

Marksistična teorija religije med Marxom in Bogdanovom

Nejc Kralj

Povzetek

V pričujočem članku se posvečam vprašanju marksističnega pogleda na religijo. Najprej omenjam težavnost obravnave religije pri Marxu, ter zapreko, ki jo nakazuje relativna skopost Marxovega prispevka h kritiki religije. To nato presežemo z analizo dveh besedil, *Nemške ideologije* in *Kapitala*, kjer so uporabljeni pojmi kritike religije, vendar ta ni glavna tematika. V članku zato poskušam povezati različne aluzije na religijo z Marxovim zgodnjim prispevkom h kritiki religije. Slednje dopolnim z analizo plodovite nadgradnje Marxovega pojmovanja religije, ki jo opravi ruski marksist Aleksander Bogdanov.

Ključne besede: Marx, Bogdanov, religija, ideologija, fetišizem, delitev dela

Summary

In this article, I address the question of the Marxist view of religion. I first mention the difficulty of treating religion in Marx and then I overcome the obstacle indicated by the relative scarcity of Marx's contribution to the critique of religion by analyzing two texts, *The German Ideology* and *Capital*, where the concepts of the critique of religion are used while not being the main topic. In the article, we therefore attempt to connect various allusions to religion with Marx's early contribution to the critique of religion. I also supplement the latter with an analysis of the fruitful development of Marx's conception of religion made by Russian Marxist Alexander Bogdanov.

Keywords: Marx, Bogdanov, religion, ideology, fetishism, division of labor

Uvod

Marksistično pojmovanje religije je eno slabše razumljenih področij historičnega materializma in ga prečijo številni nesporazumi. Med razlogi gotovo najdemo dejstvo, da sta Marx in Engels temu področju namenila relativno malo prostora, a hkrati pogosto navajata primere in analogije iz sfere religioznega na vsaj navidezno nepovezanih mestih, denimo pri kritiki ideologije ter celo pri kritiki politične ekonomije. Zadevo dodatno zaplete tudi sam Marx, ki eksplicitno zatrdi, da je naloga sodobnega filozofa ravno v opustitvi kritike religije in ubadanju z bistvenejši vprašanji, ki jih religija zgolj odslikava. Zdi se, da nam Marx odsvetuje raziskovanje religije, ki je že dodobra raziskano področje, in nas usmerja k bolj plodovitim tematikam: kritiki prava, politike, ideologije ter navsezadnje politične ekonomije.

Na drugi strani tudi marksistično kritiko kapitalističnega produkcijskega načina prečijo navezave na zgodnejšo in domnevno opuščeno kritiko religije. Benjaminska podoba kapitalizma kot religioznega kulta »*sans trêve et sans merci*«¹ najde svojo zgodnejšo podobo že v Marxovem blagovnem fetišizmu, iz katerega se ne moremo izviti in od katerega si ne moremo vzeti odmora. Toda zakaj sta torej Marx in Engels – pa tudi njuni marksistični nasledniki – ohranila številne elemente kritike religije v poznejših delih ter jih tudi v marsikaterih aspektih nadgradila?

V prvem delu besedila bomo pregledali teorijo ideologije in fetišizma pri Marxu in Engelsu, zaključili pa ga s trinitarno formulo treh elementov kapitalistične produkcije, ki ustvarjajo videz, da sami ustvarjajo vrednost. V drugem delu se bomo posvetili razvoju teorije ideologije pri ruskem marksistu Aleksandru Bogdanovu, ki poskuša koncept fetišizma razširiti iz sveta blag na širše polje ideoloških pojavov.

Marx in religija

Začeti moramo pri Marxovi trditvi o religiji kot opiju ljudstva, ki ni samo izjemno znamenita, temveč gre za verjetno najbolj nerazumljen in iz konteksta vzet stavek v celotnem Marxovem opusu. Najdemo jo v *Kritiki Heglove pravne filozofije*, ki je eno Marxovih zgodnejših del. Trditev se v kontekstu glasi takole:

1 Walter Benjamin, *Selected Writings, Volume I: 1913–1926*, str. 288.

Religiozna beda je izraz dejanske bede in hkrati protest zoper dejansko bedo. Religija je vzdih ogrožene kreature, čustvo brezsrčnega sveta, kot je tudi duh brezdušnih razmer. Religija je *opij* ljudstva. Odprava religije kot iluzorne sreče ljudstva je zahteva njegove dejanske sreče. Zahteva, da se odrečeš iluzijam o svojem stanju, je *zahteva, da se odrečeš stanju, ki potrebuje iluzij*. Kritika religije je torej v kali *kritika solzne doline*, ki ji je religija *svetniški sij*.²

Marx v navedku ne trdi, da bi bila religija mamilo, s katerim bi vladajoči razredi prevarali in nevtralizirali ljudske množice. Nasprotno, Marx jo hkrati označi kot izraz *dejanske* bede in obenem protest zoper to bedo. Njegovo zgođnjo kritiko moramo razumeti v Feuerbachovem smislu, kot projekcijo nečesa realnega na nebo, le da se pri Feuerbachu projicira človeško bistvo, pri Marxu pa »dejanska beda«, torej zatiranje in izkoriščanje, ki je značilno za razredne družbe.³ Ta pa v religiji dobi sprevrnjeno podobo, postane »vzdih ogrožene kreature«, postane neko zadnje upanje, ki pa ravno zato, ker je predstavljeno v onstranstvo, množice tudi ohromi – je torej opij ljudstva.

Ker religija ni zgolj iluzija, temveč sprevrnjena podoba dejanskosti, Marx zaključí, da ne smemo kritizirati le te sprevrnjene podobe, torej svetniškega sija, temveč moramo kritizirati samo dolino solz oziroma bedno dejanskost, ki jo svetniški sij obdaja. Ko torej na novo formulira naloge filozofije, Marx nato pravi, da moramo kritiko nebes spremeniti v kritiko zemlje:

Zdaj ko je razkrinkana *svetniška podoba* človeške samoodtujitve, je prva *naloga filozofije*, ki je v službi zgodovine, da razkrinka samoodtujitev v njih *nesvetniških podobah*. Kritika nebes se s tem spremeni v kritiko zemlje, *kritika religije v kritiko prava, kritika teologije v kritiko politike*.⁴

Z drugimi besedami, Marx tukaj od filozofov zahteva, da se moramo nehati ukvarjati z religijo, temveč z bolj tuzemskimi zadevami. Že v *Kritiki Heglove pravne filozofije* je Marx spredídel, da sama kritika religije nima več bistvene-ga doprínosa k človeški emancipaciji, temveč lahko včasih celo zakriva druge družbene oblike podreditve in zatiranja. Dejanski emancipatorni boj zahteva, da naredimo korak nazaj od napadov na religiozno praznoverje in si pogledamo pogoje možnosti religije, ki se nahajajo izven nje.⁵ Kljub temu se sam Marx tega navodila ne drži najbolj, pravzaprav ga neprestano krši. Kritika religije tako zanj postane osnova za kritiko ideologije.

