

DAVOR RODIN

O BITI TEHNIČKE ZAJEDNICE

S pitanjem o biti Tehnike danas je lakše nego jučer. Mnogi su već krenuli putem otkrivanja njezine biti i danas više nitko ne sumnja da je pitanje o tehnici jedno od temeljnih pitanja vremena. Ipak na putu k istini tehnike događaju se zdravu razumu i takva iznenađenja kakvo mu je priredio i Martin Heidegger svojom tezom »da u biti tehnike nema ništa tehničkog.«

Zaista XX. je stoljeće temeljito preokrenulo sve uhodane predodžbe o tehnici, premda sam pojam tehnike dolazi u središte relevantnog mišljenja vrlo postupno, čak reizravno, te se tek danas može pokazati da je primjerice Husserlova fenomenologija autentično mišljenje tehnike, dapače tehničko mišljenje na djelu.

»Tako bit tehnike uopće nije nešto tehničko« (M. Heidegger: *Vorträge und Aufsätze*, Neske, 1959., str. 13.).

»Njegov rad nadopunjava strojni proces više nego što se njime koristi. Naprotiv, strojni se proces koristi radnikom« (*The Instinct of Workmanship*, New York, 1922., str. 306., Veblen).

»Činjenice koje određuju ljudsko mišljenje i djelovanje nisu činjenice prirode koju bi trebalo spoznati da bi se njome ovladalo, niti pak činjenice društva koje bi trebalo promijeniti jer više ne odgovara ljudskim potrebama i mogućnostima. To su naprotiv činjenice strojnog procesa koji se javlja kao utjelovljenje racionalnosti i korisnosti« (H. Marcuse: »Some Social Implications of Modern Technology«, »Zeitschrift für Sozialforschung«, god. IX. 1941., str. 418.).

No u čemu se u XX. stoljeću postupno promijenio pojam tehnike?

Ni u čemu drugom nego u svom tradicionalnom određenju po kojem je tehnika *sredstvo za neku svrhu*. Tako Heidegger jasno razlikuje grčko određenje tehnike kao oblika neskrivenosti (istine) od tehnike kao pukog sredstva za neku svrhu¹. (Nije dakako bitno da ovdje presudimo je li Heideggerov pristup suvremenom pitanju tehnike određen grčkim izvorima ili je naprotiv Heideggerov povratak grčkim izvorima potaknut uvidom u suvremenu bit tehnike.)

Ono što ostaje odlučno, to je činjenica da se u XX. stoljeću radikalno mijenja tradicionalno antropološko određenje tehnike kao sredstva za neku svrhu.

¹ Heidegger: *Vorträge und Aufsätze*, Neske, 1954, str. 20.

Što zapravo znači ovo tradicionalno antropološko određenje tehnike koje upravo u tom tradicionalnom obliku nalazimo i u Hegelovu određenju *strojne tehnike*² i u Marxovu određenju *sredstava za proizvodnju*?

Ponajprije treba rasvijetliti antropološku bit tradicionalnog odnosa sredstava i svrhe.

Hegel ovaj teleološki sklop rasčlanjuje na tri konstitutivna momenta, na *subjektivnu svrhu, sredstvo i ozbiljenu svrhu*. Ova tri momenta sačinjavaju cjelinu teleološke djelatnosti. Središnji moment ove strukture jest *sredstvo* koje posreduje *između* subjektivne i ozbiljene svrhe povezujući ih u teleološki krug.

Antropološka bit teleološkog sklopa dolazi posebno do izražaja u Hegelovu povezivanju pojma sredstva s pojmom *lukavstva uma*. Lukavstvo uma sastoji se u tome da čovjek između svoje subjektivne i ozbiljene svrhe postavi takvo sredstvo koje mu dopušta da istupi iz *sredine* (Mitte) i da tako sam prestane biti sredstvo. Ukoliko dakle umjesto čovjeka sada u sredinu između subjektivne i ozbiljene svrhe stupa rad vjetra, vode ili stroja, utoliko je — misli Hegel — čovjek (um) nadmudrio prirodu prisiljavajući je da ona radi za njega. Postoji međutim mogućnost da čovjek između svoje subjektivne i ozbiljene svrhe postavi *drugog čovjeka*, pa u tom slučaju imamo odnos *sluge i gospodara*.

Hegel posvećuje iznimnu pozornost analizi sredstava, i to u oba spomenuta slučaja, naime i onda kada je u funkciji sredstva neka *naprava* ili *prirodna sila* kao i u slučaju kada je sredstvo *drugi čovjek*. Valja napomenuti da Hegelova analiza u oba slučaja završava nedvosmislenom glorifikacijom sredstva.

U *Znanosti logike*³ Hegel pokazuje da sredstvo nadživljuje prolazne svrhe kojima je služio: »Plug je časniji od neposrednih užitaka koji se pomoću njega pribavljaju.« Pomoću sredstva, misli Hegel, čovjek očituje svoju moć nad izvanjskom prirodom, dok je naprotiv u svojim svrhama podložan njezinu strogom zakonodavstvu.

Istu analizu ponavlja Hegel u *Fenomenologiji duha*, s tom razlikom što u poznatom odjeljku *Gospodstvo i ropstvo* između subjektivne i ozbiljene svrhe ne stoji oruđe, nego drugi čovjek u funkciji sredstva — *sluga*. Časno u radu sluge, zbog čega Hegel slugu cijeni više od gospodara, jednako kao što i plug cijeni više od prolaznih užitaka koji se njime proizvode, jest *obrazovanje* koje sluga stječe radeći za gospodara. Obrazovanje naime ostaje *trajno* dobro zbiljske ljudske moći, dok užici što ih rad proizvodi prolaze u nepovrat.

Hegel se dakako ne zaustavlja samo na ovim izvanjskim obilježjima sredstva. Pažljivom analizom tročlane strukture teleološkog kretanja Hegel otkriva i posebnu izvrnutu strukturu njegova kretanja.

Naime promatraču se čini da se svrhovito djelovanje obavlja onim redoslijedom koji je naprosto vidljiv s promatračeva »*izvanjskog*« stajališta. S tog izvanjskog stajališta čini se kao da neka subjektivna svrha traži neko sredstvo pomoću kojeg bi se ozbiljila, te da na kraju pomoću tog sredstva zaista i oz-

² Usporedi primjerice Hegel: *Jenaer Realphilosophie*, Felix Meiner, 1967, str. 215, 232, 259.

³ Hegel: *Wissenschaft der Logik II*, F. Meiner, 1963, str. 398.

biljuje svoju isprva zamišljenu svrhu. Sve se čini kao da subjektivna svrha stoji na početku, sredstvo u sredini, a ozbiljena svrha na kraju procesa koji je i vremenski strukturiran na uobičajeno *prije, sada, poslije*.

Dublja i stoga ispravnija logička analiza ovog zbivanja pokazuje međutim posve drugu usmjerenost. Za teleološko se djelovanje s logičkog stajališta može naime utvrditi da se odvija upravo suprotno od naznačenog vremensko-genetskog slijeda. S logičkog stajališta teleološkom je kretanju, kako naglašuje Hegel, »kraj početak, učinak razlog, posljedica uzrok, jer ono je bivanje već ozbiljenog, u njemu ono opstojeće prispjeva u opstanak«⁴. U tom procesu nema ničega neobičnog. Ako je naime ozbiljena svrha samo povanjštenje subjektivne svrhe, onda to znači da ozbiljena svrha ima svoju posve izvjesnu subjektivnu preegzistenciju, kao što u tom kružnom kretanju i subjektivna svrha ima svoju posve određenu zbiljsku preegzistenciju. Ono što se znano, pa stoga i sam nalaz nije nikakvo otkriće, nego samo utažena (dobro teleološkom kretanju takvi su obrati posve zakoniti. Hegel međutim u tom traži u svrhovitom djelovanju nije nešto nepoznato, nego naprotiv predobro znana) požuda, koja se u času zadovoljenja budi kao nova glad. U kružnom sklopu kružnog kretanja postavlja pitanje da li je u njegovim okvirima uopće opravdano razlikovanje kategorija subjektivne svrhe, sredstva i ozbiljene svrhe?

Ako naime ove faze teleološkog kretanja neprestano prelaze jedna u drugu, nije li onda cijelo ovo kružno kretanje u biti degradirano na besmisao vječnog vraćanja istog. Jer ozbiljenoj svrsi ne pripada nikakav viši samovoljni opstanak niti se s ozbiljenom svrhom postiže bilo kakav smiraj ovog vječnog obrtanja u krugu. Izgrađena kuća kao ozbiljena subjektivna svrha podložna je zubu vremena te se troši kao *sredstvo stanovanja*. Oruđe kojim se kuća proizvela podjednako je *sredstvo* kao i izgrađena kuća koja je isprva fungirala kao svrha. Sama pak subjektivna svrha, koja je prividno izgledala kao pokretačka sila čitavog kretanja, iskazuje se kao *sredstvo* ozbiljene svrhe, jer samo zahvaljujući tome što je subjektivna svrha sebe žrtvovala, mogla je biti ozbiljena krajnja svrha, koja je dakle subjektivnu svrhu upotrijebila kao svoje *sredstvo*.⁵

Kao što je evidentno, Hegelova se tročlana struktura teleološkog kretanja rastvara u posvemašnji relativizam sredstva i svrhe budući da su svi članovi teleološkog lanca istovremeno i sredstva i svrhe.

No ako je to tako, ako se struktura tročlanog teleološkog lanca posvema relativira, onda je i samo razlikovanje pojedinih momenata te strukture, naime subjektivne svrhe, sredstva i ozbiljene svrhe, *zastarjelo*. Zastarjelost razli-

⁴ *Ibidem*, str. 399.

