

---

O teorijskim pretpostavkama  
pozitivne kritike  
nacionalne ekonomije

---

Dragutin Lalović

(Prilog kritičkom čitanju  
Ekonomsko-filozofskih rukopisa)

Sustavan kritički studij nacionalne (političke) ekonomije započinje Marx, kao što je poznato, u toku 1844. godine, s ambicijom da — posredstvom tog studija — teorijski konzistentnije nego u prijašnjim radovima utemelji vlastiti kritičko-revolucionarni program ljudske emancipacije (realnog humanizma). Rezultati tog studija izloženi su u tzv. *Pariškim rukopisima* (poznatijim pod nazivom *Ekonomsko-filozofski rukopisi*).

Zadaća je ovog rada da kritički razmotri teorijske pretpostavke i rezultate Marxova kritičkog proučavanja nacionalne ekonomije i temeljnih zakonitosti zbiljskog procesa materijalne proizvodnje života u građanskoj epohi. Pri tom se, razumije se, pretpostavlja poznavanje glavnih teza Marxova kritičkog poimanja nacionalnoekonomske konstelacije otuđenja, načina pozitivnoga povijesnog ukidanja te konstelacije i društva kao totaliteta razotuđenoga čovjekova opstanka.

Teorijska je svrha *Ekonomsko-filozofskih rukopisa* (u daljnjem tekstu: *Rukopisi*), kako Marx izričito naglašava, utemeljenje vlastitog stajališta kao pozitivne humanističke i naturalističke kritike (*Rukopisi*, 326), a njihov je sadržaj *pozitivna kritika nacionalne ekonomije* i kritika Hegelove dijalektike i filozofije uopće (1. c.). Stoga vrednovanje Marxove pozitivne kritike nacionalne ekonomije — što je naša prava zadaća — valja započeti preciznijim određenjem rečenoga teorijskog stajališta. Što je, dakle, pozitivna humanistička i naturalistička kritika? Sam Marx naznačuje odgovor kada ističe da »pozitivna kritika uopće, pa dakle i njemačka kritika nacionalne ekonomije zahvaljuje svoje pravo utemeljivanje otkrićima Feuerbacha«, odnosno da »tek s Feuerbachom započinje *pozitivna humanistička i naturalistička kritika*« (*Rukopisi*, 326). Najvažniji rezultat Feuerbachove zbiljske *teorijske revolucije*, kojom je on »u zametku oborio staru dijalektiku i filozofiju« (1. c., 426), jest utemeljivanje »*istinska materija*

jalizma i realne znanosti, time što Feuerbach društveni odnos 'čovjeka spram čovjeka' isto tako čini temeljnim principom teorije« (I. c., 427). To je i točka Marxove najdublje teorijske suglasnosti s Feuerbachovom metodologijskom kritikom Hegelove apsolutne znanosti.

Premda se Marx u određenju vlastitoga teorijskog poimanja nesumnjivo oslanja na neke temeljne Feuerbachove teorijske postavke (o čemu ovdje ne možemo šire raspravljati), ipak je nedvojbeno da se Marxova pozitivna humanistička i naturalistička kritika, njegovo poimanje istinskog materijalizma i realne znanosti bitno razlikuju od Feuerbachova teorijskog stajališta. Kroz analizu *povijesnog procesa* i materijalne proizvodnje života Marx interpretativno nadmašuje Feuerbachovu novu filozofiju. Analizom povijesnog procesa, napose *industrije* kao zbiljskog povijesnog odnosa čovjeka i prirode, Marx supstituira apstraktni pojam roda pojmom rada: svjetska povijest nije ništa drugo do proizvodnja čovjeka pomoću ljudskog rada, humaniziranje prirode i naturaliziranje čovjeka. Stoga je za Marxa upravo analiza radnog procesa središnja tema njegove antropologije (znanosti o čovjeku). Odatle slijedi da je Marxova pozitivna humanistička i naturalistička kritika zapravo kritička teorija o osjetilnim, zbiljskim, materijalnim (u razvitku industrije utemeljenim) pretpostavkama čovjekove emancipacije te da je njegova pozitivna kritika nacionalne ekonomije *antropologijska kritika i utemeljenje nacionalne ekonomije u smislu teorije revolucije*.<sup>2</sup>

## I

Vrednovanje teorijskih pretpostavki i logičke konzistentnosti Marxova stajališta valja započeti analizom ključnih pojmova njegova kritičkog prikaza ekonomske i egzistencijalne konstelacije otuđenoga čovjekova opstanaka u nacionalnoekonomskom stanju. Budući da se cijela Marxova teorijska kritika nacionalne ekonomije temelji na dokazu o bitnom identitetu

1

Valja napomenuti da je ovaj tekst djelomično izmijenjen i skraćeni dio veće studije o Marxovu shvaćanju društvenog vlasništva. Također napominjemo da se u ovom tekstu svi citati iz Marxovih djela navode iz sabranih djela Marxa i Engelsa u izdanju Instituta za međunarodni radnički pokret i «Prosvete». Preglednosti radi, izvor se iznosi u glavnom tekstu, s tim što prva brojka označuje tom sabranih djela, a druga stranicu na kojoj se nalazi citat koji se navodi (primjerice: *Dela*, 5, 5). Iznimka su samo ovi radovi: *Izvodi iz knjige Jamesa Milla: Elementi političke ekonomije* (skraćeno: iz Milla), *Ekonomsko-filozofski rukopisi i Njemačka ideologija* (prvo poglavlje prvog sveska),

koji se navode prema izdanju: Karl Marx, *Filozofsko-politički spisi*, bibl. «Politička misao», Liber, Zagreb, 1979.

2

Usp. H. Marcuse, *Novi izvori kao prilog utemeljivanju historijskog materijalizma*, «Naše teme», br. 11/1968, str. 1754. Prema Marcuseu, riječ je o «filozofskoj kritici jer temeljne kategorije Marxove teorije izrastaju ovdje u izričitom razračunavanju s Hegelovom filozofijom». Filozofska kritika je ujedno «kritičko utemeljenje nacionalne ekonomije» koja postaje «znanost o nužnim uvjetima komunističke revolucije» (str. 1754, 5).

pojma *privatnog vlasništva* i pojma *otuđenog rada* (strogo iskazano: na tezi da je pojam otuđenog rada logički prius u odnosu prema pojmu privatnog vlasništva), potrebno je posebno razmotriti njegov dokazni postupak. Da je i u samorazumijevanju riječ o ključnim pojmovima njegove kritike, nedvosmisleno svjedoči Marxova naznaka: »kao što smo iz pojma *otuđenoga, izvanjštenog rada analizom* našli pojam *privatnog vlasništva*, tako se uz pomoć tih obaju faktora mogu razviti sve nacionalnoekonomske *kategorije*; i u svakoj ćemo kategoriji, kao npr. razmjeni, konkurenciji, kapitalu, novcu, opet naći samo *određeni i razvijeni izraz* tih prvih temelja« (*Rukopisi*, 377).

Razmotrimo, dakle, pažljivo glavne teze Marxova dokaznog postupka. Analiza započinje od nacionalnoekonomske *činjenice* (polazna točka ne smije biti apstrakcija, primjerice, poput vrijednosti), od *položaja radnika u procesu rada*. Taj je položaj takav da već i nacionalna ekonomija mora uočiti i priznati *pauperizaciju* radnika kao temeljnu odrednicu njegove egzistencije na koju je osuđen u društvu rascijepljenom (tendencijski) na dvije klase pučanstva: na radničku klasu i klasu kapitalista. U takvom društvenom stanju radnik biva duhovno i tjelesno »uništen do stroja te od čovjeka postaje apstraktna djelatnost i truh«; nužna je posljedica za radnika »premorenost radom i rana smrt, pretvaranje u stroj, u roba kapitala koji ga njemu nasuprot opasno nagomilava, nova konkurencija, smrt od gladi ili prosjačenje jednoga dijela radnika« (I. c., 331). To svođenje radnika na pukog proletera dostiže svoj *vrhunac u tvorničkom sistemu* (I. c.).

Činjenicu pauperizacije radničke klase Marx analizira razmatrajući *neposredan odnos između radnika i njegove proizvodnje*, te otkriva da je u tom odnosu sadržano *otuđenje u biti rada* kao otuđenje radnika od predmeta rada i samootuđenje radnika u samoj radnoj djelatnosti (pri tome on izričito prigovara nacionalnoj ekonomiji da »*prikriiva otuđenje u biti rada time što ne razmatra neposredan odnos između radnika (rada) i proizvodnje*«, (I. c., 369). Pojam otuđenoga, izvanjštenog rada teorijski je izraz ekonomske činjenice da se radnik odnosi spram proizvoda *svog* rada kao spram tuđeg predmeta koji se u obliku kapitala pretvara u nezavisnu i nadmoćnu silu, te da proizvodnja kao radnikov životni proces postaje radniku izvanjska, prisilna, tuđa, dakle ne pripada radniku jer u njoj *radnik ne pripada sebi nego drugome* (I. c., 370).

