

DAVOR RODIN

## ODNOS ZBILJSKE I PRIVIDNE ZAJEDNICE U HEGELA I MARXA

Pitanje o odnosu zbiljske i prividne zajednice u Hegela i Marxa pretpostavlja uvid u suvremeno stanje tog odnosa i samo s tog aspekta nije puko akademsko nego u najvišem smislu životno pitanje. Odnos između zbiljske i prividne zajednice uspostavljen je s građanskom epohom i traje uz mnogobrojne transformacije sve do naših dana.

Progovorimo li o problemu zajednice, njezina privida i njezine zbilje u pročišćenom metafizičkom govoru, dakako, ne smije nas zaokupljati samo geneza povijesnih transformacija građanske zajednice, nego njezina metafizička bit: bit njezina privida i bit njezine zbilje.

Rezultat takve analize morao bi pokazati obuhvaća li zaista odnos zbiljske i prividne zajednice, kako su ga razumjeli Hegel, Marx, Engels pa i Lenjin, istinu građanskog života ili je, suprotno tome i sam odnos zbilje i privida u najtemeljnijem smislu te riječi fiktivan.

I Hegel i Marx odredili su zajednicu iz njezine konstitutivne biti. Bit je zajednice, po njima, način njezine proizvodnje ili, najopćenitije, način proizvodnje života.

Ukoliko je proizvodnja života temeljna briga svih povijesnih pokolenja, utoliko Marxa na toj vječnoj pretpostavci zanima samo geneza povijesnih mijena u načinu proizvodnje života, a onda posve izričito način kako građanski čovjek proizvodi svoj specifični život.

Na pretpostavci da čovjek mora proizvoditi svoj život, jer mu on kao povijesni život nije naprosto dan, i Hegel i Marx istražuju oblike u kojima se zbiva proizvodnja života.

Specifična bit tako usmjerenog istraživanja oblika povijesnog života jest u tome što se pri njemu sama činjenica života, njegovih životnih potreba da se održava i reproducira, preskače kao samorazumljiva banalnost, a sva se pažnja usredsređuje na zbiljske oblike u kojima se u pojedinim povijesnim razdobljima konkretno proizvodio život. Na temelju takve analize oblika proizvodnje povijesnog života utvrđuje Hegel i svoju razdiobu svjetske povijesti, i geografski smjer njezina razvoja od Dalekog istoka prema Evropskom zapadu.

U Prilogu kritike političke ekonomije Marx naprosto usvaja Hege-  
lovu podjelu svjetske povijesti, dodajući njegovoj tezi o ozbiljenju slo-

bode u zapadnom germanskom svijetu negativan predznak<sup>1</sup>. Kada je riječ o odnosu zbiljske i prividne zajednice u djelima novovjekovnih mislilaca, u prvom redu Hegela i Marxa, treba analizirati upravo taj programatski formalizam pri istraživanju biti zajednice kao oblika posredstvom kojeg se reproducira konkretan povijesni život.

Dakako, taj metodološki formalizam nužno proizlazi iz teze da poseban povijesni život nije naprosto prirodan, nego je, suprotno tome, proizvod određenog društvenog načina proizvodnje.

Iz tako postavljenog pitanja nužno proizlazi da za istraživanje biti zajednice ne mogu biti važne takve elementarne banalnosti kao što su činjenica da čovjek u prirodi, kao prirodno biće, ima svoje, kako Marx kaže, neotuđivo *a n o r g a n s k o t i j e l o*: zrak koji udiše, vodu koju pije, hranu koju jede i slično. Tim se »banalnostima« intenzivno bavi biološka antropologija, medicina, te u širem smislu sve prirodne znanosti.

Nasuprot prirodoznanstvenim istraživanjima, filozofija čudoređa bavi se pitanjima strukture društvenih oblika, posredstvom kojih se proizvode tipično povijesni oblici prisvajanja ljudskog anorganskog tijela.

Sa stajališta *metafizike čudoređa*, čovjek kao prirodno biće koje jede, pije, diše, koje se razmnaža, rađa i umire samo je apstraktna pretpostavka svjetske povijesti, ili onaj bitak kojem se sa stajališta metafizike čudoređa može reći samo to da jest. Način ili oblik na koji to pretpostavljeno jest opstoji jest povijest.

Povijest je, dakle, u osnovi čisti oblik u kojem se javlja bitak čovjeka. Ili, bitak je čovjekov povijesno posredovan. Metafiziku čudoređa zanima struktura tog povijesnog posredovanja, jer o njoj ovisi karakter određenog povijesnog tipa čovjeka: antički čovjek, srednjovjekovni čovjek, novovjekovni čovjek, čovjek tehničkog doba i sl.

Prije nego pristupimo interpretaciji Hegelova i Marxova određenja ontološko-povijesne strukture novovjekovnog čovjeka, potrebno je iz konteksta Hegelova određenja odnosa bitka i privida<sup>2</sup> utvrditi njihovu specifičnu dijalektičku vezu na kojoj se temelji Hegelova verzija novovjekovnog tipa čovjeka.