⁵ Ovo posvemašnje postvarenje svih svrha opisuje Hegel u svojim predavanjima iz *Filozofije povijesti* analizirajući ulogu svjetsko-povijesne osobe u cjelini povijesnog događanja. Pojedinac je sa svim svojim subjektivnim svojstvima, strastima, nagonima, idejama samo sredstvo i žrtva jedne dublje promišljenosti i lukavstva svjetskog duha koji iz dubine svjetske povijesti bira i žrtvuje te makar i velike svjetsko-povijesne osobe jednoj općoj svrsi, naime ozbiljenju slobode u svjetskoj povijesti. »Nije opća ideja ona koja se daje na opreku i borbu ili izlaže opasnosti. Ona nenapadnuta neoštećena stoji u pozadini. To valja nazvati lukavošću u ma što ona daje da za nj strasti djeluju, pri čemu stradava i trpi štetu ono čime on sebe stavlja u egzistenciju... Ideja ne plaća tribut bitka i prolaznosti iz sebe, nego iz strasti individuumu Hegel: (*Filozofija povijesti*, Kultura, Zagreb, 1951. str. 47.)

kovanja ove tročlane strukture teleološkog kretanja proizlazi naime otuda što se članovi te strukture razlikuju samo *funkcionalno*, dakle ne s obzirom na svoju bit, nego samo s obzirom na svoj *način pojavljivanja* u lancu kružnog djelovanja. Moglo bi se na trenutak pomisliti da je ovo funkcionalno razlikovanje pojedinih momenata u procesu djelovanja zadovoljavajuće, međutim upravo to razlikovanje, koje se temelji na diferentnim funkcijama djelovanja, pokazuje se nedovoljnim budući da se baš u djelovanju pokazuje istovjetnost momenata teleološke strukture, tj. svi su upravo u djelovanju podjednako sredstva i svrhe.

Ova posvemašnja funkcionalna nivelacija konstitutivnih momenata teleološkog procesa označuje slom tradicionalnog određenja tehnike kao sredstva za neku svrhu.

Ako nas već i puko referiranje Hegelova opisa teleološkog kretanja dovede do uvjerenja da *ne postoji* mogućnost logičkog razlikovanja kategorija sredstava i svrhe, onda se samim tim postavlja pitanje može li se tehnika na temelju ovog destruirajućeg samoosvještenja tradicionalne strukture teleološkog procesa tretirati još uvijek tradicionalno kao sredstvo za neku svrhu?

Očito ne!

Ovim samoosvještenjem najavila se i urgentnost pitanja o promijenjenoj biti tehnike.

Pitanje se u svom jednostavnom obliku najavilo posve rano u formi zahtjeva da se tehnikom *ovlada*. Ovladavanje tehnikom smatralo se u tradiciji uobičajenim učenjem zanata ili vještine. Učenje je naime proces ovladavanja sredstvom da bi se postigla neka unaprijed zadana svrha. Tako je primjerice ovladavanje tehnikom glasovira preduvjet za ozbiljenje zbiljskog glazbenog doživljaja, a slično je i u svim drugim nipošto samo umjetničkim djelatnostima.

Međutim u ovom uobičajenom postupku ovladavanja sredstvom, gdje je tradicija namrla i mnogo tehnika tako da se brže i lakše uđe u sve tajne zanata, još nipošto nije prezentan onaj za nas odlučni moment biti tehnike. Taj se odlučni tradiciji skriveni moment biti tehnike očituje u upravo prezentnom slučaju kada čovjek više ne može ovladati tehnikom, kada naime tehnika, kako kaže Heidegger, prijeti da izmakne njegovoj kontroli. Gubljenje kontrole nad tehnikom ne znači ništa drugo nego da se tehnika *prestala* ponašati kao sredstvo za neku svrhu.

Međutim, pitanje je kako je moguće da tehnika izmakne kontroli čovjeka? Samo tako da čovjek prestane biti ona svrha koja se služi tehnikom kao svojim sredstvom. Ali kako se moglo dogoditi da sredstvo ili, kako Marx kaže proizvedeno sredstvo za proizvodnju izmakne kontroli ljudskih svrha? (Cijela bi ova problematika odmah poprimila posve drugo značenje kad bi se pod pojmom sredstva pomišljalo čovjeka, radničku klasu i slično, jer bi tada gubitak kontrole nad tako određenim sredstvom predstavljalo ono u povijesti najpoželjnije.)

Ako naime čovjeku izmiče kontrola nad sredstvima njegovih svrha koja je sam proizveo, onda postoji mogućnost da tim sredstvima upravlja neka druga svrha ili neka druga volja.

Odgovor na ovu vrlo opravdanu pretpostavku čini se isprva vrlo jednostavnim. Čini se naime da je dovoljno na mjesto individualne subjektivne

svrhe postaviti svrhu *društvenog subjekta* pa da se »lako« zaključi da suvremena tehnika u svojoj zamršenoj strukturi zahtijeva kontrolu kolektivnog subjekta te naposljetku cijelog čovječanstva.

No što onda ako se pokaže, a to se već danas daje naslutiti, da ni *kolektivni subjekt* više nije u stanju kontrolirati djelatnost tehnike, jer je taj »spasonosni« kolektivni subjekt i sam izravni proizvod tehnike, odnosno unutrašnji konstitutivni moment njezina kretanja, pa je stoga lišen stajališta koje bi mu omogućilo da se prema njoj postavi kao viša svrha.

Što je to skriveno u biti tehnike da se ona odupire ljudskoj kontroli, premda je proizvedena da bi se pomoću nje kontrolirali izvori opstanka? Zar sam Hegel ne tvrdi da čovjek pomoću sredstva ozbiljuje svoju moć nad prirodom, dok je naprotiv u svojim svrhama (naime u svom zbrinjavanju života) podložan njezinu željeznom zakonodavstvu? Ali što onda ako je moć sredstva (tehnike) postala ona zbiljski željezna priroda kojoj je čovjek podložan u svojim svrhama? Nije li naime ono neukrotivo i nesvladivo na tehnicu samo željezno zakonodavstvo prirode kojem je čovjek podložan u svojim svrhama te tako njegova suvremena bespomoćnost pred tehnikom proizlazi otuda što se ne može lišiti svojih svrha (života) po kojima u naše povijesno vrijeme više nije podložan ni *prirodi* ni *društvu*, nego svojim vlastitim sredstvima, naime tehnicu koja time stupa na mjesto prirode kako je shvaća Hegel i time prestaje biti sredstvo.

Ako tehnika više nije sredstvo ni individualnih ni kolektivnih ljudskih svrha, nego naprotiv ona moć kojoj je čovjek podložan u svojim svrhama, onda je očito da ovdje iznevjeruje svako antropološko, u biti metafizičko inzistiranje na dijalektici sredstva i svrhe kao igri snaga u kojoj jedna prelazi u drugu na način kako Hegel prikazuje spekulativne transmutacije sredstva u svrhu, svrhe u sredstvo.

Tehnika naime, kako se sada pokazuje, nije sredstvo zbrinjavanja života kako se to pričinjalo metafizičkoj tradiciji, nego ona moć o kojoj su ljudske kako individualne tako i kolektivne svrhe ovisne pri biranju sredstava za svoj opstanak.

Prikazana kritika tradicionalnog određenja tehnike kao sredstva za neku svrhu zahtijeva međutim dodatna razmatranja tradicionalnog, prije svega Hegelova stajališta spram dijalektike sredstva i svrhe.

Proces prelaženja subjektivne svrhe u ozbiljenu jest *proizvodnja*. Što međutim znači proizvoditi? Proizvoditi znači razviti nešto (biće, bitak) do punine njegove biti ili, u posve autentičnoj spekulativno-dijalektičkoj terminologiji, povanjštiti (entäussern). Na temelju ovakvog spekulativnog određenja proizvodnje može se proizvesti samo ono što već oduvijek jest, premda nečitovano i prikriveno. Na temelju ovakvog određenja proizvodnje lako je zaključiti zašto Hegel za ilustraciju ne samo teleološkog kretanja, nego i cjeline svoga sustava najradije uzima primjere iz života prirode. U žiru je tako primjerice prikriven hrast. Proizvodnja je stoga posvemašnje razvijanje (povanjštenje) onoga što već oduvijek jest, naime u žiru skriveni hrast. Krug ovog kretanja završava se povratkom cijelog sadržaja natrag na početak. Ono što se skrivalo u žiru razvilo se u hrast, a ono očitovano na hrastu povuklo se natrag u žir.

Cijela metafizička tradicija promatrala je svrhovito djelovanje s tog antropološkog stajališta po kojem proizvodnja nije ništa drugo nego razvijanje onoga što već oduvijek jest. Pri tom metafizici ostaje netematizirano upravo to *jest*, koje ostaje skriveno svakoj kako god opsežnoj fenomenologiji samog teleološkog kretanja.

Dakako, metafizička tradicija nipošto ne propušta imenovati bitak, no upravo stoga što je bitak imenovan, dopijeva metafizički način mišljenja u zatvoreni krug teleološkog obrtanja, budući da sve što jest deducira iz tako unaprijed danog principa kojem pripisuje rang apsolutnog temelja svega što jest. Izvora iz kojeg sve istječe i u koji sve ponovno utječe.

Postavlja se međutim pitanje kako da nam to jest, naime neimenovani, bezimni temelj svega što jest, na nemetafizički način postane izravnom temom promišljanja?

