

Luka Bogdanić

Rockefellerova 45, HR-10000 Zagreb
lukabogdanic@libero.it

Elementi aktualnosti *Manifesta*

Sažetak

Članak želi ukazati na aktualnost i dalekosežnost analize mehanizama kapitalističkog društva i povijesno revolucionarne uloge buržoazije kakva je dana u Manifestu komunističke partije. Upućuje na pertinentnost analize, kako razorne tako i stvaralačke moći proizvodnih snaga građansko-kapitalističkog društva, te na sposobnost suvremenog društva da neprestano u skladu s potrebama proizvodnje mijenja čovjeka i svijet u kojem živi, mijenjajući etička načela kao i običaje i navade. To se može iščitati u sposobnosti suvremenog društva da isprazni svaki kritički i subverzivni sadržaj, bilo misli bilo prakse, transformirajući je u društveno prihvatljivu. Kapital u globaliziranom svijetu, svijetu koji je najavljen u Manifestu, ne samo da subverzivno pretvara u društveno prihvatljivo već od istoga stvara zaradu. Istovremeno se u tekstu ukazuje na to kako u globaliziranom svijetu postojeći građansko-kapitalistički odnosi postaju preuski da bi obuhvatili i uspješno kontrolirali proizvodne snage koje su stvorili.

Ključne riječi

Manifest komunističke partije, modernitet, proizvodni odnosi, proizvodne snage, buržoazija, pojedinac, sloboda, razotuđenje

Prije no što se počne govoriti o *Manifestu komunističke partije*¹ – djelu koje je više od bilo kojeg drugoga označilo posljednjih sto šezdeset tri godine političke povijesti, ali ne samo nje – neophodno je kratko rasvijetliti okolnosti u kojima je ono nastalo.

U lipnju 1847. održavao se Kongres Saveza pravednih u Londonu. Tada je Savez promijenio ime u Savez komunista.² K. Marx i F. Engels bili su njegovi

1

Citati iz djela Karla Marxa i Friedricha Engelsa *Manifest komunističke partije* navode se prema prijevodu Moše Pijade, Zagreb, Kultura, 1956. i slijede sljedeća pravila: 1) ispušteni navodnici ukoliko se radi o kratkim frazama ili pojedinačnim izrazima autora; 2) citati su preneseni pod navodnicima te iza citata u zagradi slijedi broj stranice prema navedenom izdanju.

2

Savez pravednih (*Bund der Gerechten*), bio je osnovan 1836. od strane radikalnog krila koje se odvojilo od Saveza progonjenih (*Bund der Geächteten*), demokratske republikanske organizacije koju su njemački izbjeglice, radnici nadničari, uglavnom krojači i drvodjelci, osnovali u Parizu 1834. Nakon nekoliko

neuspješnih ustanaka i uhićenja predstavnika Savez se preselio u London. Kao pokriće Saveza pravednih služilo je Njemačko obrazovno društvo, koje je osnovao Karl Schapper, a u njegovom sjedištu bio je i tiskan *Manifest* u veljači 1848. Na inicijativu Schappera 1844. godine u Londonu je nastala prva internacionalna organizacija radnika: *Democratic Friends of All Nations*. U ljeto 1847. godine u Londonu su se sastali komunistički komiteti na jednom preliminarnom kongresu te se odlučilo objaviti manifest za čije je pisanje bio zadužen K. Marx, koji je u to vrijeme, kao i Engels, živio u Bruxellesu (danas administrativnom glavnom gradu Europske unije). Za više informacija na istu temu vidi: Friedrich Engels, *Prilog historiji Saveza komunista*, u Karl Marx, Friedrich Engels, *Glavni radovi*



članovi od proljeća te iste godine. Savez su privlačile njihove ideje kritičkog komunizma pa je kongres ponudio da objavi jedan programski i politički dokument koji bi oni napisali te se založio za moderniziranje organizacije Saveza u duhu njihovih ideja.³ Za vrijeme Drugog kongresa, koji se održavao od 29. studenog do 8. prosinca 1847. godine u Londonu, prihvaćen je novi pravac te je Marxu i Engelsu bilo povjereno da napišu *Manifest*. Iako su i Marx i Engels radili zajedno na prvim nacrtima spisa, konačan je oblik sasvim sigurno Marxovo djelo.⁴ *Manifest komunističke partije*⁵ izašao je u veljači 1848., svega nekoliko dana prije izbijanja revolucije u Parizu koja se strelovitom brzinom raširila Europom.⁶ U Njemačkoj je revolucija izbila u ožujku, ali je knjižica stigla tek nekoliko tjedana nakon izbijanja revolucije u Njemačkoj. U svakom je slučaju objavljivanje *Manifesta* imalo malo odjeka izvan njemačke sredine iako je horizont na koji se željelo izvršiti utjecaj bio internacionalan. Kao što je poznato, proleterska revolucija, kojoj su se Marx i Engels nadali dok su 1848. pisali *Manifest*, nije se dogodila za njihova života, pa su se utoliko izjalovile njihove neposredne nade izražene u *Manifestu*. Isto je tako politička taktika zacrtana u tom djelu djelomice bila poreknuta od strane Engelsa u njegovu poznatom predgovoru iz 1895., »Klasne borbe u Francuskoj od 1848. do 1850.«⁷ Engels je u istome tekstu kao osnovnu karakteristiku *Manifesta* naglasio činjenicu kako su on i Marx u njemu primijenili vlastitu teoriju u općim crtama na čitavu svjetsku povijest. Aktualnost *Manifesta* ne treba dakle tražiti u procjeni konkretnog povijesnog i političkog trenutka kada je pisan, niti u taktici političke borbe koja je u njemu izražena, već u analizi osnovnih procesa funkcioniranja kapitalističke ekonomije i buržoaskog društva. Odnosno: »*Manifest* je kroz vrijeme zadržao relevantno značenje za svoje autore koji su naglašavali ispravnost općih teorijskih načela sadržanih u njemu«, a ne i zbog praktičkog programa koji je evidentno bio vezan za specifične okolnosti u kojima je djelo nastalo. Dakle, iako Marx i Engels »nikada nisu prestali obogaćivati i ispravljati vlastitu teoriju povijesnih tendencija kapitalizma, sama je jezgra (...) suštinski ostala ona izložena u *Manifestu*«. ⁸

Prvo je izdanje najavljivalo i prijevode *Manifesta* na engleski, francuski, talijanski itd. No prva su izdanja na drugim jezicima počela kružiti tek poslije 1848., a najviše pedesetih godina 19. stoljeća⁹ i nadalje. Oko *Manifesta* se digla velika buka godine 1872. zahvaljujući procesu protiv vođa njemačke socijaldemokracije (W. Liebknecht, A. Bebel i A. Hepner), koji su prethodno bili članovi Saveza pravednih. Za vrijeme tog procesa optužba je pročitala tekst u sudnici što je omogućilo socijaldemokratima da ga legalno objave u Njemačkoj kao dio sudskih akata.¹⁰ Upravo je najviše zahvaljujući tom događaju *Manifest* postao poznat.

Taj dokument, spis briljantne političke proze, ima osobitu važnost jer je jedan od prvih tekstova što su ih objavili K. Marx i F. Engels, u kojem su nastojali izložiti na sintetski i divulgativan način vlastitu koncepciju povijesti, kapitalizma i revolucije.

To je koncepcija koju su elaborirali u zajedničkom spisu *Njemačka ideologija*, kasnije ostavljenom »glodarskoj kritici miševa«, a gdje se može pročitati:

»Ovo shvaćanje historije osniva se dakle na tome da prikaže stvarni proces proizvodnje i to polazeći od materijalne proizvodnje neposrednog života, i da se način saobraćanja, koji je povezan s ovim načinom proizvodnje i od njega proizveden, tj. građansko društvo na njegovim različitim stupnjevima, shvati kao osnova cijele historije, a zatim da se prikaže njegova djelatnost kao države, a također da se iz njega objasne svi različiti teorijski proizvodi i oblici svijesti, religija, filozofija, moral itd. i prosljedi proces njihova nastajanja iz tih različitih stupnjeva, gdje se

tada, konačno, stvar može prikazati u njenom totalitetu (a zatim i uzajamno djelovanje njenih različitih strana)«. ¹¹

Manifest komunističke partije je skoro sigurno najutjecajniiji politički tekst nakon *Deklaracije prava čovjeka i građanina* iz Francuske revolucije, kako je

Marxa i Engelsa, Stvarnost, Zagreb 1978., str. 1321–1334; Eric J. Hobsbawm, »Introduction«, u: Karl Marx, Friedrich Engels, *The Communist Manifesto. A Modern Edition*, Verso, London–New York 1998., str. 3–29; David B. Rjazanov, »Introduction. The Communist League«, u: K. Marx, F. Engels, *The Communist Manifesto*, str. 1–3 (Radi se o predgovoru i objašnjenjima koje je Rjazanov kao prvi direktor Marx–Engels Instituta napisao za kritičko izdanje *Manifesta* 1923. godine. O istoj temi vidi i knjigu D. B. Rjazanova *Marx i Engels*, BIGZ, Beograd 1975. Osobito na tu temu Rjazanov piše u pogl. IV, »Kritika uobičajenih pogleda na historiju Saveza komunista«, str. 49–67); Grupa autora, *Il manifesto del partito comunista e i suoi interpreti*, redakcija i uvodni esej G. M. Bravo, Editori Riuniti, Roma 1973.

3

Manifest ne treba gledati kao neku Bibliju komunizma, već kao teorijsko djelo kojim se historijski materijalizam objelodanjuje svjetskoj javnosti kao teorija povijesnih tendencija kapitalizma. Djelo je to koje pored svog evidentno divulgovativnoga karaktera sadrži i britko izložene osnovne principe historijsko-materijalističke teorije prikazane putem njene primjene na opću povijest. Njegova se povijesna važnost krije i u činjenici da njime, barem simbolički, započinje i nova faza klasnih borbi koju obilježava izlazak radničkog pokreta iz tajnosti. Utoliko *Manifest* predstavlja rez, distanciranje onih koji se pozivaju na historijski materijalizam u odnosu na konspirativne oblika revolucionarne borbe.

4

Vidi E. J. Hobsbawm, »Introduction«, str. 4 i Karl Marx, Friedrich Engles, »Predgovor njemačkom izdanju od 1883«, u: K. Marx, F. Engels, *Manifest komunističke partije*, str. 61–63.

