

# O svetu enajste teze o Feuerbachu

V zgodovini marksizma obstaja neko temeljno, na prvi pogled celo preveč samoumevno soglasje, da je Marxov intelektualni razvoj mogoče razumeti šele skozi njegovo lastno gibanje. Vsebina te predpostavke je preprosto ta, da imamo opravka z avtorjem, čigar raziskovalni interesi niso bili nedvoumno artikulirani že na samem začetku, temveč so se morali vzpostaviti šele skozi čas. A kakšna je substanca tega vzpostavljanja in kako je do njega sploh prišlo, že ni več stvar konsenza. Prav nasprotno, na teh vprašanjih se marksizem cepi v dvoje in zdi se, da je ime te cepitve Hegel. Takoj lahko zapišemo, da natanko skozi to cepljenje duh Hegla sočasno že združuje marksistične avtorje. Zato mu tako protagonisti heglvske afirmacije kot negacije ostajajo zavezani in mu v pozitivni ali negativni obliki priznavajo izjemen pomen za intelektualni razvoj Marxa. Rečeno drugače, lahko smo *za* Hegla ali *proti* njemu, vendar ne moremo *brez* njega.

Althusser, najslavnejši izganjalec Hegla iz Marxove misli, leto 1845 označi za prelomno. V tem letu slednji napiše *Teze o Feuerbachu* in *Nemško ideologijo*, deli, ki za Althusserja pomenita prelom in vstop v tako imenovano tranzicijsko obdobje, tj. prehod od humanizma in heglvstva mladega Marxa v teoretski antihumanizem in kritiko politične ekonomije poznega Marxa (Althusser, 2005). Enajsta teza o Feuerbachu v tem pogledu pomeni še posebej privilegirano mesto, nekakšen prelom znotraj preloma. Tezo bomo interpretirali z vidika afirmacije Hegla, a ji bomo med izpeljavo hkrati zoperstavili Althusserjev poziv k radikalni odpovedi Heglu.<sup>1</sup> Na tej podlagi bomo poskušali podati drugačno pojmovanje dinamike Marxovega razvoja, ki bi lahko seglo onkraj dihotomije čiste potrditve ali zavrnitve Heglovega vpliva na Marxovo delo.

Kaj v kontekstu kritike politične ekonomije pomeni zastavek: »Filozofi so svet samo različno interpretirali, gre za to, da ga spremenimo.« (Marx, 2008: 25)? Kajti če velja, kot na začetku

<sup>1</sup> Za Hegla je postajanje odpravljane natanko toliko, kolikor je odpravljane pogoj samega postajanja. Oba sta momenta organske enotnosti, ki postane mrtva, če jo omejimo na goli rezultat. Tako (p)ostane le še truplo, v katerem se je *izpeljava* izčrpala, lupina, v kateri je življenjska sila že ugasnila. Znanost čistih rezultatov je zato lahko samo obdukcija ali tisto, kar za svoj predmet jemlje mrtvo materijo (Hegel, 1998: 9–11). Namesto organskega razvoja Althusser predlaga natanko tisto, kar ga dramatično ukinja, in z njim dobesedno prereže, tj. *epistemološki rez* (Althusser, 2005). Vendar se pri tem postavlja temeljno vprašanje, kako čist in uspešen je ta rez. Tega se bomo dotaknili v nadaljevanju.

<sup>2</sup> »V bistvu ne gre za višjo ali nižjo razvojno stopnjo družbenih antagonizmov, ki izvirajo iz naravnih zakonov kapitalistične produkcije. Gre za te zakone same, za te tendence, ki delujejo in se uveljavljajo z železno nujnostjo. Industrijsko bolj razvita dežela kaže manj razviti le podoba njene prihodnosti.« (Marx, 1961: 10) Tej konceptualizaciji ustreza tudi zakon o *tendenčnem padanju profitne mere*, podanem v III. zvezku Kapitala (Marx, 1973). Kolikor pri kritiki politične ekonomije sploh lahko govorimo o zakonih in njihovi železni nujnosti, to nikoli ni nujnost v vulgarnem pozitivističnem smislu, temveč gre vedno znova za tendence. Zgolj v zadnjih je vsebovana nujnost, zato lahko govorimo o tem, da v kapitalizmu nujno pride do krize, ne moremo pa je empirično napovedati, vsakršna sistemska teorija ciklov je zato mogoča šele retrogradno in prav zato v resnici ni mogoča. Nas na tem mestu zanima detekcija tiste tendence v poznem Marxu, skozi katero lahko osvetlimo, zakaj so bili določeni koncepti *in nuce* prisotni že pri mladem Marxu.

<sup>3</sup> Z njo Hegel razvije poanto v duhu Heraklitovega *panta rhei*. Čutna zagotovost namreč izhaja iz jaza, ki motri nekaj zunaj sebe kot tisto, kar je tukaj in zdaj, vendar se to v isti sapi opisovanja že razblinja, spreminja in privzema povsem novo identiteto. Materija spoznavnega procesa tako dejansko nenehno teče, nam dobesedno odteka med istimi prsti, s katerimi bi jo radi zapopadli. Nemara je delovanje čutne zagotovosti tisti nemogoči poskus, o katerem govori Kant, ko pravi, da iz rogovilastega debla človeštva ni mogoče narediti ničesar ravnega. A prav to čutna zagotovost v resnici poskuša narediti. Nasilno uni(verzhalno)formiranje, ki dejansko predvideva monofornost, ki si mora nasilno podrediti in zavladati univerzalnemu. Čutna gotovost je poskus fiksacije tistega, kar je nujno v nenehnem gibanju, tj. življenje samo. Še posebej nevarna je ta zavest, ko jo srečamo na področju političnega in ko se kaže kot legitimen aparat za razumevanje kompleksnih družbenih fenomenov. Čutna gotovost v sferi političnega zahteva radikalno odpoved abstraktnemu in čisto afirmacijo konkretnega, zahteva čisti tale tukaj in zdaj. Natanko v tem tukaj in zdaj pa je seveda že prisotno tudi vse abstraktno,

*Kapitala* poudari Marx, da je človek ključ za razumevanje opice in da više razvita politično- ekonomska forma (Anglija) kaže prihodnost nižje razviti (Nemčiji),<sup>2</sup> potem morda lahko to metodo prenesemo tudi na Marxa samega in njegova pozna dela vzamemo kot moment retrospekcije, ki ponuja ključ za razumevanje zgodnjih del (Marx, 1961). Natanko pred takšno metodologijo nas v resnici sviri Althusser. Zanj ta namreč pomeni psevdoteorijo in zgodovino filozofije, ki se izreka iz »prihodnjega preteklika« (*future anterior*), kar pomeni, da gre za heglovski konceptijo in prav ta predikat jo dela za psevdoteorijo (Althusser, 2005: 54). V naši zastavitvi pa bomo poskušali II. tezo analizirati in jo brati skozi njene temeljne štiri elemente: I. filozofe oziroma filozofijo, II. svet, III. interpretacijo in IV. spremembo.