2 Karl Marx, »H kritiki Heglove pravne filozofije«, str. 192.

3 Jan Rehmman, *Theories of Ideology*, str. 27–28.

4 Karl Marx, »H kritiki Heglove pravne filozofije«, str. 192–193.

5 Alberto Toscano, »Beyond Abstraction: Marx and the Critique of the Critique of Religion«, str. 10.

Nemška ideologija

K podobni problematiki se je, tokrat skupaj z Engelsom, Marx vrnil že malo kasneje v *Nemški ideologiji*. Nasprotnik je ostajal isti, namreč mladoheglovski filozofi, ki so se osredotočali na religijo in druge sence dejanskosti, namesto da bi kritizirali svoje lastno materialno okolje. Marx in Engels ponovno postavita podobno tezo, da je ideologija z vsemi svojimi elementi na glavo postavljena podoba historičnega življenjskega procesa ljudi. Za razliko od *Kritike Heglove pravne filozofije* pa v *Nemški ideologiji* tudi pokažeta genezo te sprevrnjene podobe.

Da bi to dosegla, morata najprej abstrahirati od vsakršne religije, filozofije in drugih ideoloških form in pogledati tisto dejanskost, torej historični življenjski proces, ki ga ideologija odslikava. In v tem najdeta pet predpostavk človeške zgodovine: prva je zadovoljitev življenjskih potreb, saj mora človek najprej jesti, preden lahko dela zgodovino. Druga je nastanek novih potreb, ko so te prve zadovoljene. Tretja je reprodukcija človeške vrste. Četrta je produkcija in reprodukcija življenja, ki pomeni sodelovanje oziroma povezovanje ljudi v sami produkciji. In šele peta predpostavka je sama zavest, ki je najprej zgolj zavest okolice in medosebnih človeških razmerij; zavest je torej bistveno povezana z ostalimi materialnimi komponentami zgodovinskega razvoja.⁶ Šele nato, ko ostale predpostavke privedejo do tega, da se družba razširi, da se namnožijo ljudje, njihove potrebe in sama produkcija, pa to nosi posledico za razvoj zavesti.⁷

Širitev družbe namreč privede do delitve dela. In delitev dela, ki jo obravnava Marx in Engels, je hierarhična delitev, delitev dela na duhovno in materialno produkcijo. To pomeni delitev na ljudi, ki delajo z glavo, in ljudi, ki delajo z rokami, pri čemer gre tudi za hierarhično razmerje gospodstva – na strani ljudi, ki delajo z glavo (pri čemer gre tako za razvoj teorije kot za organizacijo dela – Marx tudi pripomni, da so farji prvi duhovni producenti), sta uživanje in potrošnja, na strani materialne dejavnosti pa delo in produkcija. Tako torej nastane razredna družba. Temeljni vpliv delitve dela na zavest pa najdemo v tem, da se zavest odcepi od svojih materialnih okoliščin produkcije, nenadoma zaživi svoje življenje in tako ustvari religijo, filozofijo, metafiziko, »čisto« teorijo kot nekaj povsem odvisnega od umazanega ročnega dela:

6 Karl Marx in Friedrich Engels, »Nemška ideologija«, str. 32–37.

7 Cf. ibid., str. 25: »Zavest nikoli ne more biti kaj drugega kot osveščena bit, in bit ljudi je njihov dejanski življenjski proces. Če se v vsej ideologiji ljudje in njihova razmerja prikazujejo kot v cameri obscuri postavljeni na glavo, tedaj ta fenomen prav tako izvira iz njihovega historičnega življenjskega procesa kot obrnitev predmetov na mrežnici iz njihovega neposredno fizičnega življenjskega procesa.«

Delitev dela postane dejanska delitev šele od trenutka, ko nastopi neka delitev materialnega in duhovnega dela. Od tega trenutka dalje si zavest dejansko *more* umišljati, da je nekaj drugega kakor zavest obstoječe prakse, da dejansko nekaj predstavlja – od tega trenutka dalje je zavest sposobna, da se emancipira od sveta in preide k tvorbi »čiste« teorije, teologije, filozofije, morale itn.⁸

Po Marxu in Engelsu prej naštete predpostavke življenjskega procesa tvorijo dejansko substanco človeštva ali človekovo bistvo, ki je tako povsem historična stvar. Kot taki so tudi temelj celotne zgodovine in zgodovinskih prevratov. Vendar je sama delitev dela, ki je ustvarila vladajoči razred z zavestjo, ki je ločena od materialne produkcije, povzročila tudi sprevrnen pogled na zgodovino človeštva. Ta nenadoma ne sestoji iz sprememb v materialni produkciji in v spreminjanju temeljnih družbenih odnosov, temveč postane zgodovina velikih osebnosti, religij, filozofije, teorije itd. Kot pogoj religiozne interpretacije človeka in narave se tako pri začetnikih marksizma izkaže delitev dela in nastanek razredne družbe.

Blagovni fetišizem

Sedaj se moramo obrniti še k tretjemu delu Marxove obravnave religije, to je k *fetišizmu*. Marxov *blagovni fetišizem* je spet določeno poglavje marksizma, ki je le tangentno povezano religijo – je vendarle del kritike politične ekonomije. Vendar se tudi tu izkaže, da razumevanje marksistične kritike religije doda ključen uvid v delovanje kapitalizma.

