

Predgovor k slovenski izdaji

V *Transkritiki* sem hotel brati Kanta skozi Marxa in Marxa skozi Kanta. Pri tem mi seveda ni šlo za primerjavo ali sintezo Kanta in Marxa. Med Kantom in Marxom je še neka druga oseba, namreč Hegel. Brati Marxa skozi Kanta in brati Kanta skozi Marxa ni bilo tako nič drugega kot brati Hegla od spredaj in zadaj. Z drugimi besedami, *Transkritika* je bila dejansko poskus kritizirati Hegla z novega vidika.

Potrebo po tem sem ostro občutil okoli leta 1990, ko se je v vzhodni Evropi zgodila revolucija, ki je privedla do razpada Sovjetske zveze. Začel sem pisati o Kantu. O tem obdobju sem nekaj že zapisal v predgovoru h knjigi, vendar naj to povem še enkrat.

Okoli leta 1990 je zaradi Američana Francisa Fukuyame postalo popularno govoriti o »koncu zgodovine«. Pojem konec zgodovine, ki ga je Alexandre Kojève povzel od Hegla, je uporabil za teoretsko legitimiranje sesutja komunističnega režima in zmago Amerike. Ko je Fukuyama govoril o koncu zgodovine, je hotel poudariti, da pomeni revolucija v vzhodni Evropi zmago liberalne demokracije in da bo to zadnja revolucija. V prihodnosti se bodo morda še dogajali obrati, toda revolucije, ki bi temeljito spremenila stvari, ne bo več. Čeprav so se številni norčevali iz tega stališča, sam mislim, da je imel Fukuyama v nekem smislu prav. Da ne bo nesporazuma, če je hotel reči, da dogodki leta 1990 pomenijo dokončno zmago Združenih držav, potem se je motil. Resda se je sprva zdelo, da je hegemonija Združenih držav neomajna in da sta kapitalistična globalizacija in liberalizem dokončno prevladala, vendar se je zdaj, po preteku dvajsetih let, izkazalo, da je vse to

spodletelo. Nazadnje so tako rekoč v vseh deželah v takšni ali drugačni meri vpeljali državno kapitalistične ali socialnodemokratske politike. Morda to res spominja na »spremembo«, ki jo je omenjal ameriški predsednik Obama. In vendar to ne ovrže pojma »konca zgodovine«, temveč ga potrjuje.

Neoliberalizem sta zdaj zamenjala socialnodržavni kapitalizem in socialna demokracija. A niti eden niti drugi ne zanikata kapitalistične tržne ekonomije. Nasprotno, oba jo priznavata, le da probleme, ki jih povzročata, rešujeta s pomočjo regulacije in redistribucije, ki ju na podlagi demokratičnih postopkov uvaja in izvaja država. Takšen sistem imenujem »kapital = narod = država«. Fukuyama je pravzaprav trdil, da je »kapital = narod = država« zadnja družbena forma in da ta forma ne bo več deležna bistvenih sprememb. Nedavne spremembe niso revolucija. Same po sebi ne predstavljajo ničesar drugega kot spremembo znotraj prevladujočega sistema »kapital = narod = država«. Zato sem dejal, da te spremembe ne spodbijajo konca zgodovine, temveč ga dejansko potrjujejo. Vendar se ljudje tega praviloma ne zavedajo. Z drugimi besedami, ne zavedajo se, da so ujeti v krog trojne strukture »kapital = narod = država«. Prepričani so, da delajo zgodovino, dejansko pa samo tekajo naokoli znotraj vedno istega kroga.

Kaj bi potem morali storiti, da bi segli onstran konca zgodovine. Iti preko konca zgodovine ne pomeni nič drugega kot iti preko strukture »kapital = narod = država«. V ta namen pa je treba izpeljati novo kritiko Hegla. Po mojem prepričanju je prav Hegel tisti, ki je v *Pravni filozofiji* razumel, da tvorijo kapitalistična ekonomija, država in narod dialektično povezan sistem. To pojmovanje združuje vse tri izraze »svoboda, enakost, bratstvo«, ki so tvorili geslo francoske revolucije. Prvič, na ravni čutnosti, Hegel najde svobodo v civilni [*bürgerlich*] družbi, tj. v tržni ekonomiji. Drugič, na ravni razuma [*der Verstand*], vidi v državi in njenih birokratih sredstvo, ki z odpravljanjem raznih protislovij, lastnih tržni ekonomiji, skrbi za uveljavitev enakosti. In nazadnje, na ravni uma [*die Vernunft*], najde »bratstvo« v narodu. Na ta način je Hegel dialektično zajel strukturo »kapital = narod = država« kot triadni sistem, ki ne izključuje nobenega od njenih konstitutivnih elementov.

