

DAVOR RODIN

DIJALEKTIČKO I NEDIJALEKTIČKO ODREĐENJE REVOLUCIJE

I

Pitanje revolucije već čitavo razdoblje ni teoretski ni empirijski ne silazi s dnevnog reda. Očigledno postoje veoma duboki razlozi ovom peniranju.

Što se sve u proteklom razdoblju tekuće građanske ere nije nazivalo revolucijom, i što se sve neće nazivati revolucijom prije nego što bitak revolucije našeg vremena postane posve manifestan – dokraja jednoznačan i jednostavan. Na putu prema tom velikom pojednostavljenju stoji Hegelova apsolutna znanost i Marxova najava fundamentalne revolucije kao nesumnjivo najdublji prodori u srce bitka našeg prevratničkog vremena.

Nakon toga što se već čitavo razdoblje uvijek ponovno raspravlja o političkoj i socijalnoj revoluciji, o revolucionarnom subjektu, o transformaciji i strukturnim mijenama, kako općih svjetsko-povijesnih prilika, tako i revolucionarnog subjekta (bez kojeg one prilike ostaju tendencijski neplodne), kada se od Marxa već preko stotinu godina suprotstavljaju građanska i socijalistička (komunistička) revolucija, tada je naposljetku postalo neophodno da se kategoriju revolucije pokuša još jednom po uzoru na Hegelovo i Marxovo mišljenje usidriti u njenom svjetsko-povijesnom bitku. Ako je naime naše vrijeme permanentno bremenito revolucijom, ako se svijet s jedne strane otkriva ljudstvu kao uskomešano poprište finiše trke onih simboličnih jahača apokalipse pa se samo čeka odluka kojom ćemo smrću skončati, dok se s druge strane ta golema nevolja želi također mitski razumjeti kao najava zbiljskog oslobođenja (temeljne revolucije), onda ovom nesigurnom nagađanju koje se nadahnjuje vazda promjenljivo strašnim i varljivo nagovještajnim prizorima svijeta valja suprotstaviti zbiljski uvid u njegov bitak.

U samim ontologijskim temeljima svijeta valja pokušati pronaći korijene revolucionarnom zbivanju našeg vremena. Jer ako se pokaže da je sam bitak svijeta pokretljiv, onda će se razumjeti i promjenljivi prizori svijeta. Ako se pak pokaže ta bitna veza empirijskih svjetsko-povijesnih

revolucija i revolucionarne, naime dijalektičke, ontologije, tada neće postati manifestan samo spekulativni karakter građanskog pojma revolucije nego i spekulativno-dijalektički karakter građanske povijesti a možda i njena ne-više-dijalektička perspektiva.

II

Na Hegelovu i Marxovu dijalektičku misao valja s ovog stajališta gledati kao na pokušaje da se izgradi takva dijalektičko-revolucionarna ontologija koja ne bi tek izvana ili odozdo objašnjavala revolucionarno povijesno razdoblje nego koja bi se s njim identificirala. U biti spekulativne dijalektike kao kretanja i obrtanja već je prisutna ta identifikacija temelja i onog što je utemeljeno, jer je samim obrtanjem onom temeljnom oduzeta njegova stabilnost a onom utemeljenom njegova nesigurna drugorazrednost. Dijalektičko-revolucionarno obrtanje ukida naime ontološki komparativ i rastvara ontološke stupnjeve ne samo u skalu takozvanog jedinstvenog bitka nego još dalje od toga, sve razlike nivelira u posve pravocrtni ontologijski pozitiv unutar kojeg su bivši stupnjevi bitka izjednačeni u ravnopravne, jednakobitne sektore bitka.

Hegel je u svom pokušaju izgradnje takve revolucionarno-dijalektičke ontologije, koja bi bila jedno sa zbiljskom poviješću, utoliko sustao što je tu revolucionarnu ontologiju ili spekulativnu onto-historiju izveo u elementu mišljenja. Činilo se, naime, da je spekulativnu dijalektiku moguće izvesti jedino u podatljivom mediju mišljenja za koje je objekt kao ona opora strana, što pruža otpor kretanju, prisutna samo u dobroćudnom obliku znanja i iskustva. Pod tim olakšavajućim okolnostima Hegel je doduše uspio pokazati ne samo bitnu vezu dijalektičke ontologije i zbiljske revolucije, nego je već i za njega svjetska povijest uzdignuta na rang ontološkog događanja, dakako pod skupu cijenu svodenja povijesnosti same povijesti na njenu historijski prošlu sadržinu koja se zbiva samo na način pričanja priče.

Marx usvaja Hegelovo bitno načelo identiteta ontologije i svjetsko-historijske zbilje i pri tom Marxa ne smeta Hegelov metodološki postupak, nego medij u kojem je izveden Hegelov spekulativni sistem identiteta dijalektičke ontologije i revolucionarne građanske povijesti. Umjesto da dakle revolucionarno događanje građanske povijesti uklopi u dijalektičku ontologiju, Marx je dijalektičku ontologiju uklopio u zbiljsko revolucionarno događanje građanske povijesti te mu je time Hegelova spekulativna geneza u mediju znanja, iskustva svijesti i mišljenja zamijenjena sa zbiljski spekulativnim događanjem građanske povijesti.

Ovom promjenom spekulativnog medija čini Marx važan korak koji ga učvršćuje u uvjerenju da u svjetsko-povijesnoj revoluciji (građanskoj revoluciji) treba tražiti prave temelje spekulativno-dijalektičke ontologije Hegelova tipa. Povijesno događanje postaje tek time u najfunda-

mentalnijem smislu bitno te se ono za Marxa konstituira kao poprište na kojem se zbiva poistovećivanje dijalektičke ontologije i revolucionarne empirije.

No gdje je središte, izvor i os tog onto-historijskog događanja? Što je u mnoštvu svjetsko-povijesnih prizora, da ga blochovski nazovemo, glavni oltar prema kojem se orijentiraju svi bočni žrtvenici? Što je unutar te identične onto-historije (identične ontologije i povijesti) središnje područje? Na ovo ontološko pitanje, u obzoru u kojem je filozofskoj teoretizirajućoj ontologiji već oduzeta jurisdikcija nad onim zbiljskim, odgovara Marx veoma odlučno: središnji sve-povezujući prizor cjelokupnog svjetsko-historijskog panoptikuma je proces njegove proizvodnje ili životni proces. Životni proces ili proces proizvodnje života jest onaj najovostraniji sveprisutni temelj koji tek omogućuje sva sekundarna razlikovanja, pa tako i razlikovanje dijalektičko-spekulativne ontologije i svjetsko-povijesne revolucije.

Ukoliko se sam proces proizvodnje građanskog života zbiva po zakonima Hegelove spekulativne onto-historije, odnosno, ukoliko sam taj životni proces uključuje u sebi kako revolucionarna zbivanja građanske ere tako i sve pokušaje da ih se objasni, utoliko je on zaista istinsko središte građanskog svijeta koje s jedne strane postaje manifestno u sistemima spekulativno-dijalektičke filozofije a s druge strane u političko-socijalnim zbivanjima epohe.

Veza između spekulativno-dijalektičke filozofije i revolucije, veza između filozofije i političke ekonomije, moguća je samo stoga što je sama os građanske povijesti, njen bitak (proizvodnja života) spekulativno-dijalektičko-revolucionaran.

Poštujući, dakle, Hegelovo apstraktno određenje ideje kao jedinstva zbiljskog i umnog, Marx u proizvodnji građanskog života vidi zbiljsko jedinstvo, izvor i bitak dijalektičkog mišljenja i zbiljske društveno-političke revolucije. Tako na mjesto Hegelove ideje i njoj korespondirajuće znanosti logike stupa u Marxa proizvodnja građanskog života kao zbiljsko djelatno jedinstvo svih prizora građanske zbilje. Politička ekonomija, odnosno kritika političke ekonomije, postaje time temeljna znanost građanskog bitka ili njegova kritička ontologija.

Ta nova kritičko-epohalna ontologija radikalizira već u Hegela nagašeno i osvijješteno jedinstvo povijesti i ontologije, dakako sa strogim ograničenjem na epohalno važenje.

