostro kritiko marksističnih in Freudo-marksističnih (za glavno tarčo si izbere tedaj zelo popularnega Wilhelma Reicha) pojmovanje oblasti kot *represije*. Marksizmu nasploh in Reichu posebej očita, da oblast vselej definirajo kot represivno silo, ki se na svoj objekt, tj. objekt oblasti, prilepi od zunaj: na primer oblast, ki je skoncentrirana v rokah države, vladajočega razreda ali meščanskih institucij pritiska na delavski razred, ki ga pod sabo najde kot že izgotovljen objekt. Oblast si nato ta objekt podredi, ga ukaluplja, tlači, utesnjuje ali omejuje. (Foucault 1997, 16–17) Foucault takšnemu razumevanju zoperstavlja drugačno pojmovanje oblasti, namreč oblasti kot *dominacije*. (Prav tam, 18) Oblast kot dominacija se po Foucaultu ne nanaša na v naprej dan objekt, ki je nato podrejen oblasti. Dominacija po svoji naravi *ni* restriktivna ali represivna, temveč *produktivna*. Dominacija proizvede lasten objekt. Objekt dominacije je zato po Foucaultu produkt same dominacije.

Če bi imel Marx priložnost slišati Foucaultovo kritiko marksizma, bi bil nemara ponovno primoran izustiti: »Tout ce que je sais, moi, c'est que je ne suis pas marxiste.« (Če je kaj nespornega, potem je to dejstvo, da jaz sam prav gotovo nisem marksist.) Foucaultovo razlikovanje med oblastjo kot represijo in oblastjo kot dominacijo namreč natanko ustreza distinkciji med dvema oblikama oblasti, ki ga implicira Marxovo razlikovanje med formalno in realno subsumpcijo dela kapitalu. Lahko bi dejali, da je Marx s tematizacijo produkcije relativne presežne vrednosti in realne subsumpcije že pred Foucaultom razdelal pojmovanje oblasti kot produktivne sile. Marx pri obravnavi formalne subsumpcije sicer oblast kapitala nad delom pojmuje kot represijo, kot silo, ki se od zunaj nanaša na objekt (na produkcijski

proces in neposredne producente), ki ga najde pod seboj. Toda z obravnavo realne subsumpcije se iz logike represije premakne k logiki dominacije. Realna subsumpcija dela kapitalu ni nič drugega kot razmerje oblasti do objekta, ki ga proizvede sama. Pri realni subsumpciji namreč oblast kapitala nad delom ni več restriktivna, marveč *produktivna*.

### **5.3.2 Metode povečevanja relativne presežne vrednosti: inverzija razmerja med delom in kapitalom**

V tem poglavju bomo nekoliko bolj natančno eksplicirali navedeno tezo o inverziji razmerja med delom in kapitalom. Mislimo, da lahko podkrepitev te teze najdemo v več poglavjih iz *I. zvezka Kapitala*, kjer Marx obravnava različne metode produkcije relativne presežne vrednosti. Pri tem se bomo, kot smo storili že večkrat prej, oprli na pronicljivo Heinrichovo študijo Marxovega *Kapitala*. Marx obravnava tri osnovne metode produkcije relativne presežne vrednosti: kooperacija, delitev dela in stroji. Marxova analiza teh metod je pogosto obravnavana le kot empiričen opis različnih tehnik povečevanja produktivnosti. Vse prevečkrat pa je zanemarjena tematizacija kvalitativno specifičnih form dominacije, ki so ali implicirane ali pa eksplicirane pri obravnavi teh metod.

Dejali smo, da se relativna presežna vrednost producira s povečevanjem produktivne sile dela. Produktivno silo dela pa je mogoče povečati na tri osnovne načine. Prvič, s *kooperacijo* številnih delavcev, »pri kateri veliko delavcev načrtno dela drug ob drugem in drug z drugim v istem produkcijskem procesu ali v različnih, a povezanih produkcijskih procesih.« (Marx 2012, 272) S kooperacijo več delovnih sil nastane nova delovna sila, ki ni preprosto seštevek posameznih delovnih sil temveč kvalitativno različna skupna delovna sila. (Marx 2012, 272) Marx omeni, da »tu ne gre le za povečanje individualne produktivne sile s kooperacijo, temveč za ustvarjanje produktivne sile, ki mora biti sama na sebi množična sila.« (Prav tam) Moč te množične sile je možno ponazoriti z enostavnim primerom: posamezen delavec ne bo mogel, pa naj se še tako napreza, z lastnimi rokami dvigniti 300 kilogramskega predmeta, medtem ko bo 10 sodelujočih delavcev to storilo razmeroma hitro in učinkovito. V tem primeru imamo opravka s transformacijo delovne sile posameznega delavca v kolektivno silo delavstva.

Druga metoda produkcije relativne presežne vrednosti je *delitev dela*. Gre za *tehnično* delitev dela, ki je rezultat členitve kompleksnega delovnega procesa v množico enostavnih, delnih operacij. Jasno je, da se produktivna sila dela z delitvijo dela poveča, saj se v okviru te delitve delavec lahko izuri oziroma specializira za opravljanje neke posamezne funkcije, in s tem



postane hitrejši. (Heinrich 2012, 111) Marx naglašuje, da »delavec, ki vse življenje opravlja isto enostavno operacijo, vse svoje telo preobrazi v avtomatski enostranski organ te operacije in tako zanjo uporablja manj časa kakor obrtnik, ki izmenoma izvaja številne operacije.« (Marx 2012, 283)

Tretja metoda povečevanja relativne presežne vrednosti pa je *uporaba strojev*. Ko Marx govori o strojih uvede nadvse pomembno pojmovno razlikovanje med *orodjem, ki prevladuje v manufakturi* in *strojnim orodjem, ki prevladuje v tovarniški industriji*. Orodje, kakršno je v rabi v manufakturi, je orodje v rokah posameznega delavca. Raba tega orodja je odvisna od specifične spretnosti delavca, ki to orodje uporablja. Stroj pa ni preprosto večje ali zmogljivejše orodje, temveč kvalitativno različen mehanizem, katerega delovanje je neodvisno od spretnosti posameznega delavca, ki dela za strojem. (Prav tam, 308–309; in Heinrich 2012, 112) Z uvedbo strojev pride do mehanizacije posameznih opravil, med tem ko delavcu preostane funkcija nadzorovanja strojev ali odpravljanja napak, ki jih povzročijo stroji. Delavec je na ta način v produkcijskem procesu reduciran na goli privesek stroja. (Heinrich 2012, 112)

Poleg tega pa se z uvedbo strojev spremeni sam način delitve dela. Pride do prehoda od *subjektivnega principa* delitve dela k *objektivnemu principu* delitve dela. V manufakturi namreč delitev delovnega procesa izhaja iz obrtne spretnosti posamezne delovne sile. Delovni proces je na delne procese razdeljen glede na spretnosti, ki jih posedujejo posamezni delavci. Kapital je zato v tem primeru bistveno odvisen od spretnosti posameznega delavca. Če ne upošteva slednje, ne more učinkovito razdeliti delovnega procesa. V tovarni, ki temelji na strojni proizvodnji, pa ni več tako. Kot pravi Marx: »To subjektivno načelo delitve pri strojni produkciji odpade. Celotni proces je tu objektivno, obravnavan sam po sebi, razčlenjen v svoje konstitutivne faze, problem kako izvajati vsak delni proces in povezati različne delne procese, pa se rešuje s tehnično uporabo mehanike, kemije, itd.« (Marx 2012, 315) Skratka, prehod od subjektivnega k objektivnemu principu delitve dela ustreza prehodu od delitve dela po meri *dela* k delitvi dela po meri *kapitala*. Z uporabo strojev in objektivno delitvijo dela zato znotraj samega produkcijskega procesa pride do materializacije neosebne dominacije kapitala nad delom, ki se zopet kaže v obliki inverzije razmerja med delom in kapitalom. To inverzijo Marx opiše takole: »Vsej kapitalistični produkciji je [...] skupno, da ne uporablja delavec delovnega pogoja, ampak obratno delovni pogoj delavca, a šele s stroji dobi ta sprejnitev tehnično otipljivo dejanskost. S to preobrazbo v avtomat stopi delovno sredstvo

med samim delovnim procesom delavcu nasproti kot kapital, kot mrtvo delo, ki obvladuje in izčrpava živo delovno silo.« (Marx 2012, 349)

Vidimo, da se dominacija kapitala nad delom v procesu produkcije v oprijemljivi obliki materializira v dominaciji stroja nad človekom. V samem procesu produkcije je torej človek zopet podrejen prisili reči, prisili, ki v obliki stroja človeka producira in reproducira kot zgolj delnega, dekvificiranega delavca, ki je reduciran na privesek stroja, torej na *privesek reči*. Dominacija kapitala nad delom zato ni le neosebna dominacija procesa uvrednotenja nad produkcijskim procesom, temveč tudi znotraj samega produkcijskega procesa materializirana neosebna dominacija stroja nad delavcem. Pri analizi produkcije relativne presežne vrednosti in metod povečevanja relativne presežne vrednosti se torej jasno pokaže, da je produktivna sila dela v samem procesu produkcije dejansko produktivna sila, ki izhaja iz procesa uvrednotevanja vrednosti. Tako kot je bog človeka ustvaril po svoji podobi, je tudi vrednost delovni proces ustvarila po svoji podobi. Sam delavec pa v tako izoblikovanem procesu ni več subjekt, temveč golo sredstvo tega procesa, procesa produkcije presežne vrednosti.

Na tem mestu se pokaže zakaj se kapital v procesu  $D - B - D'$  kaže kot subjekt samouvrednotenja: zato, ker v pogojih kapitalističnega produkcijskega načina to dejansko *je*. Zato tudi pri kapitalskem *fetišu* ne gre za zaslepljujoči videz: ne le v procesu cirkulacije, temveč *tudi v procesu produkcije* se izkaže, da je vrednost v procesu samo-uvrednotenja tista, ki diktira tempo kapitalističnega produkcijskega načina. Zato pojmovanje kapitala kot subjekta zajame pomemben, odločilen aspekt dejanskosti kapitalizma. Napačna je zopet zgolj predstava, da ima vrednost, v obliki ene od svojih pojavnih oblik, denimo v obliki golega kosa denarja, sama po sebi, *povsem neodvisno od konteksta kapitalističnega produkcijskega načina*, nekakšno čudežno sposobnost samo-oplajanja.

### 5.3.3 Zakon konkurence: Marx s Foucaultom, drugič

Do zdaj smo o kapitalu govorili kot o enotni, nediferencirani družbeni sili. Dejstvo pa je, da kapital v empirični eksistenci lahko obstaja le kot množstvo med seboj konkurirajočih si kapitalov. Obči pojem kapitala se ne more udejanjiti drugače kakor v množici posebnih kapitalov, lastniki posebnih kapitalov pa so posamezni kapitalisti. Le-ti z naložbo vrednosti, ki jo sprva posedujejo v denarni obliki, v produkcijo specifičnega blaga, omogočijo, da se vrednost spravi v proces uvrednotenja. Kapitalista Marx obravnava le kot personifikacijo kapitala, medtem ko na vprašanje, *zakaj* posamezen kapitalist deluje kot personifikacija

kapitala, odgovarja s teorijo konkurence. Mehanizem konkurence je namreč sila kapitala, ki poskrbi, da smoter uvrednotenja, tj. smoter produkcije presežne vrednosti, postane tudi zavestni smoter kapitalista v posamezni produkcijski enoti. Teorija konkurence s tem pokaže, da tudi kapitalist ni tisti, ki upravlja s kapitalom, temveč je neosebna instanca kapitala tista, ki upravlja z njim.

Zakaj je temu tako? Na tem mestu bomo na kratko povzeli Marxovo teorijo konkurence iz I. zvezka *Kapitala*. Recimo, da v tovarni kapitalista A pride do uvedbe novih strojev, ki povečajo produktivno silo dela. V tej tovarni je zaradi dviga produktivnosti mogoče v krajšem času proizvesti večjo količino produkta. Stroški produkcije blaga so zato za kapitalista A nižji kot stroški produkcije v drugih tovarnah. Ker pa, kot smo že omenili, vrednostna velikost blaga ni določena s časom trajanja posameznega dela, ki je proizvedlo to blago, temveč z družbeno nujnim delovnim časom, to pomeni, da lahko kapitalist A kljub nižjim stroškom produkcije svoja blaga prodaja po enaki ceni kot njegovi konkurenti. S tem poleg povprečnega profita realizira še ekstra profit. Vendar pa mora hkrati poskrbeti, da se vsi produkti, katerih množina se je zaradi dviga produktivnosti povečala, tudi prodajo. Najpogostejši način, na katerega si lahko posamezen kapitalist zagotovi povečano povpraševanje po svojih produktih, pa je, da zniža ceno svojih blag. To se mu splača, ker lahko kljub znižanju cene obdrži nekaj ekstra profita; če je recimo ekstra profit od prodaje enega blaga 20 € potem kapitalistu, četudi ceno blaga zniža za 10 €, še vedno ostane 10 € ekstra profita. Vendar pa ima to znižanje cene pomembne posledice za konkurente kapitalista A. Kapitalist A namreč s prodajo blag po nižjih cenah prevzame njihov tržni delež, kapitalisti, ki prodajajo enak produkt kot kapitalist A, pa zato prodajo manj od njega. To pripelje do padca njihovih profitov in v skrajnem primeru celo do bankrota. Če torej nočejo izgubiti tržnega deleža, in če se hočejo izogniti bankrotu, ali pa zgolj držati korak s cenovno konkurenco, morajo tudi sami poskrbeti, da se v njihovih tovarnah dvigne produktivna sila dela, in s tem znižajo stroški produkcije. (Heinrich 2012, 107–109)

Produkcija relativne presežne vrednosti, iz katere, kot smo pokazali, izhaja specifičen način dominacije kapitala nad delom, torej ni nekaj, kar bi bilo pod diktatom posameznega kapitalista ali pa pod zavestnim diktatom kapitalističnega razreda. Nasprotno, neosebna prisila konkurence je anonimna sila, ki posamezne kapitaliste prisili, da sodelujejo v pospeševanju produktivne sile dela in v produkciji relativne presežne vrednosti. Tudi kapitalistični razred je zato v kapitalizmu, enako kot delavski razred, v svojem delovanju podvržen tihi in neosebni prisili reči, ki nanj pritiska v obliki prisilnega zakona konkurence. Vendar pa iz tega, kar smo

povedali do sedaj, sledi, da je oblast anonimne prisile reči pri kapitalističnem razredu omejena na sfero *cirkulacije*, medtem ko se prav ta oblast nad delavskim razredom ne uveljavlja zgolj v sferi cirkulacije, temveč prav tako v sferi *produkcije*. Asimetrijo učinkov dominacije kapitala na kapitaliste in delavce bomo podrobneje analizirali v nadaljevanju.

Pred tem pa se za kratek čas zopet vračamo k Foucaultu. V omenjenem seminarju Foucault na marksistično pojmovanje oblasti naslovi še dodatno očitek. Zatrjuje, da marksizem oblast vselej pojmuje kot nekaj, česar se lahko polasti določena družbena skupina; kot nekaj, kar vladajoči kapitalistični razred prevzame ali nekaj kar vladajoči razred izvaja nad vladanim delavskim razredom. Zato zaključí, da marksizem ni prišel veliko dlje od anahronističnih teorij suverenosti, ki so oblast pojmovale kot lastnino monarha. Matrica oblasti naj bi bila enaka, spremenjena je le oseba, ki se *polasti* oblasti: namesto monarha je sedaj to kapitalistični razred. Foucault tej matrici zoperstavlja pojmovanje oblasti kot družbenega razmerja, tj. oblasti, ki ni več v posesti določene osebe ali družbene skupine, ki to oblast izvaja nad drugo osebo ali skupino, marveč oblast kot *razmerje sil*, ki šele konstituira subjekte, ki so v to oblastno razmerje vpreženi. Takšnega oblastnega razmerja sil pa ni mogoče reducirati niti na oblast posameznika niti na oblast družbene skupine. (Foucault 1997, 13–14)

Toda ironija je zopet v tem, da je Marx s pojmovanjem dominacije kapitala veliko bližje Foucaultu, kot pa temu, čemur Foucault pravi marksizem. Videli smo, da tudi pri Marxu dominacija kapitala nad delom ni enaka zavestni dominaciji kapitalističnega razreda nad delavskim razredom. Organizirajočega principa kapitalističnega produkcijskega procesa ni mogoče zvesti na, ali pa izpeljati iz, volje ali zavestnega zasledovanja interesov kapitalističnega razreda. Ko pri Marxu iščemo organizirajoči princip kapitalističnega produkcijskega načina, smo vedno znova napoteni na povsem neoseben mehanizem interakcije. Konkurenca, ki kapitaliste sili, da se obnašajo kot kapitalisti, in jih s tem šele  *naredi* za kapitaliste, ni nič drugega kot razvejano razmerje sil, ki mnoštvo kapitalistov, kot avtomatski mehanizem, sili k temu, da prek posredovanja trga drug na drugega konstantno vršijo vzajemni pritisk. Ta mehanizem pa nima središča, niti ne izhaja iz nobenega središča.

Toda med Marxom in Foucaultom, kljub navedenim podobnostim, obstaja vsaj ena ključna razlika. In sicer, po Foucaultu dominacija ni le razsrediščena temveč tudi nezvedljiva na enoten princip: dominacija obstaja zgolj in samo skozi učinke mnoštva razpršenih in heterogenih razmerij sil. Pri Marxu pa dominacija kapitala, ki sicer prav tako nima središča, vendarle funkcionira na podlagi enotnega organizirajočega principa. Pri Marxu ima ta

dominacija, četudi se manifestira prek množstva heterogenih sil, vendarle *eno logiko*, namreč logiko uvrednotenja vrednosti oziroma logiko samega kapitala.

#### 5.3.4 Transcendentalni in empirični subjekt pri Kantu

V prejšnjih poglavjih smo argumentirali, da je družbena sila, ki ji v kapitalizmu pritiče status subjekta, sam kapital. Tako smo pojasnjevali, da kapitalski fetiš ni le videz, marveč konstitutiven moment dejanskosti kapitalistične družbe. Toda pri tem smo operirali s predteoretskim pojmovanjem subjekta: subjekt je bil določen le skozi atribut aktivnosti in s tem zoperstavljen objektu kot nečemu pasivnemu. Takšna določitev sicer sama po sebi ni napačna, vendar se še zdaleč ne približa preciznejšim pojmovanjem subjekta v moderni filozofiji. V nadaljevanju bomo zato najprej podali nekaj dodatnih določitev pojma subjekta, nato pa bomo pokazali, da pojem kapitala, kakor ga opredeli Marx, ustreza prav tem določitvam.

