



**FILLOZOFI
JE REVOIL
UCIJA & ID
EJE NOVIH
SVJETOVA**

**Radovi trećeg Okruglog stola
Odsjeka za filozofiju 2017.**

**FILOZOFSKI FAKULTET SVEUČILIŠTA U ZAGREBU
ZAGREB • 2018.**

- Zbornik *Filozofije revolucijâ i ideje novih svjetova* donosi izlaganja s istoimenog trećeg Okruglog stola nastavnika i studenata Odsjeka za filozofiju Filozofskog fakulteta te gostiju s drugih odsjekâ i institucijâ iz zemlje i inozemstva, održanog 28. i 29. listopada 2017.

Tema trećeg okruglog stola i zbornika potaknuta je značajnim obljetnicama velikih revolucionarnih prijeloma u Zapadnoj povijesti: 500 godina Reformacijskog pokreta i 100 godina Oktobarske revolucije kao i obljetnicama velikih djela teorijske refleksije o ljudskoj emancipaciji i mogućnostima drukčijeg svijeta: navršenih 500 godina Morusove *Utopije* i 150 godina od izdanja prvog sveska Marxova *Kapitala*. Te značajne obljetnice za povijest suvremenog svijeta predstavljaju prigodu da se dotaknu teme proizašle iz navedenih djela u svjetlu suvremenih društvenih prilika, ali istovremeno razumljivih kroz njihove teorijske kategorije.

Temama okruglih stolova nadovezujemo se na bogatu tradiciju kritičkog mišljenja Odsjeka za filozofiju, otvarajući pritom prostor dijaloga i argumentirane rasprave ne samo između različitih filozofskih, nego također i drugih teorijskih pogleda i pozicija.

Izdavanje zbornika omogućeno je sredstvima Odsjeka za filozofiju i recenzirano od nezavisnih vanjskih stručnjaka. Zbornik predstavlja treći svezak u ediciji čiji je cilj objavljivanje doprinosa s tematskih okruglih stolova i konferencija u Odsjeku, započetih prvim okruglim stolom *Aspekti praxisa* 2014. godine, u povodu 50. obljetnice časopisa *Praxis* i Korčulanske ljetne škole.

**Filozofije
revolucijâ
i ideje novih
svjetova.**



- NASLOV** Filozofije revolucijâ i ideje novih svjetova.
- PODNASLOV** Radovi trećeg Okruglog stola
Odsjeka za filozofiju 2017.
- UREDILI** Borislav Mikulić • Mislav Žitko
- IZDAVAČ** Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu, 2018.
- EDICIJA** Radovi Odsjeka za filozofiju, knjiga #3
- RECENZENTI** Lev Kreft [LJUBLJANA] •
Zoran Kindić [BEOGRAD] •
Branimir Janković [ZAGREB]

Filozofije revolucijâ i ideje novih svjetova.

Radovi trećeg Okruglog stola
Odsjeka za filozofiju 2017.

FILOZOFSKI FAKULTET SVEUČILIŠTA U ZAGREBU
ZAGREB • 2018.

Sadržaj / Content

08 —

Uvodna riječ / Foreword

— 12

I. Konceptualne granice / Conceptual Boundaries

14 —

01. Raul Raunić,

Revolucije i legitimnost /
Revolutions and Legitimacy

— 50 —

02. Nikola Tomašegović

Revolucija ili reforma? Ili još jednom o pitanju:
'Što je prosvjetiteljstvo?' /
Revolution or Reform?
Or, Once Again On the Question:
'What Is Enlightenment?'

— 80 —

03. Katarina Peović-Vuković

Revolucija ili način postavljanja 'komunističke hipoteze' /
Revolution Or the Right Way to Propose
a 'Communist Hypothesis'

— 96

II. Oktobar — prije i poslije revolucije / October — Before and after Revolution

98 —

04. Luka Bogdanić

Oktobar 1917: revolucija, diktatura proletarijata i hegemonija u
Lenjina i Gramscija /
October 1917: Revolution, Dictatorial Proletariat, and
Hegemony in Lenin and Gramsci

— 128 —

05. Alen Sućeska

Prema post-revolucionarnom čovjeku:
koncept 'persone' Antonia Gramscija /
*Towards the Post-Revolutionary Man:
the Concept of 'the Person' in Antonio Gramsci*

— 146 —

06. Toni Bandov

Pravne i državno-teorijske debate
u Sovjetskom Savezu nakon revolucije /
*Theoretical Debates on Right and State
in the Soviet Union after Revolution**

— 166

**III. Obrasci kontrarevolucija /
Patterns of Counter-Revolutions**

168 —

07. Karlo Jurak

Kontrarevolucije i njihov trajni obrazac — 'Osamnaesti brumaire' /
*The Eighteenth Brumaire —
The Repetitive Pattern of Counter-Revolution*

— 196 —

08. Aleksandar Matković

Čuvari kontra-revolucije: Nacional-socijalizam i potčinjavanje rada /
*Guards of Counter-Revolution:
National Socialism and the Subjection of Labor*

— 220 —

09. Maja Breznik

Kapitalizam kao 'znojni sistem': podnajamni rad i stvarna
emancipacija radništva iz druge ruke /
*Capitalism as 'Sweating-System':
Inside Contracting and the Real Emancipation of
'Second Hand' Workers*

— 242

IV. Revolucije metode / Revolutions of method

244 —

10. Ankica Čakardić

Kapital i kritika 'komercijalizacijskog modela':

o Marxovoj epistemološkoj revoluciji danas /

Capital and the Critique of

'Commercialization Model':

On Marx's Epistemological Revolution Today

— 270 —

11. Borislav Mikulić

Prerevolucioniranje Marxa ili kraj emancipacije?

O Sohn-Rethelovoj 'monetarizaciji' svijesti /

Over-Revolutionizing Marx or

the End of Emancipation?

On Sohn-Rethels 'Monetarisation' of Mind

— 312 —

12. Mislav Žitko

Revolucije u povijesti ekonomske analize: kuhnovska perspektiva /

Revolutions in the History of Economic Analysis:

A Kuhnian Perspective

— 336

Bilješke o autorima / Notes on contributors

— 346 —

Indeks imena i naziva / Index of names

— 354

Uvodna riječ

Foreword

Zbornik *Filozofije revolucijâ i ideje novih svjetova* donosi izlaganja s istoimenog trećeg Okruglog stola nastavnika i studenata Odsjeka za filozofiju Filozofskog fakulteta te gostiju s drugih odsjekâ i institucija iz zemlje i inozemstva, održanog 28. i 29. listopada 2017.

Tema trećeg okruglog stola i zbornika izvanjski je potaknuta značajnim obljetnicama velikih revolucionarnih prijeloma u Zapadnoj povijesti: 500 godina Reformacijskog pokreta i 100 godina Oktobarske revolucije kao i obljetnicama velikih djela teorijske refleksije o ljudskoj emancipaciji i mogućnostima drukčijeg svijeta: navršenih 500 godina Morusove *Utopije* i 150 godina od izdanja prvog sveska Marxova *Kapitala*. Te značajne obljetnice za povijest suvremenog svijeta predstavljaju priliku da se dotaknu teme proizašle iz navedenih djela u svjetlu suvremenih društvenih prilika, ali istovremeno razumljivih kroz njihove teorijske kategorije. Ta djela i događaji otvaraju mogućnost daljnjeg razmatranja odnosa filozofskih i socijalnih teorija i političke prakse, izgradnje društvenih

The collection of papers *Philosophies of Revolutions and Ideas of New Worlds* brings together contributions to the third round table, held in the Department of Philosophy on October 27–28, 2017 under the same title and uniting professors, students and guests from other Faculty's departments as well as other institutions in Croatia and abroad.

The topic of the third Department's round table is prompted by significant anniversaries of great revolutionary ruptures in Western history: 500 years of the Protestant Reformation and 100 years since the beginning of the October Revolution. Furthermore, this year marks the anniversaries of two great works of theoretical reflection on human emancipation and the possibility of a different world: 500 years of Sir Thomas More's *Utopia* and 150 years of the Volume One of Karl Marx's *Capital*. Such significant anniversaries of key moments in the history of the modern world present an opportunity to discuss the themes emerging from the mentioned classic works in light of contemporary social conditions, but through the prism of theoretical categories produced by these

institucija i uspostavljanja novih kulturnih i teorijskih obrazaca u post-kapitalističkom svijetu.

Navedenim temama trećeg okruglog stola nadovezujemo se na bogatu tradiciju kritičkog mišljenja Odsjeka za filozofiju, otvarajući pritom prostor dijaloga i argumetirane rasprave ne samo između različitih filozofskih, nego također i drugih teorijskih pogleda i pozicija.

Sabrani prilozi znatno su prošireni i razrađeni u odnosu na prezentacije izlagača i priloge diskusiji. Neki djelomice reflektiraju međusobne relacije i elemente dijaloga u obliku implicitnih ili eksplicitnih unakrsnih referenci, suglasnosti i bliskosti ili pak neslaganja i polemikâ, izraženih u usmenim izlaganjima na konferenciji.

Prilozi su priloženi na hrvatskom jeziku, s jednim prilogom na srpskom i jednim prevedenim sa slovenskog, te sažecima na engleskom jeziku. Također, prilozi su ostavljeni u specifičnim autorskim verzijama, s izdvojenom bibliografijom komentirane

earlier events and reflections. These works and events make it possible to continue the consideration of the relationship between philosophical and social theories and political practice, the construction of social institutions, and the establishment of new cultural and theoretical forms in the post-capitalist world.

The themes of the Third Round Table build upon the rich tradition of critical thinking at the Department of Philosophy of the Faculty of Humanities and Social Sciences in Zagreb, and aim to further open up the space for dialogue and discussion not only between different philosophical, but also other theoretical perspectives and positions.

The papers have been significantly expanded and elaborated compared to conference presentations and discussions. Thus, they partly reflect mutual relations and elements of dialogue in the form of implicit or explicit agreements and positional proximities as well as disagreements and controversies that were expressed during the conference.

literature, uz minimum formalnog ujednačavanja, bez striktno uniformnosti u stilu citiranja i referiranja.

Izdavanje zbornika omogućeno je financijskim sredstvima Odsjeka za filozofiju i recenzirano od nezavisnih vanjskih stručnjaka. Zbornik predstavlja treći nastavak u slijedu edicije *Radovi Odsjeka za filozofiju* čiji je cilj objavljivanje doprinosa s tematskih okruglih stolova i konferencija u Odsjeku, započelih prvim okruglim stolom *Aspekti praxisa* 2014. godine, u povodu 50. obljetnice časopisa *Praxis* i Korčulanske ljetne škole. ➡➡

The papers are delivered by their authors in Croatian and Serbian, or translated from Slovenian into Croatian, each with a summary in English. Also, the papers have been left in their author's versions, each containing separate bibliography of commented works, with a minimum of formal unification but without strict uniformity of quoting and referencing styles.

The publication of this volume has been financially supported by the Department of Philosophy's own budget and reviewed by independent external scholars. It is the third volume of *The Conference Proceedings of the Department of Philosophy*, a series that was initiated in 2014 with the first conference "Aspects of praxis" to mark the 50th anniversary of the *Praxis* journal and Korčula Summer School. ➡➡

I.

**Konceptualne
granice /**

Conceptual Boundaries

Raul Raunić

Revolucije i legitimnost

SAŽETAK

U radu se razmatraju dva temeljna pitanja: što su revolucije i kako se opravdavaju? Prvo pitanje tiče se značenja pojma revolucije u praktičkoj filozofiji, drugo se tiče legitimacijskih diskursa revolucija. Poteškoće u utvrđivanju značenja pojma *revolucije* proizlaze iz nekritičke uporabe toga pojma u mnoštvu jezičnih igara, iz sličnosti revolucije s drugim oblicima neustavnih i nasilnih političkih i socijalnih suprotstavljanja (kao što su tiranucid, uzurpacija, osvajanje, pobuna, otpor, secesija, državni udar ili puč) te iz sveobuhvatnosti, apstraktnosti i otvorenosti fenomena revolucije. U radu se razmatranja o značenju i legitimnosti pojma revolucije povezuju historijskom i konceptualnom analizom. Takav pristup otvara nekoliko perspektiva. Značenje pojma revolucije ocrtava se kroz ontologijsku i fenomenologijsku perspektivu. Problem legitimnosti pak uključuje kritičku analizu dvaju povijesno dominantnih načina opravdanja revolucija: kršćansku eshatološku apokaliptiku te Marxove filozofsko-povijesne koncepcije nužnosti historijskog hoda. Oba načina opravdanja revolucija suočavaju se s problemom sistemskog nasilja i činjenja zla zbog očekivanoga budućeg velikog dobra, odnosno s kasnije poznatim fenomenom pod nazivom 'prljave ruke' politike. U završnom dijelu rada, kroz prizmu Kantove filozofije, razmatra se inherentni problem svake revolucije: odnos pokreta i poretka, volje i institucija, nasilja i emancipacije, slobode i zakona. ➤➤

ABSTRACT

Revolutions and Legitimacy

This paper discusses two fundamental questions: What are revolutions and how are they justified? The first question concerns the meaning of the concept of ‘revolution’ in practical philosophy, whereas the second one concerns the legitimacy discourses of revolutions. The difficulties in determining the meaning of the concept of ‘revolution’ arise from the uncritical use of that concept in a variety of language games, the similarities of revolution with other forms of unconstitutional and violent political and social opposition such as tyrannicide, usurpation, conquest, rebellion, resistance, secession and *coup d’état*, as well as from the abstraction, openness and all-encompassing nature of the phenomenon of revolution.

In examining the meaning and legitimacy of the concept of revolution, the paper brings together historical and conceptual analysis. Such an approach opens up several perspectives. The meaning of the concept of ‘revolution’ is outlined through an ontological and a phenomenological perspective. The problem of legitimacy, on the other hand, includes a critical analysis of two historically dominant ways of justifying revolutions, the Christian eschatological apocalyptic and Marx’s philosophical-historical conception of the necessity of historical movement. Both ways of justifying revolution are faced with the problem of systemic violence and the doing of evil because of an expected future greater good or the phenomenon known later as the ‘dirty hands’ of politics. The final part of the paper, through the prism of Kant’s philosophy, deals with the inherent problem of every revolution — the relationship between movement and order, will and institutions, violence and emancipation, freedom and laws. ➤➤

Filozofski pristup fenomenu revolucije u prvi plan postavlja dva temeljna konceptualna problema: što su revolucije i kako ih opravdati? Prvo pitanje tiče se značenja pojma revolucije. Drugo pitanje tiče se legitimacijskih diskursa revolucija. Poteškoće u utvrđivanju značenja pojma revolucije, tog robusnog, konotacijama bogatog, gotovo sloganske uporabe, proizlaze iz nekoliko razloga. Posrijedi su s jedne strane višestruke uporabe toga pojma u različitim kontekstima i jezičnim igrama, ali i nekritičke uporabe riječi u svakodnevnom govoru, jer se u naše doba stalne produkcije fascinacijâ gotovo svaka novina olako osnažuje riječju revolucija. Tu je nadalje i problem sličnosti revolucija s drugim oblicima izvankonstitucionalnih i u pravilu nasilnih, političkih i socijalnih suprotstavljanja kao što su tiranacid, uzurpacija, osvajanje, pobuna, prevrat, otpor, secesija, državni udar ili puč. Konačno, vjerojatno najveću prepreku u određenju preciznog značenja pojma revolucije predstavlja njezina sveobuhvatnost, apstraktnost i otvorenost u smislu neodređenosti dosega fenomena revolucije.

Sve su to razlozi zbog kojih je u određenju toga pojma teško naći ravnotežu između širine i dubine značenja, s jedne strane, i pojmovne koherentnosti, s druge strane. Utoliko se i revolucije najčešće metodički negativno određuju u radikalnom suprotstavljanju svim bitnim aspektima postojećeg načina života.

U razmatranju značenja pojma revolucije htio bih ugrubo povezati konceptualnu i historijsku analizu. Ta svojevrsna konceptualna genealogija uključuje tri razine. Prva razina slijedi etimologijski trag i uključuje metodološke probleme u pristupu fenomenu revolucije. Druga razina tiče se ontologijskih pretpostavki revolucije, jer su revolucije moderni fenomeni, a to zasigurno nije slučajno. Treća pak razina uključuje fenomenologijske naznake o historijskom iskustvu revolucionarnih zbivanja koja su obilježena krizama, fundamentalnim napetostima i nasiljem.

Riječ *revolucija* izvorno nastaje u području filozofije prirode, točnije astronomije i označava zakonomjerno kružno kretanje nebeskih tijela. U širu uporabu riječ dolazi nakon slavnog Kopernikova djela *De revolutionibus orbium coelestium* (*O kruženju nebeskih tjelesa*), objavljenog 1543. godine. Prijelaz pojma revolucije iz filozofije prirode u filozofiju politike i politički život zbiva se postupno i isprva zadržava jasne naturalističke korijene. Ti su naturalistički korijeni u razumijevanju političkog zajedništva bjelodano iskazani još u Platonovu obrazloženju vrsta političkih poredaka i načina njihova zakonomjernog kruž-

nog preobražavanja. Platon, naime, izvodi razloge i tijekom promjena oblika političkih poredaka iz promjena duševnih ustrojstava čovjeka, pri čemu se “svako državno uređenje mijenja prema onima, koji su na vladi, kad među njima nastane razdor”.⁰¹ Putanja pravilnih kružnih promjena obuhvaća niz preobrazbi od aristokracije, timokracije, oligarhije, demokracije, tiranije i ponovnog započinjanja istovjetnog kruga kretanja. Obrazloženje kružnog tijeka promjena ili vječnog vraćanja jednakog Platon pripisuje riječima Muza:

“... ali kad propada sve što postane, ni takav sastav neće ostati svekoliko vrijeme nego će se raspasti. A raspadanje je ovako. Ne samo za rašće u zemlji nego i za živa stvorenja na zemlji postoji doba plodnosti i neplodnosti duše i tijela, naime kad se obrtanja sastavljaju u kružne putanje za sve, za kratkovjeke u kratkotrajne, a za dugovjeke u obrnuto”.⁰²

Riječju, historijsko iskustvo je određeno i omeđeno prirodnim danostima.

Prva upečatljiva uporaba pojma revolucije u novovjekovlju — i otada pojam revolucije definitivno ulazi u rječnik politike — jest engleska *Glorious Revolution* [*Slavna revolucija*] 1688–89. To je zbivanje, isprva nazvano ‘revolucijom’, a zatim i ‘slavnom’, unatoč takvom nazivu, zapravo shvaćeno i tumačeno kao restauracija i obnova kontinuiteta. *Slavna revolucija* se prvenstveno ideologijski predstavljala kao restauracija utoliko što je obnovila, po samorazumijevanju jedino ispravan i legitiman protestantski slijed u nasljeđivanju kraljeva prijestolja, otada doduše, pod znatno snažnijim nadzorom Parlamenta.⁰³ Riječju,

01 Platon, *Država* 545 d (prijevod prema Zagreb: Naklada Jurčić, 1997, str. 303).

02 Isto, 546 a, str. 304.

03 Sukobi kralja Charlesa II s Parlamentom i njegovo prenošenje kraljevske vlasti na brata Jamesa II, koji pokazuje nakane da vlada samovoljno te se približava apsolutističkoj Francuskoj i prelazi na katoličanstvo, izazvali su oštru reakciju Parlamenta. Ugledni vigovci, ali i torijevci, upućuju poziv nizozemskom namjesniku Williamu Oranskom da sa suprugom, princezom Mary, najstarijom kćeri Jamesa II, preuzme engleski tron. William Oranski sa tristo brodova i petnaest tisuća vojnika iskrcava se 5. studenog 1688. na obale Engleske i ubrzo, bez većeg otpora i uz podršku Parlamenta, preuzima ispražnjeno englesko prijestolje. James II je u međuvremenu napustio Englesku, a William Oranski potvrdio prava Parlamenta. Vidi: John R. Western, *Monarchy and Revolution: The English State in the 1680's*.

revolucija i kontinuitet, ne samo da se nisu razišli, nego se revolucija upravo opravdavala obnovom i ponovnom uspostavom samovoljno narušene tradicije.⁰⁴ Nadalje, *Rječnik francuske akademije* iz 1694. još uvijek vezuje značenje riječi revolucija uz kružno kretanje planeta. I Američka revolucija iz 1776. godine, slično Slavnoj engleskoj revoluciji, također se legitimirala ideologijskim obrascem reakcije na neopravdano oduzeta prava. Preciznije rečeno, američka je revolucija upotrijebila engleski konstitucionalizam protiv britanskog kolonijalizma.

Tek je s Francuskom revolucijom riječ zadobila današnje značenje apsolutne ili radikalne novine u političkom, socijalnom i kulturnom životu koja uključuje novo samorazumijevanje čovjeka i njegova svijeta. Dva dana prije pada Bastille, dakle 12. srpnja 1789., François A. F. de La Rochefoucauld-Liancourt, glavni upravitelj kraljeve garderobe i zastupnik u Skupštini, izvijestio je kraja Louisa XVI. o prijetećim nemirima u Parizu. Kralj je navodno na to uzviknuo, 'Je li to revolt', a Liancourt ga je ispravio — 'Ne gospodine, to je revolucija.'⁰⁵ Otada, kako to upečatljivo primjećuje Hannah Arendt, astronomijska metafora u značenju neminovnosti i nezaustavljivosti zbivanja s neba je pala na zemlju.⁰⁶ Kasnija revolucionarna retorika zadržala je metafore prirodnih pojava — oluje, vihore, poplave, požare — očito aludirajući na neumitnost revolucionarnih kretanja s onu stranu ljudskih voljâ ili intencijâ.

1. O pitanjima pristupa, pretpostavkama i značenjima pojma revolucija

Već je na prvi pogled razumljivo da sveobuhvatnost pojma revolucija otvara ishodišni metodološki problem — kako pristupiti fenomenu revolucije koji mijenja sve postojeće temeljne odnose? Na koju se referentnu točku u razumijevanju osloniti? Takvo pitanje dotiče se kako značenja revolucije, tako i pitanja njezine legitimnosti.

Je li metodološki konzervativna, nominalistička strategija političkih teorija, koja razmatra revolucije isključivo u njima pripadnom povijesnom kontekstu, jedini opravdani pristup ili je pak metodološki dopustiv i filozofsko-politički pristup koji uopćavanjima nastoji konceptualno razjasniti pojam revolucije kao takav? Filozofsko-politički

04 Vidi: Harold Berman, *Law and Revolution: The Impact of The Protestant Reformations on The Western Legal Tradition*.

05 Vidi: Paul Hanson, *The A to Z of the French Revolution*, str. 179.

06 Hannah Arendt, *On Revolution*.

pristup putem generaliziranja i pojmovne rekonstrukcije značenja, a takav pristup nastojim slijediti, smjesta se suočava s problemom dospjevanja do stajališta općosti, i to kako na sinkronijskoj tako i dijakronijskoj razini. Na sinkronijskoj razini teškoće s nalaženjem točke općosti proizlaze iz krajnje konfliktne naravi revolucija, odnosno radikalno sukobljenih interesa i perspektiva.⁰⁷ Na dijakronijskoj pak razini problem općosti proizlazi iz prijelomne naravi revolucija. Povijesne novine, naime, ne mogu se prosuđivati mjerilima starih konstelacija moći i dotadašnjih kognitivnih obrazaca razumijevanja. Otuda proizlazi i pitanje: mogu li se revolucije uopće razumjeti iz perspektive sudionika ili je pak prijeko potrebno zauzeti poziciju promatrača?⁰⁸

Nadalje, osobit metodološki problem u objašnjavanju i razumijevanju revolucija jest neminovni raskorak između namjera i ostvarenja, manifestnih i latentnih funkcija kolektivnog djelovanja. I sama narav kolektivnog djelovanja ili višeznačni odnos između osobnih instrumentalnih racionalnih ciljeva sudionika i ciljeva kolektivnih subjekata, kojega su oni dio, problematičan je sam po sebi.⁰⁹ Ovdje bih, međutim, u prvi plan istaknuo problem ljudskog praktičkog djelovanja koje se ne dâ spravljati po tehničkom modelu nacрта. Nitko, ma koliko bio moćan, ne može u potpunosti nadzirati revolucionarna zbivanja i sve njihove posljedice. Ljudski povijesni svijet djelovanja, mogućnosti, vremenitosti, slobode, značenja, interpretacija i reinterpretacija moguće je razumjeti samo u okvirima praktičke racionalnosti dijalektičkog, odnosno vjerojatnog, a ne teorijske racionalnosti nužnog i izvjesnog.¹⁰

07 Još je Machiavelli u djelima *Vladar* i *Povijest Firenze* jasno pokazao socijalnu uvjetovanost političkih interesa, odnosno klasnu određenost političkih stajališta pučana i velikaša jer, na koncu, njegovim rječnikom rečeno, pogled s placu doista nije isti kao i pogled s balkona.

08 Protagonista je filozofiju kao reflektivnu djelatnost povezivao s promatralačkim stajalištem. Hegel je također istaknuo da Minervina sova uzlijeće u sumrak kad su dnevna zbivanja zgotovljena. Razumljivo je da dovršenje zbivanja daje epistemološku prednost u razumijevanju, no ljudska je stvaralačka povijesna intencionalnost takva da nastoji spoznati i ovladati zbivanjima te je utoliko prospektivno i anticipativno stajalište u praktičkoj filozofiji svagda neminovno prisutno.

09 Vidi: Mancur Olson, *Logika kolektivnog djelovanja: Javna dobra i teorija skupina*.

10 Čovjek svagda može učiniti i drukčije te nas utoliko Aristotel poučava: "Lijepo i pravedne stvari, koje istražuje znanost o državi, pokazuju mnogo različitosti i nestalnosti, te se čini da bivaju samo po običaju, a ne po

Naposljetku, u pristupu pojmu revolucije prijeko je potrebno razlikovati destruktivnu stranu revolucije ili uspješno osvajanje poluga vlasti od mnogo zahtjevnije konstruktivne strane ili uspostave novih i emancipirajućih formi života. Oslobođanje, naime, još nije isto što i sloboda, ili kako je to zamijetio oštroumni Edmund Burke, prvi značajni kritičar Francuske revolucije, već u prvoj polovici 1790.:

“Učinak slobode na pojedince je takav da mogu činiti što im se sviđa: trebamo vidjeti što će im se svidjeti činiti, prije nego što riskiramo čestitke koje se ubrzo mogu pretvoriti u pritužbe.”¹¹

Logički i povijesno nužni period između konstruktivne i destruktivne etape revolucije, tzv. prijelazno razdoblje, olako zapada u duboko ideologizirane obrasce socijalnog, kulturnog i političkog života u kojima sistemsko fizičko i simboličko nasilje terora ili diktature često nadomiješta izostale i iščekivane emancipacijske sadržaje. To smjesta potencira središnji problem žrtvovanja ili moralne cijene revolucija, o čemu će biti riječi u razmatranju problema legitimnosti revolucija. Povijesni svijet kolektivnih djelovanja — a revolucije su njihov zgusnuti i ekstremni oblik — svagda ostavlja otvorenim i pitanje dovršenosti lanca posljedica, a time i pitanje omjera prospektivnih i retrospektivnih stajališta.

2. O ontologijskim pretpostavkama revolucija

Čitava dosadašnja povijest prožeta je nasiljem i ratovanjima, ali revolucije su eminentno moderni fenomeni. Razlozi za to su revolucionarna samorazumijevanja i opravdanja, koja ne smjeraju samo na preraspodjelu društvene i političke moći, nego u radikalnom prekidu s postojećim teže stvaranju novih povijesnih svjetova.

naravi... Istu nestalnost imaju i dobra... Govoreći o takvim stvarima i polazeći od njih valja se zadovoljiti da se istina označi nagrubo i u ocrtu... Svojstvo je obrazovana čovjeka da u svakom rodu traži onoliko točnosti koliko dopušta narav dotične stvari” (*Nikomahova etika*, 1094 b 13–25.) Način spoznavanja u praktičkoj filozofiji je razboritost koja, kad je riječ o etičkim vrlinama, ne uključuje samo opći sud, nego i posredujući o pojedinačnoj i konkretnoj situaciji. Taj posredujući sud primjerenog osjećanja i djelovanja podrazumijeva postupanje “kad treba, prema čemu treba, prema kojima treba, zbog čega treba i kako treba...” (ibid. 1106 b 21–22).

¹¹ E. Burke, *Razmišljanja o Francuskoj revoluciji*, str. 12. O političkoj filozofiji i teoriji Edmunda Burkea te njegovoj kritici Francuske revolucije vidi: Raul Raunić, “Edmund Burke”, str. 155–202.

Radikalne ideje osviještenoga povijesnog samorazumijevanja zahtijevale su, međutim, i nove ontološke pretpostavke s kojima se ruše dotad prevladavajuća shvaćanja. Izdvojio bih tri takve nove i ključne pretpostavke. To su Augustinovo eshatološko tumačenje povijesnog zbivanja, novovjekovno i moderno antropocentričko samopostavljanje čovjeka te Hegelovo rastvaranje metafizike u filozofiju povijesti.

U prvoj velikoj ontološkoj novini Aurelije Augustin je s teološkog stajališta radikalno reinterpretirao povijesna zbivanja i u njima prepoznao sekvencu kozmološke drame nezasluženoga ljudskog spasenja. Nasuprot antičkom razumijevanju vječnosti svijeta i cirkularne teleologije vremena i zbivanja, Augustin, na temelju učenja o Božjoj providnosti, postulira početnu točku stvaranja svijeta iz Božje milostive volje i završnu točku ovozemaljskih zbivanja u strašnom posljednjem sudu. Apokaliptički posljednji sud razdvaja zajednicu *civitas dei*, državu Božju, nebesku državu, ili zajednicu ljudi “koji žive po Bogu”, “djecu obećanja”¹² od *civitas terrena*, zemaljske države, koju Augustin naziva i *civitas diaboli*,¹³ đavolskom državom ili zajednicom ljudi “koji žive po čovjeku”, “djecom puti”.¹⁴ Povijest time postaje vremenski horizont ispunjenja vrhovnog i konačnog smisla ili ponovnog zadobivanja nezaslužene Božje milosti u kojoj zauvijek nestaju sve opreke, napetosti i sukobi.¹⁵ Drama spasenja teodicijski uključuje dugotrajna iskustva

12 Aurelije Augustin, *O državi Božjoj*, svezak II, xv. 1. str. 313.

13 Izraz *civitas diaboli* ili *đavolska država* Augustin rabi u XVII. knjizi, pogl. 16. 2. str. 555. ne bi li i tim izrazom pojačao manihejsku retoriku kontrasta između zajednice “duhovnog Jeruzalema” i “đavolskog Babilona”. (Prevoditelj T. Ladan izraz *civitas* prevodi kao *grad*.)

14 Aurelije Augustin, *ibid.* xv. 1. str. 313–315. Suprotnost između dviju nepomirljivih skupina ljudi Augustin izvodi iz dviju vrsta ljubavi: “I tako su dvije ljubavi stvorile dva grada: zemaljski grad ljubav prema sebi, sve do prezira Boga, i nebeski grad ljubav prema Bogu, sve do prezira sebe. Pa se stoga zemaljski grad slavi u sebi samom, a nebeski u Gospodinu... U nebeskom gradu, nema druge čovjekove mudrosti osim pobožnosti” (*ibid.* xiv. 28. str. 303–305).

15 Samo istinska pravednost Božje ljubavi nakon kraja svijeta i ispunjenog vremena donosi istinski duševni mir ili *tranquillitas*, a nasuprot bljedoj kopiji zemaljske pravednosti i političkom miru, koji ne predstavlja drugo do predah između otvorenih sukoba i nasilja. O Augustinovoj filozofiji politike vidi: Herbert Deane, *The Political and Social Ideas of St. Augustine*; Paul Wiethman, “Augustine’s political philosophy”; Raul Raunić, “Aurelije Augustin: sloboda i odgovornost individualne volje u rascijepljenom poretku grešnog stanja”.

zla i patnje koja se s približavanjem kraja svijeta samo pojačavaju, no konačni eshatološki obrat raskida sa svime te dokončava svijet, vrijeme i povijest u vječnom blaženstvu pravovjernih duša. Augustin je povijest spasa isključivo razmatrao u svrhu trijumfa transcendentnih svrha i izričito je odbacivao ovozemaljske ili političke eshatologije. Retorika modernih revolucija pak, u formi filozofije povijesti i političkih legitimacija preuzima i sekularizira eshatološke narativne obrasce.¹⁶ Oni uključuju sljedeće povezane momente: bolna iskustva zla i patnje u prošlosti i sadašnjosti; rascijepljenost svijeta na temeljnu i nepomirljivu suprotnost te tome shodne napetosti i sukobe njihovih socijalnih reprezentanata; nadu i vjeru u neumitnost radikalnoga revolucionarnog diskontinuiteta i nove spasonosne forme života u kojima više ništa neće biti kao prije.

Druga ontološka pretpostavka revolucija podrazumijeva procese novovjekovnog i modernog samopostavljanja čovjeka. Njihovi začeci, na paradoksalan način, uočljivi su još u okvirima kršćanske teologije 'posrnulog čovjeka'. Riječ je, naime, o tome da se ohološću ponesen čovjek drznuo htjeti da bude kao Bog i za taj je iskonski grijeh kažnjen izopćenjem iz raja, ali je istodobno smisao svih kozmičkih zbivanja postao drama ljudskog spasenja i ponovnog zadobivanja nezaslužene Božje milosti. Taj početni i metodički negativni antropocentrizam postupno ustupa mjesto pozitivnom antropocentrizmu i novovjekovnom humanizmu.¹⁷ Središnja intelektualna uporišta na tom putu ljudskog samopostavljanja, sažeto rečeno, čine renesansni humanizam bogolikog čovjeka te novovjekovno prirodno pravo i politički konstruktivizam.

U renesansnom humanizmu, s reafirmacijom helenističkog kršćanstva i antičke filozofije obnavlja se divljenje spram veličine ljudskih djela te ideali časti, ljepote i tome sukladnog novog shvaćanja vrline. Posredstvom teološkog i filozofskog nominalizma nestaje slika svijeta određena prirodnom hijerarhijom svrha.¹⁸ Čovjek prestaje razumijevati

16 Takvu je tezu najizravnije istaknuo Karl Löwith već i naslovom svoje poznate knjige *Svjetska povijest i događanje spasa* u kojoj argumentirano i uvjerljivo pokazuje da se u modernoj filozofiji povijesti, naslovom istaknut konjunkcijski veznik 'i' zapravo može zamijeniti kopulom 'je' utoliko što se doista smisao povijesti počinje razumijevati u obzoru spasenja, odnosno emancipacije.

17 Vidi: Charles Taylor, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*.

18 Vidi: Michael Allen Gillespie, *The Theological Origins of Modernity*.

sebe samo kao dio prirodne predodređenosti i počinje graditi svoje samorazumijevanje u pojmovima otvorenosti vlastite naravi, slobodne volje i samostvaralačkog djelovanja. Najistaknutiji renesansni humanisti su Nikola Kuzanski i Giovanni Pico della Mirandola. Nikola Kuzanski u homocentričkom zanosu tako ističe “čovjek je Bog, ali ne u apsolutnom smislu zato što je čovjek; stoga je on Bog na ljudski način”. Štoviše, za čovjeka koji je “drugi Bog ... svijet postoji na ljudski način”.¹⁹ I Pico della Mirandola ekstatički naglašava elemente osvištenih ljudskih moći: slobodne volje i djelatnog samooblikovanja povijesno otvorene ljudske biti. On koristi biblijski motiv stvaranja da bi istaknuo veličinu i dostojanstvo čovjeka. Bog je stvorio čovjeka “kao djelo nerazlučena lika i postavivši ga u središte svijeta, ovako je progovorio: Ti nisi stiješnjen nikakvim zaprekama, ti ćeš prema vlastitom sudu, u čije ruke te postavih, sam odrediti granicu... Ne učinih te ni nebeskim ni zemaljskim, ni smrtnim niti besmrtnim, tako da uzmogneš biti kao svoj proizvoljni oblikovatelj i tvorac, te se učiniš u kakav god oblik budeš volio”.²⁰

Riječju, dostojanstvo čovjeka počiva na tome “da smo rođeni u takvom stanju da smo ono što hoćemo biti”.²¹

Filozofsko-antropološkoj afirmaciji individualnog subjektiviteta čovjeka, u svijetu ispražnjenom od hijerarhijskog finaliteta, pridružuje se politička i socijalna afirmacija ljudskog života te ideje samosvjesnog i djelatnog izgrađivanja uvjeta ljudskog postojanja. Machiavelli je tako u dijalektici između *virtù*, shvaćene kao vladareva učinkovita moć stvaranja pretpostavki i konstrukcija političkog djelovanja, te, s druge strane, *fortune* ili zatečenih okolnosti i povijesnih kontingencija, pokazao dosege ljudske moći u prekoračivanju prirodno danog u povijesnom samostvaranju. Gotovo istodobno, Thomas More, u snažnoj kritici ljudske gramzivosti i oholosti, koja stvara bijedu i neimaštinu mnogih, ne zapada u tradicionalni moralistički diskurs, nego kroz utopijsku formu iskušava povezanost između institucija društvenog rada i ljudske sreće. Njegova je kritika usmjerena prema strukturnim uzrocima bijede, sukoba i ratova — a riječ je o instituciji ničim ograničenog privatnog vlasništva. More je u institucionalnom ustrojstvu društvenog rada prepoznao socijalni bitak od kojeg, u ve-

¹⁹ Nikola Kuzanski, *O nagađanjima*, II. knjiga XIV, str. 119.

²⁰ Pico della Mirandola, *O dostojanstvu čovjeka*, str. 209–210.

²¹ Ibid. str. 211.

ćoj ili manjoj mjeri, zavise gotovo svi odnosi u društvu. Sa svjesnom i racionalno planiranom promjenom institucija materijalne i socijalne reprodukcije života, uvjeren je More, mijenjaju se i svi ljudski odnosi te time i sama ljudska priroda. Njegova dalekosežna zasluga, nakon Machiavellijeva političkog samopostavljanja čovjeka, iskušavanje je ideje racionalnog ovladavanja uvjetima materijalne reprodukcije života kao načina otklanjanja socijalnih konflikata i ljudske poročnosti.

Novovjekovno prirodno pravo i politički konstruktivizam značajni su za moderno samorazumijevanje čovjeka i njegovih prevratničkih moći, utoliko što se, s filozofijom Huga Grotiusa po prvi puta, individualno samoodržanje postavilo u moralno polje prava kao vrste normativno zaštićene slobode. Prirodno pravo postaje moralno svojstvo osobe te utoliko moralno i logički prethodi svim socijalnim i političkim dužnostima. Dosljedno takvom stavu, u cijelosti razvijenom u Hobbesovoj i Lockeovoj filozofiji politike,²² čovjek je s jedne strane odriješen od prirodnih pripadanja, organskih i kolektivističkih sraštenosti, odnosno, s druge strane, sve socijalne i političke povezanosti bivaju konstruktivistički legitimirane u formi pristanka, odnosno društvenog ugovora. Taj logički moment metodičkog i legitimacijskog konstruktivizma ukazuje na umjetni, stvoreni, promjenjivi, na ljudski um i volju postavljen povijesni svijet ljudskih mogućnosti.

Treću temeljnu ontološku pretpostavku revolucije čini Hegelovo spekulativno mišljenje totaliteta, odnosno dijalektičko jedinstvo povijesne zbiljnosti. Nasuprot tradicionalnoj metafizici, koja je promjenu smatrala drugorazrednom i patološkom pojavom, a obzor bitka tražila u nepromjenjivom i vječnom, Hegel je, na temelju razlike između zdravorazumskog i spekulativnog mišljenja, razotkrio povijesnost kao obzor pojavljivanja smisla bitka. To rastvaranje metafizike u svojevrsnu filozofiju povijesti ili razumijevanje “bitka kao gibljivosti”²³ podrazumijeva barem dvije važne stvari. Prvo, afirmaciju identiteta i dijalektičkog jedinstva subjektivnog i objektivnog čime se prevladava Descartesov i svaki drugi promatralački antropocentrizam.²⁴ Drugo,

22 “Nema obveze za bilo kojeg čovjeka”, izravno je ustvrdio Hobbes, “koja ne proizlazi iz nekog njegovog čina jer svi su ljudi jednako po prirodi slobodni”, *Leviathan* (ed. C.B. Macpherson), II. 21. str. 268. Hobbes je, naime, u okvirima svoje apsolutističke političke doktrine na paradoksalan način postavio teorijske premise liberalizma.

23 Herbert Marcuse, *Hegelova ontologija i teorija povijesnosti*.

24 Usp. “Po mojem uviđanju, koje se mora opravdati samo prikazom samog

razumijevanje svakog bića u sveukupnosti posredovanja koje uključuje i ono drugo njega samog ili totalitet proturječja kao horizont povijesnih mogućnosti. Hegelov negativitet dijalektičkog mišljenja osvještava i time čini zbiljskim emancipacijske potencijale zbiljnosti. Apsolutni zahtjev Prosvjetiteljstva, prema kojemu um treba biti mjerilom zbilje, s Hegelovom filozofijom dijalektičkog identiteta subjektivnog i objektivnog, postaje princip povijesnog samopostavljanja umstvene zbilje ili općosti duha.²⁵ Neposredna danost pojava odmjerava se prema njihovoj umnoj biti jer subjekt sada svijet hoće učiniti svojim djelom. Nakon što je u filozofiji artikuliran princip slobodne volje, “novi je duh postao djelatatan”²⁶ te zadobio u revolucijama svoj politički izraz u pojmu prava.

Hegel je u mladenačkom tübingsenškom razdoblju s oduševljenjem pozdravio Francusku revoluciju kao “filozofski prizor” kojemu se okreću “svi plemeniti Nijemci”.²⁷ U bernskom razdoblju, Hegel u pismu Schellingu od 16. 4. 1795. očekuje od filozofije u Njemačkoj da narodima pokaže put kojim bi oni “svoja u prah ponižena prava ne zahtijevali, nego ih sami opet uzeli — prisvojili”.²⁸ U *Fenomenologiji duha* iz 1807. Hegel, međutim, u kratkom odlomku naslovljenom “Apsolutna sloboda i užas” posreduje i sam pojam revolucije, odnosno ističe i njezinu drugu stranu. Bit Francuske revolucije Hegel uokviruje riječima: “Ova nepodijeljena supstancija apsolutne slobode podiže se na prijestolje svijeta, a da joj bilo koja moć ne može pružiti otpor”.²⁹ Ali kao “posve neposredovana čista negacija, i to negacija pojedinca kao postojećega u onom općem ... ne može dospjeti ni do kakva pozitivnog djela, niti do općih djela jezika ni zbiljnosti, niti do zakona i općih ustanova svjesne slobode, ni do čina i djela hotilačke slobode”.³⁰ Riječju, revolucija je, promotrena po sebi i bez kontekstualnih posredovanja, “samo negativno djelovanje; ona je samo furija iščezavanja”.³¹

sistema, sve stoji do toga da se ono istinito i izrazi ne kao supstancija nego isto tako kao subjekt”, Hegel, *Fenomenologija duha*, str. 12–13.

25 Usp. Herbert Marcuse, *Um i revolucija*; Milan Kangrga, *Hegel — Marx*.

26 Hegel, *Filozofija povijesti*, str. 399.

27 Navedeno prema: Joachim Ritter, *Hegel i francuska revolucija*, str. 14.

28 Ibid.

29 Hegel, *Fenomenologija duha*, ibid. str. 380.

30 Ibid. str. 383. i 381–382.

31 Ibid. 383.

Razumljena pak s višeg i neumitnog povijesnog sudišta, do kojeg dopire i dio kojeg je spekulativno mišljenje totaliteta ili dijalektičkog jedinstva proturječnosti, revolucija znači: “princip slobode volje afirmirao se protiv postojećeg prava”.³² Hegel stoga, unatoč svijesti o visokoj moralnoj cijeni, slavi Francusku revoluciju jer

“Otkako je Sunce na nebu i otkako planeti kruže oko njega, nije se vidjelo, da se čovjek postavlja na glavu, t.j. na misao, i da zbilju izgrađuje prema njoj... Svi su misaoni ljudi sudjelovali u slavljenju te epohe.”³³

Štoviše, Hegel posebno ističe da je upravo filozofija izvorno omogućila revoluciju:

“Ne smije se dakle poricati, kad se kaže, da je revolucija dobila svoju prvu pobudu od filozofije.”³⁴

3. Fenomenologijski pristup iskustvima revolucionarne svijesti

U razumijevanju značenja tako radikalnih i prijelomnih zbivanja kao što su revolucije, prijeko je potrebno, makar i ovlaš, dotaknuti i pokušati opisati neposredna iskustva svijesti u revolucijama. Takva zadaća, primjerena fenomenologijskoj perspektivi, smjera k tome da dopre do historijski proživljenih iskustava revolucionarnih zbivanja, neovisno o njihovim psihološkim genezama i kauzalnim uvjetovanjima.³⁵ Fenomenologijski pristup nastoji izboriti srednji put između prirodnog, nekritičkog, predrefleksivnog stava i, s druge strane, znanstveno objektivirajućeg, scijentističkog stava, utoliko što je usredotočen na intuitivno dohvatljive rezidualne biti historijske svijesti. Takvo motrište je istodobno upućeno na spoznajni doživljaj i spoznajnu predmetnost.

Što revolucije znače u svijetu života? Koja su središnja obilježja historijski proživljenih revolucionarnih iskustava? U prvi plan, čini se, dopijevaju sljedeća sveobuhvatna iskustva:

- a) krize, anomalije, nesigurnosti, strahovi i nesmjешtenosti jastva;
- b) ideologijske redukcije svijeta na temeljnu napetost i gradirajući sukob, posredovan s raspaljujućom srdžbom, mržnjom i demo-

³² Hegel, *Filozofija povijesti*, ibid. str. 399.

³³ Ibid.

³⁴ Ibid.

³⁵ Vidi: Edmund Husserl “Ideja fenomenologije” u: *Fenomenologija*, str. 62–86. i Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenologija percepcije*.

- nizirajućom slikom druge, neprijateljske strane;³⁶
- c) simboličko i fizičko nasilje, inicijalno u funkciji homogeniziranja rascijepljenih socijalnih i političkih blokova, da bi zatim kulminiralo u neograničenom ratnom sukobu;
 - d) zanosi slobode, nade i iščekivanja, pomiješani s ideologijskim nadomještanjem sporo nastajuće ili ne nastajuće nove zbiljnosti;
 - e) neumitni sudar horizonata očekivanja i horizonata postignuća, s kojima se nasilje s vanjskih neprijatelja okreće prema unutarnjim neprijateljima u najčešće konstruiranim likovima sumnjivaca, kolebljivaca, revizionista. Poblježe ću razmotriti dva od naznačenih momenata, krizu i nasilje.

Moderno doba desakralizacije i samopostavljanja čovjeka rastočilo je tradicijske oslonce i uvriježena povjerenja te je oslobodilo polje neizvjesnosti i povijesnih mogućnosti čovjeka.³⁷ Takvo razdoblje istodobne ranjivosti i povijesne otvorenosti nazivamo *krizom*. Pojam *krize*, nastao od grčkog glagola *krínō* (odrediti, presuditi, borbom odlučiti), izvorno je medicinski pojam koji označava naglo pogoršanje organizma u kojemu na vidjelo izlaze sva dotad prikrivena patološka stanja.³⁸ To je situacija patnje i boli u kojoj se pokazuje neizvjesnost podjednako mogućih i radikalno suprotstavljenih alternativa ozdravljenja ili propasti. Kriza zgušnjava i ubrzava događanja te sadrži snažan poriv za djelovanjem koji, kao jezičac na vagi, treba pridonijeti pobjedi i nalaženju novih razina ravnoteže. Postupno se pojam krize prenosi u gotovo sva polja ljudskog djelovanja. Pritom ostaju sačuvana dva temeljna semantička

-
- 36** Vidi: Peter Sloterdijk, *Srdžba i vrijeme: Političko-psihološki ogleđ*. U efektnom, ciničnom, duhovitom, ali nerijetko i prekomjerno zabavljачkom diskursu, Sloterdijk ustvrđuje: “sva je povijest povijest korištenja srdžbe”. Profesionalni revolucionar djeluje kao “namještenik banke srdžbe”, sljedeći zapravo prvobitni obrazac “ljutitog Boga” židovsko-kršćanske tradicije na putu osвете kao “projektne forme srdžbe” (str. 58. i 59).
 - 37** Nietzscheova metafora “O tri preobrazbe” duha, gdje “duh postaje devom, deva lavom i najposlije lav djetetom”, slikovito sažima transformativno samopostavljanje čovjeka. Dramatika revolucionarnog samopostavljanja čovjeka iskazana je u Nietzscheovim momentima lavlje borbe: “prisvojiti pravo na nove vrijednosti” i dječjeg spontanog čina ili zadobivene volje novog otpočinjanja. Vidi: *Tako je govorio Zaratustra*, str. 23–25.
 - 38** Vidi: Reinhart Koselleck, *Future Past: On the Semantics of Historical Time*, osobito poglavlje 14. “Some questions regarding the conceptual history of ‘crisis?’”, str. 236–247.

sloja: kriza razotkriva skrivenu odumrlost i neizdrživost postojećeg; kriza čini da se u teškim, grčevitim i neizvjesnim vremenima žestokih suprotstavljanja pokazuje sva moć i nemoć ljudskog djelovanja da na dramatičan način oblikuje i usmjerava zbivanja. Pojam krize postupno se temporalizira te uz osnovno značenje dramatičnog prijelaza između epoha, upija i, iz teološkog diskursa izvedeno značenje apokaliptičkog posljednjeg suda, koji sva bića stavlja na njima pripadajuće mjesto.³⁹ U polju politike, pojam i iskustvo krize čine da kritika od moralne postaje i materijalnom silom u zgusnutim zbivanjima ubrzanog povijesnog vremena. Prosvjetiteljski pokret definitivno je uključio pojam krize u optimističnu filozofiju povijesti i time afirmirao ideju prema kojoj ljudi, oboružani pravim idejama i djelovanjima u pravim trenucima, ubrzavaju, usmjeravaju i svjesno stvaraju povijest.⁴⁰

Druga neposredna značajka revolucionarnog iskustva je sveprisutno *nasilje*. Povijest ljudskog roda učinila je nasilje gotovo samorazumljivom činjenicom. Ono predstavlja najprimitivniji, ali i najrašireniji način komunikacije te zauzima ulogu konačnoga faktičkog suca ili posljednje instance iza koje često, zbog nepovratnosti života, ništa ni doslovce ne može stajati.⁴¹ Prisila je stalno prisutna značajka ljudskog zajedničkog života koja proistječe iz transformativne naravi ljudskog djelovanja. Prisila, međutim, uzima fundamentalno različite oblike. Ukoliko je posredovana prihvaćenim normativnim strukturama (*ethosom*, običajima, zakonom), ona uzima oblik moći kao sposobnosti zajedničkog djelovanja i vodi priznatim i prijeko potrebnim autoritetima bez kojih je zajednički život teško zamisliv. Ukoliko pak izostaje njezino posredovanje barem minimalno zajedničkim normativnim strukturama zakona te se, štoviše, oblikuju radikalno suprotstavljena ideologijska stajališta koja rascjepljuju društvo i mobiliziraju velike i antagonističke društvene skupine, prisila uzima oblik sile ili nasilja. Teškoće u razumijevanju naravi nasilja proistječu već iz nejasnih granica toga fenomena. Fizičko nasilje je izravno, jednoznačno i očito, no već simboličko nasilje, neizravne prijetnje i pritisci pokazuju teško odredive granice toga fenomena. Tu je i tzv. strukturno nasilje ili institucionalni složaj materijalne i kulturne reprodukcije života koji može dovesti i do gorih posljedica i ugrožavanja života širih razmjera

39 Vidi: Paul Ricoeur, "Da li je kriza specifično moderna pojava?" u: *O krizi* (ur. K. Mihalski), str. 33–53.

40 Vidi: Jean Condorcet, *Nacrtna povijesna prikaza napretka ljudskog duha*.

41 Usp. Hannah Arendt, *On Violence*.

od samog fizičkog nasilja. Užasne posljedice nisu moralno bolje ukoliko su omotane pozitivnim pravom ili zakonskim sredstvima. Niti pak moralna odgovornost nestaje ako loše posljedice ne proizlaze iz djelovanja, nego iz propusta da se djeluje.

Nedoumice u razumijevanju nasilja stvara i perspektiva s koje se nasilje razmatra. Za barem dio sudionika i svakako sve žrtve, nasilje je izravna i supstancijalna (ne)egzistencijalna forma. Za promatralačko stajalište povijesne distance, fenomen nasilja najčešće se razumijeva u svjetlu ostvarenih povijesnih ciljeva. Drugim riječima, pozicija povijesne distance, nerijetko posredovana s optimizmom povijesnog sjećanja, nasilje razumijeva kao prijeko potrebno sredstvo za ostvarenje revolucionarnih ciljeva slobode i socijalne pravednosti. Riječju, obrazac: prijeporna sredstva za posvećene ciljeve ili revolucionarni niz kriza-nasilje-prijelom-sloboda postavlja u prvi plan pitanje ideologijskog samorazumijevanja i filozofskog legitimiranja revolucija.

4. Problem legitimnosti revolucija

Nakon što sam u prethodnom odlomku nastojao ocrtati obrise značenja pojma revolucije, kroz naznake o njezinim ontološkim pretpostavkama i fenomenologijskim značajkama, drugi logički moment u njezinu razumijevanju čini pitanje legitimnosti revolucija. O tom pitanju, već i uvodno, potrebno je načiniti tri distinkcije.

Prva distinkcija tiče se predmeta legitimacije. Valja razlikovati široki i/ili duboki pojam revolucije, koji je povijesno oprimjeren u Francuskoj, Oktobarskoj i Kineskoj revoluciji, od užeg pojma revolucije koji je primjerice ostvaren u engleskoj Slavnoj revoluciji. Širi ili fundamentalni pojam revolucije, na koji se u nastavku teksta referiram ako drukčije nije naznačeno, označava radikalni diskontinuitet i skok prema, Blochovim riječima rečeno, ontologiji još-ne-bitka ili korjenitim novinama u svim temeljnim sferama ljudske egzistencije, uključivši i novo samorazumijevanje čovjeka, zajednice i svijeta.⁴² Uži pojam revolucije prvenstveno je ograničen na političku sferu i ne uključuje izravne i temeljite promjene u drugim sferama života. Utoliko su političke revolucije konceptualno smještene između širokih ili fundamentalnih revolucija i političkih prevrata ili pučeva.⁴³

⁴² Vidi: Ernst Bloch, "Uz ontologiju još-ne-bitka", u: *Temeljna filozofska pitanja*, str. 9–40.

⁴³ Prvu razmjerno cjelovitu i konzistentnu teoriju političkih revolucija

Druga distinkcija tiče se značenja legitimnosti. Potrebno je razlikovati sociološki pojam legitimnosti ili perspektivu *de facto* koja deskriptivno konstatira pristajanje ili nepristajanje uz revolucionarno djelovanje, od filozofske i normativne perspektive *de jure* koja pitanje opravdanosti revolucionarnog djelovanja postavlja u moralno polje valjanih razloga. Ishodišni problem sociološke ili deskriptivne legitimnosti je mogućnost manipulativnog proizvođenja pristanka, dok je problem filozofske ili preskriptivne legitimnosti pitanje razgraničenja valjanih razloga od paternalistički suspektih posezanja.

Treća distinkcija tiče se točke s koje se razmatra pitanje legitimnosti revolucija. Uputno je razlikovati perspektivu sudionika ili epohalni legitimitet i samorazumijevanje povijesnih revolucionarnih pokreta od, s druge strane, promatralačke i retrospektivne perspektive s koje se propituje legitimnost ili moralna opravdanost revolucija kao takvih.

U nastavku rada oslanjam se na široki, duboki ili fundamentalni pojam revolucije; promatralačku i retrospektivnu perspektivu propitivanja biti revolucija te na problem preskriptivnog opravdanja revolucija valjanim moralnim razlozima. Takvi okviri razmatranja, po logici same stvari, nužno upućuju na točke izvan postojećeg svijeta, jer sveobuhvatne revolucije smjeraju nadilaženju svakog postojećeg

načinio je John Locke. Na temelju pojmova iznevjerenog povjerenja i moralnog raspada vlasti, opravdao je pravo građana združenih u političkoj zajednici na oružani otpor vladaru koji je svoju volju stavio na mjesto zakona i time se pobunio. Locke u moralnom smislu striktno razlikuje pobunu ili posezanje za silom a bez prava, što osuđuje, od, s druge strane, oružanog otpora koji odobrava utoliko što je proizašao iz vladareva iznevjerenog povjerenja koje mu je politička zajednica ustupila. Utoliko je pogrešno tvrditi, kako to primjerice čini Vanda Božićević u studiji o Lockeovoj filozofiji politike u filozofskoj hrestomatiji Matice hrvatske *Engleska empiristička filozofija* (1996): “Za razliku od Hobbesa Lockeova politička teorija pretpostavlja dakle ograničenu, uvjetnu vlast predviđajući pravo naroda na pobunu protiv nepravednog vladara” (str. 171). Pravo na pobunu, bilo vladara ili naroda, za Lockeja je *contradictio in adjecto*. Tamo gdje postoji pravo, pobuna je neopravdana, a tamo gdje je pobuna na djelu, prekršeno je pravo. Štoviše, Locke sam tvrdi da je njegovo učenje o moralnom opravdanju otpora ili političkoj revoluciji: “najbolja utvrda protiv pobuna i najvjerojatnije sredstvo da se one spriječe”. *Two Treatises of Government* (ed. P. Laslett), sec. 226. O Lockeovoj filozofiji politike i njegovoj teoriji opravdanoga oružanog otpora vidi: Raul Raunić, *Filozofija politike Johna Lockeja*, osobito poglavlje 2.3.3. “Dekonstrukcija vlasti: politički subjektivitet pojedinaca i pravo na otpor pobunjenom vladaru”.

normativnog oslonca. Utoliko, arhimedovske točke širokih ili fundamentalnih revolucija moguće je potražiti samo u transcencijiji ili budućnosti konstruiranoj posredstvom filozofije povijesti.

Transcendentalna uporišta u vidu kršćanske apokaliptičke eshatologije poslužila su za opravdanje religijskoga političkog radikalizma 16. i 17. stoljeća. On se najočitije iskazuje u Calvinovoj političkoj eshatologiji, odnosno puritanskoj revoluciji.⁴⁴ I dok je Luther nastojao očuvati ideal religijske čistoće načelnim distanciranjem i odvajanjem od političkog autoriteta, Calvinova strategija ide suprotnim putem. On nastoji religijske ciljeve postići i političkim sredstvima te utoliko zagovara asimetričnu simbiozu svetog i svjetovnog, crkve i države, u kojoj se politika rastvara u ekleziologiji. Magistrati u konačnici predstavljaju Božju volju. Ukoliko je iznevjere, postaju tek privatne, svojevolljne i tiranske osobe protiv kojih Bog podiže osvetnike među slugama svojim. Riječju, prvobitna religijska dužnost indiferentnosti prema svijetu i pokoravanju političkom autoritetu promeće se u svoju suprotnost — religijsku dužnost aktivnog i oružanog otpora vladaru koji je iznevjerio Božji naum.⁴⁵

Svjetovni ekvivalent takve teološke kozmologije u teoriji revolucije je novovjekovna i moderna filozofija povijesti. Posredstvom Rousseauove svjetovne teodiceje (nevinost prirodnog stanja; moralna koruptivnost ali i razvoj sposobnosti u civilizaciji; spas u legitimnoj političkoj zajednici) te Hegelova dijalektičkog razumijevanja zbilje, Marxova filozofija povijesti nalazi u neminovnom hodu povijesti strukturni uvjet svjetske revolucije i radikalne emancipacije čovjeka. Na sistemsko mjesto Božje volje stupa ideja povijesnog napretka; umjesto Božjeg nauma pojavljuje se ideja znanja i znanosti povijesti.

Obje tradicije, po vlastitim razumijevanjima ovlaštenih tumača Božjeg nauma, odnosno poznavatelja putanje marša povijesti, dijele unatoč velikim svjetonazorskim razlikama tri konceptualne, strukturne i legitimacijske točke u teorijskim i političkim artikulacijama nastojanja za radikalnim nadilaženjem svega postojećeg. To su snažna manihejska retorika, rasplamsavanje srdžbe, revnosti i pouzdanja u nasilje te ofenzivni paternalistički univerzalizam ili ideja vladavine legitimirane metafizičkim/filozofsko-povijesnim konceptima istine i pravednosti.

⁴⁴ Vidi: Harro Höpel, *The Christian Polity of John Calvin*.

⁴⁵ Vidi: Michael Walzer, *The Revolution of the Saints: A Study in the Origins of Radical Politics*.

Manihejsko uvjerenje i naracija, kroz retorički sugestivnu ideju o prijelomu, navješćuju izravno i trenutačno razrješenje svih dosadašnjih gordijskih čvorove antagonizma i napetosti. Obje se tradicije uzdaju u legitimacijsku snagu univerzalne panaceje: strašnog Božjeg suda i odgovarajućih eshatoloških učinaka, odnosno svjetske revolucije i općeljudske emancipacije. Ljudsko postojanje je za obje tradicije rascijepljeno na fundamentalnu i opozicijsku dvojnost. Za kršćansku eshatologiju to je suprotnost između rastrgane vremenitosti nesavršenog sada i ovdje zemaljskog života, nasuprot vječnom blaženstvu istinskog mira koje na kraju ispunjenog vremena nastupa s kozmologijskim prijelomom.

Marxovo mišljenje revolucije također gradi manihejsku sliku posvemašnjeg preokreta: "carstvo slobode" naspram "carstva nužnosti", besklasna zajednica naspram dosadašnjih društava klasnih borbi, razotuđenje naspram otuđenja i postvarenja kao stanjâ radikalne disharmonije, razdoblje istinske ljudske povijesti nasuprot svoj dotadašnjoj pretpovijesti ljudskog roda. Razlozi takve Marxove radikalne i manihejske retorike su dvojaki. Teorijski razlozi počivaju na hegelijanskom uvjerenju u snagu znanstvene spoznaje o nužnom tijeku povijesti. Politički pak razlozi počivaju na potrebi snažnog distanciranja od brojnih struja radničkoga pokreta koje Marx i Engels uredno klasificiraju i vehementno otklanjaju kao: "1. Reakcionarni socijalizam" s podvrstama "a) feudalistički socijalizam, b) sitnoburžoaski socijalizam, c) njemački ili 'istinski' socijalizam... 2. Konzervativni ili buržoaski socijalizam... 3. Kritičko-utopistički socijalizam i komunizam".⁴⁶ Svim je tim, po Marxovu i Engelsovu uvjerenju, slijepim putovima zajednička "nesposobnost za shvaćanje toka moderne historije".⁴⁷

Legitimacijska uporišta političkog radikalizma — religijski transcendentizam te Marxova i marksistička filozofija povijesti — širom otvaraju vrata političkim djelovanjima prožetim intenzivnom srdžbom, ideologijskom revnošću i nasiljem. Bez 'timotičkih', srčanih mobilizacija širokih razmjera teško je zamisliv bilo koji oblik radikalnog i masovnog političkog radikalizma.⁴⁸

Legitimacijski poziv na transcendentnu Božju volju stvara različite oblike političke teologije. Pri tome, monoteističke, univerzalističke i ekspanzirajuće religije spasa sadrže snažne polemogene potencijale

⁴⁶ Vidi: K. Marx i F. Engels, *Komunistički manifest*, str. 34–44.

⁴⁷ Ibid. str. 34.

⁴⁸ Vidi: Peter Sloterdijk, *Srdžba i vrijeme: Političko-psihološki ogled*.

ili spremnost da se politički ili zemaljski mir žrtvuje za ime, po njihovu samorazumijevanju, konačnog, istinskog, nebeskog i duševnog mira u kojemu su otklonjene sve napetosti. U kršćanstvu je tako put prema Božjoj ljubavi posredovan s misterijem Božje srdžbe. Božji naum spasenja čovjeka objavljen je u evanđeoskoj, radosnoj vijesti, ali je Blagovijest smjesta popraćena strašnim prijetnjama ili simboličkim nasiljem. U sjeni evanđelja ljubavi prisutna je poruka prijetnje i zastrašivanja. Stari Zavjet, opće je poznato, obiluje zastrašujućim pripovijestima srdžbe, revnosti, žrtvovanja i nasilja, koji navješćuju stalno prijeteću Božju kaznu, odnosno spasenje pravovjernih.⁴⁹ Konceptualno je važno razlikovati čovjekovu srdžbu i osudu ljudi “kratkog daha” od svete srdžbe posvećenog motiva i dijela Božjeg plana. I u Novom Zavjetu, uz poruke ljubavi i mira, utkane su slike prijetnje, zastrašivanja i nasilja koje treba dovesti do konačnog spasenja.⁵⁰ Znamenite Isusove opomene — “Nemojte misliti da sam došao donijeti na zemlju mir! Nisam došao da donesem mir nego mač. Da, došao sam da rastavim sina od njegova oca, kćerku od njezine majke i snahu od njezine svekrve. Čovjeku će biti neprijatelji njegovi ukućani. Tko više ljubi oca ili majku nego mene, nije me dostojan. Tko sačuva svoj život, izgubit će ga, a tko zbog mene izgubi svoj život, sačuvat će ga”⁵¹

49 Dovoljno je spomenuti srdžbu Ilijinu koji naređuje. “Pohvatajte proroke Baalove, da nijedan od njih ne utekne! I oni ih pohvataše. Ilija ih odvede do potoka Kišona i ondje ih pobi” (v. *Biblija, Knjiga kraljeva* 1. 18. 40, str. 290). Tu je i Jahvin gnjev na narod Izraela, koji se “upusti u blud s Moapkama. One pozivahu narod na žrtvovanja svojim bogovima, a narod sudjelovaoše u njihovim gozbama... I Jahve planu gnjevom na Izraela. ‘Pokupi sve narodne glavare, reče Jahve Mojsiju. Objesi ih Jahvi usred bijela dana, da se Jahvin gnjev odvрати od Izraela”. Jahve hvali Pinhasa, koji obuzet božanskim revnovanjem, kopljem probada Izraelca koji dovodi svojoj braći jednu Midjanku, naočigled Mojsija i “probode ih oboje ... nju kroz slabine”. Štoviše, “Jahve reče Mojsiju: Navali na Midjance i potuci ih, jer su i oni navaljivali na nas svojim lukavštinama...” (*Biblija, Knjiga Brojeva*, 25. 4–16. *ibid.* str. 130).

50 U drugom Pavlovom misijskom putovanju u Atenu, on se “silno ozlojedi promatrajući grad pun idola”, dok u Korintu, nezadovoljan neprihvatanjem njegova nauka, on otvoreno uzvikuje “Vaša krv na vaše glave!” (*Biblija, Djela apostolska*, IV. 17. 16. i 18. 5. *ibid.* str. 115 i 116).

51 *Ibid.* Evanđelje po Mateju, 10. 34. str. 9. Tome su pridodani prijekori i prijetnje galilejskim gradovima koji se nisu obratili: “Jao tebi, Korozaine! Jao tebi, Betsaido! ... A ti, Kafarnaume, zar ćeš se dići do neba? Sići ćeš do pakla!” (*Evanđelje po Mateju* 11. 21. str. 10).

— navješćuju apokaliptičku eshatologiju na kraju ispunjenog vremena. Vrhunac slikâ nasilja i okrutnosti donosi *Otkrivenje* u kojem se otvara i knjiga sa sedam pečata te otpočinje “sud nad svijetom”. Izvršava se Božji naum koji donosi “novo nebo i novu zemlju”.⁵²

Marxova i marksistička revolucionarna literatura ni približno ne obiluje tako živopisnim slikama okrutnosti i nasilja, ali revolucionarna politička praksa svih onih koji su se na tu tradiciju pozivali, baš kao i u vrtlozima vjerskih sukoba i ratova, izvjesno je odnijela milijune žrtava u ime velikog i neizmjernog dobra koje tek treba nadoći. Ni Marxu nije stran teorijski radikalizam i egzaltirana politička retorika. Štoviše, on često s maksimalističke pozicije optužuje suparničke struje radničkog pokreta za slijepo kompromiserstvo i otupljivanje oštrice klasne borbe.⁵³ Ne čudi stoga što u razračunavanju s Proudhonovom *Filozofijom bijede* egzaltirano ustvrđuje:

“Uostalom, treba li da se čudimo što društvo zasnovano na klasnoj suprotnosti završava brutalnim proturječjem, sudarom prsa o prsa kao posljednjim rješenjem?”⁵⁴

Štoviše, Marx u posljednjoj rečenici svoje *Bijede filozofije* citira George Sand i tvrdi da sve dok postoji klasno društvo “posljednja riječ društvene znanosti bit će: ‘Bitka ili smrt; krvava borba ili uništenje’”. Riječju, radikalna retorika revolucionarne ideologije postaje teorijski pandan monoteističkog zelotstva.⁵⁵

Treći moment koji povezuje dvije politički udaljene, ali radikalnošću povezane tradicije, političku teologiju i Marxovu/marksističku tradiciju, jest utemeljenje političkog radikalizma u apsolutnom stajalištu: metafizičkoj, odnosno filozofsko-povijesnoj ideji nužne istine. Riječ je o apsolutnom stajalištu pouzdanja u razumijevanje Božjih nakana i očekivanja, odnosno nužnog tijeka povijesti. Za obje tradicije to znači ofenzivni monistički univerzalizam, projekte unošenja ispravne svijesti izvana kroz misionarske i/ili profesionalno revolucionarne aktivnosti te naposljetku paternalističko korištenje nasilja za posvećene ciljeve.