### I. Filozofi oziroma filozofija

V ostrem neskladju z vsemi banalnimi interpretacijami II. teze, ki so v njej videle bojni krik in celo zadosten razlog za odpoved filozofiji, še raje kar odpoved mišljenju samemu, in hotele stvari zagrabiti v njihovi neposrednosti ter tako padle na raven Heglove čutne zagotovosti,<sup>3</sup> je Marxov odnos do filozofije bistveno bolj kompleksen in nikakor ne enoznačen. Na prvi pogled se res zdi, da prav z II. tezo zahteva radikalen prelom s filozofijo in ji odreka zmožnost za spremembo sveta. Celo več, filozofe opredeli kot tiste, ki niti ne morejo ničesar spremeniti, saj so sposobni podajati zgolj različne interpretacije. Zato se v tem skriva tudi določen podton, ki vso dozdajšnjo filozofijo pojmuje kot v temelju reakcionarno in apologetsko. Svet je imel svojo dinamiko, filozofi pa so bili tisti, ki so ga zgolj (zapozneno) interpretirali in skozi to že afirmirali. Vendar je to zgolj vtis, ki ga lahko dobimo ob prvem branju.

Več kot 20 let po tezah o Feuerbachu se je v drugem predgovoru h Kapitalu Marx razglasil »za učenca tega velikega misleca«, tj. Hegla. Nikakor ne kakršnegakoli misleca, temveč spekulativnega idealista *par excellence*, filozofa, ki je za »povprečne smrtnike« naravnost zastrašujoč s kompleksnostjo svoje misli in izraza. Natanko tistega filozofa, ki je v predstavi »zdravega razuma« nekdo, ki poseeblja nikomur doumljivo filozofiranje, kateremu bi se bilo treba enkrat za vselej odpovedati in naposled le preiti k akciji. Zato se zdi, da je Hegel filozof, kateremu je bila II. teza v prvi vrsti sploh namenjena.

A Marx o svoji pripadnosti Heglu ne pušča nikakršnih dvomov. V opombi k II. zvezku Kapitala (Engels jo v izdani različici izpusti) to pripadnost še radikalizira: »V svoji vneti privrženosti shemi Heglove logike sem odkril heglvske forme silogizmov

celo v procesu cirkulacije. Moj odnos do Hegla je zelo preprost. Sem učenec Hegla in vse prevzetno blebetanje epigonov, ki mislijo, da so pokopali tega velikega misleca, je zame naravnost bedasto.« (Dunayevskaya, 1982: 149)

Vendar se stvari takoj zapletejo, saj na obeh mestih Marx poudari, da je Heglova dialektika mistificirajoča, v svojem gibanju idealistična in sploh obrnjena na glavo. Njegova gesta je v tem, da stre njeno idealistično lupino in pokaže na njeno racionalno jedro, da dialektiko spet postavi na noge! Pri tem se Marx referira na svojo kritiko izpred skoraj tridesetih let (natanko obdobje *Tez o Feuerbachu* in *Nemške ideologije*), v okviru katere je Hegla na podoben način, celo s precej podobno retoriko in terminologijo,<sup>4</sup> že kritiziral. Na ta problem opozori Althusser, ko poudari, da s tem, ko nekaj postavimo z glave na noge, stvari same še zmeraj nismo spremenili. Dialektika, ki je stala na glavi, je potem, ko jo postavimo na noge, še vedno ena in ista dialektika (Althusser, 2005: 73). Zato je treba Marxove izjave o njegovi privrženosti Heglu in predvsem temu, kaj je naredil z dialektično metodo, za trenutek pozabiti in stopiti po neki drugi poti, ki mora na konceptualni ravni pokazati, kakšno razmerje sta v resnici imela vzgojitelj in vzgajanec. Na ravni koncepta, osnovnega elementa konceptualnega aparata, je razvidno, da so bile številne Marxove ideje prisotne že pred njim, celo pri avtorjih, ki so danes (kako-pak v vulgarizirani različici) izhodišče za kritiko Marxa samega. Adam Smith v *Bogastvu narodov* predstavi dovolj trezen, za današnje čase celo radikalen pogled na razmerje med delavci in delodajalci. Pri Smithu je že razvit moment (pri)sile, ki je tisti, ki določa in odloča o razmerjih moči med obema strankama. Zloglasni oče *nevidne roke tiga*<sup>5</sup> ni gojil iluzij o kapitalizmu ali ga razumel kot harmonično celoto, saj pri njem lahko najdemo tudi tovrstne odlomke:

»Proti povezovanju z namenom, da bi se cena (mezde, op. p.) znižala, nimamo nobenega parlamentarnega zakona; proti povezovanju z namenom, da bi se vzdignila, pa jih imamo veliko. Pri vseh takšnih sporih lahko precej dlje vztrajajo delodajalci. Zemljiški posestnik, zakupnik, lastnik manufakture in trgovec lahko večinoma živijo leto ali dve od sredstev, ki so si jih že pridobili, ne da bi zaposlili enega samega delavca. Brez službe številni delavci ne bi preživel niti en teden, nekaj bi jih zdržalo kakšen mesec, skoraj noben pa ne bi mogel shajati vse leto.« (Smith, 2010: 81)

Vendar nihče najbrž ne bi šel tako daleč, da bi Smitha razglasil za očeta *razrednega boja*, saj ta naziv nedvomno pripada Marxu. Zanj so bile ideje konkretni predmeti, ki jih je obravnaval tako, kot fizik obravnava predmete svojih eksperimentov, in iz njih

kolikor si ga je sploh mogoče zamisliti. Politični projekt odpovedi abstrakcije se zato nujno izteče v neizprosno in surovo nasilje. Zato ni naključje, da je bila velika značilnost II. Internacionalne prav izraziti antiintelektualizem, ki je Korsch (*Marksizem in filozofija*, 1923) in Lukács (*Zgodovina in razredna zavest*, 1923) zaradi njune refilozofikacije Marxa privedel v precejšnje težave. Enkratnost njune geste je prav v tem, da natanko le trenutku, ko je Sovjetska zveza naposled le konsolidirala svoj notranjepolitični položaj (državljanska vojna se je končala leta 1923, Velika Britanija je leta 1924 priznala Sovjetsko zvezo) objavita teksta, ki brezkompromisno zahtevata vrnitev in vzpostavitev marksistične filozofije. Na 5. kongresu Kominterne, leta 1924, je Zinovjev z obema silovito obračunal: »Če pride še nekaj takih profesorjev (mišljena sta Lukács in Korsch, A. K.), nam bodo nalivali svoje marksistične teorije, bo slabo za stvar. Takega teoretskega revizionizma ne smemo ne kaznovano trpeti v naši komunistični internacionali.« (Lukács, 1985: 249) Ob vsem tem velja poudariti, da je neoliberalni kapitalizem v svojem odpovedovanju intelektualni razsežnosti, tudi in predvsem v času krize, teoretski korelat stalinizmu. To postane jasno razvidno skozi to, kako je v javnosti obravnavana kritična teorija in vsakršni poskusi artikulacije, da bi šli onkraj logike zategovanja pasu in socializacije izgub.

<sup>4</sup> V *Ekonomsko-filozofskih rokopisih* (1844) Marx v kritiki Heglove dialektike že razvije osnovno poanto o njeni mistificirajoči strani. V tem duhu je prvič eksplicitno razdelan tudi razcep med konkretnim in abstraktnim. Skozi Feuerbacha Marx govori o dejanskem, telesnem človeku, ki stoji na trdni in lepo zaokroženi zemlji (Marx, 1979). Z vidika naše nadaljnje izpeljave pa je treba poudariti dejstvo, da se v rokopisih že pojavi konceptualizacija dela kot specifične oblike blaga, v katero je vpisan tudi moment subjektivacije, delo namreč proizvaja svoje lastne proizvajalce: »Proizvodnja ne proizvaja človeka le kot neko blago, kot človeško blago, kot človeka v določbi blaga, proizvaja ga v skladu s to določbo kot duhovno ter prav tako tudi telesno razčlovečeno bitje.« (Marx, 1979: 317) V tem je že vsebovan

odgovor na vprašanje, ki si ga na začetku rokopisov zastavi Marx – zakaj se dogaja in kakšen smisel ima redukcija človeštva na abstraktno človeško delo? Zaradi tovrstnih zastavok je vsaj problematična Althusserjeva delitev, ki rokopise uvršča v prvo četrtino Marxovega ustvarjalnega dela, torej v čas pred prelomom (Althusser, 2005: 34–35).

