

Zapoznelost filozofije in prezgodnost revolucije

(EPIZODIČNA RAZMIŠLJANJA O DOLOČENI APORJI
MARXOVE TEORIJE ZGODOVINE)¹

VALENTIN KALAN

*Motto: Ne delam namreč dobrega, ki ga hočem, marveč delam
zlo, ki ga nočem. (Non enim quod volo bonum, hoc facio: sed
quod nolo malum, hoc ago.)*

Pavel, Rimlj. 7, 19.

POVZETEK

Ta razprava o Marxovi politični filozofiji se začneja z vprašanjem: "čemu Marx danes?" Na to vprašanje odgovorimo tako, da ponovno predstavimo mesto Marxa v zgodovini filozofije. Pri tem izhajamo od teze O. Marquarda, da Marxova teorija kot kritika ideologije pomeni pravzaprav neko razočaranje nad dotedanjo filozofijo oziroma kar "absolutno razočaranje zaradi filozofije". Marxova teorija zgodovine je prikazana skozi tematizacijo programa "ukinjanja" in "udejanjanja" filozofije (Aufhebung, Verwirklichung). Teza o realizaciji filozofije kot revolucionarni teoriji in praksi pa proizvaja nerešljivo vprašanje o tem, kdaj so pogoji za revolucijo, ki bo res socialistična, izpolnjeni. Zato pozicija realizacije filozofije izpostavlja izjemno vlogo, ki jo ima status politične teorije v Marxovi teoriji zgodovine. Marxovo politično filozofijo smo ilustrirali z opisom vloge aristotelskega toposa o človeku kot političnem bitju (zōon politikón) v Marxovih tekstih. Poskušali smo pokazati, da pri Marxu nastopajo poleg elementov dogmatične politične teorije, ki pretendira graditi politično družbo na podlagi enotnosti teorije in prakse, še drugačni elementi - imenovali samo jih common sense nazori -, ki lahko delujejo kot nastavki za izpostavitve nemetafizičnega koncepta političnega delovanja.

ABSTRACT

THE LATENESS OF PHILOSOPHY AND THE PRECOCIOUSNESS OF REVOLUTION

(Episodical Considerations on a certain Aporia in Marx's Theory of History)

This discussion on Marx's political philosophy begins with the questions: "What is the purpose of studying Marx today?" I answer this question by once again presenting Marx's place in the history of philosophy. From this, I proceed to the thesis of O. Marquard, which is that Marx's theory as a critique of ideology actually signifies a certain disappointment at his regarding current philosophy or, should we say, "absolute disappointment with the philosophy". Marx's theory of history is depicted when dealing with thematic programmes of "abolition" and realization of philosophy (Aufhebung, Verwirklichung). But the theory of the realization of philosophy as a revolutionary theory and practice produces unsolvable questions about when conditions for a revolution, which would really be socialist, are truly fulfilled. That is why the

1 - Ta članek je nekoliko razširjena verzija predavanja na kolokviju o Marxu ob izidu njegovih "Spisov o antični filozofiji", ki ga je organiziral MC ZKS 12. aprila 1990 v Cankarjevem domu.

position of the realization of philosophy reveals the exceptional role which the status of political theory has in Marx's theory of history. We illustrated Marx's political philosophy by describing the role the Aristotelian topos plays in man as a political being (zōon politikón) in Marx's texts. We attempted to show that in Marx, other elements - are present besides elements of a dogmatic political theory, which pretends to construct a political society on the basis of the equality of theory and practice (we called them common sense views which can act as the presuppositions for the explication of the unmetaphysical concept of political activity).

V tem referatu bom skušal opozoriti na nekatera vprašanja, ki bi jih lahko obravnavali kot vprašanja Marxove politične teorije. Zakaj lahko ob Spisih o antični filozofiji, ki obravnavajo predvsem Epikurovo filozofijo narave, govorimo o politični filozofiji pri Marxu? Naj opozorim na samo Marxovo izjavo v pismu Lassallu (21. 12. 1857, MEW 29, str. 547)², kjer pravi, da je helenistično filozofijo napravil za predmet specialnega študija bolj iz političnega kot pa iz filozofskega interesa.

Praden preidem k tej temi, se pravi Marxova politična filozofija glede vprašanja zapoznelosti filozofije in prezgodnje revolucije, bi na kratko opozoril na nekatere posebnosti situacije študija Marxa, ki jo na nek način lahko ilustriram z epigramom K. H. Enzensbergerja z naslovom "Karl Heinrich Marx", ki se glasi:

"Vidim, da so te izdali
tvoji učenci:
samo tvoji sovražniki
so ostali, kar so bili."³

Lahko parafraziramo: gotovo je, da so učenci Marxa izdali, vprašanje je le, ali je to res napravil šele Stalin, ali pa se je ta zadeva pripravljala že prej, in vprašanje je, ali niso res sovražniki ostali to, kar so bili - toda Marxova filozofija na vsak način zasluži, da se ohrani. Kajti: neprimerno je danes govoriti - in to je treba na tem mestu poudariti - da je Marxova filozofija presežena, saj je Marxa treba šteti med avtorje, kakor so Sokrat, Platon, Descartes, Freud itd., ki nikakor ne morejo biti preseženi po svoji strasti, da razkrivajo predmet, ki se imenuje resnica. Skratka, ne glede na to, kaj se dogaja v političnih situacijah z velikimi spremembami v sistemu t. i. realno eksistirajočega socializma, kakor ga je rad imenoval taisti H. M. Enzensberger in bil med prvimi, ki ga je tako imenoval, je treba reči, da se z Marxovo vednostjo ne v družbeni teoriji ne v politiki ne da trgovati, kakor je rekel Lacan v seminarju "Še": "Z Marxovo vednostjo v politiki - ki ni majhna - se ne da trgovati (on ne fait pas commarxe), če dovolite. Tako kot se s Freudovo vednostjo ne da goljufati (faire fraude)"⁴. Na eni strani ne moremo delati tako kot Marx, na drugi strani pa je njegovo delo nenadomestljivo, nezamenljivo, extra commercium.

Uvodoma naj pojasnim oz. opravičim še naslov "zapoznelost filozofije in prezgodnost

2 - Marxova dela citiram po Marx-Engels Werke, okrašava MEW, ki je začela izhajati leta 1956, 9. izdaja 1974 sl., in še vedno ostaja edina kompletna izdaja.

3 - G. E. M. de Ste. Croix

The Class Struggle in the Ancient Greek World, London: Duckworth 1981, str. 20:

"I see you betrayed
by your disciples:
only your enemies
remained what they were."

4 - J. Lacan, Seminar, knjiga XX. Še, Lj. 1985, str. 85.

revolucije": o tem je treba govoriti zato, ker - v nasprotju s pričakovanji bolj ali manj "poklicnih" revolucionarjev - v Marxovih izjavah o revoluciji pogosto najdemo strah pred revolucijo - tako bom rekel poenostavljeno - in najlepša formulacija, ki pa je v marksološki literaturi skoraj nepoznana, je vzeta iz M. Rubela monografije o Stalinu⁵, kjer citira Marxovo pismo Engelsu 22. avgusta 1852, ter se glasi: "Revolucija bi mogla priti prej, kot pa je za nas zaželena. Nič ni hušjega, kakor če bi revolucionarji morali skrbeti za kruh" /Die Revolution könnte früher kommen als uns erwünscht. Nichts schlimmer, als wenn die Revolutionäre für Brot sorgen sollen/ (MEW 28, str. 116). To se pravi, da za Marxa kritične družbene razmere - situacija pomanjkanja kruha in lakota-, ki so še preveč dobro poznane iz zgodovine revolucij, niso zadostni pogoj za t.i. socialistično revolucijo. Podobnih ambivalentnih Marxovih izjav o revoluciji je še več.

