

UNIVERZA V LJUBLJANI  
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE

Marko Hočevar

**Komunizem – imanentna politična praksa ali ideelna utopija?**

Magistrsko delo

Ljubljana, 2015

UNIVERZA V LJUBLJANI  
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE

Marko Hočevar

Mentor: red. prof. dr. Igor Lukšič

Somentor: red. prof. dr. Aleš Debeljak

**Komunizem – imanentna politična praksa ali ideelna utopija?**

Magistrsko delo

Ljubljana, 2015

## **ZAHVALA:**

Hvala staršema, za vso podporo v življenju, ker sta vedno verjela vame in ker sta mi omogočila, da začnem in dokončam študij. Hvala babici in stricu za materialno pomoč tekom študija. Tari gre zahvala za vso pomoč tekom študija, ker je vedno imela potrpljenje, da prebere vse kar sem napisal in ker mi je vedno pomagala slovnično urediti besedila. Hvala mentorju red. prof. dr. Igoju Lukšiču za nasvete in navdih pri nastajanju magistrskega dela. Hvala somentorju red. prof. dr. Alešu Debeljaku za pomoč in izkazano zaupanje tekom študija. Jovanu Gašoviću, profesorju in prijatelju, dolgujem zahvalo za pomoč pri izboru literature ter za številne produktivne pogovore. Na koncu pa še veliko hvala dragim prijateljem: Barbara, Blaž, Eva, Jernej, Nastja in Nejc - hvala za navdih, podporo, druženja in skupna doživetja.

## **Komunizem – imanentna politična praksa ali ideelna utopija?**

Komunizem naj bi bil vsaj petindvajset let preživet, na smetišču zgodovine. Širitev neoliberalne hegemonije in *laissez-faire* ideologije sta pripeljali do točke, kjer nam dejansko šele korak nazaj lahko omogoči dva koraka naprej. Zaradi tega v pričujočem delu govorimo o komunizmu, se vračamo k Marxu ter v navezavi na Hegla poskušamo odkriti, najti, novi emancipatorni potencial komunizma kot enotnosti teorije in prakse. Analiza bo usmerjena na vprašanje, kaj je sploh smoter komunizma. Iz tega bomo tudi odgovorili na vprašanje iz naslova. Ne bomo govorili o realsocialistični režimih 20. in 21. stoletja. V središču obravnave bodo določeni koncepti kot tudi politične prakse, kajti komunizem je vedno vezan na prakso in politiko, na razredni boj. Komunizem ni neka vnaprej zamišljena politična in gospodarska ureditev, temveč gre pri komunizmu za enotnost teorije in prakse, ki odpravlja kapitalizem. Smoter komunizma je v odpravi kapitalizma. Ne obstaja neki zunanji smoter, neka utopična ureditev družbe, ki lahko obstaja le ideelno, temveč gre pri komunizmu za kapitalizmu imanentno gibanje, ki ga hkrati tudi odpravlja. Komunizem odpravlja privatno lastnino in odtujitev ter s tem omogoča kreacijo totalnega človeka. Heglova dialektika in koncept smotra nam nudita veliko več prostora za kreativno mišljenje in odpiranje prostora za alternative. Jasno je, da mora komunizem biti univerzalno gibanje, kajti tudi kapitalizem, ki ga komunizem odpravlja, je univerzalen. Vendar, to še ne pomeni, da se mora povsod oblikovati enaka, nova, zgodovinska formacija. Komunizem odpira pot za demokratično in heterogeno oblikovanje politične in gospodarske ureditve na različnih koncih tega sveta. Ravno ta možnost heterogenosti dela komunizem univerzalnim.

**Ključne besede: utopija, revolucija, praksa, smoter, komunizem.**

## **Communism – Immanent Political Practice or an Ideal (*Ideelle*) Utopia?**

Communism should be dead for at least twenty-five years, on the ash heap of history. The expansion of neoliberal hegemony and the *laissez-faire* ideology brought us to the point where actually only a step backwards may enable us to make two steps forward. For this reason, in this work we are talking about communism, returning to Marx and in connection to Hegel we are trying to find out, to discover, a new emancipatory potential of communism as the unity of theory and practice. Our analysis is going to be centered on the question, what is the aim of communism. From this we are going to answer the question from the title. We are not going to talk about the real-socialist regimes of 20th and 21st centuries. Certain concepts, as well as political practices, are going to be in the center of the research, since communism is always attached to the practice and politics, attached to class struggle. Communism is not some pre-conceived political and economic organization, it is the unity of theory and practice – the aim of communism is the abolition of capitalism. There is no exterior aim, a utopian organization of society, which can only exist ideally (*Ideele*). Rather, communism is a movement that is immanent to capitalism and is in the same time abolishing capitalism. Communism abolishes private property, alienation, and thus allows the creation of total human being. Hegel's dialectic and the concept of aim provide us much more space for creative thinking and opening up the space for alternatives. Communism must be a universal movement, so is capitalism, which is abolished by and through communism. However, this does not mean that the same historical formation should be created everywhere. Communism opens the path for democratic and a heterogene design of political and economic systems in different parts of the world. It is thus this possibility of heterogeneity that makes communism universal.

**Key words: utopia, revolution, practice, aim, communism.**

# KAZALO

|                                                                                          |     |
|------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <b>1 UVOD</b> .....                                                                      | 6   |
| 1.1 Komunizem - včeraj, danes, jutri, nikoli več? .....                                  | 7   |
| 1.2 Metodologija.....                                                                    | 9   |
| 1.3 Struktura magistrskega dela in hipoteze .....                                        | 12  |
| <b>2 MARX, MARKSIZEM IN HETEROGENI IZVORI MARKSIZMA</b> .....                            | 15  |
| 2.1 Trije »kanonski« izvori marksizma .....                                              | 17  |
| 2.2 Mladoheglovci – prvi korak k Marxovi kritiki.....                                    | 26  |
| 2.3 »Pozabljeni« izvori marksizma .....                                                  | 29  |
| <b>3 HEGEL – DIALEKTIKA, SMOTER IN NARAVA</b> .....                                      | 35  |
| 3.1 Hegel in dialektika v nemški klasični filozofiji – nekaj temeljnih premislekov ..... | 36  |
| 3.2 Heglova dialektika in <i>Aufhebung</i> .....                                         | 37  |
| 3.3 Smoter in gibanje.....                                                               | 39  |
| 3.4 Narava in gibanje.....                                                               | 44  |
| <b>4 MARXOVA DIALEKTIKA – FILOZOFIJA ALI METODA?</b> .....                               | 47  |
| 4.1 Dialektični in historični materializem .....                                         | 48  |
| 4.2 Racionalna ali materialistični dialektika kot metoda.....                            | 50  |
| <b>5 ČLOVEK V PRIMEŽU KAPITALISTIČNI ODTUJITVE</b> .....                                 | 55  |
| 5.1 Odtujitev kot temelj kapitalističnega odnosa.....                                    | 56  |
| 5.2 Človek in praksa .....                                                               | 66  |
| <b>6 ODPRAVA KAPITALISTIČNEGA ODNOSA IN KAPITALISTIČNE FORMACIJE</b> .....               | 73  |
| 6.1 Proletariat in razredna zavest proletariata v razmerju do Partije .....              | 74  |
| 6.2 Revolucionarna praksa, razredni boj in revolucionarni subjekt .....                  | 80  |
| 6.3 Nova družbenopolitična ureditev ali diktatura proletariata? .....                    | 87  |
| <b>7 KOMUNIZEM – REVOLUCIONARNA PRAKSA, KI ODPRAVLJA KAPITALIZEM</b> .....               | 89  |
| <b>8 NAMESTO ZAKLJUČKA – MOŽNOST KOMUNIZMA V 21. STOLETJU</b> .....                      | 96  |
| 8.1 Kako danes mislijo komunizem?.....                                                   | 97  |
| 8.2 Komunizem v 21. stoletju – upor na mikro in makro ravni .....                        | 100 |
| 8.3 Komunizem in biopolitika? .....                                                      | 103 |
| <b>9 LITERATURA:</b> .....                                                               | 104 |

# 1 UVOD

»Ena od analogij med komunizmom in rimskim katolištvom je, da so povsem pravoverni samo 'izobraženi' /.../ Veroizpovedi v njeni čisti obliki nikoli ne najdeš pri pravem proletarcu«. George Orwell, Pot v Wigan (2013, 177–78).

Kot izhaja iz naslova, se bomo v pričujočem delu ukvarjali s komunizmom - s komunizmom, ki naj bi bil že vsaj petindvajset let presežen. Od oktobrske revolucije pa celotni »svobodni« (liberalno-kapitalistični) svet dobro ve, da naj bi šlo za največje zlo, celo primerljivo z nacifašizmom, če ne še za večje zlo. Zaradi tega moramo začeti na samem začetku - ali je danes, ko naj bi prišlo do konca zgodovine, sploh možno in smiselno govoriti o komunizmu?

Razpravljanje o komunizmu danes zagotovo ne naleti na veliko simpatij, čeprav se je družbenopolitična klima v zadnjih nekaj letih močno spremenila. Marsikaj je drugače od leta 2008 in začetka krize, ki je bila, odvisno od tega, katere avtorje smo brali, bolj ali manj pričakovana. Ta »kriza« se perpetuira zaradi zategovanja pasu, varčevanja in moralističnih zgodb o tem, da je dolg pač treba vrniti<sup>1</sup>. A kljub temu, da kriza traja že sedem let, levica še vedno ne govori kaj preveč o komunizmu ter težko najde odgovore na nove izzive. V Sloveniji in v Evropi nastajajo nove sile na levi (Združena levica, Podemos, Syriza, Die Linke), v svetu pa že dobri dve desetletji poteka samoorganiziranje Zapatistov v Mehiki<sup>2</sup>. A zgolj malokdo govori o komunizmu, prej o socializmu, ali o »demokratskem socializmu«. »Komunizem« je sirota, nihče ga noče imeti za svojega.

Ravno ta prelomnica, politična, družbena in gospodarska kriza<sup>3</sup>, ki je dokazala, da ni prišlo do konca zgodovine, nam daje legitimnost, da tudi v 21. stoletju razpravljamo o komunizmu, da znova premislimo sam koncept komunizma in poiščemo nove, radikalne<sup>4</sup> alternative obstoječi hegemoniki ideologiji neoliberalnega varčevanja in uničevanja družbenih potencialov in moči, in to kljub temu, da politične stranke ne govorijo o komunizmu. O komunizmu moremo

---

<sup>1</sup> Moralistično konotacijo celotnega imaginarija najlažje pokažemo če se ozremo k nemškemu jeziku, v katerem beseda *Schuld* pomeni hkrati dolg in krivdo.

<sup>2</sup> Vprašanje je, do katere mere lahko te nove politične sile spremenijo *status quo*, ki se ga perpetuira na način, da se vseskozi nekaj spreminja popolnoma na tehnokratski način s ciljem, da se nič ne spremeni ter da se omogoči nadaljnja akumulacija kapitala, ki če ne gre drugače, potem poteka prek razlaščenja. Za več o akumulaciji z razlaščenjem glej Harvey 2003.

<sup>3</sup> Ne gre za krizo vrednot, kot nas prepričujejo novi politiki/teologi, kajti vrednote se producirajo, niso neka »objektivna« danost.

<sup>4</sup> Radikalno pomeni nekaj iz korena. »Biti radikalen se praviti zagrabit stvar pri korenu. Koren za človeka pa je človek sam« (Marx 1979a, 201).

in moramo govoriti, saj niso odpravljene pogoji, ki ustvarjajo bedo, izkoriščanje, privatno lastnino in s tem povezano odtujitev.

### **1.1 Komunizem - včeraj, danes, jutri, nikoli več?**

Konec 20. stoletja je prinesel veliko sprememb - propad realsocializmov v Evropi<sup>5</sup> je privedel do tega, da je označevalec komunist postal (skoraj) zmerljivka. Zaradi tega je povsem legitimno vprašati se, ali sploh še kdo želi biti komunist? Če ostanemo zgolj pri moralnih zgodbah, da je v realsocializmu umrlo več ljudi kot v nacifašizmu, potem sodita tako realsocializem kot tudi komunizem na smetišče zgodovine. Vendar, če želimo misliti spremembo obstoječega stanja in obstoječih političnih razmerij v smeri demokratizacije družbe, v smeri spreminjanja razmerij moči, potem se moramo ustaviti pri Marxu in pri vprašanju komunizma, ter ga na teoretski in praktični ravni misliti, premisliti zopet in drugače.

Pojem, oziroma koncept »komunizem« se nikakor ne sme enačiti z realsocialističnimi režimi, ki so obstajali v Evropi in po svetu v 20. stoletju. Praksa komunizma vsebuje revolucionarni in emancipatorni naboj, ki ga nobena druga praksa, pa tudi Ideja, kot dodaja Badiou (2008, 114), ne premore. Oktobrska revolucija je bila v tistem času Dogodek, ki je pretresel celoten svet - prišlo je do spremembe *statusa quo*, razmerja moči so se radikalno spremenila. Zaradi etatistične implementacije realsocializma v Sovjetski zvezi ali pa v državah Varšavskega pakta<sup>6</sup>, kot tudi danes, ko v »realsocialistični Kitajski« kapitalizem cveti, je nujno še enkrat premisliti prakso in teorijo, ki jo je Marx ponudil levici.

Kot vidimo že iz nekaj predhodnih odstavkov pridemo kaj hitro v dilemo. Ali govorimo o komunizmu ali o socializmu? S pojmom »komunizem« je veliko težav. Marx, vsaj mladi Marx, če pristanemo na Althusserjevo (1971) razdelitev obdobja Marxovega življenja in delovanja, sebe nikakor ni imel za socialista. Boril se je proti različnim tipom socializma, kot so malomeščanski, utopični, realni, oziroma resnični (*wahre Sozialismus*) (Marx in Engels 1979a, 614–26). Res pa je, da je Marx proti koncu svojega življenja, skupaj z Engelsem, začel govoriti o novem, znanstvenem socializmu. V pričujočem delu se bomo predvsem

---

<sup>5</sup> Bolje bi bilo reči poraz, kajti ti sistemi se niso zrušili sami vase, kot nas prepričujejo že petindvajset let, temveč je šlo za politični boj in za poraz ne pa neizogibno naturalizirano zrušitev vase.

<sup>6</sup> Ki pa ni bilo nič kaj drugega, vsaj od leta 1921 in začetka Nove ekonomske politike (NEP), kot državni kapitalizem (za več o tem glej Vlački 2012, 135–40).

osredotočali in analiziral dela mladega Marxa. Zaradi tega bo dosledno uporabljen izraz komunizem, ki ni, in tega se dobro zavedamo, nikjer natančno opredeljen, kot točno določena družbenoekonomska formacij bodoče družbe<sup>7</sup>.

Po drugi strani socializem označuje neko vnaprej določeno družbenopolitično ureditev, ki ni odpravila odtujitve, črpanja presežne vrednosti iz dela, in konec koncev, ni privedla do odprave razredne družbe. Še več, če bi govorili o socializmu bi ravno zgrešili tisto, kar nam je cilj - odpreti prostor za politične inovacije, ki gredo onkraj liberalne-kapitalistično države, hkrati pa ne ponavljajo realsocialistične prakse Vzhodnega bloka iz 20. stoletja<sup>8</sup>. Zaradi tega bomo govorili o komunizmu, ki predstavlja revolucionarno prakso, govora bo tudi o emancipaciji in o načinu, kako lahko praksa komunizma še danes ponudi alternativo in omogoči mišljenje in ustvarjanje alternative.

Na akademski ravni sta se ob koncu 20. stoletja, ki ga Hobsabwm (1995) imenuje kratko 20. stoletje<sup>9</sup>, in začetku 21. stoletja našla Badiou in Žižek, zagotovo filozofa *par excellence*, ki poskušata obuditi Idejo, oziroma hipotezo komunizma, ki naj bi bila edina vredna političnega boja<sup>10</sup>. Žižek sicer ostaja bolj nejasen, kaj razume pod komunizmom, vendar pri Badiouju takoj opazimo zagato - govora je o Ideji ali hipotezi, nikakor pa ne o politični praksi. Tako lahko pristane celotna zgodba o komunizmu zgolj na teoretski ravni in ravni idej, misli, kar je Marx povsem zavračal že v *Tezah o Feuerbachu*. V magistrskem delu bo zaradi tega osrednja teza, osrednji motiv Marxova in Engelsova opredelitev komunizma v *Nemški ideologiji*, kjer govorita o realnem (političnem) gibanju, ki odpravlja obstoječe stanje (Marx in Engels 1979b, 41). Na takšen način, s takšno predpostavko, lahko začnemo premišljati komunizem kot prakso, ali še bolj natančno kot enotnost teorije in prakse, ki odpravlja *status quo*, ki stremlje k demokratizaciji družbe in procesu osvobajanja ter zaradi tega mora imeti primarno mesto v politični teoriji in tudi v političnem boju.

Naša analiza ne bo temeljila (samo) na kritiki politične ekonomije. Seveda to še ne pomeni, da se ne bomo ozrli tudi na določene Marxove koncepte iz *Kapitala* ali iz drugih tekstov »zrelega

---

<sup>7</sup> Analizirali bomo koncept in prakso komunizma in ne socializem, še manj pa avtoritarne realsocializme v 20. stoletju.

<sup>8</sup> Tukaj namerno ne govorimo o primeru Jugoslavije, ki konec koncev ni bila članica Varšavskega pakta, in kjer je obstajal samoupravni socializem, ki je temeljil na radikalno drugačnih predpostavkah in praksi kot v državah, ki so bile vezane na Sovjetsko zvezo.

<sup>9</sup> Kot zanimivost lahko omenimo, da Arrighi (2009) pojmuje 20. stoletje ravno nasprotno, kot »dolgo dvajseto stoletje« .

<sup>10</sup> V zaključku bo več govora o Badiouju in Žižku ter njunemu razumevanju komunizma.



Marxa«. Jasno je, da natančna analiza kapitalističnega sistema, oziroma kapitalistične formacije, šele omogoča in je predpogoj za tvorjenje novih političnih praks in novih razmerij. Vendar težavo vidim v tem, da tudi obuditev Marxa in njegove dediščine po letu 2008 pogosto ostaja zgolj na ravni kritike politične ekonomije. Kritika politične ekonomije prevečkrat privede do istega spoznanja - sistem bi se že zdavnaj moral zrušiti, če ne drugače, pa potem sam od sebe zaradi notranjih protislovij. Kot na izkustveni ravni lahko opazimo, se to ni zgodilo, niti po najnovejši krizi, kot se tudi ni zgodilo po prvi svetovni vojni, niti v času velike gospodarske krize v 20-ih letih prejšnjega stoletja, ko so razmere mogoče še bolj kazale, da bo prišlo do zloma kapitalizma. Dela Marxa humanista, radikalnega dialektika in Heglovega sledilca, se prevečkrat pozabijo<sup>11</sup>. Zaradi tega bo v ospredju analiza Marxa in njegovih »humanističnih« spisov, predvsem tista dela v katerih se Marx ukvarja s človekom, družbo, delom, prakso in politiko. Prek teh konceptov in v navezavi na Hegla bomo ponudili drugačno razlago komunizma in njegovega smotra, ki odpira prostor delovanja in mišljenja, brez nekih utopij, brez zunanjega smotra.

V nadaljevanju bomo izpostavili probleme delitve Marxovega življenja in delovanja ter pisanja, a vendar se poraja občutek, da na empirični ravni drži, da so dela, ki so nastajala v 40-ih in 50-ih letih 19. stoletja, in ki so bila vsekakor plod duha časa, o čem najbolje priča dejstvo, da je *Komunistični manifest* izšel zgolj nekaj tednov pred izbruhom revolucij leta 1848, vedno nekako v ozadju. To naj ne bi bil »pravi Marx«. Če torej mislimo narediti premik tudi na teoretskem nivoju, moramo brati Marxa, z razumevanjem in zavedanjem, da njegova misel izhaja iz družbenopolitičnih vrenj v Evropi 19. stoletja. Problem je v tem, da so ti koncepti razumljeni preveč zdravorazumsko. Vendar, to še ne pomeni, da jih tudi razumemo, kajti, čeprav nekaj zdravorazumsko vemo, ni nujno, da to tudi razumemo, kot tudi Hegel (1998, 29) pravi: »Znano sploh zato, ker je znano, ni spoznano«.

## 1.2 Metodologija

Marx je ostal »zvest« Heglu pri določenih konceptih in tudi pri metodi, kajti »[m]istifikacija, ki jo dialektika doživlja v njegovih [Heglovih] rokah, mu nikakor ni preprečila, da bi kot prvi

---

<sup>11</sup> Takšno nalogo si je zadal, med drugimi, še pred dobrimi štiridesetimi leti, Althusser (1971), ki se je za vsako ceno želel znebiti hegeljanskih »primes« v Marxovih spisih. Vendar gre za nesmiselno početje, kajti obstaja kontinuiteta v Marxovem delu. Marx se tudi v *Kapitalu*, v *Predgovoru II.* izdaji, še vedno sklicuje na Hegla. Marxovi mladi spisi vsebujejo vsa vprašanja, ki jih Marx v »zrelih letih« podrobno in tudi na drugačen način obravnava (McLellan 1971, 220). Za več o nesmislu delitve Marxa na »mladega« in tistega »pravega« »marksističnega« Marx glej Ceroni 1976, 37–42.

obsežno in zavestno prikazal obče forme gibanja dialektike. Ta pri njem stoji na glavi. Treba jo je preobrniti, da bi v mistični lupini odkrili racionalno jedro» (Marx 2012, 22). Ker bo govora o avtorjih, ki so za preučevanje vsega bivajočega in mišljenega uporabljali dialektično metodo, bomo tudi v magistrskemu delu izhajali iz te metode. Že Lukács je zapisal, da če je nekdo ortodoksni marksist, to še nikakor ne pomeni, da brez kritike sprejema vse Marxove nauke, ideje in prepričanja. Ravno nasprotno - gre, med drugim tudi, za izpraševanje že zapisanih idej, tekstov, kot tudi empiričnih dejstev. Ortodoksni marksist je nekdo, ki vztraja na metodi, še bolj natančno, na metodologiji, ki jo je uporabljal Marx (Lukács 2014, 19), ki pa jo je našel in prevzel od Hegla. Tako bomo tudi mi v pričujočem delu vztrajali na metodi, na dialektični metodi, ki nikakor ne omogoča mišljenja zgodovine zgolj in samo na linearen način. Dialektika omogoča, da mislimo tudi naključne dogodke. Kajti, če ne pristanemo na enostavne ekonomistične in psevdoznanstvene teze, ni nujno, da se obstoječe družbenopolitične formacije spremenijo v določeni smeri. Ne obstaja nujnost, ki naj bi bila logična posledica objektivnih zakonov v družbi, temveč je potrebno družbeno in politično delovanje posameznikov in družbe, da bi prišlo do zelenih sprememb.

Hkrati bodo uporabljene tudi druge metode, med njimi tudi primerjalna metoda. Primerjalna metoda bo uporabljena pri raziskavi podobnosti in razlik dialektične metode pri Heglu in Marxu<sup>12</sup>. Po drugi strani pa se bomo ozrli tudi k Foucaultu in uporabili njegovi metodi, arheologijo in genealogijo. Arheologija je metoda, ki omogoča raziskovanje diskurza. Foucault (2011) razvije koncept diskurza prek pojmov kot so: arhiv, izjava, arheologija, diskurzivna formacija, enunciacija, diskurzivne prakse. Diskurz sestavljajo heterogene in razpršene izjave, ob tem pa je diskurz vedno določen in pogojen s konkretnim zgodovinskim razmerjem vednost-oblast. Diskurz je določen s pogoji in pravili, ki vplivajo na vzpostavljanje in oblikovanje objektov diskurza. In ravno arheologija je metoda, ki omogoča uvid v ta pravila, ki »določajo meje in načine« izrekljivega. Arheologija je specifična metoda, ki služi za opis arhiva, ki ga Foucault razume kot niz pravil. Diskurz ni večen, nespremenljiv, ni trden; prek diskurza se reproducirata resnica in oblast. Gre za zgodovinsko kontekstualizacijo diskurzov (Vezovnik 2009, 52–53). S pomočjo arheologije bomo lažje razumeli kako in kateri

---

<sup>12</sup> Seveda bomo podrobneje v nadaljevanju izpostavili določene razlike med Heglom in Marxom. Vendar, kot že rečeno, ne moremo pristati na Althusserjevo (1971) razlikovanje med Marxovo in Heglovo dialektiko. Ko pride do vprašanja Hegla in njegovega vpliva na Marxa, lahko opazimo pri Althusserju veliko nelagodje. Zelo je intrigantno, da je Althusser lastno kritiko odnosa med Heglom in Marxom, se pravi zaničevanje Heglovega vpliva na Marxa, gradil na analizi *Kapitala*, ki pa je, in to je dokaj obče sprejeto dejstvo med marksisti, nekakšna realizacija dialektične metode. *Kapital* je delo, ki je bilo napisano popolnoma na hegeljanski način (Kelly 2014, 89).

materialni pogoji in razmerja moči v družbi so omogočali, da so Hegel, Marx, Lukács in drugi lahko pisali določene tekste in zagovarjali specifične politične prakse.

V poznejših delih Foucault preneha govoriti o arheologiji, ki jo nadomesti z genealogijo. Genealogija bo uporabljena kot metoda (metodologija), da se razbije predstava o zelo poenostavljenih razumevanjih zgodovinskih dogodkov ter o linearnosti zgodovinskega procesa. Foucault prevzame genealogijo, kot metodo preučevanja pojavov, od Nietzscheja in jo nadgradi. Gre za preučevanje zgodovine, vendar ne prek linearnega prikaza zaporedja dogodkov. Genealogija omogoča drugačno razumevanje zgodovine, ki nikoli ni linearna. Pri genealogiji gre za zavračanje linearnega zgodovinopisja. Poudarek je na heterogenih praksah; iščejo se kratki stiki, različne racionalnosti. Nikoli se ne išče samo en izvor, ki določa in zaznamuje vse dogodke.<sup>13</sup> (Foucault 1984, 76–77). Poskušali bomo pokazati, kako so določeni (mikro)prelomi vplivali na razvoj dogodkov in s tem bomo omogočili drugačno interpretacijo dogodkov in zgodovine. Z analizo Marxa in njegovih del, kot tudi Heglovih in Lukácsevih, bomo pokazali, da zgodovine ni moč razumeti kot linearne, ne gre za linerani razvoj dogodkov.

Zavedamo se, da lahko pride do ugovorov zaradi poskusa kombiniranja marksistične analize s Foucaultevima metodama. Že na začetku bomo poskušali zavrniti takšne ugovore. Foucault<sup>14</sup> je bil »najbližje kar se da marksizmu, ne da bi bil marksist« (Kelly 2014, 86). Foucault je bil blizu leve, bil je radikalen politični mislec in filozof. Foucault je brez kakršnihkoli zadržkov, tako kot Marx, kritiziral vse obstoječe družbene in politične strukture in razmerja moči. Foucault, ravno tako kot Marx, v središče lastnega raziskovanja postavi zgodovinsko analizo in razmerja moči. Še več, Foucault je historični materializem<sup>15</sup>, ki ga eksplicitno najdemo pri Engelsu (ne pa pri Marxu), nadgradil (Kelly 2014, 86). Pomenljivo je tudi, da pri Foucaultu najdemo materialistično ontologijo. Materialne prakse so tiste, ki določajo produkcijo idej; ideje so odvisne od dejanskosti in razmerij moči (Kelly 2014, 91). To pa je tudi tisto, kar Marx trdi: »Ne določa zavest ljudi njihove biti, temveč narobe, njihova družbena bit določa njihovo zavest« (Marx 1979b, 105).

---

<sup>13</sup> Teh nekaj stavkov o arheologiji in genealogiji je nadgradnja in razširitev tega, kar sem že pisal v diplomskem delu: *Nacizem – med življenjem in smrtjo* (Hočevvar 2014).

<sup>14</sup> Foucault je bil tudi študent Althussera in je tudi nekaj časa bil član Francoske komunistične partije (Kelly 2014, 84).

<sup>15</sup> O vprašanju dialektičnega materializma in historičnega materializma ter njunega razmerja bo govora v nadaljevanju, kjer bomo nekaj strani namenili zgolj tej problematiki.

Na začetku lahko še enkrat izpostavimo, da analiza ne bo temeljila na ekonomizmu in znanstvenem determinizmu, ki sta najbolj problematična ravno v poskusih ponovnega premišljanja marksizma in marksistične analize (Marsh 2005, 147–48). Pokazali bomo, in tudi poudarili, vpliv in pomen ljudi, družbe, ki ga Marx večkrat izpostavi. Ljudje ustvarjajo svojo zgodovino, imajo vpliv na zgodovinske procese. Moramo vedeti tudi, da je »idealistični« koncept zavesti in ozaveščanja prek (politične) revolucionarne prakse zelo pomemben v Marxovih zgodnjih delih. Kar se tiče zgodovine, Foucault ni bil determinist (Kelly 2014, 89), Marx pa tudi ne pojmuje zgodovine vedno in povsod na determinističen način<sup>16</sup>. Vse zgoraj navedeno omogoča kombinacijo različnih metod. Konec koncev, kot pravi tudi Feyerabend, ni samo enega pravilnega pristopa v raziskovanju različnih fenomenov. Razbiti je treba ideje o zgolj enem in pravilnem, dogmatskem pristopu v preučevanju družbenih in političnih fenomenov: »Edino splošno načelo, ki ne zavira napredka, se glasi: *Anything goes*« (Feyerabend 1999, 13).

### 1.3 Struktura magistrskega dela in hipoteze

Magistrska naloga bo razdeljena na dva širša tematska sklopa, ki se bosta med seboj povezovala in tudi nadgrajevala. V prvem sklopu se bomo osredotočili na izvore marksizma in vprašanje metode pri Marxu. V tem prvem delu bomo posebno poglavje posvetili tudi Heglu. Analizirali bomo njegova koncepta smotra (*Zweck*) in *Aufhebunga*. Izpostavili bomo tudi določena mesta v Heglovih tekstih, kjer najdemo nastavke, da mislimo dialektiko tudi na ravni materije in družbenih in političnih dogajanj in procesov, in ne zgolj na ravni ideje, duha. Ta filozofsko-teoretični del, ki bo večinoma osredotočen na Hegla in razmerje med Heglom in Marxom, je nujen, če želimo pokazati in dokazati Marxovo zavezanost heglovski misli ne zgolj na metodološki ravni. Zaradi tega bomo skupaj z Marxom in marksistično tradicijo, oziroma še pred tem, morali misliti Hegla in njegovo zgodovinsko umeščenost ter tudi revolucionarnost<sup>17</sup>. Drugi širši tematski sklop pa bo povsem osredotočen na Marxa<sup>18</sup> ter na analizo ključnih konceptov, za razumevanje komunizma: to so odtujitev, razredna zavest in (revolucionarna) praksa. Osredotočali se bomo predvsem na humanistične in politične spise.

---

<sup>16</sup> Marx ni nikoli verjel v to, da je možno izgraditi »globalni« realsocialistični sistem - to ni bil nujen izhod razrednega boja in revolucionarne prakse (Mandel 1983).

<sup>17</sup> Ker je Marx zelo cenil Hegla in njegovo filozofijo, ravno tako pa je od Hegla prevzel in »dodelal« dialektično metodo, je v vsakem delu, ki temeljito preučuje Marxa v središču ravno odnos med Heglom in Marxom (Mikecin 1968, 41). Tako bo tudi pri nas, s tem, da bomo poskušali ta odnos prikazati tudi nekoliko drugače in narediti povezavo med Heglom in Marxom prek koncepta smotra.

<sup>18</sup> Ter tudi na Engelse, kajti Marxa in Engels moramo obravnavati skupaj.

Hkrati pa bomo prakso komunizma poskušali umestiti v heglovski sistem, ter jo skušali misliti prek konceptov, ki jih bomo razvili in prikazali v posebnem poglavju o Heglu. Pri analizi Marxa in njegovih del se bomo osredotočili na manj dogmatske razlage s strani Györgya Lukácsa in Karla Korsch, nenazadnje pa tudi na interpretacije jugoslovanske šole, ki je bila zbrana okrog revije *Praxis*. Cilj celotne analize ni, da pridemo do nekih trdnih in nespremenljivih zaključkov, temveč odpiranje prostora za konceptualno inovativnost kot tudi odpiranje prostora za politično delovanje. Zaradi tega ne bomo imeli posebnega poglavja, ki bi se imenovalo »Zaključek«, s katerim bi zacementirali neko »resnico«, do katere se bomo prebili ob koncu analize, temveč bo poslednje poglavje namenjeno nekakšnemu dialogu z Badiouem, Bosteelsom, Negrije in Žižkom, ter odpiranju novih vprašanj o možnosti komunizma v 21. stoletju.

Izhajajoč iz načrtanega metodološkega in epistemološkega okvirja moramo tudi natančno zapisati hipoteze. Prva hipoteza se glasi, da je Marxov komunizem imanentno politično (revolucionarno) gibanje in ni neka vnaprej zamišljena skupnost, ideelna<sup>19</sup> utopija, ki lahko biva le na ravni ideje.

Da bi razumeli komunizem, ga moramo misliti prek koncepta smotra (*Zweck*), kajti komunizem ni nekaj trdnega; komunizem ni fiksiran. Tako je naša druga hipoteza ta, da je komunizem (politično) gibanje, ki ne temelji na utopični ideji, temveč na (notranjem) smotru, ki odpravlja kapitalistične odnose, privatno lastnino in odtujitev. Posledično pa je smoter komunizma v izgradnji novega, totalnega človeka, ki se dogaja ravno v dialektičnem procesu odprave kapitalizma.

Tretja hipoteza se glasi, da je komunizem imanentno politično gibanje, ki nastaja v razmerju med Partijo in proletariatom. Partija lahko v dialektičnem odnosu s proletariatom oblikuje razredno zavest proletariata, ki pa je predpogoj za komunistično revolucionarno prakso, hkrati pa je razredna zavest, ki jo Partija utrjuje, tudi produkt komunističnega gibanja.

---

<sup>19</sup> Ideelno (*Ideelle*) pri Marxu pomeni nekaj kar je prisotno na ravni idej, nekaj kar je vezano na zavest ljudi - gre za to, da nekaj biva na ravni zavesti, ideje. Te predstave ljudi pa so lahko idealne ali pa pač ne (Lifshits v Maidansky 2014, 136). Za zanimivo razpravo o možnem razumevanju in razlikovanju med idealnim in ideelnim glej Pivovarov 2012.

Cilj pričujočega magistrskega dela je v tem, da prek določenih Heglovih konceptov poskušamo razložiti komunizem kot politično prakso, ki ima smoter v sami sebi, hkrati pa je na ravni prakse odgovor na odtujitev in ustvarja možnost za kreacijo »totalnega človeka«. Cilj je, da se na novo premisli politična praksa komunizma in ne razmerja moči ali družbeno-politična ter gospodarska ureditev realsocialističnih režimov. Kajti, kot bomo pokazali, komunizem je politična praksa, ki temelji na konstantnem in permanentnem spreminjanju *statusa quo* ter ne strema k vnaprej zamišljeni družbenopolitični in gospodarski ureditvi. Namen je, da pokažemo možnost, da je komunizem pot osvobajanja, ki prek enotnosti teorije in (politične) prakse ukinja kapitalistične odnose in kapitalistično formacijo. Komunizem<sup>20</sup> predstavlja demokratizacijo družbe, ki je osnova za razvoj zmožnosti tako posameznikov kot tudi družbe. Ne gre za nasilje, ne gre za pobijanje ljudi ali zapiranje disidentov. Komunizem je emancipatorna praksa, ki omogoča konec kapitalističnega izkoriščanja, in s tem omogoča tudi tvorjenje drugačnih odnosov v družbi.

---

<sup>20</sup> Ker se bomo v celotni raziskavi ukvarjali s komunizmom, je na mestu, da izpostavimo, da se je Engels opredelil za komunista šele konec leta 1842, Marx pa je »postal« komunista verjetno šele v drugi polovici leta 1843 (Hobsbawm 2012, 16).

## 2 MARX, MARKSIZEM IN HETEROGENI IZVORI MARKSIZMA

Še preden sploh začnemo analizo različnih izvorov, oziroma teoretskih usmeritev, tudi tistih, ki jih niso vključevale in upoštevale kanonske analize izvorov Marxove misli, je nujno, zaradi doslednosti njegove rabe, opredeliti pojem »marksizem«<sup>21</sup>. Lahko rečemo, da je »ustanovni oče« marksizma Engels in ne Marx (Rubel 1977, 43–52). Lenin je opredelil marksizem kot »sistem Marxovih pogledov in učenj«<sup>22</sup> (Lenin 1974, 50; Zaječaranović 1977a, 5), a vendar, Engels je bil tisti, ki je »ustvaril« marksizem. Marksizem<sup>23</sup> je »sistematična znanost«, kajti obsega filozofijo, politično ekonomijo, sociologijo, pravo, politično znanost (Stojković 1974, 52), ki nastane v kontekstu razvoja kapitalističnega načina produkcije (Mandel 1998, 1).

Sam pojem »marksizem« ima lastno, zanimivo in kontradiktorno, genealogijo<sup>24</sup>. Pojem »marksizem« so skovali Marxovi nasprotniki v I. Internacionali<sup>25</sup>. »Marksizem« je svoj dolg pohod začel v času, ko je razpadala I. Internacionala. V času nastanka je »marksizem« bil termin, ki se je uporabljal za privrženca Marxa, kot političnega »vodje«, voditelja, politične osebnosti, ne pa za ljudi, ki so mu sledili (predvsem) na teoretski ravni<sup>26</sup>. Paul Brousse je leta 1882 objavil knjigo *Le Marxisme dans l'Internationale*. V njej piše, da je »marksist« nekdo, ki sledi Marxu v Internacionali, se pravi nekdo, ki pripada Marxovi frakciji v Internacionali, in ni primarno povezan z Marxovimi idejami in njegovo teoretsko produkcijo<sup>27</sup>. Kasneje se je začelo uporabljati termin »marksizem« v polemikah proti meščanskemu empirizmu. Pri tem je seveda imel ključno vlogo Engels, ki je najprej pisal o »tako imenovanih marksistih«,

<sup>21</sup> Mikecin (1977, 31) zapiše, da marksizem lahko razumemo kot »nauk o zgodovini«; na drugem mestu pa, da za marksizem lahko rečemo, da je »teorija revolucije« (Mikecin 1977, 95).

<sup>22</sup> Zanimivo je, da Rubel (1977, 47) govori o marksizmu, kot o »kultu Marxa«, čigar začetnik je Engels.

<sup>23</sup> Marksizem, kot sistematična znanost ima ontološko drugačne predpostavke od idealizma, a to še ne pomeni, da je marksizem »zavrgel idealizem«, temveč, da ga je odpravil (*aufgehoben*) (Filipović 1979, 10).

<sup>24</sup> Zmotna je predstava, da se je v 20. stoletju razvil zgolj in en sam »marksizem«. Do danes je obstajalo več »različnih« marksizmov - za nove razlage in razumevanje heterogenosti marksizma v 20. in začetku 21. stoletja glej: Bidet in Kouvalakis, ur. 2008.

<sup>25</sup> Podobno velja tudi za termin »leninizem«, ki so ga, da bi Leninu in boljševikom odvzeli moč, začeli uporabljati menjševiki. Termin »leninizem« je nastal okrog leta 1903, ko je prišlo do razcepa na boljševike in menjševike. V III. Internacionali, Kominterni, pa je zadeva šle še dlje. Stalin je naprej definiral leninizem, kot »marksizem v času imperializma«, ter kot taktiko in teorijo revolucije in diktature proletariata. Veliko je bilo polemik na XIV. Kongresu Partije glede vprašanja »leninizma«. Prišlo je do spora med Stalinom in Zinovievom na eni strani, in Bukharinom, na drugi strani. Kasneje, ko je Zinoviev trdil, da je Lenin »odkril kmete« in njihovo revolucionarnost, prišlo do razkola. Zinovieva sta napadla tako Stalin kot Bukharin (Basso 1981, 46–48).

<sup>26</sup> O tem piše tudi Rubel 1977, 45–46.

<sup>27</sup> Lafarge in Guesde sta bil francoska »marksista«, ki sta sama sebe imenovala, da sta marksista. Marx je zelo strnjeno odgovoril vsem »marksistom«: »*Tout ce que je sais, c'est que je ne suis pas Marxiste*« (Vse kar vem je da jaz nisem marksist) (Marx v Engels 1967, 388).

kasneje pa sprejel termin »marksizem«, ki je označeval zmago Marxovega načina mišljenja nad ostalimi<sup>28</sup> (Basso 1981, 43–45). Vidimo, da je pojem »marksist« in »marksizem« prestal pot od »strogo« politične konotacije do teoretsko-politične konotacije. V naši analizi bomo uporabljali pojem »marksizem« kot ga je Lenin opredelil<sup>29</sup>, hkrati pa bomo upoštevali tudi nezmožnost stroge ločitve med Marxovo teorijo in politično prakso.

Marksizem, kot »sistem Marxovih pogledov in učenj«, kot »sistematična znanost«, se razvije iz mnogoterih in heterogenih predpostavk in izvorov, ki se izoblikujejo v 18. in 19. stoletju<sup>30</sup> (Vranicki 1975a, 15). V 20. stoletju se je najbolj uveljavila delitev marksizma na tri izvore in tri sestavne dele. Trije izvori marksizma so: nemška klasična filozofija, angleška (britanska) politična ekonomija in francoski socializem (skupaj z revolucionarnimi strategijami). Takšno delitev je izdelal Lenin (1974, 8; glej tudi Lenin 1977). Leninova delitev tudi že sama implicira to kar lahko najdemo pri Engelsu in kar nam je jasno iz same strukture Engelsove knjige *Anti-Dühring*. V tej knjigi lahko zaznamo »tri sestavne dele« marksizma, kajti knjiga je razdeljena na tri dele: prvi del se ukvarja s filozofijo, drugi s politično ekonomijo, tretji pa s socializmom (Engels 1946). To so trije sestavni deli marksizma. A moram opozoriti na to, da Lenin ni sam od sebe izdelal teorije o treh izvorih marksizma. Na trojni izvor marksizma, torej britansko politično ekonomijo, francoski socializem in nemško klasično filozofijo, je namignil že sam Marx (1976). Takšna delitev prevladuje še danes, (glej Schechter 2007, 1; podobno naredijo tudi McLellan 1975; Mandel 1998, 9–10; Pavlović 2012, 51–52), kjer avtorji večinoma sledijo Leninu. Vendar ti trije izvori niso edini izvori, temveč zgolj tisti, ki so se najbolj uveljavili<sup>31</sup>. Zaradi tega se v našem zgoščenem pregledu ne bomo omejili zgolj na tri izvore in tri sestavne dele marksizma, temveč bomo izpostavili tudi druge vire marksizma, med drugimi, Thomasa Mora, Rousseaua in Babeufa<sup>32</sup>.

---

<sup>28</sup> Marksizem se je v obdobju II. Internacionalne začel približevati naravoslovju in vulgarnemu empirizmu, ki ga je Lenin sicer kritiziral. Moramo dodati, da je Engels sam pripomogel k takšnemu razvoju »marksizma« (Basso 1981, 44–45).

<sup>29</sup> Rubel (1977, 44–45) celo predlaga, da naj se opusti pojem »marksizem«, ker ima preveč dvomne in nejasne konotacije. Mi tukaj ne bomo sledili temu predlogu, a zdi se nam, da gre za predlog, ki je vreden premisleka.

<sup>30</sup> Različne tipologizacije Marxovega življenja in dela so pa privedle do tega, da se v »pravo« Marxovo zapuščino in začetek marksizma štejejo dela od leta 1848 naprej, začevši s *Komunističnim manifestom*. Marx in Engels naj bi v prvem obdobju obravnavala »hegeljanske teme«, v drugem obdobju naj bi bila Feuerbachova učenca, in šele v tretjem, zrelem, naj bi začela s pravo znanstveno analizo (Alhussser 1971). Vendar, takšne ostre ločnice so popolnoma nesmiselne (Lefebvre 1960, 18–20).

<sup>31</sup> Mandel (1998, 9) piše, da je marksizem bil istočasno »revolucionarna transformacija in progresivna unifikacija«: družbenih ved, radikalnih političnih emancipatoričnih gibanj (nastalih iz francoske revolucije in po njej), različnih delavskih gibanj, ki niso bili povezani z kakršnokoli teorijo ali filozofijo ter različnih socializmov.

<sup>32</sup> Seveda ne moremo povzeti celotnega opusa konkretnih avtorjev. Ta strnjen pregled ima nam bo omogočil, da prikažemo ključne ideje, koncepte, zamisli, na katerih je Marx kasneje izoblikoval lastno teoretsko-politično



## 2.1 Trije »kanonski« izvori marksizma

Tudi tukaj bomo začel z ustaljeno prakso - najprej bomo na kratko predstavili in povzeli tri »kanonske« ​​izvire marksizma. Začnemo lahko s politično ekonomijo. Politična ekonomija, ki se je rodila v XVII. stoletju, je predstavljala eno izmed osnov Marxovega učenja (Zaječaranović 1977a, 28–29). Angleška politična ekonomija, ki kulminira z Davidom Ricardom in Adamom Smithom, je za Marxa predstavljala zelo pomemben temelj za kritiko politične ekonomije. Marx in po njem tudi marksisti so od teh teoretikov prevzeli in razvijali koncepte, kot so delo, kapital, presežna vrednost (Kos 1970, 117). Marx (1979c, 301) je izjemno strog do klasične politične ekonomije, kajti: »Nacionalna ekonomija izhaja od dejstva privatne lastnine. Razloži nam ga pa ne /.../ Edina kolesa, ki jih spravlja v gibanje nacionalna ekonomija, so lakomnost in vojna med lakomneži, konkurenca«. Prva pomembna politična ekonomista sta bila Antoine de Montchrestien in William Petty. Marx in Engels pa sta še posebej upoštevala dela in ideje Adama Smitha in Davida Ricarda. Marx teorije navedenih dveh avtorjev, Smitha in Ricarda, podrobno analizira v delu *Teorije presežne vrednosti*, kjer je do njunega dela zelo strog, predvsem kar se tiče metodologije in metodoloških »napak« (Zaječaranović 1977a, 29–32).

Utopični socializem, ki je nastal v Franciji ob koncu 18. in začetku 19. stoletja je imel posebno mesto pri Marxu in Engelsu. Marx in Engels sta od začetka poudarjala tri pomembne utopične socialiste: Saint-Simona, Fouriera in Owena<sup>33</sup> (Hobsbawm 2012, 27). Zanimivost, na katero je že Engels (1946, 154) opozoril, je v tem, da se je protest zoper obstoječe stanje najprej pojavil v krogih vladajočega razreda. V mislih pa je imel ravno Saint-Simona, Fouriera in Owena<sup>34</sup>. Saint-Simon, Fourier in Owen so socializem razvijali kot utopijo, na podlagi moralnih kategorij, a jih Engels omenja kot »tri velika utopista«, vendar tudi hitro doda, da »/.../ ne nastopajo kot predstavniki interesov proletariata, ki je medtem zgodovinsko nastal. Kakor razsvetljenci, tudi oni nočejo osvoboditi najprej določenega razreda, temveč

---

pozicijo; in da nam osvetli pomen Hegla in nemške klasične filozofije za Marxa ter s tem utemelji ponoven obrat nazaj k Heglu.