<sup>5</sup> Sintagma *nevidna roka trga* se v celotnem opusu Adama Smitha pojavi zgolj trikrat, v *Bogastvu narodov* samo enkrat (Smith, 2010: 297).

<sup>6</sup> Takšno stališče v *Zgodovini in razredni zavesti* zaseda Georg Lukács, zanj mora biti blago oziroma blagovna forma »osrednji, strukturni problem kapitalistične družbe v vseh njenih izkazovanih življenja. Kajti šele tako je v strukturi blagovnega razmerja mogoče razkriti prapodobo vseh oblik predmetnosti in vseh oblik subjektivnosti, ki jim v meščanski družbi ustrezajo« (Lukács, 1985: 87).

<sup>7</sup> Z Althusserjem se lahko strinjamo, ko zapiše, da je iz individuumov treba šele narediti subjekte, ki to na neki način že vedno so (Althusser, 2000). Ideologija je tista, ki jih interpelira in klicu katere se je treba odzvati, četudi ima ideologija sama že materialno existenco. Kljub temu si lahko predstavljamo položaj, v katerem interpelacija spodleti, v kateri se interpeliranec ne prepozna (ali pa se prepozna na napačen način – navsezadnje je vsako prepoznanje v sebi že nezadostno in vsebuje element svoje lastne odprave). Zato se zdi, da je na koncu interpeliranec tisti, na katerem uspe ali pade celoten zastavek ideologije, kar pomeni, da je nekaj zunaj ideologije, kar je treba vanjo šele pritegniti in jo prek tega šele konstituirati ali vsaj afirmirati. Nasproti temu lahko postavimo subjektivacijo, ki se dogaja skozi blagovno formo in za katero se zdi, da je uspešnejša natanko zato, ker je totalno desubjektivirana. Pri njej namreč ne obstaja subjekt ideologije, temveč zgolj družbena forma, skozi katero se srečujeta prodajalec in kupec posamičnega blaga. Vsa subjektivacija, ki je potrebna, je vsakič znova, skorajda nezavedno, urejena skozi pogodbeno razmerje. Za reprodukcijo logike te družbene forme v resnici niso potrebni ideološki in represivni aparati države in je ni mogoče ukiniti

je bil sposoben izpeljati neko resnico, tj. njihovo lastno resnico (Althusser, 2005: 73). Seveda Marx ni imel na voljo kompleksne laboratorijske opreme in predmetnost konceptov je lahko analiziral samo skozi metodo abstrakcije. A prav to je tista metoda, ki je najbolj ustrezala substanci njegovih predmetov, torej realno in objektivno vladajočim abstrakcijam. S tem pa smo se že znašli na nekem drugem terenu, kjer ne gre več za vprašanje, kaj je treba postaviti na noge, temveč kam, če sploh kam, je mogoče stopiti. Kaj so tista tla pod nogami, na katera naj stopijo konkretni individuumi in strejo mistično lupino? Kakšen je torej svet, ki ga nenehno interpretiramo in ga je šele treba spremeniti?

## II. Svet

Kako figurira koncept sveta v Marxovi kritiki politične ekonomije? Ne gre za kakršenkoli svet, temveč za svet, ki pripada neki konkretni, zgodovinsko zamejeni družbeni formi. Marx ne govori o sužnjelastništvu in fevdalizmu, temveč ju uporablja le kot zgodovinska momenta v razvoju kapitalizma. Tudi preskripcije o komunizmu, svetu prihodnosti, so v njegovem teoretskem korpusu prisotne le bežno, bolj kot kratki, a lucidni utrinki, na trenutke celo aforizmi. V 7. tezi o Feuerbachu je že vsebovana napoved, kakšen svet zanima Marx: »Feuerbach zato ne vidi, da je 'religiozno čustvo' sâmo družbeni produkt in da abstraktni individuum, ki ga analizira, pripada določeni družbeni formi« (Marx, 2008: 23). Temporalnost je tisto, prek česar je svet sploh mogoče zapopasti. Tega ni mogoče doseči z uporabo transhističnih kategorij, ki imajo pretenzijo, da človeka in družbo razlagajo univerzalno. Za Marxa je edina mogoča univerzalnost singularnost partikularnega zgodovinskega momenta. Ta partikularna točka, v kateri je v družbah s kapitalističnim načinom produkcije vsebovana univerzalnost, je blago. Blago je elementarna enota bogastva, tj. materiatore, a obenem vrednosti, družb v kapitalizmu. Zato je blago tista vstopna točka, skozi katero se začne odvijati analiza kapitala. A izraz vstopna točka je varljiv, saj ne gre zgolj za to, da bi nekje vstopili in nato vhod pustili za nami. Nasprotno, dogaja se nenehno vstopanje, saj je blago celica meščanske družbe oziroma njene anatomije; je njen organski sestavni del, brez katerega kapitalizem ne more preživeti.

In natanko nenehno vstopanje v kapitalistične odnose, kapital sam je družbeni odnos *par excellence*, je treba interpretirati, če hočemo spremeniti ta svet. Blagovna forma kot emanacija družbenih odnosov<sup>6</sup> ter osrednja točka tolmačenja družbe ni zgolj točka razlike za nazaj. Torej tisto, kar Marxa ločuje od vseh preteklih mislecev in je njegova teoretska revolucija v najbolj žlah-

tnem pomenu besede, je to, kar Marxa razločuje tudi za naprej. Celo več, ločuje ga od številnih marksistov, ki so se odpovedali kritiki politične ekonomije in ga tako afirmirali v njegovi izjavi, da *ni marksist*. Toda, kaj dejansko pomeni svet blagovne forme? Mislim, da se temu na najbolj zadovoljiv način približamo, če problem blagovne forme zastavimo kot problem subjekta-objekta. Kot forme, ki v enem vključuje dvoje. Tako načine družbene subjektivacije in kompleksne sisteme medčloveških občevanj. Vse tisto, kar v kapitalizmu individuum dela za subjekte.<sup>7</sup> Hkrati pa je v blagovno formo vpisana tudi družbena objektivacija. Vse družbene strukture, ki nam v kapitalizmu efektivno vladajo in jih moramo vsakodnevno doživljati kot objektivne. Moishe Postone ob tem poudarja, da blaga in kapitala ne smemo razumeti le kot neosebne in abstraktne družbene forme, ki prekrivajo pravo bistvo družbenih odnosov, torej razrednih delitev, izkoriščanja ipd. Prav nasprotno, kapital in blago že sta prava družbena odnosa, na podlagi katerih sta sploh mogoča sistemsko izkoriščanje in razredna delitev dela (glej Postone, 1993). Zato je v projektu Kapitala in celotne kritike politične ekonomije (torej v obdobju od 1857. do 1883., ki ga Althusser označi za čas Marxovih zrelih del) bolj produktivno videti neko drugo gesto.