Empirijska radikalizacija epohalne ontologije zbiva se prema Marxu kao geneza građanskog načina proizvodnje života (građanskog bitka), kao već spomenuti proces poistovećivanja unutarnjeg zakona proizvodnje života s njegovim vanjskim političkim, socijalnim i duhovnim manifestacijama. Ono vanjsko i unutarnje (bit i pojava) nalaze se u procesu geneze u realnom proturječju koje daje pokretačku napetost cjelokupnoj genezi, napetost koja se rasterećuje u potpuno jedinstvo opreka, u čistu i istost temelja i onoga što je utemeljeno.¹

¹ »Ta proturječna forma i sama nestaje i proizvodi realne uvjete svog prevladavanja« Marx, *Grundrisse* ... str. 440.

III

Odrediviši način proizvodnje života bitkom Marx se s eminentno filozofskog stajališta uputio u studij političke ekonomije, kao jedine ontologijski relevantne znanosti građanske epohe.

Studij građanske političke ekonomije, kao i istraživanje zbiljskog bitka građanske epohe, kojem Marx pristupa kao Hegelov učenik, dovodi ga najprije do uvida u bitnu vezu između Hegelove dijalektike i građanskog bitka. Na osnovu uvida u tu vezu može Marx već 1844. ustvrditi onu na prvi pogled paradoksalnu vezu između spekulativno-dijalektičke filozofije i političke ekonomije, da bi 1858. energično upozorio na epohalne granice tog identiteta: »Ta povijesno-razvojna stepenica ekonomske proizvodnje – čiji je proizvod slobodni radnik – je pretpostavka za postanak (Werden) i još više za opstanak kapitala kao takvog. Njegova egzistencija je rezultat dugotrajnog povijesnog procesa ekonomskog oblikovanja društva. Na ovoj se tački posve izvjesno pokazuje kako je dijalektička forma prikazivanja samo onda tačna kada poznaje svoje granice«² (potcrtao R. D.).

Hegelova revolucionarno-dijalektička onto-historija postaje tako za Marxa forma prikazivanja određenog epohalno omeđenog povijesnog sadržaja ili dijalektičko-revolucionarnoj biti građanskog bitka (građanskog načina proizvodnje života) odgovara dijalektički oblik prikazivanja tog bitka.

Što je postignuto ovim raspletom prijepora između Hegelove dijalektičko-revolucionarne onto-historije (ontologizirane historije ili historizirane ontologije) i Marxove ontološke identifikacije proizvodnje života ili životnog procesa? Zar samo formalna promjena imena bitka?

Time što Marx u citiranom stavu ograničava važenje dijalektičkog načina prikazivanja bitka, on upozorava *via facti* na moguću nedijalektički, nepokretni bitak. Ova eksplicitna kritička napomena, kojom je inače implicite nošeno čitavo izlaganje građanskog načina proizvodnje života (bitka), dovodi na svjetlo dana negativni momenat Marxova pozitivna prikazivanja građanskog bitka, momenat kritike građanskog bitka, momenat obrata građanskog bitka samog – revoluciju.

IV

Revolucija tako postaje temeljna, u samom iskonu povijesnog života skrivena, te stoga najčešće ni od samog Marxa, još manje od nastavljača tematizirana kategorija. Za Marxa, naime, revolucija kao nematematizirani temelj čovjeko-bitka može biti samo revolucija temelja, obrat samog dijalektičkog bitka građanskog razdoblja, ili promjena načina proizvodnje života.

² Ibidem, str. 945.

Suprotno ovom Marxovom razumijevanju revolucije imamo unutar marksizma, ali ništa manje i unutar takozvanog građanskog teoretiziranja, gotovo bez izuzetka, slučaj da se revolucija smješta u onu sferu neposredno evidentne fenomenologije građanskog života, čija se dijalektičko-funkcionalistička dinamika rasnih, političkih, klasnih i socijalnih borbi raspršuje u sve moguće varijante od ultra desnih do super lijevih. U tom se površno-fenomenalnom aspektu posve neorijentirano raspravlja čas o radničkoj klasi kao nosiocu revolucionarnog prevrata, čas o novoj radničkoj klasi, a odmah zatim o menadžerskoj revoluciji, o pokretu neintegriranih dijelova društva, o omladini i prosjacima. Govori se o svjetskoj revoluciji kolonijalnih i obojenih naroda, o gerili kao obliku raspada svjetskog poretka, te naposljetku još o tehničkoj revoluciji, znanstvenoj revoluciji, atomskom i svemirskom dobu i slično.

No sva ta grozničava kazivanja i predskazivanja, sva ta nervozno-usplahirena potraga za temeljom i ključem sve dramatičnije krize građanskog svijeta izgleda da je nemoćna da i sebe samu vidi kao moment ovog temeljnog dijalektičkog vrenja koje se u mnogolikim prizorima svijeta manifestira kao odsustvo svakog temelja.

Što se sve u prebogatom, prekobrojnim prizorima svijeta još neće proglasiti vodećom revolucionarnom tendencijom, nosećom snagom, istinskom šansom, jedinom nadom, posljednjim utočištem? Koliko će se još puta položiti nada naposljetku i u sam život, na temeljni vitalitet, na jednostavnu sirovost kao signum obrata, čak i pod cijenu unutarnjeg barbarskog rastrojstva civilizacije, prije nego što se u sustajanju građanskog uma da se odupre i obuzda ovo podzemno praiskonsko divljenje, koje već izbija na površinu na sve bestijalnijim ratnim poprištima, javi onaj temeljni obrat građanskog bitka, novi život koji će svojom jednostavnom mudrošću i taj temeljni vitalitet zaplašiti njegovom smrću, koje se on jedino i boji, te stoga i nju u svom neorijentiranom paničnom strahu želi instrumentalizirati.

Nasuprot ovom *quasi* realističkom kopkanju po fenomenima, nasuprot ovoj prividnoj informiranosti o takozvanom stvarnom stanju stvari, iz kojega proizlazi onaj zavodljivi ali tim plići proročanski entuzijazam, valja se posve disonantno zadubiti u Marx-Hegelov problem temeljnog obrata. Onog obrata koji se suprotstavlja samom obrtanju (kretanju) u ime mirnog bitka.

Da bi se usred uskomešanog prijepora oko toga je li Marxovo određenje revolucije i samo još spekulativno dijalektičko tj. i samo još *vollentem nollentem* utemeljeno na građanskom revolucionarno-dijalektičkom načinu proizvodnje života,³ ili je pak – barem na negativan način – već iskoračilo iz kruga dijalektičkog prevrata i prevrtanja, neophodno je tematizirati Hegelovo i Marxovo određenje građanske revolucije kao modela revolucije uopće.

³ »Buržoazija ne može da postoji a da neprekidno ne revolucionira oruđa za proizvodnju, pa dakle i cjelokupne društvene odnose« (potcrtao RD) Marx, Engels, *Manifest KP*, Kultura, Zgb., 1948, str. 21.

Kada je Marx najprije u *Njemačkoj ideologiji* odredio bitak ljudi kao njihov zbiljski životni proces, a onda u *Prilogu kritici političke ekonomije* taj isti stav još radikalnije zaoštrio poznatom formulacijom o odnosu društvenog bitka i društvene svijesti, izgledalo je da je upravo tim stavovima definitivno napustio tlo spekulativnog mišljenja. Međutim, u Hegelovom određenju biti građanske revolucije već je prisutan taj Marxov »ekonomizam«,⁴ na njemu upravo počiva i Hegelovo određenje građanske revolucije.

Da bi se sagledale zbiljske povijesne dimenzije građanskog bitka kao životne djelatnosti, neophodno je razmotriti Hegelovo i Marxovo određenje građanske revolucije jer se u razlici tih određenja i najjasnije vidi onaj svjetsko povijesni pomak unutar razvojnih mogućnosti samog građanskog bitka koji upozorava na oprez pri određivanju transgrađanske revolucije – socijalističke (komunističke) revolucije.

U razlici Hegelova i Marxova određenja građanske revolucije prisutan je ne samo unutarnji raspon mogućeg građanskog razvitka nego je dovedeno u pitanje i transgrađansko važenje građanskog modela revolucije u onom obliku u kojem Marx u *Bijedi filozofije* još nekritički manipulira s tim modelom kao s gotovom stvari.⁵

Da bi postao vidljiv taj unutarnji raspon građanskog razvitka kao i opasnost da se građanski, dijalektički model revolucije protegne i na socijalističku revoluciju, neophodno je ukazati na Hegelovo i Marxovo dijalektičko i nedijalektičko određenje građanske revolucije koju su i Hegel i Marx temeljito proučili.

