

## Filozofski preduvjeti za čitanje Marxa\*

Michel Henry

*Sveučilište u Montpellieru*

### *Sažetak*

Kritika političke ekonomije u Marxovu smislu nalazi svoje područje izvan ekonomije i iz toga položaja kritizira, to jest objašnjava i shvaća, ekonomiju. Valja posjedovati apsolutno i radikalno znanje u odnosu na realnost po sebi da se pojmi kako se na temelju takve realnosti konstituiraju i postaje mogućim nešto poput ekonomske realnosti, kao i nešto poput znanosti o toj realnosti, kao politička ekonomija. Neophodan filozofijski preduvjet razumijevanja takozvanih Marxovih ekonomijskih radova nije izvan njegove misli, niti se može proizvoljno unositi u nju. To je sama ta misao u svome početnom razvoju, u činu u kojemu se ona temelji, postavljajući temelje svojih kasnijih analiza. Izvornost Marxove misli moguće je uočiti u trima odlučnim tvrdnjama: (a) u tvrdnji o radikalnoj različitosti praxisa od teorije i njegovoj nesvodivosti; (b) činjenici da ta različitost, to jest imanenost praxisa objašnjava zbog čega će se u ljudskom iskustvu razviti nešto poput specifične ekonomske realnosti; (c) naposljetku, u tome što proizvodnja uključuje suprotstavljane i razdvajanje prirode i djelatnosti izrađivanja predmeta rada. Filozofija realnosti kao praxisa pretpostavka je ne samo povijesti, nego i cjelokupne ekonomske analize. Praxis nije po sebi ništa ekonomsko. Kad se, dakle, u ljudskoj povijesti ukazala ekonomska realnost i kako?

Glavni Marxovi radovi bez sumnje su njegovi ekonomski radovi. »Ekonomija« označuje dvije stvari: s jedne strane, stanovitu realnost, stanovito područje, s njegovim specifičnim pojavama i njihovim pravilima; s druge strane, stanovitu znanost koja se definira, kao svaka znanost, po onome što zadržava od jestosti i tematizira kao vlastiti predmet. Budući da takvo znanje ima za predmet ekonomsku realnost, zovemo ga »političkom ekonomijom«.

U pogledu ekonomije, Marxova je misao bila u biti kritička, i ta je kritika dvostruka: »kritika političke ekonomije«, tj. one znanosti o kojoj smo upravo govorili. U Marxovo je doba politička ekonomija bila nova znanost

\* Tekstovi stranih autora što ih objavljujemo u ovome broju nastali su u povodu obilježavanja stote obljetnice smrti Karla Marxa i ovom su prigodom prvi put dani na uvid čitalačkoj javnosti.

ili, u najmanju ruku, znanost koja je u Engleskoj doživjela značajan preporod. Kritika političke ekonomije znači, dakle, kritiku engleske škole, produbljenu refleksiju o njezinome presudnom teorijskom doprinosu i neprihvatanje nekih njezinih teza. Uostalom, shvaćena u tom smislu, kritika političke ekonomije, koje se latio Marx, mnogo je manje radikalna nego što se to misli. Ako je Marx i ispravljao Smitha ili Richarda u pogledu nekih vrlo značajnih pitanja, kao što su teorija nadnice, odvajanje rada od njegove vrijednosti, organski sastav kapitala itd, ne smije se zaboraviti da on svakako nastoji sačuvati njihovu suštinsku afirmaciju, tj. stvaranje vrijednosti isključivo radom, i to u trenutku kad je takvo shvaćanje, očito opovrgnuto samim činjenicama, bilo napušteno.

No, ipak je kritika političke ekonomije u Marxa radikalna; nije to samo osporavanje nekih Smithovih ili Ricardovih tvrdnji, dakle stanovite političke ekonomije, nego cijele političke ekonomije općenito, ma kakva ona bila. Tako se problematika koju je uveo Marx ne bi mogla sama svrstati pod naziv političke ekonomije, tj. ponuditi se kao znanost, a da je ne ugrozi vlastita kritika, a da se sama ne uništi. Ne bi to smjela učiniti jer osporava samo pravo političke ekonomije, tj. znanja definirana tematizacijom i pojavljivanjem nekoga autonomnoga ekonomskog predmeta, osvjetljavanjem specifičnih ekonomskih pojava i njihovih zakona, prihvaćenih i proučavanih kao takvih. Za Marxa nema ekonomskih zakona, nema specifičnih ekonomskih pojava, nema autonomne znanosti ekonomije. Marxova je kritika radikalna jer nije prvenstveno kritika političke ekonomije, nego kritika same ekonomske realnosti.

Što bi značila kritika same ekonomske znanosti? To da, protivno obmani ekonomistâ što je Marx naziva fetišizmom ili pak ekonomskim materijalizmom, upravo nema ekonomske realnosti u smislu u kojemu se redovito govori o realnosti kao o nečemu što postoji samo po sebi i na neki način oduvijek. Realnost doista nema u sebi ničega ekonomskog. No, tko može izreći takvu tvrdnju? Zasigurno ne politička ekonomija koja poznaje tek ekonomske pojave i određena je njihovom tematizacijom. Samo prvotna filozofija, u smislu radikalnog i apsolutnog znanja, koja zna čega ima od realnosti u sebi i nastoji to reći, može otprve definirati tu realnost kao stranu ekonomiji i njezinome području. Kritika političke ekonomije u Marxovu smislu, tj. kritika ekonomske realnosti, nalazi svoj teren izvan ekonomije i iz tog položaja izvan nje kritizira je, tj. objašnjava i shvaća.

Naslov *Filozofski preduvjeti za čitanje Marxa* ne podrazumijeva, dakle, da njegovome djelu valja pristupiti uz pomoć nekih osobnih pretpostavki koje omogućuju osebujan pristup tom djelu — jedno tumačenje od tolikih drugih — nego da valja imati takvo radikalno i apsolutno znanje u odnosu na realnost po sebi da se shvati kako se na temelju takve realnosti konstituira i postaje mogućim nešto poput ekonomske realnosti i, potom, kako se konstituira i postaje mogućim nešto poput znanosti o toj realnosti, kao politička ekonomija.

Metafizičko određivanje realnosti po sebi, zadatak je što ga je Marx ostvario u razdoblju od 1842. do 1846. Neophodan filozofski preduvjet razumijevanja Marxovih tzv. ekonomskih radova nije izvan njegove misli niti se može proizvoljno unositi u nju. To je sama ta misao u svome početnom razvoju,

u činu kojim se temelji ona sama, postavljajući temelje svojih kasnijih analiza.

