

EDUARD KALE

## POVIJESNA DIMENZIJA PROBLEMA: SAMOUPRAVLJANJE I POLITIČKA ZNANOST

Određbeni princip samoupravljanja kao sustava najpunije demokracije — jest načelo proizvođačeva neposrednog odlučivanja o svim društvenim pitanjima. Shematski predočeno, to je horizontalno, a ne vertikalno profiliranje političkog života, odnosno takvo da ga neposredno artikulira i u njemu sudjeluje »baza«, a ne da je ono piramidalno i s obratnim važenjem. Naime, takvo da su političke institucije i funkcije sredstvo za zaštitu i razvijanje sadržajne demokracije, a ne obratno, da su političke institucije sredstvo za manipuliranje članoviina zajednice kao predmetima.

Klasičnu sliku takvoga društva dao je K. Marx u modelu pariške komune: sredstva za proizvodnju (zemlja i kapital) prestaju biti sredstvo klasne eksploatacije i postaju puka oruda slobodnog i udruženog rada — individualno vlasništvo (koje je utemeljeno u radu) postaje stvarnost; uklanja se država kao parazitska izraslina nad nacijom i kao mašina klasnog despotizma; lokalna je samouprava neposredno demokratski konstituirana, svaka je funkcija izložena javnosti i javnoj odgovornosti, rad u predstavničkim tijelima vezan je uz imperativni mandat, a primanja takvih pojedinaca ne smiju biti veća od prosječnih primanja radnika; javna zvanja prestaju biti privatno vlasništvo kreitura centralne vlade; odgoj i obrazovanje pristupačni su svima, a znanost je oslobođena okova klasnih predrasuda i državne vlasti; nacionalnu proizvodnju reguliraju udružene zadruge po zajedničkom planu; rad se oslobađa i svaki čovjek postaje radnik, a proizvodni rad prestaje biti klasna osobina.\*

Ali, i princip i sustav proizlaze iz jednog dubljeg i temeljitijeg pitanja, pitanja o slobodi i dostojanstva čovjeka pojedinca, koje Marx formulira u Manifestu kao načelno stajalište i određbeni princip — cilj: sloboda svakog pojedinca uvjet je slobode za sve. (U ovom temeljnom pitanju Marx nije nikada padao ispod nivoa teoretskih i praktičnih tekovina evropske tradicije.)

U pitanju je, dakle, čovjek — pojedinac i ostvarenje njegova punog i primjerenog ljudskog življenja — klasično rečeno, sreće. A to nas vraća na povijesni početak teoretskog i praktičnog traženja odgovora na to pitanje.

Podobno je odmah ovdje, na početku, upozoriti na bitnu činjenicu, na odvojeno i autonomno postojanje znanstvenog i ideološkog. Ovo se drugo od-

\* Vidi K. Marx: *Gradanski rat u Francuskoj*.

nosi na interesno-vrijednosno, etičko, ovdje konkretno vezano uz pojmove: čovjek-pojedinac, zajednica, sloboda, demokracija, vlast itd.

Da bismo dobili pravi i puni uvid u naslovnu problematiku korisna je (i potrebna) usporedba makar dva kulturna kruga. Uzmimo ovdje, uz evropski, za primjer i kineski (to prije što je danas komunistički sustav postao interesom realizacije i u jednom i u drugom kulturnom krugu, a i što su i jedan i drugi kontinuirani, vitalni i dugovječni).

Bazičnim, usmjeravajućim osobama tih kultura, Sokratu i Konfuciju, javlja se kao osnovno pitanje čovjek i njegova sreća. (Konfucije je uz to i zakonodavac kineske kulturne tradicije, dok je to pak za evropsku — u njezinu znanstvenom i humanističkom trendu — Aristotel).

Konfucije ovo etičko pitanje proširuje na društveno-političko, na obitelj i državu, te svoju moralno-političku doktrinu učvršćuje okrećući je u prošlost, situirajući kao mitološko — (povijesno kao ideološko, odnosno opravdavanje povijesnim kao autoritativnim, jedno je od osnovnih principa gotovo svih ideologija) — i sve skupa smješta u kozmološki sustav koji je moralno konstituiran. To je jedna vrsta moralno-političko-religiozne doktrine. Postulat za spoznajom stvari moralne je naravi — ideološki, vrijednosno je obojen i određen, jer je kozmos (kao kozmos nasuprot kaosu) moralno određen, i svatko se mora starati da ne poremeti moralnu harmoniju (kozmosa), jer će biti kažnjen. U tom kontekstu moralni je uzor princip djelovanja. Tu nema uopće prostora za postavljanje pitanja o slobodi i demokraciji, a pitanje vlasti sadržano je i riješeno u kozmičkom mitu — carska vlast kozmičke je naravi, kao što su mjesto i život svakoga podložni zakonima Neba.

A sve je to zato što jedan od temeljnih postulata te kulture jest: Razum ne smije težiti za odvojenim opstankom. Zato logika nikad nije bila preokupacija u toj kulturi. Utemeljena znanosti, pa tako ni društvene tu nema. Astronomija (koja je astrologija i moralka) zapravo je temeljna »znanost«. Budući da razum ne dopušta da se osamostali, ne dopušta ni čovjeku da se izdvoji od prirode, niti da onda ovu podčinjava sebi na svoj način. Stoga je tehnika nešto sekundarno (Ono što je, primjerice, evropsku kulturu učinilo ekspanzivnom, i danas je prorokuje kao svjetsku — tehnički izumi: tisak, papir, busola, puščani prah itd. — bilo je u Kini poznato petsto do tisuću godina ranije). A sve »neprirodno«, kao, primjerice, trgovina, osuđuje se.

Sokrat drukčije vidi i postavlja stvari. Demokratskom klimom ondašnje Grčke dobio je uvid u moguću višestrukost vrijednosnih orijentacija, pa dovodeći u pitanje (sumnju) ljudske običaje i zakone, traži put istini i jedino pravo utočište nalazi u mišljenju. Isto polazno pitanje i interes dovodi do povesne različitih stajališta — najviša vrijednost, vrlina, jest u vidu, u spoznaji, u znanju u točnom poznavanju stvari. Bez obzira što je kod Sokrata ono postavljeno unutar vrijednosnog kao njegov temelj (sudbinski presudno za evropsku kulturu možda upravo zato što je tako postavljeno), mišljenje i njegov medijator um zapravo su osamostaljeni od vrijednosnog — otvorena je jedna nova dimenzija, dimenzija znanstvenog. Tako je Sokrat utemeljitelj evropske kulture kao racionalne i znanstvene.

