



Studije

Izvorni članak UDK 141.82/Epikur, Marx

Darko Suvin, Montreal (Kanada) / Lucca (Italija)

Živi rad i rad na življenju

Maleni traktat za orijentaciju

»Zaludno je slovo filozofa koje ne liječi patnju ljudi.«

Epikur

0. Uvod¹

0.1: Želio bih artikulirati početni pristup unutar kojega: a/ spoznaje Karla Marxa jesu nužne za svaku orijentaciju koja pokušava izbjeći katastrofu za čovječanstvo; b/ iste je spoznaje najbolje razumijevati kao fuziju triju područja i horizonata (*spoznaje, slobode i lagode*), sa skupom regulativnih načela (*dijalektika, mjera, apsolutni otklon*), te žarištem što ih primjenjuje na određujući čimbenik kapitalističkog i svakog post-kapitalističkog života: *rad* ili, bolje, *živi rad*.²

Vidjet će se da umrtvljivanje živoga rada, koje se odvija razmjenom stvaralaštva u otuđenje, ubrzano vodi osobnoj i kolektivnoj smrti. To je razlog za radikalno odbijanje.

0.2.: Suočeni s globalnim kapitalizmom i njegovim koloniziranjem zavičaja, srdaca i umova ljudi, trebamo saveznike kako bismo ispravno razumjeli njegova pustošenja. Najbolji što ga mogu pronaći jest učiteljica života, povijest, u svojim pretkapitalističkim postignućima. Ona može podastrijeti začudno zrcalo.

Najbogatije i najartikuliranije kontrakulture bile bi one kineskog kulturnog kruga (Kina i Japan), te one indijske tradicije. Avaj, svaka traži čitav životni vijek da se prouči. Treća bi bila europska srednjovjekovna tradicija, no ona je kodirana teološkim terminima koji trebaju previše dekodiranja za kratak pristup. Klasična grčko-rimska tradicija, a zatim klasična komunistička tradicija koja je kulminirala u 19. i 20. stoljeću, čine mi se dakle, u našem sadašnjem stanju stvari, najboljim zaobilaznicama u potrazi za odskočnom daskom: *reculer pour mieux sauter*.

1

Moja argumentacija, posebice u prvome dijelu, potaknuta je Preveovim čudesnim *Il filo di Arianna*, od kojega polazi dalje. Zahvaljujem Samu Noumoffu i Joan Roelofs za korisne komentare.

2

Druga shvaćanja mjesta i značenja Marxovog mogu biti, naravno, legitimna za druge svrhe. Primjerice, Lenjinova definicija »triju izvora i

triju sastavnih dijelova marksizma« kao spoja najboljega iz »njemačke filozofije, engleske političke ekonomije i francuskog socijalizma« (23) očigledno je ispravna unutar svojih horizonata; imat ću ponešto reći o svakome od njih. Ipak, tvrdio bih da danas, u većim tjesnacima negoli u Lenjinovo doba, trebamo ići nazad do krajnjih korijena.

1. Tri međupovezana područja: spoznaja, sloboda, lagoda

1.1. Spoznaja

Spoznavanje ili razumijevanje (sapientia) jest kod Marxa, s jedne strane, znanost no, s druge strane, cjelovita ljudska praksa. U tri sam prethodna eseja (»Transubstantiation«, »Utopian« i »Što bi 20. stoljeće...«) argumentirao kako je *Wissenschaft* ili spoznaja od Kanta nadalje značila sustavni korpus spoznaje s primjerenim međuodnošenjem načela i posljedica. Po cijenu neimanja nikakva prenosiva znanja, znanstvenog ili drugog, ne možemo bez sustavâ u smislu artikuliranih cjelina ili provizornih totaliteta organiziranih prema nadsvodujućoj metodi: no samo se dinamički uravnoteženi sustavi – s mogućnošću poricanja i na taj način s promjenjivom a ne zatvorenim povijesti – danas mogu braniti. Prema tome, još uvijek možemo željeti (ja hoću) zadržati metode i ime znanosti za strogo artikuliranu i formaliziranu spoznaju, suprotstavljenu onome što je Aristotel nazvao »mnijenje« (doxa). No ona se može izbaviti iz njezina sadašnjeg dominantnog korištenja kao smrtonosne varijante aposolutičkog vjerovanja – porobljene kapitalističkim profitom – samo ako se upusti u kontinuiranu povratnu spregu s vrijednostima i interesima iz ljudske prakse.

Znanost nije ništa bez čovječanstva: kako je Gramsci primijetio, hoće li postojati svijet u odsutnosti čovječanstva, za nas je (danas) prazno pitanje. Znanost nije izvan povijesti:

»Jedan temelj za život a drugi za znanost, samo je po sebi laž« (Marx, »Private«, 311)*

Ipak, to je ono što se dešava pod kapitalizmom, gdje je živi rad uključen u promjenjivi kapital, dok mu je tehnoznanost suprotstavljena kao otuđeni fiksni kapital. Prema tomu, za znanost ćemo potrebovati analizu jednako strogu poput one Marxove rada i proizvodnje kao upotrebne vrijednosti protiv razmjenske vrijednosti. Jer, istodobno, znanost kao upotrebna vrijednost jest ona forma ljudske prakse iz čijeg su idealnog horizonta svi pojedini interesi (klasni, spolni, ili drugih ograničenih skupina) izostavljeni:

»... njezina je dijalektika sadržana u činjenici da je znanost istodobno strogo ne-antropomorfna vizija svijeta, ali u ekskluzivnoj službi ljudske sreće i spokojstva« (Preve, 26).

Njezin je prvi i najplemenitiji sustavni oblik Hipokratova medicina, koja ljude razlikuje samo prema okruženju što ih prožima.

1.2. Sloboda

Sloboda je moć svake osobe – no onda također i svake ljudske klase, kojom su mogućnosti osobe u pravilu određene i ograničene – da odabere svoj stav i većinu svojih djelovanja. Marx je u svojoj doktorskoj disertaciji pronašao u Epikuru, čijem stavu daje prednost nasuprot determinizmu, strogo materijalističko objašnjenje slobode kroz nepredvidive, slučajne otklone atoma s ravne staze. No, prihvatio ga je iz dubokih razloga svojega vremena gdje se osobno poklapalo s političkim: svjetla nada Francuske revolucije, i činjenica da je čak dobro situiran mladić srednje klase i zvijezda u usponu poput njega mogao izabrati da postane njezin poklonik. Epikurov otklon (*clinamen* u Lukrecijevu latinskom) iznađen je iz analogne nužnosti da se zamisli mogućnost helenskog intelektualca koji odbija društvene odnose svojega vremena ne pribjegavajući bogovima ili drugim nebeskim

sankcijama (vidi kod Thomsona), a isto vrijedi i za njegova tumača Lukrecija te za njegove najbolje čitatelje kroz stoljeća (poput Erazma, Montaignea, Bruna – koji je u Epikuru našao beskraj svjetova – ili Saviniena Cyranoa, Gassendijeva učenika iz 17-to stoljetnog Pariza). Za Lukrecija, otklon lomi lance Sudbine i utemeljuje

»... slobodnu volju ljudi... kojom se pokrećemo gdje god lagoda vodi svakog od nas«³
[fatis avulsa voluntas/ per quam progredimur quo ducit quemque voluptas – Lucretius II: 254–258]

Pored Epikurova hedonizma, druga velika klasična ideja slobode bila je *stoička* sloboda kao spoznavanje nužnosti. Pokazala se nezaobilaznom za revolucionarne i komunističke pokrete, kako tada tako i nakon Marxa, naučavajući postojanost nasuprot porazima i žrtvama, te je zajedno s Epikurejcima prva zagovarala svjetsko bratstvo u širećem se svijetu mediteranskih carstava. Ipak, predodređenost je dobra dok izgleda da jašete na pobjedničkom valu budućnosti, ali nakon epohalnog poraza lako postaje potvrdom i opravdanjem za nužnu, usudnu neslobodu. I tako je tzv. Srednja Stoa postala u aleksandrinsko doba nauk za rimsku oligarhiju kako da koristi filozofiju, u sprezi s državnom vjeroispovjesti, za jačanje vlasti. Marxovo epikurejstvo bolji je saveznik i pobuda za pokret prema slobodi, iako bih ja (za razliku od Prevea) naglasio da revolucionarni pokreti nužno trebaju dijalektički međuodnos između konačnog horizonta hedonizma i trenutačne poštapalice stoicizma, dok se šepa prema njemu. Na tu se dijalektiku također može gledati srednjovjekovnim klerikalnim terminima, kao na onu između trijumfalnih i militantnih horizonata pokreta. Odatle Lenjinova ljubav prema Černiševskijevom asketizmu *narodnjika*: no poštapalica ne smije biti uzeta za horizont.

Jer, stoicizam je filozofija stalnih gubitnika, često dopunjena nejasnim mesijanizmom. Kao takva, ona nema odgovor na dva središnja pitanja prakse i praktične filozofije: o granici života u relativno ranoj *smrti*, i o trajanju života (vrlo često, prečesto) kao *nesretnosti*.

1.3. Lagoda (*hedone*)

Epikurov prijelomni čin jest spoj mudrosti, časnosti i prijateljstva (koji je bogatiji od puke pravde) sa srećom ili *lagodom* (maksima 5), a usto on sve to, rabeći zdravi individualizam, utemeljuje na lagodi, insistirajući prvenstveno na odstranjenju boli. Osjetilno iskustvo osnova je razumijevanja, no pokretano je mudrom odlukom. Prirodna znanost (fysiologia) treba nam da bismo znali kako se nositi s lagodom i boli (maksima 11), a spoznaja da razlikujemo prirodne, nužne i isprazne lagode (maksima 29), koristeći pravilnu mjeru. Strast za bogatstvom u najboljem je slučaju niska (maksima 30), ali je prijateljstvo (*filia*) kozmičko načelo blaženstva (maksima 35)

*

Brojka nakon navoda, označava broj stranice u spomenutom djelu iz Bibliografije, koja se nalazi na kraju teksta [op. prev.].

3

Povjesničari znanosti po pravilu se izruguju Epikurovu otklonu, no čini se da je on manje nastran negoli većina suvremenih znanstvenih pretpostavki (vidi: Andrade IX i passim, Georgescu-Roegen, 168). Usput budi rečeno,

clinamen, deklinacija ili skretanje, srodan je Harawayevu poimanju jezika kao »sačinjenog od tropa, izgrađenog od ispupčenjâ koja nas odvrćaju od (njegova) doslovnog nauama (*made of tropes, constituted of bumps that make us swerve from literal-mindedness*)« (11): Epikur bi se stoga trebao svitati onima koji vjeruju u lingvistiku kao hegemonijsku epistemologiju.

među ljudima. Život proveden u slozi bez rata, te čak (kako je to rani kršćanin Euzebijie shvatio – vidi Farrington, *Faith* 78) zajednica bez klasnog spora, nagovještani su u Epikurovim »Vrtovima«, koji su primali neuke, žene, pa čak i robove. U njegovu je središtu intelektualna intuicija ili pronicanje (*epibolè tês dianoías*) koja dovodi do slobode – Lukrecijevim pjesničkim iskazom:

»... nemilosrdnim sudom

Vrednui, i ako ti stvari izgledaju istinitima,

Predaj im se, no ako je nešto krivo, snažno ga

Napadni. Jer duh traži razloge

... sve dokle misao žudi gledati

I navala duha slobodno prelijeće«

[... magis acri/ iudicio perpende et, si tibi vera videntur/ dede manus, aut, si falsum est, accingere contra./ quaerit enim rationem animus.../ ... prospicere usque velit mens/ atque animi iactus liber quo pervelet ipse... Lucretius II: 1041-1047]

Stapanje područja, na što sam ukazao kao na središnji element za Marxovu spoznajnost, sadržano je ovdje u prvom približenju.

Epikurov izvorni odgovor (koji je možda bio bolji negoli znamo, jer je do nas došao osakaćen neprekidnim progonima), koji je prilagodio zajednički materijalizam grčke filozofije pripisujući prvobitnim atomima težinu – te na taj način sposobnost kretanja i skretanja – pretpostavio je kao načelo bitka lagodu umjesto nužnosti. To je bio odlučan iskorak i Marx ga se sjetio, možda samokritički, u bilješci o »točkama što se ne smiju zaboraviti« na kraju njegova *Uvoda* o temeljima i kritici političke ekonomije:

»*Ta cijela koncepcija* [tj. njegova nacrtu kapitalizma] *čini se kao nužan razvoj*. Ali i legitimacija slučaja... Slobode također...« (G 109)

U 4. dijelu razmotrit ću zašto je sumnjivo da je kapitalizam bio neizbježan (činjenica da do njega nije došlo u velikim trgovačkim gradovima srednjovjekovne Kine govori protiv njegove nužnosti) i da hvalospjev buržoaziji u *Komunističkom Manifestu* treba uravnotežiti još dužom listom pogubnih šteta za koje je ona odgovorna.