V bolj ali manj razvitih planskih produkcijskih načinih, v katerih je zavestno odločeno, kaj se mora producirati in kako distribuirati, so družbena razmeroma transparenta, jasno potekajo med ljudmi, ki organizirajo ali izvajajo produkcijo. V kapitalizmu, ki temelji na blagovni produkciji, se pravi produkciji za trg, pa se zgodi prevrat. Sedaj družbena koristnost dela ni določena zavestno, ne določa je neka oseba ali institucija, temveč je določena na trgu, v interakciji med različnimi produkti različnih producentov, pri čemer jo uravnavajo le neosebne zakonitosti trga. Zato se nekdanj transparentno družbeno razmerje pretvori v razmerje med samimi produkti, pri čemer je njegov družbeni izvor zakrit. Družbeni značaj dela se producentom prične kazati kot lastnost reči samih, ki jim pripada po sebi in neodvisno od družbenih razmerij med ljudmi.

8 Ibid., str. 36–37.

Marx to imenuje *fetišizem*, po evropski »znanstveni« predstavi o domnevno primitivnih religijah afriških ljudstev, ki izdelujejo predmete – fetiše – in jih nato častijo, čeprav so zgolj produkti njihovega lastnega dela.⁹ Izraz fetišizem je skoval Charles de Brosses leta 1757 in je izvorno pomenil čaščenje materialnih predmetov, ki tako pridobijo nadnaravne značilnosti. To naj bi bila najstarejša oblika religije, ki predhaja tako politeizmu kot monoteizmu. Ta predstava je v evropski intelektualni srenji vztrajala vse do prvih desetletij 20. stoletja, čeprav je v 19. stoletju pogosto prevzela alternativna imena in variacije, kot sta totemizem in animizem, ki sta se razširili med britanskimi antropologi.¹⁰ Ščasoma so različni antropologi fetišizmu in njegovim različicam našli precej razlag in izvorov, npr. na psihološki podlagi ali iz različnih družinskih povezav. Tovrstne ideje so bile v 19. in zgodnjem 20. stoletju močno razširjene, obširno, čeprav predvsem povzemajočo obravnavo totemizma tako najdemo tudi denimo pri Sigmundu Freudu.

Fetišizem kot znanstvena teorija je imel tudi dvojno ideološko funkcijo. Po eni strani je dokazoval evropsko superiornost nad verjetji drugih celin, ki so jih evropski kolonizatorji v tem času pospešeno osvajali in izkoriščali. Predstava o domorodnih ljudstvih kot divjakih na najnižji stopnji kulturnega razvoja je lahko upravičevala evropska osvajanja kot projekte razsvetljevanja ljudstev. Na drugi strani so teorije fetišizma tudi spodkopavala avtoriteto sodobnih religij, ker so dokazovale iracionalnost in tuzemsko naravo vsakršne religije. Številni antropologi poznega 19. stoletja, npr. Edward Tylor in James Frazer, so iskane poganskih izvorov krščanskih ritualov videli kot razsvetljenski boj proti krščanskemu praznoverju.

Marx je že leta 1842 prebiral de Brossesa in izraz uporabil v polemiki proti reakcionarnemu publicistu Karlu Heinrichu Hermesu, ki je nasprotoval kritiki religije, češ da tudi najbolj bedni fetišizem povzdiguje človeka nad njegova čutna poželenja. Marx je fetišizem pri tem imenoval za religijo čutne želje ter tako dokazoval, da religija nima nujne povezave z omiko.¹¹ Po tej rabi fetišizma za kritiko sodobne religije se Marx bistveno ne razlikuje od razsvetljencev in antropologov. Marxov doprinos je v aplikaciji pojma fetišizma na politično

9 Cf. Karl Marx, *Kapital I*, str. 58: »Da bi torej našli analogijo, se moramo zateči na megleno področje religioznega sveta. Tu se zdi, da so produkti človeške glave samostojne podobe, ki so obdarjene z lastnim življenjem ter so v medsebojnem razmerju in razmerju s človekom. Tako je v blagovnem svetu s produkti človeške roke. Temu pravim fetišizem, ki se prilepi na produkte dela, ko so producirani kot blaga in je zato neločljivo od blagovne produkcije.«

10 William Pietz, »Fetishism and Materialism«, str. 132.

11 Ibid., str. 135–136.

in ekonomsko področje. Premestitev »kritike nebes« v »kritiko zemlje« najprej pomeni kritiko občosti heglovske države, ki svojo resnico – družbene odnose, ki določajo njeno delovanje – najde v partikularnosti civilne družbe, ravno kakor občost krščanske religije ne preseže grobe čutnosti fetišev koloniziranih ljudstev. A Marx se ne ustavi pri tem, temveč v *Kapitalu* poskuša pokazati, da so tudi domnevno obči zakoni civilne družbe – oziroma tržni zakoni – zgolj popredmetenje zgodovinskih družbenih odnosov med producenti oziroma sekularni fetiši.

Za Marxa se evropska predstava o naivnih divjakih na spektakularen način obrne proti Evropi. V *Kapitalu* poskuša pokazati največji fetiš v formi blaga najdemo prav na kapitalističnem Zahodu, kjer celotni narodi služijo njegovim metamorfozam. Namesto, da bi produkti človekovega dela služili človeku, se zgodi obratno, človek služi produktom svojega dela.¹²

Marx fetišizem opisuje na primeru produkcije mize. Ko je les predelan v mizo, je les spremenil obliko, po svoji vsebini pa se ni spremenil.¹³ Še vedno je navadna materialna reč. Ko postane blago – ko je namenjen trgu –, pa začne dobivati nadnaravne značilnosti. Sedaj ni več oblikovan kos lesa, ki služi določenemu praktičnemu namenu, temveč postane opredmetena vrednost.¹⁴ Ključno pri tem ni, da ima neki produkt lahko vrednost, niti da je ta vrednost upredmeteno delo, temveč da se zgodi šele v družbenih okoliščinah razvite blagovne menjave. Izvor fetišizma je v zasebnem značaju dela v kapitalistični produkciji, v kateri vsak producent deluje samostojno, brez družbene koordinacije dela posameznih producentov. Producenti v medsebojne odnose vstopajo šele preko svojih produktov, ki jih izmenjuje na trgu. Družbenost producentovega dela – njegova potrebnost za družbeno reprodukcijo, statusno mesto konkretnega dela napram drugim delom – se izrazi šele v menjavi.¹⁵ Konkretnje, v produkciji opravljeno delo se izrazi kot menjalna vrednost produkta, s čimer se družbena vloga danega dela tudi pokaže kot lastnost njegovega produkta. Družbeni značaj producentovega dela s tem postane lastnost samega produkta, spremeni se v »družbene naravne lastnosti teh reči«.¹⁶

