

Izvorni znanstveni rad

UDK 32:316.32 + 316.323.6 + 316.323.7

---

## Politika i socijalizam

---

Zvonko Posavec

*Fakultet političkih nauka, Zagreb*

### Sažetak

Analizom Marxa, Webera i Lukácsa autor pokazuje da kapitalističko reduciranje politike na osiguranje mehanizma razmjene roba ili na racionalnu organizaciju tehničke države kao ni ukidanje ekonomskih zakona u tzv. realnom socijalizmu ne vodi do oslobođenja povijesnih interesa suvremenog društva. Autor smatra da u konstelaciji suvremenog društva jedino pravilna kombinacija ekonomskog i političkog principa može dovesti do zbiljski efikasnog i slobodnog društva.

Rekonstrukcija shvaćanja politike kao i njezinog mjesta u socijalizmu otežana je osnovnim Marxovim metodološkim dvoumljenjem u kritičkom koncipiranju građanskog društva i puteva njegovog razvitka.

S jedne strane postoji kod Marxa izuzetna sklonost i divljenje prema prirodnim znanostima koje dolazi naročito do izražaja u njegovu sporu s mladohegelijancima. Naime, oni su izvršili, po Marxovu mišljenju, kritičku konfrontaciju filozofije i svijeta a da nisu objasnili i spoznali kako filozofija kao njegov idealni izraz i nadomjestak sama pripada svijetu. Njihova kritika je stoga apstraktna i može u najboljem smislu postići samo „teoretsku emancipaciju“. Nasuprot tome *prirodna znanost* dokazuje vrijednost svojih postavki i svojeg mišljenja u praksi. Stoga se kod Marxa uvijek iznova probija zahtjev za kritičkim mišljenjem koje će – nasuprot mladohegelijancima – imati znanstveni karakter. Stoga Marx u razgraničenju od filozofskog načina kritičkog mišljenja ističe *znanstveni* karakter svojega rada.

Nije nimalo slučajno da Marx uzima cjelokupnu *materijalnu proizvodnju*, koja se može znanstveno izložiti u njezinom kretanju, kao *osnovni model ljudskog djelovanja*. Zato on može, nadalje, cjelokupnu „djelatnu stranu“, osjetilnu djelatnost, praksu – koju je, istina, razvio idealizam – interpretirati kao rad. Budući da se cjelokupna reprodukcija ljudskog rada vrši primarno u dimenziji proizvodnje materijalnih uvjeta života, to se socijalna interakcija zbiva i prilagođuje materijalnoj osnovi. Pogotovo u kapitalističkom društvu moraju se svi fenomeni objasniti u okviru njihove materijalne baze.

Ovaj Marxov stav nedvosmisleno dolazi do izražaja u *Prilogu kritici političke ekonomije*: „U društvenoj proizvodnji svoga života ljudi stupaju u određene, nužne odnose, nezavisne o njihovoj volji, odnose proizvodnje koji odgovaraju određenom stupnju razvoja

njihovih materijalnih proizvodnih snaga. Cjelokupnost tih odnosa proizvodnje sačinjava ekonomsku strukturu društva, realnu osnovu na kojoj se diže pravna i politička nadgradnja i kojoj odgovaraju određeni oblici svijesti. Način proizvodnje materijalnog života uvjetuje proces socijalnog, političkog i duhovnog života uopće. Ne određuje svijest ljudi njihov bitak, već obrnuto, njihov društveni bitak određuje njihovu svijest.”<sup>1</sup>

Marx često govori o „zakonima društvenog života” koji se zbivaju neovisno o svijesti ljudi. On ističe da je njegova dijalektička metoda različita od Hegelove. Tako on kaže: „Za Hegela je proces mišljenja, koji on pod imenom ideje pretvara čak u samostalni subjekt, demijurg stvarnosti koja sačinjava samo njegovu spoljašnju pojavu. Kod mene, obrnuto, misaono nije ništa drugo nego materijalno preneseno u čovjekovu glavu i u njoj prerađeno.”<sup>2</sup> Ili – na drugom mjestu – Marx hvali recenzenta prvog izdanja koji je „točno opisao” njegov „dijalektički metod”. Recenzent piše: „Na društveno kretanje Marx gleda kao na prirodno–historijski proces kojim upravljaju zakoni koji ne samo da su nezavisni od volje, svijesti i namjere ljudi nego, baš obratno, određuju njihovu volju i namjere . . . To znači da polazna točka kritike ne može biti ideja već samo spoljašnja pojava . . . Sa različitim razvitkom proizvodne snage, mijenjaju se i odnosi i zakoni koji ih reguliraju. Kad Marx sebi postavlja za cilj da kapitalistički privredni poredak istraži i objasni sa tog stanovišta, on samo strogo naučno formuliše cilj koji svako točno istraživanje ekonomskog života mora imati.”<sup>3</sup>