Čini se da je Epikur zamišljao svoje »Vrtove« kao male zajednice mudraca, koji se uginju boli isključenjem iz klasnoga društva i njegove politike. Takva je secesija neizbježna na početku svake potencijalno revolucionarne sekte, od epikurejizma i kršćanstva do feminizma. No u duljoj perspektivi otcepljenje nije dostatno, a pogotovo ne u napadačkom svijetu tehnoznanstvenog i svjetski proširenog kapitalizma. No Epikurov se hedonizam ne samo suočava s glavnim pitanjima smrti i nesreće nego, također, omogućuje pristup na kojemu se može dalje graditi. Počinje s mjestom naših tijela u shemi stvari. Urušava smrt u pitanje o životu: »umjetnost dobrog življenja i dobrog umiranja ista je« (*Pismo Menekeju* – usp. Fallot i Farrington, *Science*). Epikur i Lukrecije primjećuju ispravno da nitko ne može biti povrijeđen kad ne postoji (nakon smrti nema boli) – iako to danas možda nije posve dostatno, jer možemo znati da će naši dragi biti povrijeđeni, a i naša povrijeđenost može uvelike porasti ako vidimo da neće biti vremena za daljnja smisljena djelovanja. U svakom slučaju, za Epikura sve ovisi o osjetilnoj kvaliteti življenja (iako je za njega mudrost značila zadovoljiti se neizbježnim minimumom). Socijalistički i komunistički pokreti također su krenuli iz toga i za to, s Fourierom i Marxom, no onda su kvalitet življenja uvelike zanemarili u kvantitativnom natjecanju s kapitalističkim životnim

stilom: bio je to kako filozofijski (spoznajno) tako i politički (pragmatično) poguban otklon i pogreška.

1.4. Plebejci i filozofi-pjesnici

Treća pertinentna struja u antičkoj Grčkoj, *Orfizam*, nije proizišla od intelektualaca već od izvlaštenih i ugnjetavanih plebejaca. Njegovo mističko obožavanje Dioniza kooptirao je Pizistrat u Gradskim Dionizijskim Igrama i tako omogućio uspon atenske dramaturgije. Iako kodiran u mitologemima o kojima imamo djelomične obavijesti kod Hesioda i Empedokla, ovi su bili značajni: Pravednost (*Dike*) sjedi pored Zeusova trona gledajući iz vlastitelje; a Ljubav, žudeći za sjedinjenjem onoga što je bilo raspršeno povratkom izgubljenoga, jest obožavana stvaralačka sila:

»Za aristokraciju Ljubav je bila opasna, jer je uključivala žudnju, ambiciju, nezadovoljstvo... Za Orfike svijet je najbolji kada Ljubav prevlada nad Razdorom.«⁴ (Thomson, 238)

Neuspjeh klasičnog hedonizma da stvori savez s plebejcima, da se uključi u obuhvatne kolektivne pokrete, ponavlja se, kao u zrcalnom odrazu, u neuspjehu službenog marksizma da artikulira horizont sreće kroz radikalni egzistencijalni izbor, prepušten uglavnom individualističkim školama, recimo od Kierkegaarda do Sartrea, ako ne već ničućim sektama. Nasuprot Marxu, najnaprednija filozofija (i poezija!) ponovno se odvojila od radikalne politike masa. Samoubojstva Majakovskog i Cvetajevje dramatično su naznačila zatvaranje epohe koja se otvorila Blakeom, Hölderlinom, Shelleyem, Hugoom i Heineom.

1.5. Kao zaključak

Tri područja o kojima je ovdje riječ ne mogu biti plodonosno razdvojena, čak niti za analizu. Svako pobliže određuje, ograničuje i ističe neke sastojke preostalih dvaju; što je najvažnije, svako učvršćuje preostala dva. U Epikurovu hedonizmu, »tri mjerila za spoznaju (osjećaj, sklonost i iščekivanje) istodobno su mjerila za lagodu« (Fallot, 8). Sloboda bez spoznaje slijepi je narcizam, dok je bez lagode dužna podložnost. Spoznaja bilo bez slobode ili bez lagode, jest nekorisno elitističko samozadovoljavanje: to je majstorski artikulirano u Brechtovu *Životu Galilejevu*. Lagoda bez slobode jest sadeovska iskvarenost; bez spoznaje (ona) je prazna.

Sve u svemu, život, sloboda, kao i potraga sreće i razumijevanja, nisu ništa bez i izvan čovječanstva. Ljudi doista nisu kozmički slobodni izabrati svoje rođenje, često niti izabrati svoju smrt, a naša je kontrola nad životom između tih međaša još uvijek krhka, jer nam upravljaju slijepi bogovi kapitala. Za veći dio živih bića ispod razvijenih sisavaca i svu neorgansku prirodu, pitanje slobode nema smisla. Za čovječanstvo, to je pitanje biti ili ne biti.

4

Bilo bi privlačno da se za termin »Lagoda« stavi »Ljubav«, kao što je to učinio Ciceron na latinskome (*hedone* svakako uključuje i Radost). Avaj, Ljubav je prvo onečišćena Platonom i kršćanskim crkvama, a zatim Rousseauom i Hollywoodom do gotovo potpune neupotrebljivosti – a da ne govorimo o Erosu i Freudu.

5

Osim, možda, u staroj Kini i Indiji – za koje sam isuviše neznalica da bih se upustio u meritorno prosuđivanje – ne poznajem bolje uobličene valjane kozmologije od ovoga Heraklitova fragmenta. Lenjin bi se složio (usp. Lefebvre, pogl. 3D).

2. Regulativna načela: dijalektika, mjera (pravda), odklon

2.1. Dijalektika

Dijalektika je, kao što sam spomenuo u odjeljku 1.1, neotuđiv dio valjane spoznaje danas. Ona počinje, kako je Heraklit formulirao, miješajući nevjericu s vjerovanjem: većina stvari (kako ih naša društva i jezici poimaju, dodao bih) istovremeno i jesu i nisu; stvar u protuslovlju sama sa sobom slaže se sa sobom; stupamo i ne stupamo u istu rijeku:

»Svijet, koji je isti za sve, nije sačinjen ni od boga ni od čovjeka; uvijek je bio, jest, i uvijek će biti vječna vatra, koja se s mjerom pali i gasi.« (fr. 22B30)⁵

Svijet je, umnogome kao u Daoizmu, bezvremen i samoupravan kroz tekuće promjene zasnovane na takvim nestabilnim jedinstvima suprotnosti. »Vatra« jest slika i univerzalni ekvivalent za neprestano se preobražujuću materiju:

»Sve su stvari u mijeni s vatrom, a vatra sa svim stvarima; kao što su to dobra sa zlatom i zlato s dobrima« (fr. 22B90); vatra je »potreba i sitost, vatra će doći i prosuditi sve stvari«. (fr. 22B65)

U svijetu smo trgovine na duge pruge, koja obuhvaća dva i pol kontinenta, gdje je »rat uobičajen, a pravda je sukob« (fr. 22B80), a koji će uskoro biti zamrznut i uništen punim prodorom robovskog rada, te ponovno rođen tek u modernom industrijskom kapitalizmu što je presvodio globus. Nije samo zato dijalektika danas kruh naš svagdašnji već također zato što nas njezini gorljivi klevetnici (hotimice ili nehotice) spriječavaju da shvatimo što treba učiniti.

Već su Orfici rukovali dijalektikom: Ares je zazivan da donese mir, Pan da riješi ljude paničnog straha, Smrt da se osigura dugovječnost (Cassola, 297). Epikur je poboljšao heraklitsku dijalektiku svojim središnjim uvidom kako se slučaj i nužnost (ili determinacija i sloboda) međuprožimaju, primijenjenim na odnos između ljudi i prirode i na vrludanja ljudske povijesti. Konačno, Hegelova dijalektika, koju možda možemo tumačiti kao zasnovanu na strateškoj središnjosti proturječja, sveprisutna je u društvenoj stvarnosti. Štoviše, Lenjin je bio u pravu kada je prizivao da se osnuje »društvo materijalističkih prijatelja Hegela«: jer, ne možemo bez Hegelova obuhvatnog ponovnog otkrića dijalektike za epohu kapitalizma, no ne možemo je upotrijebiti niti bez odbacivanja svih tragova njegove arogantne kršćanske teorije povijesti (i njegove estetike).

Marx je obično tako činio. Njegova dijalektika ne koristi bol antiteze – krv, znoj i suze »pogrešne strane povijesti« – kao retoričku varku u svrhu dvostruke negacije što nužno svršava u pobjedi dobre sinteze, koju je Hegel zvao teodicejom (opravdanjem Providnosti). To nije ilustracija preegzistentnih spekulativnih shema, već proces otvorenog kraja, te Marx induktivno naglašuje nepredvidive smicalice povijesti. Ako je povijest nužno dijalektika slobodnog naspram neslobodnog stvaralaštva kroz sukobe društvenih klasa i frakcija, čije je središte od uspona kapitala naovamo egzistencijalno natezanje živoga rada protiv porobljenja i fetišizma, onda povijest nema kraja (ima samo nebrojene katastrofe i trijumfe: »socijalizam ili barbarizam« Rose Luxemburg).

Poput znanosti, dijalektika nije ništa bez čovječanstva: nije isključiva karakteristika niti znanstvenog uma niti svijeta samog, već njihova međudnošenja. Međudnošenje je ovdje mnogo složenije negoli u slučaju (ljudskog) živo-

ta, slobode i potrage za srećom, jasno društvenopolitičkih životinja. Po meni, legitimno je u fizičkoj prirodi nalaziti primjere dijalektike (ako i kada se može), ali nema dijalektike prirode (svijeta).

Kako filozofija tako i znanost počinju preoblikujući praksu u mitske personifikacije i onda mikro-metafore, te skončavaju u jednoj ogromnoj makro-metafori (kako glasi, primjerice, Wienerova definicija matematike). One mogu reflektirati o sebi samo ako prepoznaju koliko su duboko konstupstancijalne s poezijom: Eros se pretvara u Newtonovu privlačnost; geometrija u gravitacijska polja; putnikov horizont u Einsteinove relativnosti. Kada je najviše u sukobu sama sa sobom, opozicija subjekt-objekt slaže se sa sobom.

2.2. Mjera, Pravda

Thomson je majstorski pokazao kako put od plemenskog do klasnog društva vodi od matrijarhalnih praroditeljki i osvetničkih božanstava do *Dike*, prvo kao običajno kažnjavanje osvetom, a onda, prolazeći kroz suđenje, kao apstrakcija Pravde (božice i pojma). Najzanimljivije jest, da *Dike* kažnjava transgresiju protiv ispravne mjere (*metron*): Solonovim riječima, protiv »grabeža i krađe od bližnjega bez pošteđivanja svete ili javne imovine« – to jest, protiv prekomjernog bogaćenja. »Metron« jest mjera primjerena gradu-državi koji izbjegava stalno nasilje prikrivenog ili neprikrivenog građanskog rata. Međutim, razumni naponi posrednika, podsjećajući da svi mi sjedimo u istome brodu i tonemo s njime, frontalno su se sukobili s novim uvođenjem kovanja novca, s bogatstvom koje se ne temelji na zemlji nego na novčanom i trgovinskom kapitalu. Dok je zemljišni prostor ograničen, novac se može vremenom akumulirati, tako da »Bogatstvo nema granice« (oba su navoda iz Solona od Thomsona, 232 i 233). Isto će se ponoviti kod Aristotela:

»Nema granice cilju pravljenja novca« (1.9.13).

Za Aristotela je još uvijek bilo očito da je ekonomija umijeće dobroga življenja, konstupstancijalno upotrebnim vrijednostima čija je mjera naglašeno ograničena svrhama što ih imaju za ljudsko tijelo. Zajednički jedrenjak ili *trirema*, Atena kao sloboda na moru (Tukidid), odupro se perzijskim agreimsorima, ali se nije odupro orkanima privatnog vlasništva. Individualizam treba ropstvo i carstvo. Jedan naraštaj kasnije – gledajući na metežnu i razornu propast naizgled neograničenog carstva Aristotelova učenika Aleksandra – Epikur je trebao samo (samo!) odbiti postojeći politički poredak da bi došao do svog načela lagode kao ispravne mjere, suprotstavljene neograničenim žudnjama.

U modernom kapitalizmu, doista smo napredovali: brod potopljen njegovim neograničen kretanjem nije samo posebna politička jedinica (Atena), ili skupina jedinica (Grčka), već također i okolišni eko-sustav, globalni kraljeznjački svijet. Kao što je Hegel primijetio, kad se mjera prevrši, kvalitet kvantiteta radikalno se mijenja (*Enzyklopädie* § 107–109 i *Wissenschaft* I.1.3).

2.3. *Apsolutni odklon: Fourier I*

Marxova je argumentacija danas još uvijek prekrivena njegovim 19-to stoljetnim porivom prema newtonovskoj znanstvenosti; ipak, Marxova spoznaja nije niukoliko ograničena tim »pozitivnim« parametrima, već je nerazmrsivo stopljena s vizionarskim ili poetskim elementima (koji nisu iracionalni, nego dopunjuju ono za što pojmovni um još uvijek nema instrumenata). Da ga se primjereno razumije, valja uračunati snažne vidove njegova najvećeg prethodnika i nadopunitelja, Charlesa Fouriera.

Fourierova glavna snaga jest što je odgovorio na sustav buržoaske »industrije« (koja za njega znači obrtnički rad i trgovinu) »apsolutnim odklonom« (*écart absolu*) utemeljenim na načelu lagode – kako osobno osjećajnom tako i društveno kombinatornom – kao totalizirajućem horizontu; a njegova je najveća slabost da nije razumio revolucije, industrijske kao ni političke. No izvrsno je pojmiio njihove posljedice.⁶

Fourier je prosuđivao da je »civilizacija« (klasno društvo, posebice buržoaski komercijalizam), u popularnoj slici, »svijet naglavce« (*Nouveau*, 14). U njoj, pravnik treba priželjkivati »dobre parnice«, liječnik »dobru groznicu«, oficir »dobre ratove koji ubijaju polovicu njegovih kolega«; svećenik »dobre mrtvace, to jest, pogrebe od tisuću franaka svaki«; monopolist »dobru glad, koja udvostručuje ili trostručuje cijenu kruha«; trgovac vinima »dobre mrazove«; graditelji »dobri požar koji će progutati stotinjak kuća i poboljšati njihov obrt« (*Théorie I*, xxxvi). Obitelj znači preljub, bogatstvo znači bankrot; rad je prisila, vlasništvo uništava vlasnika; obilje vodi nezaposlenosti, a strojevi gladi. Ne može se reformirati taj smiješni i pogubni postav osim novim postavom, onime harmonične zajednice zasnovane na strastvenoj privlačnosti među ljudima. Epikurov nepredvidljivi odklon mora sada postati radikalnim odbijanjem.