12 Rehmann, *Theories of Ideology*, str. 34–35.

13 Karl Marx, *Kapital I*, str. 57: »Očitno je, da človek s svojo dejavnostjo spreminja forme naravnih snovi tako, da mu koristijo. Forma lesa se na primer spremeni, ko iz njega naredimo mizo. Kljub temu miza ostane les, navadna čutna reč.«

14 Ibid.

15 Fred Moseley, *Marx's Theory of Value in Chapter 1 of Capital*, str. 39.

16 Karl Marx, *Kapital I*, str. 58.

Kot upredmetena vrednost izdelani predmet zato preneha biti preprosto uporaben produkt, namenjen zadovoljitvi določene potrebe, temveč postane blago, se osamosvoji in prične slediti samo še nespremenljivim in neizprosnim zakonom tržne menjave. Blaga prenehajo biti fizični predmeti in postanejo samostojne bitnosti, ki se producentu postavijo nasproti kot nekaj njemu tujega. To ne pomeni zgolj, da so mu dejansko postavljene nasproti kot last kapitalista, temveč da sama sledijo povsem lastnim zakonom, ki so neodvisni od volje njegovih proizvajalcev. Delavec tako ne nastopa kot gospodar svojega dela, temveč izdelano vlada njemu, sam pa postane zgolj pripomoček v procesih, ki jih vodijo družbena razmerja med blagi in ki delavca pogosto silijo v neizmer-no bedo.¹⁷

Videz, da so blaga nadčutne reči s svojimi neodvisnimi zakonitostmi in življenji, pa je ravno tako *realni videz*. *Blagovni fetišizem* ni preprosta iluzija, pač pa blaga pridobijo dejansko moč na ljudmi. Človek je v kapitalizmu prisiljen v delovanje v skladu z danim videzom, sicer je prisiljen v ekonomski propad. Kapitalistični akter, ki se zaveda, da so tržni odnosi zgolj objektivni izraz globalnih družbenih razmerij med ljudmi, se mora še vedno ravnati po istih tržnih zakonitostih, če naj v kapitalizmu preživi. Človek je blagu prisiljen predati svojo zmožnost samostojnega družbenega delovanja. Ravno zaradi objektivnosti blagovnega fetišizma Marx reče, da gre pri njem za objektivne miselne forme kapitalizma, ki jih ne moremo preprosto odmisлити kot iluzij, ampak bodo izginile takoj, ko bodo izginili njihovi materialni pogoji:

Takšne forme ravno tvorijo kategorije meščanske ekonomije. So družbeno veljavne, torej objektivne miselne forme za produkcijska razmerja tega zgodovinsko določenega družbenega produkcijskega načina, blagovne produkcije. Ves misticizem blagovnega sveta, vsi uroki in duhovi, ki produkte dela na podlagi blagovne produkcije zavijajo v meglo, zato takoj izginejo, ko se zatečemo k drugim produkcijskim formam.¹⁸

Fetišizem se končno izrazi v »trinitarni formuli«, ki jo Marx obravnava v tretjem delu *Kapitala*, v poglavju o prihodkih. Nemudoma je očitno, da ima izraz krščanski izvor, namreč troedinost krščanskega Boga, ki vsaj na videz nima popolnoma nič skupnega s politično ekonomijo. A vendar Marxova raba nakazuje, da gre za najabsurdnejšo različico mistične doktrine.¹⁹ Z drugimi besedami, že ime nakazuje, da gre videz, ki mu bo kritika razkrila njegove pogoje.

17 Rehmann, *Theories of Ideology*, str. 40.

18 Karl Marx, *Kapital I*, str. 61.

19 Cristoph Henning, *Philosophy after Marx*, str. 358.

Trinitarna formula pokaže na tri produkcijske elemente, ki kot po svoji naravi ustvarjajo prihodek za svojega lastnika. To so kapital, zemlja in delo. Vsi prispevajo nekaj v produkcijo blag in po proporcijah svojega vložka ustvarijo povsem določeno nagrado. Kapital tako ustvari profit oziroma obresti (kolikor obstaja v sklopu razvitega finančnega trga), delo prinese mezdo, zemlja pa rento. Različni posamezniki, ki vstopajo v produkcijski proces, tako iz njega dobijo »naravno« povrnitev svojega specifičnega vložka. Toda Marx pokaže, da gre za mistificirano podobo dejanske zgodovinske oblike produkcijskega procesa. Produkcijska sredstva, ki jih kupi kapital, sama po sebi niso kapital in v produkcijskem procesu ne nastopajo kot kapital, temveč kot gola orodja, ki kot taka ne ustvarijo niti drobca vrednosti.²⁰ Za kapitalista so produkcijska sredstva produktivna, kolikor so monopolizirana in se delavcu postavljajo nasproti kot tuja sila, ki ga sili v presežno delo, ki si ga nato prisvaja kapitalist. Kapital tako dejansko proizvaja presežno vrednost, kolikor z njo razumemo zgodovinsko specifično obliko izkoriščanja, kakršna se pojavlja zaradi družbenih odnosov kapitalističnega produkcijskega načina. Renta, kot produkt zemlje, igra podobno vlogo – je rezultat monopolizacije zemlje in s tem ločitve delavca od tega temeljnega pogoja produkcije. V praksi je njena vloga omejena na to, »da prenaša del producirane presežne vrednosti iz kapitallovega žepa v svoj lastni žep«.²¹ Delo je nekoliko kompleksnejše od drugih dveh delov svete trojice:

In nazadnje je tu še tretji član te zveze, gola prikazen – »delo«, ki ni nič drugega kakor abstrakcija in kot takšno sploh ne obstaja ali pa – če vzamemo tisto, kar z njim mislimo: človekovo produktivno dejavnost sploh, ki mu omogoča menjavati snov z naravo – ki nima ne le nobene družbeno določene oblike in značaja, marveč je celo v svojem zgolj naravnem bitju, neodvisno od družbe, odtrgano od vsake družbe ter kot izraz in afirmacija življenja skupno človeku, ki sploh še ni družben, in človeku, ki je tako ali drugače družbeno določen.²²

Delo je po eni strani povsem naraven proces, v katerem človek deluje kot naravno bitje, kot naravna sila.²³ Pri tem človek uporablja svoje fiziološko dane

20 Skrajno obliko navedene iluzije predstavlja ekonomska kategorija »stroškov dela«, katerih rast predstavlja vzrok vsakoletnega negodovanja predstavnikov kapitalističnega razreda. Dani koncept implicira, da so produkti dela dejansko produkti kapitala, delo pa zgolj nujno zlo, strošek. To po Marxu predstavlja sprevrnjeno sliko resničnosti: »[C]ena dela' je ravno tako iracionalna kot rumeni algoritem.« (Marx, *Kapital III*, str. 912) Dobičkov, obresti in menedžerskih nagrad nasprotno ne najdemo kategoriziranih kot »stroškov kapitala«.