Teškoća ovako usmjerenog pitanja jest u tome što mišljenje na nj više ne može odgovoriti tako da svijetu bića podmetne neki ovako ili onako imenovani temelj, neku ovako ili onako voluntaristički određenu bit, budući da ovakav postupak neizbježno vodi u metafizičku kolotečinu razumijevanja temelja svega što jest.

No na ovo pitanje ne može mišljenje odgovoriti ni tako da temelje svijeta protumači iz svijeta samog u smislu jedne pozitivističke ili egzistencijalističke definicije biti kao pojave.

Naprotiv, iskonu vjerno mišljenje mora doći na čistac s time da i transcendentno-esencijalistički i pozitivističko egzistencijalistički pristup svijetu života već od početka predrazumijevaju da svijet *jest*, te se za takvo metafizičko mišljenje radi samo o tome da se svijet *objasni* sa stajališta unaprijed danih apsolutnih mjerila.

Postavlja se međutim pitanje zašto je uopće potrebno takvo *nasilno* objašnjavanje nekog stanja stvari? Zašto je potrebna ovakva ili onakva definicija biti onoga što jest? Pitanje smjera na motive ovog htijenja za »jasnoćom«, »svjetlom« i »bistrinom.« Očito stvari u svijetu moraju biti »objašnjene« kako bi se njima moglo *ovladati* kao sredstvima subjektivnih svrha. Stoga svaka ovakva intencija objašnjavanja (des Erklärens) predstavlja jedan oblik *volje za moći* koja želi zagospodariti predmetom svoga htijenja. Esencijalističko i egzistencijalističko objašnjenje svijeta samo su različne metode različitih volja da ovladaju onim što jest kao univerzalnim poljem svoga neutaživog apetita.

Međutim analiza motiva koji pokreću različne volje na djelovanje ne približuje nas odgovoru na pitanje o bitku suvremenog opstanka, budući da se različne volje ne mogu objasniti analizom fenomena u kojima se te volje manifestiraju.

Iskonu vjerno mišljenje mora stoga umjesto pukog *raskrinkavanja* metafizičkih svjetonazora, koji činjenicu svijeta utemeljuju u različnim varijantama samovoljno oktroiranog bitka svijeta, nadopuniti mišljenjem samog bitka svijeta iz kojeg naposljetku i proizlaze svi metafizički svjetonazori. Jedino tako može iskonu vjerno mišljenje doprijeti do razumijevanja istinskih temelja svijeta kao i onih svjetonazornih opredjeljenja koja ili »tragaju« za unaprijed znanom biti svijeta ili pak inzistiraju na tome da je ono što jest, kako god nerazumljivo bilo, jedino moguće očitovanje biti svijeta.

Ovu intenciju iskonu privrženog mišljenja valja imati na umu i pri poduzetoj kritici antropološkog određenja tehnike. Ako naime tehnika nije puko biće među bićima s kojim bi se moglo ovako ili onako manipulirati u ovakve ili onakve svrhe, nego naprotiv temelj cjelokupnog opstanka svih bića u horizontu našeg povijesnog svijeta, onda ovoj tezi valja prići s najvećim kritičkim oprezom.

Jer teza da je tehnika temelj svih u svijetu nazočnih bića koji konstitutivno omogućuje svako naknadno teleološko zaključivanje (subjektivna svrha, sredstvo, ozbiljena svrha) još nipošto ne znači da sada tehniku valja razumjeti u kolotečini metafizičke tradicije kao transcendentalno ontološki obzor svega što jest, iako tehnika demonstrira slične totalitarne pretenzije.

No biti tehnike *ne možemo* se približiti ni tako da u smislu Hegelova određenja *igre snaga* ono što jest prihvatimo kao putokaz do biti svijeta, jer nepouzdanost tog putokaza proizlazi otuda što je zbilja samo očitovanje poznate i unaprijed dane transcendentalne biti svega što jest. Na pravcu u kojem upućuje taj putokaz moguće je stići samo natrag na ono isto mjesto od kojeg se krenulo na put istraživanja.

Potraga za biti tehnike, ukoliko se bit shvati u tradicionalnom transcendentalnom ili spekulativno-dijalektičkom smislu, zavodi na stranputice preplauzibilnog uvjerenja da bi dohvaćanjem načelno pristupačne biti tehnike, koja se međutim prikriva negdje u dubini fenomena, bilo moguće racionalno ovladavanje njezinom »zlom čudi« koja je izmakla racionalnoj kontroli.

Takvo uvjerenje proizlazi iz anakronog, antropološkog, instrumentalnog razumijevanja tehnike. Smatra se prejednostavno da je tehniku moguće obuzdati poput violine pod uvjetom da se dopre do unaprijed konstruirane biti njezina funkcioniranja.

No ako tehnika, kao što je pokazano, nije sredstvo ljudskih svrha, nego naprotiv ona moć kojoj se podređene sve ljudske svrhe, pa i samo svrhovito tumačenje svijeta, onda se u dodiru s tehnikom čovjek susreće sa svojim vlastitim razumom u funkciji zbiljskog apsoluta. Ovaj susret s tehnikom kao *povijesno proizvedenim temeljem čovjeka i povijesti* omogućuje *spontano* samoosvještenje metafizičkog uma. Apsolutni temelj opstanka čovjeka javlja se snagom prisile zbiljske nazočnosti (*ad oculos*) kao njegov vlastiti tehnički život⁶, a obitavanje u svijetu kao zbiljska i osviještena onostranost od ništavila. Mišljenje tako prestaje biti *poseban poziv* (A. Ferguson), te je posvuda u službi prosječnog opstanka i tako mu postaje »bitno.«

(U susretu s tehnikom čovjek se susreće s otporom vlastitog djela, a priroda i društvo javljaju se za njega kao povijesno prošli oblici ovisnosti.) Istraživanje biti tehnike prestaje biti oblik mišljenja (metafizika) i postaje oblik života. Transcendentalni i spekulativni pristup svijetu života biva tako antikviran od života samog, i to stoga što je ostao samo pristup.

Mišljenje tehnike kao oblik života otkriva istinske strukture opstanka koje nemaju nikakve transcendentalne funkcije, jer je svaka transcendentalna funkcija koja bi im se mogla pripisati uvijek već prethodno, naime *predtranscendentalno*, oblik osviještenog povijesnog života. Razotkrivajući strukture

⁶ Usporedi D. Rodin: *Tehnička revolucija kapitala*, »Pregled«, br. 1, 1973. Sarajevo.

zbijskog života mišljenje tehnike kao oblik života uvijek je već na pragu transtehtničkih, transhumanih izvora tehničkog života i o njima nas neposredno izvješćuje.

Ovaj put osvještavanja metafizike kao oblika tehničkog života može se vrlo dobro pratiti na Marxovoj analizi temeljnih struktura građanskog života.

Analiza Marxove deskripcije temeljnih struktura građanskog opstanka pruža naime dobru priliku da se u povijesnim promjenama te strukture života uočé momenti postupne tehnifikacije kapitala kao oblika života i postupnog samoosvještenja metafizike kao oblika života.

Sam Marx pruža u tom pravcu posve jasan metodološki mig. Pristupajući opisu kapitala kao obliku građanske reprodukcije života, Marx se uvijek osvrće na prethodne oblike zajednica i prethodne oblike proizvodnje života kako bi pokazao ne samo povijesnu posebnost kapitalizma, nego i proces transformacije jedne strukture povijesnog života u drugu. Ovaj Marxov metodološki postupak moguće je upotrijebiti i u svrhu osvjetljivanja biti života tehničke zajednice, i to tako da se na kategorijama Marxove analize kapitala upozori na njihovu tehničku transformaciju.

Posredstvom opisa geneze te transformacije postat će razumljivija kako transmetafizička bit tehnike tako i transtehtnička bit svijeta života.

II.

Svoje određenje kapitala kao oblika zajednice i načina proizvodnje života Marx najčešće kontrastira s predgrađanskim oblicima životnih zajednica. Ovaj genetski metodološki postupak preokreće se u konačnoj verziji Marxova određenja kapitala u načelno pitanje *logičke* mogućnosti povijesne transformacije životnih zajednica koje Marxov nauk izlaže najkontradiktornijim interpretativnim pristupima.

Predgrađanski čovjek suočen je, po Marxu, u svom zbrinjavanju života sa sirovim elementom prirodnih sila koje su mu posve nepregledne. (Studij klasične kozmologije najbolje bi pokazao bit odnosa čovjeka prema prirodi kao izvoru života.) Svoje obitavanje u svijetu čovjek zbrinjava nastojeći nekontroliranoj divljini prirode nametnuti neki predvidivi i u tom smislu nadzirljivi rad. U odnosu prema prirodi čovjek, po Marxu, nastupa i sam kao prirodna sila prilagođujući, koliko je to moguće, prirodu svojim ljudskim potrebama.

Tehnika u smislu sredstva služi čovjeku tog razdoblja u ovladavanju prirodom. Svoje prirodne potrebe, dakle one potrebe koje ga čine nerazdvojjim dijelom prirode, zadovoljava čovjek uz pomoć sredstava, pa otuda i Hegel zaključuje da je bit čovjeka kao umnog bića manifestnija u njegovim sredstvima kojima ovladava prirodom negoli u njegovim potrebama po kojima je posve podložan prirodi.

Predgrađansko razdoblje karakterizirano je time što čovjek tog razdoblja zbrinjava svoj život u neposrednoj ovisnosti o prirodi. Sredstva mu služe za ovladavanje prirodom ili mu olakšavaju rad.