Uz Sokrata pravi zakonodavac i enciklopedist evropske (znanstveno-humanističke) kulture jest Aristotel.

Utemeljene u umu, kao izvoru spoznaje, on formulira kriterije i forme evropskoga mišljenja — logiku; iz stajališta o adekvatnosti mišljenja i bitka, pojmovnog i pojavnog, te da je objektivni svijet izvor naših znanja, pa je presudno u znanju pouzdati se u činjenice — inauguriira analitičku metodu kao znanstvenu. Time je znanost definitivno i jasno utemeljena.

(Zato, dakle, pravi predmet znanosti nije rasprava o vrijednosnom, nego analiza činjenica i rasprava o predmetu i metodološkom znanstvenom instrumentariju — znanost je u biti vrijednosno neutralna.)

Na ideološkom planu i Aristotelovo je osnovno pitanje ljudska sreća, u centru interesa je pojedinac i pitanje kako postići pun mogući ljudski život. Ali i Aristotel vidi da je čovjek po svom bitnom određenju biće zajednice, političko biće (zoon politikon). Pitanje je sreća pojedinca, ali taj pojedinac živi u zajednici — zato u Aristotelu »Politika« proizlazi iz »Etike«. Utemeljen je kulturni antropocentrizam. Ali se otvara vječni problem evropske kulture — odnos pojedinca i zajednice (koji nema tih dimenzija u drugim kulturama). Ovo se pitanje (o odnosu pojedinca i zajednice) može pojaviti kao istinsko problematiziranje stvari tek tamo gdje su zakon i vrijednosno problematizirani i relativizirani, gdje postoji izvan vrijednosne zbilje jedno utočište koje je autonomno i osamostaljeno, tamo gdje je razum osamostaljen.

Tek u ovakvu kontekstu može se pojaviti pitanje ljudske slobode i autonomnosti pojedinca. Aristotel tretira pojedinca autonomno (posjeduje svoju entelekiiju), ali kako se njegov (ljudski) život odvija u zajednici — Aristotel i zajednici daje autonomnost (entelekiiju). No, jer je pitanje o sreći pojedinca — a kako je ovoj po određenju zoon politikon — to se, po Aristotelu, problem može zadovoljavajući riješiti jedino utoliko ukoliko je sama zajednica demokratski organizirana. Prema tome, da se na terenu politike rješava problem pojedinca i njegove sreće. I, naravno, da se u ovakvom kontekstu vlast pojedinca nad drugima u zajednici vrednuje i imenuje kao tiranska, a ne božanska. Sva opća pitanja zajednice su pitanja i stvari svakog građanina, te svakto mora biti ravnopravan i punopravan da o njima raspravlja i odlučuje.

Kako je čovjek biće zajednice (politeje), kako u političkoj zbilji ostvaruje i svoju sreću i svoj život, kako su dakle problemi zajednice isto što i problemi politike (koji su i problemi pojedinca) — upravo je politička znanost (ili političke znanosti) ona znanost kojoj je to sve skupa predmet istraživanja.

Naravno da su za pun ljudski život u demokratskoj zajednici potrebni materijalni, biološko-egzistencijalni preduvjeti — (a tu je Aristotel opravdavanjem ropstva platio dug kulturnim granicama toga doba i tadašnjoj nehumanoj zbilji).

Isključimo li ovo defektno stajalište o ropstvu, ova je ideološka orijentacija Aristotelova temelj evropskog humanizma.

Dakle, sve elemente naslovnog problema imamo već u Aristotela i u grčkoj zbilji: antropocentrizam, da je osnovni cilj svega postizanje sreće pojedinca i njegove slobode; da se to može postići samo u zbilji koja je demokratski artikulirana; da tako ustrojena politička zbilja mora inati podlogu materijalne situiranosti; — a s druge strane imamo utemeljenu znanost sa znanstveno-metodološkim instrumentarijem, pa i konkretno političku znanost kojoj je politička zbilja predmetom.

Politička znanost je tako po rođenju u korijenu same stvari. (Dublje sagledavanje problema i rješenja u Marxa omogućilo mu je upravo njegovo divljenje Aristotelu.)

Ali ovom utemeljenju onoga što se smatra odlikom specifično evropske kulture nije slijedilo i postojanje takove zbilje, a najmanje u povijesnom kontinuitetu. Ako pratimo evropsku povijest, vidimo da je po karakteru posve drukčije kršćanstvo potpuno zastrlo ovu zbilju i horizont gledanja. Tek je renesansno vraćanje antici aktualiziralo ovu problematiku u trendu antropocentrizma, znanosti, bogatstva, iako uske i relativne — ipak neke demokracije i utopijskih humanističkih traženja. Istinska demokratska, humanistička, samoupravna politička zbilja nigdje se nije i realno pojavila. Dapače, egzistirala je realnost tiranska — opravdavana božanski, nasljedno ili karizmatički, zoološka politička zbilja (kako Marx slikovito ističe, po nasljednom pravu vladara ovaj može biti i konj). Tamo gdje su članovi zajednice podređeni vlasti (volji i hiru) »božanskog« pojedince ili grupe, a da ovi zato nisu čak ni moralno odgovorni ni u moralnoj dilemi glede religioznih (kao u Kini primjerice) ili nekih drugih ideoloških postulata — tamo je na djelu najtiranskija od svih zbilja, a to se upravo događa u evropskoj povijesti. Postojale su vlasti »božanskih« vladara — koji su nepogrešivi, čija su djela i riječi svete, koji su zakonodavci svijeta i života. Vladala je dakle nehumana zbilja, glede vlasti tiranske (apsolutne) pojedince ili grupe, glede socijalnih nejednakosti i političkog bespravlja.