Rojstvo modernega pojma subjekta je *Kritika čistega uma*, kjer Kant prelomi z Descartesovim pojmovanjem subjekta kot substance oziroma misleče reči (*res cogitans*), in vpelje koncept subjekta, ki sovpade z dejanjem mišljenja. Če je bil Descartesov subjekt enak nasebni substanci, ki ji je pripisan atribut mišljenja, pa pri Kantu subjekt postane neločljiv od samega akta mišljenja. Kantov transcendentalni subjekt, ki ga ne smemo enačiti z empiričnim subjektom, ne predhodi mišljenju in spoznavanju, temveč je dejanski le skozi mišljenje oziroma spoznavanje samo. Skratka, Descartesov subjekt je *Jaz, ki misli*, medtem ko je Kantov subjekt sama forma dejavnosti mišljenja, ki jo izraža stavek: *Jaz mislim*. Bistvena določitev subjekta je torej v tem, da je strukturiran kot *delovanje*. Delovanje, skozi katerega se subjekt konstituira, pa sovpade z dejanjem *enotenja*: Kant namreč transcendentalni subjekt pojmuje kot sintetično enotnost apercepcije, prek katere je raznoterje čutnih vtisov, ki so dani skozi zor, subsumirano pod pojem, ki ga proizvede razum. To dejanje enotenja, v katerem se srečata čutnost in razum, je *sine qua non* vsakršnega spoznanja. Pred sintetično enotnostjo apercepcije je nemogoče govoriti o objektu spoznanja, saj je šele skozi to enotnost »v zoru dano raznoterje poenoteno v pojem objekta.« (Kant 2001, 122) Bistveno določilo subjekta je po Kantu tudi njegova *svoboda* oziroma *avtonomija*. Če je objekt po svoji naravi zgolj heteronomen, določen po nečem drugem, je subjekt po naravi avtonomen, določen po sebi samem oziroma samodoločen. Toda te avtonomnosti ne smemo razumeti kot neodvisnosti od režima heteronomije, ki velja v pojavnem svetu. Red samodoločanja svobodnega subjekta ne more biti izvzet iz empiričnega sveta, v katerem se z železno nujnostjo uveljavlja red vzročnosti, temveč se mora uveljaviti prav v tem redu oziroma skozi ta red.

Kot v prodorni študiji Kantove teorije subjekta *Automaton Transcendentale III* pojasnjuje Zdravko Kobe, »ima spoznanje v pogojih končnega umnega bitja bistveno *subjektno-objektno* formo.« (Kobe 2014, 221) Spoznanje je vedno naperjeno na objekt: vedno namreč govori o objektu, ki ga določa kot objekt spoznanja. Spoznanje potemtakem ne spoznava objekta, ki bi bil dan pred spoznanjem, temveč šele udejanja objekt spoznanja. Enako pa velja, da je šele z vsakim spoznanjem objekta udejanjen subjekt. Potemtakem ne gre le zato, da pred spoznanjem ni objekta, pred spoznanjem ni niti subjekta, saj se tudi subjekt lahko udejanji zgolj kot subjekt spoznanja objekta. »Vsako spoznanje objekta je« zato »obenem spoznanje subjekta, je subjektivno spoznanje.« (Prav tam) Zato je pojem subjekta, ki ga vpelje Kant »predvsem pojem subjektne forme spoznanja«, (Prav tam, 222) ki se adekvatno izraža v stavku *Jaz mislim*.

Po Kobetu ta izraz implicira, da je spoznanje možno le, kolikor je »vezano na figuro subjekta, ki je to spoznanje *sam pripravljen vzeti nase*.« (Prav tam) Transcendentalni subjekt je torej vendarle bistveno odvisen od določenega empiričnega subjekta. Akt, ki ga izraža stavek *Jaz mislim* mora biti konec koncev zvezan z nekim Jazom, ki misli. »Ker mora biti končno spoznanje [...] *izrečeno*, in sicer izrečeno iz nekega mesta v prostoru in času, subjekt spoznanja ni preprosto subjekt spoznanja *nasploh*, temveč je *umeščen in določen subjekt*.« (Prav tam, 222–223) Mimogrede lahko omenimo, da Kant s tovrstnim pojmovanjem subjekta prelomi tudi z liberalno koncepcijo subjekta kot abstraktnega in od družbe izoliranega subjekta svobodne izbire. Kantovski subjekt ne izbira, temveč se pusti izbrati. Način, na katerega empirični subjekt mišljenje transcendentalnega subjekta vzame nase, namreč ne poteka po modelu svobodne izbire. Takšen model bi predpostavljal predhodno danost samotransparentnega subjekta, ki je v poziciji, da se pred samim dejanjem mišljenja ali praktičnega delovanja svobodno odloča, kakšnemu mišljenju oziroma kakšni praksi se bo zavezal. Toda temu ni tako. Če ima subjekt res strukturo delovanja, potem pred delovanjem preprosto ne more obstajati.

Empirični subjekt lahko postane subjekt šele kot retroaktivni stranski produkt transcendentalnega subjekta oziroma transcendentalne enotnosti apercepcije. Zato je Kantov »subjekt strukturno *ekscentričen*. Je subjekt, ki je bil mislil, še preden si je sploh lahko rekel jaz, ki zato v resnici ne ve, kaj je mislil, in ki zato o tem sklepa na podlagi učinka, ki ga proizvede njegovo mišljenje v sintezi objekta.« (Prav tam, 223–224) Zaradi svoje ekscentrične strukture je Kantov subjekt *obenem* izraz heteronomije, ki vlada v kraljestvu nujnosti, in avtonomije, ki vlada v (od kraljestva nujnosti neločljivem) kraljestvu svobode, je

*hkraten* »izraz brezdanje svobode« in čistega »avtomatizma«. (Prav tam, 225) Ker se mišljenje transcendentalnega subjekta lahko uveljavi zgolj skozi empirični subjekt, ki to mišljenje vzame nase, je »določujoči subjekt hkrati subjekt, ki se je pripravljen 'pustiti določiti', pustiti določiti svoje določanje. Zato lahko tudi zunanjo določenost vzame nase kot samodoločanje.« (Prav tam)

### 5.3.5 Transcendentalni in empirični subjekt pri Marxu

V navezavi na Kanta smo opredelili tri temeljne določitve subjekta: *struktura delovanja*, *forma enotnja* in *avtonomija*, ki se udejanja skozi heteronomijo. Sedaj se vračamo k Marxu. Mislimo, da je vse tri navedene določitve subjekta možno pripisati tudi pojmu kapitala. Kantov rez z Descartesom, ki je subjekt pojmoval kot mislečo reč, je analogen Marxovemu rezu s klasičnimi ekonomisti, ki so kapital pojmovali kot reč, pa naj je šlo za stroje, zemljo ali vsoto denarja. Marx je uvedel pojem kapitala, ki se sicer upredmetuje zdaj v denarju, zdaj v blagu, vendar pa ga ni možno neposredno enačiti niti z enim niti z drugim, njegova eksistenca je namreč le eksistenca neskončnega in brezmejnega gibanja  $D - B - D'$ . Kakor subjekt ima torej tudi kapital *strukturo delovanja*. V tekstu *Subjekt Heglovskega kapitalizma*, ki sicer Marxov pojem kapitala zveže s Heglovo teorijo subjekta, je Martin Hergouth pokazal, da je za kapital bistvena tudi *dejavna forma enotnja*. (glej Hergouth 2014, 73–75) Formo enotnosti lahko pripišemo že denarju: denarna forma ni nič drugega kot forma enotnosti kvalitativno različnih blag v enakovrstnem vrednostnem izrazu. Denar, kot upredmetenje vrednosti, je do posameznih blag, kot upredmetenj uporabnih vrednosti, v enakem razmerju kot je pojem do raznoterja čutnih vtisov. Denar je pojmovno strukturirana forma, saj je forma občosti čutno raznolikega blagovnega sveta. Ali kot to pove Hegel: »Denar je [...] materialni, eksistirajoči pojem, forma enotnosti, ali možnost vseh reči.« (Hegel 1974, 334).

Theodor Adorno je imel zato nemara prav, ko je namignil, da se v: »nauku o transcendentalnem subjektu [...] zvesto pojavlja vnaprejšnost [...] abstraktno racionalnih odnosov, ki posedujejo svoj model v menjavi.« (Adorno 1981, 202–203) Toda denar, ki reprezentira občost odnosov menjave, kljub temu nima dovršene strukture subjekta, saj je določen s statično formo *enotnosti*, ne pa tudi z dejavno formo *enotnja*. Do te forme se vrednost povzdigne šele, ko privzame formo kapitala. Kot smo pokazali v obravnavi protislovja enostavne cirkulacije in protislovja obče formule kapitala, je le v formi kapitala vrednost sposobna pridobiti trajno in samostojno obliko. V enostavni cirkulaciji lahko, kar se jasno kaže v primeru zaklada, samostojno obliko dobi le za ceno izolacije od preostalega blagovnega sveta. Le v okviru cirkulacije kapitala  $D - B - D'$  dobi samostojno in trajno

podobo vrednosti, ne da bi se odtegnila iz cirkulacije, torej ne da bi se izločila iz domene čutno raznolikih blag. Rečeno z Marxom: »Če v enostavni cirkulaciji vrednost blag nasproti njihovi uporabni vrednosti dobi kvečjemu samostojno formo denarja, se tu nenadoma prikaže kot procesirajoča substanca, substanca, ki je gibalo same sebe in za katero sta blago in denar goli formi.« (Marx 2012, 127–128) Čutno raznolika blaga B so v okviru kapitalске forme integralen moment prehoda od D k D'. A ravno zato, ker je v tej formi denar »izhodišče in končna točka [...] procesa« (Prav tam, 127), ki iz vseh strani ukaluplja blaga B, tako da jih vpreže v svoje lastno gibanje, lahko ta forma vrednotenja postane tudi dinamična forma enotenja, ki najrazličnejše uporabne vrednosti neprekinjeno subsumira podse in jih reducira na njihov enoten vrednostni izraz. Kapital torej tudi po svojem formnem določilu *enotenja* natanko ustreza pojmu subjekta.

Nazadnje pa je možno pokazati, da je kapital po svoji naravi tudi *avtonomen*, in še več, da se ta avtonomija uveljavlja *skozi heteronomijo*. Avtonomija kapitala je vpisana že v njegovo izhodiščno določitev, ki je v tem, da je samouvrednotujoča se vrednost. Vrednost namreč v formi kapitala dobi »okultno kvaliteto«, sposobnost porajanja vrednosti. Cirkulacija kapitala, ki vključuje proces produkcije, torej ni nič drugega kot proces vrednosti, ki se določa sama po sebi, oziroma proces samodoločanja vrednosti. Smoter, ki si ga v tem gibanju postavlja vrednost namreč ni zunanji temu gibanju. Ne leži nikjer drugje kot v tem gibanju samem. V tem je njegova avtonomnost. Toda, tako kot je pri Kantu transcendentalni subjekt vseskozi odvisen od empiričnega subjekta, ki je njegovo delovanje pripravljen vzeti nase, je tudi *kapital* bistveno odvisen od *empiričnih kapitalistov*, ki so nase pripravljene vzeti uvrednotenje vrednosti v empiričnem svetu. Tako kot kantovski subjekt ni subjekt spoznanja nasploh, temveč se mora udejanjati kot *določen subjekt*, tudi kapital ni kapital nasploh, marveč se udejanja kot množstvo določenih kapitalov, katerih nosilci so *določeni kapitalisti*.

Naša teza je, da je razmerje kapitalista do kapitala strukturno analogno razmerju empiričnega subjekta do transcendentalnega subjekta. Kot smo omenili, je Kantov subjekt mišljenja po naravi ekscentričen. Pred aktom mišljenja se ne more zavedati samega sebe. To zavedanje je lahko le retroaktiven učinek izvršenega akta mišljenja. Da bi lahko dobil samozavest, oziroma zavest o sebi kot avtorju svojih misli, se mora na pot mišljenja podati brez jasnega zavedanja. Transcendentalni subjekt tako misli skozi empirični subjekt, medtem ko se lahko empirični subjekt v tem mišljenju prepozna ali subjektivira šele, ko je pot mišljenja že prehodil. Pri Marxu imamo opravka z sorodnim mehanizmom. Tudi kapitalist kot praktični subjekt je po naravi ekscentričen. Pred prakso uvrednotenja vrednosti še ne obstaja kot kapitalist. Kapitalist



postane, ko nase vzame imperativ uvrednotenja vrednosti. Kolikor ta imperativ postane: »njegov subjektivni smoter, in le kolikor je rastoče prilaščanje abstraktnega bogastva [...] gonilni motiv njegovih operacij, funkcionira kot kapitalist ali poosebljen z voljo in zavestjo obdarjen kapital.« (Marx 2012, 126)

Toda na kakšen način kapital zgrabi posameznega kapitalista? Kako kapitalu uspe, da svoj smoter uveljavlja skozi subjektivni smoter posameznega kapitalista? Odgovor smo v bistvu že podali. Mehanizem s katerim kapital kot transcendentalni subjekt zgrabi posameznega kapitalista kot empiričnega subjekta, je *konkurenca*. Konkurenca je *bildung* kapitalistov po meri kapitala, saj z vršenjem neosebne pritiska na posamezne kapitaliste poskrbi, da smoter kapitala postane tudi njihov lastni zavestni smoter. Uvrednotenje tako ni proizvod svobodne odločitve posameznega empiričnega kapitalista, temveč nujnost, ki jo od njega terja transcendentalna instanca kapitala. Kapitalisti so kot Goethejev Faust primorani delovati preden razmišljajo: »Najprej dejanje je bilo!« (Goethe 1973, 109) Tudi delovanje Marxovega ekscentričnega subjekta je torej *hkraten* izraz *avtonomije* in *heteronomije*, *svobode* in golega *avtomatizma*. Na nekem mestu v *Kapitalu* Marx kapital celo definira kot »avtomatični subjekt«. (Prav tam, 127) Posamezni kapitalist je podvržen avtomatizmu kapitala, ki se mu pusti določiti. Toda v kapitalu hkrati lahko ugleda moment lastne *svobode*, saj določanje njega samega s strani kapitala sovpaše z njegovim samodoločanjem. Kot bomo videli pozneje, je na strani dela ta moment samodoločitve oziroma svobode odsoten.

#### 5.4 Ekskurz: Marx in materializem

Analiza denarne in kapitalske forme nas je pripeljala do zaključka, da niti blagovnega in denarnega fetiša, niti kapitalskega fetiša ne moremo obravnavati kot golega videza. Videli smo, da dejanskosti kapitalistične družbe tako rekoč na nobenem mestu ni možno zgrabiti kot transparente materialne, čutne družbene prakse, saj je ta dejanskost bistveno zaznamovana z docela zamotanim ustrojem fetišizirane, pojmovno strukturirane rečevnosti, ki ljudem stopa nasproti kot od njih neodvisna sila, ki dobi celo status subjekta. Ta nenavaden rezultat, nad katerim bi se marsikateri samooklicani materialist zgrozil, nas sili k ponovnemu razmisleku o samem pojmu *materializma*. Le-ta namreč že več kot stoletje nastopa kot zaščitna znamka marksizma, četudi vse prepogosto ostaja zavito v meglo. Nemara je ni besede, ki je v marksističnem besednjaku tako pogosto v rabi, a hkrati ostaja tako nejasna, kot je materializem. V predgovoru *H kritiki politične ekonomije* je Marx zapisal, da si človeštvo zastavlja le naloge, ki jih lahko reši. (Marx 1989, 91) Zato tudi naloga, ki si jo zastavljamo v pričujočem poglavju, ni podati dokončne sodbe o materializmu. Zadovoljili se bomo s

poskusom spoprijema z osnovnimi postavkami dveh nedovršenih pristopov k pojmu materializma, ki jih najdemo pri Marxu. Pristopa bomo zajeli skozi dva pojmovna para: abstraktno in konkretno ter forma in vsebina.

Najpogosteje je razumevanje materializma pri Marxu vezano na metaforo baze in nadstavbe. Baza kot sfera produkcije in reprodukcije družbenega življenja je razumljena kot tista določujoča, ali v zadnji instanci določujoča podstat, tisti trdni materialni substrat družbe, nad katerim se nato razprostirajo fenomeni družbene nadstavbe, denimo ideološke forme družbe. Ideološke forme so obravnavane kot epifenomeni, kot prikazni, ki »izražajo« in/ali »zastirajo« družbeno bazo. Metodološki korelat tovrstne zastavitve je redukcionizem. Ideološkim formam na ravni nadstavbe se išče korelat v praksi snovne produkcije in reprodukcije človeškega življenja. (Žižek 1982, 269) Takšna zastavitev oporo najde v nekaterih pasusih *Nemške Ideologije*, kjer se materializem idealistični filozofiji, ki da operira z golimi pojmovnimi abstrakcijami, zoperstavlja kot znanost dejanske čutne družbene prakse. Idealistična filozofija je dojeta kot masturbacija, ki na ravni spekulacije proizvaja le abstraktne pojme, ki ne morejo zajeti dejanskega spolnega akta na ravni konkretne vsebine čutnega sveta. Marx in Engels pogosto zvenita kakor Mefisto iz Goethejevega *Fausta*, ki pravi »teorija je siva, zeleno in cvetoče pa je drevo življenja.« (Goethe 1973, 50) Večkrat omenita, da jima gre za iskanje dejanske vsebine, ki se skriva za, in je zastrta z abstraktnimi pojmi, ki jih proizvajajo idealistični filozofi. Za sivimi teoretskimi frazami neutrudno iščeta zeleno drevo življenja. Najdeta ga na ravni konkretne prakse ljudi »iz mesa in kosti«, na ravni: »materialnega, empirično ugotovljivega in na materialne predpostavke vezanega življenjskega procesa.« (Marx in Engels 1979, 25) Abstraktni idealistični filozofiji je torej v *Nemški Ideologiji* nasproti postavljena materialistična znanost, ki naj bi bila usidrana v konkretni empiriji.

Toda poskusi utemeljitve materialistične znanosti na tovrstnem spontanem empirizmu kaj hitro zaidejo v težave. V *Predavanjih o filozofiji svetovne zgodovine* Hegel opozarja, da se sklicevanje na čisto empirično izkustvo, ki naj bi bilo osvobojeno abstraktnih pojmov, vedno izkaže za nemogoče: že vsakdanjem jeziku so vseskozi v rabi abstraktne kategorije. Hegel navede naslednji primer: ko rečemo »sonce je na nebu« ali »grozdje je zrelo« vedno že operiramo z najbolj abstraktno metafizično kategorijo *biti*. Enako je z jezikom empirične znanosti, ki, četudi morda meni, da se sklicuje le na konkretno empirijo, vedno uporablja na empirijo nezvedljive pojme, kot so vzrok in posledica, sila in njena manifestacija. (Hegel 1985, 27–28) Hegel tako pokaže, da čisti empirizem ni mogoč: znanstveni »empirizem«, če to hoče ali ne, za seboj vedno potegne metafizične kategorije, ki jih ne reflektira, a jih vselej že

nekritično uporablja. Zato se empirizem na svojem lastnem terenu izkaže za nezadostnega: sprevrže se v svoje nasprotje, v tisto čemur skuša na vse pretege ubežati, v dogmatično metafiziko.