Ovim redukcijonističkim modelom služi se Marx da bi dokazao znanstvenost i utemeljenost svojeg kritičkog posla nasuprot mladohegelovcima. Ipak ovaj model predstavlja suviše uzak kategorijalni prostor da bi se ostvarili revolucionarni zahtjevi koje je sam Marx proklamirao. Naime, njegova teorija neće biti samo analiza krizno određene dinamike kapitalističkog društva, nego uključuje u sebi cjelinu simboličke interakcije. Ona nije samo iskustveno–znanstvena teorija nego i kritička svijest revolucionarne prakse. Marxova teorija građanskog društva hoće biti teorija građanskog društva, ali ujedno i teorija razrješenja toga društva, tj. ona hoće biti *teorija proleTERSKE revolucije*. Marx nastoji da iz unutrašnje organizacije građanskog društva izvede potencije koje će ostvariti novi poredak, tj. socijalističko društvo. Tako R. P. Sieferle piše: „Ova (Marxova) teorija revolucije ne predleži u jednom eksplicitnom shvaćanju zato jer je ona mišljena kao moment teorije građanskog društva. Stoga ona nije jednoznačno i u sebi zatvorena.”<sup>4</sup> Stoga i Marxovu teoriju revolucije ne možemo izraditi izravno pozivanjem na neko „mjesto” nego je ona prisutna u njegovu cjelokupnom opusu.

U cijelom Marxovu djelu postoji – kao što s pravom misli Habermas – osnovna i nerješiva napetost između *redukcionizma* i *scijentizma njegove teorije i revolucionarnog praktičnog zahtjeva promjene postojećeg poretka*.<sup>5</sup>

Dok je znanstveno–redukcijonistički pristup analize funkcioniranja kapitalističkog društva briljantno izveden, dotle je „praktična” perspektiva nadilaženja građanske političke organizacije društva ostala neodređena i nepotpuna. Naravno – marksizam polazi od „praktične hipoteze” – kako kaže A. Welmer<sup>6</sup> – da je moguća nova racionalna

1 MEW, Sv. 13, str. 8.

2 *Kapital*, Predgovor II. izdanju, BIGZ, Beograd 1973, str. 25.

3 *Ibid.*, str. 24.

4 *Die Revolution in der Theorie von Karl Marx*, Ullstein, Frankfurt/M. 1979, str. 7.

5 Usp. J. Habermas: *Spoznaja i interes*, pogl. 2. i 3.

6 *Ethik und Dialog*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1986, str. 175–223; usp. također U. Jaegi und A. Honneth (Hrsg), *Theorien des Historischen Materialismus*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1977, str. 405–406.

organizacija društva koja bi značila nešto strukturalno novo i koja bi trebala ostvariti supstancijalnu slobodu. Nažalost, ove radikalne revolucionarne tendencije su izostale i nema više nikakve nade da će se one u skoro vrijeme ispuniti<sup>7</sup>. Naprotiv, čini se da je upravo zbog predominacije znanstveno-redukcionističkog pristupa u Marxovu djelu<sup>8</sup> došlo do zatvaranja onog horizonta razmišljanja koji bi pružio perspektivu revolucionarnih promjena građanskog društva. Ako se još uzme u obzir da je napetost između *znanstvenog redukcionizma* i *revolucionarne prakse*, koja je stalno tinjala u Marxovu djelu, potpuno nestala nakon II. internacionale, tada nije nimalo čudno da su „praktička” pitanja zajedničkog života izgubila svoju revolucionarnu potku. Oficijelni marksizam koncentrirao se na znanstvenu stranu Marxova djela. Dijalektički materijalizam postao je opća ontologija prirode, povijesti i mišljenja koja omogućuje otkrivanje neminovnih zakona kretanja povijesnog procesa. Kako poznavanje zakona kretanja društva i povijesti omogućuje pretkazivanje i kontrolu društvenih procesa, to se DIAMAT može koristiti za legitimaciju politike partije. Politička ekonomija kao znanost o „čvrstim zakonima” privrednog kretanja, postaje dominantna znanost socijalizma.

Max Weber je bio snažan izazov ovakvom marksizmu, a taj je izazov dobio dostojan odgovor u Lukáčekovu djelu.