V

Građansku revoluciju istražuje Hegel eksplicitno u svojim jenskim predavanjima 1805/06. (*Jenaer Realphilosophie*) koja predstavljaju direktne predradnje za *Fenomenologiju duha* (1807), u kojoj se ta istraživanja sistematski razvijaju, da bi naposljetku bila zaokružena i fosilirana u *Filozofiji prava* (1821).

U Hegelovoj deskripciji građanske revolucije dobiva princip Kantove transcendentalne filozofije svoju svjetsko povijesnu ilustraciju, zbiljsku te stoga naposljetku neoborivu potvrdu i nadopunu. Opisom građanske revolucije dovodi Hegel građansko mišljenje u dimenziju osviještene veze s bitkom građanske povijesti.

Ako je naime za Kanta svijest postala transcendentalni preduvjet svake moguće spoznaje, onda čudoredna interpretacija ovog gnoseolojskog načela, koju izvodi već Fichte u *Grundlagen des Naturrechts*, ne može biti ništa drugo nego utemeljenje samouvjete (samopostavljene) ljudske zajednice, oslobođene svake vanjske, bilo prirodne bilo božanske, uvjetovanosti. Ako je Kantova kritička gnoseologija počivala

⁴ Lukacseva interpretacija Hegelova razvitka (*Mladi Hegel*) zahvaća ovaj bitni momenat.

⁵ »Uvjet za oslobodenje radničke klase jeste ukidanje svake klase, kao što je uvjet za oslobodenje trećeg staleža, kao buržoaskog reda, bilo ukidanje svih staleža« Marx: *Bijeda filozofije*, Naprijed, Zgb., 1948, str. 184.

na aksiomatskom stavu da je preduvjet svake spoznaje spoznaja sama, onda ćudoredna interpretacija ovog gnoseologijskog načela počiva na analognom aksiomatskom stavu prema kojem je sloboda uvjetovana slobodom⁶ tj. opredmećenom slobodom koja sebe ima u svom opredmećenom obliku kao ćudorednu zajednicu (apstraktno pravo, moral, ćudorede).

Ćudoredna zajednica kao ideja sjedinjuje opreke objektivnog duha, kao poprišta na kojem sloboda egzistira u svom vanjskom liku.⁷

S obzirom da se istražuje Hegelovo određenje građanske revolucije, potrebno je razmotriti prijelaz iz formalne subjektivne slobode ili samovolje u carstvo objektivirane slobode ili ćudoredne zajednice. Historijsko filozofski to je prijelaz od Kant-Fichteove moral-filozofije na Hegelovu filozofiju prava, a svjetsko-historijski to je građanska revolucija.

U sklopu Hegelova sistema (*Enciklopedija*) objektivni duh (filozofija prava) proizlazi iz subjektivnog. U *Fenomenologiji duha* taj isti prijelaz je prikazan kroz odnos svijesti i samosvijesti (gospodstvo i ropstvo), da bi naposljetku u *Filozofiji prava* taj epohalni dijalektičko-revolucionarni prijelaz bio opisan posredstvom pojmova posjed (Besitz) i vlasništvo (Eigentum).⁸

Ako bismo opreku ovih pojmova željeli gnoseologijski ilustrirati, tada je najprimjerenije ukazati na to da između posjeda i vlasništva postoji za Hegela ona ista razlika kojom objekt spoznaje drugačije određuje empirijska a drugačije transcendentalna gnoseologija. — Kantov gnoseologijski kopernikanski obrat izvodi dakle Hegel u svojim pravnim spisima dovodeći zbiljsko povijesno događanje u medij filozofskog mišljenja. Njegova deskripcija prijelaza od posjeda na vlasništvo predstavlja otuda opis zbiljske revolucije koja je u samim temeljima izmijenila hod svjetske povijesti.

Posjed je za Hegela (u tome on izravno slijedi Rousseaua) neposredno osjetilno ovladavanje s vanjskom stvari ili prirodom. Posjedovati znači imati stvar u izvanjskoj vlasti.⁹ U *Jenaer Realphilosophie* Hegel preciznije opisuje ovaj pojam: »Čovjek ima pravo da zaposjedne ono što kao pojedinac može. On ima pravo — to leži u njegovom pojmu da bude sopstvo (Selbst). Time je on moć naspram svih stvari. Ali njegovo zaposjedanje znači i isključenje nekog trećeg. Što je to što drugoga obavezuje s obzirom na značenje posjeda? Što smijem zaposjednuti a da ne učinim nepravdu nekom trećem? Na takovo pitanje nemoguće je dati odgovor. Zaposjedanje je osjetilno ovladavanje (sinnliche Bemächtigung) te ga posredstvom priznanja (Anerkennung) treba učiniti pravom. Osjetilno ovladavanje nije samo po sebi pravo.«¹⁰ Daljnji izvod (na str. 207–212) pokazuje da se proces zaposjedanja razrješava u odnos sluga i gospodara. Naime, budući da se zaposjedanje vanjske prirode još ne

⁶ »Tek kad volja samu sebe ima za predmet, tek tada je volja za sebe ono što je i po sebi« Hegel: *Grundlinien der Philosophie des Rechts* par. 10 Hoffmeister, Meiner Ver.

⁷ Ibidem, par. 4.

⁸ Istu pojmovnu distinkciju *possessio proprietatis* nalazimo i u J. J. Rousseaua, *Usporedi Društveni ugovor*, poglavlje 9.

⁹ Usporedi Hegel, *Grundlinien* . . . paragraf 45.

¹⁰ Hegel, *Jenaer Realphilosophie* F. Meiner, 1967, str. 207.

nalazi na pravnom tj. duhovnom tlu (priroda nije naime objektivacija slobode niti ljudski proizvod), to se ono ne može ni pravno razriješiti nego je istina zaposjedanja n e p r a v d a ili odnos samostalne i nesamostalne svijesti – odnos gospodara i slugе.¹¹

Kao posjednik (Besitzer) čovjek je određen vanjskim predmetom – posjedom. Posjed je sa svoje strane čista neposrednost, odsustvo duha, gola suprotnost koju je moguće samo izvanjski nadzirati.

Prijelaz od kategorije posjeda na kategoriju vlasništva, unutar kojeg je sadržana bit građanske revolucije, opisuje Hegel u *Fenomenologiji duha*. Taj se prijelaz zbiva posredstvom rada slugе koji obrađujući slobodnu, radom neposredovanu prirodu, stječe obrazovanje i svijest o svojoj vlastitoj samostalnosti. U radnom posredovanom predmetu prepoznaje slugа sama sebe, svoju vlastitu zbiljsku moć, te se tako, posredstvom svog objektiviranog rada kao svog proizvedenog bitka, i zbiljski oslobađa gospodara. Objektivirani rad, kao osjetilni drugobitak osobe, naziva Hegel vlasništvom. Vlasništvo je stoga, za razliku od posjeda, za Hegela ono i m a n j e u kojem je objektivirana moja vlastita volja.¹² Vlasništvo je imanjenje samog sebe u predmetnom ili opredmećenom obliku. »Z b i l j a z a p o s j e d a n j a razlikuje se od vlasništva (kao takvog) koje je dovršeno slobodnom voljom. Naspram vlasništva stvar za sebe ne zadržava ništa vlastito, mada u posjedu kao izvanjskom odnosu ostaje nešto spoljašnje.«¹³

Iz ovih Hegelovih izvoda proizlazi da je slobodna osoba – čovjek kao umno biće – utemeljena ne posjedom nego r a d o m, kao onom djelatnošću u kojoj čovjek postaje svjestan sebe u svom drugobitku. Drugačije rečeno, ideja osobe moguća je jedino kao jedinstvo bitka i drugobitka. Vlasništvo (tj. privatno vlasništvo) je stoga preduvjet osobe na isti način na koji je i odnos S–O konstitutivna relacija svijesti.