5

Treba imati na umu da je izraz 'partija' 1848. imao drugo značenje od onog današnjeg, odnosno označavao je prije svega grupu ideološko-političkih istomišljenika, a ne strukturiranu organizaciju.

6

Godine 1848. tiskana su dva izdanja *Manifesta* (oba na njemačkom) u Londonu. Treba reći da nominalno postoje tri londonska izdanja na kojima je otisnuto da su izdana 1848. No prema imenu izdavača i adresi tiskare navedene u izdanju jasno je da treće izdanje nije moglo izaći prije 1856. Vidi u Moša Pijade,

»Nekoliko napomena od prevodioca za ovo izdanje«, u: Karl Marx, Friedrich Engels, *Manifest komunističke partije*, Kultura, Beograd 1948., str. 182.

7

Vidi F. Engels, »Predgovor«, u: Karl Marx, Friedrich Engels, *Klasne borbe u Francuskoj 1848–1850*, prijevod N. Tkalec, Kultura, Beograd 1949. O onome što je aktualno a što zastarjelo u *Manifestu* pisao je i Marx 1875. u *Kritici Gotskog programa*. Vidi: Karl Marx, *Kritika Gotskog programa*, prijevod Z. Tkalec, Kultura, Zagreb 1948.

8

Lorenzo Riberi, »Introduzione«, u: Karl Marx, Friedrich Engels, *Manifesto del Partito Comunista*, Einaudi, Torino 1998., str. XLI.

9

Tako je primjerice prvo izdanje *Manifesta komunističke partije* u regiji tiskano u nastavcima, u brojevima od 29. IV. do 25. V. u listu *Pančevac* 1871., u anonimnom prijevodu i popraćeno anonimnim pogovorom. Isto izdanje je pretiskano u obliku knjižice iste godine. Iduće ćirilicno izdanje uslijedilo je tek 1902. u prijevodu Milorada Popovića u izdanju Radničke biblioteke. Prvo izdanje na hrvatskom jeziku izašlo je 1904. godine u Budimpešti u sklopu edicije Socijalistička biblioteka: Karl Marx, Friedrich Engels, *Komunistički manifest*, Tiskara Budućnost (J. Schilidberg), Budimpešta 1904. Sljedeće hrvatsko izdanje tiskano je u Zagrebu 1919.: Karl Marx, Friedrich Engels, *Komunistički manifest*, Jugoslavenska socijalistička nakladna zadruga »Naša snaga«, Zagreb 1919. Godine 1934. u SSSR-u je tiskano treće latinično izdanje: Karl Marx, Friedrich Engels, *Komunistički manifest*, Izdavačka zadruga inostranih radnika u SSSR, Moskva 1934. Prvo latinično izdanje *Manifesta* u prijevodu Moše Pijade izlazi 1945. u Beogradu u izdanju Borbe. Standardno izdanje *Manifesta* pod punim naslovom, kao popravljeno i dopunjeno u odnosu na prethodno navedeno izdanje, izašlo je 1947.: Karl Marx, Friedrich Engels, *Manifest Komunističke partije*, preveo Moša Pijade, drugo popravljeno i dopunjeno izdanje, Kultura, Zagreb 1947. Navedeni podaci preuzeti su iz: »Bibliografska napomena o srpskim, hrvatskim, slovenskim, makedonskim izdanjima 'Komunističkog Manifesta'«, u: Karl Marx, Friedrich Engels, *Manifest Komunističke partije*, Kultura, Beograd 1948. (radi se o kritičkom izdanju povodom stogodišnjice teksta). Treba također spomenuti da ne postoje podaci, tj. ne postoji studija (ili je barem autor ovog članka nije

to primijetio Eric J. Hobsbawm.¹² Taj politički dokument, koji počinje čuvenom rečenicom: »Historija svakog dosadašnjeg društva jest historija klasnih borbi« (10) pokazuje kako se antagonizmi između klasa nalaze u osnovi revolucionarnih preobražaja društva te kako su oni činioci historije. »Buržoazija je u historiji odigrala snažnu revolucionarnu ulogu. Gdje je došla na vlast, buržoazija je razorila sve feudalne, patrijarhalne, i idilične odnose« (14). Buržoazija je nosilac moderniteta (moderniteta kao izraza kapitalističke proizvodnje) samo utoliko što je oruđe kapitala, a ujedno je i izvršitelj njegove nametljive sile koja destrukturalizira idilične svjetove, zaspale u feudalnim ili plemenskim odnosima. Kroz historiju buržoazija nekoliko puta nije izvršila tu svoju zadaću, točnije svaki put kad se osjetila ugroženom od samog razvojnog procesa proizvodnih snaga, no uvijek s malim ili nikakvim efektom, kao i sve one društvene formacije koje je ona destrukturalizirala i uništila kada je djelovala u skladu s interesom kapitala.

Danas je izrazito vidljivo kako je »buržoazija« naučila biti sve fleksibilnija u zadržavanju procesa proizvodnje unutar okvira društvenih odnosa koji joj odgovaraju. Buržoazija je »lično dostojanstvo pretvorila u prometnu vrijednost i na mjesto bezbrojnih poveljama priznatih i izvojevanih sloboda stavila jednu nesavjesnu slobodu trgovine« (14). Nužna potreba za stalnim inovacijama za buržoaziju nalazi se u neprekidnoj potrebi kapitalističke proizvodnje, odnosno u neprekidnoj proizvodnji dobara: inovacija je za nju instinkt ukorijenjen u njezinu srcu – kao što su to i proizvodnja i akumulacija kapitala. Svoju potrebu za inovacijom ona izražava neprekidnom proizvodnjom novoga. To svojstvo ona usavršava od svojih početaka te je upravo ono jedan od razloga njezine dugovječnosti. »Buržoazija ne može postajati a da neprekidno ne revolucionira oruđa za proizvodnju, dakle odnose proizvodnje, pa dakle cjelokupne društvene odnose« (15). Odnosno kako je to pisao W. Wilson u poznatom političkom programu *Nova sloboda* (1914.):

»Mudra i istinska pripovijest *Alice kroz zrcalo* pripovijeda nam, kako (je) jednom (...) zgodom crvena šahovska kraljica pograbila malu junakinju i otrčala s njom strahovitim brzinom. One trče, dok im ne ponestane daha, tada stanu: 'Što, ta mi smo upravo na istom mjestu, gdje smo bile, kada smo krenule!' 'E pa da', odvratila crvena kraljica, 'ti moraš dvaput tako brzo trčati, ako hoćeš da (se) makneš s mjesta.' To je priča o napretku.«¹³

Nametanje vlastite intuicije svijeta (*Weltanschauung*) svima nije drugo doli posljedica neprestanog osvajanja tržišta od strane kapitala, a njegova ekspanzija predstavlja prvo ujedinjavanje svijeta.¹⁴ »Buržoazija je eksploatacijom svjetskog tržišta dala kozmopolitski karakter proizvodnji i potrošnji svih zemalja« (15). Tu činjenicu ne treba nikad podcjenjivati, dapače njenu istinu treba tražiti i dalje od same pojavnosti, istražujući način i oblike društvene proizvodnje i njene stalne promjene. Treba se samo sjetiti nacionalnosti: ona je proizvod buržoaskog moderniteta koji sama buržoazija i kapitalizam nadilaze, čim se on ispriječi na putu rasta proizvodnih snaga. Za kapitalistički način proizvodnje, to jest za buržoaziju, nacionalnost je bila jednoznačno progresivna i pozitivna pojava samo u sedamnaestom i u osamnaestom stoljeću, to jest onda kad se buržoazija radala unutar nacionalnih tržišta. Kao što je Marx pisao, ne samo u *Manifestu* već i kasnije ponovio u *Kritici Gotskog Programa*, klasna borba je »ne po sadržaju nego (...) 'po obliku' nacionalna«.¹⁵ Na isti način kao što

»... se novac razvija u svjetski novac, tako se imalac robe razvija u kozmopolita. Kozmopolitski odnos među ljudima je prvobitno samo njihov odnos u svojstvu imalaca roba. Roba je sama po sebi uzvišena iznad svih religioznih, političkih, nacionalnih i jezičnih barijera. (...) imao robā

postaje jasno da nacionalnost 'is but the guinea's stamp' (nije drugo do žig gvineje). Uzvišena ideja u kojoj mu se otkriva cijeli svijet jest ideja jednog tržišta – svjetskog tržišta.¹⁶

Tajno oružje kapitalističke proizvodnje su niske cijene proizvedenih roba i sistem podjele rada kojima prisiljava na kapitulaciju »i najuporniju mržnju barbara protiv stranaca« (16). Ona prisiljava sve »nacije da prihvate buržoaski način proizvodnje ako neće da propadnu: ona ih prisiljava da same kod sebe uvedu takozvanu civilizaciju tj. da postanu buržui. Jednom riječi *ona stvara svijet po vlastitom liku* (kurziv L. B.)« (16). Suvremeno buržoasko društvo uspjeva prevladati krize koje nastaju u njenom krilu i koje predstavljaju prijetnju za buržoasko vlasništvo: ili nasilnim razaranjem proizvodnih snaga ili namjernim uništenjem proizvodnih snaga ili putem »osvajanja novih tržišta i temeljitijom eksploatacijom starih tržišta« (19). U člancima o engleskom kolonijalizmu u Indiji Marx je pokazao (iako nikad nije prestao ponavljati koliko je brutalna bila engleska eksploatacija vođena kukavnim interesom) kako je taj kolonijalizam, koji je uništavao stare društvene odnose i koji je gurao u bijedu indijsko stanovništvo, bio zapravo nositelj socijalne revolucije, jedine *socijalne revolucije* »za koju je Azija ikada čula«. ¹⁷ Pisao je kako je ona razorila kolijevku azijskog despotizma, oslobodila čovjeka od praznovjernih vjerovanja u prirodne sile zbog kojih se smatrao inferiornim čak i u odnosu na majmuna ili kravu. Društvo podijeljeno na kaste sa svojim čeličnim zakonima stvaralo je praznovjerje u prirodne sile, što je onemogućavalo čovjeku da se shvati kao tvorac vlastitog svijeta.¹⁸

našao), o izdanjima *Manifesta* na hrvatskom jeziku među radnicima u SAD-u, iako je vrlo vjerojatno da su ona postojala. O raznim izdanjima u svijetu do 1917. vidi: E. J. Hobsbawm, »Introduction«, str. 12–13.