Time je Marx izložio, kao što je poznato, prva dva temeljna određenja pojma otuđenoga, izvanjštenog rada. No nakon toga Marxova analiza čini važan interpretativni pomak time što samootuđenje *radnika* u aktu proizvodnje, njegovo otuđenje od proizvoda rada i prirodnih predmeta neobrazloženo izjednačuje s otuđenjem *čovjeka kao čovjeka* u proizvodnom životu, s njegovim otuđenjem od predmeta praktične ljudske djelatnosti i od prirode (I. c., 371). To je prvo sporno mjesto u imanentnom slijedu Marxova dokaznog postupka. Takvim je pomakom omogućeno da se otuđenje čovjeka kao bića od sebe samoga i od drugoga čovjeka istaknu kao daljnja temeljna određenja pojma otuđenog rada. Otuđenje rada kao otuđenje

životne djelatnosti, proizvodnog života ne samo radnika, nego i čovjeka općenito znači otuđenje čovjeka rodnog života, jer je proizvodni život kao slobodna svjesna djelatnost rodni karakter čovjeka.

Kada je, po vlastitom sudu, pokazao da je *pojam* otuđenoga, izvanjštenog rada kategorijalno određenje ekonomske konstelacije otuđenja *radnika* i *njegove* proizvodnje (pa time i otuđenja *čovjeka* kao rodnog bića), Marx analizu nastavlja pitanjem »kako se pojam otuđenoga, izvanjštenog rada mora izraziti i prikazati u zbiljnosti« (1. c., 374).

To je drugo sporno mjesto u Marxovu dokaznom postupku i ono je upravo odlučno za prosudbu logičke strogosti Marxove analize.

Uočimo najprije da se pitanje o »prevođenju« pojma otuđenog rada u realitet očigledno može pojmiti, u raščlanjenom obliku, na dva različita načina.

U prvome, gotovo samorazumljivom obliku pitanje o nužnom materijalnom izrazu pojma otuđenog rada pretvara se u pitanje: kome pripadaju proizvod rada i sama radna djelatnost ako ne pripadaju *radniku*? Posve je plauzibilno da mogu pripadati samo nekom drugom čovjeku koji nije radnik, koji stoji izvan rada. Ako je za radnika njegova djelatnost »muka, onda ona mora biti *užitak* i životna radost nekom drugom. Ne bogovi, ne priroda, samo čovjek sam može biti ta tuđa sila nad čovjekom« (1. c., 374). Konzekventno slijedi da je privatno vlasništvo »proizvod, rezultat, nužna konzekvencija *izvanjštenog rada*, izvanjskoga odnosa radnika spram prirode i spram sama sebe« (1. c., 375). Dotle je sve jasno. Kada Marx, međutim, neposredno nakon toga smatra da je dokazao da privatno vlasništvo proistječe »pomoću analize, iz pojma *izvanjštenog rada*, tj. izvanjštenog čovjeka, otuđenog rada, otuđenoga života, otuđenoga čovjeka« (1. c.), postaje očito da takav zaključak nije logički uvjerljivo obrazložen.

Zašto je taj zaključak — istovetnost rada, života i čovjeka — logički sporan? Ishodišna je premisa dokaznog postupka, prema našoj pretpostavci, upravo neidentitet radnika i čovjeka općenito. U tom je slučaju početna točka analize ekonomska činjenica, otuđenje *radnika* i njegove proizvodnje, otuđenje *radnika* u radnom procesu. Razmatrajući neposredan odnos *radnika* spram proizvodnje, Marx zaključuje da je pojam otuđenoga, izvanjštenog rada teorijski izraz činjenice otuđenja predmeta rada i rada samoga od *radnika* — oni, dakle, ne pripadaju *radniku*, jer ni sam *radnik* ne pripada sebi, nego drugome. Da je Marx temeljna određenja pojma otuđenog rada sveo samo na odnos *radnika* spram rada i proizvoda rada, zatim postavio pitanje kako se taj pojam mora očitovati u zbiljnosti, te napokon zaključio da se on mora izraziti u privatnom vlasništvu kao nužnoj konzekvenciji — tada bi se Marxov dokazni postupak ogolio do prozirne tautologije, do logičkog suda u kojem je subjekt jednak predikatu. Analiza bi se vrtjela u začaranom krugu: pošavši od činjenice proleterskog položaja radnika u radu, koja je činjenica posljedica postojanja privatnog vlasništva, Marx poopćavanjem te činjenice nalazi da je pojam otuđenog rada njezin pojmovni izraz, i zatim tvrdi da se taj pojam mora u zbiljnosti očitovati kao privatno vlasništvo, materijalni izraz otuđenog

rada! Qui nimium probat, nihil probat. Temeljni kritički pojam Marxove analize, pojam otuđenog rada, iskazao bi se kao puko poopćavanje konkretne zbiljnosti, a ne kao teorijski izgrađen pojam.

Slijedi li iz rečenoga da je Marxovo izjednačavanje pojma otuđenog rada s pojmom otuđenog života i otuđenog čovjeka ne samo neobrazloženo, nego i posve neodrživo? Da bi se na to pitanje moglo odgovoriti, valja uočiti da se pitanje o načinu materijalnog očitovanja pojma otuđenog rada može raščlaniti i na drukčiji način. U drugom obliku to se pitanje pretvara u sljedeći upit: kome pripadaju proizvod rada i radna djelatnost ako ne pripadaju *čovjeku*? Obratimo li pažnju na smisao ovako preobraženog pitanja, uviđamo da Marx ne bi smio tog čovjeka kao takvog ponovo svesti na čovjeka u radnom procesu, dakle na radnika, jer je naznačenim interpretativnim pomakom odredio rad kao proizvodni život, kao životnu djelatnost, kao rodni život čovjeka i time pojmovno definirao *radni proces kao temeljnu antropologijsku kategoriju* koja određuje egzistencijalnu situaciju čovjeka kao predmetnog bića. Drugim riječima, ako su predmet rada i sam rad kao praktična ljudska djelatnost otuđeni čovjeku u radnom procesu, čovjeku kao predmetnom biću — to bi značilo da pripadaju čovjeku izvan radnog procesa, izvan proizvodnog života, izvan zbiljskoga životnog procesa i predmetnog odnošenja spram svijeta stvari! Neke Marxove tvrdnje, čini se, valja razumjeti upravo u tom smislu, primjerice kada tvrdi: »odnos imućnika spram predmeta proizvodnje i spram nje same samo je jedna *konzekvencija* tog prvog odnosa«, naime odnosa *radnika* spram predmeta svoje proizvodnje« 1. c., 369). Za vrednovanje logičke konzistentnosti Marxova dokaznog postupka još je, međutim, važnije da nas svode nje čovjeka kao takvoga na radnika u radnom procesu ponovo vraća prvom obliku konkretizacije pitanja o načinu materijalnog očitovanja pojma otuđenog rada u zbiljnosti, gdje se pokazalo da Marx ne može uspješno dokazati tezu o logičkom priusju pojma otuđenog rada u odnosu prema pojmu privatnog vlasništva. Nacionalna ekonomija bila bi u pravu kada tvrdi da pojam otuđenog rada proistječe iz materijalnog kretanja privatnog vlasništva. Sudeći po tome, cijeli bi se Marxov dokazni postupak pokazao neuvjerljivim i suvišnim, jer bi njime dokazao samo ono što je već pretpostavio na početku, naime da je privatno vlasništvo istovetno s otuđenim radom.

Interpretativne poteškoće bit će još jasnije osvijetlimo li ih iz drugog aspekta. Pretpostavimo li pojam otuđenog rada, pogledajmo kako se on mora izraziti u zbiljnosti. Ako otuđenje rada znači da proizvod rada i sam rad ne pripadaju *radniku*, tada oni pripadaju ne-radniku, kapitalistu. U tom je slučaju nužna konzekvenca pojma otuđenog rada privatno vlasništvo (kao društveni odnos, odnos rada i kapitala, radnika i kapitalista). Upravo je tako Marx shvatio privatno vlasništvo u njegovu čistome pojmovnom izrazu, na vrhuncu njegova povijesnog razvitka. Ako pak otuđenje rada znači da proizvod rada i sam rad ne pripadaju *čovjeku*, tada oni ipak mogu pripadati zajednici kao apstraktnom kapitalistu. U tom je slučaju nužna konzekvencija pojma otuđenog rada privatno vlasništvo kao društveni odnos, kao odnos rada i kapitala, radnika i zajednice kao apstraktnoga, općeg kapitalista. Upravo je tako Marx kritički pojmió opće privatno vlasništvo



kao pretpostavku primitivne komunističke zajednice, koja privatno vlasništvo samo prividno ukida, a zapravo je izraz podlosti privatnog vlasništva koje hoće da se uspostavi kao pozitivna zajednica.