2.4. *Strastvena privlačnost: Fourier II*

Ljudi su za Fouriera po svojoj neizbrisivoj prirodi svežnjevi strasti, kojima se može samo upravljati i organizirati ih. Središnji problem buržoaskog individualizma bio je kako oblikovati zajednicu koja će, kako to kaže Rousseau, štitiću osobu i dobra svakoga bez da ga prisili pokoravati se ikome osim samome sebi. Fourierova politika jest radikalno traganje za osjetilnom srećom za svakoga i za sve. On polazi od prosvjećenog egoizma i smjera društvu gdje će pojedinac jedino naći svoju korist kroz djelovanja što koriste cijelome kolektivu; on zove svoj novi režim slobodne udruge – *Falansterija*. Kao u Orfika i u osamnaestostoljetnog osjetilnog materijalizma, strastvena privlačnost ili apetit univerzalno je načelo, a Fourier ga proširuje od Newtonove materije prema tri ostala svijeta: biljnom, životinjskom i društvenome. Ljudi i njihove strasti nisu jednaki/e već različiti/e, ali komplementarni/e. Stoga su njihovi apetiti, prvenstveno seksualni i okusni, u *Falansteriji* razvijeni i (doslovno) harmonizirani slaganjem u nizove gdje su klase ljudi (spolom i dobi), pomoću zapletenog i čak manijakalnog sustava idiosinkrazijskih analogija, složene u »proračun Usudâ«.

To se proteže na budućnost i na svemir: od 18 različitih kreacija na Zemlji, naša je prva i najgora, koja mora proći kroz pet stupnjeva od Divljaštva prema Civilizaciji, prije negoli se uspne kroz Garantizam (ekonomsko-seksualna država obilja federativnih *phalanstères*) prema Harmoniji. U njoj neće više biti seksualnog niti ekonomskog ugnjetavanja, gladi, rata, država, nacija, bolesti ili bitke za opstanak. Što je najvažnije za Marxa, također

neće biti rascjepa između intelektualnog i manualnog rada, ili rada i »dokolice« (vidi *Kritiku gotskog programa*, i Debout). Blaženi život Harmonije – neopterećen privatnim vlasništvom i plaćenim radom, nuklearnom obitelji i rascjepom između grada i sela – ispravit će institucije klasne Moći: dvorovi i svećenici bit će Dvorovi ljubavi i svećenstva seksa; ratovi će se pretvoriti u natjecanja (npr.) pravljenja tjestenine; vojske će čistiti, saditi i graditi; rad će postati privlačnim poput igre i umjetnosti, a otklonjena abnormalnost normom društva.

Fourierova prijelomna međuigra manijakalne poezije i ironične dijalektike – ukorijenjena u dubokim žudnjama i pučkoj mašti starih radničkih klasa, netom uništenih trgovinom i industrijom – bila je prva koja je uzela u obzir nužnosti velikih demografskih aglomeracija. Ponovno će se javiti u vrtnim gradovima i kibucima, kod Marxa (vidi G 712) i kod hipija. Manjak joj je neuzimanje u obzir industrijskog rada i kapitala, te duboko ukorijenjenog, pounutrenog i normaliziranog nasilja, što ih donose njihova vladavina i galopirajuća tehnološka oblikovana u svrhu profita.

2.5. Kao zaključak

Dijalektika je način na koji djeluje svijet koji se brzo i grubo transformira. Pravda je mjera koja se mora primijeniti u tim djelovanjima da se društvo ne razori. Apsolutno odstupanje ili otklon nužno je da se preokrene ubitačno izmijenjeni svijet u poredak gdje je moguće živjeti.

3. Marx I: proizvodnja, stvaralaštvo – živi rad

Dvije su pretpostavke središnje za Marxovu analizu »materijalnog načina proizvodnje« što konstituira kapital i kapitalizam. Prva je *živi rad* (lebendige Arbeit), »živi izvor vrijednosti« (G 296–297);⁷ Preve oštroumno primjećuje da ta »apsolutna polazišna točka... funkcionira za njega kao istinski Bitak« (144). Druga, kojoj će se, bar u prvoj aproksimaciji, približiti 4. dio, jest njezino mjerenje kao vrijeme.⁸

3.1. Otudjenje stvaranja vrijednosti

Stvaralačku je moć prisvojio kapital:

»Radnik... prodaje rad samo utoliko... što je njegov ekvivalent već izmjeren, dan; kapital ga kupuje kao živi rad, kao opću proizvodnu snagu bogatstva... U zamjenu za njegovu radnu sposobnost kao fiksnu, dostupnu veličinu, radnik predaje svoju stvaralačku moć, poput Ezava koji za tanjur leće predaje svoje prirodno pravo. ... Stvaralačka moć njegova rada postavlja sebe kao moć kapitala, kao otudena moć što se njemu suprotstavlja. On se lišava [izvanjštuje, otuđuje – *entäussert sich*] rada kao proizvodne snage bogatstva; kapital je prisvaja, kao takvu. (G 307)

7

Karl Marx, *Grundrisse*; navodi iz knjige umetnuti su u tekst kao G, za kojim slijede brojevi stranica. Dugačka lista sekundarne literature o Marxu i *Grundrisse* dana je u: Suvin, »Transubstantiation« i Suvin-Angenot, kojima bi danas trebao biti dodan barem: Antonio Negri, *Marx Beyond Marx*, Autonomedia & Pluto Publishers, Brooklyn NY/London 1991.

8

Jasno mi je da ovdje uskačem u područje žestokih diskusija kroz stotine stranica Marxovih

komentatora, od kojih znam samo dio. Još i važnije, Marx je u djelima nakon *Grundrisse*, a posebno u potonjim dijelovima *Kapitala*, dalje razglabao Smithovski pojam proizvodnje, i to barem dijelom uz nove pristupe. Volio bih se toj temi vratiti u nekom slijedećem razmatranju vremena i kvalitete; u međuvremenu uzdam se da na ovom zamršenom području slijediti Marxov vlastiti razvoj i dileme nije najgori način.

»Proizvodnost rada postaje proizvodnom snagom kapitala... Kapital sam bitno jest to *premieštanje*, to *prenošenje* [*proizvodne snage* rada], i... *ta transupstancijacija*; nužni proces postavljajući navlastitih moći kao *otuđenih* radniku.« (G 308)

Radnik je osiromašen procesom proizvodnje, tijekom kojega mora ući u i biti preobražen »apsolutnim odvajanjem između vlasništva i rada, između žive radne sposobnosti i uvjeta njezina ostvarenja, između postvarenog i živoga rada, između vrijednosti i djelatnosti stvaranja vrijednosti«. Njegova je »mogućnost stvaranja vrijednosti« preobražena u

»... kapital, kao gospodara nad sposobnošću živoga rada, kao vrijednosti obdarene navlastitom snagom i voljom, suočavajući ga s njegovim... siromaštvom. On nije proizveo samo tuđe bogatstvo i navlastito siromaštvo već također i odnošenje tog bogatstva kao neovisnog, samodovoljnog bogatstva, odnosnog prema sebi kao siromaštvo što ga to bogatstvo troši, te iz kojega bogatstvo pritom crpi u sebe nove životne duhove, te ostvaruje sebe iznova... Proizvod se rada pojavljuje kao... način postojanja što se suprotstavlja živom radu kao neovisan...; živi je rad obdario proizvod rada, postvareni rad, s navlastitom dušom, te se ovaj uspostavlja nasuprot živom radu kao *otuđena moć*... Kao posljedica proizvodnog procesa, mogućnosti koje počivaju u navlastitoj utrobi živoga rada sada postoje izvan njega... kao *stvarnosti njemu tuđe*...« (G 452–454)

Ukratko, kako će Marx zaključiti nešto kasnije, živi rad preobražen je u proizvodnju robâ plus viška vrijednosti koji su »inkorporirani« u kapital nejednakom razmjenom (*Theorien* I: 353 i passim).

3.2. Fantastične metamorfoze i anamorfoze

Proizvod jednog subjekta (rada) neprirodno je iz njega rođen, ne kao jednostavno postvarena stvarnost (poput bebe ili artefakta) već kao zlonamjerni uzurpator, uzimajući od subjekta njegove »životne duhove«, životnost ili, doista, dušu. To nije suviše loša aproksimacija tzv. »gotičkoj pripovjetci«, u dvije inačice, s muškim i ženskim protagonistom: prva, u kojoj nečista kapitalistička Moć osjemenjuje utrobu rada (koja je ovdje *succuba*) demonskim porodom; druga, u kojoj je naivni junak pritješnjen moći što ju je nesmotreno ispustio iz svoje duše-supstancije ili životnosti, te koja se okreće protiv njega kako bi isisala preostatak takvih »životnih duhova« – što seže od bajke o Čarobnjakovu Učeniku (već korištene u *Komunističkom Manifestu*) sve do popularne slike (iako ne do sofisticiranijeg izvornog romana) Dr. Frankenstein i njegova čudovišta.

Ili: »gomilanje znanja i vještine, opće proizvodne sile društvenog mozga tako su usisane u kapital« (G 694). Kao u horor-fantaziji, zlikovac, »*oživljeno čudovište*« kapitala (G 470), usisava mozgovne sile. Starijim jezikom, on prakticira vađenje, prijenos ili izjedanje duše. Jer, kada vrijednost postaje kapital, živi se rad s njome suočava »kao s pukim sredstvom ostvarenja postvarenog, mrtvog rada, u koji (kapital) prodire oživljenom dušom, dok rad za nj gubi navlastitu dušu« (G 461). Podležeća slika vampirizma i vampirske reinkarnacije, proces utjelovljenja zla, i sintaktički se reproducira u ovoj Marxovoj rečenici:

»Kapital postavlja stalnost vrijednosti (do stanovitog stupnja) utjelovljujući sebe u iščezavajućim robama i preuzimajući njihovu formu, no istovremeno ih mijenjajući jednako stalno; alterira između svoje vječne forme u novcu i svoje prolazne forme u robama; stalnost je postavljena kao jedino što i može biti, prolazni proces-prolazećeg života. Ali kapital stječe tu sposobnost samo stalno isisavajući, poput vampira, živi rad kao njegovu dušu.« (G 646)

3.3. Dva značenja proizvodnje

Radikalna i bitna dvosmislenost svih odnosa pod hegemonijom kapitala (živi rad naspram otuđenog rada, upotrebna vrijednost naspram razmjenske vrijednosti, i tako dalje, i tako dalje) možda se najbolje može vidjeti u dva dijametralno suprotstavljena značenja za koja Marx – stenografski – koristi termin »proizvodnja« u *Grundrisse*:

»Marxu je bila savršeno jasna distinkcija između 'proizvodnje uopće' i 'kapitalističke proizvodnje'. Doista, on je posebice napao tvrdnje ove druge – kroz njezinu političku ekonomiju, prema univerzalnosti njezinih navlastitih posebičnih i povijesnih okolnosti. No povijest se zbilja, u jeziku kao i u mnogočemu drugome. Pritom je onda jako teško da je Marx analizirao 'kapitalističku proizvodnju' u i kroz njezine navlastite termine, te istovremeno – bilo gledajući prema prošlosti ili prema budućnosti – ustvari bio prisiljen koristiti mnoge jednake termine za općenitije ili povijesno različite procese.« (Williams, 90)

Koristit ću P1 za *ekonomsku proizvodnju* ili »*proizvodnju zasnovanu na kapitalu*« (G 415), definiranu s kapitalističkog stanovišta, tj. kao ono što donosi višak vrijednosti, dok upotrebnu vrijednost proizvodi samo utoliko što je ona »nositelj razmjenske vrijednosti« (vidi Marx, *Theorien* I: 53, 116, 121 i 267). Ovdje Marx reciklira klasični buržoaski pojam od Smitha nadalje; najbolja kratka definicija koju sam našao jest: »*Proizvodni rad* je prema tome onaj koji –unutar sistema kapitalističke proizvodnje – proizvodi *višak vrijednosti* svome poslodavcu... naime, rad koji proizvodi svoj vlastiti proizvod kao kapital; *Theorien* I: 359). Suprotno tome, koristit ću P2 za *meta-ekonomsku* ili, bolje, *meta-kapitalističku proizvodnju* upotrebnih vrijednosti u smislu *kreativnog stvaranja*:

»Što je *proizvodni rad* a što *nije*, točka o kojoj se stalno raspravljalo nakon što je Adam Smith napravio tu distinkciju,** mora se inducirati iz razudbe različitih aspekata kapitala samog. *Proizvodni* (P1) *rad* jest samo onaj koji proizvodi *kapital*. Nije li ludo, pita primjerice (ili barem nešto slično) gđin. Senior, da je izrađivač glasovira *proizvodni radnik*, ali ne i *svirač glasovira*, iako bi očito glasovir bio apsurdan bez svirača glasovira?*** No upravo je tako. Izrađivač glasovira reproducira *kapital*; pijanist samo razmjenjuje svoj rad za prihod. No ne proizvodi li (P2) pijanist glazbu i zadovoljava naše glazbeno uho, ne proizvodi li (P2) on na stanovit način to uho? On to doista čini: njegov rad proizvodi (P2) nešto; no to ga ne čini *proizvodnim radom* u *ekonomskom smislu* (P1); ne više proizvodnim (P1) od rada luđaka koji proizvodi (P2) obmane...« (G 306, vidi i G 273)

»Pjesnik, luđak, ljubavnik« (da upotrijebimo frazu Marxova omiljenog pisca, Shakespearea) buržoaskom su ekonomistu upravo primjeri neproduktivnosti. Njihova je proizvodnja puko kvalitativno stvaralaštvo.