Ovdje se, međutim, ne može šutke prijeći preko onoga što valja paradoksalno nazvati nesretnim slučajem koji je zadesio Marxovu misao, ne unutarnjom teškoćom, nego izvanjskom i začudnom činjenicom da nijedan od fundamentalnih filozofskih napisa nije bio objavljen prije godinâ 1929—1934, što znači da je filozofski preduvjet ekonomskih radova i njihova razumijevanja ostao nepoznatim, i da je, tijekom toga vremena, jedna druga doktrina, bez ikakve veze s Marxovom filozofskom misli, a koja je čak pretpostavljala za svoj razvoj njezino potpuno zanemarivanje, u međuvremenu zauzela njezino mjesto i postala istodobno službenom doktrinom i čuvenom teorijom na cijeloj zemaljskoj kugli. No, povijest se uvijek ponavlja dvaput. I tek se s ironijom mogu razmatrati navodna ponovna čitanja koja su, pod izlikom da naposljetku ispravljaju nepravdu prema Marxu, ocrtavajući »epistemološki« rez nakon filozofskih radova, te radove po drugi put eliminirala.

Ta filozofija koja samu sebe osvaja preko izvanredne *Kritike hegelijanske države*, posljednjeg poglavlja trećeg rukopisa 44, *Njemačke ideologije*, jest, međutim, filozofija bez presedana i bez ravne, a cilj joj je da potrese vidokrug zapadnjačke misli, toliko nova i uistinu nevjerojatna, da još ni danas nije shvaćena i, naposljetku, ostavlja taj vidokrug nedirnutim. Ako dodamo da se takav vidokrug nalazi pred samim Marxom kao povijesni preduvjet njegove vlastite misli, shvaćamo da se ona može tek odgonetavati na njegovim antitezama. Tako vidimo, u *Tezama o Feuerbachu*, koje predstavljaju točku najveće tenzije u nadolasku Marxove misli sebi samoj, da se ta misao služi i dvjema pretpostavkama što ih zajednički odbacuje, da se služi idealizmom i Hegelovom dijalektikom da bi odbacila Feuerbachovu osjetnu intuiciju, materijalizam, da se služi Feuerbachovim materijalizmom da bi odbacila Hegelovu dijalektiku. Materijalizam i dijalektika određuju ono što Marx zajedno odbacuje, iako oni, u nedostatku drugih sredstava, odbacuju jedno drugoga. U tom konačnom suočenju na smrt ranjenih pojmova, bar bliješte presudne intuicije: praxis, subjektivnost.

Praxis je naziv pod kojim Marx misli stvarno djelovanje. Praxis označuje djelovanje koje istodobno isključuje iz sebe intuiciju i dijalektički proces. Dijalektički proces nije realno djelovanje, nego pseudodjelovanje. Tako, na primjer, kad se Ideja, da bi postigla svoju realnost, daje sebi u obliku alteriteta, u objektivnoj pojedinačnosti i određenju, u prirodi, to znači da se misao otuđuje, postavlja se sama kao drugo; ali to otuđenje ne razlikuje se od djelovanja svojstvena misli, i to što ona postavlja pred sebe, ona je sama. Taj alteritet i ta eksteriornost jesu, dakle, u odnosu na misao, tek pseudoalteritet i pseudоекsteriornost, nipošto realnost stvarno različita od misli.

Zbog toga se to otuđenje, koje je tek pseudootuđenje, tako lako prevladava. Što zapravo valja učiniti da ga se dokine? Dovoljno je znati ono što smo upravo rekli — dovoljno je znati da predmet što ga je misao postavila u svojoj objektivizaciji kao drugo od nje same, kao prirodu, u realnosti nije ništa drugačije od nje same. Čim to misao zna, čim znanje zna da je ono što je ispred njega tek prividno drugo nego ono, zna da je pred svojim predmetom, kraj svojeg predmeta, uistinu kraj sebe sama, da ostaje kraj sebe u drugome.

Što znači to prevladano otuđenje, ta negacija drugoga bitka prirode, predmeta? Znači negaciju *značenja što ga je imao da bude drugo* i zamjena toga značenja novim značenjem, onim prema kojemu je taj drugo bitak uistinu isto što i misao.

Tako je djelovanje o kojemu je ovdje riječ tek djelovanje koje se tiče idealnih značenja, propozicijâ, to je djelovanje koje je i samo idealno i apstraktno te ne mijenja ništa u realnosti, jer nije neko djelovanje realnosti, djelovanje tijela, realno djelovanje. To je djelovanje misli, ono što Marx naziva »savjest«, to je djelovanje jednog *Sinnggebung* koji se ne sastoji u tome da mijenja realni bitak, nego da ga se drugačije tumači. To djelovanje misli karakteristično je za njemačku ideologiju u Marxovu smislu. Prvenstveno Hegelovu. Tako se u Hegela realni svijet, otuđeni svijet politike, Države, vjere itd, ne ukida, nego se naprotiv održava čim dobije značenje ne drugog bitka duha, nego njegove objektivizacije i njegove realizacije. Tako se i Feuerbachova kritika religije sastoji u pomaku značenja, prema kojemu se Boga više ne smatra Bogom, nego objektivizacijom *Gattungswesen*a. Tako se Stirnerova kritika Države sastoji u tome da se ona više ne razmatra na ovaj način, nego na onaj drugi način — isto tako, dodao bih, kao što se kritika religije u Sartrea svodi na tvrdnju da bih ja uvijek smatrao glas što ga čujem glasom anđela. I, da se vratimo na novohegelovce koji su izjavljivali da će se boriti samo protiv fraza, tu je vidljivo kako oni tim frazama, kao što to govori Marx, i sami suprotstavljaju tek fraze.

Upravo kao ni dijalektički proces, ni intuicija — Feuerbachov materijalizam — ne sačinjava realno djelovanje. U prvom redu, mogućnost toga realnog djelovanja, mogućnost da se pristupi snagama što će ih ona pokrenuti, dakle pristup tijelu, ne sastoji se u osjetnoj intuiciji koja, naprotiv, pretpostavlja to prethodno uvođenje u tijelo, u gledanje, u opip, slušanje i kretanje, kao svoj vlastiti uvjet. U drugom redu, pokretanje samoga djelovanja, realnost njegovoga ostvarenja, nije nipošto intuicija. Intuicija vidi predmet, otkriva ga, promišlja. Sve dok živimo u motrenju te vizije, ne djelujemo. Ne samo da djelovanje mora u sebi nositi drugu bit nego što je ek-stasis te vizije, nego je ona moguća tek ako je nesavladivo isključuje jer, čim bi se svela na intuiciju, bila bi suprotnost onome što jest.