Ako, naime, strukturu povijesnog posredovanja novovjekovnog čovjeka odredimo kao njegov bitak, onda jednom pukom prividu dajemo važnost biti, odnosno bitka. Prividu, naime, pripisujemo postojanost bitka mada znamo da privid svoj bitak nema i ne može imati pri sebi, nego u nečemu drugom što se u prividu samo priviđa ili reflektira. Struktura kojom je, prema Hegelu, posredovan novovjekovni tip čovjeka jest, doduše, bitak tog posebnog tipa, ali istodobno čisti nesamostalni privid istinskog čovjekova bitka.

Hegelov osobiti apsolutizam proizlazi otuda što on specifično povijesno posredovanje novovjekovnog čovjeka proglašava bitkom čovjeka

<sup>1</sup> Hegel, naime, na evropskom građanskom Zapadu dijagnosticira realizirano carstvo slobode, a Marx taj isti Zapad vidi kao krajnju točku otuđenja čovjeka i od slobode i od njegove biti.

<sup>2</sup> Usporedi Hegel **Logik II** str. 7—13. Meiner.

uopće i time jedan privid imenuje ne samo bitkom, nego istodobno apsolutizira i povijesnu strukturu tog prividnog bitka.

Marx dopire do neistine Hegelova lošeg apsolutizma koji puki oblik **određenog** povijesnog posredovanja čovjeka uzdiže na rang apsolutne strukture istinskog bitka cjelokupne povijesti, i to time što se pita za razloge Hegelova postupka.

Marxov odgovor na tako postavljeno pitanje dobro je poznat! Hegelova je filozofija, naime, usprkos svojoj sveobuhvatnosti, samo do kraja domišljena bit građanskog čovjeka i kao takva zbog svoje ograničenosti neistinita. Razlog te samorazumljive neistine nalazi Marx u strukturi novovjekovnog povijesnog posredovanja čovjekova bitka.

Kao što je poznato, Marx je **k a p i t a l** kao oblik zajednice imenovao temeljem građanskog tipa čovjeka. Time je Marx povijesno relativirao Hegelov spekulativni stav po kojem je bitak građanskog čovjeka istodobno i univerzalni temelj svih povijesnih tipova čovjeka. Tim relativiranjem Hegelova stava Marx nipošto ne zapada u loši i neodrživi relativizam. Suprotno tome, prihvativši tezu o povijesno različitim tipovima čovjeka<sup>3</sup> Marx utvrđuje i ono **a p s o l u t n o** što važi za konstituciju svakog od povijesno prisutnih i mogućih ljudskih tipova.

Ono stalno u mijeni povijesnih tipova čovjeka jesu egzistencijalni preduvjeti života kao u svojoj strukturi doduše promjenljivih, ali ipak neotklonjivi i nezaobilazni moment posredovanja čovjekova bitka. Što je, prema Marxu, istinski čovjekov bitak koji je uvijek drugačije posredovan različitim povijesnim oblicima zajednice? Što je to što čovjeku podaruje njegovo uvijek drugačije povijesno **b i t i**? Ništa drugo nego prividno takva banalnost kao što je neposredno organsko jedinstvo čovjeka i prirodnih preduvjeta njegove egzistencije. Priroda, dakle, nipošto nije za Marxa univerzalno ime za objekt kao ono vanjsko što stoji nasuprot subjektu, nipošto samo predmet rada u smislu zemlje ili sirovine, nipošto proizvod rada kao u Hegela, nipošto neki realitet koji bi se čovjeku mogao otuđiti jer je čovjeku kao subjektu nešto vanjsko! Sva ta i mnoga druga određenja prirode samo su iz određenih tipova zajednice derivirani ideološki stavovi spram istinskom jedinstvu čovjeka i prirode, jedinstvu koje nema ništa zajedničko s epistemološkim jedinstvom subjekta i objekta.

Kada Marx određuje čovjekov bitak kao njegovo jedinstvo s prirodnim »preduvjetima« njegove egzistencije, onda su mu određenja prirode u funkciji pretpostavke, preduvjeta, temelja i sl. ljudske egzistencije posve neadekvatna, naime, uvijek već povijesno posredovana. Ako je, naime, priroda samo preduvjet ljudske egzistencije, tada je ona već pomišljena u razdvojenosti od čovjeka kao nešto što čovjeka kao čovjeka omogućava i tako je nešto drugo nego on sam. Kada Marx hoće izraziti čisto neposredno i neposredovano jedinstvo čovjeka i prirode, što je za-

<sup>3</sup> Za našu je svrhu ovdje zanimljivo što Marx usvaja Hegelovu tipologiju povijesnih razdoblja kao i smjer kretanja svjetske povijesti od Istoka prema Zapadu, budući da Marx ove Hegelove teze posve drugačije vrednuje.

uvijek zapečaćeno cjelokupnom organskom konstitucijom ljudskog tijela, oblikom i funkcijom svih njegovih organa, tada on pribjegava posve drugačijoj formulaciji. Marx tada kaže: »On se zapravo ne odnosi prema svojim proizvodnim uvjetima, nego je dvostrukotako subjektivno kao on sam, tako i objektivno u tim prirodnim anorganskim preduvjetima svoje egzistencije... koje tako reći tvore njegovo produženo tijelo.«<sup>4</sup>