Feudalni je posjednik određen zemljom (kojoj je prirodan kmet kao stvar). Zemlja je subjekt a čovjek je predikat. Građanin je naprotiv određen radom kao vlastitom djelatnošću, on je subjekt–predikat ili *causa sui*: »Ovdje je prevladana slučajnost zaposjedanja. S v e i m a m kroz r a d i r a z m j e n u u priznanju (Anerkanntheit) . . . ili vlasništvo je a) kretanje stvari u razmjeni . . . izvor, porijeklo vlasništva je ovdje rad . . .«¹⁴ I dalje: »Svaki od drugoga dobiva posjed, time ga on u stvari dobiva samo ako je drugi negacija samog sebe (ako je objektiviran, postvaren) ili kao vlasništvo (vlasništvo = negacija samog sebe u predmetu). Svaki je kroz posredovanje negacija svog bitka, svog imanjenja, koje je posredovano negacijom drugog . . .«¹⁵

Kao što je neposredno evidentno, Hegel unutar sektora objektivnog duha određuje bitak, jednako kao i Marx. Bitak čovjeka je njegov

¹¹ Za opis kretanja opreke slugе i gospodara usporedi D. Rodin *Privatno vlasništvo i klase, Praxis*, br. 1/2, 1967.

¹² Rousseau to isto izvodi u svom *Društvenom ugovoru*: »Jedini znak vlasništva jest da do njega ne dolazimo formalnim zaposjedanjem nego posredstvom rada i obrade«. Reclam 1968, str. 51.

¹³ Hegel: *Grundlinien* . . . par. 52, str. 63.

¹⁴ Hegel: *Jenaer Realphilosophie*, str. 217.

¹⁵ *Ibidem*, str. 216.

zbijski životni proces. Građanska revolucija zbiva se stoga i za Hegela kao revolucija životnog procesa ili kao obrat bitka koji je određen kao životni proces.

Taj je obrat u Hegela s jedne strane opisan s formalno pravnog gledišta kao odnos posjeda i vlasništva, kao odnos prirodnog i pravnog stanja, dakle posve u prosvjetiteljskoj tradiciji. Ali s druge strane Hegel ovaj prijelaz opisuje posve ontologijski: bitak feudalnog čovjeka je zemlja ili samostalni bitak¹⁶ (radom neposredovani bitak); bitak građanskog čovjeka je rad, posredovanje, životni proces.

No ovaj pravni i ontologijski pristup građanskoj revoluciji samo su metodološki aspekti istog povijesnog obrata, te se zbivaju u strogom logičkom jedinstvu. Bitku feudalnog čovjeka korespondira društveni odnos sluge i gospodara, bitku građanskog čovjeka korespondira odnos bogatstva i bijede unutar formalne ontologijske i pravno-političke jednakosti.

Pažnju je, međutim, potrebno usredotočiti na sam Hegelov opis prijelaza od feudalnog na građanski bitak. Potrebno je, naime, ispitati da li se ovaj prijelaz zbiva unutar ili izvan dijalektičkog obrtanja, jer samo onda ako se pokaže da građanska revolucija nije u Marxa, a eventualno ni u Hegela, jednoznačna spekulativno-dijalektička kategorija, bit će moguće otkloniti ideologijske generalizacije koje u imanentnoj dijalektici opreka građanskog bitka žele vidjeti ne samo prijelaz iz feudalnog u građansko društvo nego u lošoj automatskoj analogiji i socijalističko-komunistički obrat bitka građanske povijesti.

Time će naposljetku postati jasnije Marxovo upozorenje da se dijalektičkom metodom valja obazrivo služiti čim se, bilo unaprijed bilo unazad, transcendiraju granice građanskog bitka.¹⁷

Problemu epohalnog prijelaza prilazi Hegel teoretski sa stajališta transcendentale filozofije a empirijski s pozicija dovršene analize bitka građanskog čovjeka.

U *Jenaer Realphilosophie* čitav se epohalni obrat odvija pod pretpostavkom da se građanin razlikuje od feudalnog čovjeka po tome što svoj bitak u radu ima pri sebi, a ne poput feudalnog čovjeka u zemlji,¹⁸ izvan sebe. Međutim, analiza građanskog radnog bitka pokazala je Hegelu da je rad kao bitak građanskog čovjeka po svojoj biti također nešto vanjsko što djeluje jednako stihijski poput same prirodne stihije, koja je lebdjela nad glavama ljudi predgrađanskih civilizacija, odnosno da se rad, koji je posredovao oslobođenje kmeta u građanskom društvu, javlja kao nova još čvršća vanjska spona.

Obrat feudalnog u građansko razdoblje zbiva se stoga za Hegela već na dijalektičkoj, naime radnoj, osnovi.

Predgrađanska neposredna suprotstavljenost subjekta i objekta, čovjeka i zemlje radom se posreduje u posredovanu neposrednost individualnog rada (radnog bića) i radnog bitka (društveni proces proizvod-

¹⁶ Usporedi Hegel: *Phänomenologie des Geistes* Meiner, str. 146.

¹⁷ Usporedi Marx: *Grundrisse* ... Dietz Berlin, 1953, str. 954.

¹⁸ Marx ibidem, str. 389. »Sam rad kako u ropskom tako i u kmetskom obliku predstavlja zajedno sa stokom privjesak zemlje, on je svrstan u red neorganskih preduvjeta proizvodnje zajedno s drugim prirodnim bićima«.

nje života) koji izvana posreduje svakog pojedinca kao radno biće: »Individuum nastupa proizvodeći radom. Njegov zakon je ovdje neposredno to da mu pripada ono što obrađuje i razmjenjuje. No opće je istovremeno njegova nužnost koja ga žrtvuje uz svu njegovu pravnu slobodu. Opće je čista nužnost pojedinačnog radnika. On ima svoju nesvjesnu egzistenciju u općem; društvo je njegova priroda o čijem slijepom kretanju ovisi i koje ga duhovno i fizički održava i ukida«. ¹⁹

Ovu dijalektičku (građansku) opreku radnog bića i radnog bitka (ili opće društvene nužnosti koja žrtvuje pravno slobodnog ²⁰ pojedinca) podmeće Hegel predgrađanskoj epohi pa mu je stoga i predgrađanski čovjek određen vanjskom nužnošću ²¹ ili vanjskim bitkom: »Ja sam prisiljen da budem osoba«, ²² ako uopće hoću da budem. Ta prisila proizlazi otuda što svoj bitak i kao sluga i kao radnik imam izvan sebe, što dakle ne mogu ostati pri sebi, kao što se očekivalo, jer se time izlažem direktnom ne-bitku, ili što je isto—opća me nužnost (bitak) u mojoj samosvojnosti ne priznaje za svoga.

Budući da je građanski *homo faber* predikat u ontološkom sudu čini je subjekt *radni bitak*, kao vanjski preduvjet egzistencije građanskih individuumata, to je, analogno tome, predgrađanski čovjek predikat u ontološkom sudu čiji je subjekt zemlja. Posredujuća kopula između subjekta i predikata je u oba slučaja rad, koji omogućuje kako jedinstvo tako i nejedinstvo subjekta i predikata.

Kako je radni bitak kao posredovana neposrednost građanskog čovjeka već podmetnut feudalnom odnosu sluge i gospodara posredstvom same metode koja diktira dijalektičku strukturu sadržaja, to je time već una-

¹⁹ Hegelov opis dijalektike građanskog društva gotovo da se poklapa sa sličnim Marxovim izvodima u *Ekonomsko filozofskim rukopisima* iz 1844. god.: »Potrebe se umnogostručuju time što je pojedinac podijeljen na mnoge. Ukus se profinjuje, i stvara više razlika. Zahtijeva se proizvodnja koja potrošnu robu sve više približava upotrebi, te se vodi briga za svestranu zloupotrebu potrebe (čep, vadičep, štikaljka). Upotreba se razvija u pravcu prirodnog uživanja, ali zbog apstrakcije rada postaje mehanička zatupljenija, neproduhovljena. Duhovni samosvjesni život koji se tako objektivira postaje prazno bavljenje. Moć sopstva (Selbst) leži u bogatom zahvaćanju, no ono se gubi (propada). Čovjek može neki posao prepustiti mašini no tim formalniji postaje njegov vlastiti rad. Njegov zatupljujući rad ograničuje se na jednu tačku i rad je to savršeniji što je jednostraniji etc...« *Realphilosophie*, str. 232.