Suočavanje s rečenim interpretativnim dvoumicama iziskuje da pažljivo razmotrimo same pretpostavke Marxova dokaznog postupka, koji se pokazao znatno složenijim nego što se u prvi mah činio. Precizirajmo najprije svrhu Marxove analize. Njezina je svrha dokazati da je pojam otuđenog rada logički prius, razlog postojanja privatnog vlasništva ili, što je isto, da je pojam otuđenog rada istoznačan s pojmom otuđenog života, otuđenog čovjeka. Dokazati istoznačnost otuđenog rada s otuđenim čovjekom i životom znači dokazati da je riječ o otuđenju u biti rada (tj. u biti slobodne, praktične, svjesne ljudske djelatnosti) i o otuđenju u biti čovjeka kao predmetnoga, slobodnog bića. Marxova se analiza, dakle, pokazuje kao *filozofsko-antropološkijska analiza biti čovjeka* — stoga i njezina ishodišna točka mora biti implicitno antropološkijska, a ne puka ekonomska činjenica. Antropološkijska analiza ne polazi naprosto od ekonomske činjenice bijednog položaja radnika u radnom procesu, kako to čini nacionalna ekonomija (držeci privatno vlasništvo ekonomskim uzrokom takvog položaja radnika), nego od neposrednog *odnosa* radnika spram vlastitih proizvoda rada i spram *vlastite* proizvodnje. Uočeni neobrazloženi interpretativni pomak kojim se radnik poistovećuje s čovjekom općenito sadržan je već u ovoj, ishodišnoj formulaciji: riječ je o radu kao rodnom životu, kao životnoj djelatnosti čovjeka, jer je riječ o čovjekovoj proizvodnji, o čovjekovu proizvodu rada, tj. o *njegovoj* proizvodnji i *njegovu* proizvodu. Paradoksalno je da se cijeli Marxov dokazni postupak temelji na toj naoko teorijski posve nedužnoj zamjenici.<sup>3</sup> Upravo u tome da čovjeku ne pripadaju *njegov* predmet rada i *njegova* proizvodnja, već je implicite sadržan antropološkijski uvid da je čovjek u radnom procesu sveden na pukoga radnog čovjeka. Valja, naime, uočiti specifično antropološkijsko značenje Marxovih kategorija: ako proizvod rada i proizvodnja sama ne pripadaju čovjeku, to ne znači samo to da u modernoj industriji i tržišnoj proizvodnji čovjek u svojstvu najamnog radnika proizvodi robu za tržište, da ne proizvodi za sebe, nego za kapitalista. Takva je ekonomska konstelacija, naprotiv, nužna posljedica egzistencijalne konstelacije, otuđenja u biti čovjeka. Čovjek je otuđen u svojoj biti, u svom rodnom životu, zato što njegovi predmeti rada nisu njegovi, ne »pripadaju« njemu, jer nisu ozbiljenje, opredmećenje njegove biti kao predmetnog bića, kao što mu ne »pripada« ni njegova proizvodnja, jer nije njegovo samoozbiljenje, djelatno samopotvrđivanje. Takva je proizvodnja stoga otuđenje praktične ljudske djelatnosti, otuđenje čovjekove obradbe i prisvajanja predmetnog svijeta. Budući

3

Zasluga je P. Rancièrea što je taj važni uvid teorijski uvjerljivo obrazložio. Ovdje ćemo navesti samo zaključak njegove argumentacije: »Zašto to *njegova*, taj odnos pripadnosti subjekt/predikat može ovdje biti uveden?« (Kada Marx piše o otuđenju radnika i *njegove* proizvodnje — D. L.) »Upravo ga sam pojam *proizvodnje*

uvodi. Budući da nije definiran znanstveno, kako će to biti u *Kapitalu*, tj. smješten u *proces*, tom pojmu preostaje samo da indivira akt što se zbiva u sferi aktivnosti subjekta, u odnosu subjekt/objekt.« (P. Rancièr, *Lire le Capital*, III, Francois Maspero, Paris, 1973, str. 25.)

da predmeti takve proizvodnje nisu ozbiljenije čovjekove djelatne biti, nisu njegovo istinsko prisvajanje, dakle nisu ni njegovo istinsko, pravo ljudsko vlasništvo — oni su nužno tuđe, otuđeno, privatno vlasništvo. U otuđenom karakteru čovjekova prisvajanja sadržana je konzekvencija da se predmeti rada otuđuju i osamostaljuju kao tuđa, neprijateljska i nadmoćna sila, kao kapital, nasuprot čovjeku i nad njime. Otušena predmetnost svodi čovjeka u radnom procesu na pukog radnika, proizvodnju na sredstvo za život — kao što radniku nasuprot uzdiže izvan proizvodnog procesa tuđeg čovjeka, personifikaciju otušene predmetnosti kao kapitala. Ako su predmeti rada otušeni čovjeku u radnom procesu, ako njemu ne pripadaju, jer nisu ozbiljenije njegove biti, tada su ti predmeti ozbiljenije biti tuđeg čovjeka kojega se bit potvrđuje u otušenoj predmetnosti kao kapitalu. U zbiljskom životu samootušenje čovjeka u radu stoga se može pojaviti samo posredstvom zbiljskog odnosa spram drugog čovjeka. To je smisao tvrdnje da »otušenim radom dakle čovjek . . . proizvodi i vlast onog koji ne proizvodi nad proizvodnjom i nad proizvodom. Kao što sebi otuđuje svoju vlastitu djelatnost, tako tuđincu prisvaja djelatnost koja mu nije vlastita« (l. c., 375).

Pokazuje se da Marxova analiza doista konzekventno vodi zaključku da je privatno vlasništvo nužna konzekvencija otušenog rada, tj. izvanjštenog rada, otušenog čovjeka, izvanjštenog čovjeka. Što, drugim riječima, znači da je pojam otušenog rada doista istoznačan s pojmom otušenog života, otušenog čovjeka. Čovjek je u radu otušen u svojoj biti, jer njegova je *bit* njegov ljudski odnos spram drugog čovjeka. Samo je čovjek istinski predmet čovjekove proizvodnje, stoga je bit čovjeka otušena ako se u predmetnoj djelatnosti čovjeka ne uspostavlja ljudski, tj. društveni odnos između čovjeka i čovjeka. Iz takvih razmatranja očito slijedi da je *vlasništvo* (i privatno i pravo ljudsko vlasništvo) kao materijalna konzekvencija tog bitnog odnosa između čovjeka i čovjeka, pojmljeno kao jednostavna intersubjektivna relacija, kao društvena veza između ljudi, a još ne kao objektivno strukturiran društveni odnos i proces materijalne proizvodnje.<sup>4</sup>

4

Da privatno vlasništvo nije samo jednostavna intersubjektivna relacija (subjektivirana opreka najamnog rada i kapitala), nego i objektivno strukturirani društveni odnos i proces kapitala, Marx će spoznati tek u tekstu *Osнове kritike političke ekonomije (Grundrisse)*, napisanom 1857—1858. godine. U tome važnom rukopisu Marx ističe da »kapital nije jednostavan odnos, već proces u čijim je različitim momentima on uvijek kapital«, te da »prisvajanjem, uključenjem rada u kapital . . . kapital dopijeva u vrenje i postaje proces, proces proizvodnje« (*Dela*, 19, 142, 171). Kao društveni odnos kapital, međutim, nije ni jednostavan proces proizvodnje, nego je društveni proces proizvodnje kapitala, proces koji obuhvaća »cjelokupnost određenja po kojima se vrijednost kao kapital razlikuje od vrijed-

nosti kao puke vrijednosti ili novca« (l. c., 175, 181). No tek će u *Kapitalu* Marx dati strogo teorijsko određenje kapitala kao društvenog procesa. Primjerice, u metodički odlučnom prvom odjeljku drugog toma *Kapitala*, u kojem se analiziraju metamorfoze kapitala i njihov kružni tok, daje se ovo određenje kapitala: »kao vrijednost koja se oplođuje, kapital ne obuhvata samo klasne odnose, određeni društveni karakter koji počiva na egzistenciji rada kao najamnog rada. On je kretanje, proces kružnog toka kroz različite stadijume; a ovaj opet i sam obuhvata tri različna oblika procesa kružnog toka« (kružni tok novčanoga, proizvodnoga i robnog kapitala — D. L.). »On se, dakle, može shvatiti jedino kao kretanje, a ne kao stvar koja miruje« (*Dela*, 22, 94).

Bilo je potrebno posebno razmotriti dokazni postupak pojmovnog izjednačavanja kategorija otuđenog rada i privatnog vlasništva jer se upravo u tom postupku jasno razotkriva tajna cijele Marxove teorijske konstrukcije kao kritička antropološkijska analiza biti čovjeka. Predmet je antropološkijske analize svagda čovjek, totalitet *iskustva* čovjeka kao bića; stoga su pojmovi otuđenog rada (kao pojmovnog izraza otuđenja čovjekove biti) i privatnog vlasništva (kao materijalnoga, osjetilnog izraza otuđenja čovjekove biti) temeljni pojmovi za razumijevanje svih oblika očitovanja otuđene biti čovjeka kao otuđenoga društvenoga, tj. ljudskog odnosa između ljudi. Potvrđuje se da je i za Marxa (kao i za Feuerbacha) *društveni odnos čovjeka spram čovjeka doista temeljno načelo teorije*.<sup>5</sup> Čak i kad je riječ o industriji, razmjenu, diobi rada, konkurenciji, novčanom sistemu, uvijek je riječ o čovjeku, o različitim materijalnim oblikovateljima egzistencijalne konstelacije otuđenja. Ako za Feuerbacha »ma što da čovjek i naziva i izražava, izražava on uvijek svoju vlastitu bit«,<sup>6</sup> tada i za Marxa »kretanje privatnog vlasništva — proizvodnja i potrošnja — jest čutilno očitovanje kretanja cijele dosadašnje proizvodnje, tj. *ozbiljenje ili zbiljnost čovjeka* [istakao — D. L.]. Religija, obitelj, pravo, moral, znanost, umjetnost itd. samo su *posebni* načini proizvodnje i spadaju pod njezin opći zakon« (I. c., 393).

