

UNIVERZA V LJUBLJANI
FILOZOFSKA FAKULTETA
ODDELEK ZA SOCIOLOGIJO
ODDELEK ZA FILOZOFIJO

DIPLOMSKO DELO

LJUBLJANA, 2017

ALJAŽ ZUPANČIČ

UNIVERZA V LJUBLJANI
FILOZOFSKA FAKULTETA
ODDELEK ZA SOCIOLOGIJO
ODDELEK ZA FILOZOFIJO

DIPLOMSKO DELO

Kritika Heglovega državnega prava II

Študijski program:
SOCIOLOGIJA
Dvodisciplinarni program 1. stopnje
FILOZOFIJA
Dvodisciplinarni program 1. stopnje

Mentorja:
doc. dr. Primož Krašovec
izr. prof. dr. Zdravko Kobe

LJUBLJANA, 2017

ALJAŽ ZUPANČIČ

KAZALO VSEBINE

UVOD	1
I. HEGEL	6
a) Odprtje prostora civilne družbe	7
b) Abstraktno obče civilne družbe	8
c) Konkretno obče države	12
d) Moderna država kot subjekt človeškega samodoločanja	16
II. MARX	19
a) Ogromna zbirka blag in vrednost	19
b) Abstraktno obče denarja	22
c) Konkretno obče kapitala	29
d) Kapital kot nečloveški subjekt	33
III. LAND	38
a) Pospeševanje	38
b) Politika kot reakcija na pospeševanje	40
ZAKLJUČEK	46
VIRI IN LITERATURA	51
POVZETEK	53
IZJAVA O AVTORSTVU	54

UVOD

Hegel (2013: 22–23) v Predgovoru k *Orisu filozofije pravice* zapiše:

Nesporazumi zadevajo prav to *pozicijo filozofije do dejanskosti*, in tako se sedaj vračam k tistemu, kar sem omenil že prej, da je filozofija, ker je *preiskovanje umnega*, ravno s tem *dojemanje pričujočega in dejanskega*, ne postavljanje nečesa *onstranskega*, kar naj bi bilo bog ve kje – ali za kar dejansko znamo povedati, kje je, namreč v zmoti enostranskega, praznega rezoniranja.

Tem stavkom nato neposredno sledi omemba Platona (prav tam, str. 23):

V naslednji razpravi sem nekje pripomnil, da je celo *Platonova* republika, ki velja za prislovični *prazni ideal*, bistveno zgolj zajetje narave grške nравnosti, in da je *Platon*, zavedajoč se globljega principa, ki je vdiral vanjo in ki se je na njej lahko neposredno kazal le kot še nezadovoljeno hrepenenje in zato le kot propadanje, ravno iz tega hrepenenja moral poiskati pomoč proti temu; toda ker je ta pomoč morala priti z višave, jo je najprej mogel iskati le v posebni *zunanji* formi one nравnosti, in čeprav si je zamišljal, da bo z njo obvladal tisto propadanje, je s tem ravno najgloblje prizadel njen globlji gon, svobodno neskončno osebnost.

Platon je torej na nek način sicer res sledil Heglovemu filozofskemu imperativu, vendar na način *reakcije* na dejanskost, ki je takrat že prešla na neko novo stopnjo. Kljub temu da je bil tudi Hegel dolgo časa prevzet nad grško nравnostjo, točneje nad prežemanjem osebnega in političnega, pa je na koncu prav na podlagi zgornjega imperativa moral priznati princip, ki ga je Platon poskušal zatreti. Prav v tem je Heglov korak naprej od Platona, ki je hkrati tudi prehod iz starega v novi, moderni svet.

Princip modernih držav ima to neznansko moč in globino, da pusti principu subjektivnosti, da se dovrši do *samostojnega ekstrema* osebne posebnosti, in ga hkrati *zvede nazaj na substancialno enotnost*, in tako v njem samem ohrani to enotnost (prav tam, str. 209).

Meja med starim in novim svetom je za Hegla torej prav *priznanje principa subjektivnosti*. Vendar kot je razvidno iz zgornjega citata in kot bomo videli kasneje, je to priznanje pri Heglu le vnos *dodatnega koraka* v pojmovnem razvoju, ki pa se na koncu še vedno sklene z državo oziroma politiko. Čeprav je lepota grške nравnosti za vselej izgubljena, je vseeno, čeprav

posredno, še vedno moč doseči prežemanje občega in posebnega v sferi političnega.¹ Osrednja točka moje kritike Hegla bo prav ta zadnji korak, ki sfero politike naposled spet vzpostavi kot vrhovno in določujočo instanco v modernem svetu.

Na tem mestu velja poudariti, da moja kritika vsekakor ne bo predstavljala še enega klasičnega liberalna napada na Hegla *à la* Popper, češ da je s svojo vsemogočno, malodane totalitarno državo poteptal svobodo posameznika.² Prav tako ne bom obnavljal kritike mladega Marxa, od katere sem si sposodil naslov svoje diplomske naloge (od tu dodatek »II« v naslovu). Značilni Marxovi herojski obrati postavljanja Hegla z glave na noge so sicer literarno navdušujoči, vendar v teoretskem smislu obtičijo pri humanističnem templju človeškega bistva.³

Ima pa Marx v svoji mladostni kritiki kljub temu toliko prav, da se bralec Heglovega *Orisa* res ne more znebiti občutka, da Heglovo izpeljevanje v primeru politične filozofije ni imanentno, da Hegel po empirični dejanskosti takratne Prusije išče kandidate za svoje že vnaprej vzpostavljene logične kategorije.⁴ Čeprav je to v popolnem nasprotju z načeli Heglove logike, kjer logika ni nekaj ločenega od dejanskosti,⁵ pa je v primeru *Orisa* vseeno prisoten občutek,

¹ Glej Žižek, *Less than nothing*, 241: »Čeprav je Hegel kmalu sprejel, da subjektivna svoboda modernosti mora biti sprejeta, da je organska enotnost polisa za vedno izgubljena, je kljub temu vztrajal na potrebi po nekakšni vrnitvi k prenovljeni enotnosti, k novi polis, ki bi posamezniku ponudila globlji občutek družbene solidarnosti in organske enotnosti onkraj 'mehanistične' interakcije in individualistične tekmovalnosti civilne družbe.«

² Glej npr. Hegel, *Oris filozofije pravice*, 101: »Toda država nasploh ni pogodba [...], prav tako *zaščita* in *varovanje* življenja in lastnine individuov kot posameznih ni tako brezpogojno njeno substancialno bistvo; vse prej je država tisto višje, kar lahko zahteva tudi samo to življenje in lastnino in terja njuno žrtvovanje.«

³ Glej npr. Marx, *Kritika Heglovega državnega prava*, 72: »Hegel izhaja od države in napravi človeka za subjektivirano državo; demokracija izhaja od človeka in napravi državo za objektiviranega človeka. Kakor religija ne ustvarja človeka, ampak človek ustvarja religijo, tako ne ustvarja ustava ljudstva, ampak ljudstvo ustavo. [...] Človek ni zavoljo zakona, marveč zakon zavoljo človeka, to je *človeško bivanje*, medtem ko je v drugih državnih oblikah človek *zakonsko bivanje*. To je temeljni razloček demokracije.«

⁴ Glej Marx, *Kritika Heglovega državnega prava*, 67: »Za produkt, predikat ideje je naredil tisto, kar je njen subjekt. Ne razvija svojega mišljenja iz predmeta, ampak predmet po nekem mišljenju, ki si je s sabo na čistem in si je s sabo na čistem v abstraktni sferi logike. [...] Različne oblasti tedaj niso opredeljene po svoji 'lastni naravi', ampak po neki tuji. Prav tako ni črpal *nujnosti* iz njenega bistva, še manj pa jo je kritično dokazal. Nasprotno, njena usoda je predestinirana po 'naravi pojma', zapečaten v Santa Casa (logiki) svetih registrov. Duša predmetov, tu države, je skončana, predestinirana pred svojim telesom, ki je pravzaprav zgolj videz. 'Pojem' je Sin v 'ideji', Bogu Očetu, agens [gonilo], determinirajoči razločevalni princip. 'Ideja' in 'pojem' sta tu osamosvojeni abstrakciji.«

Glej tudi prav tam, 83–84: »Hegel se zadovolji s tem. Na eni strani: kategorija 'subsumpcije' posebnega itn. Treba jo je udejanjiti [verwirklichen]. Zdaj pa vzame katerokoli izmed empiričnih eksistenc pruske ali moderne države (kakršna je s kostmi in kožo), ki med drugim udejanjuje tudi to kategorijo, čeprav z njo ni izraženo njeno specifično bistvo. Uporabna matematika je tudi subsumpcija itn. Hegel ne sprašuje, ali je to umni, adekvatni način subsumpcije. Trdno vztraja samo pri tej *eni* kategoriji in se zadovolji s tem, da ji najde ustrezno eksistenco. Hegel daje *svoji logiki politično telo*; ne daje *logike političnega telesa* [...].«

Glej tudi prav tam, 124: »Hegel povsod zdrkne iz svojega političnega spiritualizma v najbolj grob *materializem*.«

⁵ Glej Hegel, *Znanost logike I*, 34: »Dosedanji pojem logike temelji na v običajni zavesti enkrat za vselej privzetem ločevanju na *vsebinsko* spoznanja in njegovo *formo* ali na *resnico* in *gotovost*. Predpostavlja se, *prvič*, da je snov

da se je ta imanentnost izgubila in da je Heglova politična filozofija šele naknadna aplikacija scenarija, ki se je odvil že pred njo.

Tudi ta pot sicer ne bo pot moje kritike, vendar je z njo vsekakor povezana. Hegel je s priznanjem principa subjektivnosti sicer pravilno identificiral eno glavnih potez modernosti. Po Heglu mora ta princip priti do svoje pravice in v ta namen se zanj odpre sfera civilne družbe, kjer veljajo osebna svoboda, privatna lastnina, pogodba, skratka pravice, ki udejanjijo priznanje principa subjektivnosti. Pri tem je priznanje principa subjektivnosti izpeljano kot nujna podoba pravice na poti *udejanjanja svobodne volje*, ki predstavlja temeljno ogrodje *Orisa*. Prav v Marxovem očitku, da Heglova politična filozofija ne sledi načelu imanentnega razvoja »stvari same«, bi morda našli razloge, da se je Hegel v svojem prikazu lahko omejil na pravno dimenzijo modernosti, pri čemer pa se mu je izmuznila njena globlja *ekonomska* dimenzija.

V nadaljevanju bom zato najprej poskusil pokazati, da Heglova civilna družba ni preprosto sfera, ki prizna pravico subjektivnosti v pravnem smislu, temveč da implicira še neko drugo dimenzijo, ki je Hegel ni uspel zapopasti.⁶ V kontekstu te dimenzije civilne družbe pravica subjektivne posebnosti ne bo nastopala kot podoba na poti udejanjene svobode, temveč kot *predpostavka novega produkcijskega načina*, brez razumevanja katerega v resnici ne moremo razumeti, v čem točno je modernost zares moderna. Videli bomo, da prava zgodovinska prelomnica ni priznanje principa subjektivnosti, temveč tisto nekaj, kar priznanje tega principa šele omogoča in ga postavlja kot lastno predpostavko – to je *kapitalistični proces uvrednotevanja*. Moja kritika Hegla bo tako kritika, kot bi jo napisal pozni Marx, ki se je že dokopal do pojma *kapitala* – natanko pojma, ki Heglu manjka.

spoznavanja že sama po sebi kot nek izgotovljen svet navzoča izven mišljenja, da je mišljenje samo zase prazno, da se kot forma na zunanji način pridruži oni materiji, se z njo izpolni in šele v njej dobi vsebino ter tako postane realno spoznavanje.«

Glej tudi prav tam, 45: »Kako bi le mogel zanikati, da bi se dalo metodo, po kateri se ravnam v tem sistemu logike – ali bolje, po kateri se sam na sebi ravna ta sistem –, v marsikateri podrobnosti še izpopolniti in predelati; a hkrati vem, da je ta metoda edina resnična. To je samo za sebe razvidno že iz tega, da se v ničemer ne loči od svojega predmeta in vsebine; – tisto, kar jo žene naprej, je namreč imanentna vsebina, je *dialektika, ki jo ima na sami sebi*. Jasno je, da prikazi, ki ne ubirajo teka te metode in niso v skladu z njenim enostavnim ritmom, ne morejo veljati za znanstvene, kajti to je tek stvari same.«

⁶ Glej Hergouth, *Kapital – subjekt*, 64–65: »Lukács v *Der junge Hegel* pomanjkljivost Heglove družbene teorije v *Orisih filozofije pravice* povzame s formulo, da privilegira pravne kategorije pred ekonomskimi oziroma sprevrne hierarhijo med njimi (in to ne le glede na Marxa, temveč do neke mere tudi glede na svoje lastno zgodnejše delo). S tem se je moč strinjati: s tem ko je Hegel v ključnih momentih usmeril pozornost na pravno kategorijo subjekta in njegovega pripoznanja, se retroaktivno, tj. če nanj že gledamo iz stališča Marxa, njegova politična filozofija zdi kot množica pravih nastavkov, ki pa jih ni uspel v pravem momentu misliti skupaj in je zato namesto, da bi zagrabil pojem kapitala, ostal pri abstraktni podobi trga, tj. na ravni enostavne blagovne cirkulacije.«

Tako bo moj cilj pokazati predvsem, da vpeljava pojma kapitala resno ogrozi Heglovo izpeljavo moderne države kot mesta absolutne svobode človeškega samodoločanja. S kapitalom bomo namreč prišli do nekega novega subjekta, ki se bo vzpostavil kot avtonomen v razmerju do človeškega. V tej novi situaciji *kapitalistične* modernosti politike ne bomo mogli več razumeti kot človeškega samodoločanja. Če na tem mestu anticipiramo naše rezultate in sklenemo lok iz začetka uvoda, potem lahko rečemo, da bo Heglovo državo oziroma politiko naposled zadel isti očitek, kot ga je Hegel izrekel Platonu – tudi moderna država oziroma politika se bo izkazala za *reakcijo*, tokrat za *človeško reakcijo na pojav kapitala kot nečloveškega subjekta*.

Preden začnem, moram pripomniti, da moj namen nikakor ni kritizirati Hegla zato, da bi kritiziral Hegla. Hegel je živel in pisal v zelo specifičnem zgodovinskem trenutku in geografskem prostoru, ko in kjer kapital še ni pokazal vseh svojih zob⁷ in ko in kjer je bilo (po še sveži francoski revoluciji) verjetno še povsem možno verjeti, da bo moderni svet prinesel dokončno realizacijo človeške svobode. Hegel pri tem ni bil samo največji, temveč tudi eden najbolj *politično naprednih* filozofov svojega časa. Vseeno pa nas to ne sme zavesti, da bi pozabili, da je bil, tako kot vsakdo tudi on le »sin svojega časa«. Tako je moja kritika Hegla v resnici heglovska vsaj v smislu, da želi biti na ravni svojega časa, to pa prav na način, da pokaže, da Heglov dvesto let star pojmovni model enostavno ni primeren za analizo kapitalizma, kaj šele za analizo njegove sodobne visokotehnološke različice.

Hegel sicer daje upanje, da je politično delovanje še vedno možno in da je svet še vedno mogoče spremeniti na bolje. Čeprav takšno vračanje v preteklost omogoča določen »politični optimizem«, pa po drugi strani predstavlja nevarno podcenjevanje tega, kaj pomeni živeti v kapitalizmu. Vseeno se politične fantazije *ancien régime* iz dneva v dan pospešeno razblinjajo, kar hkrati dokazuje tudi problematičnost njihove teoretske osnove. Soočeni s pobeglim kapitalom, vrtoglavim tehnološkim razvojem, Trumpom, milijonskimi slumi, grožnja globalne ekološke katastrofe ter navdani s splošnim intuitivnim občutkom, da stvari uhajajo izpod nadzora, nam postaja vse težje zagovarjati teoretske in politične pozicije, ki so na sebi že dolgo

⁷ Glej Marx, *Kapital I*, 14: »V vseh drugih sferah pa nas, kakor vso drugo celinsko zahodno Evropo, ne muči le razvoj kapitalistične produkcije, ampak tudi pomanjkanje tega razvoja. Poleg modernih stisk pritiska na nas niz podedovanih, ki izvirajo iz vegetiranja starih, preživelih produkcijskih načinov, te pa spremljajo času nasprotna družbena in politična razmerja. Ne trpimo samo zaradi živih, temveč tudi zaradi mrtvih. Le mort saisit le vif!«

mrtve. Zanka se zožuje in leta 2017 imamo naravnost odlične pogoje – če že ne za spreminjanje sveta na bolje, pa vsaj za dobro teorijo.

I. HEGEL

Heglovo filozofijo lahko razumemo kot dosledno izpeljavo projekta, ki ga je zastavil že Kant. Kantov »kopernikanski obrat«, prelomna točka v zgodovini filozofije, označuje premik, ki resnice ne locira več v objektivni zunanosti človeka (noumenon), temveč jo naveže na človekov spoznavni aparat (kategorije). Na ta način v prihajanju do resnice človek v resnici spozna samega sebe. Objekt, ki subjektu stoji nasproti se izkaže za njegov lasten objekt, tako da se sama delitev na subjekt in objekt naposled izniči. Paradigmatski primer tega spoznavanja objekta kot bistveno *mojega* je pot naravne zavesti v *Fenomenologiji duha*:

Kaže se, da za tako imenovanim zastorom, ki naj zakriva notrino, ni videti nič, če *mi* ne gremo sami tja zadaj, prav tolikanj, da bi bilo videno, kot da bi zadaj nekaj bilo, kar je moči videti (Hegel, 1998: 96).

Heglov premik od Kanta je, da Kantovo tabelo kategorij prek zgodovine in intersubjektivnosti spravi v gibanje in jo iztrga pristojnosti *enega* subjekta. Izkaže se, da je pogoj resnice enega subjekta obstoj drugih subjektov, v interakciji s katerimi se resnica vzpostavlja kot nekaj skupnega. Resnica tako ni več *fiksna* resnica subjekta na samotnem otoku, temveč *emergentna* resnica človeške skupnosti. Prav zato ker resnica ni stvar enega človeka, Hegel *Fenomenologije duha* ne bo končal s poglavjem o samozavedanju, temveč bo svojo izpeljavo peljal naprej do pojma *duha*, ki označuje natanko točko prehoda v intersubjektivnost:

To je *samozavedanje za neko samozavedanje*. Šele po tem zares je; zakaj šele v tem zanj postane enotnost njega samega v njegovi drugobiti; *jaz*, ki je predmet njegovega dojema, zares ni *predmet*; predmet poželenja pa je le *samostojen*, zakaj on je obča neizbrisna substanca, tekoče sebi enako bistvo. Vtem ko je neko samozavedanje predmet, je tolikanj *jaz* kot predmet. – S tem je za nas navzoč že dojem duha. Kar bo za zavest postalo dalje, je izkustvo, kaj je duh, ta absolutna substanca, ki je v popolni prostosti in samostojnosti svojega nasprotja, namreč raznih zasebstvujočih samozavedanj, njihova enotnost; *jaz*, ki je *mi*, in *mi*, ki je *jaz*. Zavest ima šele v samozavedanju kot dojemu duha prelomnico, na kateri stopi iz barvite kaznosti čutnega tostranstva in iz prazne noči nadčutnega onstranstva v duhovni dan vpričnosti (prav tam, str. 102).

Analogno Heglovi spoznavni teoriji bo intersubjektivnost odigrala bistveno vlogo tudi na področju njegove politične filozofije. Tako se bodo v vsaki človeški skupnosti prek medsebojne interakcije njenih članov oblikovale določene navade, zakoni v širšem pomenu besede, ki jih je hkrati treba razumeti tudi kot *vezivo* te skupnosti. Na ta način vsaka skupnost skozi intersubjektivnost avtomatsko proizvede svoje lastne zakone, ki naposled tvorijo tisto, čemur

Hegel pravi *npravna substanca*. Vseeno pa se ti zakoni lahko kažejo kot skupnosti *zunanji* (npr. kot zakoni bogov ali narave) na enak način, kot se je kot zunanji kazal objekt naravne zavesti *Fenomenologije*. Za dokončno udejanjenje svobode, ki je glavna tema Heglove politične filozofije, bo tako potrebno, da človeška skupnost *spozna, se ove, da je ona sama tista, ki si postavlja lastne zakone*, da ji nasproti ne stoji *nič zunanjega*, da je torej absolutno svobodna v svojem samodoločanju. Po Heglu se to zgodi prav z moderno državo. V nadaljevanju si moramo zato natančneje ogledati, kako Hegel izpelje instanco, preko katere je naposled udejanjena absolutna svoboda človeka.

a) Odprtje prostora civilne družbe

S prikazom Heglove izpeljave moderne države moramo začeti pri njeni bistveni dimenziji, ki je v že omenjenem priznanju subjektivne svobode oziroma pravice principa subjektivnosti.