Organsko jedinstvo čovjeka i prirode obuhvaća u sebi podjednako organsku povezanost spolova<sup>5</sup> kao i prirodnu neposrednost zajednice. Na temelju tako široko shvaćenog iskonskog jedinstva čovjeka, prirode i zajednice, može Marx izreći pravi problem svog istraživanja: »Nije potrebno objašnjavati jedinstvo živih djelatnih ljudi s prirodnim anorganskim uvjetima njihova prirodnog metabolizma i njihova prisvajanja prirode, niti je ovo prisvajanje prirode rezultat povijesnog procesa. Naprotiv, treba objasniti razdvajanje (Trennung) tih anorganskih uvjeta ljudske egzistencije od djelatne egzistencije, razdvajanje koje je potpuno uspostavljeno tek odnosom rada i kapitala.«<sup>6</sup>

Povijest je za Marxa proces raspadanja organskog jedinstva čovjeka, prirode i zajednice, kao što mu je, s druge strane, ponovna uspostava organskog jedinstva tih momenata utopijski cilj svjetsko povijesnog razvitka.<sup>7</sup>

Posve je razumljivo (i Marx to otvoreno priznaje) da cijela interpretacija polazi od povijesno zatečene suprotnosti rada i kapitala kao stanja u kojem je posve razoreno prvotno neposredno jedinstvo čovjek — zajednica — priroda. S tog povijesnog stajališta prati Marx genezu oblika zajednice, kako bi povijesno objasnio građansku epohu posve-mašnjeg razdora tih iskonskih povezanih i nerazdvojivih momenata ljudskog života. Marxov prikaz predgrađanskih oblika zajedničke proizvodnje života dat je u veoma kratkim općim potezima.

Prvobitno neposredno jedinstvo prirode i ljudske zajednice razbija se najprije tako što se sama ljudska zajednica u sebi raspada. Opća karakteristika raspada zajednice jest ropstvo. Rob je isključen iz zajednice i pridodan prirodi, naime zemlji, kao njezin sastavni i nerazdvojni dio te time zajedno s njom postaje egzistencijalni preduvjet određenog tipa zajednice. Na temelju ropstva, kasnije kolonata i kmetstva razvili su se u Evropi cijeli povijesni sklopovi s veoma šaroliko variranim čudorednim sistemima. Preduvjet ljudske egzistencije u svim je tim sistemima priroda, u čijem je sklopu i rob kao njezin sastavni dio, kao prirodna sila pored drugih prirodnih sila što podaruju i omogućuju ne samo egzistenciju naprosto, nego određen tip povijesne egzistencije.

<sup>4</sup> Marx, *Grundrisse*... Dietz 1953. str. 391.

<sup>5</sup> Usporedi *Stari zavjet* i Kierkegaardovu interpretaciju istočnog grijeha.

<sup>6</sup> Marx *Grundrisse*... str. 389.

<sup>7</sup> Engels je u svom spisu *Porijeklo porodice, privatnog vlasništva i države* pokušao na temelju Morganovih etnografskih i antropoloških istraživanja prikazati znanstveno utemeljeni put razvitka od prvobitne zajednice do komunističke budućnosti. Nas, međutim, ne zanima geneza tog prijelaza, nego logička održivost takve strukture.

U opisanom se sklopu čovjek (a to znači uvijek slobodni čovjek) još uvijek, prema Marxu, nalazi u neposrednom odnosu spram izvoru svoje egzistencije. Izvor egzistencije ili posjed koji uključuje u sebi sve činioce proizvodnog procesa (zemlju, sredstva, radnu snagu) neposredno je u vlasti posjednika. Sam pak posjednik uvijek je već nužno član određene ljudske zajednice plemena, polisa, rimske republike, feudalnog, ratničkog ili već stacionarnog kraljevstva, naroda i sl. Zajednica je u tom sklopu realni preduvjet čovjekova bitka, jer samo kao član određene zajednice ima pravo na posjed kao univerzalni izvor svoje egzistencije ili, obrnuto, tek kao posjednik zajedničke zemlje može biti član zajednice. Čovjek i zajednica u tom su sklopu još neposredno identični, jer se sama zajednica, jednako kao i posjed, javljaju kao neposredni preduvjeti ljudske egzistencije, kojima čovjek slobodno raspolaže kao nečim svojim. Predgrađanski, antički i feudalni čovjek slobodno raspolažu kako materijalnim, tako i čudorednim (političkim) pretpostavkama svoje egzistencije. Relativna statičnost predgrađanskih zajednica proizlazi iz stabilnosti materijalnih izvora njihove egzistencije.

Za predgrađanske se oblike zajednice stoga uopće ne javlja problem zbiljske i prividne zajednice, za koji se ovdje rasputujemo u kontekstu Hegelove i Marxove filozofije čudoređa.

Ustavi grčkih polisa, rimsko pravo, kao i germansko običajno pravo neposredno reguliraju odnose u zajednici, izričući zbiljnost života, ništa njegov privid.

Pitanje odnosa zbiljske i prividne zajednice karakteristično je za građansko doba. Stoga je i prirodno da je za Marxa cijela geneza predgrađanske zajednice zanimljiva samo kao dokument pomoću kojeg se jače i bolje vide pravi problemi građanske zajednice, njezina i danas neza-ključena geneza.

Odnos prividne i zbiljske zajednice stoga je i za Hegela i za Marxa, pa onda i za Lenjina središnje pitanje njihova čudoredna mišljenja.

Ukažimo stoga ukratko na povijesne uzroke raspada predgrađanske zajednice na zbiljsku i prividnu zajednicu.