Dva značenja proizvodnje proizlaze iz činjenice da Marx mora *istovremeno objasniti i kritizirati* Smithovu i Malthusovu političku ekonomiju; on mora pomno obrazložiti epohalne inovacije kapitalističke proizvodnje (P1) i u istom je dahu radikalno optužiti naznačujući antropološka ograničenja što su je učinila nesposobnom izvesti ljudsku proizvodnju izvan carstva nužnosti, to jest u »vršno-posebičnu« proizvodnju (P2), koja ne bi reproducirala kapital.⁹

**

Adam Smith, *Wealth of Nations*, Vol. II, str. 355–385.

Senior, *Principes fondamentaux*, str. 197–206. [Bilješke ** i ***potječu od prevoditelja *Grundrisse* na engleski.]

9

»Za Marxa, preuzimanje buržoaske perspektive i glasa, postupkom koji bi se mogao nazvati heuristički korisnom travestijom, bila je tako čestom protuideološkijskom procedurom« (Terdiman, 23). On dalje bilježi groteskni primjer moskovskih urednika, koji su shvatili čudesni pastiš u planiranom 4. sve-

Smith također suprotstavlja glumce koji proizvode (P2) komad onima koji su proizvođači (P1) uvećavali bogatstvo njihova uposlitelja (G 328–329). Nije slučajno da Smith, Senior i Marx, svi uzimaju primjere iz duhovne ili estetske proizvodnje, koja je jednako tako stvaralačka s Marxova antropološkog stanovišta kao što je nestvaralačka sa stanovišta buržoaske političke ekonomije. Ta je proizvodnja (P2) u buržoaskom društvu bila očuvana samo u enklavama poput umjetničke proizvodnje i ljubavi. Stoga razvitak rada kao upotrebne vrijednosti »općenito odgovara... polu-artističkom odnošenju prema radu« (G 587), i obrnuto, stoga se jedan od najboljih marksisista 20. stoljeća, Brecht, vraća poimanju ljubavi kao proizvodnje (P2).¹⁰

Dok su vladari plijenili proizvodnju u svim klasnim društvima, Marxov gnjev implicira da je ta zapljena sada po prvi puta nenužna (u smislu ogromnog razvoja sila proizvodnje, vidi npr. G 705–706), a stoga i prekrivena divovskom ideološkom mistifikacijom nove vladajuće klase koja se tobože brine o slobodi i integralnom humanizmu, ali čiji je jedini horizont P1, što će Marx nakon *Grundrisse* definirati kao proizvodnju viška vrijednosti koju kapital prosvaja i koja ga konstituira.

3.4. Rad kao živa vatra

Najprodornija formulacija jest možda:

»Rad jest živa, oblikovna vatra; to je prolaznost stvari, njihova vremenitost, kao njihovo oblikovanje živim vremenom. U jednostavnom proizvodnom procesu... prolaznost formi stvari koristi se da se postavi njihova upotrebljivost. Kada pamuk postane predom, pređa postaje tkaninom, tkanina postaje tkaninom s uzorkom ili obojenom tkaninom; a to postaje, recimo, haljinom, tada je (1) supstancija pamuka sebe očuvala u svim tim formama...; (2) u svakome od tih sljedstvenih procesa, materijal je pridobio korisniju formu, formu što ga čini primjerenijim za potrošnju; sve dok, na kraju, ne postigne formu u kojoj... zadovoljava ljudsku potrebu, te je njegovo preoblikovanje jednako njegovoj uporabi.« (G 361)

»Živi rad«, dakle, nije postvorena apstrakcija već ljudska tjelesna energija i vještina, *vis viva* gdje tijelo uključuje duh, uloženi u proizvodnju i temeljan za nju.

Možda tada nije začuđujuće da »napredak populacije... također pripada proizvodnji« (P2) (G 486). Ta je formulacija potvrđena čuvenim Engelsovim uvodom u *Porijeklo porodice*:

»... produkcija i reprodukcija neposrednog života... dvovrsnog je karaktera. S jedne strane, produkcija sredstava za održavanje života...; s druge, produkcija (P2) ljudskih bića samih« (455).

Nasuprot proizvodnji razmjenskih vrijednosti za profit (P1), proizvodnja upotrebničkih vrijednosti za potrošnju (P2) blagotvorna je preobrazba života u više života, ljudske kvalitete u drugu ljudsku kvalitetu:

»Živi rad čini od instrumenta i materijala proizvodnog procesa tijelo njegove duše i na taj ih način uskrsava od mrtvih...« (G 364)

Besklasno društvo ili carstvo slobode nužno je zbog kvalitativne logike ljudske životnosti, koja nadilazi kvantitativnu logiku političke ekonomije; ono bi preobrnilo vampirsku izvlaštenost rada i životnosti u heraklitsku, no još više prometejsku »oblikovnu vatru«, u sredstvo obnovljenog života. Humanizirana proizvodnja ili stvaralaštvo zamjenjuje smrt životom: bitan marksovski argument upravo je toliko »jednostavan«.

3.5. Kao zaključak

Tako su *Grundrisse*, a zatim *Kapital*, kulminacija i kruna cijele jedne milenijnski stare (ako ne milenarističke) plebejske tradicije preobražujuće slikovitosti, u kojoj besmrtni radni narod konstituira tijelo svijeta – tradiciji najbolje razloženoj u Bahtinovoј knjizi *Rabelais i njegov svijet*. Ta se tradicija nastavlja na potvrdni vid koji seže od ranih metamorfičkih mitova – poput središnjega ovdje, Prometeja kao donositelja vatre i oblikovatelja (*pyrphoros* i *plasticator*) – te od narodnih priča, preko onoga što Bahtin zove »pirovskim libertinizmom«, poput priča o Zemlji Dembeliji (Paese di Cuccagna) i Rabelaisa – postavljajući čarobno izravno prisvajanje prirode bez rata, oskudice i rada – prema Fourierovoj budućnosti strastvenih privlačnosti. U negativnom vidu, Karneval je združen s Postom: sve što ne doseže do takvog punog zadovoljstva tretira se kao demonski neprirодно stanje stvari, razvlaštenje ljudskih životnih sila od vampirskih zlikovaca. Da spomenemo samo Marxu najvjerojatnije izvore: takva filijacija seže od užasnih elemenata mitova i narodnih priča, kulminirajući u onima braće Grimm, preko klasične Antike (Homerova Kirka i Lukrecije prije negoli Ovidijeva kodifikacija metamorfoza), do romantičkih elaboracija tih motiva (npr. u Goetheovu *Faustu*, vidi također G 704). Subverzivni plebejski žanrovi (ili žanrovi blizanci) fantazije užasa i utopijske alternative, radikalno otuđeni od naizgled čvrstog i nepromjenjivog *status quo*, te tako posvećeni naizgled fantastičkoј procesnoj i metamorfičkoј slikovitosti – predali su Marxu u *Grundrisse* pučku, spontano materijalističku imaginativnu tradiciju, koja formulira borbu izrabljivanih ljudi kao bitku između žive obnove njihovih sila i zombijevske smrti-u-životu.

Marx je izmijenio i upotpunio tu tradiciju spojivši je s materijalističkom i dijalektičkom intelektualnom tradicijom, koja niče iz istih korijena, no razvila se ponešto neovisno, od Heraklita i Epikura do Hegela i Feuerbacha, nakratko se miješajući s plebejskom tradicijom, u ranijim točkama poput Lukrecija, Rabelaisa i Cyrana. Marxova glavna inovacija bila je odmijeniti *ljudsko tijelo sa živim tijelom rada*, što čini od kozmičke pretpostavke vječno žive vatre konkretnu, svakodnevnu *oblikotvornu vatru živoga rada*. To je radikalno transcendiralo vladajuću helensku viziju djelatnosti rascijepljene između *praxisa* slobodnih i bogatih građana i *poiesisa* plebejskih obrtnika, robova i žena:

»... nema učinkovite slobode koja ne bi također bila materijalna transformacija... ali niti rada koji nije transformacija nečijeg jastva...« (Balibar, 40–41)

Marxov kopernikanski obrat supstituirao je za shvaćanje *polis*-a dublji binarni odnos živog rada i vampirskog kapitala. To dodaje plebejskoј obrani potrošačkog i hedonističkog tijela ključno novu spoznaju *proizvodnog tijela*, koje utjelovljuje i kritizira (tj. dijalektički nadilazi) buržoasku političku ekonomiju. Ona će trajati toliko dugo koliko i ta ekonomija i potreba zamišljanja radikalne joj alternative.

sku *Kapitala (Teorije o višku vrijednosti)* – gdje kriminal proizvodi kaznene propise i moralna osjećanja – kao Marxovu vlastitu poziciju.

10

O Brechtu, usp. Suvin, »Haltung«. O Marxu o umjetnosti i proizvodnji vidi lucidne distinkcije – najviše o materijalu iz *Teorija o višku vrijednosti* – Sánchez Vázquez, str. 181 i dalje.

4. Marx II: Kapitalizam kao nešto novoga pod suncem

4.1. Vrijeme kao kvantitet

Drugo glavno žarište Marxove analize kapitala i kapitalizma jest promjena naravi živoga rada koji se mjeri vremenom kao razmjenskim kvantitetom. Ono preuzima i vrlo obogaćuje klasični argument da je jedini način izbjegavanja svakodnevnog i neprekidnog nasilja, tinjajućeg ili otvorenog građanskog rata – ili, orfičkim ili srednjovjekovnim terminima, prakticanja vrhovne građanske vrline pravde – slijeđenje točne mjere:

»Cirkulacija kapitala nema granica« (*Kapital*, 129).

Sva se proizvodnja zbiva u vremenu, no samo se kapitalistička proizvodnja mjeri vremenskom jedinicom. Sviranje glasovira najpreciznije je vezano vremenom (svaka nota ima svoje trajanje), ali samo izrađivanje glasovira proizvodi zaradu i kapital (bar je tako bilo prije muzičkih impresarija). Pri svakoj upotrebi živoga rada dešava se seoba i preobrazba duše i životnosti rada. To stvaralaštvo postaje demonskim kada reproducira kapital, što se postiže mjerenjem rada u linearnom vremenu potencijalno neograničene akumulacije kapitala:

»Vrijeme rada kao mjera vrijednosti postavlja bogatstvo samo kao utemeljeno na siromaštvu...« (G 708)

Razlikovanje između dva smisla proizvodnje jest također ono između očuvanja *kvalitativne* prirode ljudskog živoga rada – što počiva na ograničenoj mjeri (kao helenski *metron*) – ili njezina gubitka u pukoj *kvantiteti*, proizvodnje kao osposobljavanja razmjenske vrijednosti:

»Upotrebna vrijednost ne bavi se ljudskom djelatnošću kao izvorom proizvoda... već svojom svrhom za čovječanstvo. Sve dok proizvod ima mjeru za sebe, to je njegova prirodna mjera kao prirodni objekt, masa, težina, dužina, obujam itd. Mjera uporabivosti itd. Ali kao učinak, ili kao statičko prisustvo snage što ga je stvorila, mjeri se samo mjerom te snage same. Mjera rada jest vrijeme.« (G 613)

»Kao *specifična, jednostrana, kvalitativna* upotrebna vrijednost, npr. žita, njezina je kvantiteta po sebi irelevantna samo do stanovite razine; zahtijeva se samo u specifičnoj kvantiteti; to jest u stanovitoj mjeri... Upotrebna vrijednost po sebi nema neograničenosti vrijednosti kao takve. Dani predmeti mogu se trošiti kao predmeti potreba samo do stanovite razine.« (G 405)

Marx obrisuje dijalektiku vremena kao trajanja, horizonta i vrijednosti, te bi nam bi bilo prilično da je naučimo i razvijemo.

4.2. Od zajednice do samoće

Marxov *Grundrisse* počinje od »... prve pretpostavke... da kapital stoji na jednoj strani a rad na drugoj, oboje... otuđeni jedan drugome« (G 266), tako da se vrijeme rada mora razmijeniti za novac. To uopće nije prirodno stanje stvari. Povijesno, »još je jedna pretpostavka odvajanje... rada od sredstava za rad i materijala za rad... razbijanje malog, slobodnog zemljišnog vlasništva kao i zajedničkog zemljišnog vlasništva...« (G 471) Prije kapitalizma, »radni pojedinac« bio je član zajednice (plemena, azijskog ili srednjovjekovnog sela, itd.) čije je »zajedničko zemljišno vlasništvo istovremeno bilo *pojedinačno posjedništvo*« (G 492); on je imao »objektivni modus postojanja u svom vlasništvu [tj. upraviteljstvu, DS] zemljišta, postojanje koje je bilo *pretpostavljeno* njegovoj djelatnosti...« (G 485) Kapital

pretpostavlja potpuno poništenje »različitih formi u kojima je radnik vlasnik, ili u kojima vlasnik radi«. To prije svega znači: 1/ razbijanje radnikova odnosa prema zemlji i tlu, »radionice njegovih snaga i područja njegove volje«; 2/ »razbijanje odnosa u kojima se on pojavljuje kao vlasnik instrumenata«; 3/ razvlaštenje radnika od »sredstava potrošnje... tijekom proizvodnje, prije njezina dovršenja« (sve G 497). Pošto je kapitalizam uništio radnikovo »samoudržavanje, navlastitu reprodukciju sebe kao člana zajednice« (G 476); on je sada nasilno odvojen od materijala i sredstva rada, tako da, kako Marx ironično primjećuje, »u buržoaskom društvu... stvar koja *stoji nasuprot* radniku sada je postala istinskim zajedništvom (*Gemeinwesen*), što ga on želi učiniti obrokom, i koje njega čini obrokom« (G 496).