Teorijski smisao i rezultati antropološkijske analize mogu se najbolje vrednovati na središnjoj tezi Marxova teorijskog stajališta, na tezi o radnoj biti privatnog vlasništva. Marxovo kritičko poimanje toga bitnog uvida prosvijećene nacionalne ekonomije (da je rad subjektivna bit privatnog vlasništva) uzdiže taj uvid u antropološkijski pojam: *otučeni rad* bit je pri-

5

Čini se uvjerljivim isticanje metodičke relevantnosti pojma iskustva za razumijevanje Marxova teorijskog stajališta: »Naglasimo ovdje važnost toga navlastito hegelovskog pojma iskustva. Taj pojam, koga Marx nije tematizirao, omogućuje da se ona tematizira (politička ekonomija). U kritičkom objašnjenju s Hegelom, u trećem rukopisu, upravo on nije kritiziran. Implicitna prisutnost tog neprepoznatoga i nekritiziranog pojma tvori uvjet mogućnosti kritičkog diskursa mladog Marxa i onemogućuje znanstveni diskurs« (P. Rancière, op. cit., str. 14). Polazeći od tog uvida, za cjelovito vrednovanje teorijskih pretpostavki Marxovih *Rukopisa* (posebice njegove kritike Hegelove dijalektike negativiteta) mogla bi biti iznimno instruktivna poznata Heideggerova analiza Hegelova pojma iskustva. (Usp. M. Heidegger, *Hegelov pojam iskustva*, »Ideje«, 5, 6, 1970.)

6

Ali uz bitnu razliku na koju je H. Burger s pravom upozorio u Marxovu se kritičkom stajalištu, naime, »temeljna teza, 'društveni odnos čovjeka spram čovjeka'... javlja dvosmisleno. S jedne strane, ona se razumijeva kao hipotetička, još ne zbiljska i stoga čisto *formalna* osnova znanosti, jer ona zbiljski treba da uslijedi tek s ukidanjem privatnog vlasništva — što Marx još ne može registrirati kao povijesni fakt.« (Usp.: H. Burger, *Znanost povijesti*, Centar za kulturnu djelatnost SSO, Zagreb, 1978, str. 84.)

7

M. Feuerbach, *Izbor iz djela*, Matica Hrvatska, Zagreb, 1956, str. 133.



vatnog vlasništva. Iz pojmovnog određenja otuđenog rada slijedi da je privatno vlasništvo društveni odnos, odnos među ljudima u procesu materijalne proizvodnje života — odnos rada i kapitala kao odnos proizvodnje ljudske djelatnosti (rada) i proizvodnje predmeta ljudske djelatnosti (kapitala). Konkretizirajući svoju analizu, Marx uočava da se na najvišem povijesnom stupnju otuđeni rad očituje kao industrijski rad (čovjek kao materijalni nosilac tog rada jest industrijski, slobodni, najamni radnik), kao što se predmet otuđenog rada očituje kao industrijski kapital, kao novac (kapitalist je za sebe bitkujući kapital). Vrednovana sa stajališta zrele Marxove teorijske pozicije, očita je nedostatnost takvog poimanja privatnog vlasništva. Antropologijska analiza radnog procesa kao povlaštenog područja zbivanja drame ljudske biti ozbiljene do posvemašnjeg otuđenja može emancipacijsku zadaću proletarijata utemeljiti samo u prokazivanju nepodnošljivoga, za samu ljudsku bit pogubnoga položaja čovjeka u radnom procesu. Takva analiza nije stroga znanstvena analiza zakonitosti materijalnog procesa društvenog života i totaliteta čovjekova opstanka utemeljenog u tom procesu, jer ne može pojmiti logiku kapitalističkog načina proizvodnje života kao na proizvodnji vrijednosti zasnovanu *eksploataciju* radničke klase. Budući da je kapital nekritički shvaćen kao puka stvar, kao nagomilani rad, kao novac (kao i u nacionalnoj ekonomiji), privatno je vlasništvo određeno kao viši rodni pojam spram pojma kapitala. Sva se kritičnost antropologijskog pristupa iscrpljuje u tome da se kapital pojmovno prozre kao rezultat rada, praktične ljudske djelatnosti u njezinu otuđenome, izvanjstvenom obliku.<sup>8</sup> Kritička analiza radnog procesa i totaliteta čovjekova opstanka u nacionalnoekonomskom stanju koja kapital ne poima kao društveni odnos u procesu proizvodnje života, usprkos svem svom kritičkom patosu, ostaje u stanovitom smislu nedostatno kritična jer ne može emancipacijsku zadaću proletarijata legitimirati znanstvenom spoznajom o biti i logici funkcioniranja radnog procesa kao procesa eksploatacije. Tako, primjerice, sve što na razini *Rukopisa* Marx može reći o bitnom klasnom odnosu radnika i kapitalista jest da je taj odnos »uzajamna prijevara kapitalista i radnika«, tj. da »kapitalist može steći dobi-

8

Posve će drukčije Marx kritizirati tezu o radnoj biti privatnog vlasništva u svojoj zreloj teoriji. Znanstvenom analizom procesa pretvaranja viška vrijednosti u kapital Marx će dokazati kako se zakoni vlasništva robne proizvodnje preobraćaju samom svojom unutrašnjom neizbježnom dijalektikom u svoju suprotnost, u zakone kapitalističkog prisvajanja. (Usp.: *Dela*, 21, 511—518). To dijalektičko pretvaranje prava vlasništva (koje se temelji na vlastitom radu) u pravo vlasništvo na tuđi rad Marx je sažeto izrazio: »Da bismo odnose u koje stupaju kapital i rad izrazili kao *odnose* ili *zakone* vlasništva, treba sa-

mo da izrazimo ponašanje objiju strana u *procesu oplodnje* kao *procesu prisvajanja*. Na primjer, to što se višak rada postavlja kao višak vrijednosti kapitala, znači da radnik ne prisvaja proizvod svog vlastitog rada, da mu se on pokazuje kao *tude vlasništvo*; i obratno, da se *tuđi rad* pojavljuje kao vlasništvo kapitala. Taj drugi zakon građanskog vlasništva u koji se pretvara onaj prvi... postavlja se kao zakon jednako kao i onaj prvi. Prvi je, identičnost rada s vlasništvom, drugi, rad kao negirano vlasništvo ili vlasništvo kao negacija tuđosti tuđeg rada« (*Dela*, 19; 310, 311).

tak samo snižavanjem nadnice, i obratno» (l. c., 380). U toj se tvrdnji egzemplarno pokazuje nedostatnost Marxova studija nacionalne ekonomije, njegovo nekritičko preuzimanje njezinih temeljnih spoznaja.<sup>9</sup>

Time je ujedno dan i putokaz za vrednovanje metode i rezultata Marxove kritike nacionalne ekonomije.<sup>10</sup> U uvodnom dijelu svojih plješkica (očito namijenjenih javnosti) Marx uvjerava svoga pretpostavljenog čitatelja, upoznatoga s nacionalnom ekonomijom, da ga ne mora uvjeravati da su njegovi »rezultati dobiveni potpuno empirijskom analizom koja se temelji na savjesnom kritičkom studiju nacionalne ekonomije« (l. c., 326). Kako studij nacionalne ekonomije — ma koliko savjestan bio — može biti *potpuno empirijska analiza*? Samo tako što je nacionalna ekonomija pojmljena kao istinita svijest lažnoga društvenog bitka, kao znanost o nacionalnoekonomskom stanju, znanost koja u obliku egzaktnih i apstraktnih formula *primjereno izgovara zakone otuđenog rada* (l. c., 376). Po Marxovu sudu, nacionalna ekonomija doista adekvatno odražava i izražava činjenice zbiljskoga, ekonomskoga života: svi temeljni pojmovi nacionalne ekonomije valjani su u nacionalnoekonomskom stanju, nijedan nije podvrgnut imanentnoj kritici (kao politekonomski pojam).<sup>11</sup> Razumije se, to nipošto ne znači da usmjerenost Marxove analize nacionalne ekonomije nije eminentno kritička. Premda Marx priznaje nacionalnoj ekonomiji da istinito izražava činjenice ekonomskog života, istodobno joj kritički prigovara da te činjenice ne poima. Sve temeljne kategorije te znanosti (i njezini najvažniji zakoni) lišene su pojmovnog utemeljenja, jer nisu pojmljene kao imanentno izvedena određenja iz *biti privatnog vlasništva*. Prema Marxu, »nacionalna ekonomija polazi od činjenice privatnog vlasništva. Ona nam ga ne objašnjava. Materijalni proces privatnog vlasništva, što ga ono prolazi u zbiljnosti, ona obuhvaća u opće, apstraktne formule, koje joj onda važe kao zakoni. Ona ne poima te zakone, tj. ona ne dokazuje