Pravica *posebnosti* subjekta, da dobi svojo zadovoljitev, ali kar je isto, pravica *subjektivne svobode* tvori prelomno in osrednjo točko v razliki med *starim vekom* in *moderno dobo* (Hegel, 2013: 116).

Oglejmo si, kako se zgodi to priznanje principa subjektivnosti. V predmodernem svetu je obče direktno sovpadalo s posameznikom. Subjektivna posebnost posameznika tako ni obstajala ali pa je bila zatrta (Hegel navaja primer Antigone). Moderna npravna substanca pa mora zdaj, da bi priznala pravico subjektivne posebnosti, vsebovati prostor, kjer bo posameznik razvezan organske enotnosti z občim in mu bo omogočeno, da se razmahne v vsej svoji posebnosti. Obče se mora zato začasno umakniti, tako da odprtje tega prostora hkrati pomeni tudi *izgubo* npravnosti (prav tam, str. 163). Prostor, ki se odpre v namen udejanjenja pravice subjektivne posebnosti, se imenuje *civilna družba*. Na ravni strukture *Orisa* civilna družba stoji na drugem mestu tretjega dela o npravnosti in predstavlja razpustitev organskosti družine v mnoštvo posebnosti. V pojmovnem smislu je to mesto na stopnji razločitve pojma, kjer se obče in posebno razmakneta, tako da ne tvorita več organske enotnosti, kar natanko odgovarja odprtju prostora za pravico subjektivne posebnosti v nasprotju z neposrednim prežemanjem občega in posebnega v predmodernem svetu.

[M]omente, ki so v enotnosti družine kot npravne ideje, ki je še kot v svojem pojmu, vezani, mora pojem odpustiti v samostojno realnost; – stopnja *diference*. Izraženo abstraktno, to najprej poda določilo *posebnosti*, ki se sicer nanaša na *občost*, tako da je občost podlaga, vendar le še *notranja* podlaga, in je [občost] zato na formalen, v posebno le *odsevajoč* način. To refleksijsko razmerje zato najprej prikaže izgubo npravnosti ali, ker je npravnost kot bistvo nujno *odsevajoča* [...], tvori *pojavní svet* npravnega, *civilno družbo* (prav tam).

Kar moramo pri tem obdržati v mislih za nadaljevanje naše izpeljave, je navidezen paradoks, da se umik občega zgodi *znotraj* občega, da civilna družba ni preprosta negacija npravnosti v smislu izstopa iz nje, temveč negacija npravnosti *znotraj nje same*. Tako je obče samo tisto, ki ustvari sfero civilne družbe, civilna družba je še vedno obče, le da na način lastnega umika. Pri odprtju prostora civilne družbe tako ne gre za samostojno sfero v strogem pomenu besede, temveč za moment v gibanju pojma, ki ustreza »samožrtvovanju občega«. ⁸ Če anticipiramo nadaljevanje in civilno družbo razumemo kot sfero ekonomske dejavnosti, državo pa kot mesto občega, potem na ta način vidimo, da pri Heglu ekonomija nastopa *znotraj* političnega in da je celo nekaj, kar je postavila politika. ⁹ To sliko obdržimo v mislih, saj bomo v nadaljevanju naloge prišli do vrtoglavih obratov razmerja med politikó in ekonomijo.

b) Abstraktno obče civilne družbe

Kljub temu da je civilna družba predvsem sfera, v kateri do pravice pride posameznikova subjektivna posebnost, pa v njej vseeno nastopa tudi obče. ¹⁰ Vendar kot smo videli zgoraj, je

⁸ Glej Kobe, *Drhal in proletariat*, 28–29: »Heglov odgovor, ki ga je v strukturnih potezah razvil že v jenskih spisih, v osnovi poseže po modelu *samožrtvovanja občega*: obče znotraj sebe odpre neko področje, iz katerega se samo umakne in ga prepusti v izključni užitek posebnemu, tako rekoč odreže kos svojega mesa in ga vrže v zobe posameznim članom. Država kot mesto občega ustvari neko samostojno sfero, kjer posameznik uživa redko svobodo, da se lahko požvižga nanjo in se v celoti posveti zgolj sebi. Civilna družba, kot se imenuje to poobčenje posebnega, je skratka *apolitično znotraj političnega*.«

⁹ Glej Hegel, *Oris filozofije pravice*, 336: »Civilna družba je diferenca, ki stopi med družino in državo, čeprav je njeno izoblikovanje poznejše kot izoblikovanje države; kajti kot diferenca predpostavlja državo, in da bi lahko obstala, jo mora imeti kot samostojno pred seboj.«

Glej tudi prav tam, 201–202: »Mesto in dežela – prvo kot sedež civilne podjetnosti, vase pogrezajoče se in oposamljajoče se refleksije, druga kot sedež na naravi počivajoče npravnosti, – individui, ki posredujejo svojo samohranitev v razmerju do drugih pravnih oseb, in družina tvorijo oba nasploh še idealna momenta, iz katerih kot njun resnični temelj izide država. – To razvitje neposredne npravnosti skozi razdvojitev civilne družbe vse do države, ki se pokaže kot njen resnični temelj, in samo to razvitje, je *znanstveni dokaz* pojma države. – Ker se v teku znanstvenega pojma država pojavi kot *rezultat*, vtem ko se poda kot *resnični temelj*, se ono *posredovanje* in oni videz prav tako *odpravita v neposrednost*. V dejanskosti je zato *država* nasploh vse prej tisto *prvo*, tako da se družina šele v njej izoblikuje do civilne družbe [...].«

¹⁰ Glej prav tam, 164: »Konkretna oseba, ki si je smoter kot *posebna*, kot celota potreb in zmes naravne nujnosti in samovolje, je *en princip* civilne družbe, – vendar posebna oseba kot bistveno v *odnosu* druge take posebnosti,

bistvena značilnost civilne družbe prav *razločitev* občega in posebnega. Obče civilne družbe je tako ločeno od posebnega, z njim ne tvori organske enotnosti in je na ta način *abstraktno* obče.

Kako se oblikuje to abstraktno obče civilne družbe? Rekli smo, da je civilna družba najprej prostor, kjer je posamezniku dovoljeno, da se ne ozira na obče in da lahko zato zasleduje svoje lastne sebične interese. Vendar posameznik v civilni družbi sreča druge njemu enake posameznike, ki prav tako zasledujejo svoje sebične interese. Na ta način se izkaže, da lahko posameznik svoje interese zadovoljuje le v interakciji z drugimi posamezniki, tako da se v civilni družbi naposled vzpostavi sistem vsestranske odvisnosti množstva sebičnih interesov, pri čemer en sebični interes omogoča drugega.¹¹ Pri tem se na prvi pogled zdi, da je vse v najlepšem redu, saj posameznik prav v zasledovanju svojega interesa obenem hkrati prispeva tudi k zadovoljevanju interesov drugih posameznikov, torej k občemu dobremu.

V tej odvisnosti in vzajemnosti dela in zadovoljevanja potreb se *subjektivna sebičnost* sprevrže v *prispevek za zadovoljitev potreb vseh drugih*, – v posredovanje posebnega skozi obče kot dialektično gibanje, tako da, vtem ko vsakdo pridobiva, producira in uživa za sebe, ravno s tem producira in pridobiva za užitek ostalih (prav tam, str. 172).

Poleg tega da opazimo Heglovo navezavo na pojmovnost klasičnih ekonomistov,¹² hkrati dobimo tudi odgovor na naše vprašanje formacije abstraktnega občega civilne družbe. Posameznik cilja na zadovoljitev lastnega sebičnega interesa, vendar se, ko to počne skupaj z drugimi posamezniki, za hrbtom teh posameznikov oblikuje neko obče, ki je nepredvidljiv

tako da se vsaka uveljavi in zadovolji skozi drugo [posebnost] in hkrati sploh le kot *posredovana* skozi formo *občnosti*, [ki je] *drugi princip*.«

¹¹ Glej prav tam, 164: »Sebični smoter, ki je tako pogojen z občestjo, v svojem udejanjenju utemelji sistem vsestranske odvisnosti, tako da so subsistenca in blagor posameznika in njegov pravni obstoj vpleteni v subsistenco, blagor in pravico vseh, utemeljeni z njimi in dejanski in zagotovljeni le v tem sovisju.«

Glej tudi prav tam, 166: »Individui so kot občani te države *privatne osebe*, ki imajo za svoj smoter svoj lastni interes. Ker je ta posredovan skozi obče, ki se njim zato *kaže kot sredstvo*, lahko ta smoter dosežejo le toliko, kolikor svoje védenje, hotenje in početje [tudi] sami določijo na občni način in se naredijo za *člen* verige tega *sovisja*.«

¹² Glej Kobe, *Drhal in proletariat*, 10–11: »Hegel je že v Jeni pozorno bral klasične ekonomiste, na primer Saya in Smitha, in je v modelu trga zelo zgodaj razbral pomembno *pojmovno dimenzijo*. Poleg sposobnosti, da pod površino naključnih dejanj razkrije trajne zakone, ki niso odvisni od samovolje, je pri tej 'znanosti novejšega časa' njegovo pozornost pritegnil predvsem mehanizem, ki pokaže, kako posamezniki natanko skozi iskanje osebnih koristi nevede in nehote pripomorejo k uveljavitvi skupnega dobrega.«

Glej tudi Hegel, *Oris filozofije pravice*, 168–169: »*Državna ekonomija* je znanost, ki ima svoje izhodišče v teh vidikih, nato pa prikazuje razmerje in gibanje množic v njihovi kvalitativni in kvantitativni določnosti in prepletenosti. – To je ena od tistih znanosti, ki so nastale iz tal novejšega časa. Njen razvoj kaže to zanimivost, kako *misel* (gl. Smith, Say, Ricardo) iz neskončnega množstva posameznosti, ki najprej ležijo pred njo, izlušči enostavne principe stvari, razum, ki učinkuje v njih in jih upravlja.«

rezultat prepleta njihovih sebičnih interesov in se tem posameznikom zato kaže kot neka *zunanja* nujnost. V tej ločenosti občega od posebnega pa tiči tudi *problematičnost civilne družbe*. Kljub temu da se je Hegel pri svojem pojmovanju civilne družbe uprl na klasične ekonomiste, pa kasneje v tem kontekstu vseeno ni mogel biti Marxova tarča napada, saj z njimi »očitno ni delil zaupanja v harmoničnost nevidne roke trga« (Kobe, 2014: 11). Čeprav je bil Hegel prevzet nad pojmovno razsežnostjo klasične ekonomije, vseeno ni mogel biti apologet prostega trga, saj je uspel videti, da ločenost občega in posebnega, značilna za civilno družbo, naposled rezultira v dezorganizaciji družbe in revščini.¹³ Prav zaradi ločenosti občega in posebnega se namreč lahko zgodi, da potreba, za katero si posameznik prizadeva, da bi jo zadovoljil, lahko ostane nezadovoljena.

Sistem potreb načeloma posamezniku ponuja *možnost*, da zadovolji svojo posebnost. Ta možnost je s svoje strani *pogojena* z vrsto zunanjih okoliščin, od subjektive lastne »sposobnosti« in prizadevnosti preko njegovega začetnega »kapitala« do elementa čistega »naključja«, ki je v podrobnosti povezan z delovanjem sistema potreb [...]. Zato se more in sistemsko vzeto tudi *mora* zgoditi, da se ta možnost v posebnem primeru izkaže za nemožnost. Revščina ni pravzaprav nič drugega kot simptom, pozitivacija *nujnega neujemanja obče in posebne možnosti* (Kobe, 2014: 22).

Hegel (2013: 165) tako zapiše, da je v civilni družbi »zadovoljitev tako nujne kakor naključne potrebe naključna«. Na ta način je civilna družba *strukturno* odprta za revščino in jo tudi *nujno* proizvaja. Ko reveži subjektivno dojemajo krivico protislovja civilne družbe, ki je v tem, da jim ne omogoči tega, kar jim je obljubila, namreč zadovoljitev njihove posebne potrebe, takrat se preobrazijo v *drhal*,¹⁴ v kateri se manifestira povsem konkreten upor proti lastni družbi. Civilna družba tako po svoji lastni logiki proizvaja upor proti sami sebi – je *samodestruktivna*.¹⁵ Prav

¹³ Glej prav tam, 194: »Kakor [lastna] samovolja pa lahko tudi naključne fizične okoliščine, ki izhajajo iz zunanjih razmer (§ 200), individue pahnejo v *revščino*, v stanje, ki jim pusti potrebe civilne družbe in jih, vtem ko jim hkrati vzame naravna pridobitna sredstva (§ 217) in odpravi širšo vez družine kot rodbine (§ 181), zato bolj ali manj oropa vseh prednosti družbe, zmožnosti pridobitve spretnosti in nasploh omike, tudi pravosodja, zdravstvene oskrbe, pogosto celo tolažbe religije itn.«

¹⁴ Glej prav tam, 196: »Padec velike množice pod mero nekega subsistenčnega načina, ki se sam od sebe regulira kot nujen za člana družbe – in s tem izguba občutja pravice, pravičnosti in časti, da živiš od lastne dejavnosti in dela – privede do porajanja *drhali*, to pa hkrati še toliko bolj olajša koncentracijo nesorazmernih bogastev v rokah nekaterih.«

Glej tudi prav tam, 339: »Revščina še nobenega ne naredi za drhal: ta se določi šele z nastrojenostjo, ki je povezana z revščino, z notranjim uporom proti bogatim, proti družbi, vladi itn.«

¹⁵ Glej Kobe, *Drhal in proletariat*, 36–37: »Izgubljenost v ekstreme, dejstvo, da je posebno tu brez odnosa do občega, ima za posledico, da je civilna družba v sebi protislovna tvorba, ki kot taka ne more obstati. [...] Drhalskost, tako na strani revščine kakor na strani bogastva, ni nič drugega kot *zunanja manifestacija notranje protislovnosti pojmovne strukture civilne družbe*. [...] Civilna družba je *po svojem pojmu obsojena na propad!* V tem pogledu sta revščina in njena drhal zgolj pozitivacija točke preloma, ki opozarja na *pojmovno* (pa tudi fizično in zgodovinsko) *nujnost prehoda v višjo sfero*, namreč k 'državi, ki edina lahko obvlada zmedo tega stanja'.«

v tej protislovnosti civilne družbe, da posamezniku ne more zagotoviti tega, kar obljublja – in kar je konec koncev razlog njenega obstoja –, bo Hegel naposled utemeljil prehod v sfero države, ki bo torej utemeljen tako pojmovno (stopnja difference) kot empirično (revščina, drhal).

Tu se pokaže, da ob *preobilju bogastva* civilna družba *ni dovolj bogata*, tj. da nima dovolj svojskega premoženja, da bi uravnala preobilje revščine in porajanje drhali. [...] Ta njena dialektika žene civilno družbo preko nje [...] (Hegel, 2013: 196–197).

Preden nadaljujemo s prehodom v sfero države, pa moram poudariti še eno potezo Heglove civilne družbe, ki bo bistvena za nadaljevanje moje naloge. Rekli smo, da je civilna družba sfera, v kateri posamezniki zasledujejo svoje posebne interese, pri tem pa to zasledovanje pogojuje abstraktna občost, ki se oblikuje za hrbotom njihovih sebičnih praks. To pomeni, da Hegel civilno družbo misli kot sfero ekonomske dejavnosti po pojmovnem modelu klasičnih ekonomistov, ki jih, kot smo videli, tudi eksplicitno omenja. Hegel se je pri tem od klasičnih ekonomistov sicer res distanciral v smislu, da v njegovi zastavitvi abstraktno občest civilne družbe nastopa kot pojmovno nezadostna stopnja, ki nujno zahteva še en korak do sfere države. Vseeno pa se Hegel s klasičnimi ekonomisti ujame v točki, ko ekonomijo razume kot sfero *zadovoljevanja človeških potreb*.¹⁶ Če se za trenutek preselimo v Marxovo pojmovnost, potem lahko rečemo, da Hegel ekonomijo razume na način *enostavne blagovne cirkulacije*, kjer kot smoter njenega gibanja nastopa *uporabna vrednost*, torej prav zadovoljevanje človeških potreb.¹⁷ Poleg že omenjene Heglove slike ekonomije, po kateri ekonomija nastopa znotraj političnega kot politiki podrejena sfera, moramo v nadaljevanju obdržati v spominu tudi z njo povezano nadaljnjo sliko, po kateri je ekonomski smoter ekonomiji zunanji na način, da je ekonomija sredstvo za zadovoljevanje človeških potreb. Tudi v navezavi na to potezo Heglove civilne družbe bomo namreč v nadaljevanju prišli do izredno pomembnih sprememb.

¹⁶ Tako nas ne more presenetiti, da prvi del razdelka o civilni družbi nosi naslov »Sistem potreb« in se začne z naslednjim odstavkom: »Posebnost, najprej kot določena nasproti občemu volje nasploh (§ 6), je *subjektivna potreba*, ki doseže svojo objektivnost, tj. *zadovoljitev* s pomočjo α) zunanjih reči, ki pa so sedaj prav tako *lastnina* in produkt drugih potreb in *volj*, in β) z dejavnostjo in delom, kot tistim, kar posreduje obe strani. Ker je njegov smoter zadovoljitev subjektivne *posebnosti*, vendar se v odnosu do potreb in svobodne samovolje drugih uveljavi *občost*, je to odsevanje umnosti v sfero končnosti, *razum*, tista stran, za katero v tej obravnavi gre in ki tvori tisto pomirjujoče znotraj te sfere same.«

¹⁷ Glej Heinrich, *Kritika politične ekonomije*, 84: »Ko obravnavamo blagovno produkcijo, tako da abstrahiramo kapital, nam pride na misel, da je smoter blagovne produkcije in menjave občest zadovoljitev potreb – vsakdo zadovoljuje lastne potrebe, tako da najprej sproducira blago, ki zadovoljuje potrebe drugih, potem zamenja to blago za denar, da bi nato s tem denarjem pridobil blaga, ki zadovoljujejo njegove potrebe. Ali na kratko, vsi zadovoljujejo lastne potrebe, tako da zadovoljujejo potrebe drugih. Tako pojmuje blagovno produkcijo meščanska ekonomija [...]«

c) Konkretno občje države

Pojmovna naloga države bo torej ponovno zblížanje principov občega in posebnega, ki sta bila v civilni družbi razločena. Abstraktno občje civilne družbe bo s tem postalo konkretno občje države na način, da občje s posebnim ne bo več v zunanjem odnosu, temveč ga bo ponovno povzelo vase. S tem bomo od civilne družbe kot stopnje razuma prispeli do države kot stopnje uma, kjer posamezniki ne bodo tvorili zgolj *razpršenega mnoštva*, temveč *organsko ljudstvo*.

Država je kot dejanskost substancialne *volje*, ki jo ima v posebnem, do svoje občosti dvignjenem *samozavedanju*, tisto na in za sebe *umno*. [...] Umnost je, vzeto abstraktno, nasploh v prežemajoči se enotnosti občosti in posameznosti, in tu konkretno po vsebini, v enotnosti objektivne svobode, tj. občje substancialne volje, in subjektivne svobode kot individualne vednosti in volje, ki išče svoj posebni smoter [...] (prav tam, str. 203–204).

Po drugi strani bo naloga države tudi onemogočanje vzrokov revščine, ki jo v svoji neovirani dejavnosti nujno proizvaja civilna družba. Pojemovna razrešitev mora tako dobiti konkreten izraz v institucijah, ki bodo uspešno obrzdale destruktivne tendence civilne družbe. Na tej točki Hegel uvede dve takšni instituciji, ki delujeta kot mostova med civilno družbo in državo – *policijo* in *korporacijo*. Ti dve instituciji vsaka na svoj način poskrbita, »da je *posebni blagor obravnavan in udejanjen kot pravica*« (prav tam, str. 191), kar pomeni, da vsaka na svoj način posameznika zavarujeta pred nepredvidljivimi učinki civilne družbe, ki bi jim bil izpostavljen v primeru njenega neoviranega teka, in mu s tem tudi dejansko omogočita, da zadovolji svojo posebno potrebo. V nadaljevanju si oglejmo, kako to izvede vsaka institucija posebej.