²⁰ Aporije građanskog prava, koje čitavo stoljeće kasnije posve samostalno pokazuje Lukacs, izvodi Hegel upravo klasičnom oštroumnosti: »Što su zakoni jednostavniji to su neodređeniji. Što su određeniiji to ih je više pa se time i razlikovanja dalje dotjeruju. Konkretni pojedinačni slučaj time se razlaže pa se tako odnosi na sve više zakona. Budući da se ovdje opće neposredno primjenjuje na posebno, koje treba da ostane (da se ne prevlada) nastaje loša beskonačnost, a donošenje savršenog zakonodavstva bilo bi s obzirom na njegovu potpunost isti pothvat kao npr. navođenje svih boja. Stoga je potrebno neprekidno donošenje zakona... Što je veći broj zakona to je njihovo poznavanje izloženo većoj slučajnosti. Građani bi trebali poznavati zakone čak i ako ih ne razumiju tj. ako ne prepoznaju sebe u tim zakonima. No čak da ih građani i znaju teže je da ih znaju i suci, ipak ako ih i oni znaju, pitanje je jesu li im zakoni pri svakom slučaju prezentni... Pravosuđe i pravni postupak je tada primjena prava. Ono je nužna zaštita pri provođenju prava obiju stranaka pred sudom. Pravosuđe ima zadatak da strankama očuva njihova sredstva odbrane. Pravni postupak je tako važniji od zakona... Ako su troškovi procesa veći, to je nemoguće da ih namiri onaj kojem je pravna zaštita najbitnija. Što je proces bolji to duže traje — ukratko u svakom pogledu veliko zlo« Hegel: *Jenaer Realphilosophie*, str. 236.

²¹ Za to oslobođenje kaže Kant u svom određenju prosvjetiteljstva: »Prosvjetiteljstvo je izlazak čovjeka iz njegove samoskrivljene nezrelosti. Nezrelost je nesposobnost upotrebe vlastitog uma bez tuđeg vodstva«. Kant Werke. Bd. 6. Inscel., str. 53.

²² Hegel, ibidem, str. 220.

prijed omogućen onaj spekulativni *quid pro quo* povijesnih razdoblja, zbog kojeg se toliko kritiziralo navodni Hegelov kompromis između građanskog i feudalnog poretka (što ga je učinio u svojoj *Filozofiji prava*), kao da je Hegelovo određenje monarhova suvereniteta doista zasnovano na nedijalektičkom određenju prirode.

Taj se spekulativno-dijalektički *quid pro quo* povijesnih razdoblja javlja u Hegelovoj *Filozofiji prava* stoga što se na temeljima radnog bitka kao povezujuća ideja feudalnih opreka sluga i gospodara (neposrednog subjekta i neposrednog objekta) postavlja građanski *homo faber* kao samodovoljna *causa sui*, dok se kao sjedinjujuća ideja građanskih opreka individualnog rada i radnog bitka javlja država, odnosno *monarh*, kao inkarnacija prirodnog suvereniteta, kao posljednji ostatak prirode koja je poput samog rada samodovoljna, samopostavljena *causa sui*.²³

Vidljivo je dakle da Hegel, upravo zbog dijalektičkog razlikovanja predgrađanskog i građanskog razdoblja, ne uspijeva odrediti bit epohalnog prijelaza, nego, naprotiv, čini od revolucije spekulativno-dijalektičku kategoriju kojom epohalni prijelaz funkcionalizira s obzirom na postojeću građansku epohu, njeno određenje čovjeka (kao svjesnog radnog bića) i njen djelatni bitak *rad*.

Ovo Hegelovo dijalektičko određenje epohalnog prijelaza potrebno je kritički evocirati stoga što se inercija Hegelova dijalektičkog postupka uporno održava pri pokušajima određenja transgrađanske, socijalističko-komunističke revolucije koju se također želi uinterpretirati u sistem revolucionarne dijalektičke ontologije građanskog društva, pri čemu se kao više dijalektičko jedinstvo građanskih opreka rada i kapitala javlja podružtvovljeno čovječanstvo, komunistička zajednica, autentična povijest, *humanum* kao izrazito spekulativno-dijalektičke kategorije.

Da bi se, dakle, ideja socijalističko-komunističke revolucije zaštitila od svih dijalektičko-spekulativnih funkcionalizacija, naime od svih hotimičnih i nehotimičnih svodenja socijalizma na građanski radni bitak, na građansku revolucionarno-dijalektičku ontologiju, potrebno je ispitati u kojoj je mjeri Marx, dosljedno svom kritičkom odnosu spram dijalektičke metode, uspio da nedijalektički objasni bit građansko-feudalnog epohalnog prijelaza koji mu je kasnije služio kao opći orijentacioni model revolucije općenito. Ako bi se to moglo dokazati na osnovu Marxovih određenja građanske revolucije, tada bi postalo jasno da se ni socijalistička revolucija neće moći očekivati kao rezultat imanentne geneze radnog bitka građanske povijesti nego kao nedijalektički, transgrađanski početak bitno novog povijesnog života.

Pa ipak, čak ni takav rezultat Marxova određenja građanske revolucije ne bi nikoga ovlastio da taj nedijalektički model revolucije bezrezervno primjenjuje na socijalističko-komunistički obrat građanske povijesti. Takav bi automatski postupak vodio samo od jednog dogmatizma u drugi.

²³ Po tom principu stoji mnoštvo individuuma, narodna masa naspram jednom individuumu — monarhu. Narod je mnoštvo, kretanje tekućina — monarh je neposredna prirodnost. On je jedini prirodan, tj. ovamo je pribjegla priroda; on je njen posljednji pozitivni ostatak. On je jedini rođen kao neposredna volja, kao apsolutna odluka, kao ono po sebi neke volje: Mi zapovijedamo! Hegel: *Jenaer Realphilosophie*, str. 252.

Marxovo određenje građanske revolucije kao eventualno nedijalektičkog prekida feudalnog poretka morao bi nas upozoriti samo na oprez pri osluškivanju nagovještaja zbiljski novog života. To osluškivanje je, međutim, upravo stoga tako teško i neizvjesno što se sam građanski bitak manifestira kao stalna revolucionarna mijena svjetsko-povijesnih prizora istog bitka.²⁴

Revolucionarno-dijalektička bit građanskog bitka otežava da se u njenim stalnim mijenama uoči nagovoještaj zbiljske promjene.

VI

Kao što je pokazano, za Hegela se građanska revolucija s vanjske objektivne strane pokazuje kao transformacija posjeda (Besitz) u vlasništvo (Eigentum), a s unutarnje subjektivne strane kao prijelaz od svijesti na samosvijest (sluga-radnik). Revolucija se unutar te cjeline subjektivnog i objektivnog momenta zbiva za Hegela kao istovremena izmjena subjekta (sluga postaje radnik) i objekta (posjed postaje vlasništvo). Motor kretanja, ono djelatno pri prijelazu je rad koji obrazuje pa je tako stečeno znanje mjera obrata. Znanje i naposljetku znanost je vrhovna moć i nad samim povijesnim kretanjem građanskog bitka.

Taj dijalektički obrat, u kojem je i revolucija samo kvantitativni napredak znanja i gdje se dakle feudalizam i građansko društvo razlikuju kao svijest i samosvijest, probija Marx, i sam još posve unutar pretpostavki novovjekovnog određenja čovjeka kao samosvijesti (S-O), time što kružnom kretanju građanskog revolucionarno-dijalektičkog bitka suprotstavlja njegovu preddijalektičku genezu. Jezikom političke ekonomije Marx to opisuje ovako: »Vidjeli smo kako se novac pretvara u kapital, kako kapital stvara višak vrijednosti, a višak vrijednosti više kapitala. Međutim, akumulacija kapitala pretpostavlja višak vrijednosti, višak vrijednosti kapitalističku proizvodnju, a ova pak postojanje velikih količina kapitala i radne snage u rukama proizvođača roba. Čitavo to kretanje izgleda da se obrće u nekom pogrešnom krugu iz kojeg možemo izići samo onda ako kapitalističkoj akumulaciji pretpostavimo neku prethodnu »prvobitnu« akumulaciju, akumulaciju koja nije rezultat kapitalističkog načina proizvodnje nego njeno ishodište.