Tudi Marx se je kmalu ovedel zagate oziroma imanentne protislovnosti stališča, ki bi rado abstraktnim pojmom zoperstavilo konkretno empirično vsebino. V uvodu v *Grundrisse* Marx argumentira, da se na videz polna predstava nečesa, kar se na ravni empirije kaže kot tisto najbolj konkretno, slej ko prej razblini v povsem abstraktno določitev, ali bolje rečeno, v nedoločenost. Ko Marx razpravlja o metodi politične ekonomije, zatrdi naslednje: »Zdi se [...] da je pravilno pričeti z realnim in konkretnim, z dejansko predpostavko, torej npr. v ekonomiji s prebivalstvom, ki je temelj in subjekt celotnega družbenega produkcijskega akta. Vendar pa se pri podrobnejši obravnavi pokaže to kot napačno. Prebivalstvo je abstrakcija, če npr. izpustimo razrede, iz katerih sestoji. Ti razredi pa so spet prazna beseda, če ne poznamo elementov na katerih temeljijo.« (Marx 1985, 40) Tudi Marxu se torej poskus neposrednega zajetja konkretne empirične vsebine sprevrže v svoje nasprotje. Producirajoče prebivalstvo, kot neposredno dani *factum brutum*, je, ravno kolikor je povsem nerazčlenjen oziroma nedoločen pojem, prazna beseda, oziroma gola abstrakcija. Konkreten pojem pa je, kot bomo videli kasneje, lahko le *rezultat* in ne *izhodišče* analize.

Materializem, kolikor ga razumemo kot poskus prodora h konkretni vsebini, ki naj bi se skrivala za abstraktnimi formami idealnosti, se tako izkaže za nezadostnega. Vendar pa pri Marxu najdemo še drugačen, nekoliko obetavnejši pristop k materializmu. Za izhodišče tega pristopa lahko vzamemo četrto tezo o Feuerbachu, v kateri se Marx obregne ob nezadostnost materializma, ki se navdušuje pri Feuerbachovem antropološkem obratu idealizma. Navajamo nekoliko daljši citat:

Feuerbach izhaja iz fakta religiozne samoodtujitve, podvojitve sveta na religiozen, umišljen in na dejanski svet. Njegovo delo je v tem, da razreši religiozni svet v njegovo posvetno osnovo. Spregleduje, da je potem, ko je ta posel opravljen, treba šele narediti tisto glavno. Dejstvo namreč, da se posvetna osnova odpne od same sebe in se kot samostojno kraljestvo fiksira v oblakih, je ravno mogoče razložiti le iz samoraztrganosti in oporekanja-sebi-sami te posvetne osnove. To samo je treba torej najprej razumeti v njenem protislovju in nato z odstranitvijo protislovja praktično revolucionirati. Torej npr. mora potem, ko je bila pozemska družina odkrita kot skrivnost svete družine, prva sama biti teoretično kritizirana in praktično revolucionirana. (Marx 1979b, 361)

Vidimo, da tu Marx zvajanje fluidnih form idealnosti na poslednjo resnico njihovega trdnega materialnega temelja eksplicitno razglasi za nezadostno. Tisto ključno, kar je treba storiti, ni redukcija form idealnosti na njihovo posvetno vsebino, temveč je potrebno iz temeljne protislovnosti družbe, torej iz »oporekanja-sebi-sami« posvetne osnove, izpeljati prav te forme idealnosti. Ta postopek nazadnje implicira, da je temeljno protislovje možno odpraviti zgolj z revolucionarno prakso. Osnovni konceptualni dispozitiv tovrstne zastavitve materializma zato Helmut Reichelt povzame kot zvezo treh konceptov: 1) »struktura podvojitve«, 2) »izpeljava geneze forme« in 3) »sprevrnitev«. (Reichelt 1976, 206) V nadaljevanju se bomo osredotočili zgolj na prva dva koraka, na katera se sklicuje tudi pozni Marx v *Kapitalu*. V komaj opazni opombi mimogrede zatrdi naslednje: »Dejansko je veliko lažje z analizo najti pozemsko jedro religioznih zamegljevanj kakor, obratno, iz vsakokratnih dejanskih življenjskih razmer razviti njihove v nebo povzdignjene oblike. Drugo je edina materialistična in zato znanstvena metoda.« (Marx 2012, 309)

Reichelt opozarja, da je takšen postopek v rudimentarni obliki na delu že v nekaterih zgodnjih Marxovih delih iz štiridesetih let, denimo v *Kritiki Heglovega državnega prava*, v bolj rigorozni in sofisticirani obliki pa ga najdemo v Marxovih poznih delih kot sta *Grundrisse* in *Kapital*. Zgodnji Marx namreč skuša iz podvojitve oziroma iz oporekanja-sebi-sami meščanske družbe, ki se cepi na civilno družbo in državo, izpeljati genezo države kot specifične v nebo vpotegnjene meščanske politične forme. Prav tako se v Marxovem projektu kritike politične ekonomije temeljna naloga kaže kot izpeljava geneze vrednostne forme iz strukture dvojnosti elementarne celice meščanske družbe, tj. blaga. Marxova kritika meščanskih ekonomistov v *Kapitalu* je v tem analogna Marxovi kritiki Feuerbacha. (Reichelt v Riha in Žižek 1985, 15) Klasična politična ekonomija namreč izhaja iz podvojitve produkta na uporabno vrednost in menjalno vrednost, nato menjalno vrednost razveže v njeno posvetno osnovo, tako da jo reducira na njeno vsebino, na delo. Vendar pa Marx zopet trdi, da je tisto bistveno šele treba postoriti. Na tem mestu ponovno navajamo razvpiti citat iz *Kapitala*: »Politična ekonomija je sicer, čeprav nepopolno, analizirala vrednost in vrednostno velikost ter odkrila vsebino, skrito v teh formah. Nikoli pa se ni vprašala zakaj ta vsebina privzame to formo, tj. zakaj se delo prikazuje v vrednosti, mera dela s svojim časovnim trajanjem pa v vrednostni velikosti produkta dela.« (Marx 2012, 63–64)

Tudi tu se izkaže, da potem, ko smo za formo pojavnosti vrednosti prišli do njene vsebine, do dela kot njenega »bistva«, nismo prišli do ničesar drugega kot do abstraktnega pojma dela (s čimer ne mislimo na precej *konkreten* pojem abstraktnega dela), torej do pojma, ki ga je treba

z nadaljnjo izpeljavo šele konkretizirati. Šele pojmovna izpeljava geneze vrednostne forme produkta dela pa lahko privede do konkretizacije strukture podvojitve oziroma samo-razcepljenosti delovnega produkta na vrednost in uporabno vrednost. Šele ta izpeljava, ki smo jo rekonstruirali v predhodnih poglavjih, pokaže, zakaj se delo kot specifična družbena vsebina nujno prikazuje prav v specifični formi v kateri se prikazuje. Le pojmovna izpeljava geneze forme, ne le denarne, temveč dalje tudi kapitalske in drugih form, pojmovno konkretizira strukturno dvojnost kapitalistične družbe: dvojnosti, ki se najprej kaže kot samo-razcepljenost blaga na uporabno vrednost in vrednost, nato v povnanjeni dvojnosti množice blag in denarja, ter v dvojnosti konkretnega in abstraktnega dela, in nazadnje v dvojnosti produkcijskega procesa kot delovnega procesa in procesa uvrednotevanja vrednosti. Gre torej za postopek, ki iz samo-razcepljenosti posvetne osnove dela razvije nujno pojavno formo dela, ki se upredmeti v »v« ali »vpotegnjeni« osamosvojeni pojavnosti družbenega bogastva, najprej v formi denarja in nato v formi kapitala.

Takšen materialistični postopek je diametralno nasproten prvemu postopku, ki sta ga Marx in Engels nakazala v *Nemški ideologiji*. Če je šlo v prvem primeru za iskanje vsebine za pojavnimi formami, gre tu za izpeljavo specifične *forme kot edine možne eksplikacije te vsebine*. Če je bila v prvem primeru čutna vsebina, ki se skriva za abstraktnimi pojmi, dojeta kot tisto najbolj konkretno, se tu ravno ta vsebina izkaže za nekaj abstraktnega, medtem ko šele pojmovna eksplikacija forme poskrbi za konkretizacijo oziroma rigorozno določitev te vsebine. S tem pa pri Marxu pride tudi do rekonceptualizacije para abstraktno/konkretno. Če je v *Nemški Ideologiji* ta pojmovni dvojec uporabljen podobno kot pri Feuerbachu, kjer je abstraktna teorija zoperstavljena konkretni dejanskosti, pa je v njegovih tekstih kritike politične ekonomije, par abstraktno/konkretno primarno uporabljen zavoljo razmejitve abstraktnih, torej nedoločenih, enostavnih pojmov, ki se nahajajo v izhodišču znanstvene izpeljave, in konkretnih, določenih pojmov, ki so rezultat te izpeljave. Poleg tega lahko vidimo, da v teh tekstih pri Marxu v središče stopi pojem *forme*, ki ni več razumljen kot gola formalnost, ki prikriva vsebino, temveč kot eksplikacija vsebine.

Prav teoretska eksplikacija forme pa nazadnje proizvede nenavaden obrat. Pokaže se namreč, da bi bilo materializem, kakor ga v nastavkih začrta Marx, napak razumeti kot znanost, ki daje primat »konkretni« snovni produkciji in reprodukciji bogastva ali družbenega življenja, ali kot metodo, ki bi materialni, empirično ugotovljivi proces produkcije in reprodukcije obravnaval kot tisto »v zadnji instanci« določujočo sfero družbenega življenja. Če bi se preprosto ozrli na snovni proces produkcije, na žive ljudi iz mesa in kosti, ki proizvajajo oprijemljive reči, bi

gotovo zgrešili tisto kar je bistveno. Na ravni empirije se namreč delo kaže le kot specifično koristno delo, proces produkcije pa le kot tehnični proces proizvodnje uporabnih vrednosti, ni pa vidna specifična družbena forma te produkcije. A nemara bi lahko rekli, da je eden od temeljnih naukov Marxovega projekta kritike politične ekonomije prav ta, da snovni, *čutno oprijemljivi proces produkcije bogastva ravno ni tisto določujoče*. Marx namreč pokaže, da je proizvodnja uporabne vrednosti podrejena proizvodnji vrednosti; da konkretno kvalitativno specifično delo ne šteje nič, če ni reducirano na neoprijemljivo družbeno substanco abstraktnega dela; ter da je v sferi produkcije snovni delovni proces podrejen procesu samouvrednotenja vrednosti. Izpeljava geneze denarne in kapitalske forme na koncu pokaže, da je prav osamosvojena realnost vrednosti kot specifične, pojmovno strukturirane in fizično neoprijemljive forme družbenega bogastva tista, ki diktira tempo kapitalistične družbe.

## **6 Lukacseva teorija fetišizma**

S tem zaključujemo obravnavo teorije fetišizma pri Marxu in prehajamo na obravnavo Lukacseve teorije fetišizma, podane v razvpitem spisu *Postvarjenje in razredna zavest proletariata*, ki je del zbirke esejev *Zgodovina in razredna zavest*. Po eni strani se na Lukacsa obračamo zato, ker je prav on (vsaj v svojem zgodnjem obdobju) najodločneje prelomil z ortodoksnim marksizmom II. in III. Komunistične Internacionalne. V okviru ortodoksnega marksizma, ki je marksizem dojemal kot »znanstveni socializem«, znanost pa je najpogosteje enačil s pozitivizmom, se je namreč teorija, ki se ukvarja z metafizičnimi zvitostmi in teološkimi muhami meščanske družbe, kazala kot tuj element, ki se je na vse pretege upiral umestitvi v aparat »marksistične politične ekonomije« kot pozitivne znanosti. Teorija fetišizma je bila zato pogosto zvedena na eno izmed teorij »napačne zavesti«, ali pa preprosto razglašena za nepomembno. Po Lukacsevi zaslugi se je, vsaj med trmasto kljubovalnimi teoretiki ti. »Zahodnega marksizma«, o fetišizmu zopet začelo razmišljati kot o mnogo bolj trdovratnem in kompleksnem fenomenu, ki ne zadeva le družbene zavesti, temveč tudi družbeno bit. Po drugi strani pa se na Lukacsa obračamo zato, ker je bil njegov vpliv tako daljnosežen. *Zgodovina in razredna zavest* je celo izven marksističnega miljeja pridobila legendaren status. Lukacsev vpliv se ni omejeval le na avtorje frankfurtske šole, temveč je bil, kot je v študiji *Lukacs in Heidegger* pokazal Lucien Goldmann, (Goldmann, 2009) prisoten tudi pri avtorjih kot sta Jean-Paul Sartre in Martin Heidegger. Nazadnje pa niti sedanji vodja Frankfurtskega inštituta za družbene raziskave, Axel Honneth, pri svoji nedavni oživitvi tematike porečevljenja ni mogel mimo Lukacsa.

### **6.1 Simmlov vpliv**

Lukacs fetišizem primarno pojmuje kot reifikacijo (Verdinglichung), oziroma, če to besedo ustrezno poslovenimo, kot *porečevljenje*. Prav ta termin pa pogosto uporablja tudi kot sinonim za pojme, kot so odtujitev, racionalizacija in opredmetenje. Po navadi se med misleci, ki so, poleg Marxa, bistveno vplivali na Lukacsa, navaja predvsem Maxa Webra. Lukacs je prav od njega prevzel tematiko »racionalizacije«. Toda, kot je v svoji lucidni študiji *Brez predmeta* opozoril Franck Fischbach, je nanj z svojo *Filozofijo denarja* mnogo bolj pomembno vplival Georg Simmel. Ključen moment analize modernega sveta, v katerem prisilna vladavina reči privede do zaostritve procesov povnanjenja, depersonalizacije in objektivacije, je namreč Lukacs povzel po Simmlu. (Fischbach 2012, 86) Simmel je v analizo moderne družbe uvedel postopek, po katerem radikalizacija *objektivacije* družbene biti paradoksnostno sovpadne z momentom njene *subjektivacije*. Po Simmlu anonimna vladavina reči vse bolj prežema človekovo subjektivnost, zaradi česar se je ta prisiljena umakniti v svojo

notranjost. (Prav tam) Umik subjekta v notranjost je po eni strani izraz šibkosti subjektivnosti modernega človeka:

Občutek, da nas predmeti, s katerimi nas obdaja sodobno življenje dušijo, ni le posledica, temveč tudi vzrok dejstva, da jih sprejemamo kot avtonomne objekte. Mučno je, da smo v bistvu do teh številnih reči, ki nas obkrožajo, ravnodušni, in sicer iz razloga, ki je značilen za denarno gospodarstvo: njihovega neosebnega izvora in lahke nadomestljivosti [...] Modernega človeka obdajajo tako neosebne reči, da mu je vse bližje predstava o protiindividualni življenjski obliki sploh – čeprav ji seveda lahko tudi nasprotuje. (Simmel v Fischbach 2012, 86)

Po Simmlu torej totalizirajoča vladavina reči, ki zajema vedno večji del človekove družbene dejavnosti in zaradi katere se je nazadnje primoran umakniti v notrino svojega jaza, ne izključuje upora. Še več, Simmel sluti, da zaostritev porečevljenja, lahko sovpade z opolnomočenjem subjektivnosti, saj totalizirajoča vladavina reči nikoli ne more postati totalna. Vladavini reči se namreč vselej umika človekova notranjost, torej ravno instanca, ki jo sama pomaga proizvesti. Z Simmlovimi besedami: »Ker postaja vsa stvarna vsebina življenja vse bolj stvarna in neosebna postaja preostanek te vsebine, ki ga ni mogoče porečeviti, vse bolj oseben, vse manj vprašljiva vsebina jaza.« (Prav tam, 86–87) Triumfalni pohod reči se zato lahko izteče v dva nasprotna scenarija: ali v nadaljevanje in zaostrovanje vladavine reči, ali pa privede do »rafiniranosti, posebnosti in ponotranjenosti subjekta.« (Prav tam, 87) Skratka, Fischbach poudarja, da je Simmlovski dualizem med objektivnostjo vnanje vladavine reči in subjektivno notranjostjo jaza, ki je nezvedljiva na reči, bistvena prvina Lukacseve *Zgodovine in razredne zavesti*. (Prav tam)

## 6.2 Blagovna struktura in porečevljenje

V nadaljevanju bomo videli, da tudi po Lukacsu ravno radikalizacija objektivacije družbene biti nazadnje pripelje tudi do radikalizacije njene subjektivacije. A najprej na kratko povzemimo Lukacsevo teorijo porečevljenja. V izhodišču spisa *Postvarjenje in zavesti proletariata* se Lukacs opre na »strukturo blagovnega razmerja«, v kateri je: »mogoče razkriti prapodobo vseh oblik predmetnosti in vseh oblik subjektivnosti, ki jim v meščanski družbi ustrezajo«. (Lukacs 1986, 87) Bistvo strukture blagovnega razmerja pa: »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«. (Prav tam) Če sledimo navedenemu citatu, lahko fenomen porečevljenja opišemo kot



sosledje treh momentov: Prvič, družbeni odnosi med osebami privzamejo naravo rečevnosti. Odnosi med osebami nimajo več načina biti, ki je značilen za osebe, marveč privzamejo način biti reči. Rečeno drugače, odnosi med osebami so reducirani na rečevnost. Drugič, na osnovi te rečevnosti se konstituira to čemur Lukacs pravi »prikazenska predmetnost«. Za slednjo je značilen videz avtonomnosti: prikazenska predmetnost se kaže kot rečevnost z lastno, vase zaključeno totalno racionalnostjo, ki je podvržena sebi lastnim zakonitostim. In tretjič, ta rečevnost se kaže tako, da zastira oziroma prikriva svoje lastne poreklo, svoj lastni vir, ki ni nič drugega kot družbeni odnos.