Heglova policija nikakor ni omejena na dejavnosti, ki so v pristojnosti današnje policije. Gre za institucijo z zelo širokim naborom nalog,¹⁸ med katerimi pa je vseeno bistvena *regulacija trga*, torej prav preprečevanje destruktivnih posledic, ki sledijo iz neoviranega delovanja civilne družbe kot sfere ekonomske dejavnosti. Zanimivo je, da Hegel razume, da se prosti trg in regulacija v resnici ne izključujeta, da je za dobro delovanje trga regulacija tako rekoč nujna. V tem smislu si lahko Heglovo policijo predstavljamo kot današnjo neoliberalno državo. Gre torej

¹⁸ Glej Kobe, *Drhal in proletariat*, 23: »To je naloga policije kot javne oblasti, ki posega na področje sistema potreb in z aktivno gospodarsko in socialno politiko 'obvladuje in kroti' ekscese tržne ekonomije, te 'divje živali', ki se 'v svojem gibanju slepo in elementarno premika sem in tja'. Policija na primer uvede 'regulacijo trga' (sic!), s čimer naj bi preprečila kolizijo med 'različnimi interesi producentov in konzumentov', skrbi za javno infrastrukturo, kot so ceste in razsvetljava, pa tudi za splošno izobraževanje in ustrezno zaposlovalno politiko, s čimer poveča možnost, da bo posameznik na trgu uspešneje zadovoljil svoje potrebe.«

za instanco, ki se postavi nad interese posameznih tržnih akterjev in jim prav v njihovo dobro določi okvir delovanja in pravila, ki jih morajo spoštovati, da bi bila svoboda trga sploh možna. Regulacija trga je tako nujen pogoj za njegovo »svobodo«.

Različni interesi producentov in konzumentov lahko pridejo med seboj v kolizijo, in čeprav se pravilno razmerje v celoti vzpostavi samo od sebe, pa izravnava terja tudi neko zavestno izvedeno regulacijo, ki stoji nad obojima. [...] Zlasti pa sta obča prevencija in vodenje nujna zaradi odvisnosti velikih industrijskih vej od zunanjih okoliščin in oddaljenih kombinacij, ki jih individui, vezani na tiste sfere in odvisni od njih, ne morejo sprevideti v njihovi sovisnosti. [...] Ta interes [posebni interes posameznika] se proti višji regulaciji sklicuje na omenjeno svobodo, vendar bolj ko se slepo pogrezne v sebični smoter, toliko bolj regulacijo potrebuje, da se spravi nazaj do občega ter skrajša in ublaži nevarne trzljaje in trajanje vmesnega prostora, v katerem se kolizije izravnajo po poti nezavestne nujnosti (prav tam, str. 193).

Kljub temu, da že policija razpolaga z ukrepi za preprečevanje revščine in izključenosti, pa se šele s korporacijo »*navno* kot nekaj imanentnega vrne v civilno družbo« (prav tam, str. 198). Ali kot bo Hegel (prav tam, str. 201) zapisal na prehodu iz civilne družbe v državo: »Ob *družini* tvori *korporacija* drugo, v civilni družbi utemeljeno *navno* korenino države.« Korporacija ima torej *konkretno* nalogo ponovnega zblizanja občega in posebnega, kar pomeni, da mora ponovno splesti vez med posameznikom in skupnostjo, ki je bila v prehodu iz družine v civilno družbo pretrgana. Prav zato bo Hegel korporaciji rekel tudi »druga družina« (prav tam, str. 199).¹⁹

Družina vsebuje momenta subjektivne posebnosti in objektivne občosti v *substancialni* enotnosti; korporacija pa ta momenta, ki sta v civilni družbi najprej razdvojena v *vase reflektirano* posebnost potrebe in užitka in v *abstraktno* pravno občost, združi na notranji način, tako da je v tej združitvi posebni blagor kot pravica in je udejanjen (prav tam, str. 201).

Vendar kaj dejansko je korporacija? Hegel z njo misli skupnost nekega poklica. Govor o poklicni skupnosti danes sicer izpade boleče anahronistično (v nadaljevanju bomo prišli do razlogov, zakaj je tako), vendar je Hegel očitno še živel v času, kjer je bilo za posameznika

¹⁹ Glej Kobe, *Drhal in proletariat*, 41–42: »Glavno utelešenje občega v polju civilne družbe pa je seveda *korporacija*, ki jo je vsaj Hegel imel za ključno orodje v boju proti patologijam civilne družbe. Hegel je uvedel korporacije z namenom, da bi presegl slabosti skrajnega individualizma, se pravi predvsem 'atomizem' in 'izolacijo', ki vladata med samostojnimi posamezniki, in bi že na ravni civilne družbe vzpostavil neko *vez*, ki bi jih na poseben in razmeroma trajen način objektivno povezovala med seboj. V sistemu *potreb* in *dela* se v ta namen iz razumljivih razlogov ponuja *poklicna pripadnost*, saj ta običajno vključuje sorodnost načina mišljenja in interesov in pogosto celo fizično bližino, ki jo prinaša skupno delo. [...] Od tu tudi oznaka 'druga družina' [...].«

možno, da si izgradi stabilno biografijo na način, da se odloči, kaj bi rad počel v življenju, se za to izuči in naposled to tudi počne.²⁰ Tako je bilo možno »biti nekaj«, imeti identiteto, medtem ko današnji trg začasnih zaposlitev takšno situacijo postavlja na glavo.²¹

Vseeno si oglejmo, kako korporacija obnovi vez med občim in posebnim. Odločitev posameznika za nek poklic ga »včlani« v skupnost tega poklica, kar pomeni, da posameznik že s to preprosto določitvijo zapusti svoj sebični smoter in se vpiše v smoter te nove skupnosti, katere član je postal. V tem poobčenju posameznik hkrati dobi pripoznanje s strani svojih sodelavcev, s tem pa tudi svojo »stanovsko čast«. Sodelavci poleg tega nastopajo v vlogi pravih tovarišev, od katerih lahko pričakuje pomoč v primeru nesrečnih okoliščin, ki bi ga sicer pahnile v revščino. Korporacija tako posameznika zavaruje pred destruktivnimi učinki civilne družbe v *njegovi posebnosti* in mu da *trdnost*, ki je v primeru življenja na lastno pest ne bi bil deležen.

V korporaciji *ima* družina ne le svoja trdna tla, ko je na podlagi njene *usposobljenosti* njena subsistenca *zagotovljena*, ne le trdno *premoženje* (§ 170), temveč je oboje tudi *pripoznano*, tako da članu korporacije svoje primernosti in rednih dohodkov in sredstev, tega, da *je nekaj*, ni več treba izkazovati s kakimi *zunanjimi dokazili*. Tako je tudi pripoznano, da pripada neki celoti, ki je sama člen obče družbe, in da ima interes in si prizadeva za nesebičnejši smoter te celote; – tako ima *v svojem stanu svojo čast*. [...] Ne da bi bil član pooblaščen korporacije [...], je posameznik brez *stanovske časti*, zaradi svoje izolacije je reduciran na sebično stran podjetnosti, njegova subsistenca in užitek nista nič *stalnega*. [...] Pomoč, ki jo prejme revščina, v korporaciji izgubi tako svojo naključnost kakor svojo krivično ponižujočnost, bogastvo pa v svoji dolžnosti do svoje zadruge izgubi ošabnost in zavist, ki jo utegne zbudjati (in sicer, prvo pri svojem imetniku, drugo pri drugih), – poštenost prejme svoje resnično pripoznanje in čast (prav tam, str. 200).

Korporacija tako posameznika najprej vključi v svoje obče, vendar mu s tem dalje omogoči tudi vključitev v obče države, saj korporacija ne dela le za svoj lastni posebni smoter, temveč se, enako kot posameznik vanjo, vključi v širšo skupnost države in zaveže njenemu smotru. Na ta način korporacija opravlja funkcijo posrednika med posameznikom in državo.

²⁰ Pripomnimo, da je ta pot pri Heglu odprta le »enemu« spolu, medtem ko ima »drugi« svojo določitev bolj v družini in njeni »pieteti«.

²¹ Glej Kobe, *Drhal in proletariat*, 46 (op.): »Spremembe v delovanju sistema potreb v postfordistični družbi, še zlasti na trgu dela, s katerega so tako rekoč izginile trajne zaposlitve za poln delovni čas in s tem v veliki meri tudi sam pojem poklicne kariere, predstavljajo povsem *nov konceptualni problem* za Heglovo pojmovanje civilne družbe. Kako naj človek postane nekaj posebnega v svetu trajne prožnosti? Zdi se, da od tod izhaja potreba, da se sodobna družba organizira v korporacije na podlagi drugačnih kriterijev. Vsekakor se danes na novo zastavlja vprašanje, kako naj subjekt 'postane nekaj določenega'.

Smoter korporacije ima kot omejen in končen svojo resnico [...] v na in za sebe *občem smotru* in njegovi absolutni dejanskosti; sfera civilne družne zato preide v *državo* (prav tam, str. 201).

Naposled posameznik doseže tudi določeno subjektivno naravnost do države, ki ji Hegel pravi *patriotska nastrojenost* in ki predstavlja subjektivno manifestacijo prežemanja občega in posebnega, države in posameznika.

Politična *nastrojenost*, *patriotizem* nasploh, kot gotovost, ki stoji v *resnici* [...], in hotenje, ki je postalo *navada*, je le rezultat institucij, ki obstojijo v državi, kolikor je umnost v njej *dejansko* navzoča in se tudi udejstvuje v delovanju, ki je skladno z njimi. – Ta nastrojenost je nasploh *zaupanje* [...], – zavest, da je moj substancialni in posebni interes ohranjen in vsebovan v interesu in smotru nekoga drugega (tu države), kolikor je v razmerju do mene kot posameznika, – s čimer pa ta drugi zame neposredno ravno ni drugi in sem jaz v tej zavesti svoboden (prav tam, str. 212).

Pogoj za takšno nastrojenost državljanov je naposled v tem, da država posamezniku ne stoji nasproti kot neka tuja, zunanja sila. Pri tem je bistvenega pomena, da je delovanje države javno ter da so njene odločitve in zakoni²² utemeljeni na podlagi razlogov, ki jih razumejo in sprejemajo vsi državljani. Samo na ta način je možno, da državne zakone državljani vzamejo za svoje, da so »interpelirani« v njih. Prav v tem smislu je Heglova moderna država tudi umna država.

Država zato *ve*, kaj hoče, in to *ve* v njegovi *občosti*, kot nekaj *mišljenega*; zaradi tega učinkuje in deluje po vedenih smotrih, znanih načelih in po zakonih, ki to niso le *na sebi*, temveč za zavest [...] (prav tam, str. 213).

Za patriotsko nastrojenost je poleg umnih zakonov potrebno tudi, da ima v moderni državi vsak posameznik vsaj načelno možnost, da tudi sam sodeluje pri konstituciji teh zakonov, njenega občega, da mu skratka država omogoči možnost *politične eksistence*. Posamezniku je posredna pot do občega države najprej odprta že prek njegove korporacije, ki preko svojih predstavnikov direktno sodeluje pri državnih zadevah.²³ Druga, bolj neposredna možnost za posameznika je,

²² Tu je spet mišljen zelo širok pojem zakona, ki presega državne zakonike in se veliko bolj nanaša na pravno substanco kot objektivni ustroj neke družbe.

²³ Glej Hegel, *Oris filozofije pravice*, 254: »V drugi del stanovskega elementa spada *gibliva* stran *civilne družbe*, ki zaradi množstva njenih členov, bistveno pa zaradi narave njihove določitve in zaposlitve, lahko navzven nastopi le po *poslancih*. Kolikor so ti odposlani od civilne družbe, se neposredno ponuja samo od sebe, da civilna družba to stori *kot to, kar je*, – potemtakem ne kot atomistično razpuščena v posameznike in le za en trenutek brez nadaljnje opore zbrana za en sam in začasen akt, temveč kot razčlenjena v svoje že tako konstituirane zadrage, občine in korporacije, ki na ta način pridobijo politično vpetost.«

da se kar sam določi za obči stan, katerega delo se neposredno nanaša na obče države.²⁴ Kljub temu da ima vsak posameznik načelno možnost, da direktno sodeluje pri oblikovanju državnih zakonov, pa Hegel vseeno vztraja, da direktna udeležnost pri državnih zadevah ni namenjena vsem.²⁵ Vendarle pa ima vsak na razpolago tretji »kanal« do občega, javno mnenje, ki ga mora država, čeprav je le mnenje, vseeno spoštovati.

S patriotsko nastrojenostjo na koncu vidimo, da bistvena značilnost moderne države, tj. priznanje pravice subjektivne posebnosti posameznika, ne pomeni le to, da mora moderna država posamezniku zagotoviti sfero, kjer mu je dovoljeno ne brigati se za obče. Na pojmovni stopnji države priznanje subjektivnosti posameznika pomeni vse prej nekaj drugega, namreč to, da je obče države posredovano skozi njegovo subjektivnost, torej kot nekaj intimno njegovega. In šele na ta način zares pridemo do države kot mesta konkretnega občega, kjer obče in posebno spet postaneta eno.

Ključno je, da se zakon uma in posebne volje prežame in da moj posebni smoter postane identičen z občim, drugače stoji država v zraku. Samoobčutje individuov tvori dejanskost države in njena trdnost je identiteta omenjenih dveh strani (prav tam, str. 340).²⁶

d) Moderna država kot subjekt človeškega samodoločanja

Videli smo, da mora moderna država biti sposobna posameznikom zagotoviti možnost, da lahko sodelujejo pri njeni konstituciji, torej pri konstituciji svojega lastnega občega. Na ta način jim moderna država hkrati daje možnost, da preko nje dosežejo avtonomijo, suverenost oziroma samodoločanje.

²⁴ Pri Heglu ima načeloma vsak posameznik možnost, da postane pripadnik občega stanu (glej § 291, str. 243 in § 308, op., str. 255). Razen žensk, ki za obče »niso narejene« (glej dodatek k § 166, str. 366).

²⁵ Glej npr. prav tam, 249: »Kar zadeva prvo, vse prej velja, da ljudstvo, kolikor je s to besedo označen poseben del pripadnikov neke države, izraža tisti del, ki ne ve, kaj hoče. Vedeti, kaj hočeš, in še več, kaj hoče nainzasebna volja, um, je sad globokega spoznanja in uvida, ki ravno ni stvar ljudstva.«

²⁶ Glej tudi prav tam, 210–211: »Konkretna obravnava, ideja, pokaže, da je moment posebnosti enako bistven in s tem da je njegova zadovoljitev nujna sploh; pri izpolnjevanju svoje dolžnosti mora individuum na neki način najti svoj lastni interes, svojo zadovoljitev ali račun, in iz njegovega razmerja v državi mu mora izrasti neka pravica, na podlagi katere obča stvar postane njegova lastna posebna stvar. Posebni interes resnično ne sme biti postavljen na stran ali celo zatrt, temveč mora biti usklajen z občim, tako da se ohranita in on sam in obče. Individuum [...] dobi kot državljan [...] zadovoljitev svojega substancialnega bistva, zavest in samoobčutje, da je član te celote, in v tem izpolnjevanju dolžnosti kot obveznosti in opravič za državo ima država svojo ohranitev in svojo obstojnost.«

Ljudstvo najprej še ni država, in prehod družine, horde, plemena, množice itn. v stanje države tvori v njem *formalno* realizacijo ideje nasploh. Brez te forme ljudstvu, ki je *na sebi* nravna substanca, manjka ta objektivnost, da bi v zakonih, kot mišljenih določilih, imelo obči in občeveljaven obstoj za sebe in za druge, in zato ni pripoznano; njegova samostojnost, ki je brez objektivne zakonskosti in za sebe trdne umnosti le formalna, ni suverenost (prav tam, str. 276).

Pri državi kot mestu človeškega samodoločanja očitno odločilno vlogo spet igra umnost države v smislu, da njeni zakoni niso nekaj *danega*, temveč da so *mišljeni*, kar pomeni, da se obče konstituira ne na podlagi avtoritete, temveč na podlagi racionalno utemeljenih razlogov. Razlika je najbolj otipljiva, če moderno državo primerjamo z religijo.

Nadalje se je iz te ideje prav tako podalo, da je nravna *resnica* v njej za *mislečo* zavest kot *vsebina*, ki je predelana v formo *občosti*, kot *zakon*, – da država nasploh svoje smotre *ve*, jih spoznava in udejanja z določeno zavestjo in po načelih. Kakor je bilo že rečeno, religija sicer ima za svoj obči predmet tisto resnično, vendar [ga ima za predmet] le kot neko *dano* vsebino, ki v svojih temeljnih določilih ni spoznana skozi mišljenje in pojem; podobno je razmerje individua do tega predmeta zadolžitev, ki je utemeljena na avtoriteti, in *pričevanje lastnega* duha in srca, v čemer je sicer vsebovan moment svobode, je *vera* in *občutek* (prav tam, str. 221).

Takšno religiozno formo zakonskosti lahko srečamo v predmodernih državah, pri katerih so državni zakoni hkrati religiozni zakoni. Hegel (prav tam, str. 278) sicer daje primer orientalskega kraljestva, vendar lahko za državo, ki ni na ravni pojma modernega sveta, štejemo vsako, ki se pri svojih odločitvah sklicuje na nemišljene, zgolj dane predpostavke.

S tem, ko država z umnostjo svojih zakonov omogoča posameznikom dostop do sooblikovanja njenih zakonov, se človeška skupnost kot moderna država hkrati tudi ove, da je ona sama tista, ki si postavlja lastne zakone. Z moderno državo je tako dosežena točka v zgodovini, ko človeški skupnosti ne stoji nasproti nobena zunanost (božanska ali naravna), ki bi se ji morala podrejati na podlagi avtoritete. Na ta način vse določitve človeške skupnosti preidejo pod njeno lastno pristojnost, tako da je z njo doseženo njeno *absolutno samodoločanje*. Dokončen prenos določanja iz zunanosti v notranjost človeške skupnosti morda najbolje ponazori Heglov monarh, s katerim je tudi vrh političnega odločanja prenesen v okvir človeškega.

Kdo bi lahko rekel, da je organska členitev navzoča že v lepi demokraciji v Atenah, vendar takoj vidimo, da so Grki zadnjo odločitev jemali iz povsem zunanjih pojavov, iz orakljev, iz drobovja žrtvovanih živali, iz leta ptic, in da so naravo obravnavali kot silo, ki razglaša in izreka, kaj je dobro za ljudi. Samozavedanje v tistem času še ni

prišlo do abstrakcije subjektivnosti, še ne do tega, da mora v odločanju *Jaz hočem* izreči človek sam (prav tam, str. 342).

Z moderno državo človeška skupnost naposled dokončno vzame stvari v svoje roke. Heglovo poudarjanje božanskosti²⁷ moderne države je pri tem treba razumeti na način, da Hegel moderno državo razume kot zgodovinsko točko, ko se božji zakoni »spustijo na zemljo«, pri čemer se izkaže enotnost božanske in človeške narave (Hegel, 2013: 280).²⁸ Heglova filozofija je na ta način politična filozofija in filozofija človekove svobode *par excellence*.

Pred našo selitvijo k Marxu je treba poudariti, da v Heglovi zastavitvi v resnici nikdar ni obstajala neka sila v človeški zunanosti, ki bi se človeški skupnosti zoperstavljala in ki bi jo moderna država na koncu premagala. Dosežka samodoločanja človeške skupnosti tako ne smemo razumeti kot rezultat boja, temveč dolge zgodovine »omikanja« človeštva k *zavesti* svojega samodoločanja. Povedano v terminologiji *Fenomenologije*: človeška skupnost je z moderno državo prišla do *samozavedanja*, do spoznanja, da je tisto, kar se je zdelo njeno drugo oziroma zunanje, v resnici ona sama. Na tem mestu je izrednega pomena, da si zapomnimo to gibanje, ki postopoma izloči vsako zunanost človeškega²⁹ in na podlagi katerega se izkaže, da je pri Heglu vedno že šlo izključno za človeško samonanašanje. Na ta način pridemo do nečesa, kar bo imelo izreden pomen za nadaljevanje moje naloge in čemur bi lahko rekli tipično heglovski *solipsizem človeške intersubjektivnosti*.