9

Koliko je naivno svoditi odnos kapitalista spram radnika na puko pljačkanje i prijevaru radnika Marx će kasnije uvjerljivo dokazati. Primjerice, evo kako Marx, nasuprot A. Wagneru, tumači vlastito stajalište: »... u mom izlaganju dobit kapitala u stvari i nije samo zakidanje i pljačkanje radnika«. Naprotiv, ja prikazujem kapitalista kao nužnog funkcionera kapitalističke proizvodnje i pokazujem vrlo opširno da on ne samo 'zakida' ili 'pljačka', nego i iznuđuje proizvodnju viška vrijednosti, dakle najprije pomaže da se stvori ono što će zakinuti; ja nadalje iscrpno pokazujem i to da bi kapitalist čak kad bi se pri razmjeni roba razmjenjivali *semo ekvivalenti* — čim radniku plati pravu vrijednost njegove radne snage — s punim pravom, tj. s pravom koje odgovara tom načinu proizvodnje, dobijao višak vrijednosti« (Usp.: *Glose na marginama »Udžbenika političke ekonomije» Adolpha*

*Wagnera, Dela*, 30, 302).

Da je i u nas, tolike godine nakon *Kapitala*, bilo potrebno ozbiljno upozoravati na bitnu razliku između zakidanja i iznuđivanja viška vrijednosti svjedoči polemički tekst D. Rodina, *Neočekivani rasplet jednog nesporazuma*, »Politička misao«, br. 1/1968.

10

Kao oslonci za vrednovanje Marxove pozitivne kritike mogu poslužiti djela P. Rancièrea (op. cit.) i djelomično H. Denisa (*«L'Économie» de Marx. Histoire d'un échec*, PUF, Paris, 1980).

11

Drukčiji je kritički postupak primijenio Engels u članku *Nacrt za kritiku nacionalne ekonomije* (što ga je kasnije Marx ocijenio kao genijalnu skicu kritike ekonomskih kategorija), u kojem kritizira temeljne pojmove političke ekonomije, napose pojam vrijednosti (Usp.: *Dela*, 4, 24—44).

kako oni proizlaze iz biti privatnog vlasništva« (l. c., 366). Budući da nije spoznala bit privatnog vlasništva (koje je njezina neupitna, samorazumljiva metodička pretpostavka), nacionalna ekonomija nije pojmovna, nego empirijska znanost, njezine su kategorije samo empirijsko poopćavanje pojavnih oblika ekonomskog života, njezin je temeljni zakon *slučaj*.<sup>12</sup> Stoga nacionalnu ekonomiju tek treba kritički utemeljiti kao strogu znanost, kao znanost o ekonomskim uvjetima čovjekove emancipacije. Upravo je to zadaća pozitivne kritike nacionalne ekonomije kao filozofsko-antropološkijske kritike i utemeljenja nacionalne ekonomije u smislu teorije revolucije (kako je to konzistentno, premda i posve nekritički, pokazao Marcuse). Na razini *Rukopisa* Marx kritiku nacionalne ekonomije još ne poima kao teorijsko revolucioniranje te znanosti u smislu njezina imanentnoga kritičkog preobražaja u znanost o zakonima ekonomskog razvitka modernog društva, tj. o prirodnim zakonima kapitalističke proizvodnje (*Dela*, 21; 17, 14). U *Rukopisima* je, dakle, na djelu posve drukčiji tip teorijskog utemeljenja nacionalne ekonomije, naime antropološkijska kritika nacionalne ekonomije kao nacionalne ekonomije. Takvo je kritičko stajalište metodički osigurano time što ono, kao antropološkijsko, leži izvan područja nacionalne ekonomije. Kao što je bit privatnog vlasništva kritički pojmljena kao otuđeni rad, tako su i dioba rada, razmjena, konkurencija, monopol, novac, kapital samo razvijeni izrazi, pojavni oblici privatnog vlasništva kao otuđenog rada. Takav je analitički postupak, kako će Marx kasnije pokazati, zasnovan na lošoj ili formalnoj apstrakciji, jer ne može genetički razviti različite oblike (robu, novac, kapital, itd.), nego vjeruje da ih može neposredno reducirati na njihovu bit, na privatno vlasništvo (u nacionalnoj ekonomiji), na otuđeni rad (u antropološkijskoj kritici). U kritičkoj se analizi svaka kategorija nacionalne ekonomije »rastvara« u antropološkijski pojam: radnik u čovjeka, rad u rodnu djelatnost, proizvod u predmet, kapital u tuđe biće, razmjena u zajednicu, bogatstvo u osjetilnost, itd. Postupak kojim ekonomska kategorija postaje antropološkijskim pojmom, a ekonomski zakon antropološkijskim zakonom u literaturi je nazvan *amfibologijom*.<sup>13</sup> Takav postupak omogućuje filozofsko-antropološkijskoj analizi kritičko osvještavanje implicitno antropološkijskog

12

»... griješi izričući *apstraktni zakon* a da ne izriče promjenu ili stalno prevladavanje ovog zakona — kroz koje on tek postaje. Ako je *postojan zakon* da, primjerice, troškovi proizvodnje u posljednjoj instanciji — ili dapače kod sporadično (slučajno) nastupajućega pokrivanja potražnje i ponude — određuju cijenu (vrijednost), tada je isto tako postojan zakon da se taj odnos ne pokriva, da dakle vrijednost i troškovi proizvodnje ne stoje ni u kakvom nužnom odnosu (...) pri strogim i egzaktnim formulama, na što oni reduciraju nacionalnu ekonomiju, osnovna formula — ako žele apstraktno izraziti

ovo kretanje — morala bi glasiti: zakon je u nacionalnoj ekonomiji određen svojom suprotnošću, nepostojanjem zakona. Istinski je zakon nacionalne ekonomije *slučaj*, iz kretanja kojega mi, znanstvenici, proizvoljno fiksiramo stanovite momente u obliku zakona« (*Iz Milla*, 303).

13

Izraz amfibologija (složenica načinjena od grčkih riječi amfibolos, amfibolia — dvoičan, dvoumica, i logos) definirao je P. Rancière: »Postupak koji omogućuje ekonomskom zakonu da postane antropološkijskim zakonom (općenitim oblikom proturječja) nazvat ćemo *amfibologijom*« (op. cit., str. 19).

smisla nacionalnoekonomskih kategorija, u smislu prokazivanja egzistencijalne nepodnošljivosti nacionalnoekonomskog stanja, posvemašnjeg otuđenja čovjeka kao bića. Sam će Marx kasnije uvjerljivo dokazati nedostatnost takovrsne kritike nacionalne ekonomije — kritike koju bitno pogđa, primjerice, sljedeća natuknica o mladenačkim »otkrićima« Lassallea u političkoj ekonomiji (u pismu Engelsu, 1. veljače 1858): »...Vidim da se on (Lassalle) sprema da u svom drugom velikom opusu izlaže političku ekonomiju na hegelovski način. On će na svoju štetu uvideti da je jedna stvar kritikom dovesti jednu nauku prvo do tačke da bi se ona mogla dijalektički izložiti, a sasvim druga — apstraktni, gotovi sistem logike primeniti na slabe predstave o jednom takvom sistemu« (Dela, 36, 255 — istakao D. L.).

### III

U analizi teorijskih *pretpostavki* Marxove kritike važno je uočiti da Marx, svagda iznova, neumorno upotrebljava pojam *pozitivnoga* pri određenju vlastitog stajališta i glavnih pojmova svoje analize: svagda je riječ o *pozitivnoj* kritici uopće, o *pozitivnoj* kritici nacionalne ekonomije posebno, o pravom ljudskom i socijalnom vlasništvu kao *pozitivnom* ukidanju privatnog vlasništva, itd. U Marxovu je teorijskom samorazumijevanju, dakle, očito riječ o temeljnom pojmu njegove kritike kao teorije revolucionarne općeljudske emancipacije koju on nastoji *pozitivno utemeljiti*. Također je očito da pojam pozitivnoga ima za Marxa posve drukčiji smisao od onoga što se pod tim terminom razumijeva danas (iz sociologijske baštine). U literaturi je stoga s pravom upozoreno da je »pojam pozitivnog kod Marxa (...) gotovo identičan s pojmom 'osjetilnosti', kako ga on kritički fiksira u 1. tezi o Feuerbachu u suprotnosti s 'osjetilnošću' kako je shvaća Feuerbach i sav 'dosadašnji materijalizam'.«<sup>14</sup> No kad je riječ o *Rukopisima*, takvo je upozoravanje nedostatno i djelomično neprimjereno. Marx je, naime, u tom tekstu izričito suglasan s Feuerbachom u teorijskom određenju pozitivnoga kao temeljnog pojma *otvoreno osjetilne teorije* za kritički pristup Hegelovoj Filozofiji. Marx nedvosmisleno ističe da je jedan od velikih rezultata Feuerbachove kritike Hegelove dijalektike u tome »što negaciji negacije, koja tvrdi da je ono *apsolutno pozitivno*, suprotstavlja ono *pozitivno* što počiva na samom sebi« (*Rukopisi*, 427; istakao — D. L.). Marx je potpuno suglasan s Feuerbachom da je ono *pozitivno* (osjetno, osjetilno, čulno) metodičko ishodište *istinskog materijalizma i realne znanosti*. On, međutim, prigovara Feuerbachu da jednostrano poima Hegelovo načelo negacije negacije, da apstraktno suprotstavlja negaciju nega-