Što je, dakle, djelovanje ako iz sebe isključi svaku intuiciju? Prva rečenica prve teze o Feuerbachu to pokazuje. Materijalizmu se spočitava upravo to da realnost shvaća »tek u obliku predmeta ili intuicije, ali ne kao djelovanje... ne kao praksu, na subjektivni način«. Metafizičko određenje realnosti po sebi kao praxisa na taj način pomiče posve novi pojam subjektivnosti, koja nije ni intuicija niti misao, ni konstitucija nekoga smisla, ni intencionalnost — koja nije ni svijest niti njezino dijalektičko kretanje — ni predodžba, niti njezin ekstatični temelj, koja u sebi ne nosi ni Razliku niti Alteritet. Ono što je realnost kao subjektivnost praxisa, kao ona koja isključuje svaku Razliku, kao čista imanencija i čista afekcija sebe, to Marx izražava na svoj način, nazivajući to ubuduće životom.

Da bismo procijenili osnovne ontološke pretpostavke o kojima je ovdje riječ, možda bi bilo korisno baciti letimičan pogled na hajdegerovski pojam bića kao proizvodnje. Razmotrimo, na primjer, konkretnu djelatnost kojom grčki obrtnik oblikuje srebrni vrč namijenjen prinošenju žrtve. Ta konkretna

djelatnost kovanja, rukovanja, modeliranja, nije djelotvoran uzrok postojanja vrča. Ne smije se razmatrati ili shvaćati taj individualni rad radnika sam po sebi, nego jedino polazeći od biti proizvodnje kao biti bića — tj. kao proizvodnje, donošenje pred neki svijet, što na taj način prelazi iz neprisutnosti u prisutnost. »Presudni element u tehne, kaže Heidegger, ne sastoji se nipošto u činu stvaranja i rukovanja... nego u upotrebi o kojoj govorimo«. <sup>1</sup> Prema tome, između bića rada i onoga prirode općenito nema nikakve razlike. Na temelju iste proizvodnje »svaki put dolazi na svjetlo dana i ono što uspijeva u prirodi i ono što je djelo umijeća i umjetnosti«. <sup>2</sup> Procvat cvijeta i nastajanje žrtvenog vrča imaju istu bit — osim što se u drugom slučaju podrazumijeva posredovanje zlatara, no to je jamačno tek empirijska zanimljivost. Ta djelatnost onoga koji radi, u svakom slučaju jednako pripada razvoju tehne, njezina je sudbina u takvom razvoju jednaka sudbini sirovine, oblika ili svrhe. Nasuprot toj ontologiji koja, kao i tolike druge, svodi praxis na teoriju, bilo da je riječ o izvornoj teoriji ili o »teoriji u suvremenom smislu«, kojom »uvijek prolazi sjena prve theoria« <sup>3</sup>, izvornost Marxove misli može se uočiti u trima odlučnim tvrdnjama:

1. Radikalna različitost praxisa od teorije i njegova nesvodivost.

2. Činjenica da ta različitost praxisa od svake teorije, tj. njegova imanentnost, objašnjava zbog čega će se u ljudskom iskustvu, koje ga izvorno ne sadržava, pomoliti i razviti nešto kao specifična ekonomska realnost.

3. Proizvodnja, nipošto ne uključujući u sebe procvat prirode iz istog razloga kao izrađivačku djelatnost predmeta rada, podrazumijeva naprotiv njihovo suprotstavljanje i njihovo razdvajanje. Stoga Marx, u analizi procesa proizvodnje, stavlja apsolutni rez između živog rada, s jedne strane, prirodnih određenja s druge, između onoga što naziva subjektivnim elementima i objektivnim elementima tog procesa, na taj način da se činjenje, istinska proizvodnja sastoji od prvih, isključivo od praxisa. I stoga će, u krajnjoj točki te analize, i da bi napokon shvatio bit proizvodnje, Marx povući zaključak na cjelinu materijalnih elemenata procesa, na Ukupnost prirode.

Različitost praxisa od teorije, imanentnost života, potvrđuju ponovno, odmah nakon *Tezâ o Feuerbachu*, nekoliko stotina stranica uperenih protiv Stirnera, koje predstavljaju nešto posve drugo nego što je danas prevladana polemika s još jedino povijesnim značenjem, novu i konačnu razradu bića kao praxisa, sadržavajući posebice izvanrednu kritiku pojma negativiteta. Ukazivanje na dvostruko bića Széliga, Széliga kao stvaratelja i kao stvorenja, kao ja koje postavlja i postavljeno je, kao subjekta i kao objekta, kao refleksije i kao instinkta, kao redarstva i kao puka, kao posjednika svojih vlastitih određenja što ih gubi u samome tom posjedovanju ako se ono sastoji u njihovoj negaciji, ta genijalna kritika tolikih filozofa iz vremena prije i poslije Marxa, tolikih misli o diobi, opoziciji, pogledu na sebe, nepoštenju, »nisam ono što jesam« itd, svuda je to snažno odbacivanje diferencijacije koja je unutar života i nastoji ga konstituirati.

Toliko značajna i toliko zanemarivana kritika uperena protiv Stirnera dopušta nam još da provalimo jedan od zasuna koji su stavljeni na razu-

1 *Essais et Conférences*, prijevod Andre Préau, Gallimard, Paris 1958, str. 19.

2 *Isto*, str. 17.

3 *Isto*, str. 59.



mijeavanje Marxova djela, tobožnje odbacivanje individualizma. Ono što Marx prigovara Stirneru, posve je druga stvar, i čak je obrnuto: to da je definirao pojedinca pomoću svijesti, pomoću slobodne igre značenjâ, i tobožnje određivanje realnosti njome. Onome pojedincu koji u sebi skuplja hegelijanske entitete i apstrakcije i, na primjer, volju, Marx suprotstavlja »istinskog pojedinca«, onoga koji se više ne određuje odnosom prema općenitom, »odnosom sa«, nego obveznim iskušenjem života, kojeg su atributi oni toga života, a ne više misli i njezinih obmana. Osim toga, pretpostavka koju možda nije utemeljio Marx, ali je presudna i isticat će se u cijeloj ekonomskoj analizi, tu je na djelu, tumačenje života kao u biti individualnog.