<sup>33</sup> Poleg vseh razlik med utopičnimi misleci, ki bodo razvidne iz kratke skice njihovih pomembnih idej, lahko opozorimo na dejstvo, da je vsem utopičnim socialistom skupno prepričanje, da se ljudi in družbo lahko spremeni s poučevanjem, z vstopom celotnega človeštva v razsvetljenstvo. Vse utopične socialiste je skrbelo za izobraževanje, mladino, zdravje ljudskih množic (Brglez 1979, 13).

<sup>34</sup> Engels se je ukvarjal z zgodovino socializma v knjigi *Razvoj socializma od utopije do znanosti*. V tej knjigi obravnava in analizira ključne razlike med znanstvenim socializmom in utopičnega socializma, hkrati pa tudi izpostavlja pomen utopičnih socialistov za njega in tudi za Marxa (Engels 1979a, 555).

hkrati vse človeštvo»<sup>35</sup> (Engels 1979a, 590). Temu navkljub, sta Saint-Simon in Fourier bila tista, ki sta v napredku buržoazne družbe uspela videti tudi »kali njenega propada« (Vranicki 1975b, 13).

Grof Claude Henry Saint-Simon<sup>36</sup> je bil učenec enciklopedista D'alamberta. Francoska revolucija se mu je odvijala pred očmi, a je sam ostal zgolj pasivni gledalec. Zavzemal se je za novo znanost in teorijo o družbi in človeku, ki naj bi omogočila, da se oblikujejo nova, drugačna družbenopolitična razmerja. Analiziral je vzpostavljajočo se industrijsko družbo, ter pisal proti anarhizmu v gospodarstvu, ki vlada v kapitalizmu. Zavzemal se je za plansko gospodarstvo<sup>37</sup>. Demokracija pri Saint-Simonu ni bila v ospredju kot tudi ne skupno upravljanje bogastva. Danes bi rekli, da je bil naklonjen tehnokratski vladavini<sup>38</sup>. Jasno je, da se je Saint-Simon zavzemal za osvoboditev najrevnejših, a nikjer ne govori o moči proletariata (Zaječaranović 1977a, 21–22; Priestland 2010, 22–23; Hobsbawm 2012, 25).

Po drugi strani pa je Saint-Simon imel tudi zelo radikalna prepričanja: »Če hočemo izboljšati usodo množice, ni dovolj, da privilegije samo premaknemo, treba jih je uničiti; ni dovolj, da samo spremenimo zlorabe, treba jih je odpraviti«<sup>39</sup> (Saint-Simon 1979, 253). Problemiziral je revščino, a je istočasno bil daleč od radikalnih stališč določenih francoskih revolucionarjev, ki so se zavzemali za radikalno enakost. Saint-Simon in njegovi nasledniki niso bili naklonjeni Babeufu in njegovi ideji egalitarnega komunizma, kjer delitev dobrin ni vezana na delo, temveč so bili podporniki ideje, da se dobrine delijo glede na vložen trud in po potrebah. Tako je bil Saint-Simon nekakšen predhodnik modernega razumevanja socializma (Zaječaranović 1977a, 21–23). Pomembno pa je, da je že Saint-Simon (1979, 240–41) francosko revolucijo razlagal kot razredni boj med plemstvom, buržoazijo in množico ljudi, ki so bili brez lastnine.

---

<sup>35</sup> Kasneje bomo videli, da je ravno osvoboditev, ki pa pomeni hkrati tudi ukinitve določenega razreda, proletariata, pot k emancipaciji celotnega sveta.

<sup>36</sup> Engels je primerjal Saint-Simona s Heglom, ter trdil, da je Hegel, ob Saint-Simonu »najuniverzalnejša glava svoje dobe« (Engels 1979a, 608).

<sup>37</sup> Saint-Simon se je zavzemal za industrializacijo, kjer bodo znanstveniki imeli vodilno vlogo (Hobsbawm 2012, 28–29). Pri Saint-Simonu je jasno izpostavljeno, da se zavzema za to, da vladajo najbolj sposobni, najbolj izobraženi in »najpomembnejši industriji« (Saint-Simon 1979, 255; Saint-Simon 1979, 269).

<sup>38</sup> Seveda je Saint-Simona nujno brati v duhu časa (konec 18. stoletja), a vendar zapis, kot je ta, da »dejstva dokazujejo, da ljudstvo danes soglasnemu mnenju učenjakov prav tako zaupa, kakor je v srednjem veku zaupalo odločitvam duhovne oblasti« (Saint-Simon 1979, 232), zelo dobro opisujejo tudi današnji »duh časa«, ko se zaupanje v določene »znanstvene guruje« (neoklasične ekonomiste) in njihove teorije lahko izenači z religijo.

<sup>39</sup> Lahko opazimo tudi kontradikcije v sami argumentaciji Saint-Simona - najprej se zavzema, da vladajo industriji, potem pa da se odpravijo vsi privilegiji.

Charles Fourier je v času francoske revolucije oblikoval svoj *Weltanschauung*. Poskušal je prikazati bedo buržoazne družbe po francoski revoluciji. Zanimivo je, da za razliko od Saint-Simona ne polaga vseh upov v »najpomembnejše industrije«, kajti množice so »začarani krog industrije /.../ tako dobro spoznali, da začenjajo že vsepovsod sumiti vanj in se čuditi, da se revščina poraja v civilizaciji prav iz obilja« (Fourier 1979, 299).

Ukvarjal se je s strastmi, ter je poskušal povezati strast in delo. Bodoča družba je zanj družba harmonije. Ni zagovarjal ukinitve privatne lastnine, ter posledično ni zagovarjal radikalne in revolucionarne odprave razlik med bogatimi in revnimi. Podobno kot Saint-Simon v revoluciji ni videl možnosti za spremembo družbe<sup>40</sup>. Fourier je nasprotoval velikim urbanim središčem, ter je poskušal združiti kreativnost in užitek, oziroma združitve odgovornosti in užitka v novih komunah, falansterih, (*phalanstère*), v katerih bi živeli 1500 ali 1600 ljudi<sup>41</sup> (Fourier 1979, 310–13; Zaječaranovič 1977a, 23–25; Priestland 2010, 20).

Fourier, ki je bil velik individualist, se je predvsem zavzemal za svobodo in izpolnitev želja posameznika. Marx je verjetno vedel, da je možen spor med njegovim in Fourierevim pojmovanjem dela. Za Fouriera je delo igra, izpolnjevanje potreb in instinktov, pri Marxu pa je delo vodilo k izpolnitvi vseh človekovih zmožnosti. Hkrati so za Fouriera ljudje, v prihajajoči družbi bili bolj plod narave, brez kakršnegakoli gospostva, za Marxa pa je človek več od tega, je produkt zgodovine, narave in lastnega dela (Hobsbawm 2012, 31–32).

Fourier je postavil trdne temelje na katerih sta gradila Marx in Engels<sup>42</sup>, vsaj kar zadeva vprašanja žensk in njihove emancipacije. Fourier (1979, 304) je zapisal: »Razširitev ženskih privilegijev je splošno načelo vseh družbenih napredkov«. Ravno tako je problematiziral zakonsko zvezo<sup>43</sup>, kajti, dekle je le »blago, razstavljeno na prodaj, tistemu, ki se hoče pogoditi zanj« (Fourier 1979, 305).

---

<sup>40</sup> A se je Fourier še kako dobro zavedal, da je zmanjšanje mezde način na kateri se bogati bogatijo. »Padajoča mezda je navada, kako kar najbolj zmanjšati delavčevo mezdo in na njegovo skrajno revščino opreti uspeh tovarn, ki se razvijajo v sorazmerju z obubožanjem delavca« (Fourier 1979, 297).

<sup>41</sup> Umazana dela, tista, ki jih nihče ne bi hotel opravljati, bi bila prepuščena otrokom, ki »naj bi se rada igrala v umazaniji« (Fourier 1979, 313). Takšni zapisi so več kot sporni.

<sup>42</sup> Marx in Engels (1956, 17) v *Sveti družini* na dolgo in široko citirata Fouriera, ki se je zavzemal za osvoboditev in emancipacijo žensk. Engels (1946, 272) je hvalil Fouriera, ker se je zavzemal za emancipacijo in osvobajanje žensk ter ker je ostro kritiziral buržoazno družbo. Za pregled stališč Marxa in Engelsa o pravicah in emancipaciji žensk glej Mitchell 1971 in Draper 1970.

<sup>43</sup> Pomenljivo je tudi, da se Engels (1947) sklicuje na Fouriera tudi v *Izvoru družine, privatne lastnine in države*.

Robert Owen<sup>44</sup> je živel v Angliji, kjer ni prišlo do revolucije po zgledu francoske revolucije. Owenov sodobnik je bil Charles Hall, ki je v knjigi *Vpliv civilizacije na množice* trdil, da je bogatenje določenih ljudi povezano s siromašenjem drugih ljudi. Owen je v letih 1812-13 objavil knjigo *Nov pogled na družbo*. Novo, bolj egalitarno družbo, je možno izgraditi po Owenovem mnenju, če se spremeni zakonodaja (Zaječaranović 1977a, 25–26). Poskušal je uvesti načelo sreče. Za Owena je sreča pomembna, kajti »sreča, ki jo je mogoče doseči le z vedenjem, pospešuje srečo celotne skupnosti«<sup>45</sup> (Owen 1979, 336). Katerikoli sistem, ki temelji na izključevanju določenih družbenih skupin nujno tudi zmanjšuje srečo in zadovoljstvo tistih izključenih (Owen 1979 338).

Owen, ki je bil tudi sam kapitalist, je poskušal doseči večjo zanesljivost delavcev s tem, da jim je povišal mezde (Priestland 2010, 22). Populariziral je prakso zadružništva. Poudarjal je, da k večji učinkovitosti in blagostanju vodi plansko organiziran proces produkcije. Ko je odkrito nastopal kot zagovornik »komunizma« in nasprotnik privatne lastnine, je izgubil zaupanje v visokih krogih (Zaječaranović 1977a, 27).

Bil je pravi dedič razsvetljenstva, kajti zavzemal se je za izobraževanje množic in razsvetljevanje vladajočih. Predlagal je celo, da se uvede enotni državni izobraževalni sistem, ki bi vključeval vse otroke iz vseh razredov, s ciljem, da tudi revni in izključeni dobijo možnost da se izobražujejo (Owen 1979, 359). Vidimo, da je Owen dejansko poudarjal pomembnost, da se zadeve uredijo in prenesejo iz teorije v prakso (Owen 1979, 335). Owen je nasprotoval religiji, poroki in zakonu ter privatni lastnini. Povrh vsega je bil Owen kapitalist in je njegova kritika tako imela večjo težo kot kritika s strani francoskih socialistov. Vendar je bilo Marxu jasno, da je, vsaj kar se tiče teoretske podkovanosti, Owen močno zaostajal za Francozi<sup>46</sup> (Hobsbawm 2012, 27).

Ti trije utopični socialisti so prinesli na plan različne ideje, kot so kritika buržoazne družbe, oris zgodovine na drugačen način (razredni boj), socializem kot nujnost v tistem zgodovinskem trenutku. Moram pa izpostaviti dve težavi utopičnih socialistov, ki so bile za

---

<sup>44</sup> Owen je pri Marxu in Engelsu, za razliko od Saint-Simona ali Fouriera, ki ju imenujeta »socialista«, pogosto označen pri kot »komunist« (Hobsbawm 2012, 27).

<sup>45</sup> Tukaj velja pripomniti, da je očitno Owenovo načelo v nasprotju z liberalizmom, ki temelji na tem, da omejuje svobodo in srečo posameznika z drugimi posamezniki. Owenov pogled na to vprašanje, vsaj tako menimo, je v nasprotju z liberalnim-mehanicističnim načelom in je zagotovo dosti bližje radikalnim političnim idejam.

<sup>46</sup> Engels (1979a, 598) je vseeno hvalil Owena, ker je sprejel materialistično filozofijo, in je razumel, da je človek in njegov karakter produkt zgodovinskih okoliščin in nasledstva hkrati.

Marxa pomembne in so vodile njegovo politično in analitično udejstvovanje: bili so apolitični, hkrati pa tudi niso ponudili ekonomske analize privatne lastnine (Hobsbawm 2012, 32–33).

Tukaj moramo omeniti tudi Wilhelma Weitlinga<sup>47</sup>, ki ga lahko obravnavamo kot prvega, ki je v nemških krogih nastopal kot utopični socialist, a istočasno ni bil apolitičen. Weitling je prispel v Pariz leta 1835. Za Zvezo pravičnih je napisal delo *Človeštvo kot je in kakšno naj bi moralo biti*. Marx je cenil njegovo knjigo in delo, a vendar njegova teorija ni imela podlage v konkretni analizi družbenih in političnih razmerij moči. Biblija je pogosto služila kot podlaga za Weitlingove ideje<sup>48</sup>. Nasilna revolucija je nujna, a vendar je pot usmerjena nazaj k idealni prapodobi krščanske skupnosti<sup>49</sup>. Leta 1839 je Zveza pravičnih sprejela Weitlingove ideje za uraden manifest Zveze<sup>50</sup>. Kljub temu je nujno izpostaviti, da niso vsi v Zvezi pravičnih podpirali Weitlinga, ki naj bi sledil pravi zapuščini Babeufa. Očitki so leteli predvsem v smeri dejstva, da je predlagani komunizem izjemno strog, despotski, ter da ne omogoča užitka (Zaječaranović 1977a, 27; Priestland 2010, 19–20). Zagotovo pa je Weitling dobro razumel, in s tem omogočil še bolj radikalno kritiko pri Marxu, kje tiči vzrok za bedo: »Pravi vzrok za te vselej pričujoče slabe čase je neenaka delitev in uživanje dobrin in nič manj neenaka delitev dela, ki jih poraja; in sredstvo, s katerim se ta gnusni nered ohranja, je denar« (Weitling 1979, 431).

Na koncu pregleda treh izvorov marksizma pa moramo spregovoriti o nemški klasični filozofiji<sup>51</sup> ter se s tem nekako vrniti k tradiciji, iz katere je Marx največ črpal. Ključen vpliv na oblikovanje marksizma, kot »sistema Maxovih pogledov in učenj«, pa čeprav so to nekateri poskušali zanikati, je imela nemška klasična filozofija<sup>52</sup>. Kant, Fichte, Schelling so veliko prispevali k oblikovanju Heglove filozofije, kot tudi neposredno na filozofski pogled Marxa (Zaječaranović 1977a, 7–15). »Nemška klasična filozofija je bila tista pomembna

---

<sup>47</sup> Marx nikakor ni bil med prvimi, niti v nemških deželah, ki so se opredeljevali kot »komunisti«. Med prvimi »nemškimi komunisti« sta bila Wilhelm Weitling in tudi Moses Hess, ki naj bi uspel »spreobrniti« Engelsa (Hobsbawm 2012, 16).

<sup>48</sup> V prvem poglavju Weitlingove knjige *Človeštvo, kakršno je in kakršno naj bi bilo* opazimo kopico citatov in sklicevanj na biblijo (Weitling 1979, 425).

<sup>49</sup> Na koncu bomo videli, da pri Marxu gre ravno za nasprotno - za kreacijo novega človeka in nove družbe.

<sup>50</sup> Istega leta, se pravi leta 1839, so pripadniki Zveze pravičnih sodelovali v upor, ki ga je v Parizu organiziral August Blanqui (Priestland 2010, 19).

<sup>51</sup> Seveda je nemško klasično filozofijo treba razumeti kot dediča in izraz duha časa, razsvetljenstva in francoske revolucije (Debenjak 1988, 12). Nemška klasična filozofija je nastajala pod vplivom francoske revolucije: Kant je bil seznanjen z idejami revolucije, Schelling in Hegel pa sta pripadala v času študija določenim tajnim organizacijam, ki so podpirale revolucijo (Filipović 1979, 11–12).

<sup>52</sup> »Z imenom 'nemška klasična filozofija' združujemo dobo, ki jo – najsitudi je trajala le petdeset let – štejemo med najpomembnejša poglavja zgodovine človeške misli sploh« (Debenjak 1988, 11).

miselna podlaga, brez katere si ni mogoče nastanka marksizma niti zamisliti« (Debenjak 1988, 42). Engels (1979a, 555) je tudi sam izpostavil pomen nemške klasične filozofije: »Mi, nemški socialisti, smo ponosni na to, da izviramo ne le od Saint-Simona, Owena in Fouriera, temveč tudi od Kanta, Fichteja in Hegla. Nemško delavsko gibanje je dedič nemške klasične filozofije«.

Marx in Engels sta uspela v lastno filozofijo vključiti in preseči dela Kanta, Fichteja, Schellinga in Hegla<sup>53</sup> (Vranicki 1975b, 19).

Izid Kantove Kritike čistega uma leta 1781 označuje začetek nemške klasične filozofije. (Debenjak 1988, 11). Kant je bil prvi znanilec prihoda novega obdobja<sup>54</sup>. »Kant in za njim Fichte sta spostavila v filozofiji nov, revolucionaren odnos subjekta do objekta: subjekt ni bil več nosilec apriornih pralikov /.../, temveč je že v samem spoznavanju on soustvarjal predmet« (Debenjak 1988, 27). Kant je s svojo etiko in kategoričnim imperativom nekako tlakoval pot za možnost radikalne kritike kapitalizma in izkoriščanja človeka (Vranicki 1975a, 20–21). Kategorični imperativ omogoča, da mislimo dejavnost enega, ki je v skladu, v »harmoniji« z dejavnostjo družbe (Debenjak 1988, 18). V Kantovi filozofiji ne najdemo neke utopije, temveč možnost »za realizacijo človeškega bistva«. Svoboda je razumljena kot realizacija človeka (Kolakowski 1980, 62). »Kantova filozofija je torej hotela ugotoviti možnost, da bi človek – posameznik spoznaval kot avtonomen in tudi deloval kot avtonomen subjekt /.../« (Debenjak 1988, 18).

Marx in Engels v *Nemški ideologiji* eksplicitno izpostavita in kritizirata Kanta: »Karakteristično obliko, ki jo je na dejanskih razrednih interesih temelječi francoski liberalizem privzel v Nemčiji, najdemo pri Kantu. Tako on kot nemški meščani, katerih olepšujoči besednik je bil, niso opazili, da so bili tem teoretskim mislim buržoaja za osnovo materialni interesi in z materialnimi produkcijskimi odnosi pogojena in določena volja; zato je ločil ta teoretski izraz od interesov, ki jih izraža /.../ (Marx in Engels 1979b, 144). A kljub tej, ali pa ravno zaradi takšne kritike, je Kant imel pomembno mesto v procesu oblikovanja idej in praks Marxa in Engelsa.

---

<sup>53</sup> Nemška klasična filozofija je svoje mesto našla v delavskih gibanjih, ne pa v filozofskih krogih. V filozofskih krogih so se namreč, izmed četverice, ukvarjali le s Kantom (Debenjak 1988, 11).

<sup>54</sup> Kant je tudi napisal esej *Kaj je razsvetljenstvo?* v katerem reflektira dobo, v kateri tudi sam živi. Zaradi tega pravi Debenjak (1988, 12): »Kant se je sam prišteval k razsvetljenstvu, katerega sodobnik je bil«.

Če gremo naprej, potem moramo Fichteja obravnavati vsaj iz dveh razlogov. Prvič, Fichte je za izhodišče vzel človeško dejavnost, prakso, in s tem postavil temelje, na katerih je Marx lahko gradil novo historično-materialistično teorijo in prakso. Za Fichteja je značilna ideja, da je spoznavanje vezano na prakso<sup>55</sup> (Zaječaranović 1977a, 12; Vranicki 1975a, 21–22). »Fichtejeva filozofija je abstraktna, idealistična filozofija dejavnosti, prakse« (Debenjak 1988, 21). Človek lahko odkriva in spoznava svet ravno prek svobodne dejavnosti. »Delovati! Delovati! To je tisto, za kar smo tu« (Fichte v Debenjak 1988, 19).

Fichte je, v skladu z lastno filozofijo, bil tudi »veliki politični aktivist«, v času jakobinske diktature je spisal dva spisa, kjer je branil francosko revolucijo, kot tudi pravico ljudstva, da se upre (Debenjak 1988, 12). Po drugi strani pa je bil Fichte dialektik. Pri njem namreč najdemo dialektiko med Jazom in Ne-Jazom, kjer pa si Jaz podreja Ne-Jaz (Vranicki 1975a, 22). Fichte je, ob tem, da je uporabljal dialektično metodo ter s pomočjo dialektične metode prikazal razvoj zavesti, »iznašel« tudi dialektično triado, tezo, antitezo in sintezo (Kaufmann 1966, 154), ki so jo kasneje napačno pripisovali Heglu.

Schelling je skupaj s Hölderlinom in Heglom »sadel drevo svobode«. V mladosti se je ukvarjal veliko z vprašanjem dialektike in narave. Schelling je razvijal filozofijo narave. Veliko se je opiral na »takrat najsodobnejše raziskovanje magnetizma in galvanizma« (Debenjak 1988, 25). S teorijo o polarnih protislovjih je Schelling omogočil Heglu, da je še bolj razvil dialektično misel, vendar je Schelling kasneje v središče postavil koncept identitete, vprašanje dialektike pa je zdrsnilo v drugi plan. Kljub dejstvu, da se je Schelling ukvarjal z dialektiko in naravo, je že pri Schellingu<sup>56</sup> prisotna misel, ki se kasneje pojavlja tudi pri Heglu, da je narava zgolj drugobit ideje (Zaječaranović 1977a, 13–14; Vranicki 1975a, 23–24). Pri Schellingu dialektika poskuša biti absolutna, kajti če želi spoznati absolut, potemtakem mora tudi sama dialektika biti absolutna (Zaječaranović 1987, 160).

Hegel, največji predstavnik nemškega idealizma<sup>57</sup>, je bil ključen mislec za Marxa in predstavlja temelj za razvoj Marxovih idej in političnih praks<sup>58</sup>. Celotna nemška klasična

---

<sup>55</sup> Človek odkriva lastno svobodo v spoznavanju in preseganju odtujitve (Kolakowski 1980, 66). Gre za postajanje v procesu odpravljanja odtujitve.

<sup>56</sup> Schelling je uspel vnesti v nemško klasično filozofijo »razgibano, dinamično naravo, razpeto v polarnostih in protislovjih /.../« (Debenjak 1988, 27).

<sup>57</sup> »Hegel je v veliki idealistični sintezi sklenil tisto, kar je začel Kant in nadaljeval Fichte in kar je v svoji filozofiji narave zaobrnil Schelling« (Debenjak 1988, 26).

filozofija se nekako izteče v Heglu<sup>59</sup> (Debenjak 1988, 43). Hegel je začel ustvarjati v času francoske revolucije, katero je, skupaj s sostanovalcema Schellingom in Hölderlinom, zelo srčno pozdravil<sup>60</sup> (Zaječaranović 1977a, 15–17). Hegel je pomemben, kajti ravno on je »zaprl krog filozofske revolucije nemškega meščanstva« (Vranicki 1975b, 9). Velika večina mladih intelektualcev v Nemčiji v 19. stoletju je pisala in razpravljala o politiki ravno v kontekstu, ki ga je načrtal Hegel<sup>61</sup>. Tudi Marx ni bil izjema (Ball 1999, 125). Heglov vpliv na Marxa in poznejšo marksistično misel je neprecenljiv. Namreč, Marx je pisal »pod vplivom Hegla in v odklonu od njega«<sup>62</sup> (Pavlović 2012, 52–53). Izjemno pomembno je razumeti, da je »marksizem nastal iz hegeljanstva, in sicer proti njemu, tako da je hegeljanstvo obrnil«<sup>63</sup> (Lefebvre 1960, 131).

Zanimivo je, da so različni »klasiki« marksizma vzeli različna Heglova dela za lastna temeljna izhodišča. Heglovi najznamenitejši deli sta *Fenomenologija duha* in *Znanost logike*. Na Marxa je najbolj vplival s *Fenomenologija duha in Filozofijo prava*<sup>64</sup> (*Oris filozofije pravice*), ki ju Marx analizira v *Ekonomsko-filozofskih rokopisih* in v *Kritiki Heglovega državnega prava*. Na Engelsa je Hegel najbolj vplival s *Filozofijo svetovne zgodovine*, medtem ko je Lenin v času izgnanstva v Švici bral ravno Heglovo *Logiko*, ki je tako glavni vir razprave v večjem delu njegovih *Filozofskih zvezkov* (Zaječaranović 1977a, 18).

Marx ni prišel v stik s Heglom tekom študija v Berlinu, temveč nekoliko kasneje in izven študijskih obveznosti. V času Marxovega študija v Berlinu, ob koncu 30-hi let 19. stoletja, so bila Heglova dela med študenti razumljena kot zastarela. Namesto Hegla pa je v ospredje prišel Schelling. Za Marxa je bil Hegel zanimiv in pomemben, ker se je ukvarjal s

---

<sup>58</sup> Hegla lahko razumemo le če ga beremo v kontekstu, ki so ga pred njim postavili Kant, Fichte in Schelling. Hegel in njegova filozofija izhajata iz Kanta, Fichteja in Schellinga (Filipović 1979, 95).

<sup>59</sup> Hegel je v mladosti veliko študiral in bral politično ekonomijo, predvsem Fergusona (Debenjak 1988, 43), hkrati pa se je Hegel zelo veliko ukvarjal z vprašanjem zgodovine. Že ko je bil mlad, je zgodovina postala zelo pomembna za njegovo filozofijo (Debenjak 1988, 29).

<sup>60</sup> »Veličastno rojevanje sonca«, francoska revolucija, je opis, s katerim vidimo jasno povezavo tudi z razsvetljsko tradicijo (*Aufklärung, Enlightenment*).

<sup>61</sup> Debenjak (1988, 26) izpostavi, da »[v] filozofiji Georga Wilhelma Friedricha Hegla doseže nemška klasična filozofija vrh«.

<sup>62</sup> Pri Lukácsu naj bi bila Heglova dialektika postavljena na mesto »ideelnega predhodnika« marksizma (Colletti 1982, 156).

<sup>63</sup> Mogoče je premočna beseda »proti« hegeljanstvu. V Heglovem in Marxovem duhu bi rekli, da je marksizem nastal v dialektičnem procesu odpravljanja hegeljanstva.

<sup>64</sup> Avinieri (1967, 34–35) vztraja pri tem, da je za razumevanje Marxovega odnosa s Heglom ključno brati Marxovo *Kritiko Heglovega državnega prava*, kajti v tem delu naj bi bili vsebovani tudi nastavki za poznejšo kritiko Hegla. Marx je namenil trem odstavkom (§§305–307) dobrih štirideset strani v *Kritiki Heglovega državnega prava* (Avinieri 1967, 43).



»konkretnim življenjem«, kajti Marx je v začetku bral Heglovo *Filozofijo prava* (*Oris filozofije pravice*), ne pa tudi drugih njegovih tekstov<sup>65</sup> (Avinieri 1967, 34–35).

Že tukaj je potrebno opozoriti na Heglovo vlogo v razvoju dialektične misli. Pri Heglovi dialektiki nič ne ostane nespremenjenega, nič ni fiksno, stalno, konstantno, ni identitete, ki je vedno identična sami sebi, o kateri je pisal Schelling (Zaječaranović 1977a, 16). Hegel je uspel pokazati spremenljivost resničnosti. Gre za zgodovinski razvoj protislovij. Tako je omogočil Marxu in Engelsu da prideta do dialektičnih, a vendar materialističnih spoznanj (Debenjak 1988, 31).

Marx je Heglovo dialektično metodo, »postavljeno na noge«, izjemno uporabil v *Kapitalu*. Heglova *Logika* je bila nekakšna metodološka osnova za pisanje *Kapitala*. Vendar, ko govorimo o Maxovi dialektiki, govorimo o materialistična dialektiki, medtem ko pa je Heglova dialektika idealistična<sup>66</sup> (Zaječaranović 1977a, 16–17). Za Marxa je bil Hegel nekakšen naravoslovec, ki je bil skrit »pod mistično preobleko filozofskega raziskovalca človeškega duha« (Korsch 1978, 229). *Kapital*, še bolj pa *Grundrisse*, potrjujeta Marxovo metodološko zavezanost Heglu, vsekakor v strogo materialističnem<sup>67</sup> pomenu (Basso 1981, 62–63). Pri Heglu se protislovja, ki so nujna, razrešujejo zgolj na ravni zavesti, ne v naravi, v dejanskosti (Zaječaranović 1977a, 17).

Hegel je na Marxa vplival tako na metodološki ravni, kot tudi vsebinski. Če se ozremo k *Fenomenologiji duha*, ki predstavlja osnovo za to, da se tisti, ki misli, »znebi predsodkov in notranjih meja in pride na obče in veljavno stališče« (Debenjak 1988, 32), potem vidimo, da je Marx določene koncepte našel pri Heglu, in jih kasneje, kljub kritiki Heglove misli, sam razvijal naprej. S tem je Hegel postavil temelje za Marxa in Engelsa ter možnost za izstop iz vladajoče zavesti in ideologije (Debenjak 1988, 32). Hegel v *Fenomenologiji duha* celo uporablja koncepte kot so razred in razredni boj (*Klassenkampf*) (Hegel 1998, 200). Fenomenologija pa je, kot bomo tudi v nadaljevanju izpostavili, pomembna, kajti Marx je

---

<sup>65</sup> Heglova »napaka« v Marxovih očeh je bila v tem, da je ločil mišljenje subjekta od njegovih eksistenčnih pogojev (O'Neill 1961, 65).

<sup>66</sup> Za razumevanje Marxove kritike Heglove idealistične dialektike, lahko izpostavimo, da naj bi Hegel povsod izhajal iz Ideje, ne pa iz ljudi. To je tisto, kar Marx krizizira pri Heglu. Hegel je v protislovju med monarhom in ljudstvom videl protislovje med občim in partikularnim. Takšen pristop ni mogel pokazati razredna protislovja v imanenci (Wilde 1999, 278–79).

<sup>67</sup> O tem, kaj je za Marxa materializem bo več govora v nadaljevanju.

ravno v njej našel koncept odtujitve<sup>68</sup>. Hegel sprejema tezo o odtujitvi. Imamo nekakšno triado (ne mehansko), Absolutno Idejo, naravo in duha. Narava je *Anderssein* (drugobit) Absolutne Ideje, je odtujena od Absoluta, medtem ko duh omogoča vrnitev Ideje v samo sebe, nazaj k sami sebi, ter to, da Ideja postaja zavestna sebe (Zaječaranović 1977a, 17). Marx je od Hegla tudi prevzel »filozofijo zgodovine«, ki pa jo je prevedel v lastni jezik - celotne zgodovine ni razlagal kot razvoj duha (uma), temveč kot proces razrednih bojev (Durant 1991, 294).

Za enkrat naj bo to dovolj o Heglu ter o treh izvorih marksizma. Da pa bi uspeli dobiti neko širino ter umestili Marxa v kontekst nemške radikalne misli, bomo, kot že rečeno, obravnaval tudi druge avtorje, ki so vplivali na Marxa.

## 2.2 Mladoheglovci – prvi korak k Marxovi kritiki

Po smrti Hegla, leta 1831, se je njegova »šola« razdelila na dva dela: na levico, tj. mladoheglovce<sup>69</sup> (Marx, Engels, Stirner, Feuerbach, Bauer) in desnico (Gabler, Hinrichs). »Nemške poheglovske filozofije sta Marx in Engels kritizirala kot materialistična dediča tistega zgodovinskega mišljenja, ki ga je na idealističen način utemeljil Hegel. Do tega pa sta lahko prišla le s tem, da sta se oblikovala v vrenju poheglovske misli« (Debenjak 1988, 42). Napačna je predpostavka, da je do delitve prišlo zaradi tega, ker so »desni« sledili Heglovemu sistemu, mladoheglovci pa Heglovi metodi - dialektiki. Ob natančnejšem raziskovanju razlikovanja lahko zaključimo, da so se razen Marxa in Engelsa, mladoheglovci ukvarjali le z delom Heglovega sistema - z religijo<sup>70</sup> (Vranicki 1975a, 30; Vranicki 1975b, 9). »Mladoheglovci so kritizirali vse, tako da so mu podtaknili religiozne predstave ali pa ga razglasili za teološko. Mladoheglovci se ujemajo s staroheglovci v veri v gospostvo religije, pojmov, občega v obstoječem svetu« (Marx in Engels 1979b, 16).

Nemški revolucionarji so vse od francoske revolucije navdih iskali na zahodu - v Franciji. Večina nemških radikalcev je tudi živela v Parizu, kjer so ustanovili različne krožke in društva. Moses Hess je zagotovo ključna figura med nemškimi mladoheglovci, kajti sam je prvi postal socialist, in s tem vplival na generacijo mlajših radikalcev. Na Marxa in Engelsa je

---

<sup>68</sup> Tudi Lefebvre (1960, 132) trdi, da je Marx ravno prek *Fenomenologije duha* spoznal koncept »alienacije«.

<sup>69</sup> Pomen mladoheglovcev za celotno filozofsko tradicijo tiči v tem, da so poskušali razrešiti Heglove probleme s popolnoma nasprotno ontološke pozicije (Filipović 1979, 11)

<sup>70</sup> Marx in Engels sta bila tista, ki sta od Hegla prevzela dialektiko, dialektično metodo, in jo uporabila v raziskovanju (Vranicki 1975a, 30).

imel velik vpliv v letih 1842–45. Hess je Saint-Simonove pojme nekako prevedel v Feuerbachov jezik, in zagovarjal resnični socializem (*wahre sozialismus*) (Hobsbawm 2012, 37–38). Poleg Lorenza von Steina, je bil Hess tisti, ki je nemške radikalne politične aktiviste spoznal z komunizmom (Hosfeld 2014, 21). Hess je pomemben, ker je skupaj mislil denar in odtujitev, hkrati pa je med nemške intelektualce »vnesel pomembne elemente politične ekonomije in utopičnega socializma« (Debenjak 1988, 39).

Pomembnost mladoheglovcev za Marxa in Engelsa je razvidna že iz tega, da v naslove svojih »mladih« spisov pogosto vključita ime katerega izmed mladoheglovcev s katerimi polemizirata. Omenimo lahko *Teze o Feuerbachu* (Marx 2008, 19–25); v *Nemški ideologiji* polemizirata in napadata tri mladoheglovca: Feuerbacha, Bruna Bauerja (»sveti Bruno«) in Maxa Stirnerja (»sveti Max«) (Marx in Engels 1979b, 5–352), kot tudi v knjigi *Sveta družina ali Kritika kritične kritike – Zoper Bruna Bauerja in tovaršijo* (Marx in Engels 1979c, 493–534). Marx in Engels (1979b, 17) jasno zapišeta že na začetku *Nemške ideologije*, da mladoheglovci še vedno ne razumejo, da je bistvo in razlog religije in odtujitve, ki se manifestira v religiji, v imanentnosti nastajajoče buržoazne hegemonije in kapitalizma<sup>71</sup>. A kljub tej kritiki so bili, kot pravi Kolakowski (1980, 97), mladoheglovci »naravna pot h komunizmu«<sup>72</sup>.

Marx je sodeloval z Brunom Bauerjem leta 1841 in mu pomagal izdati pamflet *Die Posaune des jüngsten Gerichts über Hegel den Atheisten in Antichristen* (Kolakowski 1980, 105). Bauer je vztrajal na tem, da je samozavedanje »osnovna gibalna moč zgodovine« (Vranicki 1975a, 32). »Pri gospodu Bauerju sicer ni več sveti duh, je pa neskončno samozavedanje tisto, kar narekuje evangelistovemu peresu« (Marx in Engels 1979c, 527).

Kot smo že izpostavil, so bili mladoheglovci plodni predvsem na področju kritike religije, »/.../ ker so lahko skozi njo bolj neovirano izvajali svojo kritiko celotnega družbenega sistema /.../« (Vranicki 1975b, 9). Teoretska in filozofska radikalizacija med mladoheglovci pred

---

<sup>71</sup> Poleg teh »znanih« mladoheglovcev moramo izpostaviti še eno ime, ki je zagotovo imelo velik vpliv na Marxa. Gre namreč za Augusta Cieszkowskega, poljskega aristokrata (Kolakowski 1980, 99–103).

<sup>72</sup> Prvi komunisti med nemškimi emigranti v Franciji so bili ravno pripadniki mladoheglovcev: poleg Hessa še Weitling, Ruge in Herwegh (Kolakowski 1980, 97).

Marxom kulminira v Straussovem delu *Življenje Jezusa* in Feuerbachovem *Bistvu krščanstva*, kjer se oba ukvarjata s kritiko religije<sup>73</sup> (Hobsbawm 2012, 40–41).

David Friedrich Strauss je le slaba štiri leta po Heglovi smrti spisal izjemno kritiko krščanstva. Pri Straussu je jasno, da razume krščanstvo zgolj kot mit (Debenjak 1988, 36–37). David Strauss je v *Življenju Jezusa* poskušal uporabiti Heglovo metodo za rekonstrukcijo nastanka krščanstva (Kolakowski 1980, 98). Strauss je večino biblijskih motivov opredelil za mite, in je vztrajal, da je krščanstvo nastalo v boju in sporih med prvimi krščanskimi cerkvami. Strauss je ravno tako uspel pokazati veliko protislovij v evangelijih, kar je omogočilo še bolj radikalno kritiko krščanstva (Vranicki 1975a, 31–32). Strauss je v debatah, ki so sledile po izdaji njegove knjige, postavil novo nalogo filozofiji, »da mora vse onstranstvo zvesti na tostranstvo« (Debenjak 1988, 37). Vendar, Marx in Engels (1979c, 526) kritizirata Straussa in Bauerja v *Sveti družini*: »Boj med Straussom in Bauerjem o substanci in samozavedanju je boj znotraj Heglovih spekulacij«.

Strauss in njegovo delo sta pomembna, ker so mladoheglovci začeli dialektično razumevati in premišljevati ne samo preteklost, temveč tudi sedanjost in prihodnost. Od razumevanja zgodovine je dialektika postala »orodje« za kritiko obstoječe družbe in politike (Kolakowski 1980, 99). Tako je že Strauss »pripravil teren« za Feuerbacha in njegov materializem, ki pa je šele omogočil Marxov in Engelsov »izstop iz mladoheglovstva« (Debenjak 1988, 37).

Feuerbach je bil skupaj z Marxom in Engelsom del mladoheglovskega kroga. Feuerbach predstavlja v nemški filozofiji prelom z idealizmom. Kritizira Heglovo idealistično filozofijo in poskuša afirmirati materialistični pogled na svet ter razvijati materialistično filozofijo (Zaječaranović 1977a, 18). Marx je Feuerbacha zelo upošteval, a je tudi uvidel njegove omejitve v njegovi kritiki Hegla in idealizma. Marx je, vsaj v začetnem obdobju, delil navdušenje mladoheglovcev nad Feuerbachom in njegovim novim materializmom. Vendar, Feuerbachov materializem je imel drugačen vpliv na Marxa kot na preostale mladoheglovce, vključno z Engelsom. Engels je postal privrženec Feuerbacha zaradi svoje mladosti in »pobožnjaškega vekanja« v Wuppertalu, ter je od Davida Friedricha Straussa prevzel materialistično kritiko evangelijev (Korsch 1978, 221). Vendar, kar je ključno za Marxov

---

<sup>73</sup> Mladoheglovci, kot smo že zapisal, so bili najbolj plodni na področju filozofije religije (Vranicki 1975a, 30), zaradi tega tudi izpostavljamo ravno te dve knjigi.

humanizem je to, da pri »Feuerbachu že takrat izbija življenjski optimizem, humanizem in povečevanje življenja« (Vranicki 1975a, 33).

Feuerbach je na Marxa vplival s kritiko idealizma, s kritiko religije in tudi z drugimi koncepti. Marx kritizira Feuerbacha v *Tezah o Feuerbachu*, predvsem ker ne razume, da »izhaja iz fakta religiozne samoodtujitve, podvojitve tega sveta na religioznega in posvetnega. Njegovo delo je v tem, da razreši religiozni svet v njegovo posvetno osnovo. Ampak, da se posvetna osnova odpne od same sebe in se fiksira samostojno kraljestvo v oblakih, je razložljivo le iz samoraztrganosti in oporekanja-sebi-sami te posvetne osnove« (Marx 2008, 21).

Religija, ki je »zavest o bogu«, je pri Feuerbachu samozavedanje človeka samega<sup>74</sup>. Feuerbach je izjemno zanimivo pisal o religiji: »/.../ bog je razodeta notranjost, je izgovorjeni človekov jaz; religija je praznično odkritje skritega človekovega zaklada /.../« (Feuerbach 1982, 90). Pri Feuerbachu je nastanek religije povezan tudi z nastankom fenomena odtujitve. Bog je zamenjal človeka in je človek postal predmet Boga (Debenjak 1988, 41). A to ne pomeni, da človek ima zavest o tem, da je religija samozavedanje človeka, kajti ravno ta manko dela religijo za religijo (Vranicki 1975, 34). Feuerbach (1982, 91) pravi, da gre pri religiji za »prvo in sicer posredno človekovo samozavedanje. /.../ Religija je otroško bistvo človeka«.

Lahko dodamo, vsaj iz Marxove in marksistične perspektive, da je Feuerbach pravilno razumel religijo, kot formo (samo)odtujitve, a ni prišel do bistva stvari. »Razodtujitev, meni Feuerbach, je dosegljiva, če se poslovimo od idealizma, spekulacije in teologije in začnemo pri čutnem svetu in pri čutnosti« (Debenjak 1988, 41). A težava je v tem, da Feuerbach ni izhajal iz odnosov v sferi produkcije, tako kot je to naredil Marx, ki je odtujitev, religijsko in tudi vsakršno drugo, razumel kot posledico odtujitve v kapitalističnem produkcijskem načinu (Vranicki 1975b 15).

### **2.3 »Pozabljeni« izvori marksizma**

---

<sup>74</sup> Feuerbach dodaja: »Božja zavest je človekovo samozavedanje, spoznanje boga je človekovo samospoznavanje« (Feuerbach 1982, 90).

Določeni avtorji in dela so, namerno ali ne, pogostokrat izrinjeni iz te predstave o izvorih Marxovega dela in marksizma<sup>75</sup>. Ko že govorimo o vplivih na Marxa, in tudi že v naslovu imamo omenjeno besedo »utopija«, je na mestu, da začnemo ta pregled s Thomasom Morom, ki je napisal slovito delo *Utopija*. More je s svojim znamenitim delom *Utopija* predstavljal veliko inspiracijo za številne socialiste in komuniste, posledično tudi za Marxa<sup>76</sup> (Hobsbawm 2012, 17). Pomembno je izpostaviti, da Morova *Utopija* vsebuje številne demokratične (za čas, v katerem je živel, pa tudi zelo radikalne) ideje: »Vsako sklepanje o državnih zadevah zunaj senata in ljudskih zborov kaznujejo s smrtjo« (More 1979, 68). Njegova opazka glede bogatenja ljudi je še danes aktualna: »Pohlep in grabežljivost ustvarja strah pred pomanjkanjem pri vseh živih bitjih, samo pri človeku ustvarja ta pohlep še želja po imenitnosti, ki ga vodi v prevzetnost, kakor hitro začuti, da druge prekaša v bogastvu« (More 1979, 76).

Marx je zelo spoštoval tudi delo Tomassa Campanella, predvsem knjigo *City of the Sun* (Hobsbawm 2012, 17). V tej »čudoviti državi« vlada Metafizik, pomagajo pa mu Moč, Modrost in Ljubezen (Campanella 1979, 116–17). Še pomembneje je, da je Campanella opisal državo, kjer obstaja le skupna lastnina: »Tu so se odločili za filozofski način življenja in sklenili, da jim bodi vse skupno /.../ Tudi znanosti, časti in naslade so skupne, tako da si nihče ne more ničesar prisvojiti« (Campanella 1979, 121).

O klasični politični ekonomiji smo že pisali zgoraj. Tukaj bomo samo spomnili na neka imena, ki so bila Marxu zelo blizu in ki so se ukvarjala s politično ekonomijo. V Veliki Britaniji se je v začetku 19. stoletja zbral krog, ki so ga poimenovali Ricardovski socialisti: William Thompson, John Gray, John Francis Bray, Thomas Hodgskin. Marx je bil zelo dobro seznanjen z deli teh »neoricardovskih« političnih ekonomistov. Ta krog je izhajal iz Ricardove delovne teorije vrednosti in je kritiziral kapitalizem, hkrati pa je bil tudi blizu Robertu Owenu in delavskim gibanjem. Na idejo o cikličnih krizah kapitalističnega gospodarstva je veliko vplival John Wade z delom *History of the Middle and the Working Classes*. Marx je upošteval tudi dva francoska politična ekonomista - Sismondija in pa Constantina Pecqueura, ki sta pisala pod vplivom francoskih socialistov. Pecqueur je predstavlja nekakšno vez med Saint-Simonom in Marxom. Marx je njihove ekonomske

---

<sup>75</sup> Lahko dodamo tudi to, da Scott (1999 296–97) trdi, da je tudi Aristotel imel velik vpliv na Marxa. Kar je dokaj logično, če vemo, da tako Aristotel kot tudi Marx v središče postavita koncept *praxis*-a.

<sup>76</sup> More je živel v Angliji, v 16. stoletju, ko se je začela primarna akumulacija kapitala ter ograjevanje zemlje (Zaječaranović 1977a, 25). Zaradi tega je verjetno bil še toliko bolj pomemben za Marxa.

poglede začel resno študirati že leta 1844, kasneje pa jih navaja tudi v *Kapitalu*. Marx ni vključil ne Sismondija ne Pecqueura v *Teorije presežne vrednosti*, vendar je vključil Ricardovske socialiste. »Marx je bil, konec koncev, tudi zadnji in najbolj pomemben Ricardovski socialist« (Hobsbawm 2012, 35–36).

V *Sveti družini* (Marx in Engels 1956, 31–74), pa tudi drugje, Marx polemizira in napada Proudhona<sup>77</sup>, a hkrati tudi upošteva tistega Proudhona, ki je leta 1840 napisal delo *Kaj je lastnina*. Marx je v njegovem delu videl zametke, čeprav Proudhon ni nikoli bil ekonomist, kritike politične ekonomije<sup>78</sup> (Hobsbawm 2012, 33–4). Seveda pa Marx, ob vsej tej kritiki in naklonjenosti, ostro napada Proudhona tudi v *Bedi filozofije*<sup>79</sup> (Marx 1979č, 395–540).

Engels (1946, 156) v *Anti-Dühringu* trdi, da je klasična politična ekonomija gradila na tradiciji francoskega materializma in razsvetljenstva, oziroma, da sta oboji izraz duha istega časa. Materializem in materialisti XVIII. stoletja, Diderot, Dalambert, Rousseau, Montesquieu, Helvetius, so imeli posreden, prek nemške klasične filozofije, in tudi neposreden vpliv na Marxa. Tudi sam Lenin (1974, 8; glej tudi Zaječaranović 1977a, 33–35) izpostavi vpliv francoskih materialistov na Marxa. Marx in Engels (1979c, 522) v *Sveti družini* neposredno pokažeta na »organsko« povezanost francoskega materializma in komunizma. Marx (2008, 18–25) je seveda v *Tezah o Feuerbachu* kritiziral ves dotedanji materializem, a vendar to zgolj potrjuje povezanost Marxa in materializma XVIII. stoletja. Ravno zaradi kritike vseh predhodnih materializmov lahko trdimo, da marksizem<sup>80</sup> predstavlja nadgradnjo in nadaljevanje francoskega materializma (Deborin 1960, 232).