Max Weber je najprije konzekventno razdvojio etiku i znanost<sup>9</sup>. Ova tendencija razdvajanja etičkih i svrhovito racionalnih pojmova prisutna je u novovjekovnoj filozofiji od 17. stoljeća. Zapravo je cjelokupna novovjekovna filozofija karakterizirana podjelom na tehničko-znanstveno i etičko-praktično područje. Tako je Th. Hobbes pokušao pravo i državu utemeljiti sredstvima svrhovito-racionalnog uma, odnosno znanstveno-tehničkim umom.<sup>10</sup>

M. Weber oštro dijeli znanost od etike, činjenice od norme. Staroevropska društva zahvatio je *proces racionalizacije* koji se proširio na sva područja. On je doveo do „razmađivanja svijeta” (*Entzauberung der Welt*) i do potisnuća etike u privatno područje, tako da etičke norme ne mogu više pretendirati na nikakvu intersubjektivnu vrijednost. Etika kao privatna nastojenost postaje sada etika savjesti (*Gesinnungsethik*) ili „etika odgovornosti” (*Verantwortungsethik*).<sup>11</sup> Intersubjektivno obavezno postaje za nas samo tehničko eficientan društveni sistem reprodukcije. Ova vrsta „racionalizacije” obuhvaća cjelokupne komplekse u koje pripadaju u prvom redu planirajuća privreda, organizirana uprava sa cjelokupnom državnom strukturom i privatno pravo. Ovaj proces potiskuje stare metafizičke načine legitimacije vladavine, radikalno obezvređuje tradiciju i pospješuje stalno sekularizaciju. Weber smatra da je ovaj proces ireverzibilan, to jest, on je postao sudbinom Zapada.

Marx je promatrao pospješivanje racionalizacije kao posljedicu stalnog razvitka proizvodnih snaga koje svojim napretkom mijenjaju proizvodne odnose. Racionalizacija proizvodnog procesa proizvodi prije ili kasnije zahtjev za racionalizacijom cjelokupnih društvenih odnosa.

7 Usp. J. Habermas, *Kriza države blagostanja i iscrpljenost utopijskih energija*, „Politička misao” 4, 1985, str. 84–104.

8 Usp. P. Lorenzen, *Grundbegriffe technischer und politischer Kultur*, Suhrkamp, Frankfurt/M 1985, str. 194. i dalje; usp. također Karl-Heinz Haag, *Der Fortschritt in der Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1985, str. 120–122.

9 Usp. J. Habermas, *Theorien des kommunikativen Handelns*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1981, sv. 1, str. 205–376; 461–489; sv. 2, str. 449–489; usp. također A. Hennech und Hans Joas, *Kommunikatives Handeln*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1986.

10 Usp. M. Riedel, *Metaphysik und Metapolitik*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1975, str. 171–192.

11 Usp. W. Kuhlmann (Hrsg.), *Moralität und Sittlichkeit*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1986.

Max Weber ne smatra da je institucionalni okvir okov razvitku racionalizacije, nego samo jedan supstitem svrhovito racionalnog djelovanja. U njemu djeluje sveobuhvatni proces racionalizacije isto tako kao što djeluje u privredi i kulturi.<sup>12</sup> Sva energija Weberovog mišljenja koncentrirana je na pitanje: kako je mogao nastati zapadni racionalizam? Koji su moralno-politički temelji institucionalizacije svrhovito racionalnog djelovanja? Zanimljivo je da on porijeklo ovog razvitka nije tražio u početku evropske filozofije, naime kod grčke filozofije,<sup>13</sup> nego je pojavu ovih tendencija studirao u religioznim tvorevinama svijeta. Ne samo da je studirao vezu protestantizma i kapitalističke privrede nego je njegov interes bio široko rasprostranjen na cjelokupnu privrednu etiku svjetskih religija.

Stoga on smatra da si moramo neizbježno postaviti pitanje: „Koji je lanac okolnosti doveo do toga da su na tlu zapada, i samo ovdje, nastale i razvile se kulturne pojave koje – bar kako mi to rado zamišljamo – imaju univerzalno značenje i vrijednost“<sup>14</sup> Zašto je samo na Zapadu povijesni razvoj doveo do sveobuhvatne racionalizacije u područjima znanosti, umjetnosti, države, prava, privrede i dr.?