Pravna filozofija se ni naslanjala na dejansko nemško družbo, ki je obstajala v tistem času. Nasprotno, zgedovala se je bo britanski družbi. V političnem smislu se je Hegel na primer oziral po ustavnem monarhu v Britaniji. Pruska monarhija je bila v najboljšem primeru razsvetljena absolutna monarhija. Podobno je tudi v ekonomskem smislu Hegel podrobno bral Adama Smitha in bil celo kritičen do kapitalistične družbe kot sistema poželenja. Skušal ga je teoretsko preseči, čeprav industrijskega kapitalizma tedaj v Nemčiji še ni bilo. Svet, ki ga je Hegel zapopadel v tej knjigi, tako v Nemčiji tedaj sploh še ni obstajal. Še več, v številnih predelih se ni vzpostavil vse do danes.

Ko se bo struktura »kapital = narod = država« enkrat uveljavila, po Heglovem prepričanju ne bo več nobene temeljne spremembe. Seveda se bodo do tedaj dogajali številni obrati. Toda ko se bo struktura »kapital = narod = država« enkrat zares vzpostavila, bistvene revolucije ne bo več. Torej se bo zgodovina tedaj končala. To je Heglovo stališče. Dejansko je bilo po Heglu še mnogo revolucij. Toda tam, kjer se je struktura »kapital = narod = država« utrdila, temeljne spremembe ni več. V tem smislu je Heglova *Pravna filozofija* še vedno veljavna. To pomeni, da je potreben nov poskus njene kritike. Drugače ne bomo mogli iti preko strukture »kapital = narod = država« in konca zgodovine.

Marksisti so prepričani, da je temeljito kritiko Heglove *Pravne filozofije* opravil že Marx. Sam menim, da to ne drži. Podobno kot levi heglovci je Marx na začetku svoje poti kritiziral Hegla, pri čemer se je še posebej posvetil *Pravni filozofiji*. Toda njegova kritika je bila v marsičem pomanjkljiva. Medtem ko Hegel postavlja narod in državo v višji red, ju Marx obravnava kot ideološko nadzidavo, ki jo določa ekonomska baza. Problem je v tem, da je Marx postavil državo v nadzidavo ob bok literaturi in filozofiji. Od tod izhajata dve stališči. Eno trdi, da bosta država in narod samodejno izginila, ko se bo ekonomska baza enkrat spremenila. Drugo pravi, da je državo moč razkrojiti z razsvetljevanjem, saj obstaja zgolj kot ideologija, kot skupna iluzija ali predstava.

Takšna stališča so v marksističnem gibanju povzročila hude spodrsllaje. Zanemarjanje problema države je po eni strani privedlo do stalinizma, zanemarjanje problema naroda je na drugi strani pripomoglo k porazu

proti fašizmu. Iz teh neuspehov so se marksisti marsičesa naučili. Vprašanjem države in naroda so začeli posvečati večjo pozornost in poudarjati njuno »relativno avtonomijo«. Hkrati so ohranili teoretski okvir historičnega materializma. Povedano drugače, ekonomsko bazo so začeli obravnavati kot »zadnjo instanco«, ki naddoloča nadzidavo, toda tokrat so hkrati začeli zanemarjati ekonomsko bazo. Skušali so najti način, kako pojmovati avtonomijo države ali naroda na ravneh, ki so različne od ekonomske baze. V podporo svojih argumentov so posegli po sociologiji in psihoanalizi. Toda ta poudarek na avtonomiji nadzidave je nato privedel do postmodernističnega idealizma, ki je tako rekoč opustil ekonomsko strukturo.

Nasprotno sem hotel sam ne samo izpeljati materialistični obrat Heglovega idealističnega sistema, kakor je storil Marx, temveč obenem ohraniti trojno strukturo »kapital = narod = država«. Namesto da bi se osredotočil na avtonomne mehanizme politične in ideološke nadzidave, sem v ta namen raje skušal obnoviti stališče o ekonomski bazi oziroma razširiti njegovo razumevanje. Marx je opazoval zgodovino družbenih formacij z vidika načina proizvodnje. Rečeno preprosto, zgodovinske stopnje družbenih formacij je razlikoval glede na to, kdo ima v lasti proizvodna sredstva, kot je na primer zemlja. S tega gledišča sta država in narod le postranskega pomena.

Za razliko od tega sem skušal sam obravnavati bazo z vidika oblike menjave. Obstajajo štiri oblike menjave: A je recipročnost darovanja in vračila daru; B je plenjenje in redistribucija oziroma podrejanje in varovanje; C je blagovna menjava; D je nazadnje ponovna vzpostavitev A na višji ravni. Na tem mestu bi dodal nekaj besed o oblikah B in D. Na prvi pogled oblika B sploh ni videti kot menjava. Toda če si nekdo s podreditvijo nekemu ali nečemu pridobi varnost, to je menjava. V *Leviathanu* je Hobbes postavil ta tip menjave za temelj države. Čeprav so posamezniki pod prisilo strahu, je to družbena pogodba. Država ne nastane iz golega nasilja ali osvajanja, temveč iz menjave te vrste, tj. oblike B.