Geneza građanske zajednice ne počinje rasulom predgrađanske zajednice, niti pak transformacijama predgrađanskih oblika zajednice, nego, suprotno tome, zbiljskim rasulom njezinih egzistencijalnih pretpostavki, rasulom klasičnog posjeda — lena. Cijela Marxova teorija primata baze nad nadgradnjom počiva na toj povijesnoj provjerljivoj destrukciji egzistencijalnih pretpostavki predgrađanske zajednice.

Bit Marxova antihegelijanizma očituje se upravo u njegovoj nauci o odnosu baze i nadgradnje, jer iz te nauke nipošto ne slijedi spekulativno dijalektički zaključak da su baza i nadgradnja identični na onaj isti način na koji su identični metafizički kategorijalni parovi bit i pojava, esencija i egzistencija, nego upravo entispekulativno drugačije za Marxa baza apsolutno prethodi svakoj nadgradnji ili, izrečeno govorom Kierkegaardova egzistencijalizma, egzistencija apsolutno predvodi biti, ona je višeg ontološkog ranga nego bit. Na čudorednom planu to ne znači ništa drugo nego da je građanska revolucija u osnovi revolucija



egzistencijalnih preduvjeta zajednice, a ne revolucija same te zajednice, dakle ne promjena ustava nego promjena njegovih pretpostavki.

Građanska revolucija kao revolucija egzistencijalnih pretpostavki predgrađanske zajednice nije, međutim, nipošto neki obrat unutar kružnog kretanja, ona nema ništa zajedničko s etimologijom latinskog glagola *revolvere* koji je adekvatno upotrijebljen jedino u Galilejevoj, Keplerovoj i Kopernikovoj nauci o kružnom kretanju nebeskih tijela. Politološka upotreba pojma revolucije nema nikakve neposredne veze s tim astronomskim pojmom, mada obrat u razumijevanju kretanja nebeskih tijela nosi u sebi jasan političko-socijalni žalac. Revolucija temelja predgrađanske zajednice nije nikakav obrat u krugu, nego, suprotno tome, evidentna destrukcija egzistencijalnih preduvjeta predgrađanske zajednice.

Što je, dakle, destrukcija egzistencijalnih preduvjeta predgrađanske antičke i feudalne zajednice? To je destrukcija posjeda! Što je pak posjed? Posjed je jedinstvo zemlje, sredstava za proizvodnju i radne snage — feud ili leno. Raspad lena jest istodobno i raspad egzistencijalnih pretpostavki (tzv. baze) feudalne zajednice. Građanska zajednica izrasta iz raspada egzistencijalnih pretpostavki feudalne zajednice, a nipošto nije rezultat geneze predgrađanske zajednice. No, kao što građanska zajednica nije rezultat geneze predgrađanske zajednice, tako ona nije u doslovnom smislu niti rezultat raspada egzistencijalnih pretpostavki predgrađanske zajednice, nego, suprotno tome, s a m t a j r a s p a d n e p o s r e d n o. Ona, dakle, ne izrasta pompozno iz praha i pepela stare zajednice, niti iz njezinih egzistencijalnih pretpostavki, nego je sam prah i pepeo njezinih egzistencijalnih pretpostavki. Egzistencijalna pretpostavka predgrađanske zajednice bio je leno. Raspad lena jest kapital, ali ne više u svojstvu egzistencijalnog preduvjeta zajednice, što je bio leno, nego z a j e d n i c a s a m a. Kapital, dakle, nije poput lena pretpostavka ili baza na kojoj izrasta određeni tip zajednice, nego je u kapitalu neposredno spekulativno izjednačena pretpostavka s onim što je pretpostavljeno, tj. zajednica i njezin egzistencijalni preduvjet baza i nadgradnja.

Upravo opisani razvoj geneze građanske zajednice dovodi u antinomije i sam Marxov egzistencijalizam ili materijalizam, kako on, za razliku od Kierkegaarda, želi imenovati svoje stajalište.

Bit Marxove antinomije leži jednostavno u tome što on ne može kritizirati kapital istim oružjem kojim je sa stajališta kapitala kritizirao leno. Nemoguće je, naime, socijalističko-komunističku revoluciju uvjetovati promjenama u bazi, tj. promjenama egzistencijalnih preduvjeta kapitala kao oblika zajednice kad je kapital u sebi sjedinio kako preduvjete zajednice, tako i zajednicu samu. Destrukcija kapitala kao pretpostavke navodne građanske zajednice jest drveno željezo, jer građanska zajednica nije nešto odvojeno, nešto drugo od kapitala, kako je to leno nešto drugo od staleškog društva. Suprotno tome, kapital jest sama zajednica.

Pa ipak, Marxova kritika kapitala nije zbog spomenute antinomije besmislena. Njezin se smisao iscrpljuje u kritici prividne zajednice. Što

je pak prividna zajednica nasuprot kapitalu kao zbiljskoj zajednici — na to pitanje treba odgovoriti iz konteksta raspada lena i iz konteksta pereniranja feudalne zajednice u brojnim oblicima građanske države.