21 Karl Marx, *Kapital III*, str. 915.

22 Ibid., str. 908–909.

23 Cf. Karl Marx, *Kapital I*, str. 149: »Delo je najprej proces med človekom in naravo, proces, v katerem človek z lastnim dejanjem posreduje, ureja in nadzoruje svojo izmeno snovi z naravo. Sam stopa nasproti naravni

zmožnosti in uporablja svoje organe, da si iz okolja prisvaja snovi, ki jih potrebuje za svoje preživetje. Reči, kakršne najde v naravi, mora preoblikovati po svoji meri, pri čemer pa spreminja tudi tako svojo okolico kakor tudi samega sebe. Ta proces je nadzgodovinski, saj ga morajo opravljati ljudje v vsaki družbi, ne glede na to, kako je strukturirana. Kot tak pa je tudi brez vnaprej predpisane oblike, je le vsota posameznih konkretnih del – kot je že omenjena proizvodnja mize –, ki lahko privzemajo vrsto oblik glede na svoje naravne, tehnološke in družbene okoliščine. A takšno delo ne proizvaja mezde. Mezda je ekvivalent cene delovne sile, blaga, ki obstaja zgolj v mejah blagovne produkcije, ki lahko nosilcu delovne zmožnosti pripiše tržno vrednost, ter tako nima ničesar skupnega s konkretnim delom kot ustvarjanjem uporabnih vrednosti.

Marx ugotavlja, da se v zavestih akterjev v kapitalistični družbi družbeni odnosi, ki ta produkcijski način konstituirajo, kaže kot dane stvari, ki po naravnih zakonih določajo njihova početja. Troedinost kapitala, zemlje in dela postane fetiš, skupek predmetnih stvaritev z nadnaravnimi značilnostmi, ki vladajo njegovim častilcem. Marx zaključuje:

V kapital – profit, ali bolje v kapital – obresti, zemlja – zemljiška renta, delo – mezda, v tej ekonomski trojici, ki povezuje sestavne dele vrednosti in bogastva sploh z njenimi izviri, se dokončuje mistifikacija kapitalističnega produkcijskega načina, popredmetenje družbenih odnosov, neposredno zraščanje snovnih produkcijskih odnosov z njihovo zgodovinsko socialno določenostjo: začarani in na glavo postavljeni narobe svet, v katerem Monsieur le Capital in Madame la Terre nastopata in strašita v socialnih vlogah in obenem neposredno kot goli stvari. Velika zasluga klasične ekonomije je, da je razkrila ta lažni videz in prevaro, to osamosvojitev in okostenitev različnih družbenih elementov bogastva, to poosebljenje predmetov in popredmetenje družbenih odnosov, to religijo vsakdanjega življenja.²⁴

Bogdanov in religija

Eno najbolj produktivnih rab trojice religije, ideologije in fetišizma najdemo pri ruskem revolucionarju Aleksandru Aleksandroviču Bogdanovu. Čeprav je danes njegova misel slabše poznana, je imela za časa njegovega življenja precejšen vplivna boljševisko gibanje. Bogdanov je bil v ruskih socialističnih

snovi kot naravna moč. Naravne sile, ki pripadajo njegovi telesnosti, roke in noge, glavo in roko, spravlja v gibanje, da bi si naravno snov prisvojil v formi, uporabni za njegovo življenje. Ko s tem gibanjem deluje na naravo zunaj sebe in jo spreminja, spreminja tudi svojo naravo.»

24 Karl Marx, *Kapital III*, str. 924–925.

krogih dejaven že od študentskih let, zaradi česar je precejšen del mladosti preživel v notranjem izgnanstvu, kjer je spoznal več vplivnih socialističnih voditeljev in teoretikov, med njimi poznejšega prvega ljudskega komisarja za prosveto Anatolija Lunačarskega. Po koncu izgnanstva je podprl boljševiško frakcijo Ruske socialdemokratske delavske stranke, v času ruske revolucije leta 1905 pa tudi postal *de facto* voditelj boljševikov na domačih tleh – Lenin se je tedaj namreč nahajal v izgnanstvu. Enotnost med boljševiki pa ni trajala dolgo: do konca desetletja se je med Leninom in Bogdanovom odvijalo več političnih in teoretskih sporov, ki so privedli do izгона slednjega iz boljševiške frakcije. Bogdanov je s teoretskim in praktičnim delom nadaljeval tudi kasneje, med letoma 1913 in 1928 je napisal svoje glavno delo *Tektologija*, ki je imelo precejšen vpliv na nekatere sovjetske voditelje, med njimi predvsem na Nikolaja Buharina.²⁵

Bogdanov uspešno poveže Marxov in Engelsov pojem ideologije kot izvira-joče iz delitve dela s pojmom blagovnega fetišizma pri poznem Marxu. Bogdanov izhaja iz Marxove formulacije objektivnih miselnih form kot odvisnih od samega produkcijskega načina. Njegova osnovna teza se glasi, da oblika družbene organizacije, torej tako materialni odnos z naravo – delo, kot odnos z drugimi ljudmi – sodelovanje, določa človekovo percepcijo tako narave kot tudi samega sebe.