Ne gre za preprosto zavrnitev in dokončni rez s Heglom, kot predlaga Althusser. In tudi Marxu samemu ne moremo verjeti na besedo, ko reče, da je s Heglom opravil že pred tridesetimi leti in s tem nakazuje, da gre za neko kontinuiteto. Bolj zanimivo je ta odnos razumeti kot projekt *drugačne vrnitve* k Heglu. Ne kot grobo prekinitev in niti ne kot organsko rast, temveč kot nekaj, kar bi lahko morda poimenovali kot *večno vračanje h konceptom*. In, če se gremo s tem določeno teoretsko forenziko, lahko zapišemo, da se s tezami o Feuerbachu zgodi zarez, ki ni čista ali sterilna, temveč pušča sledi. To ni geometrijski rez, temveč rez, ki zareže v samo telo, je organski in prav zato umazan. In tako kot forenzik išče kaplje krvi in vzorce DNA, moramo mi iskati, kakšne sledi so ti rezi pustili v razvoju teoretskega korpusa. Zato je treba pogledati brazgotine in zdi se, da je Marxova največja brazgotina prav ideja *družbene forme*. Ne gre torej zgolj za to, da je od korpusa nekaj odrezano, temveč predvsem za to, da tisto nekaj vztraja še naprej. To lahko vztraja kot proteza ali kot kraj zarez, na katerega se teoretik, tako kot zločinec, nenehno vrača. To vračanje je prisilno in ga ni mogoče nadzorovati, je večno vračanje h konceptom, ki se skozi to nenehno repetitijo šele konstituirajo.<sup>8</sup>

Kajti kaj drugega je celotno prvo poglavje, celo celoten prvi oddelek Kapitala, kot pa dramaturgija realno obstoječih in vladajočih abstrakcij?<sup>9</sup> Kapital ne govori več o tistem konkretnem

z njimi ali prek njih (s tega vidika je treba razumeti tudi spodletele poskuse realno obstoječih socializmov). Potrebno je odmiranje in odprava same blagovne forme, ki je celična enota meščanske države in prava (glej Pašukanis, 1980).

<sup>8</sup> Koncept *večnega vračanja koncepta*, ki bi ga bilo treba šele natančno razdelati in predvideva drugačno dinamiko razumevanja Marxovega odnosa do Hegla, za posrednika jemlje Deleuza. Marxov teoretski razvoj nedvomno je trajektorij (branje marksističnih humanistov in hegeljancev), vendar takšen, ki je notranje cepljen (althusserjanski pristop). Je gibanje, ki ga kot gibanje lahko razumemo zgolj zato, ker je notranje cepljeno. Zato, ker se nenehno vrača k svojim lastnim predpostavkam, o njih dvomi in s tem ustvarja nove naloge. V nenehno ponavljanje in vedno novo vračanje k istemu temeljnemu problemu: *Kako zagrabiti kapital?*, kako ga konceptualizirati in kako ga odpraviti, je vpisana tista notranja razlika, ki proizvaja celotno Marxovo misel. Ko Marx na idejo o izdaji njegovih zbranih del odvrne, da bi jih bilo treba šele napisati, to lahko razumemo kot afirmacijo večnega vračanja in zavedanje tega, da karkoli že hočeš, moraš hoteti tudi njegovo večno vračanje.

<sup>9</sup> Zato ni naključje, da natanko ta začetni del Kapitala Althusser odsvetuje ob prvem branju oziroma priporoča, da ga preskočimo. A kaj se zgodi, če izpustimo prvo poglavje ali celoten prvi oddelek (prva tri poglavja)? Namesto tega, da bi šli po stezi imanentne izpeljave, skočimo *in medias res* in začnemo s splošno formulo kapitala. Po tem priporočilu se Kapital dejansko začne s kapitalom, vendar za ceno razumevanja njegovih sestavnih elementov. Althusserjev odgovor bi bil, da gre pri tem ugovoru za analitično predpostavko, ki izhaja iz prepričanja, da je vsak teoretski sistem razgradljiv na svoje osnovne elemente. Zgolj na tej predpostavki je mogoče vzeti posamične elemente in jih primerjati z elementi kakšnega drugega sistema (Althusser, 2000: 56). Nekaj strani za tem Althusser poda pozitivno definicijo, iz katere moramo izhajati, če želimo onkraj analitično-teleoloških interpretacij, ki temeljijo na hegllovskih principih: »Vsaka

ideologija mora biti razumljena kot realna celota, notranje povezana s svojo lastno problematiko, zaradi česar je nemogoče odvzeti en element, ne, da bi ji spremenili pomen« (Althusser, 2000: 62). In v tem se skriva Althusserjev lastni odgovor, zakaj v resnici ni mogoče izpustiti prvega oddelka.

tukaj in zdaj, o človeku, ki trdno stoji na zemlji in o sebi nima iluzij. Takšen je bil v resnici Feuerbachov pristop v delu *Bistvo krščanstva*. Njegova kritika krščanstva je analogna s kritiko Hegla, Njegova kritika krščanstva je analogna s kritiko Hegla, saj tako kot človek v ideji, tako tudi bog v resnici časti zgolj samega sebe. Skozi to čaščenje je odtujen od svojega pravega bistva, ki mu vlada kot odtujeni jaz in človek si ga mora povrniti. Veliko delo je Feuerbach opravil s tem, ko je pokazal, da so abstrakcije same plod človeškega dela, a pri tem spregledal, da je tudi sama ideja človeka abstrakcija. Mladi Marx je dosledno naklonjen tej kritiki, a jo v svojih zrelih delih opusti in namesto tega na oder stopi to, kar lahko z Althusserjem poimenujemo teoretski antihumanizem.

Kapital se ne začne s človekom, delavcem, delavskim razredom ali razrednim bojem, temveč s čistimi abstrakcijami, kot so blagovna in vrednostna forma, abstraktno delo in blagovni fetišizem. Še več, Marx že v predgovoru k prvi izdaji eksplicitno zapiše, da ga osebe zanimajo le kolikor so: »... poosebljenje ekonomskih kategorij, nosilci določenih razrednih odnosov in interesov. Moje stališče, ki pojmuje razvoj ekonomske družbene formacije kot prirodni zgodovinski proces, mora zato manj kot katerokoli drugo delati posameznika odgovornega za razmere, katerih družbeni stvor je, čeprav je morda subjektivno še tako visoko nad njimi« (Marx, 1961: 12). Je sploh mogoča še radikalnejša ponovitev heglovske geste, kot je vsebovana v teoriji družbene (blagovne) forme? Ta je dejanska zato, ker je umna, in umna zato, ker je dejanska. Delo je kapital, tako kot je substanca subjekt.

Vendar svet blagovne forme ni racionalen svet ali natančneje, je racionalen zgolj z vidika urešničevanja kapitalovih lastnih interesov. Logika tega samogibajočega se avtomatona, ki ustvarja vrednost zgolj zaradi vrednosti same, je docela tavitološka. Kapital nima transcendence, je utemeljen v samem sebi in je zato tudi skrajna meja samemu sebi. To lahko ponazorimo skozi protislovje med zgoraj navedenima predikatoma kapitalističnih družb, tj. materialnim bogastvom in vrednostjo. Prvo je vpisano v register naravnega in je stvar uporabne vrednosti blag, medtem ko je vrednost vsebovana v registru družbenega in se izraža skozi menjalno vrednost blag. Tako vrednost kot materialnost sta vpisana v vsako blagovno formo, svoj dovršeni izraz pa najdeta v denarni formi, ki se kaže kot čista vrednost, kot blago, ki je namenjeno izključno menjavi. Marx že na tej ravni govori o potencialnosti in težnji k strukturni krizi kapitalizma. Vrednost in materialno bogastvo sta obratno premo sorazmerni, sta v protislovju, ki onemogoča, da bi se oba kvantuma sočasno povečevala. Prav nasprotno, povečujta se lahko zgolj na račun drug drugega, abstraktna vrednost se lahko razvija zgolj na račun uničevanja konkretnega bogastva in nasprotno. Ta sistemska iracionalnost je bistvo *zakona o tendenčnem padanju profitne mere* oziroma protislovja med konstantnim (konkretno) in variabilnim kapitalom (abstraktno). Kapitalistična produkcija predvideva brezpogojen razvoj družbenih produktivnih sil dela. Sredstvo, tj. linearni razvoj družbenih sil, nenehno prihaja v konflikt s smotrom, tj. permanentnim povečevanjem vrednosti kapitala. Če citiramo Marxa: »Če je zato kapitalistični produkcijski način zgodovinsko sredstvo, ki razvija materialno produktivno silo in ustvarja njej ustrezajoč svetovni trg, pa pomeni hkrati tudi stalno protislovje med to njegovo zgodovinsko nalogo in njemu ustrezajočimi družbenimi produkcijskimi odnosi« (Marx, 1973: 282).