²⁷ Glej prav tam, 215: »Država je božja volja kot pričujoči duh, ki se je *razgrnil* v dejansko podobo in *organizacijo nekega sveta*.«

Glej tudi prav tam, 339: »[B]ožja prisotnost v svetu je, da država je, njen temelj je sila uma, ki se udejanja kot volja. Pri ideji države ne smemo imeti pred očmi posebnih držav, ne posebnih institucij, vse prej moramo idejo, tega dejanskega boga, obravnavati samo za sebe.«

²⁸ Glej tudi prav tam, 297: »Božje bistvo postane, v njegovo slavo, resnično dejansko v človeku. Spoznanje dobrega in zlega pri Adamu je zbujena zavest svobode, na podlagi katere človek ni žival. Bog sam tedaj reče: glej, Adam je postal kakor eden nas, ravno na podlagi svobode.«

²⁹ Hegel tudi zunanost narave vidi kot nekaj inertnega, kot nekaj, kar zgolj čaka, da ji človek vdihne svojo voljo. Glej prav tam, 325: »Vse reči lahko postanejo človekova lastnina, ker je človek svobodna volja in je na in za sebe, tisto, kar mu stoji nasproti, pa te lastnosti nima. Vsakdo ima torej pravico, da naredi svojo voljo za stvar ali stvar za svojo voljo, se pravi z drugimi besedami, da stvar odpravi in jo spremeni v svojo; kajti kot zunanost stvar nima samosmotra, ni svoj neskončni odnos do sebe, temveč je sama sebi nekaj zunanjega. Tako zunanje je tudi živo bitje (žival) in toliko je tudi ono stvar. Le volja je tisto neskončno, v primerjavi z vsem drugim absolutno, medtem ko je drugo s svoje strani le relativno. Prilastiti si potemtakem v osnovi pomeni le manifestirati visokost svoje volje v odnosu do stvari in pokazati, da stvar ni na in za sebe, da ni samosmoter. Ta manifestacija se zgodi na ta način, da v stvar položim drug smoter, kot ga je imela neposredno; živemu bitju kot svoji lastnini dam neko drugo dušo, kot jo je imelo; dam mu svojo dušo. Svobodna volja je potemtakem idealizem, ki reči, kakor so, nima za nainzasebne, medtem ko jih realizem opredeli za absolutne, tudi če se nahajajo le v formi končnosti. Že žival nima več te realistične filozofije, saj reči použije in s tem dokaže, da niso absolutno samostojne.«

II. MARX

Z Marxom vstopamo v nov svet, svet kapitalizma. Skupaj z njim v človeški zunanosti vznikne neka nova sila na zemlji in razkrene svet kot korelacionistični krog človeškega samonanašanja. Na ta način kapitalizem s seboj prinese nekaj, na kar Hegel ni računal in kar resno ogrozi njegovo izpeljavo države kot točke, kjer bo uresničena absolutna svoboda človeštva. Pojemovno razvitje te sile je osrednji Marxov dosežek, katerega vseh konsekvenc tudi sam ni v celoti dojel. Ta sila, ki se bo vzpostavila kot avtonomna v razmerju do človeškega, je kapital. V nadaljevanju si bomo ogledali Marxovo izpeljavo tega ključnega pojma.

a) Ogromna zbirka blag in vrednost

Marx začne svojo izpeljavo na površini empirične evidence, oziroma pri tem, kako se moderna družba kaže na prvi pogled. Tako se *Kapital* začne z naslednjimi besedami:

Bogastvo družb, v katerih vlada kapitalistični produkcijski način, se kaže kot »ogromna zbirka blag«, posamično blago pa kot njegova elementarna forma. Naše raziskovanje se zato začneja z analizo blaga (Marx, 2012: 29).

Od te pojavnosti se bo Marxova analiza na Heglu strukturno analogen način kaskadno poglobljala na osnovi vprašanja pogojev možnosti te pojavnosti. Na površini so torej blaga. Z ene strani se najprej kaže, da ogromna zbirka blag predstavlja kup snovnega bogastva, *uporabnih vrednosti*.

Blago je najprej zunanji predmet, reč, ki s svojimi lastnostmi zadovoljuje človeške potrebe kakršnekoli vrste. Narava teh potreb, ali na primer izvirajo iz želodca ali iz fantazije, stvari prav nič ne spremeni. [...] Uporabne vrednostni tvorijo snovno vsebino bogastva, kakršnakoli že je njegova družbena forma (prav tam, str. 29–30).

Vendar so produkti človeškega dela že od pradavnine zadovoljevali človeške potrebe. Ta plat ogromne zbirke blag ni nič novega in če iščemo odgovor na vprašanje, zakaj produkti človeškega dela privzamejo formo blaga, potem bo potrebno v njih najti še nekaj več kot zgolj uporabno vrednost. Začeti se je torej treba spraševati, *kaj je pogoj možnosti tega, da obstaja*

*ogromna zbirka blag.*³⁰ Spet, še vedno povsem na površini, lahko opazimo prvo očitno določilo blag, ki je v tem, da se *menjavajo*. To, da se menjavajo, dalje implicira, da so *medsebojno primerljiva*. Onkraj uporabne vrednosti, po kateri so koristna in *kvalitativno* različna, morajo imeti še neko drugo, *menjalno vrednost*, ki jih izenačuje in kjer med njimi obstajajo le še *kvantitativne* razlike.

V družbeni formi, ki jo bomo obravnavali, so hkrati nosilke menjalne vrednosti. Menjalna vrednost se najprej kaže kot kvantitativno razmerje, kot proporc, v katerem se uporabne vrednosti ene vrste zamenjujejo za uporabne vrednosti druge vrste, kot razmerje, ki se s časom in krajem stalno spreminja. Menjalna vrednost se zato zdi nekaj naključnega in povsem relativnega, blagu notranja, imanentna menjalna vrednost (valeur intrinsèque), torej *contradictio in adjecto* (prav tam, str. 30).

Menjalna vrednost se lahko zdi nekaj naključnega vse dokler se ne znajdemo v razmerah *posplošene blagovne menjave*, ki je Marxovo izhodišče. Marx (prav tam) vzame primer 1 kvarterja pšenice, ki se pač menja z različnimi ostalimi blagi v različnih proporcijah. Recimo, da je 1 kvarter pšenice enak 3 kremam za čevlje in 15 gramom svile in da se lahko menja za prvo ali za drugo blago. Vendar če ima eno blago, v našem primeru pšenica, menjalno razmerje do več drugih blag, v našem primeru do kreme za čevlje in svile, potem morajo imeti tudi ta blaga, s katerimi se primerja prvo blago, stalno medsebojno menjalno razmerje. V našem primeru to pomeni, da menjalno razmerje pšenice do kreme za čevlje in svile implicira menjalno razmerje med kremo za čevlje in svilo, tako da lahko 15 gramov svile namesto s pšenico zamenjamo tudi s 3 kremami za čevlje.

V razmerah ogromne zbirke blag oziroma posplošene blagovne menjave morajo menjalna razmerja med blagi torej delovati v vse smeri. Vendar kako je možno, da po snovni plati tako različna blaga med seboj vzpostavijo povsem kvantitativna razmerja, ki omogočajo njihovo vsestransko soizmerljivost? Povedano drugače, kaj je pogoj možnosti menjalne vrednosti kot take?

Vzemimo zdaj dve blagi, na primer pšenico in železo. Kakršnokoli je njuno menjalno razmerje, vselej ga je mogoče prikazati v enačbi, v kateri je dani kvantum pšenice izenačen z nekim kvantom železa, na primer 1 kvarter pšenice = a centov železa. Kaj pove ta enačba? Da v dveh različnih rečeh, v 1 kvarterju pšenice in prav tako v a

³⁰ Pripomnimo, da je »ogromna zbirka blag« možna šele v kapitalizmu, v katerem je blago tipična podoba bogastva, in da Marx na začetku *Kapitala* ne analizira predkapitalističnih družb (glej Heinrich, *Kritika politične ekonomije*, 31–33).

centov železa eksistira nekaj skupnega enake velikosti. Oboje je torej enako nečemu tretjemu, kar samo na sebi ni eno ne drugo. Vsako od obojega, kolikor je menjalna vrednost, mora torej biti mogoče reducirati na to tretje (prav tam, str. 31).

Kaj je torej to tretje, vsem blagom skupno, ki omogoča, da se le-ta menjavajo po v vseh smereh veljavnih menjalnih razmerjih? Ker so blaga kvalitativno skrajno različna, tega tretjega zagotovo ne bomo našli v njihovi materialni kvaliteti.

To skupno ne more biti geometrična, fizikalna, kemična ali katera druga naravna lastnost blag. Nasploh njihove telesne lastnosti pridejo v poštev le, kolikor so blaga zaradi njih koristna, torej uporabne vrednosti. Na drugi strani pa je ravno abstrahiranje njihovih uporabnih vrednosti tisto, kar je očitno značilno za menjalno razmerje blag (prav tam).

Kaj je torej skupno vsem blagom? Marxov odgovor je: to, da so *produkt človeškega dela*.

Če torej odmislimo uporabno vrednost blagovnih teles, jim ostane le še ena lastnost, lastnost produktov dela (prav tam).

Vendar se tudi pri delu srečamo s kvalitativno izredno različnimi konkretnimi deli. Zato bo Marx, da bi prišel do »tistega tretjega«, do abstrahiranja razlik med konkretnimi blagi, moral abstrahirati tudi od konkretnih del, ki so ta blaga proizvedla. Na ta način bo prišel do enega svojih najpomembnejših pojmov – *abstraktnega dela*.

Toda tudi produkt dela se nam že v rokah preobrazi. Če abstrahiramo njegovo uporabno vrednost, abstrahiramo tudi telesne sestavne dele in forme, zaradi katerih je uporabna vrednost. Ni več miza, ali hiša, ali preja, ali katera druga koristna reč. Tudi ni več produkt mizarskega, ali zidarskega, ali predilskega, ali katerega drugega določenega produktivnega dela. S koristnim značajem produktov dela izgine koristni značaj del, ki se prikazujejo v njih, izginejo torej tudi različne konkretne forme teh del, ne razlikujejo se več, temveč so vsa skupaj reducirana na enako človeško delo, abstraktno človeško delo (prav tam, str. 31–32).

Tako šele z abstraktnim in ne kakim posebnim, konkretnim delom, dobimo tisto tretje, kar smo iskali in kar omogoča vsestranska menjalna razmerja med blagi. To, da je bila za izdelavo slehernega blaga porabljena določena količina človeškega dela *nasploh*, blagom vtisne skupni značaj, po katerem se lahko menjujejo onkraj njihovih snovnih razlik. Po tej plati, torej kot produkti abstraktnega dela, dobijo produkti dela neko dimenzijo, ki je pred kapitalizmom niso

imeli. S tem, da nastanejo s porabljanjem abstraktnega dela, se v njih razpre dimenzija *vrednosti* – in le kot vrednosti so blaga zares blaga.

Oglejmo si zdaj residuum produktov dela. Od njih ni ostalo nič razen iste utvarne predmetnosti, gole strdine nerazlikujočega se človeškega dela, tj. porabljanja človeškega dela ne glede na formo njegovega porabljanja. Te reči kažejo le še, da je bila v njihovi produkciji porabljena človeška delovna sila, nakopičeno človeško delo. Kot kristali te družbene substance, ki jim je skupna, so vrednosti – blagovne vrednosti (prav tam, str. 32).

Začeli smo pri površini moderne družbe, ki se kaže kot ogromna zbirka blag. Ker dejstvo obstoja blag direktno implicira njihovo menjavanje, smo zato najprej prišli do nujnosti obstoja menjalne vrednosti. Zatem smo videli, da obstoj menjalne vrednosti dalje pogojuje obstoj vrednosti kot določenega kvantuma abstraktnega dela. Na tej točki torej vidimo, da je v razmerah posplošene blagovne menjave vrednost nekaj nujnega.

Vseeno smo s tem šele na tretjini poti Marxove izpeljave. V nadaljevanju se bomo morali vprašati, kaj je pogoj možnosti vrednosti same. Oziroma če vprašanje formuliramo natančneje, *kakšno podobo mora privzeti vrednost, da lahko utemeljuje moderno družbo kot ogromno zbirko blag in njihovega menjavanja?* Na ta način bo Marxova izpeljava analogna Heglovi: če je bil *Oris* prikaz podob udejanjanja človeške svobode, bo *Kapital* prikaz podob udejanjanja blagovne vrednosti.

b) Abstraktno obče denarja

Kljub temu da smo našli tisto tretje, skupno vsem blagom, pa je vrednost zaenkrat še vedno nekaj povsem neoprijemljivega. Da bi bila vrednost zares operativna kot temelj blagovne ekonomije, bo torej morala najprej dobiti neko konkretno podobo.

Vrednostna predmetnost blag se od vdove Furje razlikuje po tem, da ne vemo, kje bi jo imeli. [...] Povsem v nasprotju s čutno grobo predmetnostjo blagovnih teles ne vstopi v njihovo vrednostno predmetnost noben atom naravne snovi. Zato lahko posamično blago vrtimo ali obračamo, kakor hočemo, a kot vrednostna reč ostane neoprijemljivo (prav tam, str. 39).

Da bi našli podobo vrednosti, ki ustreza zahtevi po njenemu konkretnem obstoju, spet ni potrebne posebne pameti, da bi videli, da to oprijemljivost vrednost doseže v *denarju*. Vseeno pa je treba to povezavo vrednosti in denarja še izpeljati.

Vsakdo ve, čeprav ne ve ničesar, da imajo blaga skupno vrednostno formo, ki je v izredno osupljivem nasprotju s pisanimi naturalnimi formami njihovih uporabnih vrednosti – denarno formo. Tu pa velja opraviti, česar meščanska ekonomija ni niti poskušala, namreč pokazati genezo te denarne forme, torej zasledovati razvoj vrednostnega izraza, ki je vsebovan v vrednostnem razmerju blag, od njegove najenostavnejše, najneopaznejše podobe do zaslepljujoče denarne forme. Hkrati bo s tem izginila uganka denarja (prav tam).

Marx se bo na tem mestu najprej vrnil nazaj k *enostavni vrednostni formi*, na katero smo že naleteli v primeru pšenice. Ker pri tem enemu blagu nastopa nasproti le eno drugo blago, je razmerje blag najprej nekaj povsem naključnega. Zato Marx takšnemu razmerju pravi *enostavna, posamična ali naključna vrednostna forma*. Ta forma je videti takole:

x blaga A = y blaga B

20 vatlov platna = 1 suknjič³¹

V tej vrednostni formi platno izraža vrednost v suknjiču. Platno in suknjič imata torej različni vlogi. Platno se, da bi izrazilo svojo vrednost, *nanaša* na suknjič, zato stoji v vlogi *relativne forme*. Suknjič z druge strani služi kot *izraz* vrednosti platna in zato zavzame mesto *ekvivalentske forme*. Vrednost platna na ta način dobi v suknjiču čutno oprijemljiv izraz svoje vrednosti.

Čeprav že v *enostavni vrednostni formi* tiči rešitev uganke denarja, pa mora Marx vseeno narediti še dva koraka. *Enostavna vrednostna forma* je s suknjičem sicer res podala predmetno in otipljivo podobo vrednosti platna, vendar je pri tem njena formula vseeno nezadostna, saj postavlja eno blago v razmerje s *samo enim* drugim blagom. Razmere posplošene blagovne menjave pa zahtevajo, da se vrednost udejanja v vsej ogromni zbirki blag, da se torej *vsako* blago nanaša *na vsa* druga blaga, kar pomeni, da mora naše platno izstopiti iz monogamnega odnosa s suknjičem in se začeti nanašati tudi na druga blaga. Na ta način pridemo do *totalne ali razvite vrednostne forme*, ki je videti takole:

³¹ Tako tukaj kot v nadaljevanju navajam Marxove primere iz *Kapitala*.

z blaga A = u blaga B ali = v blaga C ali = w blaga D ali = x blaga E ali = itd.

20 vatlov platna = 1 suknjič ali

20 vatlov platna = 10 funtov čaja ali

20 vatlov platna = 30 funtov kave ali

20 vatlov platna = 1 kvarter pšenice ali

20 vatlov platna = 2 unči zlata ali

20 vatlov platna = ½ tone železa ali

20 vatlov platna = itd.

Vidimo, da na ta način dobimo niz *enostavnih vrednostnih form* enega blaga, pri čemer se platno zdaj res nanaša na vsa ostala blaga, kar ustreza naši zgornji zahtevi. Vrednost platna zdaj dobi predmetni obstoj »v nešteto drugih elementih blagovnega sveta« (prav tam, str. 50).

Vendar vrednost tudi s *totalno ali razvito vrednostno formo* vseeno še ne dobi ustrezne predmetne podobe. Niz *enostavnih vrednostnih form* je namreč nedokončan in se lahko poljubno nadaljuje v neskončnost z nastopom vsakega novega blaga (glej »itd.« zgoraj). Poleg tega na strani ekvivalenta nastopa *vselej drugo* blago, kar pomeni, da še vedno ne vemo, kje točno bi »zgrabili« vrednost. S tem vsaka posamezna *enostavna vrednostna forma* tudi *izključuje* vsako drugo, kar pomeni, da so posamezne *enostavne vrednostne forme* niza *totalne ali razvite vrednostne forme* medsebojno »neprevedljive« (vrednost platna je izražena *ali* v suknjiču *ali* v kavi *ali* v čaju (Furlan, 2017)).

Posplošena blagovna menjava pa zahteva prav to vsesmerno prevedljivost. Tako se bo prav na točki te pomanjkljivosti *totalne ali razvite vrednostne forme* zgodil bistven korak naprej. Da bi se medsebojno nanašanje blag poenotilo, delovalo v vse smeri in tako dokončno omogočilo delovanje blagovne ekonomije, je nujno, da mesto ekvivalenta zasede *eno* blago, v katerem bodo svoje vrednosti izkazovala *vs*a druga blaga. Prav zato, ker lahko vsako posamezno *enostavno vrednostno formo* v *totalni ali razviti vrednostni formi* tudi obrnemo, naposled zadostimo prav temu pogoju. Tako lahko zgornji niz *totalne ali razvite vrednostne forme* zapišemo tudi na sledeč način:

1 suknjič = 20 vatlov platna
 10 funtov čaja = 20 vatlov platna
 30 funtov kave = 20 vatlov platna
 1 kvarter pšenice = 20 vatlov platna
 2 unči zlata = 20 vatlov platna
 ½ tone železa = 20 vatlov platna

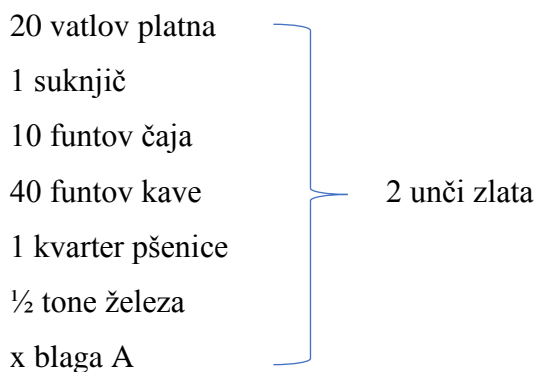
Opazimo, da na ta način vsa blaga svojo vrednost res izkazujejo v *enem* blagu. Na ta način smo prišli do *obče vrednostne forme*, ki jo lahko elegantneje zapišemo takole:

1 suknjič	}	= 20 vatlov platna
10 funtov čaja		
30 funtov kave		
1 kvarter pšenice		
2 unči zlata		
½ tone železa		
x blaga A		
itd. blaga	}	

V prvih dveh vrednostnih formah je vrednost izražalo le *eno* blago (platno). V *enostavni vrednostni formi* je vrednost izrazilo v enem blagu, v *totalni ali razviti vrednostni formi* pa v neskončnem nizu različnih blag. Z *občo vrednostno formo* se prvič zgodi, da vrednosti ne izraža več eno samo blago, temveč *vsaj* blaga. Pri tem je vrednost blag izražena *enostavno*, saj vsako blago stopa v odnos z *enim* blagom-ekvivalentom. V našem primeru se bo, da bi izrazilo svojo vrednost, vsako blago nanašalo na *isto* blago (platno), kar pomeni, da se vrednostni izraz z *občo vrednostno formo* tudi *poenoti*. Tako se suknjič *in* čaj *in* kava *in* x vsi izražajo v platno (Furlan, 2017). Platno je na ta način postalo *obči ekvivalent*, ekvivalent za celoten blagovni svet. Z občim ekvivalentom smo naposled prišli do ustrezne podobe vrednosti, ki dejansko omogoča vsestranski odnos med vsemi blagi blagovnega sveta. Tako 1 suknjič kot 10 funtov čaja je enako 20 vatlov platna, kar pomeni, da sta preko platna tudi suknjič in čaj postavljena v povsem določen vrednostni odnos. Tako je šele z občim ekvivalentom blagovno kraljestvo zares operativno.

Kot nekaj platnu enakega je zdaj vrednost vsakega blaga razločevana ne le od njegove uporabne vrednosti, temveč od sleherne uporabne vrednosti, in je prav s tem izražena kot nekaj, kar je skupno vsem blagom. Zato se blaga šele s to formo dejansko nanašajo druga na drugo kot vrednosti oziroma se drugo drugemu pojavljajo kot menjalne vrednosti (Marx, 2012: 53).

V pojmovnem smislu smo na ta način že prišli do konca izpeljave denarja. Vseeno pa je potreben še historični dodatek. Pri *obči ekvivalentski formi* je še vedno vseeno, katero blago stoji na mestu občega ekvivalenta (platno bi lahko poljubno zamenjali s kavo). Da pa bi zares prišli do *denarne forme*, je potrebno, da praksa menjalcev *fiksira* obči ekvivalent v enem konkretnem blagu. Zgodovinsko je mesto občega ekvivalenta zasedla žlahtna kovina – zlato. Zlato na ta način postane »denarno blago« oziroma *denar*.



Vidimo, da vsestranske blagovne odnose omogoči šele predmeten obstoj vrednosti v denarju kot občem ekvivalentu. To pomeni, da denar v razmerah posplošene blagovne menjave ni zgolj praktičen pripomoček, ki olajša menjavo, temveč nekaj nujnega.