Na tragu pak humanističke orijentacije treba spomenuti jednu veliku ličnost evropske povijesti — to je J. J. Rousseau, utemeljitelj evropskog demokratskog ustava, najveće realne humanističke tekovine u evropskoj političkoj povijesti. Rousseauov postulat jest da se politička zbilja mora konstituirati na suverenosti (a time i zaštititi) pojedinca. (Utemeljenje ugovora u volji odraz je bitnog imanentnog polazišta gdje je racio uporišna točka čovjeka.) Marxovo djelo zapravo je prešutni principijelni dijalog s Rousseauom i kritika na Aristotelovim temeljima.\*

Marx slijedi ovu humanističku ideološku liniju od Aristotela, preko utopista i Rousseaua, i sam je postulira kao odredbeni princip — cilj. Uz to, Aristotela kritizira zbog (društveno) — kulturne ograničenosti, utopiste jer se ne okreću realnoj zbilji i njezinoj analizi, a Rousseaua jer ne vidi da je biološka egzistencija presudna (da bi se politički egzistiralo mora se najprije biološki egzistirati), a ova je vezana uz materijalne odnose u društvu koji presudno određuju političku zbilju, te veliko humano načelo može završiti i u formalnosti.

Marx u punoj dubini aktualizira Aristotela, bez njegovih kulturnih granica, cijeli život aristotelovski analizira zbilju da bi otkrio kako je moguće ostvariti humanističku zajednicu.

Marx je istinsku, sadržajnu demokraciju vidio u lokalnoj samoupravi proizvođača, njezino materijalno situiranje u razvijenosti proizvodnih snaga (za razliku od aristotelovskog ropstva i ropškog rada), a polis u komuni.

\* Vidi za ilustraciju Marxovu skicu *Gradansko društvo i komunističke revolucije* iz 1845.

Samoupravljanje se u urbanim (civilizacijskim) zajednicama nigdje nije ostvarilo u punom smislu riječi i trajno. U zadnje doba ono je jedino u Jugoslaviji Ustavom inaugurirano kao politički sustav.

Ako ostavimo po strani crnu i ljudoždersku sliku suvremenog svijeta: s planinama oružja svih vrsta, strukturama koncentriranih društvenih moći, svakovrsnim terorom, glađu i bolešću, neandertalskim instinktima u ljudima, zbog akulturacije totalnoj konfuziji u ljudskim glavama itd. — i pretpostavimo da na svijetu žive dobroćudna, razumna i mentalno zdrava ljudska bića koja su visoko razvila proizvodne snage, ostaje pitanje: kako ostvariti humano, samoupravno društvo? Uzmimo za ilustraciju težine problema dva značajna čimbenika.

1. Aristotel je govorio o polisu čija bi idealna veličina bila oko pet tisuća ljudi — koji se poznaju i u međusobnom su kontaktu, a i Marx je dao ilustraciju na komuni. Danas se, međutim, samoupravljanje mora konstituirati na mnogo većim prostorima i u posve drugom ljudskom mediju — tehničko-umjetnom.

2. Aristotel je tretirao polis kao autarhičnu gospodarsku cjelinu, a Marxova je slika komune iz druge polovine prošlog stoljeća, danas živimo u svijetu koji je čitav jedna gospodarska cjelina, gdje je i privreda postavljena na druge temelje — kako postići ekonomsku sigurnost i istodobno suvremeno odlučivanje svih o svim društvenim pitanjima?

Ta, kao i bezbroj drugih pitanja, ostaju političkoj znanosti da ih analizira kroz analizu realne zbilje. Realnog pak ostvarivanja samoupravljanja, te humanističke evropske ideologije, ne može biti bez znanstvene analize realne zbilje, bez političke znanosti.

#### HISTORICAL DIMENSION OF PROBLEM: SELF-GOVERNMENT AND POLITICAL SCIENCE

(Summary)

The author points out that the determining principle of selfgovernment, as a system of more full democracy, is producer's immediate determining on all social questions, the realization of a political community that is horizontally and vertically profiled. He interprets Marx's model of Paris Commune, as a classic picture of such society. He thinks that both the principle and the system arise from the fundamental question on liberty and dignity of a single man, which question Marx formulates in the »Communist Manifesto« as a fundamental standpoint and determining principle-aim: freedom of every individual as a condition for freedom for every — body. And this is in fact, a classical problem of happiness, which is a fundamental problem of any culture.

Because of the fair comprehension of the problem, the author interprets and compares two cultural circles: European and Chinese. Chinese cultural circle is based on the idea that individual and social reality are part of a cosmic reality which is morally founded, and moral paragon is a principle of acting. He thinks that the essential postulate of this culture is: reason must not aim at an indepen-

dent existence. This hinders rationalization, separation of man from the nature, materialization of the latter one, man getting independent, and the question of the freedom of the individual, logic does not become a preoccupation, there is no social science, technique is something secondary, and everything «not natural» is condemned. Power and position of everybody are cosmically determined.

Socrates, the founder of European culture, puts things differently. In valuing relativism he seeks a safe refuge in reason, and inspection (knowledge) is virtue to him. However, by this he separates reason from valuing and opens a new dimension — of rational and scientific, which is a distinctive feature of European culture. He considers Aristotle to be encyclopedist and legislator of this culture. Aristotle formulates criteria and forms of European thinking — logic, he inaugurates analytic method, and by this science. From then on, we can easily distinguish between scientific and valuing. Giving entelechy to the individual, and determining the individual as zoon-politicon, (at the same time entelechy is also given to community) he opens the eternal problem of European culture: relation of an individual and community. He points out that only democratic community is appropriate to man, and a moment of necessariness of material situationism of community. The author thus, thinks that all the nominal problems are already posed by Aristotle, who opens a theoretic dimension of European humanism. In reality, however, we do not find a democratic reality and it is only Renaissance that actualizes this problem, veiled by Christianity. The author also emphasizes J. J. Rousseau as a great figure of European humanistic tradition, and as a founder of European democratic constitution, because of his insisting on the individual as a sovereign of political reality. The author thinks that Marx's work is in fact silent dialogue with Rousseau, and critic of Rousseau from Aristotele's point of view. Besides, Marx criticized Aristotle for justifying slavery, the Utopians for not analysing reality scientifically, and Rousseau for not seeing the decisiveness of material existence.

The author points out that selfgovernment has not been achieved anywhere, and only in Yugoslavia it has been constitutionally established. He points at the difficulties of its achievement, and at the fact, that its realization can only be helped by scientific analysis of true reality, and this means a decisive task of political science.