Rečeno je da je kapital identičan raspadnutom lenu. Na što se leno raspao? Leno se raspao na, kako Marx u *Kapitalu* naglašava, vječne momente, ili činioce proizvodnog procesa, naime, na zemlju, na sredstva za proizvodnju i na rad. Ti momenti proizvodnog procesa vječna su pretpostavka svake proizvodnje, ma kako se oni mijenjali i razvijali, oni u posljednjoj instanciji ostaju prisutni kao neizbježna nužnost u svim povijesnim oblicima proizvodnje života.

Postavlja se pitanje kako je uopće moguć život ako se raspalo to nužno životu podarujuće jedinstvo proizvodnih činilaca? Jedino tako da se oni ponovno sjedine. Sa stajališta navovjekovne čudoredne metafizike, zbiva se to novo sjedinjavanje vječnih činilaca proizvodnje života kao »slobodni čin« ili odluka društvenih reprezentanata, ili subjektivnih (klasnih) inkarnacija proizvodnih činilaca, naime, z e m l j e s r e d s t v a i r a d a.

Nasuprot toj »slobodnoj odluci« o sjedinjavanju proizvodnih činilaca leno je sa stajališta građanske čudoredne metafizike oličenje s a m o v o l j n o g i n a s i l n o g držanja na okupu egzistencijalnih preduvjeta staleške zajednice, koja, prema Marxu, sputava razvitak proizvodnih snaga jer je taj razvitak egzistencijalno ugrožava. Za novovjekovnu čudorednu metafiziku feudalizam je oličenje apsolutnog ropstva, a građansko društvo oličenje apsolutne slobode. Ovdje je posve suvišno naglašavati da građanska apsolutna sloboda počiva na spoznaji (umu) nužnosti da je za održavanje života i pojedinca i zajednice prijeko potrebno jedinstvo ili sporazum (ugovor) društvenih reprezentanata proizvodnih činilaca, naime, zemljoposjednika, radnika i kapitalista.

Teza o tome da građansko društvo počiva na umu nije ništa drugo nego literarni izraz za nužnost da se za volju opstanka ujedine društveni reprezentanti posebnih proizvodnih činilaca koji u svojoj posebnosti ne mogu opstati.

Sloboda građanskog čovjeka počiva na njegovoj apstraktnoj mogućnosti izbora između zajednice i smrti, između jedinstva koje je bitak i nejedinstva koje je nebitak. U literarnom povezivanju ljubavi i smrti samo je na drugačiji način izrečena Hegelova teza o slobodi kao spoznatoj nužnosti.

Dakako, ta iluzorna sloboda građanskog čovjeka samo je subjektivni i stoga Marxu relativno nevažni moment analize građanskog društva. Tim se subjektivnim momentom više bavio Marxov suvremenik Kierkegaard. Marxa, suprotno tome, zanima sam proces građanske reprodukcije života, koji počinje pošto društveni reprezentanti društvenih činilaca stupe u stvarni proizvodni odnos. U tom značajnom trenutku, kada se reprodukcija života počinje zbivati na temelju »slobodne odluke« društvenih reprezentanata proizvodnih činilaca, zbiva se slom jedinstvene zajednice na karakteristično građansko dvojstvo — na zbiljsku i prividnu zajednicu.

Koji su momenti tog dvojstva? Kapital kao zbiljska zajednica svih građanskih pojedinaca, u kojoj se oni realno odnose kako bi posred-

stvovom zbiljskog odnosa svakodnevno proizvodili svoj život kao ono naj-zbiljskije svake zbiljnosti, i država kao prividna zajednica, čiji privid (Schein) proizlazi otuda što o njoj, njezinim oblicima, kao i mijenama tih oblika (imamo na umu bezbrojne promjene političkih sistema što se zbivaju unutar građanskih država) ne ovisi život. Dakako da je utjecaj države na život zbiljske zajednice veoma značajan. No, krajnji domet tog utjecaja iscrpljuje se naposljetku u tome da građanska država, htjela to ona ili ne, sluša diktat svog zbiljskog bitka, naime, zbiljske zajednice građanskih pojedinaca ili kapitala.

Sve teorije o djelotvornosti državne intervencije u proces zbiljske zajednice posredstvom ma kakvih ekonomskih ili političkih instrumenata, pa naposljetku i instrumenata totalnog državnog plana, pokazuju se iz etape u etapu građanske povijesti iluzornima. Zbiljska zajednica ili kapital kao povijesni oblik posredovanja ili proizvodnje života ima naprosto viši ontološki rang od države kao prividne zajednice. I u ovom slučaju bitak prethodi **kako-bitku**, ili oblik državne zajednice, s obzirom na zbiljski bitak građanske zajednice, jest nešto posve akcidentalno.

U temelju svih suvremenih političkih sistema koji se svagdje u svijetu neprekidno mijenjaju leži jedna te ista zbiljska životna zajednica kapitala, određujući našu epohu, tip građanskog čovjeka.

No, kao što je politički sistem akcidenca kapitala, tako i ekonomskom sistemu ne pripada viši ontološki rang. Različiti ekonomski modeli, kojima države nastoje utjecati na zbiljsku zajednicu života, nose u sebi izrazito formalni i stoga u posljednjoj instanciji akcidentalni karakter. Svi ekonomski modeli kojima se pokušava intervenirati u zbiljsku životnu zajednicu ovise naposljetku također o diktatu te zbiljske zajednice.