Z denarjem smo prispeli do pojmovne stopnje abstraktnega občega, ki ima pri Heglu ustreznico v civilni družbi, pri Marxu pa v *enostavni blagovni cirkulaciji*. Na tej stopnji imamo pred seboj privatne osebe, ki preko občega ekvivalenta svobodno menjujejo svoja blaga, pri čemer jih vodi zadovoljevanje njihovih potreb. Na tej pojmovni stopnji enostavne blagovne cirkulacije se torej vse dogaja po shemi B – D – B, v kateri je blago prodano zato, da bi bilo kupljeno drugo, tisto, katerega uporabna vrednost zanima kupca. Smoter enostavne blagovne cirkulacije je, kot že rečeno, uporabna vrednost oziroma konsumpcija.

Vendar smo na tem mestu šele pri drugem koraku Marxove izpeljave. Tako kot pri Heglu se bo tudi pri Marxu pojmovno mesto abstraktnega občega izkazalo za pojmovno nezadostno in bo

zahtevalo še en korak naprej do pojmovne stopnje konkretnega občega. Tako kot Hegel bo tudi Marx civilno družbo oziroma enostavno blagovno cirkulacijo razumel kot površino, pojav oziroma videz, ki implicira globlje pogoje možnosti.³² Vendar Marx, kot bomo videli v nadaljevanju, teh pogojev ne bo našel v sferi politike, temveč znotraj ekonomije same. Kategorije civilne družbe, abstraktne osebne svobode, privatne lastnine, pogodbe itd. na ta način ne bodo nastopale kot udejanjenja pravice svobodne volje,³³ temveč v povsem drugem kontekstu – kot predpostavke *kapitalističnega procesa uvrednotevanja*.³⁴

Da bi pokazali, da enostavna blagovna cirkulacija implicira še veliko več od nje same, se moramo vrniti k denarju in prav v njem locirati pojmovno nezadostnost, ki nas bo vodila onstran abstraktne občosti enostavne blagovne cirkulacije. Vendar kaj je narobe z denarjem? Zakaj ni že denar adekvatna podoba vrednosti, če pa smo rekli, da z njim vrednost dobi zahtevan predmetni obstoj? Odgovor je dan že v samem vprašanju – *prav zato, ker nastopa kot nekaj predmetnega*. Problematičnost denarja je dobro vidna, če opazujemo, kaj se dogaja z njim znotraj niza enostavne blagovne cirkulacije. Niz B – D – B pokaže, da se blagovna cirkulacija zaključí z aktom nakupa, v katerem se denar negira, s tem pa se razblini tudi samostojna podoba vrednosti.

V sferi cirkulacije B – D – B je prisotnost denarja le začasna in naključna: ko denar odsluži svoje dejanje posredovanja menjave posameznih blag, se izloči iz cirkulacije. Ker se denar v cirkulaciji ne more obdržati v trajni samostojni podobi vrednosti, pa tudi vsa preostala blaga konstantno izgubljajo svoj trajen in samostojen vrednosti izraz (Furlan, 2017).

³² Glej Marx, *Očrti kritike politične ekonomije*, 151: »Cirkulacija, ki se torej prikazuje kot tisto neposredno dano na površini meščanske družbe, obstaja le, kolikor je nenehno posredovana. Obravnavana sama na sebi, je cirkulacija posredovanje predpostavljenih ekstremov. Toda ta ekstrema ne postavlja. Mora biti torej vendarle tudi sama posredovana, ne le v vsakem od svojih momentov, ampak kot celota posredovanja, kot totalni proces. Njena neposredna bit je zato čisti videz. *Cirkulacija je fenomen nekega proces, ki poteka za njo.*«

³³ Glej Kobe, *Drhal in proletariat*, 26: »Razširjeno branje torej pravi: Hegel, kolikor je dosleden, mora postati marksist. V nasprotju s to zgodbo bomo sami skušali nakazati, zakaj Hegel ne bi sprejel Marxove revolucionarne rešitve, ki implicira odpravo lastnine in civilne družbe. Razlogi so konceptualne narave. Hegel bi bil proti odpravi privatne *lastnine*, ker je lastnina zanj eden od načinov obstoja svobodne volje in s tem pravica in dolžnost. Konkretnije, lastnina je način, kako pride do obstoja svobodna volja v svoji *čisti abstraktnosti*, kot neskončni odnos do sebe, kot oseba.«

³⁴ Glej Marx, *Kapital I*, 67: »Da bi varuhi blag te reči postavili v odnos drugo z drugo, se morajo vesti drug do drugega kot osebe, katerih volja prebiva v teh rečeh, tako da si vsak od njih, ko odsvoji svoje blago, prilasti tuje le z voljo drugega, torej vsak od njih le z obema skupnim dejanjem volje. Zato se morata vzajemno priznavati za zasebna lastnika. To pravno razmerje, katerega forma je pogodba, naj bo legalno razvita ali ne, je razmerje volj, v katerem se zrcali ekonomsko razmerje. Vsebina tega pravnega razmerja ali razmerja volj je dana s samim ekonomskim razmerjem.«

Vrednost v podobi denarja na ta način ne more zagotoviti ustrezne trdne podlage za funkcioniranje blagovne ekonomije, saj vrednost kot denar izginja z vsakim aktom nakupa. Ker se zdi, da je na ta način cirkulacija »sovražnik« denarja, bi lahko pomislili, da je rešitev problema v tem, da denar odtegnemo od cirkulacije in ga kopičimo zunaj nje. Na ta način pridemo do Marxovega *tvorca zaklada*.

S prvim razvojem same blagovne cirkulacije se razvije nujnost in strast, da bi zadržali produkt prve metamorfoze, preobraženo podobo blaga ali njegovo zlato bubo. Blago se ne prodaja zato, da bi se kupilo blago, pač pa zato, da bi blagovno formo nadomestila denarna forma. Iz golega posredovanja izmene snovi postane ta premena forme sama sebi smoter. Otujeni podobi blaga je preprečeno, da bi funkcionirala kot njegova absolutno odsvojljiva podoba ali le izginjajoča denarna forma. Denar s tem okameni v zaklad, prodajalec blaga pa postane tvorec zaklada (Marx, 2012: 103).

Vendar če denar ne vstopa več v odnos z blagovnim svetom, s tem v resnici izgubi ves smisel svojega obstoja. »Dokler je odtegnjen cirkulaciji, je prav tako brez vrednosti, kot če bi bil zakopan v najglobljem rudniškem jašku« (Marx, 1989: 67). Tako stojimo pred novo zagato abstraktne občosti, tokrat v primeru denarja. Če se denar predaja cirkulaciji, ves čas izginja, če pa se cirkulaciji odtegne, okameni v nesmiselno reč.

Če pa se blago v denarju osamosvoji nasproti cirkulaciji, tedaj uporablja le še brezsubstančno občo formo bogastva in postane brezkoristna uporabna vrednost, zlato, srebro, kolikor zopet ne vstopa kot kupno ali plačilno sredstvo v cirkulacijo. Da mora biti osamosvojena menjalna vrednost – absolutna eksistenca menjalne vrednosti – tista, v kateri je menjalna vrednost odtegnjena menjavi, je res protislovno (prav tam, str. 58).

Rešitev tega protislovja nas torej sili naprej v iskanje nove podobe vrednosti, s katero se bo vrednost lahko *predajala* cirkulaciji in se pri tem tudi *ohranjala*. Prav temu pogoju pa bo naposled zadostil pojem *kapitala*.

Neminljivost, h kateri stremi denar tako, da je v negativnem razmerju do cirkulacije (da se ji odteguje), doseže kapital, vtem ko se ohranja ravno s tem, da se predaja cirkulaciji. Kapital kot menjalna vrednost, ki predpostavlja cirkulacijo, ki ji je predpostavljena in ki se v njej ohranja, izmenično privzema oba momenta, ki ju vsebuje enostavna cirkulacija, ne tako, da tako kakor v enostavni cirkulaciji samo prehaja iz ene forme v drugo, ampak da je v vsakem od obeh hkrati odnos do tega, kar je nasprotno (prav tam, str. 75).

c) Konkretno obče kapitala

Da bi se vrednost v cirkulaciji ohranjala, se moramo pomakniti naprej od stopnje abstraktne občosti *enostavne blagovne cirkulacije*, v kateri se celotno gibanje metamorfoze blaga in denarja izteče v konsumpcijo blaga in negacijo vrednosti. Metamorfoza blaga in denarja se zato ne sme končati s členom $D - B$, temveč s členom $B - D$, tako da se vrednost lahko ohranja. Na ta način najprej dobimo novo formulo $D - B - D$.

Krožni tok $B - D - B$ izhaja od ekstreme enega blaga in se zaključi z ekstremom drugega blaga, ki izpade iz cirkulacije in zapade konsumpciji. Njegov končni smoter je konsumpcija, zadovoljitev potreb, skratka uporabna vrednost. Krožni tok $D - B - D$ nasprotno izhaja od ekstreme denarja in se nazadnje vrne k istemu ekstremu. Njegov gonilni motiv in določujoči smoter je torej sama menjalna vrednost (Marx, 2012: 123).

Vendar takoj naletimo na težavo. Očitno je niz $D - B - D$ povsem nesmiseln. Sicer se v njem res zgodita nakup in prodaja blaga, vendar je rezultat popolnoma isti, kot če bi neko vsoto denarja zamenjali za enako vsoto denarja.

Vidimo, da se niz začne in konča z denarjem, torej s kvalitativno povsem identičnim elementom. Da bi torej prišli do ustrezne podobe vrednosti, moramo rešitev iskati na strani kvantitete. Povedano drugače, formula $D - B - D$ ima smisel le, če je drugi »D« kvantitativno večji od prvega. Na ta način dobimo naslednji niz: $D - B - D'$.³⁵

Proces $D - B - D$ zato svoje vsebine ne dolguje kvalitativni razliki med svojima ekstremoma, saj sta oba denar, temveč le kvantitativni različnosti med njima. Nazadnje je iz cirkulacije odtegnjeno več denarja, kakor ga je bilo na začetku vrženo vanjo. Bombaž, kupljen za 100 funtov šterlingov, je na primer spet prodan za $100 + 10$ funtov šterlingov oziroma 110 funtov šterlingov. Popolna forma tega procesa je zato $D - B - D'$, kjer je $D' = D + \Delta D$, tj. prvotno založeni vsoti denarja plus inkrement. Ta inkrement ali presežek nad prvotno vrednostjo imenujem – presežna vrednost (surplus value). Prvotno založena vrednost se torej ne samo obdrži v cirkulaciji, ampak v njej

³⁵ Glej tudi Heinrich, *Kritika politične ekonomije*, 82: »Če naj bo denar dejansko samostojen in trajen izraz vrednosti, potem ne sme eksistirati ločeno od cirkulacije, temveč mora vstopiti vanjo – vendar ne da bi pri tem vrednost izgubila svojo samostojnost in trajnost, kar bi se zgodilo pri enostavnem dejanju nakupa $D - B$, ki bi mu sledila konsumpcija blaga B. Samostojnost in trajnost vrednosti je zagotovljena le, kadar denar izvrši gibanje $D - B - D$. Vendar to gibanje – kupiti kako blago za določeno vsoto denarja, da bi ga za enako vsoto denarja nato spet prodali – ne prinese nobene koristi. Korist prinese šele gibanje $D - B - D'$, pri čemer je D' večji od D . V tem gibanju (Marx ga poimenuje 'obča formula kapitala') vrednost obdrži svojo samostojno podobo, poleg tega pa se poveča in s tem tudi dejansko postane smoter celotnega procesa. *Samostojna podoba vrednosti šele v kapitalu dobi adekvaten in primeren izraz, ali če formuliramo drugače: trajna in celotno ekonomijo obsegajoča eksistenca vrednosti je možna le, če vrednost izpelje gibanje kapitala $D - B - D'$.*« (v kurzivo postavil A. Z.)

spremeni svojo vrednostno velikost, doda presežno vrednost ali se uvrednoti. In to gibanje jo preobrazi v kapital (prav tam, str. 124).³⁶

Vendar, *od kod presežna vrednost?* Blagovna menjava je vendar utemeljena na zakonu, ki zapoveduje, da se menjujejo le ekvivalenti! Sicer je v posameznem primeru povsem možno, da posestnik denarja spretno ogoljufa posestnika blaga ali obratno, vendar na ta način ni producirana nobena *nova* vrednost – gre samo za drugačno razporeditev. Z vidika celotne družbe se takšne posamezne goljufije medsebojno izravnavajo, tako da je tudi po tej plati presežno vrednost nemogoče pojasniti na podlagi goljufije.³⁷

Preobrazbo denarja v kapital je treba razložiti na podlagi zakonov, ki so imanentni blagovni menjavi, tako da za izhodišče velja menjava ekvivalentov. Naš posestnik denarja, ki obstaja šele kot kapitalistova gosonca, mora blaga kupiti po njihovi vrednosti, prodati po njihovi vrednosti in kljub temu na koncu potegniti iz procesa več vrednosti, kakor je vrgel vanj. Njegovo razvitje v metulja mora potekati v sferi cirkulacije in ne sme potekati v njej. To sta pogoja problema. Hic Rhodus, hic salta! (prav tam, str. 136–137)

Obe dvojici formule, nakup in prodaja, morata torej menjavati ekvivalente. Zares se zdi, da na podlagi predpostavke menjave ekvivalentov kaj takega kot presežna vrednost enostavno ne more obstajati – in res, večina ekonomistov pojma presežne vrednosti dejansko ne pozna. Kako Marx reši še eno zagato, ki se zdi nerešljiva? Edina možnost za nastanek presežne vrednosti je v prostoru med »D« in »D'«, torej na mestu blaga. To pomeni, da bi moralo obstajati blago, *katerega uporabna vrednost je ustvarjanje vrednosti*. In Marx takšno blago tudi najde. To blago je *delovna sila*.

³⁶ Glej tudi Marx, *Očrti kritike politične ekonomije*, 162–163: »Edina koristnost, ki jo sploh lahko ima kak predmet za kapital, je lahko samo, da ga ohranja in množi. Že pri denarju smo videli, kako vrednost, osamosvojena kot taka – ali obča forma bogastva – ni zmožna drugega gibanja kot kvantitativnega; da se množi. [...] Za vrednost, ki vztraja pri sebi kot vrednosti, množenje že zaradi tega sovpada s samoohranjanjem, ohranja pa se pač samo s tem, da nenehno žene čez svojo kvantitativno pregrado, ki je v protislovju z njeno formno določitvijo, njeno notranjo občostjo. Obogatitev je tako samosmoter. Dejavnost kapitala, ki določa njegov smoter, je lahko le dejavnost obogatitve, tj. povečevanja, množenja samega sebe. [...] Zadržan kot bogastvo, kot obča forma bogastva, kot vrednost, ki velja za vrednost, je torej njegov nenehni gon, da napreduje čez svojo kvantitativno pregrado: neskončen proces. Njegova lastna živost je izključno v tem: kot od uporabne vrednosti razlikujoča se, za sebe veljavna menjalna vrednost, se ohranja le tako, da se nenehno pomnogoterja.«

³⁷ Glej Heinrich, *Kritika politične ekonomije*, 87: »V cirkulaciji bi bilo uvrednotenje možno le tedaj, če bi bilo blago B kupljeno pod svojo vrednostjo ali prodano nad njo. V tem primeru se založena vsota vrednosti sicer lahko poveča, vendar dobičku enega kapitalista na drugi strani stoji nasprotno enako velika izguba drugega kapitalista. Gledano s stališča celotne družbe se vsota vrednosti ne bi spremenila, le drugače bi bila razdeljena, tako kot v primeru navadnega ropa.«

Da bi iz porabe kakega blaga potegnil vrednost, bi moral imeti naš posestnik denarja takšno srečo, da bi v sferi cirkulacije, na trgu, odkril blago, katerega uporabna vrednost bi sama imela to posebno kvaliteto, da je vir vrednosti, torej blago, katerega dejanska poraba bi bila sama upredmetenje dela, torej ustvarjanje vrednosti. In posestnik denarja na trgu najde takšno specifično blago – delovno zmožnost ali delovno silo (prav tam, str. 137).

Delovna sila je torej blago, katere uporabna vrednost je ustvarjanje vrednosti. Toda še vedno nismo pojasnili, kje v uporabni vrednosti delovne sile tiči presežna vrednost. Da bi to pokazali, moramo razločevati dve vrednosti, ki sta povezani z delovno silo. Najprej se moramo spomniti, da vrednost nekega blaga določa kvantum za njegovo produkcijo potrošenega abstraktnega dela. Tako je tudi vrednost delovne sile določena na enak način, le posredno – vprašati se moramo, koliko abstraktnega dela je potrebnega, da se producirajo blaga, ki reproducirajo delovno silo. Tu imamo v mislih hrano, pijačo, obleke, stanovanje itd., skratka vsa blaga, ki omogočijo, da je uporabna vrednost delovne sile tudi dejansko na voljo oziroma, povedano preprosteje, da je delavec sposoben delati tudi naslednji dan. Vrednost teh blag naposled ustreza delavčevi *mezdi*.

Poleg tega pa imamo opravka tudi z vrednostjo, ki je rezultat dejanske aplikacije delovne sile. Kar je tu bistveno, je dejstvo, da ta na novo ustvarjena vrednost ni enaka vrednosti, porabljeni za reprodukcijo delovne sile. In prav zato ker gre za dve različni vrednosti, ki se vežeta na delovno silo, je možno, da pridemo do iskane presežne vrednosti. Ta namreč nastane natanko v razliki obeh vrednosti – s tem, da je nova vrednost, ki jo producira aplikacija delovne sile, *večja* od vrednosti, ki je potrebna za njeno reprodukcijo. Tej razliki odgovarja Marxov pojem *izkoriščanja*.

Odločilna pa je bila specifična uporabna vrednost tega blaga, da je vir vrednosti in večje vrednosti, kakor jo ima samo. To je specifična usluga, ki jo od njega pričakuje kapitalist (prav tam, str. 161).

Dalje se moramo vprašati, *kje* se udejanja uporabna vrednost delovne sile? Odgovor je očiten: v sferi produkcije. In prav tu, kamor nihče ne gleda, bo prišlo do čarovnije, ki poganja kapitalistični produkcijski način.³⁸ Kapital bo z nujnim vstopom v sfero produkcije v pojmovnem smislu dosegel stopnjo konkretnega občega, saj bo s tem vzpostavil notranji odnos

³⁸ Glej Marx, *Kapital I*, 144: »To hrupno, na površini bivajočo in vsem očem dostopno sfero torej zapustimo skupaj s posestnikom denarja in posestnikom delovne sile ter jima sledimo na skrito mesto produkcije, kjer lahko na pragu preberemo: No admittance except on business. [...] Tu se bo pokazalo, kako producira kapital in tudi, kako se producira njega samega, kapital. Skrivnost, kako se dela surplus, se mora nazadnje razkriti.«

s svojim posebnim, blagom – prav *skozi* trošenje blaga delovne sile, *skozi* produkcijska sredstva, torej *skozi* produkcijo in končno prodajo sproduciranega blaga si bo kapital zagotovil bistvene momente svojega gibanja.

Tako moramo formulo $D - B - D'$ precizirati. Na mestu vmesnega člena se namreč zgodi produkcijski proces. Poleg blaga delovne sile (Ds) moramo znotraj produkcije upoštevati tudi produkcijska sredstva (Ps), brez katerih se uporabna vrednost delovne sile sploh ne bi mogla realizirati. Kapitalist torej na trgu najde in najame nosilce delovne sile, delavke in delavce ter kupi produkcijska sredstva. V naslednjem koraku se nato začne produkcija v pravem pomenu besede (P), ki ima za rezultat nov produkt, novo blago (B'). To novo blago se naposled spet proda na trgu. Trg mora priznati in dokončno udejanjiti v produkcijskem procesu na novo ustvarjeno vrednost, ki je naposled tudi presežna vrednost (D'). Nova formula se torej glasi:

$$\begin{array}{c}
 \text{Ps} \\
 / \\
 D - B \dots P \dots B' - D' \text{ }^{39} \\
 \backslash \\
 \text{Ds}
 \end{array}$$

Pred seboj imamo *kapitalistični proces uvrednotevanja*. Prispeli smo do točke, kjer se je smoter ekonomije obrnil od uporabne vrednosti k reprodukciji vrednosti same. Vidimo, da blaga očitno niso več producirana zato, da bi na koncu zadovoljila neko človeško potrebo, temveč je produkcija blaga postavljena od vrednosti same kot sredstvo njenega lastnega samopovečevanja. Enako velja za sfero cirkulacije, v kateri se presežna vrednost dokončno realizira, ter posledično tudi za sfero konsumpcije, ki s tem postane »produktivna konsumpcija«. ⁴⁰ Adekvatno podobo vrednosti tako dobimo šele takrat, ko so produkcija, cirkulacija, konsumpcija, s tem pa tudi blago, denar, pogodba, privatna lastnina, osebna svoboda, itd. le abstraktni momenti v gibanju, katerega subjekt je povečujoča se vrednost. Prav ta podoba vrednosti *kot subjekta* je hkrati podoba vrednosti kot kapitala. Na ta način dobimo

³⁹ Prevezemamo po Heinrich, *Kritika politične ekonomije*, 138.