⁵² Ibid. *Otkrivenje*, 1–22. str. 217–230.

⁵³ Vidi: *Komunistički manifest*, ibid.

⁵⁴ Karl Marx, *Bijeda filozofije*, str. 185. I u *Kapitalu* Marx vehementno tvrdi da je “sila babica svakog starog društva koje u utrobi nosi novo društvo”, u: Marx-Engels, *Dela*, tom. 21. str. 662.

⁵⁵ Usp. Peter Sloterdijk, *Božja revnost*.

Na doktrinarnoj razini klasične političke teologije prvi je Augustin, nakon početnog odbijanja i krzmanja, zagovarao i opravdavao netoleranciju ili uporabu političke prisile spram svih koji su odstupili od Božjeg plana. Nakon što je 396. godine postao biskup u Hiponu i upustio se u polemiku s donatistima, Augustin odstupa od ranokršćanskog pacifizma prema svijetu. Na temelju Isusove pripovijesti — biblijske hiperbole o Velikoj večeri na koju pozvani ne dolaze, pa Gospodar srdito naređuje sluzi svome: “Iziđi na putove i među ograde i natjeraj svijet da dođe da mi se napuni kuća”⁵⁶ — Augustin preokreće ranokršćansku indiferentnost u dužnost kažnjavanja onih koji ne čine dobro i pristaju uz zlo. Kažnjavanje se vrši zbog njih samih i naše ljubavi i skrbi za dobrobit zabludjele braće. Proganjanja i ljubav, nasilje i briga, okrutnost i dobro, paternalistički su pomireni s uvjerenjem u metafizičku istinu koja sve obvezuje i od koje ovisi dobrobit svijeta.⁵⁷

Marxovo mišljenje revolucije, po svemu različito od vjerskog političkog radikalizma utemeljenog na pouzdanju u vječnu Božansku istinu, pokazuje samo jednu, ali kad je riječ o našoj temi, ključnu sličnost — utemeljenje i legitimiranje političkog radikalizma u privilegiranom epistemološkom uvidu, u znanosti povijesti ili znanju neumitnog povijesnog tijeka. Teorijski i politički problem u Marxovu shvaćanju revolucije utoliko je prevelik skok ili prebrz zaključak s izvanredne socijalne analize strukturnih proturječja kapitalizma na neminovnost političkog i socijalnog djelovanja koje ide s onu stranu dosadašnje povijesti. Razlozi za takav, po našem sudu, neopravdan skok isti su kao i razlozi koji su Marxu omogućili prvorazrednu socijalnu analizu biti modernog društva. Marx, naime, preuzima Hegelovu dijalektiku, s time što na mjesto Hegelova rada pojma i fenomenologije svijesti postavlja pojam rada i samostvaranje čovjeka kao predmetnog i praktičkog bića. Dijalektička metoda omogućava Marxu da kroz kritiku političke ekonomije spozna bit kapitalizma. Kapital je totalni društveni

56 Biblija, *Evandjelje po Luki*, 14. 15. str. 64–65. Slična paternalistička poruka ‘*compelle intrare*’ (natjeraj ih da dođu), prisutna je i u *Evandjelju po Mateju*, 22. 14. str. 20.

57 Paternalističko posezanje za nasiljem iz ljubavi Augustin nastoji učiniti uvjerljivijim s analogijama oca koji iz ljubavi, ponekad i s oštrinom, kažnjava sina i ne prepušta ga zlu, nego ga za njegovo dobro vraća na ispravan put. Vidi: *Epistula CXXXVIII*, II. 14. Navedeno prema Herbert Deane, *The Political and Social Ideas of St. Augustine*, Columbia University Press, str. 165.

odnos koji posreduje značenje svakog posebnog i pojedinog socijalnog fenomena.⁵⁸ Dijalektički način mišljenja ne samo što omogućava da se zbiljnost pojmi kao sistem te da se smisao posebnog i pojedinačnog posreduje cjelinom, nego ujedno omogućava da se u zbiljskom prepoznaju snage negativiteta koje to zbiljsko postojeće negiraju i nadilaze. Riječju, dijalektika poima proces supstantivnih promjena i Marx time u logičkom smislu sa polja socijalne analize prelazi na polje filozofije povijesti. Zasniva svoje materijalističko shvaćanje povijesti koje ovisno o fazama svoga misaonog razvoja poima kao dijalektički slijed načina proizvodnje odnosno ekonomskih formacija društava.

Prednosti Marxova usvajanja Hegelove dijalektike imaju i svoju cijenu. Kad je posrijedi pitanje revolucija, ona se ogleda u barem tri stvari. Prvo, Marx u pogovoru drugom izdanju I. sveska *Kapitala* iz 1873. blagonaklono vrednuje i navodi riječi neimenovanoga recenzenta *Kapitala* u petrogradskom *Vjesniku Evrope* koji tvrdi:

“Na prvi pogled, ako je suditi po vanjskom obliku izlaganja, Marx je najveći idealistički filozof, i to u njemačkom, t.j. lošem smislu riječi. U stvari pak on je beskrajno više realist od svih svojih pret-hodnika u poslu ekonomske kritike... Ni na koji način nije moguće nazvati ga idealistom”.

Marxov odgovor na to je indikativan:

“Svakako, način izlaganja formalno se mora razlikovati od načina istraživanja. Istraživanje mora u tančine zagospodariti materijom, analizirati različite oblike razvitka i iznaći njihov unutrašnji spoj. Tek kad je ovaj posao gotov, moći će se stvarno kretanje izložiti kako treba. Pođe li to za rukom, i bude li se život materije ogledao u ideji, onda ne mari ako će izgledati kao da imamo posla s kakvom konstrukcijom *a priori*”.⁵⁹

58 Glasoviti početak *Kapitala* “Bogatstvo društava u kojima vlada kapitalistički način proizvodnje ispoljava se kao ‘ogromna zbirka roba’, a pojedinačna roba kao njegov osnovni oblik” smjesta pokazuje Marxovu nakanu da anatomiju građanskog svijeta započne iz njezine biti — konkretnog totaliteta robne forme (*Kapital* I, str. 1). Marxova analiza fetiškog karaktera robe, mjerodavna i za naše vrijeme, pokazuje da robna forma, “puna metafizičkih domišljaja i teoloških mušica” (str. 36), čini da “određeni društveni odnos među samim ljudima uzima za njih fantazmagorični oblik odnosa među stvarima” koji proizlazi iz “osobitog društvenog karaktera rada koji proizvodi robu” (str. 38).

59 *Kapital, Pogovor drugom izdanju*, ibid. str. LXIII.

Je li, međutim, Marxu uspjelo ograničiti dijalektiku na metodu u načinu razumijevanja i izlaganja ili se pak previše približio svom učitelju u tom smislu da dijalektički proces biva neumitnim samokretanjem Apsoluta u kojem su ljudska djelovanja, posredstvom ideje “lukavstva uma”, svedena samo na ovu ili onu vrstu realizacije pozadinskih nužnih svrha?

Marxu doista pripada zasluga što je uvjerljivo pokazao strukturne uvjete materijalne reprodukcije života koji uvelike određuju volju i interese velikog broja ljudi podijeljenih u antagonističke klase. Time je potkopao uvriježeni, a i danas prisutni metodološki individualizam te raspršio sve iluzije apstraktnog i tobože apsolutno slobodnog oblikovanja volje pojedinca. U kapitalističkoj ekonomskoj formaciji društva, vlasništvo i roba nameću se kao subjekti, a ljudi tek kao predikati — ili Marxovim riječima rečeno — karakterne maske kapitala. Unatoč tome, problem strukturnog uvjetovanja i kolektivnog oblikovanja političke volje ostaje otvorenim. Nije opravdano, a čini se da se to upravo Marxu dogodilo, da se iz premise strukturnih proturječja kapitalizma izravno zaključi na nužnost revolucionarnog političkog djelovanja. Ne radi se o tome da je Marx pogriješio u vrsti prosudbe, nego o tome da je povjerovao kako je takvo izravno zaključivanje moguće.⁶⁰ Drugim riječima, između dijagnoze strukturnih proturječja i prognoze revolucionarnog djelovanja, nedostaje karika uvjerljive filozofije politike i političke teorije. Otuda i dojam, kako to sam Marx kaže “kao da imamo posla s kakvom konstrukcijom *a priori*”.⁶¹

Druga, i s prvom povezana teškoća Marxova usvajanja Hegelove dijalektike i na tome građene putanje povijesti, očituje se u koketiranju sa teleološkim iskušenjima. Materijalističko shvaćanje čitave dosadašnje povijesti konstruirano je s obzirom na konstituciju kapitalizma. Štoviše, Marx preokreće Hegelovu retrospektivnu dijalektičku teleologiju, nakon što ju je preokrenuo s glave na noge, s rada ideje na ideju rada, u još jednom smjeru. Nastoji je i prospektivno iskoristiti. Na istom mjestu, u pogovoru drugom izdanju *Kapitala*, Marx navodi, ponovo s odobravanjem, riječi ruskog recenzenta prvog izdanja:

60 Indikativna za to je Marxova autokorekcija u *Predgovoru* za njemačko izdanje *Manifesta komunističke partije* iz 1872.: “Praktična primjena ovih načela, kako to objašnjava sam *Manifest*, zavisit će sada i u svako doba od historijski danih okolnosti”. *Izabrana djela* I., *ibid.* str. 8.

61 Vidi bilješku 55.

“Marx se brine samo za jedno: da točnim naučnim istraživanjem utvrdi nužnost određenog uređenja društvenih odnosa i da, koliko je god moguće, besprijekorno utvrdi činjenice koje mu služe kao polazne točke ili kao oslonci. Za ovo je sasvim dovoljno kad, utvrdivši nužnost današnjeg poretka, utvrđuje ujedno i nužnost nekog drugog poretka u koji prvo neizbježno mora da prijeđe, sasvim svejedno vjeruju li ljudi u to ili ne, jesu li svjesni toga ili nisu. Na društveno kretanje Marx gleda kao na prirodno-historijski proces kojim upravljaju zakoni koji ne samo da su nezavisni od volje, svijesti ili namjera ljudi, nego baš obratno, određuju njihovu volju, svijest i namjere.”⁶²

Problematične točke u interpretaciji na koju Marx očito pristaje su inzistiranje na principu determinizma (nužnost poretka koji neizbježno prelazi u novi nužni poredak) te lociranje evolucije i revolucije iznad glava ljudi, sasvim svejedno vjeruju li ljudi u to ili ne, jesu li svjesni ili nisu. Ako je društveni razvoj doista “prirodno-historijski proces” kojim upravljaju zakoni neovisno o ljudskoj volji,⁶³ onda se time potire sistemsko mjesto i uopće potreba za filozofijom politike i političkom teorijom. Sjena *ontoteološkog*, doduše, materijaliziranog apsolutnog duha, čini se, ponovno samostalno korača ljudskom poviješću.

Treća poteškoća u Marxovoj dijalektičkoj kritici političke ekonomije je ta što je subjekt revolucionarnih promjena spekulativno izvedena kategorija proletarijata. Proletarijat je princip univerzalnog negativiteta u konkretnom totalitetu kapitalističkog društvenog odnosa.⁶⁴ Pravi problem utoliko postaje kako spekulativnu kategoriju proletarijata inkarnirati u politički artikuliranog subjekta revolucije. Kako pojam proletarijata prevesti na jezik političkog djelovanja osviještene radničke klase ili danas možda nekog drugog mogućeg subjekta emancipacijskog političkog djelovanja?

Obje prethodno naznačene tradicije fundamentalnog revolucionarnog djelovanja — vjerski pokreti radikalne političke teologije i Marxom/

⁶² Ibid. LXI.

⁶³ Marx time otvara prostor za kasniji Engelsov i marksistički naivni scientistički pozitivizam.

⁶⁴ Na hegelijanske korijene Marxova izvoda proletarijata među prvima je uvjerljivo upozorio Georg Lukacs u *Povijest i klasna svijest*; v. osobito studije “Što je ortodoksni marksizam” i “Postvarenje i svijest proletarijata”.

marksizmom inspirirani politički pokreti — suočavaju se s istovjetnim problemom: nedostajućom karikom mjerodavne filozofije politike i političke teorije. I jedna i druga tradicija izravno i bez posredovanja iz svojih apsolutnih, ničim usporedivih, a kamoli ograničenih uporišta izvode revolucionarna djelovanja. Za prvu tradiciju to je ova ili ona, po samorazumijevanju ovlaštena, interpretacija transcendentne Božje riječi, koja obvezuje do te mjere da se tradicionalni *dictum* 'Da nema Boga, sve bi bilo dopušteno' olako izvrće u načelo: 'U ime Boga sve je dopušteno'.⁶⁵ Za drugu tradiciju točka apsoluta je pretpostavljeno znanje o nužnom i neumitnom povijesnom tijeku, znanju ili znano-
sti povijesti, koje onda po samorazumijevanju daje historijsko pravo višeg reda i općosti u odnosu na sva postojeća prava, privrženosti i obzire.⁶⁶ Riječju, zajednički problem za obje tradicije revolucionarnog djelovanja je što svjetonazorski i maksimalistički, ničim posredovan i ograničen Božji sud, odnosno sud povijesti progovara nasiljem njihovih, po vlastitom razumijevanju, opunomoćenika.

5. Prema zaključku: pozitivna i negativna legitimacija revolucijâ

Dosadašnja razmatranja upućuju na zaključak prema kojem metodički pozitivna legitimacija revolucija, u vidu valjanih razloga za religijska nadahnuća i/ili filozofske i moralne ideale koje nasiljem širokih razmjera treba ostvariti, nije uvjerljiva i održiva. Iz toga, međutim, ne treba prebrzo izvoditi konkluziju prema kojoj revolucije nikada nisu opravdane.

Poteškoće pozitivnog legitimiranja revolucija proizlaze iz dvije skupine razloga. Prvu skupinu možemo uvjetno nazvati spoznajnim razlozima. Nositelji revolucija — naoružani proroci, a ta sintagma dobro pokazuje unutarnje proturječne ideje pozitivnog opravdanja revolucija — nastoje silom poopćiti i ostvariti ideal vrhovnog, za sve

⁶⁵ Već u prvoj knjizi *Biblije*, knjizi *Postanka*, zapisana je kušnja Abrahamova: Bog zahtijeva od njega da žrtvuje svog sina prvorođenca Izaka. 22. 2. Apsolutnost religijskog zahtjeva prenosi se i na svećenstvo. Tako je i utjecajni engleski nekonformistički svećenik Stephen Marshall u svojim molitvama sredinom 17. stoljeća isticao "... ti moraš načiniti velika djela, zasnovati novo nebo i novu zemlju među nama, a velika djela imaju i velike neprijatelje...". Navedeno prema Michael Walzer, *The Revolution of the Saints: a Study in the Origins of Radical Politics*, ibid.

⁶⁶ "Teoretske postavke komunista... su samo opći izrazi stvarnih odnosa postojeće klasne borbe, historijskog kretanja koje se vrši pred našim očima", *Manifest komunističke partije*, ibid. str. 26.

obvezujućeg dobra. Pri tome, obje naznačene inačice revolucionarnih pokreta religijskih nadahnuća i socijalnih utopija, ne prihvaćaju status pukog ideala među idealima i pozivaju se na izvjesnost višeg reda — znanje Božjeg nauma, odnosno znanje povijesnog tijeka. To stvara epistemološki privilegirane pozicije pravovjernih naspram krivovjeraca i inovjeraca, odnosno znanstveni nasuprot utopijskom, reakcionarnom, buržoaskom i drugim socijalističkim pokretima te klasnim neprijateljima. Čak i pod pretpostavkom znanja vrhovnog metafizičkog ili filozofijsko-povijesnog dobra pojavljuje se problem njegova prevođenja u svijet ljudskih stvari. Izravno kapitaliziranje navodne metafizičke istine u politici u osnovi slijedi Platonov model, uključujući i pripadajuće dodatke: jednom, vrhovnom dobru pristupa se na samo jedan ispravan način i nikakva proturječja, napetosti ili sukobi više nisu mogući u doseg u vladavine toga Dobra.⁶⁷ Još je, međutim, Aristotel u obzirnoj kritici Platona pokazao razliku i nesvodivost ljudskog praktičkog dobra na metafizičko dobro.⁶⁸ Prevođenje teorije u praksu, istine u politiku, ideala u život, ni u kojem slučaju nije pravocrtna stvar dobre ili dovoljno odlučne i nasilne volje, kako to pokušaji pozitivne legitimacije revolucionarnih pokreta pokušavaju ideologijski prikazati.

Naposljetku, ideja pozitivnog legitimiranja revolucija pretpostavlja i ideju proizvođenja povijesti po modelu tehničke racionalnosti. Utopijske forme ili nacrti pozitivne legitimacije revolucionarnih aktivnosti, sročeni u terminima posvećenih ciljeva i nužnih nasilnih sredstava, zapravo dovode do toga da, rečeno terminima Hannah Arendt, spravljanje ili instrumentalno odnošenje dopijeva na mjesto djelovanja ili komunikativnog odnošenja, odnos među ljudima uzima model odnosa među stvarima, govor sile stupa na mjesto moćnog govora. Umjesto uvjeravanja i djelovanja kao političkog načina stvaranja zajedničke budućnosti, nastupa tehničko spravljanje koje silom popunjava nužne razlike između apstraktnih recepata uzvišenih ciljeva i konkretne logike svijeta života.

67 Vidi: Isaiah Berlin, "The Pursuit of Ideal" u: *The Crooked Timber of Humanity*, str. 1–19.

68 U *Nikomahovoj etici* Aristotel zaključuje: "Dakle, dobro nije nešto zajedničko u odnosu prema jednoj Ideji... Ako čak i postoji jedno Dobro koje se općenito pridaje drugima te biva zasebito i posebno, jasno je da takvo čovjeku nije ni ostvarivo ni dostižno" (1096 b 25–33).

Druga skupina razloga koji potkopavaju održivost pozitivnih legitimacija revolucijâ razlozi su moralne naravi. Svaka revolucija, unatoč naknadne opjevanosti pojma, zapravo je revolucionarni rat koji se suočava s temeljnim paradoksom — koliko je nasilja potrebno da nasilja više ne bude? Nadalje, svaki revolucionarni *calculus* zapravo je primjena Machiavellijeva *dictuma* “tko je pametan, nikad neće prekorigi onoga koji se služi neuobičajenim sredstvima da bi uspostavio poredak u kraljevstvu ili republici. Ako ga djelo optužuje, potrebno je da ga ishod opravdava”.⁶⁹ Uzvišenost ciljeva, religijskih i/ili ideologijskih, nikada, međutim, ne anulira pogubnost sredstava.⁷⁰ Štoviše, upotrijebljena sredstva često razotkrivaju i skrivene istine o ciljevima.

Pokušaji pozitivnog legitimiranja revolucijâ često predstavljaju ekstremne oblike fenomena prljavih ruku politike — treba li činiti zlo u ime velikog dobra, odnosno je li moguće da neispravno djelovanje, koje uključuje i oduzimanje ljudskih života, u konačnici bude ipak ispravno?⁷¹ Algoritam načelnog i dekontekstualiziranog opravdanja fenomena prljavih ruku teško da je moguće učiniti. To već i zbog toga što su varijable toga algoritma različitog ontološkog modaliteta: žrtve su neposredne, posve ili vrlo vjerojatne, dok je dobrobit samo moguća ili djelomično izvjesna, i to u neodređenom vremenu.

Ako pozitivno opravdanje revolucija nije uvjerljivo, to ne znači i prihvaćanje pacifizma kao pozicije moralnog apsolutizma. Preostaje, konceptualno jasno razlučivo, metodički negativno opravdanje revolucija. Riječ je o uzdizanju prirodnog prava samoobrane s individualne na kolektivnu razinu u socijalno i politički neizdrživim stanjima sukoba i ugrožavanja temeljnih sloboda, za koja ne postoje nikakva druga politička posredovanja. Takvo legitimiranje revolucija, koje polazi od otklanjanja okrutnosti i radikalnih vidova neslobode, a ne

69 Niccolò Machiavelli, *Rasprava o prvoj dekadi Tita Livija, Izabrano djelo*, sv. I. knj. IX. str. 170.

70 Machiavelli je dosljedni politički realist i priznaje intelektualno pošteno i otvoreno da prijeka potreba za djelima znači nadjačavanje, ali ne i nestanak nedostojnosti sredstava. Svjestan toga, može i za sebe tvrditi da je brigu za grad pretpostavio brizi za vlastitu dušu.

71 Pojam ‘prljave ruke’, koji danas ulazi u filozofske leksikone i enciklopedije, skovao je Jean Paul Sartre u istoimenoj drami. Vidi: Sartre, *Drame. Tekstovi o pozorištu*. Za teorijsku elaboraciju fenomena vidi: Michael Walzer, “Političko djelovanje: problem prljavih ruku” u: *Politika i moral* (ur. I. Primorac).

od propisivanja vrline koje je skeptično spram apstraktnih projekcija razuma o univerzalnoj harmoniji, sreći i pravедnosti, do koje se samo sadašnjim nasiljem može stići, ujedno i ograničava značenje i doseg pojma revolucije.⁷² To više nije krajnje radikalna i nasilna prijelom duboko prožet svjetonazorskom moralnošću, s kojom više ništa neće biti kao prije, nego je prije riječ o nasilnom otklanjanju sistemskih izvora okrutnosti i prepreka temeljnim slobodama.⁷³

Konceptualno jasna razlika između pozitivne i negativne legitimacije revolucija, između svjetonazorskog nametanja vrline i, s druge strane, otklanjanja patnji, okrutnosti i neslobode, nije uvijek, valja i to reći, posve jasno razlučiva u svijetu konkretnog političkog djelovanja. Uvjerljivost negativne legitimacije revolucija, uvelike ovisi i o sposobnosti da se subjektivni i negativni principi revolucionarne volje što prije posreduju s institucijama zakonite i opće slobode.

Složenost problema legitimacije revolucija dobro pokazuje Kantov suptilni, dvoznačni i naizgled paradoksalni stav: revolucionarno djelovanje smatra se moralno nedopustivim, ali se istodobno učinci uspješne revolucije gotovo entuzijastički pozdravljaju. Prvi dio Kantova stajališta, obzirom na njegov etički formalizam i rigorizam, čini se posve jasnim i očekivanim. Revolucionarno djelovanje je bezuvjetno pogrešno jer povređuje dužnost pravédnosti kao dijela općeg sustava izvanjske slobode oličene u javnom pravu.⁷⁴ Nasilno opiranje vlasti je moralno nedopustivo jer jedino ona predstavlja opću volju naroda. Tu je nadalje i formalno proturječne prava na revoluciju kao prava na nepriznavanje postojećeg prava jer se onda time razara cijelo zakonito

72 Temelj Burkeove argumentacije u kritici Francuske revolucije je upravo kritika apstraktnog i doktrinarnog prosvjetiteljskog racionalizma, koja postavlja i pitanje valjanosti i dosega znanstvene paradigme u političkom prosuđivanju i djelovanju. Vidi: Edmund Burke, *Razmišljanja o francuskoj revoluciji*, ibid. Za interpretaciju v. Raul Raunić, "Edmund Burke" u: *Moderna politička teorija*, str. 155–202.

73 Vidi: Judith Shklar, *Ordinary Vices*.

74 U više svojih spisa Kant osporava moralno pravo na revoluciju. Najzravnije to čini u *Metafizičkim ćudoređima* (§ 49. str. 126): "Protiv zakonodavnog poglavara države nema, dakle, zakonitog otpora naroda, jer samo podvrgavanjem njegovoj zakonodavnoj volji moguće je pravno stanje, dakle nikakvo pravo ustanka (*sedition*), još manje pravo pobune (*rebellio*), a najmanje protiv njega kao pojedinačne osobe (monarha) pod izlikom zloupotrebe njegove vlasti (*tyrannis*), napadaj na njegovu osobu, štoviše, na njegov život (*monarchomachismus sub specie tyrannicidii*). Sličan stav izriče i u *Vječnom miru*: "Nepраведnost pobune očigledna je...", ibid. str. 149.

uređenje. Pravo na revoluciju ne može zadovoljiti ni transcendentalno načelo publiciteta, obvezatno za sve javno pravo, jer je protivno logici revolucionarnog prava njegovo javno iskazivanje. Kantovo stajalište ipak nije kvijetističko. Ni iz poricanja prava na revoluciju ne slijedi da su zakoni i odluke političkog autoriteta uvijek ispravni. Vlast treba biti takva kao da bi oni, kojima se vlada, svagda mogli, u formi zamišljenog pristanka, prihvatiti zakonite odluke političkog autoriteta. U slučajevima pogrešnih ili nedovoljno dobrih odluka vlasti, građanima preostaje “javna uporaba uma” ili javna kritička argumentacija koja nije određena posebnim stajalištima i interesima, nego, rečeno kasnijom Habermasovom frazom, zastupa neprisilnu prisilu boljeg razloga. Kritika je za Kanta “negativni otpor”, odnosno teorijski pandan revoluciji.⁷⁵ Slobodna i javna uporaba uma, paradigma je svake vrste slobode u političkoj zajednici.

Kako, međutim, unatoč tome što poriče moralno pravo na revoluciju, Kant ipak otvara konceptualni prostor za zdušno promatra- lačko odobravanje učinaka revolucije? Kant razdvaja dvije perspektive razmatranja revolucije: etičku s jedne te filozofijsko-političku i filozofijsko-povijesnu s druge strane.⁷⁶ Etička perspektiva, kako smo i naznačili, jednoznačno smatra da je revolucionarno djelovanje nedopustivo. Kant, međutim, implicitno razlikuje pitanje moralne dopustivosti činjenja od pitanja najboljih mogućih učinaka obzirom na moralno stajalište.⁷⁷ Etička perspektiva je strogo deontološki određena mreža neproturječnih dužnosti koje se tiču motiva djelovanja, dok filozofijsko-političku i filozofijsko-povijesnu perspektivu čine obzori promatranja koji zaobilazno uvode i konzekvencijalističke obzire. Bezuvjetnost moralno ispravnog djelovanja podrazumijeva da poopćivi motivi moralnog djelovanja oslobađaju od odgovornosti za posljedice djelovanja. Ako pak revolucionarno djelovanje prekoračuje okvire moralnog prosuđivanja — jer čini zlo zbog sprečavanja zla, nasiljem se suprotstavlja nasilju — tada jedina relevantna točka prosuđivanja

⁷⁵ *Metafizika ćudoređa*, ibid. § 49, str. 128.

⁷⁶ Razdvajanje perspektiva moguće je možda dijelom tumačiti i time što su republikanske ideje Francuske revolucije bile politički nepoćudne, a Kantovo entuzijastičko zanimanje za američku i francusku revoluciju priskrbilo mu je nadimak “stari jakobinac”. Ipak, glavni razlog razdvajanja je teorijske naravi. Kantova deontološka etika čini se i njemu samome preuskom za razumijevanje fenomena revolucije.

⁷⁷ Vidi: Thomas Hill, “Questions about Kant’s Opposition to Revolution”.

mogu biti posljedice.⁷⁸ Revolucionarno djelovati znači izravno preuzeti odgovornost za posljedice djelovanja. Kant to posredno priznaje utoliko što i sam ističe kako uspjeh revolucije priskrbljuje legitimnost i građanima donosi političku obvezu pokoravanja, dok neuspjeh revolucije podrazumijeva zasluženu i pravednu kaznu pobunjenicima. Otkuda, međutim, Kantovo oduševljenje za posljedice francuske revolucije? Kant tu poseže za neostoičkom teleološkom metafizikom majčinske providnosti ili namjere prirode, posredovane prosvjetiteljskom optimističkom filozofijom napretka koja kroz antagonizme i sukobe, odnosno “nedruževnu druževnost ljudi” ostvaruje poopćenje volje i moralni napredak.⁷⁹ Drugim riječima:

“Sredstvo kojim se priroda služi kako bi ostvarila razvoj svih ljudskih obdarenosti jest njihov antagonizam u društvu, pod pretpostavkom da on ipak na kraju postaje uzrokom zakonitog poretka među njima”.⁸⁰

Filozofijsko-povijesnu perspektivu — mukotrpní put povijesti koji “kroz neslogu vodi slozi”⁸¹ — Kant posreduje s bližom i izravnijom filozofijsko-političkom perspektivom. Revolucija “je uvijek nepravedna” te uz velika razaranja samo indirektno ostvaruje moralne tendencije ljudskog roda uočljive u promatralačkoj retrospektivi.⁸² Riječ je o bolnim iskustvima kolektivnog učenja roda, u kojima iznurenost, velike žrtve i osjećaj opće bespomoćnosti bude um i razloge za poopćenje volje.⁸³ Izravno i čisto potvrđivanja uma, koji onda biva i ljudskom

78 Vidi: Christine Korsgaard, “Taking the Law into our own Hands: Kant on the Right to Revolution”, u: *Reclaiming the History of Ethics: Essays for John Rawls* (ed. Reath, Herman, Korsgaard), str. 297–328.

79 Kant, “Ideja opće povijesti s gledišta svjetskoga građanstva” u: *Pravno-politički spisi*, str. 22.

80 Ibid.

81 Kant, “Vječni mir”, ibid. str. 130.

82 Kant, *Spor fakulteta*, u: *Um i sloboda*, str. 186. napomena.

83 Razlozi za pomak u razvoju ljudskog roda od revolucije k evoluciji, odnosno reformi, u osnovi odgovaraju Hobbsovom obrazloženju izlaska iz prirodnog stanja, s tom razlikom da je u Hobbsa riječ o instrumentalnoj strategiji prosvijećenog egoista, dok Kant pretpostavlja moralno sazrijevanje ljudskog roda. Motiv ostvarenja moralnih i političkih svrha kroz sukobe ili bojazni od sukoba, u suvremenu literaturu uvodi Judith Shklar pod nazivom “liberalizam straha”. Vidi: J. Shklar, “The Liberalism of Fear”, u: *Liberalism and the Moral Life* (ed. N. Rosenblum), str. 21–38.

dužnosti i tiče se sveukupnog ljudskog roda, nije utoliko revolucija, nego društvena evolucija kroz reforme poretka.⁸⁴ Utoliko i prednost reformi kao vrste komunikativnog djelovanja pred revolucijama, kao primarno instrumentalnog djelovanja. Moralna nadmoć reformi proizlazi i iz povijesnih iskustava reflektivnog učenja ljudskog roda koje pokazuju da radikalnost i destrukcija revolucionarnih promjena često i nisu razmjerni njezinim emancipacijskim potencijalima.⁸⁵ Tome valja dodati i nikad posve zamrlu prosvjetiteljsku nadu u prosvjećivanje i odgajanje koje treba omogućiti da se “jedan patološki, iznuđeni pristanak na društvo” pretvori u “jednu moralnu cjelinu”.⁸⁶ U poznatim Kantovim dualitetima, to znači prvenstvo umnog pred prirodnim, razloga pred silom, prava pred moći, kritike pred nasiljem, politike pred ratom, reforme pred revolucijom. Istina, “iz tako krivog drveta, od kakvog je čovjek napravljen, ne može se istesati ništa sasvim pravo. Nama je priroda stavila u zadatak da se samo približavamo toj ideji”.⁸⁷ Zato i revolucije, premda moralno nelegitimne, apriorno neopravdane, problematične i nepouzdana, ostaju inferiorno, ali ponekad jedino preostalo i nužno rješenje odgovornog izlaska iz neizdrživih socijalnih i političkih represija. Prirodni kauzalitet nasilja ili rat, shodno Kantovoj optimističnoj ideji svjetske povijesti i moralnog samorazvoja ljudskog roda, treba postupno uzmicati pred umnim kauzalitetom slobode ili općim pravom svjetskog građanstva.

Antagonistička samopostavljanja čovjeka u radu i instrumentalnoj racionalnosti potrebno je stalno, shodno ideji svjetskog građanstva, posredovati s poopćujućim razlozima uma. To znači “bezakonsku slobodu”, “mahnutu slobodu” nepriznavanja drugih i partikularnih interesa dovoditi do razine izvanjske “razumne slobode” kroz formalno načelo javnog prava na državnoj, međunarodnoj i svjetskoj razini.⁸⁸ Kant je prvi veliki filozof koji ozbiljno razmatra čovječanstvo kao moralni, politički i pravni subjekt. Krivudavi put povijesnog poop-

84 Vidi: Kant, *Spor fakulteta*, ibid. osobito točke 6. 7. i 10. str. 179–191.

85 “Doduše, možda će revolucije ostvariti pad osobnog despotizma i gramzivog ugnjetavanja koje žudi za vlašću, ali nikada neće izvršiti istinsku reformu mišljenja; nove predrasude će, upravo onako kao i stare, poslušiti kao uzica na kojoj se vodi velika, nemisaona gomila.” Kant, “Odgovor na pitanje: Što je prosvjetiteljstvo?”, u: *Pravno-politički spisi*, ibid. str. 36.

86 Kant, “Ideja opće povijesti s gledišta svjetskoga građanstva”, ibid. str. 23.

87 Kant, “Ideja opće povijesti s gledišta svjetskoga građanstva”, ibid. str. 25.

88 Kant, “Prema vječnom miru”, ibid. str. 124.

ćavanja voljâ, koji uključuje i zaobilazne te aposteriornu spoznatljive doprinose revolucija uz njihovu visoku moralnu cijenu, ipak vodi zakonitom uređenju državnog, međunarodnog i svjetskog javnog prava na načelima slobode i jednakosti, odnosno uzajamnog priznanja i poštovanja. Koliko je još revolucijâ i revolucionarnih ratova potrebno na tom putu? To naravno nitko ne može sa sigurnošću reći. Važno je ipak znati da praktička filozofija upućuje k ostvarivom vječnom miru kao “najvišem praktičkom dobru”,⁸⁹ koje podrazumijeva umno samopostavljanje ljudskog roda kroz formalno načelo javnog prava i zakonita jamstva univerzalne vanjske slobode. Tek tada revolucije prestaju biti “lokomotive povijesti”.⁹⁰ ◀

89 Kant, *Metafizika čudoređa*, ibid. par. 62. str. 159.

90 Marx, *Klasne borbe u Francuskoj*, u: K. Marx –F. Engels, *Izabrana djela*, sv. I., ibid. str. 184.

Literatura

- Arendt, Hannah, *On Revolution*, The Viking Press, New York 1963.
- Arendt, Hannah, *On Violence*, A Harvest/HBJ Book 1969.
- Aristotel, *Nikomahova etika*, Globus/SNL, Zagreb 1988.
- Aurelije Augustin, *O državi Božjoj*, Kršćanska sadašnjosti, Zagreb 1995.
- Berlin, Isaiah, "The Pursuit of Ideal" u: *The Crooked Timber of Humanity*, Princeton University Press, Princeton 1990, str. 1–19.
- Berman, Harold, *Law and Revolution: The Impact of The Protestant Reformations on The Western Legal Tradition*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge/Massachusetts 2003.
- Biblija. *Stari i Novi Zavjet*, Stvarnost, Zagreb 1968.
- Bloch, Ernst, "Uz ontologiju još-ne-bitka", u: *Temeljna filozofska pitanja*, V. Masleša, Sarajevo 1978. str. 9–40.
- Božičević, Vanda, *Engleska empiristička filozofija*, Filozofska hrestomatija Matice hrvatske, Zagreb 1996.
- Burke, Edmund, *Razmišljanja o Francuskoj revoluciji*, Politička kultura, Zagreb 1993.
- Condorcet, Jean, *Nacrt povijesnog prikaza napretka ljudskog duha*, Politička kultura, Zagreb 2001.
- Dean, Herbert, *The Political and Social Ideas of St. Augustine*, Columbia University Press, New York 1963
- Gillespie, Michael A., *The Theological Origins of Modernity*, The University of Chicago Press, Chicago 2008.
- Hanson, Paul, *The A to Z of the French Revolution*, The Scarecrow Press, Lanham 2007.
- Hegel, G. W. F. *Fenomenologija duha*, Naprijed, Zagreb 1987.
- Hegel, G. W. F., *Filozofija povijesti*, Kultura, Zagreb 1951.
- Hill, Thomas, "Questions about Kant's Opposition to Revolution", *The Journal of Value Inquiry*, 36: 283-298, 2002.
- Hobbes, Thomas, *Leviathan*, ed. C. B. Macpherson, Penguin Books, Harmondsworth 1985.
- Höpel, Harro, *The Christian Polity of John Calvin*, Cambridge University Press, Cambridge 1982.
- Husserl, Edmund, "Ideja fenomenologije" u: *Fenomenologija*, ur. M. Damnjanović, Nolit, Beograd 1975.
- Kangrga, Milan, *Hegel — Marx*, Naprijed, Zagreb 1988.
- Kant, Immanuel, "Ideja opće povijesti s gledišta svjetskoga građanstva" u: *Pravno-politički spisi*, Politička kultura, Zagreb 2000.
- Kant, Immanuel, "Odgovor na pitanje: Što je prosvjetiteljstvo?", u: *Pravno-politički spisi*, Politička kultura, Zagreb 2000.
- Kant, Immanuel, "Spor fakulteta" u: *Um i sloboda*, Ideje, Beograd 1973.

- Kant, Immanuel, *Metafizika čudoređa*, V. Masleša, Sarajevo 1967.
- Korsgaard, Christine, "Taking the Law into our own Hands: Kant on the Right to Revolution", u: *Reclaiming the History of Ethics: Essays for John Rawls*, ed. Reath, Herman, Korsgaard, Cambridge University Press, Cambridge 1977, str. 297–328.
- Koselleck, Reinhart, *Future Past: On the Semantics of Historical Time*, Columbia University Press, New York 1985.
- Kuzanski, Nikola, *O nagađanjima*, u: *Filozofija renesanse*, ur. E. Banić-Pajnić, Hrestomatija filozofije, svezak 3, Školska knjiga, Zagreb 1996.
- Locke, John, *Two Treatises of Government*, ed. P. Laslett, Cambridge University Press, Cambridge 1963.
- Machiavelli, Niccolò, *Rasprava o prvoj dekadi Tita Livija, Izabrano djelo*, Globus, Zagreb 1985.
- Marcuse, Herbert, *Hegelova ontologija i teorija povijesnosti*, V. Masleša, Sarajevo 1981.
- Marcuse, Herbert, *Um i revolucija*, V. Masleša, Sarajevo 1987.
- Marx, K. i F. Engels, "Komunistički manifest" u: K. Marx-F. Engels, *Izabrana djela I*, Kultura, Zagreb 1949. str. 34–44.
- Marx, Karl *Bijeda filozofije*, Naprijed, Zagreb 1959.
- Marx, Karl *Klasne borbe u Francuskoj*, u: K. Marx –F. Engels, *Izabrana djela*, Kultura, Zagreb 1949.
- Marx, Karl, *Kapital*, u: Marx-Engels, *Dela*, Institut/Prosveta, Beograd 1977, tom. 21.
- Merleau-Ponty, Maurice, *Fenomenologija percepcije*, V. Masleša, Sarajevo 1990.
- Nietzsche, Friedrich, *Tako je govorio Zaratustra*, Naprijed, Zagreb 1991.
- Olson, Mancur, *Logika kolektivnog djelovanja: Javna dobra i teorija skupina*, Fakultet političkih znanosti, Zagreb 2009.
- Pico della Mirandola, *O dostojanstvu čovjeka*, u: *Filozofija renesanse*, ur. E. Banić-Pajnić, *Hrestomatija filozofije*, svezak 3, Školska knjiga, Zagreb 1996.
- Platon, *Država*, Naklada Jurčić, Zagreb 1997.
- Raunić, Raul, "Edmund Burke", u: *Moderna politička teorija*, ur. E. Kulenović, Fakultet političkih znanosti, Zagreb 2013, str. 155–202.
- Raunić, Raul, "Aurelije Augustin: sloboda i odgovornost individualne volje u rascijepjenom poretku grešnog stanja", u: *Pretpostavke liberalnog razumijevanja čovjeka*, HFD, Zagreb 2005. str. 67–88.
- Raunić, Raul, *Filozofija politike Johna Lockea*, Politička kultura, Zagreb 2009.
- Ricoeur, Paul, "Da li je kriza specifično moderna pojava?" u: *O krizi*, ur. K. Mihalski, Književna zajednica Novog Sada, 1987, str. 33–53.
- Ritter, Joachim, *Hegel i francuska revolucija*, V. Masleša, Sarajevo 1967.
- Sartre, Jean Paul, *Drame. Tekstovi o pozorištu*, Nolit, Beograd 1981.

- Shklar, Judith, "The Liberalism of Fear", u: *Liberalism and the Moral Life*, ed. N. Rosenblum, Harvard University Press, Cambridge/Mass. 1988. p. 21–38.
- Shklar, Judith, *Ordinary Vices*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge/Mass. 1984.
- Sloterdijk, Peter, *Božja revnost*, Bosansko narodno pozorište Zenica, 2013.
- Sloterdijk, Peter, *Srdžba i vrijeme: Političko-psihološki ogleđ*, Antibarbarus, Zagreb 2007.
- Taylor, Charles, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Cambridge University Press, Cambridge 1989.
- Walzer, Michael, "Političko djelovanje: problem prljavih ruku" u: *Politika i moral*, ur. I. Primorac, Kruzak, Zagreb 2011.
- Walzer, Michael, *The Revolution of the Saints: A Study in the Origins of Radical Politics*, Atheneum, New York 1969.
- Western, John R., *Monarchy and Revolution: The English State in the 1680's*, Macmillan, Hampshire 1972.
- Wiethman, Paul, "Augustine's political philosophy" u: *The Cambridge Companion to Augustine*, ed. E. Stump, N. Kretzmann, Cambridge University Press, Cambridge 2001.

Nikola Tomašegović

**Revolucija ili reforma
— ili još jednom
o pitanju:
*Što je prosvjetiteljstvo?****

- ★ Prilog je nastao na temelju istraživanja za diplomski rad autora koji je pod naslovom “Kantova filozofija povijesti u kontekstu njemačkih prosvjetiteljskih rasprava” obranjen 12. rujna 2016. godine na Filozofskom fakultetu u Zagrebu.

SAŽETAK

Temeljno pitanje ovoga rada odnosi se na politički karakter njemačkog prosvjetiteljstva (*Aufklärung*): može li se o njemu govoriti kao o emancipatornom ili, upravo suprotno, kao o disciplinirajućem projektu? Uz to je vezan metodološki problem poimanja prosvjetiteljstva koji ima više razina, od pretpostavke paradigmatškog karaktera francuskog prosvjetiteljstva do shvaćanja prosvjetiteljstva kao jedinstvenog projekta. Nasuprot takvim generalizacijama, koje možda imaju heuristički značaj, konkretne historijske interpretacije upućuju na gledište koje prosvjetiteljstvo shvaća kao unutar sebe heterogen i kontekstualno uvjetovan fenomen, što predstavlja metodološku polazišnu točku ovog rada u sagledavanju specifičnog karaktera njemačkog prosvjetiteljstva. Odgovor na pitanje o političkom karakteru njemačkog prosvjetiteljstva ovisi o sagledavanju njegovih socijalnih dimenzija, pri čemu glavne tendencije čine konstrukcija prosvijećene javne sfere, logika akademskog polja te odnos i međusobni oslonac

ABSTRACT

Revolution or Reform? Or, Once Again on the Question: 'What is Enlightenment?'

This paper's fundamental question refers to the political character of the German Enlightenment: can it be described as an emancipatory project, or, exactly the opposite, as a disciplining one? Related to this is a multi-layered methodological problem of the conceptualization of the Enlightenment—from the assumed paradigmatic character of the French Enlightenment to the conception of the Enlightenment as a singular project. In opposition to such generalizations, which might have a heuristic significance, concrete historical interpretations point to a perspective which understands the Enlightenment as an immanently heterogeneous and contextually conditioned phenomenon, a view which represents the methodological starting point of this paper in the overview of the specific character of the German Enlightenment. The answer to the question about the political character of the German Enlightenment depends on

prosvijećenih elita i pruske reformne monarhije. Tek na temelju takvog kontekstualnog čitanja moguće je adekvatno zahvatiti često vrlo različite stavove pruskih prosvijećenih elita o naravi revolucije u Francuskoj i revolucije uopće, o liberalizmu i paternalizmu, o poželjnom putu progresa, o društvenom položaju nižih slojeva itd. U tom smislu ono nadopunjava često vulgariziran Marxov stav o izostanku revolucije u Njemačkoj uslijed slabosti lokalne buržoazije. Za odgovor na pitanje o emancipatornom ili disciplinirajućem karakteru njemačkog prosvjetiteljstva kao posebno značajan nadaje se fenomen pučkog prosvjetiteljstva (*Volksaufklärung*). Kroz kontekstualno čitanje reprezentativnih tekstova Mosesa Mendelssohna i Immanuela Kanta pokazat će se specifični politički i socijalni ulogi prisutni u okviru pruskih prosvijećenih elita, kao i njihova funkcija u širokom reformnom projektu apsolutističke monarhije. ➡➡

an examination of its social dimensions in which the construction of an enlightened public sphere, the logic of the academic field, and the relation and mutual support of the enlightened elites and the reformed Prussian monarchy represent the main tendencies. Only on the basis of that kind of contextual reading is it possible to adequately capture the often very different attitudes of the enlightened Prussian elites on the character of the Revolution in France and revolution in general, on liberalism and paternalism, on the desirable path of progress, on the social position of the lower classes etc. In this sense it complements Marx's often vulgarized proposition on the absence of a revolution in Germany due to the weakness of the local bourgeoisie. In answering the question about the emancipatory or disciplining character of the German Enlightenment the phenomenon of the *Volksaufklärung* appears as especially significant. Through the contextual reading of representative texts by Moses Mendelssohn and Immanuel Kant, the specific political and social stakes significant within the context of Prussian enlightened elites will be elaborated, along with their role in the wide reformist project of the absolute monarchy. ➡➡

Njemačko prosvjetiteljstvo⁰¹ (*Aufklärung*) u okviru studija prosvjetiteljstva nije zadobilo mjesto koje bi se moglo usporediti s onim koje uživa francusko prosvjetiteljstvo. Jedan od najvažnijih razloga tome jest zasigurno to što se francusko prosvjetiteljstvo izjednačava s Prosvjetiteljstvom kao takvim, odnosno promatra se kao njegova paradigma. Sličan su put slijedila i marksistička čitanja, vjerojatno dijelom i zbog važnog simboličkog mjesta Francuske revolucije koja se najčešće smatra barem djelomičnom posljedicom prosvjetiteljskih strujanja. Ta su se čitanja u najvećoj mjeri temeljila na ocjeni njemačkog prosvjetiteljstva koju su u *Manifestu komunističke partije* iznijeli Marx i Engels:

“Naspram njemačkih prilika izgubila je francuska literatura svaki neposredno praktični značaj i dobila je čisto literarni izgled. Ona je morala izgledati kao dokona spekulacija o pravom društvu, o ostvarenju ljudskog bića. Tako su i za njemačke filozofe XVIII. vijeka zahtjevi prve Francuske revolucije imali samo smisao zahtjeva ‘praktičnog razuma’ uopće, a ispoljavanje volje revolucionarne francuske buržoazije značilo je u njihovim očima zakone čiste volje, volje kakva ona mora da bude, istinski ljudske volje.”⁰²

Na temelju određenog razumijevanja ovakvih tvrdnji Marxa i Engelsa producirane su historijsko-materijalističke interpretacije njemačkog prosvjetiteljstva koje su naglašavale njegov apolitični karakter koji je proizlazio iz otupljivanja revolucionarne oštice uslijed procesa prijenosa iz Francuske na njemačko područje na kojemu su vladale bitno drugačije društvene prilike. Dobar primjer za to predstavlja interpretacija Predraga Vranickog.⁰³ Kako on ističe, njemačka je buržoazija bila slabo razvijena te je u fragmentiranim njemačkim državicama aristokracija držala uzde čvrsto u svojim rukama. Njezin je glavni ideološki instru-

01 Pod sintagmom “njemačko prosvjetiteljstvo” ne mislim u prvom redu na neki nacionalno određen fenomen s jasno definiranim granicama i zatvoren unutar sebe, već na prosvjetiteljska strujanja i krugove na njemačkom govornom području koji su činili određenu, makar heterogenu, cjelinu te su bili u tijesnoj interakciji sa širim europskim intelektualnim strujanjima.

02 Karl Marx, Friedrich Engels, *Manifest komunističke partije*, Kultura, Zagreb, 1948, 71–72.

03 Predrag Vranicki, *Filozofija historije*, knj. I, 246–247.

ment bilo ortodoksno luteranstvo. Zbog takve situacije, progresivne ideje prosvjetiteljstva, koje su “uvezene” iz Francuske, morale su se uklopiti i transformirati u visoko estetski i apstraktno-metafizički diskurs te koketirati s dominantnim luteranstvom. Njemačke se zemlje tako Francuskoj revoluciji priključuju duhovno, ali ne i politički.

Ovakav je pristup problematičan iz više razloga. Prije svega, on podrazumijeva mehanicističko razumijevanje povijesne kauzalnosti u kojem se određeni materijalni uvjeti doslovno spajaju s točno određenim intelektualnim izrazima (ili odrazima) tih uvjeta. No, za ovu raspravu od toga je još problematičnije stajalište da francusko prosvjetiteljstvo predstavlja paradigmu prosvjetiteljstva uopće (“Prosvjetiteljstva”), a da ostali prosvjetiteljski pokreti dobivaju pravo na to ime u onoj mjeri u kojoj odgovaraju toj paradigmi. Njemačko je prosvjetiteljstvo tako neka vrsta manjkavog prosvjetiteljstva jer mu nedostaju neke ključne značajke onog paradigmatškog, francuskog. Na taj način nije uopće moguće razumjeti bitni politički sadržaj njemačkog prosvjetiteljstva čije manifestacije na intelektualnoj razini precizno uočavaju Marx i Engels.

Nasuprot tome, u ovome bih radu ovoj problematici želio pristupiti uzimajući njemačko prosvjetiteljstvo ozbiljno i bez polaznih paradigmatških uzora. Ne mogu se složiti sa shvaćanjem prosvjetiteljstva kao transhistorijskog stava koji u svakom određenom razdoblju predstavlja impuls progresivnog mišljenja. Takvo dekontekstualizirano čitanje gubi iz vida upravo one političke i društvene specifičnosti koje želim naglasiti kada se zalažem za historijsko razumijevanje prosvjetiteljstva kao heterogenog fenomena uronjenog u procese (zapadno-) europskog 18. stoljeća.⁰⁴ Osim toga, ono nastupa iz samog diskursa prosvjetiteljstva, pozajmljujući, možda nesvjesno, temeljne pojmove progresa i prosvijećenosti te pritom zamagljuje svoje konkretne političke i društvene uloge. Na taj način dolazimo u opasnost od zapadnja u manihejsku, vigovsku historiju koja naprosto ne može razumjeti bit politike prosvjetiteljstva. Otud, temeljno teorijsko polazište ovog

04 Kako upozorava Michel Foucault: “Nikada ne treba zaboraviti da je *Aufklärung* događaj ili skup složenih povijesnih događaja i procesa koji su se smjestili u stanoviti trenutak razvoja europskih društava. Taj skup sadrži elemente društvenih preobrazbi, tipove političkih institucija, oblike znanja, projekte racionalizacije spoznaja i praksa, tehnološke promjene koje je vrlo teško sažeti u jednu riječ, čak iako su mnogi od tih fenomena još uvijek značajni u aktualnome času.” Michel Foucault, “Što je prosvjetiteljstvo?”, str. 96.

rada jest da nije postojalo (ili da ne postoji) jedno Prosvjetiteljstvo, već da su postojala brojna prosvjetiteljstva ili, kako tvrdi Pocock, da prosvjetiteljstva sačinjavaju “porodicu diskursa”.⁰⁵ Sagledano iz više materijalističkog kuta, moglo bi se reći da prosvjetiteljstva sačinjavaju porodicu kontekstualno uvjetovanih intelektualnih pokreta. Iz te perspektive želim sagledati njemačko prosvjetiteljstvo. Ono se razvijalo u specifičnim uvjetima koji su oblikovali kako mogućnosti pitanja koja je ono postavljalo, tako i mogućnosti odgovora na njih. Ono je crpilo utjecaje iz Francuske i Velike Britanije, ali ujedno se i odnosilo kritički spram njih. Daleko od toga da je bilo apolitično, njemačko je prosvjetiteljstvo razvilo svoj osobiti politički diskurs te je imalo svoje vlastite političke uloge koji su često bili posve oprečni onima francuskog prosvjetiteljstva.

Njemački su prosvjetitelji bili mnogo više vezani uz akademske institucije od svojih francuskih i britanskih kolega. To je uvjetovalo njihov naglašenije učenjački pristup, ali i njihovu specifičnu političku funkciju. Akademske institucije Francuske bile su u velikoj mjeri pod klerikalnom kontrolom pa se nisu mogle razviti kao žarišta prosvjetiteljske modernizacije. S druge strane, njemačka sveučilišta u pravilu su osnivali vladari te su ona služila kao poligoni za obrazovanje administrativnog i reformskog kadra.⁰⁶ To što je njihov diskurs bio više religijski obilježen od diskursa njihovih francuskih prosvijećenih kolega treba zahvaliti specifičnom kontekstu luteranstva koje je bilo partner državi u modernizacijskim procesima, za razliku od katoličke crkve u Francuskoj. Vladari njemačkih država poticali su inovativne ideje kako bi pokušali biti uvijek korak ispred svojih lokalnih rivala.⁰⁷ Međutim, te su inovativne ideje uvijek morale biti u službi države. Za njemačko je prosvjetiteljstvo karakteristično stoga da je ono usko vezano uz državu jer je njome bilo egzistencijalno uvjetovano.

Slijedeći Michaela Sautera,⁰⁸ htio bih istaknuti dva specifična obilježja njemačkog prosvjetiteljstva, odnosno prije svega prosvjetiteljstva

05 J.G.A. Pocock, “Entuzijizam: naličje prosvjetiteljstva”, str. 139.

06 Ulrich Muhlack, “German Enlightenment historiography and the rise of historicism” u: Sophie Bourgault, Robert Sparling (ur.), *A Companion to Enlightenment Historiography*, str. 254. Najvažnije od tih sveučilišta bilo je göttingensko koje je osnovano 1737. godine te je služilo kao model za sve ostale.

07 Muhlack, isto, 254.

08 Michael J. Sauter, *Visions of the Enlightenment—The Edict on Religion of 1788 and the Politics of the Public Sphere in Eighteenth-Century Prussia*, 2009.

u Pruskoj kao jednom od najsnažnijih žarišta. Prvo, zbog stvaranja intelektualnog i administrativnog kadra na novoosnovanim sveučilištima, kroz 18. stoljeće nastaje sve veći jaz između obrazovane elite i neobrazovane većine stanovništva. "Prosvijećenost", prosvijećeni habitus, postaje socijalni kapital koji omogućava uspon u piramidalnoj strukturi pruskog društva. Zbog specifične strukture pruskog društvenog uređenja taj se kapital mogao oploditi jedino u državnom zaposlenju. To nas dovodi do drugog značajnog obilježja pruskog prosvjetiteljstva. Prosvijećena javna sfera koju je ta obrazovana elita stvarala, nije mogla, upravo zbog svoje egzistencijalne ovisnosti o pruskoj državi, biti emancipatorni projekt u smislu kako se on obično shvaća (oslanjajući se na francuski model, što je također problematično), nego je morala funkcionirati (i) kao disciplinirajući mehanizam. Prvo, stvarajući polje učenog diskursa, ona je afirmirala strogo razgraničenje između obrazovane, "prosvijećene" elite i "neprosvijećene" (neobrazovane) mase, osiguravajući time socijalni kapital onih koji su tu sferu gradili. S druge strane, ona je bila disciplinirajući mehanizam za samu elitu, propisujući stroga pravila dopuštenog diskursa koji se stavljao u službu državnih potreba.

Ako uzmemo u obzir ovisnost prosvijećene elite o državi, nije čudno da se baš na pruskom primjeru ruši često isticana sinonimnost prosvjetiteljstva i liberalizma. Ta je sinonimnost, međutim, upitna već i na idejnoj razini. Većina prosvjetitelja je kao svrhu političkog djelovanja naglašavala "javno dobro". U ostvarenju tog dobra država je imala istaknutu ulogu. Prosvjetiteljstvo je stoga bilo jedan tip reformskog programa, ono se stavljalo u službu države kako bi joj pomoglo ostvariti javno dobro. Ovo je pogotovo vrijedilo za berlinski prosvjetiteljski krug koji je kritizirao liberalnu koncepciju države i stajao uz paternalistički koncept prosvijećenog apsolutizma Friedricha II. Stoga ne čudi generalno negativan stav pruskog prosvjetiteljstva spram revolucije i njegovo naglašavanje postepene promjene. Liberalizam s druge strane koncipira svrhu političkog djelovanja kao stvaranje polja slobode pojedinca. Država je tu strogo ograničena na čuvanje njegovih temeljnih prava, ali ona ne može raditi na "općem dobru" jer takvo nešto iz liberalne perspektive ne postoji. Stoga nije čudno da su neki eminentni prosvjetitelji, poput Mosesa Mendelssohna, bili veoma skloni državi i državnoj intervenciji, dok su neki liberalni mislioci, kao npr. Friedrich H. Jacobi, bili veoma kritični spram prosvjetiteljstva.⁰⁹

⁰⁹ Frederick C. Beiser, *Enlightenment, Revolution and Romanticism — The*

Prosvjetiteljstvo je u Pruskoj bilo kompromis države i obrazovanih elita koje su zajedničku prijetnju vidjeli u mogućoj pobuni nižih slojeva stanovništva. Kada su prosvjetitelji ustali protiv državne intervencije, onda je to, pod egidom apstraktne borbe za ljudsku autonomiju, značilo ustanak u obranu vlastitih privilegija. U svjetlu svega toga, čini se plauzibilnom tvrdnja da pruski *Aufklärung*, barem u ovoj iteraciji, prokazuje prosvjetiteljstvo kao ekskluzivistički, a ne kao emancipatorni projekt. To će se posebno dobro vidjeti u raspravi o određenju prosvjetiteljstva.

“Was ist Aufklärung?”

“Filozof poučava; puk uči.” — K. L. Reinhold¹⁰

“Isto stoljeće, za koje se činilo da mu je bio predviđen zadatak oslobađanja ljudskog uma od svih oblika najopakije tiranije, kuje nove okove!” — C.D. Erhard¹¹

Velika rasprava o *određenju prosvjetiteljstva* predstavlja jednu od najzanimljivijih pojava njemačkog prosvjetiteljstva. Iako je ona bila postavljena na općenitoj razini — njezin je cilj bio ponuditi odgovor na pitanje koje se tiče prosvjetiteljstva kao takvog — važnost te rasprave prvenstveno leži u otkrivanju specifičnih povijesnih uvjeta u kojima se razvijalo prusko, odnosno njemačko prosvjetiteljstvo. To znači da ona predstavlja nužno kontekstualno polazište za bilo koju analizu problematike njemačkog prosvjetiteljstva kasnog 18. stoljeća.

U prosincu 1783. godine *Berlinische Monatsschrift* — glavni organ berlinskog prosvjetiteljskog kruga — objavio je članak prosvijećenog teologa Johanna Friedricha Zöllnera “Ist es rathsam, das Ehebündniß ferner durch die Religion zu sancieren?” (“Je li preporučljivo bračnu vezu sankcionirati još religijom?”). U jednoj fusnoti on postavlja pi-

Genesis of Modern Political Thought 1790–1800, str. 24; James Schmidt, “Liberalism and Enlightenment in Eighteenth-Century Germany”, str. 32.

10 Karl L. Reinhold, “Gedanken über Aufklärung,” *Der Teutsche Merkur*, 1784, 128, prema: Sauter, nav. dj., 17.

11 Christian Daniel Erhard, “Ideen über die Ursachen und Gefahren einer eingeschränkten und falschen Aufklärung”, *Amalthea. Für Wissenschaften und Geschmack I*, 1789, 29; navedeno prema: Jonathan B. Knudsen, “On Enlightenment for the Common Man” u: James Schmidt (ur.), *What is Enlightenment? Eighteenth-Century Answers and Twentieth-Century Questions*, str. 270.

tanje: “Što je prosvjetiteljstvo? Na ovo pitanje, koje je gotovo jednako važno kao ono što je istina, trebalo bi svakako odgovoriti prije nego se krene prosvjećivati! A ipak nisam nikad naišao na njegov odgovor.”¹² Samo nekoliko mjeseci kasnije uslijedio je odgovor Mosesa Mendelssohna, a u prosincu 1784. i odgovor Immanuela Kanta, vjerojatno najpoznatiji od svih. U diskusiju su se također uključili drugi autori i časopisi tako da je ona ubrzo poprimila razmjere najznačajnije javne rasprave u njemačkim zemljama.

Međutim, odmah je potrebno napomenuti da — iako je odjek svakako bio spontan — sâmo prvotno postavljeno pitanje nije predstavljalo tek znatiželjni hir jednog autora, već je imalo značajnu pozadinu. Ono je proisteklo iz rasprava vođenih unutar berlinskog tajnog društva kolokvijalno poznatog kao *Mittwochsgesellschaft* (“Društvo srijedom”) koje je djelovalo od 1783. do 1798. godine i čiji je stvarni naziv bio *Društvo prijatelja prosvjetiteljstva*.¹³ To je bilo samo jedno u nizu tajnih društava koja su cvala po Pruskoj i Njemačkoj u to vrijeme. Tajna društva predstavljaju karakterističan fenomen 18. stoljeća i izgradnje buržoaske politike. Ona su nudila okvir za oblikovanje ceremonijala drastično različitih od službene religije, prostor za političku diskusiju koji nije postojao u birokratiziranoj apsolutnoj monarhiji te okruženje egalitarnosti u oštroj suprotnosti spram tradicionalnog staleškog društva.¹⁴ Međutim, u isto vrijeme, u njihovim okvirima stvarana je nova prosvijećena elita koja je sve više zauzimala pozicije u državnom aparatu te se počela sve više zatvarati, formirajući se u zaseban društveni sloj. Na taj su način tajna društva ujedno predstavljala mjesto inkluzije i ekskluzije, formalne jednakosti i materijalne nejednakosti, karakteristično za buržoaski politički model uopće. Ona su zbog svoje tajnovitosti bila problematična ne samo apsolutnoj monarhiji, već i rastućoj građanskoj javnosti, koja je često u njima vidjela zavjereničku kliku koja želi zamijeniti tiransku vlast monarha svojom vlastitom. Stoga se njihovo mjesto treba tražiti upravo na sjecištu privatnog i javnog, u sivom područ-

12 James Schmidt, “Kant and the Politics of Enlightenment: Reason, Faith, and Revolution”, *Studies in Eighteenth-Century Culture* XXV, 1996, 225.

13 Günter Birtsch, “The Berlin Wednesday Society“ u: Schmidt (ur.), *What is Enlightenment? Eighteenth-Century Answers and Twentieth-Century Questions*, 235.

14 Schmidt (ur.), *What is Enlightenment? Eighteenth-Century Answers and Twentieth-Century Questions*, 3.

ju preklapanja interesa najmoćnijih slojeva buržoazije i apsolutne reformske monarhije.¹⁵

Iako je *Mittwochsgesellschaft* predstavljalo uobičajeni tip prosvijećenog učenog društva, njegovo je značenje bilo veliko zbog statusa i važnosti njegovih članova. Njegove su redove činili najviši pripadnici prosvijećene berlinske elite, većinom visoki državni službenici, ali i pisci te filozofi poput Mosesa Mendelssohna. Prije svega tu su bili pripadnici višeg sloja državne uprave kao npr. Suarez, Klein, Dohm i Struensee; zatim crkveni dostojnici i članovi Višeg konzistorija Luteranske crkve, među koje su spadali Teller, Spalding i Zöllner; te naposljetku pisci i publicisti kao Möhsen, Selle, Nicolai i Biester, izdavač časopisa *Berlinische Monatsschrift*.¹⁶ Svi su oni bili složni oko programa reformskog apsolutizma: državni službenici unutar Društva stremili su provođenju njegovih zaključaka kroz borbu za reformu pravnog sustava, pripadnici klera intepretirali su i propovijedali crkvenu doktrinu u smjeru naglašavanja građanskih i društvenih odgovornosti, a filozofi i publicisti kroz svoje su tekstove prenosili stavove prosvjetiteljstva čitalačkoj javnosti.¹⁷ Sve to ukazuje na činjenicu da je berlinski prosvjetiteljski program pretpostavljao snažnu državu koja bi bila nositelj promjena “odozgo”.

Društvo se sastajalo svake srijede (odakle i neslužbeni naziv) i raspravljalo o unaprijed određenim temama. Značajno je da su uske učenjačke teme, poput čiste teologije, prava, medicine, matematike i filološke kritike, bile zabranjene. Međutim, nisu bili zabranjeni njihovi “zaključci koji rezultiraju prosvijetljenjem i dobrobiti čovječanstva”.¹⁸ Naglasak je tako bio na praktički primjenjivim temama, na raspravama i ishodima koje su sami članovi mogli neposredno upotrijebiti na svojim službenim dužnostima, u svrhu promicanja vrijednosti i interesa samog Društva i njegovih članova. Nije stoga čudno što je i rasprava o prosvjetiteljstvu, nakon što je pokrenuta u okviru Društva,

15 Dodatne informacije, kao i bibliografija o problematici tajnih društava, posebice slobodnog zidarstva na njemačkom govornom području, može se pronaći u pratećoj studiji Wilhelma Flitnera uz Johann Gottlieb Fichte, *Filozofija zidarstva* (priredio i preveo B. Mikulić, 2001).

16 Birtsch, nav. dj., 241.

17 Schmidt, “Liberalism and Enlightenment in Eighteenth-Century Germany”, 34.

18 Birtsch, nav. dj., 236.

poprimila karakteristike rasprave o javnoj politici.¹⁹ Pitanje zapravo nije bilo “što je prosvjetiteljstvo?”, iako je možda tako bilo postavljeno. Ono je zapravo bilo: “kako prosvjećivati?”, kako se kler treba nositi s predrasudama svojih kongregacija, kako reformirati obrazovni sustav, kako racionalizirati državnu upravu i kako učiniti sudstvo pravednijim. Za pripadnike prosvijećene elite, pitanje prosvjetiteljstva bilo je političko pitanje *par excellence*, pa su i način njegova postavljanja te mogućnosti odgovora ovisili o konkretnim političkim uvjetima i društvenom kontekstu.

Raspravu o određenju prosvjetiteljstva unutar Društva pokrenuo je osobni liječnik Friedricha II., Johann Carl Friedrich Möhsen svojim referatom “Što treba činiti u smjeru prosvjećivanja sugrađana?”, koji je izložio 17. prosinca 1783. godine. U okviru njega postavio je pitanje kojim je potaknuo kolege da pokušaju što preciznije odrediti što je prosvjetiteljstvo.²⁰ Ono je bilo postavljeno u pesimističnom tonu; iza njega se skrivalo preciznije pitanje: zašto prosvjetiteljstvo nije značajno napredovalo u javnosti; zašto mu se, dapače, veliki dio javnosti otvoreno odupire usprkos desetljeća slobode mišljenja, govora i tiska? Ovo posljednje odnosi se na vladavinu Friedricha II., koju je karakteriziralo labavljenje cenzorskih odredbi i tolerancija različitih religijskih pogleda, dijelom zbog kraljeve osobne involviranosti u učene krugove i njegova agnosticizma. Međutim, bilo kakva politička disidencija bila je ipak strogo zabranjena. Stoga je Lessing mogao ustvrditi da se Friedrichove reforme svode na slobodu “da se iznosi koliko god se hoće idiotskih zamjedbi o religiji” te da Friedrich vlada nad “najporobljenijom zemljom u Europi.”²¹ U vrijeme početka rasprave unutar Društva u javnosti su se sve više javljali glasovi koji su tražili daljnje opuštanje cenzure i širenje slobode govora. Rasprava povodom Möhsenova referata tako je poprimila oblik rasprave o poželjnim granicama dopuštanja slobode govora i tiska. Njoj je direktno prethodilo nagradno pitanje Berlinske Akademije iz 1780. godine o pravu države da “vara” narod. U središtu je rasprave Društva tako bila zabrinutost da bi potpuna sloboda govora i tiska dovela do uništenja vrijednosti

19 James Schmidt, “The Question of Enlightenment: Kant, Mendelssohn, and the Mittwochsgesellschaft”, *Journal of the History of Ideas* L, br. 2, 1989, 285.