Zato kapitalizmu nenehno »grozi« problem hiperakumulacije kapitala oziroma hiperprodukcije blaga. Blaga, ki ga ni več mogoče realizirati na trgu, kar pomeni efektivno ločitev med proizvodnjo in prodajo oziroma drugo ime za krizo. Marx je na podlagi tega predvideval, da je kapitalizem tendenčno nagnjen h generalni krizi, to je h generalnemu padanju profitnih mer v

vseh panogah. V praksi to pomeni trg, zasičen z dobrinami, ki jih nihče ne kupuje. Krize so vedno zgolj trenutne rešitve obstoječih protislovij kapitalizma, so družbeni potresi na ruševinah, na katerih se lahko vzpostavi novo ravnovesje. To ravnovesje se praviloma vzpostavi skozi razvrednotenje obstoječega kapitala in najučinkovitejši ter hiter način razvrednotenja je vojaška industrija oziroma to, čemur je namenjena, torej vojna. Vojna je reševanje krize kapitalizma s sredstvi kapitalizma. Razvoj v kontekstu kapitalizma zato v resnici pomeni nenehno uničevanje oziroma razvoj uničenja samega. Človeštvo je s kapitalom naposled postalo sposobno uničiti svet, ga dokončno zavoziti in popolnoma izgubiti. Natančneje, sposobni smo uničiti pogoje za reprodukcijo človeštva, saj je v logiko reprodukcije kapitala vpisana njihova destrukcija. Resnična racionalnost kapitala se tako pokaže šele skozi iracionalnost krize, takrat naposled s treznimi očmi lahko vidimo svet, v katerem živimo, in njegovo pravo bistvo. Kriza je moment defetišizacije, saj tista protislovja, ki so sistemsko vedno že prisotna in v času gospodarske konjunktore zastrta skozi blagovni fetišizem, zdaj postanejo vidna, celo več, postanejo oprijemljiva. Zato se zdi, da je treba vztrajati na neki, na prvi pogled paradoksalni poziciji, ki jo lahko definiramo z geslom: »Svet moramo izgubiti, da ga ne bomo izgubili.« Svet, v katerem več kot milijarda ljudi živi v absolutni revščini in je uničevanje okolja zgolj vprašanje poslovnih interesov, ta konkretni svet je treba zgubiti, če sploh želimo ohraniti svet kot tak. Šele skozi izgubo tega sveta bo svet sploh postal mogoč.

### III. Interpretacija

Zakaj ni dovolj, da nekaj *samo različno interpretiramo*? Interpretacijo lahko razumemo kot uspelo interpelacijo. Interpret je tisti, ki prav zato, ker je zgolj interpret, ostaja v odnosu podrejenosti do tistega, kar interpretira. Interpret mora biti v interpretacijo šele interpeliran in brez tistega nekaj, kar naj interpretira, njegova celotna vloga postane povsem nesmiselna. Prav tako je samoumevno, da je tisto, kar v resnici šteje in je pomembno, že (pre)minulo in je zato interpret nekakšen mrliški oglednik, ki, preden se sploh loti drugega dela, najprej potrdi vzrok in čas smrti.

Interpretaciji se je treba odpovedati zato, ker je ljubezen do modrosti, ni pa modrost sama, ni tisto, kar bi lahko stvari spreminjalo v realnem času. Natanko to je bil projekt Heglove *Fenomenologije duha* in zdi se, da mu Feuerbach v tem samo pritrjuje: »Narediti filozofijo za stvar človeštva, to je bilo moje prvo hotenje. Toda kdor enkrat ubere to pot, nujno naposled pride do tega, da naredi za stvar filozofije človeka in ukine samo filozofijo, kajti ta postane le tako stvar človeštva, da preneha biti filozofija ... Resnična filozofija je negacija filozofije, ni nobena filozofija. (Feuerbach, 1982: 5) V delu *Marksizem in filozofija* Korsch pokaže, da je prav marksizem tista filozofija, ki mora udejanjiti odpravo celotne meščanske filozofije. Naposled mora marksizem, če naj bo v tem uspešen, odpraviti tudi samega sebe. Ali drugače, ko bo marksizmu uspelo odpraviti konkretne probleme, ki jih analizira, se pravi, kapitalizem kot tak, šele takrat bo tudi sam lahko odpravljen. Tako bo postal tudi sam ena izmed zaprašenih filozofij, ki (minuli) svet zgolj različno interpretirajo, nimajo pa več naboja, da bi ga spremenile. Če vse skupaj še enkrat obrnemo, ravno zaradi njegove spodletelosti in nerealiziranosti je sploh še vredno govoriti o marksizmu. Njegova uspešnost je pogoj njegove lastne odprave.

### IV. Sprememba

Mislím, da je na tem ozadju potrebno brati dikcijo: » ... gre za to, da ga (svet, op. p.) sprememimo« oziroma, kot v zvezi s tem predlaga Božidar Debenjak (Marx, 2008: 158), bi bil nemara

<sup>10</sup> A zdi se, da v kapitalizmu že obstaja nek enačaj med vrednoto in vrednostjo (med družbenim in naravnim), da je moralna vrednota tisto, kar ima vrednost tudi v blagovnem smislu in analogno s tem, nevrednota tisto, kar nima blagovne vrednosti. Rečeno z Marxom: »Stvari, ki same po sebi niso blago, kakor npr. vest, čast itd., so lahko pri nekaterih lastnikih naprodaj za denar in tako dobijo s svojo ceno obliko blaga.« (Marx, 1961: 117) Zato bi veljalo razmisliti, če niso v kapitalizmu tudi vrednote zgolj potrošno blago, pri čemer je za proizvodnjo novih nujno treba uničevati stare. To bi lahko predstavljajo dodatek k analizam posamičnih zgodovinskih faz v razvoju kapitalizma (liberalne, socialnodemokratske, socialistične, neoliberalne ipd.).

<sup>11</sup> Na tem mestu se zazdi, da Feuerbach ni bil samo sodobnik Marxa, temveč tudi Lacana. Kajti le kako bi sploh lahko še lepše opisali samo logiko želje, ne ovira je nič, noben zakon, noben čas, izpolnjena je nemudoma in bliskovito, želja je čudež libidinalne ekonomije, ki predvideva delo nezavednega.

celo ustrežnejši neosebni prevod: »... da se ga spremeni«. Za spremembo in spreminjanje je potrebno delo. Tako delo na konceptu kot delo v tovarni in laboratoriju, saj je konceptualno spreminjanje sveta lahko uspešno zgolj, če je dejansko in dejansko spreminjanje sveta le, če doživi svoj odraz v konceptu. Ernest Bloch v svoji interpretaciji tez o Feuerbachu izpostavi natanko *delo* kot tisto, kar je Marxa v *Ekonomsko filozofskih rokopisih* pri Heglu fasciniralo in zaradi česar je bil slednji že na stališču »moderne nacionalne ekonomije«, saj je delo že razumel kot človeka ustvarjajoče (Marx, 2008: 50).