⁴⁰ Glej Marx, *Pratekst*, 76: »V svojem nasprotju, v tem, da postaja uporabna vrednost, in v procesu uporabne vrednosti, v konsumpciji, se mora hkrati ohranjati in naraščati kot menjalna vrednost, konsumpcijo same uporabne vrednosti – njeno aktivno negacijo in hkrati pozicijo – mora torej preobraziti v reprodukcijo same menjalne vrednosti.«

strukturo samonanašanja, ki pa ni, kot pri Heglu, samonanašanje človeške skupnosti. Natanko zato Marx kapital imenuje *avtomatičen subjekt*.

Samostojne forme, denarne forme, ki jih vrednost blag privzema v enostavni cirkulaciji, le posredujejo menjavo blag in izginejo v končnem rezultatu gibanja. V cirkulaciji $D - B - D$ pa oba, blago in denar, funkcionirata le kot različna eksistenčna načina same vrednosti denar kot njen obči, blago pa kot posebni, tako rekoč le preoblečeni eksistenčni način. Vrednost nenehno prehaja iz ene forme v drugo, ne da bi se v tem gibanju izgubila, in se tako preobrazi v avtomatičen subjekt. Če fiksiramo posebni pojavnimi formi, ki ju uvrednotujoča se vrednost izmenoma privzema v krožnem toku svojega življenja, dobimo razlago: kapital je denar, kapital je blago. Dejansko pa vrednost tu postane subjekt procesa, v katerem ob stalni premeni forme denarja in blaga spreminja svojo velikost, se kot presežna vrednost odbija od same sebe kot prvotne vrednosti, se sama uvrednoti. Kajti gibanje, v katerem dodaja presežno vrednost, je njeno lastno gibanje, tj. njeno uvrednotenje je samouvrednotenje. Dobila je kulturno kvaliteto, da poraja vrednost, ker je vrednost, kot žive mladiče ali vsaj nese zlata jajca (prav tam, str. 127).⁴¹

Če spnemo naš predhodni rezultat, da je vrednost nujen pogoj blagovne ekonomije in naš novi rezultat, da vrednost doseže svojo adekvatno podobo šele v podobi kapitala, potem lahko iz teh dveh premis sklenemo, da *blagovna ekonomija nujno implicira kapital*. Na tej točki lahko zato našo kritiko Hegla še naknadno preciziramo. Osrednji problem Heglove zastavitve v *Orisu* je tako predvsem v tem, da načeloma sprejme stopnjo enostavne blagovne cirkulacije (sfera civilne družbe), ne vidi pa, da *enostavna blagovna cirkulacija vedno že implicira tudi kapital*. Na ta način vidimo, da iz Heglove civilne družbe v resnici izide neka nova sila, nek nov subjekt, na katerega Hegel ni računal.

d) Kapital kot nečloveški subjekt

Videli smo, na kakšen način je kapital dobil avtonomijo v razmerju do sfere produkcije, cirkulacije in konsumpcije, zdaj pa moramo podrobneje določiti, na kakšen način je kapital subjekt, avtonomen v razmerju do človeškega.

⁴¹ Glej tudi Žižek, *Less than nothing*, 250: »[...] '[A]vtomatični subjekt', oksimoron, ki združuje živečo subjektivnost in mrtvi avtomatizem. To je tisto, kar je kapital: subjekt, a avtomatični, ne živi – in, spet, ali lahko Hegel misli to 'monstruozno mešanico', proces subjektivnega samonanašanja in retroaktivnega postavljanja predpostavk, ki se, bi lahko rekli, ujame v substancialno 'slabo neskončnost', subjekt, ki sam postane odtujena substanca?«

Marx avtonomijo kapitala v tem smislu sicer že anticipira, vendar se vseeno nikdar ne more zares odločiti, ali gre pri tem za realno avtonomijo ali zgolj za fetišistično iluzijo (Krašovec, 2017b: 753). Tako je tudi v naslednjem odlomku avtonomija kapitala v razmerju do človeka sicer priznana, vendar jo Marx še vedno misli kot odtujeno *človeško* moč.

Tako raste moč kapitala, v kapitalistu poosebljena osamosvojitve družbenih produkcijskih pogojev v odnosu do pravih producentov. Kapital se kaže čedalje bolj kot družbena moč, katere funkcionar je kapitalist in ki nima več nobenega možnega odnosa do tistega, kar lahko ustvari delo posameznega individuuma. Je pa to odtujena, osamosvojena družbena moč, ki se kot stvar in kot kapitalistova moč zaradi te stvari upira družbi (Marx, 1973: 297–298).

Marx v tem smislu ne preseka heglovskega korelacionističnega kroga človeškega samonanašanja, posledično pa se mu kapitalizem izriše kot »sprevrnjen svet«, v katerem se človeške sile zoperstavljajo človeku. Sam bi rad presegel Marxovo ambivalentnost in poskusil utemeljiti *realno avtonomijo* (RA) kapitala v razmerju do človeškega, med drugim pa pokazati tudi, da so kritike kapitalizma kot »sprevrnjenega sveta« moralizmi brez teoretske osnove. Moj cilj je naposled ta, da bi se kapital izkazal ne za alienirano človeško, temveč za *aliensko* silo.

Avtonomija je v RA zato, ker gre za logiko, ki je nečloveška, neodvisna od človeških intenc in/ali potreb, medtem ko je realna v RA zato, ker gre za dejansko avtonomijo, ne fetišistično iluzijo, ne za pripisovanje mističnih notranjih lastnosti rečem (npr. denarju ali strojem), temveč za opis delovanja kapitala kot razmerja (Krašovec, 2017b: 759–760).

Na začetku moram poudariti, da kapital kot nečloveška sila seveda ni padel z neba. Pogoji za vznik kapitala so se oblikovali *politično*, torej s strani človeške družbe. To nasilno obdobje Marx (2012: 585–623) opisuje v poglavju o *prvotni akumulaciji*. Vseeno pa je človeška politika upravljala kapitalizem le v njegovi »porodni dobi«. Njegova zgodovinska posebnost je namreč prav v *ločitvi* ekonomije od politike v poznem 18. in 19. stoletju, konkretno v podobi uničenja sistema ekonomskih privilegijev ter z uveljavitvijo principa konkurence (Krašovec, 2017b: 758). Takšna »depolitizacija« ekonomske sfere omogoči razvoj blagovne ekonomije, ki naposled pripelje do obrata ekonomskega smotra, ki smo ga obravnavali zgoraj.

Prav ta obrat smotra od uporabne vrednosti k (menjalni) vrednosti sami pa hkrati predstavlja osrednjo točko avtonomizacije kapitala v razmerju do človeškega. Če je bil pri Heglu smoter

ekonomije zadovoljevanje človeških potreb in je bila ekonomija na ta način »v službi« človeka, pa se v razmerah posplošene blagovne menjave ekonomski smoter osamosvoji od človeka in se ujame v neskončno zanko lastnega samonanašanja, pri čemer človek nastopa kot podrejen element njegovega gibanja, kot sredstvo njegove reprodukcije.

V tem je torej veliki rez, ki ga izvede kapitalizem: prvič v zgodovini se je uveljavil produkcijski način, ki v sam princip svojega delovanja postavi prekinitve vezi med proizvodnjo in človeškimi potrebami, in ki proizvaja toliko bolje, čim več in čim učinkoviteje zanemarija zadovoljevanje najosnovnejših potreb čim večjega števila ljudi – kar pa je neizogibno in nujno, ko postane eden izmed pogojev delovanja tega produkcijskega načina prav abstrakcija od razsežnosti bitja potrebe, ki je lastna ljudem kot živim bitjem (Fischbach, 2012: 295).⁴²

Kljub temu je še vedno moč misliti, da delovanje kapitala sicer res ni v prid večine ljudi, da pa vseeno vladajoči razred bogati na njegov račun, in da je kapitalizem na ta način preprosto le še ena (zelo nepravilna) družbena formacija. Predvsem na levi je še vedno prisotna predstava o kapitalizmu kot »razrednem gospostvu« oziroma »vladanju vladajočega razreda«. Takšna predstava je zgrešena, saj je zgodovinska posebnost kapitalizma prav *konec politične vladavine*. Kapitalizem v resnici pomeni konec zgodovine razrednih bojev ljudi in vznik kapitala kot nečloveške sile, ki se zoperstavi človeškemu v celoti.⁴³ Čeprav je res, da imajo kapitalisti od kapitalizma gotovo neko materialno korist, pa nas to ne sme zavesti, da bi na podlagi tega sklepali, da zato tudi *vodijo* kapitalizem. Delovanje kapitala je v resnici neodvisno od volje kapitalistov. Ti so le njegove *značajske maske* (Marx, 2012: 68), njegovi agenti, kapital, »obdarjen z voljo in zavestjo« (prav tam, str. 490).⁴⁴ Natanko v tem je ves smisel Marxovega *avtomatičnega subjekta*.

⁴² Glej tudi Žižek, *Pošast še straši!*, 42–43: »[U]soda celega sloja prebivalstva in včasih celih držav je lahko v rokah 'solipsističnega' spekulativnega plesa Kapitala, ki svoj cilj profitabilnosti zasleduje z blaženo ravnodušnostjo do učinkov lastnega gibanja na družbeno realnost. V tem se nahaja temeljno sistemsko nasilje kapitalizma, ki je mnogo bolj *unheimlich* [...] od neposrednega predkapitalističnega družbeno-ideološkega nasilja: tega nasilja ni več mogoče pripisati konkretnim posameznikom in njihovim 'zlim' nameram, temveč je povsem 'objektivno', sistemsko, anonimno.«

⁴³ Podobno široko delitev med človeštvom in kapitalom je načrtoval že Camatte. Glej *The Wandering of Humanity*, 5: »Človeštvo je tisto, ki je izkoriščano. Bolj kot kadarkoli prej postane izraz 'izkoriščanje človeka po človeku' odbijajoč.« Vseeno tudi Camatte, podobno kot Fischbach, ne more misliti možnosti, po kateri kapital operira *mimo* človeškega. Tako je napredek kapitala pri Camatteju paralelen »udomačitvi« človeka, ki pomeni popolno »posrkanje« v kolesje kapitala.

⁴⁴ Glej tudi Land, *Stalitev*, 421: »Razred s kapitalskimi dohodki se okorišča z blagovno dinamiko, toda le tako, da se podreja aksiomatični nevtralni maksimizaciji profita, kar olajšuje dehumanizacijo bogastva in potiskanje neproduktivne potrošnje na stranski tir.«

Če kapitalist le izvaja logiko kapitala, potem »subjekt« tudi ni on, temveč kapital, uvrednotujoča se vrednost. Marx s tem v zvezi govori o kapitalu kot »avtomatičnem subjektu«, kar pojasnjuje protislovnost – po eni strani je kapital avtomat, nekaj neživega, po drugi strani pa kot »subjekt« določa cel proces (Heinrich, 2013: 86).

Da kapitalisti v resnici niso tisti, ki vodijo kapitalizem, nazorno kaže dejstvo, da se morajo podrežati smotru kapitala, torej neskončnemu večanju vrednosti. Imperativ neskončnega večanja vrednosti za posameznega kapitalista pomeni, da mora presežno vrednost *ponovno investirati* nazaj v produkcijski proces, saj je samo na ta način možno, da se vrednost še naprej povečuje. Prav ta reinvesticija profita v produkcijo je še ena bistvena zgodovinska specifika kapitalizma in predstavlja drugo plat obrata ekonomskega smotra od uporabne vrednosti k ekonomskemu samonanašanju. V konkretnem smislu so pri tem bistveni *prisilni zakoni konkurence*, ki posamezne kapitaliste prisilijo v spoštovanje kapitalističnega smotra neskončnega večanja vrednosti.⁴⁵

Kapitalista je vredno upoštevati le kot posebljenje kapitala. Kot tak si s tvorcem zaklada deli gon po absolutnem bogatenju. Toda tisto, kar se pri tvorcu zaklada kaže kot individualna manija, je pri kapitalistu učinek družbenega mehanizma, v katerem je on sam le eno od gonilnih koles. Poleg tega zaradi razvoja kapitalistične produkcije nenehno povečevanje kapitala, vloženega v industrijsko podjetje, postane nujnost, in konkurenca vsakemu individualnemu kapitalistu vsili imanentne zakone kapitalističnega produkcijskega načina kot zunanje prisilne zakone. Prisili ga, da svoj kapital nenehno širi, zato da bi ga ohranil, širi pa ga lahko samo s progresivno akumulacijo (Marx, 2012: 490).

Posamezen kapitalist se namreč na trgu znajde skupaj z drugimi ekonomskimi akterji, ki si na koncu dneva tako kot on želijo realizirati presežno vrednost. Da bi si zagotovil konkurenčno prednost, kapitalist svoje presežne vrednosti ne sme konzimirati, temveč jo mora reinvestirati v produkcijski proces. Če tega ne naredi, tvega, da bodo kupci na trgu izbrali blago njegovega konkurenta, na ta način pa ne bo realiziral presežne vrednosti, njegovo podjetje bo zašlo v težave in morda celo propadlo. Kapitalist v resnici nima izbire – če hoče ali ne mora vedno znova uresničevati smoter kapitala.

⁴⁵ Glej tudi Heinrich, *Kritika politične ekonomije*, 109–110: »Konkurenca torej kapitaliste prisili, da sodelujejo v povečevanju produktivne sile, ki ga nekdo začne, tudi če sami individualno niso zainteresirani za vedno višje uvrednotenje kapitala. *Imanentni zakoni kapitala*, kot sta težnja k podaljšanju delovnega dne in k razvijanju produktivne sile, so neodvisni od volje posameznih kapitalistov. Nasproti njim se uveljavljajo kot *prisilni zakoni konkurence*. Ker to prisilo pozna vsak kapitalist, običajno ne čaka, da mu jo naložijo konkurenti, temveč poskuša biti prvi, ki bo povečal produktivno silo, tako da bo imel vsaj nekaj ekstra presežne vrednosti, namesto da bi vselej le omejeval izgube. Rezultat tega je, da vsak kapitalist na vse druge kapitaliste izvaja pritisk, tako kot je sam pod njihovim pritiskom. In to vsi počnejo, ko sledijo slepi 'sili stvari'. Naj bo kapitalist kot oseba še tako skromen – če hoče ostati kapitalist, se ne more odtegniti lovu na vedno večji dobiček.«

Akumulirajte, akumulirajte! To so Mojzes in preroki! [...] Torej varčujte, varčujte, tj. preobražajte karseda velik del presežne vrednosti ali presežnega produkta nazaj v kapital! Akumulacija zaradi akumulacije, produkcija zaradi produkcije, v tej formuli je klasična ekonomija izrazila zgodovinsko poklicanost buržoaznega obdobja. Niti za hip se ni slepila o porodnih bolečinah bogastva, toda kaj koristi stokanje o zgodovinski nujnosti? Če proletarec klasični ekonomiji velja le za stroj za produkcijo presežne vrednosti, ji pa tudi kapitalist velja le za stroj za preobražanje te presežne vrednosti v presežni kapital (prav tam, str. 492).

Vidimo, da je kapital indiferenten tako do človeških potreb kot tudi do človeških intenc, kar že nakazuje njegovo avtonomnost v razmerju do človeškega. Kapital je tako nečloveški subjekt v smislu, da se pripadniki obeh razredov, torej delavci *in* kapitalisti, znajdejo *znotraj* njegovega gibanja kot njegovi momenti, kot sredstva njegove reprodukcije – delavci kot vir presežne vrednosti, kapitalisti kot njegovi agenti. Na ta način smo s kapitalom prišli do nekega povsem drugačnega subjekta kot v primeru Heglove države. Heglova država je bila ime za subjekt, na točki katerega postane dejanska absolutna svoboda človeštva, s kapitalom pa imamo pred seboj subjekt, katerega le moment je človeški.

Vendar je kapital nečloveški tudi v nekem globljem smislu. Njegovo konkretno obče namreč ne pomeni hkratne konkretizacije človeškega posameznika – situacija ni vzajemna kot v primeru Heglove države, ko je dejanskost države nujno implicirala vključitev posameznika v njeno obče. Heglova država je na ta način posamezniku ponudila možnost politične eksistence, torej sodelovanje pri njeni konstituciji. Pri kapitalu pa ni tako, saj kapital ni politični, temveč ekonomski subjekt. Kapital pojmovne stopnje konkretnega občega ne doseže z nanašanjem na posameznikovo političnost, temveč z nanašanjem na posameznika kot *abstraktno, razpredmeteno subjektivnost delovne sile*. Pri tem je bistveno to, da v pojmu delovne sile kot delovne zmožnosti v resnici ni nič (nujno) človeškega. Človek je le *nosilec* delovne sile, tako da je kapital vezan na človeka le na ta *posreden* način. Tako kot Kant pusti odprto možnost za obstoj drugih vrst končnih umnih bitij, moramo zato tudi mi pustiti odprto možnost za obstoj drugih nosilcev delovne sile. V nadaljevanju bomo videli, da natanko v tej razliki med človekom in delovno silo tiči možnost za *popolno* avtonomizacijo kapitala v razmerju do človeškega.

III. LAND

S kapitalom smo torej prišli do nekega novega subjekta, ki ga pri Heglu nismo srečali. Moja teza se pri tem glasi, da je Hegel prav zato, ker človeku ni nastopala nasproti nobena zunanja, nečloveška sila, lahko izpeljal državo kot samodoločanje človeške skupnosti. Zdaj, ko takšno silo imamo, je v tem novem kontekstu potrebno na novo premisliti sam pojem države oziroma politike. Politika v kapitalizmu očitno ne more več pomeniti zgolj samodoločanja človeške skupnosti. V tem novem kontekstu človek namreč nima več opravka samo s samim sabo, temveč tudi z zunanostjo, ki jo predstavlja kapital. V tem poglavju bom z navezavo na Nicka Landa, enega vidnejših predstavnikov novejših filozofskih smeri spekulativnega realizma in akcelerationizma, poskušal skleniti lok iz uvoda in naposled utemeljiti mojo uvodno tezo, da je v razmerah kapitalizma politika kot taka človeška reakcija na kapital kot nečloveški subjekt. Na ta način bom skušal pojasniti, zakaj Land politiko pojmuje kot *človeški varnostni sistem* (Land, 2016: 419, 423).

a) Pospeševanje

Da bi razumeli, kako Land pride do pojmovanja politike kot človeškega varnostnega sistema, si moramo najprej ogledati enega osrednjih konceptov akcelerationizma. Gre za koncept *pospeševanja* (angl. *acceleration*). Koncept lahko razumemo v navezavi na občo formulo kapitala. Pri tem doslej še nismo poudarili, da brezmejno in neskončno gibanje kapitala implicira, da je »D'«, končni člen obče formule kapitala, v resnici hkrati tudi začetni člen novega gibanja, ki spet stremi po novem povečanju vrednosti, tokrat na višji stopnji, kjer je novi »D'« večji od prvega, torej »D''«. Na ta način še enkrat pridemo do strukture samonanašanja kapitala, vendar tokrat s poudarkom na eksponentnem karakterju tega gibanja. Kapital ima tako obliko samonanašanja v formi *pozitivne povratne zanke* in prav to formo opisuje koncept pospeševanja.⁴⁶

⁴⁶ Marx v tem kontekstu govori o formi spirale. Glej Marx, *Kapital I*, 484: »Krožni tok enostavne reprodukcije se spremeni in se, rečeno s Sismondijevim izrazom, preobrazi v spiralo.«

Glej tudi Marx, *Očrti kritike politične ekonomije*, 160: »Menjalna vrednost, postavljena kot enotnost blaga in denarja, je *kapital*, in to postavljanje samo se prikazuje kot cirkulacija kapitala. (Ki pa je spirala, krivulja, ki se širi, ne pa enostaven krog.)«

Videli smo, da je takšno samonanašanje kapitala, v katerem kapital veča samega sebe, možno le s hkratnim večanjem produktivnosti produkcijskega procesa. Produkcijski proces se mora zato vedno znova izumljati. Povedano drugače, gibanje kapitala je hkrati tudi *revolucioniranje* produkcijskega procesa. V tem smislu je kapital, morda nepričakovano, tudi *revolucionarni* subjekt. Tako Marx v še enem izredno ambivalentnem odlomku iz *Očrtov* dejansko le stežka ločuje med kapitalizmom in svojo vizijo komunizma, pri čemer, kakor opozarja Camatte (1973: 27), sploh ne omenja proletariata.