Weber nabrja širok krug fenomena koji pokazuju specifičnu racionalnost zapadne kulture. Na prvo mjesto stavlja on modernu znanost: „samo na Zapadu postoji znanost u onom stupnju koji danas priznajemo kao važeći“<sup>15</sup>. Stvaraju se institucije koje se bave znanošću stručno i racionalno. Državničkog znanja bilo je i prije, ali jedino je zapadna kultura dovela do sistematskog znanja o državi. Moderna država počiva na širokom spektru stručno obrazovanih činovnika. Moderni Zapad karakterizira „apsolutno neizbježno okivanje čitavog našeg života u ljušturu jedne organizacije stručno obrazovanih činovnika“<sup>16</sup>. Jedino su na Zapadu razvijene „strome jurističke sheme i načini mišljenja koji su svojstveni rimskom pravu i zapadnoevropskom pravu koje se na njemu izgradilo“<sup>17</sup>. Jedino se na Zapadu provodi široka institucionalizacija umjetničkog pogona (kazalište, muzeji, časopisi, novine). Racionalizacija zahvaća sve umjetnosti. Jedino je na Zapadu razvijen kapitalizam, najsudbonosnija sila našeg modernog života. Nastanak „kapitalizma istovjetan je s postojanjem racionalne organizacije kapitalističkog poduzeća koje teži dobiti, uvijek obnovljenoj dobiti, rentabilnosti“<sup>18</sup>. Kapitalističko poduzeće u okviru kapitalističke organizacije privrednog života orijentira se preko tržišta na izgled rentabilnosti. Odatle je neophodna „racionalna organizacija rada“ koja može pridonijeti uspjehu oplođnje i opstanku kapitalističkog poduzeća uopće. Prvi put u vezi s ovim tendencijama javlja se, i to opet samo na Zapadu, „racionalna kapitalistička organizacija formalno-slobodnog rada“<sup>19</sup>. I napokon Weber navodi kapitalističku privrednu etiku koja je sastavni dio jednog racionalnog vođenja života. Naime, dispozicija ljudi prema određenoj vrsti praktičnog racionalnog vođenja života odlučujuća je životna orijentacija u nastanku sveobuhvatnog procesa racionalizacije koja je zahvatila evropsko društvo.

12 Usp. J. Freund, *Sociologie de Max Weber*, PUF, Paris 1966.

13 Proces radanja znanstveno-tehničkog racionaliteta iz duha grčke filozofije razvio sam u knjizi *Nihilizam modernih znanosti*, Beograd 1982.

14 M. Đurić, *Sociologija M. Webera*, Matica hrvatska, Zagreb 1964, str. 258.

15 *Ibid.*, str. 258.

16 *Ibid.*, str. 260.

17 *Ibid.*, str. 259.

18 *Ibid.*, str. 261.

19 *Ibid.*, str. 264.



Kako je mogao nastati ovaj zapadni racionalizam? Proces racionalizacije počeo je najprije na području religije. Magični sistemi i religije tumačili su svijet najprije potpuno na svoj osebujni način. Tada se postepeno, uslijed potrebe ovladavanja prirodnih procesa, rađaju oblici religije koji pored mitskih elemenata sadrže i racionalnu spoznaju i racionalno ophođenje s okolnim svijetom. Pogotovu su religije izbavljenja (poput kršćanske) pridonijele motivima racionalizacije. „Stalno se je nalazilo iza (religioznog) stajališta spram nečega, što se na realnom svijetu osjećalo kao specifično 'besmisleno' – i dakle kao zahtjev; da ustroj svijeta u njegovoj cjelini jest neki smisleni 'kosmos' ili: da bi mogao ili trebao biti. Ovaj zahtjev, međutim, jezgra proizvoda pravog *religioznog racionalizma*, prenosili su slojevi intelektualaca.”<sup>20</sup>

U razvitku židovsko-kršćanske religije od početka pa sve do novovjekovnog protestantizma vidi Weber djelotvoran veliki religijsko-povijesni proces razmađivanja svijeta. Područje moguće djelotvornosti božjeg utjecaja na svijet potiskuje se sve jače u korist čovjekovog samoosiguranja putem znanstveno racionalno mislećeg i ekonomski racionalno djelujućeg novovjekovnog subjekta.

S tim u vezi Weber postavlja tri teze:

- 1) Određene posljedice religiozne racionalizacije podržavaju nastanak kapitalističke privrede, a s njima i dani tehničko-znanstveni um.
- 2) Tako nastalo moderno shvaćanje poziva čini sa svoje strane suvišnom religiozno utemeljenu askezu poziva; istodobno se u modernim empirijskim znanostima potiskuje religija kao takva.
- 3) Znanstveno-tehnički um kao takav uklapa se bez problema u sistem kapitalističke forme privrede.