10

Stoga ne treba čuditi što je Karl Kautsky pisao kako se bez pretjerivanja može tvrditi da je značaj Engelsova *Razvoja socijalizma od utopije do nauke* u razdoblju II. Internacionalne bio jednak, ako ne i veći od utjecaja koji je u to vrijeme imao *Manifest komunističke partije*. Vidi: Nicolao Merker, *Socialismo vietato. Miraggi e delusioni da Kautsky agli austromarxisti*, Laterza, Bari–Roma 1996., i Luka Bogdanić, »Predgovor novom izdanju«, u: Fridrih Engles, *Razvitak socijalizma od utopije do nauke*, Liber–Centar Tito, Beograd 2005.

11

Karl Marx, Friedrich Engels, »Njemačka ideologija«, u: Karl Marx, Friedrich Engels, *Rani radovi*, Naprijed, Zagreb 1976., str. 383–384.

12

Vidi E. J. Hobsbawm, »Introduction«, str. 4.

13

Woodrow Wilson, *Nova sloboda*, Hrvatska politička biblioteka, Zagreb 1920., str. 14.

14

Povezanost kolonijalnih osvajanja i globalizacije simbolično je izražena armilarnom sferom koju je Manuel I (1495.–1521.), kralj

Portugala – jedne od prvih kolonijalnih sila Europe, uzeo za vlastiti simbol. Simbolizirala je portugalsko kolonijalno kraljevstvo i korištena kao dekorativni element tzv. manuelinske gotike. Ista je još uvijek prisutna na zastavi i grbu današnjeg Portugala.

15

Karl Marx, »Kritika Gotskog programa«, u: K. Marx, F. Engels, *Glavni radovi Marxa i Engelsa*, str. 1098.

16

Karl Marx, *Prilog kritici političke ekonomije*, BIGZ, Beograd 1976., str. 127.

17

Karl Marx, »Britanska vladavina u Indiji«, u: K. Marx, F. Engels, *Glavni radovi Marxa i Engelsa*, str. 592.

18

Marx završava članak o britanskoj vladavini u Indiji (koji je pisan kao novinski članak za list *New York Daily Tribune*) stihovima Goethea iz pjesme »An Suleika« (»Zulejki«) u *West-östlicher Diwan (Zapadno-istočni divan)*: »Sollte diese Qual uns quälen / Da sie unser Lust vermehrt, / Hat nicht Myriaden Seelen / Timors Herrschaft augezehrt.« (»Treba li ova bol da nas muči/ Kada ona povećava našu radost/ Zar nije Timurova vladavina/ Satrala bezbrojne duše.«)

Kapitalistički proizvodni odnosi stvorili su suvremeni svijet i suvremeno društvo u kojem danas živimo.¹⁹ Svijet devetnaestog stoljeća kojeg su analizirali K. Marx i F. Engels svakako se izmijenio, ali osnovna dinamika, opisana u *Manifestu*, još uvijek djeluje u društvu i to se može opaziti čitajući taj tekst imajući u vidu rastuću pauperizaciju u suvremenom društvu, uz porast sposobnosti današnjeg svijeta za uništavanje etičkih vrijednosti i običaja jučerašnjice. Još uvijek izgleda aktualna teza, dapače možda je više nego ikad aktualna, da je ljudsko društvo razvojna struktura s neobično velikom sposobnošću mijenjanja/mutacije, tako da sadašnja razvojna točka nije nipošto konačan domet.

Analiza *modus operandi* društvenog sistema *in statu nascendi* učinila je *Manifest* suvremenijim nego što bi itko mogao pomisliti 1848. godine. To je u svome žanru jedinstven tekst koji, osim što je djelo političke propagande, ujedno predstavlja i teorijsku analizu koja u mnogo čemu osvjetljava i treći milenij, i upravo je zbog tih svojih kvaliteta postao klasičnim spisom²⁰ teorijsko-socijalne literature. Osim »upečatljive dijagnoze o revolucionarnom karakteru i udarnoj snazi 'buržoaskog društva'«²¹ istinska vrijednost *Manifesta* danas je u tome što je »svijet, kojeg je kapitalizam preobrazio, što je on (Marx, op. L. B.) opisao 1848. u rečenicama mračne i lakonske elokvencije, prepoznatljiv kao svijet u kojem živimo«²² i nakon sto šezdeset tri godine.

Govoreći o zakonitostima, treba imati na umu da Marx nije deterministički mislilac, štoviše, za Marxa je čovjek uvijek subjekt povijesti. Parafrazirajući *Osamnaesti brumaire Louisa Bonaparte*, čovjek pravi svoju historiju, ali ipak ne po svojoj vlastitoj volji, niti pod okolnostima koje je on sam izabrao, nego pod okolnostima koje je neposredno zatekao ili naslijedio; doista, tradicija »svih mrtvih generacija pritiskuje kao mora mozak živih«.²³ Poznata Marxova rečenica »Ne određuje svijest ljudi njihovo biće, već obrnuto, njihovo društveno biće određuje njihovu svijest«²⁴ vrijedi ponajviše za svijet što ga obilježava klasna suprotstavljenost i gdje vladaju takvi proizvodni odnosi koji ograničavaju slobodan razvoj ljudskih sposobnosti, odnosi koji određuju i uvjetuju ljudsku svijest, onemogućujući čovjeku da bude svjestan subjekt. Dokle god čovjek nije sposoban vladati tim odnosima, oni će za njega uvijek imati oblik nezavisnih entiteta koji ga određuju i kojima je podređen kao prirodnim silama. Svijest podređena tim odnosima nužno je *ideološka*. Prvi korak k ljudskom ovladavanju tim odnosima/snagama sastoji se u razumijevanju društvenih snaga kao vlastitih snaga. Marxova koncepcija komunističkog društva ocrтана u *Manifestu komunističke partije* sadrži imperativ da u slobodnom društvu sadašnjost vlada nad prošlošću, suprotno onome što je slučaj u buržoaskom društvu u kojem je »živi rad samo (...) sredstvo za uvećavanje nagomilanog rada« (30). Dok u slobodnom svijetu nagomilani rad treba služiti »za proširivanje, obogaćivanje, unapređivanje životnog procesa radnika« (30).

No i u društvu u kojem je čovjek otuđen, on, po Marxu, ulazi u ekonomske odnose uvijek kao aktivni-djelatni element zbog čega do izvjesne mjere jest i uvjetujući element, iz čega slijedi da ovisnost nadgradnje od ekonomske baze treba čitati kao samouvjetovanje čovječanstva u odnosu na sebe samo. Drugim riječima, što su u krajnjoj liniji materijalni odnosi (to jest ekonomski odnosi), ako nisu odnosi među subjektima (ljudima) i koji kao takvi pripadaju području ljudskog djelovanja?

U Marxovom promišljanju središnje je pitanje *čovjeka*, pitanje mogućnosti njegove potpune *realizacije* – učiniti čovjeka svjesnim da je subjekt vlastitog svijeta i pomoći mu da primjereno tome i djeluje. Dakle radi se o pitanju o mogućnostima i granicama ljudskog razotuđenja.

Manifest je često bio čitan kao djelo koje je nagoviještalo neizbježnu pobjedu proletarijata, pri čemu se zaboravljalo da upravo na njegovom početku piše kako se klasna borba u krilu nekog društva »uvijek završavala revolucionarnim preuređivanjem cijelog društva ili zajedničkom propašću klasa koje su se borile« (11). To je R. Luxemburg vrlo efektno sažela parolom *socijalizam ili barbarstvo*.²⁵ Kako je napisao E. J. Hobsbawm, autori *Manifesta* uzimali su

19

Kao što je evidentno, kut gledanja na povijesni razvoj implicitan u ovome radu nije na tragu Althusserovog poimanja povijesnoga, odnosno njegovog koncepta povijesne konjunktore. Poznato je da po pitanju revolucije Althusser akumulaciju okolnosti utvrđuje kao one uvjete koji u vrijeme krize dovode do jedinstva povijesnog revolucionarnog reza, tj. omogućuju revolucionarnu konjunkturu. Svoj koncept nad-određenja (*surdétermination*), podređujući revoluciju akumulaciji iskustava svih povijesnih kontradikcija u jednoj državi, definira (kao) posebnu i izuzetnu nacionalnu konjunkturu, kao prostor i vrijeme u kojima se događa radikalna rez, prekid u historijskom kontinuumu. Temelj Althusserova principa »nad-određenja je 'pomak osnovne kontradikcije', pa stoga nije kadar uspostaviti hijerarhiju između različitih političkih, ekonomskih i drugih faktora koji omogućuju revolucionarnu konjunkturu. Kao što iz navedenoga jasno proizlazi, internacionalni kontekst (svjetska ekonomska kriza) tako postaje samo jedan od mnogih činilaca nad-određenja. Koncept povijesne konjunktore time postaje jedina stvarna dimenzija revolucije. Suprotno tomu, Marxov koncept intenziteta krize, koji je jasno izražen u njegovim *Spisima o revoluciji 1848. godine*, nedvojbeno naglašava važnost internacionalne dimenzije i povijesne povezanosti događaja«. Utoliko je za Marxa sasvim moguće kako da jedna internacionalna kriza nema revolucionarne posljedice tako i da revolucionarna situacija nastane neovisno o istoj. Kriza, iako je samo formalni uvjet revolucije, kod Marxa nije svedena na uvjet među uvjetima jer konjunktorni uvjeti nisu drugo nego »njeni povijesni i konkretni izraz«. Kao što naglašava I. Viparelli, za Marxa se »društvena revolucija ni na koji način ne može ostvariti unutar nacionalnih konjunktura, unutar vremena-događaja, kao što bi htio Althusser; ta dimenzija ne iscrpljuje revolucionarnu dinamiku, nego samo čini njenu premisu. Revolucija se za Marxa definira kao kraj dijalektike – dijalektike kapitala i najamnog rada – zato prikaz povijesnoga reza, prekida, ima utoliko važnost što je i sam jedan proces (...). Stoga nije slučajno što Althusser, koji je konjunkturu konceptu revolucije formulirao već šezdesetih godina, početkom osamdesetih uvrštava Marxov materijalizam unutar navodne tradicije koju naziva *materialisme de la rencontre* (susreta) događaja – slučajnosti, to jest unutar ne-dijalektičkog diskontinuiteta kretanja povijesnog

razvoja« koji se stvarno čini dalek Marxovom poimanju dijalektičkog povijesnog razvoja. (Navedeni citati dijelovi su još neobjavljenog izlaganja Irene Viparelli pod naslovom »Kriza i revolucija. Što je naučio Marx od revolucije 1848?« (»Crisi e rivoluzione. Cosa ha imparato Marx dalla rivoluzione del 1848?«), održanog na Sveučilištu u Lisabonu 28. 05. 2009. na internacionalnom kongresu *Internationale Gesellschaft Hegel–Marx für dialektisches Denken*, koje bi trebalo biti objavljeno u Zborniku kongresa. Sam tekst fusnote mnogo duguje navedenoj autorici s kojom je autor imao prilike razgovarati o Althusserovom poimanju povijesti i revolucije i složiti se s opservacijom da poimanja revolucije francuskog filozofa umnogome sadržavaju elemente onoga što bi se moglo nazvati kreationizmom, s obzirom na to da se u njegovoj koncepciji povijesti (vremena) gubi povijesni kontinuum.)