Prav s tem se je v svojih poznih delih ukvarjal Lukács. Zanj je bistvo človeške družbe človekova teleološka dejavnost, tj. delo. Delo je veliki koncept, ki v sebi vključuje vse. Ko govorimo o človeškem življenju in poskušamo odgovoriti na vprašanje, kaj je bila prva vrednost, kaj je bil prvi izdelek, moramo uporabljati koncept vrednosti. Kladivo iz kamna je ustrezalo svojemu namenu ali pa ni, bilo je vredno ali nevredno. Zato vrednosti in nevrednosti ne moremo najti v registru naravnega,<sup>10</sup> kajti smrt je enakovredna življenju in med njima ni nobene vrednostne razlike. Drug Lukács sev poudarek pa je v tem, da se stvari ne spreminjajo same ali kot del spontanega procesa, temveč kot rezultat zavestnih odločitev. Zavestne odločitve pomenijo, da konec v neki obliki nastopi že pred samimi rezultati oziroma dokončno izpeljavo. Zato je zanj temelj človeške družbe anti-

teza med vrednostjo in nevrednostjo, med tem, kar se je evolucijsko razvilo in tem, kar je bilo ustvarjeno od človeka (Lukács, 1983: 141–142).

Iz tega izhaja Lukácsova teza, da delo v resnici ni biološko pogojeno. Klasična diskrepanca med nujnostjo in človeško svobodo, ki je značilna za zgodovino filozofije, je zanj napačna. Namesto tega Lukácsa zanima ontološka zvezanost svobode in nujnosti, ki je prisotna v delu. To ilustrira s primerom leva, ki napade antilopo, v tem primeru je dejanje pogojeno z biološko potrebo in zgolj s tem. A primitivni človek, ki izbira iz kupa kamenja, se mora med njimi odločiti za tistega, ki bo najbolj ustrežal njegovi potrebi, izbirati mora med alternativami. Zato je koncept alternative vpisan v samo jedro človeškega dela, ki je vedno teleološko. Za svojo dejavnost si postavlja cilj, ki je rezultat zavestne odločitve in v tem je vsebovana človeška svoboda (Lukács, 1983: 173). To se povsem sklada z znano Marxovo ugotovitvijo, da še najbolj marljivo delavko v panju od najbolj malomarnega človeškega delavca ločuje to, da si človek v nasprotju s čebelo že pred samim delom delo zamisli. Da delovni proces najprej opravi konceptualno in šele nato dejansko. Če kaj, potem je v človeški družbi delo čudež. Šele skozi delo je človek postal človek in se lahko spreminja na najbolj nepredstavljljive načine. Temu se lahko približamo skozi Feuerbachovo razlago čudeža:

»Toda čudeži se razlikujejo od naravnih in pametnih načinov zadovoljitve človeških želja in potreb po tem, da zadovoljujejo človeške želje ustrezno bistvu želje, na način, ki je želje vreden. Želja ne naleti na nobeno mejo, na noben zakon, na noben čas; izpolnjena bo nemudoma, bliskovito. In glej, tako hiter kot želja je tudi čudež. Čudežna sila udejanji človeško željo<sup>11</sup> trenutno, na mah, brez vseh ovir.« (Feuerbach, 1982: 200)

Opredmeteno človeško delo, tj. delo človeške zgodovine, je »realni čudež«, ki premika meje človeške predstavnosti. Čudodelstvo je zato treba brati dobesedno kot čudodelanje, delanje čudežev. Delo je tisto, ki proizvaja čudeže in je samo na sebi že naravnozgodovinski čudež. Ta čudovitost kapitalizma ima enega svojih najlepših izrazov v *Komunističnem manifestu*. Vse tisto, kar je do zdaj dosegla človeška zgodovina, egiptovske piramide, rimske vodovode ali gotske katedrale, vsa ta čuda starega sveta, je buržoazija konceptualno odpravila in pokazala, da obstajajo še vse kaj drugačna čudesa. Takšna, ki so vredna čudenja modernega človeka. A s tem je buržoazija postala čarovnik, ki je priklical podzemelske sile, ki jih ni več sposoben krotiti. Kapital je zavladal tudi svojim lastnim stvariteljem, jim ušel izpod nadzora. Zato nas danes ne sme presenečati, da je diskurz, ki se pleče okrog njega, docela teološki, natančneje, kapitalizem je sekularizirana religija našega časa, v kateri smo vsi zvedeni na interprete tega, kaj je za kapital dobro in kaj ne. Temelj našega sveta je tako povsem nedotakljiv in popolnoma depolitiziran. Revolucionarna gesta se mora zato najprej začuditi temu čudenju in pokazati, da je vsa čudežnost vsebovana v delu, to pa je, kot pokaže Lukács, zavestna in ozaveščena dejavnost.

Spremeniti svet bi zato pomenilo spremeniti načine, na kakršnega ga nenehno spreminja že kapital sam. V kapitalizmu se vse nenehno spreminja, da se le ne bi nič spremenilo. Tisto, kar se spreminja, ničesar ne spremeni. Zato je treba pristopiti k spremembi na drugačen način, jo narediti drugače. Treba je spremeniti samo delo, saj so v njem samem že vsebovana taista protislovja, ki posledično šele proizvajajo sistemska protislovja samega kapitalizma. Poskusi realno obstoječih socializmov, ki so fetišizirali delo in ga poskušali osvoboditi od kapitala, so morali biti zato nujno neuspešni in spodleteli. Z vidika abstraktnega človeškega dela je za celovito spremembo sveta potrebna odpoved delu, emancipacija *od* dela (Postone, 1993). Tega ni mogoče doseči s preprostimi redistributivnimi politikami, kot je denimo ideja o univerzalnem temeljnem dohodku. Ta je po svojem bistvu le interpretacija, ki ničesar ne pove o produkciji same vrednosti, in v nekakšni humanistični maniri iz vseh ljudi poskuša narediti buržuje. A osvoboditev od dela ni mogoča znotraj režima dela, ki ga tako faktično kot konceptualno najbolje zadene sintagma *mezдно suženjstvo*. Res se moramo osvoboditi od suženjstva za mezdo, vendar je to mogoče zgolj skozi odpravo mezdnega režima dela. To je, kot smo poskušali pokazati skozi našo izpeljavo, objektivna in realno vladajoča abstrakcija. In kakšna strategija boja je sploh mogoča proti abstrakcijam? Postone v svoji teoriji antisemitizma pokaže, da lahko celoten nacistični projekt razumemo kot gesto upora proti abstraktni logiki kapitala. Nacisti so na njeno mesto postavili konkretno skupino, Jude, in vanje investirali vso abstraktnost kapitala. Skozi uničenje abstraktnega (škodljivega) dela kapitala, tj. finančnih špekulacij in njenih domnevnih nosilcev, so nacisti želeli doseči spravo s konkretnim (zdravim jedrom) kapitala. S kapitalom realnega sektorja in industrijske proizvodnje (Postone, 2003). Zato je treba vse pozive nazaj h konkretnemu zavrniti, saj v svoji skrajni različici in dosledni izpeljavi vedno znova pomenijo fašistični projekt.<sup>12</sup>