Omenim naj še, da se vprašanje razmerja filozofija - dejanskost praviloma postavlja preveč patetično in dramatično, medtem ko je Marx sam - in to je treba reči - imel občutek ne le za patetičnost in dramatičnost zgodovine, temveč tudi za humor zgodovine in za zabavno stran zgodovine. Tako je Marx leta 1862 v dunajskem časopisu "Die Presse", v članku "K dogodkom v Severni Ameriki" (Zu den Ereignissen in Nordamerika) komentiral Lincolново politiko v času ameriške državljanske vojne in ugotavljal, da sicer ni nič lažjega, kakor pokazati na "estetsko zopnost, logično nezadostnost, formalno burlesknost in politično protislovnost" njegovih poglobitnih političnih dejanj (Haupt-und Staatsaktionen)⁶, pa vendar prav takšen Lincoln s svojo nepatetično, prozaično dejavnostjo predstavlja zmagovitost "uma v zgodovini" ter izpričuje, da novi svet ne potrebuje herojev. Svojo presojo Lincolnovе emancipacije sužnjev Marx podkrepi s Heglovo opombo iz njegove teorije drame, "da je dejansko komedija nad tragedijo, humor uma nad njegovim patosom"⁷. Potemtakem je po Marxu treba komično stran političnega delovanja upoštevati ne kot nekaj nebodigatreba, odvečnega, temveč kot sopripadno. Navsezadnje je znano, da so v antiki komedije uprizarjali ob istih praznikih kakor tragedije in da je tragiški trilogiji sledila satirska igra (tetralogije), a v Marxovem tekstu komika in satira nastopata kot konstitutivni del politične presodnosti, če že ne njegove politične publicistike sploh. Če tedaj trdimo, da je Marx aktualen, je aktualen samo skozi diskurz, ki ga interpreti vzpostavljajo. Ne obstaja Marx po sebi, čeravno je originalni tekst vedno predpostavka take interpretacije, ki presega tekst, bodisi da ga kreativno ne razume, ali pa ga kreativno razume. Pravdni postopek o tem je vedno odprt, tako da je celo na najbolj šolski hermenevtični ravni neka interpretacija lahko dogmatična ali zetetična: nobena interpretacija temu ni izvzeta. A taka pozicija do Marxa, torej da ne obstaja Marx na sebi, tako da bi si ga nekdo lahko lastil ali ne, tak pojem interpretacije je najti pri samem Marxu, ko govori o interpretaciji antike; v pismu Lassallu 22. 7. 1861 (MEW 30, str. 614) pravi: "Lahko bi sicer rekli, da je vsaka pridobitev starejšega obdobja, ki si jo kasnejši prisvojijo, nerazumljeno staro [das mißverstandne Alte]..." Za primer navajaja teorijo tragedije in problem treh enotnosti: kraja, časa in zgodbe oz. dejanja - dasiravno tega ni bilo pri Aristotelu, so Francozi tragedijo tako razumeli, ker je to ustrezalo njihovi lastni "umetnostni potrebi": zato je to razumevanje

5 - Maximilien Rubel, Josef W. Stalin, Rowohlt's Monographien 224, Reinbek bei Hamburg, 1986.

6 - O tem terminu prim. P. L. Assoun. Marx et la répétition historique, Paris, 1978.

7 - G. W. F. Hegel: Estetika, 3. knj., odsek A) Princip tragedije, komedije in drame, Bgd. 1961, str. 537 sl. in MEW 15, str. 553.

veljavno, četudi bi jim nek filolog, v tem primeru Dacier, razložil, da Aristotelova teorija ni bila tako mišljena. In Marxova formulacija: "Nerazumljena forma [die mißverständene Form] je ravno splošna in na določeni razvojni stopnji družbe uporabljiva za splošno use". To se pravi, da pristop k Marxu - še vedno smo pri predgovoru - nikakor ne more več biti na liniji neke nivelizacije razumevanja, o čemer so nekateri avtorji, recimo v spremni besedi k METI I/8, veliko govorili: to se pravi, ne more biti več niveliziranja razumevanja marksizma, čepravno je ob tem treba razumeti tudi ireduktibilnost Marxa na prakso vzhodnoevropskih socialističnih držav, vštevši seveda Sovjetsko zvezo. Se pravi, ne obstaja *marxism made plain*, če parafraziramo naslov H. Hyndmanovega dela *Socialism made plain* (London 1882), ne obstaja sončno jasni Marx.

MARX V ZGODOVINI FILOZOFIJE: TEZA ODA MARQUÁRDA

V tekstih o antični filozofiji je Marx na več znamenitih mestih izpostavil svoje razumevanje filozofije v filozofski situaciji po Heglu. Ta ključni teorem Marxove filozofije je bil seveda predmet neštevilnih razlag, ki pa jim mi tu ne nameravamo dodati še ene, temveč hočemo v nekakšnem krokiu znova opomniti na Marxovo mesto v zgodovini filozofije, opirajoč se pri tem na blesteč prikaz problematike v prispevku Oda Marquarda za geslo "Philosophie" v *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, kjer je Marxova teorija prikazana pod naslovom "Razočaranje: filozofija kot kritika ideologije"⁸. Skupni imenovalc Marxove kritike Heglove totalne filozofije O. Marquard označi z besedo razočaranje: "Filozofija kot absolutna znanost je takoj nato nadomeščena s filozofijo kot absolutnim razočaranjem zaradi filozofije, in to ravno v Nemčiji: Ker "zapoznela nacija" kompenzira svoje pomanjkanje realne politične svobode s pričakovanjem od kulture /Plessner/ in - zaradi težav teologije - z absolutnim pričakovanjem od absolutne kulture filozofije, postane plavzibilno naslednje nadaljevanje: To absolutno pričakovanje od filozofije - ki v nemškem idealizmu ne vodi le k razcvetu filozofije, temveč tudi k njeni preobremenitvi - more filozofija edinole razočarati, kajti sedaj se vse pričakuje od filozofije. Tako filozofiji - ob njenem "boju proti lastni odvečnosti" /Plessner: Die verspätete Nation/ - najprej preostane predvsem to, da razočaranje zaradi filozofije napravi za filozofijo samo: kot kritika ideologije". Marx je razočaran nad pretenzijami vsake absolutne filozofije in od tod prehaja h kritiki filozofije, ki se kasneje eksplicira kot kritika ideologije. A to razočaranje nad filozofijo je pri Marxu absolutno razočaranje. Drugo vprašanje seveda je, kaj naj kompenzira to razočaranje? Razočaranje nad Heglovo filozofijo izraža - kakor se ve - že Schelling, v "Filozofiji mitologije", kjer govori o tem, da se mora filozofija bojevati proti svoji lastni odvečnosti.

Dogaja se torej, v času Marxove lastne dejavnosti, da razočaranje nad filozofijo postane filozofija sama. Poti zaradi razočaranja nad filozofijo so različne. Nezadostni absolutni filozofiji se zoperstavi neka druga filozofija, ki se razume kot pozitivna (pozni Schelling, Comte). Naj spomnim samo na to, da je Comte metafizično obdobje imenoval

8 - Hist. Wb. Philos. 7 (1989), col. 720sl.

"école négative", se pravi podobno kakor Schelling. V tej perspektivi razočaranja nad filozofijo analogno pozicijo zavzemata Schopenhauer in Burckhardt v svojem pojmovanju zgodovine. Citiram Burckhardta: "Zgodovina, se pravi koordiniranje, je ne-filozofija in filozofija, se pravi subordiniranje, je ne-zgodovina"⁹.

Druga možnost po absolutni filozofiji je ukinitev filozofije kot prave filozofije v imenu resnične dejanskosti. Ta usmeritev se začneja že z A. C. A. Eschenmayerjem, ki je že 1. 1803 napisal delo "Filozofija v svojem prehodu k ne-filozofiji" (Philosophie in ihrem Übergang zur Nicht-Philosophie). Ta prehod k ne-filozofiji je lahko obrat od filozofije k antropologiji, le-ta pa spet lahko nastopa kot teološka ali antiteološka. To poudarjam zato, ker je bilo ukinjanje filozofije tudi še kasneje nenavadno hitro sprejeto, dasiravno je tudi antropološka verzija ukinjanja filozofije ohranjala vrsto dvoumnosti stare filozofije. Antiteološka orientacija antropologije je Feuerbachova, teološka verzija antropologije pa je Kierkegaardova z njegovo vzpostavitevijo religiozno eksistencialne negacije filozofije v pisateljski dejavnosti in z vzpostavitevijo raznih mejnikov človeškega življenja ter mejnih situacij človeškega bivanja (Strah in trepet, Pojem tesnobe, Vaja v krščanstvu, Bolezen na smrt).

Antireligiozna negacija filozofije pa nastopa pri Marxu, kjer dobimo potem kritiko filozofije. Na tem mestu ne bi razvijal in komentiral Marxovih znamenitih stavkov o korelaciji med Aufhebung in Verwirklichung filozofije iz "Uvoda h kritiki Heglove pravne filozofije", kjer pravi, da praktična stranka upravičeno zahteva negacijo filozofije, niti ne bomo navajal citatov o tem, da je filozofija glava emancipacije, proletariat pa srce emancipacije, da emancipacije ni brez udejanjenja filozofije, niti ne brez odprave proletariata ipd.¹⁰ O. Marquard nas spomni tudi na to, da razočaranja kot filozofijo prakticira tudi Nietzsche v svojem razumevanju filozofije kot "umetnosti nezaupanja" (Kunst des Misstrauens).