S povijesnom skicom *Pretkapitalističkih proizvodnih oblika* (G 471–514) postaje jasnim »da kapitalistički način proizvodnje ovisi o društvenoj povezanosti, koja poprima 'ideološki' oblik individualne ne-povezanosti« (Hall, 6). Robinson Crusoe na svom napuštenom otoku potpuno je mistificirani mit o porijeklu za političku ekonomiju. No on je moćan amblem za »nepovezano« stanje manualnog i mentalnog radnika.

»(I)sti proces koji rastavlja masu pojedinaca od njihovih prethodnih (pozitivnih) odnošenja prema *objektivnim uvjetima rada*... oslobodio je... zemlju i tlo, sirovine, životne potrepštine, instrumente rada, novac ili sve to iz *njihova prijašnjeg stanja spojenosti s pojedincima*, koji su sada od njih odvojeni. Još su uvijek tu pri ruci, ali... kao slobodan fond, u kojemu su sva politička, itd., odnošenja izbrisana.« (G 503)

To znači da su nepovezanost i integralna tjelesna represija prodrli veoma duboko. Marxova vampirska, kanibalska i demonska slikovitost to dobro pokazuje; tu se također modulira jezik razvlaštenosti, rezultat koje je pojedinačeva objektivna *osamljenost* (izdvojenost, *Vereinzelung*): »... pojedinačni radnik... postoji kao oživljeni pojedinačni interpunkcijski znak, kao živeći izdvojeni privjesak kapitala« (G 470).

To je povijesno jedinstveno preoblikovanje živoga rada i upotrebne vrijednosti »u oblik primjeren kapitalu«. »Akumulacija znanja i vještine, općenitih proizvodnih sila društvenog mozga, tako je apsorbirana u kapital...« (G 694).

Radi se tu o ogromnoj kulturnoj revoluciji, na koju su također upozoravali kulturni kritičari s Desna kao na ponešto nejasno »razdvajanje senzibiliteta« (T. S. Eliot). Na Ljevici, najbolje su to artikulirali Lukács i Bahtin, kao silaznu krivulju romana od kolektivnih vrijednosti Cervantesa i Rabelaisa prema nesretnome individualizmu Gogolja i Flauberta. To je kako posljedica tako i amblem raspadanja pretkapitalističkih zajednica i zajedništava pred naletom kapilarnog uspona k moći razmjenske vrijednosti; upotrebna se vrijednost pretvorila u novac.

Raspadanje pretkapitalističkih zajednica, kolikogod podređene i izrabljene one bile *kao cjelina*, dovelo je do okrutne individualističke samoće. Jer, kapitalizam nije uništio samo zajedničku zemlju i kooperativni rad već i daljnje neopipljive, ali sasvim stvarne upotrebne vrijednosti ponosa u radu, vještine, zajedničkih vrijednosti i vjerovanja, te otvorene numinoznosti. To vodi do ubrzanog raščaravanja (Weber), gdje mnogi ljudi počinju živjeti u bučnome ili tihom očaju (Thoreau). To se potvrđuje u masovnim društvenim pojavama poput alkoholizma, Ludizma i emigracije, no najbolje se može vidjeti u realizmu Stendhalova i Balzacova doba.

4.3. Preoblikovanje vremenskih horizonta povijesti

Kapitalizam tako znači postojano, povremeno eksplozivno no uvijek nesmiljeno, raspadanje većine prijašnjih formi ljudskih međudnosa i odnosa prema društvu i prirodi. To znači konstupstancijalnu promjenu u otvorenim vrijednosnim horizontima i u dubinama ljudskog sensoriuma.

O tome ću nastaviti na drugome mjestu. Ovdje želim primijetiti da, ako je tomu tako, tada je povijesnom pregledu što ga je ponudio *Manifest komunističke partije* – kao i druga djela Marxa, Engelsa, te cijela tradicija što i njih proizlazi – potrebna središnja ispravka. U ranijem eseju¹¹ posumnjao sam da Hegelova trijada nužno prolazi kroz plemenska, klasna i viša besklasna društva. Prvo, ne vidim predodređenu nužnost takve – možda ikoje – evolucije; to da se neka dogodila nije i dokaz da se *morala* dogoditi. Drugo, ima dosta elemenata što govore protiv uzimanja klasnog društva (azijatskog, robovlasničkog, feudalnog i kapitalističkog društvenog uređenja) kao potpuno smislene jedinice. Marxova vlastita istraživanja u *Prekapitalističkim proizvodnim oblicima* potvrđuju moje sumnje. Politička ekonomija jest buržoaska zvijer i ne treba je ekstrapolirati unazad, tvrdi on (vidi G 497). Prije uspona kapitala, cilj stjecanja bogatstva bio je barem uravnotežen drugim ciljevima, poput stvaranja dobrih građana (u Antici, G 487) ili stabilnog društva. Bogatstvo je bilo važno, te u nekim odnosima, poput dugoročne trgovine, odlučno, no zemljišne zajednice mogle bi preživjeti bez nje u vremenima političkog raspada. U svojoj »buržoaskoj formi«, bogatstvo jest, nasuprot tomu, »potpuno ispražnjivanje... i žrtvovanje ljudske svrhe-po-sebi posve izvanjskome cilju« (G 488).

Razdvajanje »žive i aktivne čovječnosti« od njezine metaboličke razmjene s prirodom... sasvim je postavljeno samo u odnos najamnog rada i kapitala. U odnosima ropstva i služinstva to se razdvajanje ne događa (G 489).

»Za kapital, radnik nije uvjet proizvodnje [kao što su to bili rob i kmet, DS], samo rad *jest*«, primjećuje Marx dalekovidno:

»Ako ih (kapital) može zamijeniti radom strojeva, ili čak vode i zraka, tim bolje« (G 498).

Sve to ne znači da je ropstvo ili kmetstvo bilo bolje, samo sasma različito: u njima, »upotrebna vrijednost prevladava, proizvodnja za izravnu potrošnju;... razmjenska vrijednost i njezina proizvodnja [i plaćanje u novcu, pretpostavljaju], prevlast drugog oblika [poput plaćanja u naturi]« (G 502).

Konačno, samo u kapitalizmu uspon monetarnog bogatstva vodi industrijskoj revoluciji; samo je u kapitalizmu težište na osvajanju proizvodnje u vremenu prije negoli na osvajanju proizvodâ u prostoru (vidi G 506 i 512). Ustvari, Marx zaključuje da su ropstvo i kmetstvo – te *a fortiori* azijski model proizvodnje – bili mnogo sličniji klanskom sustavu, čije forme modificiraju (G 493)!

Ovaj zaključak (i cijela zapanjujuća diskusija u G 493–495) ide čak dalje negoli bih ga ja branio, jer može dovesti do postavljanja nove trijade načina proizvodnje: prekapitalističkog, kapitalističkog i post-kapitalističkog. Zadovoljit ću se da ne budem hegelijancem i umjesto toga predložiti tetradu: plemensko-prekapitalističko-kapitalističko-besklasno društvo.¹² Osim gore spominjanih dubinskih ekonomskih procesa, kapitalizam dodaje prekapitalističkim ili tributarnim klasnim društvima bar tri daljnja i ključna čimbenika: prvo, nastanak nacionalnih država; drugo, zamjena religije kao nesumnjive dokse političkom ekonomijom i njenim ideologijama proizvodnosti (kojom se se izvlači višak vrijednosti iz rada) i znanstvene tehnike

(zamrznutog rada koji nije podložan štrajku) kao i – nažalost u manjoj mjeri – javnim mnijenjem civilnog društva; i treće, konvergenciju profitnog motiva i tehno-znanosti u rastućoj globalizaciji, što kulminira u našim danima. To znači, nadalje, da *kapitalizam nije bio poslan od providjenja*, Sretni Pad koji osigurava konačno otkupljenje – on je vjerojatnije bio »prijelom u kulturnoj povijesti« (Amin 53, a vidi 59–61)! To se također može iščitati iz Moreove *Utopije* – ima malo pisaca o postanku kapitalizma koji su za mene veći autoriteti negoli Thomas More – a može se naći i u Marxovim višekratnim odricanjima u korespondenciji s raznim Rusima od 1877. do 1881., da bi se njegova slika »kako se kapitalizam pojavio u zapadnoj Europi« mogla koristiti za uspostavu »teorije nekog općeg razvoja što ga je sudbina propisala svim narodima« (Marx-Engels, *Geschichte* 192–193; vidi i 191–213)! Više je utrška za 21. stoljeće ovdje latentno prisutno: jer to također znači da kapitalizam neće biti prevladan providjenjem. Zaključio sam da možemo reformulirati cijenu za buduće promašaje ne jednostavno kao povratak barbarizmu već kao još užasniji bauk desetljetnog ili stoljetnog fašizma, koji miješa vidove sviju najgorih kapitalističkih, feudalnih, despotskih i robovlasničkih društava u interesu novih vladara.

4.4. Posvetiti stvaralaštvo

Ne manje interesantan argument u *Prekapitalističkim proizvodnim oblicima* jest onaj o obogotvorenju zajedničkog (plemenskog itd.) prisvajanja zemlje radom. »Obuhvatno jedinstvo« koje stoji iznad nasljednog posjedovanja stvarnih zajednica i sankcionira ga, pojavljuje se »kao posebni entitet ponad mnogih stvarnih posebnih zajednica... i višak rada preuzima formu... zajedničkog rada za uzvisivanje jedinstva«. Marx ispravno prepoznaje tu osobu dijelom kao despota, patrijarhalnog »oca mnogih zajednica«, a dijelom kao »zamišljeno klansko biće, boga« (G 473); no, prema meni, numinozna sila ili bog jest izvorna personifikacija zamišljene biti zajednice, vizija (i sve više iluzija) njezina života sa zajedničkim smislom, dok je Vladar/Car samo »Sin Neba« ili živuće božanstvo na zemlji. Malo je misticizma (iako mnogo hijerarhijskog razvlaštenja) u tom sažimanju svakodnevnog svetosti svojstvene stvaralačkog odnošenju između rada i zemlje – odnošenju koje nije podijeljeno na naše kategorije religije, politike i ekonomije – u djelatnog, antropomorfog jamca, koji tada također postaje stvarateljem.

Ovdje također, kapitalizam se nalazi na otuđenim antipodima. Njegovo neprestano otuđivanje stvaralačke moći ne afirmira je niti jamči već je *odvlači* od subjekta i objekta rada. »Mogućnost stvaranja vrijednosti« u kapitalizmu (G 452) vodi do ispražnjenja vrijednosti za radnika – u najširem smislu (to jest za svakoga, isključujući kapitaliste i njihove skutonoše koji uživaju u vrijednosti dominacije). Osiromašenje radnika, koje sam raspravio u 3. dijelu, nije jednostavno ekonomsko, već se bešavno proširuje na život i smrt: na političko onemoćenje u odnosima s drugim ljudima i »religiozno« onemoćenje u odnosima sa svijetom. Gdje je ranije prolaznost izrađenih objekata vodila potrebitosti i upotrebnim vrijednostima – te je bila obnovljiva kao ciklički život – strijela vremena sada donosi podložnost čudovišnim moćima koje su bezlične, i koje su se rastvorile u svijetu potrošačkih odnosa i samo se mutno poimaju kao kobne posljedice. We-

11

Vidi: Darko Suvin, »Što bi 20. stoljeće moglo značiti: početne teze«, *Filozofska istraživanja* 88 (1/2003), str. 207–225, a posebno 212–214.

12

Ellen Meiksins Wood insistirala je na tome u brojnim spisima kroz 1990te godine; vidi na pr. njezin *Origin*.

berovo raščaravanje može se i treba konačno identificirati s gubitkom emocionalne strukture zajedničkog smisla u ljudskim djelima i bivanju.

Danas možemo vidjeti da nesnošljivo raščaravanje dalje vodi, u klasičnom povratku potisnutog, prema još goremu – jer neshvaćenome – *za-čaravanju* (Balibar, 59 i dalje). Ne radi se samo o tome da se iz oceanskih dubina kapitalističkog načina proizvodnje čudovišno pojavljuju nove religije i sekte, od Luteranizma i post-tridentinskog katolicizma do Metodizma i dalje. Ne radi se čak niti o tome da su sve varijante revolucionarne politike i socijalizma, čini se nužno, mješavina – u različitim modusima i razmjerima – *raščaravanja* i *začaravanja*. Radi se prvenstveno o tome da se svakodnevni život rascjepljuje na rad i dokolicu, te da oboje utječe – na potpuno nove načine – na senzorni sustav, svijest ljudi i njihov smisao za vrijednosti.

Kako bismo dospjeli do razumijevanja tih načina neizbježno je uzeti Marxovu fetišističku hipotezu ozbiljno, što znači također doslovno, te je preraditi za doba svjetskih ratova i TV-senzacionalizma.

To bi počelo prisvajanjem i valorizacijom glavnih pasusa u kojima se Marx bavi fetišizmom i dubinskom mistifikacijom u srži kapitalističkog proizvodnog procesa i načina života, a ne samo slavnog poglavlja u Knjizi Prvoj *Kapitala*.