Translated by Majda Tafra



## ASPEKTI

DAVOR RODIN

### MARXOVO ODREĐENJE DIJALEKTIČKE PREOBRAZBE SREDSTAVA ZA PROIZVODNJU U MAŠINERIJU

Fenomen tehnike nipošto nije očišćen od svojih tradicionalnih značenja. Prosječno iskustvo pod tehnikom podrazumijeva naprosto strojeve. Dakako u procesu čišćenja prosječnog iskustva strojne tehnike od svih tradicionalnih i empirijskih značenja ne pokazuje se samo nedostatnost iskustvenog pojma strojne tehnike, nego i njezina začuđujuća transtehnička bit.

Ono naime što se neposrednom iskustvu nadaje kao sistem mehanički, elektronski, pa čak i kibernetički povezanih dijelova, pri pobjližoj se analizi vrlo brzo razotkriva i u svojim drugim posve nemehaničkim, neelektronskim i nekibernetičkim značenjima.

Prodor u transmašinske slojeve smisla i značenja tehnike već je davno pokušao i neprekidno se nanovo pokušava.

Za suvremena nastojanja da se dopre što dublje do punine značenja fenomena tehnike karakterističan je metodološki oprez pri izboru materijala koji bi trebao poslužiti kao najprikladnija nit vodilja do područja transtehničkog značenja tehnike. U ovom oprezu pri izboru adekvatnog materijala analize pokazuje se još uvijek trag tradicionalističkog uvjerenja da je strojna tehnika ipak samo jedno posebno područje ljudske djelatnosti, a ne i oblik cjelovitog povijesnog opstanka u našem razdoblju.

Čini nam se da je najadekvatnije otklanjanje ovog još uvijek tradicijom opterećenog opreza, kao i utvrđivanje povijesnotvornog značenja tehnike, moguće najdjelotvornije izvršiti tematiziranjem marxova određenja strojne tehnike, odnosno *mašinerije* — kako to Marx izričito kaže.

Središnja u marksizmu rijetko tematizirana dijalektička sprema pojma *sredstva za proizvodnju* i pojma *mašinerije* predstavlja okosnicu za razumijevanje kako Marxova tako i suvremenog pojma strojne tehnike.

Pa ipak, prosječno marksističko mnijenje ne pravi jasnu razliku između sredstva za proizvodnju i mašinerije. Za to je prosječno, dakako nipošto samo marksističko mnijenje, mašinerija u najbolju ruku vrlo razvijeni oblik sredstava za proizvodnju, ali ni u kojem slučaju nešto posve drugo od sredstava za proizvodnju — nikako njegova dijalektička suprotnost.

Do koje je mjere takvo mnijenje iznevjerilo Marxovo određenje odnosa sredstava za proizvodnju i mašinerije, postat će evidentno kada se na tekstovima pokaže kako je Marx u ovoj opreci sredstva za proizvodnju i mašinerije

najadekvatnije izrazio bit građanske revolucije u proizvodnji života i istodobno naznačio pravce postgrađanskog načina zbrinjavanja života.

Dijalektička opreka sredstava za proizvodnju i mašinerije postaje vidljiva ako je osvijetlimo, prividno paradoksalno, s posve netehničkog stajališta, naime sa stajališta *društvenih odnosa* u koje je uklopljena tehnika.

S tog se stajališta prividno pokazuje da opreka između sredstva za proizvodnju i mašinerije počiva na opreci različito oblikovanih i strukturnih društvenih odnosa u čijim okvirima i tehnika mijenja ne samo svoju funkciju, nego i svoju bit.

Na kraju će se međutim pokazati da društveni odnosi nipošto kauzalno ne predodređuju dijalektičku preobrazbu sredstva za proizvodnju u mašineriju, niti da mašinerija kauzalno ili vremenski predhodi određenom tipu društvenih odnosa, nego da naprotiv, po Marxu, oboje pada u jedno, da je naime mašinerija sama po sebi oblik društvenog odnosa.

Da bi se osvijetlilo određenje mašinerije kao društvenog odnosa, neophodno je u analizi poći od jednostavnog određenja *mašine* kao općepoznatog sredstva za proizvodnju.

Što je mašina?

Bit mašine počiva na *diobi rada*. Kada je organsko jedinstvo radnog procesa dovoljno rasčlanjeno na svoje posebne momente, radne operacije, kada se te radne operacije pojednostavne do razine kretanja unutar apstraktnih oblika prostora i vremena, tada je na temelju ove posvemašnje destrukcije organskog jedinstva radnog procesa moguća njegova ponovna, sada mehanička rekonstrukcija. Mehanička rekonstrukcija raspalog organskog jedinstva određenog radnog procesa jest *mašina*.

Ovu dedukciju mašine iz biti analize (rasčlanjivanja) radnog procesa izvodi i Hegel u svojim *Jenskim predavanjima* (Jenenser Realphilosophie). Ovakvo dobiveni pojam mašine Hegel vrednuje kao ozbiljno *lukavstvo uma*.

Ukoliko mašina zamjenjuje rad čovjeka, utoliko mu dopušta da on sam istupi iz radnog procesa, da naime između sebe i objekta koji je obrađivao postavi svoj vlastiti, no sada zbiljski postvareni rad — *mašinu*.

U ovom određenju sredstava rada mašina se samo kvantitativno razlikuje od primitivnih, pa i najarhaičnijih sredstava. Ona samo na višem stupnju posredovanja pomaže čovjeku u njegovu obrađivanju predmeta rada.

Ovu funkciju pomagala radu zadržava sredstvo za proizvodnju (mašina) čak i onda ako nastaje na temelju, do neslučenih razmjera provedene diobe rada, koja prodire sve do temeljnih intelektualnih funkcija čovjeka te se u obliku kompjutera ili kibernetskog uređaja javlja kao zbiljski postvareni život ili kao zbiljska imitacija života — ne samo rada.

S funkcionalnog stajališta ne postoji bitna razlika između primitivnog oruđa i supermodernog računskog stroja. To znači da dioba rada i na njoj zasnovani oblici postvarenja rada, dakle različiti modeli sredstava za proizvodnju još nipošto sami o sebi ne poprimaju obilježja mašinerije.

Kao što naime bit mašine nije ništa mašinsko, nego naprotiv živi rad u svojim mnogobrojnim postvarenim oblicima, tako i bit mašinerije nije tek savršeniji oblik sredstava za proizvodnju, samo sistem međusobno u pogonu povezanih jednostavnijih strojeva, nego opet nešto posve drugo od kako god složene i visoko posredovane mašine ili uređaja kao sredstva za proizvodnju.