Po Lukacsu ključ do razumevanja fenomena porečevljenja Marx povzame v sledečem pasusu iz 1. poglavja *Kapitala*:

Skrivnost blagovne forme je torej preprosto v tem, da zrcali ljudem družbene značaje njihovega lastnega dela kot predmetne značaje samih produktov dela, kot družbeno naravne lastnosti teh reči, in s tem tudi družbeno razmerje producentov do celotnega dela kot zunaj njih eksistirajoče družbeno razmerje med predmeti. S tem quid pro quo produkti dela postanejo blaga, čutno nadčutne ali družbene reči [...] To je le določeno družbeno razmerje med samimi ljudmi, ki zanje privzame fantazmagorično formo odnosa med rečmi. (Marx 2012, 58)

V navedenem citatu Lukacs podčrtava predvsem to, da je človeku *njegova lastna dejavnost*, tj. *njegovo delo* postavljeno nasproti kot nekaj objektivnega in od njega neodvisnega ali kot nekaj kar ga obvladuje z močjo, ki mu je tuja. Nadalje poudarja, da se ta moment odtujitve človekove dejavnosti dogaja tako na objektivni kot na subjektivni ravni. Na objektivni ravni tako, da nastane svet izgotovljenih reči in odnosov med rečmi, katerih zakoni se ljudem kažejo kot neobvladljivi, kot nekaj kar deluje samo od sebe. Tudi če ljudje te zakone spoznajo, se zdi, kot da jih ne morejo spremeniti. Na subjektivni ravni pa tako, da se sama človekova dejavnost objektivira proti njemu samemu. Ko pride do poblagovljenja delovne sile, sama človekova dejavnost postane reč in s tem zapade racionalnosti zakonov predmetnosti, ki se mu kaže kot neodvisna od njega. (Lukacs 1986, 89) Nazadnje se bo izkazalo, da Lukacs vse stavi prav na ta subjektivni moment porečevljenja človekove dejavnosti, ki je pri delavcu prignan do skrajnosti. S poblagovljenjem delovne sile se »za delavca porečevljenost neposrednega pojavnega načina kapitalistične družbe skrajno zaostri.« (Prav tam, 142) Lukacs namreč poudarja, da delovna sila ni preprosto blago v delavčevi lasti, »temveč hkrati odločilna eksistenčna oblika njegovega bivanja kot subjekta, kot človeka.« (Prav tam, 143)

### 6.3 Načelo racionalizacije

Iz blagovne strukture torej po Lukacsu izhaja odnos rečevnosti, ki strukturira tako objektivne kot subjektivne forme družbenega življenja. Iz te strukture pa izhaja tudi *načelo racionalizacije*, ki je naravnana na kvantiteto: »na računanje, na izračunljivost«. (Prav tam, 90) Kolikor je v blagovni strukturi vsebovana določitev vrednostne velikosti z družbeno nujnim delovnim časom, toliko ta kvantitativni princip postane bistveni strukturni princip organizacije družbene produktivne dejavnosti. Načelo racionalizacije produkcijskemu procesu vsili bistvene spremembe, ki zopet zadevajo tako objekt delovnega procesa kot tudi subjekt delovnega procesa. Po eni strani logika racionalizacije terja prelom s tem, kar Lukacs imenuje organsko-iracionalna enotnost produkta. (Prav tam, 90) Pri tej gre za kvalitativno enotnost produkta, ki jamči tudi za organsko povezanost samega delovnega procesa. V okviru te enotnosti je objekt delovnega procesa vselej enoten produkt, ki se proizvede skozi delovni proces znotraj katerega so delne operacije povezano organsko, tj. z ozirom na kvalitativno specifiko tega produkta. Logika racionalizacije pa delovni proces razdeli, parcelizira in segmentira do tolikšne mere, da se razdrobi enotnost končnega produkta. Le-ta je raztreščen na množstvo delnih produktov. Po Lukacsu enotnost tako razdrobljenega procesa ni več konstituirana organsko, glede na kvalitativno specifično uporabno vrednost posameznega produkta, temveč povsem računsko oziroma kvantitativno. (Prav tam, 90–91)

Naposled pa iz načela racionalizacije izhaja tudi sprememba subjekta delovnega procesa. Lukacs zatrjuje, da je »raztrganje objekta produkcije [...] hkrati nujno raztrganje njegovega subjekta«. (Prav tam, 91) V pogojih racionalizacije se raztrganje delovnega procesa dovrši, ko delavec vanj ni več vključen kot nosilec delovnega procesa, temveč le še kot mehanizirani del v mehanični sistem, ki ga pred seboj najde v izgotovljeni obliki. S tem tudi delavec in njegovo konkretno delo izgubita svojo kvalitativno določenost. Še več, delavčeve človeške lastnosti in posebnosti se začnejo prikazovati kot goli viri napak, kot nezaželena odstopanja od racionalnega, v naprej izračunanega funkcioniranja zakonov delovnega procesa, ki se kažejo kot neodvisni od njega. (Prav tam, 91) Takšna kvalitativna izpraznitev delavčeve dejavnosti po Lukacsu privede do tega, da delovna dejavnost vedno bolj izgublja naravo *dejavnosti* in postaja *kontemplativna drža*. »Kontemplativna drža« (Prav tam) je produkt situacije, v kateri je delavec postavljen pred mehanično-zakoni proces, ki funkcionira tudi neodvisno od njega: ta proces se mu zato ne kaže kot nekaj, v kar je mogoče aktivno posegati, marveč kot nekaj, kar lahko le zaznava, opazuje, ali o čemer lahko le razmišlja.

Po Lukacsu načelo racionalizacije bistveno preobraža tudi temeljne kategorije neposrednega odnosa ljudi do sveta. Pri kvantitativno naravnani logiki racionalizacije pa je bistvena kategorija *čas*. Lukacs trdi, da se v racionalizirani kapitalistični družbi prostor in čas reducirata na skupen imenovalac, ali drugače, čas se reducira na prostor. (Prav tam) Pri tem se opre na Marxa, ki v *Bedi filozofije* zatrjuje, da »s podreditvijo človeka« stroju »ljudje spričo dela izginjajo.« (Marx 1979a, 423) »Nihalo ure«, nadaljuje Marx postane: »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 vredna toliko 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 ogrodje časa. Nič več ne gre za kakovost. Vse odloča le še količina: uro za uro, dan za dan.« (Prav tam)

#### 6.4 Ekskurz: kratka zgodovina časa

Lukacs omenja, da je z načelom racionalizacije čas reduciran na golo kvantitativno sosledje komenzurabilnih oziroma medsebojno primerljivih enot, na sosledje, ki je v svojem avtomatičnem toku tako rekoč brezbržno do vsakršne kvalitete. »Čas s tem izgubi svojo kvalitativno, spremenljivo, tekočo naravo: strdi se v natančno omejeni, kvantitativno merljivi kontinuum, ki je napolnjen s kvantitativno merljivimi 'rečmi' [...]: v prostor.« (Lukacs 1986, 91) Tovrsten *abstraktni čas* je po Lukacsu: »hkрати predpostavka in nasledek znanstvenomehnično razdeljenega in specializiranega proizvodjanja objekta dela.« (Prav tam, 91–92) Po Lukacsu imamo torej le v moderni kapitalistični družbi opravka z uniformnim, kontinuiranim in homogenim časom, ki je kvalitativno izpraznjen. Nemara res ni naključje, da se takšno pojmovanje časa prvič pojavi šele v času zgodnjega vzpona kapitalizma. Prevladujoče je postalo šele v času, ko je Newton pisal slovito delo *Principia Mathematica*. Tam Newton vpelje razlikovanje med absolutnim in relativnim časom, ki ustreza Lukacsevemu razlikovanju med abstraktnim in kvalitativnim časom: »Absolutni, resnični ali matematični čas teče enakomerno, sam po sebi in iz svoje lastne narave, brez odnosa do česarkoli izven sebe [...]; relativni, navidezni ali navadni čas [pa] je neko čutno in zunanje (bodisi natančno bodisi nenatančno) merilo trajanja z gibanjem, ki ga po navadi uporabljamo namesto resničnega časa: na primer dan, ura, mesec, leto.« (Newton 2007, 6)

Brez pojma abstraktnega, absolutnega časa bi si bilo nemogoče zamisliti razvoj moderne naravoslovne znanosti in tehnike ter s tem kapitalizma. V pričujočem poglavju se bomo zato posvetili kratki zgodovinski analizi pogojev možnosti obstoja tovrstnega pojmovanja časa. Pri

tem se bomo oprli na lucidno študijo *Time, Labor, and Social Domination*, kjer Moishe Postone razvija tezo, da gre pri abstraktnem času za zgodovinsko specifičen čas, ki je bistveno pogojen z moderno kapitalistično družbo. S Postonovo pomočjo bomo tako poskušali podkrepiti Lukacsevo tezo o medsebojni pogojenosti kapitalizma in pojma abstraktnega časa.

V izhodišču Postonove analize je pojmovno razlikovanje med konkretnim in abstraktnim časom. *Konkretni čas* je definiran kot *čas, ki je funkcija dogodka*. Pri tem gre za vsak čas, ki se referira na, ali pa je razumljen v navezavi na dogodke: na določene naravne cikle (sončni vzhod in zahod), na periodično ponavljanje dogodkov človeškega življenja ali pa na določene naloge ali procese, ki jih opravljajo ljudje (na primer čas, ki je potreben, da nekdo opravi določeno nalogo). (Postone 1993, 201) Pred vzponom moderne kapitalistične družbe je vsepovsod prevladoval pojem konkretnega časa. Čas tedaj ni bil pojmovan kot avtonomna kategorija, ki bi bila neodvisna od dogodkov. Zato so mu pogosto pripisovali tudi različne kvalitativne značilnosti: govorili so o dobrem in slabem času, ali pa o svetem in profanem času. Načini percepcije, ki so bili zvezani s konkretnim časom niso temeljili na neprekinjenem oziroma nepretrganem zaporedju časovnih enot, temveč so najpogosteje temeljili na naravnih dogodkih, ki so se ponavljali: dnevi, lunini cikli, letni časi, itd. (Prav tam)

Prevladujoče pojmovanje časa, ki se je razvilo v antičnem svetu, nato pa je bilo vse do 15. stoletja dominantno v Evropi, na bližnjem vzhodu, in tudi širše v Islamskem svetu, je bilo sicer že osnovano na kvantitativnih enotah. Toda te kvantitativne enote niso bile soizmerljive: uporabljali so enote z različnim trajanjem, s katerimi so dan in noč razdelili v fiksno število intervalov. Tako dan kot tudi noč sta bila razdeljena na 12 enot, zato je dolžina vsake ure *variirala* glede na letni čas. V okviru absolutnega, Newtonskega časa je dan, ki traja štiriindvajset ur, na dva enaka para dvanajstih ur mogoče razdeliti zgolj na sredini, ne glede na to ali je poletje, ko je naravni dan daljši, ali pa je zima, ko je naravni dan krajši. V kontekstu konkretnega časa, pa z vidika absolutnega časa, dvanajst ur, s katerimi merimo dan, poleti traja dlje kot pozimi. V kontekstu konkretnega časa je trajanje ur, ki merijo noč, in ur, ki merijo dan, z vidika absolutnega časa, enako zgolj na ekvinokcij. (Prav tam 201–202)

Čas, ki je prevladoval pred vzponom kapitalistične družbe, je bil torej, različnim načinom kvantifikacije navkljub, vselej *odvisna* spremenljivka: odvisen je bil od dogodkov, ki so se dogajali *zunaj* časa, oziroma od dogodkov, ki so šele določili in strukturirali čas. Tovrsten konkretni čas je bil bistveno pogojen z naravo predkapitalističnih produkcijskih načinov, ki so temeljili na agrarni produkciji. Agrarna produkcija tako rekoč terja »naravni« ritem življenja in dela: terja ritem, ki je usklajen z letnimi časi, z dnevom in nočjo. Abstraktni čas je bil zato

pred-modernemu svetu povsem tuj. Pojem abstraktnega časa se je začel počasi uveljavljati šele v 15. stoletju in še to sprva zgolj v Zahodni Evropi, šele po 17. stoletju pa je postal družbeno dominanten. (Prav tam, 202) Nenazadnje so bile merilne naprave, ki so sploh lahko merile absolutni čas, torej mehanske ure, izumljene šele v štirinajstem stoletju. Bolj zanesljivo mehansko uro, ki je bila funkcionalna za občo rabo, tj. nihajno uro pa je izumil Christiaan Huygens v drugi polovici 17. stoletja. (Prav tam, 203–204)

A Postone poudarja, da dominacija abstraktnega časa ni bila preprosto posledica tehnoloških inovacij oziroma tehnološkega napredka, temveč je bila pogojena s temeljito reorganizacijo družbenih produkcijskih odnosov, ki je nastopila z vzponom kapitalizma. Na Kitajskem so na primer že v 11. stoletju razvili vodne ure, ki so bile v marsikaterem pogledu mnogo bolj tehnološko sofisticirane kot mehanske ure. Zanimivo je, da so vodne ure, ki so jih sicer uporabljali že v stari Grčiji, v Helenističnem obdobju in v starem Rimu, delovale na podlagi uniformnega procesa, toka vode, vendar pa so prikazovale variabilne ure. Čeprav je bil tok vode konstanten, je indikator časa, glede na različne letne čase, prikazoval enote, ki imajo iz vidika absolutnega časa različno dolgo trajanje. Čeprav so torej izoblikovali ure, ki so bile tehnološko dovolj sofisticirane, vendarle niso razvili ure, ki bi čas prikazovala kot neprekinjeno, absolutno sosledje komenzurabilnih enot. V pretežno agrarnih pred-modernih družbah je namreč izostala *družbena podlaga* za uporabnost takšne ure. Na Kitajskem so celo razvili vodni stolp, ki bi lahko bil uporabljen za merjenje absolutnega časa, vendar so ga uporabljali za povsem druge namene, namreč za merjenje gibanja nebesnih teles. (Prav tam, 204–205) V tem kontekstu je pomenljiva anekdota iz časa, ko so bile v Evropi že razvite mehanske ure in so jih začeli izvažati na Kitajsko. Kitajskim dvorjanom, ki so mehanske ure prejeli v posest, se ni niti sanjalo, kaj naj z njimi počnejo, zato so jih naposled podarjali svojim otrokom, ki so jih uporabili kot igračke. (Prav tam, 206) Skratka, zgodovinski primeri kažejo, da v družbah, ki so temeljile na predkapitalistični agrarni produkciji, pojem abstraktnega časa ni mogel postati organizirajoči princip družbe.

Abstraktni čas se je postopoma začel uveljavljati v 15. in 16. stoletju, in to ravno v industrijsko najrazvitejših mestih, denimo v Italijanskih mestih državah, kjer se je uveljavljala tržno naravnana manufakturna produkcija z rigorozno tehnično delitvijo dela, in kjer so prvič množično zaposlovali tudi mezdne delavce. V takšnih spremenjenih družbenih pogojih je postala vedno pomembnejši dejavnik *produktivnost dela*: lastniki manufaktur ali tovarn so bili zaradi vedno bolj silovitega konkurenčnega pritiska v svojo računico prisiljeni vračunati čas: kar naenkrat je najpomembnejše vprašanje postalo, kako v čim krajšem času proizvesti čim

več. Poleg tega pa je mehanizem konkurence, ki je medsebojno povezal različne produkcijske enote, in od vseh terjal konstantno povečevanje produktivnosti dela, hkrati terjal, da čas trajanja dela v vseh produkcijskih enotah postane enoznačno komenzurabilen oziroma soizmerljiv: primerjalna konkurenčna prednost je lahko dosežena le, če je vzpostavljeno absolutno merilo primerjave. (Prav tam 209–210)

Zgodovinski razvoj kapitalističnih družbenih odnosov je dobesedno terjal absolutni čas, oziroma čas, ki ne more biti relativiziran s partikularnimi dogodki. Nova logika medsebojnih družbenih odnosov pa je zahtevala tudi nove načine discipliniranja in koordinacije dela, ki so vodili do novih družbenih konfliktov. Eden od najpomembnejših bojov, ki ga Marx pedantno popisuje na številnih straneh *Kapitala*, je bil boj za dolžino delovnega dne. Ker so bili prvi mezdni delavci najpogosteje plačani na dan, je dolžina delovnega dne postala eksplozivno jedro razrednega boja. (Prav tam, 210) Kot poudarja Jacques Le Goff pa je bil boj, ki se je bil okrog delovnega dne, bistveno pogojen z *denaturalizacijo* delovnega dne. Šele ko je bil delovni dan pojmovan kot nekaj, kar je neodvisno od naravnih dogodkov, je sploh lahko postal problem: pred tem niti ni mogel biti predmet konflikta, saj je bil pač določen »po naravi«. (Le Goff 1980, 45–46)

V predhodnih obravnavah Marxove teorije vrednosti smo pokazali, da je delovni čas bistveno določilo vrednostne velikosti blaga. In zdi se, da prav to določilo najboljše zajame naravo dominacije abstraktnega, absolutnega časa, ki se uveljavi z razvojem kapitalizma. Poudarili smo, da vrednotvorni čas ni čas trajanja posameznega dela, ki je potrošeno za proizvodnjo posameznega blaga, temveč družbeno nujni delovni čas, ki se konstituira v praksi menjave za hrbti samih producentov. Delovni čas, ki določa velikost vrednosti blaga, se zato producentu posameznega blaga kaže kot *od njega neodvisno določen čas*. (Postone 1993, 221) Delovni čas s tem postane temeljna mera in norma produkcije, ki pa je *abstrahirana od dejavnosti posameznih producentov*. Čas trajanja posameznega dela je sicer že absolutni abstraktni čas, vendar abstraktni čas, ki je vezan na konkretno dejanje. Družbeno nujni delovni čas, ki diktira produkcijski proces, pa nastopi v obliki kvantitativnega sosledja, ki je povsem osamosvojeno od slehernega konkretnega delovnega procesa.

V tem oziru je absolutni čas zgodovinsko specifičen čas oziroma čas, ki ustreza moderni kapitalistični družbi. Le v kapitalizmu se čas dokončno emancipira od kvalitativne določenosti kot tudi od vseh dogodkov v svetu, kar pa mu hkrati omogoči, da začne dominirati nad vsem, kar se zgodi v svetu. Z besedami Wernerja Bonefelda: »Čas je bistven, vse ostalo je izguba časa.« (Bonefeld 2009) Nemara lahko zaključimo, da v kapitalizmu pride

do konstitucije »fetiša časa« oziroma »časovnega fetiša«. V kontekstu blagovnega fetiša namreč Marx govori blagih, ki dobijo lastno življenje in ljudem začnejo stopati nasproti v obliki odsvojenosti predmetnosti. Enako je s časom. Tudi čas se v kapitalistični družbi osamosvoji od vsakršne posvetne podlage in začne živeti svoje lastno življenje, spremeni se v od vseh dogodkov ali dejanj neodvisen proces, ki ljudem stopa nasproti kot tuj proces, ki ga ne morejo nadzorovati, temveč se mu lahko le podredijo.

## 6.5 Problemi z razredno zavestjo proletariata

Na tem mestu se vračamo k analizi Lukacsevega spisa *Postvarjenje in razredna zavest proletariata*. Kot smo že omenili, je ena od osrednjih Lukacsevih tez, da se porečevljenje skrajno zaostri pri delavcu. V primeru delavskega razreda je fenomen porečevljenja prignan do svoje skrajnosti. Temu je tako, ker delavec v kapitalizmu nastopa kot lastnik specifičnega blaga, svoje delovne sile. Delovna sila, kot poudarja Lukacs, pa ni preprosto blago, ki ga delavec poseduje, temveč je od njegove najintimnejše *subjektivnosti* neločljiva delovna zmožnost. A ta delovna zmožnost je v kapitalizmu poblagovljena in s tem porečevljena. Rečevna narava delovne sile zato nastopi kot odločilna eksistenčna oblika bivanja delavca. Blago delovna sila, ki zapade režimu rečevnosti, neposredno zadene ob delavčev bit, saj je od te biti neločljiva. Zato po Lukacsu delavec ni preprosto nekdo, ki *ima* blago, marveč nekdo, ali celo bolje rečeno, *nekaj*, kar je blago. Lukacs zapiše, da 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.« (Lukacs 1986, 143) Skratka, Lukacseva teza je, da je delavec v celoti, popolnoma reduciran na reč, oziroma na objekt.