20

Kao što je napisao Italo Calvino, klasična je ona knjiga koja nikada ne prestaje govoriti ono što ima reći.

21

E. J. Hobsbawm, »Introduction«, str. 15.

22

Isto, str. 16.

23

Vidi Karl Marx, »Osamnaesti brumaire Louisa Bonaparte«, u: Karl Marx, Friedrich Engels, *Dela*, sv. XI, Institut za međunarodni radnički pokret, Beograd 1975., str. 91.

24

K. Marx, *Prilog kritici političke ekonomije*, str. 8.

25

Kao što je poznato, Rosa Luxemburg napisala je tu frazu u spisu »Juniusbrochure. Die Krise der Sozialdemokratie« (1916.), pozivajući se pritom na Engelsa. Vidi u hrv. prijevodu Rosa Luxemburg, »Kriza socijaldemokracije (Junius – brošura)«, u: Rosa Luxemburg, *Izabrani spisi*, Naprijed, Zagreb 1974., str. 165–258, osobito str. 175 i 254. U navedenom tekstu R. Luxemburg to piše u odnosu na Prvi svjetski rat, ali to vrijedi za svaki imperijalistički rat: »To što se sada događa neviđeno je klanje, što odraslo radničko stanovništvo svih vodećih kulturnih zemalja sve više svodi na žene, starce i bogalje, to je puštanje krvi



u obzir i mogućnost poraza projekta ljudske emancipacije, iako su se nadali revolucionarnoj obnovi i nastanku jednog novog svijeta.²⁶

Misao koja čovjeka i njegovu potpunu realizaciju poima svojim središnjim pitanjem jest moderna misao, koja možda ima već svoje izvorište u Descartesovom »cogito ergo sum« u davnom sedamnaestom stoljeću. No radi se još uvijek samo o djelomičnoj svijesti o zbiljskim ljudskim sposobnostima. Kako je primijetio G. Gentile, G. Vico nije mogao oprostiti Descartesu »da je postavio kao polaznu točku i temelj znanosti neposrednu svijest mišljenja (cogito ergo sum)«. ²⁷ Po Vico, kad se netko bavi znanošću, treba najprije objasniti »činjenicu svijesti, rekonstruirajući njeno nastajanje i razvitak: ne kretati od čiste činjenice, nego kako sada kažemo treba započeti od objašnjenja same činjenice – djela«. ²⁸ No dok su za Vica načelo ljudskog djelovanja bile »modifikacije ljudskog uma«, ²⁹ za Marxa su načelo »potrebe pojedinca, kao društvenog bića« ³⁰ koji stvara vlastiti svijet (objekt) djelujući. Pri tom se gubi opreka između teorije i prakse.

Pitanje realizacije čovjeka je nesumnjivo već prisutno u klasičnoj njemačkoj filozofiji (sjetimo se kopernikanskog obrata koji je izvršio I. Kant) unutar koje je s filozofijom G. W. F. Hegela dostiglo svoj najviši izraz. Treba se podsjetiti da je upravo Hegel definirao modernitet kao pokušaj modernog doba da u središte postavi baš čovjeka. Čovjek je mogao postati središtem filozofske pažnje samo s nastankom kapitalističkog načina proizvodnje, koji je otkrio čovjeku njegove sposobnosti i mogućnosti, to jest uništenjem drevnih feudalnih odnosa i otkrićem novih dijelova svijeta, što je ujedno postavilo temelj procesima ekonomske i kulturne globalizacije. Prije toga pitanje o načinu i granicama ljudske spoznaje ne bi moglo biti radikalno postavljeno, niti bi se na njega moglo odgovoriti, a da ga se ne dovede u odnos sa svemogućim Bogom. »Tek je ona (buržoazija kao produkt kapitalističkog načina proizvodnje, op. L. B.) pokazala šta je ljudska djelatnost u stanju uraditi« (14).

U Marxovom i Engelsovom djelu ta se misao uobličava u razmišljanju o mogućnostima ljudske emancipacije, a izražena je u pokušaju da se čovjek učini svjesnim svoje istinske društvene uloge u proizvodnji robâ te označivanjem puta njegovoga razotuđenja. Ta nova koncepcija filozofije bila je po prvi put formulirana sa sintetskom jasnoćom u *Tezama o Feuerbachu* (1845.), u kojima je prekid s prošlošću izražen sljedećim riječima: »Glavni je nedostatak sveg dosadašnjeg materijalizma (uključujući i Feuerbachov), što predmet, zbiljnost, osjetilnost, shvaća samo u obliku *objekta ili opažanja*, a ne kao osjetilnu ljudsku djelatnost, ne praksu, ne subjektivno«. ³¹ Dakle novi način filozofiranja ima kao polazišnu točku svijest da je zbilja izvan nas; nisu stvari-objekti koje jednostavno postoje izvan nas, već su oni i naši proizvodi. Zbog toga subjekt, dok spoznaje, ne samo što modificira objekt već ga i proizvodi te istovremeno izgrađuje i samog sebe.

Jasna svijest da je robna proizvodnja proces koji uvijek polazi od čovjeka ili, točnije, od ljudskog rada dovodi do fundamentalnog otkrića »da se anatomija građanskog društva mora tražiti u političkoj ekonomiji«. ³² To je omogućilo da se shvati kako stalno širenje prava na sve veći broj osoba sve do sada dobrim dijelom nije ništa drugo nego posljedica postizanja sve veće slobode kapitala. »Zar historija ideja dokazuje nešto drugo nego da se duhovna proizvodnja mijenja sa materijalnom?« (36). U građanskom-kapitalističkom društvu, koje je proizašlo iz francuske revolucije, proklamirani ideali (sloboda, jednakost, bratstvo itd.) u njihovom pravnom–praktičkom izrazu nisu drugo nego »čovjekovo pravo na *privatno vlasništvo*«. ³³ Čovjek političkom revolucijom (građanskom-buržoaskom), kakva je bila ona francuska, nije postigao slobodu od

religije, već slobodu religije, to jest: »On nije bio oslobođen od vlasništva. On je dobio slobodu vlasništva. On nije bio oslobođen od egoizma obrta, on je dobio slobodu obrta«. ³⁴ Nestanak pravnih barijera koje ograničavaju slobodu čovjeka, a koje štite »povlaštene klase« i nacionalna tržišta, malo po malo se prevladavaju razvitkom proizvodnih snaga, ali na taj način kapital otkriva samog sebe najamnom radniku kao neprijatelja.

»Gospodo, ne dajte se obmanjivati apstraktnom riječi *sloboda*. Čija sloboda? (...) To je sloboda koju uživa kapital da gazi radnike. Čemu hoćete da slobodnu konkurenciju sankcionirate još i tom idejom slobode, kad je i ta sama sloboda proizvod stanja koje počiva na slobodnoj konkurenciji«. ³⁵

Neprestani razvitak proizvodnih snaga određuje promjenu proizvodnih odnosa, to jest društvenih odnosa, »vječna nesigurnost i kretanje odlikuju buržoasku epohu od svih ranijih. (...) Sve što je čvrsto i ustaljeno pretvara se u dim, sve što je sveto skrnavi se, ljudi najzad bivaju prisiljeni da na svoj životni položaj, na svoje međusobne odnose pogledaju trezvenim očima« (15).

Dovoljno je pomisliti na obitelj i najavu njezinog predstojećeg nestanka u *Manifestu* (što se činilo znanstvenom fantastikom samo još prije nekoliko desetljeća), dok je to danas prozaična činjenica, ukoliko se ima na umu da u razvijenim zapadnim zemljama oko polovinu djece »odgajaju samohrane majke, i da u velikim gradovima polovinu obitelji čini samo jedna osoba«. ³⁶ Slijedeći tako brazdu Marxovih i Engelsovih analiza, odnosno primjenjujući historijsko-materijalistički epistemološki ključ zacrtan u *Manifestu*, možemo opaziti kako se i koliko izmijenila institucija obitelji, i to upravo u smjeru analiza i teza naznačenih u *Manifestu*.

I doista, kako primjećuje Walter Benjamin, već je »devetnaesto stoljeće počelo bezobzirno uvlačiti ženu u proces proizvodnje robe«. ³⁷ Govoreći o kraju obitelji, nemoguće je ne podsjetiti se na priznavanja prava braka istospolnim parovima, uz priznavanje prava na usvajanje i odgajanje djece u mnogim za-

(...) radničkom pokretu prijeti iskrvarenjem. Još jedan takav svjetski rat, i izgledi socijalizma bit će pokopani pod ruševinama što ih je nagomilalo imperijalističko barbarstvo« (str. 253–254). Navedenu brošuru R. Luxemburg je napisala u zatvoru i ona je ubrzo postala ideološkom platformom Spartaškog saveza.

²⁶ Vidi E. J. Hobsbawm, »Introduction«, osobito str. 28–29.

²⁷ Giovanni Gentile, »La filosofia della prassi«, u: Giovanni Gentile, *La filosofia di Marx, Opere*, sv. XXVIII, Sansoni, Firenze 1962., str. 73.

²⁸ Isto.

²⁹ Isto.

³⁰ Isto.

³¹ Karl Marx, »Teze o Feuerbachu«, u: K. Marx, F. Engels, *Rani radovi*, str. 337.

³² K. Marx, *Prilog kritici političke ekonomije*, str. 8.