Dakako, njegovi se pogledi nisu u osnovi izmijenili nakon 1857–1858., kada su napisani *Grundrisse* (koje sam ovdje koristio kao prvu i vjerojatno najbogatiju formulaciju ove tematike). Marx ovo raspravlja u Knjizi 3 *Kapitala 1* do prve diskusije o kamatnom kapitalu, što ga je nazvao njegovim »najviše fetišiziranim oblikom«, da bi nastavio slijediti »začarani i izokrenuti svijet kapitala« iz proizvodnje u proces cirkulacije, koji nije određen samo radnim već i cirkulacijskim vremenom, te snažno sugerirao da je ono još i više »mistično« (*Werke* 25: 404 i *Theorien* 3: 451–465).

Ako, kao i svo stvaralaštvo, ljubav kao i nošenje djeteta i njegovo podizanje pripada proizvodnji u ne-buržoaskom i anti-kapitalističkom smislu, tada Marx uzima taj smisao (P2) kao svoje mjerilo s kojime mjeri pogrešan karakter kapitalističke proizvodnje (P1); no valja priznati da se on, kao niti cijela marksistička tradicija, ne usredotočuje na tu proizvodnju kao stvaralaštvo. Iako su mnoge žene i djeca radili u Marxovo doba, pretvarajući rad u reprodukciju kapitala, to se konačno pokazalo manje probitačnim nego koristiti ih za skrivenu cijenu reprodukcije radne snage, te su industrijski radnici postali u pravilu muškarci. Bilo je mnogo razloga u to vrijeme usredotočiti se na problem tih muških radnika, na rad kao apstraktno bespolan, no to nije isprika za zapostavljanje ostalih vidova proizvodnje nakon toga. Epikur je pohranio svoju oporuku u hramu Demetre, Velike Majke koja uzgaja stabla, žitarice i ljude, božice prirodnih potreba i njihovih zadovoljenja; a druga je velika, i uvelike konstupstancijalna božica Epikurejaca Afrodite-Venera, Lukrecijeva »ljudska i božanska lagoda« (Fallot, 34–35, a vidi i Cassola, 327, 332 i 436–437). Valja nam povratiti tu izgublenu baštinu u kojoj su žene i njihov živi rad neophodni drugi pol za ljudsku slobodu, spoznaju i lagodu – te, kao ugnjeteniji spol/rod, i mjera za sve od ovih.

Ključno i životvorno osuvremenjivanje Marxovih uvida za 21. stoljeće mora koristiti bar dva nova spoznajna strujanja. Prvo, uvide kritičara buržoaskih pretpostavki za ekonomiju, od Polanyija do današnjih ekoloških diskusija, počevši s apsolutno nužnim svrgavanjem Bruto Nacionalnog Proizvoda (BNPa) kao mjerila dobrobiti. Drugo, uvide materijalističkog feminizma.

Uz dodavanje novih žarišta, kao što je ispreplitanje proizvodnog i spolnog tijela, one dodaju i nove metode. Ne vidim dubljih razloga za prepreke takvome savezu (iako ima mnogo sporednih, što nastaju uglavnom iz suprotstavljenih interesa muških i ženskih elita koje se natječu na kapitalističkom stolu za poker). Marxovu demonskom rođenju valjalo bi jednostavno dodati feminističko i brehtovsko sveto rođenje – svo stvaralaštvo što posvećuje život.

4.5. *Ekonomija smrti*

Ne mogu ovdje ulaziti u primjerene ekonomske diskusije što proistječu iz Marxova dva glavna žarišta. No sva politička ekonomija »jest pokušaj mjerenja onoga što je po prirodi nemjerljivo, a samo nam dijalektika dopušta mjeriti nemjerljivo«. Preve je mogao dodati da su matematičari iz istih razloga iznašli diferencijalni i integralni račun. On okrunjuje taj eksplozivni argument primjedbom da problem određivanja granica neograničenome znači u filozofskom jeziku determinaciju totaliteta, i da »ideja da može postojati kritika političke ekonomije bez dijalektike, izgleda šalom lošeg komičara: smijemo se, ali iz pristojnosti« (Preve 54–55).

Buržoaska praksa i teorija političke ekonomije tako su izgrađene na živome pijesku: njihov je temeljni cilj pretvarati se da se nemjerljivo može aritmetički mjeriti s dovoljnom preciznošću da bi se nastavilo beskrajno dalje. One nemaju pojma o životu kao malenom otoku negentropije usred oceana entropije koja teži apsolutnoj ništici, tako da je svako očitovanje života kosmički rijetko i mora biti brižno uzgajano. Za svaku svoju kobnu odluku koriste tako očigledno nesmyslene instrumente poput BNPa, gdje zločin i rat službeno doprinose bogatstvu, dok se cijena zraka, vode, zdravstvene pomoći – te svih ostalih životno-osiguravajućih djelatnosti koje ne donose profit kapitalu – uopće ne računa. To je logično: kapitalistička politička ekonomija saveznik je entropije; to je ekonomija smrti prije negoli života (vidi Dodatak). Dakle, kako su Benjamin i Gramsci pojмили, kadgod su sindikati ili revolucionarni pokreti usvojili perspektivu puko kvantificiranog vremena – gdje se sadašnjost stalno žrtvuje svijetloj budućnosti – također su progutali i kapitalistički pogled na proizvodnju kao profit i žrtvovali su savez intelektualne slobode s materijalnim i poetskim stvaralaštvom: revolucija se tada pretvara u prečac prema podređenoj reformi.

Nekrofilija se ne može reformirati, s njom se može samo skončati. Svaka konzervacija što afirmira život, zaustavljajući onaj bezgranični i neizmerno razorni »cilj stjecanja novca«, danas ne vodi do Aristotelove (»zlatne«) sredine, već do marksovskog, revolucionarno apsolutnog otklona.

5. Izgled

Jedan naš veliki predak, Spinoza, kaže u svojoj *Etici* da je »spoznaja slobodnog čovjeka meditacija o životu, ne o smrti« (584).

Paradoksalno, ipak, samo u izgledu na smrt – znajući kako da je susretnemo bez straha, u integralnom epikurejstvu – takav primjereni život i potraga za srećom postaju mogućima. Engels je negdje rekao da je ljudska ruka, s njezinim odvojenim palcem, ključ za ruku majmuna. Upravo u tome smislu, živi rad i njegovo oslobođenje jest ključ za naš sadašnji rad življenja, prema horizontima – izgledima, kao i pravednim i nepravednim ograničenjima – života.

Bibliografija

- Amir, Samin. *Spectres of Capitalism*, prev. S.H. Mage. New York: Monthly R P, 1998.
- Andrade, E. N. da C. »The Scientific Significance of Lucretius«, uvod u: *Lucreti De rerum Natura*. H. A. J. Munro (ur. i prev.). London: Bell, 1928.
- Aristotle. *Politics*, prev. C. D. Reeve. Indianapolis: Hackett, 1998.
- Balibar, Etienne. *La philosophie de Marx*. Paris: La Découverte, 1993.
- Cassola, Filippo (ur.), *Inni omerici*. Milano: Mondadori, 1997.
- Debout, Simone. *L'Utopie de Charles Fourier*. Paris: Payot, 1978.
- Engels, Frederick. »The Origin of the Family, Private Property and the State«, u: K. Marx and F. Engels, *Selected Works in One Volume*. London: Lawrence & Wishart, 1968., str. 455–593.
- Fallot, Jean. *Il piacere e la morte nella filosofia di Epicuro*. Torino: Einaudi, 1977.
- Farrington, Benjamin. *The Faith of Epicurus*. London: Weidenfeld & Nicolson, 1967.
- *Science and Politics in the Ancient World*. London: Allen & Unwin, 1946.
- Fourier, Charles. *Le Nouveau Monde industriel et sociétaire. Oeuvres complètes*, Vol. VI. Paris: Librairie sociétaire, 1841–1848.
- *Théorie de l'unité universelle*. Ibidem, Vol. II-V.
- Georgescu-Roegen, Nicholas. *The Entropy Law and the Economic Process*. Cambridge MA: Harvard UP, 1971. (pretisak: New York: toExcel, 1999).
- Hall, Stuart. »Marx's Notes on Method: A 'Reading' of the '1857 Introduction' [to the *Grundrisse*].« Birmingham: University of Birmingham, 1974.
- Haraway, Donna. *Modest_Witness@Second_Millennium*. New York: Routledge, 1997.
- Hegel, G. W. F. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*. J. Hoffmeister (ur.). Leipzig: Meiner, 1949.
- *Wissenschaft der Logik*. G. Lasson (ur.). Leipzig: Meiner, 1948.
- »Heraclitus«, u: *A Presocratics Reader*. P. Curd (ur.), prev. R. D. McKirnan Jr. Indianapolis: Hackett, 1997.
- Lefebvre, Henri. *La Pensée de Lénine*. Paris: Bordas, 1957.
- Lenin, V. I. »The Three Sources and Three Component Parts of Marxism«, u: Karl Marx and Frederick Engels, *Selected Works in One Volume*. London: Lawrence & Wishart, 1968., str. 23–27.
- [Lucretius Carus, Titus] – Lucrezio. *La natura delle cose—De rerum natura*. G. Milanese (ur.), Milano: A. Mondadori, 2000.
- Marx, Karl. *Capital*, Vol. 1. London: Lawrence & Wishart, 1946.
- *Critique of the Gotha Programme*, u: *The Marx-Engels Reader*. R. C. Tucker (ur.). New York: Norton, 1972., str. 383–389.
- *Doktordissertation [und Vorarbeiten]. Texte zu Methode und Praxis I*. Reinbek: Rowohlt, 1969., str. 54–189 (disertacija u: Marx-Engels. *Collected Works*, Vol. 1. New York: International, 1975).
- *Grundrisse*, prev. Martin Nicolaus. London & New York: Penguin-Vintage, 1974.
- »Private Property and Communism«, u: *Writings of the Young Marx on Philosophy and Society*. L.D. Easton i K.H. Guddat (ur. i prev.) Garden City NY: Doubleday Anchor, 1967., str. 301–315.
- *Theorien über den Mehrwert*, 3 sveska. Berlin: Dietz Verlag, 1959–1962.

- i Friedrich Engels. *Geschichte und Politik*. Studienausgabe III. Frankfurt: Fischer, 1971.
- *Werke*, Bd. 19. Berlin: Dietz Verlag, 1962.
- *Werke*, Bd. 25. Berlin: Dietz Verlag, 1979.
- Meiksins Wood, Ellen. *The Origin of Capitalism*. London: Verso, 2002.
- Preve, Costanzo. *Il filo di Arianna*. Milano: Vangelista, 1990.
- Sánchez Vázquez, Adolfo. *Art and Society*. New York & London: Monthly Review P, 1973.
- Spinoza, Baruch. *Ethics. Collected Works*, Vol. 1, E. Curley (ur.). Princeton: Princeton UP, 1985.
- Suvin, Darko. *For Lack of Knowledge: On the Epistemology of Politics as Salvation*. Pullman WA: Working Papers Series in Cultural Studies, Ethnicity, and Race Relations [No. 27], 2001.
- »**Haltung** (Bearing) and Emotions: Brecht's Refunctioning of Conservative Metaphors for Agency«, u: T. Jung (ur.), *Zweifel – Fragen – Vorschläge*. Frankfurt a.M.: Lang Verlag, 1999., str. 43–58.
- *Metamorphoses of Science Fiction*. New Haven & London: Yale University Press, 1979.
- »Što bi 20. stoljeće moglo značiti: početne teze«, *Filozofska istraživanja* 88 (1/2003), str. 207–225.
- »Transubstantiation of Production and Creation«, *The Minnesota Review* no. 18 (1982): str. 102–115.
- »'Utopian' and 'Scientific': Two Attributes for Socialism from Engels«, *The Minnesota Review* no. 6 (1976): str. 59–70.
- Suvin, Darko i Marc Angenot. »L'aggirarsi degli spettri. Metafore e demifisticazioni, ovvero l'implicito del manifesto«, u: M. Galletti (ur.), *Le soglie del fantastico*. Roma: Lithos, 1997., str. 129–166.
- Terdiman, Richard. »Counter-humorists«, *Diacritics* 9.3 (1979): str. 18–32.
- Thomson, George. *Studies in Ancient Greek Society* [Vol. 2]: *The First Philosophers*. London: Lawrence & Wishart, 1977 [izv. 1955.].
- Williams, Raymond. *Marxism and Literature*. Oxford: Oxford University Press, 1977.