Ko Lukacs obravnava subjektivnost modernega mezdnega delavca, se torej sprva jasno razmeji od Simmla. Po slednjem namreč modernem človeku vselej ostane nepredirna notranjost čistega jaza, ki se upira porečevljenju. Po Lukacsu pa je delavec v celoti, brez preostanka reduciran na reč. Toda Lukacs s Hölderlinovsko gesto, ravno tam, kjer je fenomen porečevljenja prignan do svoje skrajne meje, naznanja odrešitev. »Kjer je nevarnost, raste tudi rešilno.« (Hölderlin 2006, 179) Zaostritev porečevljenja po Lukacsu sovpadе s pogojem možnosti vznika proletarske subjektivnosti. Ravno dosledna redukcija delavca na objekt vzpostavlja revolucionarno subjektivnost oziroma zavest proletariata. Lukacs vznik te zavesti opiše takole: »Delavec je 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.« (Lukacs 1986, 143)

Prav zato, ker je delavec v svoji biti reduciran na objekt, naj bi se torej vzpostavila možnost, da to svojo bit objektivira nasproti sebi kot celotni osebnosti, s čimer pa se v njem samem vzpostavi notranja razlika prek katere se dokoplje do samozavedanja: do subjektnega zavedanja samega sebe kot objekta. Toda, kot je opozoril Fischbach, je v teh formulacijah na delu izrazita ambivalentnost. Po eni strani Lukacs poudarja, da je delavčeva bit v celoti porečevljena: pravi, da je delavec neposredno popolnoma postavljen na stran objekta. Po drugi strani pa trdi, da je porečevljenje objektivacija prek katere postane delavčeva lastna bit *zanj* objekt, ki se ga zaveda. Fischbach ravno tu odkrije protislovje v katerega se ujame Lukacs. Lukacseva teza, da je delavec prisiljen svojo delovno silo objektivirati nasproti svoji celotni osebnosti, očitno stoji na predpostavki, da vedno že obstaja določen del delavčeve osebnosti, ki se izmakne porečevljenosti, oziroma košček delavčeve osebnosti, ki ni reduciran na reč. (Fischbach 2012, 90–91) Lukacs torej tudi tukaj implicitno ostaja zvest Simmlu. Vendar pa je ta predpostavka, na kateri stoji celotna Lukacseva izpeljava vznika razredne zavesti proletariata, očitno v protislovju z njegovo tezo po kateri je delavčeva družbena bit v celoti reducirana na objekt.

Mislimo, da se iz te zagate Lukacs v okviru lastne zastavitve problema porečevljenja preprosto ne more rešiti. Če namreč predpostavi, da je delavec v celoti reduciran na objekt, potem ne preostane nobena neobjektna instanca, z vidika katere bi ta objekt postal objekt za subjekt. Vznik samozavedanja bi bil tako nemogoč. Če pa, nasprotno, predpostavi, da obstaja del delavčeve osebnosti, ki ni porečevljen, potem sicer lahko formulira pogoje možnosti vznika samozavedanja, vendar v tem primeru vedno že predpostavlja tisto, kar naj bi šele dokazal. V tem primeru je samozavedanje delavca kot subjekta vedno že dano strukturno dejstvo kapitalistične družbe, ne pa, kot to predstavi Lukacs, produkt skrajnega porečevljenja, ki se naposled sprevrže v revolucionarni izhod iz kapitalistične družbe.

Fischbach nadalje opozarja, da Lukacs v teorijo porečevljenja že v samem izhodišču uvaja elemente, ki so tuji Marxovi teoriji fetišizma. Marxova izvajanja o fetiškem značaju blaga namreč interpretira, kot da bi Marx govoril o *redukciji oseb na reči*. (Prav tam, 109) Pri fetišizmu naj bi šlo po Lukacsu za to, da se družbeni odnosi med osebami in osebe same popredmetijo. Se pravi, osebe, naj bi izgubile način biti, ki pritiče osebami, in prevzele način biti reči. Poudariti je treba, da Marx, v nasprotju z Lukacsem, ne govori o porečevljenju samih oseb. Marx govori o vladavini reči nad osebami, kar pa ravno predpostavlja, da med rečmi in osebami, vsaj v kapitalističnih družbah, obstaja ireduktibilna razlika. Fetišizem pri Marxu ne



implicira vzpostavitve odnosa, v okviru katerega osebe druga drugo obravnavajo kot reči, niti odnosa, v okviru katerega bi anonimna družbena struktura osebe obravnavala kot reči.

Kot smo že dejali, gre pri fetiškem značaju blaga pri Marxu v prvi vrsti za to, da odnos producentov do njihovega skupnega dela privzame obliko družbenega odnosa med rečmi in rečevnega odnosa med osebami. Poanta Marxove teze o *družbenih odnosih med rečmi* je v tem, da se zaradi strukturne odsotnosti neposrednega družbenega odnosa med osebami, ta družbeni odnos lahko konstituira le v sferi menjave reči. To pa nikakor ne implicira, da reči osebami vsiljujejo svoj, rečevni način biti, temveč le to, da je neka dimenzija družbenega odnosa prenesena na reči. (Prav tam, 113) S tem prenosom osebe ne prenehajo biti osebe. Nasprotno, kot bomo videli, je za odnose, ki se konstituirajo v praksi menjave značilno prav to, da se skozi njih osebe vzajemno vzpostavljajo kot osebe. Poanta Marxove teze o *rečevnih odnosih med osebami* prav tako ni v tem, da se osebe razosebijo in degradirajo na raven reči, temveč v tem, da se družbeni odnos producentov do njihovega lastnega dela vzpostavi kot družbeni odnos med predmeti, ki stoji izven njih samih. V kapitalistični družbi so torej odnosi med osebami rečevni zato, ker so osebe podvržene vladavini avtonomizirane predmetnosti.

Lukacs sam poudarja, da je bistven moment porečevljenja v tem, da se človeku njegova lastna dejavnost zoperstavi kot nekaj tujega, objektivnega in od njega neodvisnega. (Lukacs 1986, 89) Prav zato je še toliko bolj nenavadno, da Lukacs v nadaljevanju govori o popolni redukciji človeka na reč. Če bi porečevljenje, kot trdi Lukacs, res rezultiralo v nivelizaciji oziroma izenačenju oseb in reči na isto raven rečevnosti, potem bi bilo nesmiselno govoriti o tem da se družbeno razmerje osebami pojavlja kot *zunaj njih* eksistirajoče razmerje med predmeti in kot *razmerje, ki je osebami tuje*. Trditev, da se svet rečevnosti osebami kaže kot tuj, je smiselna zgolj ob podmeni, da obstaja ireduktibilna razlika med osebo in rečjo.

V nasprotju z Lukacsem je po Marxu za vzpostavitev menjalnega razmerja med producenti nujno, da se ti medsebojno obravnavajo kot *osebe*, ki svobodno razpolagajo z rečmi, kot z svojo zasebno lastnino. V *Kapitalu* Marx kot osnovni pogoj vzpostavitve menjalnega razmerja navaja medsebojno pripoznanje posestnikov blag kot oseb: »Da bi varuhi blag [...] reči postavili v odnos drugo z drugo, se morajo vesti drug do drugega kot osebe, [...] tako da si vsak od njih, ko odsvoji svoje blago, prilasti tuje le z voljo drugega, torej vsak od njih le z obema skupnim dejanjem volje. Zato se morata vzajemno priznavati kot svobodna lastnika.« (Marx 2012, 67) Za to vzajemno razmerje volj, ki je po svojem bistvu pogodbeno razmerje, je po Marxu očitno konstitutivna prav nezvedljiva razlika med osebami in rečmi, ki jih te posedujejo. Da bi se namreč ljudje lahko vzajemno priznavali za svobodne lastnike

zamenljivih blag, mora med njimi obstajati to, čemur Marx pravi »razmerje vzajemne tujosti« (Prav tam, 70), ki se lahko vzpostavi le v družbi, kjer so osebe v vnanjem odnosu do reči, ki jih posedujejo. Če zopet navedemo citat iz Kapitala: »Reči so na sebi in za sebe ljudem zunanje in zato odsvojljive. Da bi bila ta odsvojitve vzajemna, je potrebno le, da si ljudje molče stopijo nasproti kot zasebni lastniki teh odsvojljivih reči in prav s tem kot osebe, neodvisne druga od drugega.« (Prav tam)

V nasprotju z Lukacsem je torej pri Marxu razlika med osebo in rečjo pogoj možnosti menjave. Le kolikor sta si oseba in reč na trgu v vnanjem razmerju, reči lahko privzamejo formo obče *odsvojljivosti*. Forma obče odsvojljivosti pa v kapitalistični družbi predpostavlja *neodsvojljivost samih oseb*. Odsvojljivost blaga *delovne sile* je namreč pogojena z nesovpadanjem delavčeve osebnosti z njegovo *delovno silo*. Če bi njegova bit dejansko v celoti neposredno sovpadla z njegovo delovno silo, kot trdi Lukacs, potem njegova bit ne bi bila več *delavčeva* bit, temveč bit *sužnja*. Na to je v *Orisu filozofije pravice* opozoril že Hegel: »Od *svojih posebnih, telesnih in duhovnih spretnosti* in možnosti dejavnosti lahko v prid drugemu *odtujim posamezne* produkcije in v času omejeno uporabo, ker se po tej omejitvi nahajajo v zunanjem razmerju do moje *totalitete* in *občosti*. Z odtujitvijo svojega celotnega po delu konkretnega časa in totalitete svoje produkcije bi naredil za lastnino drugega njeno substancialnost, svojo občo dejavnost in dejanskost, svojo osebnost.« (Hegel 2013, 79–80) Hegel, ki tu opisuje lastninske odnose v moderni družbi, enako kakor Marx poudarja, da je za njih značilna ravno nemožnost popredmetenja in s tem potencialnega odtujevanja celotne osebnosti delavca, ki na trgu ponuja svoje telesne in duhovne spretnosti (torej delovno silo). Delavec v kapitalistični družbi v svoji eksistenci *ni* v celoti postavljen na stran objekta, kakor meni Lukacs. Le v suženjskem odnosu blago, na katerega je reduciran suženj, povsem sovpadne z njegovo celotno osebnostjo. Zato je tudi sužnja mogoče, enako kakor reč, menjati na trgu, medtem ko meznega delavca v kapitalistični družbi vsaj načeloma ni možno niti kupiti niti prodati.

## 7 Od fetišizma k odtujitvi: od poznega k zgodnjemu Marxu

Kritika Lukacseve teorije porečevljenja je pokazala, da delavskega razreda v kapitalistični družbi ne moremo obravnavati kot objekta. Iz tega sledi, da mora delavstvu ustrezati neka specifična forma subjektivnosti. Toda iz naše predhodne analize pojma kapitala izhaja, da mu ne more ustrezati forma delujočega, enotujočega in avtonomnega, torej transcendentalnega subjekta. Slednja ne opredeljuje delavstva, marveč kapital. V sklepnem delu magistrske naloge bomo zato opredelili drugačno, od kapitala razločujočo se, formo subjektivnosti, ki je v kapitalistični družbi konstitutivna za delavski razred. Pri tem se bomo oprli zlasti na slovito delo iz zgodnjega obdobja Marxovega pisanja, na *Pariške rokopise*, in v nasprotju s prevladujočo interpretacijo, ki jo je populariziral Louis Althusser, nanjo pa pristaja tudi Heinrich, pokazali, da je tematika odtujitve prisotna tudi v temeljnih delih poznega Marxa, kot sta *Grundrisse* in *Kapital*. Zaključili bomo, da teorija odtujitve, ki jo Marx razvije v zgodnjih delih, ustrezno dopolnjuje teorijo fetišizma, ki jo razvije v poznih delih. Teorija fetišizma je, kot smo pokazali, v prvi vrsti teorija subjektivnosti kapitala, teorija odtujitve pa je, kot bomo pokazali, predvsem teorija subjektivnosti dela.

### 7.1 Althusserjeva kritika

Od številnih poskusov periodizacije Marxovega opusa je malokatera požela toliko pozornosti kot Althusserjeva. Le-ta Marxova dela razdeli v štiri obdobja. V odmevnem delu *Za Marxa* Althusser Marxove spise iz let 1840–1844 umesti med *zgodnja dela*, ki naj bi bila zaznamovana z »liberalno-racionalističnim momentom« člankov spisanih za *Die Rheinische Zeitung* iz let 1840–1842, in »Feuerbachovsko antropološko« problematiko v spisih iz 1842–1845. V leto 1845 umešča *dela preloma*, kot so *Teze o Feuerbachu* in *Nemška Ideologija*, v katerih naj Marx in Engels nebi obračunavala le z mladoheglovskimi filozofi, temveč, kot se je kasneje izrazil Marx, tudi z svojo lastno »nekdanjo filozofsko vestjo« (Marx 1989, 91). Spisi iz let 1845–1857 naj bi tvorili *tranzicijska dela*, v katerih se dozorevajoči Marx posveča razvijanju nove terminologije in postopni izgradnji konceptualnega aparata novega znanstvenega projekta. Le-ta je po Althusserju ekspliciran v Marxovih *zrelih delih* iz let 1857–1883, kjer se razgrinjata, od filozofsko-ideološke problematike pred prelomom

odtegnjeni, znanost zgodovine (historični materializem) in nova filozofija (dialektični materializem). (Althusser 2006, 31–38)

Iz periodizacije je razvidno, da je za Althusserja ključno leto 1845, leto Marxovega »epistemološkega preloma« s svojimi zgodnjimi deli, ki so polna Feuerbachovske humanistične retorike. Marxov prelom s Feuerbachovsko problematiko Althusser utemeljuje s tezo, da se je Marx leta 1845 odrekel pojmu odtujitve, kasneje pa skonstruiral novo »znanstveno problematiko«, ki jo zaznamuje teoretski antihumanizem, in v kateri ni več prostora tovrstne za antropološke in humanistične pojme: odtujitev je tako lahko razglasil za (ideološki) pojem, ki izvira iz časov, ko Marx še ni bil Marx, temveč Feuerbachovec. Vplivnost Althusserjeve periodizacije, temelječe na tezi o radikalnem prelomu med zgodnjim in zrelim Marxom, bi bilo težko pojasniti z izvirnostjo njegove časovne klasifikacije Marxovih del. Že v času II. Internacionalne je bila med najvplivnejšimi marksističnimi teoretiki, kot je Lenin, teza o diskontinuiteti med mladim, »filozofskim« in zrelim, »znanstvenim« Marxom skorajda splošno sprejeta, le da je bila zareza večkrat kot v leto 1845 datirana v leto 1847, ko je Marx napisal *Bedo filozofije*. Pri tem so se opirali na Marxove izjave iz predgovora *H kritiki politične ekonomije*: »Odločilne točke najinega nazora so bile prvikrat znanstveno, četudi le polemično, nakazane v mojem spisu *Misère de la Philosophie* etc., ki je izšel leta 1847 in je bil naperjen proti Proudhonu.« (Marx 1989, 91) Tudi tezo o Marxovem prehodu v zrelo obdobje v letih pisanja *Grundrisse* (1857–1858) so sprejeli mnogi, tudi francoski avtorji pred Althusserjem, denimo Lefebvre.

Vzroke daljnosežnega vpliva Althusserjeve periodizacije gre prej iskati v specifikah zgodovinske situacije v šestdesetih letih, v katero je učinkovito posegel s svojo tezo o Marxovem epistemološkem prelomu. Sam Althusser nas v uvodu opozori, da spisi *Za Marxa*, ki so izšli leta 1965, intervenirajo v specifično teoretsko in ideološko konjunkturo v Franciji, za katero je značilen boj proti »stalinskemu dogmatizmu«. (Althusser 2006, 9) Althusser ugotavlja, da je kritika Stalina, ki se je okrepila po Hruščovovi denunciaciji Stalina na 20. kongresu Komunistične partije Sovjetske Zveze leta 1956, pri številnih komunističnih intelektualcih izzvala nekakšno malomeščansko ideološko reakcijo, ki je bila po svoji tendenci »liberalna« in »etična«. Althusser pripoveduje, da so od dogmatizma osvobojeni intelektualci nenadoma začeli spontano odkrivati stare filozofske tematike »človeka«, njegove »odtujitve« in »osvoboditve«. Komunistične partije na zahodu in celo na vzhodu so v javnost lansirale z »meščanskim sentimentalizmom« obarvane parole, kot so »država vsega ljudstva«, in grajenje komunizma pod geslom »vse za človeka«. Marxovi zgodnji spisi, v katerih so

tematike odtujitve in osvoboditve dejansko prisotne, so v tej konjunkturi služile kot opora novi »humanistični« reinterpretaciji Marxa. (Prav tam, 10–11) Retorika mladega Marxa je postala popularna tudi med intelektualci, ki so tematiko človeka in njegove odtujitve integrirali v, od Marxa sicer povsem oddaljeno, eksistencialistično filozofijo. Althusserjevo tezo o Marxovem prelomu, ki je za seboj potegnila obsodbo spisov zgodnjega Marxa kot ideoloških, moramo zato razumeti kot poseg v »humanistične« teoretske in ideološke trende šestdesetih let.

Althusserjev gnev nad moralistično obarvanim govorom o človekovi odtujenosti je v tem kontekstu razumljiv. Althusser ni bil edini marksistični intelektualec, ki je bil razdražen nad takšno retoriko. Tudi v Adornovih spisih iz zgodnjih šestdesetih let je možno zaslediti žolčne obsodbe antropocentričnih koncepcij zgodovine in moralistično ali celo religiozno obarvanega govora o odtujitvi, ki se napaja iz kulta del zgodnjega Marxa, na škodo del zrelega Marxa. Zato nemara niti ni naključje, da se v *Negativni dialektiki* tem trendom Adorno zoperstavlja z motivi, ki spominjajo na Althusserjev teoretski antihumanizem – spomnimo se le na Adornovo tezo o epistemološkem primatu objekta nad subjektom ali pa na njegovo kritiko koncepcij »subjekta zgodovine«. (Anderson 1976, 72) Leta 1961, torej štiri leta pred objavo Althusserjevih spisov *Za Marxa*, Adorno v *Uvodu v sociologijo* zatrdi naslednje: »Veliko je slišati o konceptu odtujitve – toliko, da sem sam uvedel moratorij nanj, saj menim, da poudarek, ki ga da duhovnemu občutku tujosti in osame, prikriva nekaj, kar je v resnici osnovano na materialnih pogojih.« (Adorno 1999, 3) Toda Adorno, za razliko od Althusserja, ni nasprotoval konceptu odtujitve kot takemu, temveč vseprisotni retoriki odtujitve. Lahko bi dejali, da Adorno ne protestira proti pojmu, temveč proti frazi odtujitve.