V 18. stoletju se del meščanstva odreče metafiziki in religiji v prid materializmu in racionalizmu. Največji dosežek francoskih razsvetljencev in materialistov je zagotovo bil projekt Enciklopedije, ki je začela izhajati leta 1751. Francoski materializem je bil utemeljen na mehaniki, a je kljub temu predstavljal radikalen prelom v dotedanjem intelektualnem in

---

<sup>77</sup> Marx je, nekaj dni po smrti Proudhona januarja leta 1865 napisal esej o življenju in delu Proudhona (Marx 1979d, 145–154), ki je bil objavljen v časopisu *Der Sozial-Demokrat*. Ta esej je kasneje bil vključen v *Bedo filozofije*.

<sup>78</sup> Marx je to delo smatral za daleč najboljše delo Proudhona (Hosfeld 2014, 48).

<sup>79</sup> Anderson (1989, 1–2), ki je napisal eno izmed ključnih knjig, ki analizirajo nastanek in razvoj »zahodnega marksizma«, všteva Proudhona in njegovo politično teorijo v najpomembnejše izvore za nastanek Marxovih teorij.

<sup>80</sup> Deborin (1960, 232) uporablja bsedno zvezo »dialektični materializem«, ki naj bi pomenila Marxovo filozofijo. S težavami izraza »dialektični materializem« se bomo ukvarjali v nadaljevanju, kjer bomo na novo premislili in konceptualizirali Marxovo filozofijo in metodo(logijo).

teoretskem razvoju v Evropi. Diderot, Helvetius in Holbach so bili ključni predstavniki tega francoskega materializma, čeprav so njihova dela vsebovala tudi že določene dialektične momente, a vendar zgolj na ravni spekulacij<sup>81</sup> (Vranicki 1975a, 16).

Eden izmed najvidnejših predstavnikov francoskega razsvetljenstva in materializma je bil Jean-Jacques Rousseau. Rousseau je bil zelo pomemben za nastanek in razvoj nemškega idealizma, ter je tako posredno vplival na Marxa. Rousseau je poosebljal uporništvo generacije v nemških deželah iz 70-ih in 80-ih let 18. stoletja, ki je bila znana pod imenom »*Sturm und Drang*«. Vsekakor pa je Rousseau največji vpliv na nemški idealizem naredil prek Kanta, ki je občudoval Rousseaujevo *Družbeno pogodbo*. *Družbena pogodba* ni bila preveč popularna knjiga pred začetkom francoske revolucije. Šele po padcu Bastille se je začelo množično brati Rousseaujevo najznamenitejše delo, ki je postalo nekakšno vodilo tudi v nemškem idealizmu (Jay 1984, 39–43).

Rousseau se zelo malokrat omenja kot eden ključnih izvorov marksizma, če že, potem, kot smo tudi zgoraj zapisali, zgolj kot da je imel samo posredni vpliv na Marxa prek nemškega idealizma. Na prvi pogled takšna trditev mogoče celo drži. A vendar, podrobna analiza nam pokaže nekaj drugega. Rousseau nikakor ni bil socialist, čeprav je zelo jasno razumel, da je privatna lastnina izvor neenakosti. Rousseaujev doprinos je izjemen in to vsaj iz dveh razlogov. Prvič, Rousseaujev argument o neenakosti, ki izvira iz akumulacije privatne lastnine, je bil temelj za kasnejši razvoj teorije o tem, da lastnina in upravljanje produkcijskih sredstev morata biti v skupnih rokah ljudi, in da je bogastvo kolektivna, še več, družbena last. Drugič, jakobinci, tisti najbolj radikalni levi del jakobincev, iz katerih so nastali prvi komunisti, se je vedno skliceval na Rousseauja. Babeuf<sup>82</sup> se je v svoji obrambi skliceval na Rousseauja. Pred pomladjo narodov, se pravi do leta 1848, sta bila socializem in komunizem najbolj prisotna v Franciji, drugje pa niti ne. Tako sta se Marx in Engels srečala s komunizmom, ki je najbolj poudarjal enakost, kar predstavlja Rousseaujevo dediščino (Hobsbawm 2012, 21–22).

Celotna tradicija francoskega materializma in razsvetljenstva pa se izteče v prvem poskusu komunistične revolucije, ki jo je vodil Babeuf, kot tudi v spisih francoskih utopičnih

---

<sup>81</sup> Holbach (1889, 46) je v *Sistemu narave* pisal o konstantni spremembi: »Vse se spreminja v vesolju /.../«. Diderot (1885, 131) pa je pisal: »Vse se spreminja, vse mineva, samo skup vsega ostaja. Vesolje se neprestano začneja in končuje /.../«. Tako so francoski materialisti že nekako bili predhodniki materialistični dialektike, in so se odmikali od statičnega pojmovanja materije, sveta in dejanskosti.

<sup>82</sup> François-Noël Babeuf je že tekom francoske revolucije vodil najbolj radikalno krilo jakobincev a je hkrati bil tudi blizu *sans-cullotesem* (več glej v Priestland 2010, 8-9; 18–19).



socialistov<sup>83</sup> (Vranicki 1975a, 19). Od termidorja 1794 pa vse do leta 1848 se je levica, začeniši z Babeufom in številnimi novimi klubi ter tajnimi združenji pripravljala na dokončni obračun z monarhijami kot tudi na obračun z buržoazijo (Basso 1981, 164). Napoleon ga je izgnal, Babeuf pa se je leta 1796 potihnil v ilegalo (Hosfeld 2014, 47) in je, kot prvi, poskušal izvesti revolucijo, komunistično revolucijo, a ga je dejansko še pred začetkom upora, ki je bil načrtovan za maj leta 1796, oblast obglavila. Že pred tem je pripadal najradikalnejšemu delu jakobincev, dejansko pa je bil najbližje *sans-culottesem*. Babeuf se je zavzemal za radikalno egalitarnost in redistribucijo vseh dobrin, kot tudi za ukinitve privatne lastnine. Vendar je bila ravno Babeufova dediščina<sup>84</sup> podlaga za radikalna gibanja v Franciji in nemških deželah skozi celotno 19. stoletje<sup>85</sup> (Priestland 2010, 8–9; Priestland 2010, 18–9).

Babeufova dediščina in neobabeuvizem sta imela velik vpliv na Marxa, celo večjega kot pa utopični socializem in komunizem. »Z Babeufom pa socializem, dotlej literarna ali drugačna utopija, stopi v politično zgodovino« (Brglez 1979, 31). Prvič, šlo je za vpetost v politiko in revolucionarne akcije. Laponneraye, Pollot, Blanqui so bili vsi aktivni revolucionarji. In ravno to gibanje je prevzelo nase ime »komunizem«, ki se je pozneje razširilo na nemške komuniste (Hobsbawm 2012, 23). Politični aktivizem, ki je bil nasledek Babeufa, je za razumevanje Marxove teorije in tudi politike izjemnega pomena.

Velik vpliv na Marxa in Engelsa, in celotno komunistično gibanje v Franciji, je imel tudi Etienne Cabet, ki pa je pisal in deloval pod vplivom Babeufa in tudi Roberta Owena (Hobsbawm 2012, 24). Cabet je bil za časa svojega življenja zagotovo najbolj priljubljen komunist, kajti imel naj bi okrog dvesto tisoč podpornikov (Hosfeld 2014, 48). Cabet dokaj jasno kritizira privatno prilaščanje: »Ali je Narava razdelila zemljo med ljudi? – Nikakor ne, zemljo je dala vsemu Človeškemu rodu, ne da bi komurkoli prisodila kak del« (Cabet 1979, 404). Zelo pa je pomembno, da Cabet nasprotuje »naravnosti« lastnine, s tem tudi privatne

---

<sup>83</sup> Že Marx in Engels (1979c, 522) sta pripomnila, da kot »se kartezijski materializem izteka v pravo naravoslovje, tako se druga smer francoskega materializma izliva naravnost v socializem in komunizem«.

<sup>84</sup> Filippo Buonarroti (Philippe Buonarroti) je, kot eden izmed Babeufovih soborcev, leta 1828 objavil knjigo, *Conspiration des égaux*, v kateri je povzel revolucionarne dejavnosti Babeufa in soborcev, ter je s tem omogočil, da so se revolucionarne ideje in prakse prenesle tudi na naslednje generacije (Priestland 2010, 19). Zarota enakih, ki jo je vodil sam Babeuf se je nadaljevala po tem, prek Buonarrotija vse do Blanquija ter revolucionarnih poskusov v 30-ih letih 19. stoletja, pa vse do Zveze pravičnih in Komunistične zveze, ki so jo osnovali nemški izseljenci (Hobsbawm 2012, 22–23). Za opis Zarote enakih (*Zarota za enakost*) glej Buonarroti 1979.

<sup>85</sup> Marx je želel, skupaj z Engelsom in Hessom, leta 1845 oblikovati »Knjižnico najboljših tujih socialističnih pisateljev«. V to knjižnico je nameraval vključiti dela Campanelle, Babeufa, Buonarrotija, Jacques Rouxa, Leclerca (Hobsbawm 2012, 17–22).

lastnine. Narava »niti ni ustvarila Lastnine niti ni vsilila Skupnost« (Cabet 1979, 405). Zelo je zanimivo, kako ostro nasprotuje prilaščanju presežka (presežne vrednosti): »Ali ima po naravni Pravičnosti vsakdo pravico, da zasede presežek? – Nikakor ne, to bi bila uzurpacija, tatvina, krivica do tistih, ki nimajo, kar potrebujejo« (Cabet 1979, 405). Zelo smiselno je tako trditi, da je Cabet vplival na Marxovo (res da mogoče prevečkrat poenostavljeno) razumevanje države, s tem, ko pravi, da je največja napaka družbe v tem, »da zakone pišejo Aristokrati ali bogataši« (Cabet 1979, 409).

Na koncu lahko zgolj povzamemo - Marxova kritika kapitalizma je nekako uspela preseči in odpraviti, oziroma tudi združiti (v hegllovskem jeziku - *aufgehoben*) vse predhodne kritike<sup>86</sup>, in to v treh dimenzijah. Prvič, vse zgolj posamezne in nepopolne kritike je Marx nadomestil s kritiko politične ekonomije in razmerij moči v družbi. Drugič, socializem je umestil v evolucijo človeške družbe<sup>87</sup>. Tretjič, proletariat je bil postavljen za nosilca spremembe razmerij v družbi (Hobsbawm 2012, 45–46), kar tudi implicira politično aktivnost, delovanje za odpravo kapitalističnih odnosov<sup>88</sup>. Vsi ti viri, ki so bili obravnavani tukaj, pa tudi nekateri drugi, so imeli velik pomen in vlogo pri tem, da je Marx uspel zgraditi lastno teorijo in metodologijo preučevanja pojavov. Iz vseh virov, ki so vplivali na Marxa, se je on sam najbolj zgledoval in iskal osnove v nemški klasični filozofiji, predvsem pri Heglu.

---

<sup>86</sup> Vranicki, sicer nekoliko pretenciozno doda, da Marxovo in Engelsovo teorijo lahko razumemo kot »nasledek razrešitve vseh osnovnih problemov preteklosti, posebej pa še filozofske in družbene problematike Evrope in Nemčije v prvi polovici 19. stoletja« (Vranicki, 1975b, 7). S drugim delom trditve se lahko strinjamo, prvi del pa je že nekoliko bolj problematičen.

<sup>87</sup> Kar je sicer lahko tudi zelo problematično - zaradi tega tudi mi govorimo o komunizmu in ne o socializmu.

<sup>88</sup> Marxova kritika je postala »hegemonska« med delavci in znotraj delavskih gibanj šele v 70-ih letih 19. stoletja, in to geografsko omejeno na Zahodno in Srednjo Evropo. Vendar, različne šole in pogledi na socializem in komunizem so še vedno obstajali med Proudhonovimi, Bakuninovimi in Lassallovimi privrženci (Hobsbawm 2012, 44–47).

### 3 HEGEL – DIALEKTIKA, SMOTER IN NARAVA

»Velika filozofija« običajno nastane kot produkt določenih političnih sprememb, kot odgovor na politiko, na spremembe razmerij moči. »V Grčiji je bila to kriza aristokracije v mestnih državah, v Heglovi Nemčiji pa se po eni strani razkaja 'Sveto rimsko cesarstvo nemškega naroda', ki se končna leta 1806, predvsem pa na duhovno klimo vpliva prevrat v sosednji državi« (Simoniti 2008, 91). Gre seveda za francosko revolucijo<sup>89</sup>, ki je prinesla radikalne spremembe v politiki in političnem, ter po drugi strani naredila veliko zarezo tudi v filozofiji<sup>90</sup>. Hegel je bil sprva navdušen nad revolucijo, še več, francoska revolucija je imela nanj največji vpliv, kar se tiče dogodkov iz »realnega življenja« (Filipović 1979, 96), a je počasi postajal čedalje bolj skeptičen glede pozitivnih sprememb revolucije<sup>91</sup>. Vendar, kljub naraščanju skepticizma, je Hegel občudoval Napoleona. V pismu Niethammerju je Hegel celo pisal, da »veliki učitelj državnega prava« živi v Parizu (Hegel v Simoniti 2008, 93). V času pisanja *Fenomenologije duha*<sup>92</sup> v Jeni, ko je Napoleon počasi osvajal Evropo, je Hegel razveselljivo gledal skozi okno sobe »Weltgeist zu Pferde«, kakor jaha. Svetovni duh na konju je bil seveda Napoleon (Simoniti 2008, 93).

Čeprav je Hegel počasi izgubljal revolucionarni naboj, tako na ravni politike<sup>93</sup>, kot tudi na ravni svoje filozofije, je za Marxa predstavljal ključno referenco<sup>94</sup>. Velika večina Marxovih,

---

<sup>89</sup> »Hegel je sprva v francoski revoluciji videl možnost ponovne vpeljave svojega političnega ideala, grške polis: revolucijo je razumel še kot sredstvo vračanja k izgubljenim izvorom« (Simoniti 2008, 92).

<sup>90</sup> Heglova filozofija je vključevala ideje njegovih predhodnikov, in zaradi tega predstavlja kulminacijo vse dotedanje filozofije (Durant in Durant 2005, 672).

<sup>91</sup> Nekako je tudi razumljivo, da Hegel proti koncu življenja enostavno ni bil več revolucionaren, kajti v času njegovega življenja je enostavno bilo »preveč« radikalnih sprememb v družbi in politiki (Durant 1991, 294).

<sup>92</sup> *Fenomenologija duha* je bila napisana v Jeni, v obdobju, ko se je francoska vojska približevala mestu (Durant in Durant 2005, 665).

<sup>93</sup> Hegel se je na začetku »jenskega obdobja« ukvarjal tudi z Machiavellijem. Machiavelli predstavlja, v spisu *Kritik Verfassung Deutschlands*, ki je bil posthumno objavljen, nekakšen ideal za samega Hegla. Hegel je začel pisati ta spis leta 1801, v katerem je delal paralele med nemškimi deželami in renesančnimi italijanskimi kneževinami. Rad se je spominjal in skliceval na Machiavellija, ter obujal idejo o nujnosti močnega vladarja, ki lahko združi nemške dežele (Simoniti 2008, 92; Durant in Durant 2005, 660–61).

sploh »mladih« spisov, je nastalo v dialogu in konfrontaciji s Heglom, s Heglovo *Filozofijo prava (Oris filozofije pravice)* in *Fenomenologijo duha*. Zaradi tega bomo tudi mi naredili ta korak nazaj k Heglu, ki nam bo omogočil, da gremo korak naprej od Marxa, sploh pa korak stran od realsocializma in determinističnega razumevanja Marxa na ravni teorije in politične prakse. Za premišljanje koncepta komunizma se bomo ozrli k Heglu ter njegovemu razumevanju dialektike in smotra, prek katerih bomo v nadaljevanju premišljali komunizem in vprašanje revolucije<sup>95</sup>.

Da bi se oddaljil od dogmatskega in determinističnega, a vendar ne ortodoksne marksizma, bomo premislili Hegla drugače, na nekoliko materialističen način, brez da bi poskušali poenostaviti Hegla, ali ga na silo narediti za materialista, temveč bomo strnjeno povzel Heglovo razumevanje dialektičnega gibanja, smotra (*telosa*), narave in družbenih ter političnih procesov, ter iz tega potem tudi pri Marxu mislili smoter komunizma na ravni družbenega in političnega gibanja.

### **3.1 Hegel in dialektika v nemški klasični filozofiji – nekaj temeljnih premislekov**

Dialektika, ki jo Marx najde pri Heglu, je za samega Marxa in celotno marksistično tradicijo nepogrešljiva. Zaradi tega bomo tukaj najprej namenil še nekaj besed nemški klasični filozofiji ter splošnim značilnostim dialektike. Sama dialektika vedno temelji na premagovanju protislovij, gre za »moment samopreraščanja« (Rus 1978, 106). Celotna zgodovina, odnosi v družbi, razvoj skozi zgodovino so utemeljeni na protislovju in premagovanju protislovij<sup>96</sup> (Rus 1978, 112). V vsaki situaciji je že vsebovano nasprotje le-te (Durant 1991, 292). Zgodovina, družba, posamezniki, se razvijajo na dialektičen način - se pravi, razvoj je mogoč samo kot razvoj v svoje protislovje. »Dialektični proces črpa svojo gonilno moč iz nuje premagati negativnost« (Marcuse 2004, 71). Protislovja obstajajo vedno

---

<sup>94</sup> Za dokaz, da pa v Heglovi (politični) filozofiji obstajajo nastavki za demokratizacijo družbe in proces osvobajanja, lahko citiramo: »Substanciele smotra svetovnega duha se doseže s svobodo vsakogar« (Hegel 1999, 52). Gre za pogojenost svobode duha in svobodo vsakogar! To je tisto, kar Marx pravi, da bo značilnost komunistične družbe - svoboda posameznika je pogoj svobode vseh, ne gre za omejevanje v klasičnem liberalnem smislu.

<sup>95</sup> Hegel nam predstavlja temeljni »navdih«, ker je ravno on bil najpomembnejši vir iz katerega je črpal Marx, sploh pa Marxova zgodnja dela pričajo temu dejstvu v prid, kajti Marx v humanističnih spisih vztraja na Heglovem (in Feuerbachovem) konceptualnem aparatu. Deborin (1960, 255) celo trdi, da je marksizem dovršitev (v dialektičnem smislu - *Aufhebung*) Heglove filozofije.

<sup>96</sup> Vlogo gibal, razvoja, imajo nasprotja in protislovja (Zaječaranović 1987, 347).

in povsod (Rus 1978, 108). Posledično tudi lahko rečemo, da, ko govorimo o dialektiki, ne moremo govoriti o končnosti, kajti »[d]ialektika izključuje možnost končnega bitja« (Deborin 1960, 218). Svet, družba in ideje so vedno v procesu postajanja in odpravljanja.

Heglova dialektika je »najbolj sistematični tip idealistične dialektike« (Zaječaranović 1987, 346). Vendar, ko govorimo o dialektiki pri Heglu, je nujno izpostaviti, da se Hegla ne sme enačiti s Kantom. Hegel je dialektiko razvijal na podlagi različnih pogledov na dialektiko, ki jih je našel pri Kantu, Fichteju in Schellingu. Vendar, Hegel ni bil Kant, in je tudi večkrat kritiziral Kanta. Hegel je razvijal idejo o tem, da protislovja obstajajo povsod, ne pa samo pri subjektivem dojetanju sveta. Dialektiko najdemo že pri Kantu, vendar gre pri njem za transcendentalno dialektiko. Za Kanta je dialektika možna zgolj popolnoma »subjektivistično«, izvor dialektike pa je samo in izključno v človekovemu umu (Zaječaranović 1987, 159). Pri Kantu je dialektika »*die Logik des Scheins*«. Dialektika je zgolj neka »logika privida, napake in iluzije«<sup>97</sup> (Kaufmann 1966, 153).

Po drugi strani, kot smo že izpostavili, je bil Fichte tisti, ki je v nemško filozofijo vnesel dialektično triado: teza, antiteza, sinteza. Schelling, Heglov prijatelj iz študentskih časov, je prevzel to terminologijo, Hegel pa ne. Hegel ne uporablja teh pojmov, ko govori o dialektiki, še manj pa, da bi jih uporabljal za razlago dialektičnega gibanja. Edino mesto, kjer Hegel v isti sapi omenja tezo, antitezo in sintezo, je v predavanjih o zgodovini filozofije, kjer pa govori o Kantu (Kaufmann 1966, 154).

### 3.2 Heglova dialektika in *Aufhebung*

Hegel je svojo dialektiko, tako kot tudi celotno svojo filozofijo, razvil na podlagi »družbeno-zgodovinskega izkustva«. Heglova dialektika ima »izrazito družbeno poreklo« in to je tisto, kar je dela močno (Zaječaranović 1987, 346). A za Hegla je dialektična triada, teza, antiteza in sinteza, kot razlaga dialektičnega gibanja, preveč mehanicistična. Edino, kar lahko najdemo pri Heglu, je delitev poglavij na tri podpoglavja, ki pa se potem delijo na A, B, C. Vendar, takšna delitev poglavij pri Heglu ne sovпада s tezo, antitezo in sintezo (Kaufmann 1966, 154–55).

---

<sup>97</sup> Hegel v *Enciklopediji*, kjer se največ ukvarja z vprašanjem narave in kjer vidimo Heglovo izjemno poznavanje do takratnih dognanj v naravoslovju (Kaufmann 1966, 237–38), tudi največ kritizira Kanta (Rus 1978, 122–23).

Najznamenitejši Heglov primer dialektičnega gibanja je podan na samem začetku dela, ki je bil verjetno najbolj bran s strani marksistov, ne pa tudi Marxa - v *Znanosti logike*. Hegel je šele v *Logiki* »natančno« in konkretno predstavil in pojasnil dialektično metodo (Heiss 1975, 97). Celotna dejanskost je v procesu postajanja, nič ni statično. Gre za heraklitovski svet, »vse teče«. Postajanje se odvija prek premagovanja in razreševanja notranjih protislovij (Durant in Durant 2005, 664). Sprememba, ki je ključna v procesu odpravljanja protislovij, je »osnovno načelo življenja« (Durant 1991, 293).

Hegel poda primer dialektike med bitjo in ničem, razrešitev tega protislovja pa predstavlja postajanje (*Werden*); postajanje je negacija negacije (Hegel, 2001, 74–75). »Čista bit in čista nič sta torej isto. Kar je resnica, ni niti bit niti nič, temveč to, da bit – ne da prehaja, temveč je prešla v nič in nič v bit« (Hegel 2001, 74). Čista bit je enaka lastnemu nasprotju, čistemu niču<sup>98</sup>. Gre za »enotnost enotnosti in raznovrstnosti« (Zaječaranović 1987, 347). Postajanje (*Werden*) pa predstavlja nekakšno premagovanje in posredovanje (*Aufhebung*) (Durant in Durant 2005, 664).

Vendar ne moremo govoriti o tem, da se čiste biti in čistega nič ne da razlikovati. Seveda ju lahko razlikujemo, sploh na konceptualni ravni, vendar gre za to, da sta čista bit in čisti nič med seboj prepletena in povezana, neločljiva. Čista bit izgine v čisti nič in obratno. »Njuna resnica je torej to gibanje neposrednega izginjanja drugega v drugem: *postajanje*; gibanje, v katerem se oba razlikujeta, vendar po neki razliki, ki se prav tako neposredno razpusti« (Hegel 2001, 74–75).

O Heglovi dialektiki ne moremo razmišljati na mehanicistični način, prek pojmov teza, antiteza in sinteza, temveč lahko govorimo o odpravljanju (*Aufhebung*-u). Kot pravi sam Hegel: »*Odpravljanje in odpravljenost (ideelno)*<sup>99</sup> je eden izmed najpomembnejših pojmov filozofije, temeljno določilo, ki se vrača sploh povsod in katerega smisel je treba dojeti določeno ter ga še posebej razlikovati od nič« (Hegel 2001, 99). Vendar, tega ne gre

---

<sup>98</sup> »Ta enotnost biti in nič bi se brez težav dala prikazati v vsakem primeru, v vsaki dejanskosti ali misli« (Hegel 2001, 76–77). Hkrati Hegel tudi dodaja: »Bit in nič sta isto; zato ker sta isto, nista več bit in nič in sta določena drugače; v postajanju sta bila nastajanje in minevanje; v obstoju, ki je drugače določena enotnost, sta bit in nič zopet drugače določena momenta. Ta enotnost ostane sedaj njuna podlaga, iz katere več ne izstopita v abstraktni pomen biti in nič« (Hegel 2001, 100).

<sup>99</sup> *Aufheben und das Aufgehobene (das Ideelle)*.

razumeti mehansko, temveč dialektično. Razumeti je treba, da, tisto kar se odpravi<sup>100</sup>, ni enako nič, ne izgine. Če govorimo o nič, govorimo o neposrednem, ker pa gre tukaj za odpravljanje, je to nekaj posredovanega, »je nebivajoče, vendar kot *rezultat*, ki je izšel iz neke biti; kar je odpravljeno, zato *na sebi še vedno ima določnost, iz katere prihaja*« (Hegel 2001, 99). Tisto, kar je odpravljeno, je tudi shranjeno. Gre za izgubo neposrednosti odpravljenega, ne pa za uničenje (Hegel 2001, 100). To je bistvo Heglove dialektike.

Iz vsega kar smo zapisal o dialektiki, je jasno, da je bil Hegel idealist. Ideja, duh sta primarna v odnosu do materije. Še bolj radikalno lahko rečemo, da sta mišljenje in bit pri Heglu eno. A hkrati ne moremo prezreti dejstva, da je vsa Heglova filozofija predstavljala tudi upor proti dotodanjim oblikam mišljenja<sup>101</sup> (Deborin 1960, 251). Ob tem pa Heglova dialektika nastane iz preučevanja in zanimanja za zgodovino, na podlagi spoznanja razvoja človeka in družbe (Zaječaranović 1987, 236). A vseeno je Heglov idealizem poseben, kajti gre za dialektični idealizem, pri čemur dialektika predstavlja obliko gibanja »vsega naravnega in zgodovinskega«. Dialektika je hkrati zakonitost zavesti a tudi celotnega (družbenega in političnega) sveta (Filipović 1979, 119–20).

### 3.3 Smoter in gibanje

Hegel v različnih delih piše o in opredeljuje koncept »smotra«. Že v *Predgovoru Fenomenologije duha* zelo jasno zapiše, da gre pri smotru duha za krožno gibanje, za postajanje. Namreč rezultat sam, končni produkt gibanja, je enak začetku, »/.../, ker je *začetek smoter*« (Hegel 1998, 21). Se pravi, da je smoter v začetku početja, v začetku gibanja, postajanja, kajti gre za »/.../postajanje samega sebe, krog, ki predpostavlja svoj konec kot svoj smoter in ga ima za začetek/.../« (Hegel 1998, 19). Gibanje duha je krožno<sup>102</sup>. Na koncu poti je duh spoznal sebe, a vendar, ni več samo na sebi temveč tudi za sebe (Kolakowski 1980, 73–4). Heglov duh je zgodovinska kategorija, ter na tej podlagi Hegel gradi

---

<sup>100</sup> Hegel razloži pomen glagola »odpraviti«: »*Odpraviti [aufheben]* ima v nemškem jeziku ta dvojni smisel, da pomeni enako kot shraniti, *ohraniti* in hkrati enako kot prekiniti, *narediti konec*« (Hegel 2001, 99).

<sup>101</sup> V zadnjih razmislekih o dialektiki pri Heglu dodajmo še toliko, da Hegel nikoli ni uporabljal dialektike, da bi napovedal kakršnekoli dogodke. Iz tega Kaufmann sklepa, da za Hegla dialektika ni bila nikoli mišljena kot »znanstvena metoda«. Za Hegla, vsaj po Kaufmannovi opredelitvi, s katero se ne strinjamo, naj bi bila dialektika prej način ekspozicije, kot pa metoda za raziskovanje (Kaufmann 1966, 161–62). Nekaj podobnega pa lahko beremo tudi pri Marxu v *Predgovoru* k II. izdaji *Kapitala* (Marx 2012, 21–22).

<sup>102</sup> Človek, ki je naravno bitje, je hkrati tudi duh »ki se iz svoje drugosti vrača v samega sebe« (Filipović 1979, 109). Ali kot je to Hegel zapisal: »Človek kot duh ni nekaj neposrednega, temveč bistveno nekaj vase se vrnivšega« (Hegel 1999, 47).

razumevanje zgodovine kot »trajno progresivno manifestacijo« duha (Zaječaranović 1987, 240).

Da bi razumeli to krožno gibanje, oziroma krog, ki nastane med začetkom in koncem, lahko citiram odstavek iz Heglove *Filozofije svetovne zgodovine*: »Svetovna zgodovina se začenja s svojim *občim smotrom*, da je zadovoljen *dojem* duha, le *na sebi*, tj. kot *narava*; - on je notranji, najbolj notranji brez zavestni gon, - in ves posel svetovne zgodovine je, kot smo sploh že spomnili, delo, spraviti ga do zavesti« (Hegel 1999, 71). Vse početje, delovanje, je v obliki kroga, kajti ne gre za neke kvantitativne preskoke, temveč za manifestacijo in notranje postajanje duha. Celotno postajanje, proces postajanja, je v domeni duha, »ki se prosto sam v sebi giblje v praznem« (Hegel 1998, 202).

Povzemimo to, kar smo zgoraj zapisali - smoter je že v samem začetku, kajti smoter je v tem, da duh postane za sebe, smoter je duh, ki skozi gibanje zgodovine postaja<sup>103</sup>. Gre za prehod od »nasebstva« k »zasebstvu«. Tako je že v sami sprožitvi tega postajanja smoter. Duh mora v procesu postajanja spoznati svobodo. »Ta smoter smo ugotovili že spočetka: to je duh, in sicer po svojem bistvu, dojemu svobode« (Hegel 1999, 120). Smoter »svetovnega duha« je v tem, da najde samega sebe. A kot poudarja Hegel (1999, 71), ta smoter še ni zavestni smoter, temveč obči smoter, ki pa šele skozi zgodovino in delo(vanje), ter premagovanje protislovij, lahko postane zavestni smoter. V svojem bistvu zgodovina predstavlja »razvoj duha /.../ Duh je življenje v času« (Zaječaranović 1987, 240). Različni interesi in dejavnosti duha so tukaj kot instrumenti, ki so na voljo svetovnemu duhu in mu omogočijo, da se izvrši ta obči smoter: »/.../; in ta [smoter] je le, najti sebe, priti sam k sebi in se zreti kot dejanskost« (Hegel 1999, 71).

Ker je bistvo smotra duha svoboda, ki se razkriva šele v gibanju skozi zgodovino<sup>104</sup>, je tudi smoter subjekta, posameznika, svoboda. »Substanca duha je svoboda. Njegov smoter v zgodovinskem procesu je s tem naveden: svoboda subjekta, da ima svojo vest in svojo moralnost, da ima zase obče smotre, katere uveljavlja, da ima subjekt neskončno vednost in tudi pride do zavesti te ekstremnosti« (Hegel 1999, 52). Pri Heglu je smoter je vezan na

---

<sup>103</sup> Celotna zgodovina je zgodovina postajanja duha. Za ta prikaz je Hegel tudi uporabil protislovje med gospodarjem in hlapcem (Ball 1999, 125–26).

<sup>104</sup> Heglova filozofija zgodovine je izjemnega pomena za razumevanje Marxa, kajti Hegel je, v analizi orientalnih ljudstev, Grkov in Rimljanov ter Germanov (ki je tudi rasistična), uspel prikazati dve pomembni ideji - zgodovinskost, ki je povezana z razvojem in pa dialektiko zgodovine (Filipović 1979, 114)



subjekt<sup>105</sup>. To je zelo pomembno poudariti, kajti Hegel ni mislil vedno samo stvari in procesov na ravni ideje, temveč je njegova filozofija, tako kot vsa druga, vedno bila umeščena v konkretne zgodovinske dogodke iz katerih je tudi izhajala. Hegel misli smoter na ravni subjekta<sup>106</sup>. To nam omogoča, da najdemo še eno možno povezavo med Heglom in Marxom – gre za vprašanje smotrnega delovanja subjekta, oziroma smotra zgodovine, ki pa je, kot vidimo, že pri Heglu vezana na subjekt in njegovo delovanje<sup>107</sup>.

Hkrati pa Hegel kritizira partikularne interese, privatne interese, ki niso zmožni misliti in slediti v smeri tega občega smotra. Ljudje, kot posamezniki, kot sebični individuumi, ki sledijo privatnim interesom, so »nesposobni [spoznati] kako celoto, kak obči smoter« (Hegel, 1999, 16). Tukaj se pojavi koncept smotra v novi obliki, kot »obči smoter«. Hegel opredeli obči smoter v razmerju do zgodovine: »V zgodovini moramo poiskati neki obči smoter, končni smoter sveta, ne kakega posebnega [smotra] subjektivnega duha ali duševnosti, zajeti ga moramo z umom, ki za svoj interes ne more narediti nobenega posebnega končnega smotra, temveč le absolutnega. Ta [smoter] je neka vsebina, ki daje in nosi v sami sebi pričevanje o sami sebi in v čemer ima oporo vse, kar lahko človek naredi za svoj interes« (Hegel 1999, 25).

Hegel pa zanimivo, tudi ta obči smoter postavi na »materialna« tla. Obči smoter je, kot smo videli, politično določena kategorija, kajti gre za to, da se presežejo partikularni interesi različnih posameznikov. Obči smoter je nekako, izhajajoč iz Heglovega razumevanja države<sup>108</sup> in prava, najboljše opredeljen s strani države (Hegel 2013, 213). Država lahko sledi objektivnemu interesu. A ta obči smoter, ki je vezan na »objektivni interes« je tudi vezan na posameznika. »Ta objektivni interes, ki deluje na nas tako po občem smotru kot po individuu, ki ga zastopa, je tisto, kar dela zgodovino mikavno« (Hegel 1999, 42). Obči smoter je vezan na subjekt, je vezan na delovanje, oziroma na »zastopanje« občega smotra. Smoter se lahko izrazi šele prek človeka, ki zastopa določen smoter. Človek je vedno vezan na neko dejavnost, na izpolnitev same svoje biti v določeni praksi. Dejansko je svobodno delovanje, ustvarjanje

---

<sup>105</sup> Tako sta tudi absolutna Ideja ter absolutna Vednost realizirani v ljudeh. Človek je tisti, ki je nosilec Ideje (Heiss 1975, 106), v tem primeru tudi smotra.

<sup>106</sup> Kljub temu, da pri Heglu govorimo o »spekulativni dialektiki«, ima le-ta izrazito humanistični karakter (Zaječaranović 1987, 348). Hegla sta zanimala predvsem človek in družba (Zaječaranović 1987, 236)

<sup>107</sup> Tako lahko že tudi tukaj, na samem začetku, samo namignemo, da se, sledeč Heglu, lahko misli tudi smoter komunizma, ki pa je, kot smo že v uvodu izpostavili, vezan na delovanje ljudi, je gibanje, ki ga tvorijo subjekt-objekti zgodovine. Seveda, gre za dialektičen odnos - komunizem je možen samo kot gibanje ljudi, kot družbeno gibanje, a po drugi strani šele to gibanje omogoča da proletarijat postane (postaja) subjekt-objekt zgodovine ter da odpravi sebe kot poseben razred in s tem omogoči emancipacijo človeštva.

<sup>108</sup> Država predstavlja pri Heglu največji dosežek človeka in družbe. Hegel se nikakor ni zavzemal za demokracijo, temveč za ustavno monarhijo (Durant in Durant 2005, 668–69).

»neskončna pravica subjekta, drugi bistveni moment svobode, da se subjekt sam najde zadovoljnega v kaki dejavnosti, delu; /.../« (Hegel 1999, 66–67). Jasno vidimo, da je smoter vezan na dejavnost, kar je ključno izpostaviti za nadaljnji premislek smotra komunizma pri Marxu.

»Človek nasprotno pa se mora sam narediti za to, kar naj sam bo; mora si sam šele vse pridobiti, ravno zato, ker je duh; otresti se mora naravnega. Duh je torej svoj lastni rezultat« (Hegel 1999, 47). Najprej vidimo, da gre za postajanje, za delo, ki je nujno, za postajanje človeka in duha<sup>109</sup>. Pomembno je izpostaviti, da že pri Heglu najdemo razumevanje procesa samopostajanja človeka prek dela, ki pa se dogaja skozi zgodovino (Zaječaranović 1987, 257). Proces postajanja in dela na samemu sebi, je tisto, kar je smoter duha in tudi človeka. »O svetovni zgodovini se po tem abstraktnem določilu lahko reče, da je predočitev duha, kako se dokoplje do *vedenja tega*, kaj je on *na sebi*« (Hegel 1999, 50). Se pravi, da je šele prek zgodovine, procesa in dela možno priti do zavesti o samem sebi<sup>110</sup>, postati za sebe.

Pri Heglu je smoter sam duh/um, smoter je gibanje uma, samospoznavanje uma. »/.../ ima um v zgodovini filozofije vlogo *telosa*, toda ne kot nekaj zunanjega /.../, ampak je kot razvijajoči se um, ki sam od sebe postaja *telos*, pravzaprav nekakšno notranje gibalno. Taka koncepcija telosa nemara dovoljuje, da zgodovino filozofije dojameš kot postopno aktualizacijo, ki se nikoli ne izteče v čisto aktualnost /.../« (Moder 2009, 141). Smoter pri Heglu nekaj notranjega, nekaj, kar omogoča samo gibanje skozi zgodovino. Smoter se nikoli ne izpolni, nikoli ni popolnoma aktualiziran, temveč je smoter v tem, da se um skozi zgodovino razvija in giblje.

Smoter je pri Heglu treba razumeti kot proces, kot zgodovinski proces, ki se vsakič znova premika, a hkrati se zares s tem šele udejanji. »V tem pogledu je treba Heglov telos dojeti /.../ kot procesualni telos, kot telos, kakršen je na delu v vsakokratnem delu celote /.../« (Moder 2009, 143–44). Smoter je pri Heglu vgrajen v samorazvijajoči se um, je notranji smoter.

---

<sup>109</sup> Zgodovina je pri Heglu razumljena kot »produkcija samega človeka« (Zaječaranović 1987, 239). Pri Heglu je pojem dela izjemnega pomena. Posledično lahko razumemo celotno Heglova in njegovo filozofijo kot filozofijo dela (Zaječaranović 1987, 348). Hegel naj bi bil celo eden izmed začetnikov »filozofije dela« (Zaječaranović 1987, 248).

<sup>110</sup> Hegel tukaj nadaljuje v evolucionističnem (na pol rasističnemu) tonu: »Orientalci ne vedo, da je duh ali človek kot tak na sebi svoboden. Ker tega ne vedo, to niso. /.../ V Grkih se je šele prižgala zavest svobode, in zato so bili svobodni; toda oni, kot tudi Rimljani, so vedeli le, da so nekateri svobodni, ne človek kot tak. /.../ Šele germanske nacije so v krščanstvu prišle do zavesti, da je človek kot človek svoboden, da svoboda duha tvori njegovo najbolj lastno naravo« (Hegel 1999, 50–51).

Izpolnitev smotra, doseg smotra je v bistvu identičen z razumevanjem, dojetjem smotra kot procesa<sup>111</sup>, poti, ki jo mora smoter prehoditi<sup>112</sup>. »Tako pridemo do paradoksa, da je izpolnitev telosa v tem, da je dojet kot pot njegove izpolnitve« (Moder 2009, 142).

Končni smoter je zavest duha o sebi in lastni svobodi<sup>113</sup>, ki pa je po drugi strani šele pogoj svobode duha. Pri Heglu ima filozofija nalogo, da zaobjame in ubesedi proces razvoja, ki ga duh dosega v dialektičnem boju s samim seboj - končni smoter pa je zavest duha o sebi (Zaječaranović 1987, 240). Se pravi, zavest o svobodi duha, ki se gradi skozi zgodovino, delo, postajanje, je šele pogoj za svobod duha: »/.../ kot končni smoter sveta je bila torej podana zavest duha o svoji svobodi in ravno s tem šele dejanskost njegove svobode sploh« (Hegel 1999, 51). Duh je sam svoje delo<sup>114</sup>. Duh sam sebe naredi za to, kar je (Hegel 1999, 54): »Duh je bistveno rezultat svoje dejavnosti /.../« (Hegel 1999, 59). Hegel naredi zanimivo primerjavo med soncem in duhom: »[p]od soncem se ne zgodi nič novega« (Hegel 1999, 57). Vendar pri duhu, oziroma »soncu duha« je zadeva bistveno drugačna. Duh je sam gibanje, spreminjanje. Ne gre za vedno večno ponavljanje, samoponavljanje. Duh spreminja videz, ki »si duh nareja v vedno novih tvorbah, bistveno je napredovanje« (Hegel 1999, 57).

Samospoznanje duha o lastni svobodi ni enkratno dejanje, temveč gre za različne faze, stopnje v postajanju duha, ki pa je delo samega duha. »Duh je svoboden; in narediti si to bistvo dejansko, doseči to prednost, je stremljenje svetovnega duha v svetovni zgodovini« (Hegel 1999, 59). Vsebina vsega, kar je lahko posamezniku postavljeno za smoter, je svobodna in cela »izvorna narava zavesti« (Hegel 1998, 203).

Duh ni sam neka objektivna danost, temveč je proizvod lastnega dela. »Duh je to, da sebe proizvaja, dela sebe za to, kar on je« (Hegel 1999, 61). A vendar Hegel v *Fenomenologiji* piše, da početje, to gibanje, »ne spreminja nič in ne gre proti ničemur; je čista oblika

---

<sup>111</sup> »K temu, da je resničnost, spada zraven, da se je bil proizvedel; njegova bit je absolutni proces« (Hegel 1999, 61). Duh se »samoproizvaja«, gre za proces v zgodovini - postajanje duha je ta »absolutni proces«.

<sup>112</sup> Pri Heglu pa vendarle lahko govorimo o tem, da se pot uma nekje konča - to pomeni da obstaja neka končna točka gibanja. Ta pot uma, smoter samorazvijajočega se uma, se konča v Heglovi, filozofiji. »Notranji telos zgodovine filozofije se izpolni kot tisti filozofski sistem, ki razvijajočo se zgodovino filozofije razlaga kot notranji razvoj lastnih logičnih kategorij. Z drugimi besedami, telos se izpolni v *Heglovi* filozofiji« (Moder 2009, 142).

<sup>113</sup> Napredek k svobodi ni linearen in/ali konstanten, temveč gre za dialektični razvoj, za premagovanje in preseganje protislovij, za odpravljanje protislovij (Durant in Durant 2005, 670).

<sup>114</sup> Pri Heglu filozofija vedno izhaja iz »zgodovinskega delovanja duha«, in tudi človeka (Zaječaranović 1987, 240).

prestavljanja iz *nevidenosti* v *videnost*<sup>115</sup> (Hegel 1998, 202). Gre za to, da se doseže ta potencialnost duha, popolno samozavedanje. A kljub vsemu, je nujno neko početje, praksa, ki omogoča da se »nevidenost spravi v videnost«. Smoter je v vsakokratnem početju prestavljanja te »nevidenosti v videnost«. Če pogledamo v *Filozofijo svetovne zgodovine*, potem je jasno, da se to ne more pojmovati vulgarno in poenostavljeno. Gre za početje, za delovanje, a vendar za notranje delovanje, zaradi tega pa izgleda kot da gre zgolj za neko početje, ki nič ne počne. Seveda se ne zgodi kvantitativni preskok, a vendar je celoten duh, um, ideja v fazi postajanja skozi zgodovino ter se navznoter spreminja in prihaja do popolne zavesti o sami sebi. Delovanje, početje skozi zgodovino je nujno, kajti<sup>116</sup> »[c]ilj svetovne zgodovine je torej, da duh dospe do vedenja tega, kaj je sam resničnostno, in to vedenje naredi predmetno, ga udejanji v neki navzoči svet, se proizvede kot objektivno« (Hegel 1999, 61). Se pravi, da se Heglov duh mora udejanjiti, manifestirati, materializirati v materialni dejanskosti - tako šele zares postane »za sebe« in svoboden.

### 3.4 Narava in gibanje

Pri Heglu ni dvomov - duh je primaren v razmerju do narave: »Narave nam tu ni motriti, kako je sama na sebi prav tako neki sistem uma, v nekem posebnem, svojskem elementu, temveč le relativno do duha. (Duh [je] *višji* kot narava)« (Hegel 1999, 41). Celotna svetovna zgodovina naj bi se odvijala zgolj in samo na ravni duha, nikakor pa ne na ravni narave. Zaradi tega lahko o končnem smotru svetovne zgodovine »sklepamo le iz narave duha« (Hegel 1999, 43). Sama narava je ideja v formi drugobiti<sup>117</sup> (Hegel 1965, 202). Hegel še bolj zaostri, in pravi, da je narava »odpad ideje od same sebe« (Hegel 1965, 203). A vendar so zadeve pri Heglu ambivalentne, kajti Hegel je »priznaval« čutno spoznavanje dejanskosti, in jo je hkrati zanikal (Rus 1978, 129–30).

Hegel nikoli ni imel težav z naravoslovnimi vedami, vendar pa se njegova filozofija narave razlikuje od naravoslovja, od fizike same. Pri Heglu gre za to, da filozofija narave poskuša narediti svet razumljivim, intelegibilnim. Ker obstajajo različne razlage sveta in pojavnih dogodkov - in Hegel navaja tri znanosti: mehaniko, kemijo in biologijo – je naloga filozofije

<sup>115</sup> ».../ tj. smoter kot smoter, *čisto početje, ki nič ne počne*« (Hegel 1998, 210).

<sup>116</sup> »Vse to so stopnje samospoznanja; najvišja zapoved, bistvo duha, je spoznati samega sebe, vedeti in proizvajati sebe kot to, kar sam je.« (Hegel 1999, 61).

<sup>117</sup> Narava je drugobit ideje (Filipović 1979, 107–08).

narave v tem, da razlaga nasprotja, ki lahko nastanejo v različnih razlagah teh znanosti<sup>118</sup> (Pinkard 2012, 19–20).

Narava je pri Heglu pomembna, ker predstavlja okolje za zgodovinsko-dialektični razvoj naroda, ter kot »del procesa družbenega življenja človeka« (Zaječranović 1987, 239). »Različni ljudski duhovi padejo v prostoru in času vsaksebi; in v tem oziru se uveljavlja vpliv naravne sovisnosti, sovisnosti med tistim duhovnim in tistim naravnim, temperamentom, itn. V primeri z občnostjo npravne celote in njegove posamezne ravnaajoče individualnosti je ta sovisnost nekaj vnanjskega; a kot tla, na katerih se giblje duh, je bistvena in nujna kot podlaga« (Hegel 1999, 143). Se pravi, da je narava nujna podlaga za duha, šele v naravi in prek narave ter vpetosti v družbo se duh lahko realizira<sup>119</sup>.

Kljub vsem idealističnim navlakam je pri Heglu svoboda izražena v naravi, v imanentnosti<sup>120</sup>. Kajti človek kot čutno bitje, mora biti najprej svoboden v naravi, v čutnosti. Narava omogoča da človek, prek samorefleksije in v sovisnosti z naravo pridobi zavest o svobodi. »Naravnost je tako tisto prvo stališče, s katerega človek lahko zase dobi neko svobodo v sebi. Kolikor je človek namreč najpoprej čuten, je potrebno, da si v čutni sovisnosti z naravo lahko z refleksijo-vase dobi svobodo« (Hegel 1999, 145). Kot vidimo, kljub temu, da je bil idealist, so imeli pri Heglu narava oziroma čutna dejanskost, življenje in družba, velik pomen.