Nije nikakva tajna koje to pretpostavke moraju biti ispunjene da bi jednostavno ili kako god komplicirano sredstvo za proizvodnju poprimilo obilježja mašinerije!

Da bi mašina kao sredstvo za proizvodnju, kao pomagalo pri proizvodnji, poprimilo svojstva mašinerije, potrebno je da rad bude *rastavljen* (Trennung) ne samo, kako se to s opasnim pojednostavljenjem obično kaže, od sredstava za proizvodnju, nego mnogo radikalnije od svih preduvjeta svoje egzistencije.

Ta *rastavljenost* rada od preduvjeta njegove egzistencije doživljuje po Marxu svoju povijesnu kulminaciju u *kapitalu*. Kapital je oblik zajednice i način proizvodnje života koji predstavlja dovršeni raspad *organskog jedinstva* svih čimbenika povijesnotvornog proizvodnog procesa.

Na što se raspada organsko jedinstvo povijesnotvornog proizvodnog procesa?

Organsko jedinstvo proizvodnog procesa raspada se na svoje elementarne dijelove, naime na »slobodnu« zemlju, »slobodnu« radnu sposobnost i »slobodna« sredstva za proizvodnju.

Kapital nije ništa drugo nego oblik proizvodnje života (dakako i zajednice) koji ponovno po određenom, u Marxa detaljno opisanom, ključu na neorganski, naime posredovani način spaja ove nužne elemente proizvodnog procesa u zbiljsku život podarujuću proizvodnju.

Najadekvatnija forma u kojoj kapital povezuje »slobodnu« zemlju, »slobodnu« radnu sposobnost i »slobodna« sredstva za proizvodnju u proizvodni proces jest — *mašinerija*.

U tom smislu Marx izričito naglašava: »*Mašinerija* se javlja kao najadekvatniji oblik *konstantnog kapitala*, a konstantni kapital, ukoliko se kapital promatra u svom odnosu prema samom sebi, predstavlja *najadekvatniji oblik kapitala kao takvog*.«<sup>1</sup>

Na temelju ove dedukcije lako je uvidjeti bitnu razliku između Hegelova i Marxova određenja *stroja* kao sredstva za proizvodnju i *stroja* kao *mašinerije* ili *tehnike*.

*Stroj* kao sredstvo za proizvodnju predstavlja postvarenje *radnog procesa* pojedinog radnika ili skupine radnika. Stroj nastaje analizom pokreta živoga rada te predstavlja mehaničku ili kakvu god drugu rekonstrukciju tih pokreta i djelatnosti.

*Mašinerija* naprotiv proizlazi iz analize, točnije *raspada proizvodnog procesa*<sup>2</sup> (ne radnog), te predstavlja *mehaničku* ili kakvu drugu tehničku rekonstrukciju proizvodnog procesa.

Time je razlika između *stroja* i *mašinerije* dovoljno jasno naglašena. Pokazao je naime posve različito podrijetlo *stroja* i *mašinerije*.

Marx se međutim ne zaustavlja na opisivanju puke razlike između *stroja* kao sredstva za proizvodnju i *mašinerije* kao *proizvodnje same*, on naprotiv ovu razliku u zaoštrenoj analizi pokazuje kao izravnu suprotnost: »*Mašinerija* se ni u kojem pogledu ne javlja kao sredstvo rada pojedinog radnika. Nje-

<sup>1</sup> K. Marx: *Grundrisse* ... Dietz Verlag, Berlin, 1953, str. 586.

<sup>2</sup> Marx vrlo jasno razlikuje radni proces od proizvodnog procesa. Usporedi *Grundrisse* ... str. 585.

zina differentia specifica nipošto nije kao kod sredstva za proizvodnju da posreduje djelatnost radnika na nekom objektu.<sup>3</sup>

Naprotiv, kako Marx nešto dalje zaključuje, mašinerija je izravno suprotna određenju sredstva za proizvodnju. Mašinerija naime nije sredstvo rada, nego je rad naprotiv sredstvo mašinerije<sup>4</sup>. Mašinerija se služi radom, prirodom i sve što jest kao sredstvom svojih svrha, a posljednja je svrha i prava bit mašinerije kao najprimjerenijeg oblika kapitala nezasićna požuda (appetitus) za svim što jest — za *profitom*.

Dakako Marxova se analiza ne zaustavlja ni na ovim uvidima.

Nakon što je naime pokazao različita podrijetla stroja kao sredstva za proizvodnju i mašinerije koja svekoliku djelatnost čovjeka i prirode podvrgava u svoje sredstvo, Marx dovršava opis ovog kružnog teleološkog kretanja uvidom u bitnu vezu stroja kao sredstva za proizvodnju i mašinerije kao proizvodnje same. Ova se veza očituje u spekulativno dijalektičkom prijelazu sredstva za proizvodnju u mašineriju.

Stroj, čije je podrijetlo utemeljeno u diobi rada, preobražava se u mašineriju pod pretpostavkom raspadnutog organskog jedinstva proizvodnog procesa ili, što je posve isto, pod pretpostavkom građanskog oblika privatnog vlasništva and činbenicima proizvodnog procesa (rad, zemlja, sredstva za proizvodnju).

Tek kad je gola nenastanjena zemlja i nepokretno sredstvo za proizvodnju privatno vlasništvo, moguće je da se radna sposobnost kao treći oblik privatnog vlasništva i treći neophodni moment proizvodnog procesa pojavi u formi sredstva-zemlje ili u formi sredstva-stroja kao fetišiziranih oblika zbiljskih društvenih poriva za opstankom. Sredstvo za proizvodnju ili stroj postaje dakle mašinerija onda kada prestaje biti ono što izvorno jest: pomagalo radu pri njegovoj djelatnosti na nekom objektu, i postaje *preduvjet* određenog tipa povijesne egzistencije.

Da bi pak rad dospio u ovu posvemašnju ovisnost o zemlji i sredstvima za proizvodnju, a zemlja i sredstva za proizvodnju u jednako totalnu ovisnost o radu, potrebno je da se čimbenici proizvodnog procesa pojave u ovoj neprirodnoj *rastavljenosti*, tj, kao oblici građanskog privatnog vlasništva.