Suvremeno razumijevanje sredstva kao *oruđa* još je uvijek u osnovi vezano za ovu predgrađansku funkciju sredstva. Oruđe je sredstvo ljudskih

svrha, a elementarna je ljudska svrha zaštititi svoj posebni oblik obitavanja u svijetu.

Nasuprot predgrađanskom načinu zbrinjavanja života, u kojem čovjek proizvodi svoj opstanak u izravnom odnosu prema prirodi razlikujući istodobno prirodnu proizvodnju od vlastitog umijeća, građansko je društvo karakterizirano društveno posredovanim odnosom čovjeka prema prirodi, tj. prema izvoru svoje egzistencije ili, kako kaže Marx, prema svomu anorganskom tijelu. Pri tom valja naglasiti da ovo razlikovanje predgrađanskog i građanskog načina proizvodnje života nipošto ne niječe opće načelo Marxova nauka po kojem je oblik ljudske zajednice identičan načinu proizvodnje života.

Budući da predgrađanska zajednica kao cjelina stoji u neposrednom odnosu prema prirodi, to se na temelju Marxova načela može općenito zaključiti da je to prirodna zajednica koja počiva na krvnom srodstvu (obitelj, klan, pleme-majorat).

U toj je prirodnoj zajednici pojedinac samo funkcija roda (ili je naprosto izrod ako tu funkciju ne obavlja). Rod je dakle subjekt cjelokupnog procesa zbrinjavanja života, a pojedinac samo svojstvo u kojem se rod pojavljuje. Neposrednom odnosu čovjeka prema prirodi odgovara dakle neposredovana prirodna ili rodovska zajednica.

Da bi što jasnije odredio posebnu povijesnu bit građanske zajednice, Marx je u *Grundrisse*... vrlo iscrpno opisao raspad ove prirodne zajednice, naime raspad feudalnog organskog jedinstva zemlje, sredstava i rada. Raspad feudalizma kao organskog načina proizvodnje života i raspad feudalne, prirodne zajednice označuje istodobno i bit građanske revolucije u načinu proizvodnje života i zajednice.

Hegel, koji također vrlo rano analizira ovaj proces prijelaza iz jednog načina proizvodnje života u drugi, posve jasno uočava kako upravo od zemlje oslobođeni rad oslobađa čovjeka ne samo od zemlje u funkciji feuda, nego i od spona prirodne zajednice. Tako Hegel već u svojoj predfenomenološkoj fazi vidi da je građanski individuuum kao subjekt građanskog prirodnog prava nasuprot feudalnom rodovskom biću zamisliv samo kao *radnik*, tj. kao onaj koji neovisno o *rodu* zbrinjava svoj život. Radniku kao subjektu prirodnog prava pripada naime sve što je proizveo svojim radom i što je uspio steći razmjenom svojih proizvoda, te tako radnik opstoji prividno neovisno o zajednici i neovisno o zemlji (u feudalnom smislu) kao apsolutno samodovoljni pojedinac (Fichte).

Međutim već Hegel jasno uviđa neke bitne suprotnosti opstanka građanskog pojedinca (Robinsona): »Općenitost je čista nužnost pojedinca da radi. On ima svoju neosviještenu egzistenciju u općenitosti. Društvo je njegova priroda o čijem elementarnom slijepom kretanju ovisi. Pojedinac je pomoću neposrednog posjeda ili naslijeđa potpuni slučaj. On radi neki apstraktni posao i time oduzima od prirode. No to se izvrće u drugi oblik slučaja. On može raditi više, ali to umanjuje vrijednost njegova rada.«⁷

Hegel dakle vidi da građanski čovjek radnik svoj opstanak više ne zbrinjava u borbi s divljinom prirodnog elementa, nego u borbi s jednakom divljinom društvenog elementa posredstvom kojeg zbrinjava svoju egzistenciju. Kao

⁷ Hegel: *Jenaer Realphilosophie*, str. 231. i dalje.

što je naime predgrađanski čovjek bio sredstvo roda, tako se i građanski pojedinac javlja kao sredstvo građanske zajednice apstraktnih radnika.

Predgrađanski je čovjek dakle stajao pred zadaćom da ovlada divljinom prirode kao neposrednim izvorom svoje egzistencije, dok građanski čovjek stoji pred težim zadatkom da ovlada divljinom vlastite zajednice, koja u dijalektičkoj igri zatvara i istodobno otvara put do izvora njegove egzistencije.

Postavlja se međutim pitanje: što Hegel uopće podrazumijeva pod građanskom zajednicom ili građanskim društvom, ponajprije u svojim jenskim docentskim predavanjima?

S tadašnjeg gledišta, koje još nije doprlo do uvida u razvijenu bit građanskog načina proizvodnje života, Hegelu se građanska zajednica pojavljuje u obliku *tržišta*. Slijepa moć općenitosti, koja vlada pojedincima, nije stoga ništa drugo nego stihija tržišta koja predodređuje pojedinca kao konstituensa te zajednice. Spekulativno-dijalektička bit kategorije tržišta kao zajednice apstraktnih radnika jest u tome da je ono istodobno proizvod apstraktnog rada kao i temelj koji ga predodređuje.

Građanskom se apstraktnom pojedincu međutim pričinja da je on subjekt svog vlastitog opstanka, da je on bit svoje egzistencije, te isprva i ne zna da radeći za sebe radi neposredno za drugoga, a tek posredstvom rada za drugoga i za sebe. U tom neosviještenom stanju pojedinac je u svom predanom, gotovo pobožnom radu izložen stihiji egzistencijalne neizvjesnosti i otuda smrtnom strahu (strah i trepet).

Pojedinac naime još ne vidi da kao apstraktni robni proizvođač istodobno s proizvodnjom cipela, platna ili žita proizvodi i posebni oblik zajednice (tržište) o čijem slijepom nekontroliranom djelovanju ovisi. Tržište je tako kao sredstvo razmjene apstraktnih radova, kao *proizvod* apstraktnih radova preraslo u *svrhu* apstraktnih radova, te tako proizvođači ne upravljaju svojom zajednicom kao svojim sredstvom, nego naprotiv ona upravlja njima kao svojim sredstvima. (Dijalektika sredstva i svrhe pokazuje ovdje svoje pregledne antropološke granice.)

Tržište je dakle ona slijepa društvena nužnost kojoj pojedinac služi, te tako individualni um u svom općenitom obliku kao zajednica opstoji kao čisto *bezumlje*.

Kako se međutim građanski čovjek odupire stihiji svoje zajednice u kojoj opstoji kao najniže sredstvo i najviša svrha?

Marx smatra da je protuslovlja građanskog društva moguće prevladati prelaskom na *drugi* način proizvodnje života, pa stoga i na drugi oblik zajednice.

Hegel naprotiv, kao i većina klasičnih teoretičara građanskog društva, smatra da je *država* kao na umu utemeljena zajednica (općenitost) ona zbiljska moć koja jedina može obuzdati stihiju građanskog društva, apstraktnih radnika. Stoga Hegel najenergičnije upozorava da se ne smiju izjednačivati građansko društvo i država, budući da je država naspram sfera privatnog prava i blagostanja te obitelji i građanskog društva izvanjska nužnost i viša moć čijoj su prirodi, zakonima podložni interesi građanskog pojedinca, građanske obitelji i građanskog društva⁸.

⁸ Usporedi Hegel: *Filozofija prava*, paragraf 261, 258.

Iz ovih se izvođenja jasno vidi da Hegel u svojim ranim spisima naprosto opisuje protuslovlja građanskog društva, dok u *Filozofiji prava* (1821.) građanskom društvu suprotstavlja državu kao viši formalni princip koji nije tek puki oblik ovladavanja stihijom građanskog društva, nego naprotiv istinski bitak (zajednica) čovjeka kao čovjeka, koji tek u državi ozbiljuje slobodu kao svoju istinsku bit, dok je naprotiv u građanskom društvu podložan nužnosti i stihiji svojih potreba. Država tako za Hegela nije puko sredstvo ovladavanja društvenim bitkom (ili pak klasna institucija, kako će primijetiti Marx), nego najviša svrha ljudskog opstanka u zajednici.

U dijalektici građanskog društva i države Hegel, kao što je evidentno, samo ponavlja prije opisanu dijalektiku sredstva i svrhe, pri čemu građansko društvo reprezentira sferu prolaznih prirodnih potreba, a država se kao ono trajno, umno glatko uklapa u već opisanu glorifikaciju sredstava kao manifestacije zbiljskih ljudskih moći nad stihijom prirodne ovisnosti.

Ovoj se Hegelovoj diobi na građansko društvo i državu suprotstavlja Marx kao zbiljskom Hegelovu *idealizmu*. Marx naime za razliku od Hegela ne misli da je protuslovlja građanskog društva, građansku zajednicu apstraktnih radnika moguće racionalizirati posredstvom jednako apstraktnog na umu utemeljenog državnog zakonodavstva, dakle izvanjskom intervencijom formalnih pravila na stihiju životne materije, nego aristotelovski imanentnom racionalizacijom same te iracionalne životne materije — promjenom načina proizvodnje života. Ako se naime promijeni način proizvodnje života, tada će samim time postati suvišna i građanska država i svi drugi oblici građanskih institucija i mišljenja koji izvanjski pokušavaju bilo spoznati bilo obuzdati stihiju građanskog društvenog bitka.

Iz ove temeljne razlike Hegelova i Marxova razumijevanja građanskog društva i građanske države proizlaze i sve druge razlike njihovih stavova.

Ponajprije posve formalno Hegel će nakon prvih deskriptivnih analiza građanskog društva u jenskom razdoblju (uključujući ovamo i *Fenomenologiju duha*) posve napustiti problematiku građanskog društva i u svojim čudorednim spisima svu pozornost posvetiti analizi države.