Ta pozicija kritike filozofije ni mogla biti vzdržana do kraja, kajti vsaka dejanskost, ki negira absolutno filozofijo, in namesto tega uporablja relativne filozofije, hkrati na nek način postavlja pod vprašaj samo racionalnost dejanskega, kar je predpostavka filozofske pozicije. Ne da bi se spuščal v konkretne izvedbe kritike filozofije pri Marxu, kar je navsezadnje tudi zadosti poznano, bi opomnil na to, da je Marxova pozicija svojstvena verzija filozofije filozofije.¹¹ Do filozofije filozofije pridemo, ko filozofijo kot teoretsko prizadevanje na področju faktično zagotovljenega in poznane predmetnega področja uporabimo na samo filozofijo: "Filozofija filozofije proučuje bistvo, vrste, možnosti, notranje diferenciacije same filozofije ter zvaja filozofijo nazaj na določene motive, smotre, miselne forme, metodike, modele itd"¹². V zgodovini filozofije po Heglu se v splošnem pogosto postavlja vprašanje o možnosti filozofije, vrstah filozofije itd. Tako razglabljanje, od Kanta dalje imenovano "metafizika metafizike", ali od F. Schlegla dalje "filozofija

9 - Prim. Hist. Wb. Philos. 7 (1989, Schwabe & Co, Basel), geslo Philosophie, IV: Neuzeit: E. Von Kant bis zum Beginn des 20. Jh., ki ga je napisal O. Marquard; col. 721.

10 - Prim. o tem razpravo "Drugačen element" ali polje Marxove teorije, v: K. Marx, Spisi o antični filozofiji, METI I/1, Lj. 1989, str. 353 in 367sl. Za celotno problematiko je zelo informativno delo N. Lobkowitz, Theory and Practice: History of a Concept from Aristotle to Marx, Notre Dame - London 1967.

11 - Prim. geslo L. Geldsetzerja "Philosophie der Philosophie", col. 904sl. v Hist. Wb. Phil. 7, o.c. Takšno oceno Marxove teoretske pozicije je svoj čas podal V. Sutlić s tezo, da mora sodobna filozofija nastopati kot "filozofija filozofije filozofije krize".

12 - L. Geldsetzer: art. Philosophie der Philosophie, v: Hist. Wb. Philos. 7, o.c.col. 904.

filozofije", je rezultat velike diskusije o metodologiji zgodovine filozofije, ki je nastala v času nemške klasične filozofije od Kanta dalje. Prva verzija filozofije filozofije je Kantova, kjer se lastna filozofija šteje kot zadnja filozofija. Kasneje je na podoben način filozofijo razumel slovenski filozof F. Veber, ki je bil tudi pomemben zgodovinar filozofije, saj je objavil vrsto spisov s področja zgodovine filozofije (o Spinozi, Sokratu itd.), zraven pa je svojo filozofijo brez kakršnihkoli kvalifikacij štel za filozofijo *par excellence*. Na takšen način je filozofijo razumel že Kantov učenec K. L. Reinhold, medtem ko jo je F. S. Karpe predstavil kot že realizirano v delu *Darstellung der Philosophie ohne Beinamen in einem Lehrbegriffe, als Leitfaden bei der Anleitung zum liberalen Philosophieren* /Prikaz filozofije brez vzdevka v učnem načrtu kot vodilna nit pri uvajanju k liberalnemu filozofiranju/, Wien, 1802sl.

Marxova kritika filozofije nas motivira k temu, da tematiziramo filozofijo v zgodovini ter vzpostavimo neke vrste primerjalno zgodovino filozofije, ki nujno lahko nastopa samo kot teorija filozofskega diskurza. Geldsetzer, na katerega se v teh izvajanjih opiram, opozarja tudi na to, da je l. 1840, se pravi v času, ko je Marx pripravljal svojo doktorsko tezo o Epikuru, anonimno izšlo delo "Die Philosophie der Philosophie", katerega avtorstvo nekateri pripisujejo indologu H. H. E. Roerju, drugi pa nikomur drugemu kakor Marxovemu prijatelju F. Köppenu. To se pravi, da Marxove in Engelsove prispevke h kritiki filozofije lahko štejemo kot filozofijo filozofije, saj le tako ohranjajo teoretski status. Vsako manifestno filozofiranje je nadzidava, ki so jo sprožile, utemeljile in pogojile realne strukture neke baze, ekonomije, na katero je nadzidavo treba reducirati. Toda uporaba kritike ideologije na lastno pozicijo je dokončno zrušila upanje, da je možno dobiti nezmotljiv razločevalni kriterij med resnično in napačno filozofijo oz. ideologijo, med resnično in napačno zavestjo. Izraz "napačna zavest" Marx prvič uporablja že v sicer redkih opombah k svojem prevodu Aristotelovega spisa "O duši", ki ga sicer prinaša tudi 1. knjiga METI I/¹³. Vendar pa, četudi tega razločevalnega kriterija ni mogoče vzpostaviti, pa je vendarle polemična in često denunciatorična retorika kritike ideologij dala rezultate, pod katere filozofija ne sme več zapasti. Ideološko-kritično je zgodovina filozofije vezana na kulturno zgodovino, socialno zgodovino itn. Celo anekdote Diogena Laertskega v njegovem znamenitem delu "Življenja in nazori znamenitih filozofov" lahko delujejo kot predstopnja psihološke in ideološke kritike filozofije.

Kakor je orientacija v zgodovini filozofije v tesni zvezi s "filozofijo filozofije", tako je Marxova kritika filozofije prispevala k refleksiji o temeljih in metodah, ki naj zgodovini filozofije zagotovijo znanstveno-teoretsko digniteto. To je pomembno tudi zato, ker niti hermenevtični postopki ne morejo vedno vindicirati resnice zase. Zato je L. Geldsetzer vpeljal razlikovanje med zetetično in dogmatično hermenevtiko: dogmatična avtoritativno uporablja mnenja in argumente "klasikov" na aktualne probleme, medtem ko je zetetična usmerjena k proučitvi "resničnega smisla" filozofsko-historičnih dokumentov.¹⁴

V filozofijo filozofije lahko poleg marksističnega pojmovanja štejemo tudi analizo

13 - K. Marx, Spisi o antični filozofiji, o.c., str. 325: "Se pravi, da je vse nepravilno mišljenje, tudi napačni nazor, /napačna/ zavest etc. zgolj sinteza takšnih določil, ki ne pripadajo druga drugim ..."

14 - Prim. L. Geldsetzer, geslo *Philosophiegeschichte*, v: *Hist. Wb. Philos.* 7., col. 917.

diskurza in psihoanalitično teorijo, filozofijo znanosti in nekatere druge teoretske diskurze danes. Psihoanaliza je z razlago sanj postala zgodovinska hermenevtika življenja, tako kot filozofija življenja; Lacanovo odkritje, ki je škandalozno za filozofijo zavesti, se glasi, da v nezavednem govori ono (ça parle), da v nezavednem govori nek subjekt v subjektu, ki je transcendenten subjektu in filozofu postavlja svoje vprašanje.¹⁵ Pri Lacanu nastopa subverzija spoznavajočega subjekta skozi nezavedno: s tem v zvezi je vzpostavljeno določanje subjekta z dialektiko želje, kar sega preko novoveške subjektivitete subjekta, kakršno določa gotovost kartezijskega samozavedanja. Lacanov teorem sprevida/spregleda (méprise, bévue) presega celo Kantovo stopnjevanje genius malignus v problemu antinomij, kjer je izvor prevare prvič lokaliziran v umnem subjektu samem.¹⁶ Ker se mesto subjekta določa z dialektiko želje, ki jo vodi teorem spregleda, nepoznavanja, je za spoznanje nujen konstitutiven element, nujna faza imaginarno, iluzija, spregled itd. Tako je kartezijski subjekt filozofije odkrit kot mesto principalnega nespoznanja: "Mislim, kjer nisem, torej sem, kjer ne mislim"¹⁷. Samospoznanje, drago filozofom, je v Lacanovi psihoanalizi razumljeno kot nespoznanje: me connaître = méconnaître (homofonija). Subjekt nezavednega je tako radikalno ekscentričen do jaza (cogita).