Namesto vrnitve h konkretnemu je treba vztrajati pri sami abstrakciji in jo tako ali drugače še zaostriti. V finančnem kapitalizmu oziroma z nastankom delniških družb namreč že obstaja

<sup>12</sup> Takšno mišljenje ni omejeno zgolj na skrajno desnico, temveč se kot razlaga krize iz leta 2007 danes pojavlja tudi v levih krogih. Foster in Magdoff v delu *The Great Financial Crisis, Causes and Consequences* krizo razlagata kot problem prehoda iz realnega v finančni sektor oziroma kot financiacijo kapitalizma, ki je v želji po maksimizaciji profitov privedla do monopolnega finančnega kapitalizma. Kot odgovor na krizo predlagata vrnitev v *realno ekonomijo*. Z Lacanom je poziv k vračanju v *realno* potrebno radikalno zavrniti, saj kot tako nikoli ne obstaja oziroma je vedno že izgubljeno. Tako tudi tako imenovana *realna ekonomija* v resnici nikoli ni ustrezala potrebam ljudi in je zapadla v krizo, ki je privedla do II. svetovne vojne. Zato lahko rečemo, da je tudi v poziv *Nazaj k realnemu!* vpisana logika Heglove čutne gotovosti.

nekakšen komunizem znotraj kapitalizma: »Kapital, ki sam po sebi temelji na družbenem produkcijskem načinu in katerega pogoj je družbena koncentracija produkcijskih sredstev in delovne sile, dobi tu neposredno obliko družbenega kapitala (kapital neposredno asociiranih posameznikov) v nasprotju s privatnim kapitalom, in njegova podjetja nastopajo kot družbena podjetja v nasprotju s privatnimi podjetji. To je odprava kapitala kot privatne lastnine v okviru samega kapitalističnega produkcijskega načina.« (Marx, 1973: 494) Znotraj kapitalizma torej že imamo realno obstoječi komunizem, vendar je pogojen s tem, da velikanska množica vseh drugih še naprej živi v kapitalizmu. Kako to abstrakcijo razširiti še naprej?

To je največji problem, na katerega mora revolucionarna politika šele odgovoriti. Vendar, če kaj, je prav kriza kapitalizma pokazala, da takšna politika sploh še ne obstaja. Leвица je po razpadu realsocializmov in v obdobju globalnega trionfa neoliberalizma nihala od odkrite kolaboracije s slednjim (laburisti v Angliji pod Blairom in socialni demokrati v Nemčiji pod Schröderjem) do čiste družbene marginaliziranosti (tako v akademskem kot v aktivističnem pogledu). A vendar se je ves ta čas zdelo, da je za zaveso nekdo vendarle pripravljen in zgolj čaka na tisti pravi trenutek, ko bo teater kapitalizma zašel v naslednjo neizogibno krizo. Kriza je prišla in pokazala, da za zaveso ni nikogar. Paradoksalno, a vendar, kriza kapitalizma ni zgolj pokazala na krizo levice, temveč je že sama na sebi tudi kriza levice. Sistemski kritiki kapitalizma je bilo naposled rečeno *Hic Rhodus, hic saltus!* in leвица je morala priznati, da nima odgovora. Vendar je to zgolj diagnoza obstoječega stanja, nekaj, kar si velja priznati in iz tega izhajati naprej.

Kriza je nedvomno nadvse pozitivno vplivala na teoretsko produkcijo in tudi na moč določenih idej v javnem diskurzu. Teorija kot teoretska praksa zato že spreminja naše dožemanje sveta, ruši tisto, kar je v zadnjih desetletjih postalo povsem samoumevno, in na dnevni red postavlja nova vprašanja. To je tista osnova, na kateri lahko začnemo koncipirati pravo revolucionarno politiko, ki bo dejansko sposobna spreminjati svet. Ob vseh zgodovinskih nevarnostih in propadlih projektih levice je treba reafirmirati subjekt, ki aktivno spreminja svet. Z vso resnostjo je treba upoštevati geslo, da bo prihodnost človeštva ali komunizem ali barbarstvo, morda zgolj s pripisom, da sta v večji ali manjši meri oba že prisotna v današnjem svetu.

Subjekt, ki ga bo šele treba izumiti, je nujno potreben, saj se zgodovina ne spreminja sama od sebe po kakšnih vnaprej predvidenih železnih zakonih, temveč je odprt proces, v katerega okvire smo vrženi. Okvir našega časa je kapital, ki svet spreminja skozi naš tihi pristanek, skozi to, da si še nismo sposobni predstavljati sveta onkraj sveta kapitalizma. In natanko v to je vpisana izguba sveta. Svet bomo, tako v družbenem kot naravnem pogledu, izgubili, če se zanj ne potrudimo, se zanj kot za prostor skupnega ne borimo. V tem lahko vidimo moment večnega vračanja koncepta, ki od nas zahteva, da skozi ponovitev šele izumimo in konstituiramo komunizem. Ta za svoj cilj ne sme vzeti zloglasnih poskusov redistribucije kapitalistične produkcije (kot sta denimo počela socialna demokracija ali samoupravni socializem), Na dnevni red mora postaviti najtežje vprašanje, na katerem stojijo in padejo vsa druga, vprašanje komunistične produkcije.

## Literatura

- ALTHUSSER, L. (2005): *For Marx*. London & New York, Verso.
- ALTHUSSER, L. (2000): *Izbrani spisi*. Ljubljana, \*cf.
- DUNAYEVSKAYA, R. (1982): *Rosa Luxemburg, Women's Liberation and Marx's Philosophy of Revolution*. New Jersey, Humanities Press & Sussex: Harvester Press.
- FEUERBACH, L. (1982): *Bistvo krščanstva*. Ljubljana, Slovenska matica.
- FOSTER, J. B. IN MAGDOFF, F. (2009): *The Great Financial Crisis. Causes and Consequences*. New York, Monthly Review Press.
- HEGEL, G. W. F. (1998): *Fenomenologija duha*. Ljubljana, Analecta.
- KORSCH, K. (1970): *Marksizem in filozofija*. Ljubljana, Komunist.
- LUKÁCS, G. (1985): *Zgodovina in razredna zavest, študije o marksistični dialektiki*. Ljubljana, Vestnik Inštituta za marksistične študije ZRC SAZU.
- LUKÁCS, G. (1983): *Record of a Life. An Autobiographical Sketch*. London, Verso.
- MARX, K. (1961): *Kapital I., Kritika politične ekonomije*. Ljubljana, Cankarjeva založba.
- MARX, K. (1973): *Kapital III., Kritika politične ekonomije*. Ljubljana, Cankarjeva založba.
- MARX, K. IN ENGELS, F. (1979): *Ekonomsko filozofski rokopisi*. Ljubljana, Cankarjeva založba.
- MARX, K. [ET AL.] (2008): *O spremembi sveta: pomen Marxovih tez o Feuerbachu*. Ljubljana, Založba Sophia.
- PASHUKANIS, E. B. (2007): *The General Theory of Law and Marxism*. New Brunswick & London, Transaction Publishers.
- POSTONE, M. IN SANTNER, E. (2003): *Catastrophe and Meaning. The Holocaust and the Twentieth Century*. Chicago & London, The University of Chicago Press.
- POSTONE, M. (2006): *Time, Labor, and Social Domination. A reinterpretation of Marx's critical theory*. Cambridge, Cambridge University Press.
- SMITH, A. (2010): *Bogastvo narodov. Raziskava o naravi in vzrokih bogastva narodov*. Ljubljana, Studia Humanitatis.