Svetovna zgodovina naj bi se odvijala na ravni duha. A vendar, Hegel (1999, 143) sam deloma omogoči, da imamo to njegovo razumevanje svetovne zgodovine samo za idealistično abstrakcijo konkretnih zgodovinskih D/dogodkov v času njegovega življenja. Hegel nam ponuditi možnost, da naredimo materialistično obrat, kajti pravi: »Izhajamo iz občega, da svetovna zgodovina predočuje idejo duha, kakor se [duh] kaže v dejanskosti kot niz vnanjskih

---

<sup>118</sup> Heglovo *Filozofijo narave* so filozofi skoraj vedno namerno prezrli. Nihče se s tem delom Heglove filozofije ni želel ukvarjati (Stone 2005, xi; Pinkard 2000, 562–63). Kojève (1980, 146) je zelo kritiziral Heglovo Filozofijo narave, kajti šlo naj bi za »absurdno filozofijo narave«. Če pa se je sploh kdo ukvarjal s Heglova Filozofija narave, je le-ta doživela največ kritik, ker naj bi Hegel tam že vnaprej imel začrtano spekulativno razumevanje narave in sveta (Stone 2005, xii).

<sup>119</sup> Tukaj moramo zopet opozoriti na rasisizem, ki je prisoten v Heglovi filozofiji: »Na tem glavnem delu Afrike se pravzaprav ne more dogajati nikaka zgodovina. So naključnosti, presenečenja, ki slede drugo za drugim. Tu ni nobenega smotra (nobene države), ki bi ga lahko zasledovali, nobene subjektivnosti, temveč le niz subjektov, ki se uničujejo« (Hegel 1999, 166). Zavedamo se, da takšnih in podobnih zapisov najdemo kar dosti v *Filozofiji svetovne zgodovine*. A vendar, sam raziskovalni problem in analiza nam v središče postavljajo neko drugo razmerje - to je razmerje med naravno in duhom.

<sup>120</sup> Hegel takoj dodaja, da povezanost med človekom in naravo ne sme biti premočna, kajti to naj bi omejevalo duha: »Kjer je tedaj narava presilna, tam mu je osvoboditev otežena. Njegova čutna bit in njegovo odstopanje od le-te je samo njegov naravni način; kot tak ima na sebi določilo kvantitete. Zatorej sovisnost z naravo že spočetka ne sme biti presilna« (Hegel 1999, 145).

podob. Stopnja zavesti duha o sebi se v svetovni zgodovini prikazuje kot eksistirajoči duh kakega ljudstva, kot kako vprično ljudstvo. S tem pade ta stopnja sploh v čas in prostor, v način naravne eksistence« (Hegel 1999, 143). Človek je lahko svoboden in resničen v naravnem svetu. Narava in naravni svet je zagotovo drugi, tuj človeku, a vendar brez narave človek ni nič<sup>121</sup> (Kojève 1980, 14). Takšne formulacije, kot tudi Heglova analiza razvoja ljudstev v *Filozofiji svetovne zgodovine* - seveda (zelo) rasistična - omogočajo, da tudi pri Heglu opazimo določeni materializem. Hegel misli človeka in ljudstva, analizira »materializacijo« duha skozi zgodovino, ter s tem odpira prostor tudi za mišljenje smotra v tostranstvu<sup>122</sup>.

Da pa Hegel čisto zares misli tudi naravo, in to nekakšno dialektiko na ravni materije<sup>123</sup>, najbolje ponazarja primer, ki ga sam Hegel navaja za lažje razumevanje dialektike in enotnosti čiste biti in čistega nič. »Čista svetloba in čista tema sta dve praznini, ki sta isto. Šele v določeni svetlobi – in svetloba je določena skozi temo –, torej v skaljeni svetlobi, ravno tako šele v določeni temi – in tema je določena skozi svetlobo –, šele v razsvetljeni temi je moč nekaj razločiti, ker imata šele skaljena svetloba in razsvetljena tema razliko na sami sebi in sta s tem določena bit, *obstoj*«<sup>124</sup> (Hegel 2001, 85).

Za konec tega sklopa o Heglovem razumevanju smotra in narave pa parafrazirajmo Hegla (1965, 202), ko pravi v *Enciklopediji*, da filozofija, in s tem tudi njegova idealistična filozofija, ni samo nujno v skladu z »naravnim izkustvom«, temveč je, še več, vsakršna filozofija in razvoj filozofije pogojen in ima za lastno predpostavko »empirično fiziko«. Nekaj podobnega pravi tudi drugje: »Kar je umno, to je dejansko, in kar je dejansko, to je umno« (Hegel 2013, 23). Kaj natančno je mislil z empirično fiziko, ne moremo sklepati<sup>125</sup>, a je vendar iz vsega do sedaj zapisanega jasno, da je sem prišteval tudi človeka v njegovi

<sup>121</sup> Hegel je bil blizu Schellinga, kajti Schelling je razvil subjektivni in tudi objektivni idealizem. Pri Schellingu je Absolut tako subjektiven kot objektivni. Subjektivna filozofija se izraža v transcendentalni filozofiji, objektivna pa v filozofiji narave. Te dve »znanosti« sta neločljivo povezani in tvorita absolut, »organsko celoto« (Bates 2004, xxxv).

<sup>122</sup> Iz tega zapisa se najbolje vidi da je Hegel bil zelo dobro poučen o procesih v naravi, procesih na ravni materije, ki pa jih je, nekako, kasneje posploševal v idealistični obliki. S historično obravnavo razvoja ljudstev, ki je (tudi) rasistična, je v dobri meri nekako tudi začrtal Marxovo dialektično metodo, oziroma historično preučevanje razvoja človeštva prek analize načina produkcije in odnosov v produkciji.

<sup>123</sup> Pri Heglu dialektika ni samo metoda, temveč tudi določen »zakon dejanskosti«. Dialektika je prisotna tako na ravni duha, kot tudi materije in zgodovine (Filipović 1979, 103).

<sup>124</sup> Engelsovo pojmovanje narave in dialektike je dokaj blizu Heglovemu razumevanju, oziroma Heglov »materializem« je mogoče bližji Engelsu kot pa Marxu, če ne upoštevamo zgodovinsko analizo v *Filozofiji svetovne zgodovine* ali pa *Fenomenologijo duha*.

<sup>125</sup> Ker je filozofija, posledično tudi Heglova idealistična filozofija, v skladu z izkustvom, potem je tudi Heglova idealistična dialektika izhajala iz dialektike v družbi, zgodovini, dialektike na ravni »materije«.

materialnosti čutnosti, v njegovi družbeni umeščenosti ter razmerjih, ne pa samo naravne, biološke in fizikalne, procese.

## 4 MARXOVA DIALEKTIKA – FILOZOFIJA ALI METODA?

Vprašanje metode in načina preučevanja družbenih, političnih in ekonomskih fenomenov je bilo pri samem Marxu morda nekoliko zapostavljeno, a hkrati tudi na nekaterih mestih, kot bomo videli v nadaljevanju, zelo jasno opredeljeno<sup>126</sup>. Pri njegovih »učencih«, marksistih, so se ravno pri vprašanju razumevanja filozofije in metode (tudi metodologije) pojavile zares velike razlike. Ontološka in metodološka vprašanja so delila »prave« marksiste (usklajene z vsakokratno partijsko linijo) od tistih nepravih, »revizionističnih« ali ne dovolj pozitivističnih in mehanicističnih marksistov<sup>127</sup>.

Vprašanje dialektike, kot tudi materializma, je tudi za nas ključnega pomena, če želimo odpirati prostor, če želimo omogočiti mišljenje in prakso komunizma tudi danes. Poglavje o metodi je nujno, kajti Marx ni želel izdelati končnega filozofskega sistema, ni želel vzpostaviti večnih in dokončnih resnic, kot tudi ne vnaprej točno določenega družbenopolitičnega in gospodarskega sistema, temveč se je zavzemal za to, da se začne

---

<sup>126</sup> Marxova metodologija bila zagotovo hegeljanska (McLellan 1975, 51). Marxova in marksistična dialektika, ki nista nujno isti, imata obe izvor v Heglovi metodologiji (Agar 2006, 160), kajti dialektika je bila tisti del Heglove filozofije, ki je bila najbolj radikalna (McLellan 1975, 22). Ob tem velja že tukaj poudariti, da je Marxova dialektika, ki jo je prevzel od Hegla, tudi drugačna od Heglove - pri Marxu gre za materialistično dialektiko (Pavlović 2012, 52).

<sup>127</sup> Po oktobrski revoluciji so se, tedaj že sovjetski, filozofi razdelili na dialektike in mehaniciste. Dialektike je nekako poosebljal Deborin, mehaniciste pa Buharin. Šele Stalin je, leta 1931, uspel preseči ta spor, ko je v enem dekretu izenačil dialektični materializem z marksizmom-leninizmom (Balibar 2002, 8). Za pregled konflikta med dialektiki in mehanicisti v Sovjetski zvezi glej Emery 1935.

proces osvobodjanja človeka prek revolucionarne prakse in komunizma<sup>128</sup>. Ko bomo razčistili ta vprašanja, ki zadevajo ontologijo, epistemologijo in metodologijo, bomo šele lahko prešli tudi na »vsebinska«, konceptualna vprašanja pri Marxu<sup>129</sup>. V prejšnjem poglavju smo na kratko pokazali kako lahko, v kontekstu nemške klasične filozofije, razumemo dialektiko. To nam bo služilo tudi kot osnova za razpravo o pomembnih ontoloških in metodoloških vprašanj pri Marxu in Engelsu.

#### 4.1 Dialektični in historični materializem

Ustaljena delitev okrog Marxove filozofije in metodologije se je dokončno ustalila s Stalinom in *Kratkim kurzom VKP (b)*. Gre namreč za delitev na »diamatovce« in »histomatovce«, oziroma na tiste, ki so bili zavezani dialektičnemu materializmu in tiste, ki so bolj sledili Marxu in njegovi historični analizi<sup>130</sup>. Po Stalinovi (Komisija CK VKP (b) 1946, 104) interpretaciji obstaja razlika med dialektičnim materializmom in historičnim materializmom glede na področje preučevanja:

*Dialektični materializem je svetovni nazor marksistično-leninske partije. Imenuje se dialektični materializem zato, ker je njegovo stopanje k prirodnim pojavom, njegova metoda proučevanja prirodnih pojavov, njegova metoda spoznavanja teh pojavov dialektična, njegova razlaga prirodnih pojavov, njegovo pojmovanje prirodnih pojavov, njegova teorija pa materialistična. Zgodovinski materializem je razširitev teh tez dialektičnega materializma na proučevanje družbenega življenja, uporaba tez dialektičnega materializma pri pojavih družbenega življenja, pri preučevanju družbe, pri proučevanju zgodovine družbe.*

---

<sup>128</sup> Težava je v tem, da so se iz »marksistične materialistične dialektike« (Rozental 1950) razvile nekoliko drugačne, vsekakor pa dosti bolj deterministične in pozitivistične formulacije. Zaradi tega lahko opazimo dokaj veliko razhajanje med tem, kaj sta Marx in Engels pisala, na eni strani, in na drugi strani kaj so pisali marksisti-pozitivisti od začetka 20. stoletja dalje.

<sup>129</sup> Pričujoče poglavje nam bo šele omogočilo, da naredimo miselni preskok in da mislimo komunizem v 21. stoletju, to pa pomeni tudi, da nadaljujemo tam, kjer se je Marx ustavil.

<sup>130</sup> »Ni ga bilo marksističnega teoretika, da ne bi prišel prej ali slej pod udar »nepopačenega marksizma-leninizma«, ki ga v polemikah potem predstavljajo obskurni uradniki« (Debenjak 1974, 15).



Za boljše razumevanje moramo ta dva koncepta malo bolje razložiti<sup>131</sup>. Stojković (1974, 52–53) trdi, da je dialektični materializem »filozofska znanost marksizma«, je del marksizma, ni pa enak marksizmu. Kot smo že videli, marksizem tvorita vsaj še (kritika) politične ekonomija in politologija/sociologija. Dialektični materializem je »filozofija marksizma«, kot tudi metoda in pogled na svet<sup>132</sup> (Stojković 1974, 61). Iz tega lahko sklepamo, da naj bil bi dialektični materializem enak Marxovemu materializmu in dialektiki, njegovi filozofiji. A moramo izpostaviti, da McLellan (1975, 36) vztraja pri tem, da nam dejstvo, da Marx nikjer ne uporablja besedne zveze »historični materializem«, še manj pa »dialektični materializem«, veliko pove<sup>133</sup>.

Pri takšnih opredelitvah se pojavi več težav. Prvič, predpostavlja se, da gre v procesih v naravi za enake procese kot v zgodovini in družbi. Dialektika v naravi naj bi temeljila na enakih procesih kot družbeno-zgodovinska dialektika (Zaječaranović 1987, 349). Vendar Marx nikjer ne govori o dialektiki narave, ki je neodvisna od človeka in njegove praktične dejavnosti (Mikecin 1968, 52). Moramo tudi izpostaviti, da mladi Lukács govori o dialektiki, ki je možna samo na ravni družbe in zgodovine, ne pa o dialektiki v naravi (Lukács 1971, 24; glej tudi Mikecin 1977, 73–74). Drugič, problem je že v tem, da se predpostavlja, da je bil dialektični materializem vzrok za nastanek historičnega materializma. Po drugi strani pa recimo Kos (1970, 118), ki tudi sledi takšni delitvi, jasno pove, da se je Marx ukvarjal predvsem s preučevanjem zgodovine in družbe. Tretjič, dialektični materializem je ontološki pogled na svet in tudi filozofski sistem<sup>134</sup>. Marx sam pa je zelo ostro nasprotoval kakršni koli filozofiji - oziroma, niti ni nasprotoval, temveč jo je mislil odpraviti tako, da jo udejanji. Marxov materialistični pogled na svet nima nikakršne povezave z dovršenim filozofsko-ontološkim sistemom<sup>135</sup>. Marx ni želel narediti neke nove materialistične filozofije<sup>136</sup>, ki bo

---

<sup>131</sup> Za religiozno kritiko dialektičnega in historičnega materializma glej Višeslavcev 2014.

<sup>132</sup> Debenjak (1988, 94) pravi, da je Plehanov bil tisti, ki je prvi uporabil ta izraz, med tem ko Mikecin (1968, 26) piše, da je Joseph Dietzgen, na katerega se tudi Engels sklicuje, bil prvi, ki je že leta 1886 uporabil besedno zvezo dialektični materializem. Kakorkoli, jasno je, da so dialektični materializem (pod tim imenom) razvili šele Plehanov in Lenin (Kos 1970, 117–18). Pomembno mesto v nastajanju dialektičnega materializma pa je imel tudi Buharin, ki je dodelal ideje Plehanova in Lenina (Mikecin 1968, 24).

<sup>133</sup> Že tukaj lahko povemo, da nimamo nič proti nekemu formalnemu razlikovanju med dialektičnim in historičnim materializmom, moti pa nas, da se takšno razlikovanje, retrospektivno in popolnoma napačno, pripisuje samemu Marxu. Zagotovo pridejo v zagato vulgarni pozitivisti/marksisti, ko berejo pri Marxu sledeče: »Naravoslovje bo postalo pozneje prav tako znanost o človeku, kot bo znanost o človeku obsegala naravoslovje: bo ena znanost« (Marx 1979c, 342).

<sup>134</sup> Dialektični materializem se zelo razlikuje od »smisla Marxove misli« (Mikecin 1977, 21).

<sup>135</sup> Marx je bil filozof po izobrazbi, a se je ognil zgolj filozofski analizi konceptov (Wilde 1999, 276).

<sup>136</sup> V Jugoslaviji so »filozofi-marksisti« že leta 1960 zavrnili Stalinov pozitivizem in teorijo odseva ter se zavzeli za »Marxovo teorijo prakse« (Supek 1965, 898). Vendar, tukaj moramo dodati, da niti Lenin ni bil vulgarni pozitivist, kajti kot pravi: »Človeška zavest ne le odraža objektivni svet, temveč ga tudi ustvarja« (Lenin 1976; glej tudi Glezerman 1949, 32). Tukaj Lenin nasprotuje teoriji odseva, ki je postala osnova za dialektični materializem.

temeljila na dialektiki (glej Mikecin 1968, 17) - to je tisto, kar so naredili iz Marxove epistemologije in metodologije preučevanja pojavov vulgarni pozitivisti in mehanicisti.

Veliko je zagat, če želimo govoriti o Marxovi epistemologiji kot o filozofiji. Namreč, Marx je verjetno poskušal oblikovati, iz današnje perspektive vsekakor, najpomembnejšo »antifilozofijo moderne dobe« (Balibar 2002, 9–10). Marx ni zavračal filozofijo kot tako (Rockmore 1983, 183), temveč govori o odpravi filozofije, ki predstavlja uresničitev filozofije<sup>137</sup>, gre za odpravo (*Aufhebung*) filozofije v obliki revolucionarni prakse (Caton 1972). Pri Marxu je to napredovanje k materializmu vedno pomenilo tudi premik k »revolucionarni materialistični politiki« (Korsch 1978, 222), ter uresnitvi filozofije<sup>138</sup>.

Po smrti Marxa je boj proti filozofskemu idealizmu postal še pomembnejši, kajti takrat je prišlo do preporoda idealizma tako v Nemčiji kot tudi v Skandinaviji. Engels je tako po Marxovi smrti zopet začel pisati o filozofskem materializmu in si je zadal za cilj, da vzpostavi povezavo med materialistično dialektiko in filozofskim materialističnim pogledom na naravo, svet in vesolje (Korsch 1978, 219–20). Se pravi da je Engels, lahko rečem celo iz političnih pobud, zašel na pot oblikovanja filozofskega sistema. A kot bomo videli, niti Engels ni bil vulgarni pozitivist, temveč se je zelo dobro zavedal, da je orodje za vsak politični boj konkretna zgodovinska analiza.

## 4.2 Racionalna ali materialistični dialektika kot metoda

Zanimivo je, da Rozental (1950), ki ga mimogrede tudi uvršajo v »diamatovce«, poimenuje svojo knjigo *Marksistična dialektična metoda*, ter dokaj dosledno uporablja izraza »marksistična dialektika« ali »materialistična dialektika«, ter se poskuša izogniti, pa čeprav mu ne uspe popolnoma, izrazom dialektični in historični materializem. Hkrati pa je že v naslovu poudarjeno, da gre za metodo, ne za filozofsko-ontološki sistem, ki bi se imenoval dialektični materializem.

---

<sup>137</sup> Filozofija kot taka, kot razlaga sveta, ki ostaja zgolj na ravni ideje nikakor ne pripomore k revolucionarni praksi in razrednemu boju. Zaradi tega Marx govori o drugačni filozofiji, ki se ne more drugače odpraviti kot pa da se udejanji v materialni dejanskosti (Mikecin 1977, 9–10).

<sup>138</sup> Seveda pa ne trdimo, da Marxa ni možno brati in razumeti kot filozofa - le, da potem za njegovo filozofijo ne uporabljamo koncept dialektičnega materializma, temveč »marksistična filozofija«, ali pa »filozofija prakse« (Mikecin 1968, 25). Marxova filozofija je vedno treba razumeti kot »razmerje med mišljenjem in dejanskostjo« (Colletti 1982, 162).

Engels je bil nemalokrat izpostavljen ostrim kritikam za vulgarizacijo Marxovih idej, vendar Engels<sup>139</sup> nikjer ne govori o dialektičnem materializmu, temveč o materialistični dialektiki: »S tem pa je postala dialektika pojmov le zavedni odsev dialektičnega gibanja resničnega sveta, in s tem sva postavila Heglovo dialektiko na glavo – ali narobe, z glave, na kateri je stala, spet na noge. In to materialistično dialektiko, ki je bila dolga leta naše najboljše delovno sredstvo in najino najostrejšo orožje, prav nenavadno nisva odkrila samo midva, temveč jo je poleg naju še, neodvisno od naju in celo Hegla, znova odkril neki nemški delavec, Joseph Dietzgen« (Engels 1975, 468). Engels govori o »delovnem sredstvu«, o metodi, ki je omogočila Marxu in njemu, da podata kritiko kapitalizma in meščanske družbe. Še malo prej Engels vztraja, da gre za iste principe tako v zunanjem svetu kot tudi v formah mišljenja: »Pojme naše glave smo spet materialistično razumeli, kot odslikave dejanskih reči, ne pa dejanske reči kot odslikave te ali one stopnje absolutnega pojma«<sup>140</sup> (Engels 1975, 467). Vendar je treba te resnične stvari razumeti v kontekstu družbenih in političnih odnosov. Engels nikoli ni želel zaobiti in opustiti zgodovine, kot osrednjega konteksta »človeškega življenja«, res pa je, da je poskusil, kot smo videli zaradi političnih in ideoloških bojov, dialektiko prenesti tudi na »naravo po sebi«<sup>141</sup> (Pažanin 1966, 119).

Marx in Engels sama poudarita, da je za njiju edina prava znanost zgodovina<sup>142</sup>. V *Nemški ideologiji* Marx in Engels jasno zapišeta: »Poznamo le eno samo znanost, znanost zgodovine. Zgodovino je mogoče opazovati z dveh strani, razdeliti na zgodovino narave in zgodovino ljudi. Obeh strani pa ne gre ločevati: kar obstoje ljudje, se zgodovina narave in zgodovina

<sup>139</sup> Sklicevanje na Engelsove primere treh zakonov dialektičnega materializma nima smisla. Poglejmo zakaj - Engels (1953) je v *Dialektiki prirode* (to delo je izšlo posthumno) jasno izpostavil, da je on zgolj prevzel te zakone od Hegla. Engels govori o treh zakonih dialektike in ne dialektičnega materializma. Tri zakona dialektike so: zakon enotnosti protislovij, zakon prehoda kvantitete v kvaliteto in obratno ter zakon negacije negacije. Zanimivo je, da je Engels že v *Anti-Dühringu*, ko je obravnaval zakone dialektike, govoril tudi o družbi in ne samo o »naravnih« fenomenih. Namreč, prehod iz kvantitet v kvaliteto Engels razloži na primeru količine denarja, ki je potrebna da postane kapital. Ni že vsaka vsota nakopičenega denarja kapital. Šele določena količina denarja postane kapital in ne več samo nakopičeni denar (Engels 1946, 128–29). Zakon negacije negacije Engels razloži na ravni zgodovinskega razvoja filozofije. Ostajal je antični materializem, ki se je »umaknil« idealizmu, ker ni bil dovolj dovršen nauk. Sedaj pa se je pojavil Marxov materializem, novi materializem utemeljen v dialektiki, ki odpravlja (v nemškem pomenu besede *Aufhebung*) idealizem, a prevzema dialektiko, kot tudi določene elemente antičnega materializma (Engels 1946, 143). Iz tega vidimo do kakšne vulgarizacije je prišlo. Engels ne loči strogo med družbo/politiko in naravo, ko govori o »materialistični dialektiki«. Ne gre za Stalinov dialektični materializem.

<sup>140</sup> To je zagotovo mesto, iz katerega je kasneje nastala teorija odseva in vulgarizacija marksistične dialektične metode.

<sup>141</sup> Dialektika na ravni narave ni nikoli neodvisna od človeka, od prakse (Zaječaranović 1987, 349).

<sup>142</sup> Težko pa je tako mehansko ločiti med različnimi deli marksizma, kajti pri Marxu je vedno šlo za kombiniranje in združevanje različnih pristopov in »ved«. *Kapital* ne moremo brati samo filozofsko, ekonomsko, sociološko ali politološko, temveč moramo slediti tej enotnosti pri Marxu, ki pa je izkazana v njegovi metodi in v Engelsovemu »historičnemu materializmu« (Mikecin 1968 21).

ljudi medsebojno pogojujeta« (Marx in Engels 1979b, 17). Tako že v začetku, na sami metodološki ravni, vidimo da strogo ločevanje med zgodovino, družbo in politiko ter naravo, oziroma med historičnim in dialektičnim materializmom ni utemeljeno v misli Marxa in Engelsa. Narava je predvsem družbena in ima temelj v razredni delitvi. »Zaradi tega, ker je družbena, ima narava specifično zgodovinski značaj, ki je v različnih obdobjih različen« (Korsch 1978, 242). Potem je jasno, da se s pomočjo dialektične metode preučuje zgodovino, še bolj natančno specifične oblike družbenoekonomske formacije<sup>143</sup>.

Pri Marxu je zgodovinsko preučevanje konkretne družbenoekonomske formacije izjemnega pomena (Colletti 1982, 156). »Dialektična metoda je historična; dialektična analiza je prav zato nezastarljiva samo toliko časa, dokler jo nadaljujemo, brž ko smo jo zaustavili, pa leži rezultat pred nami kot 'mrtvo truplo'. Dialektična analiza se nadaljuje, če ves čas reflektira **vs**o zgodovino in se ves čas povrača k izhodiščem analize. Od dogmatizma in revizionizma jo loči prav to: kot zanjo vsak rezultat v izolaciji pomeni 'mrtvo truplo', tako je zanjo vsaka 'tendenco', kot pravi Hegel, v izolaciji od 'rezultata' 'golo zaganjanje'« (Debenjak 1981, 152).

Pri Marxovi dialektični metodi je pomembno, da protislovja obstajajo v dejanskosti (Zaječaranović 1987, 324), materializem in dialektična metoda sta pri Marxu neločljivo povezana. »Svojo metodo raziskovanja in metodo prikazovanja rezultatov sta Marx in Engels imenovala 'dialektika'; če pa sta hotela poudariti razloček svoje metode nasproti denimo Heglovi, sta govorila o 'racionalni' ali pa 'materialistični dialektiki'« (Debenjak 1988, 93). Marx z dialektično metodo analizira različne zgodovinske produkcijske načine. Gre za vprašanje, kako na empirični ravni najti in identificirati določene specifične lastnosti konkretne zgodovinske formacije<sup>144</sup> (Kain 1980, 294–95). Vendar, Marxov materializem nikakor ni enak empirizmu. Marx je sebe razumel kot materialista, a vendarle na drugačen način kot so sebe razumeli francoski materialisti 18. stoletja. Marxov materializem temelji na tem, da se preučuje človeka in »materialne pogoje produkcije« (McLellan 1975, 37), oziroma to, kar se dogaja v sferi produkcije, razmerja moči, način produkcije, obliko prilaščanja, itd.

---

<sup>143</sup> Marx nikjer ne piše o naravi, o neki »ontološki«, od človeka neodvisni naravi. Narava, tako kot tudi človek, je »[p]rvi predmet človeka« (Marx 1979c, 342).

<sup>144</sup> Kljub temu, da tudi v tem pogledu obravnavamo Marxa in Engelsa skupaj, je pogosto prišlo do ugovorov, ko je govora o dialektiki in materializmu. Med Marxom in Engelsom naj bi obstajale velike, nepremostljive razlike glede tega vprašanja. Seveda, to je ena možna interpretacija - Marx in Engels se močno razlikujeta glede razumevanja sveta, narava, družbe in dialektike. Engels naj bi bil začetnik dialektičnega materializma, ki se potem prenese na Lenina in teorijo odseva, ki kulminira v stalinističnem pozitivizmu in mehanicizmu. Vendar, če je to res tako, potem ostaja nejasno, kako sta lahko Marx in Engels tako dolgo sodelovala in kako je lahko Marx napisal poglavje o politični ekonomiji »Iz kritične zgodovine« v *Anti-Dühringu* (Vranicki 1966, 107). Iz tega, in tudi iz prejšnjih poudarkov moramo zapisati, da Engels ni bil vulgarni pozitivist in mehanicist.

Marx izrazov, kot so »materializem«, »materialni odnosi«, ipd. ne uporablja v nekem ontološkem smislu, kjer je materija vedno in povsod nadrejena ideji, praksi. Pri Marxu je materializem vedno v kontekstu narave, produkcije, dejanskosti, materije, ki pa je posredovan s človeško prakso. Materializem je pri Marxu vedno vezan na »človekovo produkcijo in reprodukcijo življenja« (Mikecin 1968, 25). Marx ni bil niti »metafizični materialist«, ki bi povsod videl prednost, primarnost materije (McLellan 1975, 37). »Misli vladajočega razreda so v vsakem obdobju vladajoče misli, tj., razred, ki je vladajoča materialna družbena moč, je hkrati vladajoča duhovna moč. Razred, ki razpolaga s sredstvi za materialno proizvodnjo, razpolaga s tem hkrati s sredstvi za duhovno produkcijo /.../ Vladajoče misli niso nič drugega, kot idejni izraz vladajočih materialnih razmer, v misli zajeta vladajoča materialna razmerja« (Marx in Engels 1979b, 57). To je Marxov materializem - tisti razred, ki obvladuje produkcijo, obvladuje tudi produkcijo idej in duha.

Če je »Hegel izhajal iz ideje«, potem je Marx vse podvrgel empiričnemu preučevanju (Korsch 1978, 229). In ravno to je tista ključna značilnost Marxove metode. »Predpostavke, s katerimi začnemo, niso nobene samovoljne, niso nobene dogme, so dejanske predpostavke /.../ To so dejanski individui, njihova akcija in njihovi materialni življenjski pogoji, tako tisti, na katere so bili naleteli, kot tisti, ki so jih ustvarili s svojo lastno akcijo. Te predpostavke je torej mogoče konstatirati po čisto empirični poti« (Marx in Engels 1979b, 17–18). Marx govori o empiričnem raziskovanju življenjskih pogojev ljudi, ki pa je osnova za dialektično razumevanje zgodovine: »Formalno se mora način prikaza vsekakor razlikovati od načina raziskovanja. Raziskovanje si mora podrobno prisvojiti snov, analizirati njene različne razvojne forme in poiskati notranjo vez med njimi. Šele ko je to delo opravljeno, je mogoče ustrezno prikazati resnično gibanje« (Marx 2012, 21).

Marx govori o lastni metodi kot o »racionalni dialektiki«<sup>145</sup>, ki kot metoda razbija ideologije in predstavlja tudi moč v rokah revolucionarnega razreda – proletariata: »V svoji mistificirani obliki je bila dialektika nemška moda, saj se je zdelo, da povečuje obstoječe. V svoji racionalni podobi je za meščanstvo in njene doktrinarne glasnike pohujšanje in grozota, saj v pozitivnem razumevanju obstoječega hkrati vključuje razumevanje negacije, nujnega propada obstoječega, saj vsako nastalo formo pojmuje v toku gibanja, torej tudi z njenega minljivega

---

<sup>145</sup> Glede na to, da Marx govori o »racionalni dialektiki«, ki je hkrati tudi »kritična in revolucionarna«, postavi sebe kot naslednika razsvetljenstva in tudi Enciklopedistov (Ellenstein 1986, 242). Tudi Pavlović (2012, 61) trdi, da je Marx eden izmed zastopnikov razsvetljenstva.

gledišča, ker si z ničimer ne dovoli imponirati, ker je po svojem bistvu kritična in revolucionarna» (Marx 2012, 22).

Pri Marxu ne gre za čisto ontologijo, celo niti pri Engelsu ne, sploh če analiziramo določene primere treh zakonov dialektike, ki jih sam Engels predstavi<sup>146</sup>. To, kar so v začetku 20. stoletja naredili z dialektičnim materializem, nima skorajda nikakršne zveze z Marxom in njegovo analizo, ki temelji na kombiniranju zgodovine in antropologije<sup>147</sup>, in je ravno zaradi tega »radikalna kritika nečloveškega sveta« (Petrović 1965a, 617–18). Marxova teorija ni nikoli stremela k vzpostavljanju večnih in dokončnih resnic, temveč jo lažje označimo za »metodo za ustvarjanje zgodovine« (Hook 1962, 60). Marxova »filozofija« ni nikoli samo ontologija ali čista antropologija,<sup>148</sup> temveč gre za vzpostavljanje povezav in odnosov med abstraktnimi vprašanji in vprašanji, ki zadevajo vsakdanjik človeka, ki je naravno, historično bitje in družbeno umeščeno bitje<sup>149</sup> (Petrović 1965b, 873).

Materialistična, ali racionalna, dialektika je metoda marksizma. Engels pa je pisal tudi o »historičnem materializmu«, pri katerem gre »/.../za označitev tistega pojmovanja o poteku svetovne zgodovine, ki vidi končni vzrok in odločilno gibalno silo vseh važnih zgodovinskih dogodkov v ekonomskem razvoju družbe, v spremembah načina produkcije in menjave, v cepitvi družbe na različne razrede, ki od tod izvira, ter v medsebojnih bojih teh razredov« (Engels 1979a, 567–68). Historični materializem<sup>150</sup> je kvečjemu epistemologija marksizma, ki ni zaprt in dovršen filozofsko-ontološki sistem, temveč je lahko le »znanost o družbi in zgodovini«<sup>151</sup> (Lefebvre 1960, 30).

---

<sup>146</sup> Kasneje so pisali o treh zakonih dialektičnega materializma, kar je v nasprotju z Engelsom in njegovim razumevanjem dialektike.

<sup>147</sup> Ob tem tudi kritiko politične ekonomije, pa tudi ontologije.

<sup>148</sup> Pri Marxu so filozofska vprašanja vedno vezana na konkretne težave družbe, človeka (Hook 1962, 24).

<sup>149</sup> Za podrobno analizo in refleksijo Marxove metode, od vprašanj ontologije, epistemologije do metodologije in metode glej Ollman 2003, 135–56.

<sup>150</sup> Kain (1982) izpostavlja, da je Engelsov »historični materializem« dosti bolj determinističen od Marxovega, a vendar istočasno trdi, da Engels ni »kriv« za oblikovanje filozofskega in ontološkega pogleda na svet in naravo. Tukaj naj bi si bila Marx in Engels bližje, kot pa pri sami uporabi »historičnega materializma«.

<sup>151</sup> Marx ustvarja zgodovinsko, družbeno in politično umeščeno znanost za preučevanje razvoja družbe, ki »anticipira življenje in se v njemu potrjuje« (Colletti 1982, 164).

## 5 ČLOVEK V PRIMEŽU KAPITALISTIČNI ODTUJITVE

Vprašanje komunizma lahko pri Marxu razumemo zelo enostavno. Lahko sledimo pozitivistični liniji, in interpretiramo dve fazi komunizma iz *Kritike Gothskega programa* tako, da je nižja faza »komunistične družbe« socializem, druga, višja, faza pa komunizem - brezrazredna družba (Marx 1979e, 493). Vendar, če želimo celoten pojem in prakso komunizma razumeti v kontekstu osvobajanja človeka in družbe<sup>152</sup>, v zgodovinskem kontekstu, tako kot je Marx preučeval fenomene, kot drugačen način političnega udejstvovanja in prakse, se zadeva lahko kaj hitro zakomplicira<sup>153</sup>. Tako je že sedaj jasno - kako priti do komunizma, na ravni analize, je več poti. Tukaj bomo ubrali daljšo pot, saj se nam to zdi nujno, če želimo razložiti kompleksnost komunizma, na katera vsa vprašanja lahko komunizem kot praksa ponudi odgovor in če želimo pokazati tudi kaj je smoter komunizma. Spregovorili bomo najprej o odtujitvi, razumevanju človeka in družbe pri Marxu ter na koncu tudi o vprašanju razrednega boja in revolucije. Gre za tri tematske sklope, iz katerih bomo

---

<sup>152</sup> Ker je proces osvobajanja in osvoboditve človeka v samem središču Marxove analize in kritike (Vranicki 1975b, 12), potem moramo tudi komunizem misliti ravno v tem okvirju osvobajanja človeka.

<sup>153</sup> Marx malokrat uporablja izraz »komunizem«, sploh pa redko v »zrelih« delih.

kasneje lahko naredili drugačne zaključke, drugače razumeli komunizem<sup>154</sup> ter s tem odprli prostor za politično delovanje.

### 5.1 Odtujitev kot temelj kapitalističnega odnosa

Za stalinistične filozofe je Marx, »mladi« Marx, ki se ukvarja s problemi odtujitve in samoodtujitve še ne pravi Marx, Marx, ki še vedno sledi Heglu<sup>155</sup>. Šele, ko Marx opusti ta vprašanja iz svoje analize, pa čeprav so vedno posredno ali neposredno prisotna tudi v kasnejših delih Marxa, postane za stalinistične filozofe pravi Marx<sup>156</sup> (Debenjak 1974, 41). Tako je vprašanje odtujitve v »kanonskemu« marksizmu-leninizmu vedno izostalo<sup>157</sup>. Že Garaudy je v kritiki Stalina<sup>158</sup> (*Stalinove napake v filozofiji*) in »njegovega« marksizma-leninizma opazil, da je vprašanje odtujitve popolnoma zanemarjeno<sup>159</sup>, kar pa je bila direktna posledica vulgarnega pozitivizma II. in III. Internacionale, kot tudi Stalinovih vložkov<sup>160</sup> (Supek 1965, 900–901).

---

<sup>154</sup> Basso (1981, 52–53) opredeli štiri ohlapne tematske sklope, ali nivoje raziskovanja, ki se nahajajo v središču pozornosti pri Marxu. Najprej je prisotno vprašanje človeka, razvoja, svobode, odnosov v družbo in odtujitve. Drugič, pri Marxu je pomembno vprašanje zgodovine, ki je produktivna dejavnost. Tretjič lahko govorimo o analizi kapitalistične produkcije, gre za kritiko politične ekonomije. V zadnji tematski sklop pa sodita vprašnji revolucije in spremembe *statusa quo*. Vsa štiri nivoja, štiri tematska sklopa, so povezana. Odtujitev, dehumanizacija je zgodovinski proces, ki je posledica produkcijskih razmerij, kapitalistični sistem predstavlja kulminacijo odtujitve, revolucija pa naj bi ukinila odtujitev in spremenila produkcijske odnose. Trem sklopom bomo tudi v naši analizi posvetili pozornost, pokazali povezanost vsakega izmed vprašanj s komunizmom, ter na koncu prišli tudi do vprašanja kaj je, če sploh je, komunizem, oziroma kaj je smoter komunizma.

<sup>155</sup> S tem vprašanjem se niso ukvarjali v zgodovinski materializaciji določenih Marxovih, predvsem pa Leninovih, pogledov na družbo in politiko, kajti kaj hitro bi lahko v real-socializmu ugotovili, da fenomen odtujitve ni izginil, temveč je mogoče še bolj prisoten in na delu, kot v razvitih kapitalističnih državah.

<sup>156</sup> Namerno so izpuščali dve tendenci, ki pri Marxu gresta skupaj v analizi meščansko-kapitalistične formacije. Gre za dialektično razmerje med stalnim in čedalje hitrejšim razvojem produkcijskih sredstev in produkcijskih zmožnosti, po drugi strani pa imamo čedalje večji antihumanizem - gre za vprašanje odtujitve in pa dehumanizacije človeka. Stalinizem je popolnoma zanemaril in izobčil ta drugi moment Marxove misli, ki je omogočil, da se razvije real-socializem v Sovjetski zvezi, takšen kakršen je bil (Supek 1965, 900–01).

<sup>157</sup> Že ko so se prvič pojavili *Rokopisi 1844* leta 1932 v Sovjetski zvezi je med marksisti postalo ključno vprašanje, ali slediti »mlademu« ali »zrelemu« Marxu, ali slediti konceptu odtujitve ali pa eksploatacije. Nihče pa ni problematiziral te delitve, kot tudi ne, da obstaja tesna povezanost med odtujitvijo in eksploatacijo, še posebej, če se bere *Grundrisse* (Sharma 1979). Mezdno delo, ki omogoča črpanje presežne iz dela, je izvor odtujitve (Zimmer 2010, 169–70). Iz tega lahko razumemo zakaj Fromm (1980, 44–45) vztraja pri temu, da je koncept odtujitve (ne pa tudi sama beseda) v samem središču pri Marxu ne samo v »mladih« spisih, temveč tudi v *Kapitalu*.

<sup>158</sup> McLellan (1971) pomenljivo naslovi svojo knjigo: *Marx before Marxism* - se pravi, da piše o Marxu, pred marksizmom, oziroma o Marxu, ki ni bil vključen v kanon marksizma.

<sup>159</sup> Koncept odtujitve je tisti, ki omogoča, da vidimo kontinuiteto v Marxovemu pisanju (McLellan 1971, 216; Glej tudi Pavlovič 2012, 56–57).

<sup>160</sup> V Jugoslaviji so »filozofi-marksisti« že leta 1960 zavrnilo Stalinov pozitivizem in teorijo odseva ter se zavzeli za »Marxovo teorijo prakse« (Supek 1965, 898), kar pa je pomenilo branje Marxovih zgodnjih del in vztrajanje na humanizmu ter praksi.



Tukaj se moramo zopet, vsaj za trenutek, ustaviti pri razmerju Marx-Hegel in Marx-Feuerbach, kajti že pri Heglu in Feuerbachu najdemo opredelitve in problematiziranje fenomena odtujitve<sup>161</sup> (Basso 1981, 60). Koncept odtujitve pomemben že pri Heglu, pri mladoheglovcih pa je nekako prišel še bolj v ospredje<sup>162</sup> (Hampsher-Monk 2011, 498). A za Marxa odtujitev ni, kakor pri Heglu, proces v katerem duh preslikava sebe v drugega, ki pa se preseže, ko se duh zave tega procesa<sup>163</sup> (Schmidt 2014, 23). Lukács (1959) v *Mladem Heglu* nameni eno celotno poglavje analizi koncepta odtujitve, ki ga naslovi: *Odtujitev kot centralni filozofski pojem Fenomenologije duha*. Pri Heglu je narava zgolj odtujitev duha, »večna odtujitev duha«<sup>164</sup> (Lukács 1959, 587). Takšne koncepcije so bile za Marxa veliko premalo.

Za Feuerbacha je religija, kot smo tudi videli, najbolj zgovoren primer (samo)odtujitve. Bolj kot je bog močnejši, tem manj prostora je za človeka (Fromm 1980, 42). Pri Feuerbachu se odtujitev lahko preseže, ko se človek zave, da je religija zgolj njegov lastni produkt<sup>165</sup> (Hampsher-Monk, 2011, 498–99). Vendar, za Marxa odtujitev ne predstavlja, kot pri Feuerbachu proces, v katerem ljudje lastno nesrečo in nezadovoljstvo projicirajo, preslikavajo v religijo. Ne pri Heglu in ne pri Feuerbachu odtujitev ni vezana na razmerja moči in odnose v sferi produkcije<sup>166</sup>.

»Mladi« Marx je, sledeč Feuerbachu, veliko pisal o religiji kot o posebni obliki odtujitve. A kot bomo videli senikoli ni ustavil samo pri religiji. Religija je človeški produkt, vendar religija »vlada« nad človekom (Basso 1981, 63–64). »Religija je le iluzorno sonce, ki kroži okoli človeka toliko časa, dokler sam ne začne krožiti okoli sebe« (Marx 1979a, 192). Religija ni sama po sebi problematična, kot izraz samoodtujitve človeka. Samoodtujitev je izraz ekonomskih, političnih in družbenih struktur (Löwith 1993, 95), ter nastane kot izraz »realnih potreb ljudi«, oziroma gre za »posredovanje družbenih iluzij« (Turner 1999, 321). Religija je zgolj odraz odtujenosti v materialni dejanskosti. Religijsko verovanje je zgolj alegorija za

<sup>161</sup> Sicer smo o nekaj besed tej tematiki namenili že v poglavju o izvorih marksizma, a ne bo škodilo če na kratko ponovimo ključne poante.

<sup>162</sup> O odtujitvi sta pisala tako Fichte kot tudi Schelling (Lukács 1959, 583).

<sup>163</sup> Del *Fenomenologije*, ki je najbolj »navdušil« in zaposlil Marxa je bil poglavje: *Sebi odtujeni duh. Omika* (*Spirit in Self-Estrangement - the discipline and culture of civilization*) (Easton 1961, 194).

<sup>164</sup> Ravno preseganje takšne idealistične razlage odtujitve je bila pot za Marxa, da odpravi tudi idealistično dialektiko (Lukács 1959, 592).

<sup>165</sup> Ključni premik, ki ga je Feuerbach naredil, je ta, da je v središče postavil človeka in ne Boga (Bell 1959, 937).

<sup>166</sup> Vsekakor se tudi Marx do določene mere strinja s Heglom in Feuerbachom, da je odtujitev delno povezana z »napačno zavestjo«. A odtujitev pri Marxu ni neposredni rezultat napačne zavesti (Wood 2004, 13).

družbeno in ekonomsko življenje<sup>167</sup> (Hampsher-Monk 2011, 500). Religija je izraz obstoječega sveta, ki temelji na (samo)odtujitvi<sup>168</sup>. Zaradi tega je nujno odpraviti razmere, ki omogočajo obstoj religije. Ko ne bo več materialnih pogojev, ki bi zahtevali iluzije, niti ne bo več potrebe po religiji. Od tu izvira Marxov slaven stavek, da je religija »opij za ljudstvo«<sup>169</sup> (Marx 1979a, 192). Ključen Marxov prispevek k celotni analizi odtujitve tiči v tem, da »[k]ritika nebes se s tem spremeni v kritiko zemlje, kritika religije v kritiko prava, kritika teologije v kritiko politike« (Marx 1979a, 192–93).

Če pustimo ob strani Marxovo kritiko religije, je Marx najpomembnejšo analizo in kritiko (samo)odtujitve naredil v analizi zgodovinske oblike kapitalistične produkcije. Ta kritika odtujitve ni transhistorična, kajti Marx ne jemlje človeka, ki naj bi bil vedno isti in nespremenjen, temveč analizira konkretnega zgodovinskega človeka<sup>170</sup>. Marx je po *Uvodu Kritike Heglove filozofije prava*, kjer je, kot smo videli, sledil vprašanju religije in odtujitve, leta 1844 začel pisati o odtujenem delu (Fromm 1980, 43). Tako pridemo do *Pariških rokopisov 1844*<sup>171</sup> (*Ekonomsko-filozofski rokopisi*, ali *Kritika nacionalne ekonomije*), kjer Marx posebej obravnava koncept odtujitve<sup>172</sup>.

Že sedaj lahko izpostavimo, da je privatna lastnina v samem središču analize odtujitve. Marx je zelo jasen - zaradi privatne lastnine in kapitalističnih produkcijskih odnosov pride do (samo)odtujitve<sup>173</sup>. Ker je celotna menjava utemeljena na privatni lastnini, potemtakem privatna lastnina določa način produkcije. Privatna lastnina določa organiziranje produkcije in

---

<sup>167</sup> Možnost za emancipacijo, in to politično, Marx vidi v temu, da se religijo »prežene iz javnega v zasebno pravo« (Marx 1979f, 162).

<sup>168</sup> »V tako imenovani krščanski državi ima sicer veljavo odtujitev, ne pa človek« (Marx 1979f, 167).

<sup>169</sup> Religija je pri Marxu samo ena izmed oblik ideologije, »napačne zavesti« (Turner 1999, 323).

<sup>170</sup> Marx je celotno meščansko-kapitalistično formacijo, vsaj v mladosti, razumel prek (samo)odtujitve (Löwith 1993, 90).

<sup>171</sup> *Ekonomsko-filozofski rokopisi 1844* so sestavljeni iz več esejev. Najprej je vključen uvod, kjer Marx izraža določeno hvaležnost in privrženost Feuerbachu ter se tudi zavzema za preseganje kritike religije in Heglove filozofije. Prvi rokopis se osredotoča na klasično politično ekonomijo, profit, rento, kapital, delo, zaključí pa se z esejem o odtujitvi. Drugi rokopis je koherenten spis o privatni lastnini. Tretji rokopis je znova sestavljen iz več različnih esejev. V prvem se Marx ukvarja z odnosom privatna lastnina-delo, temu sledi spis o odnosu med komunizmom in privatno lastnino. Naslednji esej v tretjem delu analizira delitev dela. V naslednjem Marx analizira denar, v zaključnem esej pa obravnava Heglovo filozofijo v celoti (Marx 1979c, 245–398). Vsekakor pa je jasno, da delo ni koherentno, ter da *Rokopisi* verjetno nikakor niso bili mišljeni za izdajo, zagotovo pa ne v obliki, kot so bili objavljeni (Hampsher-Monk 2011, 498). *Rokopisi* se začnejo kot antropološka analiza, končajo pa kot (kritika) politične ekonomije (Bell 1959, 939). Za zelo dvoumne reakcije na *Rokopise 1844*, ki so se v obliki enega dela prvič pojavili v Sovjetski zvezi leta 1956, glej Šarac 1967, 406–419.