Pozni Bogdanov poskuša poenotiti različne oblike človeškega delovanja pod skupni imenovalec. Zdi se namreč, da sta delo in sodelovanje vendarle nekaj različnega – družbeni odnosi in njihov nastanek ter vzdrževanje se namreč zdijo mnogo zapletenejši od golega dela, ki implicira aktivno zgolj aktivno preoblikovanje neke pasivne snovi. Vendar Bogdanov meni, da je obojemu skupno to, da nekaj organizirata:

Splošna shema pred nami razgrinja vso vsebino življenja človeštva in sedaj lahko pridemo do rezultatov. Stari učitelj znanstvenega socializma Engels jih je izrazil s formulo: produkcija ljudi, produkcija stvari in produkcija idej. V besedi »produkcija« je skrit pojem organizacijskega dejanja in mi bomo to formulo naredili točnejšo, rekoč: *organizacija zunanjih sil narave, organizacija človeških sil in organizacija izkustva*.

Kaj se je tako pokazalo? Človeštvo ne pozna drugih dejavnosti kot organizacijske in nima drugih nalog razen organizacijskih.²⁶

25 Za pregled življenja in dela Bogdanova cf. James D. White, *Red Hamlet: The Life and Ideas of Alexander Bogdanov*.

26 Ibid., str. 4.

Čeprav Bogdanov prične z organizacijsko dejavnostjo človeka, želi pravzaprav pokazati, da v svoji organizacijski dejavnosti človek nikakor ni posebno bitje. Tudi vsakršne spremembe v naravi lahko razumemo kot organizacijske ali dezorganizacijske. Rast in razvoj različnih vrst organizmov, njihove interakcije s svojo okolico in končno njihov propad predstavljajo procese organizacije in dezorganizacije. Še več, enako velja tudi za neživo naravo: magnet okoli sebe organizira delce železa in jim daje usmeritev, ki je sami po sebi poprej niso imeli.²⁷ Zvezde organizirajo materijo okoli sebe v množico krožečih mas, jedro atoma pa po krožnicah ureja gibanja elektronov. Čeprav čisti naravni procesi presegajo domet tukajšnje razprave, vendarle nakazujejo, da je odnos subjekta do objekta za Bogdanova izmenljiv in nikakor ni vezan zgolj na delovanje človeka ali živih bitij. Ravno kakor človek s svojim delom organizira svojo okolico, tudi naravni procesi na Zemlji organizirajo človeško vrsto, ki se je primorano prilagajati podnebnim ali geografskim značilnostim svoje okolice. Kljub temu se v nadaljevanju posvečamo izključno človeškim organizacijskim procesom.

Bogdanov kot najbolj temeljni – najbližji svetu okoli nas – zbir človeških organizacijskih procesov pripoznava delo, kot sekundarne in najbolj vase zaprte pa različne ideološke komplekse, ki zajemajo vse od pojmovnih sistemov do političnih institucij. Sfera produkcije je za Bogdanova najbolj plastičen, spremenljiv, a tudi najbolj ranljiv del človeške družbe, ki je tako najbolj odvisen od zunanjih dejavnikov. Ideologija nasprotno predstavlja »skelet«, okostenel ščit družbe pred vplivi okolja, ki družbenemu sistemu zagotavlja njegovo stabilnost in preživetje. Vendar to ideološki sferi še ne daje prvotne vloge, temveč gre ponovno za polje kompleksov drugega reda, ki nastanejo kot stranski produkt bolj plastičnih delov družbe.

Tako ne more biti presenetljivo, da Bogdanov temeljno vlogo pri organizaciji človekovega izkustva pripiše delitve dela; šele na podlagi delitve dela nadalje nastajajo ideološki pojavi.

Po Bogdanovu enako kot pri Marxu prazgodovinska ljudstva niso imela razvite delitve dela. Ker je vsak član skupnosti lahko počel vse, ni bilo potrebe po razvoju hierarhičnih razmerij med njimi. Tovrstna odsotnost vertikalne delitve dela predpostavlja preprostost produkcijskih opravil, ki so omejena na nabiranje hrane, lov in izdelavo preprostih orodij. Organizacija dela kot ločeno opravilo je bila tako odvečna, s tem pa tudi ni bilo potrebe po posebni kasti

27 Ibid., str. 154–155.

ljudi, ki bi ji koordiniranje drugih predstavljalo temeljno dejavnost. Splošnost družbeno potrebnega dela je pomenila, da se je izkustvo skupnosti lahko v celoti zrcalilo v izkustvu vseh posameznikov, ki so jo sestavljali.²⁸

Toda zgodovinski razvoj tudi prazgodovinsko družbo Bogdanova privede do razvoja delitve in specializacije dela. Razvoj družbenih potreb je ustvaril zahtevo po povečani družbeni produktivnosti, ki pa predpostavlja tudi višjo raven koordinacije delujočih. Zaradi tehničnih omejitev ter zahtevnosti nalog organizacije dela se ta loči kot posebno delo, ki prvič v zgodovini tudi zasede hierarhično višje mesto v družbi. V človeški predzgodovini je to mesto pripadlo plemenskim starešinam, ki so sloveli po svojih izkušnjah in znanju. V prehodu družbe v patriarhalno klansko organizacijo Bogdanov vidi prvi primer avtoritarne družbene ureditve. *Avtoritarno* za Bogdanova sicer nima nujno negativnega prizvoka, temveč zgolj označuje organizacijsko obliko, v kateri en del družbe prevzame koordinacijske in zahtevnejše organizacijske naloge – s tem pa prične *ukazovati* in *delegirati*, medtem ko preostanek bolj ali manj poslušno *izvaja* ukaze in navodila. Za avtoritarno družbeno organizacijo je tako značilna preprosta planska organizacija dela, pri kateri je ekonomsko planiranje izključna stvar omejene skupine ljudi.

Sčasoma se ta avtoritarna organizacija izpopolni in razvije dodatno zapletenost. Plemenski poglavar poveljuje več družinskim patriarhom, ki so sami organizatorji, saj organizirajo delo in druge dejavnosti svojih družin. Rast kompleksnosti takšnega sistema kasneje proizvede fevdalno družbeno ureditev. Nazadnje se iste organizacijske oblike ohranjajo v poznejši patriarhalni družini, v kateri oče nastopa kot vladar doma; ali v fordistični tovarni, kjer menedžer in njegovi pomočniki vodijo delovni proces, medtem ko delavci nanj nimajo nobenega vpliva.