14

Usp.: H. Burger, op. cit., str. 62-64, 71. Prema Burgeru, »upravo u tome što je ideja, apsolutni duh, a ne čovjek određen kao subjekt tog kretanja razgoličava

Marx pozitivističku crtu Hegelova mišljenja koje točno fiksira postojeće stanje ali ne želi i ne može iz njega van ...« (str. 74).

cije pozitivnome, da ne poima ono *pozitivno sadržano u negaciji negacije*. Metodički je neprimjereno da se, kako to čini Feuerbach, Hegelu »direktno i neposredovano suprotstavlja osjetno izvjesna, na samoj sebi utemeljena pozicija« (l. c., 428). Nasuprot Feuerbachu, Marx smatra da je Hegel na apstraktan, spekulativan način izrazio »kretanje povijesti, koja još nije *zbiljska* povijest čovjeka kao pretpostavljenog *subjekta*, nego tek *akt stvaranja, povijest nastanka* čovjeka« — upravo time što je Hegel shvatio negaciju negacije kao »jedini istinski akt i akt samokonfirmacije svega bitka«, kao što ju je istodobno pojmiio »s obzirom na pozitivan odnos koji u njoj leži, kao ono istinski i jedino pozitivno« (l. c.). Iz Marxova kritičkoga pristupa Hegelovoj dijalektici negativiteta stoga valja razabrati što on razumijeva pod pozitivnim (jer se o tome nije nigdje izričito izjasnio!). Uočimo najprije da Marx ne optužuje Hegela za pozitivizam, naprosto, kako se to u interpretacijama uvriježilo, nego za *lažni ili nekritički pozitivizam*. Kada pak razmatra samo Hegelov pozitivizam kao takav, Marx ga ističe kao ono veliko u Hegelovoj dijalektici. Kako to razumjeti?

Prema Marxu, Hegel u svojoj dijalektici negativiteta *shvaća bit rada* jer »samostvaranje čovjeka shvaća kao proces, opredmećenje kao raspredmećenje, kao izvanjštenje, i kao ukidanje toga izvanjštenja« (l. c., 431; istakao — D. L.). Time što shvaća bit rada, što poima da je zbiljski čovjek »rezultat svojega *vlastitog rada*« (l. c.), da je, dakle, rad bit čovjeka, Hegel »vidi samo pozitivnu stranu rada, ne njegovu negativnu stranu« (l. c., 432). Utoliko Hegel »stoji na stajalištu moderne nacionalne ekonomije« (l. c.). Za Hegela je, međutim, rad kao otuđena čovjekova praktična samodjelatnost istoznačna s predmetnom djelatnošću kao takvom: »*predmetnost* kao takva smatra se *otuđenim* ljudskim odnosom«, iz čega slijedi da emancipacija kao »*ponovno prisvajanje* predmetne čovječje biti, što je pod određenjem otuđenja proizvedena kao nešto tuđe, ne znači dakle samo ukidanje *otuđenja*, nego i ukidanje *predmetnosti*« (l. c.). Premda Hegel shvaća rad kao izvanjštenje i kao *ukidanje* tog izvanjštenja, on to ukidanje kao »prisvajanje čovječjih bitnih snaga što su postale predmetima i tuđim predmetima« postavlja kao »*prisvajanje* što se odvija u *svijesti*, u *čistome mišljenju*, tj. u *apstrakciji*« (l. c., 430). Tu je korijen Hegelova »lažnog pozitivizma ili njegova samo prividnog kriticizma« (l. c., 438), odnosno njegova nekritičkog pozitivizma (l. c., 430). Spekulativno dijalektičko ukidanje čovjekova samoizvanjštenja nije *istinski pozitivno* ukidanje otuđenog života, nego je samo *prividno pozitivno* ukidanje kao »filozofsko rastvaranje i ponovno uspostavljanje postojeće empirije« (l. c., 431). Hegelovo spekulativno ukidanje otuđenja stoga je zbiljsko potvrđivanje otuđenja jer je samoopredmećenje u radu pojmljeno kao apsolutno identično s otuđenjem, izvanjštenjem čovjeka kao predmetnog bića (l. c., 441). Usprkos tome što je čovjek *spoznao* da u »pravu, politici itd. vodi izvanjšten život, vodi u tom izvanjštenom životu kao takvu svoj pravi ljudski život« (l. c., 438, 9). Stoga je za Hegela *čovjekov pravi ljudski opstanak njegov opstanak u filozofiji* (l. c.). U Hegelovu je načelu negacije negacije sadržano, dakle, ono pozitivno utoliko što je Hegel spoznao nužnost ukidanja otuđenog predmetnog opstanka čovjeka kao prisvajanje čovjekovih bitnih snaga. No negacija negacije nije apsolutno pozitivno, kako misli Hegel, poimajući sferu apsolutnog duha kao sferu čovjekova slobodnog umnog zasebitka u kojem je



čovjek svestrano prisvojio svoje bitne ljudske snage. Takva je sloboda, smatra Marx, samo spekulativno-pojmovni nadomjestak neutemeljenosti zbiljske slobode čovjeka u sferi objektivnog duha i u njegovu odnosu spram prirode. Marxovo bi se teorijsko stajalište, nasuprot Hegelu, stoga moglo definirati kao *kritički, istinski ili čak revolucionarni pozitivizam*. Temeljna je teza Marxova pozitivizma, za kojega je osjetilnost baza svekolike znanosti, da je upravo *rad* — kao cjelovito, slobodno, svjesno, predmetno samoozbiljenje čovjeka kao ljudskoga prirodnog bića — djelatno prisvajanje čovječjeg života i stoga »pozitivno ukidanje svakog otuđenja, dakle povratak čovjeka iz religije, obitelji, države itd. u svoj ljudski, tj. društveni opstanak« (l. c., 393). Interpretacije prema kojima je Hegel pozitivist utoliko ukoliko spekulativno poima ono zbiljsko naslanjaju se, stoga, više na Feuerbachov nego na Marxov kritički pristup Hegelovoj dijalektici.<sup>15</sup>

#### IV

U sklopu vrednovanja teorijske konzistentnosti Marxova kritičkog stajališta nužno je razmotriti Marxovo poimanje povijesnog prijelaza iz nacionalnoekonomskoga u društveno stanje. Podsjetimo da je, prema Marxu, *potrebna* zbiljska komunistička *akcija* da bi se ukinulo zbiljsko privatno vlasništvo i da takva akcija — vrlo oštar i opširan *proces* ukidanja privatnog vlasništva kao otuđenog rada — ne može biti ništa drugo doli *revolucionarna akcija proletarijata*. U analizi radnog procesa nastoji Marx utemeljiti revolucionarnu zadaću proletarijata, dokazati da je upravo proletarijat materijalni nosilac općeljudske emancipacije kao revolucije totaliteta postojećega, otuđenog čovjekova opstanka te da je takva revolucija nužno proleterska socijalna i politička revolucija. Premda Marx ističe da je cijeli povijesni razvitak, napose razvitak ekonomije i industrijskog bogatstva, nužna pretpostavka takve revolucije, ostaje upitnim je li Marx doista dokazao *nužnost* komunizma kao revolucionarne akcije proletarijata. Marx je, naime, uvjerljivo pokazao da je komunizam kao zbiljska akcija *potreban* da bi se zbiljski ukinula konstelacija otuđenja, ali se u podrobnju analizu toga kako je i zašto takva revolucionarna akcija moguća i nužna nije upustio. K tome, u prethodnim je razmatranjima pokazano da Marxova analiza radnog procesa nije stroga znanstvena analiza zakonitosti i proturječnosti materijalnog procesa društvenog života i da zato on ne može emancipacijsku zadaću proletarijata legitimirati znanstvenom spoznajom

15

Neka takvoj ocjeni u prilog posvjedoči barem sljedeći karakterističan izvod iz *Nadžela filozofije budućnosti*: »Određenje da samo 'konkretni' pojam, pojam koji na sebi nosi prirodu stvarnoga, jest *istinski* pojam, izražava priznanje *istine* konkretnog ili stvarnog (...) Hegel je *realist*, ali *čisto idealistički* ili *čak apstraktni realist*