Marx će naprotiv nakon prvih kritičkih kontakata s Hegelovom *Filozofijom prava*, napose državnog prava, posve napustiti analizu problematike države kao fiktivne zajednice i posvetiti svu pozornost analizama građanskog društva kao zbiljske građanske zajednice. Marx naime nakon prvih dodira s Hegelovom analizom građanskog društva (*kritička analiza Fenomenologije duha*) odmah uočava nedovoljnost analize građanskog društva kategorijalnim aparatom koji je reduciran na opreku pojedinca i zajednice, a sa stajališta političke ekonomije na jednostavnu razmjenu R—N—R. Kritička analiza ovog reduciranog kategorijalnog aparata dovodi Marxa do pitanja o temeljima ove suprotstavljenosti pojedinca i zajednice.

Marxove analize građanskog načina proizvodnje života odmah pokazuju da su kako apstraktni pojedinac tako i apstraktna tržišna zajednica proizvodi određenog društvenog načina proizvodnje života. Dakle pojedinac i zajednica u svom specifičnom građanskom odnosu nipošto nisu temeljne kategorije koje obuhvaćaju istinsku bit građanskog društva, nego naprotiv samo proizvodi jednog dubljeg proizvodnog odnosa.

Da bi prevladao jednostranost Hegelova razlikovanja građanskog pojedinca i građanske zajednice kao i čitavu građansku literaturu koja je nastajala na tim kategorijalnim distinkcijama, bio je Marxu potreban gotovo cio život.

Još godine 1858. u *Grundrisse*... Marx svoju analizu građanskog načina proizvodnje života započinje s novcem, što svjedoči da pod građanskom zajednicom još uvijek, uprkos svim uvidima u skladu s Hegelom podrazumijeva tržište čiji je formalni institucionalizirani izraz *novac* kao materijatura prometne vrijednosti.

Tek u *Kapitalu* postaje Marxu posve transparentno da je građanski pojedinac u opreci prema građanskoj zajednici, naime tržištu, u biti proizvod jednog posve određenog proizvodnog odnosa, samo njegov pojavni oblik koji se može i mijenjati, a da pri tom temeljni kapitalistički odnos ostane posve nepromijenjen.

Stoga se kiritički zaoštren može zaključiti da Marx tek u *Kapitalu* uspjeva prevladati Hegelovu tezu o tržištu kao temeljnom obliku građanske zajednice i pokazati da je *kapital* kao način proizvodnje života, a ne tržište, još manje država — zbiljski oblik građanske zajednice.

Nedovoljnost i u tom smislu naivnost teze o tržištu kao temeljnom obliku zajednice građanskih pojedinaca kao privatnih vlasnika temeljnih čimbenika proizvodnog procesa (zemlja, rad sredstva za proizvodnju) posebno se drastično manifestira u Marxovu mladenačkom zahtjevu (usporedi *Njemačku ideologiju*) da se opreke građanskog društva mogu prevladati jedino ukidanjem diobe rada. Sve dok je Marx živio u kritički neosvijestjenom uvjerenju da je rad kao oblik privatnog vlasništva temelj građanskog pojedinca koji razmjenom svoga rada za radove drugih pojedinaca zbrinjava svoj život, sve dotle morao je on ostati i pri tezi da se sve suprotnosti što se javljaju u tržišnoj razmjeni proizvoda apstraktnog rada mogu razriješiti samo ukidanjem tih posebnih *privatnih* radova, naime ukidanjem *diobe rada*.

Međutim, upravo se ta kritika građanskog društva pokazala nedovoljnom. Nedovoljnom stoga što je rad nekritički (gotovo stirnerovski) prihvatila kao temelj kako građanskog pojedinca tako i građanskog društva te stoga, konzekventno, u takvoj apstrakciji kao što je ukidanje diobe rada morala tražiti ukidanje svih suprotnosti građanskog opstanka.

Nije potrebno posebno naglašivati kako se s te ograničene subjektivističke platforme, koja ne respektira činjenicu da je rad samo jedan od konstitutivnih momenata proizvodnog procesa, nije mogla obaviti ni adekvatno prodorna kritika ostalih sfera građanskog života.

Marxova kritika filozofije, religije, obitelji, države temeljila se u tom razdoblju na kritici diobe rada. Filozofija je tako primjerice kritizirana kao poseban oblik duhovnog rada koji pretendira da se nametne kao univerzalni temelj svega što jest (kritika kritičke kritike). Međutim ovu tendenciju filozofije za apsolutizacijom, koja se najbolje očitovala u Hegela a eklektički nedoraslo u njegovih lijevih kritičara, moguće je pokazati na svakom drugom obliku apstraktnog rada koji se zbog svoje bitne parcijalnosti i stoga nedovoljnosti želi apsolutizirati kao univerzalni ili cjeloviti rad koji bi posvema garantirao egzistencijalnu autonomiju apstraktnom radniku bez obzira bio on filozof, drvosječa ili tkalac.

Dakako unutar ove subjektivističke teorije o podjeli rada kao uzroku svih suprotnosti građanskog društva Marxu nije bilo teško pokazati apsurdnost svakog pokušaja da se individualni rad uzdigne na razinu apsolutnog rada, posebno ako je bila riječ o takvoj vrsti posebne djelatnosti kakva je bila kritička kritika berlinskih mladohegelovaca. No prijelaz od ove logičke kritike mladohegelijanskog subjektivizma na zbiljsku kritiku samih uzroka tog ideološkog rezoniranja ostvaruje Marx tek postupno posredstvom studija temeljnih kategorija političke ekonomije kao autentične znanosti građanskog društvenog bitka. Marxov tadašnji zahtjev da se umjesto pijane spekulacije prijeđe na empirijsko istraživanje zbilje temeljio se s jedne strane na Marxovu spekulativnom razumijevanju zbilje kao očitovane biti čovjeka, a s druge na njegovu uvidu u tadašnju nacionalnu ekonomiju.

Dublje proučavanje nacionalne ekonomije omogućilo je Marxu postupni prijelaz od kritike diobe rada na kritiku načina proizvodnje građanskog života, u okviru kojeg povijesno zatečena dioba rada poprima posebno kapitalističku obilježje i funkciju.

S tog dubljeg stajališta Marx je tezu o tome da je građansko društvo moguće prevladati ukidanjem diobe rada dopunio drugom tezom po kojoj je prevladavanje građanskog društva moguće tek promjenom načina proizvodnje života u okviru koje povijesno zatečena dioba rada poprima svoje zloćudne kapitalističke aspekte i funkcije.

Jednostavni smisao ovog prijelaza sadržan je u Marxovoj spoznaji da bitak građanskog čovjeka nije ni apstraktni rad u ovom ili onom obliku, kako je to smatrala čitava antropološki i egzistencijalistički orijentirana Hegelova ljevica, ni tržište kao oblik zajednice apstraktnih radnika, nego *društvena proizvodnja* (gesellschaftliche Gesamtarbeit).

Kapital stoga nije kritika diobe rada, nego kritika građanskog načina proizvodnje života u čijem se okviru povijesno zatečena dioba rada i zatečeni oblici razmjene pretvaraju u kapitalističku diobu rada i kapitalistički transformirano tržište.

Kada dakle Marx započinje *Kapital* analizom robe, a ne više analizom novca, tada ova metodološka promjena u odnosu na ranije datirani rukopis *Grundrisse* . . . nije nipošto samo formalna. Naprotiv, Marx s kategorijom robe kao povijesnim oblikom društvenog odnosa proizvodnje života postiže onaj stupanj apstrakcije koji mu omogućuje da posebne pojavne oblike građanskog života, uključujući tu kako građanskog pojedinca tako i tržište kao klasični oblik građanske zajednice, vidi kao posebne pojavne oblike jednog univerzalnog *organskog* pogona za proizvodnju života⁹. Roba naime obuhvaća sve pojavne oblike kapitala, uključujući i sam kapital kao robu.

Sto međutim čini robu najapstraktnijom, najsveobuhvatnijom kategorijom građanskog načina proizvodnje života?

⁹ Marx: *Grundrisse* . . . Berlin, Dietz, 1953, str. 189.: »Kada u dovršenom građanskom sustavu svaki ekonomski odnos pretpostavlja drugi u istom građanskom ekonomskom obliku, pa je tako svaka postavka ujedno i pretpostavka, tada se može kazati da je takav odnos karakterističan za svaki organski sustav. Taj organski sustav kao totalitet ima svoje pretpostavke, a njegov razvitak u totalitet sastoji se u tome da sebi podredi sve elemente društva ili da organe koji mu još nedostaju sam proizvede.«

U biti to što svi pojavni oblici građanskog načina proizvodnje života nose obilježja robe. Bit je pak građanskog načina proizvodnje života u tome što u njegovim okvirima ni rad ni proizvodnja ne služe neposrednom zadovoljavanju životnih potreba, gdje dakle proizvodnja nije usmjerena na izradbu upotrebne vrijednosti, nego naprotiv prometne vrijednosti, posredstvom koje se tek na tržištu zadovoljavaju posebne potrebe reprodukcije proizvodnog procesa i reprodukcije rada. Roba je dakle onaj oblik društvenog odnosa koji izražava društvenu činjenicu da se jednostavni predmet životne potrebe javlja u podvostručenom obliku kao prometna i upotrebna vrijednost. Ovaj dvostruki način opstanka proizvoda moguć je sve dotle dok su proizvodi rada izrađeni od međusobno neovisnih privatnih radova, odnosno međusobno neovisnih proizvodnih procesa¹⁰, tj. u uvjetima kada se i sam rad uz zemlju, sredstva za proizvodnju i samu proizvodnju javlja kao oblik privatnog vlasništva.