Mašinerija kao najprimjereniji oblik kapitala je otuda naknadna, društveno posredovana, cjelina proizvodnog procesa kao izvora određenog tipa povijesnog života. U toj naknadno uspostavljenoj mehaničkoj cjelini proizvodnog procesa izvršena je i dijalektička, naime društveno posredovana, preobrazba stroja kao sredstva za proizvodnju u mašineriju, a time i dijalektička preobrazba rada u *sredstvo sredstva*, u sredstvo stroja kao *mašinerije* (kapitala): »Proizvodni proces prestaje biti radni proces u smislu da njime upravlja rad kao jedinstvo koje ga nadilazi. Rad se naprotiv javlja samo kao svjesni organ na mnogim točkama mehaničkog sistema u pojedinim živim radnicima, koji su razbacani, supsumirani pod ukupni proces mašinerije, te su tako samo članovi sistema čije jedinstvo ne opstoji u živim radnicima, nego u živoj (aktivnoj) mašineriji koja se naspram značajnog posla svakog pojedinog radnika javlja kao moćni organizam. U mašineriji se postvareni rad suprotstavlja

<sup>3</sup> Ibid., str. 584.

<sup>4</sup> Ibid., str. 585.

živom radu u radnom procesu kao vladajuća moć, a to je upravo po svojoj formi kapital kao prisvajanje živog rada. Uzimanje radnog procesa kao pukog momenta u procesu stvaranja vrijednosti kapitala postavljeno je i sa svoje materijalne strane pomoću preobrazbe sredstva za proizvodnju (Arbeitsmittel) u mašineriju a živog rada u puki živi dodatak te mašinerije, kao sredstva njezine akcije... Ozbiljenje ove tendencije jest preobrazba sredstva za proizvodnju u mašineriju.«<sup>5</sup>

Sada s postavljaja pitanje, zašto se u ovoj preobrazbi sredstva za proizvodnju u mašineriju očituje prava bit kapitala. I nadalje, zašto se u ovoj preobrazbi sredstva za proizvodnju u mašineriju i sam rad preobražava u sredstvo mašinerije?

Odgovor na ova pitanja može se dati samo na temelju uvida u bit kapitalističke preobrazbe sredstva za proizvodnju u mašineriju: »Opredmećeni rad ne javlja se naime u mašineriji neposredno u obliku proizvoda rada ili proizvoda rada koji se primjenjuje kao sredstvo zaproizvodnju, nego kao *proizvodna snaga sama*.«<sup>6</sup>

To znači da mašinerija nije ni jednostavni proizvod rada, ni stroj kao proizvedeno sredstvo za proizvodnju, nego *proizvodna snaga sama*.

Kako međutim razumjeti ovo Marxovo određenje proizvodne snage? Koja to snaga leži u biti mašinerije da je Marx nasuprot radu može nazvati proizvodnom snagom?

Najopćenitiji odgovor na ovo pitanje glasi: u temelju mašinerije leži snaga koja podaruje određeni tip povijesnog života svim ljudima određenog povijesnog razdoblja<sup>7</sup>.

Samo zato što mašinerija posreduje i omogućuje određeni tip povijesne egzistencije čovjeka, samo zato je ona središte svih ljudskih svrha koje su sa svoje strane samo sredstva te najviše svrhe koja podaruje život svim ljudima na zemlji jer je, ono životno samo. To pak da je mašinerija najprimjereniji oblik kapitala, proizlazi sada samo od sebe iz njezina određenja kao proizvodne snage života.

Budući da je mašinerija izvor određenog tipa života, živi joj rad mora nužno prići kao svom zbiljskom anorganskom tijelu, na koje je upućen kao na sam život. Mašinsko ispušavanje snage živog rada od strane mašinerije (kapitala) zbiva se stoga posve objektivistički bezlično u skladu sa slobodnom odlukom radnika samog koji želi živjeti.

Istu život podarujuću funkciju anorganskog tijela ima mašinerija i za svoje vlasnike, te tako Marx može zaključiti da otuđenje važi univerzalno za sve ljude građanskog svijeta, premda se jedni u istom otuđenju osjećaju ugodno, a drugi neugodno. Bit otuđenja leži naime u samom privatnom vlasništvu, naime u razdvojenosti čovjeka od izvora njegove egzistencije.

Na temelju ovakve konstelacije odnosa spram izvora egzistencije, koji je u građanskom društvu uvijek već odvojen od egzistencije same, Marx je opisao sve peripetije kapitalističkog društva, univerzalne i egzistencijalno do kraja zaoštrene borbe (konkurencije) oko izvora života.

<sup>5</sup> Ibid., str. 585.

<sup>6</sup> Ibid., str. 586.

<sup>7</sup> Važno je naglasiti *određeni oblik* povijesnog života, jer kapitalizam je jedno razdoblje, jedna prolazna forma povijesnog života.

Pa ipak, Marxovo određenje dijalektičkog prijelaza sredstva za proizvodnju u mašineriju ne obuhvaća sve oblike postvarenja rada i proizvodnje, da pače bitno je obilježje Marxove analize ovog prijelaza da se on strogo drži dijalektičke strukture izvođenja pojmova, da dakle ni značenje pojma rada ne proširuje preko granica njegova spekulativno-dijalektičkog važenja, iako s druge strane, naime izvan stroge pojmovne dedukcije vrlo dobro vidi transdijalektičko, i u tom smislu transekonomsko, značenje ne samo rada, nego i prirode i sredstva za proizvodnju, te baš na tom transekonomskom i transdijalektičkom značenju proizvodnih čimbenika, a prvenstveno rada kao biti čovjeka i prirode kao njegova anorganskog tijela, gradi svoju kritiku građanskog načina proizvodnje života.

Na temelju izloženog prikaza Marxova određenja dijalektičke preobrazbe sredstva za proizvodnju u mašineriju pregledno se pokazalo da se ova dijalektička preobrazba odigrala unutar teleološkog kategorijskog medija, naime unutar odnosa kategorija sredstva i svrhe.

Sredstvo za proizvodnju najprije ne samo povijesno, nego i logički služi čovjeku, da bi na kraju čovjek služio sredstvu postavši njegov manje vrijedni dodatak: »Radnik se javlja kao suvišan ukoliko njegova akcija nije uvjetovana potrebama kapitala.«<sup>8</sup>

Dakako ova pervertirana struktura odnosa sredstva i svrhe, u kojoj je čovjek postao sredstvo sredstva (mašinerije) (u tome i leži fetiški karakter robne proizvodnje), moguća je po Marxu samo u okviru kapitalističkih odnosa privatnog vlasništva, i njegove konstrukcije proizvodnog procesa.