³³ K. Marx, »Prilog jevrejskom pitanju«, u: K. Marx, F. Engels, *Rani radovi*, str. 75.

³⁴ Isto, str. 80.

³⁵ K. Marx, »Govor o pitanju slobodne trgovine«, u: Karl Marx, *Beda filozofije*, Kultura, Beograd 1946., str. 170.

³⁶ E. J. Hobsbawm, »Introduction«, str. 18.

³⁷ Walter Benjamin, »Centralni park«, u: Walter Benjamin, *Estetički ogledi*, Školska knjiga, Zagreb 1986., str. 108.

padnim zemljama,³⁸ dakle na učinke takvog novog oblika obitelji na poimanje i na značenje pojma obitelji u tradicionalnom smislu.

Te su stvari grandiozna djela kapitala koja uvelike nadilaze »egipatske piramide, rimske vodovode i gotske katedrale« (15). Treba se sjetiti optužbe upućivane komunistima da žele zajednicu žena,³⁹ i dakle implicitno i zajednicu muškaraca, ali zapravo ta pojava nije ništa drugo do rezultat kapitalističkih proizvodnih odnosa, proizvod jednog fetišiziranog svijeta u kojem sve postaje roba za razmjenu, pa utoliko i muškarci i žene.

Danas je više nego ikada vidljivo kako je nakon sto šezdeset tri godine sama buržoazija otvoreno prihvatila nestajanje onoga što se činilo da je njezina najčvršća točka, to jest tradicionalne obitelji. Ali to nas ne treba čuditi ukoliko imamo na umu da historija kapitalizma nije ništa drugo nego duga historija prilagođavanja vladajućeg političko-ideološkog okvira zahtjevima pokreta za koje se prije činilo da prijete samom njegovom postojanju. I doista, dogodilo se to bez obzira na aktivnosti svih aktivista za emancipaciju homoseksualaca i svih feministica,⁴⁰ kao i bez obzira na aktivnosti gotovo cijele ljevice, da je upravo kapitalizam u svojem grčevitom traženju novih potrošača, to jest novih tržišta, učinio više za prihvaćanje homoseksualnosti od svih borbi za seksualne slobode. Postigao je to i uz njihovu podršku (ideološki angažman snaga nadgradnje), ali ne zahvaljujući njima niti zbog njihovog angažmana. Naravno, kapitalizam nije time ukinuo niti smanjio otuđenje muškaraca i žena, a niti je stvorio mogućnosti za ljudska bića da slobodno žive ljubav. Naprotiv, on je samo proširio granice poimanja društveno prihvaćene robe i za one koji vode ljubav s osobama istog spola. Jer i oni koji to prakticiraju su potrošači, iz čega proizlazi potreba da se regulira i proširi tržište kojem se te osobe obraćaju. Budući da u kapitalističkom svijetu onaj tko je potrošač samim činom potrošnje posjeduje prava, trošenje u kapitalizmu znači da se posjeduje privatno vlasništvo, pa makar i minimalnog kapital-novca.⁴¹ A kako je bilo rečeno, kapitalizam je u liku potrošačkog društva prije svega sloboda vlasništva, garancija prava posjedovanja privatnog vlasništva (tko troši ne samo zahvaljujući tome što to može činiti – utoliko što je posjednik sredstava za potrošnju kapitala – već i zbog same činjenice što troši, pogotovo u jednom društvu obilja kao što to je potrošačko, dovodi do istrošenija proizvoda, te tako ispunjava svoju dužnost davanja doprinosa stvaranju uvjeta za novo obrtanje kapitala, odnosno pridonosi procesu oplodnje kapitala, a time postaje poželjan/koristan član društva, pa stoga stječe mogućnost da njegova prava budu priznata i garantirana), tako je i homoseksualcima s obzirom na to da posjeduju privatno vlasništvo i da troše priznat status i oni su izjednačeni s drugima. U današnjem svijetu svijest o sebi zasnovana je na motu: *I shop therefore I am* (Kupujem, dakle jesam).⁴²

U dokumentarnom filmu *I comizi d'amore* (*Skupovi ljubavi*), tokom jednog dijaloga, P. P. Pasolini i A. Moravia su se složili da je onaj tko se skandalizira nesigurna osoba. Ili kako je kazao Pasolini: »Skandaliziranje je jedna od manifestacija tvrdoglave sigurnosti nesigurnih«. No onda se nameće pitanje kako to da se danas u svijetu koji je iznad svega konformističan nitko više ne skandalizira. Zato što je potrošačko društvo poništilo svaku partikularnost, a to znači i svaku osobnost/individualnost kod ljudi, kako u pozitivnim tako i u negativnim aspektima. Drugim riječima, kapitalizam (potrošačko društvo) učinilo je da se nitko više ne skandalizira, iako su svi ostali konformisti, a to nije stoga jer je većina ljudi postala sigurna u svoja uvjerenja i vjerovanja, već zato što se ne može biti nesiguran u ono što se ne posjeduje. »Skandal je izraz straha od gubitka vlastite osobnosti« (A. Moravia) koja je, najčešće plod poimanja i znanja naučenih ili prihvaćenih na nekritičan način, od autorite-

ta i zahvaljujući tradiciji, ali kad nema više osobnosti/partikularnosti, onda naravno nema više ni konvencija ni uvjerenja koja se mogu izgubiti. Danas se postoji i pripada nekoj zajednici samo na osnovi onoga što se troši, *netko jest/postoji samo u onoj mjeri u kojoj troši/kupuje*, pa je utoliko jedini način da se izgubi osobnost nemanje novca. Dakle, danas se više ne skandalizira ne zato jer se postigla sloboda i takav stupanj slobodne misli zbog kojeg bi

38

Čak i u katoličkoj Italiji, gdje ni heteroseksualna kohabitacija nije priznata, odavno postoje takve obitelji. Dovoljno se sjetiti autobiografske knjige B. Shapira *L'intruso (Uljez)* objavljene prvi puta već daleke 1993. godine, koja govori o životu i ljubavi dva oca u sjeni nadolazeće AIDS-om uzrokovane smrti jednog od njih. Već onda je R. Rossanda u predgovoru djela napisala: »Ovo je ljubavna priča s kraja našeg stoljeća« (Rossana Rossanda, »Prefazione«, u: Brett Shapiro, *L'intruso*, Feltrineli, Milano 1995., str. V). U Italiji (zemlji u kojoj je među prvima i nastao kapitalizam), kao i u kapitalizmu, sve se mijenja da se ne bi ništa promijenilo.

39

Radi se o jednoj prastaraj optužbi koja je tradicionalno bila usmjerena protiv svih komunističko-utopističkih projekata. Ona vuče svoj korijen od Platonova opisa idealne države u *Republici*, u kojem je predložen kao ideal izvjesni oblik aristokratskog komunizma, te u svrhu njegova održanja Platon smatra neophodnim zajedništvo žena i dobara među pripadnicima klase vladara i ratnika, kako rivalstva ne bi ugrozila njenu kompaktnost. Poznata je Aristofanovu ironija prema takvim zamislama, ironija koju je između ostalog izrazio u komediji *Žene u narodnoj skupštini*. Osim toga, kritike takvih Platonovih ideja, kao i njihov nastanak u drevnoj Grčkoj, bile su posljedica uloge koju su imale žene u grčkom društvu. One ne samo što su bile izuzete iz političkog života nego im se nije niti povjeravao odgoj muške djece aristokratskog porijekla. Činjenično, odgoj aristokratskih mladića u drevnoj Grčkoj je prema današnjim parametrima bio praktičiran zajedno s određenim oblikom pederastije te je utoliko, naravno, bio prepušten muškarcima. Ideja o zajedništvu žena nalazi se u utopiji T. Campanelle, *Civitas Solis*. Drugim riječima, ideja o ukidanju obitelji prisutna je kako u Platona i u T. Campanelle utoliko što je iznad svake društvene vrijednosti postavljena društvena kohezija. Također valja spomenuti da je homoseksualna praksa krajem V. st. pr. Kr. postala temom polemike, usporedno s krizom drevnog političkog sistema, dakle postala je predmetom ne toliko etičke koliko filozofsko političke polemike. Tu promjenu bilježi i Platonov opus u kojem je uglavnom homoseksualnost predstavljena kao oblik ljubavi *par excellence* (vidi *Gozbu*, *Državu* i *Protagoru*, iako se nikad ne povezuje sa seksualnom

praksom, osim u *Fedru*), ali u njegovom poznom djelu *Zakoni* ona je osuđena. Utoliko je njegovo djelo izraz svojevrsnog oblika odustajanja od homoseksualnosti, iako se samo u muškom tijelu može iznaći »Lijepo, trag (...) boga koji je duša slijedila prije svoje inkarnacije« (Vidi: Mario Mieli, *Elementi di critica omosessuale*, Feltrineli, Milano 2002., str. 144. O temi vidi još u istoj knjizi str. 140–146). Što se tiče pak Marxa i pitanja zajedništva žena, on je prije svega ukazivao kako su i žene i obitelj svedeni na robu, dakle žrtvovane od strane kapitalističkog društva, u kojem je njihova svetost samo verbalna tj. prividna. Dakle on je ukazivao na to da su kako obitelj tako i žene podložni zakonima kapitala koji ih preobražava prema vlastitim potrebama proizvodnje i tržišta u ono što mu u danom momentu odgovara. Isto tako je nazivao one koji su se pozivali na utopističke ideje, poput Platonovih i Campanellinih i sličnih, grubim i nemisaonim komunistima (Vidi: Karl Marx, »Ekonomsko-filozofski rukopisi«, u: K. Marx, F. Engels, *Rani radovi*, str. 273).