V nadaljevanju bomo poskusili pokazati, da je Marxova gesta iz leta 1845, torej leta, ki ga Althusser označi za leto ireverzibilnega preloma, bližje Adornovi kot Althusserjevi gesti. Skratka, Marx tematike človekove odtujitve v času pisanja *Nemške Ideologije* nikakor ne opusti – prej kot da bi nasprotoval pojmu odtujitve, polemizira proti frazi odtujitve, ki prevladuje med mladoheglovskimi filozofi. Tako kot moramo Althusserjevo teoretsko intervencijo v šestdesetih letih razumeti v kontekstu specifične ideološke in teoretske konjunktore šestdesetih let 20. stoletja, moramo tudi Marxovo in Engelsovo intervencijo v času pisanja *Nemške Ideologije* razumeti predvsem kot posredovanje v ideološke in teoretske trende v zgodnjih štiridesetih letih 19. stoletja. Pri *Nemški Ideologiji* gre, bolj kot za inavguracijo nove teoretske problematike, za polemično delo, naperjeno proti specifični, mladoheglovski filozofiji. S pikro opazko, v kateri se odtujitev pojavi v narekovajih:

»odtujitev', da ostanemo razumljivi filozofom« (Marx in Engels 1979, 40), ki jo mnogi, vključno z Althusserjem, navajajo kot dokaz za Marxovo opustitev tematike odtujitve, Marx in Engels nastopata proti mladoheglovskim filozofom, ki opletajo z abstraktnim, nedoločenim pojmom odtujitve. *Nemška ideologija* je polna pasusov, v katerih se Marx in Engels, četudi ne najbolj posrečeno, borita proti abstraktnim frazam, s katerimi operirajo mladoheglovski filozofi. Kot poudarjata, gre pri tem »le za to, da bodo te teoretske fraze pojasnjene iz obstoječih dejanskih razmer.« (Prav tam, 52) Podobno kot Adorno, ki rabi besede odtujitev nasprotuje, ker njena sentimentalna tančica »prikriva nekaj, kar je osnovano na materialnih pogojih.«, tudi Marx in Engels nasprotujeta pretencioznemu govorjenju o odtujitvi, ki le-to zvaja na golo abstrakcijo, ki ne zajame konkretnih družbenih oblik odtujitve. Vendar pa je treba poudariti, da *nikjer* v *Nemški Ideologiji* ni možno najti pasusa, v katerem bi Marx in Engels problem odtujitve razglasila za psevdo-problem, ki ga ni več vredno nasloviti.

Zato bomo trdili, da, vsaj v navezavi na pojem odtujitve, ni mogoče govoriti o radikalni diskontinuiteti med deli zgodnjega in poznega Marxa. Pri tem se ne bomo opirali na to, kaj je Marx rekel o svojih lastnih delih, saj menimo, da ima analiza Marxovega opusa primat pred analizo njegovih metateoretskih izjav. Poskusili bomo pokazati, da imata tematika odtujitve in z njo povezana tematika subjektivnosti dela osrednjo vlogo tako v zgodnjih, kakor tudi v poznih Marxovih delih. Čeprav Althusserjeva kritika avtorjev, ki bi radi Marxov razvoj v teleološki maniri prikazali kot povsem gladko in premočrtno napredovanje, brez rezov in prelomnic, nikakor ni brez »racionalnega jedra«, pa je njegova teza o radikalnem prelomu leta 1845, vsaj v kolikor jo utemeljuje z domnevno Marxovo opustitvijo tematik odtujitve (in subjekta), vendarle zavajajoča. Kot zatrjuje Fischbach, redkost rabe besede odtujitev pri zrelem Marxu ne priča o likvidaciji pojma odtujitve, temveč o distanciranju od abstraktne fraze odtujitve v prid rigorozno določenemu pojmu odtujitve. (Fischbach 2012, 188)

## **7.2 Feuerbach in odtujitev generičnega človeškega bistva**

Po Althusserju je bil Marx v letih 1842–1845 v prvi vrsti Feuerbachovec. Althusser večkrat opozarja na očitno dejstvo, da je bil Marx tedaj zavezan Feuerbachovi humanistični in antropologistični terminologiji. Besede kot so odtujitev, generično bistvo ter inverzija subjekta in predikata, ki se stalno pojavljajo pri Feuerbachu, so tedaj konstantno prisotni tudi pri Marxu. Vendar po Althusserju ne gre samo za to, da bi Marx od Feuerbacha prevzel nekaj posameznih konceptov: v kolikor bi si le sposodil nekaj pojmov, ki bi bili tako iztrgani iz konteksta, v katerem jih uporablja Feuerbach, bi bilo to, kot upravičeno trdi Althusser, sekundarnega pomena. Sposojanje izoliranih konceptov gotovo ni bistveno, saj v tem primeru

posamezni koncepti, v kolikor so umeščeni v drugačen kontekst, pridobijo tudi drugačno vsebino. Toda po Althusserju Marx Feuerbachu ne ostane dolžan le za posamezne koncepte, temveč za celotno »problematiko«, torej za celoten sklop sistematično povezanega množstva konceptov. (Althusser 2006, 46) To pa pomeni, da se po Althusserjevi interpretaciji zgodnji Marx giblje v ideološkem polju, znotraj katerega od Feuerbacha prevzeti koncepti lahko dobijo tudi le feuerbachovsko vsebinsko določitev.

Zgodnji Marx zato po Althusserju pridiga Feuerbachovsko filozofijo človeka, v kateri je generično bistvo človeka temelj zgodovine. Ta se kaže kot zgodovina človekove odtujitve, kot produkcija resničnega človeka v odtujenem človeku - človeku, ki, ne da bi to vedel, realizira svoje generično bistvo v produktih svojega dela (blaga, religija, država). Problematičnost tovrstne zastavitve pa po Althusserju tiči zlasti v predpostavki samega »človeškega bistva«, v naivni esencialistični podmeni nekakšne pred-obstoječe avtentične vsebine človeškosti. Odtujitev naj bi kajpak predpostavljala generično substanco človeškosti, ki je odtujena. V tem kontekstu si mora človek, ki je prek odtujitve reduciran na nečloveško predmetnost, da bi postal resnični človek, kot subjekt ponovno prilastiti svoje bistvo. Politični projekt, impliciran v tej zastavitvi, je praktična reappropriacija človekovega bistva odtujenega v državi, religiji in lastnini. (Prav tam, 46)

Kot rečeno, po Althusserju Marx leta 1845 prelomi z antropološko, humanistično problematiko, ki temelji na predpostavki človekove narave ali bistva človeka. Althusser se opre na šesto tezo o Feuerbachu: »Feuerbach razrešuje religiozno bistvo v človeško bistvo. Toda človeško bistvo ni nikak abstraktum, prebivajoč v posameznem individuu. V svoji dejanskosti je skupek družbenih razmerij.« (Marx 1976, 362) Marxovo tezo interpretira ne le kot kritiko Feuerbacha, marveč tudi kot inavguracijo preloma z njegovo lastno zgodnjo filozofijo, ki naj bi temeljila na ideji, da je človeško bistvo atribut vsakega posameznega individuuma, ki je njen dejanski subjekt. Ta prelom naj za seboj ne bi potegnil le opustite koncepta odtujitve, temveč tudi nepreklicno opustitev kategorije subjekta. Marxov novi znanstveni projekt, ki zavrne koncepcijo človeškega bistva, po Althusserju v polju politične ekonomije rezultira v zavrnitvi mita o ekonomskem subjektu (*homo oeconomicus*), v polju filozofije pa v zavrnitvi filozofskih kategorij (tako empiričnega kot tudi transcendentalnega) subjekta. (Althusser 2006, 46)

Najprej se bomo posvetili kritiki Althusserjeve podmene, da je zgodnji Marx v bistvu Feuerbachovec. Menimo namreč, da je zgodnji Marx zavezan le Feuerbachovi terminologiji, ne pa tudi njegovi problematiki. Temeljni teoretski koncepti (človeško predmetno bistvo,

odtujitev in subjekt), imajo zato pri zgodnjem Marxu povsem drugačen pomen kot pri Feuerbachu. Pri postavljanju razmejitvenih črt med Marxom in Feuerbachom si bomo zopet pomagali s študijo *Brez Predmeta*, Francka Fischbacha.

Ludwig Feuerbach svoj *magnum opus*, *Bistvo krščanstva*, odpre z razpravo o »bistvu človeka nasploh«. Človek je po svoji naravi predmetno bitje - človek, zatrjuje Feuerbach, »ni nič brez predmeta«. (Feuerbach 1982, 82) Predmet je tisto na kar se subjekt »bistveno, nujno nanaša«. (Prav tam) Predmet pa po Feuerbachu ni nič drugega kot subjektovo lastno predmetno bistvo: »Na predmetu se (...) človek zave samega sebe: prav zavest o predmetu je človekovo samozavedanje.« (Prav tam, 85) Človekovi predmeti, pa naj gre za njemu zunanje, čutne predmete, ali pa za notranje, duhovne predmete, so »ker in kolikor so mu predmeti, razodetje človeškega bistva.« (Prav tam) Predmet zavesti je po Feuerbachu lahko le obči, rodovni predmet. Ker prek zavesti o rodovnem predmetu človek spoznava samega sebe, ker je torej subjektova zavest o rodovnem predmetu zavest o subjektu samem, se na tem predmetu človeku tudi njegovo lastno bistvo kaže kot bistvo *človeškega rodu*. Človeški individuum, nadaljuje Feuerbach, se od živali razlikuje po tem, da se občuti in spozna kot končno bitje, da se v svoji individualni eksistenci prepozna kot omejenega. To spoznanje ni brez muk: človeka namreč njegova omejenost »ponižuje, sramoti in vznemirja.« (Prav tam) Da bi se človeški individuum odrešil teh muk in osvobodil sramu končnosti svoje individualne eksistence, pa meje svoje lastne individualnosti razglasi za meje človeškega bitja v obče. Atribut končnosti posameznega človeka je tako prenesen na sam človeški rod. Omejitve individuuma na ravni njegove eksistence pa se posledično začnejo kazati kot omejitve sicer neskončnega človeškega rodu na ravni bistev.

Po Feuerbachu pri tej zagati ključno vlogo odigra religija, oziroma odnos človeka do specifičnega, religioznega predmeta. Le-ta je za razliko od čutnega predmeta, ki se nahaja zunaj človeka, notranji predmet, ki se nahaja v njem. Ta človeku najbolj intimen predmet pa ni nič drugega kot Bog. Prav za ta predmet še bolj kot za katerega koli drugega velja, da človek v njem spoznava samega sebe: »Božja zavest je človekovo samozavedanje, spoznanje boga je človekovo samospoznanje.« (Prav tam, 90) Religija je predvsem način, na katerega človek spozna svoje rodovno bistvo, in v tem je po Feuerbachu »resnično bistvo«, to je antropološko bistvo religije. Človek namreč lahko bistvo svojega rodu spozna le tako, da ga povnanji v predmetu, ki je od njega ločen. Na ta način človek Bogu pripiše tisto, kar je odvzel svojemu lastnemu rodu. Človek v individualni eksistenci torej najprej zaradi ovedenja lastne končnosti, to končnost pripiše sicer neskončnemu bistvu človeškega rodu, nato pa ravno to



bistvo človeškega rodu pripiše nadčloveškemu bitju, ki se imenuje Bog. Religija je zato po Feuerbachu odnos človeka do »*lastnega bitja*, vendar odnos do lastnega bitja *kot do nekega drugega bitja*.« (Prav tam, 92)

A prav skozi povnanjenje človeškega bistva v religioznem predmetu, ki je *sine qua non* človekovega samospoznanja, je človek v duhu ponovno ponižan. Religiozni človek namreč v duhu skozi to operacijo boga poviša v neskončno bitje le tako, da hkrati sebe poniža v končno bitje, z ničevostjo lastnega delovanja pa se nato spopade tako, da samega sebe naredi za predmet Boga, ki je zainteresiran, da človek ravna dobro in da je zveličan. Človek s tem v svojem delovanju »postane božji smoter, zakaj to, kar je predmet v duhu, je smoter v ravnanju – božja dejavnost pa je s tem *sredstvo človekovega zveličanja*.« (Prav tam, 107) Čeprav je tako človek dozdevno ponižan pred Bogom, je dejansko povzdignjen v najvišji, Božji smoter. Božja dejavnost se zato po Feuerbachu bistveno »ne razlikuje od človeške«, (Prav tam) saj je človek prek opredmetenja svojega bistva v Bogu, in v postavitvi sebe za smoter Boga, v svojem delovanju, prek posredovanja Boga, v resnici samemu sebi smoter. Religija torej človeku prek povnanjenja oziroma samoopredmetenja v Bogu omogoči, da se dokoplje do prave, antropološke resnice religije.

A ta resnica je po Feuerbachu popačena oziroma zastrta s spekulativnim teološkim diskurzom, ki ne vidi, da je razkol med človekom in Bogom v resnici »razkol človeka z svojim lastnim bistvom« (Prav tam, 113), in spregleda, da je človek lahko Božji smoter samo zato, ker je sam postavil Boga, oziroma zgolj zaradi tega, ker Bog ni nič drugega kot njegovo lastno upredmeteno bistvo. Teološki diskurz ustvari naracijo, v kateri je Bog povzdignjen v resnični subjekt, ki si človeka postavi za svoj smoter in s tem zataji antropološko bistvo oziroma antropološko resnico religije. Teologija s tem onemogoča človekovo samospoznanje, saj mu ne dopusti, da bi v Bogu spoznal lasten predmet, torej bistvo človeškega rodu. Nasprotno, prepričuje ga, da je Bog subjekt, on sam pa predmet tega subjekta. Prav tovrstni diskurz je po Feuerbachu odgovoren za odtujitev. Pri odtujitvi ne gre le za to, da je človek upredmeten, temveč tudi *popredmeten* oziroma spremenjen v *predmet predmeta* oziroma predmet Boga: »Človek – to je skrivnost religije – opredmetuje svoje bitje in si postavlja za *predmet* to opredmeteno, v subjekt, v osebo spremenjeno bitje; misli si, da je to predmet, vendar kot *predmet nekega predmeta*, nekega *drugega bitja*. Tako tu. Človek je predmet Boga.« (Prav tam, 107) Religiozna praksa torej izhaja iz človeka-subjekta, čigar povnanjenje v religioznem predmetu je njegov lasten izraz, opredmetenje sebe kot subjekta. Spekulativna teologija pa

rezultira v odtujitvi, saj izhaja iz Boga-subjekta, in popredmeti človeka, tako da ga spremeni v predmet boga. (glej Fischbach 2012, 166)

### 7.3 Odtujitev pri zgodnjem Marxu

Feuerbachovo pojmovanje predmetnega bistva je res težko ubraniti pred Althusserjevo kritiko esencialistične ideologije, ki temelji na predpostavki pred-obstoječe človekove narave oziroma človeškega bistva. Feuerbachova tematizacija opredmetenja človeškega bistva v notranjih ali zunanjih predmetih namreč predpostavlja obstoj naravnega rodovnega človeškega bistva, ki na nek način tiči v od družbe izoliranih individuumih. Proces človekovega povnanjenja je zato zapopaden kot prenos subjektive notranje vsebine na predmet, ki navzven razodeva njegovo bistvo oziroma naravo. S šesto tezo o Feuerbachu, ki Feuerbachovemu esencializmu človeškega bistva kot abstraktuma, nasproti postavi relacijsko pojmovanje individuuma kot skupka družbenih razmerij, se, kot upravičeno poudarja Althusser, Marx zoperstavlja prav tovrstnim zastavitvam.

Toda, ali je možno Althusserjevo kritiko aplicirati tudi na zgodnjega Marxa? Da bi pokazali, da je odgovor nikalen, se bomo oprli na *Pariške rokopise*, reprezentativen tekst zgodnjega Marxa iz leta 1844, v katerem so naslovljene vse »feuerbachovske« teme človeškega bistva, odtujitve in subjekta. V izhodišču *Pariških rokopisov* Marx, enako kakor Feuerbach, človeka opredeli kot predmetno bitje. Po Marxu »je človek *telesno* po naravi krepko, živo, dejansko, čutno, predmetno bitje«, kar pa »pomeni da ima *dejanske, čutne predmete* za predmet svojega bitja, svojega izkazovanja življenja, ali da lahko svoje življenje *izkazuje* samo na dejanskih, čutnih predmetih.« (Marx 1969, 384) Nadalje v stavku, ki bi ga prav tako lahko pripisali Feuerbachu, zatrdi: »Nepredmetno bitje je *ne-bitje*.« (Prav tam, 385) A kot opozarja Fischbach, se ravno na mestih, kjer sta Marx in Feuerbach na ravni terminologije najbližje, na pojmovni ravni med njima pokaže razlika. Pri Feuerbachu je človek predmetno bitje, kolikor svoje bistvo manifestira v predmetu, ta predmet pa je človeku bistven, ker le-ta v njem *izraža* svoje lastno predmetno bistvo. Pokazali smo, da je odločilni moment pri Feuerbachu opredmetenje *rodovnega* bistva človeka v njemu ekskluzivnemu notranjemu predmetu, tj. Bogu. Ko Marx govori o človeku kot predmetnem bitju, pa ne govori o človeškem rodu, temveč o človeku kot »naravnem bitju«, torej človeku v njegovi *individualni eksistenci*. V svoji eksistenci pa je po Marxu človek kot naravno, torej krepko, živo, dejansko in čutno

predmetno bitje predvsem zato, ker je v odnosu *eksistenčne odvisnosti* do čutnih predmetov, ki so mu zunanji. (glej Fischbach 2012, 167–168)

Najprej je treba opozoriti na to, da Marx človeka v njegovi eksistenci na pojmovni ravni določi izključno skozi odnos do njegove zunanosti – tematika notranjih predmetov, med katerimi je pri Feuerbachu ključen religiozni predmet, je pri Marxu odsotna. Nato pa je treba poudariti, da Marx redefinira samo »človeku bistveno« razmerje do predmeta. Če je pri Feuerbachu odnos med človekom in predmetnostjo dojet kot *manifestacija* človeškega bistva v predmetu, je pri Marxu, in to je ključno, ta odnos opredeljen kot *odnos odvisnosti človeka od predmetov*. Po Marxu so predmeti, in med predmete sodijo tudi človeška bitja, človeku bistveni zato, ker brez predmetov, ki so predmeti *njegovih* potreb, ne more preživeti. Predmeti so človeku bistveni, ker so »nepogrešljivi za udejstvovanje in potrjevanje njegovih *bitnih moči*.« (Marx 1969, 384) Človekove bitne moči obstajajo kot njegove »zmožnosti in sposobnosti« (Prav tam), ki se lahko potrdijo oziroma izkažejo šele na človeku zunanjih predmetih. Marx ne govori o kakem razodevanju ali izražanju človeka ali (njegovih bitnih moči) v predmetih, kot je značilno za Feuerbacha, temveč o *potrjevanju* in *udejstvovanju*, ponekod tudi o *izkazovanju* človeka na predmetih. (Fischbach 2012, 168)

Že na ravni opredelitve človeka kot predmetnega bitja zato lahko govorimo o premestitvi pojmovnega terena ob prehodu od Feuerbacha do zgodnjega Marxa. Ta premestitev je trojna. Prvič, Marx predmetno bistvo iz ravni atributov človeškega rodu, ki »prebivajo« v posameznih individuumih, premesti na raven odnosov med individuumi v njihovi eksistenci in njihovimi predmeti. Drugič, odnos človeka do predmetov se iz ekspresivnega odnosa razodevanja človeškega bistva v predmetih premesti v odnos *strukturne odvisnosti* človeka od predmetov. To pa za seboj potegne še tretjo premestitev, in sicer premestitev predmetnega bistva iz človekove notranosti v odnos z njegovo zunanostjo. Kolikor je človek »bistveno« odvisen od *zunanjih* predmetov, ima po Marxu tudi svojo naravo »izven sebe«, (Marx 1969, 384) v družbenih odnosih odvisnosti z drugimi ljudmi in ostalimi čutnimi predmeti.