Vprašanje uresničevanja, realizacije, Verwirklichung filozofije vodi k vprašanju razmerja med eksoterično in ezoterično filozofijo, vprašanje, ki je dobilo svojo tragično usodo in konec v sovjetski filozofiji. To vprašanje ima svojo dolgo zgodovino, saj sega nazaj v tradicijo aristotelizma¹⁸ ali celo Platonove filozofije. Poznana je delitev Aristotelovih spisov na eksoterične in esoterične: eksoterični spisi obravnavajo posamezno problematiko po dialektično-retorični metodi razpravljanja za in proti in so v tem smislu "popularni", ezoterični spisi pa so nedialoška predavanja in v tem smislu "znanstvena" dela, analogno kakor imamo pri Marxu na eni strani "Manifest komunistične partije", na drugi strani pa "Kapital".

Razlikovanje med eksoterično in ezoterično filozofijo dobi novo razežnost ob Kantovem razlikovanju med šolskim pojmom filozofije (to je disciplinarno obravnavanje filozofskih pojmov, npr. substanca, vzročnost itn.) ter svetovnim pojmom filozofije (conceptus cosmicus), ki pomeni filozofijo kot znanost o bistvenih ciljih človeštva v celoti¹⁹ ter je tako *teleologia rationis humanae* - in kot se ve, si Kant ni upal nastopati kot filozof v tem smislu: to si je upal Hegel kot absolutni filozof, nato pa se stvar zopet problematizira z Marxovo pozicijo. Marxova formulacija "znanstveni socializem" bi bila povezava med ezoteričnim (znanost) in eksoteričnim (socializem): to je nekoliko simplistično rečeno, zato je treba vpeljati nadaljnja razlikovanja.

15 - J. Lacan: La psychanalyse et son enseignement: "Dans l'inconscient qui est moins profond qu'inaccessible à l'approfondissement conscient, ça parle: un sujet dans le sujet, transcendant au sujet, pose au philosophe depuis la science des rêves sa question." Écrits, Paris, 1966, str. 437.

16 - Prim. N. Bolz v: art. Philosophie, IV. L.: Strukturalismus, Diskursanalyse, Dekonstruktivismus, v: Hist. Wb. Philos. 7, o.c.col. 793.

17 - Nav. po N. Bolzu, n.n.m. Prim. J. Lacan: L'instance de la lettre dans l'inconscient, Écrits, str. 517.

18 - Prim. avtorjevo delo Dialektika in metafizika pri Aristotelu, Ljubljana, 1981, str. 19sl.

19 - I. Kant, Kritika čistoga uma, Beograd, 1958, str. 654sl.

Nasprotje med ekso- in esoterično teoretsko pozicijo je najbolj sistematično razvijala bizantinska filozofija, kjer nastopa opozicija med vnanjo, kozmično modrostjo (ékso/then/, thyrathen, kosmike /philo/sophia) ter med "našo", "resnično", "božansko", "dejansko", "notranjo" modrostjo oz. filozofijo (kath'hemâs, alethês, theia, óntos, tõi ónti, éso /philo-/sophia). Za kozmično filozofijo so šteli tisto, kar se v latinskem srednjem veku običajno imenuje /septem/ artes liberales, se pravi vse pozitivno znanje, a za esoterično, resnično filozofijo so bizantinski avtorji šteli pravo krščansko vedenje.²⁰ Skratka, krščanski pisatelji vseh stoletij bizantinske filozofije so uveljavljali temeljno razločevanje med profano vzgojo in izobrazbo kot vnanjo filozofijo na eni strani ter notranjo filozofijo, ki je resnična filozofija, usmerjena na življenje z bogom in na smiselno življenje sploh. Ta distinkcija nastopa tudi v biografiji Konstantina Filozofa (Vita Cyrilli), poenostavljeno pa ta opozicija lahko nastopa tudi samo kot nasprotje med teorijo in "spoznanjem" (gnôsis)²¹. Vnanja filozofija je "dialektika" za bizantinske avtorje, "dejanska" filozofija pa je življenje; to distinkcijo pozna tudi F. M. Dostojevski, ko v Zločinu in kazni pravi: "Namesto dialektike je nastopilo življenje".

Sedaj želim izpostaviti reperkusije te opozicije na rusko filozofsko tradicijo in tudi na sovjetsko filozofijo²², čeravno je v bizantinski filozofiji opozicija in alternativa med *enkyklios paidela* (zaokrožena vzgoja in izobrazba, artes liberales) in sophia pogosto služila le kot retorični topos, ki naj poudari idealno povezavo med teorijo in prakso v krščanstvu, kar je bil sicer imperativ bizantinske filozofije. Zgodilo se je, da je sovjetska filozofija v svoji recepciji Marxovega teorema o negaciji filozofije in realizaciji filozofije zapadla v neko urgentnost filozofskega stila, ki izhaja iz tega, da so sovjetski filozofi - in Kratki kurz Zgodovine VKP(b) (Lj. 1946) je primer za to, ne glede na to, kdo ga je pisal, koliko ga je sam J. V. Dž. Stalin - živeli v prepričanju, da je "prihodnost družbe" odvisna od filozofske teorije, od analize in od rešitve filozofskih vprašanj, medtem ko je bila sedanost in prihodnost v resnici v pesteh Stalinovega sistema totalnega terorja. Teza o identiteti teorije in prakse je vodila k prepričanju, da je življenje odvisno od neke določene filozofije, seveda ideologije. To je seveda direktna inverzija in sprevrnitev Marxove teze, da je filozofija "nadgradnja", nadzidava, ne glede na to, kakšni so nato spet poskusi posredovanja obeh nivojev.

A sovjetski filozofi so se tako znašli in angažirali v neki filozofski iluziji, katere najbolj mistifikatorski meander, zanka, je bil teorem o koncu filozofije²³. Ali so se sovjetski filozofi tedaj postavili v nasprotje s praznino, molkom (sigetiko) - spomnimo se še, kako je Miloš Jakeš za Havla rekel, da ga je treba "zamolčati" - in zvijačnostjo absolutne oblasti, je drugo vprašanje, za katerega upamo, da ga bo sovjetska filozofija zmogla poslej drugače reševati kakor doslej.

Marx sam je z opozicijo med eksoterično in ezoterično filozofijo skušal najprej razložiti razmerje med filozofijo in dejanskostjo. Zgodovinskega mesta Heglove filozofije po Marxu ne smemo razlagati moralistično, ker so nedoslednosti Heglove filozofije

20 - O tem razlikovanju prim. A. Knežević "Srednjovekovna slavenska misao i riječ", v: Filozofija i slavenski jezici, Bibl. Filozofska istraživanja 6, Zagreb, 1988, str. 179sl.

21 - Prim. art. Philosophie, II. Patristik und Mittelalter: B. Byzanz, v: Hist. Wb. Philos. 7, col. 623sl. (avtor G. Podskalsky).

22 - Prim. W. Goerdtov prikaz ruske in sovjetske filozofije v Hist. Wb. Philos. 7, col. 775sl.

23 - Prim. o tem R. Zapata, La philosophie russe et soviétique, Que sais-je? 2412, Paris, 1988, str. 122.

posledice samega principa njegove filozofije: "Če bi se torej filozof dejansko akomodiral, bi morali njegovi učenci razložiti iz njegove notranje bistvene zavesti to, kar je za njega samega imelo obliko eksoterične zavesti" (METI I/1, str. 73). Razmerje med ezoteričnim in eksoteričnim je za Marxa predvsem specifična karakterizacija razmerja med umom, idejo in dejanskostjo, zgodovino. Ko obravnava Heglovo teorijo države v njenem razmerju do družine in meščanske družbe, Marx trdi, da Heglove distinkcije niso vsebinske, temveč samo modalne in verbalne: "To je dvojna zgodovina: ezoterična in eksoterična. Vsebina je v eksoteričnem delu. Interes ezoteričnega dela je vedno to, da bi zgodovino logičnega pojma spet našel v državi. Toda to, da pravi razvoj poteka, je na eksoterični strani" (Kritika Heglovega državnega prava, MEID I, str. 61 in MEW 1, str. 206). Nasprotje med eksoterično in ezoterično filozofijo postane pri Marxu nasprotje med filozofijo in zgodovino, sama ta opozicija pa mu služi na kritiko Heglove filozofije zgodovine: "Heglovo pojmovanje zgodovine predpostavlja abstraktnega ali absolutnega duha, ki se razvija tako, da je človeštvo le masa ... material... Znotraj empirične, eksoterične zgodovine se torej po Heglu odvija neka spekulativna, ezoterična zgodovina, ... Filozof torej pride post festum." (MEID I, str. 504, MEW 2, 89-90)