Prvobitna akumulacija igra u političkoj ekonomiji otprilike istu ulogu kao istočni grijeh u teologiji.²⁵

Evidentno je da kružnom kretanju građanskog bitka, građanskog kapitalističkog načina proizvodnje života, prema Marxu, prethodi prvobitna akumulacija kao nespekulativna nedijalektička pretpostavka građanskog bitka.

²⁴ Usporedi bilješku 3.

²⁵ Marx: *Kapital I* Dietz, Berlin, 1955, str. 751.

Dakako, ovom je stavu neophodno dodati jedno objašnjenje: Ne-dijalektičko stajalište, koje u slučaju prvobitne akumulacije prethodi dijalektičko-spekulativnom stajalištu građanskog društva, ili bi pak u nekom drugom ne-dijalektičkom obliku trebalo označiti začetak novog transgrađanskog života, počiva u Marxa, i u *Kapitalu* i u Marxovoj pregnantnoj fenomenologiji povijesne geneze vlasništva (*Epochen ökonomischer Gesellschaftsformation, Grundrisse* str. 375–415), na netematiziranom novovjekovnom, dakle u biti građanskom određenju čovjeka kao *causae sui* (samosvijest).

Ideologijsku omašku koju čini Hegel kada odnosu sluge i gospodara podmeće odnos dviju samosvijesti ponavlja Marx kada prigovarajući političkim ekonomistima da odnos kapitala nabacuju na svu prošlost, ipak i sam nekritički prihvaća novovjekovno određenje čovjeka kao samodovoljne, samopostavljene *causae sui*. To, naime, novovjekovno određenje čovjeka kao jedinstvenog subjekt-objekta već je utemeljeno na građanskom spekulativno-dijalektičkom bitku (građanski način proizvodnje života) sa svim implikacijama otuđenja, postvarenja, eksploatacije, fetišizma koje otuda nužno slijede.

Pa ipak, u toj Marxovoj genezi vlasništva prisutan je onaj moment koji dozvoljava da se nasluti kako se Marxovo upozorenje o strogo epohalnoj primjenjivosti dijalektičke metode (koja je vezana uvijek uz epohu u kojoj je i sam sadržaj dijalektičan) temelji na Marxovom makar novovjekovljem posredovanom uvidu u ne-dijalektičku genezu povijesnih razdoblja.²⁶

Taj se ne-dijalektički moment – posve pojednostavljeno govoreći – pokazuje Marxu u činjenici da se u prošlosti drugačije živjelo i da, *ergo*, postoji realna mogućnost da se i u budućnosti zbiljski drugačije počivi, dakako pod uvjetom da se iz temelja ili izmjenom samih temelja otpočne drugačija proizvodnja života.

Ali ono ne-dijalektičko u slijedu epoha ne zbiva se po logici epohalne proizvodnje života, nego ono ne-dijalektičko uvijek već na izvjestan način prethodi dijalektici epohalne proizvodnje života – kao njen *smisao*.

Taj ne-dijalektički prethodeći smisao povijesnih razdoblja moguće je odrediti tek negativno (u tome je sva nemoć filozofije) kao *besmisao* dozrelog povijesnog razdoblja koje je izgubilo svoju ontološku perspektivu pa otuda i moć razlikovanja smisla i besmisla. Nagovještaj tog besmisla moguće je čak i provocirati ako se u eksperimentu mišljenja aktualnom sistemu proizvodnje života, kao bitku tekućeg povijesnog razdoblja, oduzme njegov *ne-životni*, ljudski smisao jer tada već unaprijed pada diferencija između prirodne i povijesne geneze. Čovjek je tada još samo životinja ili bog kao oličenje čovjeka bez ikakvih strasti. Dakako, pri ovakvim misaonim provokacijama prethodećeg smisla valja uvijek biti na oprezu ne izaziva li se umjesto zbiljske budućnosti samo već zagaranirani i osigurani automatski napredak onog što i onako jest.

Vratimo se međutim Marxovom određenju građanske revolucije. Hegel je, kao što je pokazano, tu revoluciju vidio u dijalektičkoj transformaciji posjeda u vlasništvo. Marx, naprotiv, taj prijelaz od agrikulture

²⁶ Usporedi Marx: *Grundrisse* . . . str. 945.

na industriju – kako on drugačije imenuje iste kategorije – vidi kao proces u kojem se jedinstvo čovjek–priroda (subjekt–objekt) rastvara u proturječje, kako to proturječje dijalektički egzistira (građansko društvo) i kako se naposljetku prevladava u više jedinstvo novog povijesnog razdoblja – k o m u n i z a m. Ono bitno u tom procesu – kojeg je lako nazvati hegelijanskim – predstavlja za nas Marxov opis prijelaza iz epohe u epohu.

Drugačije nego Hegel, koji razlikuje posjed od vlasništva, Marx gotovo spinozistički, misleći isto, govori o neproizvedenim i proizvedenim sredstvima za proizvodnju (produzierte Productionmittel). Preduvjeti ljudske egzistencije dani su prema Marxu izvorno od same prirode, na čijem samohodnom radnom procesu prvobitna ljudska zajednica naprosto parazitira. Preduvjet egzistencije naprosto je dan zajedno sa samom egzistencijom i tek od te apsolutne datosti, s tog izvornog jedinstva čovjeka i prirode (subjekt – objekt) izvode se sva povijesna posredovanja.

Vlasništvo u tom prvobitnom obliku nije ništa drugo nego anorgansko tijelo zajednice. Prvi proizvedeni a ne naprosto nađeni, zatečeni preduvjet vlasništva (tj. jedinstva čovjek–priroda), jest ljudska zajednica (čopor, horda, pleme, polis, nacija). Tek kao pripadnik određene zajednice čovjek stiče pravo na ono što mu iskonski pripada, na svoje anorgansko tijelo, na preduvjet svoje egzistencije ili na svoje vlasništvo – kao Rimljanin imam pravo na rimsku zemlju (*ager publicus*). Vlasništvo kao preduvjet egzistencije može podrazumijevati – kako to Marx pokazuje – i slobodno raspolaganje s drugim čovjekom kao živim privjeskom zemlje (raspolaganje vlastitom porodicom, robom ili kmetom).

Ono što, međutim, karakterizira sve predgrađanske oblike vlasništva, ma kako oni bili povijesno posredovani različitim tipovima zajednica, jest činjenica da se čovjek nalazi u neposrednom jedinstvu s anorganskim preduvjetima svoje egzistencije, da njima raspolaže kao sa svojim.

Ovakova definicija vlasništva, koja je zapravo identična s određenjem čovjeka (egzistencije), potrebna je Marxu da bi mogao razlikovati predgrađansko vlasništvo od građanskog p r i v a t n o g v l a s n i š t v a koje počiva na r a d u. U predgrađanskoj zajednici predstavlja jedinstvo čovjeka s prirodom ili zajednicom posredovanim preduvjetima egzistencije (vlasništvo) preduvjet svakog rada. Rad nije proizveo prirodu ili prirodne preduvjete ljudske egzistencije, nego naprotiv, tek prisustvo tog anorganskog tijela omogućuje uspostavljanje radnog odnosa između čovjeka i anorganskih preduvjeta njegove egzistencije.

Predgrađanski čovjek još je neposredno u jedinstvu i sa zajednicom i s materijalnim preduvjetima svoje egzistencije. Kao pripadnik zajednice on svoj bitak nema izvan sebe: »V l a s n i š t v o izvorno ne znači ništa drugo nego odnos čovjeka prema prirodnim uvjetima proizvodnje koji mu pripadaju i koji se pretpostavljaju kao i njegov vlastiti opstanak; odnos prema uvjetima proizvodnje kao njegovim prirodnim pretpostavkama, koje tvore takoreći samo njegovo produženo tijelo. On se u stvari ne odnosi prema svojim uvjetima

produktivniji nego je dvostruko prisutan kako subjektivno, kao on sam, tako i objektivno u tim prirodnim anorganskim uvjetima svoje egzistencije.²⁷

Čovjek–zajednica – priroda još su neposredno isto – totalitet koji se u sebi ne razlikuje. Taj totalitet jest v l a s n i š t v o (imanje) koje prema Marxu nipošto nije rezultat rada – kako to ispada ako se na čitavu genezu gleda s građanskih pozicija, nego naprotiv pretpostavka rada.²⁸

Taj totalitet čovjek–zajednica–priroda još nije stavljen u dijalektičko kretanje upravo stoga što se njegovi momenti još nisu individualizirali (trinitarna formula) u posebne prividno samostalne i međusobno neovisne preduvjete egzistencije. Ovdje još nije uspostavljen odnos identiteta i diferencije ovih momenata, jer je diferencija na ovom nivou još čisti n e b i t a k onog organskog jedinstva života i materijalnih preduvjeta njegove egzistencije. Da bi se uspostavio dijalektički odnos identiteta i diferencije ovih momenata vlasništva, potrebno je da se apsolutna negacija funkcionalizira kao bit samog bitka, ili kao drugobitak. Ta produktivna funkcionalizacija apsolutne drugotnosti u drugobitak predstavlja moment prijelaza iz predgrađanskog u građansko razdoblje svjetske povijesti.