Time je posve razumljivo da je ukidanje privatnog vlasništva, naime ukidanje privatizacije proizvodnih čimbenika, ono stajalište s kojega Marx djelotvorno kritizira građanski način proizvodnje života, da bi pod uvjetom ukinutog privatnog vlasništva mogao mašineriji pripisati posve drugo određenje. »Mašinerija ne gubi svoju upotrebnu vrijednost kad prestane biti kapital. Otuda što je mašinerija najprimjereniji oblik upotrebne vrijednosti konstantnog kapitala nipošto ne slijedi da je supsumiranje pod društveni odnos kapitala najadekvatniji i posljednji društveno-proizvodni odnos za primjenu mašinerije.«<sup>9</sup>

Ovaj stav, koji Marx varira sve do treće knjige *Kapitala*, gdje od tehničkog razvitka očekuje omogućavanje nadolaska carstva slobode, u velikoj je mjeri nerasčišćen baš s obzirom na prikazano određenje mašinerije. Stoga u nastavku analize treba barem u natuknicama naznačiti neke suvremene konzekvencije Marxova određenja mašinerije.

Ponajprije Marx je pokazao da je mašinerija kao najadekvatniji oblik kapitala u sebi integrirala u proizvodni pogon sva tri nužna proizvodna čimbenika, dakle zemlju, rad i sredstva za proizvodnju.

Kapitalist koji organizira tu proizvodnju s jedne je strane privatni vlasnik samo sredstava za proizvodnju, ali s druge strane, naime za vrijeme funkcioniranja proizvodnog procesa, on je istodobno i vlasnik kapitala, odnosno mašinerije, jer kapital i mašinerija, kao što je pokazano, nisu ništa drugo nego proizvodnja sama.

<sup>8</sup> Ibid., str. 586.

<sup>9</sup> Ibid., str. 587.

Mašinerija funkcionira samo u radno vrijeme, izvan radnog vremena ona poprima funkciju sredstva za proizvodnju koje je, kako kaže Marx, izvan radnog procesa izloženo prirodnom procesu hrđanja.

Čitava opisana dijalektika prijelaza sredstva za proizvodnju u mašineriju zbiva se u ritmu izmjene slobodnog i radnog vremena kao medija unutar kojeg se zbiva spajanje i razdvajanje čimbenika proizvodnog procesa i njihovih socijalnih reprezentanata, naime građanskih klasa.

Marx je do kraja precizno opisao strukturu funkcioniranja kapitala, odnosno mašinerije, te na kraju zaključio da je pervertirani kapital odnos moguće prevladati jedino ukidanjem privatnog vlasništva.

Što u strogom smislu riječi znači ukidanje privatnog vlasništva?

Ukidanje privatnog vlasništva u strogom Marxovu smislu znači ukidanje rastavljenosti (Trennung) čovjeka i preduvjeta njegove egzistencije.

Ukidanje privatnog vlasništva nad sredstvima za proizvodnju i nad zemljom nužno povlači za sobom ukidanje privatnog vlasništva nad radnom sposobnošću — to izgleda kao da je logička konzekvencija ovog stava.

Ostaje međutim otvoreno pitanje ne egzistira li mašinerija (kapital) i nakon ukidanja privatnog vlasništva nad čimbenicima proizvodnog procesa, no sada pod upravom ove ili one *elite vlasti* koja doduše više ne fungira kao privatni vlasnik kapitala (mašinerije), premda faktično njime upravlja.<sup>10</sup>

Ostavimo po strani ovaj pravac razmišljanja koji bi nas vodio u analizu suvremenog razvoja kapitalizma te se u kontekstu Marxovih analiza upitajmo kakav je to oblik proizvodnje života i zajednice zamisliv na temelju radikalno provedenog ukidanja privatnog vlasništva nad sva tri temeljna proizvodna čimbenika (zemlja, rad, sredstva za proizvodnju).

Može li se u tom stanju još uopće govoriti o upotrebnoj vrijednosti mašinerije u okviru nekog drugog društveno-proizvodnog odnosa, kako to govori Marx u naprijed citiranom stavu (usporedi bilješku 9). Može li se naime nakon ukidanja privatnog vlasništva još uopće govoriti o upotrebnim vrijednostima ili o bilo kojoj drugoj kategoriji političke ekonomije.

Očito, Marx nije do kraja osvijestio sve implikacije svojih nastojanja na kritici političke ekonomije. Jer da su mu te implikacije bile prezentirane, zar bi na kraju treće knjige *Kapitala* mogao govoriti o carstvu nužnosti i o carstvu slobode, o radnom i slobodnom vremenu, kad su radno i slobodno vrijeme par excellence kategorije buržoaske političke ekonomije.

Marx nije ni mogao promisliti sve još izbjivajuće konzekvencije svog radikalnog zahtjeva za ukidanjem građanskog privatnog vlasništva. Ukidanje privatnog vlasništva kao uspostava *neposrednog jedinstva* između čovjeka i preduvjeta njegove egzistencije usporedivo je naime po svojoj radikalnosti samo s građanskom revolucijom koja uspostavlja konačnu povijesnu razdvojenost<sup>11</sup> čovjeka od preduvjeta njegove egzistencije.

Postavlja se pitanje da li suvremena tehnika predstavlja korak na putu povratka čovjeka u jedinstvo s preduvjetima svoje egzistencije ili naprotiv

<sup>10</sup> Ovdje je suvišno govoriti o državnom kapitalizmu, jer on se bitno ne razlikuje od klasičnog kapitalizma, u prvom redu stoga što zadržava privatno vlasništvo nad radom sposobnošću, dakle nad najrasprostranjenijim oblikom privatnog vlasništva.

<sup>11</sup> Usporedi primjerice *Grundrisse* ... str. 389.



donosi sa sobom nove oblike privatizacije izvora života — nove oblike postvarenja?

Da bi se odgovorilo na ovo pitanje, potrebno je još jedanput razmisliti o nekim implikacijama dijalektičke strukture kapitala, odnosno mašinerije.