20 Schmidt, “Kant and the Politics of Enlightenment: Reason, Faith, and Revolution”, 226.

21 Schmidt, isto, 227.

i temelja na kojima počiva cjelokupno društvo. Ova napetost između cilja prosvjetiteljstva i socijalne zabrinutosti čini srž cjelokupne javne rasprave o određenju prosvjetiteljstva.

Iako univerzalni ljudski um predstavlja najvišu ideju prosvjetiteljstva, *Prijatelji prosvjetiteljstva* gledali su na stvarnost mnogo rigidnije. Po njima, bilo je jasno da um nije ravnomjerno raspodijeljen među ljudima te da je ideja univerzalnosti stoga samo maksima koju je potrebno prilagoditi uvjetima stvarnosti. To je značilo već u teoriji razgraničavati između prosvjetitelja kao elite i puka kao podređene mase kojoj se znanje mora dozirati. Njihov je cilj bio smanjiti predrasude “običnog čovjeka”. Međutim, njegovo prosvjećivanje mora imati granicu, a tu granicu određuje upravo njegov socijalni položaj. Iako rasprava nije iznjedrila konsenzus, većina se složila da je prosvjetiteljstvo proces u kojem ne participira svatko jednako i koji se ne može provoditi bez obzira na posljedice.²² Slažući se u načelu oko konvergencije istine i blaženstva, u praksi su ipak primat stavljali na paternalistički reformizam u kojem se istina podređuje principu javnog dobra. Ako je predrasuda korisnija javnom dobru od istine, onda bi prosvjetiteljstvo činilo štetu otklanjajući je. “Patrimonijsko-elitistički koncept prosvjetiteljstva tako se obvezao strategiji prosvjećivanja koja je podređivala zahtjev istine javnoj koristi i tako se, bez značajnog unutrašnjeg otpora, mogla pomiriti s očuvanjem cenzorskog ureda.”²³ U ovom se konceptu berlinskog prosvjetiteljstva najbolje očituje formiranje buržoaske politike koja vrši kompromis s reformskom apsolutnom monarhijom kako bi u njoj zauzela pozicije i iskoristila je za svoje političke ciljeve. To je u samoj raspravi najbolje izrazio prosvjećeni teolog i obrazovni reformator Friedrich Gedike, čija poanta pogađa i cijeli politički smisao ovakve koncepcije prosvjetiteljstva:

“Istinska točka od koje prosvjetiteljstvo mora započeti jest srednji stalež kao središte nacije iz kojeg se zrake prosvjećivanja samo postepeno šire prema dvjema krajnostima, višim i nižim redovima.”²⁴

Najjasnije mjesto konvergencije interesa reformske države i prosvjećene elite bio je tzv. pokret *Volksaufklärung* (pučko prosvjetiteljstvo). Njegov je cilj bio sistematizirati svakodnevni život nižih slojeva, posebice seljaštva (koji je činio većinu stanovništva tada dominantno

²² Birtsch, nav. dj., 243.

²³ Birtsch, isto, 244.

²⁴ Birtsch, isto.

agrarne Pruske), “demistificirati” njihov svijet i tako povećati produktivnost njihova rada.²⁵ To znači da je njegova funkcija zapravo bila disciplinirajuća. Sami pojmovi *Volk* i *gemeiner Mann* (“obični čovjek” koji je sačinjavao *Volk*) imaju jasno pejorativne konotacije, a označavaju “obične ljude” koji se percipiraju kao predmet pedagogije.²⁶ Pojam *Volksaufklärung* nikako nije označavao uključivanje seljaštva u političku naciju. Ako je proširenje političke nacije ikad bio projekt prosvjetiteljstva, onda se ono mora ograničiti na buržoaziju, i to na njene više (posjedničke) slojeve. Čak i u užem smislu prosvjećivanja, *Volksaufklärung* može značiti samo ograničeno prosvjećivanje. Tu se radilo o prosvjećivanju u skladu s društvenim rangom, za razliku od velikog pojma neograničene ljudske usavršivosti koji pronalazimo u apstraktnijim projektima prosvjetiteljstva.

Stavljeno u konkretnu praksu, kao zajednički projekt prosvijećene elite i države, prosvjetiteljstvo se transformira iz emancipatornog u disciplinirajući projekt. Ono je za svoju diseminaciju zahtijevalo kapacitete države, a ona je zauzvrat ubirala plodove njegove disciplinirajuće i ekonomski unapređujuće funkcije. Ruralni protestantski pastorat, koji je bio direktni nositelj projekta *Volksaufklärung*, tvorio je zatvorenu elitu koja se upravo kroz razdvajanje subjekta, koji odgaja, i objekta odgajanja mogla jasno odijeliti od seljačkih masa i konstituirati kao elita. Na to jasno upućuje i utvrđena tendencija bračne endogamije među ruralnim klerom i predominantnost gradskih došljaka na tim pozicijama.²⁷ Cjelokupnu raspravu o određenju prosvjetiteljstva moramo dakle promatrati polazeći od navedenog.

Ovu bih problematiku htio ilustrirati na primjeru dvaju tekstova: Mendelssohnova i Kantova odgovora na Zöllnerovo pitanje o prosvjetiteljstvu. Takav pristup ne proizlazi iz njihova statusa “velikih ličnosti”. Razlog ovom izboru leži u dvjema činjenicama. Prvo, ova su dva odgovora bili prvi prilozi raspravi i time su bitno utjecali na njezin daljni tijek. Drugo, oni predstavljaju dva specifična stajališta — oba polaze iz temeljnih pretpostavki prosvjetiteljstva, ali završavaju s drugačijim konzekvencijama. To proizlazi iz njihove različite društvene i intelektualne pozicije. Dok Mendelssohn kao član *Društva prijatelja prosvjetiteljstva* predstavlja stajalište prosvijećene berlinske elite, koja ima direktni upliv na krojenje državne politike, Kant nastupa u ime

²⁵ Knudsen, nav. dj., 274.

²⁶ Knudsen, isto, 275.

²⁷ Knudsen, isto, 278.

šireg obrazovanog sloja koji tvori čitalačku javnost i čiji interes leži u strogom određivanju njihova odnosa spram države i očuvanju slobode tiska kao fundamentalnog uvjeta vlastite egzistencije. Ta dva stajališta predstavljaju ujedno dvije glavne pozicije u raspravi o određanju prosvjetiteljstva. Jedno je stajalište reformske elite koja je u friedrichovskoj politici reforme odozgo vidjela pravi put ostvarenja prosvjetiteljskih političkih ciljeva. Drugo je pak stajalište obrazovane elite koja je za sebe izborila prostor javnosti, posebice kao rezultat djelomičnog dopuštanja religijske kritike za vrijeme Friedrichove vladavine, te koja je tu slobodu javne kritike vidjela kao kamen temeljac svoje egzistencije i utjecaja. Sve to ukazuje na dva bitna momenta. Prvo, obje ove struje nisu međusobno suprotstavljene kao prosvjetiteljska i protuprosvjetiteljska već zajedno proizlaze iz istog povijesnog okvira, istog zajedničkog svijeta i iste politike friedrichovske pruske monarhije. I drugo, što je ključno, sav njihov napor kroz ovu raspravu može se svesti na pokušaj određivanja odnosa prosvijećenih elita i države. Rasprava o određanju prosvjetiteljstva tako se u krajnjoj liniji očituje kao rasprava o određanju njegovog odnosa spram države, njihovih međusobnih ograničenja i prožimanja.

Mendelssohn: glas prosvijećene berlinske reformske elite

Mendelssohnov esej "Über die Frage: was heißt aufklären?" ["O pitanju: što znači prosvjećivati?"], objavljen u rujnu 1784. godine u časopisu *Berlinische Monatsschrift*, bio je prvi odgovor na Zöllnerovo pitanje. Već je iznesena njegova pretpovijest u okviru rasprava unutar *Društva prijatelja prosvjetiteljstva* u koje je Mendelssohn bio aktivno uključen. Sam Mendelssohnov esej zapravo predstavlja pokušaj sintetiziranja rasprava vođenih unutar Društva i zato možda najbolje izražava stajalište berlinskog prosvjetiteljskog kruga. Ne ulazeći u detalje, valja naglasiti da je Mendelssohnov stav spram prosvjetiteljstva mnogo ublaženiji u objavljenoj verziji teksta nego što je bio u originalnoj raspravi u okviru Društva. Tada se on bio retorički zapitao, bi li trebalo zaustaviti progres ako njegovi rezultati uzrokuju javnu uznemirenost, kao npr. nedavni prvi uspješni let balonom braće Montgolfier. Odgovor je dakako bio negativan: "Otkriće vječnih istina je dobro po sebi i za sebe; njegova kontrola stvar je providnosti."²⁸ Međutim, samo godinu dana nakon "Was heißt aufklären?", Mendelssohn u časopi-

28 Schmidt (ur.), *What is Enlightenment? Eighteenth-Century Answers and Twentieth-Century Questions*, 4.

su *Berlinische Monatsschrift* objavljuje još jedan esej u kojem žučljivo napada agresivno prosvjetiteljstvo:

“Ništa nije više suprotstavljeno istinskoj dobrobiti čovječanstva od ovog lažnog prosvjetiteljstva gdje svatko iznosi otrcanu mudrost iz koje je duh već odavno nestao; gdje svatko ismijava predrasude ne razlikujući ono što je u njima istinito od onoga što je lažno.”²⁹

Esej koji ću ovdje razmotriti nalazi se u sredini između ovih dvaju stajališta i za razliku od polemičkog i žučljivog karaktera ovih priloga može se smatrati sistematski elaboriranim stajalištem elitnog berlinskog prosvjetiteljskog kruga.

Prije svega, Mendelssohn podređuje pojam prosvjećivanja pojmu obrazovanja (*Bildung*). Tako kultura i prosvjećivanje postaju praktička i teoretska dimenzija obrazovanja, i to prije svega obrazovanja naroda. Oboje posjeduju svoj objektivni i subjektivni aspekt. Kod Mendelssohna je prosvjetiteljstvo dakle reducirano na teorijsku dimenziju obrazovanja, objektivno na razumsku spoznaju, a subjektivno na “spretnost za razumno razmišljanje o stvarima ljudskog života, prema mjerilu njihove važnosti i njihovog utjecaja na određenje čovjeka.”³⁰ Kako je Mendelssohn u područje kulture između ostalog uvrstio i moralitet, razdvajanje kulture i prosvjetiteljstva znači ujedno to da, iako prosvjetiteljstvo može ukloniti predrasude, ono ne može podići razinu moralnosti. To nadalje implicira da je razmatranje prosvjetiteljstva neovisno o kulturi (koja je, vidjet ćemo, ograničena na određenje čovjeka kao građanina, odnosno na građansko društvo) potencijalno opasno te da odgovorno prosvjetiteljstvo mora stremiti njihovoj harmoniji.³¹

Subjektivni aspekt prosvjetiteljstva važan je jer predstavlja upravo ono ograničenje prosvjetiteljstva koje je karakteristično za berlinski krug. Mendelssohn ne negira postojanje objektivnog prosvjetiteljstva, odnosno primat vječnih istina, ali im ujedno postavlja ograničenje

29 Schmidt, “Kant and the Politics of Enlightenment: Reason, Faith, and Revolution”, 228.

30 Moses Mendelssohn, “O pitanju: što znači prosvjeteliti?” u *Opera selecta*, sv. III, 257.

31 Ovdje je skrivena implicitna kritika francuskih *philosophes* koji nisu baratali ovom distinkcijom te koji su u konzervativnoj njemačkoj tradiciji (čak i onoj prosvjetiteljskoj) poprimili status *prosvjetiteljskih radikala* čije neograničeno naglašavanje razuma dovodi u pitanje samu društvenu opstojnost čovjeka.

utemeljeno “prema mjerilu njihove važnosti”. Ta važnost može se pak postaviti jedino naspram nekog pojma koji je fundamentalan i koji se ne može dovesti u pitanje, a to je u ovom slučaju “određenje čovjeka”, odnosno pojam ljudske prirode.

Mendelssohn postavlja određenje čovjeka dvostruko: određenje čovjeka kao čovjeka i određenje čovjeka kao građanina. Kultura se veže isključivo za određenje čovjeka kao građanina, dok “čovjek kao čovjek ne treba kulturu, ali treba prosvjećenje” (str. 258). Razlog leži u tome što su praktičke potrebe čovjeka definirane njegovim položajem u okviru društva, dok teoretska spoznaja, barem objektivno, nije vezana za društveni uvjet. Što je više kultura svakog pojedinca u harmoniji s praktičkim potrebama društva, to je narod kulturniji. Međutim, kako se razvija određenje čovjeka kao građanina, tako se transformira i element prosvjećivanja: “Prosvjećenje koje zanima čovjeka kao čovjeka jest općenito, bez staleške razlike; prosvjećenje čovjeka promatranoga kao građanina mijenja se prema staležu i zanimanju” (str. 259). Problem nastaje kada se prosvjećenje čovjeka kao čovjeka sukobi s prosvjećenjem čovjeka kao građanina. Ovo je apsolutno fundamentalni problem kako Mendelssohnove rasprave tako i rasprave o određenju prosvjetiteljstva općenito. Tu se ne radi ni o čemu drugome nego o pitanju ograničenja prosvjetiteljstva te o njegovom odnosu spram države. “Izvjесne činjenice koje su korisne čovjeku kao čovjeku, mogu mu kao građaninu ponekad škoditi” (str. 259). Mendelssohnov odgovor nije nimalo iznenađujući:

“Zlosretna je država koja si mora priznati da se bitno određenje čovjeka u njoj ne može uskladiti s bitnim određenjem građanina, da se prosvjećenje koje je neophodno čovječanstvu ne može proširiti preko svih staleža carstva a da ustav ne bude u opasnosti da propadne. Ovdje neka filozofija rukom zatvori usta! [kurziv N. T.] Neka ovdje potreba propiše zakone ili, štoviše, iskuje okove koje treba staviti čovječanstvu da ga se pokori i neprestano drži pod pritiskom” (str. 259).

U slučaju opasnosti po *status quo*, prosvjetitelj mora ušutjeti i prepustiti državi da smiri situaciju. Međutim, i u mirnim situacijama on mora koračati s oprezom:

“Ako su bitna određenja čovjeka nesrećom bila dovedena u uzajaman sukob sa samim njegovim nebitnim određenjima, ako se izvjesne korisne istine koje krase čovjeka ne smiju širiti a da mu ne razruše već jednom prisutna načela religije i morala, tada će prosvjetitelj

koji cijeni vrlinu postupati s pažnjom i oprezom te radije trpjeti predrasudu, nego zajedno s njom protjerati s istom tako čvrsto isprepletenu istinu” (str. 260).

Prosvjetiteljstvo promatrano objektivno i u vezi s određenjem čovjeka kao čovjeka možda jest univerzalno i nema nikakvih ograničenja, međutim stvarno prosvjetiteljstvo, ono koje će se svugdje susretati ne s čovjekom kao čovjekom već kao građaninom itekako ima svoja ograničenja, ali i svoje prioritete.

Ovdje se kao fundamentalna činjenica skriva to da Mendelssohn zapravo ne koncipira prosvjetiteljstvo kao povijesni progres, već kao statično određenje koje se mjeri ovisno o fiksno zadanim okvirima. A ti su okviri bitno društveni. Obrazovati narod za njega ne znači kulturno, politički ili na bilo koji drugi način napredovati u smislu neke pozitivne transformacije, već dovesti u harmoniju kulturu i prosvjećenje koji pak nisu ništa drugo nego harmonija praktičkih i teoretskih interesa građana i staleškog društva. Kod Mendelssohna prosvjetiteljstvo tako biva usko vezano uz državu i njene reformske napore “odozgo” te je u tom smislu bitno konzervativno.

Kant i politika javnosti

Samo nekoliko mjeseci nakon Mendelssohna i Kant u časopisu *Berlinische Monatsschrift* objavljuje svoj poznati esej “Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?” [“Odgovor na pitanje: Što je prosvjetiteljstvo?”] Vrlo je neobično da je Kant prilikom objave ovog teksta nadodao opasku u kojoj kaže da nije bio svjestan Mendelssohnova eseja i da bi se inače suzdržao od pisanja svojeg zbog njihove navodne sličnosti. Iako ovi tekstovi dijele neke zajedničke osobine, oni se u bitnome značajno razlikuju. Prvenstveno, Kantov pojam prosvjeteljstva radikalno je različit od Mendelssohnova.

“Prosvjetiteljstvo je izlazak čovjeka iz stanja samoskrivljene maloljetnosti. Maloljetnost je nemoć da se vlastiti razum upotrebljava bez vodstva nekog drugog. Ta maloljetnost je samoskrivljena onda kad njezin uzrok ne leži u nedostatku razuma, nego u pomanjkanju odlučnosti i hrabrosti da se njime služi bez tuđeg rukovođenja. *Sapere aude!* Imaj hrabrosti služiti se vlastitim razumom! — to je, dakle, lozinka prosvjeteljstva.”³²

³² Izmijenjen prijevod prema: Immanuel Kant, “Odgovor na pitanje: Što je prosvjetiteljstvo?” u: *Pravno-politički spisi*, 35.

Prije svega, Kant ne podređuje pojam prosvjetiteljstva nekom drugom pojmu niti ga eksplicitno dovodi u vezu s pojmom kulture. Pojam prosvjetiteljstva ovdje stoji sam i dobiva svoju samostalnu definiciju, za razliku od Mendelssohnove relativne definicije. No, ono je definirano negativno: prosvjetiteljstvo je *izlazak* iz stanja manjka. Svaka rečenica ove definicije, osim posljednje, postavljena je negativno. Posljednja, pak, ne tiče se pojma prosvjetiteljstva nego njegovog praktičkog uvjeta, naime hrabrosti. U *Kritici moći suđenja* Kant daje možda još pregnantniju, iako zanemarenu definiciju. Nakon navođenja triju “maksimâ običnoga ljudskog razuma”: 1) vlastito mišljenje (“maksima načina mišljenja bez predrasuda”), 2) misliti na mjestu svakoga drugoga (“maksima proširenoga načina mišljenja”) i 3) u svako doba misliti suglasno sa samim sobom (“maksima konzekventnoga načina mišljenja”), Kant komentira vezano uz prvu maksimu:

“Prva je maksima uma, koji nikada nije *pasivan*. Sklonost pasivnu umu, dakle heteronomiji uma, zove se *predrasuda*; a najveća od svih predrasuda, da se predočuje kako priroda nije podvrgnuta pravilima koja joj razum s pomoću svoga vlastitog bitnog zakona stavlja u osnov, tj. ta je predrasuda *praznovjerje*. Oslobođenje od praznovjerja zove se *prosvijećenost* [*Aufklärung*, op. N. T.], jer praznovjerje, premda taj naziv pripada i oslobađanju od predrasuda uopće, ipak na naročit način (*in sensu eminenti*) zaslužuje da se naziva predrasudom, budući da sljepoća u koju praznovjerje stavlja čovjeka, štoviše, koju ono čak zahtijeva, naročito daje spoznati potrebu, da ga drugi vode, dakle stanje pasivna uma.”³³

I nadalje, u fusnoti uz riječ “prosvijećenost”, Kant piše:

“Čovjek će ubrzo uvidjeti, da je *prosvijećenost in thesi* laka, ali *in hypothesi* teška i sporo izvediva stvar, jer ne biti pasivan svojim umom, nego u svako doba sam sebi biti zakonodavan, to je doduše nešto posvema lako za čovjeka, koji hoće da bude primjeren samo svojoj bitnoj svrsi i koji ne traži da zna ono što je iznad njegova razuma. No kako se težnja za ovim potonjim jedva dade spriječiti i kako nikada neće nedostajati drugi koji s mnogo pouzdanja obećavaju da će moći zadovoljiti želju za znanjem, zato mora da je veoma teško da se očuva ili uspostavi ono prosto negativno (što sačinjava pravu *prosvijećenost*) u načinu mišljenja (naročito javnome).”³⁴

³³ Immanuel Kant, *Kritika moći suđenja*, 130–131.

³⁴ Kant, isto.

Ne samo da se prosvjetiteljstvo definira negativno, nego “ono puko negativno” (*das bloß Negative*) “sačinjava pravu prosvijećenost”. Prosvjetiteljstvo je dakle negirajuća djelatnost. Negirajuća djelatnost uma je aktivnost suprotstavljena pasivnosti, autonomija (“u svako doba sam sebi biti zakonodavan”) naspram heteronomije (pasivnost = heteronomija = predrasuda = maloljetnost). Najveća od svih predrasuda, najveća pasivnost i heteronomija jest nekritički stav i to u kantovskom smislu, odnosno neosviještenost razumskog zakonodavstva nad prirodom, što Kant naziva praznovjermem. Ako je prosvjetiteljstvo prije svega oslobođenje od praznovjermja, onda je ono prije svega kritičizam. Na taj način Kant prisvaja pojam prosvjetiteljstva za svoj vlastiti filozofski projekt. Tu je ujedno prisutna i implicitna kritika berlinskog kruga i mendelssohnovske pozicije koja je za Kanta dogmatička. Dogmatički racionalizam jednako je poguban za razum kao i iracionalizam, pa se kritika u samoograničavanju razuma postavlja negativno spram obaju. Entuzijazam i dogmatizam predstavljaju dvije strane iste medalje.

Stanje pasivnosti, maloljetnosti i heteronomije podrazumijeva da je um pod izvanjskim, tuđim zakonodavstvom. Čini se da se ovdje pojavljuje emancipatorni element koji je vrlo često bio prvi zamijećen jer je zorno prisutan u definiciji iz spisa “Što je prosvjetiteljstvo?” U *Kritici čistoga uma* Kant na poznatom mjestu određuje osnovu svake heteronomije:

“Ljudski um ima osobitu sudbinu u jednoj vrsti svojih spoznaja, gdje ga uznemiruju pitanja koja on ne može odbiti, jer su mu zadana samom prirodom uma, no on ipak ne može na njih odgovoriti, jer nadilaze svaku moć ljudskog uma.”³⁵

Ovo opće svojstvo ljudskog uma osnova je svake heteronomije jer u prekoračivanju granica mogućeg iskustva um dolazi na “otvoreno more” gdje se više ne može orijentirati i gdje onda pridolaze drugi koji mu obećavaju putokaze koje nitko ne može obećati. Dijalektika čistog uma, dakle, najdublja je osnova heteronomije. Prosvjetiteljstvo je stoga za Kanta autonomija čistog uma, odnosno njegova disciplina kako je ocrtana u samoj kritičkoj filozofiji. Ograničavajući težnju ljudskog uma za dogmatizmom, ona mu ujedno podaruje *conditio sine qua non* za autonomiju, odnosno *slobodu*. Kako je prosvjetiteljstvo negirajuća djelatnost, ono u izlasku iz *maloljetnosti* ne donosi ništa novo,

³⁵ Immanuel Kant, *Kritika čistog uma*, 7.

već samo označava preuzimanje kontrole nad onim što čovjeku već pripada, a to je u bitnom smislu njegova umska autonomija.

Tko je, međutim, nositelj tog prosvjetiteljstva? Iz prve definicije jasno je da bi to morao biti um sam, odnosno pojedinac koji se odvažuje na umsku samokritiku, pa tako i na samozakonodavstvo. No i sam Kant u citiranoj fusnoti ističe problematičnost takvog stajališta. Ako umska autonomija ovisi o odluci pojedinca koja se pak zasniva na hrabrosti, onda je um u vrlo prekarnom položaju. Iako Kant ističe samo težinu takve situacije, ona zapravo vodi u aporiju koja proizlazi iz pojma samoskrivljenosti. Ako je uzrok samoskrivljenosti pomanjkanje odlučnosti i hrabrosti, kako očekivati autonomnu promjenu tog stanja? Jasno je da tu mora intervenirati neki izvanjski agent koji će pojedincu podariti snage i hrabrosti da odbaci jaram heteronomije i dogmatizma. Taj izvanjski agent nije nitko drugi nego prosvjetitelj. Međutim, u tom oslobađanju prosvjetitelj se sam nameće kao heteronomni element. Emancipatorna, odnosno autonomna misao tako svojom unutarnjom dijalektikom prelazi u heteronomiju.

Da je subjekt “oslobođenja” prosvjetitelj, a ne čovjek kao takav ili bilo koji pojedinac, jasno upućuje daljnji tekst Kantova eseja o prosvjetiteljstvu:

“Međutim, prije je moguće da publika samu sebe prosvjetli; to je štoviše gotovo neizostavno ako joj se dopusti samo sloboda. Jer, tada će se, čak i pod skrbnicima koji su gomili postavljeni, uvijek naći nekolicina onih koji sami misle i koji će, budući da su sami odbacili jaram maloljetnosti, proširivati oko sebe duh umnog poštovanja vlastite ličnosti i pozivati svakog čovjeka da sam misli.”³⁶

Čak i ako apstrahiramo od problema kako je moguće da netko sam od sebe zbaci jaram maloljetnosti (i zašto je to privilegij za neke, a za ostale ne), u ovom tekstu čuje se snažan odjek Reinholdova citata iz početnog dijela ovog rada. Parafrazirano u Kantovu duhu: “Prosvjetitelji podučavaju; gomila uči.” Prosvjetiteljstvo je dakle usko vezano uz publiku, odnosno uz javnost. Točnije, uz prosvijećenu javnost koja širi prosvjetiteljstvo među “gomilom”. Ovu gomilu ipak je vrlo teško shvatiti kao cijeli narod, koji krajem 18. stoljeća čini velika većina koja uopće ne zna čitati. Kada Kant govori o javnosti, onda se referira na čitalačku javnost, na čitalačku publiku. Na taj se način prosvjetiteljstvo ovdje implicitno ograničava društvenim uvjetom, baš kao i kod

³⁶ Kant, “Odgovor na pitanje: Što je prosvjetiteljstvo?“, 36.

Mendelssohna. Ono je privilegij obrazovanih klasa, ali onih koji se opiru skrbništvu. To zapravo upućuje na obrazovanu građansku javnost kao na ciljanu publiku prosvjetiteljstva. Otud, u nastavku teksta Kant razrađuje distinkciju javne i privatne upotrebe uma:

“Pod javnom upotrebom čovjekova vlastita uma podrazumijevam onu koju netko, kao znanstvenik, čini od njega pred svekolikom čitalačkom publikom. Privatnom upotrebom nazivam onu koju on od svoga uma smije činiti u izvjesnim građanskim službama, ili onima koje su mu povjerene.”³⁷

Ostavimo po strani iz liberalne perspektive začuđujuću inverziju privatnog i javnog koju Kant ovdje provodi.³⁸ Ono što je važno jest da je slobodna, odnosno autonomna upotreba uma ograničena na odnos “znanstvenika” i “čitalačke publike”, dok građaninu u svojstvu svoje službe “nije dopušteno razmišljati, nego mora slušati.”³⁹ “Znanstvenik”, odnosno preciznije učenjak (*der Gelehrte*), ovdje je shvaćen u širem smislu kao “učevnjak”, odnosno obrazovani pripadnik javnosti koji sudjeluje u učenim raspravama. On ne mora nužno biti vezan za neku znanstvenu instituciju. Dapače, upravo to apstrahiranje od konkretnog položaja u državnoj strukturi omogućuje mu javnu upotrebu uma. Kant ovdje nema na umu dvorske pisce, koji su vezani za svoje mecene, niti slobodne pisce koji nisu vezani ni za koga. Njegovu publiku sačinjava velika masa obrazovanog srednjeg sloja koji je uključen u brojne državne službe.⁴⁰ Za njih Kant traži slobodu javne upotrebe

37 Isto, 37.

38 Ona nije nimalo slučajna i odnosi se na Kantov pokušaj subverzivnog korištenja jezika. Naime, u 18. stoljeću na njemačkom se govornom području uvriježilo povezivati pojam javnosti (*Publikum*) s državom, pri čemu su u toj praksi prednjačili pravници u državnoj službi. Kant ovdje slijedi pisce koji su se tome opirali (Lessing, Nicolai, Schiller itd.) i koristi *Publikum* u njegovom izvornom latinskom, dvojnem smislu: ono što pripada narodu (puku) i ono što je na otvorenom. Čineći inverziju, on zapravo državu degradira na privatno (na ono lišeno otvorenosti, javnosti, slobode, istine), oslobađajući pritom pojam javnosti za slobodnu upotrebu uma. O tome vidi: John Christian Laursen, “The Subversive Kant: The Vocabulary of ‘Public’ and ‘Publicity’” u: Schmidt (ur.), *What is Enlightenment? Eighteenth-Century Answers and Twentieth-Century Questions*, 254–255.

39 Kant, “Odgovor na pitanje: Što je prosvjetiteljstvo?”, 37.

40 Laursen, nav. dj., 257.

uma kako bi mogli funkcionirati kao prosvjetitelji, a istovremeno s ograničenjem privatne upotrebe njihova uma postiže se stabilnost koja je državi potrebna.

Takva široka definicija učenjaka zahvaćala je veliko polje građanske javnosti: od običnih građana (*Bürger*), glava obitelji urbanih domaćinstava, do činovnikâ (*Beamten*) u javnim službama — gotovo sve slojeve društva koji bi se u 18. stoljeću shvaćali kao “građanstvo”.⁴¹ Upravo su oni bili ciljana publika prosvjetiteljstva. Stoga nije čudno da poznati Woellnerovi edikti iz 1788. godine — o religiji i o postroženju cenzure — nastupaju upravo kao napad na prosvjetitelje i njihov pohod na javnost.⁴² U promijenjenim okolnostima vladavine Friedricha Wilhelma II nakon smrti Kantova omiljenog Friedricha II, Kant će u *Sporu fakulteta* suziti svoju definiciju učevnjaka na učenjake u pravom smislu riječi. Na samom početku teksta strogo se razdvajaju “pravi učenjaci” (oni koji pripadaju univerzitetu) i “literati” u javnoj službi:

“Kao oruđa vlade (svećenici, sudski službenici i liječnici) oni imaju na publiku zakonski utjecaj, i sačinjavaju posebnu klasu literata, koji nisu slobodni da učenost javno upotrebljavaju iz vlastite mudrosti, nego samo pod cenzurom fakulteta, jer se oni neposredno obraćaju narodu (kao primjerice kler laicima), koji se sastoji od neukih.”⁴³

Jasno je dakle da se Kantova koncepcija javne upotrebe uma do *Spora fakulteta*, nedvojbeno pod utjecajem političkih okolnosti u Pruskoj, suzila sve do učene univerzitetske zajednice.

No pritom je jasna razlika između Kantove pozicije i pozicije berlinskog prosvjetiteljskog kruga izražene kroz Mendelssohna. Dok su potonji visoko pozicionirani i integrirani u državne službe, Kant nastupa iz pozicije sveučilišnog profesora i javnog intelektualca. Mendelssohnovo tematiziranje prosvjetiteljstva stoga se postavlja u okvire pitanja o njegovim granicama i dosezima, o njegovim praktičnim implikacijama i posljedicama po društveni poredak. Kant s druge strane želi obraniti prosvjetiteljstvo od napada konzervativne reakcije i od optužbi da je štetno po državni interes. Ipak, on to opet čini tako da sâmo prosvjetiteljstvo ograniči na slobodu tiska i na građansku javnost. Kako su napadi postajali intenzivniji, pogotovo pod utjecajem doga-

⁴¹ Laursen, isto, 258.

⁴² Laursen, isto, 259.

⁴³ Immanuel Kant, “Spor fakulteta”, u: Branko Despot (ur.), *Ideja univerziteta*, 34.

đanja u Francuskoj, tako se i njegovo ograničenje dodatno sužavalo i pojačavalo. Naposljetku, kao zadnja linija obrane, prosvjetiteljstvo je ostalo suženo na univerzitete, odnosno na Kantovu neposrednu okolinu. On se također u jednom trenutku — u jeku *spora oko Spinoze (Spinoza-Streit)* — pridružio ranijim Mendelssohnovim pozivima prosvijećenoj javnosti da se autocenzurira u svrhu očuvanja svojih povlastica. Njegov esej “Što znači orijentirati se u mišljenju?” završava neobično osobnim i emocionalnim tonom:

“Prijatelji ljudskog roda i onoga što mu je najsvetije! Prihvatite ono što vam se čini najdostojnijim vjerovanja nakon pomnog i iskrenog ispitivanja, bilo činjenica ili racionalnih osnova; samo nemojte dovoditi u pitanje onu povlasticu uma koja ga čini najvišim dobrom na svijetu, povlasticu bivanja konačnim kriterijem istine. Zakazujući ovdje, postat ćete nedostojni ove slobode, te ćete je zasigurno i izgubiti; a osim toga jednaku ćete nesreću naučiti i na druge, nevine dionike koji bi inače bili naklonjeni i koji bi svoju slobodu koristili zakonito i stoga na način koji je pogodan za ono što je najbolje za svijet!”⁴⁴

Također, postalo je bitno pokazati ne samo kako prosvjetiteljstvo nije štetno po državne interese, već kako može biti i korisno. Slijedom događaja u Francuskoj, posebice nakon egzekucije kralja i dolaska jakobinaca na vlast, riječ “revolucija” gotovo je postala zabranjena u njemačkoj javnosti. Iako je Kant simpatizirao s ciljevima Francuske revolucije, posebice republikanskim ustrojem, on jednako tako vrlo jasno na više mjesta odbacuje revoluciju kao sredstvo (moralnog) progressa i prosvjetiteljstva. Njegovi su izvodi vezani uz tu problematiku zbog toga ponekad veoma ambivalentni. Na poznatom interpretativno zapletenom mjestu u *Sporu fakulteta*, Kant govori kako se “moralna klika” u ljudskome rodu očitovala u gotovo entuzijastičnom jednodušnom “suosjećanju” (*Teilnehmung*) *publike* koja je promatrala “događaj svojeg vremena”, odnosno revoluciju u Francuskoj. Moralni karakter tog suosjećanja zapravo proizlazi iz opasnosti za vlastitu egzistenciju koju ono nosi sa sobom, pa tako dokazuje prevlast formalnog imperativa, odnosno dužnosti, nad materijalnim principom blaženstva. Nije dakle sam čin revolucije moralan, iako su i sami revolucionari

⁴⁴ Immanuel Kant, “What does it mean to orient oneself in thinking?” u: Allen W. Wood, George di Giovanni (ur.), *Religion and Rational Theology*, 18. (Prijevod moj.)

itekako morali riskirati svoje blaženstvo za ono što su smatrali višim ciljevima, već je moralan *sentiment* javnosti spram revolucije, koji tek u nesebičnoj simpatiji spram ciljeva revolucije ukazuje na *inklinaciju* spram moralnog imperativa u nečistom, afektima prožetom obliku. Što se tiče same revolucije, međutim, Kant je vrlo jasan:

“Ali ovo je pravo ipak uvijek samo ideja, čija je izvedba ograničena na uvjet slaganja njenih *sredstava* s moralitetom, koji narod ne smije prekoračiti; što se ne smije desiti putem revolucije, koja je svagda nepravedna.”⁴⁵

Teško je reći koliko je na Kantov stav spram revolucije utjecao politički kontekst države u kojoj je živio. Da se ipak radi o njegovu osobnom uvjerenju, međutim, daje naslutiti činjenica da jednako odlučno odbacuje revoluciju i u svojim privatnim zapisima.⁴⁶ U spisu “Što je prosvjetiteljstvo?” on piše:

“Doduše, možda će se revolucijom ostvariti pad osobnog despotizma i gramzivog ugnjetavanja koje žudi za vlašću, ali se nikada neće izvršiti istinska reforma načina mišljenja; nove predrasude će, upravo onako kao i stare, poslužiti kao uzica na kojoj se vodi velika, nemisaona gomila.”⁴⁷

Prosvjetiteljstvo se tako kod Kanta odvajava od revolucije i vezuje uz reformizam u smislu javne kritike koja vladi savjetuje smjer progresa. Ne da prosvjetiteljstvo nije štetno, ono je dvostruko korisno: ono nudi suradnju vladi i kroz javnu raspravu iznosi korisna i efikasna rješenja koja vode u napredak; ali također, sublimirajući revolucionarni impuls u smjeru javne debate, otupljuje njegovu oštricu.

Kako se Kantova koncepcija učenjaka suzila, tako su i korisni aspekti prosvjetiteljstva morali zadobiti nove oblike. Ono više nije moglo djelovati kao javna kritika koja, obrazujući čitateljstvo, stvara reformski pritisak na vladu. Sada je njegova korist za poredak morala biti postavljena mnogo izravnije. U *Sporu fakulteta* prosvjetiteljstvo biva *de facto* izjednačeno s filozofskim fakultetom. Iako on preostaje kao područje slobodne diskusije, njegov je pristup širem čitateljstvu ograničen.

⁴⁵ Kant, “Spor fakulteta”, 96.

⁴⁶ Alexis Philonenko, *La théorie kantienne de l'histoire*, 118.

⁴⁷ Kant, “Odgovor na pitanje: Što je prosvjetiteljstvo?”, 36.

ničen i posredovan višim fakultetima i vladom.⁴⁸ Oni su sada ciljana publika prosvjetiteljstva/filozofije. Njena je zadaća u obraćanju višim fakultetima, a posebice vladi, da bude njihov korektiv jer oni prirodno inkliniraju dogmatizmu, entuzijazmu i skrbništvu. Vlada dakako može koristiti više fakultete kao svoje “ideološke aparate” i pomoću njih držati narod pod skrbništvom. Međutim, Kant upozorava da sami viši fakulteti, odnosno oni njihovi članovi koji krše pravila učene i zatvorene univerzitetske rasprave, mogu nastupiti pred narodom kao pučki tribuni (u pejorativnom smislu) i zavesti narod dogmatizmom i entuzijazmom u smjeru opasnom po poredak. Na taj način Kant čini potpuni obrat u odnosu fakulteta spram vlade. Prosvjetiteljstvo, koje je pod napadom predstavnika viših fakulteta, posebice pravnika i teologa, postaje saveznik vlade u obuzdavanju tendencija upravo tih predstavnika viših fakulteta spram preuzimanja kontrole nad mišljenjem naroda.⁴⁹ Osim postizanja tog statusa Kantov predloženi program postupno bi vodio i do labavljenja cenzure te ostvarenja potpune slobode javne kritike.⁵⁰

Kroz slobodnu djelatnost filozofskog fakulteta unutar univerziteta, odnosno kroz njegovo savjetodavno djelovanje u odnosu s vladom, Kant želi ponovno stvoriti uvjete koji bi omogućili postavljanje zahtjeva iznesenih u “Što je prosvjetiteljstvo” više od desetljeća ranije. Bez detaljnog ulaženja u diskusiju naveo bih samo da i u spisu “Prema vječnom miru” Kant uvodi figuru filozofa-savjetnika. To čini u Drugom dodatku, tzv. Tajnom članku vječnog mira. Ovaj sarkastični naziv upućuje na besmislenost tajnosti ovog savjetovanja koja proizlazi jedino iz taštine vladara. Kant dovodi stvar do apsurd:

48 I sama klasifikacija fakulteta na “niži” i “više” kod Kanta proizlazi iz njihovog odnosa spram vlade, a ne samo iz činjenice da je niži fakultet predstavljao pripremu za više.

49 Kant, *Spor fakulteta*, 49: “Na taj način moglo bi zacijelo jednoga dana doći do toga, da bi posljednji postali prvi (niži fakultet viši), doduše ne u moćništvu, ali ipak u savjetovanju moćnika (vlade), koja bi u slobodi filozofskog fakulteta i u uvidu koji mu iz toga izrasta, našla bolje sredstvo za postizanje svojih svrha negoli u njenom vlastitom apsolutnom autoritetu.”

50 “Ovaj spor može vrlo dobro supostojati s jednodušnošću učene i građanske zajednice u maksimama, čije slijeđenje mora prouzročiti stalni napredak obaju razreda fakulteta k većem savršenstvu, i napokon priprema oslobođenje od svih ograničenja slobode javnog suda htijenjem vlade.” (Isto)

“Država će ih, dakle, prešutno (smatrajući to tajnom) na to poticati, a to znači otprilike ovo: ona će ih pustiti da slobodno i javno govore o načelima kako se vodi rat i kako se stvara mir (a oni će to činiti i sami od sebe, samo ako im se ne zabrani).”⁵¹

Država dakle potpisuje tajni članak vječnog mira, koji se može provesti jedino tako da filozofima dopusti da posve slobodno javno govore i iznose svoje mišljenje. Drugim riječima, sve što vlast treba činiti jest slušati javnu raspravu, odnosno javnu upotrebu uma.

Aporije prosvjetiteljske revolucionarnosti i apsolutistički reformizam

Berlinske prosvijećene elite njegovale su snažan oslonac na reformsku apsolutističku državu, posebice preko rada u njezinim ministarstvima te crkvenim konzistorijima, ali i preko javne, u prvom redu štampane djelatnosti. Kant, s druge strane, nije pripadao tim krugovima. On je bio pripadnik one visoko obrazovane prosvijećene elite koja se gotovo isključivo vezala uz akademiju i učenu javnost. One su za njega predstavljale medije preko kojih je bilo moguće doći u doticaj s vladom. Stoga nije čudno da se njegova politika prosvjetiteljstva oblikovala prema tom okviru te se prvenstveno oslanjala na učenu javnost koja predstavlja zajednicu prosvijećenih koja bi trebala usmjeravati djelatnost vladara. Međutim, Kant ujedno uporno reterira od bilo kakve aktivne političke djelatnosti:

“Očekivati, da će putem obrazovanja mladeži u kućevnoj obuci i nadalje u školama, od nižih sve do najviših, u duhovnoj i moralnoj kulturi, ojačanoj religijskim naukom, napokon doći do toga da se ne odgajaju tek dobri građani države, nego da se odgaja za dobro, što vazda može dalje napredovati i održavati se, plan je koji teško da dopušta nadu u željeni uspjeh. Jer ne samo da narod smatra da troškovi odgoja njegove mladeži moraju ići na teret ne njemu, nego državi, a država naprotiv sa svoje strane za plaćanje valjanih učitelja, koji se s veseljem predaju svome poslu, nema novaca (kako se *Büschig* tuži), jer ona sve treba za rat: nego cijeli mehanizam ovoga obrazovanja nema nikakove suvislosti, ako se prema nekom promišljenom planu najviše državne moći, i prema toj njenoj nakani nabačenom, ne stavi u pokret, i u tome i vazda jednoliko ne održava; [...] Budući da su to ipak također ljudi, koji treba da prouzroče ovaj odgoj, prema tome takovi, koji su sami za

⁵¹ Immanuel Kant, “Prema vječnom miru” u: *Pravno-politički spisi*, 137.

to bili morali biti odgojeni: onda je, s obzirom na krhkost ljudske prirode, uslijed slučajnosti okolnosti, koje takovome efektu idu na ruku, pouzdanost njenog napredovanja za očekivati samo od neke mudrosti odozgo [...]”⁵²

Iako jasno vidi problem u interesima vladajućih, Kant uporno odbacuje revoluciju kao sredstvo napretka. Za njega to znači povredu prava, a povreda prava ne može biti moralna, pa je i nedopustiva. Zapravo, Kant nema ništa protiv revolucije, ali ona se mora staviti u ruke “lukavstva prirode” kako se ne bi uprljalo čovjekovo moralno djelovanje. Tako dolazimo do duboke poteškoće: smisao Kantove filozofije prosvjetiteljstva (i povijesti) jest da unapređuje ljudsko djelovanje, a njezin se izvod upravo od toga ograđuje.⁵³ Zapravo, ona se nužno ograničava kako bi samu sebe očuvala.

Može se dakle ustvrditi da je Marxova i Englesova dijagnoza manifestacije njemačkog prosvjetiteljstva točna, ali iza njih se skriva određena politika prosvjetiteljstva koja nam može postati jasna jedino ako odbacimo francusko prosvjetiteljstvo i Francusku revoluciju kao paradigmatične osnove za proučavanje ostalih pojavnosti prosvjetiteljstva na temelju kojih se procjenjuje stupanj “odstupanja” od te paradigme. Takav se šablonizirani pristup teško može smatrati historijsko-materijalističkim čitanjem. Nasuprot tome, potrebno je ozbiljno se uhvatiti u koštac sa specifičnim društvenim, političkim i intelektualnim okvirima koji su uvjetovali prosvjetiteljska strujanja na njemačkom govornom području te su ujedno bili njihov proizvod. Tek se tako može shvatiti prava političnost njemačkog prosvjetiteljstva. Ona se pak mogla jasno uočiti u raspravi o određenju prosvjetiteljstva. Kritizirati, ali do mjere koja ne ugrožava samu opstojnost prosvijećenog javnog prostora; opirati se, ali znati kada treba posustati i čekati bolje prilike; djelovati, ali oprezno i usmjereno prema onima od kojih zavisi tvoja građanska egzistencija. To znači u isto vrijeme biti reformski korektiv i partner apsolutističke države. ◀

⁵² Kant, *Spor fakulteta*, 101–102.

⁵³ Beiser, nav. dj., 55.

Literatura

- Allison, Henry E., *Essays on Kant*, Oxford University Press, Oxford, 2012.
- Beiser, Frederick C., *The Fate of Reason — German Philosophy from Kant to Fichte*, Harvard University Press, 1987
- Beiser, Frederick C., *Enlightenment, Revolution and Romanticism — The Genesis of Modern Political Thought 1790–1800*, Harvard University Press, 1992.
- Bourgault, Sophie, Robert Sparling (ur.), *A Companion to Enlightenment Historiography*, Brill, Leiden i Boston, 2013.
- Cassirer, Ernst, *The Philosophy of the Enlightenment*, Princeton University Press, Princeton, 1979.
- Cassirer, Ernst, *Kant's Life and Thought*, Yale University Press, New Haven, 1981.
- Clarke, Michael, "Kant's Rhetoric of Enlightenment", *The Review of Politics* LIX, br. 1, 1997, 53–73.
- Fichte, Johann Gottlieb, *Filozofija zidarstva*, s uvodnom studijom Wilhelma Flitnera, preveo i priredio Borislav Mikulić, Naklada Jesenski i Turk, Zagreb, 2001.
- Foucault, Michel, "Što je prosvjetiteljstvo?", *Čemu: časopis studenata filozofije* IV, br. 10, 1997, 87–100.
- Geras, Norman, Robert Wokler (ur.), *The Enlightenment and Modernity*, Palgrave Macmillan, London, 2000.
- Kant, Immanuel, *Kritika moći suđenja*, Naprijed, Zagreb, 1976.
- Kant, Immanuel, *Kritika čistog uma*, Matica hrvatska, Zagreb, 1984.
- Kant, Immanuel, *Kritika praktičkog uma*, Naprijed, Zagreb, 1990.
- Kant, Immanuel, "Spor fakulteta", u: Despot, Branko (ur.), *Ideja univerziteta*, Globus, Zagreb, 1991, 19–123.
- Kant, Immanuel, *Pravno-politički spisi*, preveo i priredio Zvonko Posavec, Politička kultura, Zagreb, 2000.
- Kant, Immanuel, "What does it mean to orient oneself in thinking?", u: Wood, Allen W., George di Giovanni (ur.), *Religion and Rational Theology*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001, 1–19.
- Knudsen, Jonathan B., "On Enlightenment for the Common Man" u: James Schmidt (ur.), *What is Enlightenment? Eighteenth-Century Answers and Twentieth-Century Questions*, University of California Press, Berkeley, 1996.
- John Christian Laursen, "The Subversive Kant: The Vocabulary of 'Public' and 'Publicity'" u: Schmidt (ur.), *What is Enlightenment? Eighteenth-Century Answers and Twentieth-Century Questions*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001, 254–255.
- Kožev, Aleksandar, *Kant*, Nolit, Beograd, 1984.
- Marx, Karl i Friedrich Engels, *Manifest komunističke partije*, Kultura, Zagreb, 1948.

- Meiksins Wood, Ellen, "Društvena i politička misao: socijalna historija političke teorije", *Čemu: časopis studenata filozofije* XIII, br. 24, 2016, 49–95.
- Mendelssohn, Moses, "O pitanju: što znači prosvjetliti?" u: Savić, Dimitrije (ur.), *Opera selecta*, sv. III, prevela Marija Kalenić, Demetra, Zagreb, 2000, 257–263.
- Mijatović, Aleksandar, "Samoskrivljeni povratak u djetinjstvo: modernitet, stav i događaj u Kanta, Baudelairea i Foucaulta", *Umjetnost riječi* LVIII, br. 2, 2014, 181–205.
- Philonenko, Alexis, *La théorie kantienne de l'histoire*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1986.
- Pocock, John G. A., "Entuzijizam: naličje prosvjetiteljstva", *Čemu: časopis studenata filozofije* XIII, br. 24, Zagreb, 2016, 139–163.
- Sauter, Michael J., *Visions of the Enlightenment – The Edict on Religion of 1788 and the Politics of the Public Sphere in Eighteenth-Century Prussia*, Brill, Leiden i Boston, 2009.
- Schmidt, James, "The Question of Enlightenment: Kant, Mendelssohn, and the Mittwochsgesellschaft", *Journal of the History of Ideas* L, br. 2, 1989, 269–291.
- Schmidt, James, "What Enlightenment Was: How Moses Mendelssohn and Immanuel Kant Answered the Berlinische Monatsschrift", *Journal of the History of Philosophy* XXX, br. 1, 1992, 77–101.
- Schmidt, James (ur.), *What is Enlightenment? Eighteenth-Century Answers and Twentieth-Century Questions*, University of California Press, Berkeley, 1996.
- Schmidt, James, "Kant and the Politics of Enlightenment: Reason, Faith, and Revolution", *Studies in Eighteenth-Century Culture* XV, 1996, 225–244.
- Schmidt, James, "Liberalism and enlightenment in Eighteenth-Century Germany", *Critical Review: A Journal of Politics and Society* XIII, br. 1–2, 1999, 31–53.
- Vranicki, Predrag, *Filozofija historije*, knjiga I., Golden marketing, Zagreb, 2001.

Katarina Peović Vuković

**Revolucija — ili
način postavljanja
'komunističke hipoteze'**

SAŽETAK

Rad će ponuditi neke odgovore na pitanje što danas koči aktivaciju 'komunističke hipoteze', napose iz očišta koje je aktualizirao francuski filozof Alain Badiou, a onda i protiv njega. Prije svega potrebno je skicirati komunističku hipotezu, njezina povijesna i aktualna utemeljenja. U prvom, povijesnom kontekstu, valja postaviti pitanje poraza: što znači poraz i kako se hipoteza odnosi prema porazu? Što znači kada kažemo da je "komunizam doživio poraz" i je li taj poraz državnih socijalizama povijest dokazivanja hipoteze? Je li vjernost ideji komunizma vjernost povijesti? Obrnut ćemo perspektivu i postaviti pitanje samim povijesnim epizodama — događajima potvrđivanja hipoteze — postoji li nešto u suvremenoj zbilji što bi negiralo ili tražilo njihovu reviziju i kritiku? U tom će se kontekstu usložniti odnos socijalizma i komunizma kao i njihova relacija prema kapitalizmu te postaviti pitanje socijalnog antagonizma kao pogonskog goriva kapitalizma.

ABSTRACT

Revolution — Or the Right Way to Propose a 'Communist Hypothesis'

The paper will propose several answers to the question of what is suppressing the activation of the 'communist hypothesis' today, firstly from the point of view of the French philosopher Alain Badiou, and then against him. First of all it is necessary to sketch the communist hypothesis—its historical and contemporary foundations. Within the first, historical, context there is a need to pose the question of failure—what is failure and how does the hypothesis relate to failure? What does it mean to state that "communism failed", does the failure of state socialisms represent a history of proving the hypothesis? Is fidelity to the idea of communism a fidelity to history? We will then shift the perspective and pose the question to the historical episodes themselves—the events confirming the hypothesis. Does anything exist in contemporary reality that would negate them or ask for their

To dovodi do drugog pitanja, pitanja aktualnih utemeljenja ideje, posebice pitanja reaproprijacije zajedničkih dobara (*commons*) koje se u okviru komunističke hipoteze mora postaviti kao progresivno prisvajanje zajedničkih dobara i proletarizacija onih koji su od zajedničkih dobara kao vlastite supstance odijeljeni. Ideja socijalizma i etatizma dovest će se u vezu s poimanjem klase kao temeljnim elementom komunističke hipoteze. ➡➡

revision and critique? In this context the relation between socialism and communism, as well as their relation to capitalism, will be complicated, and the question of social antagonism as the fuel of capitalism posed.

That leads us to the second question, that of actual embodiments of the idea, especially the question of reappropriation of the commons, which in the framework of the communist hypothesis must be posed as a progressive appropriation of the commons and a proletarianisation of those that are separated from the commons as their own substance. The socialist and etatist ideas will be related to the notion of class as a foundational element of the communist hypothesis. ➡➡

Komunistička hipoteza

Ideja komunizma javlja se nakon duge hibernacije. Tridesetak i više godina bilo je posvećeno, kako je to ustvrdio Alain Badiou, dobu “druge restauracije”, trenutku Povijesti koji izjavljuje da su revolucije nemoguće i strašne, koje hvata jeza od mišljenja (*la pensée*), a mari samo za mnijenja (*les opinions*) (BADIOU, 2005B: 45). To je doba kolapsa revolucionarnog marksizma (BADIOU, 2001B: 4), kada prevladava uvjerenje da željeti nešto bolje znači željeti nešto gore, u kojem je komunistička hipoteza osuđena kao “kriminalna utopija”, a ustupa mjesto “ljudskim pravima” i apstraktnoj borbi protiv Zla (BADIOU, 2010: 2). Svaki revolucionarni projekt je “stigmatiziran kao ‘utopijski’”, jer se uvijek “obrće, tako se tvrdi, u totalitarnu noćnu moru” (BADIOU 2001B: 13).

Komunistička hipoteza će ipak s ekonomskom krizom 2008. godine prodrijeti u političko-ekonomsku zbilju instalirajući ponovo ideju komunizma i potrebe nadilaženja forme privatnog vlasništva. Dvije su pretpostavke te zbilje. Prvo, u postojećim demokracijama vlada kapitalo-parlamentarizam — poredak politike servisiranja potreba krupnog kapitala (BADIOU, 2010: 2). I drugo, vlada ideologija “kraja ideologija” koja pokazuje kako su, da parafraziramo Daniela Bensaïda, oni koji proglašavaju kraj i sami odgovorni za ono što dijagnosticiraju (BENSAÏD, 2017: 42). Sve je to na tragu već od prije poznatih teorema o depolitizaciji politike — Habermasovog “poznanstvenjenja politike” (HABERMAS, 1986: 89) ili pak teologije koja jedina ostaje, kako je Bensaïd ustvrdio, onda kada se ukine politika (BENSAÏD, 2017: 42).

Svi se slažu oko toga da, kako će to reći Badiou, u zbilju upada jedan oblik “zbilje ljudi” koja se pojavljuje s globalnim valom pokreta *Occupy*, arapskom revolucijom, pokretom protiv mjera štednje u Europi, rekonfiguracijom ljevice u Latinskoj Americi, određenim uspjesima lijevih stranaka u Europi kao što je slučaj s Njemačkom (*Die Linke*), Španjolskom (*Izquierda Unida*, *Podemos*), Grčkom *Syrizom*. Na ovaj ili onaj način komunizam se pojavljuje na “horizontu” ideja (DEAN, 2012). U akademiji je taj interes označio ožujak 2009. godine kada *Birkbeck Institute for Humanities* organizira konferenciju “O ideji komunizma” i od kada se pokreće niz publikacija i konferencija na ovu temu, te aktivacija filozofa poput Alaina Badioua, Étiennea Balibara, Bruna Bosteelisa, Costasa Douzinasasa, Petera Hallwarda, Michaela Hardta, Antonija Negrija, Jacquesa Rancièrea, Alberta Toscana, Slavoj Žižeka i drugih.

Ipak, Badiou će biti skeptičan spram stranačkog organiziranja kao mogućnosti afirmacije komunizma. Za razliku od Bensaïda, Badiou

govori o “politici bez stranke” (BADIOU I HALLWARD, 1998: 113). Badiou će reći:

“Prva stvar koju treba mijenjati naš je odnos prema statusu političke stranke. Do 1970-ih moji prijatelji i ja zastupali smo ideju da emancipatorna politika zahtijeva neki oblik političke stranke. Danas razvijamo potpuno nov oblik koji zovemo ‘politikom bez stranke’. To ne znači ‘neorganiziranu politiku’. Svaka politika je kolektivna, pa i organizirana na ovaj ili onaj način. ‘Politika bez stranke’ znači da politika ne nastaje iz stranke. Ona ne raste iz te sinteze teorije i prakse koju je za Lenjina reprezentirala Partija. Politika nastaje iz stvarnih situacija, iz onog što možemo reći i učiniti u tim situacijama. Pa tako postoje političke sekvence, politički procesi, ali njih nije proizvela stranka koja bi onda bila simultano reprezentacija određenih društvenih snaga i izvor politike same.” (BADIOU I HALLWARD, 1998: 113)

Istovremeno, iako je skeptičan prema okviru političkog djelovanja koji je za Lenjina predstavljala Partija, Badiou ostaje u velikoj mjeri dosljedan marksističkoj analizi kao vrijednom oruđu (BADIOU I HALLWARD 1998: 113–114). Alain Badiou je svakako jedan od važnijih suvremenih filozofa koji zagovaraju ideju komunizma. Badiou je filozof i matematičar koji hipotetički promišlja komunizam — smiještajući ga u okvir paradoksalnog “idealističkog materijalizma” — upotpunjujući dijalektički materijalizam idealističkim uvidima, koji, kako to demonstrira u *Etici*, uistinu uspijevaju u prokazivanju hegemonije “razlike”, kako će to Badiou adresirati na primjeru Levinasove “etike drugog” (BADIOU, 2001A: 18). No koliko je njegova kritika etike drugog (etike razlike, odnosno Levinasove etike) precizna u odbacivanju hegemonije “ljudskih prava”, toliko je njegov idealizam nedostatan za materijalističku interpretaciju komunističke hipoteze kao čisto matematičkog teorema.

Kod Badioua izostaje materijalistička interpretacija društvenog konflikta — dijalektike koja se odvija između proizvodnih snaga (tehnologije, strojeva, računala, koda, softvera, platformi, mreža) i proizvodnih odnosa (kapitalističkih odnosa), a koja je ključna za realizaciju komunističke hipoteze, makar iz očista marksizma. Badiou priznaje da moramo krenuti od političkih procesa, opozicija, konflikata i kontradikcija, ali smatra da treba prevladati ideju da politika reprezentira objektivne grupe stvarane kao klase (BADIOU I HALLWARD, 1998: 113–114). Postavlja se pitanje — može li onda Badiouova kritika biti marksistička?

Matematička ontologija

Idealistički okvir u Badioua je matematički pa je otud i njegova ontologija matematička. Matematika za Badioua nudi predstavljanje sâmo jer sama ne predstavlja ništa, ne imajući ništa što bi predstavljala (BADIOU, 2005A: 7). Matematika je idealizmu bliska zbog svoga univerzalizma, univerzalizma matematičkih istina. Matematizirajuća filozofija znači ujedno i povratak metafizici. Kao što Badiou matematizira ljubav i druge svoje “procedure istine”, tako i komunizam smiješta u okvir matematizirajuće ideje, ali i događajnosti kao izvedbe te ideje. Kako je matematika znanost za Badioua, a ne metoda, forma ili *episteme* (2005A: 6), tako je ona u poziciji da određuje temeljne uvjete filozofije i uzdiže ih na razinu ontologizirane politike.

Takav će matematizirajući okvir biti prisutan i u njegovoj kritici Heideggera. Badiou odbacuje Heideggerovu poetičko-naturalnu filozofiju i to preko svoje interpretacije grčke filozofije (koja je jednako važna za Badioua kao i za Heideggera); ona je prije svega, za njega, ne poetička, već matematička, čisto deduktivna (BADIOU, 2005A). Matematička ontologija se nasuprot poetičkoj ontologiji čini progresivnom za interpretaciju uloge tehnologije u realizaciji komunističke hipoteze. Umjesto heideggerijanskih dvojbi o nestanku autentičnih i prirodnih poredaka, koje se temelje na Platonovoj podjeli između sofistčke *tehne* i filozofskog mišljenja, *episteme*, a koje su odredile i Heideggerovu kritiku tehnologije (HEIDEGGER, 1996; PLATON, 1997: 61), Badiou najavljuje ontologiziranje drugačijeg tipa (BADIOU, 2005A). Ipak, Badiou će i sam prema tehnologiji rekonstruirati tip poetičkog naturalizma iako će fingirati filozofski antihumanizam koji je učinkovit na drugim poljima.

Kako Badiou dolazi do svoje kritike poetičkog naturalizma? Kada govori o modernom dobu ili modernom razdoblju filozofije, Badiou razlučuje tri razdoblja:

- (1) klasično, od Descartesa do Leibniza gdje je prevladavajući uvjet filozofije bila matematika (pod utjecajem Galileja);
- (2) razdoblje od Rousseaua do Hegela, razdoblje Francuske revolucije, komponibilnosti generičkih procedura pod nadležnošću historijsko-političkog uvjeta; i
- (3) razdoblje od Nietzschea do Heideggera gdje se u samo središte filozofije smiješta umjetnost čije je srce poem i gdje vlada ponovno oživljavanje protuplatonizma u operatorima preko kojih filozofija određuje naše vrijeme kao vrijeme zaboravljenog nihilizma (2001B: 17).

Treće razdoblje je predmet Badiouve kritike. Badiou ističe probleme s nihilizmom i trećim razdobljem u kojem vlada poem te nastoji rekonstruirati elemente prvog i drugog razdoblja, a prije svega matematike kao uvjeta filozofije. Badiou postavlja filozofski okvir politike, a onda i komunističke hipoteze u to polje. Badiou piše — uloga “filozofije je da nudi jedinstveni prostor poimanja na kojem se odvija imenovanje događaja koji služe kao polazište procedurama istine” (2001B: 17). U tom se okviru zbiva matematizacija istine koja u politici polazi od podatka, a taj je uzdići revolucionarnu politiku na razinu znanosti. To je i ishodišna pozicija historijskog materijalizma kao filozofije prakse i znanosti o povijesti (ALTHUSSER: 1971).

No, kao što znamo, taj je materijalizam historijskog materijalizma krenuo upravo od odbacivanja hegelijanskog idealizma i Hegelove dijalektike koja, kako upozorava Marx, stoji na glavi zbog svoje idealističke dimenzije (MARX, 1978: 25). Izvrnuta dijalektika i pokušaj da se ta dijalektika osovi na noge predstavlja temelj prijeloma u povijesti filozofije koji počinje s Marxom kao utemeljiteljem novog “znanstvenog kontinenta” — znanosti o povijest (ALTHUSSER, 1971: 37). Marx se oslobodio svih filozofskih fantazija i okrenuo studiju pozitivne realnosti (ALTHUSSER, 1971: 37). Taj se zaokret zbiva kao raskid s idealizmom.

Za Badioua pak idealizam valja ponovno utemeljiti kako bi se u filozofiji postavilo četiri vida istine, četiri generičke procedure koje su uvjeti filozofije: matematičku, odnosno znanstvenu istinu (*matem* kao uvjet filozofije), pjesničku istinu (*poem*), političku istinu (političku invenciju) i istinu ljubavi, jer je događaj kao novina moguć isključivo u matematici (i šire: znanosti), pjesništvu, politici i ljubavi (BADIOU, 2001B: 36).

Tako je komunistička hipoteza u Badioua jedan oblik idealističke interpretacije komunizma, pa se i njezino eventualno odbacivanje ili potvrđivanje treba odviti u okviru idealističkog, a ujedno matematičkog propitivanja hipoteze. Ako govorimo o porazu hipoteze, onda bismo se trebali voditi matematičkim izvodom. Kako je Fermatov teorem, reći će Badiou, u matematici bio problem koji je rješavan preko 300 godina da bi ga se uistinu i riješilo, tako ni komunističku hipotezu ne treba odbaciti zbog problema realno postojećih socijalizama, već nastaviti propitivati uzroke poraza u pojedinim historijskim realizacijama (BADIOU, 2010: 6). Poraz je, dakle, samo “povijest dokazivanja hipoteze, pod uvjetom da se hipotezu nije napustilo” (2010: 7).

No matematički (komunizam kao hipoteza) i idealistički (politika kao istina) postavljeno pitanje mora se provući kroz historijske

poraze komunizma i ideje komunizma. Valja postaviti pitanje ne samo o porazu, odnosno, kako to čini Badiou, pitanje što znači poraz i kako se hipoteza odnosi prema porazu, već kao što to Badiou i čini, historizirati realizacije komunističke hipoteze. U studiji *Čega je Sarkozy ime?* (2008) Badiou će navesti dvije takve povijesne sekvence (u *Komunističkoj hipotezi* bit će ih pak tri). Prva se odvija od početka Francuske revolucije do razdoblja Pariške komune (1792–1871), a druga od Ruske revolucije do kraja Kineske kulturne revolucije (1917–1976) (BADIOU, 2008: 105–117). Badiou će izvesti važnost i nekih drugih povijesnih epizoda i oblika poraza, ustanaka, zbacivanja režima, oblika hrabrosti da se bori i da se usudi vjerovati u pobjedu. Svakako, niti jedna od navedenih političko-aktivističkih pojava od 2009. naovamo nije jednoznačna izvedba hipoteze, kao što niti neuspjesi komunističkih hipoteza u prošlosti nisu jednoznačni. Badiou pravi i svojevrsnu klasifikaciju poraza. Jedno su “porazi pokušaja”, poput spartakističkih insurekcionista nakon I. svjetskog rata (Badiou 2008: 100), a drugi tip poraza *svibanj* 1968. (2008: 101) koji nije niti imao namjeru zadržati moć. Kao što je sasvim drugačiji tip poraza onaj treći, i najrašireniji, pokušaj transformiranja države koja se službeno proglasila socijalističkom gdje je ili zavladao terorizam partijske države, a bilo koja referenca na socijalizam ili komunizam napuštena, ili je država vukla prema neegalitarnim okovima kapitalizma, ili oboje (BADIOU, 2010: 113).

Događaj i materijalne proizvodne snage

Pri tome, kako će se definirati hipotetski kao i povijesni komunizam, ovisi o tome kako razumijevamo sam “događaj”. U studiji *Bitak i događaj* (*L'être et l'évènement*, 1988) Badiou definira pojam događaja. Događaj za njega predstavlja jedan višekratnik (multiplu) sastavljen od, s jedne strane, svih višekratnika (multipli) koji pripadaju njegovu mjestu, i s druge strane događaju samom (BADIOU, 2005A: 178–183). Primjerice, događaj Francuske revolucije oblikuje “jedno” od svega što je činilo to mjesto — Francusku između 1789. i 1794. godine. Ipak takvo nabranje događaja ne bi bilo više doli vječno beskonačno nabranje gesti, stvari i riječi koje su koegzistirale na tom mjestu (2005A: 180). Fiksirajuća točka ove diseminacije jest način na koji je Revolucija središnji termin revolucije same. Pri tome postoje neke prijelomne točke. Primjerice, kada 1794. godine Saint-Just, jedan od vođa Francuske revolucije, kaže “Revolucija je zamrznuta”. Tim iskazom on svakako apostrofira beskonačne znakove zamora i opće klonulosti, ali im dodaje tu jednu-označku koja je Revolucija sama, kao označitelj događaja koji, s obzirom da

je kvalificiran (Revolucija je “zamrznuta”), dokazuje, da je sam pojam događaja onaj koji jest (2005A: 180). Taj izraz predstavlja odlučan trenutak u kojem događaj postaje element sebe samog.

No da bi do toga došlo, akteri događaja moraju se sami prepoznati kao akteri. Upravo to je problem suvremenosti i mogućnosti revolucije. Moment koji danas izostaje je upravo konstitucija događaja i događajnosti iz povijesnosti. Badiou tvrdi da je to ono što izostaje u nekim povijesnim epizodama, primjerice povijesnoj epizodi Arapskog proljeća (BADIOU, 2011). Ipak, postavlja se pitanje, nije li ovim okvirom događajnosti kao poretka istine i, u svojem temelju, idealizmom, onemogućena materijalistička interpretacija zbilje?