Građanska revolucija vlasništva kao jedinstva zajednice i njenih prirodno danih preduvjeta proizvodnje u privatno vlasništvo zbiva se prema Marxu kao brahijalno razbijanje tog prvobitnog jedinstva (kao monolitnog nepokretnog bitka predgrađanskog čovjeka) na rad s jedne i prirodne preduvjete njegove egzistencije s druge strane: »J e d i n s t v o živih djelatnih ljudi s prirodnim neorganskim uvjetima njihove (egzistencije) izmjene materije s prirodom i otuda njihovo prisvajanje prirode nije potrebno objašnjavati, niti je to jedinstvo rezultat povijesnog procesa (početak nije rezultat kako je to slučaj u odnosu Hegelove *Logike i Fenomenologije duha* (opaska RD), nego naprotiv treba objasniti r a z d v a j a n j e tih anorganskih uvjeta ljudskog opstanka od tog djelatnog opstanka. Razdvojenost koja je potpuno postavljena u odnosu najamnog rada i kapitala.«²⁹

Ako je građanska revolucija za Hegela bila dijalektički prijelaz svijesti u samosvijest – na tlu same spekulativne dijalektike – ona je za Marxa tek prodor iz p r e d d i j a l e k t i č k o g zbivanja u dijalektičko.

Želimo li Hegelovu logičku strukturu prevesti na jezik zbiljske povijesne geneze, kako je vidi Marx, tada je građanska revolucija za Marxa p r i v i d n o dijalektički prijelaz od bitka (Sein) na bit (Wesen).³⁰ No budući da je za Marxa prijelaz iz predgrađanske u građansku povijest identičan s prijelazom iz preddijalektičkog u dijalektičko zbijanje bitka kao proizvodnje života, to je time – doduše unutar novovjekovnog odredenja čovjeka kao subjekt–objekta – Marx nedvosmisleno upozorio ne samo na razliku svoje i Hegelove pozicije nego indirektno i na to da se

²⁷ Ibidem, str. 391.

²⁸ Ibidem, str. 395.

²⁹ Ibidem, str. 389.

³⁰ »Bit proizlazi iz bitka stoga bit nije neposredno za i po sebi nego je rezultat onog kretanja« Hegel: Logik II, Meiner, 1963, str. 7.

ni socijalističko-komunistička revolucija ne može očekivati unutar pretpostavki dijalektičkog bitka građanskog čovjeka, nego s onu stranu tog bitka na jednoj drugoj ontološko-povijesnoj osnovi (promjena načina proizvodnje života). Do te se izmijenjene ontološke osnove ne može međutim doprijeti unutar građanske dijalektike proizvodnih snaga i proizvodnih odnosa jer na permanentnom, po mogućnosti beskonačnom, revolucioniranju tih odnosa upravo počiva građansko društvo čiji je bitak dijalektičko-spekulativno-revolucionaran.

Novi život mora početi s novih ontoloških osnova, on mora postojećem građanskom životu suprotstaviti realnu mogućnost, dapače zbilju drugačijeg življenja (kao što se to već dogodilo u povijesti) koje počiva na drugačijim ontološkim pretpostavkama.

U *Grundrisse* . . . Marx rezimirajući ovaj ključni problem mijene povijesnih razdoblja naglašava kako se *novum* doduše zbiva na tlu krajnje tačke razvitka prethodne epohe, ali na posve drugim pretpostavkama: » . . . čim je dostignuta ta najviša tačka razvitka javlja se daljnji razvitak kao propadanje a novi razvoj započinje na novoj osnovi«. ³¹

Da bi se razumjelo zašto se, pored svih teškoća koje proizlaze iz ideologijske zakrčenosti ovog područja, mora inzistirati na razlici Hegelova i Marxova dijalektičkog i nedijalektičkog opisa i određenja građanske revolucije, neophodno je pokazati kako se iz građanskog dijalektičko-revolucionarnog bitka ne može imanentnom dedukcijom izvesti novi transgrađanski socijalističko-komunistički život. Tek ako nam pođe za rukom da također na Marxovim tekstovima, pokažemo i ovu drugu stranu, tj. besperspektivnost nade u imanentno socijalistički rasplet unutarnje kontraverze građanskog bitka, tek tada će barem za mišljenje nestati spora oko toga što ne valja činiti.

Novum nije još negativno određen, otuda ta agresivna inflacija *quasi* aktualnih pozitivnih odredbi.

VII

Vidjeli smo da je za Marxa građanska revolucija prijelaz od vlasništva kao neposrednog jedinstva čovjeka s njegovim prirodnim, anorganskim preduvjetima egzistencije na privatno vlasništvo, kao kapitalom posredovano jedinstvo čovjeka s prirodnim preduvjetima njegove egzistencije, od kojih je upravo kao privatni vlasnik nekog od proizvodnih faktora o d v o j e n. Između radnika kao radne sposobnosti ili golog subjekta i materijalnih o b j e k t i v n i h preduvjeta njegove egzistencije stoji kapital kao apsolutni subjekt-objekt: »Kapital, dakle, predstavlja kako rad tako i njegov proizvod, kao negirani pojedinačni rad i otuda vlasništvo pojedinačnog radnika. Kapital je dakle egzistencija društvenog rada – njegova kombinacija kao subjekt i kao objekt – no ta egzistencija koja samostalno opstoji nasuprot svojim zbiljskim momentima je p o s e b n a egzistencija pokraj svojih momenata«. ³²

³¹ Marx: *Grundrisse* . . . str. 349.

³² Ibidem, str. 374.

javlja inkarniran u svojim likovima: kao roba, novac, nadničar, profit, renta, da nabrojimo samo kategorije iza kojih leži čitavo područje bića. Time što je ne samo čovjek nego i cjelina njegova svijeta posredovana društvenim radom koji opstoji samostalno (kapital) objektivno izvan mase najrazličitijih pojedinačnih radova, koji nastaju i nestaju, javlja se svaki pojedinačni rad samo kao iščezavajući momenat ili potrošno sredstvo apsolutnog i sveobuhvatnog životnog procesa.

Ova opreka pojedinačnog i društvenog rada pojačava se u kapitalizmu stoga što se momenti proizvodnje života (bitka), rad i materijalni preduvjeti njegove egzistencije, suprotstavljaju kao različite osobe. Uslijed takve subjektivirane konstelacije opreka javlja se pojedinačni rad ne samo kao specifični proizvodni moment totaliteta (kao uvijek pojedinačne egzistencije) nego i kao objekt eksploatacije — o t u đ e n j a. Ovu opreku bogatstva i bijede koju proizvodi kapital onda kad je individualno ili lokalno inkarniran u osobi, grupi osoba, monopolu, kartelu, naciji, Zapadnom svijetu, nastoji Marx drugačije nego u slučaju³³ opisa građanske revolucije razriješiti imanentno unutar nivelirajuće dijalektike kapitala, smatrajući samu nivelaciju revolucionarnom: »Granica je kapitala u tome da se njegov čitav razvoj odvija proturječno i da se rast proizvodnih snaga, općeg bogatstva, znanja etc. javlja tako da se pritom otuđuje (entäussert) radni individuum za kojega se njegov vlastiti proizvod ne javlja kao njegovo vlastito nego tuđe bogatstvo. No sama ta proturječna forma iščezava i proizvodi realne uvjete svog vlastitog prevladavanja.«³⁴

Proces iščezavanja ove unutarnje opreke kapitala zbiva se na putu njegove monopolizacije i univerzalizacije u podruštvovljeni ili socijalizirani kapital.³⁵

Nakon što je kapital prevladao ranije oblike proizvodnje života i ekspropriirao predgrađanske oblike vlasništva, zahvaća proces ekspropriacije same ekspropriatore: »Ono što sada treba ekspropriirati nije više samoproizvodni radnik nego kapitalist koji eksploatira mnoge radnike...« »Kapitalistička proizvodnja proizvodi nužnošću prirodnog procesa svoju vlastitu negaciju. To je negacija negacije.«³⁶ Ovim stavovima Marx nasuprot svojem nedijalektičkom opisu prijelaza predgrađanskog u građansko razdoblje, prijelaz građanske u socijalističku epohu, izvodi unutar spekulativne dijalektike građanskog bitka zasnivajući time, *vollentem nollentem*, novi život na starim osnovama. (Na osnovu ovakvih Marxovih stavova gradila je evropska revizionistička socijaldemokracija svoje ekonomističko-evolucionističke teze o mirnom prerađanju kapitalizma u socijalizam, srozavajući Marxov nauku na puku političku doktrinu građanskog tipa.)