Zadržat ćemo se na prvoj Weberovoj tezi. Ona znači određeno proširenje (pogonske snage povijesnog razvitka) Marxovog shvaćanja povijesnog razvitka. Weber ne odbacuje Marxovu tezu o pogonskoj snazi dijalektičke napetosti proizvodnih snaga i proizvodnih odnosa za cjelokupni povijesni proces, ali pored ove ekonomske snage kretanja uzima on utjecaj ideja kao izuzetno djelotvoran faktor razvoja. Osobito je učenje kršćanske religije u njezinoj protestantskoj formi, koja ima za posljedicu očuvanje askeze u praktičkom životu, snažno djelovalo u društvenom realitetu. Posebno valja istaknuti kalvinističko učenje o predodređenosti (Prädestinationlehre) ljudske sudbine. Božje prokletstvo dovodi vjernika do toga da vodi krepostan život i da se odrekne svih zemaljskih radosti kako bi mogao doseći vječno blaženstvo. Naravno da su se tražili određeni znakovi na kojima bi se možda mogla prepoznati ova izabranost. Dok je kod Jeana Calvina božji izbor milosti trebao služiti usmjerenju vjernika *nevidljivoj crkvi*, kod njegovih je sljedbenika i u svagdašnjici došlo do procesa osvjetovljenja, pri čemu je osobno bogatstvo postalo glavni znak prepoznavanja izabranika. Weber to objašnjava na sljedeći način: „Na mjesto poniznog grešnika, kojemu Luther – ako se on in refugium vjerovanja povjeri bogu – obećaje milost, odgajaju se samosvjesni 'sveci', koje mi nalazimo u čelično tvrdim puritanskim trgovcima onog herojskog doba kapitalizma i koje možemo u pojedinim primjerima naći sve do našega doba. A s druge strane pooštrio se, da bi se dosegla samoizvjesnost (izabranosti), kao odlikovano sredstvo neumoran rad poziva.”<sup>21</sup>

Tendencija prema građanskom, ekonomsko-racionalnom vođenju života dovršava se kod puritanskih vjernika ranokapitalističkih poduzetnika. Kapitalistički poduzetnik, tako opisuje Weber, „ako se držao u okviru granica formalne korektnosti, svoje bes-

20 M. Weber, *Die Wirtschaftslehre der Weltreligionen*, RSI, str. 253.

21 *Protestantische Ethik und Geist des Kapitalismus*, RSI, str. 105.

priekorno običajnosno vladanje i upotrebu, koju je pravio od svojeg bogatstva, mogao je bez suzdržljivosti, slijediti svoje stjecanje, i to je trebao činiti. Moć religiozne askeze stavila mu je na raspolaganje, osim toga, trijezne, savjesne, rijetko radno sposobne i uz rad vezane radnike kao cilj koji želi Bog. Osim toga, ova mu je tendencija dala umirujuće osiguranje da su nejednake podjele dobara ovoga svijeta specijalno djelo božje providnosti, koji s ovim razlikama kao i s posebnim milostima slijedi svoje tajne, nama nepoznate, ciljeve."<sup>22</sup>

Dakle Max Weber shvaća modernizaciju društva – slično Marxu – kao proces diferenciranja kapitalističke privrede i moderne države. Oba područja dopunjuju se u njihovim funkcijama tako da se međusobno stabiliziraju.

Organizacijsko *jezgro kapitalističke privrede* predstavlja kapitalističko poduzeće koje je:

- odvojeno od domaćinstva,
- orijentira se u poslovanja putem racionalnog vođenja knjigovodstva (obračunavanja, kapitala),
- orijentira se u investicijskim odlukama na šansu tržišta dobara, kapitala i rada,
- koristi se formalno slobodnom radnom snagom,
- koristi tehnički znanstvenu spoznaju.

Organizacijsko *jezgro države* tvori racionalno državni ured koji:

- na temelju centraliziranog sistema poreza,
- raspolože centralno vođenom stalnom vojnom moći,
- monopolizira postavljanje prava i legitimne primjene sile,
- organizira birokratsku upravu, tj. upravu u obliku vladavine stručnjaka.

Formalno pravo služi kao sredstvo saobraćanja između kapitalističke privrede i moderne države. To su konstitutivni elementi racionalizacije društva koju Max Weber analizira u *Privredi i društvu*. Njih smatra Weber izrazom zapadnjačkog racionalizma, a istovremeno centralnim fenomenom racionalizacije koji treba osvijetliti. Od toga on razlikuje fenomene racionalizacije koji leže na razini kulture i osobnosti. U njima se također pojavljuju specifične crte zapadnoevropskog racionalizma. Za našu analizu najvažniji je ovaj prodor racionalizma koji se odvija na nivou privrede i države. Stoga nećemo dalje slijediti Weberove analize.

Lukács je genijalno izložio proces racionalizacije i proces postvarenja kao jedinstveni proces koji ima svoje porijeklo u robnoj proizvodnji.