Tu se prikazuje univerzalna tendenca kapitala, ki ga ločuje od vseh prejšnjih produkcijskih stopenj. Čeprav je ravno po svoji naravi sam omejen, stremi k univerzalnemu razvoju produktivnih sil in postane tako predpostavka za nov produkcijski način, ki ne temelji na razvoju produkcijskih sil, usmerjenih k reprodukciji ali kvečjemu razširitvi nekega določenega stanja, ampak kjer je svobodni, neovirani, progresivni in univerzalni razvoj produktivnih sil sam predpostavka družbe in zato njene reprodukcije; kjer je edina predpostavka prehajanje čez izhodišče. [...] Kapital postavlja kot predpostavko svoje reprodukcije *produkcijo bogastva samega* in zato univerzalni razvoj produktivnih sil – nenehni prevrat svojih danih predpostavk. Vrednost ne izključuje nobene uporabne vrednosti; kot absolutni pogoj torej ne vključuje nobene posebne vrste konsumpcije etc., občevanja etc.; prav tako se ji vsaka stopnja razvoja družbenih produktivnih sil, občevanja, vednosti etc. prikazuje le kot pregrada, ki si jo prizadeva premagati (Marx, 1985: 374–376).

Pospeševanje tako hkrati označuje tudi dimenzijo kapitala, v kateri le-ta sili produkcijski proces v vedno novo izumljanje. Gibanje kapitala kot pospeševanje na ta način stalno drobi vsako stalnost, trdnost, gotovost, s čimer pridemo do še ene zelo oprijemljive razlike med Heglovim in Marxovim svetom. Heglova civilna družba je sicer res bila opredeljena kot sfera ekscesivnega, vendar je država naposled to stanje obrzdala, poskrbela, da se spet uveljavi nravnost, z njo pa tudi stalnost, trdnost in gotovost. Z nastopom kapitalizma takšno obrzdanje ni več možno, saj se mimo države vzpostavi kapital kot subjekt, katerega pogoj je, prav nasprotno, stalno pretresanje vseh produkcijskih razmerij (Marx in Engels, 2009: 98).⁴⁷

⁴⁷ Glej Marx in Engels, *Komunistični manifest*, 98–99: »Buržoazija ne more eksistirati, ne da bi nenehno revolucionirala produkcijske instrumente, torej produkcijska razmerja, torej vsa družbena razmerja. Nasprotno pa je bila ohranitev starega produkcijskega načina nespremenjenega prvi eksistenčni pogoj vseh prejšnjih industrijskih razredov. Nenehni prevrat v produkciji, nepretrgano pretresanje vseh družbenih razmer, večna negotovost in gibanje ločijo buržoazno epoko od vseh prejšnjih. Vsa čvrsta zarjavela razmerja s spremstvom častitljivih predstav in nazorov vred se razvežejo, vsa na novo stvorjena zastarevajo, preden morejo zakosteneti. Vse trdno in stalno se razblinja, vse sveto je oskrunjeno, in ljudje so naposled prisiljeni, da si s treznimi očmi ogledajo svoj življenjski položaj in medsebojne odnose.«

b) Politika kot reakcija na pospeševanje

Praden bomo lahko razumeli Landovo pojmovanje politike kot človeškega varnostnega sistema, pa si moramo podrobneje ogledati načine, kako je možno povečati produktivnost produkcijskega procesa. V splošnem sta možna dva načina: prvi je povečanje produktivnosti produkcijskih sredstev, drugi pa povečanje produktivnosti delovne sile. Prva taktika se manifestira v izumljanju nove in nove tehnologije, ki rezultira v eksponentnem tehnološkem napredku, druga taktika pa mora večjo produktivnost najti v samem nosilcu delovne sile in se naposled kaže npr. v »fleksibilizaciji« delovne sile.

Vendar med obema taktikama obstaja pomembna razlika, ki tiči v dejstvu, da ima povečevanje produktivnosti na strani delovne sile povsem biološke meje, na katere mora pospeševanje kapitala na neki točki nujno naleteti. Povedano grobo, povečevanje produktivnosti delovne sile se ne more povečevati v neskončnost, saj mora delavec tako kot v 19. tudi v 21. stoletju še vedno vsaj spati, jesti in se oblačiti.⁴⁸

[L]judje niso idealna delovna sila za kapital [...] zaradi čisto bioloških dejavnikov: poleg staranja, omejene vzdržljivosti in dolgotrajnega procesa učenja in usposabljanja vsakega posameznega človeškega osebk je s perspektive kapitala problem tudi človeška nezmožnost samospreminjanja in samoprilagajanja na biološki ravni. [...] Čeprav je človeška roka izjemno prožna in zmožna delati kar koli, je največja omejitev človeške delovne sile s perspektive kapitala nezmožnost pospešitve in usmerjanja lastne biološke evolucije. Biološka evolucija je v primerjavi s tehnološko izjemno počasna. [...] Medtem ko so stroji povsem prilagojeni neskončnemu povečevanju produktivnosti in samoizboljševanju, sama biološka struktura človeka v razmerju do tehnološke civilizacije kapitala vedno bolj deluje kot ovira. Človeška bitja ne prenesejo vročine, hrupa in strupov tehnologije, doživljajo jih kot grožnjo in onesnaženje, zato poskušajo omejiti in zavirati razvoj tehnologije in industrije (Krašovec, 2017b: 771–772).

Na ta način v primeru človeške delovne sile pride do neskladja med zahtevo kapitala po neskončnem povečevanju produktivnosti in biološkimi omejitvami človeških nosilcev delovne sile. Povedano drugače, človeška delovna sila ni na ravni pojma kapitalističnega pospeševanja

⁴⁸ Glej Marx, *Kapital I*, 191: »Nasprotno pa ima delovni dan maksimalno mejo. Ni ga mogoče podaljšati prek neke meje. Ta maksimalna meja je dvojno določena. Prvič je določena s fizično mejo delovne sile. Človek lahko med naravnim 24-urnim dnevom porabi le določen kvantum življenjske sile. Tako lahko konj iz dneva v dan dela le 8 ur. En del dneva mora sila počivati, spati, preostali del dneva mora človek zadovoljevati druge fizične potrebe, se prehranjevati, čistiti, oblačiti itd. Podaljševanje delovnega dne pa ne naleti samo na te povsem fizične meje, ampak tudi na moralne. Delavec potrebuje čas za zadovoljevanje duhovnih in socialnih potreb, katerih obseg in število določa obče kulturno stanje. Variiranje delovnega dne se tako giblje znotraj fizičnih in socialnih meja.«

ter tako z vidika kapitala postaja vse bolj neoptimalen produkcijski element. Omejitve biologije pa seveda ne zadenejo tudi tehnološkega razvoja, drugega načina za povečevanje produktivnosti produkcijskega procesa.

Tehnološki razvoj ni omejen s počasnostjo in nepredvidljivostjo biološke evolucije. Kapital sicer uporablja tudi telesa in inteligenco ljudi, a to je material, na katerega je naletel in ki mutira po zakonih biološke evolucije, kar je, s perspektive neskončnega povečevanja učinkovitosti produkcije, odločno prepočasi in preveč nezanesljivo. Po drugi strani uporablja stroje, katerih »evolucija« je hitra in kapitalistično določena in ki lahko produktivnost povečujejo hitro, neskončno in neomejeno, zaradi česar je uporaba strojne tehnologije – pod prisilo konkurence – najpogostejši in najpomembnejši način povečevanja produktivnosti (prav tam, str. 752).

Zaradi te razlike med omejenim večanjem produktivnosti na strani delovne sile in neomejenim večanjem produktivnosti na strani tehnologije je kapital na določeni stopnji razvoja prisiljen, da svoje pospeševanje vse bolj seli na stran tehnologije.⁴⁹ Na ta način pridemo do situacije, v kateri kapital in tehnologija pospešujeta v paru (Land (2016: 417) bo zato govoril o *tehnokapitalu*), človek pa pri tem ostane na mestu, ujet v omejitve svoje biologije.⁵⁰

To je zato tudi situacija, v kateri kapital vse bolj opušča vezanost na človeško delovno silo. Pojemovno neskladje med kapitalističnim pospeševanjem in človeško delovno silo se zato manifestira tako v porastu prekarnih zaposlitev kot tudi v vse večjem *odvečnem* prebivalstvu, ki ga kapital preprosto ne vključuje več v tokove svoje reprodukcije.

A v 21. stoletju na področju razmerja kapitala do delovne sile ne gre le za prekarnost in razvoj novih oblik delovnih razmerij, temveč hkrati za precej bolj radikalno spremembo: naraščajočo odvečnost človeštva s perspektive kapitala, ki se kaže v absolutni revščini milijonov, ki so hkrati eksistenčno odvisni od dostopa do denarja, a kapitala ne zanimajo. Služba ali celo mezдно delo sta izgubila status osnovne in najobičajnejše oblike razmerja med človeštvom in kapitalom in se ohranjata le še v relativno redkih državno zavarovanih rezervatih. Danes za večino človeštva ni več ključno iskanje »dela« oziroma zaposlitve, temveč iskanje denarja na kakršen koli način [...] (Krašovec, 2017b: 769).

Nečloveškost pospeševanja tehnokapitala je po drugi strani le končni rezultat realne subsumpcije produkcijskega procesa s strani kapitala, ki »pomeni transformacijo samih produkcijskih tehnik in tehnologij na način, ki je prilagojen in ustreza kapitalu« (Krašovec,

⁴⁹ Na tem mestu skupaj z Landom predpostavljamo, da Marxova teorija vrednosti, po kateri stroji oz. fiksni kapital ne proizvajata nove vrednosti, ne velja več. Marx je takšno situacijo sicer že anticipiral s pojmom *general intellecta*.

⁵⁰ Tu se postavlja problem *cyborga* – bi tehnološko modificirana človeška biologija še vedno veljala za človeško?

2017b: 757). Tudi Marx je dobro videl, da razvoj tehnologije pri tem prehiti spretnost človeške delovne sile in se vzpostavi kot avtonomen avtomatski sistem strojev, pri čemer je funkcija človeške delovne sile podrejena in obstranska.⁵¹

Ko pa je delovno sredstvo sprejeto v produkcijski proces kapitala, gre skozi različne metamorfoze, katerih zadnja je *stroj*, ali še več, *avtomatski sistem mašinerije* (sistem mašinerije; *avtomatski* je le njegova najpopolnejša, najadekvatnejša forma in mašinerijo šele preobrazi v sistem), ki ga požene v gibanje neki avtomat, gibajoča sila, ki giblje samo sebe; ta avtomat sestoji iz številnih mehaničnih in intelektualnih organov, tako da so delavci določeni le kot njegovi zavestni člani. V stroju in še bolj v mašine[riji] kot nekem avtomatskem sistemu je delovno sredstvo po svoji uporabni vrednosti, se pravi po svojem snovnem bivanju, preobraženo v neko eksistenco, ki je adekvatna capital fixe in kapitalu nasploh, forma, v kateri je bilo kot neposredno delovno sredstvo sprejeto v produkcijski proces kapitala, pa je povzeta v neko formo, ki jo je postavil kapital sam in ki mu ustreza. Stroj se v nobenem odnosu ne prikazuje kot delovno sredstvo posameznega delavca. Njegova differentia specifica nikakor ni, kot pri delovnem sredstvu, da posreduje dejavnost delavca na objekt; pač pa je ta dejavnost, nasprotno, postavljena tako, da le še posreduje delo stroja, njegovo akcijo na surovinski material – nadzoruje in ga varuje pred motnjami. Ne kakor pri instrumentu, ki ga delavec s svojo lastno spretnostjo in dejavnostjo oživlja kot organ in je rokovanje z njim zato odvisno od njegove virtuoznosti. A stroj, ki ima spretnost in moč za delavca, je sam virtuozi, ki ima svojo lastno dušo v mehaničnih zakonih, ki v njem učinkujejo, in za svoje neprestano samogibanje konsumira tako kakor delavec živila, premog, oglje etc. [...] Dejavnost delavca, omejena na golo abstrakcijo dejavnosti, je z vseh strani določena in uravnavana z gibanjem mašinerije, ne pa narobe. Znanost, ki nežive člene mašinerije sili, da s svojo konstrukcijo delujejo smotrno kot avtomat, v delavčevi zavesti ne obstaja, temveč s strojem učinkuje nanj kot tuja sila, kot moč stroja samega (Marx, 1985: 497–498).

Marxovi stroji vseeno niso uspeli doseči popolne avtonomije v razmerju do človeka, saj so bili superiorni le v mehansko-motoričnem, ne pa tudi kognitivnem smislu. Vendar danes vidimo, da se z razvojem računalniške tehnologije in umetne inteligence dogaja prav to. Novi, inteligentni stroji so vse bolj zmožni opravljati delovna opravila, za katera smo bili še do nedavnega prepričani, da bodo za vedno rezervirana za človeški intelekt (identifikacija objektov, prepoznavanje čustev, vožnja avtomobilov, igranje kompleksnih iger, borzno trgovanje, pravno svetovanje, zdravstvene diagnoze, znanstvena odkritja in celo umetnostna produkcija). Vendar če se sprašujemo, ali inteligentni stroji lahko postanejo *posnetek* človeka in njegovih sposobnosti, pri tem zgrešimo bistveno. Misleči stroji namreč ne postajajo le dober posnetek človeka, temveč ga *presejajo* praktično na vseh zgoraj naštetih področjih.

⁵¹ V tem kontekstu velja omeniti tudi Heideggerja, ki je s pojmom postavlja (das Gestell) že identificiral osamosvojitve tehnologije od človeškega nadzora in s tem presejel njeno instrumentalno razumevanje.

Dokler je bila tehnološka evolucija omejena na motoriko, je bilo mogoče v razmerju do strojev ohraniti določen antroponarcistični intelektualni snobizem – neumno delo mišic opravljajo stroji, medtem ko se lahko ljudje posvečamo višjim, duhovnim dejavnostim. Tudi imena oziroma vzdevki strojev v času industrijske revolucije so bili zaničljivi (parni stroji so se v Angliji pogosto imenovali *mule*, mula), podobni tistim, ki so bili dani črnskim sužnjem ali domačim živalim. Ta oblika antroponarcizma se začne krhati z izumom računalnikov, dokončno pa je v krizi danes, v času strojnega učenja in avtonomnega računalniškega samoprogramiranja. [...] Tehnološka evolucija je presegla biološke omejitve človeških možganov, kar pomeni tudi omejitve človeškega intelekta. Na tej točki človeštvo postaja odvečno ne le v socialnem pomenu, temveč tudi v pomenu možnosti nadomeščanja človeške delovne sile v kapitalističnem produkcijskem procesu z mislečimi stroji (Krašovec, 2017b: 772–772).

Z razvojem umetne inteligence se tako realna subsumpcija produkcije zaostri do te mere, da kapital začne izdelovati v razmerju do človeka povsem *paralelen* svet, ki se vse bolj izmika tako človeškemu razumevanju kot tudi človeškemu političnemu nadzoru. Človeku se kapitalizem zato vedno bolj kaže kot »tuj« svet ali kot »izguba« sveta. Realna avtonomija tehno kapitala tako preko realne subsumpcije produkcije rezultira v *realni alienaciji sveta*.

Nagnita od digitalnih okužb modernost razpada na kose. Lenin, Mussolini in Roosevelt so izčrpali možnosti gospodarskega planiranja in tako dokončali moderni humanizem. Pobegli kapitalizem se je prebil prek vseh mehanizmov družbenega nadzora in dosegel nezamisljive alienacije (Plant in Land, 2016: 15).

Naposled lahko razumemo, zakaj Land politiko pojmuje kot človeški varnostni sistem. Njegov pojem politike je pojmovno umeščen prav v vse večjo vrzel med človeškim in pospešujočim tehno kapitalom. Politika v kontekstu visokotehnološkega kapitalizma tako ni več, kot pri Heglu, urejanje lastnih, notranjih zadev človeške skupnosti, temveč se usmeri v zunanost, v kateri pospešujoči tehno kapital grozi, da bo svet oblikoval po svoji nečloveški podobi do mere, da v njem ne bo več mesta za človeka. S tega vidika politiko lahko razumemo kot človeško reakcijo na takšno stanje.

Pripomnimo, da pri tem očitno ne gre za to, da bi se pospeševanje tehno kapitala *zoperstavljal* človeku in človeški družbi. Pospeševanje tehno kapitala sicer res ima destruktivne posledice za človeško družbo, vendar je pri tem treba opozoriti, da je ta destruktivnost kolateralna škoda, saj razmerje tehno kapitala do človeka *ni razmerje antagonizma, temveč razmerje indiference*. Človeštvo ni ogroženo v smislu, da ga bo tehno kapital uničil po scenariju Terminatorja, temveč da v sodobnem visokotehnološkem kapitalizmu izgublja mesto v pojmovni strukturi sveta (oziroma smisel svojega obstoja).

V konkretnem smislu lahko politiko kot človeški varnostni sistem lociramo v zelo široki paleti tako državnih kot tudi nadržavnih praks. Ker je za namen naloge pomembno predvsem to, da Landovo pojmovanje politike pojasnim pojmovno, se bom na tem mestu omejil zgolj na dve področji politike kot človeškega varnostnega sistema, ki se neposredno navezujeta na problem zgoraj razvite realne alienacije sveta.

Najprej je tu seveda področje eksponentnega tehnološkega napredka, v kontekstu katerega se tehnologija v nujnosti svojega neskončnega pospeševanja vse bolj izmika človeškemu nadzoru in razumevanju. V splošnem je praksa politike kot človeškega varnostnega sistema usmerjena v regulacijo in zaviranje tega razvoja, morda najbolj izpostavljen znotraj omenjenega področja pa je problem razvoja umetne inteligence, pri čemer mnogi znanstveniki opozarjajo na eksistenčna tveganja za človeštvo,⁵² ki izhajajo iz njenega nekontroliranega razvoja in pozivajo vlade k regulaciji. Na tem mestu lahko omenimo organizacije, kot so *Future of Humanity Institute* (Oxford), *Centre for the Study of Existential Risk* (Cambridge), *Future of Life Institute* itd. Poleg tega je tehnološki razvoj problematičen tudi na področju ekonomije, pri čemer je morda najbolj zanimiv pojav visokofrekvenčnega trgovanja (angl. *high-frequency trading*), avtomatizirane algoritmične ekonomije z malo ali nič človeške udeležbe. Avtonomni umetno-inteligentni sistemi dalje predstavljajo grožnjo tudi v primeru avtonomnega orožja, pri čemer se odprejo mnoga etična vprašanja in problemi vojnega prava. Končno pa neustavljiv tehnološki razvoj prinaša tudi vse večja tveganja za okolje in človeško zdravje (segrevanje ozračja, ekološke katastrofe), pri čemer lahko med paradigmatične primere politike kot človeškega varnostnega sistema štejemo tudi ekologijo (in z njo povezano ideologijo vračanja k naravi, ekološko pridelane prehrane itd.).

Drugo pomembno področje politike kot človeškega varnostnega sistema je druga plat oziroma simptom eksponentnega tehnološkega razvoja. Gre seveda za problem vse večje odvečnosti človeštva s perspektive kapitala. V razvitem svetu se ta odvečnost kaže v vse večjem deležu prekarnih zaposlitev in v vse večji brezposelnosti, rešuje pa se s politikami socialne države. Vseeno pa za večino sveta problema ne predstavlja prekarnost ali brezposelnost, temveč gola odvečnost. Najbolj očitno manifestacijo odvečnega prebivalstva predstavljajo slumi, ogromna

⁵² Za pregled različnih temnih scenarijev razvoja umetne inteligence glej npr. knjigo *Superintelligence: paths, dangers, strategies* Nicka Bostroma.

gosto poseljena naselja v Afriki, Aziji in Južni Ameriki, v katerih niso zagotovljeni niti osnovni življenjski standardi (pomanjkanje dostopa do pitne vode, zdravniške oskrbe, elektrike itd.). Po podatkih Združenih narodov (United Nations, 2015: 9) naj bi leta 2015 v slumih živel že 880 milijonov ljudi, ki jih ne moremo več razumeti kot Marxovo (2012: 518–527) »rezervno armado«, temveč prej kot Žižkove (2009: 46) »žive mrtvece«.

Ko tendenca kapitalističnega razvoja ni več širjenje obsega zaposlovanja in s tem vključevanja množic v kapitalistično produkcijo, narašča tudi obseg prebivalstva, ki je s perspektive kapitala povsem, absolutno odvečno in ki, ker nima možnosti vključitve v »formalno« ekonomijo, ni več rezervna armada česarkoli, saj za kapital ni funkcionalno ne kot zaloga delovne sile ne kot disciplinska grožnja za zaposlene. Brezdomci in drugi družbeni izobčenci ne predstavljajo dejanske konkurence zaposlenim, hkrati pa so, tako kot prebivalci slumov, še vedno eksistenčno odvisni od dostopa do denarja in prepuščeni sivi ali ilegalni ekonomiji (Krašovec, 2017a).