Ekonomski i politički sistemi, odnosno modeli, kako se to rado kaže, samo su različiti aspekti pokušaja posebne interesne intervencije u zbiljsku životnu zajednicu, pokušaj ovladavanja njezinim silama, koji se, međutim, iz etape u etapu građanske povijesti pokazuju također iluzornima. Ma koliko bi ovo razmatranje odnosa između političkog i ekonomskog sistema i zbiljske zajednice bilo zanimljivo, osobito ako bi mu se prišlo genetski, no isto tako posredstvom primjera neposredne zbilje, ipak ostaje kao važniji zadatak da se razmotri pitanje zašto raspad lena kao egzistencijalnog preduvjeta staleške države rezultira raspadom zajednice na zbiljsku i prividnu?

Iz odgovora na to pitanje postat će razumljivije i povijesno mjesto Hegela, Marxa, Engelsa i Lenjina, u čijem znaku pretpostavljamo da živimo.

Na suprotnosti kao i na teoretskom osvjetljavanju suprotnosti između zbiljske i prividne zajednice, između kapitala i države zbiva se relevantni prijevor Hegelove i Marxove misli, kao što s druge strane Engels i Lenjin ne čine ništa drugo nego teoretsku radikalizaciju i političku aktualizaciju Marxovih, pa još i Hegelovih uvida.

Zbog čega se, dakle, raspad lena kao egzistencijalnog preduvjeta feudalne staleške zajednice reflektira u suprotnost zbiljske i prividne zajednice koja traje sve do naših dana. Odgovor na to pitanje daje Marx analizirajući tzv. temeljno proturječe kapitalističkog načina pro-



izvodnje života. Slobodna odluka, kojom društveni predstavnici proizvodnih činilaca (zemljoposjednici, kapitalisti i proleter) stupaju posredstvom slobodnog tržišta proizvodnih činilaca kao roba<sup>8</sup> u proizvodni odnos, počiva na jednoj elementarnoj fikciji. Skrivena bit te fikcije leži u tome što i zemljoposjednik, i kapitalist, i radnik nisu u svojoj privaciji, naime, izdvojenosti iz procesa proizvodnje nipošto vječni bogom dani entiteti, kao što su to zemlja, sredstva za proizvodnju i rad kao prirodna sposobnost, nego su, suprotno tome zemljoposjednik, kapitalist i radnik proizvodi društvenog rada. Ukoliko, međutim, u građanskom društvu socijalni reprezentanti proizvodnih činilaca (zemlje, sredstava i rada) fingiraju kao bogom dane personifikacije objektivnih proizvodnih činilaca, kao da je zemlja vječni neutuđivi predikat zemljoposjednika, sredstva isto tako neutuđivo nasljedno dobro kapitalista, a rad isključivo prirodno dano svojstvo radnika, utoliko taj čudoredni privid valja institucionalno zaštititi.

Klasična građanska država o kojoj reflektiraju Hegel, Marx i Engels jest institucija koja sistemom prisile štiti tu čudorednu fikciju od raspada. Zbiljska građanska zajednica kapital jest, naime, kako se sada pokazuje neposredno radna zajednica apstraktnih radnika. U tu zajednicu kapitalist i zemljoposjednik nisu direktno, radno uključeni, nego posredstvom zemlje i sredstava. Građanska država kao fiktivna građanska zajednica počiva, dakle, prividno na radu kao svojoj egzistencijalnoj pretpostavci. Fiktivnost državne zajednice, bit njezina privida utemeljena je u radu kao zbiljskoj zajednici, ili kao bitku tog privida

Razgranatost institucija građanskog privatnog i državnog prava, sve unutarnje proturječnosti tog prava počivaju na biti njegova privida, tj. na neusklađenosti i neusklađivosti državnog i privatnog prava s njegovom zbiljskom društvenom osnovom, s radom kao zbiljskom radnom zajednicom.

Temeljna nedijalektička, dapače, antidijalektička suprotnost građanskom dvostrukom zbiljskom i prividnom društvenom poretku, što se metafizički reflektira kao suprotnost transcendentalnoj i spekulativnoj filozofiji, jest suprotnost između zbiljske i prividne zajednice, između rada i države. Jer, dok je rad zbiljska zajednica apstraktnih radnika, dotle je država instrument pomoću koje buržoazija i zemljoposjednici sebi osiguravaju privilegij da na toj zbiljskoj zajednici participiraju samo posredstvom minolog rada, naime, zemlje i sredstava za proizvodnju. No, ako je temeljno proturječje građanskog društva reducirano na suprotnost rada i države, što je onda bitni smisao Marxova **Kapitala** kao kritike političke ekonomije. Postavlja se, naime, pitanje zašto Marx ne kritizira radije građansku državu kao institucionalni instrument vladajuće buržoazije, nego njezin temelj, rad, odnosno kapital kao zbiljsku zajednicu.

<sup>8</sup> Predgrađanska trgovina počiva na razmjeni proizvoda. Od nje se razlikuje građanska trgovina po tome što se u njoj ne trguje samo proizvodima nego i proizvodnim činionicima (zemlja, sredstva, rad).

Mada su Marx i Engels mnogo puta objašnjavali razloge svog postupka, ipak ostaje nešto nejasno u njihovoj interpretaciji vlastitog metodološkog postupka. Bit nejasnoće proizlazi otuda što Marxova kritika kapitala još uvijek počiva na prosvjetiteljskim pretpostavkama. Naime, na uvjerenju da je građanska država, kao i sve druge institucije građanskog društva, uključujući i filozofiju, samo posljedica ili refleks građanskog društvenog bitka, naime, građanskog načina proizvodnje života ili rada (kapitala).