Robna proizvodnja je jedan od oblika predmetnosti, a razvitak društva odvija se kao povijest neprekidnog preokretanja formi predmetnosti. Forme predmetnosti oblikuju cjelokupni opstanak ljudi. Kapitalističko društvo, s prevladavanjem robne proizvodnje, dovelo je do asimilacije svih društvenih odnosa i doživljaja u odnose stvari. Poznato je da je Lukács teoriju postvarenja razvio iz Marxove analize robe. Fenomen postvarenja Marx opisuje na sljedeći način: „To znači da se tajanstvenost robnog oblika sastoji jednostavno u tome što ljudima društvene karaktere vlastita njihova rada odražuje kao karaktere koji objektivno pripadaju samim proizvodima rada, kao društvena svojstva koja te stvari imaju od prirode, a otuda im se društveni odnos proizvođača prema cjelokupnom radu odražava kao društveni odnos koji izvan njih postoji među predmetima. Ovi quid pro quo proizvodi rada postaju osjetilne, nadosjetilne ili društvene stvari ... Ovdje se zbiva samo to da određeni društveni odnos među samim ljudima uzima za njih,

fantazmogoričan oblik odnosa među stvarima.”<sup>23</sup> Zato smatra Lukács da nije nimalo slučajno što Marx počinje svoju analizu građanskoga društva kategorijom robe. Na „ovom stupnju razvitka čovječanstva . . . nema nijednog problema koji ne bi vodio tome pitanju – čije rješenje ne bi moralo da bude potraženo u rješenju zagonetke *strukture* robe.”<sup>24</sup> Na temelju ovog uvida Lukács razvija tezu da u strukturi robnog odnosa može biti otkrivena paslika svih oblika predmetnosti i svih njima odgovarajućih oblika subjektivnosti u građanskom društvu. Problem robnog fetišizma je specifičan problem naše epohe modernog kapitalizma. Lukács ispituje koliko su robni promet i njegove strukturalne posljedice u stanju utjecati na cjelokupan vanjski i unutarnji život društva.

Velika je razlika između nekog društva u kojemu je robni oblik vladajući i onoga gdje se robna proizvodnja javlja epizodično. Tek s kapitalizmom robni oblik tvori konstruktivni oblik društva, a to znači da „on prožima sve životne manifestacije društva i preoblikuje ih po svojem uzoru” – to je roba kao univerzalna kategorija cjelokupnog društvenog bitka.

Lukácsa zanima samo efekt postvarenja koje nastupa onda kad radna snaga proizvođača postaje roba – tj. kad nastupi „odvajanje radne snage od osobnosti radnika, preobrazba u stvar, u predmet koji se prodaje na tržištu”. Ili, kako kaže Marx: „Dakle ono što obilježava kapitalističku epohu jeste to da radna snaga uzima za samog radnika oblik robe (koja njemu pripada, dakle da njegov rad dobiva oblik najamnog rada). S druge strane, robni oblik tek od toga momenta počinje bivati općim oblikom proizvoda rada.”<sup>25</sup>

Univerzalni oblik robe uvjetuje apstrakciju kako subjektivne tako i objektivne strane. Tek ovdje nastupa moderni radni proces koji obuhvaća sve oblike posredovanja. Tradicionalna društva regulirala su svoje odnose preko prirodno izraslih normi, sada se orijentacije djelovanja rezrešavaju unutar životnosvjetskog konteksta i uključuju u medij razmjenske vrijednosti. Najamni radnik je u čitavoj svojoj egzistenciji ovisan o tržištu, zato anonimno zakoni oplodnje kapitala razaraju njegov svijet života i tradicionalne oblike komunikacije svode na instrumentalne odnose. Marx posve jasno opisuje ovaj proces: „Individui nastupaju jedan nasuprot drugome samo kao vlasnici razmjenskih vrijednosti, kao takvi oni su si dali, jedan za drugoga, predmetni opstanak preko svojih proizvoda, robe. Bez ovog objektivnog posredovanja nemaju oni nikakav odnos jedni spram drugih . . . Oni opstojе jedan spram drugoga samo preko stvari što je u novčanom odnosu, gdje se njihova zajednica sama pojavljuje kao izvanjska i stoga slučajna stvar, samo dalje razvijena. Da društvena sveza koja nastaje sudarom neovisnih individua, ujedno kao stvarna nužnost, a istovremeno se pojavljuje kao izvanjska sveza nasuprot njima, predstavlja upravo *njihovu neovisnost, za koju je društveni opstanak doista nužnost, ali samo kao sredstvo, dakle pojavljuje se samim individuumima kao nešto izvanjsko, u novcu, čak kao opipljiva stvar*. Oni proizvode u društvu i za društvo. Individuumi su društveni, ali se njihova veza ujedno pojavljuje kao čisto sredstvo (postvarenje) njihovog individualiteta. Budući da oni nisu supsumirani pod prirodno izraslu zajednicu, a ni s druge strane međusobno se ne supsumiraju kao svjesno zajedništvo zajednice, mora se nasuprot njima kao nezavisnim subjektima pojaviti isto nešto neovisno, slučajno, stvarno, što nasuprot njima egzistira.”<sup>26</sup>

23 *Ibid.*, *Kapital*, str. 153.