<sup>172</sup> Odtujitev je možna le pri bitju, ki vsebuje določeno zmožnost, potencial (Svendsen 2012, 42).

<sup>173</sup> Negri (2010, 158) celo trdi, da je tudi javno dobro, državna lastnina, in ne samo privatna lastnina, oblika odtujitve od skupnega (*commons*).

procesa ustvarjanja<sup>174</sup>. Vendar, privatna lastnina ni nekaj naravnega temveč je produkt družbe, in kot taka omogoča prilaščanje produkta na specifičen način<sup>175</sup>. Zaradi tega privatna lastnina vlada nad človeškim življenjem (Hampsher-Monk 2011, 503). »Človekova pravica privatne lastnine je torej pravica, da samovoljno (*à son gré*), ne glede na druge ljudi, neodvisno od družbe uživa svoje premoženje in razpolaga z njim, pravica sebičnosti« (Marx 1979f, 173). Odprava privatne lastnine pa je edina možnost, ki bo odprla prostor za emancipacijo, za to, da človek začne svoje bistvo prisvajati »na vsestranski način, torej kot totalen človek« (Marx 1979c, 336–37).

Kreativnost, ustvarjanje in generično bitje so pri Marxu v središču pozornosti, ko govori o (samo)odtujitvi. Seveda gre za materialno ustvarjanje, za fizično in družbeno ustvarjanje (Hampsher-Monk 2011, 499). Prodajanje<sup>176</sup> delovne moči na trgu za mezdo privede do tega, da človek ne ustvarja in ne živi, da bi ustvarjal, temveč dela, da bi zadovoljil nujne življenjske potrebe. »Kraljestvo nujnosti je kraljestvo človekove živalske družbene eksistence. To je kraljestvo odtujitve. Odtujitev postavlja človeku nasproti naravno in lastne družbene moči (Debenjak 1981, 152).

Po teh uvodnih mislih je čas, da naredim tudi »shematski« prikaz fenomena odtujitve pri Marxu. Odtujitev ima več različnih »pojavnih« oblik. Pri Marxu se odtujitev kaže na štiri načine: človek je najprej odtujen od produkta, ki se odtuji in povnanji, ter začne vladati nad človekom. Človek je odtujen tudi od samega procesa produkcije. Gre v bistvu tudi za samoodtujitev, kajti človek ne razume proces produkcije kot del lastnega življenja, lastne (re)produkcije in kot del ustvarjanja lastne narave. Tretjič, človek ne glede na sebe več kot na generično bitje. Četrto, vse te oblike oblike odtujitve se izrazijo v odtujitvi človeka od človeka (McLellan 1975, 30–31).

Marx v enem samem stavku zelo jasno nakaže, za kaj gre pri odtujitvi: »To udejanjenje dela se kaže v nacionalnoekonomskem stanju kot razdejanjenje [*Entwirklichung*] delavca, opredmetenje kot izguba predmeta in sužnost predmetu, prisvojitve kot odtujitev, kot

---

<sup>174</sup> »Nacionalna ekonomija skriva odtujitev v bistvu dela s tem, da ne opazuje, neposrednega odnosa med delavcem (delom) in proizvodnjo« (Marx 1979c, 305).

<sup>175</sup> Klasična (politična) ekonomija pa predstavlja »teoretsko opravičenje sistema moči, ki je zasnovan na kapitalu« (Pavlović 2012, 58).

<sup>176</sup> »Prodaja je praksa otujevanja (*Die Veräußerung ist die Praxis der Entäußerung*) (Marx 1979f, 188).

povnanjenje [*Entäusserung*]<sup>177</sup> (Marx 1979c, 303). Odtujitev se kaže v vse večji revščini in izgubi potenciala, zmožnosti za avtonomno delovanje in produkcijo. »Delavec postaja toliko revnejši, kolikor več bogastva producira, kolikor več moči in obsega dobiva njegova produkcija. Delavec postane tem cenejše blago, čim več blaga izdelava« (Marx 1979c, 302). Vidimo, da gre za bolj ali manj empirično dejstvo, da produkt, ki ga ustvari delavec v produkcijskem procesu, ne pripada njemu, temveč kapitalistu. »/.../ predmet, ki ga delo producira, njegov produkt, mu stopi nasproti kot neko tuje bitje, kot neka od producenta neodvisna moč. Produkt dela je delo, ki se je fiksiralo v nekem predmetu, se konkretiziralo, je upredmetenje dela« (Marx 1979c, 302–03). Delo ne proizvaja samo blaga, temveč tudi samo sebe in tudi delavca kot blago<sup>178</sup>. Produkt dela se opredmeti v blagu, postane objekt. *Verwirklichung* dela je opredmetenje dela. Takšen proces dela, ki je značilen za kapitalistično produkcijo, pa ima po drugi strani za posledico *Entwicklung* človeka (Basso 1981, 62). Produkt dela, blago, prinaša kapitalistu profit, ki je večji od delavčeve mezde, in s tem delavec povečuje kapital, ki se bo investiral in s tem razširil gospostvo nad delavcem in nad proletariatom. Delavec povečuje kapital in s tem izgublja čedalje več moči (Hampsher-Monk 2011, 503–04). Več kot delavec proizvede, manj poseduje, s tem pa tudi postaja čedalje bolj suženj kapitala (Marx 1979c, 303). Ker je kapital akumulirano delo, hkrati pa je kapital tudi gospostvo nad delavcem, je odnos dominacije, iz tega pa sledi, da delavec, bolj in več kot dela, bolj intenzivno proizvaja kapital, ki gospoduje nad delavcem. Delavec producira kapital, ki pa mu beži iz rok in tako začne kapital nadzirati in določati življenje delavca (Hampsher-Monk 2011, 503). »Zakaj po predpostavki je jasno: čim bolj se delavec izčrpava z delom, tem mogočnejši postaja tuji, predmetni svet, ki si ga ustvarja zoper sebe, tem revnejši je delavec sam, njegov notranji svet, tem manj sodi v njegovo last« (Marx 1979c, 303). Gre za to, da več kot blaga in dobrin delavec proizvaja v delovnem procesu, istočasno tudi proizvaja lastno pomanjkanje (Marx 1979c, 305).

Drugi aspekt pa je v tesni povezavi z naravo. Tudi narava, ki je predmet človeškega ustvarjanja, postaja blago, ki ga nadzira kapitalist (Hampsher-Monk 2011, 504). »Čim bolj si

---

<sup>177</sup> Skozi celotno analizo bomo lahko opazili, da Marx govori hkrati o odtujitvi in povnanjenju, ki ju razlikuje na konceptualni ravni, a pri obeh gre za »produkt« istega odnosa: »Odtujeno delo nam je razpadlo v dve sestavini, ki se medsebojno pogojujeta ali ki sta le različna izraza čisto istega odnosa. Prisvojitev se pojavlja kot odtujitev, kot povnanjenje, in povnanjenje kot prisvojitev, odtujitev kot resnično udomačenje« (Marx 1979c, 315). Povnanjenje pomeni, da je delo postala tuja sila, ki biva izven človeka in mu vlada (Fromm 1980, 43). Ob tem, pa Debenjak (1974, 54) pravi, da takšno konceptualno razlikovanje lahko najdemo že pri Heglu – se pravi, že pri Heglu lahko razlikujemo med odtujitvijo (*Entfremdung*) in otujitvijo (*Entäusserung*), oziroma povnanjenjem.

<sup>178</sup> Delo bi moralo biti bistvo človeka, ne pa sredstvo za preživetje (Marcuse 2004, 258).

torej delavec s svojim delom prisvaja vnanji svet, čutno naravo, tem bolj si na obe strani odteguje sredstva za življenje, /.../ čutni vnanji svet čedalje bolj jenjuje biti sredstvo za življenje v neposrednem smislu, sredstvo za delavčevo fizično preživetje« (Marx 1979c, 304).

Marx potem spregovori o drugem vidiku odtujitve<sup>179</sup>, odtujitve od samega delovnega procesa, kajti »odtujitev se ne kaže le v rezultatu, temveč v aktu produkcije, znotraj proizvajajoče dejavnosti same« (Marx 1979c, 305). Delo, oziroma delovna moč ni več v domeni delavca, ni več »njegovo lastno« delo (Marcuse 2004, 260). Odtujitev se izraža v nemoči človeka, da se v delovnem procesu izrazi svobodno, ustvarjalno. Odtujitev zaradi kapitalističnih odnosov najde izraz tudi v izkoriščanju in črpanju presežne vrednosti iz dela<sup>180</sup> (Bell 1959, 941). Delo, oziroma ustvarjanje, namesto da je izraz kreativnosti, svobode, se zvede zgolj na sredstvo za preživetje. Namesto kreativnega ustvarjanja, se delavec ukvarja zgolj s preživetjem. »Delavec dela da bi živel, in ne živi da bi delal« (Hampsher-Monk 2011, 504). V kapitalizmu produkcija, ustvarjanje, sam akt produkcije, ne pripadajo človeku. Delovni proces, znotraj katerega človek dela, omogoča kapitalistu, da si lasti delavčevo delovno zmožnost. Kot pravi Marx se zaradi tega človek počuti svobodnega le še v »živalskih funkcijah« (Marx 1979c, 305–06). Takšen proces onemogoča razvoj, opolnomočenje družbe in posameznikov (Basso 1981, 62). »Njegovo delo zategadelj ni prostovoljno, ampak prisiljeno, prisilno delo, Delo zategadelj ni zadostitev potrebi, ampak je zgolj sredstvo za zadovoljitev potreb izven njega« (Marx 1979c, 306).

Delitev dela<sup>181</sup> omogoča nadaljnji razvoj produkcijskih sil, a hkrati omogoča tudi odtujitev in dehumanizacijo<sup>182</sup>. Delitev dela omogoča *Entfremdung*, kajti delitev dela s seboj prinaša tudi način produkcije, kjer se predmet produkcije osamosvoji in začne vladati nad producentom. Delitev dela naj bi namreč omogočala individualno svobodo v produkciji, a vendar

---

<sup>179</sup> »Če je torej proizvod dela povnanjenje, tedaj mora biti proizvodnja sama dejavno povnanjenje, povnanjenje dejavnosti, dejavnost povnanjevanja. V odtujitvi predmeta se povzema le odtujitev, povnanjenje v dejavnosti samega dela« (Marx 1979c, 305).

<sup>180</sup> Seveda smo danes vsi svobodni. Bistvo kapitalističnega odnosa tiči ravno v tem, da so delavci legalno svobodni ter da imamo vsi enake pravice (Callinicos 2004, 90). Marx (2012, 193) pripomne, da »[m]ed enakimi pravicami odloča nasilje«.

<sup>181</sup> Delitev dela ne izhaja iz preferenc in talentov posameznikov, temveč iz potreb kapitalistične produkcije (Marcuse 2004, 256–57).

<sup>182</sup> Delitev dela je vzrok za razcep družbe na antagonistične razrede (Pavlović 2012, 65).

onemogoča družbeni nadzor nad celotnim delovnim procesom. Človek ne more nadzirati »družbene proizvodnega procesa«<sup>183</sup> (Basso 1981, 68–69).

To, da pride do delitve dela in do fenomena odtujitve, še ne pomeni, da delo ni družbeno delo. Moramo razlikovati med družbenim delom in kolektivnim, skupnim delom, kajti tudi Marx razlikuje med družbenim (*des Gessellschaftlichen*) in skupnim (*dem Gemeinschaftlichen*), hkrati pa tudi vztraja na nemožnosti razlikovanja posameznika od družbe. Kajti, četudi zaradi delitve dela delovni proces ni več kolektiven, to še ne pomeni da ne gre za družbeno delo. Družbenost človeka se ne izraža samo in nujno v skupnem, kolektivnem, početju (Petrović 1978, 31).

Tretja oblika odtujitve naj bi predpostavljala nekakšno normo, neko etično normo o tem, kako bi moralo izgledati človekovo življenje<sup>184</sup>. Marx tretjo obliko odtujitve izpelje iz prvih dveh oblik. Gre za (samo)odtujitev od generičnega bitja (*Gattungswesen*), kar človek je, oziroma, naj bi bil<sup>185</sup>. Za Feuerbacha je bistvo vrste v mentalnem ustvarjanju, za Marxa pa v materialni praksi, dejavnosti, produkciji (Hampsher-Monk 2011, 505) in v tem, da je povezan s preostalimi pripadniki človeške vrste (Wood 2004, 18). Res pa je, da je tudi pri Marxu ena od značilnosti generičnega bitja ravno v tem, da ima zavest o pripadnikih iste vrste<sup>186</sup>. To se pri Marxu izraža v zavesti o družbenem procesu produkcije, ter v tem, da je nekdo sposoben ustvarjati družbeno (Hampsher-Monk 2011, 505). »Ravno v obdelavi predmetnega sveta se zategadelj človek šele dejansko izpriča kot generično bitje« (Marx 1979c, 309).

Ustvarjanje sveta iz narave, ustvarjanje predmetov in produkcija »neorganske narave je spričevalo človeka kot zavestnega generičnega bitja, tj. bitja, ki je v odnosu do rodu kot do svoje lastne bitnosti ali do sebe kot do generičnega bitja« (Marx 1979c, 309). »Predmet dela je zategadelj upredmetenje človekovega generičnega življenja« (Marx 1979c, 310). Ključna značilnost in sposobnost človeka in družbe je možnost in sposobnost zavestnega ustvarjanja lastnih življenjskih pogojev. To je tisto, kar Marx poimenuje *Gattungswesen* (Hampsher-

---

<sup>183</sup> Subverzija teh odnosov naj bi bila možna prek komunizma. Komunizem omogoča, da se konča proces vladanja produkta na producentom. Komunizem omogoča zavesten nadzor nad »družbeno produkcijo« (Basso 1981, 69).

<sup>184</sup> Kot bomo videli v nadaljevanju, Marx nikoli ne piše o tem, kaj je bistvo človeka, le o tem, da si človek sam ustvarja življenjske pogoje in producira naravo - se pravi, da je človek generično bitje.

<sup>185</sup> Po letu 1845 Marx postopoma opusti izraz *Gattungswesen* in začne uporabljati izraza *Gemeinwesen* ali *Gesellschaft* (Wood 2004, 18).

<sup>186</sup> Odtujitev lahko razumemo kod neskladnost med posameznikom in njegovim bistvom. Človeško bivanje ne ustreza človeškemu bistvu (Wood 2004, 21).

Monk 2011, 502). Gre za zavestno delovanje in ustvarjanje, za »*freie bewusste Tätigkeit*« (Fromm 1980, 44). Vendar je v kapitalizmu to ustvarjanje, ta delovna moč zvedena zgolj na še eno vrsto blaga. »Zavest, ki jo ima človek o svojem rodu, se torej z odtujitvijo tako spremeni, da mu generično življenje postane sredstvo« (Marx 1979c, 310). Samoodtujitev temelji na tem, da človek od zavestnega bitja, ki stremi k določenim ciljem, postane zgolj instrument v procesu produkcije. Ključna je raven zavesti, kajti ravno na ravni zavesti se dogaja proces odtujitve. Subjekt ne razume sebe več kot producenta, kot nekoga, ki lahko zavestno kroji lasne življenjske pogoje<sup>187</sup> (Basso 1981, 64–65). Človek v kapitalizmu ni generično bitje, nikoli ni zares »doma«, ni totaliteta, je vedno »razdeljen«, je samo del svojega potenciala (Easton 1961). Tako samoodtujitev človeka od družbene biti in od generičnega bitja, izoliranost in atomiziranost, ni samo ena od oblik odtujitve, temveč je »sama bit odtujitve« (Petrović 1978, 33).

Na koncu pa Marx poda tudi nekakšen zaključek v tej analizi (samo)odtujitve – vsaka odtujitev »človeka od sebe in narave se kaže v odnosu, ki ga človeka daje sebi in naravi do drugih ljudi, ki se od njega razlikujejo« (Marx 1979c, 312). Odtujitev človeka od produkta lastnega dela, odtujitev od delovnega procesa ter samoodtujitev od lastnega bistva se vedno kaže v odtujitvi človeka od človeka (Fromm 1980, 44). Tako na koncu, v zadnji »pojavní obliki« odtujitve Marx izrazi tudi bistvo te analize – »odtujitev človeka, sploh vsak odnos, v katerem je človek do samega sebe, je šele ostvarjena, se izraža v odnosu, v katerem je človek do drugih ljudi« (Marx 1979c, 310). Odtujitev se kaže vedno v razmerju do drugega človeka. Če je človek zoperstavljen samemu sebi, potem je jasno, da se mu zoperstavlja tudi drugi človeka (Fromm 1980, 44). Gre za to, kako ljudje obravnavajo in razumejo druge (Hampsher-Monk 2011, 506). »Če mi je proizvod dela tuj, če mi stopi nasproti kot tuja moč, komu tedaj pripada? Nekemu drugemu bitju, ne meni /.../ Tuje bitje, ki mu pripada delo in proizvod dela, v čigar službi je in čigar uživanje služi proizvod dela, je lahko le človek sam /.../ Ne bogovi, ne narava, le človek sam je lahko ta tuja moč nad človekom« (Marx 1979c, 311). Produkcija predmeta, ki jo delavec izgubi, je dejansko »samodejavnost kot dejavnost za nekoga drugega in kot dejavnost nekoga drugega« (Marx 1979c, 315).

---

<sup>187</sup> Pri odtujitvi, poleg materialnih dejstev, obstajajo tudi »psihološki procesi«, ki omogočajo odtujitev. Človeku se ideološke in naturalizirane predstave o družbi in človeku kažejo vidi kažejo kot nekaj naravnega in nujnega, posledično tudi kot zakonitosti, ki so neodvisne od človeške volje (Basso 1981, 63). Tisti razred, ki ima v lasti produkcijska sredstva nadzira tudi »duhovno produkcijo«. Vendar, misli vladajočega razreda, ki so hkrati vladajoče misli, to postanejo zato, ker so odsev materialnih razmer (Marx in Engels 1979b, 57–58).

Za Marxa je mezdno delo posledica odtujenega dela, hkrati pa je odtujeno delo »neposreden vzrok privatne lastnine. Z eno platjo mora zatorej nujno pasti tudi druga« (Marx 1979c, 314). Odtujitev je produkt obstoja kapitalističnih odnosov in privatnega prilaščanja produktov, blaga<sup>188</sup>. »Privatna lastnina je torej produkt, rezultat, nujni nasledek povnanjenega dela, delavčevega vnanjega odnosa do narave in samega sebe /.../ Privatna lastnina je torej po analizi rezultat pojma povnanjenega dela, tj. povnanjenega človeka, odtujenega dela, odtujenega življenja, odtujenega človeka« (Marx 1979c, 312–13). Zaradi tega, kot bomo videli kasneje, Marx izpostavlja, da je komunizem, na ravni prakse, tisti, ki odpravlja odtujitev, saj odpravlja kapitalistične odnose in privatno lastnino (glej tudi Pavlović 2012, 58). To pa je pot, ki jo mora ubrati zavestni človek, človek, ki razume nesmisel sveta, ki ga obkroža<sup>189</sup>.

Na koncu pa lahko namenimo nekaj besed tudi politični odtujitvi. Popolna odtujitev z izpraznjenostjo notranjega bistva človeka<sup>190</sup> in s podreditvijo zunanjim ciljem omogoča kapital kot odnos in tudi buržoazna ideologija, ki temelji na individualnih atomih<sup>191</sup>, ki stremijo k profitu. Marxov pojem odtujitve je vedno neposredno vezan tudi na delitev individua na človeka in državljana (Debenjak 1974, 46–47), ter predstavlja kritiko liberalne delitve na državo in civilno družbo, na javno in privatno sfero<sup>192</sup>. Delitev na državo in civilno družbo je za Marxa samo izraz samoodtujitve človeka (McLellan 1975, 62). »Fevdalna družba je razpadla v svoj temelj, v človeka. Toda v človeka, kakršen je bil dejansko kot njen temelj, v sebičnega človeka. Ta človek, član občanske družbe, je zdaj temelj, predpostavlja politične države. Kot takega ga politična država priznava v človekovih pravicah« (Marx 1979f, 178).

Moderna država še danes temelji na delitvi človeka (ki ima družbeno generično bistvo) na posameznika in državljana<sup>193</sup>. V državi, javni sferi se posameznika obravnava le kot državljana, ki ima abstraktne formalne pravice, ki ne izhajajo in niso v povezavi z generičnim bistvom človeka - to je družbenim karakterjem dela in prakso (Hyppolite 1969, 102).

---

<sup>188</sup> Družbeno lastništvo je, potencialno, odgovor na dva problema - prvič, gre lahko za to, da se povrne nadzor na produktom dela in tudi za možnost, da se ukine odtujitev in odpravi dehumanizacija (O'Neill 1961, 78)

<sup>189</sup> Splošno povedano, če se naredi presek v delih »mladega« in »zrelega« Marxa potem lahko odtujitev definiramo kot »proces, prek katerega produkt vlada nad producentom« (Basso 1981, 61).

<sup>190</sup> Bistvo človeka je delo, ustvarjanje (Marx 1979c, 309).

<sup>191</sup> Kapital, kot odnos in kot družbenoekonomska formacija, temelji na tem, da atomizira človeka (Kamenka 1977, 122).

<sup>192</sup> Tudi Basso (1981, 71–72) govori o politični odtujitvi.

<sup>193</sup> Colletti (1982, 151) trdi, da sta pri Marxu zasebni človeka in državljan v podobnem razmerju, kot sta pri Heglu partikularno in obče.



»Dejanski človek je priznan šele v podobi sebičnega posameznika, resnični človek šele v podobi abstraktnega *citoyen*« (Marx 1979f, 179). Človek je ločen od državljana, kajti na takšen način se omogoča reprodukcija *statusa quo* in ohranjanje kapitalističnih odnosov. »Človek, kakršen je kot član občanske družbe, nepolitični človek, pa se nujno kaže kot naravni človek. /.../ Sebični človek je pasiven, zgolj najdeni rezultat razpadle družbe, predmet neposredne gotovosti, torej naraven predmet« (Marx 1979f, 179).

Marx razume, da takšna delitev tudi empirično obstaja. »Toda Hegel izhaja od ločitve 'občanske družbe' in 'politične države' kot dveh trdnih nasprotij, dveh dejansko različnih sfer. Ta ločitev vsekakor dejansko obstaja v moderni državi« (Marx 1979g, 91). Vendar zaradi tega to še ne pomeni, da je ni potrebno kritizirati. Kajti dokler obstaja takšna delitev, do takrat človek ne bo mogel postati totalen človek. »Ločitev občanske družbe in politične države se nujno pojavlja kot ločitev političnega državljana, državljana države, od občanske družbe, od njegove dejanske, empirične dejanskosti« (Marx 1979g, 97).

Tudi pri tem fenomenu politične odtujitve ima ideologija pomembno mesto. Resničnost se človeku kaže na drugačen, sprevržen in izkrivljen način. Družbeni odnosi, ki obstajajo tukaj in zdaj, se kažejo kot nujni, naravni, kot da jih je ustvarila (nad)naravna sila. Ideologija onemogoča, da bi človek mislil spremembo razmerij, ki bo posledica delovanja človeka. Posameznik, ki je zgolj atom, sebični individuum, idiot, ne razume zgodovinskost dejanskosti, in zaradi tega ne spreminja *statusa quo*. Ideologija je močan instrument vladajočega razreda, kajti obstoječe odnose in strukture prikazuje kot nujne in naravne. Gre za mistifikacijo in naturalizacijo družbenopolitičnih razmerij. Marx je zaradi tega vedno poudarjal zgodovinsko in dialektično analizo družbe in razmerij, kajti zgolj poglobljeno razumevanje obstoječega stanja in konteksta omogoča, da človek in družba na splošno, pričneta zavestno ustvarjati zgodovino<sup>194</sup> (Basso 1981, 72–73).

Politizacija bojev omogoča šele prinaša možnost, da človek postane generično bitje. Generično bitje pa človek lahko postane šele z odpravo kapitalističnih odnosov, privatne lastnine in odtujitve<sup>195</sup>. Nujno je združiti ta dva aspekta, se pravi politiko in družbo, da bi se

---

<sup>194</sup> Delitev na sebičnega človeka in državljana je problematična, kajti omogoča, da človek ne postane generično bitje. Generično bitje, in tukaj je Marx neizprosni, kar bo zelo pomembno tudi v nadaljevanju, človek postane lahko, šele ko se preseže delitev na »politično državo« in »občansko družbo«.

<sup>195</sup> Pri Marxu gre za totalno emancipacijo, ne pa zgolj za ekonomsko ali politično - to ni zadostno. Marx želi emancipirati človeka, ki je družbeno bitje in ki šele z emancipacijo lahko postane totaliteta (Löwith 1993, 95).

presešlo odtujitev. »Šele ko bo dejanski individualni človek spet sprejel vase abstraktnega državljana in ko bo kot individualni človek v svojem empiričnem življenju, v svojem individualnem delu, v svojih individualnih odnosih postal generično bitje, šele ko bo človek spoznal in organiziral svoje '*forces propres*' (lastne sile) kot družbene sile in ko potemtakem družbenih sil ne bo oddvajal od sebe v obliki politične sile, šele tedaj bo človeška emancipacija izvršena« (Marx 1979f, 180).

Ta pregled Marxovega razumevanja odtujitve je zgolj prvi korak k razumevanju smotra komunizma. Še enkrat naj poudarimo določene bistvene elemente odtujitve. Odtujitev je v Marxovi analizi kapitalizma prisotna na materialni ravni; (samo)odtujitev se pojavi, izvira, v procesu produkcije, ko človek, družba s pomočjo narave ustvarjata določene predmete in lastno subjektiviteto<sup>196</sup>. Odtujitev se zaradi tega ravno tako lahko preseže na imanentni ravni, v tostranstvu tako, da si človek zopet povrne nadzor nad produkti (Hampsher-Monk, 2011, 499).

Odtujitev je dejanska, je imanentna kapitalu kot odnosu (Wood 2004, 16). Odtujitev ni od človeka neodvisno stanje (*Zustand*). Človek, družba, struktura konkretne družbene in ekonomske formacije so tisti, ki omogočajo, da pride do pojava odtujitve. Hkrati pa tudi ne obstaja neka nujnost, ki bi zagotavljala, da pa v neki prihodnji ureditvi, ki ne bo več temeljila na privatni lastnini, odtujitev ne bo več obstajala (Clarke 1971). Iz vsega, kar smo do sedaj napisali, izhaja, da pri Marxu odtujitev ni ontološke narave<sup>197</sup>. Odtujitev ni neko permanentno stanje v družbi, ni pogoj za bivanje človeka. Hkrati ne drži, da je že vsako delo nujen vzrok odtujitve, kajti upredmeteno delo je do neke mere nujno za človekovo preživetje<sup>198</sup> (Restuccia 1970, 458–59).

## 5.2 Človek in praksa

---

<sup>196</sup> V kapitalizmu, oziroma v specifičnem kapitalističnem odnosu, subjekt postaja objekt (reifikacija), objekt pa subjekt (poosebljenje stvari). Zaradi tega je emancipacija in revolucionarna praksa tista, ki omogoča »humanizacijo« človeka (Ceroni 1976, 57).

<sup>197</sup> Ljudje skozi delo izražajo svoje bistvo - prek dela izražajo svojo kreativno delovno zmožnost. Povnanjenje - objektivacija - dela v predmetih ni nujno izraz odtujitve. Gre za specifičen odnos, ki ga ustvarja kapital in ki omogoča odtujitev (Svendsen 2012, 42).

<sup>198</sup> Če sledimo Heglu je odtujitev vedno že del bivanja, in vprašanje je, ali je možno popolnoma odpraviti odtujitev (Hyppolite 1969, 87). Skladno tej predstavi, Svendsen (2012, 48) piše o tem, da je Marx v času pisanja tretjega dela *Kapitala* razmišljal o tem, da se odtujitev ne more odpraviti niti s komunistično prakso, temveč da bo »svoboda« možna le v prostem času.

Po tem pregledu pojava in razumevanja odtujitve (in povnanjenja), ki je vezana na človeka, moramo posledično spregovoriti tudi o samemu človeku in družbi<sup>199</sup>. Če odtujitev obstaja in o njej govorimo, potem je ključno vprašanje sledeče: od česa je človek odtujen? Ali obstaja nekakšno notranje bistvo človeka, neka norma (Grimes in Simmons 1970, 268–69)? Marx zelo lucidno zapiše: »Religija je fantastično udejanjenje človeškega bistva, ker človeško bistvo nima nobene prave dejanskosti« (Marx 1979a, 192). Iz tega je že jasno, da ne obstaja neka osnovna, jasna in enoznačna človeška narava. A pojdimo po vrsti.

Pri Marxu je edini možni subjekt ravno človek kot družbeno bitje (Hyppolite 1969, 112). Za Marxa je človek vedno konkreten, zgodovinsko umeščen človek, ne pa neka bleda predstava o transhistoričnemu subjektu<sup>200</sup> (Chakraborty 1982, 44). Marx nasprotuje transhistoričnemu in ahistoričnemu razumevanju človeške samopercepcije kot atoma (Blackledge 2012, 23). Marx (in Lukácsa) lahko rečemo, da sledita Heglu. Ne obstaja »transcendentalni« človek, temveč je človek vedno družbeni subjekt, »neločljiv od sveta, čigar del predstavlja« (Goldmann 1976, 39). Človek predstavlja »subjektivno bivanje mišljene in čutene družbe za sebe, kakor tudi v dejanskosti obstaja /.../« (Marx 1979c, 336). Človek je pri Marxu, tako kot pri Heglu, vedno družbeno umeščen (Hook 1962, 59). Lahko rečemo da je Marx prek Feuerbacha uspel preiti z duha na človeka, ter se na takšen način nekako rešil, »znebil« Heglovega idealizma. Vendar, Marx razume človeka kot zgodovinsko in družbeno bitje, kot nekaj kar nastaja v določenem zgodovinskem kontekstu, ter odseva, v Heglovskem jeziku, duh časa. Človek ni abstraktni atom, ki je ločen od zgodovinskega procesa in družbeno-političnih razmerij. Konkretni človek prek produkcije, ki je nujna za obstanek in njegovo biološko reprodukcijo, spreminja naravo in s tem tudi spreminja samega sebe (Basso 1981, 65). Pri Marxu obstaja enotnost subjekta in objekta, kjer ne subjekt ne objekt nista transhistorična, temveč je njuna enotnost dana ravno v praksi (Mikecin 1968, 33). Gre za to, da je subjekt, ki je družbeni subjekt, vedno tudi že objekt, kajti on je tisti, ki prek prakse vzpostavlja družbo in posledično sebe (Goldmann 1976, 64).

Iz uvodnih stavkov se lahko opazi, da je človek vedno že družbeno bitje. Marx začne svojo analizo s posameznikom, a ne gre za sebičnega individuuma, temveč za družbeno bitje, kajti sebični posameznik je samo materializacija odtujitve človeka od človeka (Supek 1986, 15).

---

<sup>199</sup> Proces osvobajanja mora vedno začeti pri osnovi - to pomeni, da se mora upoštevati in priznati zmožnost človeka, da je lahko svoboden in da se v razmerju do drugih obnaša svobodno (Supek 1986, 19).

<sup>200</sup> Tudi pri Lukácsu ima celotno človeštvo in praksa ljudi zgodovinski značaj (Goldmann 1976, 40–41).

Človek je umeščeno družbeno bitje, ki dela zgodovino v okoliščinah, ki so prisotne, v katerih se je rodil<sup>201</sup>. »Ljudje delajo svojo lastno zgodovino, toda ne delajo je, kakor bi se njim zaljubilo, ne delajo je v okoliščinah, ki so si jih sami izbrali, temveč v okoliščinah, na kakršne so neposredno zadeli, kakršne so bile dane in ustvarjene s tradicijo. Tradicija mrtvih pokolenj leži kakor mora na možganih živih ljudi« (Marx 1974, 17).

Za Marxa posameznik, ki je ločen od družbe, kar predstavlja ideal meščansko-liberalne predstave o svetu, ne obstaja (Basso 1981, 63). »Predvsem se je treba izogibati, da bi 'družbo' spet fiksirali kot abstrakcijo nasproti individuu. Individuum je družbeno bitje. Njegovo izražanje življenja /.../ je tedaj izražanje in potrjevanje družbenega življenja« (Marx 1979c, 335). Kot pravi tudi sam Marx, posamezniki nis(m)o atomi. »Karakteristična lastnost atoma je v tem, da nima nobenih lastnosti in zato nobenega s svojo lastno naravno nujnostjo pogojenega odnosa do drugih bitij razen sebe. Atom je brez potreb, sam sebi zadosten; svet zunaj njega je absolutna praznina, se pravi, je brez vsebine, brez smisla, nepomembna, ravno zato, ker ima atom vsakršno polnost v sebi samem« (Marx 1979c, 508). Da bi človek bil svoboden, morajo biti vsi pripadniki družbe svobodni, svoboda posameznika se potrjuje s svobodo drugega<sup>202</sup> (Marcuse 2004, 258–59). Marx vztraja pri tem, da je razumevanje človeka kot individua specifičen pojav modernih razmerij moči (Blackledge 2012, 23). Samouresničitev človeka je povezana s samouresničitvijo človeškega bistva, ker pa je človeško bistvo vezano na družbo, je bistvo vrste, potem se lastna samouresničitev potrjuje s samouresničitvijo vseh pripadnikov družbe (Wood 2004, 22).

Ljudje so vedno vključeni v družbena razmerja, ki so vedno tudi že (politična) razmerja moči, in zaradi tega lahko tudi rečemo, da obstajata napetost in konflikt med absolutno svobodno zavestno izgradnjo sedanjosti, in s tem tudi zgodovine, ter med že obstoječim kontekstom. Obstoječe produktivne sile omogočajo rešitev določenih problemov in protislovij, a vendar hkrati tudi začrtujejo kontekst delovanja in mišljenja, ter onemogočajo in omejujejo možnost »svobodnega načrtovanja«. Družba, ali človek, nikoli ne reproducira same sebe na identičen način. V zgodovinskem procesu se ljudje spreminjajo, vplivajo eni na druge, in s tem spreminjajo tudi razmerja v družbi. Nastajajo tudi nove potrebe, zaradi katerih se razvijajo nove produkcijske sile in tudi novi produkcijski odnosi. Tako zgodovina ne predstavlja

---

<sup>201</sup> Za Marxa je zgodovina proces kjer prihaja do »humanizacije človeške vrste« (Flechtheim 1942, 50). To je najbolj vidno tudi iz neke vrste epitafa kapitalizmu v *Manifestu*.

<sup>202</sup> To je za liberalce nerazumljivo - pri Marxu gre vedno za »kolektivno realizacijo svobode«, ter zaradi tega, ni neke etične dileme o tem, ali se lahko »žrtvujejo določene že zagarantirane svoboščine posameznika«, s ciljem, da se osvobodi celotna družba (Svendsen 2012, 46–47).

svobodnega razvoja posameznika, ravno tako ni proces, v katerem bi človek, kot družbeno bitje, zgolj zavestno razvijal in produciral pogoje življenja. Človek je vedno vpet v družbo in zaradi tega omejen z razmerji v družbi<sup>203</sup>. Družbena razmerja pogojujejo zavestni razvoj človeka. Obstaja dialektika med stremljenjem človeka, da se razvije, da razvije lastne zmožnosti v zgodovinskem procesu osvobajanja in med družbo in družbenimi razmerji, ki zavirajo ta razvoj. Zgodovina ni nikoli bila zgolj neki zavestni proces, ki bi imel za cilj svobodo in razvoj vseh družbenih moči (Basso 1981, 65–67).

Meščanska družba temelji na tem, da je antisocialna in predvsem individualistična. Vendar sama praksa življenja temu nasprotuje. V družbi ljudje nismo atomi, delci, ki bi bili neodvisni eni od drugih. Nihče ne more ubežati razmerjem v družbi. Vsak ima potrebe, ki so vezane na druge ljudi<sup>204</sup>. Ljudje potrebujemo eni druge, osnova za soodvisnost ljudi pa je delitev dela, ki je zgodovinska, nikakor ne naravna. Vendar z uvedbo trga in *laissez-faire* ekonomije ter produkcije blaga za trg, ljudje enostavno izgubimo ta občutek, da smo odvisni eni od drugih (Hook 1962, 45–46). Človek in družba se razvijata, seveda v zgodovinskem kontekstu. Človek je nekakšen skupek družbenih odnosov. »Človek je kompleks družbenih odnosov, vse plati človeške dejavnosti se medsebojno prepletajo /.../« (Vranicki, 1975b, 15). Bit človeka je v tem, da je družbeno bitje.

Ob tem, da je človek vedno že družbeno bitje, ne moremo govoriti o nekem notranjem bistvu človeka. Prej gre za produkcijo lastnih življenjskih pogojev, produkcije človeške narave. Ne obstaja neka notranja, prirojena narava človeka. Človeška narava je zgodovinsko in družbeno pogojena. Človek ni nikoli neko ahistorično ali transhistorično bitje (Hook 1976, 25). Kot smo že videli v prejšnjem poglavju, edino bistvo človeka, človekove »narave«, je produkcija, je to, da producira svet, življenje in samega sebe.

Marx ne govori o tem, kaj je neko bistvo človeka, kaj je prava, pravilna, človekova narava<sup>205</sup>, temveč govori o tem, da človek sam producira življenje in lastno bistvo s produkcijo

---

<sup>203</sup> V marksistični tradiciji je vedno prisotna kantovski etični imperativ, ki je vezan na človeka. Človek mora slediti določenemu cilju, s tem, da pri Marxu ne gre za nacionalizem in izgradnjo nacionalne države (kar je bilo značilno za 19. stoletje), temveč za zasledovanje projekta izgradnje nove in drugačne družbe, ki omogoča da se človek udejanji, da postane totalni človek (Mosse 1996, 120).

<sup>204</sup> Potrebe moramo ločiti od želja, ki se jih producira danes zaradi reprodukcije potrošniške družbe (Sayers 2011, 160–01).

<sup>205</sup> Če ne vemo, kaj je človekovo bistvo, prava človekova narava, oziroma, če vemo le to, da je človek družbeno bitje in da je zavezan delovanju, potem tudi rezultat revolucionarnih bojov ni predvidljiv. Vemo le to, da se bo v

življenjskih pogojev. Človeška narava se producira in to je nekaj, kar mora upoštevati vsaka zgodovinska analiza<sup>206</sup> (Hampsher-Monk 2011, 513). Pri Marxu je prisoten koncept »človeške narave«, a ni statičen. Človek vedno ustvarja pogoje lastnega življenja, ustvarja in spreminja odnos do sveta in do ljudi, ter tudi spreminja lastno naravo<sup>207</sup> (McLellan 1975, 42). Marx (2008, 23) zelo jasno nasprotuje Feuerbachovemu »bistvu«: »Feuerbach razrešuje religiozno v človeško bistvo. Toda človeško bistvo ni nikak abstraktum, prebivajoč v posameznem individuu. V svoji dejanskosti je skupek (*Ensemble*) družbenih razmerij. /.../ Bistvo je lahko zato razumljeno le kot »rod«, kot notranja, nema, mnoštvo individuumov naravno povezujoča občost«. Človek ni za vedno nespremenljiva entiteta, atom, temveč je potencialnost, ki lahko oblikuje življenjske pogoje.

Marx je že v *Pariških rokopisih 1844* (Marx 1979c, 336) pisal o tem, da je človek vedno totalno bitje: »Človek je – kolikor je zato *poseben* individuum, in ravno njegova posebnost ga dela za individuum in za dejansko *individualno* družbeno bitje – prav toliko totaliteta /.../«<sup>208</sup>. Vendar tukaj ne gre za to, da bi človek za vedno imel iste lastnosti, isto naravo. Človek je pri Marxu vedno razumljen kot totaliteta<sup>209</sup> (Milić 1978, 75), a gre za to, da človek šele producira svojo totaliteto (Rotenstreich 1977, 290). Človek je totaliteta, ki se producira – takšno razumevanje pa nujno implicira, da človek ni statični delec, temveč je dinamičen, vezan na prakso in delovanje<sup>210</sup> (Vranicki 1965, 883–884).

*Nemška ideologija* in *Teze o Feuerbachu* naj bi, vsaj po Althusserju (1971), predstavljali prehod od »mladega« Marxa k »zrelemu« Marxu. Kakorkoli se z Althusserjevo delitvijo Marxovega življenja ne strinjamo, moramo priznati, da sta ta dva dela zelo pomembna, kajti v teh delih postane ključen pojem *praxis*<sup>211</sup>. Koncept prakse je ključen pri Marxu, kajti gre za »način bivanja človeka kot človeka«<sup>212</sup> (Mikecin 1968, 36). Marx in Engels sta razumela

---

procesu bojev osvobodila človekova narava, ne vemo pa kaj je ta narava. Zaradi tega je komunistična revolucija odpiranje prostora za kreacijo novega človeka in nove ureditve (Hampsher-Monk 2011, 513).

<sup>206</sup> Marx se nikoli ni pretvarjal, da on ve kaj in kako morajo določeni subjekti početi (Sowell 1963, 121).

<sup>207</sup> Človekovo bistvo je spreminjanje življenjskih pogojev in narave same (Mikecin 1968, 35).

<sup>208</sup> Marx je bil »otrok« razsvetljenstva. Sledil je humanistični in razsvetljenski tradiciji (Easton 1961, 198–99) ter se v mladosti veliko ukvarjal z vprašanjem človeka in svobode. Vendar pa Kline (1969, 100–101) trdi, da Marx ni bil humanist, oziroma da je zgolj imel neke humanistične poglede za v bodočnost, ne pa tudi humanistične temelje sedanjosti. Kline očitno zelo moralistično razume vprašanje humanizma.

<sup>209</sup> Marx je zagovarjal heterogenost, nikoli pa ni zagovarjal uniformnost delavskih množic, ki je obstajala v realsocializmu (Eagleton 2013, 161).

<sup>210</sup> Materialna dejanskost je pri Marxu človeški produkt (Rodin 1979, 17).

<sup>211</sup> *Praxis* je vezan na dejanja, ki so sama za sebe cilj, medtem ko *poiesis* označuje dejanja, ki so vezana na določen vnaprej zastavljen cilj. Pri Marxu gre za združitev *poiesis* and *praxis* (Rotenstreich 1977, 290).

<sup>212</sup> Človek je tisti, ki je edini lahko subjekt prakse (Zajčarović 1977b, 19).

človeka kot »bitje prakse« (Zaječaranović 1977b, 17). Praksa, delovanje, je tisto kar človeka naredi za človeka, za totalnega človeka<sup>213</sup>. Gre za prakso<sup>214</sup>, ki spreminja naravo, gre za prilagajanje narave, a hkrati s tem se spreminja tudi človek in družba ter razmerja v družbi. *Praxis* je proces samouresničitve in spremembe statusa quo<sup>215</sup> (Basso 1981, 54–55). Praksa je tisto zavestno ustvarjanje življenjskih pogojev o katerem Marx piše, da je značilnost generičnega bitja (Mikecin 1968, 38–39). Praksa omogoča zadovoljevanje potreb, gre za predmetno in zavestno delovanje (Zaječaranović 1977b, 19). Praksa pomeni pri Marxu »zavestno oblikovanje spreminjajočih se zgodovinskih okoliščin« (Avinieri 1968, 138). Za Marxa predstavlja »samoudejanjenje človeka« enotnost med teorijo in prakso, med mišljenjem in bitjo (Marx 1979c, 336).

Samouresničitev subjektov je bil najvišji cilj Marxa (Sowell 1963, 120). Marx je samo bistvo subjekta izenačil s prakso. Subjekt je vedno praktični subjekt: »/.../subjekt ni nič drugega kot praksa/.../« (Balibar 2002, 34). Šele s prakso in prek prakse, človek postane učlovečen<sup>216</sup> (Zimmer 2010, 169–70). »Človek je zavestno, ustvarjalno, samoustvarjalno, svobodno bitje prakse« (Mikecin 1977, 21). Na poti, da bi človek zopet postal totaliteta, stojita dve oviri: najprej ta, da je človek izgubil nadzor nad produkcijskim procesom in pa tudi ta, da je produkt dela postal blago (Bell 1959, 938–39).

Marx in Engels v *Nemški ideologiji* nekoliko bolj podrobno spregovorita o praksi, kjer govorita o prikazovanju »praktične dejavnosti, praktičnega razvojnega procesa ljudi« (Marx in Engels 1979b, 26). In še dodata: »Ljudi lahko razločujemo od živali po zavesti, po religiji, po čemer koli hočemo. Sami pa so se začeli razločevati od žival, brž ko so začeli producirati svoja življenjska sredstva /.../« (Marx in Engels 1979b, 18).

Za Marxa je pojem prakse edina možnost, da se prevlada Heglova vseobsežna spekulativna filozofija. Praksa ne pomeni samo fizičnega in predmetnega dela. Praksa je način obstoja človeka. Praksa je filozofski koncept, praksa je tisto, kar dela človeka drugačnega od preostalih živih bitji (Vereš 1981, 17–18). »To je marveč določen način dejavnosti teh individuov, določen način, da izražajo svoje življenje, njihov določen način življenja. Kakor

---

<sup>213</sup> Hegel je bil tisti, ki je že pred Marxom spoznal pomembnost delovanja, a vendar zgolj na ravni ideje (Chakraborty 1982, 44).

<sup>214</sup> Praksa je »bistvo bivanja človeka« (Petrović 1978, 74).

<sup>215</sup> Praksa je vezana na človeka, ter je to dvojje nemogoče ločiti (Mikecin 1968, 37). Tako tudi mi tukaj obravnavamo to dvojje vprašanje povezano.

<sup>216</sup> Zavestna praksa, zavest o delovanju in o ciljih delovanja razlikuje človeka od živali (Marx 1979c, 309).

individue izražajo svoje življenje, takšni so. Kaj so, sovпада torej z njihovo produkcijo, tako s tem, kaj producirajo, kot tudi s tem, kako producirajo» (Marx in Engels 1979b, 18–19). Uresničitev človeka se ne dogaja ločeno od človeške prakse, temveč ravno prek prakse<sup>217</sup> in prek zgodovinskega procesa, ki je dialektičen<sup>218</sup> (Vereš 1981, 20).

Praksa je bila pri Marxu vedno razumljena kot proces in ne kot enkratno dejanje. Sprememba človeka, človeške narave, ki je zgodovinsko pogojena sprememba, družbenih in političnih razmerij se ne more zgoditi čez noč (Basso 1981, 114–15). Vendar, praksa ni vezana na atom, ne gre za sebičnega posameznika, kajti človek je, in to smo jasno izpostavili, družbeno bitje. Praksa je družbena kategorija, ne pa nekaj, kar je lastnost abstraktnega sebičnega posameznika. Praksa, zavestno delovanje, je kolektivni, ali še bolj natančno, družbeni projekt. Družbena dejavnost, ki sledi ciljem družbe omogoča zavestno gradnjo bodočnosti, in tako pridemo tudi do tega, da je zgodovina ravno kolektivna dejavnost, ki sledi ciljem družbe, in ki omogoča spremembo razmerij v družbi, spremembo narave in tudi samouresničitev (Basso 1981, 58).