DODATAK O POLITIČKOJ EKONOMIJI I ENTROPIJI*

Tražili su mi da proširim sažete primjedbe o političkoj ekonomiji s posebnom pozornošću na moguće alternative danas. Sada, srećom nisam ekonomist, a tuceti su teških tomova napisani o ogromnim razornim učincima naše konačne civilizacijske faze kapitalizma. Tako ovdje mogu sažeti samo nekoliko najistaknutijih argumenata. U Polanyievim pionirskim terminima, kada se rad, priroda i čak novac pretvore u robe, tada su ljudi otuđeni i poniženi, resursi su planeta nepromišljeno spiskani, a novac je potčinjen financijskoj spekulaciji. Kako prirodni resursi tako i ljudski život postali su krajnje jeftini: vjerojatno oko 1 500 milijuna ljudi danas živi u najkukavnijoj bijedi, što znači da brže ili sporije umiru od gladi i popratnih bolesti, nasuprot nekolicini tisuća milijardera – tako da stotinu milijuna mrtvih i nekoliko stotina milijuna drugih žrtava kapitalističkih ratova u 20. stoljeću izgledaju slabašnom usporedbom (iako to nisu njihov užas i patnja). Iznášli smo da je ekonomija spojiva s masovnim umiranjem i nesrećom, u najboljem slučaju s društvenom stabilnošću u gornje dvije trećine Sjevernog metropolisa globalnog kapitalizma, dok bi njezina svrha očito trebala biti opstanak ljudske vrste i drugih s nama ekološki povezanih vrsta (što znači: praktično sviju). Naše visokoturažne znanosti, koje bi konačno mogle (kao što je to Brecht postavio nakon 1945.) učiniti naš planet nastanjivime, pretvorile su se u opskrbiljivače ogromnih količina robâ bez obzira prema kvaliteti života. Ekonomski rast koristi »samo najbogatijima danas živima, po cijenu gotovo svih drugih, posebice siromašnih i nemoćnih u ovom i budućim naraštajima.... Život sam je na planetu Zemlji u opasnosti.« (Ayres, 2) »Viši rast« (kako ću pokazati) svih ekonomskih statistika velikim je dijelom istoznačan s više zagađenja, pljačkanja resursa, razaranja okoliša.

U ovome ću se dodatku pokušati pozabaviti nekim raspravama o odnosu službenog prihoda i stvarne dobrobiti i zaključiti s naznakom proračuna entropije kao osnove za svaki budući program ljudskoga opstanka.

1. Prijeko je potrebno započeti s »računovodstvenim pretpostavkama u samome srcu industrijskog kapitalizma, sa statistikom poznatom kao Bruto Nacionalni Proizvod« (Greider, 452), dalje BNP. Ona mjeri godišnje novčane transakcije uključene u proizvodnju dobara i usluga, protok novca što ga proizvođači plaćaju za sve njihove troškove: plaće, rente, interese i dobiti, također smanjenja (deprecijacije) vrijednosti i trošarinske poreze. Temelji se na definiranju »kapitala« kao po čovjeku sačinjene imovine što proizvodi dobra i usluge, te ostavlja po strani prirodna dobra ispljena proizvodnjom (da ne govorimo o iznuđenom višku vrijednosti od radnika). BNP, nadalje, ne bilježi usluge i dobra izvršene bez plaćanja, entropijske troškove (čemu ću se još vratiti), te ne razlikuje upotrebljive od ubitačnih dobara i usluga. Na primjer, bilo koja znana novčana transakcija u oružju, drogama, prostituciji i zločinu, bilo koji popravci nakon prirodnih ili čovjekom izazvanih razaranja, nepotrebnih pravnih postupaka i medicinskih intervencija – sve se računa kao rast bogatstva. Dolazi do smiješnih paradoksa: ako cijene padaju, bogatstvo se službeno smanjuje; ako se obiteljska pomoć bolesnima unovčuje najmom njegovateljice, ili ako se smrt člana

*

Moje zahvale za bibliografske ukaze na ovome vrlo mlome novom kontinentu idu Matku Meštroviciu i Richardu Wolffu.

obitelji prati plaćanjem osiguranja – bogatstvo raste. Konačno, BNP se uopće ne bavi s »ne-unovčivim« razmjenama usluga i roba – ne samo s ilegalnim »crnim tržištem« krijumčarenja i imigrantskog rada nego također niti kućnim poslovima, slobodnim i dobrovoljnim djelatnostima, itd. – što ih neki proračuni procjenjuju na gotovo 2/3 totalnog rada u industrijskim zemljama (Möller, redovi 67–68). Dakle, beskrajni redovi brojaka BNP-a u svrhu dokazivanja bogatstva, koji su beskrajno rastrubljeni od sviju vlada i svjetskih kapitalističkih tijela, skrivaju opadajuću dobrobit i razaranje prirode. BNP je možda bio koristan instrument mjerenja kapitalističke proizvodnje na početku industrijske ere, u doba što ga je Mumford zvao paleotehničkime, no onkraj stanovite razine što su je poodavno postigle industrijalizirane zemlje, BNP jest jednostavno instrument ideološkog ispiranja mozgova, Disneyland za ekonomiste.

Pionirska protivljenja BNP-u javljaju se u prvoj polovici 20. stoljeća kod Irvinga Fishera, Johna Hicksa i Kennetha E. Bouldinga, no kritika je uznapredovala od 1960-ih na dalje kod Barana, Sametza, Nordhaus-Tobina, Ekonomskog Vijeća Japana, Zolotasa, te je kulminirala u različitim obuhvatnijim prijedlozima krajem 1980-ih (vidi o toj povijesti Leipert, 55, 62–63, 68–72, te 331 i dalje). Većina je njih zaključila da BNP nije »čak niti razumna aproksimacija ekonomske dobrobiti«. (Nordhaus i Tobin, nav. prema Ayres, 5), te su predložili da se on više-manje drastično modificira kako bi postigao tu aproksimaciju.

2. Najsustavniji, obuhvatan i razuman prijedlog izmjene BNP-a oduzimanjem stvarnih no skrivenih, te stoga teško precizno procjenjivih troškova kapitalističkog života – proizvodnje i potrošnje – bio je Dalyjevo i Cobbovo veliko djelo *For the Common Good* (1989., obnov. izdanje s nešto manje pesimističkim proračunima iz 1994.). Oni su predložili ne samo bolje mjerenje stvarnog prihoda već i da se taj prihod poveže s onime što ću zvati *dobrobit* (*well-being* a ne *welfare*, čije je glavno značenje bilo blagostanje, ali danas na engleskome ponajviše znači naprosto novčanu potporu). Prihvaćajući okvir kapitalizma, prijedlozi poput njihovoga naivno su mišljeni kao saniranje njegova divljeg aspekta. Ali ukoliko su se bavili stvarnom ljudskom dobrobiti, a ne novčano izraženim bogatstvom, bili su – namjerno ili ne – radikalni prijedlozi.

Daly i Cobb identificiraju BNP kao uglavnom usmjeren prema mjerenju tržišne aktivnosti, s ponekom umjerenom prilagodbom u smjeru dobrobiti, koju međutim BNP također tvrdi da mjeri. Instrumenti poput BNP-a su dakle nečisti, rezultat su ideološko-političkog pregovaranja. Oni su mnogosvrhoviti kompromis: primjer jest ne-tržišni proračun za deprecijaciju kapitala (koji diže BNP: potpuno smanjenje – gubitak svekolike vrijednosti kapitala – teoretski bi dalo maksimalan rast BNP-a!). Pošto se neke stavke BNP-a odnose prema dobrobiti pozitivno, neke negativno, a neke neutralno, Daly i Cobb zaključuju da se one mogu proširiti kako bi pokrile, recimo, iscrpljivanje prirodnih dobara. Nizom takvih manevara – uvođenjem 17 kategorija poput uništenja i iscrpljivanja okoliša, stranog duga, procjene kućnog rada i nekih usluga (poput javne potrošnje na zdravstvo i obrazovanje) – oni prvo stižu do tzv. Hicksova prihoda, tj., onoga što možemo trošiti bez osiromašenja u budućnosti, a zatim do njihove procjene dobrobiti, što ju zovu Index održivog ekonomskog blagostanja (Index of Sustainable Economic Welfare – ISEW). U svrhu mjerenja potrošnje (dobrobiti) više negoli proizvodnje (bogatstva), oni podcrtavaju iznos *per capita* do ko-

jeg su došli (tablica A1, 418–419). Evo njihove ogromne razlike prema BNP-u u SAD (sve su brojke dane u US\$ *per capita*):

službeni BNP:	1950: \$ 3,512;	1973: \$ 5.919	1986: \$ 7,226
Daly-Cobb ISEW:	1950: \$ 2,488	1973: \$ 3,787	1986: \$ 3.403

To znači da je američki *per capita* prihod, preračunan da mjeri dobrobit bolje (no još uvijek ne potpuno usmjeren na uporabnu vrijednost) od 1961. prošao dvije faze: 1961–1973. nije rastao (kao po BNP) 44%, već je rastao 26%, što je još uvijek znatno postignuće; dok 1974–1986. nije rastao (kao po BNP) 24%, već je *pao* 9%! Dakle, prosječna američka dobrobit bila je 1986. tamo gdje je bila sredinom 1960-ih. (Grozno je i pomisliti što bi ona mogla biti 2003., kamo će američku ekonomiju dovesti glede indexa dobrobiti crpljenje stotine milijardi \$ za vojnu potrošnju – natrag u 1950-e? ili skroz u 1930-e?) Posve onkraj Daly-Cobbova horizonta, zamislimo li da se iz prosječnog BNP prihoda izdvoje prihodi najbogatijih (recimo) 2%, *per capita* – prihod za 98% preostalih katastrofalno bi se smanjio.

Sve u svemu: kapitalistički rast nakon 1973. – uspostave Post-Fordizma – osiromašuje dobrobit velike većine Amerikanaca. To važi *a fortiori* za većinu drugih država Sjevera, osim onih nekoliko s ostacima države blagostanja, dok za Jug, tj. za tri četvrtine čovječanstva, bezdan siromaštva za većinu raste danimice.

Takvo uračunavanje »društvenih troškova« profitne ekonomije, što ih je Kapp definirao (poglavlja 4–9 i 13) kao onih troškova što su ih kapitalistički proizvođači prouzročili ali ih nisu platili, daje jedan nedvosmisleni signal. Naime, iznad stanovite srednje razine industrijaliziranog blagostanja, u društvu zasnovanom prvenstveno na »umnome radu«, BNP – tj. sposobnost da se kupuje više, sama po sebi, bez obzira na sve druge čimbenike što utječu na život – jest slaba mjera dobrobiti. Onkraj te razine službeni ekonomski rast ne dokazuje ništa: on »odslikava sve mahnitiju aktivnost, posebice trgovinu, no malo ili ništa kaže o ljudskome blagostanju u 'stvarnim' terminima (zdravlje, prehrana, stanovanje, obrazovanje, itd.)« (Ayres, 2, i usp. 2–5 *passim*). Sumnjivo je također da li rast konkurencije – te ideologije kapitalističke globalizacije – značajno pridonosi dobrobiti. Mnogo hvaljeni »održivi ekonomski rast« jest oksimoron: rast diže BNP, ali vjerojatno barem toliko i uništava koliko poboljšava dobrobit.

3. Naravno, može i mora biti održivog razvoja u smislu »kvalitativnog poboljšanja bez kvantitativnog rasta onkraj točke gdje se ekosustav može obnavljati« (Greider 455). U ovom odjelu prelazim stoga s podešavanja izrabljivačke i razorne ekonomije na razmatranje *ekologije i opstanka*, gdje se cilj mijenja od maksimalne na optimalnu proizvodnju. Ideološka predanost svjetskih glavnih sila – vladâ i korporacijâ – beskonačnom rastu na konačnome globusu sukobljava se s elementarnom činjenicom da »svaki fizički sustav konačne i ne-rastuće Zemlje, mora konačno također postati ne-rastućim« (Daly-Cobb 72). Slijedi da glavno žarište mora biti da se optimira proizvodnja dižući proizvodnost njegova najoskudnijeg elementa – danas, prirodnih resursa. To je moguće ostvariti, ali samo ako se sagleda stvarna društvena cijena korištenja zraka, vode, tla i rada, i ako se neproizvodna potrošnja (najveći dio aparatâ prodaje i ekonomske propagande, beskorisne inovacije, umjetno zastarijevanje, neprekidne promjene modnih trendova, te druge slične aktivnosti bez veze s uporabnim vrijednostima)

strogo oporezuje. To znači da rast populacije u siromašnijim zemljama (Jug) i rast *per capita* potrošnje bogatijih zemalja i klasa (Sjever) moraju biti snažno, iako razumno, obuzdani. (Jedini pošteni i učinkoviti način obuzdavanja rasta populacije jest, naravno, obogaćivanje siromašnih – to jest, suočiti se sa siromaštvom a ne produbljivati ga kako to čini kapitalistička globalizacija.) Njihov zajednički označitelj jest totalna potrošnja energije. Ipak, preskočiti ću (po meni) posredujuću raspravu kojoj bi ovdje bilo mjesto, o energiji (usp. Georgescu-Roegen 138–140), čak i o einsteinovskoj materiji-energiji, ma koliko da bi korisne bile njezine kognitivne posljedice, kako bih se usredotočio na ono što mi se čini dometom današnjih diskusija: upravljanje *entropijom*.

Entropija, središnji termin termodinamike, obično se objašnjava kao obratna mjera energije dostupne za rad, no stanje je zapletenije. Kako ga pionirski tekst Georgescu-Roegena, napisan u 1960-ima (kojeg tumačim u ovoj ovoj odjeljku), primjenjuje na ekonomsku filozofiju, Drugi Zakon Termodinamike znači da se entropija bilo koje izdvojene strukture povećava ne samo stalno već i ireverzibilno (6). Budući je život povezan s aktivnošću, svako živuće biće preživljava (zadržava homeostazu) usisavajući nisku entropiju iz okoliša, te na taj način ubrzavajući preobrazbu okoliša u onaj s više entropije. Zakon Entropije utemeljuje drukčiju fiziku: on odvodi od kretanja, koje je u načelu reverzibilno, te se otvara prema ireverzibilnoj kvalitativnoj mijeni. U tom zakonu nema vremenske kvantifikacije (kako će se brzo nešto dogoditi) i nema partikularizacije ili specifikacije (što će se točno dogoditi u svakoj pojedinoj točki – 10–12 i 169). Dakle, onkraj svog statusa grane fizike koja se bavi toplinskom energijom, termodinamika je osnova svekolike biofizike života i aktivnosti (uključujući mišljenje).