Oblika D je ponovna vzpostavitev oblike A na višji ravni. Oblika D ne temelji na človekovih željah ali idealizaciji. Nastopi kot to, kar je

Freud imenoval vrnitev potlačenega. Ko se potlačeno vrne, postane prisilno, pravi Freud. Toliko oblika D, podobno kot Božja volja, deluje proti človekovim željam. Nekaj podobnega se je pravzaprav že zgodilo z univerzalnimi religijami. Ko so se pojavile, so nasprotovale uradnim religijam, ki sta jih podpirali država in skupnost. Ko so se pozneje razširile, pa so tudi same postale uradne religije imperija, države in skupnosti. Toda elementi univerzalne religije so se kljub temu ohranili. Takšne religije so postale orodja države, vendar so obenem tudi same pomagale regulirati državo. In v predmodernih družbah so družbena gibanja vedno privzela religiozno formo. Oblika D tako deluje kot socializem brez religije v industrijski kapitalistični družbi, kjer prevladuje oblika C.

V tem smislu bi lahko rekli, da vsako družbeno formacijo tvorijo štirje tipi menjave. Marsikaj od tistega, kar se je preneslo na politično in ideološko področje, lahko s pojmom menjave v širšem smislu pojasnimo iz ekonomske podlage. Skupnost, država in kapital izhajajo iz različnih načinov menjave. Vendar je treba priznati, da je bilo to spoznanje v *Transkritiki* šele v zametkih. Potreba po njegovem podrobnejšem razvitu se je pojavila šele pozneje. Razlog za to je dogodek 11. septembra, ki se je zgodil ravno v času, ko je leta 2001 izšla japonska izdaja. Tedaj sem bil prisiljen ponovno pretresti svoje stališče. Zaradi dogodka samega in vojn, ko so mu sledile, sem moral na primer ponovno premisliti naslednjo očitno trditev: država vedno obstaja sredi drugih držav; države ni mogoče dojeti zgolj od znotraj in države ni mogoče odpraviti zgolj od znotraj.

Marx je to upošteval. Dejansko je v *Nemški ideologiji* zapisal: »Kommunizem je empirično mogoč le kot dejanje vseh vladajočih ljudstev 'naenkrat' in istočasno, kar predpostavlja univerzalni razvoj proizvodne sile in z njim povezano svetovno občevanje.«¹ Vendar se zdi, da Marx tega ni razvil naprej. Noben marksist in noben anarhist pozneje tega vprašanja ni več vzel resno. In če povem po pravici, tega nisem storil niti

1 Karl Marx, Friedrich Engles, »Nemška ideologija«, v: ista, *Izbrana dela*, II. zvezek, Cankarjeva založba, Ljubljana 1976–1977, str. 41.

sam. Seveda nisem nikoli mislil, da je socialistična revolucija možna v eni sami državi. Vendar sem bil leta 1990 glede tega optimističen. Zdaj ko je Sovjetska zveza propadla, so lahko vsa protestna gibanja proti kapitalu in državi svobodna in enaka: lahko se pojavijo neodvisno v vsaki državi posebej, vendar se bodo spontano povezala med seboj in nazadnje združila preko vseh meja.

V tej luči moram priznati, da sem v *Transkritiki* mislil na družbeno formacijo znotraj enega samega naroda in da sem potemtakem hotel preseči strukturo »kapital = narod = država« znotraj enega samega naroda. Omenil sem, da je treba družbeno formacijo obravnavati ne kot izolirano enoto, temveč kot »svetovni sistem«, v katerem razne družbene formacije stopajo v medsebojne odnose. Svetovni sistem v tem smislu nima nič opraviti z velikostjo. Na primer, primitivna klanska družba lahko predstavlja svetovni sistem v obliki plemenske zveze, ki temelji na obliki menjave A. Podobno je svetovni sistem na podlagi oblike B svetovni imperij in svetovni sistem na podlagi oblike C je svetovna ekonomija, ki jo Wallerstein imenuje moderni svetovni sistem.

S tega vidika sem tako skušal podati zgodovino družbene formacije kot zgodovino svetovnega sistema. Kot rezultat tega projekta je leta 2010 izšlo delo *Struktura svetovne zgodovine*, ki se iz tega razloga razlikuje od *Transkritike*. Ob pisanju te knjige sem poleg tega opustil svoj običajni pristop tekstovne analize, ki poskuša vse izbrskati s podrobnim branjem Kantovih in Marxovih besedil. Zaradi vsega tega je ta knjiga na prvi pogled povsem drugačna od *Transkritike*. Toda v nasprotju s pričakovanjem sem tudi tu naletel na nova tekstovna srečanja s Kantom in Marxom.

Tudi to je bilo povezano z dogodki 11. septembra 2001. V tem obdobju sem bil prisiljen ponovno pretresti Kantovo razpravo *K večnemu miru*. Soočiti sem se moral z dejstvom, da je Japonska, ki ji ustava prepoveduje vsako vojno dejanje, vendarle poslala čete v Irak. Omenjena ustavna določba se je očitno opirala na Kantovo idejo. Prav tako je bilo tedaj splošno razširjeno norčevanje iz Združenih narodov, češ da gre za kantovski idealizem, pri čemer so prednjačili neokonzervativni ideologi, ki so nevede ponavljali Heglovo kritiko Kantovega načrta za zvezo ljudstev. Toda ko sem ponovno prebral *K večnemu miru*, sem ugotovil, da