Iz kritike uperene protiv Stirnera proizlaze, dakle, velike transcendentne teorije povijesti i društva koje nalaze svoja načela u strogo omeđenu naturantu: »živim individuima«. Bezgranično ponavljanje potrebe i rada određuje u pojedincu a priori svaku povijest i svako društvo kao neku povijest i kao neko društvo proizvodnje i potrošnje. Već priroda, koja nipošto nije izvorno predmet intuicije, korelat je živog praxisa, ona je anorganska priroda koja pripada organskoj subjektivnosti. Strukturacija bića ostvaruje se prvenstveno unutar te subjektivnosti i kao sama njezina struktura. Ljudi uvijek idu već utabanim putovima. Nisu tu putovi što ih nalazimo izvan nas ili što su ih drugi ljudi utabali prije nas. Putovi kojima idemo, utabani su u nama, to su linije našeg tijela i ti nas putovi ne vode krivo. Oni opisuju krug naših mogućnosti i određuju sudbinu našem životu.

Ne samo priroda, nego cijela društvena djelatnost koja nam izgleda kao da se ostvaruje izvan nas, zapravo nalazi u nama i u našoj subjektivnosti svoju refiguraciju i svoje zakone. Stoga se ideja da pojedinac, protoosnivač i protosudionik povijesti i društva, može biti određen od njih, na primjer od društvenih klasa, Marxu mogla činiti tek kao apsurd, zbog čega je morao slijegati ramenima pred tvrdnjom istinskih socijalista prema kojoj se korupcija pojedinca objašnjava onom društva, ili pred tvrdnjom Stirnera koji je izjavljivao da ono što on jest, to je svaki pojedinac, na primjer, kao primjerak buržoazije. U *Njemačkoj ideologiji* još je riječ o prilikama, odnosima, uvjetima koji strukturiraju društvo i očito se nameću pojedincu. Samo, kaže Marx, »ti uvjeti prema kojima su pojedinci... u odnosu jedni s drugima, uvjeti su koji pripadaju njihovoj individualnosti, nisu ništa što bi bilo izvan njih<sup>4</sup>. Da ti uvjeti, ma kako se činili autonomnim i objektivnim, nemaju druge supstancijalnosti osim one praxisa, da se nijedan društveni oblik ne pokorava zakonima koji se razlikuju od zakona toga individualnog praxisa, upravo to Marx ustrajno tvrdi protiv društva Proudhona. »Život tog društva«, ironizira on, »pokorava se zakonima suprotnim onima koji potiču čovjeka da djeluje kao pojedinac<sup>5</sup>. Uistinu, ako bi trebalo misliti filozofski ono što ima karakteristiku imanentnosti života, valjalo bi postupiti tako da se isključe kategorije predodžbe i objektivnosti, da bi se pozivalo upravo na filozofije života, kao što je Nietzscheova, koja vidi u shemi vanjske kauzalnosti tek obmanu naroda, jezika i znanosti, jer oni, govoreći na primjer da munja proizvodi blijesak, odvajaju, u odvajanju koje je sama svijest, ono što je Jedino u bitku.

4 *Idéologie allemande*, Costes, VI, 253; Editions Sociales, str. 98.

5 Marx, *Oeuvres complètes*, La Pléiade, I, str. 63.

Životni se praxis u *Grundrisse* naziva organskom subjektivnošću, u *Kapitalu* je on radna snaga; rad je aktualizacija te snage, aktualizacija skrivanih potencijalitetata organske subjektivnosti i njihovo ostvarenje. Prema tome, i djelovanjem metafizike realnosti kakva je filozofija praxisa, položaj rada je strogo određen: u biti individualan, subjektivan, imanentan, nema nikakva bića izvan sebe, ne može se odvojiti od sebe niti se otuđiti — kad radnik bude morao prodavati svoj rad, kaže *Kapital*, sam će sebe prodavati — rad razvija svoje biće daleko od svjetla ek-stasisa, u odsutnosti teorije i njezina viđenja; dakle nevidljiv, na onom mjestu koje se ne može predočiti, gdje za svakoga postoji jedino nijemo iskušenje njegova tijela. Taj je rad ipak realni rad, ne zato što bi bila riječ o efektivnom radu nasuprot onome o kojemu se govori ili što se gleda da ga izvodi netko drugi, nego zato što je to mjesto, gdje se aktualiziraju moći organske subjektivnosti, metafizički za Marxa mjesto realnosti i definira je. Sada bih želio pokazati da ta filozofija realnosti kao praxisa, na koju se Marx vinuo suprotno svim mislocima svojeg vremena i možda svih vremena, čini pretpostavku ne samo povijesti, nego cijele ekonomske analize.

Realnost — praxis — nije po sebi ništa ekonomsko; to nije niti njezin korelat, priroda što ju je ona izmijenila. Hodanje, trčanje, disanje, ne sadržava u sebi nikakvo ekonomsko obilježje. Ne može se analizirati erotika, ali kad bi se mogla u tome se ne bi našla prostitucija. Može se analizirati komad šećera; ako se analizira, ni u njemu se ne nalazi njegova cijena. Realnost se razvila, živi pojedinci su živjeli i nikakva ekonomska realnost nije se pojavila na obzorju njihova svijeta. Možda će oni živjeti i nikakva ekonomska realnost više neće postojati. Pitanje je, prema tome, ovo: kad se u povijesti ljudi ukazala ekonomska realnost i kako?

Kada? Kad su ljudske grupe proizvele malo više od hrane potrebne da bi preživjele, razmijenile su je; te upotrebne vrijednosti postale su robe: rođen je ekonomski univerzum. Kako? Kako je bila moguća ta proizvodnja ekonomskog univerzuma? To je transcendentno pitanje i, budući da se mogućnost ekonomskog univerzuma nalazi u samoj realnosti, otkrivanje te mogućnosti ne razaznaje se od filozofskog razjašnjenja adekvatnog pojma realnosti. Tako se razjašnjuje fundamentalni prigovor što ga je Marx uputio engleskoj školi: da su govorili o radu u zbrci. Kako se pojavljuje ekonomski univerzum, kako je razmjena bila moguća? Engleska ekonomija kaže: x roba a razmjenjuje se za y roba b, ako je isti rad bio potreban za njihovu proizvodnju. Rad koji se sam mjeri objektivnim vremenom svojeg trajanja i svojom prirodom, jedinstvo je, mjera, univerzalno, koje, supsumirajući pod sobom kvalitativno različite proizvode, dopušta prevladavanje njihove raznovrsnosti, uspostavu ekvivalentnosti i tako omogućuje da se razmjenjuju.