Za Marxov poskus razrešitve te problematike pa je pomembno zlasti pismo Rugeju (MEID I, str. 144), ki mutatis mutandis označuje situacijo sovjetskih filozofov, ki je v tem, da je pozicija negacije filozofije in realizacije filozofije prava filozofska pozicija. Glavna napaka te pozicije je preprosto rečeno v tem, da ne razume, da ima resnica strukturo fikcije; izenačevanje resnice in realnega prinaša s seboj velike pasti. "Doslej je filozofom razrešitev vseh ugank ležala v njihovem pultu in neumni eksoterični svet je moral samo odpreti usta, da bi mu pečene piške absolutne znanosti priletele v usta. Filozofija je postala svetovna (verweltlicht) in najbolj prepričljiv dokaz za to je, da je filozofska zavest vpotegnjena v muko boja ne le vnanje, temveč tudi notranje" (/modificiran prevod/, MEW I, str. 344, Marx Rugeju, septembra 1843, iz Kreuznacha). Kar je mogoče razbrati iz teh Marxovih stavkov tudi tu, je to, da negacija filozofije ni ena enovita filozofska pozicija; politično gledano s tem nastopi vprašanje različnih strank, pozicij v poheglovski situaciji, o čemer je bil govor že v Spremni besedi²⁴. S tem da je Marx "diremcijo" filozofije s svetom razvil v dvojnost, "diremcijo" (METI I/1, str. 75.20) filozofskih usmeritev in političnih stališče, se je približal konceptu političnega pluralizma, katerega temelj je ravno nujna raznovrstnost in različnost mnenj. Takšno pojmovanje političnega je nekaj samoumevnega v ameriški politični tradiciji, kakor jo je sooblikoval James Madison, ki pravi denimo v *Federalist-Papers*: "When men exercise their reason coolly and freely on a variety of distinct questions, they inevitably fall into different opinion on some of them"²⁵. Ker je po Madisonu človeški razum sam razlog za različnost mnenj, je nujno, da oviranje svobode izražanja mnenj in mišljenja dojemamo kot kratenje pravic in svoboščin človeka in državljana.

24 - Prim. K. Marx, *Spisi antični filozofiji*, o.c., str. 369.

25 - Citiramo po razpravi E. Vollratha, "That All Governments Rest on Opinion", V: *Social Research*, vol. 43 (1976), nr. 1, str. 59.

Ugotovili smo, da vprašanje *Aufhebung - Verwirklichung* filozofije po Marxu izpostavlja več filozofskih šol in več političnih strank. Pustimo zdaj ob strani spor o tem, kdaj se je Marx teoretsko dokončno ustalil, ali je to z "Nemško ideologijo" - mislim, da so to šolski, sholastični spori, ampak vedno so ti spori neka ponovitev, *Durcharbeiten*, zadevne problematike, ter so v tem smislu ilustrativni. Četudi je Marx politiko štel za nadzidavo, kot nekaj, kar je treba razložiti iz struktur ekonomije, pa Marxova eksplicitna pozicija vedno predpostavlja politični *common sense*. Tako npr. tudi Aristotelova filozofija v Marxovi optiki spada ravno tako pod kritiko filozofije, kakor spada pod ost kritike filozofije Hegel. Toda to ne pomeni, da Marx ne bi operiral s spoznanji, do katerih se je filozofska tradicija dokopala. Za primer: ko Marx razpravlja o denarju, pravi, da je že Aristotel dojel denar kot simbol ali vrednostni znak ter cirkulacijsko sredstvo (prim. II Kritiki politične ekonomije 1858-61, METI I/9, str. 163-4; MEW 13, str. 96). Na ta način Marx s tem *common sense* nazorom zavrača neke ekonomske teorije, ki bi hotele simplistično razreševati probleme ekonomske reprodukcije.

Na analogen način je mogoče najti *common sense* nazore v Marxovem razumevanju pravic in svoboščin človeka in državljana. Znano je, da v razpravi "O judovskem vprašanju" celo mladi Marx podaja kritiko deklaracije o pravicah človeka in državljana ter sploh kritiko "politične emancipacije" v imenu dejanske, praktične, univerzalne, občečloveške itn. emancipacije. Manj se upošteva, da nadalje niti Hegel niti Marx v svoji percepciji politike ne poznata koncepta pravic človeka in državljana, na kar opozarja zlasti E. Vollrath. Toda Marx ve, da politična ukinitve *Habeas corpus act* pomeni vpeljavo sistema terorja oz. vladavine terorja, "strahovlade" (*Schreckenssystem, Schreckensherrschaft*) (prim. Marxovo pismo Kugelmannu, 29. 9. 1869, MEW 32, str. 639). Za Marxa je torej samoumevno, da mora v vsaki družbi, tudi socialistični, veljati pravica, ki jo zagotavlja institut *Habeas corpus act*.

Marxovo politično teorijo bomo zdaj ilustriral z nekaj kratkimi opozorili na pomen definicije človeka kot političnega bitja, državljana, *citoyena* pri Marxu. Četudi je celoten Marxov spis "O judovskem vprašanju" nošen s kritiko distinkcije človek/državljan (*homme - citoyen*), ima topos antične politične teorije o človeku kot političnem bitju pri Marxu izredno pomembno vlogo.²⁶

Znano je, da Marx sam dolgo vrsto let živel kot emigrant v Angliji, ne da bi imel polnopraven državljanski status, bil je torej v situaciji nekakšnega izobčenca, dasiravno se je razglašal za kozmopolita: "Jaz sem državljani sveta" (Razgovori z Marxom in Engelsom, ur. H. M. Enzensberger, Ljubljana 1982, str. 171). Se pravi, kar se je dogajalo v stalinizmu množično, kar se je v nacizmu tudi dogajalo množično, je on že doživljal na lastni koži - seveda brez terorja -, a vendarle je stalno zagovarjal pozicijo, da je treba v moderni družbi vedno zagotoviti osnovne norme političnega delovanja, saj je tudi celo sam svojo pozicijo v pismu Rugeju (2. pismo, Köln, maj 1843; MEW 1, str. 339, MEID I, str. 138) razumel kot razvijanje politike iz nemških razmer: "Najpopolnejši filistrski svet, naša Nemčija, je torej morala zaostati daleč za francosko revolucijo, ki je spet vzpostavila človeka; in nemški

26 - Na to je sistematično opozoril R. Sannwald, *Marx und die Antike*, Zürich 1957, str. 120sl.

Aristoteles, ki bi hotel razvijati svojo Politiko /politiko/ iz naših razmer, bi na njen začetek napisal: Človek je družabna, a povsem nepolitična žival..." Pojem človeka kot političnega bitja je tu ironiziran. Sočasno meščansko družbo Marx opisuje kot "filistrski svet", v katerem živijo ljudje, "ki se ne čutijo ljudi", pa rastejo za svoje gospodarje. Na vratu teh "političnih živali" stoji edini resnični "smoter vse te družbe", dedno plemstvo (ib.). Itd.

Kaj pomeni opredelitev človeka kot političnega bitja? Znano je, da se Marx pogosto opira na Aristotelovo definicijo, da je človek po bistvu, "po naravi" politično živo bitje. Splošno je znano, da je Aristotel svojo znamenito definicijo *hóti ánthropos physei politikón zóon* (Pol. A 2, 1253a2) postavil v kontekstu, da je polis tista skupnost, kjer človek doseže dovršenost eksistence v tem smislu, da je polis prva skupnost, ki je avtonomna, avtarkična, vse druge pa so odvisne od drugih. Državljana Aristotel ni definiral preko avtonomije subjekta, temveč preko avtonomije polisne skupnosti. In drugič: šele polis je skupnost, država, kjer se zagotavlja civilizirano življenje, civilizacijo (in gr. beseda politikós pomeni tudi "civiliziran" v pozni antiki²⁷), medtem ko Aristotel sam pravi, da cilj politike ni življenje, preživetje, temveč *eú zên*, "dobro življenje". Pomembno je, da pri Aristotelu pojem politično živečega bitja pomeni, da je človek državljan, ki lahko ohrani neko eksistenco, ki jo štejemo za kulturno, ne pa "živalsko" oz. "barbarsko". Toda pogoj za človekovo življenje v državi, polis je v tem, da je človek razumno živo bitje, animal rationale, *zôion lógon échon* (Politica, I. knj. 2. pogl, 1253a 9-10); šele razum in presodnost namreč omogočata percepcijo (aisthesis) dobrega in zlega, pravičnega in krivičnega, kar je predpogoj politične skupnosti.