Ta hierarhična delitev ima seveda vpliv na pripadnike dane družbe. Ljudem v delu, njihovi temeljni interakciji z okoljem in med seboj, postane očitno, da pri vsaki materialni produkciji najdemo sodelovanje organizatorja dela in izvajalca dela – torej tistega, ki daje navodila, in tistega, ki potem ta navodila izvede –, zato si tudi brez zunanjega ukazovanja pričnejo predstavljati, da dva elementa obstajata tudi znotraj njih samih. Eden daje ukaze, medtem ko drugi te ukaze izvaja. Prvi, aktivni del, ki ukazuje, je duša, drugi, pasivni, pa telo. Človek nato tudi vso svojo nečloveško okolico organizira na tovrsten način. Tako vsi živi ali neživi predmeti – živali, rastline, reke, skale ali zvezde – dobijo dva dela,

28 Aleksander Aleksandrovič Bogdanov, »Authoritarian Thinking«, str. 89.

ki ustrežata materialnemu telesu stvari in njegovemu duhovnemu ustrezniku, pri čemer med njima ostaja isto razmerje; namreč, da je materialni del pasiven, medtem ko je duhovni aktiven:

Ko človekovo dejanje ni bilo določeno z ukazom druge osebe, to je organizatorja, je veljalo, da je akter ukazoval samemu sebi in tako bil svoj lastni organizator. Tako je v sebi našel dve plati – organizacijsko ali ukazovalno in izvajalsko ali pasivno. Prvi plati se je reklo »duša« in drugi »telo«. Enako je veljalo za katerikoli kompleks v zunanji naravi. Žival, rastlina, kamen, potok, nebesno telo, vse, kar je bilo razumljeno kot dejavno (in za primitivno misel ni bilo drugega) – vsi so bili mentalno organizirani v skladu s shemo »telo – duša«.²⁹

Tako človek ne odkrije le svoje duše, temveč tudi globalni animizem in z njim prvo obliko religije. Procesi, ki se zdijo povezani z ukazovanjem in načrtovanjem in so tako tudi relativno neodvisni od ročnega dela, postanejo početje aktivnega, duševnega dela človeka, medtem ko vse ročne dejavnosti ostanejo v sferi telesnega. Dejanski vzrok materialnih sprememb je tako moral priti od duševnega dela, ki je poprej to spremembo »načrtoval«. Podobno so za dogodki v naravi, ne glede na njihovo izjemnost, morala stati različna božanstva ali duhovi, ki naj bi poveljevala materialni naravi. Razlog za poplavo je bila tako lahko na primer jeza kakšnega rečnega božanstva. Ta animizem še ni fetišizem, saj naravne reči niso človekove stvaritve, vendar mu je strukturno podoben – človek je naravnim objektom podal mistične lastnosti, ki jih poprej niso imele.

Da naravni ali ustvarjeni predmeti privzamejo družbene lastnosti in pričnejo obvladovati življenja ljudi, tako ni omejeno zgolj na specifično kapitalistični produkcijski način. Bogdanov navaja spol, ki ga človek že v jeziku pripisuje vsem predmetom okoli sebe, čeprav nimajo nobene povezave s spolom pri človeku. Razlog za tem Bogdanov najde v družini kot vseprisotnem elementu družbene organizacije, ki ga človek preslikava na svojo okolico.³⁰ Ko spol tako postane sestavni del naravnega univerzuma, sam vnazaj utemelji odnose med ljudmi kot naravne in nespremenljive. Za Bogdanova tako družbene institucije rojevajo objektivne miselne forme, ki se kažejo kot stvarna razmerja med naravnimi objekti.

Fetišizem pri Bogdanovu ni stvar zgolj ekonomskih pojavov, temveč je razširjen tudi na celotno množico naravnih pojavov, v kolikor so sami izraz

29 Aleksander Aleksandrovič Bogdanov, *Tektologija*, str. 52–53.

30 Ibid., str. 53–54.

družbenega bistva. Teorijo Bogdanova lahko zato beremo kot razširitev Marxove teorije blagovnega fetišizma – z religioznim niso preprejeni zgolj predmeti politične ekonomije, temveč ves naravni svet. Kritika fetišizma mora biti zato razširjena na naravoslovje. Na drugi strani gre vsaj navidez za regresijo kritike politične ekonomije nazaj na kritiko religije, saj cilj teorije ponovno postane razčaranje sveta.

Vendar ima tudi za Bogdanova še vedno primat delo in s tem ekonomska baza. Njegovo pojmovanje sodobnega fetišizma kot pri Marxu še vedno izhaja iz sodobnih produkcijskih odnosov. Te prikaže kot zgodovinski razvoj razmerij, ki so proizvedla animistično religijo. Z družbenimi spremembami, nastankom številnih posrednikov med izvajalcem in organizatorjem dela ter naraščajočo kompleksnostjo predkapitalističnih družb tako postane duhovni del zunanje narave vedno bolj abstrakten in odtujen od materialnega sveta. Tako se poduhovljena narava umakne številnim bogovom, ki vladajo naravnim pojavom, ti pa nato enemu samemu bogu, ki predstavlja dušo celotne narave. Na koncu, ko začne stara predkapitalistična družba umirati in jo prične nadomeščati kapitalistična, sam Bog postane vedno bolj nemočen in odtujen, ter mora z novim svetom biti neprestano bitko za nič manj kot svoj obstoj.³¹

Kapitalistična družba namreč ne temelji na enakem neposrednem odnosu med organizatorjem in izvajalcem, temveč ta odnos nadomesti anarhično tekovanje med različnimi atomarnimi enotami.³² Kot smo videli že pri Marxu, kapitalistična blagovna produkcija ni planska, na širši družbeni ravni ni več nekega organizatorja, temveč je temeljni družbeni odnos realiziran na trgu in, kot smo videli pri Marxu, pozunanjen v stvar.³³ Tako se neposredno iz delitve dela vrnemo k blagovnemu fetišizmu. Bogdanov sklene, da sama ekonomska forma, v kateri so usode ljudi in njihovega delovanja odvisne od nestanovitnih in kompleksnih, predvsem pa neosebnih zakonov trga, te zakone v glavah ljudi preslika v enako neosebne in nezainteresirane zakone narave. Religiozni svetovni nazor je tako nadomeščen s sekularnim, ki za pojavi naravnega sveta vidijo večne zakone, ki so neodvisni od kakršnekoli volje, najsibo človeška ali božanska. Fetišizem postane objektivna miselna forma ne le za politično ekonomijo ali ekonomska življenja pripadnikov kapitalistične družbe, temveč postane univerzalna objektivna ideološka forma, ki velja tudi za naravne pojave.