Še bolj pa razlika med Feuerbachom in Marxom zaznava, ko soočimo njuni pojmovanji odtujitve. Opis skupka družbenih fenomenov, ki jih Marx zajame s pojmom odtujitve, se pojavi že na začetku *Pariških Rokopisov*, kjer Marx obravnava način bogatenja kapitalistične družbe. Tam na vprašanje: »Kdaj kaka družba čedalje bolj bogati?« (Prav tam, 225), poda zgoščen odgovor: »Tako da se nakopiči mnogo dela, zakaj kapital je nakopičeno delo: torej tako, da se delavcu jemlje iz rok čedalje več njegovih produktov, da mu njegovo lastno delo stopa nasproti kot tuja lastnina in da se sredstva za njegovo eksistenco in za njegovo dejavnost

čedalje bolj osredotočajo v kapitalistovih rokah.« (Prav tam) V citatu so zaobseženi trije temeljni aspekti delavčeve odtujitve, s katerimi Marx zajame odtujitev delavca od treh vrst predmetov: odtujitev delavca od produktov njegovega dela; odtujitev delavca od njegovega dela samega in odtujitev delavca od produkcijskih in eksistenčnih sredstev. (Fischbach 2005, 1)

Preden se posvetimo natančnejši analizi pojma odtujitve, moramo opozoriti na Marxovo pojmovanje odnosa med človekom, njegovo delovno aktivnostjo in predmetnostjo nasploh. Po Marxu je vsakemu delu usojeno, da se na tak ali drugačen način upredmeti oziroma konkretizira v določenem predmetu, zato tudi na povnanjenju oziroma upredmetenju delavca v produktu dela po Marxu ni nič problematičnega. »Produkt dela«, pojasnjuje Marx, »je delo, ki se je fiksiralo v nekem predmetu, se konkretiziralo, je *upredmetenje* dela. Udejanjenje dela je njegovo opredmetovanje.« (Marx 1969, 303) Marx opredmetovanja dela torej ne razume kot zanikanja dela, temveč kot njegovo udejanjenje. V fiksaciji človekove subjektivne delovne aktivnosti v produktu dela ni nič odtujujočega, saj ta fiksacija subjektivne aktivnosti nikakor ne negira, marveč jo ultimativno potrjuje kot predmetno dejavnost, prek katere se človek kot predmetno bitje »bistveno« izkazuje oziroma udejstvuje na predmetih.

Odtujitev po Marxu nastopi le, če se povnanjenje delavca v predmetu udejanji kot »razdejanjenje delavca, opredmetenje kot *izguba predmeta in sužnost predmetu*«. (Prav tam) Pri odtujitvi gre za *specifično obliko povnanjenja*, tj. povnanjenja, ki sovpade z razdejanjenjem, ali drugače, za svojevrstno obliko upredmetenja, tj. *upredmetenja kot razpredmetenja*. Odtujitev je po Marxu spodletelo upredmetenje delovne aktivnosti, ki je zaznamovano z izgubo predmeta dela; je ponesrečeno povnanjenje, ki je zaprečeno z blokado, ki delavcu preprečuje, da bi v predmetu, v katerem se povnanja, potrdil svoje lastne bitne moči. Odtujitev je torej po Marxu diametralno nasprotje fiksacije človeka ali njegove delovne aktivnosti v predmetu, saj je distinktivna značilnost odtujitve prav umanjkanje te fiksacije. Pri Marxu potemtakem odtujitev ni *odtujitev človeka v predmetu*, temveč *odtujitev človeka od predmeta*. To je razvidno že iz Marxovega pojasnjevanja prvega temeljnega aspekta odtujitve, tj. odtujitve delavca od delovnega produkta, kjer je delavec do »*proizvoda svojega dela v takem odnosu kot do tujega predmeta*« (Prav tam), oziroma predmeta, ki »biva *izven njega*«. (Prav tam) Opredmetenje delavca v produktu svojega dela ni njegovo lastno upredmetenje, saj predmet, ki ga delavec proizvede *ni njegov predmet*, marveč predmet, ki pripada kapitalu, ali, bolje rečeno, predmet, ki je kapital. Produkt dela zato delavcu »stopi nasproti kot neko *tuje bitje*, kot neka od producenta *neodvisna* moč.« (Prav tam, 302–303) Zato po Marxu kopičenje

bogastva meščanske družbe neposredno sovpadе z osiromašenjem neposrednih producentov tega bogastva: »čim bolj se delavec izčrpava z delom, tem mogočnejši postaja tuji predmetni svet, ki si ga ustvarja zoper sebe, tem revnejši je delavec sam, (...), tem manj obdrži v samem sebi.« (Prav tam, 303)

Po opredelitvi odtujitve kot produkcije bogastva, ki sovpadе s produkcijo osiromašenja, Marx poseže po analogiji z religijo: »Prav tako je v religiji. Čim več postavi človek v boga, tem manj obdrži v samem sebi.« (Prav tam) Ali smo tu nemara priče ponovitvi Feuerbachove teze po kateri človek sebe siromaši s tem, da tisto, kar odvzame sebi pripiše Bogu? Ali je Marxova tematizacija odtujitve kot produkcije od človeka odtujene predmetnosti, ki ga zaslužnjuje, le rafinirana različica Feuerbachove tematizacije odtujitve po kateri se opredmetenje človeka v Bogu izteče v človekovo sužnost predmetu, v katerem se je povnanjil? Je torej res, kot pravi Althusser, pri zgodnjem Marxu na delu aplikacija Feuerbachove teorije religiozne odtujitve na ekonomsko sfero? Mislimo, da so tovrstni zaključki prenačljivi. Kot smo pokazali je odtujitev pri Feuerbachu rezultat sosledja dveh momentov, upredmetenja in popredmetenja – človek se najprej upredmeti v Bogu, nato pa samega sebe naredi za predmet Boga. Pri Marxu pa je prigoda odtujitve drugačna: ne gre niti za to, da bi se človek povnanjil v predmetu, niti za to, da bi postal predmet tega predmeta. Pri Marxu je odtujitev enaka opredmetenju, ki je obenem izguba predmeta. Po Marxu je zato delavčev upredmetenje *hkrati* njegovo razpredmetenje. Ne gre za to, da bi delavec najprej proizvedel nek njemu lasten predmet, nato pa bi mu bil ta predmet odvzet. Kot posrečeno pripomni Fischbach, je odtujitev za Marxa produkcija *vedno že* izgubljenega predmeta oziroma dejavnost, ki je *vedno že* brez predmeta. (Fischbach 2005, 3) Če je odtujitev pri Feuerbachu odvisna od momenta uspešnega upredmetenja človeka v Bogu, pa je za Marxovo pojmovanje odtujitve bistvena ravno ločenost človeka od predmetov, ki človekovo upredmetenje obsoja na gotov neuspeh. Poleg tega pa to spodletelo upredmetenje pri Marxu ne rezultira v popredmetenju človeka, kakor pri Feuerbachu, temveč ravno nasprotno, v *razpredmetenju* človeka. V nasprotju s Feuerbachom Marx poudarja, da čim večja kot je delavčeva »dejavnost, tem brezpredmetnejši je delavec.« (Marx 1969, 303) Pri Feuerbachu človek postane suženj svojega predmeta, ker se sam spremeni v predmet oziroma odtuji v predmetu, pri Marxu pa zato, ker je radikalno *odtujen oziroma ločen od predmetov*, ki mu stopajo nasproti kot od njega neodvisna moč. Po Feuerbachu je odtujitev torej prvenstveno redukcija človeškega subjekta na *objekt* oziroma predmet, medtem ko je pri Marxu, kot bomo videli, odtujitev enaka konstituciji človeka kot od predmetnosti ločene *subjektivnosti*.

Pri obravnavi Marxovega pojmovanja odtujitve smo se za enkrat omejili na obravnavo odtujitve delavca od produktov njegovega dela. Vendar pa odtujitev obsega več aspektov delavčeve produktivne dejavnosti. Delavec ni odtujen le od *predmetov dela*, temveč tudi od *delovnih predmetov*, tj. od produkcijskih sredstev, kot so delovna orodja in stroji, ki so v meščanski družbi last kapitalista in do katerih zato lahko delavec dostopa zgolj, kolikor dela za kapitalista. Prav tako je odtujen od *predmetov, ki so potrebni za življenje*, tj. od eksistenčnih sredstev, kot so hrana, obleka in stanovanje. Tudi do eksistenčnih sredstev, ki jih potrebuje za lastno preživetje, namreč delavec lahko dostopa le kolikor opravlja delo za kapitalista. Naposled pa je delavec odtujen tudi od *svojega dela*. V kontekstu delavčeve ločitve od predmetov dela ter od produkcijskih in eksistenčnih sredstev, namreč tudi njegovo delo samo postane »neki predmet, neka *vnanja* eksistenca« (Prav tam, 303), ki mu stoji »sovražno in tuje nasproti«. (Prav tam, 304) Temu je tako, ker delo delavcu postane predmet, brez katerega ne more dostopati do drugih predmetov (eksistenčnih in produkcijskih sredstev), ki so nujni za njegovo preživetje. Če je delo nasploh po Marxu sicer potrditev oziroma udejanjenje človeškega življenja, pa je delo v meščanski družbi »sredstvo življenja«: delo namesto izraza življenja nastopa kot nekaj, kar mora delavec opraviti, da bi lahko preživel. (Fischbach 2012, 178–179) Ko vzamemo v zakup vse aspekte delavčeve odtujitve, ne govorimo več le o delavčevi izgubi tega ali onega predmeta, temveč o delavčevi *izgubi predmetnosti* sploh. Odtujitev je potemtakem po Marxu ime za radikalno ločnico med človekom kot predmetnim bitjem na eni strani, in samo človeku bistveno predmetnostjo na drugi strani.

To radikalno razpredmetenje človeka pa po Marxu rezultira v (samo)pojmovanju človeka kot avtonomnega sebstva oziroma *subjekta samozavedanja*. Konceptija človeka kot sebstva je po Marxu odvisna od abstrakcije človeka (kot predmetnega bitja) od predmetnosti. (Marx 1969, 381) Vendar pa ta abstrakcija po Marxu ni le miselna abstrakcija, marveč *družbeno dejstvo*. Ko človek ostane brez predmetnosti, ko odtujena predmetnost stoji zunaj njega, se človek dejansko spremeni v subjekta, kateremu nasproti stoji vnanja objektivnost sveta oziroma predmetnost od njega neodvisnega sveta. Na tej točki postane jasno, da Althusserjeve kritike odtujitve kot odtujitve nekakšne pred-obstoječe vsebine človeškega subjekta v predmetih njegovega dela preprosto ni možno nasloviti na zgodnjega Marxa. Pri Feuerbachu odtujitev res predpostavlja obstoj pristne vsebine subjekta, ki je nato reducirana na predmet, medtem ko se pri Marxu *subjekt prek odtujitve šele konstituira*, in to kot brezsubstančna subjektivnost, ki je radikalno nasprotje kakršnegakoli predmeta. Prav zato je tudi Althusserjevo vlečenje

paralel med Marxovo teorijo odtujitve in Lukacsevo teorijo porečevljanja zavajajoče. Lukácseva teorija porečevljanja opisuje absolutno redukcijo delavca na predmet oziroma »čisti in goli objekt« (Lukacs 1986, 143) objekt, medtem ko Marxova teorija odtujitve, prav nasprotno, opisuje popolno *razrečevljenje* delavca, oziroma redukcijo delavca na *čisto in golo subjektivnost*.

Naposled velja osvetliti še dodatno razliko med Feuerbachovim in Marxovim pojmovanjem odtujitve. Omenili smo, da je pri Feuerbachu odtujitev kot popredmetenje človeka rezultat teološke in filozofske spekulacije – spekulacija je tista, ki človeka naredi za golo sredstvo oziroma predmet Boga, ki je s tem povzdignjen na raven resničnega subjekta, in pri tem zataji antropološko resnico religije, ki je v tem, da Bog, v katerem se je opredmetil človek, ni nič drugega kot njegovo lastno bistvo. Pri Feuerbachu zato odtujitev konec koncev ni nič kaj več kot zmota filozofov in teologov, ki zastirajo dejansko religiozno prakso. Pri Marxu pa je odtujitev prav rezultat dejanske družbene prakse razpredmetovanja delavca. Vidimo torej, da se zgodnji Marx v *Pariških rokopisih* giblje na povsem drugačnem pojmovnem terenu kot Feuerbach. Čeprav uporablja Feuerbachovo terminologijo, je le-ta vpisana v popolnoma drugačen pojmovni kontekst. V nasprotju z Althusserjem zato lahko zatrdimo, da zgodnji Marx nikakor ni prevzel Feuerbachove problematike, marveč je skonstruiral novo problematiko, znotraj katere so pojmi predmetnega bitja, subjekta in odtujitve pridobili povsem unikatno, »marksovsko« določitev.

#### **7.4 Odtujitev pri poznem Marxu**

Naposled bomo v navezavi na pojem odtujitve pokazali na kontinuiteto med deli zgodnjega Marxa in deli poznega Marxa. To, da se motiv od človeka odtujene predmetnosti, ki dobi avtonomno življenje in ljudem stopa nasproti kot tuja, od njih neodvisna moč, torej osnovni motiv odtujitve pri zgodnjem Marxu, ponovi tudi v osrednjih delih poznega Marxa, smo pokazali že pri obravnavi teorije fetišizma. Na tem mestu pa se bomo posvetili še nekaterim mestom iz *Grundrisse* in *Kapitala*, kjer Marx eksplicitno govori o odtujitvi. V obeh od navedenih del je namreč prisotna tema procesa odtujitve, ki kapital kot upredmeteno delo povzdigne v za sebe bivajoč subjekt uvrednotenja, v samostojno eksistenco, ki se nasproti živemu delu kaže kot realnost osamosvojene in delu zunanje ali tuje moči, medtem ko delo reducira na vedno znova razdejanjeno, v lastno brezno vpotegnjeno, brezsubstančno subjektivnost oziroma golo delovno zmožnost, radikalno odsekano od realnosti, ki jo proizvaja.

Pri obravnavi procesa uvrednotenja smo pokazali, da je ta mogoč le v kolikor v produkcijskem procesu pride do potrošnje delovne zmožnosti oziroma delovne sile, katere uporabna vrednost je v tem, da je vir vrednosti. Na tem mestu pa se moramo vprašati po pogojih možnosti obstoja te zmožnosti. Kako je sploh mogoče, da kapitalist na trgu najde nekaj takega kot je gola delovna zmožnost, kako je mogoče, da se na trgu sploh znajdejo individuumi, ki to delovno zmožnost prodajajo? Kot poudarja Marx, je pogoj nakupa oziroma prodaje delovne sile, obstoj dvojno svobodnih delavcev, tj. delavcev ki so ločeni oziroma »osvobojeni« od pogojev udejanjenja lastnega dela, in »osvobojeni« kot pravne osebe, ki na trgu lahko prosto prodajajo svojo delovno silo, kot njihovo lastno privatno lastnino. Že iz tega sledi, da je delavec lahko »svoboden« zgolj v kolikor je *odtujen*. Le delavec, ki je radikalno ločen od produkcijskih in življenjskih sredstev, je namreč voljan, ali bolje rečeno, prisiljen na trgu prodajati svojo delovno silo. Le radikalno *razpredmeteni* delavec je reduciran na golo, od vsakršne dejanskosti odsekano delovno *zmožnost*. Pogoj možnosti obstoja delovne sile je zato *odtujitev*. Odtujitev, ki delavca strogo ločuje od predmetnosti, pa je s tem tudi *sine qua non* procesa samouvrednotevanja kapitala.

Kapital kot vrednost v procesu, ki je ali v svoji denarni ali v blagovni formi, vedno neko *upredmeteno delo*, kot svoj protipol, ki je hkrati njegova nujna dopolnitev, potrebuje *razpredmeteno delo*. Razpredmeteno delo pa Marx v *Grundrisse* opisuje kot »delo ločeno od vseh delovnih sredstev in delovnih predmetov, *od vse svoje objektivnosti*« (Marx 1985, 180); ali »delo, eksistirajoče kot abstrakcija od [...] momentov svoje realne dejanskosti [...]; to popolno razgaljenje, vse objektivnosti naga, čista subjektivna eksistenca dela. Delo kot *absolutna revščina*: revščina ne kot pomanjkanje, ampak kot popolno izključevanje predmetnega bogastva.« (Prav tam) Kakor za zgodnjega Marxa *Pariških Rokopisov* je torej tudi za poznega Marxa motiv razpredmetene subjektivnosti osrednjega pomena. Tudi pri poznem Marxu je namreč odtujitev delavca od produkcijskih in življenjskih sredstev ključen predpogoj kapitalističnega produkcijskega procesa. Tudi pri poznem Marxu delavec primarno nastopa kot radikalno ločen od predmetnosti, reduciran na golo potencialnost, ki je odrezana od predmetnih pogojev samoudejanjenja.

A kot smo dejali, je za zgodnjega Marxa ključna tudi odtujitev delavca od produktov dela in od njegovega dela samega. To velja tudi za poznega Marxa. Tudi v *Grundrisse* je namreč tematika odtujitve obravnavana kot specifičen način povnanjenja dela, povnanjenja, prek katerega se delo lahko udejanji le tako, da se razdejanji, oziroma povnanjenja, skozi katerega se delo lahko upredmeti le tako, da se razpredmeti. Morda bi si lahko mislili, da se v



produkcijskem procesu odtujitev, ki smo jo do sedaj obravnavali le kot odtujitev delavca od pogojev udejanjenja njegovega dela, nepreklicno ukine, saj delavec v produkcijskem procesu vendarle stopi v stik s produkcijskimi sredstvi, tako pa se zdi, da je ločitev med delom in predmetnimi pogoji njegovega udejanjenja premagana. A temu ni tako. Kolikor proces produkcije ni le delovni proces temveč proces uvrednotenja kapitala, do ukinitve te ločitve pride *le za kapital, ne pa tudi za delavca samega*. Kajti, ko kapitalist kupi delavčevo delovno zmožnost, se hkrati polasti delavčevega dela.