Množice odvečnega prebivalstva pri tem niso več predmet socialne politike vključevanja, temveč predstavljajo vse večji *varnostni* problem – »tveganje kriminala, antisocialnega vedenja, drog, bolezni, nasilja ...« (Krašovec, 2017a). Odvečno prebivalstvo na ta način postane tarča policijske obravnave, pri čemer lahko opazujemo trend premo sorazmernega naraščanja brezposelnosti in inkarceracije (prav tam). Poleg policijskih praks in zapiranja pa morda najbolj nazoren primer politike kot človeškega varnostnega sistema naposled predstavlja zaostrena mejna in migracijska politika. V tej luči je tako treba tudi ponoven porast desnih ideologij nacionalizma, rasizma, anti-egalitarnosti itd. tako v Evropi kot v Združenih državah Amerike razumeti kot obliko človeškega varnostnega sistema.

ZAKLJUČEK

V svoji diplomski nalogi sem najprej sledil Heglovi izpeljavi moderne države v *Orisu filozofije pravice*. Hegel je pri tem sicer pravilno identificiral svobodo posameznika kot eno bistvenih dimenzij modernega sveta, vendar ker je pravico subjektivne posebnosti vpel v *pravni* kontekst udejanjanja svobodne volje, se mu je s tem izmuznila *ekonomska* dimenzija modernosti, v kontekstu katere svoboda posameznika nastopa kot predpostavka kapitalistične ekonomije. Na ta način je sfero civilne družbe lahko izpeljal v sfero države oziroma politike kot določujoče instance v modernih družbah. Z Marxom smo nato videli, da civilna družba s svojo *enostavno blagovno cirkulacijo* v resnici implicira *kapitalistični proces uvrednotevanja*, prek česar sem lahko pokazal, da se v kontekstu modernosti vzpostavi kapital kot nek nov subjekt, na katerega Hegel ni računal.

V nadaljevanju naloge sem podrobneje določil, kakšne konsekvence ima Heglov spregled pojma kapitala. Pri tem sem skušal razbiti osrednjo epistemološko oviro pri razumevanju kapitalizma, ki tiči v spontani predstavi, da je kapitalizem preprosto le še ena družbena formacija. To sem storil na način, da sem pokazal, na kakšen način je kapital tuj, nečloveški subjekt, ki se vzpostavi kot avtonomen v razmerju do človeškega. Pri tem je bil ključnega pomena obrat ekonomskega smotra od uporabne vrednosti k vrednosti sami, ki gibanju kapitala podeli samonanašalno strukturo subjekta. Hkrati človek znotraj tega samonanašanja kapitala nastopa kot podrejen element, kot *sredstvo* njegove reprodukcije. Pri tem se kapital nanaša na razpredmeteno subjektivnost delovne sile, ki je ne moremo omejiti na njenega človeškega nosilca.

Na podlagi realne avtonomije kapitala v razmerju do človeka se je nato odprl prostor za oblikovanje nekega novega pojma politike. Z navezavo na akcelerationizem Nicka Landa in njegov osrednji koncept pospeševanja smo videli, kako se politika vzpostavi prav na mestu večanja prepada med človeškim na eni ter pospeševanjem tehnokapitala na drugi strani. Na ta način se je v kontekstu visokotehnološkega kapitalizma pokazala možnost, da politiko razumemo kot *človeško reakcijo na nečloveško pospeševanje tehnokapitala*, preko tega pa smo utemeljili tudi Landovo pojmovanje politike kot *človeškega varnostnega sistema*.

V zadnjem poglavju naloge smo videli, da pospeševanje tehnokapitala nujno začne ustvarjati nek lasten, človeku paralelen svet. Na ta način vse bolj prihaja do izraza dejstvo, da se kapitalizem v resnici ne pokriva s človeško družbo in da je izraz »kapitalistična družba« oksimoron. Pospeševanje tehnokapitala tako naposled preseka heglovske korelacionistični krog človeškega samonanašanja.

Ta ugotovitev je bistven dosežek moje diplomske naloge in ima pomembne politične in filozofske posledice. Če kapitalizma ne razumemo več zgolj kot človeško družbo, potem bomo lažje razumeli, zakaj se kapitalizem kaže kot »izguba sveta« ali kot »tuj svet« (Fischbach, 2012: 23–24). V političnem smislu tako ne bo več moglo iti za to, da bi si prizadevali za obuditev vezi med človekom in svetom (prav tam, 27–28), saj v kapitalizmu ne gre preprosto za to, da bi se človek odtujil sam sebi. Če se kapitalizem kaže kot »izguba sveta« ali kot »tuj svet«, je to zato, ker kapitalistični svet *dejansko je tuj in nečloveški*. S tega vidika je politični aktivizem, ki hoče spreminjati svet na bolje, vtem ko problem vidi v »zavedenih« ljudeh, popolnoma zgrešen, njegova politična impotentnost pa le izraz njegove teoretske nezadostnosti. Filozofske posledice tega, da svet ni več le svet človeka, pa gredo v smeri, da se ontologiji ponovno odpre prostor človeške zunanosti. Prav na ta način lahko pojasnimo pojav in upravičenost nove filozofske smeri spekulativnega realizma, ki poskuša rehabilitirati mišljenje človeške zunanosti, ne da bi pri tem padel nazaj na stališče predkantovske metafizike.

Na koncu se ozrimo še v prihodnost. Videli smo, da pospeševanje tehnokapitala teži v neskončnost in da je predpostavka tega pospeševanja stalen prevrat produkcijskih pogojev, kar pomeni, da je kapitalizem imanentno revolucionaren. Videli smo tudi, da človek zaradi povsem bioloških omejitev ni na ravni tega revolucionarnega in eksponentnega pospeševanja. Tako moram naposled izreči veliko vprašanje, ki je bilo že ves čas v zraku: *ali lahko kapitalizem opusti človeka kot predpostavko lastne reprodukcije?*

Glede na imanentno revolucionarnost kapitalističnega produkcijskega načina je razmišljanje v tej smeri vsekakor upravičeno. Glede na svoje omejitve človek v visokotehnološkem kapitalizmu deluje vse bolj kot ovira, tako da je v gibanju kapitala brez dvoma prisotna tendenca, da se te ovire znebi. V to smer razmišlja Land (2016: 421), ko pravi, da je človek »nekaj, kar je treba preseči: problem, zavora«. Na ta način »[k]apital ohranja antropološke

značilnosti le kot simptom nerazvitosti« (prav tam, str. 420), vendar se naposled »[n]ič, kar je človeškega, [...] ne prebije iz bližnje prihodnosti« (prav tam, str. 419).

Stopnja 1 ali svetovni prostor je po meri človeka ustrojeni, zvečine po vidu oblikovani, obilno večokenski sistem realnosti, ki zelo naglo postaja zastarel. – Garbage time se izteka. – Ali se tisto, kar te igra, lahko prebije do stopnje 2 (prav tam, str. 427)?

Problem tovrstnih stališč je v tem, da so neskladne z osnovno Marxovo predpostavko, da je človeška delovna sila tista, ki je vir nove vrednosti, in da kapitalizem že iz tega razloga nujno potrebuje človeka. Vendar Marxov koncept abstraktnega dela, ki označuje prav delo, ki ni vezano na nobeno konkretno obliko dela, in koncept delovne sile kot razpredmetene subjektivnosti odpirata možnost, da mesto nosilca delovne sile ne mislimo kot fiksno vezanega na človeško vrsto. V resnici na ljudeh ni nič takšnega, kar bi kapital nujno potreboval. Kar potrebuje, je inteligentna in prožna, na nobeno konkretno dejavnost vezana delovna sila (Krašovec, 2017b: 770–771). Te lastnosti pa niso nujno vezane na človeško vrsto in če bi kapital našel kandidata, ki bi zadovoljil tem kriterijem, potem ne bi imel nobenega razloga več, da bi ohranjal kakršno koli vez s človekom.

In res se zdi, kot da si kapital preko tehnološkega razvoja dejansko izdeluje kandidata, ki bi utegnil zasesti privilegirano mesto tvorca vrednosti in ki bi bil zaradi svoje neorganskosti hkrati tudi na ravni pojma pospeševanja – *umetno inteligenco*. Vseeno, tudi če umetni inteligenci zares uspe nadomestiti človeka na mestu nosilca delovne sile,⁵³ se mimo tega vsujejo pomisleki po drugih poteh. Še en očitok tezi o odvečnosti človeka v kontekstu visokotehnološkega kapitalizma je npr. ta, da so ljudje tisti, ki na trgu kupujejo blaga in naposled realizirajo presežno vrednost, bistveno za reprodukcijo kapitalizma. Nihče še ni videl umetne inteligence kupovati blaga v trgovini, zato se zares zdi, da kapitalizem naposled še vedno nujno potrebuje ljudi.

Vseeno verjamem, da so takšni očitki neupravičeni. Pojemovno utemeljen zagovor Landove pozicije o odvečnosti človeka v visokotehnološkem kapitalizmu sicer presega okvir moje diplomske naloge,⁵⁴ vseeno pa bi rad na koncu začrtal izhodišče, s katerega velja razmišljati v

⁵³ Pri tem gre za vprašanje možnosti prehoda od »ozke« ali »šibke« do »splošne« ali »močne« umetne inteligence (angl. *artificial general intelligence*).

⁵⁴ Moja naloga je bila začrtana kot kritika Hegla z Marxom, na tem mestu pa bi bilo potrebno opraviti kritiko Marxa z neko povsem novo pojmovnostjo. Pri tem bi bile bistvene modifikacije potrebne predvsem pri Marxovi teoriji vrednosti.

prihodnosti. Po mojem mnenju je prvi pogoj za produktivno nadaljevanje opustitev antropocentrične perspektive. Nujen prvi korak je tako v tem, da se nehamo spraševati, ali je umetna inteligenca sposobna zasesti mesto človeka na način, da bi bila sposobna vsega, česar je sposoben tudi človek (produkcija vrednosti, kupovanje blag, sklepanje pogodbe o zaposlitvi itd.). Takšno spraševanje gre namreč v neskončnost in vedno bomo lahko našli in rešili nekaj človeškega, česar umetna inteligenca ne bo sposobna posnemati. Poleg tega je takšno početje teoretsko neproduktivno, saj umetno inteligenco vnaprej določi kot posnetek človeškega. Tudi če bi umetna inteligenca uspela doseči stopnjo, na kateri bi bila nič drugega kot človek, s tem v pojmovnem smislu ne bi dosegli nič novega.

Sam se zavzemam za drugačno perspektivo, ki izhaja iz ugotovitve moje diplomske naloge, da se v razmerah modernosti kapital vzpostavi kot nečloveški subjekt. Ta ugotovitev je osnova za novo, »kapitalocentrično« perspektivo. V tem oziru ne gre za vprašanje, ali umetna inteligenca lahko zasede mesto človeka, temveč ali lahko kapital svoj smoter neskončnega pospeševanja doseže tudi na drugačen način kot z izkoriščanjem človeške delovne sile. Glede na to, da je edini smoter kapitala tista »'« in da je za doseg tega smotra kapital pripravljen revolucionirati lastne predpostavke, v resnici ni nobenega razloga, zakaj se to ne bi moglo zgoditi. *Kapitalizem nima večnega bistva.*

Problem je le v tem, da je treba na tej točki radikalno pretresti temeljne predpostavke Marxove teorije. Vprašati se je torej potrebno, ali je npr. kapitalizem res nujno vezan na izkoriščanje človeškega dela.⁵⁵ Ali je res človeška potrošnja tista, od katere je kapitalizem odvisen za vse večne čase? Kaj pa, če je sama ekonomija neka človeška stopnja kapitalizma, ki jo bo tekom

⁵⁵ Že Marx je dojel, da kapitalizem potreben delovni čas nujno reducira na minimum, in v tej tendenci lociral možnost prehoda v komunizem. Glej Marx, *Očrti kritike politične ekonomije*, 505–506: »A toliko, kolikor se razvija velika industrija, je stvarjanje dejanskega bogastva odvisno manj od delovnega časa in kvantuma uporabljenega dela ter bolj od moči agensov, ki so med delovnim časom spravljene v gibanje in ki niso sami – njihova powerful effectiveness – ki ni sama spet v nobenem razmerju do neposrednega delovnega časa, potrebnega za njihovo produkcijo, ampak je prej odvisna od splošnega stanja znanosti in napredka tehnologije ali uporabe te znanosti v produkciji. [...] Brž ko pa je delo v neposredni formi prenehalo biti veliki vir bogastva, delovni čas ni več in ne sme več biti njegova mera in zatorej menjalna vrednost [mera] uporabne vrednosti. *Surplusno delo množice* ni več pogoj za razvoj občega bogastva, prav tako kakor ne *nedelo nekaterih* za razvoj občih moči človeške glave. S tem se zruši produkcija, ki se opira na menjalno vrednost, in neposredni materialni produkcijski proces zadobi sam formo, [ki je ovrgla] bornost in konfliktnost.«

Vendar če *general intellecta* (znanosti in tehnologije) ne razumemo kot nekaj človeškega, temveč kot nekaj, kar je oblikoval kapital sam, potem imamo pred seboj še tretjo možnost: kapitalizem brez človeka.

svojega pospeševanja opustil in postal nekaj popolnoma drugega?⁵⁶ *Resnica te zadeve je, da nismo videli še ničesar.*

⁵⁶ Glej Krašovec, *Tujost kapitala*, 774: »Hkrati razvoj umetne inteligence pomeni, da lahko kapital potencialno začne opuščati ne le delovno silo, temveč tudi trge, oziroma mogoče je, da se bodo trgi kmalu pokazali kot primitivna, nezadostna institucija, ki jo bo kapital zavrgel. Morda so bili trgi le začasna rešitev problema hitre in učinkovite komunikacije med posameznimi produkcijskimi enotami s pomočjo kvantitativnih cenovnih signalov, ki se lahko nadomesti z bolj učinkovitimi informacijsko-komunikacijskimi sistemi med umetno inteligentnimi entitetami. S tem bi kapital opustil še zadnjo povezavo s človeštvom (preko trga in potrošnje) – morda so tudi potrošniške želje in muhe ne toliko center kapitalističnega sistema, temveč še ena izmed ovir, ki jo bo sčasoma presešel. In morda kapitalizem, če upoštevamo proces osamosvajanja od dela, trgov in denarja, ni (več) stvar ekonomije – ne zato, ker ‘bi bilo vse politično’ – oziroma so bili ekonomski procesi le okolje, v katerem se je kapitalizem začel, a ga bo presešel in v celoti postal tehnonomski.«

VIRI IN LITERATURA

- Camatte, Jacques. 1973. *The Wandering of Humanity*. Dostopno na: <https://theanarchistlibrary.org/library/jacques-camate-the-wandering-of-humanity.pdf>, 28. 6. 2017
- Fischbach, Franck. 2012. *Brez predmeta: kapitalizem, subjektivizem, odtujitev*. Ljubljana: Krtina.
- Furlan, Sašo. 2017. *Rekonstrukcija Marxove teorije vrednosti: Alternativna izpeljava pojma abstraktnega dela*. V pripravi na objavo.
- Hegel, G. W. F. 1998. *Fenomenologija duha*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- Hegel, G. W. F. 2001. *Znanost logike I*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- Hegel, G. W. F. 2013. *Oris filozofije pravice*. Ljubljana: Krtina.
- Heinrich, Michael. 2013. *Kritika politične ekonomije: Uvod*. Ljubljana: Založba Sophia.
- Hergouth, Martin. 2013. *Kapital – subjekt : raziskava odnosa Hegel – Marx*. Diplomsko delo.
- Kobe, Zdravko. 2014. Drhal in proletariat: O nekem domnevno nerazrešenem problemu Heglove filozofije. *Problemi: revija za kulturo in družbena vprašanja*, 52(3/4): 5–49.
- Krašovec, Primož. 2017a. *Delavski razred in kriza razrednega razmerja*. V pripravi na objavo.
- Krašovec, Primož. 2017b. Tujost kapitala. *Šum, revija za kritiko sodobne umetnosti*, št. 7: 747–775.
- Land, Nick. 2016. Stalitev. *Šum, revija za kritiko sodobne umetnosti*, št. 5: 417–430.
- Marx, Karl in Friedrich Engels. 2009. *Komunistični manifest*. Ljubljana: Založba Sanje.
- Marx, Karl. 1973. *Kapital: Kritika politične ekonomije. Tretji zvezek, tretja knjiga: Celotni proces kapitalistične produkcije*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Marx, Karl. 1979. Kritika Heglovega državnega prava. V: *MEID I*, Boris Ziherl, ur. Ljubljana: Cankarjeva založba, str. 57–134.
- Marx, Karl. 1985. Očrti kritike politične ekonomije. V: *Kritika politične ekonomije: 1857/58*, Rado Riha, Pavle Zgaga, ur. Ljubljana: Delavska enotnost, str. 41–652.
- Marx, Karl. 1989. H kritiki politične ekonomije. Pratekst. V: *H kritiki politične ekonomije: 1858–1861*, Tomaž Mastnak, ur. Ljubljana: Delavska enotnost, str. 13–85.
- Marx, Karl. 2012. *Kapital: Kritika politične ekonomije. Zvezek 1, knjiga 1: Produkcijski proces kapitala*. Ljubljana: Založba Sophia.

Plant, Sadie in Nick Land. 2017. Kiberpozitivno. *I.d.i.o.t.*, št. 18: 14–18.

United Nations. 2015. *The Millennium Development Goals Report 2015*. Dostopno na: <https://mdgs.un.org/unsd/mdg/Resources/Static/Products/Progress2015/English2015.pdf>, 12. 8. 2017

Žižek, Slavoj. 2009. Pošast še straši! V: *Komunistični manifest*. Ljubljana: Založba Sanje, str. 39–63.

Žižek, Slavoj. 2012. *Less than nothing: Hegel and the shadow of dialectical materialism*. London: Verso.

POVZETEK

Kritika Heglovega državnega prava II

Diplomska naloga predstavlja kritiko Heglove politične filozofije s stališča poznega Marxa, ki se je že dokopal do pojma kapitala. V prvem poglavju najprej sledim Heglovi izpeljavi moderne države, podani v njegovem delu *Oris filozofije pravice*. Hegel je pri tem pravilno identificiral svobodo posameznika kot eno bistvenih dimenzij modernega sveta. Vendar ker je to svobodo razumel v *pravnem* kontekstu udejanjanja svobodne volje, se mu je izmuznila globlja *ekonomska* dimenzija modernosti, v kontekstu katere svoboda posameznika nastopa kot predpostavka kapitalistične ekonomije. V drugem poglavju sledim Marxovi genezi pojma kapitala, hkrati pa pokažem, da civilna družba kot prostor blagovne menjave nujno implicira kapitalistični proces uvrednotevanja. Pri tem zagovarjam tezo, da gre pri kapitalu za subjekt, ki se vzpostavi kot avtonomen v razmerju do človeškega, s tem pa za subjekt, na katerega Hegel ni računal. V tretjem poglavju nato preučim konsekvence takšnega rezultata ter z navezavo na akceleracionizem Nicka Landa ponudim novo pojmovanje politike kot človeškega varnostnega sistema. Na koncu odprem vprašanje, ali kapital lahko doseže popolno avtonomijo v razmerju do človeka, s čimer slednji postane odvečen.

Ključne besede: Hegel, Marx, Land, država, politika, kapital, akceleracionizem, spekulativni realizem, tehnologija, umetna inteligenca.

ABSTRACT

Critique of Hegel's Philosophy of Right II

The diploma thesis represents a critique of Hegel's political philosophy from the perspective of late Marx, who already grasped the notion of capital. I begin the first chapter by following Hegel's derivation of the modern state as given in his work *Elements of the Philosophy of Right*. Hegel correctly identified individual freedom as one of the essential dimensions of the modern world. However, since he understood this freedom in the *legal* context of the realisation of free will, he overlooked the deeper economic dimension of modernity, in the context of which freedom of the individual appears as the premise of capitalist economy. In the second chapter, I follow Marx's genesis of the notion of capital. At the same time, I show that civil society as a place of commodity circulation necessarily implies the capitalist process of valorization. In doing so, I defend the hypothesis that capital is a subject that establishes itself as autonomous in relation to man and is hence the subject Hegel did not take into consideration. In the third chapter, I examine the consequences of such a result and propose, with the reference to Nick Land's accelerationism, a new concept of politics as a human security system. Finally, I raise the question of whether capital can achieve full autonomy in relation to man so that the latter becomes superfluous.

Key words: Hegel, Marx, Land, state, politics, capital, accelerationism, speculative realism, technology, artificial intelligence.

IZJAVA O AVTORSTVU
diplomskega dela

Spodaj podpisani/-a Aljaž Zupančič,

z vpisno številko 18121260,

sem avtor/-ica diplomskega dela z naslovom:

Kritika Heglovega državnega prava II

S svojim podpisom zagotavljam, da:

- sem diplomsko delo izdelal/-a samostojno pod mentorstvom (naziv, ime in priimek)
doc. dr. Primoža Krašovca in izr. prof. dr. Zdravka Kobeta
- in somentorstvom (naziv, ime in priimek)
- soglašam z javno objavo elektronske oblike diplomskega dela na spletnih straneh FF.

V Ljubljani, dne 11. 9. 2017 Podpis avtorja/-ice: 