— *realist* u apstrakciji od svake *realnosti*. On *negira* mišljenje, naime apstraktno mišljenje, ali *samo opet* u apstraktnom mišljenju, tako da je negacija apstrakcije sama opet jedna apstrakcija. Samo 'ono što postoji' ima filozofija po njemu za svoj objekt, no ovo postojeće jeste samo apstraktno i zamišljeno« (M. Feuerbach, op. cit., str. 173).

biti radnog procesa kao na proizvodnji vrijednosti, oplodnji kapitala, zasnovanoj eksploataciji radničke klase (o čemu je ipak ponešto i mogao saznati iz savjesnog studija nacionalne ekonomije, da je taj studij doista shvatio kao potpuno empirijsku analizu!). Budući da u ovoj fazi svog misaonog razvitka nije u stanju izvršiti imanentnu kritiku nacionalne ekonomije, napose radne teorije vrijednosti, Marx svoj revolucionarni program utemeljuje u kritičkoj antropološkoj analizi čovjekove biti (kao odnosa među ljudima), u analizi rada kao otuđenoga opstanka čovjeka i kao samoizvanjštenja radnika. Marxovu revolucionarnu intenciju stoga posve primjereno (premda i posve nekritički) izražava Marcuse stavom da »sagleđavanje biti čovjeka postaje nepopustljivi pokretač u tome da se osigura radikalna revolucija. Uvid da se u faktičnoj situaciji kapitalizma ne radi samo o ekonomskoj i političkoj krizi, nego o katastrofi ljudskog bića (...) traži bezuvjetno katastrofičko dokidanje putem *totalne revolucije*.<sup>16</sup> Emancipacijska akcija proletarijata nužna je zato što je u egzistencijalnom položaju proletarijata involvirano cjelokupno ljudsko ropstvo, egzistencijalna katastrofa ljudskog bića. Takva je emancipacija nužno opća, a ne parcijalna, ljudska, a ne samo politička: samoemancipacija proletarijata je emancipacija svih ljudi posredstvom radikalne proletherske socijalne i političke revolucije kao katastrofičkog ukidanja postojećega društvenog opstanka.

Cjelovito vrednovanje Marxova poimanja komunističke akcije kao proletherske revolucije (u *Rukopisima* tek naznačeno) moguće je interpretativno razviti na temelju izričitih stavova iz njegovih spisa *Sveta obitelj* (1845) i *Njemačka ideologija* (1846) u kojima se, po našem sudu, njegovo shvaćanje revolucije (komunizma) bitno ne mijenja, nego se, naprotiv, precizira i dopunjuje.

Bez pretenzije da se u takvu cjelovitu interpretaciju upustimo, valja se, naslanjajući se i na te Marxove radove, suočiti s temeljnim problemom Marxova shvaćanja komunističke akcije kao proletherske revolucije: što je proletarijat kao subjekt komunističke akcije, kao materijalni nosilac radikalne revolucije, kao srce općeljudske emancipacije?

Marx, međutim, u tim radovima nije dao strogo pojmovno određenje proletarijata, nego se ograničio na sugestivno opisivanje njegova sumornoga životnog položaja. Što je, dakle, proletarijat i kako je teorijski legitimirana njegova revolucionarna uloga? Proletarijat je *klasa* pučanstva u kojoj je involvirano cjelokupno ljudsko ropstvo, klasa koja je vrhunski izraz *bijede* i *onečovječenja* u modernome građanskom društvu,<sup>17</sup> osuđena na *premorenost* radom i ranu *smrt*, smrt od *gladi* i *prosjačenje* jednog dijela radnika, uniženog na pukog *roba* kapitala, izručenog na milost i nemi-

16

H. Marcuse, *Novi izvori*..., str. 1773.

17

Važno je istaknuti da je riječ upravo o modernome građanskom društvu, jer je građansko društvo određeno transepohalno. Marx govori o građanskom društvu »u njegovim različitim stupnjima« kao

»podlozi cijele povijesti« (*Njemačka ideologija*, 488). Prema Marxu, »građansko društvo obuhvaća cjelokupno materijalno saobraćanje Individuuma unutar određenog stupnja razvitka proizvodnih snaga. One obuhvaća cjelokupni trgovački i industrijski život nekoga stupnja...« (I. c., 523).



lost kolebanjima tržišta i ćudima bogataša (*Rukopisi*, 331). Proletarijat je veliki dio ili masa čovječanstva reducirana na apstraktni, jednostrani strojni rad u tvorničkom sistemu moderne industrije (l. c., 334). Stoga je proletarijat klasa koja nosi i podnosi sav teret društva (a da pri tom ne uživa nijednu njegovu prednost), klasa koja je *istisnuta iz društva* i koja je izraz *rasula svih klasa* u modernom društvu što se temelji na privatnom vlasništvu. Iz toga slijedi da je čovjek kao radnik, kao proleter beznadno, svestrano, nesnosno, užasno *izoliran od zajednice* kao istinske zajednice čovjeka, kao čovjekove biti: »*zajednica* od koje je radnik *izoliran*, to je zajednica sasvim drugačije realnosti i drugačijeg opsega nego što je *politička* zajednica. Ta zajednica, od koje ga deli *njegov vlastiti rad*, to je sam *život*, fizički i duhovni svet, ljudska ćudorednost, ljudska delatnost, ljudski užitak, *ljudska* suština« (*Dela*, 3, 173). Životni je položaj proletarijata određen osjetilno jasno i neopozivo, poput kobi, samim ustrojstvom modernoga građanskog društva: potpuno *osiromašenje* i *propast* radnika nisu rezultat stjecaja nepovoljnih povijesnih okolnosti, nego proistječu iz biti otuđenoga, izvanjštenog rada u kojem je radniku otuđen njegov vlastiti životni proces, njegova ljudska bit. Budući da je privatno vlasništvo kao otuđeni rad temeljno načelo ustrojstva ne samo građanskog društva (skupa svih odnosa i institucija u sferi materijalne proizvodnje i privatnopravnoj razmjeni) nego i cjeline čovjekova opstanka u modernoj epohi — radništvo je otuđeno od totaliteta industrijskog bogatstva, naobrazbe, morala, politike i duha, te predstavlja moderno socijalno *roblje* osuđeno na tegobni usud da vlastitim radom ovjekovječuje svoje ništavno tavorenje. Takav nesnosni i beznadni životni položaj proletarijata neopozivo predodređuje njegov revolucionarni cilj i akciju protiv totaliteta onečovječena čovjekova opstanka kao *pobunu* na koju je prinuđen potpunim proturječjem između svoje ljudske prirode i svoje osjetilne egzistencije. Proletarijat kao proletarijat, bijeda *svjesna* vlastite bijede, onečovječenje *svjesno* vlastitog onečovječenja, stoga je *neposredno prisiljen apsolutno imperativnom nuždom* na *pobunu*, na *industrijski ustanak*, na *prevrat*, na socijalnu i političku *revoluciju* kao *razaranje* postojećih društvenih odnosa i *rušenje* stare vlasti. Da bi se oslobodio, mora ukinuti sam način proizvodnje života na kojem se temelji moderno građansko društvo, mora ukinuti otuđenje u biti rada i privatno vlasništvo kao njegov materijalni izraz. U povijesnoj samoemancipaciji proletarijata sadržana je samim time i opća emancipacija čovjeka kao bića: »kad proletarijat pobedi, onda on time nije nikako postao apsolutna strana društva jer on pobeđuje samo time što ukida samog sebe i svoju suprotnost. Onda su upravo iščezli i proletarijat i njegova suprotnost koja ga uslovljava — privatna svojina« (*Dela*, 5, 31).

Iz izloženog sažetka bitnih teza Marxova shvaćanja proletarijata valja zaključiti da je svjetskopovijesna, revolucionarna uloga proletarijata teorijski legitimirana kritičkim prikazom njegove *osjetilne egzistencije*. Akcije proletarijata, doduše, nastoje se utemeljiti analizom radnog procesa i materijalne proizvodnje života posredstvom kritičkog studija nacionalnoekonomskih tekstova. Vidjeli smo da Marxova analiza radnog procesa kao životnog procesa radnika i rodne djelatnosti čovjeka doista uvjerljivo pokazuje da je u ekonomskoj bijedi i političkoj obespravljenosti proletarijata sadržano njegovo potpuno egzistencijalno odzbiljenje te da je