## Svet brez sveta: Heglova teorija dejanja in težave z občim

Opiraje se na Heglovo teorijo dejanja avtor v prispevku skuša nakazati, kako kantovska moralna drža sama proizvaja tisto izgubo sveta, ki subjektu onemogoča, da bi bil on sam, in da se nasprotno lahko udejanji le toliko, kolikor s svojim delovanjem prispeva k *das wahre Werk*, k delu graditve sveta. Vendar se zato ne more več izogniti odgovoru na vprašanje, kaj prava-prav je.

Ključne besede: teorija dejanja, moralnost, naravnost, *die Sache selbst*, civilna družba, država, svet, Kant, Hegel

Zdravko Kobe, doktor filozofije, izredni profesor na FF Univerze v Ljubljani ([zdravko.kobe@guest.arnes.si](mailto:zdravko.kobe@guest.arnes.si))

## O svetu enajste teze o Feuerbachu

Avtor poskuša misliti 11. tezo o Feuerbachu z vidika kritike politične ekonomije, torej mladega Marxa z vidika zrelega. Pri tem izhaja iz teze, da je Hegel tisto ime, ki v zgodovini marksizma pomeni določen razkol in dve, praviloma antagonistični struji, ki njegov vpliv na Marxa zavračata ali potrjujeta. Avtor tezo razdeli na štiri sestavne elemente: filozofijo, svet, interpretacijo in spremembo ter te pojme poskuša misliti z vidika afirmacije Hegla, vendar tej izpeljavi sočasno sopostavi kritiko, ki jo je vanjo uperil Althusser. V sklepnem razdelku o spremembi sveta avtor poskuša podati tudi nekaj idej o tem, kako danes, v aktualnem zgodovinskem trenutku, misliti 11. tezo.

Ključne besede: filozofija, svet, interpretacija, sprememba, delo, Althusser, Feuerbach, Hegel, Lukács, Marx

Anej Korsika, diplomiran politolog, podiplomski študent na FF Univerze v Ljubljani ([anej.korsika@gmail.com](mailto:anej.korsika@gmail.com)).

## Prihajajoči svet in žalovanje za njim

Prispevek skuša pokazati dve sopripadajoči si zagati pri mišljenju, kaj je svet. Argumentativni lok se po eni strani vije skozi osrednjo tematsko nit, ki jo upodablja: izgubljene sfere svetov: območja velikih prostranstev, substance, nasebnosti in realizma, ki naj bi jih subjekt zaprečil skozi svoje delo ali celo s svojo golo prisotnostjo. S to opombo so vzniknile sodobne spekulativne filozofije, ki so izgubile vero v pričujoči svet. Razočaranje nad svetom se torej ne izide v dejanju, ampak v spekulativnem žalovanju za drugimi, prihajajočimi svetovi. Pogledujejo po izgubljenih svetovih iz različnih zornih kotov in z raznovrstnimi metodami, pri čemer jim je skupno sprevrščanje postulatov in preseganje limitacij moderne filozofije kot take, v vseh njenih korelacionističnih preobekah. Ker je treba misliti svet kot celoto vsega, kar je, bi potemtakem lahko celo zatrili, da je spekulativni ugovor upravičen v svojih pretenzijah, vendar se kljub temu ne more ogniti vprašanju, ali so to pravi poligon in primerna orodja, s katerimi se podajajo v boj za izgubljeno stvarnostjo. Medtem ko je osrednje vodilo prispevka zaznamovano s spekulativnimi opombami, je druga plat, njegovo ogrodje, imanentna ranljivost sveta: možnost njegovega izginotja ali izgube. Kako torej misliti skupaj nečloveške sfere sveta in njegovo konstitutivno kontingentnost? Ta pomislek se navezuje na vsiljeno izbiro med nujnostjo in ničem sveta, kjer se moramo odločiti za tretjo opcijo. Tam, kjer spekulativci stavijo na ves svet ali nič, je treba z enako doslednostjo staviti na tretjega: um. Pri tej operaciji postane razvidno, da spekulativni obrat zataji svojo lastno investicijo v tovrstne svetove, zato je v končni instanci žaloval za prikaznimi.

Ključne besede: svet, spekulativna filozofija, Meillassoux, žalovanje, nič

Goran Vranešević, diplomiran politolog, podiplomski študent na FF Univerze v Ljubljani ([uranesevic.goran@gmail.com](mailto:uranesevic.goran@gmail.com))

Key Words: Stoics, stoicism, neo-stoicism, post-stoicism, politics, polis, cosmopolis, The West, The-One, post-modernity, post-totalitarianism

*Tonči Kuzmanič, PhD in political sciences, associate professor at the FM of the University of Primorska (tonci.kuzmanic@guest.arnes.si)*

53–64 Zdravko Kobe

### Worldless World: Hegel's Theory of Action and Troubles with the Universal

Exploring on Hegel's theory of action, the paper purports to show how the moral attitude of Kantian subject produces the very loss of the world that precludes the subject to become what it claims to be, and how it is only by taking part in *das wahre Werk*, in the work of world-building, that the subject can hope to successfully realize itself. Yet in that case, it can no longer withhold the answer to the question, what it effectively is.

Key Words: theory of action, morality, *Sittlichkeit*, *die Sache selbst*, civil society, State, world, Kant, Hegel

*Zdravko Kobe, PhD in philosophy, associate professor at the FA of the University of Ljubljana (zdravko.kobe@guest.arnes.si)*

65–75 Anej Korsika

### The World of the Eleventh Thesis on Feuerbach

The author tries to think the 11th thesis on Feuerbach from the standpoint of the critique of political economy, therefore, the young Marx from the perspective of the mature Marx. The article starts from the thesis that Hegel is the name for a certain schism in the history of Marxism, a schism into two antagonistic currents, one affirming and the other negating Hegel's influence on Marx. The thesis is divided into four main elements: philosophy, world, interpretation and change. All these four elements are thought from the perspective of an

affirmation of Hegel, at the same time as an Althusserian critique is introduced. At the end, the author also tries to give some ideas on how to think the 11th thesis in our contemporary historical reality.

Key Words: philosophy, world, interpretation, change, work, Althusser, Feuerbach, Hegel, Lukács, Marx

*Anej Korsika is a political scientist and a post-graduate student at the FA of the University of Ljubljana (anej.korsika@gmail.com)*

76–88 Goran Vranešević

### The World to Come, the World to Mourn

The author argues that the question *what is the world* is intertwined with two deadlocks. The central argumentative idea is introduced through the topic of lost worlds: the great outdoors, substance, in-itself and realism. These predicates are supposedly limited by the work of the subject or even with his bare presence. These observations contributed to the emergence of contemporary speculative philosophies, which have lost the faith in the present world. Disappointment over the world is not resolved with an act, but with the speculative mourning after other, worlds to come. They glance at these worlds from different angles and with various methods, but their common battle ground is the modern philosophy with its postulates and limitations in all its correlationist guises. Since it is necessary to think about the world as a whole, we can even assert that the speculative claims are justified in their pretensions. Nevertheless we can not avoid the question of whether this is the right ground and the appropriate tools with which it wages its battles. The other side elucidated in the paper refers to the immanent vulnerability of the world: the possibility of its disappearance or loss. How can we then think together the aforementioned sphere of the world and its constitutive contingency? This concern is related to the forced choice between necessity and nothingness of the world where we must choose the third option. If the speculators say the whole world or nothing, we must be consistent and bet on the third: the mind. It