Badiou na neki način i sam preskače neke tektonske poremećaje u sferi materijalnih proizvodnih snaga koje ipak dovode do nekih od temeljnih konflikata u kapitalizmu koji bi, materijalistički, mogli dovesti do revolucioniranja proizvodnih odnosa — prevladavanja kapitalističkog načina proizvodnje. Badiou ustvrđuje:

“Ako bih nešto trebao reći o tehnici, čiji je odnos prema suvremenim zahtjevima filozofije prilično tanak, uglavnom bih sa žaljenjem utvrdio da je ona još tako osrednja, tako plašljiva. Nedostaje toliko korisnih instrumenata, ili postoje samo teške i neprikladne njihove inačice! (...) Da, treba reći: ‘Gospodo tehničari, još jedan napor ako doista želite planetarnu vladavinu tehnike!’ Nema dovoljno tehnologije, tehnologija je odveć zastarjela, to je stvarno stanje stvari: vladavina kapitala zauzdaje i pojednostavljuje tehnologiju, čije su virtualne sposobnosti beskonačne.” (BADIOU, 2001B: 34)

No ipak, marksistički, nove informacijske tehnologije revolucionarizirale su sredstva za proizvodnju. Živimo u trenutku povijesti po mnogočemu sličnom Marxovu dobu industrijskih revolucija u kojem su sredstva za proizvodnju došla u konflikt s proizvodnim odnosima. Tako Marx i Engels tumače prijelaz iz feudalizma u kapitalizam — razvojem proizvodnih snaga feudalni okvir nije više ispunjavao svoju svrhu pa je na njegovo mjesto došla manufaktura, a cehovske majstore je potisnuo industrijski srednji stalež (MARX I ENGELS, 1977: 38). Razvojem tržišta više ni manufakture nisu bile dovoljne, para i mašinerija revolucionirale su industrijsku proizvodnju pa se pojavljuje moderna krupna industrija, a na mjesto industrijskog srednjeg staleža dolaze industrijski milijunaši. Moderna buržoazija je tako, za Marxa i Engelsa, rezultat prevrata u načinu proizvodnje. Politički poredak tako, za materijalističku interpretaciju povijesti, ne može biti definiran iz

polja događajnosti, koju idealističko-matematička badiouovska interpretacija želi instalirati, već je to smjena potaknuta i usko povezana sa smjenom materijalnih proizvodnih snaga.

Danas opet živimo jednu smjenu proizvodnih snaga, kapitalizam se revolucionira, što je i osnovni pokretač razvoja i temelj njegove moguće destrukcije. Kapitalizam ne može postojati a da neprestano ne revolucionira instrumente svoje proizvodnje, a onda i proizvodne odnose, pa dakle i cjelokupne društvene odnose (MARX I ENGELS, 1977: 41). Danas se ta revolucija odvija u svojem najjasnijem obliku. Suprotno libertarijanskim interpretacijama o zastarjelosti Marxova djela, danas svjedočimo tome kako je upravo historijski materijalizam u mogućnosti protumačiti tehnološku i pripadnu političko-ekonomsku smjenu.

Temeljno je primijetiti da se koncept autorskih prava s razvojem interneta kao decentralizirane komunikacijske mreže nalazi u krizi. Povezivanje točaka bez hijerarhijskog posredništva (što je temelj TCP/IP protokola koji je odgovoran za strukturu interneta) omogućava, pored beskonačnog umnažanja artefakata zaštićenih autorskim pravom, i njihovo neograničeno dijeljenje. Mreža predstavlja strukturu distributivnog dijagrama (GALLOWAY: 2006: 11). Dijagram kao apstraktni stroj nije više Foucaultov *Panoptikon*, "već mapa, kartografija koja supostoji s čitavim društvenim poljem" (DELEUZE, 2006: 34). Ta kartografija se danas nalazi utjelovljena u internetu kao strukturalnom obliku bez centra (GALLOWAY, 2006: 3).

Tehnološka sfera, a još manje tehnologija sama, ne predstavlja predmet interesa filozofije.⁰¹ Tehnologija se uglavnom shvaća kao opredmećena znanost, što je stavlja u drugotni položaj i prividnu jednostavnost praktične izvedbe znanstvenih ideja (DUSEK, 2006). I u Badiouovoj interpretaciji događaja nema mjesta za tehnologiju (2001b). Ipak, u pojavi informacijskih tehnologija mogu se naći neki elementi događajnosti. Primjerice, jedan od elemenata predstavlja izrazito antisistemski narodni stav prema "skidanju" glazbe, filmova

01 Suvremeno značenje riječi *tehnologija* pojavljuje se u modernom dobu, tek u drugoj polovini 19. stoljeća. Čak niti Karl Marx nije upotrebljavao riječ. Pojam se razvio s ostalim terminima kao što su *industrijska revolucija* kako bi opisao radikalno restrukturiranje zapadnih društava kao rezultata industrijskih procesa. Tehnologija se odnosi na primjenu znanja ili znanosti u proizvodnji, ali i na sustav mehaničkog i industrijskog umijeća te cjeloviti sustav strojeva i procesa (Murphie i Pots, 2003: 3).

i softvera preko interneta. Čak 70% javnosti smatra piratstvo socijalno prihvatljivim (WHITTAKER, 2011). Otpor prema dominantnom političko-ekonomskom sustavu upravo je oblikovan na način događajnosti koju Badiou pripisuje Francuskoj revoluciji i iskazu Saint-Justa. Kod piratstva riječ je i o događajnosti kako je definira Badiou, o utemeljenju događaja iz događajnosti same (negiranja postojećeg političko-ekonomskog okvira iskazom otpora), podsredstvom refleksije u kojoj se pojavljuje Revolucija sama kao meta-označitelj; ali i materijalistički, riječ je o konfliktu proizvodnih snaga i proizvodnih odnosa (MARX I ENGELS, 1977).

Piratstvo se oblikuje u nekoj formi iskaza “zamrznute revolucije”, kao dodavanje oznake događaju koji postaje element sebe samog, pogotovu pojavom simbola i simboličkih katarzi, prije svega one koja se zbiva u tragičnim slučajevima poput onog Aarona Swartza. Riječ je o aktivistu koji je, nakon što je podijelio čitavu bazu znanstvenih članaka JSTOR-a, osuđen na drakonsku kaznu što se smatra i razlogom njegova samoubojstva koje je počinio 2013. godine. No, ako takve reaproprijacije uzmemo kao moguće elemente hipoteze, onda se pojavljuje problem s modalitetima u kojima se pojavljuje hipoteza novih medija kao moguća izvedba komunističke hipoteze.

Tu opet možemo slijediti Badioua koji je, iako nezainteresiran za tehnologiju, dao jedno moguće tumačenje i ovog problema. Što prema Badiouu koči aktiviranje nove komunističke hipoteze? Naš je problem danas “specifični modalitet u kojem se misao upisana u hipotezu predstavlja u smislu njezina djelovanja” (2008: 88). U tom smislu modaliteta Badiou je pesimističan. Da bismo taj pesimizam protumačili, treba se vratiti studiji *Čega je Sarkozy ime?* gdje Badiou izlaže odnos između subjektivnog i objektivnog u politici:

“Novi odnos između subjektivnog i objektivnog nije niti višestruki oblik nadahnut inteligencijom mnoštva (kao što Negri i alter-globalisti vjeruju), niti obnovljena demokratizirana partija (kao što trockisti i okoštali maoisti vjeruju). (Radnički) pokret 19. stoljeća i (komunistička) partija 20. stoljeća bili su oblici materijalnog predstavljanja komunističke hipoteze. Njima se nemoguće vratiti.” (BADIOU, 2008: 88)

Ono što je pokrenulo prvu hipotezu, a imalo odjeka i na drugu, sažeo je Marx u poznatoj sintagmi o duhu komunizma koji ne da mira Evropi. Taj duh je i potvrda da je hipoteza tada uistinu utemeljena. Naš je zadatak da toj hipotezi vratimo dignitet, nakon negativnog

iskustva socijalističkih država, ambigvitetne lekcije Kineske kulturne revolucije i svibnja '68 (2008: 88).

No, ukoliko komunistička hipoteza ostaje ispravna, kako tvrdi Badiou, kako je danas utemeljiti? Pogotovu uzmemo li u obzir da je i sama Marxova tvrdnja, koja potvrđuje događaj komunističke hipoteze, nastala upravo iz ideje materijalne uvjetovanosti zbilje ili, kako je to rekao Althusser, iz materijalne utemeljenosti svih stvari u zadnjoj instanci (ALTHUSSER, 1976). Determinacija (u zadnjoj instanci) materijalnim svijetom, materijalistička koncepcija povijesti, jest ono što nas upućuje da u toj materijalnoj stvarnosti valja tražiti elemente hipoteze.

Tehnologija i dijalektika materijalizma

Postoji ipak sukob između Badioua i onih koji u toj dematerijalizaciji vide razloge za optimizam. Badiou u *Le réveil de l'histoire* (*Buđenje povijesti*) iz 2011. godine kritizira Negrijev optimistični stav prema kapitalizmu koji se, prema Negriju, nalazi na pragu metamorfoze u komunizam (BADIOU 2011: 21). Badiou se čini kako mi prije svjedočimo retrogradnoj konzumaciji esencije kapitalizma i povratku na duh iz 1850. godine, na primat stvari, roba i strojeva nad životom radnika (BADIOU 2011: 22) nego tranziciji u komunizam. Novo buđenje povijesti može se desiti, ali ne iz kapitalizma samog, već iz popularne inicijative u kojoj će se utemeljiti moć i ideja (isto).

Dvije stvari se ne mogu zaobići u ovoj Badiouovoj dijagnozi. Možda se i možemo složiti da se ne nalazimo na pragu komunizma, već u situaciji devetnaestostoljetnog kapitalizma, no postavlja se pitanje, nismo li tada upravo u poziciji onog "izvornog" radničkog pokreta 19. stoljeća i "materijalnog predstavljanja" komunističke hipoteze? S tim je povezano i drugo pitanje: nije li ocjena o mogućem "buđenju povijesti" iz popularne inicijative, a ne iz kapitalizma samog, u svojem temelju nemarksistička, uzmemo li u obzir materijalizam (koji je u svojem temelju dijalektički), u kojem se buđenje povijesti upravo zbiva iz kapitalizma samog, odnosno iz sukoba proizvodnih snaga i proizvodnih odnosa (MARX I ENGELS, 1977)?

Dok na razini deskripcije terora ljudskih prava i apsolutizma tolerancije, koji u postojećim okvirima omogućavaju problematični globalni intervencionizam, Badiouov idealistički materijalizam pogađa bit, on ostaje manjkav na razini obzora utopijske ideje. U spajanju Platonova idealizma s Marxovim materijalizmom Badiou subvertira temeljni materijalistički teritorij — materijalne proizvodne snage. Odbacivanje prirodnih poredaka, s druge strane, proizlazi iz historijskog

materijalizma koji intelektualno investira u proizvodne snage. Ukoliko bi se Badiou odlučio vratiti historijskom materijalizmu, a mnogi su primijetili da bi Badiou želio komunizam bez marksizma, ne može isključiti tu “grubu” razinu materijalnog (ŽIŽEK, 2006: 327). Nakon što je proglasio kraj jakobinske revolucionarne paradigme — svjestan da je anti-državna revolucionarna partijska politika, usmjerena na preuzimanje i demontiranje Države, iscrpljena — on odbija istražiti revolucionarni potencijal ekonomske sfere s obzirom da ta sfera po njemu ne sadrži potencijal događajnog mjesta (ŽIŽEK 2006: 328). Žižek primjećuje da je jedini način izlaska iz te slijepe ulice taj da se obnovi ekonomska domena Istine, potencijala Događaja.

Badiou eksplicitno odbacuje aktualizirani oblik proizvodnih snaga, no implicitno on odbacuje i tehnologiju u smislu materijalne baze koja u revolucionarnim gibanjima može pokrenuti konflikte na razini proizvodnih odnosa. Kako smo vidjeli, Badiou u svojem *Manifestu za filozofiju*, koji je objavljen 1989. godine, u doba velikog optimizma vezanog uz digitalne tehnologije, piše kako “nećemo prihvatiti riječ ‘tehnologija’ — čak i kada bismo u njoj čuli odjek grčke tehne”, iako je ona sklona “određivati bit našeg vremena” (2001B: 54). Kako Badiou odbija ekonomsku sferu, tako odbija i materijalnu bazu proizvodnih snaga, smatrajući da nemaju snagu za mjesto događajnosti te da nam ne pružaju nikakve korisne instrumente (BADIOU 2001B: 54). Usporedbe radi, tih godina aktivist i teoretičar Richard Barbrook piše o “kiberkomunizmu” (BARBROOK 2000). Usprkos manjkavostima perspektiva *mnoštva* kod Hardta i Negrija, niti Badiou ne uspijeva dijalektički dohvatiti logiku današnjeg tehnološkog razvoja kao niti revolucionarne događajnosti tehnologije. Tehnologija se pokazuje ne samo kao periferna mana Badiouovog sustava, već možda i temeljni problem s idealističkim materijalizmom.

Paradoks marksizma bez materijalizma najvidljiviji je u zamišljanju novog, utopijskog horizonta koji umjesto instalacije historizma (popisivanja svih izvedbi hipoteze) treba zahvatiti negdje duboko dolje — u materijalnu bazu bez koje, makar i marksistički, ne možemo zamisliti promjenu proizvodnih odnosa. Pitanje je, je li tehnologija u mogućnosti postaviti uvjete za novu komunističku hipotezu? Pod uvjetom da proletariziramo temu zajedničkih dobara, to bi načelno bilo moguće. No ta se dijalektička dimenzija razvoja nameće kao temeljna u današnjem trenutku. To dovodi do pitanja aktualnih utemeljenja događaja, posebice pitanja reaproprijacije zajedničkih dobara (eng. *commons*) koje se u okviru komunističke hipoteze mora postaviti kao

progresivno prisvajanje zajedničkih dobara i proletarizacija onih koji su od zajedničkih dobara kao vlastite supstance odijeljeni.

Potrebno je proučiti strukturu rada i proizvodne odnose kako bi se odredili mogući oblici političke kompozicije u institucijama i formacijama političke borbe (THOMAS, 2017), što su djelomično uistinu učinili Hardt i Negri s konceptom mnoštva (2000, 2004). No oblik *multitude* također poništava u dobroj mjeri dijalektiku odnosa proizvodnih snaga i proizvodnih odnosa, odnosno temeljni konflikt koji se rađa iz samog kapitalizma a koji, kako Marx upućuje, može dovesti do revolucije i, u konačnici, do promjene proizvodnih odnosa. Liberalno-pragmatična rješenja poput Habermasova komunikativnog djelovanja, participacije, uloge javne sfere u konstituciji političkog subjekta (HABERMAS, 2004–2006), također promašuju upravo u točki koju Badiou primjećuje, a to je točka proizvodnje razlike ili pojednostavljeno, instalacija politike tolerancije, a u konačnici kulturalizacije politike.

Badiou uspijeva u kritici kulturalizacije politike, kritici prevođenja političko-ekonomskih pitanja u pitanja kulture, identiteta i slobode, no pitanje je kako naći izlaz iz tog problema svođenja politike na neekonomski pitanja. Badiouova historizacija komunizma, njegovo povjerenje u historijsku nužnost promjena poprima i oblik oksimoronske komunističke eshatologije. Badiou vrši konkretnu historizaciju događaja izvedbe komunističkih hipoteza. Badiou piše kako je “druga sekvenca trajala nešto više od pola stoljeća” te treba također zabilježiti kako je od prve odvojena otprilike jednako dugom pauzom od nešto više od četrdeset godina (BADIOU, 2008: 81–85). Tako bismo, ukoliko slijedimo ovu logiku, mogli doći do računice koja kaže kako bi se treća sekvenca trebala upravo pojaviti, u razdoblju između godina 2016. i 2026.

Badiou naravno ne donosi takav zaključak jer on ne može proizaći iz njegovog pristupa revolucionarnom događaju. No ukoliko u maniri šaljive eshatologije popustimo njegovom idealizmu i upustimo se s njime u imaginarno računanje vremena, komunistička hipoteza danas predstavlja radosnu vijest. Ipak ta eshatologija nije samo politička već i materijalistički-tehnološki. Pa je čini se, ukoliko želimo najaviti radosnu vijest komunizma, potrebno zahvatiti i u materijalističku interpretaciju tehnologije. ■

Bibliografija

- Althusser, Louis (1971) *Lenin and Philosophy and other essays*, New York i London: Monthly Review Press, str. 23–70.
- Badiou, Alain (2005a) *Being and Event*, Continuum
- Badiou, Alain (2001a) *Ethic. An Essay on the Understanding of Evil*, London i New York: Verso
- Badiou, Alain (2005b) *Le Siècle, L'ordre philosophique*, Éditions du Seul
- Badiou, Alain (2001b) *Manifest za filozofiju*, Zagreb: Jesenski i Turk
- Badiou, Alain (2011) *Le Reveil de l'histoire*, Circonstances, 6, Lignes
- Badiou, Alain (2010) *The Communist Hypothesis*, London i New York: Verso
- Badiou, Alain (2008) *The meaning of Sarkozy*, "The History of the Communist Hypothesis and Its Present Moment", London i New York: Verso, str. 105–117.
- Bensaïd, Daniel (2017) "Permanentni skandal" (iz *Démocratie, dans quel état?*), *Libra Libera* 40–41, str. 44–81.
- Badiou, Alain i Peter Hallward (1998) "Politics and Philosophy. An Interview with Alain Badiou", *Angelaki: journal of the theoretical humanities*, 3:3
- Barbrook, Richard (2000) "Cyber-Communism: How the Americans Are Superseding Capitalism in Cyberspace", *Science as Culture*, sv. 9, br. 1, str. 5–40.
- Dean, Jodi (2012) *The Communist Horizon*, London i New York: Verso
- Deleuze, Gilles (2006) *Foucault*, Minneapolis: University of Minnesota Press
- Dusek, Val (2006) *Philosophy of Technology. An Introduction*, Oxford: Blackwell Publishing
- Galloway, Alexander R. (2006) *Protocol: How Control Exists After Decentralization*, Leonardo Books
- Habermas, Jürgen (2004–2006) *The Theory of Communicative Action 1–2*, Cambridge: Polity Press
- Habermas, Jürgen (1986) *Tehnika i znanost kao 'ideologija'*, Zagreb: Školska knjiga
- Hardt, Michael i Antonio Negri (2000) *Empire*, Cambridge: Harvard University Press
- Hardt, Michael i Antonio Negri (2004) *Multitude. War and Democracy in the Age of Empire*, New York: The Penguin Press
- Heidegger, Martin (1996) *Kraj filozofije i zadaća mišljenja*, Zagreb: Naklada Naprijed, str. 397–417.
- Marx, Karl (1978) *Kapital*, prvi svezak, "Pogovor drugom izdanju", Beograd: Prosveta, str. 19–25.
- Platon (1997) *Fedar*, Zagreb: Naklada Jurčić
- Marx, Karl i Friedrich Engels (1977) *Komunistički manifest*, Izdavačko poduzeće "August Cesarec", Zagreb
- Murphie, Andrew i John Pots (2003) *Culture and Technology*, Palgrave Macmillan

- Thomas, Peter D. (2017) "The Modern Prince: Gramsci's Reading of Machiavelli", *History of Political Thought*, sv. XXXVIII br. 3. jesen, str. 523–544.
- Whittaker, Zack (2011) "70 Percent Find Software Piracy 'Socially Acceptable'", ZDNet, 2. ožujak 2011, <http://www.zdnet.com/article/70-percent-find-software-piracy-socially-acceptable/>
- Žižek, Slavoj (2006) *The Parallax View*, Cambridge i London: The MIT Press

II.

*Oktobar —
prije i poslije
revolucije /*

October —
**Before
and after
Revolution**

Luka Bogdanić

***Oktober 1917:*
revolucija, diktatura
proletarijata i
hegemonija u
Lenjina i Gramscija**

SAŽETAK

Namjera ovog rada je pokazati osnovne okosnice — korelacije i razlike — Lenjinovog i Gramscijevog promišljanja pojma hegemonije, ideologije i revolucije. Lenjinova promišljanja socijalne revolucije podrazumijevaju kritiku historijskog i ekonomskog determinizma, odnosno promišljanje o pitanju autonomije superstruktura. Na tragu Lenjina, Gramsci u drugom vremenu i drugom kontekstu, u svojim *Zatvorskim bilježnicama*, analizira uvjete i mogućnosti socijalne revolucije razvijajući pri tome složen konceptualni instrumentarij. Ambicija rada je dakle pokušati pomoću Gramscija odrediti teorijsko-praktičnu originalnost Lenjina, ali i pokazati Gramscijev iskorak u odnosu na Lenjinovu misao. Istovremeno, želi se naznačiti osnovne smjernice po kojima bi se trebala razvijati anti-pasivna revolucija. ➤➤

ABSTRACT

October 1917: Revolution, Dictatorial Proletariat, and Hegemony in Lenin and Gramsci

The paper discusses the fundamental axes—correlations and differences—of Lenin's and Gramsci's reflections on revolution. The constitutive elements of Lenin's reflection on social revolution entail a critique of historical and economic determinism and questioning the autonomy of superstructures. Following Lenin's doctrine of revolution, Gramsci, at another time and in another context, develops in his *Prison Notebooks* an autonomous and original reflection on the possibilities of social revolution, working out complex conceptual. The aim of this paper is to determine, with Gramsci, the nature and originality of Lenin's theoretical and practical work, and also to indicate the progress of Gramsci's reflexions in relation to Lenin's. ➤➤

“Lenjin je [...]
izvodeći
u ljude
red bivših pješaka,
bio otac
radničkoj — ljudskoj
diktaturi
nad erom kapitala
tamnica i šaka.”

— V. Majakovski, Vladimir Iljič. Lenjin, 1924.

Prolog

Namjera ovog teksta je pokušati interpretirati teorijsko-praktički doprinos Vladimira I. Lenjina promišljanju revolucije koristeći u tom pokušaju kao nit vodilju Gramscijeve analize Lenjina. S obzirom da je odnos Lenjin–Gramsci izrazito složen te da određeno strukturiranje tog odnosa implicira i određeno poimanje samog Gramscijeva djela, treba naglasiti da tema ovoga rada nije problematika ispravnog (filološkog, kronološkog i konceptualnog) postavljanja tog odnosa. Namjera je puno skromnija, ali istovremeno dvostruka. S jedne strane, radi se o pokušaju da se ukaže na neka od bitnih teorijskih mjesta u Lenjinovu djelu koja su inspirirala Gramscijevo promišljanje; s druge strane, namjera je prikazati što je Gramsci smatrao najproduktivnijim i konceptualno inovativnim u Lenjinovoj misli i djelu. Pri tome, naglasak je na problematici odnosa revolucije i filozofije. Drugim riječima, radi se o pokušaju čitanja (svakako, parcijalnog) Lenjinovog djela, kako teorijskog tako i praktičnog, pod prizmom Gramscija, ali djelomično i vice versa. Odnosno, radi se o pokušaju razjašnjavanja jednog autora putem drugog osvjetljavajući ih zrcalnim svjetlom Oktobarske revolucije. Utoliko, nije namjera ovog teksta ulaziti u problematiku je li Gramsci talijanski nastavljajući Lenjina, što je bila teza Palmira Togliattija⁰¹, niti je namjera zastupati

01 Tako je Togliatti pisao 1957: “Gramsci je prvi shvatio fundamentalni konstitutivni element lenjinizma, odnosno da je Lenjin formulirao teoriju revolucije na takav način da je izvršio radikalni prekid sa svim pedanterijama koje su reformisti proturali kao marksizam” [P. Togliatti, Il leninismo nel pensiero e nell'azione di Antonio Gramsci (1972), str. 148. Isto tako pisao je da je marksizam Gramscija “nov i aktualan [...] jer

neku od mogućih teza “o prirodi” i vrsti Gramscijevog marksizma. Ne želimo ulaziti u polemiku o tome je li Gramsci bio prvenstveno, ako ne i samo, teoretičar nadgradnje, kao što je tvrdio Norberto Bobbio⁰², niti ulaziti u pitanje o odnosu Sorel–Gramsci, tj. analizirati koliko je “duh podjele” Julienu Sorela utjecao na Gramscijevo poimanje hegemonije, kao što je to na primjer učinio Nicola Badaloni⁰³, ukazujući pri tome na bitne autonomne momente u razvoju Gramscijeve misli naspram Lenjina.

Pretpostavka ovog rada je da kako god se poimalo i interpretiralo Gramscijevo djelo, evidentno je da su Lenjin i Oktobarska revolucija nezaobilazna historijsko-problemska čvorišta razvoja Gramscijeve misli, kako prije tako i za vrijeme zatvora.

Ako se uzme u obzir da Gramsci nije banalni ponavljač Lenjina i ako se ima na umu da se ne može govoriti o bitnom Lenjinovom utjecaju na filozofsko sazrijevanje mladog Gramscija⁰⁴, onda se čini ispravnim zaključiti kako je upravo to njegovo “nezavisno” sazrijevanje glavni razlog Gramscijevog *originalnog* čitanja i interpretiranja Lenjina. Gramscijevo nezavisno sazrijevanje ne očituje se samo u njegovom čitanju Lenjina već dobrim dijelom i u odsustvu utjecaja dominantnih teorijskih postavki Druge Internacionale na njegovu

kreće od velikog Lenjinovog otkrića, otkrića koje je vodilo Lenjina na djelovanje” [P. Togliatti, *Gramsci*, 1967, str. 119].

- 02** Usp. N. Bobbio, *Gramsci e la concezione della società civile*, 1967, tom I, str. 75–100. Kao što je napisao Guido Liguori nakon Bobbijove interpretacije “Gramsci je za mnoge postao čak isključivo teoretičar civilnog društva” [G. Liguori, *Sentieri gramsciani*, 2006, p. 30]. Općenito o polemici koju je izazvala interpretacija Bobbia usp. Liguori, str. 31–42.
- 03** Usp. N. Badaloni, *Il marxismo di Gramsci*, 1975; v. također G. Liguori, *Gramsci conteso. Storia di un dibattito 1922–1996*, 1996, str. 166–168. Kako god gledali na odnos Sorel–Gramsci, vrlo je uvjerljiva teza da se “Sorelov utjecaj na Gramscija ne bi smio odvajati od Lenjinova utjecaja”, odnosno “od utjecaja oktobarske revolucije [...] od Lenjina kao revolucionarnog praktičara” [L. Veljak, *Filozofija prakse Antonija Gramscija*, 1983, str. 59.]
- 04** Prema Linu Veljaku, Gramsci nije poznao “Lenjinovu knjigu protiv empiriokriticizma” sve do svoga boravka u Sovjetskom Savezu dvadesetih godina. [L. Veljak, str. 62.]. Togliatti pak smatra da se može pretpostaviti kako je Gramsci pred odlazak u Sovjetski Savez 1922. već poznao skoro sva važna Lenjinova djela, pa tako i njegovu kritiku o empiriokriticizmu iako kaže da je tu knjigu bilo izrazito teško naći te je bila manje-više nepoznata, što ide u korist Veljakove teze. [Usp. Togliatti, *Il leninismo nel pensiero e nell'azione di Antonio Gramsci*, str. 145.]

misao. Naime, jedna od karakteristika Gramscijevog originalnog čitanja Lenjina i Oktobarske revolucije jest upravo da se ono bitno razlikuje od čitanja koja su prevladavala u Trećoj Internacionali.⁰⁵

O terminu i polju hegemonije

Krenimo kronologijom, a ona nas navodi da počnemo od pojma hegemonije. Kao što je poznato, termin je prisutan u marksizmu Druge Internacionale, i to uglavnom u vezi s pojmom diktature. Nalazimo ga, na primjer, u francuskom prijevodu iz 1910. spisa Karla Kautskog *Der Weg zur Macht* (1909), pa tako *Herrschaft* (vladavina) postaje *hégémonie*⁰⁶. Radi se upravo o primjeru koji dokazuje svojevrstnu zamjenjivost i usku povezanost pojma *hegemonije* i pojma *diktature proletarijata* u to doba. Kautsky, naime, u navedenom djelu govori o Engelsonom shvaćanju diktature proletarijata kao političke *vladavine* proleterске većine u demokratskoj republici. Odnosno, Kautsky je podsjećao da diktatura proletarijata za Marxa i Engelsa nije bila drugo nego “većinsko načelo osvojeno od najamnih radnika uz proširenje političkih prava, iskorišteno kao ratna mašinerija” na putu u besklasno društvo; isto kao što je demokracija u njihovim promišljanjima prije svega “moć diktatorskog broja (dakle privremena moć većine) suprotstavljena vladajućoj moći buržujске oligarhije”.⁰⁷

U Rusiji, termin hegemonija ne susrećemo samo u Lenjina već i Nikolaja Plehanova, Pavela B. Axelroda i još nekih drugih. Značenje termina je uglavnom povezano s problematikom rukovođenja društveno-historijskim kretanjima koja bi u teoriji trebala voditi buržoazija, ali se pokazuje nespriprema za svoj historijski zadatak.⁰⁸ Odnosno, prema Larsu T. Lihu, ruski socijaldemokrati koristili su riječ *hegemonija* kao pojam za međuklasnu strategiju putem koje bi ruski proletarijat rukovodio revolucijom protiv cara.⁰⁹ Tematika kulturne hegemonije,

05 Lino Veljak primjećuje kako je Gramscijeva interpretacija i razumijevanje Lenjina vrlo blisko Lukácsevoj iz istog perioda. [L. Veljak, str. 70–71.]

06 Usp. B. Bongiovanni, *Egemonia*, 1993.

07 Ibid.

08 Usp. *ibid.*

09 Usp. T. L. Lih, *Lenin Rediscovered: what is to be done? In context*, str. 98.

Isto tako, čini se da je pojam hegemonije već 1898. koristio A. Parvus [ibid.]. Općenito, Lih drži da je strategija i ideja hegemonije već upisana u djelu Karla Kautskog *Der Parlamentarismus, die Volksgesetzgebung und die Sozialdemokratie* (Parlamentarizam, narodno zakonodavstvo i soci-

ali ne i sam termin, prisutna je u Aleksandra Bogdanova, to je osobito vidljivo u njegovom projektu društvene teorije zasnovane na proleterskoj kulturi¹⁰. Bogdanov poima proletersku kulturu kao osnovno sredstvo društvene organizacije te smatra da nastanak proleterske kulture treba prethoditi revoluciji. Tako je povezujući znanost i kulturu pisao: "Proletarijat mora doći u posjed nauke ne posle socijalne revolucije, nego prije nje i za nju".¹¹

S druge strane, termin *hegemonija* nalazi se i kod Otta Bauera koji ga 1924. koristi u kontekstu promišljanja Oktobarske revolucije te ga povezuje s diktaturom proletarijata.¹²

Zamjenjivost termina hegemonije i pojma diktature proletarijata definitivno završava s Gramscijem, iako je i on krenuo od nje. On sa svojim teoretiziranjem hegemonije radikalno nadilazi pitanje diktature kao izvanrednog i privremenog oblika vršenja vlasti, razbijajući usko tehničko-politički okvir unutar kojeg je hegemonija dotada bila promišljena.

Prije nego što stavimo "Gramscijeve naočale", upitajmo se koje značenje ima hegemonija u Lenjina, tim više što je evidentno da taj pojam, usprkos osnovnih zajedničkih okosnica, ima vrlo često različita značenja od autora do autora te od konteksta do konteksta. Hegemonija

jaldemokracija, 1893) [p. 101]. Takvo poimanje je djelomično opravdano jer je nesumnjivo da se Lenjinova misao razvijala na tragu K. Kautskog, ali postavlja se pitanje je li Lenjin ipak proširio sam pojam i njegovo značenje, što je ideja autora ovih redaka. Na kraju treba primijetiti, kako podsjeća upravo Lih, da je pojam hegemonije koristio i Zinovljev već od 1924., upravo u kontekstu interpretacije Lenjinove misli i djela.

10 Poznata partijska škola koju su na otoku Capriju osnovali Gorki, Bogdanov i Lunačarski (1909), bila je zamišljena kao mjesto obrazovanja radnika, ali istovremeno kao i mjesto stvaranja nove proleterske kulture. Nakon 1917., realizaciju tog projekta predstavljao je tkz. *proletkult* u SSSR-u. Iako su evidentne sličnosti između nekih teza Bogdanova i Gramscija, nema dokaza o izravnom utjecaju Bogdanova na talijanskog filozofa. O mogućem indirektnom utjecaju Bogdanovljevih teorija na Gramscija za vrijeme njegovog boravka u SSSR-u usp. C. Brandist, *The Cultural and Linguistic Dimensions of Hegemony: Aspects of Gramsci's Debt to Early Soviet Cultural Policy*, u: "Journal of Romance Studies", br. 13/ 2012, str. 24–43. [U vezi s pitanjem je li Bogdanov koristio termin hegemonija v. isto, bilj. 3, str. 39.]

11 A. Bogdanov, *Nauka i radnička klasa* (1918), str. 17.

12 Usp. B. Bongiovanni, *Egemonia*, loc. cit. [Misli se na spis Otta Bauera, *Der Kampf um die Macht* ("Borba za vlast"), 1924.]

za Lenjina nije rezultanta demokratskog dogovora, verbalnog uvažavanja razlika, niti je rezultat verbalne pobjede u debati. Hegemonija bitno nadržava taj okvir, odnosno, kako piše Lenjin:

“Svaki liberalizam zaslužuje da ga socijaldemokracija podržava taman toliko koliko on na djelu istupa kao borac protiv samodržavlja. Upravo ova podrška od strane jedinog do kraja dosljednog demokrata, tj. proletarijata, svim nedosljednim (tj. buržoaskim) demokratima i ostvaruje ideju hegemonije. Samo sitnoburžoasko shvaćanje *hegemonije*, koje karakterizira cjenkanje, vidi njenu suštinu u sporazumu, u uzajamnom priznavanju u verbalnim uslovima. S proleterske točke gledišta, hegemonija u ratu pripada onome koji se najenergičnije bori, koji koristi svaki povod da bi zadao udarac neprijatelju, kod koga se ne razilaze riječi i djela, koji zbog toga, predstavlja idejnog vođu demokracije, koji kritizira svaku polovičnost.” [Kurziv L.B.]¹³

Dakle, prema Lenjinu, hegemoniju ostvaruje onaj tko je dosljedni vođa demokratskog pokreta u borbi za slobodu (u konkretnom povijesnom kontekstu radi se o borbi protiv carske autokracije u Rusiji). Osobine tog vođe su odlučnost i dosljednost; to je onaj čijim riječima odgovaraju fakti, onaj koji koristi svaki pogodni trenutak da djeluje. Samo pod tim uvjetima moguće je biti idejni vođa i ostvarivati hegemoniju. Čini se opravdanim zaključiti kako te karakteristike nadilaze kontekst i situaciju u kojoj piše Lenjin te važe kao opće.

Isto tako, iz navedenog citata proizlazi da je hegemonija već kod Lenjina složen koncept koji zamjenjuje buržoasko-politički pojam koalicije i koalicionog sporazuma. Ona je strukturalna, dakle ekonomski-društveno uvjetovana osobina strategije klasne borbe radničke klase. Hegemonija podrazumijeva svijest o mogućnosti da klasna borba u bilo kojem pogodnom momentu, pod vodstvom najnaprednijih snaga društva, preraste u revoluciju. Istovremeno, borba za hegemoniju omogućava rast i sazrijevanje revolucionarnih snaga u uvjetima klasne borbe. Hegemonija je permanentna otvorenost prema novom, otvaranje puta *mogućnostima* koje vriju u klasnoj borbi, dok je ideja koalicije i koalicionog sporazuma “unaprijed određivati mjeru plodnosti” klasne borbe.¹⁴

¹³ V.I. Lenjin, *Radnička i buržoaska demokracija* (1905), str. 80.

¹⁴ Ibid.

Pojam koalicijskog sporazuma uronjen je u horizont puko buržoaskog političkog poimanja demokracije, društvenih snaga i stranaka. Drugim riječima, ideja koalicije taktičko je sredstvo liberalne demokracije, dok je hegemonija u Lenjina zasnovana na svijesti o kontradiktornosti kapitalističkog društva. Ideja hegemonije u Lenjina nadilazi buržoasko-politički horizont i zato što je izraz svijesti o historijskoj ulozi klase bez vlasništva nad sredstvima za proizvodnju u borbi za slobodu i ekonomsku ravnopravnost. Hegemonija nije kompromis s postojećim, zaustavljanje pred danim odnosima snaga, već djelovanje putem kojeg je *moгуće* provesti u djelo još samo nove društvene odnose. Kao što je napisao Slavoj Žižek, Lenjinovo djelo i mišljenje karakterizira sposobnost otvaranja pukotine između stvarnog političkog djelovanja i pukog “upravljanja društvenim poslovima”, radi se o pukotini koja ukazuje da “pravi društveni akt (intervencija) nije nešto što funkcionira unutar spleta postojećeg, već je nešto što mijenja baš taj sistem odnosa, određuje kako stvari funkcioniraju”.¹⁵ Ako je točno, kao što tvrdi Žižek, da je Lenjin u djelu *Što da se radi?* (1902) izrazio i otkrio “bezuvjetnu volju”, te je tim djelom “zahvatio u situaciju ne u pragmatičnom smislu ‘prilagodbe teorije na zahtjev realiteta kroz nužne kompromise’”¹⁶ već baš suprotno, isto treba reći i za njegovo promišljanje hegemonije.

Pojam hegemonije u Lenjina nadilazi buržoaski politički okvir, ali na bitno drugačiji način nego kod Gramscija. Kod Gramscija nailazimo na znatno kompleksniji pristup hegemoniji, ali on će biti moguć samo nakon Oktobarske revolucije i njezina neuspjeha da se proširi na Zapad. Novi kontekst postaviti će pred Gramscija zadatak da strukturalno iznova promisli relacije između političke borbe i morfologije društva. Dok je kod Lenjina općenito naglasak na revolucionarno-političkom momentu, u Gramscija je naglasak pomaknut na društveno-politički moment, odnosno na procesualno konstituiranje revolucionarnog bloka. Drugim riječima, Gramsci će se naći pred pitanjem neuspjeha revolucije na Zapadu, pitanjem o razlozima pobjede fašizma te općenito, pred pitanjem kako u novim uvjetima strukturirati klasnu borbu.

Bitno je naglasiti da Lenjin promišlja o hegemoniji u citiranom članku u kontekstu revolucionarne 1905. godine u Rusiji koja je za-

15 S. Žižek, *Prema politici istine. Rehabilitiranje Lenjina sto godina nakon “Što da se radi?”*, 2001, str. 22.

16 Ibid.

počela pobunom pod vodstvom svećenika Grigorija Gajdara¹⁷. Njega zanima pitanje kako proletarijat, iako je manjina, može stati na čelo demokratskog pokreta i rukovoditi revolucionarnim procesom u carskoj Rusiji. Prema Lenjinu, proletarijat u tom konkretnom procesu/borbi treba podržati buržoaziju koja se aktivno bori protiv carizma. Lenjin je uvjeren u tom trenutku da će razvoj kapitalizma u Rusiji omogućiti daljnji razvoj proizvodnih snaga, a samim time i razvoj proletarijata. Babica kapitalističkog razvoja u Rusiji može biti samo proletarijat, samo on može dokrajčiti feudalizam u Rusiji jer buržoazija za takvo što nema snage. Dakle, Lenjinova teza iz 1905. godine glasi da radnici i seljaci moraju biti hegemoni građanskog demokratskog revolucionarnog procesa u Rusiji. Razlog tome njegovu stavu nije samo u detektiranoj nesposobnosti buržoazije da provede vlastitu revoluciju već i u činjenici da 1905. godine po prvi puta na scenu stupaju sovjeti. U njima je Lenjin vidio organizaciju koja može ujediniti osnovne članove revolucionarnog saveza Rusije. Odnosno, Lenjin je tada smatrao da bi sovjeti trebali s buržoaskom revolucijom postati revolucionarna vlada, svojevrsna narodna vlada koju bi sačinjavale sve napredne društvene snage: radnici, mornari, vojnici, revolucionarni seljaci i revolucionarni buržoaski intelektualci, ali ne i konstitucionalistički liberali¹⁸. Radilo bi se o vladi koja je u stanju ostvariti minimalni program socijaldemokracije. Dakle, to je smisao *demokratske diktature proletera i seljaka* o kojoj u to doba govori Lenjin.

Evidentno je dakle, da su pojam hegemonije i pojam diktature proletarijata kod Lenjina neraskidivo povezani s pojmom dijalektike. Njegovo je uvjerenje da se problematici klasne borbe, kao i pitanju usmjeravanja i rukovođenja revolucionarnim društvenim procesom ne može prilaziti mehanički. Lenjin odbija mehaničke i “automatske simetrije buržoazija=demokracija, proletarijat=socijalizam”.¹⁹ Upravo suprotno, dijalektička “analiza, bazirana na određivanju specifičnosti ekonomskog procesa klasnih odnosa, ukazuje da je revolucija 1905. zasigurno buržoaska te da će sigurno otvoriti put razvoju kapitalizma u

¹⁷ Lenjin je svjestan da je Gapon mogao biti provokator ili pak samo oruđe u rukama carske vlade, kao i istinski kršćanski socijalist, ali to po njemu nije toliko bitno koliko je važno da socijaldemokracija i proletarijat učestvuju u nastalom pokretu kao avangarda. [Usp. V.I. Lenjin, *Pop Gapon*., p. 99–100.]

¹⁸ I. Getzler, *Ottobre 1917, il dibattito marxista sulla rivoluzione in Russia*, str. 9.

¹⁹ L. Gruppi, *Lenin*, 1975, str. 64.

Rusiji”, ali isto tako pokazuje kako ta revolucija nije klasično buržoaska, jer “buržoazija ne može historijski ostvariti hegemoniju”.²⁰ Ona je za to preslaba.

S takvim teoretiziranjem Lenjin se bitno udaljio od pozicija Plehanova i menjševika. Jedna od osnovnih razlika između menjševika i Lenjina u kontekstu revolucije 1905. odnosi se na pitanje koju ulogu u njoj treba imati proletarijat. Obje strane su se slagale kako proletarijat treba podržati revoluciju, ali bitna razlika je bila u stavu o ulozi koju bi proletarijat treba imati u njoj. Lenjin je zagovarao ideju da proletarijat treba biti hegemon revolucije, dok su se menjševici tome protivili. Suprotno od Plehanova, koji je smatrao da socijaldemokracija ne smije participirati u vlasti koja proizađe iz buržoaske revolucije, Lenjin je želio radikalizirati buržoasku revoluciju, ako ne i “deburžoazirati” putem participacije radnika i seljaka u vlasti.²¹ Po Lenjinu, ako proletarijat ostvari hegemoniju u revoluciji, ona ne samo da će biti uspješna i osigurati bolje uvjete života radnika i seljaka nego će otvoriti vrata za daljnje etape. Naime, već tada Lenjin gleda na buržoasku revoluciju kao na otvoren proces kako u odnosu na evropski kontekst tako i na mogućnosti njenog daljnjeg razvoja u Rusiji.

Tek 1917. godine Lenjin će napustiti ideju ostvarenja demokratske buržoaske revolucije u Rusiji pod vodstvom radnika i seljaka (uvodeњem *demokratske diktature* proletera i seljaka) te je zamijeniti idejom o provođenju proletrske revolucije (*diktature proletarijata*). Lenjin će izmijeniti svoju shemu o revoluciji u Rusiji po izbivanju prvog svjetskog rata. U periodu od 1914–1915., Lenjin zaključuje da rat i kriza mogu dovesti do socijalističke revolucije, odnosno da revolucija treba biti odgovor na rat. Svjestan neujednačenog razvoja kapitalizma u različitim zemljama, on smatra da će u Rusiji prvo izbiti buržoaska revolucija kao “integralni dio socijalističke revolucije na Zapadu”.²²

Ako želimo shematizirati Lenjinovo promišljanje revolucije u Rusiji, može se reći da je ono imalo tri faze: isprva je držao da prije socijalističke revolucije treba biti ostvarena buržoaska revolucija, ali pod hegemonijom revolucionarnih radnika i seljaka (1905. godina); u drugoj je mislio da će buržoaska revolucija u Rusiji biti sastavni dio socijalističke revolucije u Evropi te će tako biti skraćen put od buržo-

20 Ibid. str. 64.

21 I. Getzler, *Ottobre 1917*, str. 10.

22 M. Reiman, *I bolscevichi dalla guerra mondiale all'Ottobre*, str. 55 [usp. Getzler, *Ottobre 1917*, str. 11].

aske do socijalističke revolucije (1915. godina); u trećoj fazi zaključio je da boljševici trebaju odmah preuzeti vlast u Rusiji i uvesti diktaturu proletarijata te da će socijalistička revolucija u Rusiji biti preludij revolucije na Zapadu i u svijetu (1917. godina). “Zbog svoje unutarnje logike Lenjinova koncepcija nije mogla ostati ruskom koncepcijom, čak i u najužem političkom smislu: ona se pretvorila u internacionalnu koncepciju. Parole koje je elaborirao boljševički vođa bile su vjerno zrcalo njegovih revolucionarnih ideja; on je smatrao da se imperijalistički rat treba pretvoriti u građanski rat, da se treba boriti za poraz vlastite vlade”.²³ Treba naglasiti da Lenjin misli diktaturu uvijek kao privremenu “magistraturu” putem koje će radnici steći politička prava i osloboditi se jarma kapitala, ne zato što su već većina nego zato što su najpropulzivnija društvena snaga. Iz svega do sad rečenog, proizlazi da su kod Lenjina hegemonija i diktatura proletarijata usko povezane kako značenjem tako i funkcijom.

Iako Lenjinovo poimanje hegemonije (i revolucije) nije mehaničko niti je svodivo na ideju koalicije, ono je bitno jednostavnije od Gramscijevog. Kod Lenjina smo još daleko od problematike “aparata hegemonije”. Odnosno, rečeno Gramscijevim riječima, daleko smo od problematike integralne države koja je “političko društvo + civilno društvo, tj. hegemonija oklopljena prisilom”.²⁴ S druge strane, evidentno je da je između Gramscijevog i Lenjinovog poimanja hegemonije na djelu svojevrsna “filijacija”²⁵, jer su kod Lenjina već naznačene neke

23 Ibid. str. 55.

24 A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, 1975, tom I, *Bilježnica* br. 6, § 88, str. 764. Integralna država je zapravo izvorno Gramscijev termin za ono što će Buci-Glucksmann nazvati “proširena država” u svojoj poznatoj knjizi *Gramsci et l'État: Pour une théorie matérialiste de la philosophie*, 1975. Prema autorici, Gramscijevo promišljanje integralne proširene države njegov je odgovor na strukturalne promjene tridesetih godina kako imperijalizma tako i staljinizma. “Središnja točka je sljedeća: kriza 1929. i njeno rješenje (fašizam i New Deal) dovode do kapitalističke revolucije odozgo, do autoritarne rekonstrukcije države; država nije više liberalna država, već intervenira u ekonomiju i organizira mase: ekonomija nije više stvar izoliranih intelektualaca; ona je postala institucionalna činjenica. Proširenje države ne treba interpretirati kao superstrukturalističku činjenicu politike, jer mijenja odnose između ekonomije i politike, mase i države, predstavlja projekt širenja područja političkog posredovanja i vrednovanja — odnosa proizvodnja/politika.” [Ch. Buci-Glucksmann, *Egemonia e teoria dello Stato in Gramsci*, 1977, str. 58–59.]

25 Ch. Buci-Glucksmann, 1977, str. 55.

od osnovnih smjernica po kojima će se početi razvijati Gramscijeva promišljanja. U *Zatvorskim bilježnicama* “razvoj pojma hegemonije, njegova teoretska originalnost, omogućava da se iznova utemelji analiza države u razvijenim zemljama, u ‘jakim karikama’ kapitalizma: Gramsci polazi od Lenjina, ali ide dalje od marksizma Druge i Treće Internacionale”²⁶. Dakle, ako se odnos između Gramscija i Lenjina želi nazvati prevodilačkim, to je ispravno samo pod uvjetom da se prevodilački ne misli u smislu konformnosti originalu, već da se prevođenje poima kao kreativna djelatnost. Ono što veže Gramscija i Lenjina jest kritika ekonomizma. Tu kritiku, koju je započeo Lenjin, Gramsci će radikalizirati i bitno produbiti. Gramsci uočava da kritika ekonomizma kao kritika “razdvajanja ekonomije i politike stavlja pod znak pitanja model univerzalnosti Oktobarske revolucije u jednoj ključnoj točki, tj. simultanosti između momenta krize, kao krize države i osvajanja vlasti”.²⁷ U klasičnom modelu simultanost krize omogućava “frontalno slamanje države”.²⁸ Gramsci “otkriva krizu države kao proces, kao ravnotežu kompromisa, kao nestabilnu ravnotežu”.²⁹ Kod Gramscija hegemonija “je projekt klasnog upravljanja u svojoj cjelini (a ne partije), ona je *problematika* globalne društvene rekonpozicije, s osobinama univerzalnosti: za Gramscija hegemonija pretpostavlja društveni pluralizam — savez proširen na intelektualce kao *masu* — i to je novo u odnosu na Lenjina”.³⁰ Osim toga, Gramscijevo poimanje hegemonije pretpostavlja “morfološki institucionalni pluralizam koji polazi od morfologije kapitalizma, a ne od jednog vječnog metahistorijskog pojma države kao klasnog nasilja”.³¹

Neke opservacije o klasnoj svijesti u Lenjina

Prema Lenjinu, sam ekonomski položaj nije dovoljan da bi se stekla klasna svijest. Klasno-politička svijest ne proizlazi mehanički iz odnosa/sukoba rad-kapital. Kako piše Lenjin u *Što da se radi?* (1902):

“(...) socijal-demokratske svijesti kod radnika *nije moglo biti*. Ona je mogla biti donesena samo spolja. Historija svih zemalja pokazuje

26 Ibid.

27 Ibid. str. 60.

28 Ibid, str. 60.

29 Ibid.

30 Ibid. str. 69.

31 Ibid.

da radnička klasa isključivo svojim snagama može izgraditi trejd-unionističku svijest, tj. uvjerenje da je potrebno udruživati se u saveze, voditi borbu protiv poslodavaca”.³²

“Klasna politička svijest može biti donesena radniku *samo spolja* tj. izvan oblasti ekonomske borbe, izvan odnosa radnika prema poslodavcima. Oblast iz koje jedino možemo crpsti to znanje je oblast odnosa *svih* klasa i slojeva prema državi i vladi, oblast uzajamnih odnosa među svim klasama. Zato se na pitanje: što da se radi da bi se radnicima donijelo političko znanje, ne može davati isključivo i samo onaj odgovor kojim se u većini slučajeva zadovoljavaju praktičari, a da ne govorim o praktičarima koji su skloni ekonomizmu, naime odgovor: ‘ići k radnicima’. Da bi *radnicima* donijeli političko znanje, socijal-demokrati moraju *ići u sve klase stanovništva*, moraju slati *na sve strane* svoje odrede vojske”.³³

Dakle, kritička klasno-politička svijest nastaje po Lenjinu *samo putem stjecanja sveukupne slike društva*, putem sveukupnog uvida u odnos *svih klasa* prema državi. *Klasna svijest* proizlazi iz sveukupnog poimanja društveno-ekonomskih i političkih odnosa, tj. sveukupne analize *ekonomske društvene formacije*, a takvo što nije mehanički zagarantirano radnicima kao ni bilo kome drugome te za to i tehnički treba vremena. Odnos između *društvenog bitka* i *svijesti* nije jednostavan niti mehanički. Drugim riječima, odnos “iskustvo-svijest nije neposredan”.³⁴ Utoliko je potrebno neko mjesto kritičke konfrontacije gdje se odnos kapitala prema radu može strukturirati u svijest o klasnom sukobu rada i kapitala. Kod Lenjina, politička organizacija je kolektivno-društveno mjesto te elaboracije kako bi se izbjeglo upadanje u subjektivizam i idealistički individualizam. Partija je, dakle, društveno-kolektivna platforma kritičke elaboracije, ona nije nikakav vanjski moralni tutor radničkoj klasi niti je samo organizacija profesionalaca koja vodi radnike kao pasivni element. Partija je samo svjesni izraz pokreta i organski je povezana s radnicima. Utoliko, politička organizacija, tj. partija, garantira i povezivanje teorije s pokretom. Revolucionarna je teorija samo ona “koja omogućava da se ide dalje od neposrednog iskustva, ona koja ga zna dijalektički negirati da bi ga *preuzela*, zahvaljujući analizi koja ide dalje od same pojavnosti fenomena i zahvaća

³² V.I. Lenjin, *Što da se radi?*, str. 176–177 [prijevod neznatno modificiran].

³³ Ibid. str. 217.

³⁴ Gruppi, *Lenin*, str. 47

bit”.³⁵ Strukturirana i koherentna teorija garancija je dosljednog političkog djelovanja radničkog pokreta, njegove autonomije u odnosu na buržoaske utjecaje. Odnosno, bez “revolucionarne teorije ne može biti ni revolucionarnog pokreta”.³⁶

Jedan od problematičnih aspekata Lenjinove koncepcije, ali u nekom vidu to je i njegova snaga, jest to da on vidi partiju kao jedino mjesto kritičke elaboracije, odnosno kao kolektivni revolucionarni subjekt. Historijski gledano, takvo Lenjinovo poimanje, koje nije bitno drugačije od poimanja partije kakvo je dominiralo u Drugoj Internacionali, postaje problematično nakon Oktobarske revolucije. Ono je bilo funkcionalno u fazama pripremanja za revoluciju i u samoj revoluciji, ali ograničenja takvog poimanja postaju evidentna kada na scenu stupaju sovjeti, odnosno kad se otvara pitanje prevladavanja

35 Ibid.

36 Lenjin, *Što da se radi?*, str. 171. Načelno je potpuno prihvatljiva teza Larsa T. Liha u *Lenin Rediscovered*, prema kojoj Lenjin s djelom *Što da se radi?* nije imao nikakvu namjeru odstupiti od koncepcije partije kakvu je zastupao K. Kautsky i kakva je bila izložena u Erfurtskom programu, jer naravno da je njemačka socijaldemokracija bila uzor ruskim socijaldemokratima. Isto tako, nesumnjivo je da u tome Lenjinovu djelu nije prisutna teza o partiji kao organizaciji koju trebaju voditi samo partijski intelektualci, a još manje ideja o partijskim rukovodiocima kao onima koji jedini imaju monopol nad strategijom klasne borbe. Ako se možemo složiti s Lihom da Lenjin u navedenom djelu nije želio postaviti neku novu ideju partijskog radnika (novu u odnosu na njemačku socijaldemokraciju), njegov prijevod naziva “профессиональный революционер” i “революционер по профессии” sa *revolutionary by trade* ne čini se uvjerljivim. Upitnost tog prijevoda jasno je vidljiva u slavenskim jezicima. Naime, ako se slijedi Lih, trebalo bi prevoditi “revolucionar po znanatu/struci/poslu”. Isto tako, postavlja se pitanje, ako je Lih u pravu, zašto Lenjin nije koristio termin ремесло umjesto профессиональный? S druge pak strane, uvjerljiva je Lihova teza da Lenjin nigdje u knjizi ne iznosi sintezu tog novog profila partijskog rukovodioca. Isto tako, nije se teško složiti s Lihom da je Lenjin, koristeći taj pojam, prije svega želio naglasiti da se partijska aktivnost treba obavljati jednako savjesno kao i vlastita radnička profesija (zanat/struka), te da evidentno sam pojam u Lenjina nije povezan s pojmom intelektualca ili idejom vođe [usp. Lih, *Lenin Rediscovered*, 464–465]. Istovremeno, čini se evidentnim da je Lenjin, razvijajući svoje misli na tragu Kautskog, znatno više (ili bolje) naglasio voljni moment (to je uostalom i teza Žižeka) i važnost momenta nadgradnje. Treba podsjetiti s Gramscijem — kad smo već kod prevođenja — da je “prevesti Erfurtski program u Rusiju” sigurno značilo i kreativno ga izmijeniti prema novom kontekstu.

Partije putem sovjeta nakon osvajanja vlasti 1917. Radi se o problemu koji nije koherentno riješen u praksi od Lenjina, iako je postavljen kao teorijsko pitanje. Radi se o nezadovoljavajućem rješenju jer se problem odnosa Partije i sovjeta postponira u buduću perspektivu (dosta daleku) odumiranja države i prijelaza iz socijalizma u komunizam. Dakle, tu smo pred problematičnim aspektom kako Lenjinove teorije tako i prakse.

S druge pak strane, kada bi odnos svijesti i iskustva bio neposredan, onda bi npr. buržoaski društveni bitak rađao isključivo buržoasku svijest te bi “revolucionarna teorija nastajala u intelektualaca putem posve spekulativnog procesa”.³⁷ Svijest buržoaskog društvenog bitka je “svijest društveno kontradiktorne zbilje”³⁸; prevladavanje te vlastite kontradiktornosti jest ono što je vodi prema pokretu obespravljenih. Iz Lenjinovog poimanja o stjecanju klasne svijesti proizlazi i njegova ideja o socijaldemokratu kao svojevrstnom “narodnom tribunu”³⁹ koji je organizator te kao teoretičaru koji ide u sve klase društva. On nije tajnik sindikata, jer se njegova djelatnost ne svodi na ekonomsku borbu nego je prije svega političkog karaktera. Socijaldemokrat zastupa i propagira svoje socijalističko uvjerenje, ali i zastupa opće demokratske instance bez kojih je socijalizam nemoguć⁴⁰. Kroz borbu za opće demokratske instance ne pridobivaju se u socijalistički tabor samo radničke mase već i napredna inteligencija. Da li je i tu na djelu, iako vrlo rudimentarno, anticipacija organskog intelektualca, ostavljamo kao pitanje. Naime Gramsci je pisao kako novi tip intelektualca treba aktivno participirati u praktičnom životu kao organizator koji permanentno širi vlastite ideje.⁴¹

Važnost shvaćanja antideterminističkog odnosa svijesti i objektivnih uvjeta imat će u kasnijem razvoju Lenjinove misli još nekoliko važnih posljedica. Radi se o njegovoj analizi imperijalizma i postavljanju nacionalnog i kolonijalnog pitanja. Osobito u ovom pitanja Lenjin će otići bitno dalje od Marxa i Engelsa. Odnosno, formulirat će odgovore na ta pitanja znatno koherentnije u odnosu na postavke

³⁷ Gruppi, *Lenin*, cit., str. 46.

³⁸ Ibid. str. 45.

³⁹ V.I. Lenjin, *Što da se radi?*, str. 218.

⁴⁰ Tu se ne misli na profesionalnog političara, već na klasno svjesnog i politički aktivnog radnika.

⁴¹ A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, tom III, str. 1550–1551.

historijskog materijalizma od samih utemeljitelja. Važnost i vrednovanje subjektivno-političkog momenta i njegovog konstituiranja, odnosno superstrukture, kod Lenjina je vidljivo i u tezi da tko čeka “čistu socijalnu revoluciju, taj je nikada neće dočekati”.⁴² Osim navedenog, Lenjinovo vrednovanje autonomije nadgradnje izlazi u prvi plan u još jednoj temi koja mu je zajednička s Gramscijem: radi se o problematici ideologije.

Kao što piše Lenjin 1901. godine, osnovna pogreška onih koji zagovaraju ekonomizam jest u tome da se zapliću

“(…) u pitanju uzajamnog odnosa ‘materijalnih’ (stihijskih…) elemenata pokreta i ideoloških (svjesnih, djelujućih ‘po planu’). Ne shvaćaju da ‘ideolog’ naziv ideologa zaslužuje tek kada ide *ispred* stihijnog pokreta, pokazujući mu put, kada umije prije drugih da riješi sva teorijska, politička, taktička i organizacijska pitanja na koja stihijski nailaze ‘materijalni elementi’ pokreta. Da bi se stvarno ‘vodilo računa o materijalnim elementima pokreta’, treba se kritički odnositi prema njima, treba znati ukazivati na opasnosti i nedostatke stihijskog pokreta, treba znati podizati stihijnost na nivo svjesnosti. Ako se, međutim, govori da ideolozi (tj. svjesni rukovodioci) ne mogu skrenuti pokret s puta koji je određen uzajamnim djelovanjem sredine i elemenata, to znači zaboravljati abecednu istinu da svijest *učestvuje* u tom uzajamnom djelovanju i tom opredjeljivanju”.⁴³

Utoliko, prema Lenjinu, teza pobornika ekonomizma “da nikakvi naponi (...) ideologa ne mogu odvući radnički pokret s puta koji je određen uzajamnim djelovanjem materijalnih elemenata i materijalne sredine — [znači] apsolutno što i odricanje od socijalizma”.⁴⁴ Stav pobornika ekonomizma istovjetan je, prema Lenjinu, sa stavovima revizionista u njemačkoj socijaldemokraciji (dakle, prije svega sa stavovima bernsteinovaca), jer jedni i drugi ne razumiju kako “stihijna evolucija treba biti povezana sa svjesnom revolucionarnom akcijom”.⁴⁵ Kao što se vidi iz izdvojenog dužeg citata, Lenjin je već prije spisa *Što da se radi?* naglašavao važnost svjesnog momenta i zastupao tezu da

⁴² V.I. Lenjin, *Rezultati diskusije o samoopredjeljenju* (1916), str. 162.

⁴³ V.I. Lenjin, *Razgovor s braniocima ekonomizma* (1901), str. 219–220.

⁴⁴ V.I. Lenjin, *Što da se radi?*, str. 185.

⁴⁵ V.I. Lenjin, *Razgovor s braniocima ekonomizma* (1901), str. 220.

bez revolucionarne teorije nema revolucionarnog pokreta. U stavu koji zagovara spontanost masa Lenjin prepoznaje čist determinizam. Sukus takve pozicije je teza da kada mase djeluju spontano, tj. potaknute samim ekonomskim uvjetima, one uvijek djeluju politički ispravno. Ono što se gubi u ekonomizmu i determinizmu jest sama svrha i cilj klasne borbe, njena politička i historijska dimenzija. Sama klasna borba postaje sekundarna jer je kapitalizam mišljen kao sistem čiji razvoj spontano, prirodno i nužno vodi prevladavanju klasnih razlika. Shodno tome, takav stav u krajnjoj liniji implicira da je nepotrebno promišljati klasnu problematiku u povijesno-filozofskom kontekstu kao ni postavljati pitanje o strategiji i taktici klasne borbe. Prema Lenjinu, ideološka borba sastavni je dio klasne borbe, a pojam ideologije izravno upućuje na pojam svijesti i svjesnog djelovanja.

Ideologija nije kod Lenjina znanost o idejama, već svjesno planiranje i organiziranje djelovanja koje nastaje elaboracijom teoretskih i praktično političkih pitanja. Razlika između prosvjetiteljskog i Lenjinovog poimanja ideologije proizlazi iz same srži historijskog materijalizma. Historijski materijalizam uči da su sve ideologije klasno uvjetovane, pa je tako i on sam klasno uvjetovan. Dok druge ideologije žele pomiriti kontradikcije kapitalizma, marksizam je teorija tih kontradikcija; to je njegova *differentia specifica*. Drugim riječima, marksizam je “svjestan svoje parcijalnosti, povezanosti s jednom klasom i određenim povijesnim momentom”.⁴⁶ Utoliko, po Gramsciju, kada marksizam pretendira da bude apsolutna istina, on postaje ideologija (ovdje u pejorativnom smislu) kao i sve druge.⁴⁷

Ne može se dakle prihvatiti stav prema kojem se s Lenjinom iz *Što da se radi?* vraćamo na prosvjetiteljsko poimanje ideologije.⁴⁸ Kad bi bilo tako, onda bi to značilo da buržoaska ideologija nije kontradiktorna. Kod Lenjina imamo neutralnu koncepciju ideologije samo u *relativnom* smislu te riječi, jer marksizam po definiciji ne može biti neutralan. Ali naravno, tu smo tek kod Lenjina, još daleko od Gramscijevog promišljanja ideologije.

Treba imati na umu da u Marxovom opusu nalazimo dva moguća čitanja ideologije. Jedno je ono poznato iz *Njemačke ideologije* prema kojem je ideologija lažna svijest. (Isti stav će izraziti Engels u svom pismu Mehringu iz 14. 7. 1893.). Drugo je ono na koje možemo nai-

⁴⁶ G. Liguori, *Ideologia*, 2009.

⁴⁷ Usp. *ibid.*

⁴⁸ To je npr. teza Terry Eagletona [usp. *Ideology: An Introduction*, 1991, str. 90].

ći u poznatom *Predgovoru za Prilog kritici političke ekonomije* iz 1859. Tamo Marx kaže da ljudi kroz ideološke oblike postaju svjesni sukoba između materijalnih proizvodnih snaga i proizvodnih odnosa te da im upravo ti oblici omogućuju stupanje u borbu koja nastaje iz tog sukoba.⁴⁹ Gramsci će svoje pozitivno vrednovanje ideologije zasnovati upravo na proširenom čitanju tog Marxova pasusa kao i *Teza o Feuerbachu* (1845).⁵⁰ Ako je točno, kao što je naglasio Liguori, da Gramsci za takvo čitanje ideologije može naći legitimaciju kako u Labriole tako i u drugom dijelu navedenog Engelsova pisma Mehringu,⁵¹ ne može se negirati da je i Lenjinovo čitanje ideologije upravo jedna bitna karika u tom lancu.

Oktobarska revolucija

Osim što od Gramscijevih pojmova možemo koračati unazad k Lenjinovim, kao što je rečeno na početku, Gramscijeva misao može služiti kao epistemološko oruđe za antidogmatsko čitanje Oktobarske revolucije 1917. i Lenjinove misli.

Ključ za takvo čitanje nalazimo u poznatom Gramscijevu članku *Revolucija protiv Kapitala* (1917). Dok piše taj članak, Gramsci zna relativno malo o zbivanjima u Rusiji, kao što je u to vrijeme i njegovo poznavanje Lenjinovih spisa relativno slabo. Usprkos tome, Gramsci je uspio ukazati na povijesnu važnost, na ono *bitno novo* što je sadržano i izraženo u samom činu Oktobarske revolucije — ono *bitno novo* kako u odnosu na dotadašnju povijest radničkog pokreta tako i u odnosu na dotadašnju marksističku teoriju. Gramsci je shvatio *koliko važnu ulogu ima subjektivna revolucionarna inicijativa* u Lenjinovoj interpretaciji marksizma. Subjektivitet koji ne lebdi u oblacima nego djeluje na bazi kritičkog promišljanja objektivnih uvjeta (na bazi konkretne društveno-ekonomske analize). Tako Gramsci piše:

“boljševička revolucija je stvar više ideologije nego činjenica [...]. Ona je revolucija protiv *Kapitala* Karla Marxa. Marxov *Kapital* je u Rusiji bio buržujaska knjiga, više nego proletera”.⁵²

⁴⁹ Usp. K. Marx, *Prilog kritici političke ekonomije*, 1976, str. 7–11. Usp. N. Merker, *Introduzione* u: K. Marx–F. Engels, *La concezione materialistica della storia*, 1986, str. 21.

⁵⁰ G. Liguori, *Sentieri di Gramsci*, str. 56.

⁵¹ Ibid.

⁵² A. Gramsci, *Rivoluzione contro il Capitale* (1918), 1969, str. 80.

Kapital je važio kao dokaz nužnosti da se u Rusiji prvo mora formirati buržoazija, da prvo treba započeti faza kapitalističkog razvoja, kao u ostalim zemljama zapadne Evrope, prije nego što proletarijat može i pomisliti na svoju revoluciju. Ipak su same činjenice opovrgle ideologiju ekonomskog determinizma. Revolucija je napravila to da činjenice prevladaju sve unaprijed zadane “kritičke sheme”. U tome i jest veličina Lenjina i boljševika 1917. godine, jer po Gramsciju, iako “oni negiraju neke tvrdnje *Kapitala*, ne poriču njegovu imanentnu misao”.⁵³ Odnosno, ruski marksisti ne

“kompiliraju po djelima učitelja formalnu doktrinu, koja bi se sastojala od dogmatskih tvrdnji, izvan svake diskusije. Oni žive marksističku misao, onu koja nikada ne umire, koja je nastavak talijanske i njemačke idealističke misli i koja je kod Marxa kontaminirana pozitivističkim i naturalističkim natruhama. A ta misao postavlja uvijek kao najveći faktor historije ne gole ekonomske činjenice, već čovjeka, društvo ljudi što se međusobno zbližavaju, međusobno razumiju, razumiju kroz uzajamne kontakte (civilizaciju) društvenu kolektivnu volju, ljude koji shvativši ekonomske faktore, prosuđuju ih i podvrgavaju vlastitoj volji, kako bi ova postala pokretač ekonomije, kako bi oblikovala objektivnu zbilju”.⁵⁴

Gramsci nam omogućuje uvid u to kako je Lenjin putem svoje političke misli i prakse napravio svojevrsnu opću reformu dotadašnjeg marksizma. Iz toga jasno proizlazi da se njegova misao ne može svesti niti na ortodoksni niti na revizionistički marksizam Druge Internacionalne. Istovremeno, Gramsci je shvatio — bolje od mnogih drugih — da Lenjin nije poimao marksizam kao zatvoreni krug dogmi ili “knjigu recepata za gostionicu budućnost”. Prema Lenjinu, marksizam nije filozofija povijesti, srž marksizma je konkretna analiza konkretne povijesne situacije. Lenjin nije samo poimao marksizam kao metodu već ju je sa rijetkom pronicljivošću i sposobnošću znao primjenjivati u novim okolnostima. Gramscijeve se teze potvrđuju osim u Oktobarskoj revoluciji i u već prikazanoj Lenjinovoj polemici sa zagovornicima ekonomizma u Socijaldemokratskoj partiji Rusije. Kao što smo vidjeli, kritika mehaničkog poimanja odnosa baze i nadgradnje bit će u prvom planu u djelu *Što da se radi?* (1909), a ista je kritika prisutna i u djelu *Jedan korak naprijed, dva nazad* (1904) te u drugim političkim

⁵³ Ibid.