takav životni položaj proletera nužna konzekvencija društvenog poretka kojem je privatno vlasništvo temeljno načelo konstitucije. Upravo u kritičkom prokazivanju ne samo ekonomske i političke, nego i bitno egzistencijalne nepodnošljivosti položaja proletarijata (i time čovjeka kao predmetnoga, praktičnog bića) antropologijska analiza utemeljuje nužnost revolucionarnog ukidanja otuđenoga društvenog opstanka. Zadaća je teorije, u službi čovjekove pozitivne emancipacije, da ukaže na pretpostavke, putove i svrhu tog ukidanja, da pripomogne proletarijatu u revolucionarnom osvještavanju protiv reformističkih tlapnji o mogućnostima poboljšanja vlastitoga životnog položaja u postojećem društvenom poretku (borba za kraći radni dan, za dostojnije životne uvjete, za obrazovanje radnika, itd., puke su iluzije u nacionalnoekonomskom stanju). Prema Marxu, zbiljska emancipacija moguća je samo komunističkom akcijom proletarijata kao totalnom revolucijom otuđenoga društvenog opstanka. Upućujući na temeljne pretpostavke takve revolucije, Marx ističe da je ona mogućna cijelim povijesnim kretanjem, razvitkom industrijskog bogatstva i materijalnih proizvodnih snaga, uspostavljanjem svjetskog tržišta kao univerzalnog saobraćaja ljudi, s jedne, i svođenjem mase čovječanstva na nepodnošljive životne uvjete (mase svjesne svog položaja), s druge strane. Te su temeljne pretpostavke, međutim, samo nužan ali ne i dostatan uvjet da akcija proletarijata postane zbiljskim komunističkim pokretom. Da se emancipacijska akcija proletarijata ne izrodi u slijepi i nemoćni bunt, nužno je da se temelji na teorijskoj primjerenosti i jasnoj spoznaji o vlastitoj svrsi. Stoga je za Marxa komunizam kao pokret doista na djelu ako je prepoznao svoju pravu emancipacijsku zadaću, u svoj njezinoj povijesnoj dalekosežnosti, kao: prvo, ukidanje otuđenog rada i uspostavljanje ljudske, tj. društvene proizvodnje; drugo, pozitivno ukidanje privatnog vlasništva i uspostavljanje pravoga ljudskoga i društvenog vlasništva; treće, ukidanje razmjene, diobe rada, tvorničkog sistema, novca, itd., kao materijalnih oblikovanja privatnog vlasništva; četvrto, pozitivno ukidanje svih oblika otuđenoga čovjekova opstanka i svih oblika njegove otuđene svijesti (religije, obitelji, prava, morala, znanosti, umjetnosti, itd.) kao »povratak čovjeka iz religije, obitelji, države itd. u svoj ljudski, tj. društveni opstanak« (Rukopisi, 393); peto, ukidanje totaliteta čovjekova opstanka u modernoj epohi i uspostavljanje društvenog stanja, društva kao dovršenog bitnog jedinstva čovjeka s prirodom, uskrsnuća prirode, provedenog naturalizma čovjeka i provedenog humanizma prirode (l. c., 394).

Marxovo poimanje povijesnog prijelaza iz nacionalnoekonomskoga u društveno stanje, sudeći prema rekonstrukcijskom prikazu, doista je konzekventno izvedeno iz temeljnih pretpostavki kritičko-revolucionarnog programa ljudske emancipacije kao realnog humanizma. Sa stajališta realnog humanizma — koji zagovara pozitivnu emancipaciju zbiljskog pojedinca u njegovu zbiljskom životu — nužnost komunističke akcije proletarijata kao totalne revolucije otuđenoga društvenog opstanka teorijski se legitimira kritičkim *prosvjedom* protiv neljudske, nepodnošljive osjetilne egzistencije proletarijata, protiv otuđenja u biti rada kao slobodne predmetne samodjelatnosti, protiv otuđenja čovjeka kao rodnog bića. No kritička optužba totaliteta postojećeg sustava života ne temelji se, za Marxa, samo na apstraktnom humanističkom uvidu da čovjek u zbiljskom životu nije us-

postavljen kao biće koje samosvjesnim, slobodnim činom upravlja vlastitim opstankom. Takav kritički prosvjed nije puka moralistička osuda, srdito i nemoćno zgražanje nad nedostojnom zbiljom, jer se temelji prije svega na spoznaji pozitivne zbiljnosti čovjeka (pojmu čovjeka kao bića primjerenom slobodnom, umnom opstanku) i na odlučnom ukazivanju na materijalne pretpostavke i mogućnosti uspostavljanja takve zbiljnosti. U Marxovu je samorazumijevanju stoga riječ o realnom humanističkom prosvjedu protiv cjeline postojećega, prosvjedu koji je ujedno svijest o praksi koja radikalno ukida postojeće stanje.

Vrednovano sa stajališta Marxove zrele teorije, takvo poimanje revolucionarnog prijelaza nije teorijski utemeljeno u dijalektičko-materijalističkoj analizi postojećega društvenog opstanka, u znanstvenoj analizi njegovih zakonitosti i suprotnosti iz koje slijedi nužnost njegove povijesne samonegacije. Naprotiv, nužnost ukidanja postojećega utemeljena je u razumijevanju budućega: tek kad čovjek spozna što bi kao čovjek trebao i mogao biti, postaje mu cjelina njegova opstanka nepodnošljiva moć, moć koja nužno izaziva prevrat same osnove svega postojećega. Drukčije rečeno, za razliku od materijalističke analize koja revoluciju određuje kao imanentno dijalektičko samoukidanje kapitalističkog načina proizvodnje, u *Rukopisima* se revolucija određuje kao nedijalektički povijesni rez kojim se uspostavlja posve drukčiji, povijesno nov način proizvodnje života — *zbiljski život* kao pozitivna zbiljnost socijalističkog čovjeka. Sa stajališta mladoga Marxa, dijalektičko određenje revolucionarnog prijelaza kao imanentne samonegacije mora biti odbačeno kao prividno ukidanje postojećega, kao njegovo povijesno dovršavanje u lošoj beskonačnosti samoperpetuiranja cijeloga starog smeća (omiljeni elegantni izraz za povijesnu konstelaciju otuđenja u *Njemačkoj ideologiji*). Teško bi bilo zanijekati metodičku relevantnost takvog kritičkog upozorenja!<sup>18</sup>

Marxovo je shvaćanje društva kao totaliteta razotuđenoga čovjekova opstanka, koji se temelji na pravom ljudskom i socijalnom vlasništvu, dakle, metodički konstitutivno za njegovo kritičko poimanje privatnog vlasništva kao otuđenog rada, za njegovu kritiku otuđenoga društvenog opstanka i za njegovo shvaćanje komunizma kao revolucionarne akcije proletarijata.

Imamo li na umu temeljne značajke društva kao sustava života — »uskrsnuće prirode«; emancipacija svih čovjekovih osjetila i svojstava; individualitet kao načelo ustrojstva čovjekova opstanka; ukidanje/prevladavanje industrije, tvorničkog sistema, diobe rada, razmjene, novca kao materijalnih oblikovanja privatnog vlasništva; pravo ljudsko i socijalno vlasništvo kao slobodno i univerzalno prisvajanje i samoozbiljenje čovjeka

18

Razmatrajući Marxovo poimanje prijelaza iz građanskog u postgrađansko povijesno razdoblje, D. Rodin smatra da je Marxova teorija u tom pogledu dvosmislena, jer Marx s jedne strane »upozorava na granice mogućeg dijalektičkog tretmana bitka povijesti, a s druge strane vidi život

kako imanentno dijalektički proizlazi iz starog pri čemu (...) ne dopire van obzora starog svijeta nego ga, naprotiv, domišlja u njegovim krajnjim mogućnostima« (Usp.: D. Rodin, *Dijalektičko i nedijalektičko određenje revolucije*, »Politička misao«, br. 1/1968, str. 21).



u radu — uviđamo da Marxovo poimanje društva nije neobavezna svjetonazorska projekcija budućega niti pak puki proizvod nesuzdržane mladenačke eshatologijske fantazije. Pri tome nije sporno da Marx doista neprimjereno pojma društvo kao *zbiljsko ukidanje* postojećega društvenog opstanka. U tom smislu, njegovo se teorijsko stajalište može označiti kao apstraktno humanističko, jer ne može strogo pojmiti logiku društvenog procesa kapitalističkog načina proizvodnje života i nužne oblike njegova zbiljskog prevladavanja. Očevidna je metodologijska nedostatnost, pa i naivnost, teorijskog stajališta *Rukopisa* kada se uspoređi sa strogom pojmovnom materijalističkom analizom *Kapitala*. Značenje Marxova pojma društva time se, međutim, nipošto ne iscrpljuje. Valja, naime, također uvidjeti da društvo nije pojmljeno samo kao zbiljsko ukidanje postojećega društvenog opstanka nego i kao pozitivna zbiljnost čovjeka, kao totalitet razotuđenog čovjekova opstanka: *društvo je sustav života primjeren pojmu čovjeka* kao slobodnoga, predmetnoga, univerzalnog bića. U tom smislu, Marxovo shvaćanje društva valja vrednovati kao revolucionarnu anticipaciju, štoviše — kao *regulativnu ideju povijesno novog sustava života*. Njegovo shvaćanje društva stoga ostaje, po našem sudu, mjerodavnim kriterijem za vrednovanje njegove zrele teorije, gdje strogo sistemskoj materijalističkoj analizi često izmiče pravi kriterij za prepoznavanje zbiljski novoga, postkapitalističkog sustava života.

Iz razmatranja teorijskih pretpostavki i rezultata Marxova pozitivnoga kritičkog stajališta stoga slijedi da se povijesna budućnost kao općeljudska emancipacija ne može teorijski utemeljiti samo na programu realnog humanizma, ali ni mimo tog programa ili čak protiv njega.