40

Treba priznati da je Mario Mieli već sedamdesetih godina primijetio do neke mjere tendenciju koju možemo nazvati supsumiranje od strane realnog kapitala svega u robu, dakle i same homoseksualnosti; radi se o procesu koji je danas otišao mnogo dalje nego što se to u to doba moglo ustvrditi. Tako je M. Mieli pisao: »Sa svoje strane lukavac kapital teži iskorištavanju homoseksualnosti (...) u najrazvijenijim zemljama moda nameće gayevima privlačno i izazovno držanje kao u atletičara.« (M. Meili, *Elementi di critica omosessuale*, str. 155). Ali pisao je i kako za »sistem, liberalizirati znači spriječiti i onemogućiti istinsko oslobodenje. Oslobodenje homoseksualnosti kao što sam već rekao je prije svega mercifikacija, koju čini kapital – često posredstvom 'umjetničkog izražavanja' – u industriji geta, u filmskoj industriji, izdavačkoj, te odjeće: jednom riječju u industriji *mode*. Ali ako homoseksualnost kao i feminizam postaju modom, njihova mercifikacija ne mijenja bitno običaje: točnije rečeno, ako i postoji neko sazrijevanje običaja, ono se kreće brzinom puža, dok se privremene mode afirmiraju i prevladavaju galopirajućom brzinom. Ulice Londona vrve mladim heteroseksualnim parovima obučenim, našminkanim i počesljanim kao njihovi muzički gay idoli (...) Od homoseksualnosti se može napraviti

većina pojedinaca posjedovala vlastita uvjerenja tek zahvaljujući potpunom shvaćanju zbilje i kritičkog preispitivanja poimanja što su ih stekli, već zato što se u supermarketima i *shopping* centrima, mjestima gdje se iskazuje društvena nejednakost u debljini novčanika i jednakost intuicije svijeta potrošača, svakodnevno ukida svaka partikularnost/osobnost.

Kapitalizam je proklamirao smrt ideologija, ali je sahranio pojedinca u njegovoj osebnosti. Radi se o misli koju je Pasolini izrekao nešto kasnije, šeućući po dinamama Sabaudie u dokumentarnom filmu – intervjuu *Pasolini i... oblik grada* (1974.). Tom će prilikom doslovno kazati da je »današnja vlast – potrošačko društvo – učinilo ono što nije uspio učiniti ni fašizam, to jest uspjela je razoriti različite partikularne zbilje«. Eto zašto su gradovi koje je izgradio fašizam, govorio je Pasolini, mjesta koja imaju vlastitu dušu, a mi možemo, na tragu njegovih misli, dodati kako trgovački centri, *outleti*, i gradske četvrti/spavaonice sagrađene na temelju vampirskih *subprime* kredita jesu ne-mjesta. A sve je to moguće zahvaljujući sredstvima komunikacije, primjećivao je Pasolini (misleći u to doba prije svega na televiziju, no danas bi se mogla nabrojati i druga sredstva), koja je ocrtavao kao oruđa »neizrecive žestine, dvosmislena i vješta da djeluju na taj način da malo dobrog ostaje od onog što se događa u njihovoj sferi«. Kapital je promijenio naše televizijske dnevnik, npr. bez obzira na stvarni problem rasta nasilja u gradovima, kapital diktira zakon zbog kojeg su dnevnik sve više puni crne kronike. Nije broj ni ozbiljnost zločina ona koja produžava trajanje rubrike crne kronike, već zakoni tržišta. Radije se gleda krimić no što se slušaju zabrinjavajuće i dosadne rasprave o krizi *welfare* ili o pomanjkanju sredstava za javno školstvo ili pak nezanimljivi sastanci na kojima se odlučuje o poreznoj politici zemlje. A ono što se više gleda, to bolje prodaje oglasni prostor unutar programa. Drugim riječima, osim u iznimnim slučajevima nekoj vijesti se daje prostora u dnevniku u mjeri njezine potencijalne gledanosti.

U skladu je s time – iako se teško može govoriti o procesima razotuđenja koji se odvijaju u suvremenom društvu, već prije o reorganizaciji stanovite vrste ljubavi ili, preciznije, o reorganizaciji obitelji ili oblika ljudskog suživota (a primjereno tome stvaranju i regulaciji proizvoda i usluga kojima se takve osobe služe i troše ih), koja je kao i sve drugo bila od pamtivijeka mercificirana – neosporna činjenica da su prava homoseksualnih osoba danas daleko veća u zapadnim zemljama nego u »idiličnim« srednjovjekovnim zajednicama u kojima su ih spaljivali. Riječima Karla Marxa, kapitalizam, to jest proizvodne snage oslobodile su čovjeka od praznovjernih vjerovanja u prirodne sile i pomažu čovjeku da shvati kako je on stvaratelj vlastitog svijeta.

»Novo bujanje različitih seksualnih praksi i identiteta (od sadomazohizma do biseksualnih i transvestitskih performansa), daleko je od toga da predstavlja bilo kakvu prijatniju postojećem režimu biovlasti (da upotrijebim Foucaultov izraz), i upravo predstavlja oblik seksualnosti koji se generira postojećim uvjetima globalnog kapitalizma i jasno favorizira oblike subjektiviteta koje karakterizira višestruko pomjeranje identifikacijek.«⁴³

Moglo bi se reći da danas više nego ikad mobilnost društvenih i etičkih pravila nije ništa drugo nego posljedica rastuće mobilnosti kapitala. S tim se ne želi negirati nesumnjiv porast sloboda, već samo ukazati kako su te slobode povezane sa slobodama generiranim kapitalističkim načinom proizvodnje materijalnog života i kako bi one teško mogle imati samostalan razvoj, neovisan od razvoja proizvodnih snaga. I zaista, što se više čovjek objektivizira radom, to jest u objektima rada, što više rastu proizvodne snage, to se čovjek više objektivizira. Zbog toga zajedno s porastom ljudske objektivizacije raste i otuđenje čovjeka, a rastu i premise i elementi za njegovo razotuđenje i nje-

govu emancipaciju. Sumirajući, moglo bi se gotovo reći da tržište odnosno kapital oslobađa otuđujući, ili točnije priprema oslobodenje putem otuđenja (proces *Aufhebunga*). Zato nam se ne čini čudnim čuti kako autoritet danas nije slika »patrijarhalnog edipalnog Gospodara«,⁴⁴ već je postao poput ikone koja upućuje na drugo.⁴⁵ Tako slika autoriteta postaje toliko bježeća i maglovita da je ona gotovo neodredljiva; autoritet ima stalno sve više lica i naličja te je sve više promjenjiv i nezadrživ kao i kapital, čija je on slika/prikaz. Autoritet je samo označitelj za vlast kapitala i sve je više, kao i sam kapital, sistem međupovezanosti bez jednog jedinstvenog centra. To je sistem u kojem svaka životna praksa (radna, seksualna, prehrambena, intelektualna itd.), to jest stil života i rada, sve više implicira neku drugu praksu o kojoj i ovisi. Kao temelj takvog sistema međupovezanosti nalazimo sredstva komunikacije, s njihovim različitim jezicima (internet, chat, sms), obzirom da živimo u takvom svijetu u kojem se svakim danom gubi razlika između zbiljskog i virtualnog, dok je prvi sve više ovisan od drugoga. Danas ono što se događa u virtualnom svijetu sve više utječe na ponašanja u zbiljskom svijetu. Treba samo pomisliti na in-

mit, samo da se, koliko god to bilo paradoksalno, prešuti njegova homoseksualna bit« (isto, str. 121).

41

Kao što piše u *Kapitalu*: »Izuzmemo li materijalni sadržaj robnog prometa tj. razmjenu različitih upotrebnih vrijednosti, i promotrimo li samo ekonomske oblike koje taj proces rađa, naći ćemo da je novac njegov posljednji proizvod. Ovaj posljednji proizvod robnog prometa *prvi je oblik u kome se javlja kapital*« (Karl Marx, *Kapital*, Kultura, Zagreb 1947., sv. I, str. 105).

42

Radi se o krilatici koju je u istoimenom djelu izrazila američka konceptualna umjetnica Barbara Kruger, dobitnica nagrade za životno djelo na Biennalu u Veneciji 2006. godine. Nekoliko mjeseci nakon što je ovaj tekst u osnovnim crtama već bio napisan, u Italiji je izišao prijevod knjige Zygmunta Baumana pod naslovom *Consumo, dunque sono* (*Konsumiram, dakle jesam*). Treba uzeti u obzir kako činjenicu da autor u vrijeme kad je pisao ovaj rad nije znao za navedenu knjigu tako i to da naslov engleskog originala *Consuming Life*, Oxford 2007., aludira na popularnu virtualnu igru *Second Life* te povrh toga znati da se Baumanova knjiga pored analize potrošačkog društva bavi i pitanjem sreće i zadovoljstva pojedinca u tom istom društvu. Prema Baumanu, u potrošačkom društvu osnovna svrha potrošnje, iako nedeklarirana, nije samo zadovoljavanje potreba ili želja potrošača, nego i pretvaranje samog potrošača u robu. Drugim riječima, »uzdizanje« samog potrošača-pojedinca na rang robe koja se može prodati. Privlačnost potrošnih roba raste istodobno s njihovom mogućnošću da povise cijenu samoga potrošača. Jednako je tako govoreći o odnosu znanja i medija u potrošačkom društvu ukazao na problem snalaženja unutar gomile informacija koje proizvodi današnje društvo, a

koje se znanje većinom odnosi na brbljarije i klevete, na tzv. smeće-znanje, na *gossip* i slično. U tom smislu Bauman o današnjoj epohi govori kao eri *velikog brata*, koja se ogleda u raznim vrstama *reality showa*, u kojoj je nestala solidarnost, odnosno participacija, jer pojedinac biva eliminiran od svoga »prijetelja«. Prema Baumanu, radi se o ideologiji glorifikacije pojedinca, dapače »privatizaciji pojedinca«, što je u kontradikciji sa samim pretpostavkama fenomena ideologije, koja, kako bi uopće postojala, ima potrebu za društvom/komunikacijom, no tu funkciju u današnje vrijeme indirektno vrše mediji.

43

Slavoj Žižek, »Bauk još uvijek kruži!«, *Hrvatska ljevica* 11 (1998), str. 30 (radi se o članku kojeg je prenio navedeni list, a koji je prvotno objavljen kao predgovor Arkinovu izdanju *Komunističkog manifesta*, 1998).

44

Isto, str. 31.