⁵⁴ Ibid. str. 81.

tekstovima koje određena marksistička dogmatska vulgata nije smatrala filozofski relevantnim. Upravo Gramsci ukazuje na kratkovidnost takvog dogmatizma. Općenito, tragom Gramscijeva promišljanja treba zaključiti da, ako se želi tražiti Lenjinova *filozofija*, nju ne treba tražiti u njegovim striktno filozofskim dijelima (npr. *Materijalizmu i empiriokriticizmu*, 1909)⁵⁵ već u njegovim političkim tekstovima i djelovanju koje je obilježeno specifičnom sposobnošću postavljanja dijalektičkog odnosa teorija-praksa.

Ne treba potcijeniti činjenicu da nakon Oktobarske revolucije postaje jednako važno, ako ne i važnije od pitanja prelaska teorije u praksu, obrnuto pitanje, naime, kako na temelju nove prakse, koja je izašla iz lenjinističkih-marksističkih teoretskih premisa, izgraditi marksističku teoriju novog društva. Odnosno, radi se o pitanju kako na osnovi novog društvenog bitka graditi odgovarajuću koherentnu teoriju koja treba biti indikator smjera i načina izgradnje novog besklasnog društva. To pitanje je dobrim dijelom ostalo bez odgovora, ali to ne umanjuje činjenicu da Lenjin i Oktobar predstavljaju svojevrsni kopernikanski obrat unutar društveno-epistemološke problematike marksizma. Oktobarskom revolucijom potlačeni su postavili pred sebe — kao možda nikada dotad u historiji — pitanje što trebaju raditi kako bi izgradili društvo bez eksploatacije.

Dakle da ponovimo, vrativši se Gramsciju: Lenjinovu filozofiju i socijalnu teoriju treba tražiti u njegovim novinskim člancima, prigodnim tekstovima (npr. *Aprilskim tezama*, 1917), koji su baš zbog svog kontingentnog karaktera često elastičniji i filozofski otvorenijeg pogleda od striktno filozofskih tekstova u kojima je isuviše prisutna sjena Plehanova, Kautskog i određeni, često okoštali, duh Druge Internacionalne. Ovu misao (tezu o metodologiji čitanja Lenjina), možemo naći u Gramscijevim *Bilježnicama*. Gramsci piše:

55 U ovome radu nisu uzete u obzir Lenjinove *Filozofskim sveske* (1929–1930), jer ih Gramsci nije poznavao. Prema Togliattiju, Gramsci u zatvoru nije imao pristup Lenjinovim spisima. Otud, kada i citira ili piše o Lenjinu, to je uglavnom na osnovi sjećanja. Općenito, po Togliattiju, talijanski ljevičari upoznali su se s Lenjinovim djelima tek od 1918. Lenjin postaje poznat u Italiji u kontekstu organizacije i priprema za Zimmerwaldsku konferenciju 1915, ali izgleda još u to doba nema prijevoda njegovih djela. Tek 1917. godine počinju cirkulirati dijelovi njegovih spisa te tekstovi o njemu, i to uglavnom putem francuskih i američkih časopisa. Usp. Togliatti, *Il leninismo nel pensiero e nell'azione di Antonio Gramsci*, str. 144–145.

“Događa se da jedna velika osoba izrazi svoju najplodniju misao ne na mjestu koje bi za to bilo ‘najlogičnije’ [...] Političar piše o filozofiji: može biti da njegovu ‘pravu filozofiju’ treba tražiti u političkim spisima. U svakoj osobi postoji neka dominantna i prevladavajuća djelatnost; upravo u njoj treba najčešće tražiti njegovu *implicitnu* misao, koja je ponekad i u kontradikciji s onom *ex professo*.”⁵⁶

Kao što smo vidjeli u tekstu *Revolucija protiv Kapitala*, Gramsci jasno evidentira radikalni antideterminizam i antiekonomizam koji je imanentan Lenjinovom praktičnom djelu, ali — slijedimo Gramscija iz *Bilježnica* — i njegovoj ‘pravoj filozofiji’. Usporedimo li ove stavove Gramscija iz predzadnorske faze s gore navedenim stavom iz *Bilježnica*, možemo zaključiti kako se Gramscijev stav o Oktobarskoj revoluciji nije bitno promijenio u ranim i zrelim spisima. Za Gramscija “Lenjin predstavlja revolucionara, revolucionarnog mislioca i organizatora, a ne utemeljitelja”⁵⁷ neke nove ortodoksije. U tom smislu, prema Gramsciju, ono najvrijednije u Lenjinovu djelu jest naglašavanje autonomije nadgradnje koje proizlazi iz njegovog specifičnog poimanja dijalektike subjekt-objekt. To je već evidentirano kroz citate iz *Što da se radi?*, ali Gramsci nas upozorava da Lenjinova ‘prava filozofija’ dolazi do punog izražaja baš s Oktobarskom revolucijom 1917. Lenjinova misao i djelo predstavljaju istovremeno praktički i epistemološki rez sa stavovima i pozicijama koje su prevladavale u Drugoj Internacionali (iako su njena najbolja pera znala iskakati iz tog okvira). Za Gramscija je Lenjin revolucionar jer je djelatni “kritičar transformacije Marxove misli i učenja o inerciji proletarijata”.⁵⁸ Odnosno, Lenjin je revolucionarni mislilac “koji je shvatio da Marx nije bio doktrinar, niti mesija”.⁵⁹ Lenjin je uspio pretvoriti svoju misao u “djelatnu silu historije”⁶⁰ i tako, kao što će Gramsci nešto kasnije napisati, postao “začetnikom novog procesa razvoja historije”.⁶¹ Lenjinova kritika dominantnih interpretacija Marxove misli i poimanja klasne borbe unutar Druge Internacionale proizlazi iz prakse

⁵⁶ A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, cit., toma I, *Bilježnica* br. 4, §46, str. 472–3.

⁵⁷ L. Veljak, str. 71.

⁵⁸ *Ibid.*, str. 70.

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ A. Gramsci, *I massimalisti russi* (1917), u: A. Gramsci, *Scritti politici*, str. 66.

⁶¹ A. Gramsci, “Capo” (1924), u: A. Gramsci, *Scritti politici*, str. 541.

i potvrđuje se u njoj, i upravo zato ona predstavlja revolucionarni prekid s ideologijom i teorijom Druge Internacionale. Odnosno, kako je pisao Gramsci 29. IV. 1917., dakle prije Oktobarske revolucije, a poslije Februarske: “uvjereni smo da ruska revolucija, osim što je proleterska činjenica jest i proleterski čin, te da zato mora prirodno završiti u socijalističkom sistemu”.⁶²

Filozofske implikacije Lenjinovog teoretiziranja klasne borbe i uloge koju u njoj ima svijest proizlaze iz specifičnog poimanja odnosa subjekt-objekt. Kako piše Luciano Gruppi: “Radi se o dijalektičkom odnosu u kojem subjektivnu inicijativu pobuđuju objektivni uvjeti unutar kojih se kreće, ali ona nije njihov mehanički odraz, jer subjektivna inicijativa aktivno djeluje i transformira samu objektivnu situaciju”.⁶³ Odnosno, jednostavnije rečeno: filozofska relevantnost Lenjina leži u njegovu antimehaničkom poimanju “odnosa subjekt-objekt, revolucionarne inicijative i objektivnih uvjeta”⁶⁴, u poimanju koje je na tragu Marxovih *Teza o Feuerbachu*. Prema Gruppiju, u Lenjina nalazimo takav “odnos između objektivne situacije i političke inicijative, *subjekta i objekta*, koji — iako postavlja subjekt i njegovu inicijativu unutar objektivne povijesne situacije — ne izvodi subjektivnu inicijativu na mehanički način iz objektivne situacije, već potcrtava inicijativu subjekta, kreativnu sposobnost intervencije koja transformira zbilju”.⁶⁵ To kreativno, o kojem govori Gruppi, treba shvatiti u duhu Gramscija. Misao je prema Gramsciju kreativna kada je sposobna modificirati način osjećanja *velikog broja* (mase)⁶⁶ jer time modificira i samu zbilju koja nije pojmljiva bez velikog mnoštva. Kreativno upućuje istovremeno i na činjenicu da *ne postoji* zbilja koja je za sebe i po sebi, već postoji samo u povijesnom odnosu spram ljudi koji je modificiraju.⁶⁷ Upravo taj kreativni moment, odnosno njegovo naglašavanje, u Lenjinovim spisima, kao i Lenjinova praktično-politička sposobnost provođenja teorije u praksu, jest ono zbog čega Gramsci kaže da je

⁶² A. Gramsci, *Note sulla rivoluzione russa* (1917), u: A. Gramsci, *Scritti politici*, str. 59.

⁶³ L. Gruppi, *Introduzione*, 1969, str. 18.

⁶⁴ Ibid.

⁶⁵ Ibid. str. 22.

⁶⁶ Sličnu misao nalazimo u Marxa koji piše: “sama teorija postaje materijalna sila kad zahvati mase.” [K. Marx, *Prilog kritici Hegelove filozofije prava* (1844), 1976, str. 98.]

⁶⁷ Usp. A. Gramsci, *Quaderni*, tom II, Bilj. 11, § 59, str. 1486.

Lenjin, unaprijedivši političku praksu, unaprijedio i filozofiju. Vrlo slično Gramsciju mislio je (skoro u istom periodu) Miroslav Krleža, prema kojem “Historijsko značenje Oktobarske revolucije i jest u tome, da je iz teorije prešla u praksu. Poslije pedesetogodišnjeg očekivanja ona je postala činjenica”.⁶⁸ Odnosno Gramscijevim riječima:

“Sve je politika, i filozofija ili filozofije [...] jedina filozofija jest povijest na djelu, tj. sam život. U tom smislu može se tumačiti teza da je proletarijat nasljednik njemačkog idealizma — te se može tvrditi da je teorizacija i ostvarenje hegemonije od strane Ilicija bio veliki metafizički čin”.⁶⁹

Da bi se shvatio u svom punom značenju Gramscijev citat, prema kojem je Lenjin unaprijedio filozofiju, treba objasniti kako Gramsci postavlja vezu ideologije, politike i filozofije. Razumijevanje tog odnosa važno je i da bi se shvatilo kako voditi klasnu borbu. Identitet historije i filozofije, prema Gramsciju, “imanentan je historijskom materijalizmu” te podrazumijeva identitet historije i politike, “dakle identitet politike i filozofije”.⁷⁰ Postavlja se pitanje, ako se prihvati taj identitet, kako razlikovati ideologiju i filozofiju? Na to pitanje, Gramsci odgovara na sljedeći način:

“Razlika će biti moguća, ali samo prema stupnjevima (kvantitativno) ne i kvalitativno. Ideologije će biti ‘prava’ filozofija jer će ona biti filozofska pojednostavljenja koja navode mase da konkretno djeluju, na transformaciju zbilje. One će biti aspekt mase svake filozofske koncepcije [...] Ako je političar historičar (ne u smislu da čini historiju, već s obzirom da djelujući u sadašnjosti interpretira prošlost), utoliko, historija je uvijek suvremena historija, tj. politika [...] ova teza podrazumijeva identifikaciju historije i politike, dakle ideologije i filozofije”.⁷¹

68 M. Krleža, “O značenju ruske revolucije u okviru imperijalizma”, 1939, str. 81.

69 A. Gramsci *Quaderni*, tom I, Blj. 7. § 35, str. 886. Gramsci je, kako bi izbjegao zatvorsku cenzuru, kriptirao ili skraćivao imena boljševika i marksista. Tako u *Bilježnicama* umjesto Lenjin nalazimo Ilici (kao i Ilič, Iliič ili Vilici). Umjesto Trockij, Bronstein, Bronst, Leone Davidovi, Leone Davidovici, Davidovi, Leo Davidovic, L. Dav. Br., Leone Bronstein; umjesto Staljin Giuseppe Bessarione; umjesto Plekhanov, Plekh. [U prijevodu je ostavljena Gramscijeva izvorna skraćunica/kriptacija.]

70 A. Gramsci, *Quaderni*, tom II, Blj. 10. § 1, str. 1241.

71 *Ibid.* str. 1242.

Ideologija je utoliko filozofija ne-filozofa. Kada marksizam negira važnost i funkciju ideologije koja prolazi iz povezanosti (ako ne i identičnosti) teorije (filozofije) i politike, jer ideologija postaje istina kroz praksu, s obzirom da je kriterij *moći i zbiljnosti* misli praksa, i kada se on pretvara u pohvalu postojećeg, onda on nužno gubi pozicioni rat protiv kapitala. Odnosno, kad se subjektivna revolucionarna inicijativa podređuje objektivnoj datosti, umjesto da ona revolucionira objektivnu ekonomsku datost, tada započinje vrijeme pasivne revolucije. Drugim riječima, pasivna revolucija započinje kada se, suprotno Gramscijevim postavkama (ali i Lenjinovim), počnu dijeliti ekonomija, politika, tvornica i država⁷². Ako se to želi spriječiti, onda mora biti jasno da političko djelovanje ne može i ne smije biti odvojeno od djelovanja u društvu, tvornici, školi te kulturi općenito.

Imamo li na umu da Gramsci piše kako “je teoretizacija i ostvarenje hegemonije od strane Ilicija bio veliki metafizički čin”, možemo zaključiti da je hegemonija, između ostalog, i ključ Gramscijevog pristupa Lenjinu.⁷³ Hegemoniju Gramsci pri tome ne poima kao puku diktaturu proletarijata, već bitno proširuje njezino značenje. Hegemonija je reforma svijesti, stvaranje hegemonog aparata. Odnosno, kako piše Gramsci:

“Ilici je učinio da filozofija [efektivno] uznapreduje [kao filozofija] utoliko što je unaprijedio doktrinu i političku praksu. Realizacija hegemonog aparata, utoliko što stvara nov ideološki teren, ostvaruje reformu svijesti i načina spoznaje; ona jest spoznajna činjenica, jest filozofska činjenica”.⁷⁴

Dakle, hegemonija je kod Gramscija u ovom kontekstu “izgradnja novog društva, nove ekonomske strukture, nove političke organizacije i jednog novog idejnog i kulturnog smjera”.⁷⁵ Takav pristup Oktobarskoj revoluciji omogućava Gramsciju da u njenom promišljanju ne gubi iz vida niti njeno historijsko niti praktično-filozofsko značenje. Revolucija je utoliko proces prijelaza teorije u praksu, reforma spoznaje, reforma filozofije. Po Gramsciju, revolucija nije zauzimanje

⁷² Usp. G. Liguori, *I sentieri di Gramsci*, str. 52.

⁷³ Usp. L. Gruppi, *Il concetto di egemonia in Gramsci*, str. 9.

⁷⁴ A. Gramsci, *Quaderni*, tom II, Bilj. 10, §12, str. 1250.

⁷⁵ L. Gruppi, str. 11.

Zimskog dvorca, već je revolucija intelektualna i moralna reforma koja je nemoguća bez aparata hegemonije.

Možemo zaključiti da je, prema Gramsciju, Lenjin zapravo izvršio svojevrсни “povratak” Marxu iz *Teza o Feuerbachu*. To pak da je i sam Gramsci razvio svoju misao na tragu takve logike i metodologije čitanja Marxa, teza je Fabia Frosinija prema kojem je Gramsci iz *Bilježnica* čitao Marxa iz perioda promišljanja permanentne revolucije (oko 1850.) upravo pod lupom *Teza o Feuerbachu*. Takvo čitanje Marxa, smatra Frosini, dovodi Gramscija do antideterminističkog (praksističkog) čitanja samog *Predgovora* iz 1857., što mu otvara prostor za originalno iščitavanje problematike ideologije i njenog odnosa s istinom.⁷⁶ Zasluga je Lenjina da je svojim djelom (teoretskim i praktičnim) otvorio vrata takvim novim interpretacijama Marxove misli.

Zaključno možemo reći da je bitna filozofija Lenjina (filozofski relevantnog Lenjina) *filozofija prakse* ili *praxis filozofija*. To je filozofija koja je utkana u Lenjinov poduhvat čiji se praktički vrhunac odigrao 7. studenog (po gregorijanskom kalendaru) u 21:40h kanonadom s *Aurore*.

Zaključno o odnosu ideologije i filozofije

Pojam ideologije u Gramscija osobito je složen jer se u *Bilježnicama* termin pojavljuje u velikom dijapazonu značenja (pozitivnih i negativnih). U ovom kontekstu nije se moguće baviti svim značenjima na koja nailazimo kod Gramscija. Ono što treba primijetiti u kontekstu promišljanja o Lenjinu jest da Gramsci bitno proširuje pojam ideologije.

Ako je filozofija prakse (odnosno, specifično pojmljeni marksizam) teorija kontradikcija kapitalističkog društva, dakle i njegove nadgradnje, jasno je da je ona ideologija koja je svjesna veze politike i filozofije. Po Gramsciju, ideologija je neodvojiva od politike jer organizira mase putem aparata hegemonije, ona je cement integralne države. Ona djeluje kroz štampu (danas masmedije), biblioteke, crkvu, školstvo, arhitekturu, kroz sve ono što Gramsci naziva “rovovima i utvrdama vladajuće klase”.⁷⁷ Tim utvrdama klasa koja ne posjeduje sredstva za proizvodnju treba suprotstaviti vlastite aparate hegemonije koje podrazumijevaju i ideologiju. To su jedina moguća oruđa potčinjenih u pozicionom ratu koji su prisiljeni voditi. Sličan odgovor na pitanje kako se oduprijeti fašizmu koji napreduje, Gramsci je već naznačio

⁷⁶ Usp. F. Frosini, *Da Gramsci a Marx. Ideologia, verità e politica*, 2009, str. 29–45.

⁷⁷ A. Gramsci *Quaderni*, tom I, Bilj. 7. §10 str. 869.

1923. godine (dakle prije produbljiivanja problematike ideologije u *Bi-lježnicama*), kada je u članku *Što da se radi?* pisao kako je razlog poraza revolucionarnih partija pred fašizmom u tome

“što nisu imale ideologiju, što je nisu proširile među masama, što nisu osnažili svijest militantata s moralnim i psihološkim uvjerenjima”.⁷⁸

Iz svega navedenog trebalo bi biti evidentno koliko je Gramsci otišao dalje od Lenjina iako je svoje razmišljanje o ideologiji bez sumnje započeo na tragu Lenjinova pozitivnog vrednovanja tog društvenog fenomena. Da bi se uopće moglo razmišljati o ideološko-političkom djelovanju i eventualno o hegemoniji radničke klase, potrebno je prvo ostvariti autonomiju radničke klase. Gramsci zasniva autonomiju radničke klase na autonomiji marksizma.⁷⁹ Što je sukus te autonomije? Filozofija prakse, odnosno, kako je već pisao Labriola, filozofska samodostatnost Marxove misli. Konkretno, radi se o svijesti o povijesnosti i političnosti svake teorije.⁸⁰ To je kod Lenjina izraženo, ali ne uvijek i dosljedno izvedeno. Dakle, autonomija marksizma sastoji se “u izokretanju ideološkog karaktera filozofije, koji ona povijesno ima do danas”; utoliko “teorijska priroda marksizma sastoji se u njenom *odvajanju* (raskolu) od ideoloških oblika postojećih proizvodnih odnosa”.⁸¹ Radi se o izokretanju negativne ideologije i njenog pretvaranja u ideologiju onih koji nemaju vlasništvo nad sredstvima za proizvodnju. Odnosno, samo ako smo svjesni ideološkičnosti svake znanosti (ovdje u pejorativnom smislu), njene nesvjesnosti o vlastitoj društveno-materijalnoj uvjetovanosti, možemo joj suprotstaviti marksizam kao njen dijalektički obrat.

78 A. Gramsci, *Che fare?* (1923) u: “Studi Storici”, god. 13, br. 4/1972, str. 803–805. U istom članku Gramsci je dao indicacije za prve korake nakon poraza: “Što da se radi, dakle? Od koje točke započeti? Evo, po meni treba započeti od sljedećeg: od izučavanja doktrine koja je svojstvena radničkoj klasi, a to je filozofija radničke klase, sociologija radničke klase, od izučavanja historijskog materijalizma. Evo dakle neposrednog cilja: (...) ujediniti se, kupiti knjige, organizirati predavanja i razgovore na ovu temu, dati čvrste temelje istraživanju i ispitivanju, kritizirati prošlost da bi bili snažniji u budućnosti” [Ibid.].

79 Usp. A. L. De Castris, *La teoria critica delle istituzioni liberali*, u: “Lavoro critico”, br. 9/1971, str. 37.

80 Usp. *ibid.*

81 *Ibid.*

Da bi to bilo moguće, treba imati na umu, kao što je napisala Christine Buci-Glucksmann, da Gramsci nije samo razradio razliku između momenta upravljanja i vladanja i pojmio revoluciju kao izgradnju bloka vlasti, već je “projektirao i interpretirao proces odumiranja države kao morfološki proces tranzicije”⁸² te da se upravo zbog toga kod njega pojam i praksa politike bitno transformiraju. Njegovo poimanje proširene države “modificira lenjinistički ‘primat’ politike kao *striktno politički primat*”.⁸³ S Gramscijem se pojam politike bitno proširuje, “stoga je on prvi koji je od marksizma načinio znanost globalnog društvenog *ponovnog utemeljenja*”.⁸⁴ Evo, dakle, u sintezi osnovnih karakteristika, Gramscijeve reforme marksizma. ◀

82 Ch. Buci-Glucksmann, “Egemonia”, str. 70.

83 Ibid.

84 Ibid.

Literatura

- Badaloni, N. *Il marxismo di Gramsci*, Einaudi, Torino, 1975.
- Bobbio, N., "Gramsci e la concezione della società civile", u: Grupa autora, *Atti del Convegno internazionale di studi gramsciani tenuto a Cagliari il 23-27 aprile 1967*, tom I, P. Rossi (ur.), Editori Riuniti-Istituto Gramsci, Roma, 1969, str. 75-100.
- Bogdanov, A., *Nauka i radnička klasa* (1918), Štamparija "Tucović", Beograd, 1928.
- Brandist, C., "The Cultural and Linguistic Dimensions of Hegemony: Aspects of Gramsci's Debt to Early Soviet Cultural Policy", u: *Journal of Romance Studies*, br. 13/2012, str. 24-43.
- Bongiovanni, B., *Egemonia*, u: *Enciclopedia delle scienze sociali*, Treccani, Roma, 1993.
- Buci-Glucksmann, Ch., "Egemonia e teoria dello Stato in Gramsci", u: N. Badaloni, L. Gruppi, M. Spinella et al. (ur.), *Attualità di Gramsci. L'egemonia, lo Stato, la cultura, il metodo, il partito*, Il Saggiatore, Milano, 1977, str. 53-71.
- Buci-Glucksmann, *Gramsci et l'État: Pour une théorie matérialiste de la philosophie*, Fayard, Paris, 1975.
- De Castris, A. L., "La teoria critica delle istituzioni liberali", u: *Lavoro critico*, br. 9/1971, str. 7-56.
- Eagleton, T. *Ideology: An Introduction*, Verso, London, 1991.
- Frosini, F., *Da Gramsci a Marx. Ideologia, verità e politica*, Derive Approdi, Roma, 2009,
- Getzler, I. "Ottobre 1917, il dibattito marxista sulla rivoluzione in Russia", u: E.J. Hobsbawm, G. Haupt, F. Marek, E. Ragionieri et al. (ur.), *Storia del marxismo. Il marxismo nell'età della Terza Internazionale*, tom III, Einaudi, Torino, 1980, str. 5-5-47.
- Gramsci, A., *Quaderni del carcere*, V. Gerratana (ur.), Einaudi, Torino, tom I-II, 1975.
- Gramsci, A., "Rivoluzione contro il Capitale" (1918), u: A. Gramsci, *Scritti politici*, Editori Riuniti, Roma, 1969, str. 80-83.
- Gramsci, A., "I massimalisti russi" (1917), u: A. Gramsci, *Scritti politici*, Editori Riuniti, Roma, 1969, str. 65-67.
- Gramsci, A., "Capo" (1924), u: A. Gramsci, *Scritti politici*, Editori Riuniti, Roma, 1969, str. 540-543.
- Gramsci, A., "Note sulla rivoluzione russa" (1917), u: A. Gramsci, *Scritti politici*, Editori Riuniti, Roma, 1969, str. 59-62.
- Gramsci, A., *Scritti politici*, P. Spriano (ur.), Editori Riuniti, Roma, 1969.
- Gruppi, L., *Il concetto di egemonia in Gramsci*, Editori Riuniti, Roma, 1972.
- Gruppi, L., *Lenin*, Editori Riuniti, Roma, 1975.
- Gruppi, L. *Introduzione*, u: V. I. Lenin, *Che fare?*, Editori Riuniti, Roma, 1969, str. 7-59.

- Krleža, M., "O značenju ruske revolucije u okviru imperijalizma", u: M. Krleža, *Knjiga studija i putopisa*, Biblioteka nezavisnih pisaca, Zagreb, 1939.
- Lenjin, V.I., "Pop Gapon" (1905), u: Lenjin, *Dela*, Institut za međunarodni radnički pokret –Yugoslaviapublic, Beograd, 1973, tom 8, str. p. 99–100.
- Lenjin, V.I., "Radnička i buržoaska demokratija" (1905), u: Lenjin, *Dela*, Institut za međunarodni radnički pokret–Yugoslaviapublic, tom 8, str. 76–82.
- Lenjin, V.I., "Što da se radi?", u: Lenjin, *Izabrana dela*, Kultura, Zagreb-Beograd, 1948, tom I., 153–307.
- Lenjin, V. L., "Razgovor s braniocima ekonomizma" (1901), u: Lenjin, *Dela*, Institut za međunarodni radnički pokret–Yugoslaviapublic, Beograd, 1973, tom 5, str. p. 217–222.
- Liguori, G., *Gramsci conteso. Storia di un dibattito 1922–1996*, Editori Riuniti, Roma, 1996.
- Liguori, G., *Ideologia*, u: G. Liguori i P. Voza (ur.), *Dizionario gramsciano 1926–1937*, Carocci, Roma, 2009.
- Liguori, G., *Sentieri gramsciani*, Carocci, Roma, 2006.
- Lih, T. L., *Lenin Rediscovered: what is to be done? In context*, Haymarket Books, Chicago, 2008.
- Marx, K. "Prilog kritici Hegelove filozofije prava" (1844) u: K. Marx-F. Engels, *Rani radovi*, Naprijed, Zagreb, 1976, str. 90–105.
- Marx, K., *Prilog Kritici političke ekonomije*, Naprijed, Zagreb, 1976.
- Merker, N., *Introduzione*, u: K. Marx–F. Engels, *La concezione materialistica della storia*, Editori Riuniti, Roma, 1986, str.
- Reiman, M., "I bolscevichi dalla guerra mondiale all'Ottobre", u: E. J. Hobsbawm, G. Haupt, F. Marek, E. Ragionieri et al. (ur.), *Storia del marxismo. Il marxismo nell'età della Terza Internazionale*, tom III, Einaudi, Torino, 1980, str. 51–85.
- Togliatti, P., *Gramsci*, Editori Riuniti, Roma, 1967.
- Togliatti, P., "Il leninismo nel pensiero e nell'azione di Antonio Gramsci", u: P. Togliatti, *Il Partito*, Editori Riuniti, Roma, 1972, str. 139–163.
- Lenjin, V.I., "Rezultati diskusije o samoopredjeljenju" (1916), u: K. Marx, F. Engels, V.I. Lenjin, *Nacionalno pitanje*, ppb, Novi Sad, 1974, str. 135–165.
- Veljak, L., *Filozofija prakse Antonija Gramscija*, SIC, Beograd, 1983.
- Žižek, S., *Prema politici istine. Rehabilitiranje Lenjina sto godina nakon "Što da se radi?"*, prev. S. Puljic, *Hrvatska ljevica*, br. 7/8, 2001, str. 21–22.

Alen Sućeska

**Prema
post-revolucionarnom
čovjeku:
koncept 'persone'
Antonija Gramscija**

SAŽETAK

Gramscijev koncept 'personae', kao pokušaj udaljavanja od dominantnih filozofskih koncepata subjekta i individue, problematizira kapitalističku (pred-revolucionarnu) i socijalističku (post-revolucionarnu) 'masovnu ličnost'. Slijedeći i filozofski proširujući Marxovu šestu tezu o Feuerbachu, Gramsci tvrdi da je odgovor na pitanje "Što je čovjek?" zapravo odgovor na pitanje "Koji je dominantan tip masovne ličnosti u društvu?" U kapitalizmu je to, prema *Zatvorskim bilježnicama*, pasivna, kontradiktorna te intelektualno inferiorna 'masovna ličnost', što nije rezultat bilo kakve ontološke inferiornosti 'masa', nego specifičnih društvenih odnosa i struktura koje proizvode takvu ličnost. To je ujedno jedan od 'humanističkih' argumenata za revoluciju, prisutnih u Gramscija: post-revolucionarna 'masovna ličnost' jest aktivna, kritički nastrojena spram svijeta i same sebe te utoliko usmjerena prema stvaranju egalitarnih društvenih odnosa. Naime, ako želimo mijenjati sebe, svoju 'personu', moramo mijenjati ansambl društvenih odnosa koji nas određuje,

ABSTRACT

Towards the Post-Revolutionary Man: the Concept of 'the Person' in Antonio Gramsci

In attempting to distance himself from the dominant philosophical concepts of the subject or the individual, Gramsci's concept of 'the person' addresses both the capitalist (pre-revolutionary) and socialist (post-revolutionary) 'mass personality'. Building upon, and further developing, Marx's sixth thesis from *The Theses on Feuerbach*, Gramsci claims that to answer the question 'what is man?' in fact means answering 'what is the dominant type of mass personality?' *The Prison Notebooks* try to show that, in capitalism, this is a passive, contradictory and intellectually subordinate 'mass personality', which is not a result of some kind of ontological inferiority of the masses, but of specific social relations and social structures which produce such a personality. This is also one of the many 'humanist' arguments for revolution in Gramsci: the post-revolutionary 'mass personality' is active and critical towards the

pa je samim time post-revolucionarna dominantna ličnost ostvarenje Gramscijeve teze da je svaki čovjek filozof. Ne samo zato što svatko misli i posjeduje određenu koncepciju svijeta, nego zato što, za razliku od kapitalizma, u socijalizmu ljudi uče posjedovati koherentnu i kritičku filozofiju koju onda i žive u praksi. Štoviše, to je preduvjet ostvarenja socijalističkog društva. ➤➤

world and itself and is therefore directed to creating egalitarian social relations. Namely, if we wish to change our selves—our ‘persona’—we have to change the ensemble of social relations through which we are that determines us determined. It is in this regard that the dominant post-revolutionary personality is thus a realisation of Gramsci’s thesis that everyone is a philosopher; not only because everyone thinks and possesses a certain world-view, but also because, contrary to capitalism, socialism teaches people to develop a coherent and critical philosophy which they then live out in their practice. Moreover, in Gramsci’s understanding, this is a precondition for the realisation of a socialist society. ➤➤

Uvod

Filozofija Antonija Gramscija, sadržana prvenstveno u njegovim *Zatvorskim bilježnicama*, može se opisati kao pokušaj filozofijsko-političkog obračunavanja s događajima u Europi nakon Prvog svjetskog rata, posebice u Italiji. Nakon Oktobarske revolucije, europski komunisti doživjeli su niz neuspjeha — od revolucija Bavarske i Njemačke, preko Mađarske pa do Italije — što je za posljedicu imalo, između ostalog, uspostavu fašizma u Italiji te nacizma u Njemačkoj. Kao člana Kominterne i jednog od osnivača te glavnih organizatora Komunističke partije Italije, kako u intelektualnom tako i u političkom smislu, Gramscijev cilj bio je locirati momente tog neuspjeha ljevice, odnosno, uspjeha desnice.

Važnost ove opservacije metodološke je naravi. Gramscijeve filozofijske koncepte i rasprave nemoguće je čitati izvan tako postavljenog političkog okvira. Naime, ne radi se samo o tome da Gramsci, budući da je marksist, filozofske probleme nastoji uvijek historizirati; radi se o tome da on, štoviše, čak i na naizgled apstraktna filozofijska pitanja, poput pitanja “što je čovjek?”, odgovara koristeći teorijske alate koji su nastali kao rezultat analize društvenih odnosa europske međuratne konjunktura. Prema tome, oni dijelovi *Zatvorskih bilježnica* koji se bave pitanjem “što je čovjek?” samo se uvjetno mogu svrstati pod filozofsku antropologiju utoliko što je za razumijevanje Gramscijevog odgovora potrebno razumijevanje njegove teorije države.⁰¹

Dakako, takav metodološki pristup sam po sebi nije ništa posebno novo, na njemu je inzistirao već i Marx. Međutim, Gramsci u određenim aspektima ipak nadilazi uvide Marxovih antropoloških tekstova, jer ono što je kod Marxa prisutno implicite, Gramsci izvodi do kraja te pritom pokušava naglasiti političku važnost takvih uvida — ispujavajući time zahtjev Marxove jedanaeste teze za promjenom svijeta kao primarnom svrhom filozofije.

01 Eksplicitne i opširnije poveznice između Gramscijevih antropoloških bilješki te njegovog razumijevanja države i političkih spisa za sada se može naći jedino na talijanskom, primjerice: Baratta (2003), *Le rose e i quaderni* (peto poglavlje: “Che cosa è l'uomo: Appunti su una ‘filosofia occasionale’”); Ragazzini (2002), *Leonardo nella società di massa. Teoria della personalità in Gramsci*. O Gramscijevoj vječnoj političkoj motivaciji i orijentaciji njegove filozofije iz perspektive njegovog osobnog života, vidi biografiju u: Santucci (2005), *Antonio Gramsci*, kao i odabir Gramscijevih pisama u: Gramsci (2014), *A Great and Terrible World: The Pre-Prison Letters, 1908–1926*.

Ako cilj revolucije nije samo stvaranje novog društvo nego i stvaranje novog čovjeka, što je bilo Gramscijevo duboko uvjerenje, onda je način na koji koncipiramo čovjeka također bitan. Naime, ne radi se o tome da marksistička filozofska antropologija treba ili uopće može “propisati” kakav bi taj novi tip čovjeka trebao biti, kao što niti kod Marxa ne postoji “recept” za revoluciju i za ono što nakon revolucije slijedi. Naprotiv, slijedeći Marxa, Gramsci želi čovjeka izmaknuti iz filozofsko-ontoloških okvira koji mu nameću određenu bit, kakva god ona bila, i time pokazati kako je čovjek proces postajanja, a čovjekova budućnost uvijek otvorena. U tom momentu onda ključan postaje kritički impetus marksizma: ako, s jedne strane, historijskom analizom društvenih odnosa uviđamo što čovjek trenutno jest, a s druge strane, istovremeno imamo u vidu ono što čovjek može postati, onda ta diskrepancija između zbilje i potencije postaje humanistički argument za nužnošću revolucije.

Postavljanje problema

U *Zatvorskim bilježnicama*, u bilješci naslovljenoj “Što je čovjek?”, Gramsci piše:

“Ovo je prvo i principijelno pitanje koje si filozofija postavlja. Kako treba odgovoriti? Definicija bi se mogla pronaći u samom čovjeku, tj. u svakom pojedinačnom čovjeku. No je li to ispravno? U svakoj individui može se otkriti što je svaki ‘pojedinačni čovjek’. Međutim, nas ne zanima što je svaki pojedinačni čovjek (...). Ako razmislimo o njemu, možemo vidjeti da pod pitanjem ‘što je čovjek?’ zapravo mislimo na pitanje: što čovjek može postati? Tj. može li čovjek odlučivati o svojoj vlastitoj sudbini, može li on ‘stvarati samoga sebe’, može li on kreirati svoj vlastiti život? Mi stoga tvrdimo da je čovjek proces, odnosno, preciznije, da je on proces svog djelovanja. Ako razmislimo o njemu, samo pitanje ‘što je čovjek?’ nije apstraktno ili ‘objektivno’ pitanje. Ono nastaje iz našeg promišljanja o nama samima i o drugima te mi želimo znati, s obzirom na ono što smo mislili i vidjeli, što jesmo i što možemo postati; jesmo li zaista, i ako da, u kojoj mjeri, ‘stvaraoci našeg ja’, našeg života i naše sudbine. I to želimo znati ‘danas’, u danim uvjetima današnjice, u uvjetima našeg svakodnevnog života, ne u uvjetima bilo kojeg života ili bilo kojeg čovjeka.”⁰²

02 Prevedeno prema Gramsci (2012b), *Selections from the Prison Notebooks*, str. 351 (preveo A.S.).

Drugim riječima, pitanje “što je čovjek” može biti samo historijsko pitanje jer je njegov odgovor uvjetovan društvenim kontekstom onoga koji to pitanje postavlja. Također, odgovor na to pitanje nije *zatvoren*, on ne može biti univerzalna apstrakcija koja bi u sebi sadržavala sve ono što čovjek jest, jer pitanje ne cilja na esenciju — uostalom, kao što Gramsci implicira, tako postavljeno pitanje bilo bi besmisleno — već na potenciju, na ono što čovjek može postati.

Očita je sličnost s Marxovom šestom tezom iz *Teza o Feuerbachu*, gdje Marx piše: “Ljudska bit nije nikakva apstrakcija koja se nalazi u pojedinačnoj individui. U svojoj stvarnosti ona je ansambl društvenih odnosa”.⁰³ U istoj, već spomenutoj bilješci, Gramsci piše isprva polemički, u sličnom stilu kao u prethodnom citatu, o pojmu “ljudske prirode” (koju uvijek stavlja u navodnike) te o tome što bi ona mogla biti. No tad zaključuje tvrdnjom koja je, uzevši u obzir uvjete zatvorske cenzure, praktički eksplicitna referenca na šestu tezu:

“tvrdnja da je ‘ljudska priroda’ ‘kompleks društvenih odnosa’ odgovor je koji najviše zadovoljava jer on u sebi uključuje ideju postajanja (čovjek ‘postaje’, on se kontinuirano mijenja kako se mijenjaju društveni odnosi) te zato što ona poriče postojanje ‘čovjeka općenito’. Zaista, društveni su odnosi izraženi različitim grupama ljudi, pri čemu svaka pretpostavlja drugu te čije jedinstvo je dijalektičko, ne formalno. Čovjek je aristokrat utoliko ukoliko je kmet, itd.”⁰⁴

Ovdje nalazimo, u nešto novijem obliku, teorijski sadržaj Marxove šeste teze: ne postoji takvo nešto kao što je “čovjek općenito”, bilo da se radi o, uvjetno rečeno, religijskom čovjeku, kao kod Feuerbacha, bilo da se radi o čovjeku kao racionalnoj životinji. Čovjek je proces postajanja, u bitnome određen društvenim odnosima u kojima živi i kojih je dio.

Takvo razumijevanje čovjeka odražava se i na Gramscijevu terminologiju: u *Zatvorskim bilježnicama*, Gramsci uopće ne koristi pojam “subjekta” jer on implicira jedinstvenu svijest, danog i fiksiranog aktera. To naglašava Peter Thomas, autor jednog od opsežnijih pregleda filozofije Antonija Gramscija, navodeći nalaze preciznog filološkog čitanja *Zatvorskih bilježnica*:

“Pojam ‘subjekta’, koji se u klasičnim terminima izvodi kao introspekcija/samosvijest/intencionalnost/autorstvo, značajan je u

03 Marx (1845), *Teza o Feuerbachu*, str. 6 (prilagođen prijevod).

04 Gramsci (2012b), str. 355.

bilježnicama po svome gotovo potpunom odsustvu. Pojam se pojavljuje samo petnaest puta u preko 2000 stranica; u većini slučajeva, Gramsci ga prepisuje kao dio citata nekog drugog autora ili ga koristi kao dio vokabulara autora o kojem raspravlja”.⁰⁵

Umjesto toga, Gramsci koristi termin ‘persona’, čiji korijen je u latinskoj identičnoj riječi koja je isprva jednostavno označavala masku ili lik u dramskoj predstavi, ali je pojam kasnije razvijen u stoicizmu “kako bi se opisale razne uloge koje svaki pojedinac ‘igra’ u toku svog društvenog života”,⁰⁶ što je uporaba koju je kasnije revitalizirao Hobbes.

“Za tu je intelektualnu tradiciju persona analitička kategorija koja se ne fokusira toliko na unutrašnjost svijesti kao konstitutivnu za identitet, koliko na nametanje (te pasivno ili aktivno prihvatanje) ‘eksterne’ mreže društvenih odnosa koji stvaraju polje društvenog djelovanja te utoliko i društvenog identiteta”.⁰⁷

Upravo iz te tradicije Gramsci preuzima koncept *persone*. Individua onda uopće nije nedjeljiva, kao što to etimologija tog pojma implicira; naprotiv, ona je prožeta raznim društvenim ulogama (maskama i likovima) koje pokušava dovesti u stanje ekvilibrija, ali nikada u tome ne uspijeva, nerijetko jer su same te uloge međusobno kontradiktorne.⁰⁸ Prema tome,

“Gramsci postavlja ne-identitet individue u niz temporalnih dislokacija koji ona samo ponekad uspijeva ujediniti u nelagodan *modus vivendi*”.⁰⁹

Integralna država

Sljedeći je onda problem razvidjeti karakteristike ansambla društvenih odnosa svojstvenog suvremenom historijskom kontekstu, što Gramsci čini analizom države te političkih odnosa Italije i ostalih

05 Thomas (2010), *The Gramscian Moment*, str. 396.

06 Ibid.

07 Thomas (2010), str. 398.

08 Wolfgang Fritz Haug uvjerljivo opisuje sličnosti između Gramscijeva koncepta *persone* te Brechtova shvaćanja individue kao “kompleksa, punog proturječja, u konstantnom razvoju, poput kakve mase”. Haug iznosi i mnoge druge sličnosti filozofije Gramscija i Bertolta Brechta. Vidi: Haug (2006), *Philosophieren mit Brecht und Gramsci*, p. 19.

09 Thomas (2010), str. 398.

zemalja Europe u međuratnom periodu. Jedan od središnjih koncepata *Zatvorskih bilježnica* — ujedno i najbolja polazišna točka za njihovo tumačenje — jest koncept *integralne države*, koji nije svojevrsna teorijska apstrakcija kojoj bi se stvarnost trebala prilagoditi, već je “teorijska intervencija u određenu političku konjunkturu”.¹⁰ Konkretno, razmatrajući promjene do kojih je došlo u Europi u 19. stoljeću, Gramsci zaključuje da je, osim značajnih socijalnih promjena (nove vladajuće klase, široke promjene na socijalnom polju, itd.), došlo i do bitne promjene u političkoj sferi, odnosno, u formi države adekvatnoj novom načinu proizvodnje. Specifičnost “buržajske revolucije političkog”¹¹ sastojala se u tome što je buržoazija, svrgavanjem aristokracije s pijedestala vladajuće klase, bila prisiljena osmisliti nov način vladavine koji se, za razliku od onih prethodnih vladajućih klasa, nije temeljio gotovo isključivo na primjeni sile (gdje je jedina legitimacija bila “svetost” “božanskog” društvenog poretka). Preuzevši ulogu vladajuće klase na krilima demokratskih principa, proklamiranih tijekom Francuske revolucije, buržoazija je te principe morala primijeniti i na formu društvenih institucija koje su transformirane u skladu s njima, u čemu upravo integralna država ima ključnu ulogu. Naime, sloboda i njena konzumacija u državi *u principu* su otvoreni za sve pripadnike društva, za razliku od prethodnih društvenih uređenja u kojima je rođenje određivalo ostatak pojedinčeva života.

Ukratko, buržoazija je legitimaciju svoje vladavine odlučila postaviti na načelo ravnopravnosti i jednakih šansi prema kojemu svatko ima šanse ostvariti i postati što želi, a da bi stvari zaista djelovale tako, bila je nužna transformacija države: država se dijeli na “građansko društvo” (ili “civilno društvo”) koje sačinjava sferu svih građanskih udruga, pokreta, inicijativa, ne-državnih organizacija, medija, političkih stranaka, klubova itd., te na “političko društvo” koje se sastoji od institucija koje se konvencionalno vežu uz pojam države, poput policije, vojske, sudstva i zatvora. Funkcija građanskog društva je da putem institucijâ, koje se većinom percipiraju kao “apolitičke”, proizvodi u masama pristanak na postojeće društvene odnose, dok je funkcija političkog društva da u trenucima krize i socijalne nestabilnosti osigurava neometano funkcioniranje građanskog društva. Takva nova država je “integralna” utoliko što ta njena dva “momenta”, građansko i političko društvo, čine dijalektičko jedinstvo: dok građansko društvo stvara legi-

10 Thomas (2010), str. 140.

11 Thomas (2010), str. 143.

timitet potreban političkom društvu da prema potrebi koristi silu (bilo u obliku sudskih kazni i pritvora, bilo u obliku oružane sile) protiv onih društvenih snaga koje nisu pristale uz postojeće društvene odnose i klasne podjele, političko društvo u momentima krize osigurava da sfera civilnog društva većinom ostane u skladu s temeljnim ideološkim i političkim pretpostavkama postojećeg načina proizvodnje (odnosno, u skladu s načelima slobodnog tržišta, pa makar to značilo i koaliranje s fašizmom, ukoliko je to jedina opcija koja osigurava opstanak kapitalističkih odnosa proizvodnje). Ta transformacija države historijski je rezultat društvenih, ekonomskih i političkih promjena u Europi 19. stoljeća. Gramsci do samog koncepta integralne države dolazi analizom tih promjena, poput, primjerice, *risorgimenta* u Italiji. Drugim riječima, ni u kojem se trenutku ne može raditi o tome da “država kao takva” sadrži ova ili ona svojstva, što je slučaj, primjerice, kod Maxa Webera, nego o tome da ta svojstva proizlaze iz društvenih odnosa i njihove promjene, kako historijski tako i teorijski.¹²

Prema tome, integralna je država historijski proizvod revolucija u Europi od Francuske revolucije do kraja 19. stoljeća, kada se završava proces formiranja nacionalnih država (s Italijom i Njemačkom).¹³ Država nije više samo instrument prisile odozgo, nego, “u svojem integralnom obliku, ona postaje mreža društvenih odnosa za proizvodnju pristanka, za uključivanje podređenih klasa u ekspandirajući projekt historijskog razvoja vodeće društvene skupine”.¹⁴

“Revolucija koju je buržujaska klasa unijela u koncepciju prava, a stoga i u funkciju države, sastoji se naročito u njenoj spremnosti da se prilagodi [...]. Prethodne su vladajuće klase u suštini bile konzerva-

12 U čemu leži pravi korijen Weberovog “monopola na legitimnu upotrebu sile” koji država navodno posjeduje. Weber utoliko, kao što je općenito i običaj s buržujaskim teorijama države, vidi samo jedan njen moment, i to tako da se on pojavljuje hipostaziran, iz sama sebe, kao kakav fantom. U tom smislu je čak i Hegel ispred Webera. Kao što je fetišizam robe tipičan za buržujasku ekonomsku teoriju, tako možemo reći i da je fetišizam države tipičan za buržujasku političku teoriju. Vidi: Weber (1919), *Politika kao poziv*. Za kritiku Weberova pristupa državi i klasi usp. Poulantzas (1975), *Classes in Contemporary Capitalism*, str. 25–26, 31, 170.

13 Dakako, nisu sve revolucije u tom periodu bile buržujске, naročito od 1848. do Pariške komune 1871. Europa je svjedočila mnogim pokušajima proleterske revolucije, no u svim se slučajevima buržoazija uspjela obraniti i očuvati status quo.

14 Thomas (2010), str. 143.

tivne, u tom smislu što nisu bile spremne stvoriti organski prijelaz iz drugih klasa u njihovu vlastitu, odnosno, nisu bile spremne povećati vlastitu klasu ‘tehnički’ i ideološki: one su se koncipirale poput zatvorenih kasti. Buržujaska se klasa pojavljuje kao organizam u konstantnom pokretu, koji je u stanju upiti čitavo društvo, asimilirajući ga na vlastiti kulturni i ekonomski nivo. Čitava funkcija države je transformirana, država je postala “edukator”, itd.”¹⁵

Gramsci koristi termin “edukator” u političkom smislu, točnije, kako bi ukazao na odnos onih društvenih grupa koje, s jedne strane, vode te, s druge strane, onih društvenih grupa koje su njima vođene. Buržujaska klasa i njeni klasni saveznici vode ostale podređene klase utoliko što, putem integralne države, odnosno, sferom građanskog društva proizvode njihov pristanak na takav odnos, a sferom političkog društva neposlušne društvene elemente na taj odnos prisiljavaju. Gramsci naziva takav politički odnos *hegemonijom*.¹⁶ No, kao i momenti integralne države kojima pripadaju, funkcije hegemonije (koju vrši građansko društvo) i prisile (koju vrši političko društvo) nisu moguće jedna bez druge. I prisila i pristanak (ili hegemonija) “stvaraju ‘protutežu’ jedna drugoj u jedinstvu koje ovisi o očuvanju preciznog, ‘neuravnoteženog’ ekvilibrija: ne smije se činiti da prisila odveć dominira nad pristanakom, ali ‘pravi odnos’ među njima zapravo podrazumijeva više težišta na strani prisile”.¹⁷

Takav institucionalni okvir Gramsci naziva *hegemonijskim aparatom*. No pristanak se ne proizvodi jednostavno samom činjenicom da hegemonijski aparat postoji; za njegovo funkcioniranje potrebna je vojska službenika, tehničara, inspektora, uslužnih djelatnika, ukratko, svih tipova činovnika uopće, koje Gramsci naziva *tradicionalnim intelektualcima*. Intelektualci, prema tome, nisu za Gramscija kolokvijalno shvaćene “javne ličnosti” koje su visoko obrazovane ili stručne u svom polju. Intelektualci nastaju organski iz svake klase te je “čine homogenom i osvješćuju joj njenu funkciju ne samo na ekonomskom, nego i na socijalnom i političkom polju”.¹⁸ Razlog zašto su intelek-

15 Gramsci (2012b), str. 260.

16 Što je termin koji posuđuje iz ruskih debata početkom 20. stoljeća, naročito od Lenjina, ali ga dodatno razvija na svoj, originalan način. [Vidi ovdje priloge Bogdanić i Bandov, nap. ur.]

17 Thomas (2010), str. 165.

18 Gramsci (2012b), str. 5.

tualci buržoazije tradicionalni jest taj što se oni uslijed historijske dugotrajnosti svoje funkcije počinju percipirati kao odvojeni od bilo kakvih političkih pitanja (utoliko i mogu nastupati u javnosti kao “neutralni” politički komentatori), te nastupaju naizgled bez ikakve klasne pripadnosti ili funkcije u reprodukciji klasnih odnosa, u što su i sami najčešće uvjereni.

Senso comune i buon senso

Taj hegemonijski aparat, konačno, ima za posljedicu stvaranje specifičnog općeg načina mišljenja (*senso comune*) koji sudjeluje u reprodukciji takvih društvenih odnosa i same integralne države. *Senso comune* je bitan dio reprodukcije hegemonije jer, prvo, Gramsci često hegemoniju definira kao “intelektualno i moralno vodstvo”¹⁹ ili čak upravljanje, te, drugo, *senso comune* je kontradiktoran i fragmentiran pristup svijetu, sastavljen od raznih uvjerenja i stavova iz prošlosti i sadašnjosti. Gramscijevim riječima

“*senso comune* nije jedna jedinstvena koncepcija, identična u vremenu i prostoru. On je ‘folklor’ filozofije te, kao i folklor, ima nebrojene različite oblike. Njegova najfundamentalnija karakteristika jest da je to koncepcija koja je fragmentirana, nekoherentna te nekonkventna, konformirana sa socijalnom i kulturnom pozicijom onih masa čija je ona filozofija”.²⁰

Jan Rehmann opisuje *senso comune* prikladnom metaforom, tvrdeći da se

“Gramscijev *senso comune* može usporediti s kamenolomom koji se sastoji od nekoliko slojeva različitih geoloških perioda naslaganih jedan na drugi. Ti su ‘slojevi’ sirovina koju onda obrađuju i transformiraju ideološki aparati i ideolozi”.²¹

Time dolazimo do poveznice između koncepta persone i koncepta *senso comune*, a onda i čitave veze između pitanja “što je čovjek?” te Gramscijeve analitički motivirane artikulacije koncepta hegemonije. Ako čovjeka shvaćamo kao ansambl društvenih odnosa i kao proces postajanja, a analizom društvenih odnosa dolazimo do općeg načina mišljenja koji je nekoherentan, kontradiktoran te intelektualno i

¹⁹ Gramsci (2012b), str. 57.

²⁰ Gramsci (2012b), str. 419.

²¹ Rehmann (2013), *Theories of Ideology*, str. 128.

moralno podređen vodećim društvenim grupama, onda odgovor na pitanje “što je čovjek?” u danom historijskom trenutku ne može biti optimističan. No Gramsci ipak ostavlja prostora za nadu u Blochovskom smislu.

“U prisvajanju vlastite koncepcije svijeta, mi uvijek pripadamo određenoj grupaciji, i to grupaciji svih onih društvenih elemenata koji dijele isti način mišljenja i djelovanja. Svi smo mi konformisti ovog ili onog tipa, uvijek smo čovjek-u-masi ili kolektivni čovjek. No pitanje je sljedeće: kojeg je historijskog tipa taj konformizam, to masovno čovječanstvo kojem pripadamo? Kada naša koncepcija svijeta nije kritička i koherentna, nego razlomljena i epizodična, mi istovremeno pripadamo mnoštvu grupâ masovnog čovječanstva. Naša je personalnost tada čudesno složena: ona istovremeno sadrži elemente kamenog doba i principe jedne napredne znanosti; predrasude svih prethodnih faza povijesti na lokalnom nivou te istovremeno intuiciju jedne buduće filozofije koja će biti filozofija čitave ljudske rase ujedinjene preko čitavog svijeta.”²²

Odgovor na pitanje “što je čovjek?” po Gramsciju onda glasi: historijski tip konformizma kojem pripadamo ili tip kolektivnog čovjeka, odnosno tip persone koji je dominantan, jest nekoherentna, nekritička i fragmentirana persona općeg načina mišljenja. No upravo jer je čovjek shvaćen kao proces postajanja, pitanje nije zatvoreno. Naprotiv, Gramsci na kraju citiranog paragrafa navodi da takav tip persone ujedno u sebi sadrži i progresivne elemente (“principe jedne napredne znanosti”; “intuiciju jedne buduće filozofije”). Implikacijom bismo mogli iščitati da su ti progresivni elementi našeg historijskog tipa konformizma zapravo sveprisutni, samo što su potisnuti dominacijom regresivnih elemenata.²³

I doista, dokaza za takvo čitanje ovog paragrafa nalazimo u drugim dijelovima *Zatvorskih bilježnica*. U istoj bilježnici, Gramsci piše da sen-

²² Gramsci (2012b), str. 324.

²³ Takvo shvaćanje persone usko je povezano s Gramscijevim shvaćanjem jezika, jer, kako sâm piše, “način na koji netko govori ukazuje na to (...) kako netko misli i kako osjeća”, v. Gramsci (2012a), str. 129. Gramscijeva filozofija jezika doživjela je svojevrstan procvat u zadnja dva desetljeća, s obzirom na pregršt literature objavljene na tu temu; vidi npr: Ives (2004), *Gramsci's Politics of Language*; Carlucci (2013), *Gramsci and Languages*; Green i Ives (2010), “Subalternity and Language: Overcoming the Fragmentation of Common Sense”.

so *comune* također sadrži i “zdravu jezgru” koju on onda jednostavno naziva *buon senso* (što bismo sada mogli prevesti koristeći hrvatsku sintagmu “zdrav razum”). *Buon senso* sastoji se u tome da “on u čitavom nizu sudova identificira točan uzrok stvari, jednostavan i očit, te si ne dopušta da mu se odvрати pažnja profinjenim sofizmima te pseudo-sofisticiranim, pseudo-znanstvenim metafizičkim gluparijama”.²⁴

To ima nekoliko posljedica. Prvo, to znači da “transformacija uvjeta subalternosti ne zahtijeva eliminaciju *sensa comune* nego njegovu kritiku i transformaciju”,²⁵ odnosno, određenu aktivnost lociranja i stimuliranja elemenata *buon senso* prisutnih u *sensa comune*. To je zadaća, s jedne strane, organskih intelektualaca, revolucionara koji rade na intelektualnoj, političkoj i kulturnoj organizaciji subalternih klasa, a s druge, filozofije prakse (odnosno, marksizma). Za razliku od tradicionalnih, organski intelektualci ne gube svoju vezu s podređenim klasama, nego je, naprotiv, održavaju svojim političkim radom. Njihova je zadaća da organiziraju mase, ne samo praktično nego i intelektualno, na taj način što moraju prepoznati tu “zdravu jezgru” *sensa comune* koju on nedvojbeno posjeduje, ali koju potiskuju tradicionalni intelektualci i buržoaski hegemonijski aparat. Marksizam, odnosno filozofija prakse kao alat organskih intelektualaca, stoga počinje kao “kritika *sensa comune*, pri čemu se prvotno temelji na samom *sensu comune* kako bi demonstrirala da je svatko filozof te da se ne radi o tome da se *ab ovo* uvede znanstvena forma mišljenja u svačije individualne živote, nego o tome da se već postojeća aktivnost renovira i učini kritičkom”.²⁶

Revolucionarna *persona*

Konačno, time također možemo precizirati što bi to bilo bitno za dominantan tip persone nakon revolucije. Odgovor na pitanje “može li čovjek sam kreirati svoj život?” nije negativan. Točnije, on je negativan sve dok je čovjekova praksa određena fetišima koji se pojavljuju izvan

²⁴ Gramsci (2012b), str. 348.

²⁵ Green and Ives (2010), p. 292.

²⁶ Gramsci (2012b), str. 330–331. To također znači da se time u potpunosti distanciramo od čestih liberalnih interpretacija političkih događaja inherentnom glupošću masa, što ne samo da je izrazito cinično nego i analitički paralizirajuće, jer uklanja potrebu za postavljanjem ikakvih dodatnih pitanja — objašnjenje je tu: ljudi su glupi, dakle, ne moramo se baviti njihovim razlozima.

i iznad njega, poput tržišta. Parafrazirajući Marxa iz *Osamnaestog brumaira*,²⁷ okolnosti u kojima djelujemo zasigurno nisu stvar našeg odabira; unatoč tome, ljudi stvaraju svoju povijest, makar i nesvjesno. Bit revolucije bila bi upravo u tome da taj proces učini svjesnim, a to je ono što je srž transformacije *sensa comune* u *buon senso*. Tranzicija prema *buon senso* implicira “nadilaženje bestijalnih i primitivnih strasti koncepcijom nužnosti koja našoj aktivnosti daje svjesno usmjerenje. To je zdrava jezgra koja postoji u *sensa comune*, a koja se može zvati zdrav razum i koja zaslužuje da se učini jedinstvenom i koherentnijom”.²⁸ Prema tome, tip konformizma ili persone koji ne samo postaje dominantan nakon revolucije, nego je i preduvjet za revoluciju, jest onaj koji je svjestan činjenice da “se svatko od nas mijenja i modificira samoga sebe u onoj mjeri u kojoj mijenja i modificira kompleksne odnose kojih je dio”.²⁹ “U tom smislu”, zaključuje Gramsci, “pravi filozof ne može biti nitko drugi do političar, aktivni čovjek koji modificira okolinu, ako pod okolinom razumijemo ansambl odnosa u koji svatko od nas ulazi i u kojemu sudjeluje. Ako je naša vlastita individualnost ansambl tih odnosa, stvarati vlastitu personalnost znači steći svijest o tome, a modificirati vlastitu personalnost znači modificirati ansambl tih odnosa”.³⁰

Post-revolucionarni čovjek jest, dakle, čovjek koji se istovremeno rađa u revoluciji te u toj revoluciji sam sudjeluje jer je svjestan da je njegova podređenost rezultat društvenih odnosa u kojima se nalazi, pa svojom praksom odlučuje mijenjati te odnose kako bi promijenio samoga sebe i druge poput njega. Djelujući tako, on postaje kritičan, aktivan i koherentan, vođen jednostavnom ali odlučnom lucidnošću novostečenog zdravog razuma, a takav onda postaje i dominantan historijski tip konformizma, masovno čovječanstvo kojem on pripada.

Dvije ključne propozicije proizlaze iz Gramscijevog koncepta persone. Prva, donekle očita, jest da ovakvo shvaćanje čovjeka — ne samo što on trenutno jest, nego, možda još i više, što bi on mogao biti — čini rijedak, ali vrlo snažan humanistički argument kod Gramscija za revoluciju, odnosno, za njenu potrebu i opravdanost.

27 Marx (1852).

28 Gramsci (2012b), str. 328.

29 Gramsci (2012b), str. 352.

30 Ibid.

Naime, ako se pokazuje da je dominantni oblik konformizma daleko ispod čovjekovih pravih potencijala, moralno pitanje koje se iz takvog uvida nameće jest: “zašto čovjek nije ono što bi mogao biti?” Otud, važnost tog uvida leži u tome što nas on iz sfere morala navodi na sferu politike te nam pokazuje da ne možemo ono prvo odvojiti od drugog. Prema tome, pod uvjetom da ga adekvatno historiziramo na način na koji je to opisano gore, temeljno filozofsko i antropološko pitanje “što je čovjek?” tako istovremeno postaje i moralno i političko pitanje.

Druga propozicija, iako vrlo suptilna, čini mi se ključnom. Vrlo je česta sudbina lijevih društvenih teorija nešto što bismo mogli nazvati sindromom analitičkog defetizma, odnosno, teorijske konkluzije koja odriče mogućnost ikakve istinske revolucije jer je postojeći hegemonijski aparat toliko dominantan te u toj mjeri prožima sve pore društva da iz njega nema izlaza.³¹ Koliko god teorija bila kritična, neortodoksna, metodološki promišljena i pedantna, ako ona završi u zaključku koji društvenu reprodukciju smatra začaranim krugom u toj mjeri da čak i svaki naizgled subverzivan ili revolucionaran čin ima za učinak samo sudjelovanje u toj reprodukciji umjesto njenog prekida, onda nema nikakvog razloga da se bavimo društvenom teorijom, a još manje da se bavimo revolucionarnim djelovanjem. Taj “začarani krug”, pred kojim mnogi autori posustaju, nešto je što Christine Buci-Glucksmann naziva “gnoseologijom politike”, a koja je sadržana u činjenici da “filozofske pozicije imaju svoje učinke u praksama, a (...) sve prakse sadrže učinke znanja — drugim riječima, jedna dvojna dijalektika”.³² Gramscijev konceptualni okvir integralne države, hegemonije, općeg načina mišljenja (*senso comune*) i zdravog razuma (*buon senso*) istovremeno nudi objašnjenje te dijalektike u kapitalizmu, čiji su momenti ideologija → ideološke prakse te ideološke prakse → ideologija, ali i stvara teorijski prostor za revolucionarnu dijalektiku, gdje revolucionarne prakse vode zdravom razumu, a zdrav razum novim revolucionarnim praksama.

Prema tome, Gramscijeva formulacija o pesimizmu intelekta i optimizmu volje svoje puno značenje dobiva upravo u konceptu persone. Koliko god se njena sadašnjost, koju opisujemo teorijskim aparatima provjerenim na historijskoj analizi suvremenih društvenih odnosa i

31 Za što je možda najbolji primjer Foucault. Usp. kritiku Foucaulta u Rehmann (2013), str. 190–209.

32 Buci-Glucksmann 1980, *Gramsci and the State*, str. 349.

struktura te konceptima proizašlima iz nje (ili iz te historijske analize), pokazuje pesimističnom, njena budućnost uvijek zadržava mogućnost optimističnog razvoja situacije u izlaženju zdravog razuma, te zdrave jezgre *sensa comune*, na površinu.

Cjelina ovih Gramscijevih uvida o čovjeku zapravo je, na meta-teorijskoj razini, ključna kritika ahistorijskih filozofija i društvenih teorija, analogno istom učinku koji Marxov *Kapital* postiže na polju ekonomske teorije. Ako čovjeka ne ontologiziramo u bilo kojem smislu, postaje nemoguća česta cinična kritika društvenih događaja na temelju “naravi” ljudi, poput čestih liberalnih političkih komentara utemeljenih na naizgled samorazumljivom uvidu o “gluposti masa”. Takve kritike, osim što svode čovjeka na povodljivog glupana, istovremeno zatvaraju vrata bilo kakvoj konkretnoj analizi društvenih fenomena i njihovih uzroka. Jer, odgovor je već tu, pa čemu onda postavljati dodatna pitanja? Naprotiv, shvaćanje čovjeka kao procesa postajanja upravo otvara mnoga pitanja i navodi nas na potragu za uzrocima društvenih problema. Naravno, i Gramscijeva filozofija ima svojih slabih strana, poput, primjerice, nerazrađene rasprave o fetišizmu³³ koji bi i za naprijed opisane probleme mogao imati bitne posljedice, kao i činjenice da jedno drugo meta-teorijsko pitanje ostaje dobrim dijelom neobjašnjeno, a to je, kako bi se još ovakva marksistička filozofska antropologija mogla integrirati u širi korpus marksističke teorije. Unatoč tome, Gramscijevi spisi o čovjeku (kao i ostatak njegovih političkih spisa u *Zatvorskim bilježnicama*) pružaju za takve poduhvate dobru polazišnu točku. ■

33 Za kritiku tog Gramscijevog nedostatka vidi Coutinho (2012) *Gramsci's Political Thought*.

Literatura

- Baratta, Giorgio (2003), *Le rose e i quaderni*. Rim: Carocci.
- Buci-Glucksmann, Christine (1980), *Gramsci and the State*. London: Lawrence and Wishart.
- Carlucci, Alessandro (2013), *Gramsci and Languages: Unification, Diversity, Hegemony*. Leiden: Brill.
- Coutinho, Carlos Nelson 2012, *Gramsci's Political Thought*. Leiden: Brill.
- Gramsci, Antonio (2012a), *Selections from Cultural Writings*. London: Lawrence and Wishart.
- Gramsci, Antonio (2012b), *Selections from the Prison Notebooks*. London: Lawrence & Wishart.
- Gramsci, Antonio (2014), *A Great and Terrible World: The Pre-Prison Letters, 1908–1926*. London: Lawrence and Wishart.
- Green, Marcus E. i Ives, Peter (2010), "Subalternity and Language: Overcoming the Fragmentation of Common Sense", u: Ives, Peter and Lacorte, Rocco ur. (2010), *Gramsci, Language and Translation*. Plymouth: Lexington Books, str. 289–312.
- Haug, Wolfgang Fritz (2006), *Philosophieren mit Brecht und Gramsci*. Berlin: Argument.
- Ives, Peter (2004), *Gramsci's Politics of Language: Engaging the Bakhtin Circle and the Frankfurt School*. Toronto: University of Toronto Press.
- Ives, Peter i Lacorte, Rocco ur. (2010), *Gramsci, Language and Translation*. Plymouth: Lexington Books.
- Marx, Karl (1845), *Teze o Feurebachu*, u: Engels, Friedrich i Karl Marx 1974, *Dela* [šesti tom]. Beograd: Institut za izučavanje radničkog pokreta.
- Marx, Karl (1852), *Osamnaesti brumaire Louisa Bonaparta*. Zagreb: Kultura, 1950.
- Poulantzas, Nicos (1975), *Classes in Contemporary Capitalism*. London: New Left Books.
- Ragazzini, Dario (2002), *Leonardo nella società di massa. Teoria della personalità in Gramsci*. Bergamo: Moretti & Vitali.
- Rehmann, Jan (2013), *Theories of Ideology*. Leiden-Boston: Brill.
- Santucci, Antonio A. (2010), *Antonio Gramsci*. New York: Monthly Review Press.
- Thomas, Peter (2010), *The Gramscian Moment*. Chicago: Haymarket.
- Weber, Max (1919), *Politika kao poziv*. Zagreb: Naklada Jesenski i Turk, 2001.