Jedino u filozofiji subjektivnog praxisa rad ne postoji, on nije ništa objektivno ni univerzalno, nikakva mjera, i on se sam ne može mjeriti. On nije zajedničko biće većem broju stvari, nego ono što je svojstveno samo jednoj i poklapa se s njome i s njezinom radikalnom posebitosti. Rad je ostvarenje organske subjektivnosti, prepušteno neizrecivosti njezine tame. Stoga temporalnost tog ostvarenja nema ničeg zajedničkog s objektivnim vremenom univerzuma, a ni s ekstatičnom temporalnošću čije je objektivno vrijeme ontička predodžba: to je imanentna temporalnost koje je polazna točka tek skandiranje njezina napora i patnje. Poznato je da je Marx još

od *Svete porodice* pravio tu odlučnu razliku između »praznog vremena« koje uzima u obzir nadnicu i »vremena ispunjena radom« koje je realno vrijeme realnog rada. Što se tiče neke prirode koju bi se htjelo priznati tome realnom radu, ona nipošto nije ništa objektivno, i iscrpljuje se u vlastitoj afekciji fenomenoloških sistema i linijâ sile prema kojima organska subjektivnost upotrebljava svoj napor. Zbog svega toga se, kad smo u prisutnosti raznolikih proizvoda donešenih na tržište, vraćamo — da bismo odredili njihovu vrijednost i da bi ih bilo moguće razmijeniti — radu iz kojega slijede; ono što nalazimo, nije baš neko jedinstvo koje bi moglo prerasti tu raznolikost i smanjiti je, već radikalnija raznolikost, nesvodljiva raznolikost realnih radova, tj. samotnih tjelesnih monada.

Taj je moment, da uzgred spomenemo, presudan za razumijevanje socijalizma kakvim ga je shvaćao Marx. *Kritika Gotskog programa* pokazuje upravo nemogućnost da se nađe zajednička mjera za bitno različite individume. Osporavanje prava jest osvješćivanje te nemogućnosti. Pravo zahtijeva da se dade jednaka naknada — bilo u razmjenskoj, bilo u upotrebnoj vrijednosti — pojedincima koji su obavili jednaki rad. Ali, jedan je jak, drugi je slab; da bi izvršili »isti posao«, »istu stvar«, svaki su put upotrijebili različit napor, praxisi su im neusporedivi. Dati, prema tome, istu naknadu za poslove koji su objektivno identični ali subjektivno nejednaki, upravo to je nejednakost. Marx kaže bez mnogo okolišanja: »To jednako pravo, nejednako je pravo za nejednaki rad.«<sup>6</sup> Socijalizam nipošto neće uspostaviti tu nemoguću pravdu, nego će je, naprotiv, eliminirati.

U međuvremenu ljudi razmjenjuju svoje proizvode, a Marx, suočen u *Grundrisse* s transcendentálnim pitanjem mogućnosti razmjene, sjajno je formulira u nekoliko riječi: »Po sebi samom vrijeme rada postoji samo u subjektivnom obliku djelatnosti... subjektivno, to znači da se vrijeme rada (radnika) ne može neposredno razmijeniti ni za što drugo. Da bi ga mogao univerzalno razmijeniti, mora imati prvo posrednika i poprimiti drugačiji oblik sebe samoga.«<sup>7</sup> Poprimiti drugačiji oblik sebe samog, postati drugo, to upravo znači otuđiti se. A ovdje nam jedino misao praxisa može poslužiti kao putokaz i očuvati nas od svih zbrka. Rad radnika ne otuđuje se u smislu nekog procesa koji bi ga pogodio u samome njegovom biću i koji bi bio konstitutivan za to biće. Jer, realnost praxisa ignorira biće-izvan-sebe i, zatvorena u radikalnu imanentnost svoje subjektivnosti, nepobitno ga odbacuje. Tu je drugačije nego u Hegelovim »Jenskim rukopisima« gdje rad stvarno uključuje u sebe objektivne trenutke koji mu podaruju biće — instrument, metodu, djelo — i pretvaraju ga u nešto univerzalno. Kada Hegel kaže: »Postoji univerzalna metoda, pravilo za svaki rad... no to univerzalno pravilo za rad jest stvarna bit«,<sup>8</sup> on ne čita samo teze engleske škole u svjetlu pretpostavki svoje ontologije. Prije bismo ovako nagadali: rad što ga opisuje, svakako je rad ekonomije, rad koji mora biti priznat, koji je, neovisno o posebitosti svakoga, definiran metodom što vrijedi za sve; to je takva vrsta rada koja se obavlja na takav način i iziskuje toliko vremena; to je onaj rad koji

<sup>6</sup> Isto, I.

<sup>7</sup> *Fondements de la critique de l'économie politique*, prijevod Dangeville, Anthropos, Paris 1967, I, str. 108—109.

<sup>8</sup> *La première philosophie de l'esprit*, prijevod G. Planty-Bonjour, PUF, Paris 1969, str. 124.



omogućuje razmjenu i utemeljuje tržišnu ekonomiju, koji je sama ekonomska realnost po njezinome prvom i osnovnom određenju. Dok Hegel, istodobno rob svojih vlastitih filozofskih pretpostavki i ekonomskog fetišizma što mu ga donosi knjiga Adama Smitha, smatra taj društveni rad realnim radom, tako da je realnost proizvodnje i rada ekonomska realnost i može poslužiti da ju definira, kao što, obrnuto, ekonomska realnost definira realnost — Marx, zahvaljujući presudnoj intuiciji praxisa, otkriva, u sjaju metafizičke vizije, da taj ekonomski rad nije realan rad nego mu se, prije bi se reklo, suprotstavlja, i da je čak njegova suprotnost. Ali s objektivnim, univerzalnim, priznatim ekonomskim radom, koji je prevladao osebnost pojedinaca, cijela ekonomska realnost, zasnovana na tome ekonomskom i njemu identičnu radu, pada izvan realnosti i bačena je daleko od nje, u irealnost i fantazmagoriju, kao iracionalna i sablasna kopija života.

Kako dolazi do te fantastične kopije života? Budući da se realni rad radnika ne može razmijeniti, daje mu se, govorio je Marx, drugačiji oblik od njega samog, pronalazi se njegov idealni supstitut, i to apstrakcijom koja ga, napuštajući totalitet njegovih realnih obilježja, svodi na određenu vrstu rada — Hegelov način činjenja. S druge je strane taj realni praxis uklopljen u vrijeme univerzuma, koje po njemu klizi ne mijenjajući ništa — bez ikakve veze, na primjer, s intenzitetom napora — no omogućuje da mu se dodaju izvanjski orijentiri i da ga se tako usporedi sa svakim praxisom koji postoji između istih orijentira: osam sati rada. Što znači podvrći praxis nekoj normi, orijentirima što ih ni ona niti oni ne mijenjaju ma što to značilo njegovome biću? To znači: predočivati sebi praxis.