45

Štoviše, Michel Foucault je smatrao kako gospodar u smislu onoga tko nameće svoj zakon nikada nije ni postojao kao zbiljska društvena figura. Odnosno, Foucaultovim riječima: »Kada proučavam mehanizme vlasti, trudim se analizirati njenu specifičnost, ništa mi nije više strano od ideje 'Gospodara' koji nameće svoj zakon. Umjesto određivanja prisutnosti 'gospodara', mene zanima shvatiti efektivne mehanizme vlasti; i to činim zato da bi oni koji podložni odnosima vlasti... mogli svojim djelovanjem, otporom i pobunom, njima izbjeći, transformirati ih, kako ne bi više bili potlačeni.« (Duccio Trombadori, *Colloqui con Foucault*, Cooperativa editrice, Salerno 1981., str. 92)

ternet kao mjesto/ne-mjesto ne samo informacije već i okupljanja i sastajanja ljudi koji misle i žive na slične načine, kao na mjesto političke mobilizacije ili kao na mjesto zadovoljavanja seksualnih fantazija (da, to su virtualna zadovoljstva, ali njihove posljedice imaju odjeka u zbiljskom životu).⁴⁶

Walter Benjamin je primjećivao kako se suvremenom čovjeku sve više krade njegovo vlastito iskustvo jer živi u masovnom društvu kojim dominira fetiš, u kojem »predmetni okoliš čovjeka sve bezobzirnije poprima izraz robe«,⁴⁷ moglo bi se dodati jednog oglasnog prostora u kojem se ogleda njegovo otuđeno ja; dovoljno je pomisliti samo na nove oblike komunikacije ili reklamiranja samog sebe u virtualnom prostoru interneta, kao naprimjer *Myspace* ili *Facebook*. Pored toga što su čvorišta kontakata i informacija, to su još više trgovi-tržnice prodaje samih sebe, to jest vlastite zamišljene slike, dakle vlastitog životnog iskušavanja i vlastitog življenja.

Na tom tragu marksističke misli je A. Bogdanov govorio o bezličnom karakteru ekonomskog sistema te je ukazivao kako je izvor bogatstva u moći *organizacije proizvodnje*,⁴⁸ današnjim jezikom, u moći koordiniranja proizvodnih snaga i sredstava sa svijetom potreba.

Proces mistifikacije kapitala i kapitalista, koji je postao sve složeniji, čini da je danas vrlo teško odrediti »oca i gospodara« – vlasnika sredstava za proizvodnju, kao što je i sve teže utvrditi tko su danas proleter, iako se stalno povećava broj onih koji nemaju utjecaja i ne odlučuju o upravljanju sredstvima i procesima proizvodnje. Drugim riječima, sve je veći broj onih koji žive od prodavanja vlastite radne snage.⁴⁹

Upravo nas *Manifest* upućuje na odgovor na pitanje zašto se ne treba čuditi takvim pojavama jer objašnjava da je kapital društveni proizvod:

»Biti kapitalist ne znači zauzimati samo neki čisto lični, već društveni položaj u proizvodnji – Kapital je zajednički proizvod i može se staviti u pokret samo zajedničkom akcijom mnogih članova, pa u krajnjoj instanci, samo zajedničkom akcijom svih članova društva« (29).

Dakle, evo u *Manifestu* genetskog⁵⁰ tumačenja *modusa operandi* kapitala, kojem po vlastitoj prirodi ne treba središte jer je on izraz odnosa među ljudima. Što je više centara povezivanja, to je više svijet isprepleten i međusobno povezan, to je veća mogućnost za širenje i akumulaciju kapitala.

Što više raste kapital, to više raste i eksploatacija usprkos prividnog porasta blagostanja. Porasta o kojem možemo *možda* govoriti samo u odnosu na zapadni svijet. Možda, jer se radni dan ponovo počinje povećavati (treba se podsjetiti na nedavne polemike unutar Europske zajednice), a sve oblike *welfarea* se već godinama nastoji dokinuti, rušeći pri tom društvena dostignuća ostvarena borbom radnika u posljednjih stotinu i šezdeset godina, a sve to u sjeni rastuće oskudice koju trpe ponajprije mladi, koji se više ne nadaju da će jednog dana uživati mirovinu. Drugim riječima, škare između životnog standarda onih koji prodaju vlastiti rad i onih koji su vlasnici akumuliranog kapitala sve se više šire. Ne samo u smislu sve većeg jaza između razvijenog i nerazvijenog svijeta već i u zapadnom svijetu između onih koji koordiniraju i organiziraju život i rad – odnosno kapitala i onih koji svojim radom reproduciraju tu organizaciju.

Zato je sve teže poricati da više ne postoji problem emancipacije od »buržoaskog privatnog vlasništva«, koje je još uvijek »najsavršeniji izraz proizvodnje i prisvajanja proizvoda koji počiva na klasnim suprotnostima, na eksploataciji jednih od drugih« (29).

U tom smislu još je uvijek aktualna ili, točnije, još je aktualnija nego ikad treća točka konkretnih političkih mjera napisanih u *Manifestu*. U trećoj se točki

programa čita: »Ukidanje prava nasljeđa« (38). Što više od nasljeđa utjelovljuje dominaciju mrtvog nad živim radom? Što to, rečeno formulacijama iz *Manifesta*, više određuje da je u »buržoaskom društvu kapital (...) samostalan i ličan, dok je aktivna individua nesamostalna i bezlična« (30). Ako se jedan od razloga postojanja kapitalističkog načina proizvodnje nalazi u činjenici da je živi rad sveden na to da samo služi povećanju nagomilanog rada – dakle u onom nužnom uvjetu za postojanje kapitala po kojem on pretvara radnika u sredstvo vlastitog nagomilavanja – tada prvi korak u smjeru *oslobađanja rada i od rada* ne može ne biti ukidanje prava nasljeđa *proizvodnih snaga ili sredstava, u bilo kojem obliku*. Nije li možda Marx napisao u *Filozofsko-ekonomskim spisima* citirajući pritom J. B. Saja: »Na čemu se osniva kapital tj. privatno vlasništvo – na *proizvodima* tuđeg rada. 'Ako se sam kapital ne svodi na krađu i prevaru, onda on ipak treba pomoć zakonodavstva da bi nasljedstvo učinio svetim' (Say, t. I str. 136 bilješka)«. ⁵¹ Ukoliko se postaje vlasnikom proizvodnog kapitala, sredstava za proizvodnju, putem ženidbe prava sa sistemom slobodnog tržišta, onda neka bar bude dopušteno da se upozori na sljedeću proturječnost koja se već očituje u političkim razmišljanjima Johna Lockea.

Kako je poznato, za Lockea vlasništvo, to jest pravo na vlasništvo, ima središnje mjesto u prirodnom stanju; jer mogućnost samoočuvanja pretpostavlja posjedovanje, to jest vlasništvo. Kako je opazio W. Euchner, za Lockea »atentat na tuđe vlasništvo (...) jest atentat na život«. ⁵² To utoliko što proizvod koji potječe od spajanja prirodne materije koja je »zajedničko vlasništvo« i rada

46

Društvo podčinjeno režimu televizijske informacije i reklama tema je onirično-hiperrealističnog romana *Generation II* ruskog pisca Viktora Pelevina. U njemu glavnome liku, *copywriteru* reklama Vavelinu, u jednoj ironičnoj sceni u kojoj on stupa u komunikaciju s duhom Che Guevare, biva objašnjeno kako neće biti smaka svijeta jer će smak svijeta biti samo jedan televizijski program.

47

W. Benjamin, »Centralni park«, str. 111. U djelu talijanskog umjetnika Piera Manzonia može se iščitavati kritika potrošačkog društva u kojem se stvari proizvode serijski, ovisno o tržištu, koje stalno treba biti zadovoljeno činom kupovanja. Tako i samo umjetničko djelo u doba tehničke reprodukcije (da se izrazim Benjaminovim rječnikom) nije drugo doli puki predmet potrošnje/konzumacije. To je i smisao njegovog serijskoga djela iz 1961., konzervi »merda d'artista«, čiju je cijenu odredio ekvivalentnu 30 grama zlata. Kolika je moć današnjeg društva da ovlada subverzivnim sadržajima te isprazni svaki kritički sadržaj svake kritičke misli, govori činjenica da je jedan primjerak tog serijskog djela načinjenog u 90 egzemplara nedavno prodan na aukciji po cijeni od 124000 eura.

48

Na ovu temu zanimljivo je vidjeti djelo A. Bogdanova *Očerki filozofiji kolektivizma* iz 1909. koje predstavlja odgovor na Lenjinovu knjigu *Materijalizam i empiokriticizam*

(1909.); kao i Bogdanov članak iz 1918. »Metode rada i metode spoznaje«, koji se može naći u talijanskom prijevodu pod naslovom »Metodi di lavoro e metodi di consocenza«, u: Aleksandr Bogdanov, *La scienza, l'arte, e la classe operaia*, Mazzotta, Milano 1978., str. 87–105. Također vidi: Aleksandar Bogdanov, *Nauka i radnička klasa*, Beograd 1929.

49

Utoliko su proleter i svi zaposlenici koji žive od prodaje svoje radne snage te bitno ne utječu na organizaciju proizvodnje.

50

Ovaj pojam koristim u smislu ekvivalenta za pojam dijalektičke metode u marksizmu, to jest kao što ga nalazimo u A. Labriole koji je objašnjavao da je oznaka 'genetski', po njemu, razumljivija da bi se shvatila metoda koja obuhvaća kako zbiljski sadržaj stvari koje nastaju, tako i njihovu formalno-logičku virtuoznost kao nastajuće (vidi: dijelove pisma Labriole Engelsu iz 1894., u: Renzo Martinelli, *Antonio Labriola, 1843–1904*, uredio Nicolao Merker, Editori Riuniti, Roma 1988., str. 87).

51

Karl Marx, »Ekonomsko-filozofski rukopisi«, u: K. Marx, F. Engels, *Rani radovi*, str. 211.