31 Aleksander Aleksandrovič Bogdanov, »The Philosophy of Living Experience«, str. 39.

32 Slednje sicer znotraj sebe ohranjajo drugačne neposredne odnose. Tržni odnosi tako zakrivajo neposredno gospodarstvo kapitalista nad delavcem v tovarni.

33 Ibid., str. 35–36.

Razčaranje sveta, ki naj bi ga doseglo razsvetljenje, se izkaže za iluzijo, saj v misticizmu ne blodi le politična ekonomija – kot pri Marxu –, temveč tudi preostanek znanosti.

Zaključek

Videli smo, da je Marxovo razumevanje religije postalo vodilo za analizo najpomembnejših ideoloških form, ki močno presegajo sfero verskih institucij ter celo prežemajo celotno človekovo izkustvo. Tako opravljen pregled marksističnega odnosa do religije nas lahko privede do naslednjega vprašanja. Če je na stop takšnih ali drugačnih oblik religioznega posledica družbene organizacije dela, mar niso potem te oblike nujno značilne za vsako družbo?

Odgovora vsekakor ne gre iskati v preprostem realizmu, saj pod predpostavko, da se temeljni odnos med človekom in naravo nahaja v delu, spoznanja, ki ga ta odnos posreduje, nikakor ne moremo razumeti kot nezainteresiranega. Takšno spoznanje nikoli ne bo narave zajelo kot povsem neodvisne, temveč kot nekaj, kar bo vedno v nekem odnosu do produkcije in reprodukcije človeškega življenja. Vendar slednje še ne pomeni, da s tem naš odnos do narave dobi značaj samovoljnosti oziroma da lahko naravo obdamo kar z vsakršno čarovnijo. Posredovalna vloga dela obenem tudi pomeni, da obstajajo določene tehnike in določeni pogoji, ki so pri rokovanju z naravo objektivno boljši od drugih, njihovo neupoštevanje pa lahko vodi v neuspeh, nezgodo ali celo katastrofo.³⁴ Kriterij resničnosti nečesa je zato – z Engelsovimi besedami – »eksperiment in industrija«.³⁵

Cilj marksistične kritike ideologije ni odprava vsakršne ideologije, saj bi to pomenilo odpraviti vsakršna družbena razmerja, temveč skupaj s škodljivimi oblikami družbenih razmerij odpraviti tudi ideološke forme, ki pomagajo prve ohranjati pri življenju. Boj proti vraževerju, najsibo v obliki božanstev ali tržnih zakonov, je element boja za vzpostavitev do narave in človeka prijaznejših družbenih razmerij, pa čeprav ne more nadomestiti širšega političnega boja za emancipacijo.

34 Najhujši obliki tega pojava Engels pravi »maščevanje narave«. Cf. Friedrich Engels, *Dialektika prirode*, str. 195–196. Lahko bi rekli, da današnja ekološka kriza predstavlja takšen primer neupoštevanja naravnih zakonitosti, ki pa ni zgolj posledica človeške neumnosti, temveč človekovega hlapčevanja »objektivnim miselnim formam« kapitalizma, tržnim zakonom, ki postavljajo profit pred vse.

35 Friedrich Engels, »Ludwig Feuerbach in iztek klasične nemške filozofije«, str. 445–446.

Viri in literatura

- Benjamin, Walter. *Selected Writings, Volume I: 1913–1926*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1996.
- Bogdanov, Aleksander Aleksandrovič. »Authoritarian Thinking«. V: Aleksander A. Bogdanov, *Toward a New World: Articles and Essays, 1901–1906*, prev. David G. Rowley. Leiden: Brill, 2022.
- Bogdanov, Aleksander Aleksandrovič. *Očerki vseobščej organizacionnoj nauki*. Samara, 1921.
- Bogdanov, Aleksander Aleksandrovič. *The Philosophy of Living Experience. Popular Outlines*. Prev. David G. Rowley. Leiden: Brill, 2015.
- Bogdanov, Aleksander Aleksandrovič. *Vseobščaja organizacionnaja nauka. (Teknologija). Čast 1*. Leningrad, 1925.
- Engels, Friedrich. »Ludwig Feuerbach in iztek klasične nemške filozofije«. V: MEID V. Ljubljana: Cankarjeva založba, 1975.
- Engels, Friedrich. *Dialektika prirode*. Ljubljana: Cankarjeva založba, 1953.
- Henning, Cristoph. *Philosophy after Marx: 100 Years of Misreadings and the Normative Turn in Political Philosophy*. Leiden: Brill, 2014.
- Moseley, Fred. *Marx's Theory of Value in Chapter 1 of Capital. A Critique of Heinrich's Value-Form Interpretation*. London: Palgrave Macmillan, 2023.
- Marx, Karl, in Engels, Friedrich. »Nemška ideologija«. V: MEID II, prev. Marica Dekleva-Modic, Doris Debenjak in Božidar Debenjak, str. 5–352. Ljubljana: Cankarjeva založba, 1971.
- Marx, Karl. »Prispevek h kritiki Heglove pravne filozofije«. V: MEID I, prev. Marica Dekleva-Modic, str. 189–208. Ljubljana: Cankarjeva založba, 1971.
- Marx, Karl. *Kapital: Kritika politične ekonomije. Zv. 1. Produkcijski proces kapitala*. Prev. Mojca Dobnikar. Ljubljana: Sophia, 2012.
- Marx, Karl. *Kapital. Kritika politične ekonomije. Zv. 3. Celotni proces kapitalistične produkcije*. Prev. Ivan Lavrač. Ljubljana: Cankarjeva založba, 1973.
- Pietz, William. »Fetishism and Materialism: The Limits of Theory in Marx«. V: Emily Apter in William Pietz (ur.), *Fetishism as Cultural Discourse*, str. 119–151. Ithaca: Cornell University Press, 1993.
- Rehmann, Jan. *Theories of Ideology. The Powers of Alienation and Subjection*. Leiden: Brill, 2013.
- Toscano, Alberto. »Beyond Abstraction: Marx and the Critique of the Critique of Religion«. *Historical Materialism* 18, št. 1 (2010): str. 3–29.
- White, James D. *Red Hamlet: The Life and Ideas of Alexander Bogdanov*. Leiden: Brill, 2018.