Toni Bandov

Pravne i državno-teorijske debate u Sovjetskom Savezu nakon Revolucije

SAŽETAK

Ovaj rad će prezentirati neka od pitanja koja su se javila na teorijskom planu o mogućim i nužnim kritikama pred-sovjetske (buržoasko) teorije prava. Naime, dolaskom Revolucije otvaraju se pitanja o statusu “pravne osobe” u ‘prijelaznom društvu’. Pitanje je hoće li tzv. *buržoasko pravo* biti zamijenjeno tzv. *proleterskim pravom* i što bi takvo pravo uopće podrazumijevalo. Nadalje, ostaje otvoreno što se mora dogoditi na ekonomskom planu kako bi nastupila tzv. *socijalistička politička ekonomija* i koji bi njen zadatak morao biti. Ovime ćemo se dotaknuti različitih pozicija u razumijevanju države. Suprotstaviti ćemo tzv. *tradicionalno* shvaćanje države kao “instrumenta vladajuće klase” s tzv. *derivacijskim* koje državu percipira kao “bezlični sustav normi” koje djeluju kao “javni” (dakle svima dostupni) sustav prisile. Ovu diskusiju pratit ćemo prvenstveno preko P.I. Stučke i J.B. Pašukanisa kao reprezentativnih primjera obje pozicije. Kao rezultat ostat će nam bolje razumijevanje tadašnjih teorijskih principa pri implementaciji socijalističkog projekta u jednoj državi i dosega (mogućih i stvarnih) u postizanju besklasnog društva. ➤➤

ABSTRACT

Legal and Political Debates in the Soviet Union in the Early Years After Revolution

This paper will present some of the theoretical questions raised about the possibility and necessity of critique of the pre-Soviet (bourgeois) theory of law. After the Revolution, a number of questions about the status of “legal person” in the “transitional society” were opened. It was uncertain whether the so-called *bourgeois law* would be replaced by the so-called *proletarian law* and what such law would imply. Furthermore, the question of what must happen at the economic level in order to achieve the so-called *socialist political economy*, and what its proper task should be, also remained open. We will hence address a number of different perspectives in understanding the state. We will confront the so-called *traditional* understanding of the state as “the instrument of the ruling class” with the so-called *derivative* understanding which perceives the state as an “impersonal” system of “norms” acting as a “public” (i.e. accessible to all) system of coercion. This discussion will be sketched out primarily by referring to Stuchka’s and Pashukanis’ reflections as representative examples of both positions. As a result, we will gain a better understanding of the theoretical principles operative during the implementation of the socialist project in one country and the accomplishments (potential and real) in establishing a classless society. ➡➡

Društvene znanosti i njihova ideologija

Jedna od pouka Marxove kritike političke ekonomije pokazuje nam da pojmovi prisutni u buržoaskim društvenim znanostima, iako su apstraktni, ideološki pojmovi, usprkos tome vrše realno djelovanje tako da njihovo puko raskrinkavanje nije dovoljno a kritički napor mora biti usmjeren u objašnjavanje odnosâ iz kojih proizlaze. Da bismo demonstrirali jedan takav realni ideološki učinak, dovoljno je posegnuti za novijim primjercima iz ekonomske ili pravne znanosti. Tako u jednom od aktualnih udžbenika prava pod nazivom *Stvarno pravo*, u poglavlju pod nazivom “Plodovi stvari”, nalazimo uvod koji govori o statusu pojma ‘ploda’ u pravnom poretku. On počiva na sasvim prostoj i samorazumljivoj paralelizaciji bioloških karakteristika svijeta oko nas s karakteristikama “stvari” u pravu: “Plod (*fructus*) je u pravnom smislu ona korist koju se u obliku prinosa (ili prihoda) dobiva od stvari (plodonosne stvari, matične stvari), a da ona i dalje ostane potpuna. [...] Plod, dakle, potječe od stvari, ali je njezin prinos (prihod), koji se od nje odvojio i osamostalio u zasebnu stvar, dakle u još jednu stvar pored plodonosne stvari. To je tako i kada biljke ili životinje daju plodove, ali su pravni pojmovi ploda i plodonosne stvari mnogo šireg obujma od bioloških. [...] Od trenutka svojeg odvajanja, plod ima vlastitu pravnu sudbinu.”⁰¹

U ovome kratkom primjeru vrlo jasno možemo vidjeti problem pravne znanosti *mainstream-a*. Naime, ona, kao i ekonomska klasika, ne reflektira o “činjenicama” od kojih polazi. Naravno, postojeći društveni okvir omogućuje i bez našeg pristanka da se društveni fenomeni odigravaju a da ih uopće nije nužno razumjeti. Štoviše, u robno-novčananim okvirima sasvim je prirodno, samorazumljivo i otud banalno tvrditi da stablo kruške i nekretnina jednako daju plod. S druge pak strane, mi također možemo postaviti pitanje kakvi bi to odnosi u društvu morali vrijediti da upravo ova gore navedena paralelizacija između bioloških karakteristika svijeta i pravnih stvari uopće ne bi bila samorazumljiva? Kakav to svijet mora postojati da stvari, odnosno, jezikom ekonomije rečeno, robe ne bi bile robe već neki drugi vid bogatstva, recimo društvenog?

Marksistička tradicija vidi rješenje navedenih problema u nužnom revolucioniranju društvenih odnosa koji bi emancipirali čovjeka od “vampirsko-kurjačke gladi za viškom rada”, kako kaže Marx u *Kapitalu*

⁰¹ Usp. N. Gavella et. al. (2007), *Stvarno pravo*, str. 97–98.

(MARKS 1978: 218), što bi značilo i revolucioniranje pravnih odnosa među ljudima. Što bi pak ta sveobuhvatna društvena promjena podrazumijevala, kakva bi kvalitativna svojstva trebala imati *socijalistička* država i treba li je uopće biti, to nije u okviru spomenute tradicije nimalo jednostavno pitanje niti pak postoji konsenzus oko načina njegovog rješavanja, a kamoli skup uputa koji bi jasno definirali korake u političkoj praksi. Stoga po pitanju države i revolucije u marksističkoj tradiciji više svjedočimo “smjernicama”, a manje konkretnim predodžbama socijalističkog državnog oblika. Politički gledano, ovakvo pitanje je naravno i tehničko pitanje, koje ovisi o društvenim okolnostima i povijesnom kontekstu.

Tri sovjetske teorije

U dosadašnjoj marksističkoj tradiciji iskristalizirale su se tri međusobno različite pozicije po pitanju teorije države i njezine pozicije i uloge u kapitalizmu. Shodno tome, navedene teorijske pozicije bitno će utjecati i na politička stajališta u praksi. U nastavku ću izložiti tri dominantne predodžbe o državi u marksističkoj tradiciji.⁰²

Prvu poziciju zastupa socijaldemokratska teorijska struja koja na (pravnu) državu gleda kao na potencijalno emancipatorni instrument, jer bi se njezinim “osvajanjem” mogla reformirati ekonomska baza, odnosno zakonodavnim putem provesti socijalističko pravo. To podrazumijeva niz socijalnih mjera koje bi ublažile utjecaje tržišta i zaštitili položaj radnika u društvu. Ovakve teorijske pozicije generalno nisu zastupale ideje o (proleterskoj) revoluciji nego su polje klasne borbe premještali u parlament. Njih P. I. Stučka⁰³ naziva “juridičkim socijalistima” i oštro napada njihovu ideju o “urastanju *putem prava*” prema kojoj je revolucionarno radničko zakonodavstvo unutar okvira parlamentarne demokracije ujedno i zalag za “komadić socijalizma” bez potrebe za revolucijom (isto, 158).

Druga pozicija, koju u tradiciji *novog čitanja Marxa*, još nazivaju “marksističko-lenjinističkom”, poima državu kao aparat vladajuće klase kojim kapitalisti po volji upravljaju i koriste u svrhu suzbijanja klasne borbe. Kao glavni predstavnik ove pozicije može se navesti sâm V. I.

02 Za širi kontekst rasprave, na koji se ovdje načelno oslanjam, v. Heinrich (1999), “Kommentierte Literaturliste zur Kritik der politischen Ökonomie”; Elbe (2006), “Zwischen Marx, Marxismus und Marxismen. Lesarten der Marxschen Theorie”.

03 Usp. P. I. Stučka, *Sovjetske teorije prava* 1984: 5, fn. 5.

Lenjin, a ideje koje zastupa mogu se pronaći prije svega u njegovoj knjizi *Država i revolucija*. Predstavnici ove pozicije usmjereni su prije svega na lociranje klasnog sadržaja u društvenim strukturama prethodnih epoha. Klasna vladavina pritom je shvaćena “personalistički”, tj. kao direktna i vidljiva prisila, nimalo različita od vremena ropstva. Time je jedini mogući mehanizam prevrata nužnost proleterske revolucije i diktature proletarijata.⁰⁴

Treća pozicija usko je vezana uz Marxovu kritiku političke ekonomije iz *Kapitala*. Takva pozicija najbolje se može razumjeti preko teksta Jevgenija B. Pašukanisa *Opća teorija prava i marksizam* iz 1924. godine. Pašukanisova pozicija počiva na, za njegovo vrijeme specifičnom, razumijevanju predmeta Marxove kritike ekonomije. On “zbližava ‘formu prava’ i ‘formu robe’ te pokušava učiniti isto što je izveo K. Marx u području političke ekonomije” (STUČKA, 1984: 2–3).

Pašukanis također posvećuje veliku pozornost Marxovoj metodologiji. Tako će, primjerice, Marxov početak analize u *Kapitalu* s robom biti ključan u Pašukanisovoj analizi prava da analogno krene istim stopama — od pravnog subjekta, a ne, recimo, od vidljivih, “objektivnih” fenomena poput države ili pravnih normi. Navedena pozicija će u daljnjoj povijesti recepcije postati poznata kao *derivacijska* i nastaviti utjecati na grupu njemačkih teoretičara koji će se okupljati oko diskusije o derivaciji države (*Staatsableitungsdebatte*).⁰⁵

U daljnjem izlaganju usredotočit ćemo se na dvojicu predstavnika tzv. sovjetske pravne debate — P.I. Stučku i J.B. Pašukanisa — preko kojih ćemo zapravo dobiti uvid u dvije pozicije o državi: državi kao instrumentu vladajuće klase kod Stučke i *derivacijske teorije* kod Pašukanisa. Na kraju ćemo prezentirati kritiku cijele *sovjetske debate* koju je izvršio Andrej J. Višinski, čime je ujedno i označio kraj navedene debate i početak “staljinističkog zaokreta” u sovjetskoj teoriji prava i države.

Povijesni kontekst

U predgovoru *Sovjetskim teorijama prava* Firdus Džinić se pita što bi bilo da je cijela sovjetska diskusija doživjela pravovremenu recepciju

04 Više I. Elbe (2009). “(K)ein Staat zu machen”; I. Elbe (2011). “Alte Marx-Lektüre. Bemerkungen zum marxistisch-leninistischen Backlash in der Marx-Rezeption”.

05 Ova teorija će (prividnu) autonomiju države i njenih aparata izvoditi iz same logike kapitala. Usp. Kannankulam, J. (2015). “Rasprava o derivaciji države: pozadine, pozicije, kritike”.

u marksističkim krugovima po pitanjima socijalne organizacije (usp. DŽINIĆ, UR. 1984: VII–XXIII). Ako bi odmah mogli pristupiti odgovoru, on bi glasio: mnogo, pod uvjetom da ne zaobiđemo Pašukanisa. Naime, autore poput Stučke, Pašukanisa, I. P. Razumovskog i ostalih iz sovjetske pravne debate vežemo prvenstveno uz instituciju Komunističke akademije i njenu *Sekciju države i prava*. Pri toj Akademiji stasala je većina vodećih intelektualaca Sovjetskog Saveza. Iako su (slobodno) djelovali u relativno kratkom periodu (1917.–1928.), sudionici sovjetske teorije prava stvorili su jako plodnu diskusiju, što se jasno vidi u broju publikacija i broju međusobnih odgovora na objavljene radove.

Akteri sovjetskih diskusija redom su vrhunski autoriteti u pravnom polju, od kojih su neki imali i respektabilne odvjetačke karijere prije revolucije. Ipak, okolnosti nastale Lenjinovom smrću i Staljinovim učvršćivanjem na vlasti još su kratko vrijeme tolerirale odmak od u međuvremenu ustoličene državne doktrine *marksizma-lenjinizma*. Neslavan kraj ove žive diskusije i tragičan završetak njenih protagonista postat će uvod u povijest jednog režima koji je sebi priskrbio naziv socijalistički, a ideju komunizma i odumiranja prava i države odgodio za neka buduća, neraspoznatljiva vremena (usp. VIŠINSKI 1984: 482).

Ostaje za spomenuti da će navedene teorije ipak nadživjeti svoje predstavnike, pa će tako u prijevodima, dostupnima i kod nas, utjecati na formiranje novih pozicija i diskusija.⁰⁶

Potruga za klasnim sadržajem prava i njegova definicija: P. I. Stučka

U svojoj najpoznatijoj studiji *Revolucionarna uloga prava i države*, koja je objavljena 1921. godine, Stučka⁰⁷ poduzima pravno-povijesno istraživanje o pojmu prava. Njegovo istraživanje dijelom je moti-

06 Pašukanisova studija *Opća teorija prava i marksizam* koja je izvorno objavljena 1924. kod nas se po prvi put pojavljuje već 1958. u prijevodu Ljubomira Tadića pri izdavačkoj kući Veselin Masleša u Sarajevu.

07 Peteris Stučka (Pjotr Ivanovič Stučka), za života je ostvario zavidnu karijeru na polju prava i obnašao niz funkcija u sovjetskoj vlasti, između ostalog je od 1923. pa do svoje smrti 1932. bio predsjednik Vrhovnog suda Ruske Sovjetske Federativne Socijalističke Republike. Vršio je dužnost rukovoditelja na Komunističkoj akademiji, pri Sekciji za opću teoriju prava i države gdje je između ostaloga surađivao i s Pašukanisom. Bio je jedan od vodećih sovjetskih autoriteta na polju prava, pa će tako nakon njegove intelektualne rehabilitacije Sveučilište u Rigi nositi upravo Stučkino ime.

virano potrebom za definiranjem novog, revolucionarnog pravnog okvira u mladoj socijalističkoj republici. Tako će drugi dio Stučkina rada biti posvećen isključivo “organizaciji države pobjedničkog proletarijata” (STUČKA, 1984: 58). Stučka naglašava da sovjetska vlast, koja preuzima državnu vlast i uvodi diktaturu proletarijata, također mora revolucionirati pravnu stečevinu, jer se sveobuhvatna reorganizacija društvenih odnosa ne može izvesti “u oblicima koji su jednostavno posuđeni od buržoazije” (isto, 4).⁰⁸ Stoga on svoj zadatak definira kao “određenje društva i društvenih odnosa prikladno za naše određenje prava” (isto, 34).

Stučka, naime, želi prikazati glavne karakteristike buržoaske države i tako ustanoviti njezinu razliku spram sovjetske. Prema Stučkinom viđenju, buržoaska država s jedne strane štiti postojeći poredak, a s druge strane drži radničku klasu prisilnim sredstvima u pokornosti. Bit buržoaskih institucija je “u prešućivanju, zamagljivanju klasnog karaktera njezine [buržoaske] vlasti.”

Stučka karakterizira pojmove pravne znanosti naprosto kao klasne pojmove jer oni proistječu iz “društvenih odnosa ljudi” (isto, 19), odnosno klasnog odnosa snagâ u određenom društvu. Taj odnos dobiva kasnije svoj izraz u pravu, čime postaju kodificirani pojmovni izraz društvenog odnosa dominacije-ropstva. Klasni pojmovi mogu steći svoje značenje u punom smislu tek prevagom određene klase nad drugom, tako da u kontekstu sovjetske vlasti koja ih ukida oni ostaju tek suha tinta na papiru jer ne postoji klasna moć koja bi ih mogla provoditi u zakone (isto, 20).

Stučka pokušava povijesno utemeljiti postanak pravnih pojmova kojima buržoaska pravna znanost raspolaže te stoga pokušava utvrditi društvene značajke svake proizvodne epohe kako bi mogao doći do temeljnih ideja koje su dominirale u određenom razdoblju. On, naime, vjeruje da će preko povijesnih transformacija pravnih kategorija uspjeti otkriti svim kategorijama zajednički sadržaj — klasnu dominaciju.

Feudalac se, prema Stučki, prometnuo u društvenog agenta koji si je zajedno s bogaćenjem priskrbljivao sve više zemlje pa tako i

08 Za razliku od okolnosti nakon Februarske revolucije, kada je “cijelo carsko pravo ostalo na snazi, i nije bilo dotaknuto čak ni ‘privatno vlasništvo’ svrgnutog monarha” (Stučka, 1984: 105), što nije spriječilo sudske ustanove da odmah sljedećeg dana donose “presude ‘novog poretka’ na starim formularima (...) po starim zakonima” (isto 117–8) dok, s druge strane, sovjetska vlast “nije mogla nijedan dan ostaviti na snazi prijašnje zakone u njihovoj cjelokupnosti” (isto, 107).

privilegija (isto, 29 i 98), dok je, s druge strane, “najniža ekonomska ćelija”, porodica, ostala vezana uz zemlju i njenu obradu, plaćajući zemljovlasniku rentu. Takav odnos nužno je doveo do osiromašivanja seljaka, s jedne strane, te do propadanja kvalitete zemlje, s druge, što je s vremenom rezultiralo u njihovom *postvarenju*, tj. postali su stvar koja je “jednostavno pripadala uz zemlju” (isto, 29). S druge strane, brzim bogaćenjem gradova zbog novih trgovačkih puteva i znanstvenih otkrića uskoro je uslijedilo doba novčanog posredovanja između trgujućih aktera. Taj *gradski kapitalizam* u pravnom smislu nasljeđuje i razvija rimsko pravo, a uz njega se javlja filozofija prirodnog prava (isto, 75, 95) s Tomom Akvinskim, Machiavellijem i Hugom Grotiusom kao prvim predstavnicima, dok kasnije slijede Hobbes i Locke koji su usmjereni na prirodu čovjeka i pravnu teoriju koju prožima individualizam i “neprikosnovenost vlasništva” (isto, 142–3).⁰⁹ Stučka stoga zaključuje da “*prirodno pravo nije ništa drugo doli pravni, tj. politički program* klase u usponu, buržoazije” (isto 140) i kao takvo “nije ništa drugo doli pravna platforma buržoazije” (isto, 156). Na toj platformi se kasnije rađa sva juridička i politička struktura kojom dominiraju banke, trgovački instituti. Ono ujedno predstavlja pravno-političku cjelinu s kojim će se sovjetska vlast nužno morati suočiti.

Da bi se taj “zamršeni skup odnosa” mogao kasnije “lišiti” svog kapitalističkog karaktera, Stučka ponajprije želi razjasniti njihovu bitno ljudsku prirodu, tj. klasni odnos koji mu je u temelju. Time Stučka želi uvesti više transparentnosti u sovjetski pravni sustav jer smatra da je “proletersko pravo prije svega pojednostavnjenje, popularizacija našeg novog društvenog poretka” (isto, 124). Time Stučka želi pomoći novoj vlasti u socijalističkom prijelaznom razdoblju pri uspostavi novog tipa društvenih odnosa. Jer će sovjetska vlast biti svjesna klasne prirode dosadašnjeg prava te će stoga “svjesno primjenjivati usvojene zakone” (isto, 32), tj. reformirat će postojeće pravne odredbe tako što će ukinuti njihov “klasni sadržaj”, odnosno, modifikacijom vlasničkih odnosa započet će proces pravednije ekonomske raspodjele.

Stučkino gledište ujedno predstavlja bit instrumentalnog viđenja države, jer, kao što je razvidno, oblik u kojem se odvija klasna vladavina uopće se ne problematizira. Štoviše, ne može se uopće dovesti u

09 Usp. “Pravilo je da plod, nakon što se odvojio, pripada onome čija je plodonosna stvar, pa će odvajanjem ploda redovito nastati na njemu pravo vlasništva u korist onoga tko je vlasnik plodonosne stvari.” (Gavella et al., 2007: 98)

pitanje budući da počiva na pretpostavci o izravnoj klasnoj dominaciji koja se izvršava putem državnih aparata. Stoga bi “drugačiji”, proleterski sadržaj rezultirao državom koja je direktno podređena interesima radničke klase, jer država naprosto predstavlja “alat i organ klasne vladavine” (STÜTZLE 2015: 27). Iako je iz ugla političke strategije ovo sasvim razumljiva pozicija, teorijski je ona teško održiva jer poistovjećuje državni oblik feudalizma i kapitalizma, unatoč nesumjerljivim razlikama u ekonomskoj potčinjenosti.

Pašukanisova kritika pravne forme i koncept ‘subjektivnosti’

Svoju studiju *Opća teorija prava i marksizam* J. B. Pašukanis¹⁰ počinje s konstatacijom kako je literatura o pravnoj problematici u marksističkoj tradiciji siromašna i nedostatna da se mjeri sa sustavnom kritikom političke ekonomije. Stoga on svoju pravnu studiju vidi kao “pokušaj marksističke kritike osnovnih pravnih pojmova” (PAŠUKANIS 1984: 169). Pašukanis naglašava kako je na području prava dosad izvršena jedino kritika i raskrinkavanje formalnih određenja pravne ideologije, ali da dosad nije uslijedilo “objašnjenje osnovnih, načelnih svojstava pravne nadgradnje kao objektivne pojave” (isto, 172). Stoga on svoj rad motivira sljedećim pitanjem:

Je li moguća ista analiza osnovnih definicija pravne forme, kao što imamo u političkoj ekonomiji analizu osnovnih i najopćenitijih definicija forme robe i vrijednosti? (isto, 179).

Analogno Marxovoj analizi robe kao najelementarnije čestice kapitalističke robne proizvodnje, Pašukanis svoju analizu pravne forme

10 Jevgenij Bronislavovič Pašukanis ostavio je neizbrisivi trag u marksističkoj teoriji prava preko svoje studije *Opća teorija prava i marksizam* koja po prvi put izlazi 1924. godine. I on je bio aktivan pri Sekciji države i prava Komunističke akademije, tada vjerojatno najproduktivnijem intelektualnom centru u Sovjetskom Savezu. Zbog vrlo povoljne recepcije svojeg glavnog djela, koji je on označavao tek kao “uvod” u marksističku kritiku pravnih pojmova, slovit će već krajem 1920-ih kao neupitni autoritet na polju prava i bit će jedini sovjetski pravni teoretičar koji je postigao značajnu afirmaciju izvan SSSR-a (usp. Džinić 1984, s. XII). No, s učvršćivanjem staljinizma Pašukanis će trpjeti otvorene napade zbog zaključaka proizašlih iz njegovog glavnog djela. Pašukanis će stoga tri puta istupati s ciljem “samokritike”, po prvi puta već 1930., potom 1934. i naposljetku 1936. godine. Nažalost, to mu nije pomoglo da se spasi. Glavnu ulogu u javnoj likvidaciji Pašukanisove ostavštine imat će A. J. Višinski, na kojega ćemo se u nastavku također osvrnuti.

započinje *pravnim subjektom*, koji je “atom juridičke teorije, najjednostavniji element koji se ne može dalje dijeliti” (isto, 226). Pašukanis pritom pretpostavlja, u skladu s ishodima Marxove analize, da je “subjekt prava juridičkih teorija u sasvim bliskom odnosu s vlasnikom robe”. Druga pretpostavka je da kategorija ‘subjekta’ koju nalazimo u filozofiji prava nije ništa drugo doli *apstrakcija* koja nastaje na temelju robne razmjene. Prateći logiku robne analize Pašukanis dolazi do sljedećeg zaključka:

[A]ko analiza oblika robe otkriva konkretni povijesni smisao kategorije subjekta i razgolićuje osnovu apstraktnih shema pravne ideologije, onda se povijesni proces razvitka robno-novčane i robno-kapitalističke privrede odvija realizacijom tih shema u obliku pravne nadgradnje (isto, 173).

To bi značilo da odnosi među ljudima kao odnosi među subjektima *uvjetuju* pojavu pravne nadgradnje “s njezinim formalnim zakonima, sudovima, procesima, advokatima itd.” (isto, 173), odnosno da je nemoguće uspostaviti odnose u kojima pravni subjekt ne bi za sobom povlačio uspostavu *pravne nadgradnje* koja bi regulirala njegov status. Logika ovog zaključka pogubna je i za moguće socijalističke eksperimente s robno-novčanom razmjenom. Pašukanis, naime, naglašava sljedeće:

[O]staci ekvivalentne razmjene u sferi raspodjele, koji će se sačuvati u socijalističkoj organizaciji proizvodnje (do prijelaza u razvijeni komunizam) prisilit [će] socijalističko društvo (...) da se privremeno zatvori u ‘uske horizonte buržoaskog prava’ (isto, 173).¹¹

Ono što Pašukanis pokušava pokazati jest *nužno* nastajanje formalno-pravnih odnosa među ljudima ukoliko se oni priznaju kao odnosi odvojenih ekonomskih subjekata. Njihov pravni međuodnos u raširenim tržišnim uvjetima izravno proizlazi iz njihove ekonomske međuovisnosti. Pašukanis stoga zaključuje: “Čovjek se pretvara u pravni subjekt snagom one iste nužde na osnovi koje se prirodni proizvod pretvara u robu” (isto, 193).¹² Ovdje je važno uočiti posljedice navedene

11 Štoviše: “Ako državna poduzeća ovise o uvjetima razmjene, onda se veza među njima ne pretvara u formu tehničke koordinacije, nego u formu pravnih poslova” (Pašukanis 1984: 245).

12 Fascinantna je danas Pašukanisova analogija između uvoza robe i ekonomskih migranata: “[U] suvremenom društvu slobodan čovjek (...)

paralelizacije, jer ona bitno odudara od Stučkinog poimanja pravnog subjekta. Naime, društva koja ne poznaju robnu proizvodnju neće poznavati ni koncept pravnog subjekta kakav nalazimo u liberalnim građanskim društvima. On dakle nastaje tek na temelju poopćenja tržišne razmjene, a nipošto izvan ili neovisno o takvim odnosima.

Tamo gdje pravna filozofija nalazi početno ljudsko stanje — međusobno odvojene, egoistične subjekte koji silom prilika stupaju u društveni odnos razmjene i suradnje — na tom mjestu Pašukanis vidi tek (historijski) odnos dvaju izdvojenih, suprotstavljenih “vlasnika robe” (isto, 205), dok se buržoaskim filozofima taj odnos pojavljuje kao “vječna i nepromjenjiva norma” (isto 250, fn. 60). Kod buržoaske pravne znanosti poimanje se upravo odvija obrnuto, ona naime prvo pretpostavlja državu, koja putem normi daje smisao društvenim procesima koji se odvijaju na terenu (isto, 214).

Naturalizacija zatečenih pojmova odlika je cjelokupne buržoaske društvene znanosti koja se ne libi rastegnuti zadobivene pojmove na sve ljudske epohe i onda ocjenjivati političko-ekonomske okolnosti određene epohe prema normama vlastite epohe. S druge strane, Stučka polazi od toga da je pravo društveni odnos *uopće* pa on, prema Pašukanisu, ne može uvidjeti specifičnost pravne forme *određenog* načina proizvodnje. Stučka pravnu formu preuzima kao historijsku nužnost koja se dosad pojavljivala kao “sistem odnosa koji odgovara interesima vladajuće klase i osiguran je njezinom organiziranom silom” (isto 205). Stoga, iako Stučka zbilja otkriva klasni sadržaj u pravnim formama koje istražuje, on prema Pašukanisu “ne objašnjava zašto taj sadržaj dobiva takvu formu” (isto, 206). Slično kao što je buržoaska jurisprudencija naturalizirala zatečene društvene odnose, tako i Stučka dehistorizira forme prava i države.

Pašukanisovo pitanje države

Pojmu države Pašukanis prilazi s mnogo više opreza od Stučke koji u državi naprosto vidi skrivenu klasnu vladavinu izraženu pravnim pojmovima. Tako je Stučki i buržoaska država tek jedan od izraza klasnog odnosa, ovaj put u direktnoj kontroli buržoazije nastale na temeljima ubrzanog razvoja gradova u 16. i 17. st. Za razliku od Stučke, Pašukanis se u svojoj studiji isključivo usmjerava na buržoasku prav-

kada traži tržište za prodaju svoje radne snage, tretira se kao objekt, a u zakonu o emigraciji potpada pod iste zabrane (...) kao i druga roba koja se uvozi preko državne granice” (Pašukanis 1984: 229, fn. 40).

nu formu, pokušavajući otkriti specifičnosti društva koje se temelji na jednom i vrhovnom principu međusobne robno-novčane razmjene. Koristeći Marxovu metodologiju on uviđa da se “suvremena’ država u buržoaskom smislu rađa [...] onog trenutka kada grupa ili klasna organizacija vlasti uključi u svoje okvire dovoljno široku tržišnu komunikaciju” (PAŠUKANIS 1984, 249). Odnosno onda kada tržište postane sveprisutna kategorija koja “usisava” većinu ljudskog rada i preko kojega se uspostavlja u odnosi u proizvodnji.

U usporedbi s tradicijom Engelsa i Lenjina, na koju se Stučka oslanja u definiranju pojma države (STUČKA 1984, 251), Pašukanis nudi drastično drugačije viđenje. On, naime, uviđa da buržoaska država uopće ne predstavlja privatni aparat prisile kojim buržoaska klasa upravlja po volji, nego nešto sasvim suprotno — oblik *javne vlasti*. Stoga Pašukanis, “kao prvi marksist” (ELBE 2009: 14), postavlja znamenito pitanje u analizi državne forme:

Iza svih ovih kontroverzi skriva se opasno pitanje zašto vladavina klase ne ostaje ono što ona jest, tj. faktična potčinjenost jednog dijela stanovništva drugome dijelu, nego poprima oblik oficijalne državne vladavine. Ili, što je isto, zašto se aparat državne prisile ne stvara kao privatni aparat vladajuće klase, nego se odvaja od nje, poprima oblik bezličnog aparata, odvojenog od društva, oblik *javne vlasti* (PAŠUKANIS 1984: 252).

Ovime pitanje o “potčinjavanju” poprima sasvim druge konotacije u usporedbi s “personalističkom” potčinjavanju u prijašnjim epohama. Javna vlast (politika) je *odvojena* od vladajuće klase (ekonomije) i ona se svim sudionicima društvene proizvodnje obraća na isti način, čime su, dakako, zadržane postojeće nejednakosti u proizvodnji, ali ih država pritom jednako štiti, koliko god to čudno zvučalo. Naime, “[n]a tržištu se pripadnici građanskog društva susreću kao pravno ‘jednaki’ i ‘slobodni’ vlasnici privatnog vlasništva, čak i ako jedni posjeduju samo svoju radnu snagu, a drugi sredstva za proizvodnju” (HEINRICH 2015A: 198).

Stoga u kapitalističkom kontekstu država doista nastupa kao neutralna instanca, jer svim sudionicima robnog prometa jednako osigurava njihovo vlasništvo, ali je pritom iluzorno vjerovati da je to zbilja pravna država.¹³ Ovo je potpuno drugačije viđenje javne vlasti od Stu-

13 “Pravna država — to je fatamorgana, ali fatamorgana nadasve pogodna za buržoaziju, zato što ona zamjenjuje religioznu ideologiju koja se otrcala, ona od masa skriva činjenicu vladavine buržoazije” (Pašukanis, 1984: 257).

čkinog, koji polazi od jednostavne pretpostavke da privatni interes vlasnika sredstava za proizvodnju ujedno predstavlja javni interes društva. Stučka, naime, ne uviđa glavnu kvalitativnu razliku države u odnosu na prijašnje epohe. Tamo gdje je prije ekonomska prevlast označavala ujedno i političku dominaciju, tj. gdje se ta dva fenomena stapaju u jednu društvenu funkciju (feudalca ili robovlasnika), u građanskom društvu to je bitno drugačije: “ekonomska eksploatacija i politička vladavina razdvojene su” (HEINRICH 2015A: 198).

Pašukanisova kritika Stučke

U poimanju razlike između buržoaskog i proleterskog prava, Stučka smatra da je “proletersko pravo prije svega pojednostavnjenje, popularizacija našeg novog društvenog poretka” (STUČKA 1984: 124). On ne postavlja pitanje o smislu pravne forme uopće, njemu je dovoljno da je ono transparentno (isto, 122–124; 131) i lišeno klasnog sadržaja. Tako će Stučka nazivati legaliziranje “privatne robne razmjene” za vrijeme *Nove ekonomske politike* (NEP) tek “kompliciranjem života”, čije će komplikacije trajati onoliko koliko bude trajala prijelazna faza (isto, 33). Pritom, ono što Stučka naziva “kompliciranjem” upravo predstavlja jedini mogući domet ekonomskih odnosa u uvjetima robne razmjene. Pašukanis naglašava da je iluzorno očekivati da specifičan tip ekonomskih odnosa — u ovom slučaju privatne robne razmjene — neće proizvoditi iste pravne efekte kao u dosadašnjim slučajevima, bez obzira na promjenu sadržaja klasne vladavine. Stoga će navedeno “kompliciranje” upravo trajati onoliko koliko traju njegovi ekonomski preduvjeti.

S druge strane, zahtjev da se sovjetsko proletersko pravo pozitivno odrazi u svojim efektima na subjekte kojima je pretpostavljeno (radništvo), samo se “čini” revolucionarnim u zahtjevu, reći će Pašukanis (isto, 187). On, suprotno tome, dolazi do zaključka da je pravna forma *neodvojivi specijum društva* robne proizvodnje, a ne tek opća forma *bilo kojih društvenih odnosa*. Stoga Pašukanis o navedenom zahtjevu kaže sljedeće:

[O]n zapravo proklamira besmrtnost forme prava, jer teži da istrigne tu formu iz onih određenih povijesnih uvjeta koji su joj osigurali pun procvat (...). Odumiranje kategorija (upravo kategorijâ, a ne ovih ili onih propisa) buržoaskog prava nikako ne znači njihovu zamjenu novim kategorijama proleterskog prava (...) (isto, 187–8).

Pašukanisov je stav da kategorije buržoaskog prava moraju ili potpuno odumrijeti ili će se nastaviti transformirati u skladu s promjenama u društvenim odnosima u proizvodnji. Dakle, njihova adaptacija ili pak selektivno preuzimanje ne mogu nipošto garantirati prelazak iz tzv. “prijelazne faze” u “razvijeni komunizam” (isto, 188). Štoviše, “za prijelaz u komunističko društvo nije dovoljno da se u fazi slabosti građanske vladavine osvoji i obrani državnu vlast” (HEINRICH 2015A: 217).

Razlike između Stučke i Pašukanisa

Glavna razlika između Stučkinog i Pašukanisovog pogleda na pravo i državu predstavlja pojam *pravne forme*. Stučka, naime, vjeruje u izgradnju autentičnog socijalističkog prava koje, u usporedbi s buržoaskim, ne poznaje više *klasni sadržaj*. Stoga je on uvjeren da socijalistički društveni okvir može zaživjeti u okviru pravne države, ali sa *socijalističkim* sadržajem. On je stoga predan političkom cilju utvrđivanja odrednica prava koje će ukinuti neravnopravni položaj sudionika društvene proizvodnje. Po njemu, dakle, pravni okvir je nužna pretpostavka u izgradnji socijalističkog društva. Pravo je dakle izdvojen element čija forma opstaje ali se sadržaj mijenja u skladu s klasnim odnosima moći. Stučka zaključuje: “Spalili smo sve stare zakone, vrijeme je da to isto učinimo sa starom teorijom prava” (STUČKA 1984: 79). Ipak, “spaljivanje” stare teorije prava kod Stučke ne uključuje i pravne kategorije starog prava, nego tek pošto bude otkrivena njihova stvarna, klasna priroda, može uslijediti njihovo “alternativno korištenje” (USP. HEINRICH 2015: 197).

Pašukanis, s druge strane, naglašava sljedeće: “Ukoliko odnosi pojedinog proizvođača i društva zadržavaju oblik ekvivalentne razmjene, utoliko oni zadržavaju i formu prava” (PAŠUKANIS 1984: 188). Pašukanis time ne negira mogućnost utvrđivanja *socijalističkog prava*, već to da će država s robnom proizvodnjom u temelju (bez obzira što sredstva za proizvodnju nisu u privatnom nego u državnom vlasništvu) *nužno* generirati kao posljedicu (robnu) pravnu formu kao svoj rezultat. Time bi odumiranje pravne forme bilo moguće tek u trenutku kada proizvodi ljudskog rada ne budu poprimali oblik robe, već budu *isključivo* sredstva za zadovoljavanje ljudskih potreba.

Nakon što smo suprotstavili Stučku i Pašukanisa, ujedno smo suprotstavili dvije teorije države od kojih je prvi zapravo *teorija* države uopće dok je drugi njezina kritika — i to isključivo kritika njene liberalno-građanske forme kao neodvojivog izraza društva robne proizvodnje. Stučkino viđenje države u svjetlu rasprave o *obliku* pokazuje

mnoge manjkavosti, prvenstveno dehistoriziranjem forme u kojoj se odvija klasni sadržaj. Time će se Stučkin poduhvat analize države svoditi na *ideološko raskrinkavanje* pojmova pravne znanosti u svrhu uspostave pozitivnog proleterskog prava koje će transformirati proizvodne odnose.

Pašukanis se, s druge strane, eksplicitno ograničava na proučavanje *pravno-ekonomske* forme u kapitalizmu. On, naime, polazi od pretpostavke da su fenomeni koje buržoaska znanost zatječe u društvu i projicira u prošlost, zapravo nužne posljedice stanovitog tipa podružtvljenja koji je bitno drugačiji od prethodnih i time nesvodiv na zajednički nazivnik “pravnog odnosa uopće”, kao kod Stučke. Stoga Pašukanis uopće ne pretendira na novu, pozitivnu “definiciju alternativnog, socijalističkog prava nasuprot građanskim pravnim teorijama” (ZEILER 2009: 4), već se usmjerava na specifičnost forme društva robne proizvodnje i društvenih efekata koje to društvo proizvodi. Pritom uviđa da je pravni sadržaj u kapitalizmu “tek” preslika sadržaja društva robne proizvodnje — odnosno da nema govora o personalističkoj klasnoj vladavini, kao kod Stučke, već se radi o bezličnoj, “neutralnoj” logici robne razmjene u kojoj država “kao sila izvan društva, jamči da se svaki član društva ponaša kao *vlasnik privatnog vlasništva*” (HEINRICH 2015A: 199). Problem je, dakako, u činjenici što to *privatno vlasništvo* u jednom slučaju predstavlja kapital, a u drugom prostu sposobnost rada — radnu snagu.

Zaključak do kojeg Pašukanis dolazi zaista predstavlja prijelom u dotadašnjim razmatranjima države. Naime, on dolazi do zaključka kako klasni sadržaj u državi ne čine kapitalisti koji njome upravljaju po volji, nego država — štiteći postojeće vlasničke odnose u društvu — reproducira postojeće nejednakosti. Ova tvrdnja dodatno komplicira bilo kakve napore usmjerene u preuzimanje javne vlasti u kontekstu nepromijenjenih ekonomskih odnosa (robne proizvodnje), što će, prema Pašukanisu, nužno, kao svoj rezultat, stvarati odvojene, izolirane pravne subjekte analogno robnoj proizvodnji. U takvim odnosima država će biti prisiljena osiguravati “nepristrano” kapitalističku akumulaciju bez obzira na stajališta političkih aktera.¹⁴

Pouka koja bi morala biti jasna u kontekstu ove rasprave jest da je iluzorno očekivati sveobuhvatnu emancipaciju pukim osvajanjem državnih aparata, ali ne zato što bi to bilo neizvedivo, već zato što se u globaliziranim tržišnim uvjetima “državna [...] politika mora

¹⁴ Usp. Stützele 2015: 31, 35; Heinrich 2015a: 200; Zeiler 2010: 4.

kretati unutar okvira djelovanja koji je upisan u društvenu strukturu” (STÜTZLE 2015: 32). Stoga će dilema između “reforme” ili “revolucije” u budućnosti nužno morati uzeti u obzir moguće (maksimalne) domete osvajanja državnih aparata jer “[n]ema kapitalizma bez građanske države, niti građanske države bez kapitalističkog odnosa” (STÜTZLE 2015: 20).

Višinski i kraj debate

pozicija koju zauzima Andrej J. Višinski u kontekstu navedenih rasprava nije pozicija diskutanta niti teoretičara prava već je isključivo politička.¹⁵ Bez obzira na taj početni “diskusijski nesklad”, Višinski će u svome radu o sovjetskoj državi izvršiti oštru kritiku sovjetske debate koju označava kao “pravni front” koji je, po njemu, “zagađen kojekakvom nazovimarksističkom, nenaučnom truleži i starudijom”. Višinski ističe da sovjetsko pravo spada u “snažno oružje u revolucionarnoj borbi za socijalizam”. Ali, za razliku od sovjetske debate, on naglašava da “golemo značenje pripada ovladavanju marksističko-lenjinističkom teorijom prava” (VIŠINSKI 1984: 425).

U tom navodu se već jasno nazire glavna točka prijepora u odnosu na postojeću sovjetsku pravnu debatu. Naime, svi sudionici diskusije uistinu počinju od Marxa, Engelsa i Lenjina u analizi prava, ali nigdje ne konstatiraju da postoji gotova, a kamoli *marksističko-lenjinistička* teorija prava. Upravo obrnuto, u većini slučajeva svoj rad motiviraju upravo nepostojanjem razrađene pravne teorije u marksističkoj tradiciji, a svoje studije karakteriziraju kao “pokušaj kritike”, “samorazjašnjavanja” itd. Tako Višinski u svojim trima radovima, koje imamo u prijevodu, napada manje-više sve suradnike Sekcije za pravo i državu pri Komunističkoj akademiji, ipak, ako bismo mjerili količinu napada po pojedinoj osobi, tada bi bez dvojbe ustanovili da je najveći broj redaka usmjeren na Pašukanisa, “tog propovjednika buržoaske restauracije u našem pravu” (isto, 442), koji je sovjetski znanstveno-istraživački institut pretvorio “u staju” (isto, 427) i koji je “sobom (...) donio teret menjševičkog pseudomarksizma”

15 Andrej J. Višinski (1883–1954). Prvotno menjševik, a od 1920. boljševik. Dugogodišnji ravnatelj Instituta za državu i pravo pri Sovjetskoj akademiji znanosti. Postavljen 1931. za državnog tužitelja SSSR-a u zloglasnim sudskim procesima. Sovjetski predstavnik u radu Međunarodnog vojnog suda u Nürnbergu. Ministar vanjskih poslova SSSR-a 1949–1953. U SAD optužen od Komiteta Kongresa 1953. u istrazi o sovjetskoj okupaciji baltičkih zemalja. Umro u New Yorku 1954.


(438). Višinski ističe da je specifičnost socijalističkog prava u odnosu na buržoasko to što je socijalističko pravo “oblik diktature proletarijata”, njegova uloga je da “štiti (...) državno i društveno uređenje”, da nije ovisno o privatnoj proizvodnji, “ne oslanja se na eksploataciju” (479). Po njemu su navedene odrednice dovoljne da kategorijalni sadržaj socijalističkog prava čine bitno drugačijim od kategorija privatnog buržoaskog prava.

Stoga njegov zaključak kako sovjetsko pravo “čuva nove, socijalističke odnose”, uopće ne proturječi Pašukanisovim zaključcima, ali promašuje bit Pašukanisove kritike, jer uopće ne problematizira *prirodu* razmjenskih odnosa. Naime, iako nije sporno da je stvoren novi tip države čiji je cilj “osiguranje interesa radnih ljudi, čuvanje i zaštita interesa razvoja [...] socijalističkog društva” (isto, 479), pitanje je kakve je društvene ishode ta država u mogućnosti proizvoditi s nepromijenjenom *pravnom formom*.

Država — kamen spoticanja u marksizmu

S obzirom na sudbinu sovjetske pravne debate, danas je opće mjesto da je dezorijentiranost marksističkih teorija države uvjetovana većim dijelom povijesnim, ali i na određeni način akademskim okolnostima. Naime, prvo što se čini posve jasnim jest da se kod Marxa, unatoč svim naporima, “ne može pronaći teorija države” (STÜTZLE 2009: 58). Prema autoru, “[t]u činjenicu neće promijeniti ni eklekticističke zbirke citata, koje su ljevici uvijek iznova morale poslužiti kao izvor teorijskog samouvjeravanja” (STÜTZLE 2015: 26). Ni kasnija rasprava oko tih sporadičnih Marxovih izjava “nije rezultirala zajedničkim shvaćanjem države” (HEINRICH 2015A: 194), iz čega je sasvim izvjesno da je država “slijepa pjega Marxove teorije” (STÜTZLE 2009: 8). To je dijelom i uzrok što “[i]nterpretacije države na ljevici variraju od idealizacije do demonizacije, a u stajalištima ljevice protežu se od preuzimanja države sve do njenog ukidanja” (ZEILER 2009: 3).

Bez obzira na gore navedene činjenice, država predstavlja političku stvarnost s kojom će se bilo koja lijeva opcija nužno morati uhvatiti u koštac, bez obzira na rezultate diskusija i povijesna iskustva. Međutim, određeni (povijesni) dosezi, stvoreni intenzivnom klasnom borbom, kao što je socijalna država, već su se u kolektivnoj svijesti nametnuli kao orijentiri političke borbe, velikim dijelom zbog (neo) liberalnog pritiska za “minimaliziranje države” i sve agresivnijih napada na ostavštinu socijalne države. Unatoč napadima, financijska kriza 2008. godine je državu ponovno dovela u politički mainstream,

tako što je na društvo prenijela financijski teret (bankarskog) kapitala. Upravo je taj (ne)očekivani *come-back* države pomaknuo s mjesta već duže vrijeme uspavanu raspravu o državi s odvažnijim metodološkim pristupom — “[p]ostaviti pitanje o državi ili dovesti državu u pitanje?” (ZEILER 2009: 3) 

Bibliografija

- Džinić, Firdus (1984). *Predgovor*. U: P.I. Stučka et al. (1984). *Sovjetske teorije prava*. Izbor i predgovor: Firdus Džinić. Zagreb: Globus.
- Elbe, Ingo (2006). *Zwischen Marx, Marxismus und Marxismen. Lesarten der Marxschen Theorie*. <http://www.rote-ruhr-uni.com/cms/Zwischen-Marx-Marxismus-und.html> (27.02.2018.)
- Elbe, Ingo (2009). (K)ein Staat zu machen? Die Sowjetische Debatte auf dem Weg zum adjektivischen Sozialismus. U: *Staatsfragen. Einführungen in die materialistische Staatskritik*. Associazione della talpe/Rosa-Luxemburg-Stiftung-Bremen (Hrsg.). 24–42. Online: http://www.rote-ruhr-uni.com/texte/elbe_marxismus_und_recht.pdf (27.02.2018.)
- Elbe, Ingo (2011). *Alte Marx-Lektüre. Bemerkungen zum marxistisch-leninistischen Backlash in der Marx-Rezeption*. http://www.rote-ruhr-uni.com/cms/IMG/pdf/alte_Marx-Lektüre.pdf (27.02.2018.)
- Gavella, N. et al. (2007). *Stvarno pravo*. Svezak prvi. II. izmijenjeno i dopunjeno izdanje. Zagreb. Narodne novine.
- Heinrich, Michael (1999). *Kommentierte Literaturliste zur Kritik der politischen Ökonomie*. U: Elmar Altvater, Rolf Hecker, Michael Heinrich, Petra Schaper-Rinkel: *Kapital.doc*, Münster. 188–220. http://www.rote-ruhr-uni.com/cms/IMG/pdf/Heinrich_KommLitverzeichnis.pdf (27.02.2018.)
- Heinrich, Michael (2002). *Wie das Marxsche 'Kapital' lesen? Leseanleitung und Kommentar zum Anfang des 'Kapital' Teil 1., Zweite, durchgesehene Auflage*. Stuttgart: Schmetterling Verlag.
- Heinrich, Michael (2015). *Uvod u Marxovu kritiku političke ekonomije*. Zagreb: Centar za radničke studije.
- Kannankulam, John (2015). "Rasprava o derivaciji države: pozadine, pozicije, kritike". U: *3k: kapital, klasa, kritika*. Časopis Centra za radničke studije. God. 2/Br. 2 (55–87).
- Marks, Karl (1978). *Kapital. Kritika političke ekonomije. Prvi tom. Knjiga I. Proces proizvodnje kapitala*. Beograd: Prosveta.
- Pašukanis, Jevgenij B. (1984). "Opća teorija prava i marksizam". U: Stučka, P.I. et al. (1984). *Sovjetske teorije prava*. Izbor i predgovor: Firdus Džinić. Zagreb: Globus.
- Stučka, P.I. "Revolucionarna uloga prava i države". U P.I. Stučka et al. (1984). *Sovjetske teorije prava*. Izbor i predgovor: Firdus Džinić. Zagreb: Globus.
- Stützel, Ingo (2009). "Von Stellungen- und Bewegungskriegen. Kämpfe in und um den Staat. Eine Einführung in die materialistische Staatstheorie". U: *Staatsfragen. Einführungen in die materialistische Staatskritik*. Associazione talpe/ Rosa Luxemburg Initiative Bremen (Hrsg.).

- Stützle, Ingo (2015). "Teorije države ili 'ziheraši svijeta, ujedinite se!'" U: *3k: kapital, klasa, kritika*. Časopis Centra za radničke studije/ god. 2, br. 2, 2015. Izdavač: Centar za radničke studije. 19–39 str.
- Višinski, Andrej J. "Sovjetska država — država novog tipa". U: P.I. Stučka et al. (1984). *Sovjetske teorije prava*. Izbor i predgovor: Firdus Džinić. Zagreb: Globus.
- Zeiler, Moritz (2009). "Staatsfragen. Die materialistische Staatskritik zwischen der Renaissance klassischer Theorien und aktuellen Herausforderungen". U: *Staatsfragen. Einführungen in die materialistische Staatskritik*. Associazione talpe/ Rosa Luxemburg Initiative Bremen (Hrsg.).

III.

**Obrasci
kontrarevolucija /**

Patterns of Counter- Revolutions

Karlo Jurak

**Kontrarevolucije
i njihov trajni obrazac —
*Osamnaesti brumaire***

SAŽETAK

Osamnaesti brumaire, poznatiji kao sintagma iz Marxova djela *Osamnaesti brumaire Louisa Bonaparte*, gdje se Marx referira na konkretne događaje sredinom 19. stoljeća u Francuskoj, figurira kao historijski trajni obrazac koji se ponavlja kao reakcija na revolucionarne i progresivne snage u trenucima kada potonje imaju priliku osvojiti političku vlast, odnosno kada se nalaze nadomak političke pobjede. Postoje brojni povijesni razlozi za to tumačenje, a u tu će se svrhu u ovom radu iznijeti i obrazložiti neki od njih. Povijest 20. stoljeća i pokušaji osvajanja vlasti od strane revolucionarnih društvenih snaga prepuni su primjera koji potvrđuju da je obrazac *Osamnaestog brumairea* trajni i repetitivni obrazac. To podrazumijeva reakcije konzervativnih snaga oblikovane izvjesnim ideologijama čija je zadaća bila lomljenje radničkog i drugih progresivnih društvenih pokreta. Neki primjeri za to su reakcija Kornilova u Rusiji, gušenje spartakističke pobune u Njemačkoj, gušenje *Biennia rossa* u Italiji, Francov udar kojim je

ABSTRACT

The Eighteenth Brumaire — the Repetitive Pattern of Counter-revolution

The Eighteenth Brumaire, best known as a phrase from Marx's work *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte* in which Marx referred to the historical events in mid-19th century France, stands for the historical, enduring, and repetitive pattern of counter-revolution, i.e. the force of reaction against revolutionary and progressive forces when they are close to winning political power. There are many historical reasons for this interpretation and some of them will be examined and explained in this paper. The history of the 20th century and the revolutionary social forces' attempts to rise to power are rife with examples which confirm that the pattern of the 18th *Brumaire* is enduring and repetitive. That includes the reactions of conservative forces shaped by ideologies whose mission was breaking the workers' movement and other progressive social movements. Some examples of this are the Kornilov putsch,

započeo Španjolski građanski rat, vojni udar Augusta Pinocheta u Čileu te brojni drugi vojni udari i/ili vanjske intervencije u zemljama tzv. Trećeg svijeta. Fašizam je krajnji historijski primjer takve reakcije. U tom smislu, posebnu pažnju valja posvetiti, osim spomentim primjerima, i stavovima prema fašizmu koje su zapadni saveznici (npr. Churchill i Roosevelt) iz Drugog svjetskog rata imali prije izbijanja rata, u tridesetim godinama 20. stoljeća. Također, takvi se stavovi ocrtavaju i kod nekih korifeja neoliberalne ideologije poput Ludwiga von Misesa, a u praksi su provedeni više puta od strane politike SAD-a u vrijeme Hladnog rata i kasnije. Slične stavove i dandanas pronalazimo kod brojnih liberalnih i konzervativnih teoretičara i političara. Uzimajući u obzir trajnost i repetitivnost bonapartističkog obrasca, postavlja se pitanje je li ga moguće i pod kojim uvjetima preduhitriti? Koje su pogreške u vezi s time činile revolucionarne snage? Konačno, je li moguće da dođe do zaustavljanja ovog obrasca, tj. čemu nas u tom pogledu povijest dvadesetostoljetnih revolucija uči? ➤➤

the suppression of the Spartacist uprising, the suppression of the *Biennio Rosso* in Italy, Franco's coup which initiated the Spanish Civil War, the military coup led by Pinochet in Chile and many other military interventions in the so-called Third World countries. Fascism is the ultimate historical example of this pattern of reaction. Having this in mind, special attention should be paid to pre-war attitudes towards fascism by Western World War II allies (e.g. Churchill and Roosevelt in the 1930s). Similar attitudes can be found in the thought of certain champions of neoliberal ideology, such as Ludwig von Mises, and, in practice, in the politics of the United States in the period of the Cold War and after. A number of liberal and conservative theorists and politicians still exhibit them today. Considering the durability and repetitiveness of the Bonapartist pattern, the question arises of whether it is possible, and under what conditions, to anticipate it. What mistakes were committed in that regard by revolutionary forces? Finally, is it possible to break the pattern, i.e. what can we learn about this from the history of 20th century revolutions? ➤➤

“C’est le roi des drôles.”⁰¹

“Hegel primjećuje negdje da se sve velike svjetsko-historijske činjenice i ličnosti pojavljuju takoreći dva puta. On je zaboravio da doda: jedanput kao tragedija, drugi put kao farsa.”⁰²

1. “Osamnaesti brumaire” i bonapartizam

Osamnaesti brumaire” jedna je od Marxovih poznatijih formulacija iz njegova cjelokupnog opusa i ne odnosi se samo na dio naslova njegova povijesno-političkog djela *Osamnaesti brumaire Louisa Bonaparte*, već predstavlja i zaseban pojam primjenjiv na brojne događaje u 19. i 20. stoljeću, odakle i sâm “bonapartizam” kao širok te često nedovoljno definiran pojam. U ovom radu tako valja pokazati u čemu se ogleda i po čemu “osamnaesti brumaire” može figurirati kao kontrarevolucionarni obrazac.

Cilj je ovog rada prepoznati i razmotriti na primjeru povijesnog bonapartizma obrasce koji se ponavljaju u kontrarevolucijama te proučiti tu trajnu formu u različitim kontrarevolucionarnim sadržajima. Stoga se pretpostavlja da je “osamnaesti brumaire” prije svega trajni i repetitivni kontrarevolucionarni obrazac, tj. obrazac krajnje reakcije na revolucionarne snage. On nije vremenski i prostorno fiksiran za razdoblje sredine 19. stoljeća u Francuskoj, već su tadašnja politička previranja i državni udar Louisa Bonaparte, kako je to Marx opisao u svom djelu, arhetipski primjer kako kontrarevolucije funkcioniraju s uzimanjem u obzir različitosti historijskih konteksta. Osim toga, cilj rada sastoji se i u otkrivanju pogrešaka revolucionarnih snaga koje otvaraju prostor kontrarevoluciji. Kako bi to bilo moguće prikazati i objasniti, potrebno je prvo definirati bonapartizam i “osamnaesti

01 Franc. “To je kralj budalâ.” Marx u *Osamnaestom brumaireu Louisa Bonaparte* na samom kraju djela (Karl Marx, *Osamnaesti brumaire Louisa Bonaparte*, 116) spominje ovu frazu koju je koristio François Guizot za vrijeme dok je bio ministar u doba Julske monarhije referirajući se na režimskog novinara Graniera de Cassagnaca. Potonji je bio blizak i Bonaparteovu *Društvu 10. prosinca*. U ovom kontekstu ova fraza slovi kao lajtmotiv cijele rasprave o bonapartizmu i trajnom obrascu “osamnaestog brumairea”, što će biti razvidno iz primjerâ u nastavku.

02 Ibid., 9. Ova čuvena Marxova rečenica drugi je lajtmotiv ovoga rada. Naročito je to vidljivo u zaključku u kojemu se poentira s revizionističkom paradigmatom u historiografiji.

brumaire”, potom proći ključna mjesta iz Marxovih djela *Klasne borbe u Francuskoj* i *Osamnaesti brumaire Louisa Bonaparte* te poentirati s dvadesetostoljetnim kontrarevolucionarnim primjerima među kojima se kao ogledni najviše ističu Španjolski građanski rat, druge fašističke reakcije između dvaju svjetskih ratova te militarni neoliberalni udari poput Pinochetova. Raspravu o bonapartizmu nužno prati fenomen fašizma kao ultimativni primjer trajnog obrasca “osamnaestog brumairea”.⁰³ Uz to, pažnja će biti posvećena i nekim iskazima političara koji pripadaju liberalno-konzervativnom političkom spektru (W. Churchill, T. Roosevelt, F. Tuđman) te teoretičarima koji su dali idejnu osnovu i opravdanje kontrarevolucije, a koji sežu ideološki od klasičnog liberalizma i neoliberalizma (L. Mises, F. Hayek) do organicističkog konzervativizma i fašizma (C. Schmitt, O. Spengler). Važno je istaknuti središnje teorijske probleme ovdje, a tiču se odnosa između masa i legitimacije kontrarevolucije, klasnih izvorišta masovnih kontrarevolucija, pitanja društvene atomiziranosti i depolitiziranosti te posljedičnih zabluda na ljevici. Tako trajni obrazac kontrarevolucija ostavlja prostor za ponovnu problematizaciju autoritarnih oblika političke vlasti, liberalne demokracije, legaliteta, totalitarizma, historijskog revizionizma i direktne demokracije. U pristupu tome koristit će se temeljno marksističko polazište, uvažavajući i nemarksističke, odnosno antimarksističke autore poput Hanne Arendt i Carla Schmitta.

Za početak, interesantno je vidjeti rječničku definiciju *bonapartizma*: “politika čvrste ruke koja se oslanja na centralizam, državni aparat, vojsku i policiju, te na tobožnju volju naroda”.⁰⁴ Na prvi pogled ta definicija stvarno djeluje kao udžbenička, školska definicija autori-

03 Ne bi bilo točno samo reći da je bonapartizam preteča fašizma ili da je fašizam nastavak bonapartizma. Takvo ahistorijsko gledanje zadržalo bi se samo na nekim sličnostima u pogledu forme (političkog oblika vlasti), a sâm sadržaj sa svojim historijskim mijenama (društveno-ekonomski uvjeti proizvodnje) ostao bi zanemaren. Stoga se ne radi o tome da se izvedu puke analogije uzduž različitih vremenskih perioda i historijskih konteksta, već da se u svoj različitosti pronađe paradigma mnogih kontrarevolucija (kao što je npr. paradigma historijskog revizionizma Ernsta Noltea postojana na potezu od Francuske do Oktobarske revolucije). Zato bi bilo točnije promatrati fašizam (kao i druge reakcije) kao “bonapartoidnu”, a ne “bonapartističku” ideologiju. Ova terminološka opaska ipak neće biti ključna u daljnjoj raspravi.

04 *Hrvatska enciklopedija s.v. bonapartizam*, <http://www.enciklopedija.hr/natuknica.aspx?id=8625>, pristup: 11.1.2018.

tarnog oblika političke vlasti koji se često pogrešno stavlja u kontrast u odnosu na demokratski oblik. Naglašena je sličnost s *cezarizmom* kao “tipom diktature koju obilježava personalizacija vlasti, politizacija masa i paternalistička briga za podanike”.⁰⁵ Ta nam određenja ne govore mnogo. Također je navedeno da se radi o referenci na Napoleona I. i Napoleona III. (Louis Bonaparte). Odatle je razvidno zašto “osamnaesti brumaire”, riječ je o datumu francuskog republikanskog kalendara kada je 1799. godine izvršen državni udar Napoleona Bonapartea kojim je srušen Direktorij i uspostavljen Konzulat. Pola stoljeća kasnije njegov nećak ponavlja “osamnaesti brumaire” (iako ne *de facto* istog datuma), a Marx će dodati “kao farsa”, što dalje zadržava svoje figurativno značenje. Tu je već vidljiva spomenuta repetitivnost. Otuda naziv *Osamnaesti brumaire Louisa Bonapartea* u Marxa, a u nas povod da se iščita historijski obrazac koji on nosi sobom mimo isključivo formalne odredbe da se radi o državnom udaru (*coup d'état*), autoritarnom obliku političke vlasti, uzurpaciji institucija i sl. U tome valja pronaći klasnu osnovu koja će poslužiti kao neizostavno objašnjenje. Marx je bio zaknut za nepoznavanje 20. stoljeća, ali je zato svojom minucioznošću omogućio uvid u (kontra)revolucionarne događaje sredinom 19. stoljeća u Francuskoj. Sljedeći je korak zato proći kroz glavne događaje između 1848. i 1852. u Francuskoj.

2. Klasne borbe između liberalnog političkog poretka i autoritarne reakcije

Marx već u predgovoru *Osamnaestom brumaireu* naglašava kako bi pristup koji polazi od čiste forme, od razmatranja takoreći cezarističkog nasilnog akta jednog čovjeka, bio pogrešan pristup, pa umjesto promatranja kroz prizmu jednog “jakog” čovjeka Marx predlaže pogled kroz vizuru klasne borbe: “Ja, naprotiv, pokazujem kako je klasna borba u Francuskoj stvorila okolnosti i odnose koji jednoj osrednjoj i grotesknoj ličnosti omogućuju da igra ulogu heroja.”⁰⁶ Time daje odmah do znanja da će složena politička previranja tumačiti kao izraz borbi društvenih klasa te tako napraviti radikalni iskorak u odnosu na prikaze tzv. objektivnih povjesničara. Uistinu, da bi se zaista mogla objasniti forma “osamnaestog brumairea”, odnosno pridati sadržaj reakciji Louisa Bonapartea potrebno je postaviti problem na klasne

⁰⁵ Hrvatska enciklopedija, s.v. *cezarizam* <http://www.enciklopedija.hr/natuknica.aspx?id=15160>, pristup: 11.1.2018.

⁰⁶ Marx, nav. dj., 6.

osnove, a ne na pitanje psihologije (ili psihopatologije) pojedin(a)ca. Na taj način valja tretirati i pitanje liberalnog političkog poretka te autoritarnih reakcija na nj, s obzirom na to da se ovaj obrazac najbolje vidi u proturječjima koja se stvaraju na razini liberalne demokracije i njezine suspenzije, a ta proturječja imaju bitno klasni karakter.

U vrijeme kada je vlast buržoazije već toliko uspostavljena i konsolidirana da više ne slovi kao nositelj progresivnih emancipatornih ideja (kao u nekim zemljama u to vrijeme) nego sad ima sebi nasuprot čitavu armiju osiromašenog i obespravljenog proletarijata, logično je očekivati one političke odgovore od strane buržoazije koji ne idu u smjeru daljnje ekstenzije liberalno-demokratskog političkog okvira, što uključuje širenje prava glasa, slobode tiska, jačanja institucija u kojima participiraju svi slojevi društva i sl. Ishay Landa to primjećuje ukazujući na trajni rascjep između političkog i ekonomskog liberalizma, referirajući se i na bonapartizam:

“Buržoaska politička revolucija otkriva se kao centrifugalna sila čiji se valovi odbijaju povući u skladu s buržoaskim željama. Kako bi obranila liberalni socioekonomski poredak od demokracije i/ili revolucije, buržoazija stremlji demontaži, u manjem ili većem opsegu, političkog liberalizma. Kroz godine promatrači svih političkih uvjerenja prepoznali su tu bazičnu shemu. Na ljevici, socijalisti i komunisti razotkrivali su uzmak od političkog liberalizma, buržoasko ustuknuće od posljedica njihove vlastite revolucije. Karl Marx najbolje je to uradio s obzirom na promjenu saveza francuske buržoazije u tijeku revolucije 1848. godine koja je završila, što je važno podsjetiti, bonapartističkom diktaturom koju mnogi promatraju kao devetnaestostoljetnu probu za dvadesetostoljetni fašizam.”⁰⁷

To su prepoznali i korifeji klasičnog liberalizma poput npr. Alexisa de Tocquevillea koji se, kao što je poznato, kritički odnosio prema ideji općeg prava glasa. U tom se smislu ekstenzija liberalne demokracije doživljava kao svojevrsna legalna politička pobjeda potlačenih masa, napose radništva, a takva će ocjena liberalne demokracije pratiti sve konzervativno-reakcionarne odgovore na krizu društveno-političkog poretka.⁰⁸ Samo je 19. stoljeće bilo toliko prepuno takvih primjera

07 Ishay Landa, *The Apprentice's Sorcerer. Liberal Tradition and Fascism*, 37.

08 Landa u naprijed citiranom djelu prati u kontinuitetu sve takve pojave, s ciljem dovođenja liberalne tradicije u užu vezu s razvojem fašizma. Ako pratimo dio predfašističke tradicije u sociologiji i ekonomiji, primjerice

da pred sâm kraj svog života, 1895. godine, Engels dovodi u pitanje brojne vlastite i Marxove teze, naročito one koje se tiču karaktera i mogućnosti revolucije, a jedna od teza odnosi se i na pitanje odnosa prema legalnosti političkih institucija:

“Ironija svjetske historije postavlja sve na glavu. Mi, ‘revolucionari’, ‘prevratnici’, mi napredujemo kudikamo bolje služeći se zakonitim sredstvima nego nezakonitim sredstvima i prevratom. Stranke reda, kako one sebe nazivaju, propadaju od zakonitog stanja koje su same stvorile (...) dok mi pak, služeći se tom legalnošću, dobivamo čvrste mišice i rumene obraze i izgledamo kao život vječni. I ako mi ne budemo toliko ljudi da se, njima za volju, damo natjerati na uličnu borbu, njima ne će najzad ostati ništa drugo nego da same naruše tu fatalnu legalnost.”⁰⁹

U ovim Engelsovim rečenicama sadržan je veći dio problematike koja je ovdje predmet interesa — legalni oblici djelovanja i uopće proširenje političkih prava posljedice su klasne borbe koja nije bila nužno frontalno revolucionarna i prevratnička, već je u bitnom smislu zadobila svoje obrise i oblike u postojećim liberalnim političkim institucijama, neovisno o tome je li riječ o monarhiji ili republici kao formalnom nositelju suverene vlasti.¹⁰ Buržoazija tako više nije neprijeporni prijatelj tih institucija, niti su te institucije isključivo njezin “organ prinude”.¹¹ Što se u tom smislu događa presudne 1848. godine u Francuskoj, što prethodi, a što slijedi te koje se klase s kojim interesima međusobno suprotstavljaju? Odgovori na ta pitanja mogu pomoći u razumijevanju bonapartizma i “osamnaestog brumairea”.

Le Bona, Pareta, Moscu i Michelsa, vidimo da su svi oni teoretičari elita koji su posezali za klasičnim liberalnim argumentima, a snažno su utjecali na fašizam, ponajviše na Mussolinija. Neki od njih, poput Pareta i Michelsa, bili su mu otvoreno naklonjeni.