S tem pride do *odtujitve delavca od njegove delovne dejavnosti*. Ne gre sicer za to, da bi kapitalist kupil delavčevo delo, saj kupi le njegovo delovno silo. A ravno z nakupom njegove delovne sile se polasti njene *uporabne vrednosti*, ki ni nič drugega kot *vrednotvorno delo*. Delovna sila, ki v pogojih kapitalistične produkcije privzame obliko blaga se namreč v tem pogledu ne razlikuje od drugih blag. Pri nakupu kateregakoli blaga uporabna vrednost tega blaga pripada kupcu in ne prodajalcu. Če denimo oseba A od osebe B kupi blago X, potem potrošnja uporabne vrednosti blaga X, pripade osebi A (kupcu) in ne osebi B (prodajalcu). Do enake situacije pride po kapitalistovem nakupu delavčeve delovne sile. Kapitalist (kupec), in ne delavec (prodajalec), je tisti, ki potroši uporabno vrednost blaga delovne sile. Toliko trošenje dela v pogojih kapitalistične produkcije ni v domeni dela, marveč v domeni kapitala. Zaradi tega Marx trdi, da je (odtujeno) delo »uporabna vrednost kapitala samega.« (Prav tam 182)

Že samo dejanje nakupa oziroma prodaje delovne zmožnosti vnaprej napoveduje, da produktivna sila dela v kapitalizmu ne bo delavčeva produktivna sila, temveč produktivna sila samouvrednotujoče se vrednosti, torej kapitala. Udejanjenje dela v kapitalističnem produkcijskem procesu je zato lahko le *udejanjenje kapitala*, ki je hkrati *razdejanjenje dela*. Ne gre torej le za to, da je delavec zunaj produkcijskega procesa ločen od pogojev udejanjenja svojega dela. Tudi ko delavec v produkcijskem procesu stopi v stik s temi pogoji, se ta stik vedno znova izkaže za kratki stik, za spodletelo srečanje, ki delu ne more zagotoviti njegovega lastnega udejanjenja. V *Grundrisse* Marx ta proces, ki ni nič drugega kot *proces odtujitve*, lucidno povzame z naslednjimi besedami:

Gledano s stališča dela, se kaže delo dejavno v produkcijskem procesu na tak način, da svoje udejanjenje v objektivnih pogojih hkrati odtrga od sebe kot tujo realnost in, da zato samo sebe postavlja kot brezsubstančno, zgolj potrebno delovno zmožnost nasproti tej realnosti, ki mu je odtujena, ki ne pripada njemu, ampak drugim; da svoje lastne dejanskosti ne postavlja kot bit za sebe, ampak kot golo bit za drugo in zato kot golo drugobit, kot bit drugega

nasproti samemu sebi. Ta proces uvrednotenja dela je hkrati proces njegovega razvrednotenja. Delo se postavlja objektivno, toda to svojo objektivnost postavlja kot svojo lastno ne-bit ali bit svoje ne-bitosti – kapitala. Vrača se nazaj vase kot gola možnost postavljanja vrednosti ali uvrednotenja; ker so mu postavljene nasproti kot samostojne eksistence, tako celotno dejansko bogastvo, svet dejanske vrednosti kakor tudi realni pogoji njegovega lastnega udejanjenja. Prav te možnosti, ki počivajo v naročju živega dela in ki zaradi produkcijskega procesa eksistirajo kot dejanskosti zunaj njega – toda kot njemu tuje dejanskosti – tvorijo v nasprotju z njim bogastvo. (Prav tam 1985, 310)

Proces uvrednotevanja vrednosti se tako izkaže za proces konstantnega odtujevanja gole možnosti dela od dejanske realizacije dela, in s tem kot proces odtujevanja delavca od njegove lastne delovne dejavnosti. Kapitalistični produkcijski proces pa se delavcu kot proces produkcije od njega osamosvojene vrednostne predmetnosti ne kaže le zato, ker tudi v sferi produkcije ostaja odtujen od pogojev svojega dela in od svojega dela samega, temveč prav tako zato, ker je vedno znova odtujen tudi *od predmetov svojega dela*. Tudi produkti dela v kapitalizmu ne pripadajo delavcu, temveč kapitalistu. V tem je še eden od razlogov, zakaj je upredmetenje delavca skozi lastno delo v kontekstu kapitalističnega produkcijskega načina vedno spodletelo upredmetenje, saj se delavec po izvršenem delu vselej sooči s privacijo predmeta, ki ga je delo proizvedlo. Tudi v tem primeru je upredmetenje dela izvršeno le kolikor je to upredmetenje vedno le upredmetenje proizvedenega bogastva kot kapitala, medtem ko gre z vidika delavca zmeraj zgolj za razpredmetenje njegovega dela. Prav odtujitev delavca od produktov njegovega dela pa naposled vedno znova poskrbi za to, da delavec tudi po končanem produkcijskem procesu ostane le to, kar je, in sicer razpredmeteni delavec. Njegova razpredmetenost ni le *predpostavka* kapitalističnega procesa uvrednotenja, temveč tudi njegov *rezultat*. Marx to tematiko v *Kapitalu* obravnava v ključnem momentu analize same akumulacije kapitala:

Tisto kar je bilo na začetku le izhodišče, se s samo kontinuiteto procesa [...], vedno znova producira in ovekovečuje kot lastni rezultat kapitalistične produkcije. Na eni strani produkcijski proces nenehno preobraža snovno bogastvo v kapital [...]. Na drugi strani delavec nenehno izstopa iz procesa tak, kakršen je vstopil vanj – kot oseba, ki je vir bogastva, a brez slehernih sredstev, da bi to bogastvo udejanjila zase. Ker se mu njegovo delo odtuji pred njegovim vstopom v proces, ker si ga prilasti kapitalist in je inkorporirano kapitalu, se med procesom nenehno upredmetuje v tujem produktu. [...] Sam delavec torej stalno producira objektivno bogastvo kot kapital, kot njemu samemu tujo oblast, ki ga obvladuje in izkorišča, kapitalist pa prav tako stalno producira delovno silo kot subjektiven

vir bogastva, ločen od lastnih sredstev upredmetenja in udejanjenja, abstrakten, zgolj v telesnosti delavca obstoječ vir, skratka delavca kot meznega delavca. (Marx 2012, 474–475)

Na tem mestu lahko proti Althusserju potrdimo, da je odtujitev poglavitna tema temeljnih del zrelega Marxa. Marx se tako v *Grundrisse* kot tudi v *Kapitalu*, eksplicitno opre na pojem odtujitve. Četudi smo v delih poznega Marxa lahko priče številnim pojmovnim inovacijam – ena od njih je sam koncept delovne zmožnosti oziroma delovne sile – pa lahko vidimo, da teh inovacij ne moremo obravnavati kot mest radikalne diskontinuitete med zgodnjim in zrelim Marxom. Pojem delovne zmožnosti Marx v *Grundrisse* in v *Kapitalu* vpelje prav zato, da bi precizneje razčlenil fenomen, ki ga je mučil že v *Pariških rokopisih*. Vidimo tudi, da pojem odtujitve pri poznem Marxu še zdaleč ni uporabljen »ironično«, kot meni Althusser. Tako kot v zgodnjih je tudi v poznih Marxovih delih v rabi kot ime za radikalno ločitev osamosvojene in z lastnim življenjem obdarjene predmetnosti, ki se kot tuja moč zoperstavlja absolutni ubožnosti dela kot edini lastnini delavca, ki je reduciran na brezpredmetno in nadvse siromašno bitje.

Pri obravnavi kapitalskega fetiša smo prišli do zaključka, da ima kapital formo transcendentalnega subjekta, katerega stranski produkt so kapitalisti kot empirični subjekti. Omenili smo, da empirični kapitalisti lahko v gibanju uvrednotenja vrednosti ugledajo lastno svobodo, saj to gibanje, ki jih sicer določa od zunaj sovpade z njihovo samodoločitvijo. Ekscentrični subjekt kapitala ima zato formo avtonomije, ki se uveljavlja skozi heteronomijo. Iz analize odtujitve, prek katere se konstituira razpredmetena subjektivnost dela, pa izhaja, da je na strani protipola kapitala, torej na strani dela, moment avtonomije odsoten. Proces uvrednotenja vrednosti izključuje vsakršen moment samodoločitve dela. Subjektivna forma dela je zato po svojem bistvu *forma nesvobode*. Udejanjenje delavca namreč v procesu uvrednotenja sovpade z njegovim razdejanjenjem. Njegova bit je usidrana zgolj v režim heteronomije, saj v nobenem momentu procesa uvrednotenja ne ugleda priložnosti za samodoločitev. Udejanjanje delavca v procesu kapitalistične produkcije vselej sovpade z njegovim razpredmetenjem, torej z *radikalno razdoločitvijo samega sebe*.

## **8 Zaključek**

V začetnih poglavjih magistrskega dela smo obravnavali Marxovo teorijo fetišizma. Prek podrobne analize blagovnega fetiša, denarnega fetiša in kapitalskega fetiša smo odgovorili na prvo temeljno raziskovalno vprašanje o epistemološkem statusu pojava fetišizma. Pokazali smo, da so tradicionalne interpretacije, ki fetišizem reducirajo na pojav napačne zavesti ali epistemološke zmote, napačne. Pojavov, ki jih Marx zajame s pojmom fetišizma (rečevnost odnosov med osebami, vzpostavitev družbenega odnosa med rečmi, subjektivacija od oseb odtujene predmetnosti,...) ni možno zvesti na zaslepljujoči videz, ki bi zakrival dejanskost, ki tiči za njim, temveč je konstitutiven moment prav te dejanskosti. Fetišizem torej ni pojav, ki bi zastiral dejansko družbeno prakso v kapitalistični družbi, temveč ni nič drugega kot fetišizem prav te prakse. Iz Marxove teorije fetišizma smo nadalje izpeljali teorijo specifičnega načina dominacije kapitala v moderni družbi. Pokazali smo, da se dominacija kapitala nad osebami v kapitalizmu ne uveljavlja kot neposredna osebna oblast ene osebe ali skupine nad drugo osebo ali skupino. Dominacije kapitala prav tako ni ustrezno enačiti z dominacijo kapitalističnega razreda. Dominacija kapitala se udejanja kot oblast neosebne in dinamične strukture uvrednotenja vrednosti, ki je ni možno deducirati iz zavestnega delovanja posameznih kapitalistov. Delovanje posameznih kapitalistov ni vzrok, temveč stranski učinek delovanja anonimnega procesa uvrednotenja vrednosti.

Nato smo ponudili odgovor na drugo temeljno raziskovalno vprašanje, namreč komu ali čemu v kapitalistični družbi pritiče status delujočega subjekta. Pokazali smo, da ta status pritiče prav anonimni instanci kapitala. Po tem, ko smo se oprli na Kanta in opredelili tri bistvene določitve pojma transcendentnega subjekta, tj. struktura delovanja, forma enotenja in avtonomija, ki se udejanja skozi heteronomijo, smo namreč ugotovili, da vse tri določitve lahko pripišemo kapitalu kot samouvrednotujoči se vrednosti. Nadalje smo pokazali, da je razmerje med transcendentnim subjektom in empiričnim subjektom, kakor ga opredeli Kant, analogno razmerju med kapitalom in empiričnimi kapitalisti, kakor ga opredeli Marx. Tako kot se Kantov transcendentni subjekt mišljenja udejanja skozi empirične subjekte, se praktični transcendentni subjekt uvrednotenja vrednosti uveljavlja skozi delovanje empiričnih kapitalistov. Od tod sledi, da gibanje kapitala empiričnim kapitalistom ponuja moment svobode. Njih določitev po kapitalu je namreč hkrati njihova samodoločitev, ali njihova heteronomija je hkrati njihova avtonomija.

V nadaljevanju smo se posvetili analizi Lukacseve teorije fetišizma kot porečevljenja. Ugotavljali smo, ali teorija porečevljenja, katere bistveni moment je po Lukacsu redukcija subjektivnosti meznega delavca na goli objekt oziroma predmet, ustrezno zajame način biti meznega dela v modernem kapitalizmu. Podali smo nikalen odgovor. Argumentirali smo, da poblagovljenje delovne sile, ki je po Lukacsu temeljni vzrok redukcije celotne delavčeve biti na objekt, v pogojih kapitalistične družbe ne more rezultirati v popredmetenju oziroma porečevljenju celokupne biti delavca. Pokazali smo, da način biti, ki ga Lukacs pripisuje modernemu meznemu delavcu prej pritiče načinu biti sužnja. Pokazali smo tudi, da je Lukacseva izhodiščna teza o radikalni redukciji delavca na objekt, kolikor jo obravnavamo skupaj z njegovo nadaljnjo izpeljavo vznika razredne zavesti proletariata, nekonsistentna.

V sklepnem poglavju magistrske naloge smo odgovarjali še na zadnje temeljno raziskovalno vprašanje, in sicer kakšna je forma subjektivnosti dela, ki v kapitalnem razmerju nastopa kot protipol transcendentne subjektivnosti kapitala. Pri odgovoru na to vprašanje smo si pomagali z Marxovo teorijo odtujitve in Fischbachovo interpretacijo le-te. Teorijo odtujitve smo interpretirali kot teorijo konstitucije brezsubstančne subjektivnosti dela. Pokazali smo, da je logika pojava odtujitve, ki spremlja in dopolnjuje pojav fetišizma, diametralno nasprotna logiki, ki jo opisuje Lukacs. Pri odtujitvi ne gre za fiksacijo subjektivnosti delavca na golo reč, predmet ali objekt, marveč za radikalno ločitev delavca od predmetnosti. Odtujitev je torej produkcija brezsubstančne subjektivnosti dela, za katero je značilna prav odrezanost od predmetnosti. Toda forma razpredmetene subjektivnosti dela ni forma svobode, marveč forma

njenega nasprotja. Pokazali smo, da se subjektivna eksistenca meznega dela uveljavlja zgolj v redu heteronomije, ki izključuje moment njegove avtonomije. Delo se namreč v pogojih kapitalistične produkcije ne more samodoločiti, saj jo le-ti pogoji vedno znova razdoločajo oziroma reducirajo na čisto nedoločeno. Cena, ki jo delo plača za svobodo kapitala, zato ni nič drugega kot njegova nesvoboda.

## 9 Literatura

1. Adorno, Theodor. 1975. K subjektu in objektu. V *Kritična teorija družbe*, ur. Rado Riha in Slavoj Žižek, 199–214. Ljubljana: Mladinska knjiga.
2. --- 1999. *Introduction to Sociology*. Stanford: Stanford University Press.
3. Althusser, Louis. 2006. *For Marx*. London: Verso.
4. Anderson, Perry. 1976. *Considerations on Western Marxism*. London: Verso.
5. Backhaus, Hans-Georg. 1997. *Dialektik der Wertform*. Freiburg: Ca ira.
6. Bonefeld, Werner. 1995. Capital as Subject and the Existence of Labour. V *Open Marxism*, Volume III, 182–212. London: Pluto Press.
7. --- 2009. *Antisemitism and the (Modern) Critique of Capitalism*. Dostopno prek: <https://libcom.org/library/antisemitism-modern-critique-capitalism> (9. september 2015).
8. Cohen, Gerald Allen. 2000. *Karl Marx's Theory of History*. Princeton: Princeton University Press.
9. Comte, Auguste. 2000. *The Positive Philosophy. Volume I*. London: Batoche Books.
10. Elster, Jon. 1985. *Making Sense of Marx*. Cambridge: Cambridge University Press.

11. Feuerbach, Ludwig. 1982. *Bistvo krščanstva*. Ljubljana: Slovenska matica.
12. Fischbach, Franck. 2005. *Alienation, Passivity, Interpassivity*. Dostopno prek: [https://www.academia.edu/1052765/Alienation\\_Passivity\\_Interpassivity](https://www.academia.edu/1052765/Alienation_Passivity_Interpassivity) (9. september 2015).
13. --- 2012. *Brez predmeta*. Ljubljana: Založba Krtina.
14. Foucault, Michel. 1997. *Society Must be Defended*. New York: Picador.
15. Goethe, Johan Wolfgang. 1973. *Faust*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
16. Goldman, Lucien. 2009. *Lukacs and Heidegger: Towards a new Philosophy*. London: Routledge.
17. Hegel, Georg W.F. 1974. Anhang zur Jenaer Realphilosophie. V *Frühe politische Systeme*, ur. Georg W.F. Hegel. Berlin: G. Göhler.
18. --- 1985. *Lectures on the Philosophy of World History*. Cambridge: Cambridge University Press.
19. --- 1999. *Um v zgodovini*. Ljubljana: DTP Analecta.
20. --- 2013. *Oris filozofije pravice*. Ljubljana: Založba Krtina.
21. Heinrich, Michael. 2012. *Kritika politične ekonomije: Uvod*. Ljubljana: Založba Sophia.
22. Hergouth, Martin. 2014. *Subjekt Heglovskega kapitalizma*. V *Problemi 3/4-14*, 58–81. Ljubljana: DTP Analecta.
23. Hölderlin, Friedrich. 2006. *Patmos*. V *Pozne Himne*. Ljubljana: KUD Logos.
24. Kant, Immanuel. 2001. *Kritika čistega uma 1/4*. Ljubljana: DTP Analecta.
25. --- 2011. *Kritika čistega uma 3/4*. Ljubljana: DTP Analecta.
26. Kautsky, Karl. 2003. *The Economic Doctrines of Karl Marx*. Dostopno prek: <https://www.marxists.org/archive/kautsky/1903/economic/index.htm> (9. september 2015).
27. Kobe, Zdravko. 2014. *Automaton transcendentale III*. Ljubljana: DTP Analecta.

28. Le Goff, Jacques. 1980. *Time, Work and Culture in the Middle Ages*. Chicago: University of Chicago Press.
29. Lukacs, György. 1986. *Zgodovina in razredna zavest*. Ljubljana: Filozofski inštitut ZRC SAZU.
30. Marx, Karl. 1969. *Kritika nacionalne ekonomije. Pariški rokopisi*. V *Izbrana dela v petih zvezkih*, zv. I, ur. Karl Marx in Friedrich Engels, 245–398. Ljubljana: Cankarjeva založba.
31. --- 1979a. Beda Filozofije. V *Izbrana dela v petih zvezkih*, zv. II, ur. Karl Marx in Friedrich Engels, 395–540. Ljubljana: Cankarjeva založba.
32. 1979b. Teze o Feuerbachu. V *Izbrana dela v petih zvezkih*, zv. II, ur. Karl Marx in Friedrich Engels, 356–362. Ljubljana: Cankarjeva založba.
33. --- 1985. Kritika politične ekonomije 1957–58. V *METI*, 8. zvezek, ur. Karl Marx in Friedrich Engels, 17–662. Ljubljana: Filozofski inštitut ZRC SAZU.
34. --- 1989. H kritiki politične ekonomije. V *METI*, 9. zvezek, ur. Karl Marx in Friedrich Engels, 3–214. Ljubljana: Filozofski inštitut ZRC SAZU.
35. --- 2012. *Kapital. Prvi zvezek*. Ljubljana: Založba Naprej!
36. Marx, Karl in Friedrich Engels. 1979. Nemška ideologija. V *Izbrana dela v petih zvezkih*, zv. II, ur. Karl Marx in Friedrich Engels, 5–352. Ljubljana: Cankarjeva založba.
37. --- 2009. *Komunistični manifest*. Ljubljana: Založba Sanje.
38. Newton, Isaach. 2007. *The Mathematical Principles of Natural Philosophy*. New York: Daniel Adee.
39. Postone, Moishe. 1993. *Time, Labor, and Social Domination*. Cambridge: Cambridge University Press.
40. Reichelt, Helmut. 1970. *Zur Logischen Struktur des Kapitalbegriffs bei Karl Marx*. Frankfurt am Main: Ca ira.
41. --- 2010. Zur Konstitution ökonomischer Gegenständlichkeit: Wert, Geld und Kapital unter Geltungsteoretischem Aspekt. V *Kapital und Kritik. Nach der neuen Marx-Lektüre*, ur. Werner Bonefeld in Michael Heinrich, 232–257. Hamburg: VSA-Verlag.



42. Riha, Rado in Slavoj Žižek. 1985. *Problemi teorije fetišizma*. Ljubljana: DTP Analecta.
43. Žižek, Slavoj. 1982. *Zgodovina in nezavedno*. Ljubljana: Cankarjeva založba.