Iz takve prosvjetiteljske dijagnoze situacije proizlazi za Marxa i njegov metodološki postupak. Kritiku cjelokupnog građanskog života svih njegovih oblika, od braka do spekulativne filozofije, moguće je i potrebno izvršiti u samim temeljima, naime, u egzistencijalnim pretpostavkama svih institucija građanskog života. Kritiku građanskog braka, građanskog prava, građanske države, građanskog morala i naposljetku građanske ideologije moguće je izvršiti samo kritikom egzistencijalnih preduvjeta svih navedenih građanskih institucija. Fiktivnu bračnu zajednicu bez ljubavi, fiktivno građansko pravo bez pravednosti, fiktivnu građansku demokraciju bez naroda, fiktivnu građansku filozofiju kao puko mišljenje moguće je razumjeti i kritizirati samo sa stajališta bitka svih tih fikcija, a taj je bitak, prema Marxovoj dijagnozi, kapitalistički način proizvodnje života, pa ergo njega treba kritizirati, a ne samo njegove pojavne oblike.

Što se, međutim, Marxu i Engelsu otkriva na kraju analize društvenog bitka građanskih institucija, što se pokazuje u svim etapama te analize? Ništa drugo nego to da građanski brak, građansko pravo, građanska država i građanska ideologija zajedno s umjetnošću, religijom i filozofijom nipošto nisu nužni rezultat kapitalističkog načina proizvodnje života, nego, suprotno tome, nešto posve akcidentalno, nešto što može biti ovako ili onako i što sva povijest do dana današnjega potvrđuje u neizmjerljivoj skali najrazličitijih arbitrarnosti. Time se pokazuje kao definitivno anti-kviranom Marxova teza da je kapital, odnosno rad egzistencijalni preduvjet cjelokupne građanske super-strukture. Kapital ili rad nije egzistencijalni preduvjet za nešto drugo na način kao što je leno egzistencijalna pretpostavka feudalne zajednice. Upravo suprotno, rad je samo vlastita samopretpostavka i kao takav on prema konzekventnom Marxovu uvidu u Grundrisse . . . uvlači u sebe sve što još egzistira izvan njega kao oblik ma kakve socijalne ili kulturne super-strukture.

Time se sada otvara uvid u aporetsku bit Marxove kritike političke ekonomije, koju su, doduše, s nedostatnim argumentima u biti ispravno kritizirali oni mislioci koji su opovrgavali tezu da se sve manifestacije života temelje neposredno u njegovoj tzv. ekonomskoj reprodukciji. Naime, ukoliko je kritika političke ekonomije usmjerena na to da u samim temeljima uzdrma institucije građanskog života, utoliko ona ne prepoznaje svoju vlastitu bit. Jer, autentični oblik građanskog opstanka nije ni građanski brak, ni građansko pravo, ni građanska država, pa ni tzv. građanska ideologija, nego rad sam kao zbiljska građanska zajednica. Rezultat Marxove kritike političke ekonomije nije stoga kritika građanskih institucija, građanskih klasa, građanske filozofije itd, sve je to navodno zbog nedostatka vremena ispušteno iz analize, a kritika je usredo-

točena na iracionalizam zbiljske zajednice, na iracionalizam rada koji treba racionalno obuzdati u njemu samom kao načinu proizvodnje života, a ne izvan njega (o tome nema ni riječi) u ma kako podešenoj institucionalnoj ekonomskoj ili pak političkoj super-strukturi. Kritika političke ekonomije nije tako, usprkos svim marxističkim interpretacijama nipošto kritika egzistencijalnih preduvjeta tzv. otuđenih građanskih institucija, nego kritika zbiljske zajednice i njezinih institucija, naime, kritika iracionalne organizacije života podarujućeg radnog procesa.

Dakako, ta je kritika, kako se danas pokazuje mogla biti samo funkcionalistička. Marx nije prekoračio horizont građanske radne zajednice kao egzistencijalne samopostavke građanskog tipa čovjeka. On je samo želio samopostavku povijesnog života racionalno reorganizirati. Kako je, međutim, moguća racionalna reorganizacija radne ili zbiljske zajednice?

Nipošto reorganizacijom političkog i ekonomskog sistema kao instrumenata fiktivne državne zajednice, nego reorganizacijom zbiljske zajednice, naime, reorganizacijom r a d a.

Kako je pak moguća reorganizacija rada? Jedino tako da djelatnost apstraktnih radova preuzme na sebe strojna tehnika<sup>9</sup>. Strojna tehnika koja stupa na mjesto apstraktnog rada, a koja postaje primjenljiva samo ondje gdje se zbiljski ljudski rad u diobi pojednostavio do razine pukog signala, znaka ili impulsa nipošto nije samo puko sredstvo rada, kako ga misli Marx kada cjelokupnu mašineriju naziva sredstvima za proizvodnju. Tehnika koja stupa na mjesto apstraktnog rada istodobno stupa na mjesto radne zajednice, jer apstraktni rad i ne opstoji drugačije nego u obliku zajednice apstraktnih radova.