Človek je bitje prakse in zaradi tega tudi vedno vsebuje v sebi možnost, potencial, da je nekaj več<sup>219</sup>. Človek ni samo to, kar je tukaj in zdaj, temveč tudi potencialnost, bivajoče, ki spreminja lastno naravo (Petrović 1965, 873). »Človek je več-kot-naravno bitje«, a to še ne pomeni, da v človeku ni nič naravnega, kar ne bi spadalo v domeno fizike, mehanike, biologije. Vendar, človek je človek zaradi lastnosti, ki segajo onkraj narave. »On je človek samo v tisti meri, v kateri je svobodno in kreativno bitje prakse, v kateri je bitje zgodovine« (Petrović 1966, 40). Človek je človek, dokler producira in nadzira proces produkcije, tako materialne, kot tudi proces produkcije lastne narave. Tako vidimo da sta koncepta svobodnega človeka<sup>220</sup> kot generičnega bitja in prakse medsebojno tesno povezana. Človek je po »lastni naravi bitje prakse, kar pomeni, kot smo že videli, da je on svobodno bitje« (Kangrga 1965, 275). Človek je drugačen ravno zaradi prakse, praksa, kot način bivanja, je tisto, kar razlikuje človeka od preostalih naravnih bitij. »Način človekovega bivanja je praksa, a bit prakse je revolucija. Kot mišljenje prakse je Marxov humanizem mišljenje revolucije« (Petrović 1978,

---

<sup>217</sup> Marx je nasprotoval mezdnemu delu; delo, ki je temelj črpanja presežne vrednosti pri Marxu ni ideal, ki ga moramo vsi izpolniti. »Materialna proizvodnja zanj ni bila fetiš« (Eagleton 2013, 161).

<sup>218</sup> Seveda, Marx govori na več različnih mestih različno o praksi. Vendar, mi se bomo osredotočili na *Teze o Feuerbachu* in pa na druga »mlada« dela Marxa.

<sup>219</sup> Teorija je produkt prakse, vendar ne gre za enosmerni proces. Gre za dialektično razmerje, kjer je teorija lahko vodilo in opora praksi, lahko usmerja prakso (Basso 1981, 42).

<sup>220</sup> Svobodo ne smemo razumeti kot dokončno vzpostavljeno stanje, kjer ne obstajajo meje in ovire, temveč kot proces, kjer se različne ovire premagujejo in odpravljajo (Mikecin 1977, 24).



41). Marx ne sanja o povratku nazaj k neki idealni (pra)podobi človeka, temveč govori o tem, da je totalnega človeka osvoboditi verig, torej ga je potrebno šele ustvariti skozi prakso, delo<sup>221</sup>, ki pa ni več mezdno delo, ki temelji na izkoriščanju in odtujitvi.

## **6 ODPRAVA KAPITALISTIČNEGA ODNOSA IN KAPITALISTIČNE FORMACIJE**

Do sedaj smo govorili o odtujitvi, človeku in praktični dejavnosti ustvarjanja sveta in človeške narave, ter naznanili, da je edino notranje človeško bistvo ravno praksa. Človek ustvarja in producira lastne življenjske pogoje ter zunanjo in lastno naravo. Vendar moramo omeniti še tisti izrecno politični del Marxove misli - revolucijo. Marx govori o dveh komplementarnih zadevah - o revolucionarni praksi, kasneje pa tudi o revoluciji. Prikazali bomo, da je potrebno ta dva koncepta razlikovati, kljub temu, da obstaja povezanost med revolucionarno prakso in revolucijo. Da bi lahko prišli do vprašanja revolucije pri Marxu moramo najprej nameniti nekaj besed temi, ki so se je pozitivisti in deterministi načrtno izogibali. Gre za vprašanje pomena razredne zavesti, kjer pa postane odnos med Partijo in proletariatom ključen.

---

<sup>221</sup> Kot bomo videli v nadaljevanju, tudi prek revolucionarne prakse in revolucije.

## 6.1 Proletariat in razredna zavest proletariata v razmerju do Partije

Da bi prišli do vprašanja razredne zavesti, pogledajmo najprej kdo je tisti kolektivni subjekt, ki lahko odpravi kapitalizem in na katerega je vezana razredna zavest. Velika »prednost« Marxove in Engelsove teorije je bila, vsaj po našem prepričanju, v tem, da sta uspela v 19. stoletju identificirati kolektivni subjekt - proletariata - ki je zaradi lastne bede zmožen olikovati in artikulirati univerzalne zahteve za emancipacijo človeštva. Te zahteve se lahko strnejo v dve - ukinitve kapitalističnih odnosov in odprava privatne lastnine<sup>222</sup>. A pri Marxovem razumevanju položaja proletariata v kapitalistični formaciji ne gre za neko moralno zgodbo o trpljenju. Marx v bedi proletariata<sup>223</sup> vidi možnost revolucije<sup>224</sup>. Proletarec je nekdo, »ki živi brez kapitala in zemljiške rente, edinole od dela, in sicer enostranskega abstraktnega dela« (Marx 1979c, 260). »Dokler iščejo znanost in samo delajo sisteme, dokler so na začetku boja, vidijo v bedi le bedo, ne da bi uzrli v njej revolucionarno, prevratno stran, ki bo prelomila staro družbo. Od tod dalje je znanost /.../ prenehala biti doktrinarna, postala je revolucionarna« (Marx 1979č, 493).

Privatna lastnina je tista, ki v specifičnem kapitalističnem odnosu omogoča in producira proletariata, »/.../ bedo, ki se zaveda svoje duhovne in fizične bede, razčlovečenje, ki se zaveda svojega razčlovečenja in zato odpravlja samo sebe« (Marx in Engels 1979c, 496). Proletariata, kot razred mezdnih delavcev, stoji nasproti bogastvu: »Proletariata in bogastvo sta nasprotji. Kot taka tvorita celoto. Oba sta upodobi sveta privatne lastnine /.../ Privatna lastnina, kot bogastvo, je prisiljena ohranjati obstoj same sebe in s tem svojega nasprotja, proletariata« (Marx in Engels 1979c, 495). Ker je proletariata produkt in posledica privatne lastnine (ki pa je temelj kapitalizma), ki pa s seboj, kot smo že videli, vedno povleče tudi odtujitev in dehumanizacijo, pomeni odprava teh pogojev tudi možnost za odpravo proletariata<sup>225</sup>. Engels poudarja povezanost med privatnim prilaščanjem in proletariatom: »Proletarec se osvobodi s tem, da odpravi konkurenco, privatno lastnino in vse razredne

---

<sup>222</sup> Proletariata je pri Marxu tudi »praktično zanikanje sleherne ideologije« (Balibar 2004, 188).

<sup>223</sup> Ob tem je pomembno, da dodamo, da pri Marxu proletariata ne sestavljajo samo industrijski delavci, temveč tisti, ki prodajajo lastno delovno silo za mezdo in so vključeni v nove sfere kapitalistične eksploatacije (Miller 1999, 63).

<sup>224</sup> Kot zanimivost lahko dodamo, da sta Marx in Engels sodelovala zgolj v eni revoluciji – v revoluciji leta 1848/1849. V nemških deželah je šlo za kmečki upor in upor obrtnikov, šele nastajajoč proletariata je bil maloštevilen in je imel manjšo vlogo (Anderson 1989, 3).

<sup>225</sup> »Proletariata je tako samopotrjevanje produkcije in samozanikanje dela« (Balibar 2004, 185).

razlike»<sup>226</sup> (Engels 1979b, 547). Kajti razred lastnikov (kapitalisti) in delavski razred »tvorita isto človeško samoodtujitev« (Marx in Engels 1979c, 496).

Posebnost proletariata je v tem, da odpravlja pogoje, ki so ga ustvarili: »Če proletariat oznanja razkroj dosedanjega svetovnega reda, potem izpoveduje samo skrivnost svojega lastnega obstoja, kajti on je faktični razkroj tega svetovnega reda. Če proletariat zahteva negacijo privatne lastnine, potem samo dviga v družbeni princip to, kar je družba povzdignila v njegov princip, kar je v njem utelešeno kot negativen rezultat družbe že brez njegovega sodelovanja« (Marx 1979a, 207–08). S tem, ko odpravlja pogoje za lasten obstoj, pa odpravlja tudi samega sebe kot poseben razred. »Proletariat je negativna plat nasprotja, nemir tega nasprotja v sebi, razkrojena in razkrajajoča se privatna lastnina« (Marx in Engels 1979c, 495). Privatni lastnik, kapitalist predstavlja »konservativni pol«, mezdni delavec pa »destruktivni« pol v razmerju.

Pri Marxu je, za razliko od Hegla, ki je na to mesto postavil birokracijo, proletariat zasedel mesto univerzalnega razreda<sup>227</sup> (McLellan 1975, 29). In posebnost proletariat je ravno v tem, da zastopa širše, univerzalne interese, ne pa samo partikularnih, razrednih interesov. Za razvoj človeštva je nujna osvoboditev in ukinitve razredov – to pa je naloga proletariata (Mostov 1989, 203). Zaradi tega ima proletariat »svetovnozgodovinsko vlogo« (Marx in Engels 1979c, 495–96). Zagotovo pa je, da je odprava privatne lastnine prvi pogoj za odpravo odtujitve, kot tudi prvi korak k človeku, ki bo zopet totalno bitje<sup>228</sup> (Marx 1979c, 336–40). Odprava razreda, proletariata, pomeni tudi univerzalno odpravo razredne družbe in izkoriščanja - to pa je tudi nekakšen smoter komunizma<sup>229</sup>.

Sedaj, ko smo videli kakšno vlogo je Marx namenil proletariatu, lahko spregovorimo o razredni zavesti, ki omogoča bolj jasno sliko. Razprava o razredni zavesti je skoraj vedno »namerno« izpuščena, ko se govori o Marxu in marksizmu. Vendar, da bi proletariat, kot kolektivni subjekt lahko izpolnil lastno svetovnozgodovinsko vlogo, mora priti do spremembe in revolucije tudi na ravni zavesti. Posledično lahko začnemo govoriti o razredno zavednem proletariatu, ki je lahko nosilec revolucije.

---

<sup>226</sup> Marx je videl »zgodovinski vlogi proletariata« možnost za odpravo protislovij kapitalizma (Turner 1993, 24).

<sup>227</sup> Marx je tudi pri tem konceptu sledil Heglu. Pri Heglu je birokracija univerzalni razred, oziroma »obči stan« (Hegel 2013, 251–52).

<sup>228</sup> Šele ko se proletariat »polasti« sredstev za produkcijo, kar pomeni da se odpravi privatna lastnina, lahko izgineta odtujitev in povnanjenje (O'Neill 1961, 78).

<sup>229</sup> O smotru komunizma bomo več govorili v naslednjem poglavju.

Sprememba zavesti je nujna, da ne bi ostali vpeti v obstoječe, »neodvisne« in »naravne« ideje vladajočega razreda. Sprememba na ravni zavesti je nujen predpogoj, da človek zopet postane totaliteta, da proizvajalec začne vladati nad produktom. Razredni boj in delovanje omogočata, da pride do spremembe in da se vzpostavi razredna zavest (Basso 1981, 148–51). Za revolucionarno prakso in (politično) revolucijo je najprej nujna revolucija na ravni zavesti. Šele razredno zavestni proletariat lahko stopi na polje političnega boja proti buržoaziji<sup>230</sup> (Kreft 1975, 60), lahko vzpostavi in postane komunistično gibanje.

Marx razlikuje med dvema konceptoma proletariata. Obstajata razred na (*an sich*) sebi in razred za sebe (*für sich*)<sup>231</sup>. Razred na sebi predstavlja objektivno, »ontološko« pozicijo posameznika v kapitalistični produkciji. Če je nekdo primoran prodajati svojo delovno zmožnost kapitalistu in živi od mezde, potem je posameznik del delavskega razreda. Bistvo je, da objektivna pozicija v kapitalistični produkciji določa posameznikov položaj, in je zaradi tega položaja del razreda na sebi. Razred na sebi nima nič opraviti z razredno zavestjo, temveč jo določa pozicija v produkcijskem procesu. Gre za »objektivno pozicijo v procesu produkcije, ki je neodvisna od stanja zavesti« (Mandel 1970).

Razred za sebe pa je koncept, ki je povezan z razredno zavestjo<sup>232</sup>. Razred za sebe razume in se zaveda lastnih interesov (Perry 2002, 45). Razred za sebe ima vedno opraviti s subjektivnim razumevanjem posameznikove pozicije v kapitalistični produkciji. Šele ko obstaja zavest o tem, da je nekdo izkoriščen in da prodaja lastno delovno zmožnost za mezdo, ter da zato spada v delavski razred, lahko govorimo o razredu za sebe. Ko se subjektivno razumevanje ujema z objektivno pozicijo v kapitalističnem produkcijskem sistemu lahko govorimo o razredu za sebe (Shapiro 2010; Mandel 1970).

Razred na sebi je objektivna kategorija, ker gre za objektivno pozicijo v razrednem boju, je razred na sebi dejansko »razred nasproti kapitalu« (Marx 1979č, 538). Eden od momentov, ki omogoča da pride do ujemanja med razredom po sebi in razredom za sebe je boj, kontinuirana revolucionarna praksa in razredni boj. Tako začne nastajati tudi zavestni proletariat, razred za sebe: »Tako je ta množica že razred nasproti kapitalu, toda še ne za samo sebe. V boju, ki smo

---

<sup>230</sup> Lukács je trdil, da je šele industrijska revolucija omogočila pojav »bolj čiste« razredne zavesti, kajti znotraj nacionalnih držav je postalo nasprotje med buržoazijo in proletariatom samo še zaostreno (McLellan 2007, 173–74).

<sup>231</sup> Ta delitev izhaja ravno tako iz nemške klasične filozofije. V nemški klasični filozofiji je, na različne načine pri različnih avtorjih, obstajala delitev na stvar na sebi (*Ding an sich*) in stvar za sebe (*Ding für sich*).

<sup>232</sup> Andrew (1983) sicer nasprotuje takšni delitvi vprašanju razreda in zavesti in vztraja, da pri Marxu ne moremo govoriti o razredu po sebi in razredu za sebe. Po njegovem mnenju lahko razlikujemo med »ekonomskim« in »političnim« razredom, kjer politični razred, jasno, poskuša prek političnega boja spremeniti razmerja moči.

ga označili le v nekaterih fazah, se ta množica združi in se konstituira kot razred za samega sebe. Interesi, ki jih brani postanejo razredni interesi« (Marx 1979č, 538). Pomen te »distinkcije« je izjemen, kajti proletariat kot razred je zmožen političnega in družbenega boja šele, ko ima zavest o samem sebi, ko postaja in obstaja za sebe (McLellan 1975, 45; glej tudi Supek 1986, 17).

Lukácsev doprinos k razpravi o razredni zavesti je za marksizem neprecenljiv. V knjigi *Zgodovina in razredna zavest*<sup>233</sup> se Lukács ukvarja z vprašanjem proletariata ter razredne zavesti. McLellan (2007, 174) zapiše, da se bistvo knjige nahaja že v samem naslovu knjige: »/.../ - zgodovina in razredna zavest sta bili, v bistvu, ena in ista stvar«. Razredni boj, ki se dogaja skozi zgodovino, je pri Lukácsu ključen za oblikovanje razredne zavesti<sup>234</sup>. Prek boja se oblikuje razredna zavest, boj se vpisuje v kolektivno zavest in krepi razredno zavest (Rees 2000, 11–16). Ta razredna zavest, ki je izjemnega pomena v razrednem boju in ki se oblikuje ravno prek boja, se oblikuje skozi zgodovino. Boj proti buržoaziji ima smisel šele ko postane politični boj, to pa je, ko se proletariat konstruira v razred (za sebe) (Marx 1979č, 538–40). Zaradi tega je politika pomembna; zaradi tega tudi Marx poudarja pomen Partije, ne samo v procesu oblikovanja razredne zavesti, temveč tudi v smislu konkretnega političnega boja (Marx in Engels 1979a, 567–631). Marx v *Govoru o haaškem kongresu* izpostavi pomen političnega delovanja: »Med nami se je izoblikovala skupina, ki je priporočala, naj se delavci vzdrže politične dejavnosti. Šteli smo za svojo dolžnost, da povemo, kako nevarno in usodna se nam za našo stvar zde takšna načela« (Marx 1979h, 337).

Celotna zgodovina je proces razvoja razredne zavesti, ki se dogaja po novem tudi v razmerju med Partijo in proletariatom<sup>235</sup>. Lukács jasno zapiše, da je nosilec »pravilne razredne zavesti« proletariata v bistvu Partija. Nosilec razredne zavesti proletariata, ki naj jo potem »pripíše« proletariatu, je Partija (Lukács 1971, 41). Komunistična Partija je organizacija razredno

---

<sup>233</sup> Lukácsev odnos do svojega zgodnjega ključnega dela, *Zgodovina in razredna zavest*, je bil zelo ambivalenten. Lukácseva knjiga je leta 1924, na V. Kongresu Kominterne, naletela na ostre kritike. Zaradi tega je Lukács pohitel in napisal samo kritiko, ki jo je potem leta 1967, v novem predgovoru, (deloma) zanikal (McLellan 2007, 177). Leta 1967 je napisal novi predgovor, kjer je jasno zapisal, da so tisti deli knjige, ki so bili napisani pod vplivom idealizma in so zaradi tega »napačni«, postali najbolj znani in najbolj vplivni deli knjige (Lukács 1971, xxvii).

<sup>234</sup> Lukács je sledil Marxovim *Tezam o Feuerbachu* ter večkrat poudaril, da je ravno praksa tista, ki omogoča enotnost realnosti in mišljenja (McLellan 2007, 175).

<sup>235</sup> Partija, podobno kot tudi proletariat, ravno zaradi lastne dejavnosti izginja, »koplje svoj lastni grob« (Vlajki 2012, 144–45).

zavestnega proletariata<sup>236</sup> (Lukács 2000, 74). Tako tudi pridemo do vprašanja vloge Partije v oblikovanju in utrjevanju razredne zavesti proletariata, ki pa je izjemnega pomena v revolucionarnem procesu odprave kapitalističnih odnosov.

Komunistična Partija ni v nasprotju s preostalimi organizacijami delavskega razreda, temveč je zgolj njegov del. Partija mora vleči za seboj preostali del delavskega gibanja. Partija je »avantgarda« celotnega proletariata. Profesionalni komunisti in Partija imajo vedenje, ki je nujno za vodenje proletariata v razrednem boju<sup>237</sup>. Partija je tista, ki razume dialektični razvoj zgodovine: »Komunisti so torej praktično najodločnejši del delavskih strank v vseh deželah, del, ki žene vedno dalje; njihova teoretska prednost pred ostalo množico je vpogled v pogoje, tok in splošne rezultate proletarskega gibanja« (Marx in Engels 1979a, 603). Če je kaj prednost Partije, potem je to vedenje, zavest<sup>238</sup>.

Vsekakor pa drži tudi to, da so komunisti, ki naj bi bili v bodoče združeni v Partiji, drugačni in imajo specifično vlogo znotraj delavskega gibanja. Komunisti, s Partijo na čelu, morajo predstavljati in zastopati interese celotnega proletariata. Komunisti postavljajo univerzalne zahteve delavskega razreda. Na vsaki stopnji razrednega boja proti buržoaziji, komunisti »v raznih razvojnih stopnjah, prek katerih gre boj med proletariatom in buržoazijo, vedno zastopajo interes celotnega gibanja« (Marx in Engels 1979a, 603). Komunisti morajo postavljati univerzalne zahteve, ki pa so tudi zahteve proletariata (Marx in Engels 1979a, 603), kajti proletariati je univerzalni razred<sup>239</sup> (Marx in Engels 1979b, 93).

Lukács (1971, 322) pravi, da zaradi razlike v »globini« zavesti o razredni družbi in razrednemu boju med posamezniki pride do skoraj neizbežne ločitve med proletariatom in Partijo. Zaradi tega, obstaja nevarnost da Partija postane sektaška, ločena od proletariata. Partija mora biti vedno prisotna kot neka referenčna točka za proletariati. Partija ima višjo

---

<sup>236</sup> Lukács je, v času pisanja *Zgodovine in razredne zavesti*, bil mnenja, da so objektivni pogoji že prisotni za revolucijo in za propad kapitalističnega sistema, vse pa je bilo odvisno od subjektivne razredne zavesti proletariata (McLellan 2007, 173–74).

<sup>237</sup> Vprašanje Partije v 21. stoletju, njene strukture in organizacije »mora biti projekt na katerem se dela« (Dean 2014, 21).

<sup>238</sup> Lukács v tem kontekstu kritizira Roso Luxemburg, ker naj ne bi razumela vloge Partije. Partija, vsaj v ruskem/sovjetskem primeru, je bila edini del proletariata, ki je imel moč, vedenje in možnost da mobilizira delavski razred, ter s tem omogoči revolucijo. Lukács odprto kritizira pozicijo Luxemburgove glede njenega nerazumevanja vloge Partije v revoluciji. Luxemburgova naj bi podcenjevala vlogo Partije v revoluciji. Revolucija je bila zavestno politično dejanje, ki jo je vodila Partija (Lukács 1971, 274–276). Poudarek je tukaj na zavestni akciji. Partija je najbolj zavestni del delavskega gibanja, zaradi tega je imela tudi ključno vlogo v oktobrski revoluciji.

<sup>239</sup> Komunisti naj bi, v času pisanja *Manifesta*, podpirali vsako gibanje v Evropi, ki se bori proti kapitalizmu in izkoriščanju, hkrati pa naj bi imeli nalogo, da v vseh teh različnih in mnogoterih gibanjih poudarjajo in izpostavljajo problematičnost privatne lastnine (Marx in Engels 2009, 140–01).

razredno zavest od večjega dela proletariata, zaradi tega ne sme biti identična s celotnim proletariatom, vendar, kot tudi Lukács poudarja, Partija ne sme obstajati ločeno od proletariata. Gre bolj za neki dialektični odnos, za posredovanje Partije, za omogočanje procesov, prek katerih tudi celoten proletariats postane zavesten lastne pozicije v kapitalističnem izkoriščanju, kar omogoča pospešitev in krepitev razrednega boja in odpravo kapitalističnih odnosov in privatne lastnine<sup>240</sup>.

Edini način, da se vrže buržoazija z oblasti, vsaj če ostanemo pri Marxu in Lukácsu, je, da se oblikuje močna Partija. Partija potem lahko vpliva na proletariats, ter v dialektičnem odnosu s proletariatom, kjer prihaja tudi do spremembe zavesti - proletariats postaja razred za sebe - omogoča revolucionarno prakso in revolucijo. Proletariats, če želi zmagati v političnem boju, mora imeti referenčno točko v obliki Partije. Šele dialektično razmerje med Partijo in proletariatom omogoča, da se oblikuje razredna zavest pri delavskem razredu, ki ustreza tudi objektivnemu položaju v procesu produkcije, hkrati pa tudi omogoča, da pride do političnega spopada, konfrontacije.

Vidimo, da je že pri Marxu in Lukácsu boj, (politična) revolucionarna praksa, tisti, ki omogoča da proletariats postaja zavesten lastne pozicije v kapitalizmu in da po drugi strani to omogoča zavestni boj proti kapitalističnemu izkoriščanju<sup>241</sup>. Po drugi strani pa se razredna zavest krepi v dialektičnem razmerju med Partijo in proletariatom. Konec koncev, tako kot ne obstaja transhistorični človek ne obstaja niti transhistorični proletariats – vedno gre za zgodovinsko umeščenost in za izhajanje iz obstoječih potreb. Zaradi tega je v razmerju med Partijo in proletariatom tudi proletariats pomemben, in ne samo in zgolj Partija.

Razredna zavest je lahko ključna, kajti pogosto, ko pride do boja na življenje in smrt med razredi, razredna zavest postane odločilna v tem boju (Lukács 2000, 91; Lukács, 1971, 53). Ravno razredna zavest omogoča revolucijo, revolucionarno prakso, razredni boj, ter posledično spremembo razmerij moči. Po drugi strani pa razredni boj skozi zgodovino

---

<sup>240</sup> Revolucionarna praksa in razredni boj skozi zgodovino, omogočata da pride do prehoda od neposredne k razredni zavesti, oziroma, bolj v Marxovem jeziku, od razreda na sebi do razreda za sebe. Tukaj imajo vlogo intelektualci, a vendar ne gre za neke zunanje, neodvisne posameznike, ki imajo vednost. Gre prej za učitelje ali interprete ne pa za vodje (Basso 1981, 148). Gramsci bi rekel, da gre za »organske intelektualce« (glej Gramsci 1974, 586).

<sup>241</sup> Lukács (1971, 51) poudarja, da razredna zavest proletariata ni nikoli zbir posamičnih zavesti. Tukaj se lahko ozremo tudi na razlikovanje pri Rousseau med voljo vseh in splošno voljo.

omogoča oblikovanje in »utrjevanje« razredne zavesti proletariata<sup>242</sup>. Razredna zavest je ključni predpogoj za politično prakso komunizma. Da bi proletariat bil zmožen odpraviti kapitalizem je nujno, da v dialektičnem odnosu s Partijo oblikuje razredno zavest, ki šele omogoča komunistično prakso ter odpravo (*Aufhebung*) kapitalizma.

## 6.2 Revolucionarna praksa, razredni boj in revolucionarni subjekt

Šele sedaj, ko smo jasno izpostavili pomen razredne zavesti za komunizem in revolucionarno prakso, lahko spregovorimo o revoluciji. Omenjeno je bilo že, da »mladi« Marx govori o »revolucionarni praksi«, medtem ko kasneje začne pisati o revoluciji. Tukaj si bomo ogledali kako lahko razumemo ta dva koncepta ter tudi kakšna je povezava med njima.

Marx že v 1. Tezi kritizira Feuerbacha, ker ne razume revolucionarne prakse: »Glavna pomanjkljivost vsega dosedanjega materializma (vštevši Feuerbachovega) je, da je predmet, dejanskost, čutnost pojmovanja le v obliki objekta ali zora, ne pa kot čutno-človeška dejavnost, praksa; ne subjektivno /.../ Zato obravnava (Feuerbach) v *Bistvu krščanstva* le teoretsko obnašanje kot pristno človeško, medtem ko je praksa dojeta in fiksirana le v svoji umazano-židovski pojavnosti. Zato ne zapopade pomena 'revolucionarne', 'praktično-kritične' dejavnosti« (Marx 2008, 19). Tako se vzpostavi povezava med prakso in revolucijo, ki je ključna v preostalih tezah<sup>243</sup> (Petrović 1978, 19–20).

V 11. tezi Marx, v prvem delu povedi poda ugotovitev, ki izhaja iz dosedanje prakse filozofov. Govori o tem, kaj so filozofi počeli do sedaj<sup>244</sup>. V drugem delu pa predstavi novi program, načrt za filozofe. Predstavi jim zelo radikalno in nehvaležno zahtevo – spremembo obstoječega stanja (Petrović 1978, 16). »Filozofi so svet samo različno interpretirali, gre za to, da ga spremenimo« (Marx 2008, 25). Pri 11. Tezi o *Feuerbachu* gre predvsem za ukinitve in izstop iz sfere teorije v sfero razrednega boja in revolucionarne prakse (Balibar 2002, 23–24).

Petrović (1978, 76–77) poudarja, da je revolucionarno prakso nujno razumeti v kontekstu »trajne forme človeškega življenja«. Vendar se mora v tem primeru opustiti filozofija, kajti niti »filozofija dejanja« ni zadostna, »temveč edino dejanje samo, dejanje *sans phrases*«.

---

<sup>242</sup> Gre za dialektičen odnos.

<sup>243</sup> Marx je kritiziral Feuerbacha že v pismu Rugeju 13. marca 1843 zaradi nerazumevanja pomena politike in politične dejavnosti, ki predstavlja pot v uresničitvi filozofije prakse (Marx 1975).

<sup>244</sup> Marx se ni nikoli ustavil zgolj pri filozofiji, temveč je vedno poudarjal pomen »revolucionarne dejavnosti« (Ellenstein 1986, 242).



Filozofija pa lahko v takšni praksi, dejanju, vidi lastno uresničitev, realizacijo<sup>245</sup> (Balibar 2002, 31).

V 3. Tezi Marx eksplicitno poveže prakso in revolucijo. »Materialistični nauk o spremembi okoliščin in vzgoje pozablja, da okoliščine spreminjajo ljudi in da mora vzgojitelj sam biti vzgajan. /.../ Sovpadanje spreminjanja okoliščin in človeške dejavnosti ali samospreminjanje je moči dojeti in racionalni razumeti le kot revolucionarno prakso.« (Marx 2008, 21). Gre za politično prakso, za razredni boj, ki stremi k spremembi razmerij moči in ki je pot k odpravi filozofije v imanentnem bivanju<sup>246</sup>.

Gre za to, da je revolucionarna praksa pot k samouresničitvi človeških moči, hkrati pa je tudi pot k ukinitvi filozofije in možnost za ukinitve odtujitve. Revolucionarna praksa je pri Marxu (3. teza) razumljena kot samosprememba ljudi in sprememba okoliščin, sprememba razmerij v družbi, sprememba človeškega bivanja - pot k temu, da človek postane generično bitje<sup>247</sup> (Fischer in Marek 1973, 85). Gre za revolucionarno prakso - razredni boj in revolucijo - politično in družbeno delovanje v procesu osvobajanja. Za Marxa revolucionarna praksa ni samo politična ali družbena dejavnost, temveč je temelj človeške biti (Petrović 1978, 41).

Do sedaj smo govorili o revolucionarni praksi, o kateri Marx govori v *Tezah o Feuerbachu*. Ta besedna zveza je lahko malce zavajajoča. Pri revolucionarni praksi je jasno le, da gre za politizacijo bojev. Marx v *Tezah* ne omenja razrednega boja (kot specifično političnega boja, ali politične revolucije) – namesto razrednega boja govori Marx o revolucionarni praksi. Iz duha v katerem je Marx pisal se lahko sklepa, da je tudi tukaj, ko je govora o revolucionarni praksi, vključen tudi razredni boj in poskus političnega in družbenega prevrata<sup>248</sup> (Balibar 2002, 28–29).

Politična praksa, kar je širše rečeno revolucionarna praksa, mora imeti tudi svoje nosilce - to je proletarijat, kot kolektivni subjekt. »Kot najde filozofija v proletariatu svoje materialno orožje, tako najde proletarijat v filozofiji svoje duhovno orožje, /.../« (Marx 1979a, 208). O

---

<sup>245</sup> Filozofija je lahko instrument v procesu osvobajanja (Hook 1962, 25).

<sup>246</sup> Za Marxa predstavlja razredni boj pot k revoluciji, pot k odpravi kapitalističnih odnosov (Wolff 2002, 46).

<sup>247</sup> Tukaj se lahko ozremo k Balibarju, ki pravi, da je Marx v *Tezah* zavezan k »ontologiji prakse«, hkrati pa poudari razliko med *Tezami* in *Nemško ideologijo*: »Ni pretirano reči, da Nemška ideologija po 'ontologiji prakse', ki jo najavljajo Teze o Feuerbachu, razvije 'ontologijo produkcije', saj je, kot pravi sam Marx, produkcija tista, ki izoblikuje človekovo zavest« (Balibar 2002, 44).

<sup>248</sup> Razredni boj, ki je politični boj, omogoča spremembo in »gibanje« skozi zgodovino (Pavlović 2012, 60).

kakšnem duhovnem orožju govori Marx? Ne gre za neke moralne vrednote ali prepričanja, temveč za prakso. Filozofija prakse, revolucionarne prakse je tista, ki je »duhovno orožje«. Takšna misel želi spremeniti svet in začeti s procesom osvobajanja človeka<sup>249</sup>. Proletariat je utelešenje filozofije, proletariat je utemeljen v filozofiji revolucionarne prakse, in zaradi tega predstavlja tisto, kar je bil že od nekdaj cilj filozofije (Kreft 1975, 60). Poanta celotne Marxove kritike nemške idealistične filozofije je v tem, da niso uresničili filozofije. Ker pa gre pri Marxu za spremembo sveta, to pomeni, da se filozofija odpravi. Marx želi udejanjiti filozofijo, in s prakso filozofije ne samo kritizirati obstoječega stanja, temveč tudi omogočiti revolucionarno dejavnost (Vereš 1981, 46). Filozofija se lahko odpravi edino na način da se uresniči, da postane revolucionarna praksa<sup>250</sup> (Balibar 2002, 50). Razredno zavedni proletariat je kot razred vezan na revolucionarno prakso in razredni boj, kajti le-ta omogoča »samoemancipacijo« in odpravo kapitalističnih odnosov (Basso 1981, 145). Revolucionarno prakso udejanjajo tisti, ki na ravni zavesti razumejo nesmisel resničnosti. Proletariat kot razred, je tisti, ki doživlja izkoriščanje v kapitalističnem načinu produkcije, in je zaradi tega proletariat tisti, ki bo lahko udejanjil filozofijo prakse in s tem odpravil filozofijo (Vereš 1981, 17–18).

Revolucionarna praksa je tista, ki omogoča, da se ukine kapitalistični način produkcije in da se obenem spremenijo tudi razmerja moči v družbi. Razredni boj ne sme ostati zgolj na ekonomski ravni, temveč mora biti vedno v obliki revolucionarne prakse, ki stremi k spremembi razmerij moči v družbi. Razredni boj ne sme imeti za cilj samo višje mezde, temveč odpravo razmerij v sferi produkcije, ki omogočajo črpanje presežne vrednosti iz presežnega dela<sup>251</sup> (Basso 1981, 152–53).

---

<sup>249</sup> Ali se revolucija sploh lahko interpretira? Lahko bi rekli, da filozofija lahko interpretira samo že udejanjeno, že dokončano revolucijo. Interpretirati se da samo nekaj, kar se je že zgodilo, se pravi da se je končalo, ali pa nekaj kar se tukaj in zdaj dogaja. Mišljenje revolucije (vnaprej) onemogoča interpretacijo revolucije (Petrović 1978, 23–24).

<sup>250</sup> Marx, vsaj od leta 1842 dalje razume da je odtujitev stvar totranskega, imanentnega, življenja in materialnih pogojev v družbi, ne pa vprašanje občutenj ali misli. zaradi tega sprememba zavesti ne bo nujno in avtomatično pripeljala do spremembe razmerij v družbi, temveč le revolucionarna praksa, tistih, ki nimajo kaj izgubiti in ki živijo v skrajni bedi, lahko spremenijo človeka in razmerja v družbi. Revolucionarna misel že od začetka ne sme ostati samo v sferi misli, temveč mora biti vpeta v revolucionarno prakso in mora stremeti k spremembi sveta (Vereš 1981, 53).

<sup>251</sup> Prehod Marxa h *Grundrisseu* in *Kapitalu* je treba razumeti ponovno v okviru prakse - namreč, kot poskus »realizacije filozofije v politiki« (Sharma 1979, 366). Ob tem pa seveda ne gre pozabiti, da boj za boljši položaj posameznika »znotraj« kapitalističnega sistema ni v nasprotju boja razreda za odpravo kapitalizma (Hobsbawm 2012, 61).

Revolucionarna praksa je vezana na proletariat. Marx piše o »revolucionarni praksi« približno takrat, ko se ukvarja s filozofijo in z vprašanjem človeka. Tako sklepamo, da se revolucionarna praksa bolj filozofski koncept pri Marxu in da nanaša na vsakdanje življenje in pa mogoče mikro nivo, ki pa seveda spreminja konstelacijo razmerij moči. Revolucionarna praksa je del razrednega boja, čigar končna faza pa je Revolucija, ki pa ni možna brez predhodne revolucionarne prakse in razrednega boja, ki na dialektičen način utrjuje razredno zavest proletariata. Revolucionarna praksa, tako kot tudi razredni boj, mora stremeti k spremembi razmerij moči, kot tudi k spremembi zavesti, a gre za dialektično razmerje med revolucionarno prakso in spremembo na ravni zavesti. Razredni boj, v katerem je proletariat z revolucionarno prakso politično angažiran je možnost, da se odpravi ta konflikt, kajti gre za ukinitve vseh posebnih razredov, za odpravo razredne družbe. Pri Marxu ima »boj razreda proti razredu« za svojo posledico »totalno revolucijo« (Marx 1979č, 540).

Marx in Engels sta zelo jasna: »Zgodovina sleherne dosedanje družbe je zgodovina razrednih bojev«<sup>252</sup> (Marx in Engels 1979a, 588). Edini način, da se zgodovino razume so ravno odnosi med razredi in izkoriščanje (Callinicos 2004, 87). Marx, sledeč Heglu, razume zgodovino prek bojev in delovanja (Ball 1999, 127). Tisti, ki so zavezani Marxovi metodi in Engelsovega historičnemu materializmu, razumejo zgodovino kot zgodovino razrednih bojev (Negri 2010, 155). V 19. stoletju je Marx videl antagonizem med kapitalisti in, deloma šele nastajajočim, proletariatom (Vranicki 1978, 18–9). Ko gre za razredni boj, gre za politični boj - kot tudi Marx (1979č, 538) sam pravi: »Boj razreda proti razredu pa je političen boj«. Tako sta pri Marxu vprašanje moči in zgodovine tesno prepleteni (Pavlović 2012, 60–61). Tudi v kapitalizmu obstaja konflikt med kapitalisti in proletarci. Tisti, ki so prisiljeni zaradi strukturnih določitev kapitalistične formacije prodajati delovno zmožnost na trgu so vedno v podrejenem položaju (Miller 1999, 57). Šele razredni boj je tisti, ki lahko razreši protislovja med razredi, ne pa sodelovanje razredov<sup>253</sup> (Hook 1962, 18–19).

Zmaga proletariata v razrednem boju ne pomeni totalizacije in univerzalizacije delavskega razreda, temveč ravno nasprotno - gre za to, da se ukine privatna lastnina, pa tudi razredna družba, se pravi tudi proletariat, kot posebni razred (Marx in Engels 1979c, 496). »/.../ ker je v proletariatu človek izgubil samega sebe, samega sebe pa ne more osvoboditi, ne da bi

---

<sup>252</sup> Marxov veliki doprinos k razumevanju moči/oblasti je ravno v temu, da je odkril razredno dominacijo skozi zgodovino (Pavlović 2012, 52).

<sup>253</sup> »Protislovje je v samem bistvu imanentna negacija« (Zaječaranović 1987, 325).

odpravil svoje lastne življenjske pogoje« (Marx in Engels 1979c, 496–7). Marx celo postavi vzročno povezavo med revolucionarno prakso proletariata in odpravo filozofije: »Filozofija se ne more udejanjiti brez odprave proletariata; proletariat pa se ne more odpraviti brez udejanjenja filozofije« (Marx 1979a, 208). Proletariat je revolucionaren razred ravno zato, ker ima za nalogo odpraviti samega sebe<sup>254</sup> (Mikecin 1968, 40).

Tako je na koncu ostala še zadnja pomembna podstat za drugačno razumevanje komunizma. Gre za vprašanje vseobsežne (tudi politične) revolucije in diktature proletariata. Proletariat lahko svoje cilje, to sta sprememba razmerij in uničenje kapitalizma, doseže samo prek političnega delovanja, politične prakse. Politika je zaradi tega bistvena za proletariat. Za Marxa je značilna vera v politiko, politično (revolucionarno) prakso, razredni boj, kot način za spremembo *statusa quo* (Hobsbawm 2012, 83–84).

Marx, ko govori o revoluciji, izhaja iz francoske tradicije<sup>255</sup>. Marx, in tudi preostali mladoheglovci, socialisti v Franciji in drugi, so si prizadevali za obnovitev revolucionarnega gibanja, ki je zamrlo po vzpostavitvi republike po koncu termidorja, Napoleona, kontrarevolucije in restavracije. Marx je jasen, da se revolucija ne sme ustaviti na pol poti, kajti tako zelo hitro zdrsne nazaj v kontrarevolucijo. Revolucija je družbeno gibanje, gre za realizacijo revolucionarnih gesel, »svobode, enakosti in bratstva«<sup>256</sup>. Revolucijo je nujno poglobljati, da zajame vse sfere družbeno-političnega življenja, tako da ni več poti nazaj<sup>257</sup> (Balibar 2002, 28–29). Marx sam zapiše: »Revolucije so lokomotive zgodovine« (Marx 1979i, 131).

Marx je že leta 1848 zagovarjal stališče, da revolucija, kot enkratno dejanje, kot Dogodek, ni odvisna samo od volje proletariata, temveč je odvisna hkrati tudi od zgodovinskih in gospodarskih pogojev, ki morajo biti ustrezni za revolucijo. Iz tega tudi izhaja, da ni enotne in za vedno edine prave taktike in strategije, ki jo mora izbrati proletariat. Komunisti se morajo prilagajati okoliščinam, predvsem pa morata taktika in strategija revolucionarnega boja mora

---

<sup>254</sup> A ker je odprava proletariata politično dejanje, potem je tudi odprava filozofije, kar je hkrati tudi uresničitev filozofije, vsaj deloma politično dejanje.

<sup>255</sup> Revolucijo je nujno razumeti v kontekstu političnih, družbenih in ekonomskih struktur (Fetscher 1977, 54).

<sup>256</sup> Marx v *Komunističnem manifestu* govori o revoluciji, ki je demokratična revolucija - gre za odpravo represije, privilegijev in izkoriščanja (Kamenka 1977, 123).

<sup>257</sup> Revolucija nikoli ne sme biti samo sprememba družbe, temveč nujno mora implicirati in biti produkt tudi spremembe človeka (Petrović 1978, 78).

izhajati iz vsakokratne analize zgodovinskih, političnih in gospodarskih pogojev<sup>258</sup> (Hampsher-Monk 2011, 532).

Najbolj znano mesto, kjer Marx piše o revoluciji, je v *Predgovoru Prispevku h kritiki politične ekonomije*: »Na določeni stopnji svojega razvoja prihajajo materialne produktivne sile družbe v nasprotje z obstoječimi produkcijskimi odnosi ali – in to je le pravni izraz za isto stvar – z lastninskimi odnosi, v katerih so se doslej razvijale. Iz razvojnih oblik produktivnih sil se ti odnosi spremenijo v njihove spono. Tedaj nastopi razdobje socialne revolucije« (Marx 1979b, 105). Marx poveže to, kar je že implicirano v Manifestu. Kapitalizem je opravil svojo zgodovinsko vlogo in bo zaradi tega, ker ovira nadaljni razvoj moči družbe in ljudi, ovržen<sup>259</sup>.

Da pa ne bi ostali pri togih interpretacijah o tem, da je bil za prehod v socializem pri Marxu nujen najprej razmah kapitalizma, se ozrimo k Marx in njegovi razpravi z Vero Zasulič glede vprašanja kmečke skupne lastnine v Rusiji (Marx 1979j, 125–42), ter na možnost revolucije v »kmečki« Rusiji. V drugem predgovoru k ruski izdaji Manifesta, leta 1882, sta Marx in Engels pisala o možnosti in pomenu revolucije v Rusiji in tudi v Združenih državah Amerike (ZDA). Razpravljala sta o možnosti, da kmečka skupna lastnina, občina, preide na »višjo« stopnjo komunistične lastnine: »Edini odgovor, ki je dandanes mogoč, je: če bo ruska revolucija signal za proletarsko revolucijo na Zahodu, tako da se bosta medsebojno dopolnjevali, utegne zdajšnja ruska skupna zemljiška posest biti izhodišče komunističnega razvoja« (Marx in Engels 1979a, 573). Tu opazimo, da kljub zelo togim itrepretacijam marxa in engelsa, ne moremo njunih del označiti kot dogmatizem. Vedno sta izhajal iz konkretnih družbenih in političnih okoliščin (Kreft 1975, 100–01).

Marx je prišel do zaključka, da v monarhijah ali republikah, kot so ZDA, Nizozemska ali Združeno kraljestvo, mora proletariat »zgolj« uporabiti pravna in politična sredstva za prevzem oblasti. Marx ni videl povsod nasilne revolucije. Ali bo revolucija nasilna ali ne, je odvisno od demokratičnih instrumentov, ki so na voljo delavskemu razredu<sup>260</sup> (Hook 1976, 87). V najrazvitejših kapitalističnih državah nasilna revolucija ne bo potrebna (McLellan

<sup>258</sup> Marx govori o bolj kompleksni spremembi razmerij moči v družbi, kot tudi v načinu bivanja ljudi.

<sup>259</sup> V Marxovih delih lahko najdemo dve možni, med seboj ne vedno izključujoči si opredelitvi revolucije. Prva opredelitev je radikalni preskok, sprememba *statusa quo*, med tem ko pa je druga opredelitev bližje nekim »znanstvenim« ugotovitvam - šlo naj bi za zgodovinski, dialektični proces, ki na koncu pripelje do odprave kapitalizma. V *Manifestu* je dokaj jasno da se te dve poziciji dopolnjujeta. Vendar, v II. Internacionali je prišlo do razhajanj ravno zaradi teh dveh pozicij, eni so bili za proces drugi pa za radikalno transformacijo družbe, s tem pa so se odmaknili od Marxove teorije. Marx je mislil oboje hkrati (Basso 1981, 170–71).

<sup>260</sup> Za razpravo o tej temi glej tudi Gilbert 1999, 182–83; Fetscher 1977, 54.

1975, 67; Hampsher-Monk 2011, 531). Revolucija je lahko nasilna ali pa ne, vendar ključno je, da nasilna ali ne, revolucija mora biti demokratična (Hook 1976, 87).

Za revolucijo, politični prevrat, je poleg objektivnih pogojev izjemno pomembna tudi organiziranost in zavest proletariata (Kreft 1975, 70–73). (Politične) revolucije so vedno produkt ljudi, različnih družbenih skupin<sup>261</sup> (Hampsher-Monk 2011, 510), kar je dobro vedel tudi Marx. Polje možnega za marksiste, vsaj za tiste na liniji Marx-Lukács, ni vedno odprto – kajti ne gre za neko ontološko kategorijo, temveč za zgodovinsko. Objektivni in subjektivni dejavniki omogočajo, da se odpre polje možnega in se spremeni status quo. Polje možnega pa se odpre šele s delovanjem človeka (Goldmann 1976, 72–73), ki pa je tista »revolucionarna praksa« in razredni boj, o katerih smo govorili. »Orožje kritike seveda ne more nadomestiti kritike orožja, materialno silo je treba vreči z materialno silo, toda teorija postane materialna sila, brž ko zajame množice« (Marx 1979a, 201). Jasno je, da se Marx ne odreče »kritiki orožja«, ki pa je ponekod edina pot, da se odpravi kapitalizem.

Revolucija ni samo politična revolucija<sup>262</sup>, to ni dovolj. Bodoča revolucija ne bo samo politična, v liberalnem smislu, temveč bo radikalna, družbena in politična hkrati. Marx ne govori samo in izključno o politični revoluciji. Kajti vedno gre za to, kako odpraviti celotno konkretno družbenoekonomsko formacijo, kako spremeniti razmerja moči in odpraviti kapitalistične odnose. Revolucija mora spremeniti eksistenčne pogoje bivanja človeka in družbe (McLellan 1975, 65). Revolucija, o kateri govori Marx, je politična in družbena hkrati, kajti gre za bolj radikalno razumevanje revolucije (Pavlović 2012, 62). »Nikar ne recite, da družbeno gibanje izključuje politično gibanje! Ni političnega gibanja, ki ne bi bilo obenem tudi družbeno« (Marx 1979č, 540). Ne glede na to, koliko je politična revolucija univerzalna, je vedno samo del revolucije (Marx 1976). »Kongres je razglasil, da se mora delavski razred neizogibno bojevati s staro, podirajočo se družbo tako na političnem kot na socialnem področju /.../« (Marx 1979h, 337). Pri Marxu je politična emancipacija, razumljena v liberalnem pomenu – pridobivanje različnih pravic – lahko samo en del emancipacije (Mostov

---

<sup>261</sup> Marx je med leti 1847 in 1851 bil »organsko« vpet v revolucionarna vrenja v Evropi, še posebej v Franciji in Nemčiji. Kot del skupine revolucionarnih politikov je poskušal udeležiti lastno filozofijo v praksi. Ravno v tem obdobju, ko je bil vpet v revolucionarne politične akcije, je Marx nekoliko spremenil pogled na politiko in revolucijo (Hampsher-Monk 2011, 528).