52

Walter Euchner, *Naturrecht und Politik bei John Locke*, Suhrkamp, Frankfurt 1979., str. 81.

postaje, zahvaljujući onom što mu je pridodano radom, vlasništvo onoga koji je radio.⁵³ Iz toga slijedi da je rad ono što čini razliku između privatnog vlasništva i zajedničkog posjedovanja. Ili riječima Johna Lockeja, rad je postavio razliku jer je dodao »nešto (...) više nego što je priroda (...) napravila«,⁵⁴ a to je ono što opravdava pravo na privatno vlasništvo. Odnosno: »Rad koji je bio moj, mičući ih (stvari, op. L. B.) iz zajedničkog stanja u kojem su se nalazile, odredio je moje vlasništvo nad njima.«⁵⁵ Prema tome, rad ukazuje i na osobu kojoj pripada vlasništvo. Na temelju iste te logike, prema Lockeju, onaj tko nije sposoban za vlasništvo, kao naprimjer robovi, ne može biti dio građanskog društva.⁵⁶

Ta teorija nastaje *in primis* kako bi opovrgavala koncepcije koje su opravdavale vlast i posjedovanje putem nasljedstva. Kako je poznato, prvi *Traktat o vladi* (1688.) odgovor je na spis Roberta Filmera *Patrijarh* (1680.), u kojem se vlasništvo nad svim stvorenim, kao i vlast, deriviraju od Adama, budući da je on praotac ljudskog roda. Ideja da se zasnjuje pravo na vlasništvo putem rada rodila se iz potrebe da se ospore jusnaturalističke koncepcije feudalne provenijencije koje su opravdavale svjetski poredak na osnovi načela krvi i rođenja, to jest na osnovi tradicije i autoriteta. To je načelo *patria potestas*. Dotle je cijeli jusnaturalistički sistem Johna Lockeja svojevrsan pokušaj izgradnje sistema koji vrednuje sposobnosti pojedinca i opravdava osnove za slobodno izražavanje ljudskih snaga. Drugim riječima, taj je sistem usmjeren na garantiranje oslobođenja proizvodnih snaga i njihova potpunog razvitka. Tako je Locke, nakon što je u prvom trenutku postavio kao ograničenje posjedovanja u prirodnom stanju pravilo da se smije posjedovati samo onoliko koliko se može potrošiti/konzumirati, kasnije uveo novac (stvar koja je trajna) već u prirodno stanje, kako bi omogućio veće posjedovanje, tj. da bi omogućio akumulaciju kapitala.

No, vraćajući se na našu temu, treba naglasiti da je Locke bio primoran pribjeći derivaciji vlasništva putem rada i kasnije, u drugom momentu, i radne snage kao robe, koju je uveo kao da ova već postoji u prirodnom stanju,⁵⁷ kako bi mogao naći teorijsko opravdanje novoga svijeta koji je bio u nastajanju, svijeta merkantilne kapitalističke ekonomije čiji je pokretač radišnost pojedinca, stimulirana mogućnošću akumulacije dobara. To je činio zamišljajući da će tako dati solidniji temelj vlasništvu od onoga što su ga nudile teorije koje su se pozivale na ugovor ili na tradiciju, ali isto tako kako bi istaknuo važnost slobodnog razvoja građansko-buržujskog čovjeka, poduzetnika i stvaratelja, vlastitim radom, samog sebe i vlastitog svijeta. Ukratko, učinio je to jer je želio dati teorijsko utemeljenje društva u kojem je slobodan razvitak svakog pojedinca pretpostavka slobode svih.

Posljedica je toga da Locke svojom teorijom vlasništva koja postavlja u središte rad pojedinca čini korak u pravcu onog kopernikanskog preokreta čiji je autor na području epistemologije Immanuel Kant. A *Manifest*, ukazujući na proturječnosti kapitalističkog društvenog i političkog sistema, nije drugo do poziv na ozbiljenje jednog svijeta u kojem će čovjek biti u zbiljskom i potpunom smislu stvaratelj samoga sebe.

Baš u pitanju nasljedstva leži proturječnost sistema tržišne ekonomije sa samom sobom. Koncept tržišne ekonomije tvrdi na osnovi i liberalne i liberističke ideologije da je sistem slobodnog tržišta onaj društveni oblik koji jamči slobodan razvitak sposobnosti svakog čovjeka, pa je utoliko u njemu svaki čovjek kovač vlastite sreće, a istovremeno se uzdiže do svetosti teret prethodnih generacija u odnosu na živuće time što se pravo nasljedstva predstavlja *svetim*.

Dakle, izgleda očito da se proizvodne snage pojedinca, a prema tome i cijelog društva, neće moći slobodno izražavati dokle god bude postojalo pravo

nasljedstva nad sredstvima za proizvodnju. Baš to teorijsko-praktičko proturječeje kapitalizma navodi na ukazivanje aktualnosti teme ukidanja prava nasljedstva nad sredstvima za proizvodnju. Dakle, moglo bi se tvrditi zajedno s R. Mondolfom da kad se postavlja »kao temelj vlasništva rad«, kako je to već učinio Locke, »iz toga slijedi logična posljedica da rad može predstavljati legitiman naslov prisvajanja samo onoga što čovjek proizvodi«,⁵⁸ a ne sredstava i materijala od kojeg se proizvodi.⁵⁹

S ovom se tezom ne želi tvrditi da je Locke već bio socijalist, kao što to nije mislio ni R. Mondolfo, već se želi ukazati na jedno proturječeje koje je urođeno kapitalizmu i liberalnoj ideologiji, kao i promišljanjima Johna Lockeja, koja »dovedena do krajnjih konzekvenci vode protiv samog svog vlastitog autora«,⁶⁰ do socijalističke teorije o vlasništvu. Ukidanje nasljedstva je dakle jedan od prvih koraka prema ukidanju otuđenja čovjeka kao »zbišjsko prisvajanje čovjekove suštine od čovjeka i za čovjeka«,⁶¹ korak prema realizaciji čovjeka kao »društvenog tj. čovječnog čovjeka«. ⁶²

»Buržoazija je u svojoj jedva stogodišnjoj klasnoj vladavini stvorila masovnije i kolosalnije proizvodne snage nego sve prošle generacije zajedno. Podvrgavanje prirodnih sila, strojna proizvodnja, primjena kemije u industriji i zemljoradnji, parobrodarstvo, željeznice, električni telegrafi, pretvaranje čitavih dijelova svijeta u oranice, pretvaranje rijeka u plovne, čitava stanovništva koja kao da su nikla iz zemlje – koje je ranije stoljeće slutilo da su takve proizvodne snage drijemale u krilu društvenog rada!« (17)

Što se još sve ne bi moglo dodati nakon 163 godine od 1848. toj listi čudesa koja je ispala iz čarobnog šešira kapitalističke vladavine?

Možda je najumjesnija kritika autorima *Manifesta* ona koju je izrekao E. J. Hobsbawm, a ta je da se upravo na osnovi opisa golemoga ekonomskog potencijala kapitalizma sadržanog u *Manifestu* nije moglo isključiti da će kapitalizam biti u stanju pobrinuti se iznaći sredstva preživljavanja, makar i bijedna, kroz izvjesno vrijeme, za najveći dio radničke klase. »Paradoksalno, slične argumente onom Marxovom argumentu iz 1848. danas uvelike upotrebljavaju kapitalisti i liberističke vlade«⁶³ kako bi se ukinula socijalna država.

53

Isto, str. 82.

54

John Locke, »The Second Treatise«, u: John Locke, *Two Treatises of Government*, a critical edition with an introduction and apparatus criticus by Peter Laslett, Cambridge University Press, New York–London–Cambridge 1963., str. 330.

55

Isto.

56

Vidi isto, § 85, str. 365–366.

57

Poznat je pasus u kojem Locke objašnjava kako je busenje koje je sakupio njegov sluga njegovo, uvodeći na taj način skoro neprimjetno koncept prodaje rada, dakle radne snage. Vidi: isto, § 28, str. 329–330.

58

Norberto Bobbio, »Introduzione«, u: Rodolfo Mondolfo, *Umanismo di Marx. Studi filoso-*

fici 1908–1966, Einaudi, Milano 1969., str. XIV.

59

O tezama R. Mondolfa o J. Lockeu po pitanju vlasništva vidi: Rodolfo Mondolfo, »Dalla dichiarazione dei diritti al Manifesto dei comunisti«, *Critica sociale*, 16 (1906), str. 232–350; *Tra il diritto di natura e il comunismo: studi di storia e di filosofia*, Tip. degli Operai, Mantova 1909.

60

N. Bobbio, »Introduzione«, str. XIV.

61

K. Marx, »Ekonomsko-filozofski rukopisi«, u: K. Marx, F. Engels, *Rani radovi*, str. 275.

62

Isto.

63

E. J. Hobsbawm, »Introduction«, str. 22.

Modernost *Manifesta* i njegova aktualnost leži u snažnom opisu veličanstvenih proizvodnih snaga kapitalizma, u pokazivanju njihovih suprotnosti i njihovih dinamika, kao i u opisu njihova autodestruktivnog potencijala:

»Moderno buržoasko društvo, koje je čarobnjački izazvalo tako silna sredstva za proizvodnju i promet, slični na čarobnjaka koji više ne može svladati podzemne sile koje je dozvao. (...) Buržoaski odnosi postali su preuski da bi obuhvatili bogatstvo koje su stvorili« (18–19).

Ono što je u Marxovo vrijeme u mnogo čemu bilo agitatorsko-pjesnička hiperbola, danas je puka faktografska proza. No aktualnost se krije i u ukazivanju na pravac kojim se i danas treba uputiti kako bi se pokrenuli procesi ljudskog razotuđenja. Ovi procesi moraju za početnu točku imati podruštvljavanje proizvodnih sredstava i proizvodnih snaga. U tome se sastoji duh aktualnosti i suvremenosti misli sadržane u *Manifestu* zahvaljujući kojem bauk njegovih autora još uvijek kruži svijetom. Pa ako je, kako je napisao Paul Valéry, »La pensée est, en somme, le travail qui fait vivre en nous ce qui n'existe pas« (Misao je ona koja u nama čini živjeti ono što ne postoji), onda bi taj spis sigurno mogao još uvijek biti izvor bauka komunizma. Mogao bi predstavljati izvor nadahnuća za političko djelovanje koje bi dovelo do društva »u kojem je slobodni razvitak svakog pojedinca uvjet slobodnog razvitka za sve« (39), što bi žarko želio liberalizam, koji to međutim nije u stanju postići.

Luka Bogdanić

Elements of Topicality of *The Communist Manifesto*

Abstract

The intention of this article is to show present-day relevance of analyses of capitalist society mechanisms contained within The Communist Manifesto. Drawing on different examples from recent history, the paper illustrates significance of the argument that bourgeoisie has often played a revolutionary role in history. I argue that an inherent characteristic of capitalism is to continuously transform conditions of human life together with transforming ethical principles and customs of modern society. This is discernible in the ability of modern society to remove any critical or subversive content from thought and practice and to turn it into something socially acceptable. Global capital not only renders this content socially acceptable but also turns it into profit. The paper ends by providing evidence that the conditions of bourgeois society in a globalised world, as Marx and Engels predicted, are too narrow to comprise the wealth that is created by them.

Key words

The Communist Manifesto, the modernity, instruments of production, relation of production, bourgeoisie, individual, freedom, de-alienation