Marx sam je v tem stavku o človeku kot "družabni, ne pa politični živali" samo na prvi pogled zanikal aristotelsko pozicijo, kajti Aristotel pravi, da je človek po naravi prej družabno in spolno bitje kakor pa politično bitje: "*ánthropos gar tei physei syndyastikón mállon è politikón, hósoi próteron kai anagkaióteron oikia póleos, kai teknopoiia koinóteron toís zóois*" (Arist. EN VIII. 8, 1162a17-19)²⁸. Pomemben je tu Aristotelov izraz *syndyastikón*: beseda *synduyázein* pomeni "vezati po dva", (pass.) "vzeti dva hkrati", biti povezan z drugo osebo ali stvarjo 2. pass. o poroki in spolnem občevanju: "družiti se, občevati"; II. intr. vezati se z, III. v pravu: biti v tajnem dogovoru z. Bitje, ki je *syndyastikón* je zmožno združevanja, je spolno bitje, je "ustvarjeno za življenje v dvoje" (Gantar). To pomeni, da je človek po naravi nepopoln, necel, tako kot posameznik, kakor v množici (MEW 1, str. 49)²⁹. Šele v odnosu do drugega človek preseže svojo naravno nepopolnost in realizira svoj pojem (METI/1, str. 39-40). V "Kritiki Heglovega državnega prava" Marx šteje za Heglovo zaslugo, da "politično državo" obravnava kot organizem, hkrati pa ni pripravljen obravnavati fenomena političnega tako, da bi, izhajal od človeka kot državljana, kajti človek kot državljan eksistira samo kot "čista, gola individualnost" (MEID I, str. 97; MEW 1, str. 197). Ker je državo dojemal predvsem kot formo odtujitve, je Marx v aristotelski definiciji človeka poudarjal predvsem moment družbenega: tako se npr. v "Sveti

27 - Prim. E. Vollrath, art. Politisch, das Politische, v: Hist. Wb. Philos. 7, col. 1072sl.

28 - Prim. Aristoteles: Nikomahova etika, prev. dr. Kajetan Gantar, Ljubljana, CZ, 1964, str. 288: "...kajti človek je že po naravi ustvarjen za življenje v dvoje, celo bolj kot za življenje v državljanski skupnosti, to pa že zaradi tega, ker je družina prvotnejša in nujnejša kot država in ker je porajanje otrok nekaj, kar je skupno vsem živim bitjem."

29 - Prim. K. Marx: Debate o svobodi tiska..., v: K. Marx, Cenzura in svoboda tiska, Krt 21, Ljubljana, 1984, str. 71 in MEW 1, str. 49.

družini" glasi: "Če je človek po naravi družben, tedaj razvija svojo resnično naravo šele v družbi, in moč njegove narave je treba meriti ne ob moči posameznega individua, ampak ob moči družbe." (MEID I, str. 522; MEW 2, str. 138). Značilno je tudi, da Marx človekovo družbeno bivanje imenuje kar "komunistično bit" (das kommunistische Wesen), kot zōon koinonikón (Ethica Eudemia, VII 10, 1242a 23-25). Tako v "Kritiki Heglovega državnega prava" kritizira t.i. "atomistiko" meščanske družbe, ki naj bi bila nujen nasledek tega, "da je skupnost, komunistično bitje, v katerem eksistira posameznik, meščanska družba, ločena od države, ali da je politična država abstrakcija." (MEID I, str. 99 (modif. prevod): MEW I, str. 283). Iz teh Marxovih variacij na temo aristotelske definicije človeka kot političnega bitja je vidno, da pri Marxu prevladuje metafizično razumevanje političnega, ker Marx pri konstrukciji političnega področja izhaja od biti in bistva človeka, ne pa iz ravnanja in delovanja ljudi.³⁰

Seveda je graditev oz. konstrukcija politične sfere z uporabo logično-dialektičnih vrstnih in rodovnih pojmov človeka dolga zgodba. To vprašanje Marxove politične teorije še vedno ni adekvatno predstavljeno v marksološki literaturi. Pri Marxu gre vedno za to, da vzpostavi organsko konstitucijo države kot družbenega reda, a zraven vedno destruiira "ruši" to konstituiranost države kot institucije in kot družbenega reda.³¹ Tako pravi glede nepopolnosti človeka kot družbenega bitja: "Človek je v najbolj dobesednem pomenu zōon politikón, ne le družabna žival, temveč tudi žival, ki lahko nastopa kot posameznik (sich vereinzeln) samo v družbi" (METI I/8, str. 20, Grundrisse, Berlin, 1953, str. 6). Ali: "Človek začne nastopati kot posameznik šele skozi zgodovinski proces. Prvotno se pojavlja kot neko rodovno bitje, plemensko bitje, čredna žival - četudi nikakor ne kot neko zōon politikón v političnem smislu" (METI I/8, str. 34) (modif. prevod) in Grundrisse, str. 395). Marxov *gesselliges Tier* je seveda Aristotelov syndyastikón, čredna žival je prevod za Aristotelov zōon agelaion, družabna žival je Aristotelov zōon koinonikón. Dokler družba ni konstituirana kot država, človek ne more nastopati kot politično bitje³². Podobno stališče Marx razvija tudi v Kapitalu, ko govori o povečanju produktivnosti s kooperacijo: "To (se. povečanje produkcije) izhaja od tod, ker je človek, če ne politična¹³⁾ (13) Bistvo Aristotelove definicije je pravzaprav v tem, da je človek po naravi državljan. Za klasični stari vek je ta definicija prav tako značilna, kakor je za Američane Franklinova definicija, da je človek po naravi izdelovalec orodja), kakor misli Aristotel, pa vsekakor družbena žival." (Kapital, Lj. 1961, str. 372).

Marxove izjave o političnem področju so v nekem pomembnem smislu kontradiktorne: enkrat je država demaskirana kot odtujena "abstrakcija", drugič je država podružbljena človeštvu. Mutatis mutandis zato tudi za Marxovo teorijo politike velja Vollrathov komentar k Heglovi "Filozofiji prava": "Politično področje bi bilo popolnoma, prav do svojega uničenja preobremenjeno, če bi mu pripisoval, da more ali mora izvršiti

30 - Pri tej interpretaciji Marxa se opiram na delo E. Vollratha, Die Rekonstruktion der politischen Urteilskraft, Stuttgart: Klett 1977, str. 78sl.

31 - Tako pozicijo na področju politične filozofije E. Vollrath imenuje ontološki anarhizem. Prim. zlasti njegovo delo Grundlegung einer philosophischen Theorie des Politischen, Würzburg, Königshausen & Neumann 1987.

32 - Če je stalinistična država vse ljudi razglasila (?) za državljane, a hkrati petim odstotkom državljanov jemala državljanske pravice, torej ni prišla do faze "politične" družbe.

samopostajanje (človeka kot, V. K.) osebe³³.

Toda za razliko od Aristotela, ki popolnost vidi v državi, je za Marxa vsak družbeni sistem na nek način nepopoln. To nepopolnost družbenih sistemov označuje Marxov pojem razrednega boja: Če Marx reče, da je ideologija antike ideologija razrednega boja, to ne pomeni, da bi Platon in Aristotel zavzemala eno stran v razrednem boju, potem pa bi skušali najti z arheološkimi in drugimi metodami neko drugo ideologijo, ki bo zavzemala drugo stran. Pojem razrednega boja pomeni ravno tisto, kar se izključi iz sistema: "... razredni boj ni preprosto ideološki pojem, marveč prav ime zato, zakaj spodleti sleherna ideološka totalizacija" (S. Žižek, Problemi teorije fetišizma, Lj. Analecta, 1985, str. 108). Če razrednemu boju ne damo te marginalnosti, potem pojem razrednega boja nima upravičenega mesta v teoriji politike, še manj pa v politični praksi.

Kljub ambivaletnemu vrednotenju politike pri Marxu pa je za adekvatno teoretizacijo politike pri njem treba opozoriti na Marxovo insistenco na pojmu političnega v smislu evropske politične tradicije, ki se začenja z grško "politično revolucijo"³⁴. Tako je njegovo sklicevanje na državljansko svobodo treba razumeti kot korekcijo njegove kritike pravic človeka in državljana v spisu "O judovskem vprašanju"; tako je namreč Marx leta 1848 govoril o tem, kako so nekateri z zakoni skušali omejiti določene človekove svoboščine: "Če je torej državljan takoj na začetku tega osnutka dozoreval v smeri 'bistva svoje določitve', 'varstva ustavno določene svobode' s tem, da je prenehal biti to, kar je po Aristotelu določitev človeka - 'zoon politikon', 'politična žival' -, tedaj svoj poklic dovrši šele s prepuščanjem svoje državljanske, meščanske svobode dobrohotnosti kakega polkovnika ali desetarja" (Der Bürger- wehrsetzungsentwurf, "Neue Rheinische Zeitung", MEW 5, str. 251 - ni v slovenskem prevodu).