24 *Povijest i klasna svijest*, Naprijed, Zagreb 1970, str. 149.

25 *Ibid.*, *Kapital* I, str. 127.

26 *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, Dietz Verlag Berlin 1974, str. 908–909.

Lukács je promatrao razrješenje sfere društvenog rada iz životnosvjetskog konteksta istovremeno pod aspektom postvarenja i racionalizacije. Postvarenje životnog odnosa znači da radnik ne koordinira svoje interakcijske odnose putem normi i vrijednosti nego preko medija razmjenske vrijednosti. Neosporno je da racionalizacija i postvarenje određuje naš cjelokupni opstanak.

Ovim globalnim kretanjem određeno je i Marxovo shvaćanje politike. U kapitalističkom društvu politika je naprosto neautentični način zajedničkog života upravo iz sveprisutnog postvarenja koje opisuju Lukács na tragu Marxa. U besklasnom društvu politika se kao forma organizacije ili potpuno ukida ili ima samo prelaznu funkciju u ostvarenju humanističkog društva.

U *prvom* modelu smatra se da u besklasnom društvu princip organizacije nije politički. Prema ovom shvaćanju otuđenje koje nastupa sa postvarenjem moguće je odstraniti iz ljudske zajednice kad ujedinjeni individuumi u besklasnom društvu uspostave svjesnu i racionalnu kontrolu mijene stvari s prirodom. Ovo se mišljenje oslanja na poznati odlomak o carstvu slobode i nužnosti u trećem tomu *Kapitala*. Politički problemi reducirani su na administrativne probleme regulacije čovjekove mijene stvari s prirodom. Svi se dobrovoljno podvrgavaju neukidivim prisilama carstva nužnosti koje i dalje postoji. Kako se proizvodnja organizirala prema općem planu slobodno ujedinjenih individuumu, pretpostavlja se da ne bi bilo sadržaja koji bi izazvali društvene konflikte. Pojedinci se slobodno i stvaralački mogu razvijati s onu stranu carstva nužnosti. Tek tada je moguć razvitak totalnog individuumu u kojemu se skriva preobrazba rada u samodjelatnost i tada se tek zbiva cjelokupna preobrazba dosadašnjeg odnošenja individuumu. Odlučujuće u ovoj koncepciji jeste to da se ne pretpostavlja nikakvo institucionalno otuđenje ljudskih društvenih interesa, a prema tome se ne zadržava ni država kao vodeća koncentracija dosadašnjeg političkog života. Pomirenje pojedinca i općenitosti vrši se neposredno; ono se ostvaruje u osobnoj strukturi individuumu.

Ako se dakle odstrani iskorištavanje, a to znači klasna vladavina i oskudica, tada prestaju važiti uvjeti pod kojima je bilo nužno otuđenje ljudskih odnosa u društvene institucije. Na temelju ovih stavova Engels govori o prevođenju vladavine nad osobama u upravljanje stvarima, a Lenjin govori u tom smislu o odumiranju države. Od politike kao medija zajedničkog i slobodnog načina života nije ostalo ništa.

*Drugi* model društvenih odnosa koji Marx opisuje u besklasnom društvu ne samo da je dvosmislen nego je i nepotpun. Marx opisuje ovaj model u spisu *Gradanski rat u Francuskoj*, a on se osniva na radikalnoj demokraciji savjeta koja je došla do izražaja u modernim revolucijama. U ovom modelu besklasno društvo prožeto je radikalnom formom samoodređenja na svim nivoima društvenog života. Cio sistem se organizira i razvija putem delegacija odozdo, od lokalnih savjeta i komuna preko viših formi organizacija sve do centralnog savjeta. Ovaj model je mnogo korišten u konstituiranju našeg političkog sistema. Dok je prvi nepolitičke prirode, u ovom se besklasno društvo konstituiralo politički. Ipak, politička forma društva je privremena i ona treba omogućiti definitivno ozbiljenje komunističkog društva, a s njime nestaje odlučujuće značenje politike kao konstitucije ljudske zajednice.