»Reprezentirati«\* povezuje dva različita značenja: prezentirati u smislu »učiniti prisutnim«, dati osobno. Kad Kant kaže da je prostor predodžba, on ne želi reći da je jednostavni privid nekoga drugog prostora koji bi svoju bit našao drugdje; to je biće prostora samo po sebi što ga prostorna predodžba predočuje. Ali ne postoji predodžba praxisa. Predodžba praxisa je jednostavna predodžba; ona polučuje supstitut, nešto što vrijedi za nju, ali što nije ona. Ekonomski — Marx kaže: društveni, apstraktni — rad je ona predodžba realnog rada koja propušta svoju realnost i zamjenjuje je čistim značenjem: »Toliko sati takvog rada (prostog ili složenog, kvalificiranog ili nekvalificiranog itd).« Razmjenska vrijednost je to čisto značenje spojeno s proizvedenim predmetom. Označuje ga kao »proizvedenog uz toliki rad određene vrste«. Cjelokupna ekonomska realnost je *theoria praxisa*, a kako *theoria* načelno propušta realno biće praxisa, ekonomska je realnost apstrakcija u radikalnom smislu, u smislu gubitka svake realnosti.

I tako je praxis zamijenjen teorijom, život sviješću, realnost svojom kopijom. Realnom procesu kojim ljudi proizvode svoj život, procesu koji je unijet u organsku subjektivnost i ona njime upravlja, dodaje se ekonomski proces koji proizvodi neku vrijednost, neobuzdan proces kojega je jedina teleologija neograničena kvantitativna proliferacija vrijednosti postavljene radi sebe same, tj. novca. Tada dolazi do nerazmrsive situacije, kad se ta dva procesa sukobljavaju, kad se stvarno bogatstvo i ekonomsko bogatstvo razilaze i mogu biti u opreci. Biće za sebe vrijednosti i njegovo nepodijeljeno

\* Radi igre riječi, ovdje »représenter« nije prevedeno kao »predočivati« (prim. prev.).

vladanje tek su, međutim, privid. Budući da je ekonomska realnost apstrakcija u smislu koji je objašnjen, budući da ostavlja izvan sebe cjelinu realnosti, upravo ni nema nikakve realnosti i ne može opstojati sama po sebi. Jer, u ovome je sudbina apstrakcije: da se ne može održati po sebi ni sobom, da se ne može odvojiti i, u toj nemogućnosti da se odvoji od realne biti, da joj se vraća, da se na nju nepobitno vezuje, da bude zauvijek spojena s njome. Kao što neka boja ne može postojati a da iza nje ne stoji opipljiva vanjština, tako ekonomska realnost ne bi bila u prvom smislu ništa i propala bi u ništavilo kad ne bi potajno uzimala svoje biće od onoga istinske realnosti, živućeg praxisa.

Jedini je cilj svih Marxovih tzv. ekonomskih analiza utvrditi da samo *realni rad* — i time je engleska teza ne samo izmijenjena nego, naposljetku, oborena — proizvodi vrijednost, tj. ekonomski univerzum u cjelini. Treba, dakle, prvo odbaciti Engelsevu tezu po kojoj bi apstraktni rad proizvodio vrijednost. Ista tvrdnja slijedi iz fundamentalnog Marxova otkrića, što ju je on dao kao takvu, o razlici između realnog rada i apstraktnog rada. Moglo bi se, dakle, reći: realni rad stvara upotrebne vrijednosti, apstraktni rad stvara razmjensku vrijednost. I Marx to kaže. No, toj rečenici iz knjige I<sup>9</sup> valja suprotstaviti ponovljene i odlučne tvrdnje koje povezuju realni rad, živi rad, radnu snagu »na djelu«, »u djelatnosti«, »njezino izvođenje« itd. s proizvodnjom vrijednosti. Jednostavna predodžba — a predodžba je u Marxa lišena svakog djelovanja — apstraktni rad ne bi uistinu mogao ništa proizvesti. On tek dopušta da se kvantitativno odredi vrijednost, i to stoga što je sam predodžba koja kvantificira realni rad. Odnos apstraktnog rada i vrijednosti je tautološki. Vrijednost nekog predmeta je u njemu predodžba nekoga apstraktnog rada. Taj apstraktni rad je predodžba realnog rada koji je proizveo taj predmet. Samo koliko se taj realni rad ostvario i koliko je taj predmet proizveden, može se predodžba toga realnog rada sintetički vezati na taj predmet i odrediti ga idealno kao svoju vrijednost. Ekonomska realnost je, svakako, primitivna *theoria praxisa*. Kritike upućene Marxu, po kojima se vrijednost ne bi proizvodila isključivo radom nego drugim činionicima, kao na primjer oskudicom itd, načelno su apsurdne; to su empirijske primjedbe; one nisu uočile transcendentni problem mogućnosti ekonomske realnosti, mogućnosti da se nešto kao vrijednost historijalizira u univerzumu koji je ne sadržava.

Da bi dokazale kako živi rad, i samo on, proizvodi vrijednost i, prema tome, totalitet ekonomskog univerzuma, sve Marxove analize odvijaju se na isti način, sve su one identične i ponavljaju u beskraj istu odlučnu intuiciju. Treba prikazati biće vrijednosti u njegovoj transcendentnoj genezi, kao predodžbu koja kvantificira jedan realan praxis, kao njegovo čisto značenje i, njemu inherentno, njegovu posvemašnju nemoć da se sam utemelji. Vrijednost ne bi mogla postojati sama po sebi niti se, a fortiori, povećavati sama sobom.

Iz didaktičkih razloga i zato što je usmjeren protiv kapitalizma, točnije rečeno — povećanja vrijednosti, *Kapital*, na žalost, uzima prvo u obzir taj drugi moment. Kad se proizvede zagonetka viška vrijednosti, tj. kad se u cirkulaciji pojavi vrijednost veća od one koja joj neposredno prethodi, trans-

cidentalno promatranje rješava tu ekonomsku aporiju kao što slijedi. Nikakav višak vrijednosti nije moguć u cirkulaciji koja pretpostavlja jednakost razmijenjenih vrijednosti. Kapitalist je upravo razmijenio neku razmjensku vrijednost, vrijednost nadnice, ne za neku drugu razmjensku vrijednost, nego za upotrebnu vrijednost (stoga ta razmjena kapitala i rada nije razmjena, koja se ostvaruje uvijek među razmjenskim vrijednostima) ili, bolje rečeno, za fundamentalnu upotrebnu vrijednost, tj. za upotrebu radne snage radnika, odnosno ostvarenje njegove organske subjektivnosti. Budući da ona ima sposobnost da proizvede više upotrebničkih vrijednosti od onih koje su joj potrebne u toku te proizvodnje, ta fundamentalna sposobnost života, ta izvanekonomska činjenica, kaže Marx, izražava se ekonomski kao što slijedi: radna snaga proizvodi više (razmjenske) vrijednosti nego što joj treba za njezino održavanje, kapitalist izvlači iz upotrebe te snage višak vrijednosti.