³³ Usporedi napose Hegelova izvođenja u *Jenaer Realphilosophie*, gdje Hegel precizno opisuje proces akumuliranja bogatstva i bijede suprotstavljajući mu državu kao ideju koja spriječava rasulo opreka.

³⁴ Marx: *Grundrisse* ... str. 440.

³⁵ Usporedi D. Rodin: *Privatno vlasništvo i klase*, Praxis, br. 3. 67.

³⁶ Marx: *Kapital I*, str. 803.

Što se međutim ovim dijalektičkim procesom negacije negacije (koji se sa svoje vanjske strane zbiva kao politička i socijalna revolucija) izmijenilo u samim ontologijskim temeljima takve do kraja dijalektički nivelirane zajednice radnih ljudi? Društveni odnos kapitala sada je dokraja podruštvoavljen ili čitavo se društvo javlja kao univerzalna inkarnacija kapitala. No što je društvo u cjelini? Ništa drugo nego apstraktna izvanjska politička zajednica kao sredstvo uzajamnog posredovanja pojedinca i zajednice – jedinstvo općeg i posebnog interesa. Da bi se postiglo to apsolutno jedinstvo općeg i pojedinačnog interesa, jedinstvo osobe i njenog vanjskog bitka (koji više ne bi bio samo pomišljeni nego zbiljski totalitet) neophodno je, kako misli Marx u *Manifestu komunističke partije*, da slobodni razvitak pojedinca postane preduvjet slobodnog razvitka zajednice da bi u *Grundrisse*... još jasnije zaključio: »Za to je prije svega nužno da puni razvitak proizvodnih snaga postane u v j e t p r o i z v o d n j e; ne određeni proizvodni uvjeti kao granica razvitka proizvodnih snaga«. ³⁷

Ova totalna eksplozija proizvodnih snaga i svih ljudskih moći predstavlja onda onu t o t a l n u r e v o l u c i j u koju neki još uvijek idilično zamišljaju kao razvitak ljudskih duhovnih moći – umjetnosti i kulture. Ali univerzalna eksplozija, zar zaista ničim sputanih proizvodnih snaga, čijih smo moćnih i sve moćnijih koraka već svjedoci, ne donosi nikakvih idila. Naprotiv, ona dijalektički rastvara već u temeljima svaku mirnu idilu, svaku statiku i sigurnost, svaku fiksaciju i kreaciju na račun sve grozničavijeg fiksiranja, kreiranja, proizvođenja, pregrađivanja na račun kretanja koje je jedini smisao i koje ne želi ništa do sebe samog – kretanje radi kretanja, permanentno dijalektičko obrtanje temelja i onog što je utemeljeno.

U trećoj knjizi *Kapitala* Marx nastoji dati neki smisao ovom inače desperatnom, mada konzekventno izvedenom, dijalektičko-spekulativnom radikalizmu pa govori o slobodnom i radnom vremenu, nastojeći pokazati kako smisao budućnosti nije zatvoren u carstvo nužne, stalno sve elitnije reprodukcije totalnog života, nego da postoji i jedno carstvo teleologije duha i slobode, koje počiva nad onom eksplozijom proizvodnih snaga kao miran bitak. No u tom je drugom carstvu proizvodnja ponovno jedini smisao. Ta proizvodnja, u odsustvu vanjskog poticaja nošena unutarnjim, radi da bi radila i tako prelazi u područje igre.

Dublji smisao ovog Marxovog razlikovanja slobodnog i radnog vremena, i na njemu zasnovanog slobodnog i radnog svijeta, leži u tome što on naposljetku uviđa da se čovjek ne može spasiti na tlu ma kako demokratski dirigiranog društvenog bitka i njegove ekspanzivne dijalektike koja trajno ostaje vanjska sila spram pojedincu pa stoga osobu izvlači iz tog procesa u vakuum čiste samodostatnosti zbiljske privacije. Građanska opreka javne i privatne sfere, slobode i nužnosti biva time očigledno mimo Marxove namjere, izrečene na drugom mjestu, uzdignuta na nivo posljednje povijesne perspektive, pa se tako po logici dijalektičke dedukcije ne prispjeva u novi život nego učvršćuje stari.

³⁷ Marx: *Grundrisse*..., str. 440.

VIII

Preliminarni zaključak izloženog toka razmišljanja mogao bi se sažeti na slijedeće općenite konstatacije: Iskustvo Hegelove filozofije upućuje na potrebu razlikovanja dijalektičkog i nedijalektičkog modela prijelaza ili mijene povijesnih razdoblja. Ukoliko se, naime, povijesne epohe svedu samo na kvantitativno diferencirane momente jedinstvenog bitka svjetske povijesti, utoliko se dijalektičko-revolucionarni bitak građanske epohe projicira u Hegela na svu prošlost a u većine marksista i na čitavu budućnost.

Marxovi stavovi o ovom pitanju nisu posve konzistentni.

Prijelaz iz predgrađanskog u građansko razdoblje određuje Marx (uza sve iznesene rezerve) ne-dijalektički, ali ovaj bitni stav ne zadržava dosljedno pri opisu prijelaza iz građanskog u postgrađansko socijalističko-komunističko razdoblje nego u tom pogledu ostavlja otvorene obadrije mogućnosti.

S jedne strane on metodološki upozorava na granice mogućeg dijalektičkog tretmana bitka povijesti, a s druge strane vidi novi život kako imanentno dijalektički proizlazi iz starog pri čemu, kao što je izvedeno, ne dopire van obzora starog svijeta nego ga naprotiv domišlja u njegovim krajnjim mogućnostima.

ZUSAMMENFASSUNG

DIE DIALEKTISCHE UND DIE UN DIALEKTISCHE BESTIMMUNG
DER REVOLUTION

Den vorläufigen Schluss des dargestellten Gedankenganges könnte man folgenderweise zusammenfassen: Die Erfahrung der Hegelschen Philosophie deutet an die Notwendigkeit der Unterscheidung des dialektischen und undialektischen Modells des Überganges von einer in die andere Geschichtsepoche.

Falls man nämlich die Geschichtsepochen nur auf die quantitativ unterscheidenden Momente des einheitlichen Seins zurückführt dann wirft man das dialektisch-revolutionäre Sein der bürgerlichen Epoche, bei Hegel an die ganze Vergangenheit und bei der Mehrzahl der Marxisten sogar an die ganze Zukunft.

In dieser Frage sind die Stellungnahmen von Karl Marx nicht ganz eindeutig.

Den Übergang von dem vorbürgerlichen in das bürgerliche Zeitalter bestimmt Marx undialektisch aber bei der Darstellung des Überganges von der bürgerlichen in die sozialistisch-kommunistische Gesellschaft verfährt Marx nicht ganz konsequent sondern lässt zwei Möglichkeiten des Überganges offen.

Einerseits warnt er metodologisch auf die Grenzen der dialektischen Deutung des Seins der Geschichte, andererseits sieht er aber das neue Leben wie es dialektisch aus der alten Welt hervorgeht, wobei er nicht über den Horizont der alten Welt herauskommt sondern sie nur in ihren äussersten Entwicklungsmöglichkeiten zuendenkt.