Dakako unutar organske cjeline robnog načina proizvodnje života sve što jest egzistira na ovaj podvostručeni način, dakle kao prometna i upotrebna vrijednost, te ovaj odnos ne pogađa samo proizvode rada u užem smislu te riječi, nego se podjednako proteže na prirodu (zemlju), sredstva za proizvodnju i rad (radnu sposobnost), naime na temeljne čimbenike proizvodnog procesa. Budući da je po Marxu robn način proizvodnje života moguć samo pod pretpostavkama radikalno provedene diobe rada i diobe proizvodnje, razumljivo je da se u okviru ovih Marxovih analiza dioba rada neprekidno javlja kao uzrok koji omogućuje, odnosno onemogućuje funkcioniranje robne proizvodnje.

Ovdje se međutim mora upozoriti na temeljnu, a ne samo terminološku razliku između funkcionalne diobe rada unutar proizvodnog procesa od *razdvojenosti rada* (Trennung der Arbeit) od njegova prirodnog predmeta koja se javlja kao prava bit građanskog privatnog vlasništva za razliku od predgrađanskih oblika vlasništva.

Ako se naime ne uoči bitna razlika između diobe i razdvojenosti rada, tada slijedi *prividno* nužni zaključak da je prevladavanje građanskog načina proizvodnje života moguće isključivo ukidanjem diobe rada, a ne prevladavanjem *razdvojenosti* rada od njegova prirodnog predmeta (zemlja, sredstva za proizvodnju).

Do ovog privida dolazi stoga što i samom Marxu ostaje povremeno skriven njegov vlastiti stav da dioba rada i vlasništvo poprimaju funkciju uzroka kapitalističke robne proizvodnje samo u okviru *razdvojenosti rada* od njegova prirodnog predmeta. (Dakako trajna razdvojenost rada od njegova prirodnog predmeta neodrživa je, pa se stoga rad i u kapitalizmu povezuje sa svojim prirodnim predmetom u organsko jedinstvo. Kapital i nije drugo nego *posebni povijesni* oblik veze rada i njegova prirodnog predmeta.)

Do ove Marxove povremene, ali metodološki indikativne »neegzaktnosti« u formulacijama ne dolazi zbog terminoloških teškoća glede razlikovanja pojmovi diobe (Teilung) i razdvojenosti (Trennung) rada, nego stoga što Marx pomoću dijalektike ne može metodološki objasniti nužnu vezu građanskog i predgrađanskih oblika povezanosti rada i njegova prirodnog predmeta, a stoga ni vezu građanskih i predgrađanskih kategorija vlasništva, robe, proizvodnje i

¹⁰ Marx: *Kapital I*, Dietz, 1955, str. 78.

slično, i to ne samo stoga što se kapitalistički način proizvodnje života razlikuje od predgrađanskih, nego zato što je dijalektička metoda kojom se služi izraz građanskog društvenog bitka, a nipošto univerzalni oblik povijesnog događaja, kako ju je razvio i razumio Hegel.

Marx je u *Kapitalu III* posve svjestan ove metodološke neusklađenosti predmeta i metode te izrijeком naglašuje: »Ponajprije navodni izvori godišnje raspoloživa bogatstva (renta, kamata, nadnica) pripadaju posve različitim sferama i nemaju ni najmanju analogiju. Oni se međusobno odnose kao primjerice bilježničke takse, rotkvice i muzika.«¹¹

Renta, kamata i nadnica kao oblici prihoda od zemlje, sredstava za proizvodnju i rada ne samo da se međusobno supstancijalno razlikuju, nego istodobno samo pod određenim društvenim uvjetima, tj. pod uvjetima tipično kapitalističkog privatnog vlasništva nad konstitutivnim preduvjetima proizvodnog procesa (rad, zemlja, sredstva) postaju izvori posebnih tipova društvenih egzistencija — *klasa*. »Kapital nije zbir materijalnih i proizvedenih sredstava za proizvodnju. Kapital, to su u kapital preobražena sredstva za proizvodnju (rad, zemlja sredstva RD) koja o sebi nisu kapital kao što zlato i srebro o sebi nisu novac.«¹²

Marx je dakle posve načisto s tim da radna sposobnost, priroda, i sredstva za proizvodnju imaju svoju izvankapitalističku preegzistenciju. Međutim Marxove teškoće s analizom izvankapitalističke preegzistencije temeljnih čimbenika svakog proizvodnog procesa nastaju onda kada Marx te čimbenike promatra isključivo sa stajališta njihove kapitalističke funkcije. Ta se izvankapitalistička preegzistencija proizvodnih čimbenika ne može naime obuhvatiti dijalektičkom metodom, budući da zemlji (priroda), rad i sredstva za proizvodnju opstojе izvan kapitalističkog načina proizvodnje na posve različite načine, koji ostaju trajno nedohvatljivi shematici spekulativno-dijalektičke metode¹³. Marx je posve svjestan ovih povijesnih kao i načelnih granica dijalektičke metode, međutim on nije posve odlučan u tome kamo da smjesti ove statističke nedijalektičke čimbenike proizvodnog procesa koji izvanjski predodređuju proizvodni proces a da se pri tom načelno ne mogu na nj reducirati. U toj nemogućnosti da se čimbenici proizvodnog procesa bez ostatka reduciraju na zakonitosti kapitalističkog načina proizvodnje života leži i bitna razlika Hegelova i Marxova razumijevanja spekulativno-dijalektičke metode kao oblika prikazivanja (*Drstellungenform*) biti građanskog života.

Marx stoga egzistenciju prirode, čovjeka i sredstava izvan pogona kapitalističke proizvodnje života tretira vrlo različito pribjegavajući nerijetko idealizacijama ljudske prirode, prirode kao ljudskog anorganskog tijela (prirodno lijepo) i sredstava kao djela umjetnosti. Na ovom mjestu nije gotovo ni potrebno naglasiti kako su upravo ovakvi granični stavovi Karla Marxa izazvali pravu zbrku u glavama epigona koji se do dana današnjega u Marxovu djelu traže fragmente jedne nenapisane estetike, antropologije ili pak kozmologije.

Međutim Marxova zbiljska analitička pozornost bila je uvijek usredotočena na posebni kapitalistički način proizvodnje života.

¹¹ Marx: *Kapital III*, str. 867.

¹² *Ibidem*, str. 868.

¹³ Marx: *Grundrisse* ... Usporedi str. 945.

Ipak činjenica da dijalektička metoda prikazivanja kapitalističkog proizvodnog procesa ostavlja trajne čimbenike proizvodnog procesa u njihovoj izvanekapitalističkoj egzistenciji trajno izvan analize, dovodi i Marxovu teoriju o prevladavanju kapitalističkog društva u karakteristično kolebanje između imanentnog i transcendentnog načina prevladavanja kapitalizma.¹⁴

Zbog navedenih metodoloških razloga Marx pri konkretnim analizama građanskog načina proizvodnje života nije u stanju imanentno (dijalektički) izraziti ova dva bitno različna puta prevladavanja kapitalizma. Stoga on u *Kapitalu* uvijek nanovo razlikuje transcendentni i imanentni put prevladavanja kapitalističkog načina proizvodnje života, koji se razlikuje po tome što jedan respektira, a drugi ne respektira izvanekapitalističku preegzistenciju temeljnih proizvodnih čimbenika.

Prvi način polazi od pretpostavke da je postojeći kapitalistički način proizvodnje života moguće spoznati (demistificirati) u svim elementima njegova funkcioniranja i tako njime zagospodariti i upravljati — učiniti ga sredstvom ljudskih svrha.¹⁵ (O marksizmu se ovo stajalište već od Engelsa na ovamo razvilo u različite teoretske i praktične modele planske privrede kojom se nastoji obuzdati stihija kapitalističke robne proizvodnje.) Ovo stajalište polazi od uvjerenja o mogućnosti *transcendentne*, izvanjske korekcije i promjene robnog načina proizvodnje života, te se u skladu s tim oslanja na takozvane svjesne subjektivne revolucionarne snage.

Drugi način ukidanja kapitalističkog načina proizvodnje života moguće je po Marxovim stavovima u *Kapitalu*¹⁶ *samo imanentno*, naime unutrašnjom promjenom samog kapitalističkog načina proizvodnje života — dakle ne njegovom izvanjskom racionalizacijom, nego unutrašnjom transformacijom.

Ova druga Marxova teza, koja govori o imanentnom prevladavanju kapitalističkog robnog načina proizvodnje života, najčešće je u okvirima marksizma odbacivana kao utopijska ili romantična teza, dakle ili kao stvar daleke komunističke budućnosti ili kao Marxovo vraćanje na predkapitalističke uzore nerobne proizvodnje života — primitivni komunizam u smislu prvobitne zajednice i tome slično.

Ovu drugu tezu o imanentnoj preobrazbi kapitala treba međutim posebno analizirati ne samo s obzirom na suvremene tendencije razvoja, nego i s obzirom na unutrašnju logiku Marxovih analiza dijalektike građanskog društva.

¹⁴ Naime tipični povijesni oblik kapitalističkog privatnog vlasništva, tj. privatno vlasništvo nad pojedinim čimbenicima proizvodnog procesa, predstavlja sastavni dio kapitalističkog načina proizvodnje života te se ni jedan dio tog vlasništva ne da ukloniti a da se ne ukine cio sustav. Međutim, prihvati li se ovo stajalište, tada s obzirom na izvanekapitalističku preegzistenciju trajnih čimbenika proizvodnog procesa treba jasno razlikovati kapitalističku diobu rada i njezinu specifičnu funkciju unutar sustava cjelokupne reprodukcije kapitalizma od svake druge povijesno moguće funkcije diobe rada, kao i kapitalistički oblik privatnog vlasništva od svakog drugog povijesno mogućeg oblika privatizacije.