Tako Marxova analiza dovodi do naglog loma i, udaljujući se odlučno od ekonomskog plana gdje je sve privid i ništa se ne objašnjava, ostavljajući od »burni univerzum«, spušta se u »tajni laboratorij proizvodnje«, onamo gdje više nema razmjenske vrijednosti, nego samo upotrebničkih vrijednosti, gdje život nadvisuje svoje vlastite uvjete. Na taj način nepremostiv diskontinuitet uništava svijet u kojem se ekonomist osjećao »kod kuće«, razgrađuje njegove predmete i otima mu zakone: ti su zakoni — zakoni života. No, ne ispoljava se taj diskontinuitet samo u Marxovoj analizi, nego i u realnosti kad, u zamjenu za svoju nadnicu, radnik odlazi u tvornicu.

Sve su Marxove analize, kažemo, identične; sve one odgovaraju na pitanje vraćanja ekonomskih entiteta njihovome tajnom naturantu. Primjerice, analiza promjenljivog kapitala. Poznato je da opreku engleske škole fiksni kapital — obrtni kapital Marx nadomještuje oprekom postojani kapital — promjenljivi kapital. Nema razloga takvu nadomještaju. Sa stajališta morfologije ekonomskih pojava, par fiksni kapital — obrtni kapital više razjašnjava nego par postojani kapital — promjenljivi kapital. Opreka postojani kapital — promjenljivi kapital ima jedino tek tu funkciju da odvoji promjenljivi kapital i da ga pokaže kao nešto iracionalno, kao neko ekonomsko određenje koje samo sebe negira i, u tom vlastitom negiranju, dopušta da se na njegovu mjestu pojavi živi rad, kojega je ono tek »indeks«. Neki je industrijalac odredio 90 funti sterlinga za plaće: taj je iznos fiksni; čemu ga zvati promjenljivim kapitalom, po čemu taj iznos može varirati, povećavati se, povećati kapital? Iznos isplaćen radniku, strogo govoreći, ne varira; kao idealna predodžba identična sama sebi u tautologiji, nijedna vrijednost ne može varirati. Ali kapitalist ju je razmijenio za nešto što varira, što je upravo varijacija, snaga svake varijacije i svakog rasta, život koji donosi više od onog što mu je dano.

Bitan diskontinuitet ekonomskog univerzuma, njegov nagli prekid koji ostavlja mjesta životu, izražava se u historijalu promjenljivog kapitala što ga Marx opisuje ovako: 1. stanoviti iznos novca dolazi u ruke kapitalista; 2. taj isti iznos dolazi u ruke radnika, odakle se ubacuje u malu cirkulaciju; 3. na mjesto te nastale vrijednosti, tijelo radnika i njegovo stavljanje u pogon u realnom radu; 4. na kraju toga procesa rada, pojava upotrebničkih vrijednosti proizvedenih tom snagom i razmjenske vrijednosti koja predstavlja tu proizvodnju. Ta je vrijednost posve nova, u cijelosti proizašla iz procesa rada, bilo da se razmatra u onome svojem dijelu koji reproducira vri-

jednost nadnice ili u onome koji ga prekoračuje i koji je višak vrijednosti. Tako ne postoji jedna vrijednost koja varira, nego dvije vrijednosti, obje fiksne i određene, ali koje međusobno nemaju veze jer prva, što ju je utrošio radnik, nikad nije ušla u proces proizvodnje gdje nastaje druga. Upravo to dopušta Marxu da izrazi svoju najparadoksalniju i najradikalniju tezu, tj. da vrijednost proizvoda uopće ne ovisi o vrijednosti nadnice. Uspostaviti, naprotiv, kontinuitet između tih dviju vrijednosti, vjerovati da ista vrijednost prolazi kroz dvije sukcesivne veličine, znači ponovno uspostaviti kontinuitet samoga ekonomskog univerzuma, vjerovati zajedno s ekonomistima u njegovu postojanost i autonomiju.

Međutim, ekonomski se univerzum nipošto ne vraća na svoju tajnu osnovu tek u trenutku kad dobiva paradoksalni oblik viška vrijednosti. Upravo kao što valorizacija, jednostavno održavanje vrijednosti, podrazumijeva kontinuirano djelovanje živog rada. Ovdje valja ukazati na obmanu svojstvenu cirkulaciji, privid da se tu vrijednost zadržava, jer razmjena pretpostavlja upravo jednakost razmijenjenih vrijednosti. Ponovnoj tautološkoj pojavi iste idealne količine vrijednosti mora se suprotstaviti njezino realno zadržavanje. Jer, svaka razmjenska vrijednost počiva na nekoj upotrebnoj vrijednosti, kviri se i nestaje s njome: čaj popljesnivi, oruđe rđa, luke se zakrčuju muljem, civilizacije odumiru. Upravo kao njezina proizvodnja, i zadržavanje vrijednosti ostvaruje se izvan ekonomske sfere, tamo gdje neki konkretni praxis, koji se uhvatio ukoštac s upotrebim vrijednostima ubačenim u proces proizvodnje, održava oblik tih upotrebničkih vrijednosti i, istodobno, održava njihovu vrijednost. Svaka vrijednost, u svakom trenutku, svaka od njezinih modifikacija kao njezina jednostavna permanentnost, dakle svaka ekonomska pojava, upućuje, a da se ne prekida, na izvor iz kojeg proistječe u podrijetlu koje isto tako ne prestaje, na beskrajno ponavljanje praxisa u njegovoj vječnoj prisutnosti, »živoj prisutnosti«, kaže Marx, »živog rada«.

Heterogenost ekonomskog univerzuma i njegova temelja postaje zasljepujuća kad se politička ekonomija suočava sa svojim kritičnim problemom: vrijednošću rada. Još od svoje polemike uperene protiv Proudhona, Marx otkriva da, kad bi rad određivao vrijednost ostalih roba vlastitom vrijednošću, ona bi pak morala biti određivana nekom drugom, i tako u beskraj. Tu aporiju Marx prekida odsječnom tvrdnjom: rad nema vrijednosti. Tu se jasno ukazuje na preuzetost ekonomije da tvori autonomnu realnost, tu se otkriva odlučna činjenica da je stvaralačko načelo vrijednosti i ekonomskih određenja općenito — načelo druge vrste i koje je zanavijek na njih nesvodljivo, tu se širom otvara mogućnost i nužnost problematike koja više nije ekonomija, nego je izvan nje, kao konačno istraživanje o njezinim uvjetima mogućnosti.