Život se karakterizira borbom protiv entropičke degradacije materije, no njegove aktivnosti uvijek *plaćaju jasnu cijenu*: cijena života jest degradacija »susjednog univerzuma« ili totalnog sustava – primjerice, Zemlje. »*Dani iznos niske entropije možemo upotrijebiti samo jednom*« (278), tako da je »temeljna priroda ekonomskog procesa entropijska« (283). Budući se svaka kolektivno značajna aktivnost mora platiti po cijenu manje šanse za buduću aktivnost, silno raste važnost svrhe, za što se nešto čini. Aristotelov konačni uzrok (*causa finalis*) i starorimska uzrečica *cui bono?* (u čijem interesu?) rehabilitirani su protiv scijentističke uske usmjerenosti na eficientni uzrok (*causa efficiens*), tj. kako manipulirati materijom (194–195). Ako, kao što izriče Drugi Zakon Termodinamike, entropija univerzuma uvijek teži maksimumu, tada smo u domeni »fizike ekonomske vrijednosti« (276). Jer, »niska entropija jest *nužan* uvjet da stvar bude korisna« (278): na primjer, bakar u šipci ima mnogo manju entropiju od bakra razasutog u molekule, ili ugljen prema pepelu. Zanimarimo li lokalna kolebanja, ekonomski je proces entropijski jednosmjernan. To znači da će uvijek generirati neopozivi otpad ili zagađenje, te zapriječiti neke buduće opcije (upotrebu nafte nakon što je sagorjela). Međutim, budući da taj proces ne generira samo život nego i sve mogućnosti za »uživanje života« (281–282), moramo postati pažljivi upravnici, bdijući stalno nad minimiziranjem entropije.

Primjerice, upravo s gledišta minimiziranja entropije moramo se prebaciti iz današnjeg ogromnog rasta entropije, inherentnog korištenju zemaljske energije (nafte, plina i ugljena), prema obnovljivoj sunčanoj energiji, čiji je izvor izvan Zemljina sustava. Razmjeri su sredinom 1980-ih godina bili: nafta, plin i ugljen 82%, nuklearna energija 2% (njezina uporaba ovisi kako o sigurnosti tako i o entropijskoj cijeni odlaganja otpada, vjerojatno

previsokoj), obnovljiva energija 16%; a danas su razmjeri korištenja vjerojatno gori. To nam je već donijelo klimatsku promjenu za koju se samo plaćenici u znanosti pretvaraju da je ne vide, s ekonomskom štetom od nebrojenih milijardi dolara koja će se geometrijski povećavati (a fragmentirana borba protiv te štete koristi još više energije, diže entropiju – i BNP!). Sunčana je energija ogromna – sve zemaljske zalihe energije (niske entropije) ekvivalentne su četirima sunčanim danima – i praktično besplatna, osim početnog troška istraživanja i instalacija (R&D); međutim, ona je ograničena u svojem godišnjem obroku dolaska na Zemlju, tako da treba što prije otpočeti pripreme za porast njezina omjera u našoj potrošnji energije, što je jedina alternativa civilizacijskom raspadu. Fotosinteza jest naš najbolji ulog, te ako moramo za određene ograničene svrhe koristiti petrolej, treba ga crpiti iz kukuruza umjesto da njime hranimo stoku (usp. 304). Naši ratovi za naftu svjedoče ne samo o ogromnoj okrutnosti već i o ogromnoj slaboumnosti i lemingovski samoubojstvenom porivu među našim vođama i njihovim sljedbenicima ispranih mozgova.

4. Dakle, što da se radi? Ponovno mogu samo spomenuti nekoliko općih smjernica prema maksimiranju života.

Ideja Georgescu-Roegenova može se razviti u lagodni proračun preduvjeta za sreću. On se zalaže za »maksimum životnog kvantiteta«, određenog kao zbroj svih godina proživljenih od sviju ljudi, sadašnjih i budućih, i naglašuje da to »zahtijeva minimalni obrok crpljenja resursa« (20–21). To bismo možda mogli poboljšati uključenjem i prošlih ljudi, a svakako specifikacijom minimalnih uvjeta za dostojni život itd. Jasni je cilj *maksimalna zaliha životnog kvaliteta*, no kvaliteta pretpostavlja minimalnu kvantitetu. Budući je to anti-entropijski (negentropijski) pothvat *par excellence*, minimalni program bi prema tomu trebao uključiti promjenu prema ekonomiji upravljanja ili nadzora a ne vlasništva (usp. Brown), poput one kakva je, čini se, prevladavala prije klasnoga društva. Biosfera je neophodna za čovjekov fizički i psihički opstanak, čak onkraj potrebe za fotosintezom. Procvat čovječanstva predican je na znatnom smanjenju ljudske ekološke niše i ljudskog snaženja entropije (usp. Daly-Cobb 378). To uključuje opadanje i eventualno uklanjanje strašnog siromaštva, budući se ne može očekivati da će očaj štedjeti okoliš (primjerice, treba smjestiti zemljoradnju tamo gdje ona čini najmanju ekološku štetu). Takvo usmjerenje prema maksimumu uporabnih vrijednosti u skladu s niskim rastom entropije mora imati prednost pred globalizacijom utemeljenom ne samo na financijskoj spekulaciji već i na jedinoj svrsi profita.

Različiti će skupovi mjera za to biti potrebni, koji se godinama raspravljaju u »novim globalnim« pokretima. Greider predlaže ponovnu uspostavu političke vladavine – gdje je moguće međunarodne, a gdje je potrebno nacionalne – nad kapitalom; starinski i posve legalni način toga jest veće oporezivanje najgorih korporacijskih povećanja entropije, te uspostava veće kupovne moći za srednje i niže klase manjim oporezivanjem. Prvi, vrlo jednostavan i minimalni korak prema tomu bio je prijedlog iz 1980-ih o »Tobinovu porezu«, maloj ulazno-izlaznoj pristojbi u glavnim središtima novčane razmjene, koja bi uvelike ograničila neproizvodnu dnevnu spekulaciju u novčanim vrijednostima i dala stotine milijardi dolara za dobre svrhe (257). Napuštanje BNP-a i preformuliranje značenja rasta u svim našim javnim statistikama drugo je nužno sredstvo, jer bi nešto poput Daly-Cobbova instrumenta kako obrazovalo javnost o mnogo stvarnijoj ci-

jeni onoga što činimo, tako i otvorilo vrata prepoznavanju i poreznim olakšicama za ono što Frigga Haug zove »djelatnošću od kolektiva i za kolektiv« i »ekonomijom usmjerenom ka zajednici« (Möller, red. 71–72): na pr., za neplaćeni rad u obitelji ili drugdje, što smo ga ranije spomenuli, koji je mnogo češći od plaćenoga (posebice među ženama).

»U međuvremenu... treba braniti rad, plaće i socijalnu zaštitu protiv napada kapitalističkih korporacija« (Greider, 472). Tjedno radno vrijeme, koje je skokovito raslo posljednjih 30 godina kao stvarnost što podupire rast BNP-a, dobra je praktična mjera eksploatacije, te je 35-satni tjedan Francuske Socijalističke Partije bila ispravna ideja (koju oni nisu stvarno željeli braniti). To važi za Sjever, ali treba biti spojeno *pari passu* sa smanjenjem siromaštva na Jugu, tamošnjim uvođenjem rada za životnu plaću i socijalne zaštite – jer bez takvog saveza na dulji rok oboje neće doći ni do čega. Velike i uvelike rastuće nejednakosti između Sjevera i Juga ostale bi plodnim tlom za terorizam kao odgovor na državni terorizam Sjedinjenih Država.

Ekološki imperativ usredotočenja na uporabne vrijednosti umjesto na razmjenske dovodi nas, konačno, natrag Marxovu živom radu. Jer, ako je njegov obzor valjan, onda se takvo usredotočenje ne može provesti bez radikalne promjene društvene formacije.

Dvije će se glavne poteškoće namah pojaviti. Kapitalizam funkcionira odaležujući povlaštenog Sjevernjačkog potrošača od istinskih troškova proizvodnje. Uzet ću najjasniji slučaj cijene energije na Sjeveru. Kao što su Kapp i drugi ustvrdili, Sjevernjački potrošač kupuje ne samo tu robu već i skriveni sadržaj ekološke kvalitete uništen proizvodnjom energije. Ekološka zamjenska cijena treba biti dodana cijeni energije, ili će se entropija uzvitlati i sporadični će slomovi naših pritoka energije postati sustavnima. Takvi su troškovi u 1980-ma bili proračunati kao dodavanje do dvije trećine trenutnim cijenama za gusto naseljene industrijalizirane zemlje (Leipert 32–33 i 39–40; te usp. Greider 446 i *passim*). Uvjeravati obitelj da plaća 165 dolara ili funti ili Eura umjesto 100 da se spasi naš planet bio bi glavni zadatak političkog obrazovanja, vjerojatno nemoguć bez pristupa vlasti i, dakle, masovnim medijima. Primjer energije može biti proširen, možda manje kruto, na druge slučajeve onoga što je William Morris nazvao nepotrebnim ponudama tržišta.

Drugo, kako je Wallerstein jezgrovito primijetio, »uvođenje značajnih ekoloških mjera... moglo bi se pokazati kao *coup de grâce* za održivost kapitalističke ekonomije« (81). Kada ljudi poput Samira Amina govore o »prijelazu onkraj kapitalizma« kao jedinoj alternativi najrazornijem ratovanju na svim društvenim razinama (85); kada kažu da sadašnja kriza bijede i ekocida ne može biti prevladana unutar kapitalizma, a ipak mora biti prevladana ako ne želimo pasti u barbarizam (114) – ili možda u društvo genetičkih kasti – vjerujem da su u pravu. No tada se pojavljuje pitanje: kako se ovo može organizirati i postići? Vidjeli smo vojno razaranje vlade SAD – koje je na sebe preuzelo ulogu izvršnog komiteta svjetskih kapitalističkih klasa – nad Srbijom, Irakom ili Afganistanom, kada su bile u pitanju mnogo manje i udaljenije prijetnje. Upozorio sam na političku naivnost prijedloga poput Daly-Cobbova: oni su se možda mogli tolerirati u doba Cartera, no ne i u doba Busha Juniora.

Bibliografija Dodatku

Djela izravno citirana u Dodatku jesu ona Amina, Ayresa, Browna, Dalyja, Cobba, Georgescu-Roegen, Greidera, Kappa, Leiperta, Möllera, Polanyija i Wallersteina.

- Amin, Samir. *Spectres of Capitalism*, prev. S. H. Mage. New York: Monthly R P, 1998.
- Ayres, R[obert] U. *Limits to the Growth*. Centre for the Management of Environmental Resources, Working Paper 96/18/EPS. Amsterdam: Elsevier Science, 1996.
- Baran, Paul E. *The Political Economy of Growth*. New York: Monthly Review P, 1957.
- Brown, Peter G. »Why We Need an Economics of Stewardship.« U: *University Affairs* [Ottawa] Nov. 2000, 37 i 42.
- Daly, Herman E., *Steady-State Economics*. San Francisco: Freeman, 1977.
- Daly, Herman E. i John B. Cobb, Jr. *For the Common Good*. Boston: Beacon P, 1989 (obn. izd. 1994).
- Delphy, Christine. *Close to Home*, prev. D. Leonard. Amherst: U of Massachusetts P, 1984.
- Ekins, Paul (ur.) *The Living Economy*. London: Routledge & Kegan Paul, 1986.
- Georgescu-Roegen, Nicholas. *The Entropy Law and the Economic Process*. Cambridge MA: Harvard UP, 1971 (pretisak: New York: to Excel, 1999).
- Greider, William. *One World, Ready or Not: The Manic Logic of Global Capitalism*. New York: Simon & Schuster, 1997.
- Haug, Frigga. »Arbeit«, u: *Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus*, sv. 1, ur. W. F. Haug. Hamburg: Argument, 1994, stupac 401–422.
- Kapp, Karl W. *Soziale Kosten der Marktwirtschaft*. Frankfurt: Fischer, 1979.
- Lee, Keekok. *Social Philosophy and Ecological Scarcity*. London: Routledge, 1989.
- Leipert, Christian. *Die heimlichen Kosten des Fortschritts*. Frankfurt: Fischer, 1989.
- Mies, Maria i Vandana Shiva. *Ecofeminism*. London: Zed Books, 1993.
- Möller, Carole. »Eigenarbeit«, u: *Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus*, sv. 4, ur. W. F. Haug. Hamburg: Argument, 2000, stupac 66–73.
- Polanyi, Karl. *The Great Transformation*. Boston: Beacon P, 1957.
- Wallerstein, Immanuel. *The End of the World as We Know It*. Minneapolis: University of Minnesota P, 2001.
- Zolotas, Xenophon E. *Economic Growth and Declining Social Welfare*. New York: New York UP, 1981.

Darko Suvin

Living Labour and the Labour of Living

A Little Tractate for Looking Forward

An approach to the insights of Marx indispensable for looking forward today understands them as a fusion of three domains and horizons (cognition, liberty, and pleasure), with a set of regulative principles (dialectic, measure, absolute swerve), and a focus on living labour. The discussion progresses from Epicure and Fourier to Marx's form-giving fire of living labour. Against this horizon, capitalism is discussed as a cultural revolution based on measuring labour by means of quantitative time, opposed to use-value qualities, as well as through the metaphors from horror fantasy which Marx found to be appropriate to such a revolution. Its alliance with entropy leads to alienation and loneliness, and finally to a death-bringing economy. An Appendix on political economy and entropy discusses the situation today and a minimum program of counter-measures, beginning with rejection of BNP, which includes minimizing entropy.