¹⁵ Usporedi Marx: *Grundrisse*..., str. 75. i *Kapital III*, str. 873.

¹⁶ Usporedi Marx: *Kapital I*, str. 82.: »Takve oblike tvore upravo kategorije građanske ekonomije. To su društveno važeće, dakle objektivne forme mišljenja proizvodnih odnosa određenog povijesnog načina društvene proizvodnje, robne proizvodnje. Sav mističizam svijeta roba, sve čarolije koje zamagljuje proizvode rada na temelju robne proizvodnje nestaju stoga čim pribjegnemo drugim oblicima proizvodnje.«

Marxova teza o unutrašnjim nerazrješivim protuslovljima kapitalizma počiva na analizama kapitalističke proizvodnje i rezultira u dvije teorije o propasti kapitalizma: *prvo*, u teoriju kriza i, *drugo*, u teoriju *degresivnog pada profitne stope*.

Unutrašnja destrukcija kapitala zbiva se slično kao i njegova povijesna konstrukcija analogno organskom procesu. Kao što je naime kapital u uzlaznoj fazi svoga razvitka postupno u sebe uvlačio sve još preostale nekapitalističke i izvankapitalističke oblike proizvodnje života (usporedi primjerice Marxov prikaz prvobitne akumulacije kapitala u *Kapitalu I*), tako se i destrukcija kapitala zbiva kao proces njegove unutrašnje transformacije i racionalizacije, koja se manifestira u tendenciji redukcije pojedinih kategorija i odnosa unutar kapitala na jednostavnije tehničke i u tom smislu funkcionalnije veze.

Ovaj proces racionalizacije i funkcionalne transformacije kapitala zbiva se kao njegova *tehnifikacija*.

Tendenciju tehnifikacije kapitala u jednostavnom obliku njegove *mašinizacije* vidi već i Hegel u svojim *Jenskim predavanjima* (1805.—1806.)¹⁷. Jednostavnost oblika treba naglasiti stoga što Hegel mašinizaciju proizvodnog procesa još uvijek promatra sa stajališta diobe rada te dijalektike sredstva i svrhe, a ne sa stajališta ukupne društvene proizvodnje (*gesellschaftliche Gesamtarbeit*). Pa ipak, i u tom jednostavnom obliku Hegel očituje svoju zbiljsku misaonu prodornost i snagu.

Bit *stroja* on izvodi iz biti apstraktnog rada. Stroj za Hegela i nije ništa drugo nego zbiljsko opredmećenje apstraktnog rada. Radnik već po Hegelu ne obavlja nikakav konkretni, naime cjeloviti rad. Naprotiv, njegova snaga počiva u *analiziranju* cjeline (rasčlanjivanju) konkretnog na mnoge apstraktne momente. Rad time prestaje biti cjelovit i reducira se na mehaničko kretanje. Kada je rasčlamba konkretnog rada (naime rada koji proizvodi neki konkretni cjeloviti predmet) postigla razinu gole apstrakcije *mehaničkog* kretanja unutar jednako apstraktnih oblika prostora i vremena, tada je po Hegelu došlo vrijeme da se ta djelatnost prepusti *stroju*. Stroj je, kako odatle nužno slijedi, mehanička cjelina, mehanička rekonstrukcija apstraktnih do mehanike pojednostavnjenih radnih operacija prvobitno žive cjelovite, s predmetom rada organski srasle djelatnosti.

Hegel tretira stroj, koji je proizašao iz biti apstraktnog rada, kao *sredstvo* koje čovjeka oslobađa mučnog sudjelovanja u zatupljujućem radnom procesu, dakle kao ostvareno *lukavstvo uma*. Međutim stroj o kojem govori Hegel nije više ništa samo puko sredstvo ili pamagalo radu, alat ili oruđe, on je naprotiv *rad sam u svom zbiljski postvarenom obliku*.

U ovom određenju stroja iz biti apstraktnog rada Hegel već anticipira tendenciju Marxovih zaključaka. Pa ipak između Hegelova određenja mašinizacije apstraktnog rada i tendencije tehnifikacije kapitala postoji bitna razlika.

Mašinizacija apstraktnog rada prikazana je u Hegela neovisno o funkciji stroja unutar kapitalističkog načina proizvodnje života kao tehnifikacija rada. Hegel promatra stroj kao sredstvo za proizvodnju te pri tom ispušta iz vida funkciju sredstava za proizvodnju unutar kapitalističkih društvenih odnosa

¹⁷ Usporedi Hegel: *Jenaer Realphilosophie*, str. 215, 232, 259.

(kapitalističkog načina proizvodnje života). Stroj naime unutar građanskih odnosa privatnog vlasništva nije samo puko *sredstvo*, nego istodobno i *izvor posebnog tipa* društvene egzistencije. Marxa u tom sklopu zanimaju upravo ti društveni preduvjeti koji omogućuju da se sredstva za proizvodnju, zemlja i rad, pojave u tom *dvostrukom* obliku opstojnosti, naime kao sredstva proizvodnje i kao izvor *posebnih* tipova društvenih egzistencija (klase).

Kada se dakle Marx zalaže za imanentnu promjenu kapitalističkog načina proizvodnje života koja ne bi počivala na *izvanjskoj* političkoj destrukciji kapitalističkih oblika privatnog vlasništva¹⁸, nego na imanentnoj preobrazbi samog proizvodnog procesa, tada se taj trend razvoja u suvremenosti manifestira ne samo kao proces mašinizacije apstraktnog rada unutar proizvodnog procesa, kako je to jednim dijelom predviđao i Marx u *Kapitalu III* govoreći o razvoju proizvodnih snaga i slobodnom vremenu, nego kao proces *funktionalističke tehnikacije i samih društvenih preduvjeta kapitalističkog proizvodnog procesa*. Ta se funkcionalistička tehnikacija društvenih preduvjeta kapitalističkog proizvodnog procesa zbiva kao posljedica tehnikacije izvan kapitalističkih preduvjeta svakog proizvodnog procesa, naime kao tehnikacija *prirode, radne sposobnosti i sredstava za proizvodnju*,¹⁹ dakle kao uspostavljanje *neposrednog* (tehničkog) sklopa rada, zemlje i sredstava.

U svom tehniciranom obliku ili u svojoj posvemašnjoj uklopljenosti u proizvodni proces postaju ovi vječni preduvjeti proizvodnog procesa, odnosno tradicionalni oblici građanskog privatnog vlasništva, »bez ostatka« reducirani na proizvodni proces, te stoga spontano (bez intervencije političke volje) gube *formu privatizacije*, naime tipično građanskog dvostrukog načina opstanka *umutar i izvan* proizvodnog procesa.

Dakako, privatizacija time nipošto nije ukinuta (kako se to mnogostruko vjerovalo), naprotiv nakon eliminacije klasičnih oblika građanskog privatnog vlasništva nad temeljnim proizvodnim čimbenicima nastaju novi oblici privatizacije, i to ne više izvanproizvodnih preduvjeta proizvodnje, nego *funk-*

¹⁸ U jednoj verziji Marx se doduše zalaže za političko ukidanje posebnog tipa građanskog privatnog vlasništva nad čimbenicima proizvodnog procesa (rad, zemlja, sredstva za proizvodnju). Na tragu ovog Marxova prijedloga razvili su se unutar marksizma različni modeli zajednica koje počivaju na planskoj raspodjeli kako proizvodnih čimbenika tako i planskoj raspodjeli ukupnog društvenog proizvoda. Za ove bi se modele moglo kazati da su suzbijajući zbiljsku stihiju kapitalističke konkurencije za profitom omogućili jednako zbiljsku stihiju birokratskog planiranja. Posebno je pak pitanje koji su se novi oblici privatizacije izvora egzistencije razvili u okviru ovih planskih modela.

¹⁹ Izgleda paradoksalno da se ovdje govori o tehnikaciji sredstava za proizvodnju kao da sredstva za proizvodnju sama za sebe već nisu tehnika i mašinerija. U tom prividnom paradoksu i leži bitna razlika klasičnog Hegelova razumijevanja tehnike od suvremenog razumijevanja njezine biti. Hegel i tradicija izvodili su bit stroja iz biti diobe rada. Pokazalo se međutim da je rad i iz rada izvedeni stroj samo jedna komponenta proizvodnog procesa, a nipošto njegova cjelovita bit. Pod prividno paradoksalnim pojmom tehnikacije same strojne tehnike podrazumijeva se uspostava tehničkog, a ne više tržišnog ili ima kakvog drugog sklopa zemlje, strojeva i rada. Uz to treba imati na umu da tehničko sredstvo kako ga vidi Marx utjelovljuje osim utilitarnog još niz drugih značenja, kao primjerice estetsko koje Marx posebno ističe. Ono što ovdje nazivamo tehnikacijom sredstava za proizvodnju jest uz ostalo i bezostatno iskorjenjivanje svakog neutilitarnog značenja i smisla sredstva.

cija unutar proizvodnog procesa kao jedinog autentičnog izvora svekolike povijesne egzistencije čovjeka.

Empirijski se ova tendencija destrukcije klasičnih oblika građanskog privatnog vlasništva nad sredstvima za proizvodnju, zemljom i radnom sposobnošću kao preduvjetima posebnih tipova građanskih egzistencija zbiva kao organski proces tehničke transformacije osnovnih kategorija kapitalističkog načina proizvodnje života.