Toliko glede pojma človeka kot političnega bitja. Za Marxa se politične zadeve ne dajo reševati drugače kakor preko političnih institucij, ki so bile vzpostavljene v evropski politični tradiciji od grškega "odkritja politike" (M. I. Finley) in od rimskega prava dalje, čeravno Marxova teorija v marsičem ruši utemeljenost in veljavnost političnih institutov. Ko je Marx l. 1853 komentiral britanske ukrepe v tedanji Indiji, je zapisal: "Od Aristotelovih časov je bil svet preplavljen z grozovito poplavo razprav - zdaj talentiranih, zdaj absurdnih - na temo: kdo naj bo vladajoča oblast? A prvič v analih zgodovine je senat nekega ljudstva, vladar nad drugim ljudstvom s 156 milijoni ljudi, ki naseljujejo površino 1.368.113 kvadratnih milj, na slovesni in javni skupščini staknil glave skupaj, da bi odgovoril na nenavadno vprašanje: kdo izmed nas je pravzaprav vladajoča moč nad tistim tujim ljudstvom, ki šteje 150 milijonov duš; a v britanskem senatu ni bilo Ojdipa, ki bi znal razrešiti to uganko." (MEW 9, str. 180, ni v slov. prev.). Uganka, kdo v Britaniji naj vlada Indiji, je nerešljiva: takšen je značilen primer Marxovih političnih komentarjev.

Za zaključek naj podam še Marxovo mnenje o perspektivah socialne revolucije. Ne da bi hotel razviti to vprašanje, je vredno opomniti, kako je za Marxa značilno, da stalno pričakuje socialno revolucijo, a hkrati ugotavlja, da pogoji zanjo niso dozoreli. V optiki Marxove filozofije zgodovine je revolucija nekaj, kar je vedno na tem, da je ali preuranjeno

33 - Prim. E. Vollrath, Wie kann Hegels "Philosophie des Rechts" als Politische Philosophie gelesen werden?, Philosophische Rundschau 37, zv. 1-2 (1990), str. 35.

34 - O tem prim. razpravo Christiana Meierja: Die Griechen: die politische Revolution der Weltgeschichte, Saeculum, Jahrbuch für Universalgeschichte, 33/2 1982, str. 133-147 in njegovo temeljno delo Die Entstehung des Politischen bei den Griechen, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 427, 2. izd., Frankfurt (Main) 1989.

ali prepozno. O tem piše v pismu Engelsu, 8. okt. 1858: "Težavno question za nas je tole: na kontinentu je revolucija imanentna (preteča, grozeča, bližnja) ter bo takoj privzela nek socialističen značaj. Ali pa v tem majhnem kotu ne bo nujno gecrushed, ko pa je na mnogo večjem terrain movement meščanske družbe še ascendent?" (MEW 29, str. 360). Možnost revolucije Marx vidi kot pretečo bodočnost (imminentia), ki je v nevarnosti, da bo poteptana, medtem ko je v zgoraj citiranem pismu Engelsu govoril o tem, da bo revolucija prišla "prej kot pa je za nas zaželeno".

V tej razpravi sem Marxovo teorijo postavil v polje, ki ga opredeljuje aporija teorije in prakse, kakor je tradicionalna politična filozofija ni zmogla rešiti, ker je človeško delovanje (ravnanje, politično delovanje) skušala dojeti le v dedukciji iz ontološke teorije, ki jo je obvladovala kategorija totalitete, identitete. Klasični topos, ki ponazarja tradicionalno filozofsko pozicijo glede političnega delovanja, je Heglova metafora o filozofiji oz. teoriji kot Minervini sovi, ki slika stvari dovršenega sveta "s sivo barvo na sivo podlago". Marxova teorija je s teorijo presežne vrednosti v to holistično pojmovanje vnesla prelom s teoretsko dedukcijo proletariata, toda Marx ni bil pozoren na to, da nova "materialistična" teorija zgodovine zahteva novo teorijo politične sfere, kar je imelo katastrofalne posledice tako za politično prakso socialističnih gibanj, kakor za samo marksistično teorijo.

Z druge strani pa pozorno branje Marxovih del nudi določeno gradivo za prepričanje, da so pri Marxu, zlasti v njegovih pismih, na katera smo se tudi v dosedanem razpravljanju opirali, navzoči rudimenti za drugačno teorijo političnega delovanja. Toda ti rudimenti lahko postanejo pertinentni samo v kontekstu nove teorije političnega, katere fundament je lahko samo rekonstrukcija politične presodnosti, ki pa s svoje strani teoretično začenja mimo in onstran Marxa. Odločilne korake v tej smeri predstavlja delo E. Vollratha "Die Rekonstruktion der politischen Urteilskraft", medtem ko večina zdajšnjih neomarksističnih teorij političnega vztraja na nepravladani metafizični tezi o identiteti teorije in prakse.

Naj za ilustracijo pogledamo, kaj nam za presojo družbene in politične situacije pove znamenita Marxova 11. teza o Feuebachu, ki se glasi: "Filozofi so svet samo različno *interpretirali*, gre za to, da ga spremenimo (Die Philosophen haben die Welt nur verschieden *interpretiert*, es kommt darauf an, sie zu *verändern*)" (MEID II, str. 359 in MEW 3, str. 7). Običajna razlaga 11. teze predpostavlja identiteto teorije in prakse, enotnost teoretskega in praktičnega uma. V zgodovini socialistično zasnovane politike je bila ta teza običajno razumljena kot patetično geslo, ki kliče k revolucionarni akciji. Poznano je, da je V. I. Uljanov - Lenin marksizem razumel predvsem kot "živo napotila za akcijo"³⁵. Pri tem se ne upošteva, da se um v političnem aspektu ravno ne ujema s principom samoidentifikacije, ker je politični um bistveno presojajoč. Racionalno presojanje na področju družbeno-političnih in človeških zadev je možno samo z dejavnostjo reflektirajoče presodnosti, ki je moderna verzija tradicionalne politične sprevidevnosti, praktične razumnosti, phrónesis (prudencia).

Razlikovanje razuma, uma in presodnosti je delo Kantove transcendentalne filozofije, na katero v svoji politični filozofiji navezuje E. Vollrath. Človeški um Kant obravnava z vidika treh vprašanj:

35 - Prim. V. I. Lenin, O nekaterih posebnostih v zgodovinskem razvoju marksizma, v: Izbrana dela, Ljubljana, 1949, II. knj., str. 184 in 188.

"Was will ich? (frägt der Verstand)
 Worauf kommt's an? (frägt die Urteilskraft)
 Was kommt heraus; (frägt die Vernunft)"
 ("Kaj hočem; (vprašuje razum)
 Za kaj gre (Kaj je pomembno?) (vprašuje presodnost)
 Kaj bo iz tega? (vprašuje um)"³⁶.

Odgovor na 1. vprašanje zahteva le jasno glavo; 2. vprašanje je podobno postopku razreševanja pravnega spora, ki zahteva iudicium discretivum, kar je nekaj zelo redkega. Medtem ko je razum pozitiven in pomeni širjenje znanja, je presodnost bolj negativna ter varuje pred zmotami. Um je zmožnost premagovanja predsodkov. Te tri zmožnosti človeškega mišljenja ustrezajo trem zapovedim oz trem pravilom:

- 1) Misliti samostojno.
- 2) Misliti (v komunikaciji /skupnosti/ z ljudmi) na mestu slehernega drugega.
- 3) Vsakokrat misliti skladno s samim seboj.

Prvi princip je negativen (nullius addictus iurare in verba magistri) (Nisem vezan prisegati na besede nobenega učitelja, Horacij, I. 1. 14), je princip *neprisilnega* načina mišljenja, drugi princip je pozitiven princip *liberalnega* načina mišljenja, ki se ravna po pojmih drugih ljudi, tretje pa je princip *konsekventnega* (doslednega) načina mišljenja³⁷. Mišljenje, ki temelji na presodnosti, je liberalno in pluralistično: ni slučajno, da je I. Kant teoretik presodnosti, odkril tudi termin "pluralizem"³⁸.