Marx mašineriju promatra u funkciji kapitala, dakle na pretpostavci građanskog privatnog vlasništva. Po Marxu je nadalje prevladavanje građanskog načina proizvodnje života moguće jedino posredstvom promjena unutar primarnog proizvodnog procesa. Ukoliko je dakle mašinerija kao tehničko jedinstvo proizvodnih čimbenika (rad, zemlja, sredstva) ona temeljna struktura o čijim transformacijama ovisi i sama mogućnost prijelaza u ono stanje čovjekova povijesnog života od kojeg je Marx očekivao uspostavu jedinstva između čovjeka i preduvjeta njegove egzistencije, onda je analiza mašinerije i s tog stajališta prvorazredni zadatak mišljenja.

Toj je analizi odlučne poticaje dao već Marx opisujući imanentnu tendenciju mašinerije da se neprestano širi u težnji da obuhvati sva područja proizvodnje koja još eventualno funkcioniraju izvan njezina okrilja.

Ovaj nezasitni nagon za širenjem proizlazi iz deficitarnosti biti same mašinerije. Ukoliko naime mašinerija kao sredstvo za proizvodnju poprima funkciju kapitala samo u toku proizvodnje (samo u radno vrijeme), utoliko, kako kaže Marx, neprekinuti kontinuitet proizvodnog procesa postaje izvanjska prisila proizvodnje koja počiva na kapitalu<sup>12</sup>.

Samo neprekidno funkcioniranje proizvodnje podaruje konstantnom kapitalu (mašineriji) njegovu upotrebnu vrijednost istiskivanja vrijednosti iz živog rada, jednako kao što i živi rad jedino u neprekidnoj proizvodnji osigurava sebi svoje trajne preduvjete egzistencije.

Proizvodnja tako postaje onaj apsolut u kojem svaki privatni, i u tom smislu bitno deficitarni, opstanak vidi svoj istinski temelj kojem se želi približiti u čijoj najvećoj mogućoj blizini želi prebivati. Najviša svrha proizvodnje prestaju time biti ovakvi ili onakvi proizvodi za zadovoljavanje ovih ili onih potreba, nego je naprotiv posljednja i najviša svrha proizvodnje *proizvodnja sama* kao onaj »proizvod« koji jedini zadovoljava potrebu za samim životom kao izvorom svih potreba.

Dakako, ako je jedini smisao i svrha proizvodnje proizvodnja sama, onda i potrošnja prestaje imati svako privatno obilježje te i ona postaje samo nužni moment proizvodnog procesa.

Ako je nadalje potrošnja reducirana na puki moment proizvodnje, onda u procesu ovog izjednačivanja proizvodnog i potrošnog procesa (produktivna konzumacija postaje univerzalna) nestaje potreba za svim onim mehanizmima posredovanja između proizvodnje i potrošnje koje poznaje klasični kapitalizam. Tržno posredovanje i svi instrumenti tržnog povezivanja proizvodnje i potrošnje postupno odumiru kao odviše statički i nefunkcionalni posrednici unutar organskog jedinstva proizvodnog procesa. Dakako, budući da je pravi i jedini proizvod tehničke proizvodnje proizvodnja sama, to samim tim zakazuju i kategorijalna razlikovanja prometne i upotrebne vrijednosti, naime obje se vrijednosti izjednačuju i time ukidaju kao različite.

<sup>12</sup> Ibid., str. 591.



Prometna i upotrebna vrijednost razlikuju se naime kao posebni oblici vrijednosti samo ako postoji razlika između proizvodnje i proizvoda, ukoliko je naime smisao proizvodnje stanovit proizvod koji zadovoljava stanovitu potrebu. Ako je međutim jedini smisao proizvodnje *proizvodnja* sama kao apsolutna samosvrha, onda je razlikovanje prometne i upotrebne vrijednosti podjednako suvišno kao i nemoguće.

Time se, iako samo u naznakama, naziru konture destrukcije i svih ostalih kategorija klasičnog kapitala kako ih je odredila politička ekonomija, ponajprije pak privatno vlasništvo u smislu privatnog prava na raspolaganje zemljom, radom i sredstvima za proizvodnju.

Uistinu sam Marx povlači ove konzekvencije totalne tehnikacije kapitala, naime njegove imanentne destrukcije: »Razvitak sistema građanske ekonomije pokazuje nam da je njegova samonegacija posljednji rezultat tog razvitka. Sada imamo posla s neposrednim proizvodnim procesom. Promatramo li građansko društvo u cjelini, tada se kao posljednji rezultat društveno-proizvodnog procesa javlja društvo samo, tj. čovjek sam u svojim društvenim odnosima. Sve što ima čvrsti oblik, kao na primjer proizvod, javlja se samo kao nestajući moment tog kretanja...«<sup>13</sup>

Samonegacija kapitala pokazuje se sada kao njegova posljednja konzekvencija. Ta se samonegacija zbiva kao proces mašinizacije kapitala, mašinerija naime u permanentnom radnom procesu ukida ne samo diferenciju radnog i slobodnog vremena, nego i samostalni oblik posebnih oblika privatnog vlasništva. Sam permanentni proizvodni proces neposredna je negacija privatnog vlasništva.

U dijalektičkoj preobrazbi sredstava za proizvodnju u mašineriju zbiva se ta samonegacija kapitala a otuda ne samo kritika, nego i zbiljsko prevladavanje političke ekonomije i svih njezinih kategorija.

Međutim, ako se prevladavanje kapitala zbiva posredstvom mašinerije, koja je po Marxu najprimjereniji oblik kapitala, tada stojimo pred zadatkom da odredimo razliku između kapitala i mašinerije. Na temelju dosadašnjeg izlaganja može se ukratko zaključiti da je *mašinerija postvareni kapital*.

Ukoliko je već prije izvedeno da je stroj (mašina) opredmećeni živi rad, onda se za mašineriju može kazati da predstavlja *postvareni društveni proizvodni odnos*. Kapital kao društveni odnos proizvodnje života, kao odnos među klasama privatnih vlasnika koji su se međusobno udruživali u proizvodni proces posredstvom tržišta prerasta u mašineriju kao neposredni samodovoljni proizvodni proces koji nije društveno posredovan, nego čija tehnička struktura istodobno strukturira odnose među ljudima.

Građansko društvo je time ukinuto, a zajedno s njim i svako tradicionalističko razumijevanje odnosa među ljudima. Na mjesto društva stupio je postvareni sistem veza (komunikacija) među izoliranim i funkcionalno fiksnim monadama koje su na temelju tehničkih kriterija i potreba raspoređene unutar globalnog proizvodnog pogona.

<sup>13</sup> Ibid., str. 600.