Točno je da nadnica uistinu određuje vrijednost tome metaekonomskom temelju ekonomije i kao da ga na taj način ponovno uvodi u svoje vlastito područje — doduše uz uvjet aporije. Marxovo rješenje, što ga neumorno ponavljamo, bilo bi se sastojalo u tome da se »vrijednost rada« samog zamijeni »vrijednošću radne snage«. Na žalost, radna je snaga, koja označuje organsku subjektivnost, jednaka živom radu, koji je tek njezina aktualizacija. Marx je opisuje, kao i njega, češće nego njega, kao načelo vrijednosti, i stoga ne može, kao ni ona, dobiti neku vrijednost.



Osim toga, takozvana vrijednost radne snage uistinu je tek vrijednost sredstava za život, tj. stanovitog broja objektivnih proizvoda — vrijednost kojih je određena kao vrijednost svake robe općenito. Takva se promjena, dakle, ostvaruje onda kad klasična ekonomija, a ne Marx, nesvjesno zamijeni vrijednost samog rada vrijednošću radne snage: ne zamjena subjektivnim elementom nekoga drugog koji mu je konspicijozan i istorodan, nego zamjena subjektivnog elementa stvaratelja vrijednosti i koji ne može dobiti vrijednost, skupom objektivnih elemenata.

Pred nama se, znači, nalazi jedinstvo cijele Marxove problematike. Geneza ekonomske realnosti je uspostavljanje objektivnih ekvivalenata koji se mogu kvantificirati — apstraktni rad, vrijednost, novac — kojima se zamjenjuje živi praxis. Istu tu zamjenu ostvaruje teorija nadnice. Krug ekonomije ponovno se zatvara u sebi samom, izvan života. No, iza svake se pojave ekonomije skriva snaga koja ga proizvodi, svako određenje je ime za ono što nema imena, mjera za neizmjerljivo, i ispod svakoga racionalnog zahvata ponovno nastaje bezdan apsolutne mogućnosti. Postoci (viška vrijednosti, profita) i njihova varljiva matematska formulacija, zakoni, proračunate ekvivalentnosti, čitav idealni aparat znanosti raskliman je i prepušta se struji, nošen velikom rijekom života.

Neka neobjašnjiva nelagodnost prolazi ekonomskim svijetom, tim svijetom punim nepravdi. Do njih se dolazi samo zbog slučajnosti pojedinačnih okolnosti, one izražavaju načelnu neprimjerenost života i njegovih pretpostavljenih ekvivalenata. Marxov socijalizam nastoji ukinuti sam korijen toga svijeta, razdvajanje života.

Znamo isto tako da za njega takvo ukidanje nije moglo biti posljedica neke želje, nego povijesti proizvodnih snaga. Ta se povijest ne zasniva poglavito na razvoju onih snaga koje bi postajale sve moćnije, nego, u prvom redu, na njihovoj unutarnjoj promjeni, na činjenici da se u njima neprestano povećava udio objektivnih elemenata, tehničkih i instrumentalnih mehanizama, dok se udio subjektivnih elemenata, živog praxisa, neprestano smanjuje. To postupno ukidanje živog rada izvan proizvodnih snaga ima dvojaki niz posljedica. S jedne strane, znači da je proizvodnja razmjenske vrijednosti, novca i kapitala sve teža i da je na taj način, dugoročno, sav svijet ekonomije pogođen u samome njegovom izvoru, zadesila smrt.

S druge strane, znači da se, povlačeći se iz procesa materijalne proizvodnje, život vraća sebi samom i vlastitoj svršenosti. Konkretno, takva se pojava izražava u dvojakom vidu: nezaposlenost, slobodno vrijeme. Marx je, u odnosu na povijest svijeta, zauzeo zaseban stav, onaj što pripada pronicljivoj pogledu mišljenja, o čemu je govorio još u pismu ocu. Tijekom minule povijesti čovječanstva, životna je energija ulagana u proizvodnju sredstava za život, podvrgavana strogom zakonu nužde, pokoravajući se određenjima što ih nije priznavala kao svoja. Ali, ako je taj život vraćen sebi samom, taj život koji je za Marxa u biti djelatnost, a ne odmor, što mu preostaje činiti? *Kritika Gotskog programa* odgovorila je: teorijsku i umjetničku djelatnost. Ako smo već stupili u vremena što ih je proricao Marx, kultura je jedini mogući lijek za tjeskobu i zbrku neutrošenih energija. Ali, ako se razmišlja o položaju u koji je danas dovedena kultura u svijetu, o zamjeni kulture masmedijima, jedino se može strepiti.



Dvije fundamentalne teme Marxove misli potajno se nadmeću: optimistička vizija postupnog oslobođenja čovjeka što ga nagovještuje razvoj proizvodnih snaga, ali i njegova osvjedočenost da ništa ne postoji ni ne opstoji ako nije u rukama praxisa, u dodiru s razbuktalom vatrom života. Ako on na trenutak smanji svoj napor, luke se zakršuju muljem, to smo već rekli, sve stradava i smrt se nalazi posvuda. Baci li se danas ozlojeđen pogled na zemlje koje su se htjele preustrojiti u svjetlu onoga što se naziva marksizmom, utvrdi li se ono što se mora nazvati neuspjehom socijalizma u 20. stoljeću, svakako valja uvidjeti da se takav neuspjeh ne može pripisati misli svojstvenoj Marxu niti njegovoj patetičnoj intuiciji o biti bitka i realnosti kao biti života.

Prevela s francuskoga:  
Noemi Jungwirth

Michel Henry

PHILOSOPHICAL PREREQUISITES FOR THE  
READING OF MARX

*Summary*

The critique of political economy, in a Marxist sense, establishes its province of study outside economy and criticizes, or rather explains and comprehends, economy from that vantage point. It is necessary to possess absolute and radical knowledge with regard to reality in itself in order to be able to understand how, on the basis of such reality, something like economic reality is constituted and brought about, something like the science of this reality, such as political economy. The necessary philosophical prerequisite for the understanding of so-called economic writings of Marx is not to be found outside his thinking, and neither may it be arbitrarily introduced into it. It is his thinking itself, in its initial development, in the act upon which it is founded, which laid the foundation of its subsequent analyses. The originality of Marx's thinking can be observed in three categorical assertions: (a) that there exists a radical difference between praxis and theory and the former is irreducible; (b) that this difference, that is, the immanence of praxis, explains why something like a specific economic reality was to develop in human experience; (c) lastly, that production comprises opposition and separation between nature and the activity of making objects of labour. The philosophy of reality as praxis is the prerequisite not only of history but of the entire economic analysis. Praxis in itself has no economic implications. How, then, did economic reality appear in human history, and when?