Bit tehničke revolucije kapitala počiva na procesu reduktivne funkcionalističke restrukturalizacije kako njegovih organa tako posebno njegovih društvenih preduvjeta. Ponajprije tehnifikacija proizvodnih faktora dovodi do faktičnog nestajanja klasičnog oblika privatnog vlasništva nad zemljom, sredstvima i radom. Posljedica nestajanja ovog oblika privatnog vlasništva očituje se u procesu tendencijskog ukidanja posebnog oblika građanskog tržišta radom, zemljom i sredstvima za proizvodnju. U tom procesu tendencijski nestaje tipično kapitalističko tržište kao oblik zajednice i kao institucije razmjene. Na mjesto tržišta radom, zemljom i sredstvima za proizvodnju stupa neposredna tehnička integracija kako temeljnih proizvodnih čimbenika (zemlja, rad, sredstva) tako i različitih područja proizvodnje. Odumiranje temeljnog oblika građanske trgovine proizvodnim faktorima dovodi do promjene funkcije novca, jer tehnološka integracija isključuje iz optičaja temeljne robe građanskog društva rad, zemlju i sredstva za proizvodnju. Tržište se postupno reducira na neposredni tehnološki proces, a proizvodnja prestaje time biti usmjerena na tržište (koje odumire) a sve više služi neposredno sebi samoj. Time se tendencijski ukida i jedna od prastarih razlika između proizvodnje i proizvoda, jer proizvod postaje integralni dio proizvodnog procesa, a ne njegova apstraktna svrha, budući da je proizvodni proces u cjelini jedini integralni proizvod vlastitog kretanja.

Proizvodnja time prestaje biti robna proizvodnja, jer proizvodi više nisu rezultat privatno obavljenih radova, koji po Marxu samo u tom slučaju pokazuju obilježja prometne i upotrebne vrijednosti, nego se naprotiv kao jedini produkt podružtvovljenog naime posve deprivatiziranog rada javlja *proizvodnja sama*.

Duhovna i fizička reprodukcija pojedine osobe prestaje time biti stvar individualnih sklonosti i mogućnosti te postaje integralni dio globalnog reproduktionog procesa koji jednako predodređuje prirodne izvore kao i sredstva za proizvodnju.

Tehnička revolucija kapitala zbiva se dakle kao proces radikalne destrukcije svih kategorija političke ekonomije, koje izražavaju bitne odnose građanske reprodukcije života.

Ukidanje robne proizvodnje, tj. od Marxa postulirani prijelaz na novi, drukčiji način proizvodnje života i novu ili drukčiju zajednicu zbiva se dakle, neovisno o tome je li to Marx tako htio ili ne, kao tehnička revolucija kapitala ili kao tehničko-funkcionalistička destrukcija kapitala kao načina proizvodnje života i kao oblika zajednice.

Teoretski simptomi ovog procesa su suvremene teorije ekonomskog, socijalnog, političkog, pravnog, komunikacijskog i sličnog sustava u kojima se često na neosvijestjen način pokušava racionalno manipulirati tehnikom kao društvenim bitkom — zbiljskim sustavom tehničke reprodukcije života.

Suvremene teorije sustava pokušavaju na temelju empirijskih istraživanja te izradbom znanstvenih hipoteza koje se mogu elaborirati za empirijsko provjeravanje pružiti efikasno sredstvo za ovladavanje tehnikom.

Ukoliko je Hegel u svoje vrijeme državu smatrao onom višom izvanjskom svrhom ljudskog zajedništva, kojom je moguće obuzdati stihiju građanskog društva, ukoliko je nadalje Marx kritiku građanskog društva građio na tezi o racionalnoj organizaciji metabolizma između čovjeka i prirode, odnosno na tezi o imanentnoj racionalizaciji načina proizvodnje života, utoliko bi se za suvremene teorije sustava moglo kazati da pokušavaju ovladati suvremenom tehničkom reprodukcijom života, koja se međutim sama za sebe javlja kao utjelovljenje zbiljske racionalnosti — kao ozbiljena metafizika ili kao ozbiljena novovjekovna znanost.

Sa stajališta osviještene antropološke biti teleološkog kretanja ova se težnja za znanstvenim obuzdavanjem znanstveno-tehničkog pustošenja svega što jest (kako prirode tako i ljudske prirode) javlja kao antropološki neadekvatno, postvareno pobijanje postvarenja i metafizike. Svaki se naime znanstveni zahvat u realitet suvremenog tehničkog svijeta izvrće u novi oblik postvarenja, u novu formu tehničko-znanstvene dominacije nad svijetom života.

Teorije sustava nisu stoga ništa drugo nego hipotetičke znanstvene solucije za buduću još temeljitiju tehnikaciju svih nazočnih i napose još neotkrivenih izvantehničkih i izvanznanstvenih oblika opstojnosti čovjeka i prirode, koji se s tog znanstvenotehničkog aspekta javljaju kao izvori sirovina znanstveno-tehničkog postvarivanja čovjeka i prirode.

Znanstveno-tehnički apriorizam u pristupu cjelokupnom svijetu života nije međutim nikakva izvanživotna idealna tvorba. Naprotiv znanstveno-tehnički apriorizam jest zbiljski oblik, zbiljsko očitovanje povijesnog života koji se zatvorio prema svojim beskonačnim mogućnostima susrećući se s tim mogućnostima isključivo posredstvom vlastitog tehničko-znanstvenog reduktivnog apriorizma. Postvarenje svih oblika povijesnog i prirodnog opstanka stoga je zbiljski životni proces samog znanstveno-tehničkog života. Jer tehnika kao oblik opstanka nije nikakvo sredstvo zbrinjavanja života ili sredstvo za proizvodnju života, kako se to još činilo Hegelu i Marxu, kojim bi se moglo slobodno upravljati, naprotiv ona je jedan povijesni oblik života samog te je sve što povijesno jest integralni dio njezina metabolizma koji tek treba osvijestiti.

Postojeći znanstveno-tehnički metafizički um nije stoga sredstvo s pomoću kojega bi se mogla obuzdati stihija tehničkog opstanka, budući da je ta stihija opstanka sam taj metafizičko-znanstveni um na djelu. Povijesni je razvitak donio naime na svjetlo dana neočekivanu istinu da se sam znanstveno-tehnički um kao znanstveno-tehnički oblik života pokazao i pokazuje kao zbiljsko bezumlje i stihija.

Suprotno ovoj težnji za znanstveno-tehničkim ovladavanjem tehnikom mora se *nadznanstveno* i *nadtehničko* mišljenje potruditi da prodre do samih predznanstvenih i predtehničkih izvora znanstveno-tehničkog života te da tako lažnoj znanstveno-tehničkoj univerzalnosti ukaže na to da znanstveno-tehničko ovladavanje tehnikom kao oblikom života i zajednice kao i tehničko ovladavanje čovjekom i prirodom postaje radikalna prijetnja povijesnom opstanku. Suvremena težnja da se znanstveno-tehnički ovlada znanstveno-tehnič-

kim životom mora stoga biti osviještena kao neadekvatno metafizičko suprotstavljanje metafizici sa svim popratnim čudorednim i socijalnim implikacijama.

Prevladavanje znanstveno-tehničkog života može uslijediti samo kao ekshumacija njegovih zbiljski zametenih životnih pretpostavaka, dakle kao suočavanje znanstveno-tehničkog oblika povijesnog života s puninom života samog.

Tako se na kraju ovih preliminarnih sondaža zbiljskih problema suvremenog tehničko-znanstvenog života pokazuje da je on logičkom prisilom proizašao i proizlazi iz onih oblika građanskog života koje je Marx kategorijalno izrazio u svom *Kapitalu*. Relevantno mišljenje suvremenog tehničkog svijeta ne može stoga ni koraka mimo Marxa, ali se jednako nedogmatski mora kazati da ni sve Marxove kategorije ne obuhvaćaju više onaj životni sadržaj u čijim okvirima i sami opstojimo.

I. SUKOB

U ovom poglavlju pokušat ćemo istražiti kako se u suvremenom životu odvijaju sukobi između različitih društvenih sila i kako se oni manifestiraju u različitim oblicima. Prvo ćemo se baviti sukobom između kapitala i rada, koji je temeljni sukob u suvremenom životu. Zatim ćemo istražiti sukob između različitih društvenih klasa i kako se oni manifestiraju u različitim oblicima. Na kraju ćemo se baviti sukobom između različitih društvenih sistema i kako se oni manifestiraju u različitim oblicima.

U ovom poglavlju pokušat ćemo istražiti kako se u suvremenom životu odvijaju sukobi između različitih društvenih sila i kako se oni manifestiraju u različitim oblicima. Prvo ćemo se baviti sukobom između kapitala i rada, koji je temeljni sukob u suvremenom životu. Zatim ćemo istražiti sukob između različitih društvenih klasa i kako se oni manifestiraju u različitim oblicima. Na kraju ćemo se baviti sukobom između različitih društvenih sistema i kako se oni manifestiraju u različitim oblicima.

I.

U ovom poglavlju pokušat ćemo istražiti kako se u suvremenom životu odvijaju sukobi između različitih društvenih sila i kako se oni manifestiraju u različitim oblicima. Prvo ćemo se baviti sukobom između kapitala i rada, koji je temeljni sukob u suvremenom životu. Zatim ćemo istražiti sukob između različitih društvenih klasa i kako se oni manifestiraju u različitim oblicima. Na kraju ćemo se baviti sukobom između različitih društvenih sistema i kako se oni manifestiraju u različitim oblicima.