<sup>262</sup> Revolucija je »bistvo bivanja« (Petrović 1978, 64).

1989, 201). Proletarska revolucija ne bo samo in zgolj politična<sup>263</sup>, temveč bo prodrla v same temelje življenja ljudi in jih predrugačila<sup>264</sup> (McLellan 1975, 65).

### 6.3 Nova družbenopolitična ureditev ali diktatura proletariata?

Kaj se zgodi po revoluciji je pri Marxu dokaj nejasno - edino kar izvemo je, da novi vladajoči razred, proletariat, to v bistvu ni. Proletariat odpravi samega sebe kot vladajoči razred, ker se odpravijo protislovja kapitalistične formacije, odpravijo se kapitalistični odnosi in s tem tudi razredi (Ollman 2003, 165). Gre za odpravo kapitalističnih odnosov iz vseh sfer političnega in družbenega življenja – to pomeni tudi odpravo delitve na »politično državo« in »civilno družbo«, kar je izraz moderne države, ki šele omogoča kapitalistične odnose<sup>265</sup> (Hirsch 2014). Revolucija je pot za preseganje dihotomije med civilno družbo in državo<sup>266</sup> (Mostov 1989, 211) ter omogoča totalna emancipacija človeka, kot generičnega bitja<sup>267</sup>. Ob tem pa revolucija prinaša tudi novo etiko, ki je lahko šele rezultat revolucije. Nova etična merila postanejo univerzalna šele po revoluciji, ne pa pred revolucijo (Wood 2004, 150–01).

Lahko rečemo, da je bil Marx »radikalni demokrat« (Gilbert 1999, 174). Še več, Marx naredi še eno, za kritike nezamisljivo potezo, kajti (res da ne eksplicitno) izenači demokracijo in »revolucionarno diktaturo proletariata«. Marx pravi takole: »Med kapitalistično in komunistično družbo je razdobje, v katerem se prva revolucionarno preobraža v drugo. Temu ustreza tudi politično prehodno obdobje, čigar država ne more biti nič drugega, kakor revolucionarna diktatura proletariata«<sup>268</sup> (Marx 1979e, 504). Kot vidimo, Marx v eni sapi

---

<sup>263</sup> Politiko je treba tukaj razumeti na liberalen način, ki je utemeljeba na delitvi na javno in privatno sfero. Takšno delitev smo že analizirali in kritizirali.

<sup>264</sup> Da bi lahko govorili o revoluciji, moramo vedno tudi upoštevati, da ni dovolj, da pride do spremembe v sferi družbene produkcije in reprodukcije, temveč je nujno potrebna tudi sprememba človeka. Revolucija nastaja kot nekakšen dialektični *Aufhebung* v razmerju med spremembo družbe in spremembo človeka (Petrović 1978, 64).

<sup>265</sup> Za razpravo o Marxovem in marksističnem razumevanju države glej Wetherly 2005.

<sup>266</sup> Pri revoluciji, v Marxovem pomenu, moramo vedno upoštevati kvalitativne spremembe, ki so nujna posledica revolucije (Petrović 1978, 64).

<sup>267</sup> V govoru, ki ga je Marx imel leta 1850 (*Adresa centralnega komiteja Zvezi komunistov marca 1850*) se je pojavil tudi novi koncept - permanentna revolucija. Marx je, govoreč o razmerah v nemških deželah, izpostavil, da proletariat ni dovolj močen in organiziran, da bi uresničil svoje cilje, a je vendar zmožen prisiliti buržoazijo, da gre dlje, kot je sama pripravljena. S tem bi se okrepila pozicija proletariata. Zaradi tega je bila skovana tudi nova taktika proletariata: permanentna (nepretrgana) revolucija<sup>267</sup> (Hampsher-Monk 2011, 535). »Za svojo končno zmago pa lahko sami največ storijo tako, da si pridejo na jasno glede svojih razrednih interesov, da zavzamejo čimprej samostojno partijsko stališče /.../ Njihov bojni klic mora biti: Nepretrgana revolucija« (Marx in Engels 1979č, 178)! Tukaj Marx poveže razredno zavest, politično organiziranje in razredni boj, ki vodi k Revoluciji.

<sup>268</sup> Po vsej verjetnosti je Marx koncept diktature proletariata prevzel od blanquiistov (Hosfeld 2014, 58).

govori o revoluciji ter o diktaturi proletariata. »Revolucionarna diktatura proletariata« posledica Revolucije. Na drugem mestu pa Marx in Engels zapišeta: »Že prej smo videli, da je prvi korak v delavski revoluciji povzdig proletariata v vladajoči razred, izbojevanje demokracije« (Marx in Engels 1979a, 611). Da bi prišlo do demokracije, je nujna revolucija, demokracijo pa pri Marxu lahko razumemo kot diktaturo proletariata<sup>269</sup> (Hampsher-Monk 2011, 531). Se pravi, da je osvojitve oblasti dejansko enaka demokraciji, če pa je kasneje v *Kritiki Gothskega programa* osvojitve oblasti proletariata, ki je prvi korak k odpravi razredov, enaka z diktaturo proletariata, potem je tudi diktatura proletariata pri Marxu enaka z demokracijo<sup>270</sup>. Marx je edino za Pariško komuno trdil, da je bila materializacija diktature proletariata, ki pa zagotovo ni bila diktatura (Hobsbawm 2012, 56). Gre za razlaščenje kapitalistov (in tudi odpravo privatnega prilaščanja nasploh) in omogočanje drugačnega, družbenega prilaščanja produktov in življenja.

Demokracijo pri Marxu moramo razumeti v kontekstu postajanja človeka za sebe, postajanja totalitete, subjekta-objekta, socializacije in odprave individualnosti in sebičnosti kot osnovnih principov družbe (Avinieri 1968, 32–33). Marx v demokraciji vidi možnost uresničitve generičnega bistva človeka. Človek je tisti, ki je nosilec političnih sprememb in političnih procesov. Demokracija je pri Marxu humanistični koncept, ki ni vezan na državo. Svoboda celotne družbe, človeške vrste je možna le v takšni demokraciji (McLellan 1971, 114–15). Hkrati pa se komunisti ne odrekajo nasilju, ali bolj filozofsko - revolucionarni praksi, ki ne izključuje nasilja - kajti proletariat in komunisti nimajo kaj izgubiti v tem boju<sup>271</sup> (Marx in Engels 2009, 140–01).

Koncept diktature proletariata je, izmed vseh drugih politoloških konceptov, imel največji vpliv na dejanske politične režime. Vendar se ne sme pozabiti, da Marx nikoli in nikjer ni zagovarjal diktature ali diktatorjev (Barany 1997, 2–4), temveč govori o revolucionarni spremembi razmerij moči, o spremembi odnosov v sferi produkcije in o demokratični vladavini, ki pelje v novo, radikalno drugačno družbenopolitično in gospodarsko ureditev.

<sup>269</sup> Marx govori o demokraciji, ki tudi danes ne obstaja, kajti gre za demokracijo, ki gre onkraj kapitalističnega gospostva (Gilbert 1999, 168).

<sup>270</sup> Perry (2002, 45) razlaga diktaturo proletariata kot »uveljavljanje revolucionarne moči delavskega razreda«.

<sup>271</sup> V izjemnem zgodovinskem opisu prihoda Luja Bonaparta na oblast, Marx pripomni, da buržoazija ni imela več veliko možnosti in izbire, temveč je rabila državni udar: »Samo tatvina še lahko reši lastnino, kriva prisega religijo, bastardstvo družino, nered red« (Marx 1974, 114). A kasneje tudi pri Marxu ne obstaja nasprotje med mirom in bojem (seveda ne govorimo o državnem udaru buržoazije, ki poskuša ohraniti lastne privilegije, temveč med mirom in revolucionarnim bojem izkoriščanih), kajti šele boj lahko prinese mir (Hook 1962, 18–19). Ali kot bi Marx rekel, le »nered lahko prinese red«.



Marx ni bil »alergičen na oblast«, ni bil liberalec. A hkrati tudi ni bil med tistimi, ki bi razumeli oblast izven širšega konteksta. Tako kot pravi tudi Eagleton (2013, 142–43): »Vprašati se moramo, katerim materialnim interesom služi, saj po Marxu njene korenine tičijo prav v teh«. Zaradi tega je tudi politika, politični boj, ki je del revolucionarne prakse, izjemno pomemben za odpravo kapitalističnih odnosov. Za Marxa je demokracija tista, ki je zmožna preseči delitev na politično državo in civilno družbo: »V demokraciji je formalni princip hkrati materialni princip. Demokracija je zatores šele resnična enotnost občega in posebnega« (Marx 1979g, 72). Pri Marxu je demokracija »rešena *uganka* vseh ustav« (Marx 1979g, 71). Marx se zavzema za opolnomočenje in za sodelovanje ljudi v procesu odločanja, kar pa je možno le, če se ukine ideološka delitev na državo in civilno družbo<sup>272</sup> (Mostov 1989, 198). Marxu razredni boj in revolucijapredstavljata pot k novemu človeku in k novi formaciji, kajti svoboda ni podarjena, temveč si jo človek pribori z (revolucionarno) prakso in razredni bojem skozi zgodovino<sup>273</sup> (Flechtheim 1942, 49).

## 7 KOMUNIZEM – REVOLUCIONARNA PRAKSA, KI ODPRAVLJA KAPITALIZEM

Razjasnili smo, na eni strani določene ključne pojme pri Marxu, ki so bili dostikrat odrinjeni na rob, predvsem vprašanje človeka in odtujitve, na drugi strani pa Heglovo razumevanje smotra - oboje skupaj pa nam daje podlago za drugačno razumevanje komunizma. Naša teza, ki jo bomo tukaj bolj podrobno razvili, je, da se komunizem navezuje na koncepte odtujitve, bistva človeka in revolucionarno prakso (razredni boj). Komunizem je odgovor na človeške potrebe in pot k uresničitvi le teh<sup>274</sup>.

Začnimo tam, od koder smo črpali navdih za pisanje tega dela. Marx in Engels v *Nemški ideologiji* pravita takole: »Komunizem za nas ni stanje, ki naj bo vzpostavljeno, *ideal*, po

---

<sup>272</sup> Seveda pa je vprašanje, ali je Marx razumel pod diktaturo proletariata samo in zgolj politično »diktaturo«, ali pa radikalno spremembo v vseh sferah življenja, ki bo omogočilo ukinitve kapitalističnih odnosov (Barany 1997). Iz tega kar smo do sedaj zapisali, je jasno, čeprav gre za politično akcijo, diktatura proletariata ime za posledico dosti širše spremembe, ne pa samo politične spremembe. Gre za radikalno preobrazbo dejanskosti, življenja, človeka, produkcije.

<sup>273</sup> Edina svoboda, ki obstaja v buržoaznem sistemu je svobodna trgovina, prodaja in nakup (Marx in Engels 2009, 115).

<sup>274</sup> Začetna točka so vedno potrebe ljudi in družbe (Hook 1962, 57). Za Marxa je, kot že rečeno, osvobodjanje človeka bilo v središču njegovih intelektualnih in političnih prizadevanj (Vranicki 1978, 17).

katerem naj se ima ravnati dejanskost. S komunizmom poimenujemo *dejansko* gibanje, ki odpravlja zdajšnje stanje. Pogoji tega gibanja se podajajo iz zdaj obstoječih predpostavk« (Marx in Engels 1979b, 41). Tukaj je zaenkrat zelo jasno, da je komunizem (politično) gibanje, ki je usmerjeno k odpravi kapitalizma. Komunizem, kot gibanje, odpravlja »večne in univerzalne resnice«, »/.../, odpravlja religijo, moralo, namesto da bi ju na novo oblikoval /.../« (Marx in Engels 2009, 121). Ker je komunizem gibanje, mora imeti svoj antipod, nekaj kar odpravlja. Se pravi, da je komunizem vedno možen samo v razmerju do neke politične, družbene in ekonomske ureditve, ki jo odpravlja - to pa je kapitalizem<sup>275</sup>.

V *Pariških rokopisih 1844* Marx (Marx 1979c, 345) v zelo Heglovskem jeziku razpravlja o komunizmu in nam še bolj »razsvetli« nejasnosti glede »komunizma«. Komunizem je za mladega Marxa »negacija negacije«, ki nikakor ne predstavlja cilja ali podobe bodoče družbenopolitične ureditve<sup>276</sup>. Komunizem je »emancipacija človeštva«. Bistvo komunizma je odprava privatne lastnine, je odprava kapitalizma<sup>277</sup>, ni pa neka vnaprej zamišljena utopična ureditev. Pri komunističnem gibanju je v središču »praktična« odprava odtujitve človeka<sup>278</sup>. Komunizem je negacija privatne lastnine, ki pa je negacija samega človeškega bistva. »Komunizem je pozicija kot negacija negacije, zatorej dejanski, za bližnji zgodovinski razvoj nujni moment človeške emancipacije in ponovne pridobitve. Komunizem je nujna oblika in energični princip bližnje prihodnosti, toda komunizem kot tak ni cilj človeškega razvoja – oblika človeške družbe« (Marx 1979c, 345).

V teh dveh zelo zgoščenih citatih lahko opazimo, kaj je, oziroma ni, komunizem - komunizem je vezan na razredni boj in revolucijo, se pravi na odpravo obstoječega stanja, odpravo kapitalističnih odnosov, ni pa neka utopična, idealna predstava o ureditvi neke družbe, nekaj, kar se bo mogoče kdaj uresničilo in potem posledično ne bo več utopija. Komunizem ni neka podoba, ali oblika, idealna družbe, ki lahko biva samo na ravni idej (ideelno), tako kot so to mnogi interpretirali, hkrati pa ne gre za »obliko človeške družbe« h kateri stremi proletarsko

---

<sup>275</sup> Komunizem nastane iz kapitalizma, kot posledica kapitalizma (Sayers 2011, 159).

<sup>276</sup> Pri Marxu je jasno le to, da delo v bodoči družbi ne bo več prisilno delo, ki bo omogočalo odtujitev, temveč bo delo izraz človeškega bistva, izraz »kreativnosti in moči« (Svendsen 2012, 46)

<sup>277</sup> Ob tem je nujno izpostaviti, da kapitalizem sam generira in ustvarja svoje nasprotje - komunizem (Ollman 2003, 159)

<sup>278</sup> »Ta 'odtujitev', da ostanemo razumljivi filozofom, more biti odpravljena le ob dveh praktičnih predpostavkah« (Marx in Engels 1979b, 40–41).

gibanje. Gre za imanentno-praktično odpravo odnosov, ki omogočajo odtujitev in izkoriščanje, ter črpanje presežne vrednosti iz dela<sup>279</sup>.

Marx seveda govori tudi o komunistični družbi, vendar iz naše analize sklepamo, da govori bolj v smislu neke družbe, ki bo nastala zaradi komunizma, kot imanentnega političnega gibanja<sup>280</sup>. Marx nikjer ne pove kaj dosti o »komunistični družbi«, o izgledu in obliki komunistične družbe, temveč poda zgolj nekaj iztočnic: »V neki višji fazi komunistične družbe, ko izgine zaslužujoče podrejanje posameznikov delitvi dela in s tem tudi nasprotje med umskim in telesnim delom, ko delo ni več le sredstvo za življenje, temveč je samo postala prva življenjska potreba; ko se z vsestranskim razvojem posameznikov povečajo tudi njihove produktivne sile in ko vsi viri kolektivnega bogastva obilneje pritekajo /.../« (Marx 1979e, 493). V *Nemški ideologiji* Marx in Engels pravita: »/.../ medtem ko v komunistični družbi, kjer ni, da bi vsakdo imel izključni krog dejavnosti, marveč se lahko izobrazí v vsaki poljubni panogi, uravnava družba občo produkcijo in mi ravno s tem omogoča, da danes delam to, jutri ono, da zjutraj lovím, popoldne ribarím, zvečer redím živíno – in po jedi kritizíram –, kot mi pač prija, ne da bi kdaj postal lovec, ribíč, pastir – ali kritiki« (Marx in Engels 1979b, 40). Vidimo, da gre pri komunizmu za izpolnitev človeških moči in potencialov, ne pa za neko vnaprej načrtano obliko idealne družbe<sup>281</sup>.

Marx govori o komunizmu kot o »resničnemu razpletu spora med človekom in naravo ter človekom, resničen razpad spora med eksistenco in bistvo /.../ Komunizem je rešena uganka zgodovine in ve, da je ta rešitev« (Marx 1979c, 332–33). Komunizem nastaja kot gibanje, ki je produkt kapitalistične družbe, ki pa sama rojeva razred, ki jo bo pokončal - proletariat (Kreft 1975, 85–86). Tako lahko jasno zapišemo in potrdimo prvo hipotezo: komunizem ni ideelna utopija, ni neka idealna podoba družbe, ki lahko biva le na ravni ideje, temveč je

---

<sup>279</sup> Pri vprašanju komunizmu moramo izpostaviti Marxov namen, da vpliva na zgodovino in spremembo sedanjosti, ki se lahko zgodi samo prek političnega angažmaja. Kautsky, Plehanov, in drugi, ki so se ustavili pri zelo »fatalističnem« razumevanju zgodovine in odprave kapitalističnih odnosov so potvorili Marxovo dediščino. Odprava kapitalističnega načina produkcije (se pravi, sprememba v bazi) še ne pomeni nujno tudi spremembo superstrukture, ali obratno - ne gre za enosmerni proces. Tudi razmerja v nadstavbi lahko vplivajo na spremembo razmerij v strukturi (Callinicos 2004, 91).

<sup>280</sup> »Pošast hodi po Evropi – pošast komunizma« (Marx in Engels 2009, 93). S temi besedami se začenja *Komunistični manifest*<sup>280</sup>. Dolar (2009, 7) pravi, da Marxova uporaba besede *Gespenst* (prikazen, duh) ima velik pomen. Naj bi šlo za prazen strah, ki pa vseeno ima veliko moč ustrahovanja. Ta pošast je skrita, nihče ne ve, kaj pomeni in »s čim preti«. Dodajmo, da preti s tem, da bo odpravila kapitalizem. In ta strah je tudi še danes prisoten, kot je bil tudi takrat: »Komunizem priznavajo že vse evropske moči za moč« (Marx in Engels 2009, 93). Po našem mnenju pa je pomemben še en poudarek - pošast hodi, ne da biva in ne stoji. Giblje se in straši. To je naša poanta in poudarek v kontekstu, v katerem obravnavamo komunizem.

<sup>281</sup> Komunizem je drugačen »sistem življenja« (Marcuse 2004, 268).

politično gibanje, ki je imanentno kapitalizmu, ki ga kapitalizem deloma sam poraja, in ki odpravlja kapitalizem. Komunizem je družbenopolitično gibanje, je povezan z revolucionarno prakso (razrednim bojem)<sup>282</sup>, z vseobsežno revolucijo (ne samo politično), ter z odpravo privatne lastnine, in tako posledično odpira možnost za odpravo odtujitve in povnanjenja<sup>283</sup>. Zaradi tega trdimo, da komunizem ni utopija, ni nekaj, kar so »očitali« Marxu, ki lahko biva zgolj na ravni ideje (ideelno), temveč je predvsem imanentna (politična) praksa, ki je vezana na revolucionarno prakso, revolucijo in odpravo kapitalističnih odnosov<sup>284</sup>.

Zaradi tega je bolj smiselno govoriti o smotru komunizma, komunističnega gibanja, ne pa o komunizmu, ker takoj ko definiramo, kaj je komunizem, zgrešimo bistvo komunizma. Komunizem je gibanje, ki izhaja iz obstoječih predpostavk, iz obstoječih potreb, ki niso transhistorične. Govoriti o komunistični družbi prihodnosti nima smisla, ker komunizem ni ideelna utopija, lahko pa govorimo o družbi, ki bo nastala kot posledica komunizma.

Iz dosedanje analize je že postalo dokaj jasno, da pri Marxu obstaja povezanost med odpravo privatne lastnine, revolucijo in komunizmom<sup>285</sup>. Marx tudi izpostavi: »Vladajoči razredi naj le trepetajo pred komunistično revolucijo. Proletarci v njej nimajo nič izgubiti razen svojih verig. Imajo pa pridobiti svet<sup>286</sup>. (Marx in Engels 1979a, 629). Marx združi revolucijo in komunistično gibanje: »Komunistična revolucija je najradikalnejši prelom s podedovanimi lastninskimi razmerji /.../« (Marx in Engels 1979a, 611). Naše analiza nas je privedla do sklepa, da je smoter komunizma povezan z odpravo privatne lastnine, ki pa je vzrok za odtujitev in povnanjenje, hkrati pa omogoča revolucijo, komunistično revolucijo: »[k]omunizem kot pozitivna odprava privatne lastnine kot človeške samoodtujitve in zato, kot dejansko prisvajanje človeškega bistva po človeku in za človeka; zategadelj kot popoln, zavestno in znotraj vsega bogastva dozdejšnjega razvoja nastali povratak človeka za sebe kot družbenega, tj. človeškega človeka« (Marx 1979c, 332). Iz tega lahko sklepamo, da je smoter komunističnega gibanja v tem, da omogoči človeku, da zopet spozna svoje bistvo, da spozna,

---

<sup>282</sup> Tudi Balibar (2004, 185) skoraj da izenači »revolucionarno prakso« in komunizem, ki ga najdemo pri Marxu. Komunistična revolucionarna praksa odpravlja obstoječe stanje.

<sup>283</sup> Marx v *Pariških rokopisih 1844* vidi možnost rešitve za fenomen odtujitve v komunizmu (McLellan 1975, 32).

<sup>284</sup> Kar lahko z gotovostjo trdimo, je da bodoči svet ne bo temeljil na odtujitvi. To izhaja iz Marxa in njegovega razumevanju odprave kapitalizma (Wolff 2002, 45).

<sup>285</sup> Komunizem odpravlja odtujeno delo, kajti ljudje bodo v družbi, ki jo komunizem omogoča konstituirati, delali zaradi tega, ker želijo delati, ne pa ker morajo in ker so prisiljeni, da bi preživel (Sayers 2011, 164).

<sup>286</sup> Verigo lahko razumemo tudi kot kapitalistični odnos, ki omogoča odtujitev, ki onemogoča praktično in avtonomno ustvarjanje lastnih življenjskih pogojev.

da je generično bitje (*Gattungswesen*), da s tem ko proletariat postane za sebe in odpravi kapitalizem ter ukine samega sebe, omogoča, da človek postane za sebe, da postane totaliteta<sup>287</sup>. Bistvo človeka pa je, kot smo že videli, da sam ustvarja lastne življenjske pogoje, lastno naravo in da povečuje lastne moči<sup>288</sup>: »Otresti se odtujitve pomeni ustvariti **svobodni kozmos**, to je '*die weltbefreiende Tat*'« (Debenjak 1981, 152).

Kot je pri Heglu smoter vezan na subjekt, tako je tudi komunizem, torej smoter komunizma vezan na subjekt - komunizem kot gibanje je vezan na proletariat, univerzalni razred<sup>289</sup>, medtem ko je smoter komunizma vezan na človeka, oziroma na možnost da človek postane totaliteta<sup>290</sup>. Emancipacija konkretnega razreda, proletariata, ki zastopa univerzalne interese, je pri Marxu možnost za emancipacijo celotne družbe in posameznika, ki ne bo razcepljen na sebičnega človeka in državljana. Proletariat je vezan na »univerzalno emancipacijo« (Supek 1986, 23). Smoter komunizma je, da se človek, prek revolucionarne komunistične prakse, zave svoje svobode, kreativnosti, moči ter da jih osvobodi izpod kapitalističnega gospodstva<sup>291</sup> - to je korak k postajanju totalnega človeka za sebe<sup>292</sup>.

Kot pravi že Hegel (1998, 21) »/.../ je začetek smoter«; tako tudi pri Marxu lahko rečemo – da je začetek političnega organiziranja nujen korak. A za razliko od Hegla je Marx prepričan, da ta korak ni zadosten. Pri Marxu mora imeti smoter komunizma tudi materialne posledice<sup>293</sup>. Iz naša analize lahko trdimo, da je tudi pri Marxu možno interpretirati, da je začetek gibanja verjetno bistveni moment, a je smoter v samem gibanju, ki pa omogoča, da se odpravi privatna lastnina in odtujitev<sup>294</sup>. Smoter komunizma je zagotov vedno tudi v začetku gibanja, oziroma v začetku revolucionarne prakse, ki odpravlja kapitalistične odnose, in tako odpira prostor za kreacijo drugačnih odnosov, prostor za kreacijo novega. Kajti ravno ta začetek omogoča, da se prek boja vzpostavlja razredna zavest proletariata in tudi zgodovinski

---

<sup>287</sup> Da bi odprava kapitalističnih odnosov bila sploh možna, mora najprej proletariat kot razred, spoznati, da je za sebe, in ne samo na sebi - proletariat mora postati zavesten lastne pozicije. A to je le začetek. Komunistično gibanje mora imeti materialne posledice - radikalno spremembo razmerij moči.

<sup>288</sup> Marx (1981, 283) govori tudi o »komunističnem bistvu človeka« (*»das kommunistische Wesen«*).

<sup>289</sup> »'Univerzalni značaj' proletariata je navsezadnje baza za univerzalni značaj komunistične revolucije« (Marcuse 2004, 273).

<sup>290</sup> Komunizem je pot v smeri odprave odtujitve, v smeri kreacije totalnega človeka (Wolff 2002, 94).

<sup>291</sup> Kapital je predvsem »oblik kontrole«, gospodstvo (Mészáros 1995, 42) - je odnos dominacije.

<sup>292</sup> Iz tega je jasno, da niti smoter komunizma ni stremljenje k neki vnaprej določeni politični, družbeni in gospodarski ureditvi.

<sup>293</sup> Seveda, tudi pri Heglu mora priti do materializacije duha in smotra v dejanskosti. Omenili smo že del, kjer Hegel pravi: »[c]ilj svetovne zgodovine je torej, da duh dospe do vedenja tega, kaj je sam resnično, in to vedenje naredi predmetno, ga udejanji v neki navzoči svet, se proizvede kot objektivno« (Hegel 1999, 61).

<sup>294</sup> »Nad vse je pomembo ugotoviti, da je imel Marx odstranitev privatne lastnine pred očmi izključno le kot sredstvo za odstranitev odtujenega dela in ne kot samosmoter« (Marcuse 2004, 265).

razredni boj, ki potem skozi revolucionarno prakso odpravlja kapitalizem in omogoča izpolnitev moči človeka.

Kakor pri Heglu in njegovemu razumevanju duha, je tudi komunizem vezan na delovanje, na prakso, konec koncev na boj in revolucijo<sup>295</sup>. Pri Heglu je duh rezultat lastnega delovanja skozi zgodovino, tako je tudi pri Marxu generično bitje šele rezultat, ki lahko nastane kot posledica komunistične revolucionarne prakse, ki pa je vezana na proletariat. Brez boja, ki je tudi politični boj, ni možnosti za spremembo, ni možnosti, da človek postane totaliteta, da prek prakse kreira lastno naravo in povečuje zmožnosti. Gre za to, da človek postane generično bitje, ki ustvarja življenje in naravo. »Šele na tej stopnji se samoudejstvovanje ujema z materialnim življenjem, kar ustreza razvoju individuov v totalne individue /.../« (Marx in Engels 1979b, 93).

Pri Heglu duh na koncu postane za sebe. Menimo, da tudi pri Marxu moramo misliti človeka v procesu postajanja za sebe, postajanja totalnega človeka, ki je pri Marxu proces, ki je vezan na komunizem. Tudi človek mora narediti sebe za več kot je sedaj v kapitalizmu, in ne zaradi tega, da bi se lažje prodajal na »naravnem« trgu delovne sile. Kot pravi tudi Hegel (1999, 71): »in ta [smoter] je le, najti sebe, priti sam k sebi in se zreti kot dejanskost«. To pa je, tako pri Heglu, kot pri Marxu, možno le prek delovanja<sup>296</sup>. Tako kot tudi duh naredi samega sebe, in v tem procesu postane tudi za sebe, tako tudi človek, prek revolucionarne prakse komunizma, ki vodi k totaliteti človeka, lahko ustvari sebe, postane za sebe. Pri Marxu je smoter komunizma kreacija človeka kot generičnega in svobodnega bitja<sup>297</sup>.

Smoter komunizma je odprava *statusa quo* z revolucionarno (politično) prakso, ki hkrati omogoča nastajanje novega človeka. Smoter je v gibanju, v revolucionarni praksi sami, ki omogoča, da nastane nekaj novega. Smoter komunizma ni da se doseže neka utopična ureditev, temveč, da se na revolucionaren način odpravi to kar obstaja (*das Bestehende*) – kapitalizem, in odpre prostor, da se na demokratičen način, v obliki diktature proletariata,

---

<sup>295</sup> Jodi Dean (2014, 13) pravi, da je komunizem zopet postal pojem, ki se ga uporablja, ko se govori o »univerzalnih, egalitarnih in revolucionarnih idealih«. K njeni ugotovitvi lahko dodamo, da je potrebno, da komunizem postane tudi praksa.

<sup>296</sup> »Slehera emancipacija je zvajanje človeškega sveta, človeških odnosov, na človeka samega« (Marx 1979f, 180).

<sup>297</sup> Če pri Heglu duh skozi postajanje spoznava svobodo, potem tudi človek pri Marxu skozi zgodovino in prek revolucionarne prakse komunizma spoznava, da je generično, svobodno in ustvarjalno bitje.

ustvari nekaj novega<sup>298</sup>. Smoter komunizma vidimo v odpiranju možnosti, prek revolucionarne prakse in politične revolucije, za novo družbenoekonomsko formacijo, ki ne bo temeljila na kapitalističnih odnosih in privatni lastnini, ter bo zaradi tega možen tudi projekt izgradnje totalnega človeka, onkraj odtujitve. Smoter komunizma lahko opredelimo, kot postajanja in osvobajanje človeka prek prakse, ustvarjanje lastnih življenjskih pogojev.

Smoter je v komunističnem gibanju samem, kar pomeni, da je smoter v odpravi kapitalizma in ne v neki vnaprej zamišljeni ureditvi<sup>299</sup>. To, da je smoter v gibanju samem, pomeni da gre za demokratizacijo družbe, za odpravo privatne lastnine in radikalno transformacijo razmerij moči. Smoter komunizma je odprava obstoječega stanja, ki izhaja iz revolucionarne politične prakse<sup>300</sup>. Socializem je lahko oblika politične ureditve<sup>301</sup>, *polity*, a po drugi strani je jasno da komunizem, kot praksa, ki ima smoter v sebi, oziroma v revolucionarni praksi, odpira prostor tudi za oblikovanje drugačne družbenopolitične ureditve<sup>302</sup>. Smoter komunizma je v tem, da osvobaja človeka<sup>303</sup>, da omogoča produkcijo lastnih življenjskih pogojev, in da je prva pot k odpravi odtujitve in izpolnitve totalnega človeka<sup>304</sup>.

Ker pa smo prazdelali tudi razmerje med Partijo in proletariatom, moramo izpostaviti, da ta revolucionarna praksa, kar komunistično gibanje konec koncev predstavlja, nastaja ravno v tem razmerju. Kajti, za revolucionarno prakso je nujna »pravilna« razredna zavest - razredna

---

<sup>298</sup> »Komunizem, kod družba človekove osvoboditve si mora zato zastaviti cilj osvoboditve človeka vseh vrst odtujenosti, od ekonomske in politične do ideološke« (Vranicki, 1975b, 15).

<sup>299</sup> Neka utopična predstava o družbi, kjer obstajata »svoboda, enakost in bratstvo« je lahko neka gibalo, zunanji smoter, a kar je ključno pri komunizmu, je, da gre za prakso, ki nima zunanjega smotra (lahko pa je kompatibilen z določeno ideelno utopijo, zunanjim smotrom). Komunizem ima notranji smoter – to je odprava (*Aufhebung*) kapitalizma.

<sup>300</sup> Socializacija sredstev za produkcijo zagotovo ni zadosten pogoj za osvoboditev človeka, za humanizacijo človeka in narave, je pa lahko prvi korak v tem procesu (Hook 1976, 46–47).

<sup>301</sup> Pomembno je izpostaviti razliko med Marxom in Engelsom, ko govorita o usodi države. Pri Engelsu država odmre (*»der Staat wird nicht 'abgeschafft', er stirbt ab«*), pri Marxu pa je država odpravljena (*»Aufhebung des Staates«*). Pri Marxu je izražena filozofska in tudi dialektična konotacija, med tem ko pa pri Engelsu očitno gre bolj za neko »biološko«, skoraj naturalistično pojmovanje (Avinieri 1968, 202–03).

<sup>302</sup> Velika napaka bi bila, če bi začeli govoriti o komunistični državi. Komunizem je veliko prej stanje stvari (*Zustand*), ni pa država (Balibar 2004, 188). Kajti, komunistična država ne more obstajati, komunizem je v nasprotju z moderno državo, ki je specifičen kapitalistični fenomen (Hirsch 2014). Komunizem odpravlja državo, ki omogoča kapitalistične odnose.

<sup>303</sup> Marx kot eno izmed osnovnih gesel bodoče družbe izpostavi v *Kritiki Gothskega programa* (Marx 1979e, 494): »Vsak po svojih sposobnostih, vsakomur po njegovih potrebah«. Svendsen (2012, 107) navaja, da so leta 1987 v ZDA izvedli anketo, kjer se je skoraj polovica državljanov strinjala s to formulacijo.

<sup>304</sup> Če govorimo o nekem končnem smotru, *cause finalis*, človeške družbe pri Marxu, je jasno, da le-ta ne obstaja. Smoter gibanja zgodovine ni vnaprej določen, v obliki socialistične ali komunistične družbe<sup>304</sup> (Korsch 1978, 237). Pri Marxu ni nekega vnaprej določenega smotra, h kateremu mora družba stremeti. Gre za svobodno delovanje ljudi in družbe, za razvoj človeka (Basso 1981, 58–59). Ni utopije. Gre za razvoj ljudskih moči, za razvoj družbene moči. Lahko rečemo, da se končni smoter, nikoli ne izpolni, nikoli ni popolnoma aktualiziran, zato ker ga ni. Smoter človeštva je lahko le v tem, da omogoča vzpostavitev razmer, kjer je »svoboden razvoj slehernega pogoj za svobodni razvoj vseh« (Marx in Engels 2009, 123).

zavest pa se ustvarja in oblikuje skozi boje v zgodovini in tudi v razmerju med Partijo in proletariatom. A po drugi strani, nam tako Marx kot tudi Lukács omogočata, da razumemo dialektiko med razredno zavestjo in komunističnim gibanjem. Zgodovina razrednega boja je pomembna za oblikovanje razredne zavesti; po drugi strani pa »pravilna« razredna zavest omogoča in širi revolucionarno prakso – se pravi komunistično gibanje, ki odpravlja obstoječe stanje. V tem kontekstu ima Partija nalogo, da utrdi in da vodi proletariata, ob tem pa ne sme biti sektaška, temveč mora slediti potrebam proletariata in razrednega boja.

## **8 NAMESTO ZAKLJUČKA – MOŽNOST KOMUNIZMA V 21. STOLETJU**

*»Trenutno stanje nam odgovarja in ne bomo tvegali in vas osvobodili /.../ očitno se boste morali še naprej potiti za to, da nam boste plačevali naša potovanja v Italijo. No, potite se še naprej in prekleti bodite«. George Orwell, Na robu in na dnu v Parizu in Londonu (2010, 135).*

Zastavljene hipoteze smo razjasnili in potrdili. Na začetku smo že omenili, magistrsko delo ne bo imelo enoumnega in dokončnega zaključka. Pokazali smo že na kakšen način se lahko bere Marx in razume komunizem ter kaj je smoter komunizma. Ker je smoter enotnosti teorije in prakse komunizma ravno v odpiranju prostora, tako fizičnega, materialnega kot tudi miselnega, za preseganje kapitalističnih odnosov in kapitalistične formacije, ob tem pa je smoter komunizma vedno že vpet in politično angažiran boj, bomo tudi tukaj namenili nekaj premislekov o tem, kako lahko razumemo smoter komunizma v 21. stoletju. A da bi to



naredil, moramo najprej predstaviti osnovne poglede na komunizem Badioua, Bosteelsa, Žižka in Negrija<sup>305</sup>, s ciljem da lahko vstopimo v »razpravo« z njimi. Poskušali bomo pokazati določena strinjanja in nestrinjanja z njimi, ter odpreti prostor za politično delovanje, ki bo usmerjeno v odpravo kapitalizma, ki pa, če sledimo Hirschu (2014), mora imeti za cilj tudi odpravo kapitalistične »oposebljene« države. Na koncu bomo tudi naslovili določena vprašanja, ki so se nam zastavila tekom raziskovanja in pisanja pričujočega dela.

## 8.1 Kako danes mislijo komunizem?

Začnimo z Badiouem. Badiou (2013a, 17) izpostavi, da je ravno komunizem dal celotnemu 20. stoletju nekakšen smisel. Badiou je v knjigi, kjer analizira in kritizira nekdanjega francoskega predsednika, Nicolasa Sarkozyja (*Ime česa je Sarkozy?*), namenil dve poglavji vprašanju komunizma. »Komunistična hipoteza kot taka je generična, je »temelj« vsake emancipacijske organizacije, ki imenuje edino stvar, za katero se je v politiki in zgodovini vredno zanimati« (Badiou 2008, 114). Govori o komunistični hipotezi, ki naj bi bila najboljša medd vsemi: »Od francoske revolucije, njenega postopoma univerzalnega odmeva in od njenih najbolj radikalnih prizadevanj za enakost naprej – med dekreti skrajno robespierrovskega Komiteja in teoretiziranjem Babeufa – vemo /.../, da je komunizem edina dobra hipoteza. V resnici ni nobene boljše, vsaj jaz ne poznam nobene boljše« (Badiou 2008, 97). Ob tem pa Badiou govori tudi o »komunističnemu tipu politike« (Badiou 2013b, 7), ki pa je zelo blizu Marxovemu (in tudi našemu) razumevanja komunizma. Badiou pravi (2013b, 7), da gre pri »komunističnem tipu politike« za »imanentno aktivnost«.

Badiou (2008, 115–17) dobro opaža, da ni več vprašanje, zmaga te hipoteze, temveč gre za vprašanje njene materializacije in pogojev bivanja. Materializacija komunistične hipoteze v 19. stoletju pooseblja, predstavlja, delavsko gibanje, v 20. stoletju pa je to bila Partija. Potemtakem je vprašanje, kakšna je lahko materializacija te hipoteze v 21. stoletju<sup>306</sup>? Badiou dodaja, da je komunizem Ideja, »če govorimo kot Kant, ki ima regulativno funkcijo« (Badiou 2008, 99). Pomembno je razumeti, kaj Badiou razume pod pojmom Ideja: Ideja daje možnost posamezniku, da razume lastni položaj v političnih procesih, a istočasno tudi »zgodovinska odločitev«. Ideja je tista, ki omogoča posamezniku, da se razume kot del Subjekta, ter da se udejanji v gibanju Zgodovine (Badiou 2010, 235).

---

<sup>305</sup> Te štiri teoretike smo izbrali, ker se nam zdi, da se najbolj eksplicitno ukvarjajo z vprašanjem komunizma.

<sup>306</sup> Ali je to kakšno podobno gibanje, kot je bil *Occupy*?

Badiou (2013b, 1–11) se ukvarja tudi z vprašanjem povezanosti komunizma in terorja ter izpostavi (Badiou 2013, 1–3) izpostavi štiri možne povezave med komunizmom, komunistično Idejo in terorjem v 19. in 20. stoletju. Prvo je revolucionarno nasilje, ki je izhajalo še iz francoske revolucije ter je povezana z nasiljem in prevzemom oblasti. Druga povezava je med diktaturo in nasiljem, kjer gre za uničenje preostankov prejšnjih režimov. Tretje je »transformativno nasilje«, kjer gre za vzpostavljanje novih družbenih in političnih odnosov v družbi. Četrto, obstajala je povezanost med terorjem in komunizmom v smislu političnega nasilja znotraj Partije in državnih aparatov. Zagotovo pa takšno razlikovanje ni obstajalo na ravni prakse, temveč so se ti štirje vidiki prekrivali. Iz vsega kar lahko preberemo pri Badiouju, kljub njegovi uporabi pojma »Ideja« ali pa »Hipoteza«, opazimo, da na določenih mestih ostaja zavezan političnemu delovanju, ki pa je vezano na komunizem.

Bruno Bosteels je zelo pomenljivo naslovil knjigo, s katero je interveniral v razpravo o komunizmu: *Aktualnost komunizma (Actuality of Communism)*. Jasno je, da Bosteels sledi Marxu, kajti zanima ga, do katere mere lahko danes govorimo o komunizmu kot o realnem gibanju in ne samo o nekemu »duhu iz mrtve preteklosti«<sup>307</sup> (2011, 225–26). Bosteels vztraja pri natančnem branju Marxa in Engelsa, saj pravi, da komunizem ne more biti aktualiziran, če ni internacionalen (Bosteels 2011, 284).

Bosteels (2011) razume, da komunizem, kot gibanje ki odpravlja obstoječe stanje, ni samo neka idealistična, utopična predstava, temveč je v svoji materialnosti povezan z notranjim tendencami kapitalizma. Ravno tako nekoliko ovrže Badioua in njegovo komunistično Idejo, ali Hipotezo, kajti pravi, da komunizem, če ne želi biti samo platonska Ideja, mora vedno biti historično umeščeno in kontekstualizirano ter tudi organizirano gibanje<sup>308</sup> (Bosteels 2011, 239). Se pravi Bosteels govori o komunizmu, ki je že gibanje, in ne o neki ideji ali hipotezi, ki čaka na lastno materializacijo v konkretnem zgodovinskem gibanju<sup>309</sup>. Iz tega kratkega pregleda lahko zaključimo, da Bosteels sledi Marxu in »Marxovemu« komunizmu, a ne stori korak naprej.

---

<sup>307</sup> Bosteels (2010, 65–66) vztraja pri komunizmu, ki ni ideal, temveč je »uničenje obstoječega stanja«.

<sup>308</sup> Pri Badiouju ostane Ideja komunizma nekoliko transhistorična, od nekdaj in za vedno dana in edina vredna boja.

<sup>309</sup> Ob tem lahko izpostavimo razlago, ki jo ponudi Bosteels ko govori o tem, zakaj je komunizem postal toliko »antipatičen« množicam, oziroma, zakaj »komunizem« ne more privabiti več široke popularne podpore. Bosteels (2011, 279) poglobiten razlog vidi v vdoru moralnih kategorij in sodb v politično in politiko, ki kulminira v drugi polovici 20. stoletja in privede do tega, da komunizem ni več »privlačen«. Gre za tipično delitev še iz časa blokavske delitve, na Dobro in Imperij zla. Imperij zla je jasno takrat bila Sovjetska zveza.

Za Antonia Negrja<sup>310</sup> je komunizem »uničenje kapitala v vsakem pomenu besede« (Negri 1991, 169). Negri (2010, 155) trdi, da komunisti razumejo vso dosedanje zgodovino v luči razrednih bojev. V prvi vrsti je pri Negriju komunizem vezan na boj proti Državi. Jasno je, da komunisti morajo nasprotovati Državi - komunisti se ne morejo zavzemati za Državo, temveč za njeno odpravo<sup>311</sup> (Negri 2010, 158). Biti komunist pomeni boj zoper izkoriščanje in zoper Državo, ter izgradnjo neke nove ureditve, ki bo odpravila ta dva fenomena (Negri 2010, 160). Komunistična etika je vsebovana v militantnosti in »etiki boja proti Državi« (Negri 2010, 163).

Velika je prednost v tem, da Negri poskuša identificirati kolektivni revolucionarni subjekt. Multituda je razred, ki ga sestavljajo subjektivitete, ki stojijo nasproti kapitalu (Negri 2010, 159). S tem dodobra odpre prostor za opustitev koncepta proletariata, ki je v 21. stoletju zagotovo bolj ali manj preživet. Ključno pa je, da mora obstajati »kolektivna revolucionarna volja« (Negri 2010, 161), ki je edina, ki prispeva k praksi komunizma ter pripomore k odpravi dela, kajti »komunizem je ne-delo«. Pri Negriju ni nikakršne utopije - komunizem omogoča svobodno »konstituiranje mnogoterih subjektivitet« (Negri 1991, 168–69).

Žižek, ko piše o komunizmu, pravi, da je Ideja komunizma preživela vse neuspele in propadle poskuse njene materializacije (Žižek 2010, 217). Vendar je Žižku jasno, da komunizem ne more biti zgolj Ideja, temveč vztraja, v nasprotju z Badioujem, da je komunizem gibanje – se pravi, da tudi Žižek sledi »Marxovemu« komunizmu (Žižek 2010, 211).

Žižek poskuša v svojo analizo vplesti različne fenomene. Najpomembnejši del, vsaj za naše preučevanje, je njegova analiza vprašanja, kdo je lahko subjekt revolucije in revolucionarne prakse. To vprašanje je direktno povezano s komunizmom. Danes lahko rečemo, da se je delavski razred razcepil na tri dele: prva skupina so »intelektualni delavci«, drugo skupino tvorijo »klasični« delavci, tretji pa »višek« - tisti, ki živijo v slumih. Takšna delitev omogoča

---

<sup>310</sup> Negri je verjetno ena izmed najbolj zanimivih osebnosti v drugi polovici 20. stoletja in začetku 21. stoletja. Negri je bil pripadnik *Rdečih brigad*, zapornik, ubežnik, avtor zelo pomembnih knjig, *Marx beyond Marx: Lessons on Grundrisse*; kot tudi trilogije skupaj z Michaelom Hardtom (*Imperij, Multituda, Skupno*)

<sup>311</sup> Tudi Badiou (2010, 240) pravi, da sta komunizem in država oksimoron. Vendar, Žižek ostaja nekoliko bolj hegeljanski. Žižek (2010, 219) zapiše, da če ne obstaja neka miselna predstava o tem, kaj naj bi nadomestilo državo, ni možnosti za njeno odpravo. Lahko pa se poskuša državo organizirati na način, da »deluje kot ne-država«.

reprodukcijo statusa quo, kajti vsa tri dela so vezana na specifične identitetne politike. Že spoznanje, da vsi spadajo v proletariat, v rzared izkoriščanih, je lahko zmaga, ali vsaj prvi v boju za odpravo kapitalističnih odnosov<sup>312</sup> (Žižek 2010, 225–26). Moramo pa vztrajati pri Marxu, da ravno zaradi tega, ker so določeni deli družbe izključeni iz privatnega prilaščanja, lahko predstavljajo univerzalnost emancipacije (Žižek 2010, 215). Čeprav danes ne moremo govoriti več o klasičnem proletariatu, še vedno lahko razlikujemo med tistimi, ki s(m)o vključeni, in tistimi, ki s(m)o izključeni. Neka napetost, antagonizem, protislovje mora obstajati, kajti drugače se izgubi možnost boja in odprave ter prevladanja kapitalizma (Žižek 2010, 215).