09 F. Engels, *Uvod u: Karl Marx, Klasne borbe u Francuskoj 1848–1850*, str. 24.

10 Francuska je za vrijeme *Julske monarhije* iz 1830. godine, kada je na vlast došla dinastija Orléan, postala na neki način liberalnom monarhijom, makar još ne liberalnom demokracijom u punom buržoaskom smislu. Ta se ekstenzija događa upravo revolucionarne 1848. godine. Sudeći prema gornjim tvrdnjama, postavlja se očekivano pitanje, čija je to sve revolucija i u kojoj mjeri.

11 To proturječi pojednostavljenoj Marxovoj definiciji države dalje razvijanoj u lenjinističkoj paradigmi. [Za širu raspravu v. priloge L. Bogdanića i T. Bandova, dod. ur.]

Godine 1830. uspostavljena je *Julska monarhija* i vlast kraljevske dinastije Orléans, otada na vlasti više nije dinastija Bourbon koja je vraćena restauracijom petnaest godina ranije.¹² Vlast dinastije Orléans zapravo je u klasnom smislu bila vlast financijske aristokracije, za razliku od vladavine dinastije Bourbon koja je u klasnom smislu predstavljala velike zemljoposjednike, odnosno feudalne ostatke koji su sada primorani prilagođavati se novim tržišnim, kapitalističkim uvjetima. Pripadni politički oblik vlasti dinastije Orléans bila je ustavna monarhija, odnosno hibridni oblik građanske vlasti i monarhije. Problem koji su imale druge klase s vlašću orleanista jest taj što one nisu participirale u vlasti, tj. financijska aristokracija bila je vladajuća klasa, a ne industrijska i trgovačka buržoazija koja s vremenom postaje sve jača te traži svoje političko priznanje i reprezentaciju. To dovodi do prevrata u veljači 1848. godine kada je uspostavljena *Februarska republika* (Druga Republika) kojom su u vlast ušle i druge imućne klase.¹³ To je bio sâm prolog klasnim borbama u Francuskoj u kojima uskoro svoje mjesto traži i sve brojniji gradski industrijski proletarijat. Tako je u *Junskom ustanku* proletarijat bio klasa koja se borila sama protiv svih ostalih klasa, ali čiji je prodor u arenu političke borbe izazvao bitna klasna previranja koja će rezultirati političkim fenomenima kojima se ovdje bavimo. U tom je smislu za početak najinteresantnija Mobilna garda koju je formirala buržoaska republikanska vlast za gušenje proleterskog *Junskog ustanka* — ona je bila sastavljena uglavnom od lumpenproletarijata koji Marx opisuje na sljedeći način:

“Ostao je, dakle, samo jedan izlaz: jedan dio proletera suprotstaviti drugome. U tu svrhu formirala je privremena vlada 24 bataljona Mobilne garde, svaki po 1000 ljudi, od mladića između 15 i 20 godina. Ovi su većinom pripadali lumpenproletarijatu, koji u svim velikim gradovima čini masu strogo različitu od industrijskog proletarijata. Iz tog sloja regrutiraju se lopovi i zločinci svake vrste, njega sačinjavaju otpaci društva, ljudi bez određenog zanimanja, skitnice... Za vođe su im dati dijelom oficiri iz stajaće vojske, dijelom su oni sami izabrali mlade buržoaske sinove, koji su ih zanosili gromkim riječima o smrti za domovinu i o odanosti republici.”¹⁴

12 Eric Hobsbawm, *Doba revolucije*, 111.

13 Eric Hobsbawm, *Doba kapitala*, 20–21.

14 Karl Marx, *Klasne borbe u Francuskoj 1848–1850*, 44–45.

Februarska buržoaska revolucija omogućila je prodor proletarijata u arenu političke i klasne borbe, u njoj se proletarijat zajedno s republikanskom buržoazijom borio protiv klasnog monopola financijske aristokracije oličene u orleanistima. Upravo će proleterski Junski ustanak tako biti neminovna posljedica liberalizacije političkog sustava i pobjede one frakcije buržoazije koja je zahtijevala veći pluralizam i veće slobode. Zato, zbog svoje slabosti koju nanosi klasnoj vladavini, politički utjecaj republikanske buržoazije opada nakon ugušenog Junskog ustanka. Zahtjevi za stabilnošću političkog sustava sve su jači. Dolazak Louisa Bonapartea na predsjedničko mjesto u prosincu 1848. godine samo je potvrdilo političku jalovost republikanske buržoazije — Cavaignacov poraz na izborima bio je uvjerljiv, a još je uvjerljiviji bio poraz lijevog krila republikanske buržoazije, političkog predstavnika sitne buržoazije, Ledru-Rollina.¹⁵ Bonaparteova pobjeda s Društvom 10. prosinca bila je vrlo uvjerljiva, a Marx, slijedom ranijih refleksija o reakcionarnim elementima u francuskom društvu, to tumači ovako: "...pustolov koji je došao iz bijelog svijeta, koga je uzdigla pijana soldateska, kupljena rakijom i kobasicama, kojoj on stalno iznova mora da dobacuje kobasicu."¹⁶ No, odgovor na pitanje, što omogućuje na vlasti jednu tako grotesknu figuru poput Louisa Bonapartea, ne krije se u grotesknosti njegove ličnosti, već u njegovu sasvim realnom zastupanju jedne klase — one najbrojnije klase u francuskom društvu — sitnog seljaštva, tj. "parcelnih seljaka". Republikancu Cavaignacu upravo proširenje političkih prava u vidu prava glasa nije donijelo ono što je njegova klasna frakcija očekivala i za što se borila, već je donijela upravo suprotno: masa naroda, naročito spomenute ruralne populacije, sita revolucije i nestabilnosti, podržala je figuru koja omogućuje red i stabilnost — Louisa Bonapartea. No, u punom smislu to neće biti onaj Bonaparte od 10. prosinca 1848., legalno izabran i podvrgnut buržoaskom parlamentu, nego tek onaj od 2. prosinca 1851. koji je proveo državni udar, razjurio buržoaski parlament. Što je to toliko karakteristično za "parcelne seljake"?

"Parcelni seljaci čine ogromnu masu, čiji članovi žive u istim uvjetima ali ne stupaju u raznolike odnose među sobom. Njihov način proizvodnje izolira jedne od drugih, mjesto da ih dovodi do

15 O predsjedničkim izborima u Francuskoj 1848. godine i uvjerljivoj pobjedi Louisa Bonapartea vidi u: Frederick A. de Luna, *The French Republic under Cavaignac*, 1848.

16 Karl Marx, *Osamnaesti brumaire Louisa Bonaparta*, 105.

međusobnog općenja... Oni su stoga nesposobni da istaknu svoje klasne interese u svoje vlastito ime, bilo putem parlamenta bilo putem Konventa. Oni sebe ne mogu zastupati, njih mora drugi da zastupa... Politički utjecaj parcelnih seljaka nalazi, dakle, svoj krajnji izraz u tome što izvršna vlast sebi podvrgava društvo... Dinastija Bonaparta ne predstavlja revolucionarnog, nego konzervativnog seljaka, ne seljaka koji teži da iziđe iz uvjeta svoje socijalne egzistencije, iz parcele, nego onoga koji hoće da je učvrsti, ne seosko stanovništvo koje želi da svojom vlastitom energijom u savezu s gradovima sruši stari poredak, nego, obrnuto, ono koje, sumorno zatvoreno u tom starom poretku, želi da ga, zajedno s njegovom parcelom, avet carstva izbavi i povlasti.”¹⁷

Dakle, nekoliko stvari možemo podvući iz ovih opservacija o “parcelnim seljacima”: radi se o atomiziranim masama stanovništva, čisto “klasi po sebi”, ako govorimo o njima kao klasi, takoreći “zaboravljenoj klasi” u onom smislu u kojemu su deklasirani, bez reprezentacije u institucijama formalne političke demokracije. Prema tome, za parcelne seljake moglo bi se reći i da su bitno depolitizirane mase. Zato Marx zaključuje da im politički odgovara supresija parlamentarnog okvira buržoaske vlasti, što Louis Bonaparte i ostvaruje državnim udarom, tj. “osamnaestim brumaireom” 2. prosinca 1851. godine. Tu je najizraženiji obrazac koji promatramo, slična se stvar dogodila na svoj način s autoritarnim režimima u 20. stoljeću, napose s fašizmom kao najreakcionarnijim primjerom toga.

No, prije zaključka s ovim dijelom valja pogledati kako se frakcije imućne klase konsolidiraju nakon pobjede Louisa Bonaparte na izborima. Još za vrijeme konstituiranja buržoaske republike rojalisti podijeljeni u dvije frakcije, legitimiste i orleaniste, počinju gledati na Republiku kao na svoje vlasništvo. Drugim riječima, suprotstavljene rojalističke frakcije — Bourboni kao frakcija velikog zemljoposjeda i Orléans kao frakcija financijske aristokracije — u republici kao državnom obliku mogu vladati zajednički i to pod imenom interesa kapitala. Politički izraz toga jest Stranka reda sa svojom parolom o vlasništvu, porodici, religiji i redu te Bonaparte kao “neutralna osoba”, kao neutralni pretendent. Tako je Stranka reda osvojila većinu glasova na izborima u lipnju 1849. godine, a republikanci na čelu s

¹⁷ Ibid., 105–107.

Cavaignacom doživjeli su krah.¹⁸ Sve vrijeme do državnog udara lice Bonaparteove vladavine bilo je prividno zamaskirano velom parlamentarne vladavine. Bonaparte mora osigurati buržoaski poredak, ali njegova klasna snaga nije parcelni seljak, čiji je on navodni zastupnik, nego srednja klasa, pa se nalazi u rascjepu stvarnih interesa koje objektivno zastupa i provodi te onih interesa koji ga masovno legitimiraju. Riječ je o rascjepu koji je u političkom smislu rascjep između objektivnog i subjektivnog, ovdje Bonaparteova proturječna pozicija — nalaze se s jedne strane ideje nerazvijene parcele kao prevladanog materijalnog oblika, a s druge strane realna politika koju zahtijeva buržoaski poredak.¹⁹ To je, između ostalog, politika povećanja državnog aparata koji živi od poreza (vojska, policija, činovništvo). Tako Bonaparte u stvarnosti vrluda između zastupanja različitih klasnih interesa, što znači da se nameće za dobrotvora svih klasa, prividno zajedničko ime svih klasa koje međusobno već godinama vode otvorene borbe. U tome se skriva proturječnost — zastupanje interesa svih klasa nemoguće je zbog logike klasne borbe; ono što daje jednoj klasi, drugoj oduzima, i obrnuto. Državnim udarom 2. prosinca 1851. godine razotkrila se sva suština njegova proturječnog položaja na parlamentarnoj političkoj sceni, kao i sve proturječne parlamentarizma i liberalnih političkih institucija — suspenzija formalno-demokratskog oblika vlasti i otvoreno podređivanje društva vlastitoj izvršnoj vlasti — autoritarna reakcija na slabosti i kontradikcije liberalnog političkog poretka.

Što se tiče paradigme “osamnaestog brumairea”, možemo zasad izlučiti sljedeće: prvo, harmonizacija klasnih odnosa političko je sredstvo nužno u uvjetima kada klasne borbe prijete opstanku i razvoju buržoaskog poretka; drugo, prema tome, buržoaski se poredak čuva “anesteziranjem” njegovih anomalija i pomoću povratka na starije društvene oblike netipične za kapitalizam u usponu (otuda fascinacija nerazvijenom parcelom kao politička moneta); treće, razbijanje pro-

18 Više o izborima 1849. godine u Francuskoj vidi u: Roger Price, *The French Second Republic: A Social History*.

19 To vodi tipičnoj socijalnoj demagogiji jako vidljivoj kasnije u fašista. Primjerice, jedna od demagoških “napoleonovskih ideja” jest prevlast vojske koju su seljaci doživljavali kao stvar časti i obrane domovine, no realno seljaci sada ne trebaju braniti svoju imovinu od stranih zavojevača, već od onoga što donosi logika kapitala i kapitalističke države — sudskih izvršitelja i poreznih egzekutora.

leterijata i njegova ustanka ključan je čin u gušenju revolucionarnih gibanja uopće; učiniti njegovu revoluciju neuspjelom, znači otvoriti vrata legitimiranju autoritarnih političkih institucija nasuprot parlamentarnom prividu; četvrto, u kontrarevolucionarnim nakanama traži se i koristi masovna potpora depolitiziranih masa, onih narodnih masa koje nisu reprezentirane u parlamentu, ali nisu ni aficirane revolucionarnim parolama i progresivnim idejama, već zbog stanja svoje atomiziranosti i nemogućnosti klasnog povezivanja ostaju samo na ivici vlastitog pretvaranja u političku subjektivnost. Ovo potonje slučaja je ovdje s “parcelnim seljacima”, a slični primjeri ponavljaju se skoro svaki put, o čemu će još biti riječi.

3. Primjeri bonapartističke kontrarevolucije:

Španjolski građanski rat

Obrazac “osamnaestog brumairea” vrlo je dobro vidljiv u Španjolskom građanskom ratu. Prije toga, pogledajmo kratko neke druge primjere kontrarevolucija koje su se uglavnom realizirale kao nagli prevrati: pokušaj Lavra G. Kornilova u Rusiji koji je poslužio kao “jak čovjek” (za razliku od Kerenskog) za restauraciju starog režima, gušenje spartakističkog ustanka u kojemu je sudjelovala zvanično socijaldemokratska stranka (SPD) i razvojačene snage tzv. frajkori (njem. *Freikorps*), crnokošuljaško gušenje *biennia rossa* u Italiji, Horthyjevo gušenje revolucije u Mađarskoj itd. U ovim primjerima najočitiije je rađanje fašizma kao tog primjera krajnje reakcije, tj. odgovora na revolucionarna gibanja. Pola stoljeća kasnije, ranih sedamdesetih, u Čileu general Augusto Pinochet državnim udarom svrgava demokratski izabranog socijalističkog predsjednika Salvadora Allendea, da bi kasnije isti taj Pinochet uživao plebiscitarnu podršku. U svakom od tih slučajeva, što se naročito dobro vidi na primjeru Španjolskog građanskog rata, revolucionarne snage pravile su velike pogreške, buržoazija se u svojim formalno liberalnim okvirima nije mogla nositi s mogućnošću revolucije, a krajnja reakcija iskoristila je u svom taboru ne samo голу silu već i socijalnu demagogiju, odnosno ponudila odgovor na pitanje kako kanalizirati nezadovoljstvo masa u reakcionarnom smjeru. Jedan odgovor na to već imamo — upravo razbijanjem revolucionarnog pokreta, a drugi u vidu depolitizacije tek treba zahvatiti. Bez obzira na očite međusobne razlike, opći je obrazac podjednako vidljiv.

U Španjolskoj je 1931. godine nakon demokratskih izbora i pobjede široke fronte republikanaca i socijalista proglašena republika,

formirana je skupština (Cortes) te protjeran kralj.²⁰ Ubrzo se otvorilo pitanje agrarne reforme s obzirom na to da je nejednakost u seljačkoj Španjolskoj po tom pitanju bila ogromna — s jedne strane veleposjednici, a s druge brojni seljaci bezemljaši. Osim toga, otvorena su bila i pitanja reorganizacije vojske, dovođenje u pitanje velikih crkvenih prava te nacionalno-regionalno pitanje (naime, osim gubitka kolonijalnih teritorija, u Španjolskoj su se javili i zahtjevi za regionalnim separatizmom u Kataloniji i Baskiji). Ubrzo se provodi djelomična agrarna reforma i to je izgleda bila najveća greška lijevih snaga jer 1933. godine na izborima desnica opet pobjeđuje, zaustavlja se agrarna reforma te ukida katalonska autonomija. U svrhu vraćanja na vlast 1935. godine formira se Narodni front koji predstavlja široki lijevi republikanski savez koji onda 1936. godine i pobjeđuje na izborima. To je bio povod Francu da organizira državni udar spajanjem više desnih antikomunističkih opcija, međusobno različitih, ali sa zajedničkim ciljem. To znači da je Francisco Franco postao “neutralna ličnost” četiriju desnih frakcija: konzervativaca, monarhista, karlista i falangista.²¹ Franco u potpunosti stoji na braniku kapitalizma s velikim osloncem na postojeće retrogradne odnose u španjolskom društvu: pomoć seljacima, ali zemlja u vlasništvu zemljoposjednika, nema sindikata, ali je kasnije osnivao vlastite sindikate po korporativističkom modelu, branio konkordat s crkvom, bio veliki protivnik regionalnog separatizma. U prikazu Španjolskog građanskog rata pod naslovom “Franco i nacionalisti” nailazimo na tipičan primjer fašističkog govora kao “suvremenog bonapartizma”:

“Totalitarna će država harmonizirati u Španjolskoj energiju i potencijal nacije. S ujedinjenom zemljom rad, ta najbitnija dužnost,

20 Gabriel Jackson, *The Spanish Republic and the Civil War*, 24–25. Bilo je to razdoblje nakon španjolskog gubitka brojnih kolonijalnih teritorija — još je krajem 19. stoljeća izgubila preokooceanske teritorije, a nakon Prvog svjetskog rata i one na području sjeverne Afrike. Kolonijalni gubici, kao što ćemo vidjeti, jedan su od glavnih podstrekača potrebe za krajnjom reakcijom u matičnoj zemlji.

21 Konzervativcima je bilo najvažnije očuvanje tradicionalnih vrijednosti uz snažnu ulogu crkve u društvu, monarhistima povratak kralja, karlisti su španjolska verzija legitimista (zahtijevaju dinastiju Bourbon na čelu Španjolske), krajnje religiozno i konzervativno orijentirana frakcija, a falangisti su otvoreno fašistička opcija koja je, za razliku od ostalih, nemonarhistička i pronjemačka. U tom su smislu karlisti i falangisti bili najnespojiviji, ali ih je Franco uspio pod zajedničkim ciljem povezati.

bit će čista ekspresija narodne volje. Španjolci će sebe izraziti kroz prirodne organe društva poput obitelji, općina, korporativnih udruženja te ispuniti najviši ideal.”²²

Ovdje se mogu vidjeti sve karakteristike koje smo naveli kao paradigmatične: od harmonizacije klasnih odnosa (potiskivanje klasne borbe) do potrebe za organicističkim društvenim ustrojem u kojemu su po hijerarhijskom principu inkorporirane sve društvene klase prividno na principu međusobne koegzistencije i kooperacije.²³ Zato u tim slučajevima, kao i na primjeru Louisa Bonaparte, dolazi do navodnog zastupanja raznih klasnih interesa te očit nesrazmjer između klase na koju se poziva te one klase čije interese vlast stvarno zastupa. Kroz ulogu fašističke falange i njezina lidera José Antonija Prima de Rivero to se vidi još i bolje:

“Pravi izvori španjolske tradicije još su živi. Španjolska je podijeljena po tri linije — regionalnim separatizmom, političkim strankama te klasnom borbom. Kada Španjolska nađe zajednički cilj da nadvlada ove podjele, moći će se opet nazivati velikom.”²⁴

Dakle, osim naprijed navedenoga, ovdje je dodatno izražena dimenzija “nacionalnog zajedništva” te neprijateljstvo prema pravu naroda na samoodređenje, političkom liberalizmu te komunizmu. Uz to, falanga koristi pseudorevolucionarnu retoriku kojom tematizira neka za društvo bitna pitanja (poput agrarne reforme i nacionalizacije banaka), što je karakteristična desna aproprijacija, odnosno korištenje socijalne demagogije s ciljem udaljavanja masa od socijalističkog pokreta. Zbog toga je falanga mogla privući u svoje redove mnoge klase, ali kao i većina fašističkih pokreta najviše se regrutirala iz redova srednje klase. Privlačenje radničke klase išlo je u smjeru zagovaranja sistema korporacija kao zamjene za klasnu borbu. Sistem korporacija može se shvatiti kao savez države, rada i kapitala u organskom sklopu, a na

22 John Blake, *The Spanish Civil War*, Ep. “Franco and Nationalists”, BBC, 1983.

23 Iako se u slučaju fašizma govori o korporativističkom ekonomskom modelu, postoje znatne sličnosti s Bismarckovim socijalnim sustavom, koji je u hijerarhijski sustav s dominacijom junkerske aristokracije uspio inkorporirati i najniže klase te tako potisnuti socijalističke zahtjeve i klasnu borbu. [O modelu nacionalsocijalizma v. prilog A. Matkovića. Dod. ur.]

24 Blake, *ibid.*

različite je načine taj sistem dobio svoje oblike i u Hitlerovoj Njemačkoj te Mussolinijevoj Italiji. U pretežno seljačkim zemljama, koje su uglavnom bile fašističke marionete, postojao je snažan naglasak na seljaštvu kao klasi.²⁵ Michael Parenti kaže, na tom tragu, da fašizam nastoji kultivirati revolucionarnu auru te tako promišljenom strategijom kooptirati pojedine dijelove ljevičarske retorike i simbolike s ciljem zavođenja i preuzimanja lijevog biračkog tijela.²⁶ To je naročito moguće nakon neuspjele revolucije. Na tom tragu i Robert Paxton sintetizira u jednoj definiciji ta obilježja fašizma:

“Fašizam se može definirati kao forma političkoga ponašanja obilježena opsesivnom preokupacijom propadanjem zajednice, poniženjem ili stradanjem te kompenzacijskim kultovima jedinstva, energije i čistoće, u čemu partija s masovnom bazom predanih nacionalističkih militanata, radeći u nelagodnoj, ali učinkovitoj kolaboraciji s tradicionalnim elitama, napušta demokratske slobode te traži s otkupiteljskim nasiljem, a bez etičkih i zakonskih ograničenja, ciljeve unutarnjeg čišćenja i vanjske ekspanzije.”²⁷

Kontrarevolucija je vojno i politički pobijedila u Španjolskoj 1939. godine, a pala je tek 1976. godine kada Španjolska prelazi na liberalnu demokraciju. Osim ovih informacija o tome kako se Franco nametnuo kao “vezivno tkivo” različitih kontrarevolucionarnih, antirepublikanskih frakcija te koji je bio službeni narativ kontrarevolucionarnih snaga, valja se osvrnuti ukratko i na druge faktore kontrarevolucije od kojih smo neke već naveli: velik gubitak španjolskog kolonijalnog sjaja, što je izazvalo potrebu vladajućih klasa za prijelaz na autoritarniji oblik političke vlasti te pogreške revolucionarnih snaga koje nisu uspjele na vrijeme pridobiti široke mase stanovništva za kontinuirano provođenje revolucije (tek djelomična agrarna reforma), što je pak još jednom potvrdilo tezu o vezi fašizma i neuspjelih revolucija. Vrlo važan faktor kontrarevolucije, što ga i približava korelaciji s Francuskom sredinom 19. stoljeća, bio je visoki udio seljačkog stanovništva na koje je katolička crkva imala ogromni utjecaj, a desničarske snage odnosile su se prema selu s romantiziranim odnosom u vidu narati-

25 Primjetno je to npr. u slučaju ustaške ideologije, ideologije Dimitrija Ljotića te u Rumunjskoj, Bugarskoj i Slovačkoj. Vidi više u: T. Kuljić, *Fašizam*.

26 Michael Parenti, *Blackshirts and Reds: Rational Fascism and the Overthrow of Communism*, 16.

27 Robert O. Paxton, *The Anatomy of Fascism*, 218.

va prirodne vezanosti uz zemlju i njezinu obradu te pripadajuće tradicionalne vrijednosti koje su utjelovljene u crkvi i nasljeđu predaka. Tu sliku života (pseudoidilična slika romantiziranog seoskog života), sličnu ideji nerazvijene bonaparteovske parcele, suprotstavljala je desnica modernim “anomalijama” Republike.²⁸

4. Kontradikcije liberalne demokracije i koketiranje s fašizmom

Liberalna se demokracija kao politički oblik vlasti cijelo vrijeme ovdje prividno suprotstavlja autoritarnim, bonapartističkim, pa i fašističkim oblicima. Točnije rečeno, potonje se suprotstavlja prvome, odgovara na prvo. No, ovdje je teza ta da upravo kontradiktorne karakteristike liberalne demokracije pogoduju desnim reakcijama. To je, pod mnogim gore navedenim okolnostima, najvidljivije između dvaju svjetskih ratova kada i nastaje fašizam. Eric Hobsbawm kaže da “niti jedan jedini režim koji bi mogao biti nazvan liberalno-demokratskim nije svrgnula ljevica, opasnost je dolazila isključivo s desnice.”²⁹ Period nakon Prvog svjetskog rata tako je i vrijeme nastanka fašizma kao najreakcionarnijeg odgovora buržoazije na vlastitu krizu, odnosno na nemogućnost postizanja vlastitih ciljeva korištenjem samo liberalno-demokratskog okvira. Osim toga, nezadovoljeni apetiti buržoazije naročito su vidljivi u neravnomjernoj kolonijalnoj raspodjeli svijeta koja je neke zemlje ostavila potpuno na koljenima (poput Njemačke) ili nije u dovoljnoj mjeri zadovoljila apetite buržoazije (kao u Italiji). Tu je i, što je zapravo najvažnije, galopirajući rast radničkog pokreta te opasnost od “boljševizma”. Liberalna se demokracija u očima buržoazije sve više poima kao nedostatan okvir za obranu od boljševizma, pa joj preostaje okrenuti se krajnje autoritarnim rješenjima. Zemlje poput Kraljevine Jugoslavije za vrijeme Aleksandrove “Šestojanuarske diktature” te Horthyjeva Mađarska, makar ne fašističke u punom smislu, mogu se također smatrati primjerima takvih krajnje autoritarnih rješenja. Oba su se režima suočavala s visokom razinom unutrašnjih nemira i rasta komunističkog pokreta.

U tim su okolnostima potrebu za okretanjem ka autoritarnim rješenjima prepoznali i građanski političari, oni koji su se svojedobno čak i našli na strani antifašističke koalicije, oni koji pripadaju libe-

28 Slične oblike autoritarne vlasti, poput Francova u Španjolskoj, nalazimo u primjeru Metaxasova režima od 4. kolovoza 1936. u Grčkoj te u Portugalu Salazarov *Estado Novo*.

29 Eric Hobsbawm, *Doba ekstrema. Kratko dvadeseto stoljeće 1914.–1991.*, 103.

ralnom i konzervativnom političkom spektru. I to je ovdje mnogo važnije od stavova deklariranih fašista jer ukazuje na to da fašizam nije prepoznat tek kao vanjska devijacija, anomalija, već doista kao “vatrogasna mjera”, kao preventivno sredstvo kontrarevolucije. Tako je Winston Churchill 1927. godine, u vrijeme kada je bio zastupnik iz redova britanske Konzervativne stranke, za svog posjeta Rimu rekao: “Da sam Talijan, stajao bih uz Mussolinija i fašiste u trijumfalnoj borbi protiv bestijalnih apetita i strasti lenjinizma.”³⁰ Jedanaest godina poslije u Donjem domu britanskog parlamenta on kaže: “Uvijek sam govorio da ćemo, ako Velika Britanija bude poražena u ratu, pronaći jednog Hitlera koji će nas povesti nazad na naše zakonito mjesto među nacijama.”³¹ Vidimo, dakle, da je Churchill jako dobro detektirao i objasnio svrhu fašizma — brutalnu borbu protiv komunizma te obnavljanja imperijalnog sjaja u ime nacije. To su sve momenti koji se u današnjim srednjostrujaškim tumačenjima fašizma uglavnom izostavljaju, a otkrivaju samu narav fašizma koja je i preventivno-kontrarevolucionarna i ujedinjujuća za buržoaziju. Još je manje poznato da su Roosevelt i Mussolini imali vrlo srdačnu privatnu korespondenciju ranih tridesetih — Roosevelt je nazvao Mussolinija “izvrsnim talijanskim gospodinom”,³² a Mussolini mu je obećao investicije, uz dodatak — da se “Ameriku učini velikom”. Ovdje svaka sličnost s recentnim događajima i osobama nikako nije slučajna. Osim toga, uz deklarativno “nemiješanje” u Španjolski građanski rat, činjenica je da u američke privatne korporacije poput *Texas oil*, *General Motors*, *Ford Motors* i nekih drugih financijski pomagale Francovu antirepublikansku stranu. Na toj pozadini valja istaknuti i Franju Tuđmana kao jednog domaćeg konzervativnog političara koji se divio Franciscu Francu te je u intervjuu za *New York Times* u travnju 1998. godine rekao: “mene će povijest smjestiti bok uz bok s Francom kao spasitelja zapadne civilizacije.”³³

30 Gian Giacomo Migone, *The United States and Fascist Italy: The Rise of American Finance in Europe*, xxiii–xxiv.

31 Manfred Weidhorn, “When Hitler and Churchill Thought Alike We”, <https://www.winstonchurchill.org/publications/finest-hour/finest-hour-148/when-hitler-and-churchill-thought-alike-we/>, pristup: 22.1.2018.

32 John P. Diggins, *Mussolini and Fascism: The View from America*, 279.

33 Chris Hedges, “Diplomat Rules Bosnia With a Strong Hand”, <http://www.nytimes.com/1998/04/10/world/diplomat-rules-bosnia-with-a-strong-hand.html>, pristup: 22.1.2018.

Teoretičari liberalizma i neoliberalizma također su prepoznali tu preventivnu ulogu fašističke kontrarevolucije. Tako perjanica liberalizma Ludwig von Mises piše:

“Ne može se negirati da su fašizam i slični pokreti, koji su ciljali uspostavi diktature puni najboljih namjera da svojom intervencijom, na trenutak, spase europsku civilizaciju. Vrijednost da je fašizam tako pobijedio živjet će vječno u povijesti. No, iako ta politika donosi spas na trenutak, ona ne može obećati trajni uspjeh. Fašizam je hitna improvizacija. Vidjeti ga kao nešto više bila bi fatalna pogreška.”³⁴

Dakle, još jedan pripadnik građanske filozofije koji koristi argument sličan onom Oswalda Spenglera o spasu zapadne civilizacije koja se trenutno navodno nalazi pred propašću. Pritom, za Oswalda Spenglera jedan od ključnih čimbenika propasti zapadne civilizacije unutar same te zapadne civilizacije (a ne samo u opasnosti od boljševizma s Istoka) — radi se o dekadenciji elita na Zapadu koje su prihvatile “suicidalne ideje” kakve se očituju u kulturnoj permisivnosti i političkom liberalizmu. To je naročito zanimljiva teza jer nastavlja razvijati već poznatu Paretovu tezu o slabostima liberalne demokracije te preko toga daje apologiju fašizmu. Za razliku od prusofilnog organicističkog argumenta kao alternative u Spenglera, Mises ostaje ipak čvrsto na liniji klasične liberalne doktrine. Proučavajući korelacije između liberalizma i fašizma Ishay Landa u ovome vidi rascjep između ekonomskog i političkog liberalizma u fašističkoj ideologiji: dok s jedne strane afirmira individualizam, elite i slobodno tržište, s druge strane progovara protiv ekstenzije formalnih političkih okvira koji takav sistem slabe umjesto da ga štite: “U fundamentalnom je smislu kapitalizam bio u suprotnosti s demokracijom; ekonomski liberalna sfera u suprotnosti s ekspanzivnom dinamikom političkog liberalizma”.³⁵ Paralelno s time i na tom tragu, danas se može susresti teza o “kulturalnom marksizmu” koja, osim difamacije Gramscija i Frankfurtske škole, sadržava i ovu famoznu tezu o suicidalnosti političkog liberalizma koji ostavlja prostor marksističkim idejama kulturne hegemonije te tako zapravo društvo vodi prema ostvarenju socijalizma.

Liberalna demokracija bremenita je kontradikcijama, a one se, kao što smo pokazali, najviše ispoljavaju u fašizmu ili drugim autoritarnim

³⁴ Ludwig von Mises, *Liberalism: In the Classical Tradition*, 51.

³⁵ Usp. Landa, nav. dj. 22.

režimima kao odgovorima na te kontradikcije. Obrazac “osamnaestog brumairea” arhetipski je primjer kako funkcionira suspenzija liberalne demokracije putem nekih njenih mehanizama, a u korist očuvanja postojećeg socioekonomskog poretka. Štoviše, s pozicije marksističkog tumačenja može se reći da je sama ‘liberalna demokracija’ oksimoron: liberalizam je s jedne strane rascijepljen između neobuzdane ekonomske sfere i političke dimenzije koja s prvom dolazi nerijetko u koliziju, a s druge strane elitizam i individualizam liberalne doktrine sami po sebi kad-tad dolaze u sukob sa zahtjevima brojčano nadmoćnijih masa. Potonje već jasno izražava jedan od doajena klasičnog liberalizma, Alexis de Tocqueville, ukazujući na opasnosti “tiranije većine”. Landa to potcrtava kada upućuje na razlikovanje između “optimističke” i “pesimističke” faze kohabitacije liberalizma i demokracije:

“Makar liberalizam i demokracija kohabitiraju od samog početka nelagodno, još uvijek ima smisla razlikovati optimističku liberalnu fazu, u kojoj se još čini mogućim razuman sporazum između partnera kapitalizma i demokracije, od pesimističke liberalne faze, u kojoj taj odnos postaje mnogo turbulentniji.”³⁶

Ta “pesimistička faza”, koja razotkriva inherentnu proturječnost, nalazi se u temeljima autoritarnih reakcija: one su samo logičan nastavak dinamike političkog prilagođavanja kapitalističkog načina proizvodnje. Da one nisu rezervirane samo za izvjesnu fazu u povijesti, pokazuje nam upravo već primjer klasnih borbi u Francuskoj sredinom 19. stoljeća i pojave figure Louisa Bonapartea.

5. Pouke Hanne Arendt i Carla Schmitta

Fenomen “osamnaestog brumairea” ne može se razjasniti samo korištenjem marksističkog teorijskog i metodološkog aparata. To je tim jasnije što je ova kontrarevolucionarna paradigma proširena iskustvom fašizma i drugih autoritarnih režima koji ponajviše u prvoj polovici 20. stoljeća ruše liberalne demokracije i postavljaju se kao prva linija obrane od socijalističke revolucije, a podrazumijevaju masovni pristanak, odnosno vlastitu legitimaciju od strane masa, neki tip većinske legitimacije. Zato je jedno od ključnih pitanja pri tome kako i zašto mase legitimiraju kontrarevoluciju. Hannah Arendt, koja se mnogo bavila tim problemima kroz prizmu različitih faktora, može pomoći za ovu svrhu tezom o totalitarizmu. Vezano uz to, a uzimajući u obzir

³⁶ Ibid. 35.

formalno demokratsku metodu kojom je mnogo kontrarevolucionarnih snaga došlo na vlast, postavlja se pitanje koliko demokracija kao forma (i sadržaj) može štititi od kontrarevolucije? Za to će poslužiti Carl Schmitt.

Hannah Arendt, uvodeći pojam totalitarizma u sustavnu obradu, jasno potcrtava o čemu se radi: totalitarnim režimima možemo smatrati nacizam i boljševizam (zapravo staljinizam), a oni počivaju na masovnoj potpori. Na stranu pitanje koliko je “totalitarizam” teorijski i diskurzivno opterećen pojam, zadržimo se ovdje na njenim razmatranjima o masovnoj potpori, tj. o ulasku masa u politiku. Ono u čemu Arendt konceptualno može pomoći povrh marksističkih objašnjenja jest njezina teza o savezu svjetine i kapitala, što se u imperijalističkoj epohi očitivalo kao opće pristajanje na imperijalističku politiku, a što marksistička doktrina klasne borbe teško objašnjava.³⁷ U tom smislu, njezin pojam totalitarizma ovdje će biti koristan samo u svrhu rasprave o masovnoj legitimaciji kontrarevolucije. Za nju je bitna pretpostavka ulazak masa u politiku: mase se ne definiraju stranački ili klasno, one su nusprodukt masovne nezaposlenosti i demografske eksplozije, definiraju se kao veliki broj pasivnih, politički ravnodušnih ljudi, što drugim riječima znači da su one skup atomiziranih pojedinaca koje prodiru na političku scenu razaranjem klasnog društva i pripadajućeg stranačkog poretka. Izrasle iz fragmenata atomiziranog društva, mase su same po sebi neorganizirane i depolitizirane, one su kao takve topovsko meso za pokrete koji nastaju sa suštinski kontrarevolucionarnim ciljem, ali sa sredstvom uniformne kanalizacije akumuliranog nezadovoljstva. Nedostatak političke organizacije radničke klase ili kobne pogreške revolucionarne partije predstavljaju bitan korak u ideološkoj “deklasizaciji” radničke klase i njene zamjene atomiziranim, depolitiziranim masama kao političkim pseudosubjektom. Samo je u

37 Hannah Arendt, *Izvori totalitarizma*, 330. Ne ukazuje samo Arendt na nedostatke marksističkih objašnjenja, nego o tome mnogo govori i činjenica da je pod utjecajem teorijskih pravaca poput (neo)gramšijanstva, (post)strukturalizma i psihoanalize ispisano mnogo stranica o funkciji i učincima ideologije (Frankfurtska škola, kulturalni studiji, Althusser, Foucault, postmarksisti itd.). Naglasak na proučavanju ideologije unutar marksističke paradigme nedvojbeno je jedan od pokazatelja nekih inherentnih slabosti ranog marksističkog tumačenja. Gramsci s teorijom hegemonije kao teorijom pristanka započinje niz opravdanja unutar marksizma zašto se klasna borba, kako je zamišljena, nije dogodila i zašto se vjerojatno tako neće ni dogoditi.

tom smislu korisna nespretno artikulirana teza Arendt o raspadu klasnog društva: ona odgovara u onoj mjeri u kojoj je to klasno društvo shvaćeno kao *politički* klasno društvo. Njezinim riječima:

“Totalitarni pokreti su mogućí gdje god postoje mase koje su iz ovog ili onog razloga osjetile poriv da se politički organiziraju. Mase ne drži na okupu svijest o zajedničkom interesu i nemaju onu specifičnu klasnu artikuliranost koja se izražava u jasnim, ograničenim i dostižnim ciljevima... Oni potencijalno postoje u svakoj zemlji i čine većinu onoga velikog broja neutralnih, politički ravnodušnih ljudi koji nikada ne pristupaju nijednoj stranci i gotovo nikada ne izlaze na birališta.”³⁸

Očita je sličnost koju ti “politički ravnodušni ljudi” imaju s “parcelnim seljacima” u vrijeme Louisa Bonaparte, onom društvenom skupinom koja po mnogo više svojih karakteristika nije klasa u pravom smislu, što jasno naglašava Marx. I oni su činili većinu društva i nisu bili politički organizirani, a prema tome bili su nesposobni istaknuti svoje klasne interese u svoje vlastito ime ili putem parlamenta. Dakle, samo u tom smislu valjano funkcionira nesretno artikulirana teza o “besklasnom društvu”, za što bi spretniji izraz mogao biti “deklasiranost”. Ova paradigmatička sličnost tako se očituje u prijemčivosti za kontrarevoluciju, točnije u prijemčivosti za služenje razbijanju revolucije — hoće li to primarno napraviti samostalno politički neorganizirani lumpenproletariat, plebiscitarno većina politički neorganiziranih i deklasiranih masa ili elite odozgo i nije toliko ključno za glavne zaključke. Obično se radi o njihovim savezima, što Arendt naglašava, tako da je najbitnija ta povezanost koja se stvara između politički neorganiziranih i depolitiziranih pojedinaca te elitâ koje u svojoj krizi traže izlaz izvan politički nedostatnih okvira (poput buržoaskog parlamenta). U “totalitarizmu”, koji je u Arendt bitno savez elita i masa, ne postoji vladanje “izvanjskim” sredstvima, već dominira organska veza između elita i masa u sklopu velikog pokreta koji je stalno u kretanju. Može se reći da je na taj način, u uvjetima deklasiranosti, potiskivanje klasnog sukoba na ovaj način najučinkovitije sredstvo kontrarevolucije, a vrlo je jasno djelovalo od Bonaparte pa sve do fašizma.

Kako se moglo zaključiti da kontrarevolucije uglavnom nema ako ne postoji njezina šira legitimacija koja može, ali i ne mora odgovarati opisima “totalitarnog pokreta” kod Hannah Arendt, potrebno je

³⁸ Ibid. 305.

vidjeti koliko uopće demokracija može biti brana od kontrarevolucije, nadasve od fašizma, s obzirom na to da se demokracija i fašizam, kao i diktatura te demokracija skoro uvijek kontrastiraju. Vidjeli smo već koje su to kontradikcije liberalne demokracije te kako njen okvir pruža prostor za reakciju sdesna te je čak potiče. Sada valja vidjeti je li konkurentski model demokracije, često zvan direktnom demokracijom, brana od reakcije, odnosno od regresivnih ideja koje u obliku političkog pokreta u krajnosti suspendiraju neka formalna postignuća liberalno-demokratskih poredaka (poput prava manjinskih zajednica, slobode tiska i sl.). Upravo Schmitt, koji se može činiti kao pobornik reakcije, daje pouke na tom terenu, mnogo korisnije od brojnih lijevih lamentacija.³⁹ On vidi konceptualni rascjep u shvaćanju demokracije kao forme i demokracije kao sadržaja, a to brkanje među pobornicima direktne demokracije kao tobože razvijenijeg oblika demokracije dosta je često. Tako on kaže:

“Za radikalnog demokrata, demokracija ima vlastitu vrijednost kao takva, bez obzira na sadržaj politike koja se vodi pomoću demokracije. No, ako postoji opasnost da se demokracija iskoristi kako bi se demokracija uklonila, onda radikalni demokrat mora odlučiti ostati demokrat i protiv većine ili mora odustati od sama sebe. Čim demokracija dobije *sadržaj* neke vrijednosti koja se zasniva na njoj samoj, ne može se više biti demokrat (u formalnom smislu) po svaku cijenu.”⁴⁰

Schmitt vidi da radikalno-demokratske snage, koje žele doskočiti toj kontradikciji (osjete je, ali je ignoriraju kao kontradikciju), posežu za idejom odgoja, a da ta ideja odgoja vodi u suspendiranje demokracije u ime istinske demokracije koju tek treba stvoriti. Teorijski, to ne ukida demokraciju već je njena inherentna konzekvenca. Kao što smo vidjeli u slučaju buržoaskog parlamenta, moguće je koristiti par-

39 Carl Schmitt, “Duhovno-povijesno stanje suvremenog parlamentarizma”, u: *Politički spisi*, 7–41. Neke od tih “lijevih lamentacija” uključuju fetiš organizacijskog oblika, fetiš forme, karakterističan za brojne suvremene lijeve pokrete odozdo, pa i one koji nisu otvoreno anarhistički ili anarhosindikalistički. Tu postoji strukturalna teorijska i praktička povezanost sa zahtjevima “eurokomunizma” ili “demokratskog socijalizma” koji postaje široko prihvaćeni strateški smjer antikapitalističkih stranaka uglavnom u zapadnoj Europi još sedamdesetih i osamdesetih godina.

40 Ibid. 12.

lament kao instituciju i ostale institucije liberalne demokracije da bi ih se u konačnici suspendiralo, tako je moguće čisto plebiscitarnom, odnosno direktnom demokracijom uspostaviti diktaturu. To je ono na što lijeve snage očito nisu mnogo računale, ali je zato desnica dobro primijetila: mase naprosto u većini mogu biti one arendtovski mase, dakle schmittovski kontrarevolucionarne. Tako se u metodi direktne demokracije kvantiteta izjednačava s kvalitetom, forma sa sadržajem, a rezultati su nepredvidivi. Radi se o tzv. stadionskoj demokraciji koja je pod geslom forme izjednačene sa sadržajem sposobna “progutati” i samu sebe. Ona je negacija klasne demokracije, po potrebi oružje kontrarevolucije, tj. “osamnaestoga brumairea”. Vidljivo je to u Schmittovu kontradiktornom konceptu “homogene demokracije”, na što upućuje Landa:

“Homogena demokracija, destilirajući volju “naroda kao jedinstva”, jest *contradictio in adjecto*, barem dok postoji klasno društvo. Upravo zbog toga svaki pokušaj takve homogenizacije bez transcendiranja klase može jedino doći putem političkog isključivanja koje klasični liberalizam postiže zadržavajući pravo glasa strogo limitiranim te koje fašizam ispunjava ukidanjem u potpunosti. Schmitt je šutio o klasnom karakteru koji nosi liberalna demokracija te ju je pokušao prezentirati kao puku matematičku formulu, ispražnjenu od ikakvog socijalnog sadržaja.”⁴¹

Schmitta, kao autora kojeg se vezuje uz nacizam i kritiku liberalne demokracije, Landa razotkriva kao prividnog kritičara liberalizma, a prikrivenog apologeta liberalnoga *status quo ante*. Baš time je prikazan kao paradigmatički autor — načelni protivnik liberalne demokracije — ali ujedno i kao netko tko je svjestan njenih kontradikcija i otud njezin apologet jer zna iskoristiti te slabosti i tako afirmirati potrebu za fašizmom, u kontekstu Weimarske Njemačke:

“Schmittovo protivljenje Weimarskoj Republici nije stvarno bilo motivirano ‘vatrenim anti-liberalizmom’, niti željom za uspostavom ‘demokracije temeljene na supstancijalnoj homogenosti kolektivnog jedinstva naroda’. U stvari je to poslužilo za prikrivanje želje za povratkom na liberalni *status quo ante*, prije nego se ‘narod’ neopravdano uobrazio... Nastojim tako pokazati da je sama suprotnost tome u pitanju: cijeli Schmittov manevar stremio je razbijanju ograničenja nametnutih demokratskom voljom naroda na liberalne

⁴¹ Landa, nav. dj. 181.

institucije... Schmitt je bio antiliberal samo u političkom smislu, pa čak i ako ignoriramo diktatorski izgovor da je to implicitno u liberalnoj koncepciji od Lockea nadalje, ali ne i u sukobu s liberalizmom kao socioekonomskim sistemom. Schmitt je tako doista antiliberal, ali na vrlo liberalan način.”⁴²

Arendt i Schmitt nemarksistički su autori koji dotiču dva bitna problema u diskusiji oko kontrarevolucije: njezinu masovnu legitimaciju i političke modalitete koji odgovaraju njezinoj afirmaciji. Prvo je izraženo dijelom kroz tezu H. Arendt o “totalitarizmu” te kroz Schmittove aporije i kontradikcije demokracije. Drugo je već artikulirano u kritici liberalne demokracije, a ojačano je kritikom demokracije uopće koja u Schmitta poprima najkonzistentniju formu. Slijedeći raspravu o pogreškama revolucionarnih snaga, treba se dotaći ekstenzije liberalne demokracije, što je glavni zahtjev tzv. eurokomunističkih stranaka i pokreta u postšezdesetasmaškom periodu (što se u dobroj mjeri podudara s neoliberalnim zaokretom). Ekstenzija liberalne demokracije proklamirana je kao sredstvo socijalističke preobrazbe u radikalno-demokratskom zahvatu, a u krajnosti to uključuje i direktno-demokratski mehanizam. Ovdje se vidi kako to ne samo da ne može biti brana od desne reakcije i kontrarevolucije, već može biti čak i plodno tlo za nju, njeno sâmo oružje.

6. Zaključna razmatranja

Konačno, ostaju otvorena neka pitanja koja ostavljaju ovi paradigmatički primjeri. Najvažnije od svih je koji su to danas bonapartistički, tj. “bonapartoidni” obrasci, koje strategije i taktike koriste te može li im se nekako doskočiti, a da se pri tome ne žrtvuje demokracija? Samo pitanje, koje se često postavlja, je li bonapartizam, tj. sâm slučaj Louisa Bonapartea preteča fašizma, nije dobro artikulirano. Uopće nije stvar u pronalaženju historijskih analogija koje onda nakon toga fungiraju zapravo ahistorijski, već u izlučivanju paradigmatičke forme koja prati kontrarevolucije, a same kontrarevolucije uvijek se definiraju u odnosu na revoluciju. Historijsko gledište zato ne negira da određene snage koje su u jednom trenutku revolucionarne, u drugom trenutku mogu biti kontrarevolucionarne. Nadalje, što se može naučiti iz pogrešaka revolucionarnih snaga? Na ovo pitanje odgovori su već dani, ali nije ih zgorega ponoviti. Zadnje je pitanje

⁴² Ibid. 186.

vezano uz povijesnu reviziju, tj. uz historijski revizionizam kao epis-temološko-politički projekt.

Danas se obrasci “osamnaestog brumairea” koji ciljaju na masovnu legitimaciju autoritarnog poretka vide u podjeli, odnosno razbijanju jedinstva radničke klase koja se politički oblikuje kao sukob domaćih i stranih radnika ili po nekom drugom kriteriju identitetske podjele. Taj se sukob nerijetko prevodi u rasističke, nacionalističke i ksenofobne termine, no poznati su, a s time ponekad i povezani, također slučajevi podjele na gornji i donji dio radničke klase (kvalificirani i manje kvalificirani radnici), o čemu govori Hobsbawm na primjeru uspjeha thatcherizma u Velikoj Britaniji.⁴³ Tu je i teza o “tihoj većini” koju danas uglavnom koriste desne konzervativne opcije s tzv. populističkim tendencijama. Ta teza služi legitimaciji vlastite političke pozicije definirane po aritmetičkom kriteriju — stav “naš je program većina” — kao da izlazi iz svakog stava koji se artikulira po ideologemu “tihe većine”. To znači, po obrascu jednačenja kvantitete s kvalitetom, forme sa sadržajem. To je ona “heterogena uniformnost”, zahtjev za homogenom, neklasnom demokracijom, o kojoj govori Schmitt, a koja za svoju metodu ima direktnu demokraciju, puku formu. Nasuprot tome, demokratska metoda, koja ima politički sadržaj jasno definiranog lijevog usmjerenja, samo je klasna demokracija, pogotovo uzevši u obzir da postupku homogenizacije i formiranja bezlične mase atomiziranih pojedinaca prethodi deklasizacija.⁴⁴

Revolucionarne su snage za vrijeme najvećih revolucionarnih valova nakon Prvog svjetskog rata često imale problem s formiranjem potrebnog širokog fronta (primjer Njemačke tu je najeklatantniji), a prema tome i neuviđanjem ispravnog trenutka za akciju. Dodatni problem tu su stvarale i frakcijske borbe koje su se uvozile iz Sovjetskog Saveza. Vanjski imperijalistički interesi stvarali su dodatni problem uvijek i svugdje: oni su uglavnom iznutra bili servisirani demagogijom brojnih reakcionarnih opcija koje su se pozivale na neke posebne ili opće narodne interese. Revolucionarne snage nerijetko

43 Eric Hobsbawm, *Doba ekstrema*, 265–266.

44 U prijevodu, to podrazumijeva potrebu za sindikalnim organiziranjem radničke klase (jer sindikalno neorganizirani radnici prijemčivi su za retoriku da im “stranci ruše cijenu rada”, dok ona bitno ovisi o stupnju njihove klasne organiziranosti, a ne konkurencije unutar same klase), za formiranjem komunalnih lokalnih pokreta odozdo, za stvaranjem mreža solidarnosti kao paralelnih struktura mimo dominantno postavljenog socioekonomskog okvira itd.

su gubile kontakt s radnim masama kao s adresatom svoje politike, ali i subjektom, a ponekad je slijedilo i razočaranje. S tim povezano, neorganiziranost radnih i potlačenih masa, uslijed buržoaske individualizacije kao ideološkog projekta i posljedične društvene fragmentacije i atomizacije, skoro je uvijek značila mogućnost kanaliziranja nezadovoljstva u regresivnom smjeru. Na primjeru podjele radničke klase po identitetskim nišama, to se može vidjeti u tome da nedostatak čvrstog i jedinstvenog sindikalnog organiziranja donosi sobom pad cijene radne snage i ksenofobiju kao odgovor.

Zaključno, sâm je “osamnaesti brumaire” kao trajni obrazac kontrarevolucije rehabilitiran kroz različite revizionističke pothvate u historiografiji. Ti pothvati, koji tendiraju bitnom remodeliranju paradigme historiografije iznutra, danas uglavnom počivaju na dvije temeljne premise: kontinuitet destruktivnosti revolucija od Francuske do Oktobarske te hladnoratovska teza o dvama totalitarizmima koja je samo nalik na tezu H. Arendt o totalitarizmu.⁴⁵ Takvi pogledi zanemaruju činjenice iz kojih je vidljivo kako su građanske snage (liberalne i konzervativne) koketirale s fašističkima onda kada je “preventivna kontrarevolucija” bila nužna — vidjelo se to na primjeru Churchilla, Roosevelta, Hayeka, Misesa, ali i brojnih drugih. To zanemarivanje zapravo je *mainstream* u današnjoj historiografiji, pa je pravo pitanje što je uopće danas “revizionističko”, tj. koji je to zaborav ušančen kao dominantna historiografska paradigma. No, kako bilo, ta paradigma ostavlja prostor za nove manipulativne figure “svjetskohistorijske lakrdije” jer “oni koji ne mogu upamtiti prošlost, osuđeni su na to da je ponove” ili “jednom kao tragedija, drugi put kao farsa”. ■

⁴⁵ Vidi o tome više u: Domenico Losurdo, *Historijski revizionizam: Problemi i mitovi*, SKD Prosvjeta, Zagreb, 2017.

Literatura

- Arendt, Hannah, *Izvori totalitarizma*, Disput, Zagreb, 2015.
- Blake, John, *The Spanish Civil War*, Ep. "Franco and Nationalists", BBC, 1983.
- De Luna, Frederick A., *The French Republic under Cavaignac, 1848.*, Princeton University Press, Princeton, 1969.
- Diggins, John P., *Mussolini and Fascism: The View from America*, Princeton University Press, New Jersey, 1972.
- Hedges, Chris, "Diplomat Rules Bosnia With a Strong Hand", <http://www.nytimes.com/1998/04/10/world/diplomat-rules-bosnia-with-a-strong-hand.html>
- Hobsbawm, Eric, *Doba ekstrema. Kratko dvadeseto stoljeće 1914.–1991.*, Zagrebačka naklada, Zagreb, 2009.
- Hobsbawm, Eric, *Doba kapitala*, Školska knjiga, Zagreb, 1989.
- Hobsbawm, Eric, *Doba revolucije*, Školska knjiga, Zagreb, 1987.
- Hrvatska enciklopedija*, <http://www.enciklopedija.hr>
- Jackson, Gabriel, *The Spanish Republic and the Civil War*, Princeton University Press, Princeton, 1965.
- Kuljić, Todor, *Fašizam*, Nolit, Beograd, 1987.
- Landa, Ishay, *The Apprentice's Sorcerer. Liberal Tradition and Fascism*, Brill, Boston, 2010.
- Losurdo, Domenico, *Historijski revizionizam: Problemi i mitovi*, SKD Prosvjeta, Zagreb, 2017.
- Marx, Karl, *Klasne borbe u Francuskoj 1848–1850*, Kultura, Zagreb, 1949.
- Marx, Karl, *Osamnaesti brumaire Louisa Bonaparta*, Kultura, Zagreb, 1950.
- Migone, Gian Giacomo, *The United States and Fascist Italy: The Rise of American Finance in Europe*, Cambridge University Press, New York, 2015.
- Mises, Ludwig von, *Liberalism: In the Classical Tradition*, Cobden Press, San Francisco, 1985.
- Parenti, Michael, *Blackshirts and Reds: Rational Fascism and the Overthrow of Communism*, City Lights Books, San Francisco, 1997.
- Paxton, Robert O., *The Anatomy of Fascism*, Alfred A. Knopf, New York, 2004.
- Price, Roger, *The French Second Republic: A Social History*, Batsford, London, 1972.
- Schmitt, Carl, *Politički spisi*, Politička kultura, Zagreb, 2007.
- Weidhorn, Manfred "When Hitler and Churchill Thought Alike We", <https://www.winstonchurchill.org/publications/finest-hour/finest-hour-148/when-hitler-and-churchill-thought-alike-we/>

Aleksandar Matković

Čuvari kontrarevolucije: nacistička ekonomija i potčinjavanje rada⁰¹

01 Rad predstavlja bitno proširenu verziju izlaganja održanog na Odsjeku za filozofiju u okviru simpozijuma “Filozofije revolucija i ideje novih svjetova”, 27.–28.10.2017. Prvobitni tekst izlaganja objavljen je na portalu “Lupiga” (<https://www.lupiga.com/vijesti/misliti-fasizam-o-preventivnoj-kontrarevoluciji>).

SAŽETAK

Članak razmatra shvatanje fašizma kroz okvire kontrarevolucije u dvadesetovekovnim marksizmima sa namerom da pokaže kako je kontra-revolucija promenila uslove proizvodnje omogućavanjem upotrebe prinudnog rada u političkoj ekonomiji nemačkog nacizma. Kritikujući različite varijante opisa nacizma kao “totalne države” ili “državnog kapitalizma”, članak nudi pojašnjenje uloge rada u nemačkom nacizmu kroz Marxovu teoriju vrednosti. Veza koja kontra-revoluciju čini nužno povezanom sa teorijom vrednosti pokazuje se u zadnjem poglavlju kroz kritiku Alfred Sohn-Rethela. ➤➤

ABSTRACT

The Guards of Counter-Revolution: The Nazi Economy and the Subjugation of Labor

This article revisits the understanding of fascism through the lens of counter-revolution prevalent in 20th century Marxisms. It attempts to show how the counter-revolution changed the conditions of production by enabling the use of forced labor in the political economy of German Nazism. However, by challenging different variants of describing Nazism as a “total state” or “state capitalism”, the article offers to explain the role of labor in German Nazism through Marx’s theory of value. The link that makes the counter-revolution necessarily connected to value theory is shown through the critique of Alfred Sohn-Rethel in the ending chapter. ➤➤

Dva vrlo slična citata, preuzeta od dvojice suparnika, dovoljna su da bi se načelno opisala složenost fašističke kontrarevolucije:

“Ali revolucija se nije desila, niti je došla, sama od sebe.

Bilo je samo narodnih okupljanja, mnogo narodnih okupljanja; i među njima, demonstracije, marševi i bezbroj koreografisanih parada. Bilo je to kao da je italijanski proleterijat očekivao ponovno izvođenje čuda iz Jerihona: očekivalo se da buržujaska tvrđava i kapitalistička država padnu i raspadnu se na puki zvuk revolucionarnih himni i na mahanje crvenim zastavama. U načelu, spektakl je bio zadivljujući i impresivan: čak su i privilegovani, moćni i bogati poverovali i očekivali svoj raspad. Ali taj raspad se nikada nije desio. I ne za čudo, s obzirom da ga niko nije organizovao.” (FABBRI, INTERNET)

Istovremeno, na nemačkoj strani:

“Ali revolucija se nije materijalizovala, ili je to učinila na nepovezan način.” (SCHACHT 1956: XI)

Obojica su svedočila neuspesima socijalne revolucije čija odsutnost je dovela do “kontrarevolucije, a da se revolucija nikada nije dogodila”. Prvi citat je od Luigija Fabbrija, italijanskog anarhiste, koji je skovao pojam “preventivne kontrarevolucije”, i napisan je u “duhu trenutka”, kada je italijanski proleterijat gubio bitku. Drugi citat potiče iz memoara Hjalmara Schachta, ministra finansija Trećeg Reicha, “finansijskog čarobnjaka” koji je stabilizovao marku i direktora Reichsbank-e od 1939–1943., kada ga je izbacila sâma Nationalsocijalistička partija. Ono što su obojica doživeli bilo je iskustvo propalih revolucija čije je odsustvo omogućilo razvoj fašističkih pokreta. Međutim, umesto pada u “varvarstvo”, kao što se inače misli, kapitalizam je kroz kontrarevoluciju doživeo svoj *progres*. I to je učinio kroz pojačavanje eksploatacije omogućenu kroz prevenciju organizovanog radništva. To će biti ulog ovog teksta.

“Slepa mrlja” totalne države

Većina teorija kontrarevolucije — Radek, Zetkin, Fabbri i Druga Internacionala — skovane su u doba kada su evropske ekonomije bile još uvek iscrpljene od imperijalnih sukoba Drugog svetskog rata. “Postojao je kontinuitet na nacionalnom nivou međunarodnog svetskog rata, započetog u julu 1914. [...]”, koji se, prema Fabbriju, “nije odvijao samo na granicama već i unutar svake nacije” (FABBRI, INTERNET). Fa-

šizam se ne može shvatiti bez pozadine imperijalizma. Jer, ono što je predstavljalo okvir unutar kojeg su se kontrarevolucije odvijale upravo su bili raspad starih evropskih imperijalizama i njihovo ujedinjenje pod novom imperijalnom ekonomijom nemačkog nacionalnosocijalizma. Ukoliko želimo da u tom smislu dešifrujemo uspeh Weimarske kontrarevolucije koja je tome prethodila, moramo osvetliti njen sadržaj između različitih krnjih opisa čija se zaostavština i dalje nalazi u marksističkom taboru koliko i u opisima samih nacista. Jer na ovom mestu kontrarevolucija se opisivala kroz pojam totaliteta: na osnovu iskustva italijanskih antifašista, ona je posmatrana kao nešto što je u službi konsolidacije države. Upravo je ovde “totalna država” stekla svoje skrovito značenje.

Enzo Traverso nedavno je pokušao da sastavi istoriju totalitarnih režima. Prema njemu, istorija ovih teorija, od Mussolinija do Hanne Arendt i dalje, može se podeliti u tri etape: prva od razvoja italijanskog fašizma, druga tokom razvoja staljinizma, a treća nakon pobeđe nad nacizmom. Prvi “talas” upotrebljavao se u svrhu opisa fašističkih država, drugi radi njihovog poređenja sa staljinizmom, dok je treći talas, nakon pada prvih dvaju, najviše kritikovao ovaj drugi (TRAVERSO 2017: 101). Međutim, nasuprot Traversu, koji predlaže da bi ovaj pojam i dalje trebalo upotrebljavati kao “borbenu reč” uprkos njenim dvo-smislenostima (2017: 98), ovde ćemo morati da ga odbacimo da bismo uopšte načeli sadržaj pojma nemačke kontrarevolucije. Kao što ćemo videti, njen sadržaj je u Nemačkoj imao sasvim različito značenje od onoga što su mu svojevremeno pripisivali sami nacisti kroz pojam “totalne države”.

Prvo, diskurs o totalitarizmu, nastao je u toku Prvog svetskog rata da bi se opisale nove tehnološko-vojne moći države u pogledu unutrašnje i spoljašnje prisile. Njihova upotreba u Nemačkoj potiče od *Totalne mobilizacije* Ernsta Jüngerera i *Totalnog rata* generala Ericha Ludendorffa (igra reči na Clausewitzev “apsolutni rat”). Pojam “totalna država” sami nacisti su upotrebljavali tek u kratkom periodu tokom svog uspona na vlast (NEUMANN 2009: 49). Ali iznenađujući je način na koji su ga upotrebljavali. Pre nacizma, naime, čuveni član 48. weimarskog Ustava, omogućavao je diktatorske moći kancelarima F. Von Papenu i H. Brüningu radi suzbijanja protesta i mere štednje (cf. TOOZE 2006: 17, BLYTH 2013: 194, NEUMANN 2009: 63). Po dolasku na vlast, umesto novog ustava, nacisti su neprekidno upotrebljavali član 48. radi uvođenja legislative. Pošto se nisu obazirali na njegova ograničenja i pošto su mu dali novi značaj, nacistički advokati su mo-

rali da ga nanovo utemelje u pravnoj teoriji. Jedan od tih advokata koji su učestvovali u pravno-ustavnim debatama bio je Carl Schmitt. Nov smisao ustava opravdavao se upravo pomoću upotrebe pojma “totalne države”. Ne slučajno, samo nekoliko meseci pre nego što će se priključiti nacističkoj partiji, Schmitt je održao predavanje o “totalnoj državi” pred ruhrskim industrijalcima, u takozvanom *Langnam-Verein*.⁰¹ Stoga, upravo se pred industrijalcima iz Ruhra po prvi put u Nemačkoj čuo pojam “totalne države”.⁰²

Njen sadržaj je imao dva vida: Schmitt je naime napravio razliku između “kvantitativne totalne” i “kvalitativne totalne” države. Slaba, odnosno “kvantitativna totalna” država bila je ona weimarska, dok je jaka, odnosno “kvalitativna država” bila ona koja se gradila kroz fašizam. Jer, dok je slaba država morala da zadovolji sve interese društva, jaka država je upotrebljavala svoju moć prisile za “kvalitet i energiju” (SCHMITT 1998: 217): ona je pravila razliku između prijatelja i neprijatelja jer je ona sama predstavljala jednu celinu. Za razliku od sindikata, industrijalaca i političkih aktera, koji su podjednako uticali na slabu državu, jaka država nije dozvoljavala otpor sebi iznutra. Za razliku od slabe države, ona je mogla da se “opire” otporu. Temelji preventivne kontrarevolucije bili su već postavljeni u pojmu totalne države. Ali ono što je bitnije, oni nisu bili tu u ime same države: ono što je jaku državu činilo jakim, jest to što se mogla povući iz sfere ekonomije. Jer, depolitizacija države sama po sebi je predstavljala čin politike. Povlačenje države iz ekonomije zahtevalo je pre svega jaku državu. Kakav bi ovo smisao imalo u kontekstu Schmittovog ranijeg rada? U *Pojmu političkog*, Weimar se predstavlja kao neuspeli liberalni eksperiment u teoriji pluralizma (SCHMITT 1996: 40–45), što je rezultiralo u pluralitetu interesa koje je država morala da zadovolji. Ovo je bilo nedopustivo s obzirom da su sindikati i industrijalci u

01 Puni naziv “Verein zur Wahrung der gemeinsamen wirtschaftlichen Interessen in Rheinland und Westfalen”, odnosno “Udruženje za zaštitu zajedničkih privrednih interesa u Rheinu i Westfaliji”. Skraćenica “Langnam-Verein” (ili “Langnamverein”) potiče od Otta von Bismarcka, a kao mesto Schmittovog predavanja navode ga Neumann (2009: 49) i Fraenkel (1941: 60).

02 I Neuman i Fraenkel označavaju ovo predavanje kao prvo mesto na kojem se eksplicitno upotrebio izraz “totalna država”. Iako Fraenkel potkrepljuje svoje reference citatima iz Schmittove knjige *Der Hüter der Verfassung* (“Čuvar ustava”) (1941: 60), a Neumann citatima iz teksta “Strong State and Sound Economics” (cf. Bonefeld 2009: 49), obojica očigledno upućuju na isti događaj.

tom smislu bili na istoj nozi, a to je razdiralo jedinstvo države. Na taj način, liberalni pluralizam je doveo do brkanja politike i ekonomije kroz “proceduralizaciju konflikta”. Time se skrivala nasilna suština pojma političkog. Rešenje, koje Schmitt nudi u drugom odeljku *Pojma političkog* je u otkrivanju ključne razlike između ekonomskih kategorija (profitabilno i neprofitabilno) od političkih (prijatelj i neprijatelj) (SCHMITT 1996: 26). Na kraju ruhrskog predavanja, Schmitt napokon izvlači konačne zaključke u vidu odvajanja jake “totalne države” od njene vlastite ekonomije.

Drugi stupanj u razvoju pojma “totalne države” predstavljao je period nakon dolaženja nacista na vlast. Nakon što su ga koristili radi stavljanja naglaska na konsolidaciju države, nacisti su potom, posle 1934. ovaj pojam u potpunosti odbacili. Ali odbacili su ga iz istih razloga zbog kojih ga je Schmitt podržavao — da bi se približili “proizvodnim snagama”. Naime, odbacili su pojam totalne države nakon što je NSBO (*Nationalsozialistische Betriebszellenorganisation*, osnovan 1928.) počeo da napada poslodavce pošto je već napao sindikate 2. maja prethodne godine, dok su “levi” nacisti “braonkošuljaši” (*Braunhemden*), tj. SA (*Sturmabteilung*) i braća Strausser, zahtevali jače socijalne politike. Tek kada je ukinuo obe ove organizacije, Hitler je “objavio” kraj kontrarevolucije i najavio period “stabilnosti”. Alfred Rosenberg, “glavni” partijski filozof, potom je napao “apstraktnu totalnu državu” u časopisu *Der Völkische Beobachter* (NEUMANN 2009: 63). Stoga, nacisti su tek po dolasku na vlast odbacili ideju “totalne države” koju su nekada toliko zagovarali. A ta vlast se temeljila na istom odnosu prema industrijalcima kakav je Schmitt ranije zagovarao: poput jake države u Schmittovom predavanju industrijalcima, sada je bio red da se Partija povuče iz ekonomije. A zbog uplitanja u biznis, kažnjena su dva glavna tela nacističkog pokreta: NSBO je pripojen Nemačkom radničkom frontu, dok je SA već doživela “noć dugih noževa”.