Gledano politički, Marxova koncepcija besklasnog društva, komunističkog društva, nosi u sebi niz slabosti. Najprije, oslobođeno čovječanstvo zamišlja on kao ujedinjeni subjekt koji ima svoju granicu jedino na izvanjskoj prirodi.<sup>27</sup> Smatra se da nisu više potrebna institucionalna posredovanja koja pretpostavljaju razliku između neposrednog



mnjenja i htjenja individuuma i onoga što bi bila zajednička volja. Postulira se jedno nerazlikovano i neposredno jedinstvo koje je u svojim izvodima bilo često izvor ne-prava. Međutim u modernom svijetu – u uvjetima kompleksnog društva – iluzorno je tražiti pomirenje pojedinca sa samim sobom i s drugima neovisno o institucionaliziranim formama prava. Stoga smatram da jedan revidirani hegelijanizam pruža veće mogućnosti u ostvarenju pravedne političke zajednice.

Takvu jednu suvremenu varijantu hegelijanizma izradio je Taylor u knjizi *Hegel*<sup>28</sup>. Rezultati njegovih istraživanja mogu se sažeti u nekoliko točaka.

*Prvo* – pod uvjetima kompleksnih modernih društava ne može se napustiti političko-pravna arhitektonika građanskog društva a da se ne bi dospjelo u totalitarizam. U radikalnoj demokraciji svijeta postoji opasnost od ukidanja svih veza posredovanja koje onda određavaju pojedinca od mogućih pravno-političkih institucija kojima on brani svoju slobodu. Stoga se u revidiranom hegelijanizmu zadržava cjelokupna diferenciranost političkog ustrojstva i ona postaje strukturalno obilježje građanskog društva. Svaki korak u besklasno društvo mora biti oprezan da ne padne ispod nivoa ovako postignute slobode.

U aspektu kapitalističkog društva to ne znači usidrenje na kapitalističku formu privrede, nego to znači da se mediji komunikacije, kao što su novac i mehanizmi upravljanja, kao i tržište, ne mogu zamijeniti samo političkim ili administrativnim formama odlučivanja i upravljanja. U eliminaciji ovih mehanizama ili u gubitku diferenciranosti političke arhitektonike dolazi vrlo brzo do ograničenja stvarne slobode građana. Zato je u strategiji suvremenih društava potrebno ugraditi oba elementa – i privredni i politički – da bi čovjek očuvao status slobodnog građanina.<sup>29</sup>

*Drugo* – potrebno je sačuvati diferenciranje prava i morala, politike i ekonomije, umjetnosti, znanosti i profane prakse života. Jedinstveni pojam prakse koji se mnogo propagira vrlo lako ukida univerzalističke strukture prava i morala, a da istovremeno ne nudi nikakve sigurnosti ni pravila zajedničkog života ljudi. Ritter<sup>30</sup> je pokazao da se jedinstvo uma u suvremenosti može shvatiti samo kao jedinstvo razvoja – građanskog društva i države, prava i morala.

*Treće* – koncepcija radikalne demokracije svijeta smatra da se zajedništvo može postići samo do umnosti pojedinih subjekata. Hegelova koncepcija polazi od organiziranog društva koje je pretpostavka umnosti pojedinaca.

Smatram da socijalizam u svojem razvitku mora respektirati kako privredne tako i pravno-političke mehanizme da bi očuvao ekonomsku efikasnost i političku slobodu pojedinaca. U modernim društvima nije moguće uspostavljanje neposrednog jedinstva individuuma i društva, pa stoga ni ukidanje političkih institucija,<sup>31</sup> prema tome, izrađene političke institucije predstavljaju nezaobilaznu kariku u izgradnji socijalističkog društva.

Ni kapitalistička redukcija svih odnosa među ljudima na odnose među stvarima, a ni samo administrativno političko upravljanje ljudima (npr. u tzv. realnom socijalizmu) ne može dovesti do efikasnog i slobodnog društva. Dakle, samo kombinacijom ovih momenata možemo izgraditi suvremeno racionalno društvo u uvjetima modernog života.

28 Charles Taylor, *Hegel*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1983, str. 477–607.

29 Claus Offe, *"Arbeitsgesellschaft": Strukturprobleme und Zukunftsperspektiven*, Campus Verlag 1984, str. 323–340.

30 J. Ritter, *Metaphysik und Politik*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1969, posebno str. 183–234.

31 Usp. S. Avineri, *Hegels Theorie des modernen Staates*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1976.

Zvonko Posavec

**POLITICS AND SOCIALISM**

*Faculty of Political Science, Zagreb*

**Summary**

Through an analysis of Marx, Weber, and Lukács the author demonstrates that the historical interests of modern society are not liberated either through the capitalistic reduction of politics to a protection of the mechanism of the exchange of goods or through the rational organization of the technical state or again through the abolishment of economic laws in the so-called real socialism. Under contemporary circumstances, according to the author, only a correct combination of the economic and the political principles can lead to a genuinely efficient and free society.