Iz tega pregleda je kaj hitro jasno, da govorimo o dokaj velikih razlikah v razumevanju komunizma. Neki skupni imenovalec obstaja, a je vendar preveč ohlapen. Vsi štirje se strinjajo, da je komunizem vezan na revolucionarno prakso, ter da pri komunizmu ne gre za utopične predstave o neki bodoči formaciji. Žižek in Negri sta najbližje vprašanju, ki nam se zdi najpomembnejše - kdo je lahko nosilec komunistične revolucionarne prakse? Treba je identificirati neki kolektivni subjekt, ki bo lahko nosilec revolucionarne spremembe v 21. stoletju. To je ključna naloga, kajti brez subjekta revolucionarne prakse ne more priti do revolucionarne prakse, niti do revolucije še manj pa do odprave kapitalizma<sup>313</sup>.

## **8.2 Komunizem v 21. stoletju – upor na mikro in makro ravni**

Seveda ne Badiou, ne Bosteels, ne Negri niti Žižek ne govorijo o tem, vsaj ne eksplicitno, kaj je smoter komunizma<sup>314</sup>. Naslavljajo komunizem na različne načine: od prakse, Ideje, gibanja - vsi pa se zavedajo nujnosti političnega delovanja<sup>315</sup>. Vendar se ne ukvarjajo preveč z vprašanji, ki so pri Marxu medseboj povezana – gre za vprašanja odtujitve, človeka, prakse in revolucije<sup>316</sup>. Nujna je obravnava teh vprašanj, saj nam omogoča, da vidimo kompleksnost in univerzalnost komunizma. Iz teh razglabljanj o komunizmu, ki smo jih zgoraj prikazali, izhaja zgolj to, da gre samo za spremembo družbenoekonomske formacije. Kar smo pa mi iz naše

---

<sup>312</sup> Tukaj Žižek tudi ni daleč od smotra duha pri Heglu. Tako kot pri Heglu kot tudi pri Žižku je (vsaj v tem primerju) smoter že v samem začetku početja.

<sup>313</sup> Seveda pa velja tudi obratno – revolucionarna praksa deloma tudi vzpostavlja revolucionarni subjekt.

<sup>314</sup> Negri in Žižek sta najbolj relevantna, kajti eksplicitno naslovita vprašanje subjekta komunistične revolucionarne prakse

<sup>315</sup> Niti eden izmed štirih avtorjev ne pove, kaj bo po komunistični revoluciji, ali pa po tem, ko se materializira komunistična Ideja. To je dokaj tipično za konec 20. stoletja in začetek novega tisočletja. Levica je izgubila pogum, da bi si drznila misliti konkretne družbenopolitično ureditev, kajti vseskozi obstaja strah, da če nekdo vnaprej napiše neke konkretne iztočnice, potem sam proces odprave kapitalističnih odnosov ne bo demokratičen.

<sup>316</sup> Negri je mogoče še najbližji neki koherentni in poglobljeni analizi

analize ugotovili, komunizem ni vezan samo na to makro raven - odpravo kapitalističnega načina produkcije. Nikakor ni dovolj misliti samo makro nivo, kajti če smo se kaj dobro naučili od Foucaulta<sup>317</sup> je to, da oblast vedno deluje na najnižji možni ravni. Zaradi tega je tudi tukaj treba začeti spreminjati kapitalistične odnose, ki obstajajo na mikro ravni. Enakost in svoboda, ki vsebujeta negacijo izkoriščanja, sta možni šele tekom boja in kot posledica boja<sup>318</sup>. Kapital je odnos - in Marx analizira odnose v družbi tako na makro ravni, kot tudi mikro ravni, celo na najnižji možni ravni. In šele tako lahko vidimo smoter komunizma v produkciji totalnega človeka, kajti kaj takega je možno šele, ko pride do spremembe tako na makro kot na mikro nivoju.

Ob tem lahko opazimo, da se v 21. stoletju zagotovo premalokrat naslavlja vprašanje odtujitve. Izpade kot da danes ljudje niso odtujeni od dela, od produkta, od sočloveka, od družbe. Kapitalizem se je močno spremenil in se spreminja, a to še ne pomeni, da odtujitev, ki je eden izmed temeljev kapitalističnega odnosa in kapitalizma, izginja. Tudi nove oblike dela, pogodbenega dela, dela od doma, prikazujejo nov, spremenjen vzorec kapitalističnih odnosov. Kajti, če nekdo dela od doma, ali to ne pomeni, da se je kapitalistični odnos preselil tudi v toliko čislano privatno sfero? Kako to vpliva na odnose med ljudmi v družbi?

Odtujitev se spreminja, spreminja svoje »pojavnne oblike«, a ne izginja - če kaj, zaradi novih tehnologij, do katerih se pristopa samo s strani profitne usmerjenosti in popolnoma nekritično, se odtujitev, bolj ali manj, načrtno reproducira. Nove tehnologije vsebujejo v sebi veliko nevarnosti in samo reproducirajo odtujitev ter producirajo idiote, sebične posameznike, odtujene od soljudi in družbe. Na takšen način človek producira lastno naravo, in se mu zdi, da je biti sebičen, atomiziran posameznik nekaj naravnega<sup>319</sup>.

Premalokrat se tudi izpostavlja Marxova zavezanost k demokraciji. Komunizem se lahko razume le v kontekstu demokratizacije družbe. Tukaj je Rancière verjetno še najbolj zvest Marxu. Rancière (2010, 176–77) priznava, da pri njemu ni neke napetosti med demokracijo in komunizmom. Demokracija in komunizem ne predstavljata protislovja, ali kot bi rekli v

---

<sup>317</sup> Oblast moramo preučevati na najnižji ravni; to pomeni, da se oblast preučuje tam, kjer se izvaja (Foucault 2003, 25–36).

<sup>318</sup> A kot izpostavita Douzinas in Žižek (2010, x), in s tem se strinjata tudi Badiou in Bosteels, komunizem je usmerjen k enakosti in svobodi, ki ne moreta obstajati neodvisno - ni svobode brez enakosti, enakosti pa ne brez svobode.

<sup>319</sup> Internet je zagotovo doprinesel k napredku družbe, to ni dvoma. Vendar se nam zastavlja eno pomembno vprašanje - kdo danes brska skupaj še z nekom po internetu? Vsi sedimo sami za računalnikom in reproduciramo odtujitev človeka od človeka, s tem pa samo krepimo kapitalistične odnose in meščanske miselne predstave o družbi.

angleščini *the double unspeakable* (neizrekljivi dvojec). Kajti oboje je vezano na emancipacijo tistih, ki niso slišani, na emancipacijo izključenih. Iz naše analize lahko podobno trdimo tudi za Marxa - komunizem in demokracija temeljita na istem principu - emancipaciji človeka in celotne družbe<sup>320</sup>.

Komunizem je zgolj prvi korak k odpravi kapitalizma. Komunizem omogoča, da meje možnega padejo, da se ukinejo meje mišljenja in delovanja in da se odpre prostor za alternative<sup>321</sup> (Dean 2014, 15). Komunizem je možen samo kot univerzalen, kot univerzalizacija odprave privatne lastnine in odtujitev, kajti šele kot takšen, bo lahko odpravil kapitalistične odnose po celotnem svetu. Hkrati pa moramo poudariti, da se ne smejo ponoviti napake iz 20. stoletja. Komunizem mora biti globalen, a ne more in ne sme povsod nastati enaka družbena in gospodarska formacija. Se pravi, komunizem je lahko univerzalen, vsesplošen, a ne prinaša univerzalne in enoznačne ureditve - nova ureditev mora nastati šele kot posledica komunizma, ki ima smoter v tem, da odpravi kapitalizem in da s tem poveča zmožnosti in ustvari novega človeka. Nujno je, da se na različnih geografskih krajih omogoči različna družbenopolitična ureditev, odvisno od konkretnih potreb ljudi. Komunizem pa je lahko univerzalna pot k različnim, demokratičnim ureditvam<sup>322</sup>. Komunizem odpira pot za demokratično in heterogeno oblikovanje politične in gospodarske ureditve na različnih koncih tega sveta. Ravno v tej možnosti heterogenosti vidimo univerzalnost komunizma.

Na koncu tega razmišljanja o komunizmu v 21. stoletju moramo nasloviti tudi vprašanje upora. Na levici je stalno prisotna razprava o tem, ali naj upor poteka znotraj države in hkrati

---

<sup>320</sup> To da se danes ne govori več o razredih še ne pomeni, da razredi ne obstajajo. Neprisotnost besede razred v modernem narativu je prej izraz postdemokracije (Crauch 2014, 71).

<sup>321</sup> Res je, da tudi Marx ni dajal napotkov, kako naj se po revoluciji organizira družba, vendar je jasno, da danes potrebujemo, poleg poudarjanja komunistične revolucionarne prakse, tudi neke predloge o tem, kako naj bo bodoča družba politično in gospodarsko organizirana. Nihče sene želi lotiti takšnega početja, ker naj ne bi bilo demokratično in ni v skladu s predstavo levičarjev o tem, da se družba mora sama odločiti, kaj želi. S tem se lahko strinjamo, a zgolj do določene mere - po drugi strani gre zagotovo tudi za uživanje v pozicijah, za konformizem in za neprevzemanje odgovornosti konkretnih oseb, tako v Sloveniji, kot tudi po svetu. Kajti, komunistična praksa pomeni tudi prevzem odgovornosti za misli, besede in dejanja, gre za zavestno odločitev za boj proti kapitalu. Brez konkretnih alternativ, ne bo prišlo do odprave kapitalizma in kapitala kot odnosa.

<sup>322</sup> Marx v *Nemški ideologiji* izpostavi pomanjkljivosti komunističnega gibanja, ki ostaja zgolj na lokalni ravni. Namreč, komunistično gibanje mora biti najmočnejše tam, kjer je najbolj vidna odtujitev, se pravi v najbolj razvitih kapitalističnih državah. »Komunizem je empirično mogoč le kot dejanje vladajočih ljudstev »naenkrat« in istočasno /.../« (Marx in Engels 1979b, 41). V *Načelih komunizma*, ki so nastala leta 1847 in so bila osnutek za nastanek *Komunističnega manifesta*, je Engels razmišljal na podoben način. Komunistična revolucija mora biti univerzalna, in se zgoditi istočasno v razvitih deželah sveta. Iz tega sledi, da je komunizem gibanje, ki mora biti univerzalno (Engels 1979b, 558). Komunizem, kot gibanje, kot »svetovnozgodovinsko« gibanje, nikakor ni omejeno na lokalno gibanje. Kajti, če privatna lastnina in odtujitev obstajata na univerzalni ravni, potem tudi komunizem mora biti gibanje, ki odpravlja status quo (Kreft 1975, 87–88). ».../: komunizem kot gibanje je lahko le svetovno gibanje« (Kreft 1975, 89–90).

proti njej, ali pa naj temelji na izgradnji vzporednih demokratičnih družbenekonomskih formacij. Tukaj se lahko ozremo k Hirshu (2014) in ponovimo, da upor mora potekati znotraj kapitalistične, »oposebljene« države, kot tudi znotraj kapitalističnih odnosov, istočasno pa ta boj pomeni tudi boj za odpravo Države in kapitalističnih odnosov. Danes, na žalost ali na srečo, ni možna pozicija onkraj kapitalističnih odnosov, zaradi tega tudi boj ne more potekati onkraj kapitalističnih odnosov. Nujno je preseči organizacijske oblike samo in zgolj znotraj nacionalne države, kajti globalizacija onemogoča boj samo znotraj nacionalne države. Sprememba *statusa quo* je odvisna od sposobnosti, da nova družbena in politična gibanja generirajo dovolj moči, ki bi omogočala tudi spremembo razmerij moči. Ne gre za to, da se vrnemo nazaj v konec 19. stoletja in začetek 20. stoletja, ko so se začele oblikovati nacionalne države, kot tudi ne za stremljenje k svetovni, globalni državi. Gre za to, da se premaga in preseže država, ki je moderni fenomen, ki je »oposebljena« država (Hirsch 2014), in ki omogoča kapitalistične odnose dominacije in izkoriščanja. Za možnost preseganja kapitalističnega odnosa je pomembno tudi, da se preseže, da se odpravi, da se gre onkraj politične forme kapitalistične družbe, se pravi, onkraj države. To pa je možno le prek boja. Boj pa je zagotovo razredni boj, ki temelji na revolucionarni praksi, ki je osnova za komunizem, gibanje, ki odpravlja obstoječe stanje, odpravlja privatno lastnino in odtujitev. Šele takšen boj, v spremenjenih okoliščinah, omogoča, da tudi v 21. stoletju govorimo o komunizmu.

### **8.3 Komunizem in biopolitika?**

Tekom pisanja se nam je zastavilo in odprlo novo polje raziskovanja - gre za razmerje med biopolitiko in komunizmom, oziroma smotrom komunizma, kot smo ga tukaj razvili. Opazno je, da je bilo veliko govora o življenju, človeku, produkciji življenjskih pogojev. To nas je pripeljalo do razmisleka o tem, v kakšnem razmerju lahko mislimo biopolitiko in komunizem v 21. stoletju. Komunizem predvsem odpira prostor za drugačno produkcijo življenja, za drugačno produkcijo subjektivitete ter tudi za drugačno organiziranje in usmerjanje moči družbe. V tem kontekstu moramo premisliti, v kolikšni meri lahko povežemo komunizem in biopolitiko<sup>323</sup>.

---

<sup>323</sup> Povezovanje komunizma in biopolitike nam lahko razjasni še marsikatero zagato, in je polje na katerem bomo delali tudi v prihodnje.

Od Foucaulta dalje vemo, da ne obstaja pozicija, ki bi bila izven ali onkraj razmerij moči (Foucault 2003, 45). Ob tem pa se je nujno zavedati, da je moderna oblast vedno utemeljena na biopolitiki<sup>324</sup> (Foucault 2010, 132). V ta kontekst lahko umestimo tudi vprašanje komunizma. Komunizem, s tem ko odpravlja kapitalistične odnose, še ne odpravlja razmerja moči nasploh. Pozicija izven razmerij moči ni možna - je pa možna drugačna produkcija življenja, človeške narave in življenjskih pogojev, in tudi drugačna produkcija moči. Komunizem omogoča drugačno produkcijo življenja in moči samega cloveka, omogoča, da je ta produkcija življenja tudi produkcija totalnega človeka, ter tudi odpira prostor za demokratizacijo družbe. Ne pomeni pa neko ureditev onkraj razmerij moči. Smoter komunizma ni ideelna utopija, kjer ne obstajajo razmerja moči, temveč imanentno razreševanje protislovij kapitalistične formacije in kreacija drugačnih odnosov.

Za konec pa lahko ponovimo misel Karla Kautskega (in ne Rose Luxemburg), sicer nekoliko spremenjeno, ki vsaj delno izhaja iz *Manifesta* in ki jo je nujno potrebno razumeti v duhu naše izpeljave komunizma in smotra komunizma: - ravno zaradi tega, ker danes že živimo v neoliberalnem barbarstvu, je prihodnost že tukaj v revolucionarnem komunizmu.

## 9 LITERATURA:

Agar, Jolyon. 2006. *Rethinking Marxism: From Kant and Hegel to Marx and Engels*. London, New York: Routledge.

Althusser, Louis. 1971. *Za Marxa*. Beograd: Nolit.

Anderson, Perry. 1989. *Considerations on Western Marxism*. London, New York: Verso.

Andrew, Edward. 1983. Class in Itself and Class against Capital: Karl Marx and His Classifiers *Canadian Journal of Political Science / Revue canadienne de science politique* 16 (3): 577–584.

---

<sup>324</sup> Gre za to, da ne pristajamo na razlikovanje med biopolitiko in biooblastjo Hardta in Negrija (2010, 62–63), kajti njihova delitev lahko implicira, da je možna pozicija izven razmerij moči. Biopolitiko razumemo bolj v Foucaultevskem duhu, vključno s Foucaultovo predpostavko, da kjer je oblast, tam je tudi upor (Foucault 2010, 92).



Arrighi, Giovanni. 2009. *Dolgo dvajseto stoletje: kapitalizem, denar in moč*. Ljubljana: Sophia.

Avinieri, Shlomo. 1967. The Hegelian Origins of Marx's Political Thought. *The Review of Metaphysics* 21 (1): 33–56.

--- 1968. *The Social and Political Thought of Karl Marx*. London, New York: Cambridge University Press.

Badiou, Alain. 2008. *Ime česa je Sarkozy?* Ljubljana: Sophia.

--- 2010. *The Communist Hypothesis*. London; New, York: Verso.

--- 2013a. *O mračnom slomu. Pravo, država, politika*. Beograd: Fakultet za medije i komunikaciju.

--- 2013b The Communist Idea and the Question of Terror. V *The Idea of Communism. Volume 2*, ur. Slavoj Žižek, 1–11. London, New York: Verso.

Balibar, Etienne. 2002. *Marxova filozofija*. Ljubljana: Krtina.

--- 2004. *Strah pred množicami: Politika in filozofija pred Marxom in po njem*. Ljubljana: Studia humanitatis.

Ball, Terence. 1999. History: Critique and irony. V *The Cambridge Companion to Marx*, ur. Terrell Carver, 124–142. Cambridge, London, New York, Melbourne: Cambridge University Press.

Barany, Zoltan. 1997. The 'Volatile' Marxian Concept of the Dictatorship of the Proletariat. *Studies in East European Thought* 49 (1): 1–21.

Basso, Lelio. 1981. *Socijalizam i revolucija*. Zagreb: Globus.

Bates, Jennifer Ann. 2004. *Hegel's Theory of Imagination*. Albany: State University of New York Press.

Bell, Daniel. 1959. The "Rediscovery" of Alienation: Some Notes along the Quest for the Historical Marx. *The Journal of Philosophy* 56 (24): 933–952.

Bidet, Jacques in Stathis Kouvalakis, ur. 2008. *Critical Companion to Contemporary Marxism*. Leiden, Boston: Brill.

Blackledge, Paul. 2012. *Marxism and Ethics. Freedom, Desire, and Revolution*. Albany: State University of New York Press.

Bosteels, Bruno. 2010. The Leftist Hypothesis: Communism in The Age of Terror. V *The Idea of Communism*, ur. Costas Douzinas in Slavoj Žižek, 33–66. London, New York: Verso.

--- 2011. *The Actuality of Communism*. London; New, York: Verso.

Brglez, Neda. 1979. Utopizem in utopični misleci. Uvodna študija. V *Utopični socialisti: izbor besedil*, ur. Neda Brglez, 8–54. Ljubljana: Cankarjeva založba.

Buonarroti, Filippo. 1979. Zarota za enakost, imenovana Babeufova zarota (Izbor). V *Utopični socialisti: izbor besedil*, ur. Neda Brglez, 177–213. Ljubljana: Cankarjeva založba.

Cabet, Etienne. 1979. Potovanje v Ikarijo (Izbor). V *Utopični socialisti: izbor besedil*, ur. Neda Brglez, 395–419. Ljubljana: Cankarjeva založba.

Callinicos, Alex. 2004. *The Revolutionary Ideas of Karl Marx*. London, Sydney: Bookmarks.

Campanella, Tomasso. 1979. Država Sonca. V *Utopični socialisti: izbor besedil*, ur. Neda Brglez, 109–76. Ljubljana: Cankarjeva založba.

Caton, Hiram. 1972. Marx's Sublation of Philosophy into Praxis. *The Review of Metaphysics* 26 (2): 233–259.

Ceroni, Umberto. 1976. *Politička teorija i socijalizma*. Zagreb: Školska knjiga.

Chakraborty, Satinath. 1982. On the Problem of a Theory of Knowledge in Marx. *Social Scientist* 10 (2): 40–55.

Clarke, J.J. 1971. "The End of History": A Reappraisal of Marx's Views on Alienation and Human Emancipation. *Canadian Journal of Political Science / Revue canadienne de science politique* 4 (3): 367–380.

Colletti, Lucio. 1982. *Marksizam i Hegel*. Beograd: Nolit.

Crauch, Colin. 2014. *Potdemokratija*. Loznica: Karpos.

Dean, Jodi. 2014. *Komunistički horizont*. Beograd: Fakultet za medije i komunikaciju.

Debenjak, Božidar. 1974. *V alternativni: marksistične študije*. Ljubljana: Cankarjeva založba.

--- 1981. *Friedrich Engels – Zgodovina in odtujitev*. Obzorja: Maribor.

--- 1988. *Vstop v marksistično filozofijo*. Ljubljana: Komunist.

Deborin, Abram Moiseevič. 1960. *Uvod u filozofiju dialektičkog materijalizma*. Sarajevo: Veselin Masleša.

Diderot, Denis. 1769 (1875). Le rêve d'Alembert. V *Oeuvres complètes de Diderot (Tome 2)*, ur. Assézat Tourneux, 122–181. Pariz: Garnier Freres.

Dolar, Mladen. 2009. Pošasti komunizma. V *Komunistični manifest*, Karl Marx in Friedrich Engels, 7–13. Ljubljana: Sanje.

Douzinias, Costas in Slavoj Žižek. 2010. Introduction: The Idea of Communism. V *The Idea of Communism*, ur. Costas Douzinias in Slavoj Žižek, vii–x. London, New York: Verso.

Draper, Hal. 1970. Marx and Engels on Women's Liberation. *International Socialism* 44 (3-4): 20–29.

Durant, Will. 1991. *Um caruje: život i dela velikih filozofa*. Beograd: Dereta.

Durant, Will in Ariel Durant. 2005. *Napoleonovo doba – istorija evropske civilizacije od 1789. do 1815*. Beograd: Vojnoizdavački zavod, Narodna knjiga.

Eagleton, Terry. 2013. *Zakaj je imel Marx prav*. Ljubljana: Modrijan.

Easton, D. Loyd. 1961. Alienation and History in the Early Marx. *Philosophy and Phenomenological Research* 22 (2): 193–205.

Ellenstein, Jean. 1986. *Marx: život i djelo*. Zagreb: Globus.

Emery, A. 1935. Dialectics versus Mechanics. A Communist Debate on Scientific Method. *Philosophy of Science* 2 (1): 9–38.

Engels, Friedrich. 1946. *Anti-Dühring*. Zagreb: Naprijed.

--- 1947. *Izvor družine, privatne lastnine in države. V zvezi z raziskovanjem Lewisa H. Morgana*. Ljubljana: Cankarjeva založba.

--- 1967. Engels an Eduard Bernstein in Zürich. London, 2/3. November 1882. V *Karl Marx–Friedrich Engels Werke, Band 35*, 386–389. Berlin: Dietz Verlag

--- 1953. *Dialektika prirode*. Ljubljana: Cankarjeva založba.

--- 1975. Ludwig Feuerbach in iztek klasične nemške filozofije. V. *Karl Marx, Friedrich Engels. Izbrana dela v petih zvezkih: V. zvezek*, ur. Boris Žiherl, 427–487. Ljubljana: Cankarjeva založba.

--- 1979a. Razvoj socializma od utopije do znanosti. V *Karl Marx, Friedrich Engels. Izbrana dela v petih zvezkih: IV zvezek*, ur. Boris Žiherl, 547–636. Ljubljana: Cankarjeva založba.

--- 1979b. Načela komunizma. V *Karl Marx, Friedrich Engels. Izbrana dela v petih zvezkih: II zvezek*, ur. Božidar Debenjak, 541–565. Ljubljana: Cankarjeva založba.

Fetscher, Iring. 1977. West-European Marxism Today. V *Varieties of Marxism*, ur. Shlomo Avineri, 53–64. The Hague: Martinus Nijhoff.

Feuerbach, Ludwig. 1982. *Bistvo krščanstva*. Ljubljana: Slovenska matica.

Feyerabend, Paul. 1999. *Proti metodi*. Ljubljana: Studia humanitatis.

Filipović, Vladimir. 1979. *Klasični njemački idealizam. Filozofska hrestomatija VII*. Zagreb: Nakladni zavod matice hrvatske.

Fischer, Ernst in Franz Marek. 1973. *Šta je Marks stvarno rekao*. Subotica, Beograd: Minerva.

Flechtheim, K. Ossip 1942. History and Theodicy: Some Critical Remarks on the Theories of History of Hegel and Marx. Part II. *Phylon* 3 (1): 46–65.

Foucault, Michel. 1984. Nietzsche, Genealogy, History. V *The Foucault Reader*, ur. Paul Rabinow, 76–100. New York: Pantheon.

--- 2003. *Society Must be Defended: Lectures at The College de France 1975–76*. New York: Picador.

--- 2010. *Zgodovina seksualnosti*. Ljubljana: ŠKUC.

--- 2011. *Arheologija vednosti*. Ljubljana: Studia Humanitatis.

Fourier, Charles. 1979. Izbrana besedila. V *Utopični socialisti: izbor besedil*, ur. Neda Brglez, 281–326. Ljubljana: Cankarjeva založba.

Fromm, Erich. 1980. *S onu stranu okova iluzije: Moj susret s Marxom i Freudom*. Zagreb: Naprijed.

Gilbert, Alan. 1999. Political Philosophy: Marx and radical democracy. V *The Cambridge Companion to Marx*, ur. Terrell Carver, 168–195. Cambridge, London, New York, Melbourne: Cambridge University Press.

Glezerman, Grigorii Efimovič. 1949. *Marksistični filozofski materializem*. Ljubljana: Cankarjeva založba.

Goldmann, Lucien. 1976. *Lukač i Hajdegerd: Posmrtni fragmenti*. Beograd: Beogradski izdavačko-grafički zavod.

Gramsci, Antonio. *Izbrana dela*. Ljubljana: Cankarjeva založba.

Grimes, E. C. In Charles E. P. Simmons. 1970. A Reassessment of Alienation in Karl Marx. *The Western Political Quarterly* 23 (2): 266–275.

Hampsher-Monk, Iain. 2011. *A History of Modern Political Thought. Major Political Thinkers from Hobbes to Marx*. Malden, Oxford, Carlton: Blackwell Publishing.

Hardt, Michael and Antonio Negri. 2010. *Skupno: onkraj javnega in privatnega*. Ljubljana: Študentska založba.

Harvey, David. 2003. *The New Imperialism*. Oxford: Oxford University Press.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1965. *Enciklopedija filozofijskih znanosti*. Sarajevo: Veselin Masleša.

--- 1998. *Fenomenologija duha*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.

--- 1999. *Filozofija svetovne zgodovine: predavanja. Uvod, Um v zgodovini*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.

--- 2001. *Znanost logike I: (1832)*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.

--- 2013. *Oris filozofije pravice*. Ljubljana: Krtina.

Heiss, Robert. 1975. *Hegel, Kierkegaard, Marx. Three Great Philosophers Whose Ideas Changed the Course of Civilization*. New York: Dell Publishing Co. Inc.

Hirsch, Joachim. 2014. *Gospodstvo, hegemonija in politične alternative*. Ljubljana: Sophia.

Hobsbawm, J. E. Eric. 1995. *Age of extremes: the short twentieth century: 1914–1991*. London: M. Joseph.

--- 2012. *How to change the world: tales of Marx and Marxism*. London: Abacus.

Hočevar, Marko. 2014. *Nacizem – med življenjem in smrtjo*. Diplomsko delo. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.

Holbach, Paul Henri Dietrich, 1889. *The System of Nature. (Two Volumes in One)*. Boston: J.P. Mendum.

Hook, Sidney. 1962. *From Hegel to Marx: Studies in the Intellectual Development of Karl Marx*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

--- 1976. *Revolution, Reform, and Social Justice: Studies in the Theory and Practice of Marxism*. Oxford: Basil Blackwell.

Hosfeld, Rolf. 2014. *Karl Marks: Biografija*. Loznica: Karpos.

Hyppolite, Jean. 1969. *Studies on Marx and Hegel*. New York, Evanston, San Francisco, London Harper & Row.

Jay, Martin. 1984. *Marxism and Totality: The Adventures of a Concept from Lukács to Habermas*. Cambridge: Polity Press.

Kain, J. Philip. 1980. Marx's Dialectic Method. *History and Theory* 19 (3): 294–312.

--- 1982. Marx, Engels, and Dialectics. *Studies in Soviet Thought* 23 (4): 271–283.

Kamenka, Eugene. 1977. Marxism and Ethics – A Reconsideration. V *Varieties of Marxism*, ur. Shlomo Avineri, 119–146. The Hague: Martinus Nijhoff.

Kangrga, Milan. 1965. Praksa i kritika. Razmatranja uz Marxove Teze o Feuerbachu. *Praxis* 2 (2): 269–281.

Kaufmann, Walter. 1966. *Hegel – A Reinterpretation*. New York : Anchor.

Kelly, G. E. Mark. 2014. Foucault against Marxism: Althusser beyond Althusser. V *(Mis)readings of Marx in Continental Philosophy*, ur. Jernej Habjan in Jessica Whyte, 83–98. Basingstoke; New York: Palgrave Macmillan.

Kline, L. George. 1969. Was Marx an Ethical Humanist? *Studies in Soviet Thought* 9 (2): 91–103.

Kojève, Alexandre. 1980. *Introduction to the Reading of Hegel. Lectures on the Phenomenology of the Spirit*. Ithaca, London: Cornell University Press.

Kolakowski, Leszek. 1980. *Glavni tokovi marksizma I*. Beograd: Beogradski izdavačko-grafički zavod.

Korsch, Karl. 1978. *Karl Marx*. Maribor: Obzorja.

Kos, Janko. 1970. *Oris filozofije: Priročnik za pouk filozofije*. Ljubljana: Cankarjeva založba.  
Komisija CK VKP (b). 1946. *Zgodovina Vsezvezne Komunistične partije (boljševikov)*. *Kratki kurz*. Ljubljana: Cankarjeva založba.

Kreft, Lev. 1975. *Berimo Marxa*. Ljubljana: Mladinska knjiga.

Lefebvre, Henri. 1960. *Misel Karla Marxa*. Ljubljana: Cankarjeva založba.

Lenin, Vladimir Ilič. 1974. Karl Marx: A Brief Biographical Sketch With an Exposition of Marxism V *Lenin: Collected Works (XXI)*, 43–91. Moskva: Progress Publisher.



--- 1976. Conspectus of Hegel's book *The Science of Logic* Lenin Collected Works XXXVIII. Moskva: Progress Publisher. Dostopno prek: <https://www.marxists.org/archive/lenin/works/1914/cons-logic/ch03.htm> (2. maj 2015).

--- 1977. *The Three Sources and Three Component Parts of Marxism V Lenin: Collected Works (XIX)*, 21–28. Moskva: Progress Publisher.

Löwith, Karl. 1993. *Max Weber and Karl Marx*. London, New York: Routledge.

Lukács, György. 1959. *Mladi Hegel: o odnosima dijalektike i ekonomije*. Beograd: Kultura.

--- 1971. *History and Class Consciousness: Studies in Marxist Dialectics*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press.

--- 2000. *A Defence of History and Class Consciousness: Tailism and the Dialectic*. London, New York: Verso.

--- 2014. *Tactics and ethics, 1919-1929: The questions of parliamentarianism and other essays*. London, New York: Verso.

Maidansky Andrey. 2014. Reality of the Ideal V *Dialectics of the Ideal: Evald Ilyenkov and Creative Soviet Marxism*, ur. Alex Levant and Vesa Oittinen, 125–143. Leiden, Boston: Brill.

Mandel, Ernest. 1970. The Leninist Theory of Organisation. Bourgeois ideology and proletarian class consciousness. Dostopno prek: <http://marxists.org/archive/mandel/196x/leninism/ch02.htm> (15. maj 2015).

--- 1983. The Role of the Proletariat. *International*, 8 (1-2): 14–18.

--- 1998. *The Place of Marxism in History*. New Jersey: Humanities Press.

Marcuse, Herbert. 2004. *Um in revolucija. Hegel in nastanek teorije družbe*. Ljubljana: Studia Humanitatis.

Marsh, David. 2005. Marksizam. V *Teorije i metodi političke znanosti*, ur. David Marsh in Garry Stoker, 147–165. Zagreb: Fakultet političkih znanosti.

Marx, Karl. 1974. Osemnajsti brumaire Ludvika Bonaparta. Ljubljana: Komunist.

--- 1975. Letter from Marx to Arnold Ruge March 13 [1843]. V *Marx Engels Collected Works Vol 1*, 398–399; New York: International Publishers. Dostopno prek: [https://www.marxists.org/archive/marx/works/download/Marx\\_Engels\\_Correspondence.pdf](https://www.marxists.org/archive/marx/works/download/Marx_Engels_Correspondence.pdf) (29. maj 2015).

--- 1976. Kritische Randglossen zu dem Artikel »Der König von Preußen und die Sozialreform. Von einem Preußen« (»Vorwärts!« Nr. 60). V *Karl Marx/ Friedrich Engels–Werke (I)*, 392–409. Berlin. (Karl) Dietz Verlag. Dostopno prek: [http://www.mlwerke.de/me/me01/me01\\_392.htm](http://www.mlwerke.de/me/me01/me01_392.htm) (10. junij 2015).

--- 1979a. Prispevek h kritiki Heglove pravne filozofije: Uvod. V *Karl Marx, Friedrich Engels. Izbrana dela v petih zvezkih: I. zvezek*, ur. Božidar Debenjak, 191–208. Ljubljana: Cankarjeva založba.

--- 1979b. Prispevek h kritiki politične ekonomije. Predgovor. V *Karl Marx, Friedrich Engels. Izbrana dela v petih zvezkih: IV. zvezek*, ur. Boris Žiherl, 101–109. Ljubljana: Cankarjeva založba.

--- 1979c. Kritika nacionalne ekonomije (*Pariški rokopisi 1844*). V *Karl Marx, Friedrich Engels. Izbrana dela v petih zvezkih: II. zvezek*, ur. Božidar Debenjak, 245–398. Ljubljana: Cankarjeva založba.

--- 1979č. Beda filozofije. Odgovor na »Filozofijo bede« g. Proudhona. V *Karl Marx, Friedrich Engels. Izbrana dela v petih zvezkih: II. zvezek*, ur. Božidar Debenjak, 395–540. Ljubljana: Cankarjeva založba.

--- 1979d. O Proudhonu. V *Karl Marx, Friedrich Engels. Izbrana dela v petih zvezkih: IV. zvezek*, ur. Boris Žiherl, 143–154. Ljubljana: Cankarjeva založba.

--- 1979e. Kritika Gothskega programa. V *Karl Marx, Friedrich Engels. Izbrana dela v petih zvezkih: IV. zvezek*, ur. Boris Zizerl, 479–509. Ljubljana: Cankarjeva založba.

--- 1979f. Prispevek k židovskemu vprašanju. V *Marx Karl, Friedrich Engels. Izbrana dela v petih zvezkih: I. zvezek*, ur. Božidar Debenjak, 149–188. Ljubljana: Cankarjeva založba.

--- 1979g. Kritika Heglovega državnega prava (§§ 261–313) [Izbor]. V *Marx Karl, Friedrich Engels. Izbrana dela v petih zvezkih: I. zvezek*, ur. Božidar Debenjak, 57–134. Ljubljana: Cankarjeva založba.

--- 1979h. Govor o haaškem kongresu. V *Karl Marx, Friedrich Engels. Izbrana dela v petih zvezkih: IV. zvezek*, ur. Boris Zihlerl, 335–339. Ljubljana: Cankarjeva založba.

--- 1979i. Razredni boji v Franciji 1848–1850. V *Karl Marx, Friedrich Engels. Izbrana dela v petih zvezkih: III. zvezek*, ur. Boris Zihlerl, 7–162. Ljubljana: Cankarjeva založba.

--- 1979j. Osutek odgovora na pismo Vere Zasuličeve. V *Karl Marx, Friedrich Engels. Izbrana dela v petih zvezkih: V. zvezek*, ur. Boris Zihlerl, 125–142. Ljubljana: Cankarjeva založba.

--- 1981. Zur Kritik der Hegelischen Rechtsphilosophie. Kritik des Hegeischen Staatsrechts (§§261-313). V *Karl Marx–Friedrich Engels Werke, Band 1*, 201–333. Berlin: Dietz Verlag.

--- 2008. Teze o Feuerbachu: Zapis v Marxovi beležnici iz let 1844–47. V *O spremembi sveta: pomen Marxovih Tez o Feuerbach*, ur. Božidar Debenjak, 18–25. Ljubljana: Sophia.

--- 2012. Kapital: *Kritika politične ekonomije, Prvi zvezek*. Ljubljana: Sophia.

Marx, Karl in Friedrich Engels. 1956. *The Holy Family or The Critique of Critical Critique*. Moskva: Foreign Languages Publishing House.

--- 1979a. Manifest komunistične stranke (Komunistični manifest). V *Karl Marx, Friedrich Engels: Izbrana dela v petih zvezkih. II. zvezek*, ur. Božidar Debenjak, 567–631. Ljubljana: Cankarjeva založba.

--- 1979b. Nemška ideologija. Kritika najnovejše nemške filozofije v njenih reprezentantih Feuerbachu, B. Bauerju in Stirnerju, in nemškega socializma v njegovih prerokih (izbor). V *Karl Marx, Friedrich Engels: Izbrana dela v petih zvezkih: II. zvezek*, ur. Božidar Debenjak, 5–352. Ljubljana: Cankarjeva založba.

--- 1979c. Sveta družina ali Kritika kritične kritike. Zoper Bruna Bauerja in tovaršijo (izbor). V *Karl Marx, Friedrich Engels. Izbrana dela v petih zvezkih: I.zvezek*, 493–534, ur. Božidar Debenjak. Ljubljana: Cankarjeva založba.

--- 1979č. Adresa centralnega komiteja Zvezi komunistov marca 1850. V *Karl Marx, Friedrich Engels. Izbrana dela v petih zvezkih: III.zvezek*, ur, Boris Ziherl, 163–178. Ljubljana: Cankarjeva založba.

--- 2009. *Komunistični manifest*. Ljubljana: Sanje.

McLellan, David. 1971. *Marx Before Marxism*. London: Macmillan.

--- 1975. *Karl Marx*. New York: Viking Press.

--- 2007. *Marxism after Marx*. Basingstoke; New York : Palgrave Macmillan.

Mészáros, István. 1995. *Beyond Capital: Towards Theory of Transition*. London, New York: The Merlin Press; Monthly Review Press.

Mikecin, Vjekoslav. 1968. *Marksisti i Marx*. Zagreb: Radio-televizija Zagreb.

--- 1977. *Dijalektika povijesne zbilje. Ogledi o odnosu revolucioarne teorije i prakse*. Beograd: Komunist.

Milić, Vojin. 1978. *Sociološki metod*. Beograd: Nolit.

Miller, W. Richard. 1999. Social and Political Theory: Class, state, revolution. V *The Cambridge Companion to Marx*, ur. Terrell Carver, 55–105. Cambridge, London, New York, Melbourne: Cambridge University Press.

Mitchell, Juliet. 1971. *Women's Estate*. Harmondsworth, Baltimore, Ringwood Penguin Books.

Moder, Gregor. 2009. *Hegel in Spinoza: substanca in negativnost*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.

More, Thomas. 1979. Utopija (izbor). V *Utopični socialisti: izbor besedil*. Brglez Neda, ur, 57–108. Ljubljana: Cankarjeva založba.

Mosse, L. Goerge. 1996. *The Image of a Man: The Creation of Modern Masculinity*. New York, Oxford: Oxford University Press.

Mostov, Julie. 1989. Karl Marx as Democratic Theorist. *Polity*, 22 (2): 195–212.

Negri, Antonio. 1991. *Marx beyond Marx: Lessons on Grundrisse*. London, New York: Pluto Press; Autonomedia, Inc.

--- 2010. Communism: Some Thoughts on the Concept and Practice. V *The Idea of Communism*, ur. Costas Douzinas in Slavoj Žižek, 155–165. London, New York: Verso.

O'Neill, John. 1961. The Concept of Estrangement in the Early and Later Writings of Karl Marx. *Philosophy and Phenomenological Research* 25 (1): 64–84.

Ollman, Bertel. 2003. *Dance of the Dialectic. Steps in Marx's method*. Urbana, Chicago: University of Illinois Press.

Orwell, George. 2010. *Na robu in na dnu v Parizu in Londonu*. Ljubljana: Študentska založba.

Orwell, George. 2013. *Pot v Wigan*. Ljubljana: Študentska založba.

Owen, Robert. 1979. Nov pogled na družbo. V *Utopični socialisti: izbor besedil*, ur Neda Brglez, 326–393. Ljubljana: Cankarjeva založba.

Pavlović, Vukašin. 2012. *Politička moć*. Beograd: Zavod za udžbenike.

Pažanin, Ante. 1966. Marx i dijalektički materijalizam. *Praxis* 3 (1): 115 – 130.

Perry, Matt. 2002. *Marxism and History*. Basingstoke, New York: Palgrave MacMillan

Petrović, Gajo. 1965a. Marxova filozofija. *Praxis* 2 (4-5): 611–618.

--- 1965b. Filozofija i socijalizam. *Praxis* 2 (6): 870–881.

--- 1966. Povijest i priroda. *Praxis* 3 (1): 34–40.

--- 1978. *Mišljenje revolucije. Od »ontologije« do »filozofije politike«*. Zagreb: Naprijed.

Pinkard, Terry. 2000. *Hegel – A Biography*. Cambridge, New York, Melbourne: Cambridge University Press.

--- 2012. *Hegel's Naturalism. Mind, Nature and the Final Ends of Life*. Oxford, New York, Auckland: Oxford University Press.

Pivovarov, I. Daniil. 2012. Ideale and Ideelle. *Journal of Siberian Federal University. Humanities & Social Sciences* 1 (5): 13–27.

Priestland, David. 2010. *The Red Flag: Communism and the making of the Modern World*. London: Penguin.

Rancière, Jacques. 2010. Communists Without Communism? V *The Idea of Communism*, ur. Costas Douzinas in Slavoj Žižek, 167–177. London, New York: Verso.

Rees, John. 2000. Introduction. V *Defence of History and Class Consciousness*. Tailism and the Dialectic. Georg Lukács, 1–38. London, New York: Verso.

Restuccia, Paul. 1970. Marx o otuđenju i privatnom vlasništvu. *Praxis* 7 (2): 458–465.

Rockmore, Tom. 1983. Marx, Marxism, and Philosophical Modernity. *Studies in Soviet Thought* 25 (3): 165–183.

Rodin, Davor. 1979. *Dijalektika i fenomenologija*. Beograd: Nolit.

Rotenstreich, Nathan. 1977. Practice and Theory – Kant, Marx, Lukács. V *Varieties of Marxism*, ur. Shlomo Avineri, 283–298. The Hague: Martinus Nijhoff,.

Rozental, Mark Moiseevič. 1950. *Marksistična dialektična metoda*. Ljubljana: Cankarjeva založba.

Rubel, Maximilien. 1977. Friedrich Engels – Marxism's Founding Father. V *Varieties of Marxism*, ur. Shlomo Avineri, 43–52. The Hague: Martinus Nijhoff.

Rus, Vojan. 1978. *Izvirna marksistična dialektika: s pogledom na Heglovo in Kantovo filozofijo*. Ljubljana: Cankarjeva založba.

Saint-Simon, Claude-Henry de. 1979. Izbrana besedila. V *Utopični socialisti: izbor besedil*, ur. Neda Brglez, 223–279. Ljubljana: Cankarjeva založba.

Sayers, Sean. 2011. *Marx and Alienation. Essays on Hegelian Themes*. Basingstoke: Palgrave MacMillan.

Schechter, Darrow. 2007. *The history of the left from Marx to the present: theoretical perspectives*. New York: Continuum.

Schmidt, Alfred. 2014. *The Concept of Nature in Marx*. London, New York: Verso.

Scott, Meikle. 1999. History of Philosophy: The Metaphysics of substance in Marx. V *The Cambridge Companion to Marx*, ur. Terrell Carver, 296–319. Cambridge, London, New York, Melbourne: Cambridge University Press.

Shapiro, Ian. 2010. *Marx's Theory of Capitalism*. Dostopno prek: [http://www.youtube.com/watch?v=rS3-\\_s-ghbk](http://www.youtube.com/watch?v=rS3-_s-ghbk) (10. april 2015).

Sharma, R. T. 1979. Karl Marx from Alienation to Exploitation. *The Indian Journal of Political Science* 40 (3):339–366.

Simoniti, Jure. 2008. *Resnica kot kreacija: Heglov pojem med sodbo in duhom*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.

Sowell, Thomas. 1963. Kar Marx and the Freedom of the Individual. *Ethics* 73(2): 119–125.

Stojković, B. Andrija. 1974. *Osnovi marksističke filozofije: uvod u probleme dijalektičkog materijalizma*. Beograd: Službeni list SFRJ.

Stone, Alison. 2005. *Petrifide Intelligence: Nature in Hegel's Philosophy*. Albany: State University of New York Press.

Supek, Rudi. 1965. Još jednom o alternativni – staljinistički pozitivizam ili stvaralčki marksizam. *Praxis* 2 (6): 891–915.

--- 1986. *Živjeti nakon historije. Prilog dijalektici oslobođenja*. Beograd: Slobodan Mašić.

Svendsen, FR. H. Lars. 2012. *Filozofija rada*. Beograd: Geopoetika.

Šarac, Azra. 1967. Diskusije sovjetskih filozofa povodom »Ekonomsko-filozofskih rukopisa«. *Praxis* 4 (3): 406–420.

Turner, Denys. 1999. Religion: Illusions and liberation. V *The Cambridge Companion to Marx*, ur. Terrell Carver, 320–338 Cambridge, London, New York, Melbourne: Cambridge University Press.

Vereš, Tomo. 1981. *Filozofsko-teološki dijalog s Marxom. Misao i praksa u djelu Karla Marxa*. Zagreb: Filozofsko-teološki institut Družbe Isusove.

Vezovnik, Andreja. 2009. *Diskurz*. Ljubljana. Fakulteta za družbene vede.



Višeslavcev, Boris Petrovič. 2014. *Filosofska beda marksizma*. Beograd: Logos.

Vlajki, Emil. 2012. *Bednici moderniteta*. Beograd: Filip Višnjić.

Vranicki, Predrag. 1965. Nekoliko misli o humanitetu u teoriji i historijskoj praksi. *Praxis* 2 (6): 882–890.

--- 1966. Engels i filozofija. Uz sedamdesetu godišnjicu smrti. *Praxis* 3 (1): 106–114.

--- 1975a. *Historija marksizma (I)*. Zageb: Naprijed.

--- 1975b. *Dialektični in zgodovinski materializem*. Maribor: Obzorja.

--- 1978. *Dijalektički i historijski materijalizam. Filozofska hrestomatja X*. Zagreb: Nakladni zavod matice hrvatske.

Weitling, Wilhelm. 1979. Človeštvo, kakršno je in kakršno naj bi bilo. V *Utopični socialisti: izbor besedil*, ur. Neda Brglez, 421–467. Ljubljana: Cankarjeva založba.

Wetherly, Paul. 2005. *Marxism and the State. An Analytical Approach*. Basingstoke: Palgrave MacMillan.

Wilde, Lawrence. 1999. Logic: Dialectic and contradiction. V *The Cambridge Companion to Marx*, ur. Terrell Carver, 275–295. Cambridge, London, New York, Melbourne: Cambridge University Press.

Wolff, Jonathan. 2002. *Why read Marx Today?* Oxford, New York: Oxford University Press.

Wood, W. Allen. 2004. *Karl Marx*. New York, London: Routledge.

Zaječaranović, Gligorije. 1977a. *Teorijski izvori marksizma*. Beograd: Rad.

--- 1977b. *Marksistička dijalektika i praksa*. Beograd: Rad.

--- 1987. *Dijalektika nemačke klasične filozofije*. Beograd: Naučna knjiga.

Zimmer, Robert. 2010. *Kapija filozofa. Ključ za klasična dela*. Beograd: Laguna.

Žižek, Slavoj. 2010. How to Begin From the Beginning. V *The Idea of Communism*, ur. Costas Douzinas in Slavoj Žižek, 209–226. London, New York: Verso.