Dimenzija presodnosti se po Kantu razkriva v frazi "es kommt darauf an" (pomembno je, odločilno je, gre za to), ki je vzeta iz jurisprudence in pomeni najdubo poante v sodnem postopku. Pravna konotacija te formulacije je morala biti poznana tudi Marxu, čigar strokovni študij je bila ravno jurisprudence. Na tem mestu je za nas pomembno predvsem to, da je Marxova formulacija v 11. tezi "gre pa za to..." prav tista, s katero je Kant karakteriziral presodnost. V tej osvetlitvi je mogoče 11. tezo prevajati takole: "Filozofi so svet samo različno *interpretirali*, pomembno ga je *spreminjati*". Gledano z vidika Kantove, ne pa Heglove teorije uma je torej Marxova 11. teza zadeva reflektirajoče presodnosti. Ni dopustno, z vidika črke Marxove teorije, predpostaviti organizacije poklicnih revolucionarjev, ki bo določala, kdaj in kako je treba svet spreminjati. Toda celovito reševanje 11. teze bi bilo mogoče samo ob uveljavitvi drugačnega, nemetafizičnega pojma človeškega političnega ravnanja, ki bi šele mogel biti pravičen tudi takšnim paradoksom delovanja, kakršne nakazuje motto te razprave. Kako da takšnega koncepta pri Marxu ni najti, je druga zgodba. Vsekakor pa Marxu vrlina presodnosti ni bila tuja, kakor lahko razberemo iz njegovega - spet - pisma Engelsu: "Amicus Engels Senior, amicus Ermen (Gotofredus!), sed magis amicum *tò phroneîn*" (...toda najdražje mi je biti razumen) (Engelsu, 25. 2. 1859, MEW 29, str. 405, ni v slov.). *Tò phroneîn* pa je seveda ravno drugo ime za politično vrlino praktične presodnosti (phrónesis). Na take sporadične in epizodične izjave, ki jih navsezadnje ni malo v Marxovem opusu, bi bilo treba navezati, če naj ohranimo

36 - I. Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798), *Theorie Werkausgabe*, Suhrkamp (1968), XII, str. 546.

37 - O. e. str. 549

38 - To je prvi, če ne opazil, pa vsekakor konceptualiziral, E. Vollrath, cf. njegovo delo *Grundlegung einer philos. Theorie des Politischen*, o.c., str. 300.

Marxove "temistoklovske" nastavke za novo drugačno politično filozofijo, kakršna ne bo derivat domnevne "logike", ki bi jo razvijala in izrekala filozofija zgodovine.

IZBRANA BIBLIOGRAFIJA

- Althusser, Louis (1953), "Note sur le matérialisme dialectique" *Revue de l'enseignement philosophique* IV, št. 1-2, str. 11-17.
- Analisi marxista e società antiche, (1979), Nuova biblioteca di cultura 178, ed. Luigi Capogrossi, Andrea Giardina, Aldo Schiavone (Roma).
- Assoun, Paul-Laurent (1978), *Marx et la répétition historique* (Paris: PLUF).
- Barcella, Fausto (1975), *L'Antike in Hegel e altri scritti marxisti* (Argalia Editore: Urbino).
- Colletti, Lucio (1976), "Hegel und die 'Dialektik der Materie'", *Neue Hefte für Philosophie* 10, str. 1-19.
- Comoth, Katarina (1970), *Publizistische Elemente in der Lehre des jungen Marx, Ein Beitrag zur 'Verwirklichung der Philosophie'* (Berlin).
- Dalin, B. M. - Nepomjajšaja, M. I. (1968), "Istoričeskie knjigi v biblioteke Marksa", v: *Mark - istorik, K 150-letju so dnja rojdenija Karla Marksa* (Moskva), str. 603-634.
- de Ste. Croix, G. E. M. (1981), *Class Struggle in the Ancient Greek World from the Archaic Age to the Arab Conquests* (London: Duckworth).
- Demetz, Peter (1969), *Marx, Engels und die Dichter, Ein Kapital deutscher Literaturgeschichte* (Frankfurt/M. - Berlin: Ullstein).
- Finley, M. I. (1977), "Aristotle and Economic Analysis", v: *Articles on Aristotle, zv. 2: Ethics & Politics*, edd. Barnes - Schofield - Sorabji (London: Duckworth), 140-159.
- Hartmann, Klaus (1970), *Die Marxsche Theorie, Eine philosophische Untersuchung zu den Hauptschriften* (Berlin: De Gruyter).
- Höfer, Manfred (1978), "Bemerkungen zur Dialektik bei Aristoteles und Marx", v: *Aristoteles, Anläßlich seines 2300. Todestages*, Martin-Luther-Universität Halle Wittenberg, ed. Günter Schenk - Hans-Martin Gerlach, Halle - (Saale), str. 190-197.
- Irscher, Johannes (1953/54), "Karl Marx studiert Altertumswissenschaft", *Wissenschaftliche Zeitschrift der Karl-Marx Universität Leipzig, Gesell. u. Sprachwiss. Reihe, 3. Jg., Heft 2/3*, 207_215.
- Kaiser, Bruno - Werchan, Inge (1967), *Ex Libris, Karl Marx und Friedrich Engels, Schicksal und Verzeichnis einer Bibliothek* (Berlin: Dietz).
- Karl Marx 1818/1968 (1968), ed. Golo Mann, Bad. Godesberg: Inter Nationes.
- Lekas, Padelis (1988), *Marx on Classical Antiquity, Problems of Historical Methodology* (Sussex: Wheatsheaf Books).
- Lukács, Georg (1954), "Zur philosophischen Entwicklung des jungen Marx (1840-44)", *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 2, 288-343.
- Martens, Ekkehard (1974), "'Das Reich der Notwendigkeit' und 'das Reich der Freiheit', Ein aristotelisches Lehrstück bei Marx", *Zeitschrift für philosophische Forschung* 28, 114-119.
- Mewes, Horst (001976), "On the Concept of Politics in the Early Work of Karl Marx", *Social Research* 43, str. 2, 276-294.
- Miller, Richard W. (1989), "Marx and Aristotle: a kind of consequentialism", *Marxist Theory*, ed. Callinicos, Alex (Oxford University Press), str. 175-210.
- Müller, Reimar (1972), "Hegel und Marx über die antike Kultur", *Philologus* 116, 1-31.
- Müller, Reimar (1979), "Karl Marx/Friedrich Engels: Gesamtausgabe (MEGA). Vierte Abteilung. Exzerpte - Notizen - Marginalien. Bd. 1: Exzerpte und Notizen bis 1842", *Marx-Engels-Jahrbuch* 2, 403-413.
- Natali, Carlo (1976), "'Aristotele in Marx (1837-1846)", *Rivista critica di storia della filosofia* XXXI, fasc. ii, 164-192.
- Prawer, S. S. (1976), *Karl Marx and World Literature* (Oxford University Press).
- Renaut, Alain (1975), "Épicure et le problème de l'être", *Les études philosophiques* 4 (1979), 435-65.
- Riedel, Manfred (1965), "Grundzüge einer Theorie des Lebendigen bei Hegel und Marx", *Zeitschrift für philosophische Forschung* XIX, H. 4. 577-600.
- Schmidt, Alfred (1962), *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx, Frankfurter Beiträge zur Soziologie, Bd. 11* (Frankfurt/M.: Europäische Verlagsanstalt).
- Schmidt, Erich Günther (1980), "Das Marxsche Projekt einer Berliner Doktordissertation, Bemerkungen zu Band

- IV/1 der MEGA", Beiträge zur Marx-Engels-Forschung 6, 75-83.
- Seidel, Helmut (1979), "Das Verhältnis von Karl Marx zu Aristoteles", Deutsche Zeitschrift für Philosophie 27, 661-672.
- Šofman, A. S. (1971), Marks, Engel's, Lenin ob antičnom obščestve, Učebnoe posobie (Izdatel'stvo Kazanskogo universiteta).
- Togliatti, P. (1960), "De Hegel au marxisme", Recherches internationales à la lumière du marxisme, št. 19, 36-42.
- Tökei, Ferenc (1969), Zur Frage der asiatischen Produktionsweise (Neuwied u. Berlin: Luchterhand).
- Tökei, Ferenc (1977), Antike und Feudalismus (Budapest: Akadémiai Kiado).
- Vollrath, Ernst (1982), "Abstraktion und Konkretion in der Politik, Ein Kapital aus der Methodenlehre des Politischen", Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie LXVIII/3, 334-348.
- Welskopf, Elisabeth Charlotte (1957), Die Produktionsverhältnisse im Alten Orient und in der griechisch-römischen Antike, Dt. Akademie der Wiss. zu Berlin, Schriften der Sektion für Altertumswissenschaft 5 (Berlin: Akademie Verlag).
- Žunjić, Slobodan (1983), "Aristotel i Marx", Filozofska istraživanja 3, sv. 7, 1-14.