Nasuprot svim posve jednostranim teorijama o biti tehnike kao cilju i sredstvu budućeg života na zemlji, ovdje valja naglasiti da suvremenu strojnu tehniku više nipošto ne smijemo razmatrati **sub specie** kategorija sredstva i svrhe. Upravo obratno, moderna je tehnika, stupivši i stupajući sve više na mjesto apstraktnog rada kao oblika zajednice, postala i sama oblik suvremene zajednice života — sam tehnički život.

Iz formulacije sredstva za proizvodnju mora se izbaciti ovo za koje sugerira klasično određenje sredstva kao pomagala. Umjesto sredstva za proizvodnju javlja se tehnika kao proizvodnja sama, kao sam život. Tehnika postaje subjekt kojem je pridodan čovjek kao njezin predikat. Nije, dakle, tehnika po čovjeku i za čovjeka, nego u najodsudnijem egzistencijalnom smislu važi upravo obrnuto, čovjek je po tehnici. **S u v r e m e n i č o v j e k t e h n i č k i z n a n s t v e n o e g z i s t i r a .**

Pri tom ponovno ne smijemo pomišljati tehniku samo u smislu vanjske naprave ili sredstva, sistema naprava ili kao pogon. Suprotno tome, tehnika prodire jednako uspješno u sve oblasti djelatnosti, pa se tako suvremena država, suvremeni politički odnosi i uopće svi ljudski odnosi javljaju u oblicima posebnih tehnika, od ljubavne tehnike do tehnike međunarodnih multilateralnih veza i odnosa. Dakako, u taj se tok razmišljanja uvijek nanovo ubacuje stari kalup koji hoće uvijek nanovo pokazati da je suvremeni društveni život samo odraz, izraz ili nadgradnja

<sup>9</sup> Usporedi Hegel Jenaer Real-philosophie, Meiner 1967. str. 232.

tehničkog života. Toj staroj tezi valja uvijek nanovo suprotstavljati stav da je suvremeni društveni život ukoliko nije i sam do kraja tehnificiran, samo posve arbitraran, akcidentalan oblik prividne zajednice ili, bolje rečeno, bezbroja prividnih zajednica koje se formiraju i rasformiraju gonjene jedino težnjom da učine tehniku instrumentom jednog drugog netehničkog života.

No rad, tehnika i kibernetika nisu više, kako je to mislio Marx, a osobito nekritički marksisti, pretpostavke određenih tipova povijesnog života kao što je to bio slučaj s lenom kao pretpostavkom feudalnog života. Upravo obratno, rad, tehnika i kibernetika oblici su života samog, oblici zbiljske životne zajednice koja nema pretpostavke izvan sebe same. Nedijalektički nesistematski, samovoljni, slučajni, fiktivni oblici zajednica koje postoje pored rada tehnike i kibernetike kao što su u prvom redu državna zajednica, samo su pokušaji volje za moći da se sa stajališta posebnog interesa ovlada cjelinom života. Međutim, oblici fiktivnih zajednica što u neizmjernom nizu svakodnevno nastaju i nestaju nipošto nisu u svojim konkretnim oblicima nužni refleksi radnog, tehničkog ili pak kibernetičkog društvenog bitka nego je, obratno, zbiljski društveni bitak (rad, tehnika i kibernetika) samo nužni korelat za konstituiranje neizmjernog mnoštva fiktivnih svjetova što kao fikcije realno egzistiraju. Državna i pravna zajednica u tom su smislu realno egzistirajuće fikcije koje u svojim bezbrojnim zbiljskim i mogućim permanentnim transformacijama pokušavaju opstati mimo diktata zbiljskog društvenog bitka. Kako da vrednujemo zbiljske fikcije — to ostaje otvoreno pitanje života.

Zaključno bi se i posve preliminarno moglo kazati da novovjekovni čovjek opstoji razapet između zbiljske i fiktivne zajednice. Rezultat te suprotnosti jest realna fikcija čovjeko-bitka. Čovjek u svojoj ljudskosti egzistira samo izvan ex svog zbiljskog bitka, tj. kao zbiljska fikcija. Ma kakve radne, tehničke ili kibernetičke oblike poprimala zbiljska zajednica, novovjekovni će čovjek uvijek nanovo praiskonski nastojati da je instrumentalizira, da zagospodari svojim bitkom, budući da je prema točnoj Marxovoj dijagnozi tajna svjetske povijesti upravo u tome što je čovjek beznadno odvojen od prirodnih pretpostavki svoje egzistencije. On prirodne preduvjete svoje egzistencije više nikada neće moći zadobiti, jer se između njega i prirodnih pretpostavki njegove egzistencije interpolirala ljudska zajednica koja je i kao rad, i kao tehnika, i kao kibernetika podjednako fiktivna i slaba imitacija neposrednih prirodnih izvora ljudske egzistencije. Čovjek nikada neće zagospodariti svojim društvenim bitkom, kao što ni zbiljska ljudska zajednica nikada neće ovladati svojom prirodnom osnovom.

Jedino ako uopće prestane težiti za gospodstvom nad svojim bitkom, može se čovjek ponadati da se zaista zbiljski ne raspline fiktivna zgrada svjetske civilizacije. No, kakve su strašne prijetnje i još strašnija djela potrebna da se povijesni život uvjeri da je volja za moći krajnji izraz zbiljskog povijesnog nihilizma.