Dakle, umesto da nekako “kontrolise” čitavu ekonomiju, totalna država je omogućila rast privatnog sektora tek kroz preventivnu kontrarevoluciju. Kao što Maxine Sweezy primećuje, država je prvo uvela “reprivatizacije” ključnih institucija poput Dresdner Bank, Kommerz-Bank i Danat-Bank (SWEETZY 1941: 28–35). Ovo je omogućilo vlasnicima tih institucija da profitiraju od programa naoružavanja. Vlada je čak nudila proto-leasing programe kupovine fabrika dok su Buchheim i Scherner otkrili u kojoj ogromnoj meri su se četvorogodišnji planovi temeljili na privatnoj inicijativi i kompoziciji investicija (cf. BUCHHEIM & SCHERNER 2006: 390–416). A prinudni rad, koji su kasnije

koristili, takođe se temeljio na privatnoj inicijativi: ukoliko ga firme nisu zatražile, nisu ga ni dobile (HERBERT 2000: 212). Stoga, profit koji je išao ključnim privatnim kompanijama *omogućen je kroz državu*.

A to nije bila liberalna država 19. veka. Ovde je država sama uspostavljala i razvijala profitni sistem na osnovu privatnog vlasništva. Ovde su se i partija i država (kroz javne sudove) preplitali da bi stvorili “državu prerogativa” čija je legalna moć potencijalno bila neograničena u svim poljima osim jednog: privatno vlasništvo (FRAENKEL 1941: 61). Čak ni paradržavni aparati (SA, SS, Gestapo), nisu mogli da se upliću u ekonomiju: “Da bi sprečili ponavljanje iskustva čarobnjakovog šegrta [...], vlast se nije smela zloupotrebljavati u savremenoj Nemačkoj, nije smelo biti nikakvog *excès de pouvoir* ‘političkog autoriteta’” (1941: 72). Nacisti su sami sprečavali svoje “čarobnjakove šegrte” da se mešaju u stvari ekonomije. Dakle, oni nisu išli koracima liberalizma, kao što se tvrdi u *Šegrtovom čarobnjaku* Ishaya Lande (2010: 21). “Liberalna podela” između ekonomije i politike sama ne objašnjava ništa, niti čarobnjaka niti njegovog fašističkog šegrta. Nasuprot tome, ovde je reč o kvalitativno novoj celini, schmittovskoj “jakoj državi” koja onemogućuje otpor i podržava privatnu ekonomiju kroz političke odluke koje donosi kao celina. To je ono što je obeležavalo njenu savremenost, a ne nasleđe “slabe” države, noćnog čuvara iz liberalnog 19. veka.

Štaviše, ukoliko se ono što se događalo pod okriljem “totalne države” konceptualizovalo tek pod ordoliberalizmom (primera radi, ekonomisti Röpke i Müller-Armack su bili Schmittove partijske kolege u NSDAP, cf. BONEFELD 2017: 158), utoliko je njen karakter ništa manje nego savremen. U tom smislu, ako “totalna država” treba da predstavlja nekakvu “borbenu reč”, kako kaže Traverso, onda je to reč koja se “bori” za pogrešnu stranu istorije. Jer, ona zamagljava onu sferu države u kojoj se intervencija zaista neprekidno odvijala: sferu rada. “U sferi rada Država prerogativa je napredovala u polje ekonomskih odnosa, kroz uništenje svih radnih organizacija i kroz neprekidni progon svih budućih i prošlih vođa radništva kao ‘neprijatelja države’” (FRAENKEL 1941: 186). Imajući to na umu, možemo početi da otkrivamo doseg kontrarevolucije prvo u vidu eksploatacije u sferi proizvodnje, drugo, u vidu mera štednji u sferi potrošnje i treće, u vidu imperijalizma kojeg su zajedno omogućile obe sfere.

“Drugo prosvetiteljstvo” masovne proizvodnje

Poput svog američkog suparnika, prema Robertu Bradyju, postojao je industrijski “credo”, skoro pa “ekonomska vera” koja se probijala

kroz poslednje bedeme Weimarske Republike pa sve do Reicha: racionalizacija. Racionalizacijski pokret obuhvatao je tokom ovog perioda rađanje tvrtki poput IG Farben, Reichspost, Reichsbahn, Vereinigte Stahlwerke, i mnogih drugih (BRADY 1933: XIX). Ovo se delom oslanjalo na Versajski ugovor: od Lotaringije do Šlezije i ruhrske industrije, gde je Schmitt predavao, Versajski ugovor je uništio unutrašnju ravnotežu onog dela teške industrije koji je ostao pod nemačkom kontrolom. Topionice su odvojene od valjaonica, valjaonice od koksara, koksare od rudnika uglja, a ove od ostatka ekonomije. Ovo je pozadina spram koje se mora sagledati kompozicija nemačkog kapitala. Jer, upravo je zbog ove prethodne separacije nemački kapital nastojao da se ponovo ujedini. Drastična reorganizacija proizvodnje (standardizacija i integracija, specijalizacija i poravnanje organizacije fabrika i rada) ne mogu se razumeti ako se ovo nema u vidu. Niti se bez toga može razumeti potreba za potčinjavanjem rada. Jedna od najdragocenijih analiza nacističkih ekonomija u savremenom marksizmu, *Klasna struktura nemačkog fašizma* Alfreda Sohn-Rethela, napisana je dok je njen autor radio u Institutu za centralnoevropsku privredu (*Mitteleuropäischer Wirtschaftstag*), koji se tada posvetio integraciji nemačkog industrijskog kapitala. U svojim analizama Sohn-Rethel je pokazao kako su se ove racionalizovane industrije podelile na dva "tabora": takozvani "Brüningov tabor" (Siemens, IG Farben, Hemijski trust, itd.) i takozvani "harzburški front" ("Harzburger Front"), osnovan u Bad Harzburgu 1931. godine (Tyssen, Flick, Sindikat uglja, Borsig teška mašinerija, itd.), koji je pomogao Hitlerovu diktaturu. Razlika između njih je ključna: bez obzira da li se opredeljivala za domaću autarkiju ili proizvodnju za izvoz, ni jedna od industrija nije donosila svoje odluke isključivo na osnovu volje svojih predstavnika. Dok je, recimo, Siemens mogao, kao električna kompanija, da investira u visoku tehnologiju i da se osloni na saradnju sa inostranim preduzećima, druge kompanije to nisu mogle. Kada je Wall Street oborio svoje kamatne stope u početku Velike depresije, nemačke devizne rezerve su opale u potpunosti (cf. BLYTH 2013: 194, SOHN-RETHEL 1987: 37, TOOZE 2015: 21). Budućnost većine ovih kompanija je preko noći počela da zavisi isključivo od prirode njihovih proizvodnih procesa. Za razliku od Siemensa, IG Farben i Stahlverein, najveći hemijski i čelični proizvođači u Evropi, nisu mogli da transformišu svoju proizvodnju. U finansijskoj izolaciji, njihovi racionalizovani proizvodni procesi pokazali su se savršenim za uzrokovanje krize hiperproizvodnje. Štaviše, to su bili oni procesi čiji su proizvodi spadali u polje konkurencije nastajuće ekonomske

sile na Zapadu: uglj, teške hemikalije, čelik, gvožđe i teške mašine predstavljale su najveće izvoze SAD-a (BRADY 1933: XVIII). Pod ovim ogromnim pritiskom, Sohn-Rethelov Institut nastojao je da ukombinuje dva "tabora" nemačke industrije u silu koja će finansirati nacističku partiju da bi se spasila i izvukla iz Velike depresije i opasnosti društvene revolucije (SOHN-RETHEL 1987: 89).

U sferi proizvodnje nacisti su branili interese industrije, najpre kao pokret, a potom kao zakonodavci. Najpre, racionalizacijski pokret se svakako odnosio i na sferu rada čija se reorganizacija podudarala sa razvojem monopola. "Ovaj novi *Aufklärung*, posedovao je većinu mističnih, mladolikih i naivnih shvatanja 'novog ekonomskog' doba u Sjedinjenim Američkim Državama" (BRADY 1933: XX). Kako bi uhvatili korak sa prekookeanskom konkurencijom u američkom fordizmu, weimarski monopoli su morali da uvedu opsežnu transformaciju rada. Ne samo da je ovo podrazumevalo opštu standardizaciju poslova, već takođe i "naučni menadžment" koji se odnosio na stalno podizanje produktivnosti. U tom duhu, racionalizacija industrije je značila takođe *ljudsku racionalizaciju* (UHL 2014: 11). To je podrazumevalo industrijski mir ili, drukčije rečeno, disciplinovanje revolucionarnih organizacija rada. U tome su im rado pomogli članovi mladog pokreta "Freikorps" u kojem su postojale naročite jedinice za tehničku ispomoć ("Technische Nothilfe") koje su weimarskim industrijama pružale zaštitu od štrajkova i radničkih pobuna (SOHN-RETHEL: 1987: 135). Ova veza se nastavila i nakon dolaska nacista na vlast. Nakon što je ovaj princip kodifikovan u zakon, jedina promena je bila što je posao disciplinovanja sada pao na samo radništvo. "Fabrička zajednica" ili "Betriebsgemeinschaft", u kojoj su poslodavac i radnik išli ruku pod ruku, stvorena je kako radi zaštite fabrika od posledica Velike depresije, tako i da bi se u istom mahu rešili dvostruki problemi discipline i produktivnosti. Radni zakon Reicha, odnosno "Arbeitsordnungsgesetz" iz 1933. razvio se na taj način iz prakse samih fabrika tokom Velike depresije (MASON 1996: 91). Njime su zamenjena sva slobodna udruženja rada i uvedena je ključna veza između "pogonskog vođe" i njegovih "sledbenika" ("Betriebsführer" i "Gefolgschaft"). Oni su morali da polože zakletvu na vernost pred prethodno obostrano izglasanim Savetom poverenja koji je državi predstavljao takozvani "poverenik za rad" i koji je polagao račune direktno Ministarstvu za rad.

Zadatak ovog "samopotčinjavajućeg organizma", kako ga naziva Mason, bilo je održavanje industrijskog mira koje niti poverenik niti Nemački radnički front nisu mogli da remete. Ukoliko potreba za

intervencijom ipak nastane, prva linija odbrane bila je politička reedukacija unutar posebnih Sudova časti (MASON 1996: 77–82). A što je industrija manja, to je intervencija bila ličnija: sitni proizvođači, koji su činili većinu industrije, bili su izuzeti od obaveznog uvođenja saveta i time su pogonskim vođama bile određene ruke u pogledu ličnog ophođenja. Kako je pisao Mason, “nema dokaza da je ideologija koju on predstavlja u bilo kojem smislu nacionalsocijalističkog porekla” (MASON 1996: 84). Zakon nije posebno odgovarao ni Partiji niti velikoj industriji, pa ni sitnim proizvođačima, ali je omogućavao čitav sistem radničke eksploatacije. Upravo su ovde nacisti najviše politički izražavali tendencije industrije ka upravljanju i potčinjavanju rada. U tom smislu imperijalni raspad usled Versajskog ugovora, koji se podudara sa razvojem konkurentskog američkog fordizma, značio je da bi racionalizacija industrije u Weimaru morala da izvede potpunu reorganizaciju rada i suzbijanje “crvenog talasa” revolucionarnog rada. Nacionalni socijalizam je u tom smislu predstavljao vrhunac prethodne industrijske reorganizacije koja se upravo ostvarila u kodifikaciji preventivne kontrarevolucije.

Masovna potrošnja i nietzscheovska “Blonde Bestie”

Nalik statusnim simbolima “alternativne moderne”, takozvani “narodni proizvodi” (“*Volksprodukte*”) doveli su do mita koji traje i dan danas, a to je da je nacistička vlast nekako dovela do podizanja standarda rada: “*Volksempfänger*” (narodni radio-prijemnik), “*Volkswohnung*” (narodni stanovi), “*Volkskühlschrank*” (narodni frižider), “*Volkstraktor*” (narodni traktor) i naravno, “*Volkswagen*” (narodni automobil), bili su državno-subvencionisani proizvodi u ključnim oblastima masovne potrošnje. Poput programa za otvaranje poslova i “Autobahn-a”, oni su bukvalno predstavljali autoput do nacističke moderne. Međutim, oni otkrivaju nešto mnogo više od puke politike “pune zaposlenosti” kada se posmatraju iz ugla kontrarevolucije. Naime, to uopšte nisu bili programi namenjeni radu. Najpre, imali su jako malo uticaja s obzirom da nisu bili dostupni. Prosečna plata nemačkog radnika nije se računala u markama, već u pfenizima: 1936. godine, tokom pune zaposlenosti, 62% svih poreskih obveznika, imali su (kada se preračuna) primanja u visini odgovarajućih radnih časova od ne više od 60 pfeniga po satu, dok je, nasuprot tome, kilogram slanine stajao otprilike pola radnog dana, 2 marke i 14 pfeniga. Puter je takođe bio luksuz od 3 marke i 10 pfeniga (cf. TOOZE 2006: 142). Čak je i podrugljivo značenje izraza “Kraut” (kupus) nastalo na osnovu glavnog sastojka siromašne

prehrane nemačkih porodica — kupusa. U svetlu poslednično slabe kupovne moći nemačkog *Volk-a* pod sveopštim merama štednje, ni jedan civil nije stvarno vozio *Volkswagen*, dok je 1938. tek polovina nemačkih porodica mogla da sebi obezbedi radio prijemnik (TOOZE 2006: 149). Za razliku od pojma *Volksstaat* i nacističkog konzumerizma koji neki zagovaraju (cf. ALY 2006)⁰³, građani Reicha naprosto nisu imali kupovnu moć da bi si uopšte priuštili “narodne proizvode”. Za razliku od američkog fordizma, ovde puna zaposlenost nije dovela do mogućnosti masovne potrošnje radničke klase. Ali “masivni proizvodi” nacizma nisu ni bili namenjeni “masama”: oni su bili namenjeni vojnoj potrošnji.

Razlog je donekle složen. U “novom poretku”, ogromni ekonomski problemi poput opalih deviznih rezervi, nisu magično nestali, već su morali da se nekako reše. A način na koji su se rešavali uključivao je najpre mere štednje za potrebe rata: čak i kada su se nadnice dizale, obustavljanje civilne proizvodnje značilo je da inače visoko oporezovani nemački radnici nisu imali puno izbora osim da štede. Za potrebe štednje osnovane su regionalne štedionice, takozvane “Sparkassen”: radnici su u ove državne štedionice polagali svoje ušteđevine, iz kojih je onda Reich crpeo neinflatornu novčanu masu potrebnu za finansiranje rata (TOOZE 2006: 110). Ovde je duboka veza između domaćih mera štednje i finansiranja rata. Prema Adamu Toozeu, nije se radilo o Göringovom mottu “Prvo puške, onda puter”. Radije, puške su predstavljale puter: ono malo što se konzumiralo, konzumirao je najveći potrošač Reicha — Wehrmacht. Ni “narodni proizvodi” ni “ratni plen” nisu bili namenjeni samom narodu. Umesto toga, jedini način da potlačeno nemačko radništvo konzumira proizvode koje je stvorilo, uključujući i gore navedene “Volksprodukte”, poput automobila i radija, bila je vojna konsumpcija. Ono to nije radilo iz obesti niti na individualnom nivou; ove proizvode radništvo je moglo da konzumira samo kao *kolektiv* i to isključivo kroz *vojnu* konsumpciju. Čak se i odmor koordinirao kroz oficijelne programe poput “*Kraft durch Freude*” (“Snaga kroz radost”) i “*Schönheit der Arbeit*” (“Lepota rada”) koji su radništvo disciplinovali da radi kao skup samopotčinjavajućih *kolektiva*. Ovo nije bila “upadljiva potrošnja” Veblena niti Alyjeve nacističke države blagostanja, već ono što je Landa nazvao “nitszscheov-

03 Kao što se pokazalo kroz nedavne debate, Alyjeva “Narodna država blagostanja” nije utemeljena na empirijskim istraživanjima jer se oslanjala na pogrešnu računnicu sastava poreza građana Reicha (cf. Tooze: 2005).

skom” konsumpcijom “plave zveri” (LANDA 2018: 295). Pod sveopštim merama štednje, jedini način da se masovno konzumiraju proizvodi nacizma bio je upravo kroz vojsku. U tom smislu, simboli nacističke moderne bili su ujedno njegova oružja, a ono malo blagodeti što je ostalo, radništvo je moglo da konzumira tek, doslovno, kroz cevi imperijalizma.

Prinudni strani rad i ‘Ostarbeiter’

Pošto je domaća proizvodnja stavila i masovnu potrošnju u službu imperijalizma, imperijalizam je vremenom iskorišten za dalje obezbeđivanje prinudnog rada. Finansijski “čarobnjak” Schacht je 1943. izbačen iz ministarstva finansija, a snage racionalizacije su iznova “zapele” ekonomiju, i to su učinile kroz fiskalnu konsolidaciju. Naime, proizvodnja oružja po desetostruko uvećanoj stopi u odnosu na trenutak kad su nacisti došli na vlast, značila je neprestanu opasnost od hiperinflacije. Da bi se to sprečilo, bilo je nužno provesti fiskalnu konsolidaciju Reicha, i to je jedna od stvari koja je u konačnici usloвила upotrebu prinudnog rada. Takozvani LSO-sistem⁰⁴ standardnih cena prvobitno je osmišljen da bi se prikupio što veći broj proizvođača radi naoružavanja Reicha. Nakon toga je počeo da se upotrebljava kao instrument za spuštanje stope inflacije (TOOZE 2006: 495–497). Iako je upravo ovaj sistem korišten kao argument i prilog opisu Reicha kao režima koji je “prevazišao” kapitalizam ili je prešao u “državni kapitalizam”⁰⁵, upravo je on pogodio kompanijama jer je omogućio da snize cene rada ispod zvaničnih troškova proizvodnje i time nastavljaju da stiču profite uprkos prisilnoj “štednji”. Speer je 1942., da bi sproveo fiskalnu konsolidaciju kroz LSO-sistem, dao obećanje da neće slati zvanične inspekcije nikome ko se bude držao datih cena, što je značilo da se u praksi neće proveravati načini na koji privatne kompanije obaraju troškove proizvodnje (TOOZE 2006: 565).

Pošto je Nemačka armija već dovela do manjka ponude radne snage, jer je većina radnika iz ratnih industrija poslata na istočni front da bi nadoknadila vojne gubitke, i Wehrmacht i nemačke firme su našle zajedničko rešenje u takozvanom “Generalplan Ost” — programu ko-

04 “Leitsätze für Selbstkostenabrechnung bei öffentlichen Aufträgen”, odnosno “Smernice za obračunavanje primarnih troškova u javnim isporukama”.

05 Cf. Pollock 1941: 45, i nešto manje, Sohn-Rethel 1987: 26; za kritiku, vidi Neumann 2009: 221–228.

lonizacije Istočne Evrope. On je rešavao većinu problema Reicha od agrarne proizvodnje do ponude radne snage tako što se *zasnivao na prinudnom radu* pokorenih naroda. To je podrazumevalo ništa manje od demografskog restrukturiranja Evrope sa predviđenim izmeštanjem od oko 45 miliona ljudi (TOOZE 2006: 467). “Trojedinstvo” imperijalizam–racionalizacija rada–štednja ovde je uzdignuto na zaista viši nivo. Kao što ćemo videti, to je upravo bila glavna “slepa mrlja” totalne države: eksploatacija njene radne snage je koluminirala u progresivno većoj upotrebi stranog prinudnog rada. Ali ovde umesto nemačkog radnika, glavni subjekt postaje sada figura tzv. *Ostarbeiter-a*, odnosno radnika sa Istoka. Na taj način, firme su ostvarivale ekstraprofit dok je Wehrmacht dobio naoružanje po jeftinim cenama.

Ključni sistem prinudnog rada može se prikazati kroz debatu koja se odvila na tzv. *Kaiserhof* sastanku u Essenu u oktobru 1942. godine. Na tom sastanku se vodila diskusija o telesnom kažnjavanju. Naime, dok su logori, sudovi, policija i SS uvek mogli da se upotrebe protiv radnika koji otkazu poslušnost, problem je bio u tome što su tada poslodavci bili na gubitku. Budući da je radnik tokom kažnjavanja morao da bude fizički odsutan iz fabrike, u tim slučajevima bi produktivnost morala da opadne. Da bi se to ispravilo, specijalisti IG Farben-a su tokom sastanka u jednom trenutku predstavili svoj novi, radikalni, program “ishrane po učinku” (“*Leistungsernährung*”). Ovaj program je rešio i paradoks discipline i ujedno učinio *Ostarbeiter-e* produktivnijim. Naime, nakon što su raspodelili sledovanja hrane na tri klase, prema učinkovitosti radnika (visoku, srednju i nisku) obezbedili su najbolji obrt rada po jedinici kalorija koje su u njih “investirali”. Oni radnici koji su više radili, jeli su više i bili izdržljiviji, dok su ostali bili izgladnjivani. Poslodavci su na taj način mogli ujedno da zadrže svoje radnike i da ih disciplinuju kroz veću produktivnost. Ovo je postala standardna menadžerska praksa koju je sam A. Speer zdušno preporučivao (TOOZE 2006: 531).

Ovo, naravno, ne bi bilo moguće bez prethodnog ukidanja radnih prava. Međutim, to je samo bio početak. Sledeći korak bila je mutacija programa u nešto što znamo danas najpre po njegovim masovnim posledicama — “*Vernichtung durch Arbeit*” ili “uništenje kroz rad”. Računica iza toga je bila ta da će radnici niske produktivnosti eventualno dovesti do smanjenja broja radne snage uopšte, što je dodatno značilo da bi ta radna snaga morala da se neprestano obnavlja. To je zahtevalo novu infrastrukturu: “Dokle god su nadzornici iz SS-a sprovodili redovne inspekcije i izdvajali one radnike čija je produktivnost pala

ispod zadovoljavajućeg nivoa, i dokle god ih je zamenjivala novim zatvorenicima, poslodavac nije imao oko čega da se žali. Ovaj proces neprekidne selekcije i zamene bio je suština radnog sistema koncentracionih logora.” To što Tooze opisuje je sledeće: “U koncentracionim logorima nije postojala nikakva stalna zaliha [*stock*] radne snage već isključivo njen protok [*flow*]. SS nije obskrbljivao firme pojedincima, već određenom *jedinicom* radne snage” (2006: 533). A ta jedinica radne snage imala je svoje troškove. Potčinjavanje rada mutiralo je u sistem u kojem su cenu prinudnog rada sada određivale:

- a) produktivnost radnika,
- b) stopa trošenja (dotok novih zatvorenika spram broja smrti),
- c) naknade isplaćene SS-u za čuvanje, transport i održavanje radnika,
- d) katkad plate zatvorenika i
- e) cena određena zvaničnom agencijom za javne radove koja je naručivala rad.

Tek ukoliko se svi ovi uslovi zadovolje, poslodavac bi mogao da profitira od prinudnog rada radi spuštanja cena troškova ispod zvanične cene proizvodnje.

Pošto je dostigao svoj vrhunac, ovaj sistem je omogućio stranoj radnoj snazi da dostigne 6,5 miliona ljudi u toku 1943. godine, od kojih su 4,95 miliona bili civili, a čitav sistem je tada iznosio ukupno 20% totalne radne snage. Ovo ne uključuje “nusprodukt” istrebljivanja evropskog proleterijata kroz rad: “(...) 2,4 miliona nejevrejskih žrtava nacističkog režima. Tome dodajemo barem 2,4 miliona potencijalno jevrejskih radnika i stižemo do ukupne cifre 4,8 miliona radnika koji su ubijeni od strane trećeg Reicha, što se onda penje do blizu 7 miliona ukoliko tu uključimo sovjetske ratne zatvorenike ubijene 1941. godine” (TOOZE 2006: 515). Posle rata, ovaj sistem prinudnog rada nikada nije bio priznat niti su radnici ikada bili u potpunosti obeštećeni. Ovde je “državni kapitalizam” ponovo korišten da “pokaže” kako je država “prinudila” privatne kompanije na upotrebu prinudnog rada. Opet, ovo se činilo u oblasti prava. U suštini, može se reći da se kontrarevolucija nije završila pre Nürnberga. Naime, grupa koja nikada nije dobila u potpunosti naknade za zločine nacističkog režima bili su upravo prinudni radnici s Istoka — *Ostarbeiter*. Najpre, glavni američki javni tužilac (Robert H. Jackson) odustao je od upotrebe ideje “ekonomskih ratnih zločinaca” tokom suđenja (cf. NEUMANN, MARCUSE, KIRCHHEIMER 2013: 22). Potom je simplifikovana ideja da je država nekako “prisilila” privatne kompanije da upotrebljavaju prinudni rad iskorištena radi odustajanja od naknade stranog prinudnog rada uopšte. Prema

historičaru Urlichu Herbertu, “B.E.G.”⁰⁶ ne pokriva zahteve za obeštećenjem podnete od strane građana država koje su bile nekada u neprijateljstvu sa Reichom. Posledica toga je da je najveća grupa stranih žrtava nacionalnosocijalizma isključena iz dobijanja naknade: naime, strani civilni prinudni radnici i zatvorenici stranih koncentracionih logora, uključujući Jevreje koji su se vratili u države Istočnog bloka posle 1945. Pored njih su to naravno bivši ratni zatvorenici. Od samog početka, pa sve do danas, nije postojala nikakva diskusija o njihovoj naknadi u skladu sa međunarodnim pravom” (HERBERT 2000: 213).⁰⁷ Stoga, klasna borba se nastavila u samom Nürnbergu.

Promašeni pojam kontrarevolucije

U suprotnosti naspram krajnje eksploatacije “istočnih radnika” deluje čudno što su Druga i Treća internacionala, koje su najviše uslovljavali Sovjeti, zapravo posmatrali fašističku kontarevoluciju kao korak napred u progresu ka socijalizmu. Pritom razlozi za takvo stajalište nisu poticali naprosto od staljinizma (borba protiv tzv. “socijalfašista” i pakt Molotov-Ribbentrop desili su se posle). Kao što je Poulantzas pokazao, mnogo pre nego što će Hitler doći na vlast, Internacionale su imale dubokih problema sa analizom fašizma. Razvoj ovog novog fenomena ostajao je trajnom misterijom zbog ekonomizma dveju Internacionala. Tek nakon što je Hitler došao na vlast, Treća internacionala je promenila svoju početnu analizu da “fašizma ne može biti u Nemačkoj” u “fašizam je morao da se pojavi u Nemačkoj” (POULANTZAS 1979: 37), i to bez promene argumenata da je politička ekonomija

06 Pun naziv: “Bundesentschädigungsgesetz”, odnosno Savezni zakon o obeštećenju Savezne Republike Nemačke od 1. oktobra 1953.

07 Čak i kada su se naknade isplaćivale, isplaćivale su se državama, a ne pojedincima, a to se dodatno komplikovalo podelom Nemačke na istočnu i zapadnu. Sudilo se tek najvećim privatnim firmama i to tek za određene grupe iz čisto simboličkih razloga: “Samo je Konferencija o potraživanjima [*Claims Conference*] i to uz ogroman politički pritisak, uspela da obezbedi reparacije od nekoliko vodećih firmi, poput IG Farben, Krupp, AEG i Siemens. To su bile paušalne sume, odmah označene kao dobrovoljne i nisu bile pravno obavezujuće. One su odvojene sa strane tek da bi se obeštetili jevrejski zatvorenici koji su korišteni kao prinudni radnici. Firme su eksplicitno odbile svako potraživanje nejevrejskih zatvorenika koncentracionih logora (uz izuzetak dogovora postignutog sa IG Farben tokom likvidacije 1958.), kao i potraživanja vojnih zatvorenika i civilnih prinudnih radnika” (Herbert 2000: 215–6).

Nemačke nekako “nužno” predodredila tok ovih događaja. Problem, stoga, nije bio samo u praksi, već pre svega u teoriji.

Kao što je pokazao Karl Korsch, problem se nalazio u pojmu progresa. Ovaj problem se, dakako, još uvek nije ni postavio u to vreme, koje prethodi *Dijalektici prosvetiteljstva* Frankfurtske škole. Prema Korsch, odsustvo socijalističke revolucije nije bilo očigledno prvoj generaciji socijalističkih teoretičara: od Proudhona i Lassalla do samog Marxa i Lenjina, socijalistički teoretičari su imali u najmanju ruku dvosmislen stav prema pojavi kontrarevolucije. Njihov čest optimizam zasnivao se u veri o progresivnosti kapitalizma. Kao da “uništenje buržuske parlamentarne republike sadrži klice triumfa proleterske revolucije”, prema *XVIII Brummaireu* (v. MARX, internet). Bilo sa Louisom Bonaparteom ili Benitom Mussolinijem, *brummaire* samoga marksizma je upravo bila ta vera u “klicu” revolucije. I to ne bez razloga: njome se “Revolucija” usidrila u istorijske revolucije sredstava za proizvodnju. Ovo je nešto što se ponovilo upravo u internacionalama. Nakon ranih teorija o klasnom ekvilibrijumu pojam kontrarevolucije se smatrao “poslednjom kartom buržoazije” (Druga Internacionala, cf. POULANTZAS 1979: 155) i “ničim više od izraza raspada i dekadencije kapitalističke ekonomije” (cf. ZETKIN, 1979: 49). Uprkos vlastitim analizama i samim kontrarevolucijama koje su se odvijale pred njima, “klica” neupitnog progresa se zadržala. “Glavni nedostatak marksističkog pojma kontrarevolucije je što Marx nije, niti je mogao, iz tačke gledišta vlastitog istorijskog iskustva da sagleda kontrarevoluciju kao normalnu fazu društvenog razvoja. Poput buržuskih liberala, kontrarevoluciju je promišljao kao ‘nenormalnu’ i privremenu smetnju inače normalnom progresivnom razvoju” (KORSCH 1977: 247). Kako za marksizam tako i za liberalizam, njegovog prosvetiteljskog blizanca, glavna paradigma u okviru koje se društvo zamišljalo bila je paradigma progresa. Iako je za liberala “mir” bio normalno stanje društva, a za marksiste stalna revolucija sredstava za proizvodnju, obe paradigme dele, prema Korsch, istu ideju progresa, upravo onu koja je osujetila pokušaje da se shvati pojam kontrarevolucije. Grubo rečeno, progres nije očekivan kroz kontrarevoluciju već uprkos njoj. Stoga, upravo je sam pojam kontrarevolucije taj koji je osujetio marksizam Druge i Treće Internationale u shvatanju punog značaja kontrarevolucije. Zbog svog vlastitog pojma, sama kontrarevolucija je izgubljena iz vida. Ovo se može sažeti u čuveni slogan: “Socijalizam ili varvarstvo!” Ono što se odavde isključuje jeste činjenica da “novi istorijski razvoj tokom poslednjih dvadesetak godina [1920., dod. A.M.] pokazuje [...] da je ipak

moguća drugačija putanja. Tranzicija ka novoj vrsti kapitalističkog društva [...]” (KORSCH 1977: 249). Prema Korschu, kapitalizam nije iscrpeo svoje proizvodne snage sa liberalizmom, bilo je prostora za još. A one se nisu razvile ni kroz socijalizam niti kroz varvarizam već upravo putem *revolucije protiv rada* koja je stvorila i održavala ekonomiju Trećeg Reicha.

Sohn-Rethel i “treći oblik” eksploatacije

“Oni žele jesti tele, ali ne žele videti krv. Zadovoljni su ako mesar opere ruke pre nego što iznese meso. Oni nisu protiv posredničkih odnosa koji uzrokuju varvarstvo, nego samo protiv varvarstva.”

— B. Brecht, *Pet teškoća pri pisanju istine* [*Fünf Schwierigkeiten beim Schreiben der Wahrheit*]

Postoje dva pojma koja inače prikrivaju funkcionisanje zakona vrednosti o nacizmu: “totalna država” i državni kapitalizam. Nismo ih slučajno kritikovali u ovom tekstu jer oba pojma pružaju vanekonomska objašnjenja za nastanak fašizma iz tržišnih ekonomija. Ovo je mit koji opstaje i dan danas među marksističkim teoretičarima od Poulantzasovog “istorijskog strukturalizma” do “političkog marksizma” Ellen Meiksins Wood.⁰⁸ Jedini put kada je fašizam u istoriji marksizma analiziran na sistematski opsežan način kroz teoriju vrednosti bilo je upravo u Sohn-Rethelovoj analizi nemačkog fašizma gde je on empirijski dokazivao da se spoj nemačke industrije sa nacizmom nije razvio iz tržišne ekonomije Weimara naprosto usled fluktuacija u ponudi i potražnji, već u sferi proizvodnje, usled krize same *valorizacije* (SOHN-RETHEL 1987: 26–27). Ali, pošto je objavljena tek nakon rata, njegova knjiga predstavlja, ironično, jedno od poslednjih dela koja crpe snagu upravo iz pojma kontrarevolucije i samim tim ponavlja marksističku grešku u pogledu njenog shvatanja. Stoga ćemo osvetliti problem progresa i regresa u ovom delu na temelju prethodne diskusije o kontrarevoluciji.

Naime, prema Henryku Grossmanu, ranom ekonomisti Frankfurtske škole, celokupna Marxova kritika “vulgarizovane” političke ekonomije svojih prethodnika počiva na otkrivanju viška vrednosti proizvedenog kroz eksploataciju radne snage izvan nivoa potrebnog za njenu vlastitu reprodukciju (GROSSMAN 2017: 139). Pod pretpostavkom

08 Cf. “Izuzetna država intervencije” u: Poulantzas 1979: 11 i “poslednji vanekonomski imperijalizam” u: Meiksins Wood 2003: 128.

stalne akumulacije, to se najčešće odvija putem dveju metoda podizanja nivoa eksploatacije radne snage: tzv. “relativni” i “apsolutni” oblik proizvodnje viška vrednosti. Prvi podrazumeva povećanje stepena eksploatacije kroz uvođenje, recimo, novih tehnologija radi ubrzanja produktivnosti, odnosno “outputa” rada. Drugi podrazumeva povećanje opsega eksploatacije putem produžavanja samog radnog dana. Sohn-Rethel je objašnjavao nacizam kroz oba oblika da bi pokazao kako se nemačka ekonomija kao celina tokom ovog perioda prebacila sa “relativnog” oblika podizanja produktivnosti (što je upravo označavala racionalizacija) ka “apsolutnom” obliku (SOHN-RETHEL 1987: 69). Iako su nadnice bile fiksirane, a potrošnja smanjena, industrijski radni dan se od 1932. do 1936. produžio za 84% usled pune zaposlenosti, dok se istovremeno svaki nominalni porast u visini nadnica poništavao putem poreza i obaveznih “dobrotvornih” davanja (SOHN-RETHEL 1987: 93). Stoga, “industrijski fašizam je morao da se oslanja na apsolutnu proizvodnju viška vrednosti uz paradoksalno visok tehnološki nivo” (isto, 74). Iz Sohn-Rethelovog ugla, ovo je predstavljalo “obrtnanje kapitalističkog modusa proizvodnje” (93). Pod uticajem opisa fašizma kao kontrarevolucije, slično opisu u prethodnom odeljku, Sohn-Rethel je “silom” uveo obrt kapitalizma koji može da objasni samo paradoksom: predstavljajući dva oblika eksploatacije kao istorijski sukcesivna, on (pogrešno) zaključuje da je kapitalizam u fašizmu “obrnuo” razvoj proizvodnje i da se sada kreće ka svojim ranijim stupnjevima. Tako se mit kapitalističke “regresije” u fašizmu ponovio, ali ovog puta kroz samu teoriju vrednosti.

Ovo, dakako, počiva na Sohn-Rethelovoj ustaljenoj “genetičkoj” grešci⁰⁹. U Marxovoj analizi, naime, ova dva oblika se izvode na osnovu postupka pojmovne aproksimacije suštini kapitala *uopšte*. U kapitalizmu kao modusu proizvodnje ne postoji naprosto bezbroj međusobno nepovezanih mogućnosti eksploatacije, već se ona uvek obavlja kroz određene oblike koji je omogućavaju i koje smo prethodno naveli. Ali oni nisu samo istorijske i činjenične datosti, već *pojmovi*: iako su izvedeni na osnovu istorijskih opservacija, oni se ne mogu svesti na njih. Oni zajedno tvore celinu koja opisuje *mogućnosti uslova* u okviru kojih se eksploatacija istorijski može odvijati, ali ne predstavljaju istoriju same eksploatacije. Zato se ne mogu naprosto “nalepiti” na

09 Za trasiranje slične greške s historijskim argumentom u Sohn-Rethelovom radu na pojmu realne apstrakcije vidi rad Borislava Mikulića u ovom zborniku.

pojedine istorijske događaje. Ako to imamo na umu, Sohn-Rethel je, predstavljajući oblike eksploatacije kao *istorijske* kategorije, zapostavio njihovo mesto u Marxovom radu. Potom je dodatno načinio grešku time što ih je predstavio u redosledu. I, konačno, napravio je treću grešku time što je taj redosled obrnuo u odnosu na ono što bi kapitalizam trebalo navodno da bude: oslobođen “primitivnih” oblika eksploatacije i opskrbljen onima koji su tehnološki “napredni”. Otuda, kako zaključuje, nacizam nije progres kapitalizma, već njegov *regres*.

Ova “regresija kapitalizma” ima mnogo posledica:

- 1) zanemaruju se “nove mogućnosti”, odnosno kapitalizam različit od liberalizma na koji smo navikli i koji je Korsch opisivao;
- 2) “moderna” se (za razliku od *Dijalektike prosvetiteljstva*) cepa na pola: na progresivnu i na “varvarsku”;
- 3) deo radničke klase koji je najviše eksploatisan, pomenuti “istočni radnici” – ne mogu se objasniti pošto dva oblika eksploatacije, na koje se Sohn-Rethel oslanja, ne opisuju prisilni rad.

Koreni ove “greške” sežu zapravo do samog Marxa. Naime, postoji “treći oblik” podizanja eksploatacije koji je Marx eksplicitno isključivao iz svoje analize zbog nivoa apstrakcije na kojem se kretao (MARX 1976: 430). Britanski ekonomista John Smith je nedavno skrenuo pažnju na ovo pitanje u kontekstu teorije imperijalizma. Prema njemu, zbog toga što je Marx pretpostavio savršenu, zatvorenu, nacionalnu privredu gde se robe prodaju po svojim “pravim” cenama (bez tržišnih distorzija), morao je da isključi fenomen nadničkih diferencijala koji potiče od toga što se nadnice u nekim zemljama isplaćuju ispod nivoa reprodukcije radne snage — upravo “treći” oblik podizanja eksploatacije (SMITH 2016: 237). Stvari poput domaćeg rada, nejednake razmene i kolonijalne eksploatacije su stoga isključivane u prvim koracima Marxove analize (za generalni opis cf. SMITH 2016: 224–252). Iako ih je Marx razmotrio i namerno isključio iz svoje analize, ovaj čin “isključivanja” su potom nesvesno preuzele potonje generacije marksista u koje spada Sohn-Rethel. Ovaj “treći oblik” je, međutim, upravo ono što nedostaje da bi se objasnilo podizanje *nivoa eksploatacije* i promena njenog oblika u programu prinudnog stranog rada u okvirima Reicha. U konačnici, tek se na taj način može povezati prinudni rad sa profitima iz nacističkog privatnog sektora. Jer, prvo, nije slučajno što je SS prodavao *jedinice* radne snage: u pitanju je *rad* kao *čista roba* bez dodatnog opterećivanja samim radnikom odnosno njegovim izdržavanjem. To nije robovski rad predkapitalističkog doba već potpuno srozavanje nadnica.

Čitav Marxov poduhvat, kao što smo rekli, tiče se pokazivanja da iza oblika nadnice [*wage-form*] leži višak eksploatacije potreban da se stvori višak vrednosti. U tom smislu, nadnica je samo izraz procesa stvaranja vrednosti koji se odvija u barem jednom od tri oblika eksploatacije: relativni, apsolutni i “treći oblik”.¹⁰ Sva tri pripadaju “konstantnoj tendenciji kapitala [...] da spušta troškove rada [...] sve do apsolutne nule” (MARX 1976: 748). Ali, čak i u potpunom ispunjenju ovog “trećeg” oblika, čak i na razini apsolutne nule, odsustvo nadnica *ne ukida postojanje troškova*: kada se nadnica u potpunosti ukine, reprodukcija radne snage se može ili eksternalizovati (kao u slučaju kućanskog rada) ili *nestati*. Ovo je razlika između “slobodne” radne snage i one eksploatisane u logorima: dok su obe “podjednako” neplaćene u pogledu naknade troškova za svoj rad (ukoliko, recimo, oboje obave 5 neplaćenih radnih sati), samo je potonja radna snaga neplaćena u pogledu troškova svoje regeneracije. Jedino se radna snaga logora ne plaća *ne samo u pogledu viška vrednosti koji proizvede već takođe u pogledu vrednosti potrebne za svoje vlastito održavanje*¹¹. Ovaj vid rada se ne vezuje za monopole pukom slučajnošću. Njihova intimna veza se nalazi u pojmu organskog sastava kapitala čija promena prati razvoj svakog monopola. Za razliku od Sohn-Rethelovog “paradoksalnog” poklapanja varvarske eksploatacije sa visokim tehnologijama, veza između monopola i eksploatacije deluje daleko manje paradoksalnom i nipošto slučajnom tek kada se uzme u obzir organski sastav kapitala. Ukratko rečeno, tokom svog razvoja, monopol će neminovno dostići granice proizvodnih kapaciteta potrebnih da bi se akumulacija održala. Najpre, jer tehnološke investicije ne doprinose ništa vrednosti proizvoda (budući da podizanjem produktivnosti rada obaraju cenu pojedinačnih proizvoda, ali tek kratkoročno i pod uslovom da nisu dostupne svima, stoga dugoročno gledaju da obaraju stopu profita).

10 Za tematiku “domaćeg” (“kućnog”) rada kao oblika radikalne eksploatacije kroz “znojni sistem” i Marxovu analizu u *Kapitalu* v. ovde prilog Maje Breznik, “Kapitalizam kao ‘znojni sistem’: podnajamni rad i stvarna emancipacija radništva iz druge ruke”.

11 Ovo ne treba brkati sa reproduktivnim radom: zbog toga smo koristili izraze “regeneracija” i “održavanje” za ono što bi se inače nazivalo “reprodukcijom”, a odnosi se u ovom slučaju na spavanje, hranu i sve prateće troškove reprodukcije radne snage koji su u “trećem obliku” proizvodnje viška vrednosti ukinute. Kratko rečeno, onaj deo vrednosti koji bi inače pokrivaio reprodukciju same radne snage sada se koristi za višak vrednosti na štetu same radnice ili radnika.

Drugo, radni dan ima svoju prirodnu granicu od 24 sata. Kapital ne može eksploatirati rad u beskraj, postoje materijalne granice u pogledu toga. Kao što je Sohn-Rethelov kolega Henryk Grossman pokazao, sa podizanjem volumena akumulacije “dotiče se tačka u kojoj deo viška vrednosti, koji inače ide na potrošnju rada i kapitala [...], počinje da apsolutno opada” (GROSSMAN 2017: 129). Ovo predstavlja srce Grossmanove teorije raspada: proširena akumulacija se ne može nastaviti onda kada se dva oblika eksploatacije rada iscrpe. Interesantno je što i Sohn-Rethel i Grossman ignorišu *treću mogućnost*, a to je forsiranje rada izvan granice koju predstavlja vrednost potrebna za njegovu regeneraciju. A upravo se ovo dešavalo u Trećem Reichu: proces valorizacije se ne bi nastavio da nije bilo upotrebe prisilnog rada ispod njegovih troškova regeneracije. Umesto “raspada kapitalizma” (Grossmanov zaključak) ili njegove “regresije” (Sohn-Rethelov zaključak) dešavalo se ono upravo suprotno: *razvoj kapitalizma kroz treći oblik proizvodnje viška vrednosti*. Ovo je ključna veza između preventivne kontrarevolucije i kapitalističkog progressa: Treći Reich je omogućio podizanje profitnih stopa iznad ičega zamislivog u radnim pravima i zakonima upravo uvođenjem trećeg oblika eksploatacije kroz selektivnu suspenziju istih.

Naime, da su profiti poticali iz državno naduvanih cena u “državnom kapitalizmu”, kao što se inače tvrdi, onda bi se Treći Reich daleko ranije raspao od hiperinflacije.¹² Eksploatacijom domaće i strane radne snage kroz različite oblike, nacistički imperijalizam je suprotstavio jedan krak radne klase onom drugom dok je oboma se kao troškove regeneracije. Radna prava su *morala* da se slome i drže u takvom stanju da bi se eksploatacija nastavila širom Reicha. Kada je nakon sloma monetarnog sistema ona prestala, ne bi trebalo da nas iznenađuje što su jedine valute koje su mogle da se upotrebljavaju kao

12 Naime, inflacije nije mogla “doći” iz okupiranih teritorija izvan Nemačke: Marka se jezivo čuvala od ne-nemačkih privreda kroz “vojnu valutu” uvedenu tokom prvih faza okupacije stranih država — tzv. “RKK” (“Reichskreditkassenscheine”). Za razliku od ranijih vojnih valuta, ova valuta nije važila na teritoriji Reicha i stoga nije mogla da utiče na inflaciju marke (Aly 2006: 96). Iznutra, ono što je marku držalo stabilnom, a ekstraprofite mogućim, nisu bili samo porezi, prihodi niti finansijsko “čarobnjaštvo”, već vrlo materijalna činjenica da rad stvara vrednost. A što su profiti više rasli, kao što smo videli, to je više nastajao pritisak da se upotrebljava prinudni rad. Stabilnost vrednosti marke nije mogla poticati, niti je poticala, isključivo od slobodnog rada.

novac za transakcije u posleratnoj Nemačkoj bile američke cigarete i flaše konjaka (GLOSSNER 2010: 125).

A oni koji nisu morali da razmenjuju cigarete i konjak bili su ujedno najveći dobitnici Reicha. Kao što je rekao Paul Mattick: “Razbijanje monopola bez diranja temelja kapitalističke proizvodnje može voditi jedino do reformacije monopola. Materijalni temelji današnjeg kapitalizma i sveopšta podelu rada i krupne industrije ne može postojati bez monopola” (MATTICK, INTERNET). Posle oslobađajućih presuda u Nürnbergu, monopoli su se reformisali, proizvodnja je ponovo započeta, a neki su čak doživeli da budu potpisnici TTIP-a (cf. MATKOVIĆ, INTERNET). Ironično, upravo je razvoj “globalizacije” doveo do ponovnog otvaranja pitanja o današnjem ukidanju radnih prava i nasleđa kontrarevolucije. Zato, umesto političkih analogija (cf. ALY, LANDA, LOSURDO, MASTNAK, ITD.), ono što povezuje prošlost Evrope sa njenom današnjicom pre su užasni uslovi proizvodnje koji, nipošto slučajno, upravo povezuju fašizam sa “outsorsingom” proizvodnje: strani radni logori. Ukoliko postoji ikakva veza između pred- i posleratnih evropskih imperijalizama, ona se mora tražiti u principu proizvodnje, a ne *per analogiam*. Jer, ukoliko je nacizam zaista naćeo novu putanju, kao što je rekao Korsch, onda je to upravo u spoju imperijalizma i štednje koji danas iznova određuje evropsku svakodnevicu. ❏

Reference

- Aly, Götz (2006), *Hitler's Beneficiaries: Plunder, Racial War, and the Nazi Welfare State*, New York: Metropolitan Books.
- Blyth, Mark (2013), *Austerity: the History of a Dangerous Idea*, New York: Oxford University Press.
- Bonefeld, Werner (2017), *The Strong State and the Free Economy*, New York: Rowman & Littlefield International Ltd.
- Brady, Robert (1933), *The Rationalization Movement in German Industry*, University of California: University of California Press.
- Buchheim, Christoph & Scherner, Jonas (2006), "The Role of Private Property in the Nazi Economy: The Case of Industry", *The Journal of Economic History* 66: 390–416.
- Fabbri, Luigi (1922), *The Preventive Counter-Revolution*, dostupno na: <https://www.katesharpleylibrary.net/dfn3w5> (poslednji pristup 23. 02. 2018).
- Fraenkel, Ernst (1941), *The Dual State: a Contribution to the Theory of Dictatorship*, New York: Oxford University Press.
- Glossner, L. Christian (2010), *The Making of the German Post-War Economy: Political Communication and Public Reception of the Social Market Economy after World War II*, London: I.B. Tauris & Co Ltd.
- Grossman, Henryk (2017), *Capitalism's Contradictions: Studies in Economic Theory Before and After Marx*, Kuhn, Rick (ed.), London: Haymarket Books.
- Herbert, Ulrich (2000), "Forced Laborers in the 'Third Reich' — an Overview", *International Labor and Working Class History* 58: 192–218.
- Korsch, Karl (1977), *Revolutionary Theory*, Kellner Douglas (ed.), Austin: University of Texas Press.
- Landa, Ishay (2010) *The Apprentice's Sorcerer: Liberal Tradition and Fascism*, Leiden: Brill.
- Landa, Ishay (2018), *Fascism and the Masses: The Revolt Against the Last Humans, 1848–1945*, New York: Routledge.
- Marx, Karl (1976), *Capital*, Vol. 1, London: Penguin.
- Marx, Karl (1852), *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte*, dostupno na: <https://www.marxists.org/archive/marx/works/1852/18th-brumaire/cho7.htm> (poslednji pristup: 23. 02. 2018.)
- Matković, Aleksandar (2016), *What Europe are We Sacrificed For? TTIP and Its Lasting Consequences*, dostupno na: <http://www.criticatac.ro/lefteast/what-europe-are-we-sacrificed-for-ttip-and-its-lasting-consequences/>, poslednji pristup: 22. 02. 2018.
- Mattick, Paul, Sr. (1941), *How New is the "New Order"?*, dostupno na: <https://www.marxists.org/archive/mattick-paul/1941/new-order.htm> (poslednji pristup: 23. 02. 2018.)

- Meiksins Wood, Ellen (2003), *Empire of Capital*, London: Verso.
- Neumann, Franz (2009), *Behemoth: the Structure and Practice of National Socialism 1933–1944*, Chicago: Ivan R. Dee.
- Neumann, Franz, Marcuse, Herbert, Kirchheimer, Otto (2013), *Secret reports on nazi Germany The Frankfurt School's Contribution to the War Effort*, Princeton: Princeton University Press
- Pollock, Friedrich (1941) "Is National Socialism a New Order?", *Studies in Philosophy and Social Science*: 9 (2): 440–455.
- Poulantzas, Nicos (1979), *Fascism and Dictatorship: the Third International and the Problem of Fascism*, London: Verso.
- Schacht, Hjalmar (1956), *Confessions of "The Old Wizard"*, Cambridge: The Riberside Press.
- Schmitt, Carl (1996), *The Concept of the Political*, Chicago: University of Chicago Press.
- Schmitt, Carl (1998), "Sound Economy — Strong State", in Cristi, Renato, *Carl Schmitt and Authoritarian Liberalism*, Cardiff: Cardiff University Press, 212–32. of Wales Press.
- Sohn-Rethel, Alfred (1987), *The Economy and Class Structure of German Fascism*, London: Free Association Books.
- Tim Mason (1996), "The origins of the Law on the Organization of National Labour of 20 January 1934. An investigation into the relationship between ,archaic' and ,modern' elements in recent German history", in *Nazism, Fascism and the Working Class*, Cambridge: Cambridge University Press, 77–104.
- Tooze, Adam (2005), *Economics, Ideology and Cohesion in the Third Reich: A critique of Goetz Aly's Hitlers Volksstaat*, dostupno na: <http://campuspress.yale.edu/adamtooze/files/2012/10/Tooze-Article-on-Aly-for-Dapim-Lecheker-HaShoah-Sep-2006-Corrected.pdf> (poslednji pristup: 19. 02. 2018.)
- Tooze, Adam (2006), *Wages of Destruction: the Making and Breaking of the Nazi Economy*, London: Allen Lane .
- Traverso, Enzo (2017), "Totalitarianism Between History And Theory", *History and Theory* 55: 97–118, DOI: 10.1111/hith.12040.
- Uhl, Karsten (2014), *Humane Rationalisierung? Die Raumordnung der Fabrik im fordistischen Jahrhundert*, Bielefeld: transcript Verlag.

Maja Breznik

**Kapitalizam kao
'znojni sistem':
podnajamni rad i
stvarna emancipacija
radništva iz druge
ruke***

- ★ Autorizirani prijevod priloga pod naslovom "Interni podzakup i stvarna emancipacija radništva iz druge ruke", koji je autorica priložila za simpozij "Filozofije revolucija i ideje novih svjetova", 28.–29.10.2017. Prijevod sa slovenskog i dodatne bilješke B. Mikulić.

SAŽETAK

Ekonomski se oporavak nakon krize 2008. godine gotovo u potpunosti oslanja na prekarne oblike zaposlenosti, osobito na ugovore o djelu (agencijski rad, prividno samozapošljavanje, podugovaranje). Udio takve zaposlenosti rastao je i prije početka krize, a njegov kasniji ubrzani rast traži da još jednom teorijski promislimo taj novi režim zaposlenosti.

Historijske studije pokazuju raširenost vrsta radnog procesa koji nazivamo “unutrašnje podugovaranje” (podnajamno ugovaranje, *inside contracting*) već u 19. stoljeću. Fordizam kao vrsta organizacije rada, zajedno s ustanovljenjem socijalne države, do određene mjere je uklonio unutrašnje podugovaranje, međutim ono se danas ipak vraća na velika vrata. Ključno obilježje radnika uključenih u unutrašnje podugovaranje nije samo to da su odvojeni od sredstava za proizvodnju, nego također i od tržišta rada, odnosno njihov pristup tržištu rada je posredan i ovisi o “izvođaču”. Izvođači, s druge strane, nisu suplement poslodavcu, kako mnoge studije

ABSTRACT

Capitalism as ‘Sweating-System’: Inside Contracting and the Real Emancipation of ‘Second Hand’ Workers

The economic recovery after the 2008 crisis relies almost entirely upon employment in precarious jobs, particularly upon employment based on civil contracts (agency work, false self-employment, subcontracting). The share of such employment had been rising even before the crisis. The accelerated increase of its share after the crisis calls for theoretical re-considerations of this new employment regime.

Historical studies indicate that the type of labour process called “inside contracting” prevailed in the 19th century. Fordism as a type of organization of work, and the establishment of the welfare state eradicated “inside contracting” to some extent, but it is now returning to the fore. The essential characteristic of workers hired through “inside contracting” is that they are separated not only from the means of production but also from the labor market: they have ac-

pretpostavljaju. Ono što oni rade jest “kupnja i prodaja sirovih tijela” za poslodavce koji potom upotrebljavaju radnu snagu kao robu.

Na temelju toga možemo izvući važan zaključak da se u kapitalističkom načinu proizvodnje vlasnik radne snage može odvojiti od svoje radne snage, robe koju prodaje na tržištu, i da prenosi vlasništvo nad radnom snagom na treću osobu. To znači da ne postoje samo tržišta rada nego i tržišta radne snage. Dosadašnje crno-bijele usporedbe tržišta rada i ropstva odnosile su se na razdvajanje slobodnih nadničara, koji prodaju svoju radnu snagu, i neslobodnih robova, koji su sami roba, i onemogućavale su spomenutu dedukciju. Važna opservacija za ponovno promišljanje “realne emancipacije” tiče se najamnog radnika koji može biti formalno slobodan, ali svejedno figurira kao roba ili oblik fiksnog kapitala, a da mu/joj se pritom ne oduzimaju stečene slobode. ➡➡

cess to the labour market only through “contractors”. Contractors, in turn, are not supplemental employers of workers as it is presupposed in many studies. What they do is buy and sell “raw bodies” to employers who then use workers’ labour power as a commodity.

From this we can draw the important conclusion that in the capitalist mode of production the possessor of the labour power can be separated from the commodity he sells on the market, his labour power, by passing the possession of his labour power over to a third party: it means that in addition to the labour market, the market of labour power exists also. The black and white comparison of wage labour and slavery that separated a personally free wage labourer who is selling his or her labour as a commodity from an unfree slave who is himself or herself a commodity, has so far impeded such deduction. An important observation for a re-consideration of “real emancipation” is that a wage labourer can be personally free, but he or she can nevertheless figure as a commodity or a form of fixed capital, without any of his or her liberties (“human rights”) being infringed upon. ➡➡

Pravo priznanje Marxovom *Kapitalu* sastoji se u tome što njegov rad nastavljamo tamo gdje je on ocrtao nova područja istraživanja, a sam ih nije uspio razraditi i razviti. Takav primjer je pojam “tržište rada” koji je Marx u trima svescima *Kapitala* ponovio barem trideset puta, a nigdje ga zapravo nije objasnio, iako ga je označio kao pojam “vulgarne ekonomije”. Ideološku sljepoću toga pojma ilustrirao je u odlomku o kapitalistu i radniku koji pregovaraju oko cijene radne snage pred vratima s natpisom “Ulaz dozvoljen samo zaposlenima”.⁰¹ Tržište rada opisuje kao “pravi raj prirođenih čovjekovih prava” u kojem vladaju “sloboda, jednakost, vlasništvo i Bentham” (MARX 1978, 162; MEW 23, 189) jer kupac i prodavac razmjenjuju robu po vlastitoj volji i kao ravnopravne osobe, jer jedan naspram drugog nastupaju kao posjednici robe i jer svaki misli — samo na sebe. Međutim, čim stupe u proizvodnju, njihov se odnos mijenja: dok jedan gori od poduzetništva, drugome gori pod noktima. Zato na drugom mjestu kaže otvoreno da je njihov ugovor *fictio juris*, pravna fikcija (MARX 1978, 505; MEW 23, 599).

To znači da Marx postavlja “tržište rada” u okvir koji jasno naznačava da to nije teorijski pojam, da dolazi iz ideološke predteorijske prakse i da zahtijeva kritičko čitanje. Pojam samo označava mjesto koje otvara novo, još nerazrađeno teorijsko područje. Otud ga koristi kao nadomjestak za prazno mjesto koje jasno upozorava na problematičnost toga pojma, ali ga ne analizira i također ne krči novo teorijsko područje na koje to prazno mjesto ukazuje. Zato je prava funkcija pojma “tržišta rada” usporediva s pojmom “konkurencije” u prvom svesku *Kapitala* koja mora pričekati da odvijanje analize pripremi mjesto za teorijsku obradu “konkurencije” u trećem svesku (ESTABLET 1995, 611–616). Ali tržištu rada Marx se više nikad nije vratio. Možda ga je, kako tvrdi Lebowitz, odložio za četvrti svezak koji nije napisao, za djelo o “proizvodnji radnika” koje je trebalo dopuniti “proizvodnju kapitala” u prvim trima svescima *Kapitala* i tako zaključiti analizu kapitalističkog društva kao cjeline.

Marx dakle navodi “tržište rada” samo toliko da pokrene analizu “proizvodnje kapitala”. Ukratko, on ocrtava kapitalističko “tržište

01 [Usp. K. Marks, *Kapital*, 1978, 162: “(...) gde na ulazu stoji napisano: ‘No admittance except on business.’ Tu će se pokazati ne samo kako kapital proizvodi, nego i kako se proizvodi sâm kapital. Najzad se mora otkriti tajna kako se pravi profit.” Usp. MEW 23, 189. Dod. prev.]

rada” kao razmjenu između kupca, vlasnika novca i posjednika sredstava za proizvodnju, s jedne strane, te prodavca koji ima za prodaju samo jednu robu, svoju “radnu snagu”. Ta se skica ne razlikuje bitno od klasične ideje o tržištu rada, međutim, Marx je bitno prerađuje na taj način što joj dodaje nov član, “radnu snagu”.

Za razliku od tržišta rada, *radna snaga* je Marxov temeljni teorijski pojam, podloga za sva druga teorijska izvođenja: potrebno radno vrijeme i višak radnog vremena, kapital i akumulacija kapitala, postojani i promjenjivi kapital itd. Pojam radne snage osnova je za konceptualizaciju kapitala, za proces pretvaranja novca u kapital s prisvajanjem viška vrijednosti, vrijednosti koja se sama uvećava. Taj pojam je također i kritika pojma “rada” u klasičnoj ekonomiji gdje cijena rada ili nadnica nastupa kao vrijednost ukupnog rada što ga radnik vrši u procesu proizvodnje. Pojam radne snage je otud kritika te pretpostavke na taj način što radnu snagu postavlja kao posebnu robu koja može proizvesti više vrijednosti nego što sama potroši za nužne životne potrepštine i za reprodukciju svoje radne snage. Marx dakle pretvara vrijednost “rada” u vrijednost “radne snage” koju određuje vrijednost nužnih životnih potrepština za to da radnik održava svoju radnu snagu i da uvijek iznova može stupiti u radni proces, ali vrijednost nužnih životnih potrepština nužno mora biti manja od vrijednosti koju ta radna snaga ostvaruje. Trošenje radne snage u radnom procesu dijeli se, dakle, na radno vrijeme, u kojem radnik proizvodi vrijednost koja je ekvivalent njegove nadnice (na potrebno radno vrijeme), te na vrijeme u kojem radnik proizvodi vrijednost koja preseže ono što je kapitalist uložio u sredstva za proizvodnju i nadnicu (na višak radnog vremena). Zato cijena radne snage predstavlja samo dio cjelokupne vrijednosti koju radnik ostvaruje u radnom procesu, u potrebnom radnom vremenu, dok onaj drugi dio, višak radnog vremena, prisvaja vlasnik kapitala u obliku viška vrijednosti. Nadnica, koja je pojavni oblik cijene radne snage, ekvivalent je vrijednosti ostvarene u vremenu potrebnog rada, dok je rad, izvršen u višku radnog vremena, neplaćeni rad za radnika.

Radna snaga je najprije apstraktan teorijski pojam: “Pod *radnom snagom* ili *radnom moći* podrazumijevamo samu bit fizičkih i duševnih sposobnosti koje opstojе u tjelesnosti, živoj osobnosti nekog čovjeka i koju on pokreće kad god proizvodi upotrebne vrijednosti bilo

koje vrste”.⁰² Pored toga, ona ima također i svoju povijesnu genezu u oblicima povijesnih varijacija plaćenog i neplaćenog rada: kod roba, svaki se rad pokazuje kao neplaćen čak i ako rob koristi rad za proizvodnju svojih životnih potrebitina; u slučaju kmeta, plaćeni i neplaćeni rad se razlikuju; rad što ga kmet obavlja za sebe na svome posjedu, prostorno je i vremenski različit od tlake koju mora prisilno obavljati za gospodara svoje zemlje; u slučaju najamnog rada svaki rad, također i neplaćeni, izgleda kao plaćen. Dakle, radna snaga također ima svoju povijest i pojavila se na tržištu rada kao roba čim su bila ispunjena dva povijesna uvjeta: radnik je morao biti slobodan da bi mogao raspolagati svojom radnom snagom kao svojom robom i nije smio posjedovati druge stvari koje bi omogućile djelovanje njegove radne snage i izvorâ preživljavanja osim radne snage.

Sad se možemo vratiti na početak, našim *dramatis personae*: kupcu i prodavcu radne snage. Rekli smo da prvi pojam, tržište rada, samo obilježava prazno mjesto još nerazrađenog teorijskog područja. Problem bismo možda riješili solomonski ako “tržište rada” jednostavno preimenujemo u “tržište radne snage”. No tada bi ostala pitanja o prividnoj slobodi, pravnoj fikciji i ekonomskoj prisili tržišta rada, i ona bi nas progonila kao što proganjaju autore koji tu problematiku rješavaju “vjernim” čitanjem Marxa (kao M. van der Linden, Tom Brass, J. Banaji). To jednostavno znači da je “tržište rada” samo nužno ishodište, potrebno da krene analiza procesa produkcije, međutim sâmo “tržište rada” predmet je “izvan” problematike kapitalističke proizvodnje. U nastavku ćemo ga slijediti na području koje je Marx postavio, ali ga nije teorijski obradio.

Prikazi posrednika u Kapitalu

Počet ćemo s daljnjim odlomkom iz *Kapitala* koji navodimo u cjelini:

“Nadnica po komadu [*Stücklohn*] olakšava s jedne strane ubacivanje parazita između kapitalista i najamnog radnika, podiznajmljivanje rada (*subletting of labour* [*Unterverpachtung*]). Dobit tih posrednika proizlazi isključivo iz razlike između cijene rada, koju plaća kapitalist, i onog dijela te cijene koju zaista dodjeljuju radniku.

02 [Prevedeno prema MEW 23, 181: “Unter Arbeitskraft oder Arbeitsvermögen verstehen wir den Inbegriff der physischen und geistigen Fähigkeiten, die in der Leiblichkeit, der lebendigen Persönlichkeit eines Menschen existieren und die er in Bewegung setzt, sooft er Gebrauchswerte irgendeiner Art produziert.” Usp. Marx 1978, 154. Dod. prev.]

Taj se sustav u Engleskoj zove karakteristično “sweating-system” (sustav iznojavanja [*Ausschweißungssystem*]). S druge strane, nadnica na komad omogućuje kapitalistu da s glavnim radnikom — u manufakturi s vođom grupe, u rudniku s glavnim kopačem itd., u tvornici sa pravim radnikom na stroju — sklopi ugovor o toliko i toliko po komadu, po cijeni za koju onda sam glavni radnik preuzima vrbovanje i isplaćivanje pomoćnih radnika. Eksploatacija radnika putem kapitala ostvaruje se ovdje kao eksploatacija posredstvom radnika putem radnika.”⁰³

Odlomak je iz poglavlja o nadnici po komadu koja je jedan od pojavnih oblika cijene radne snage, slično nadnici prema vremenu. Budući pak da se plaćanje po komadu temelji na procjeni vremena koje radnik treba za izradu određenog komada, nadnica po komadu u konačnici je samo drugi oblik nadnice po vremenu. Zato se naprijed navedeni tekst smiješta u jasnu hijerarhiju predmeta teoretskog proučavanja: opis posrednikâ, koji se ubacuju između kapitalista i radnika, pada na razinu drugotnih ilustracija o tome kako iz radnika izvući što više neplaćenog rada. Potom se u nastavku odlomka navode primjeri iz manufakture, rudarstva i tvornica. Čini se da nisu nimalo rijetki. U *Kapitalu* zaista možemo naći mnogo primjera koji spominju posrednike: *agente* koji su u doba pomanjkanja radne snage lovili prosjake po zemlji i “prodavali” ih vlasnicima tvornica u pamučnoj industriji (MARX 1978, 240), “sitne majstore”, “posrednike između kapitalista i radnika” koji umišljaju sebi da su kapitalisti (ibid., 320), očeve obitelji koji poput trgovaca robljem prodaju svoje žene i djecu tvornicama

03 [Prevedeno prema MEW 23, 577 (19. poglavlje, *Der Stücklohn*). Usp. Marks 1978, 486–487. Engleski izraz ‘sweating-system’ (“znojni sistem”, Pijade-Čolaković) iako je već bio uvriježen kao tehnički izraz za podnajam rada i nadničkih odnosa, zapravo je metafora iz lovačkog jezika, što Marx jako potcrtava prijevodom ‘*Ausschweißungssystem*’. U oba jezika izrazi označavaju istjecanje, *cijeđenje* tjelesnih tekućina iz obješene divljači. Riječ je o tzv. jakoj metafori, prijenosu slike sa fiziologije na podiznajmljivanje rada (*Unterverpachtung*) kao sustav u kojem se iz radnika do kraja iscjeđuju krv i znoj, posljednji sastojci “tjelesnosti žive osobe” kojom je Marx prethodno definirao ‘radnu snagu’. Iako *sweating-system* ilustrira historijski poseban, najgori oblik iskorištavanja radnika, napose žena i djece u tzv. *sweatshops*, Marx ga ipak prikazuje univerzalno i apstraktno kao izraz *razlike* između *profita* posrednika (podzakupca proizvodnje) i *nadnice* podnajamnog radnika. Dod. prev.]

(ibid., 351), ciglare koji su sami unajmljivali radnike i nastanjivali ih u svojim premalim i zapuštenim obiteljskim kolibama (ibid., 411), vlasnice čipkarskih i pletarskih škola s prenatrpanim radionicama (*mistresses' houses*) (ibid., 415), *gangmaster* u poljoprivredi koji seljačkim vlasnicima zemlje nudi u najam skupine žena i djece (ibid., 614). Povrh svega, ti su primjeri začinjeni opaskama o nezdravim radnim uvjetima, nemoralom, alkoholizmom, promiskuitetom, pothranjenošću i ranom smrtnošću.

Doista, činjenica da li postoje posrednici između radnika i kapitalista ili ne nije značajna za samu analizu kapitalističke proizvodnje i otud nema utjecaja na važenje Marxovih zakona kapitalističke proizvodnje. Ako na tu činjenicu gledamo s tog stajališta, prethodno navedeni primjeri samo su najekstremniji primjeri iskorištavanja radne snage.⁰⁴ Ali oni postaju značajniji za proučavanje ako se postavimo na drugo istraživačko područje, na analizu “tržišta rada”.

Naime, već tu možemo postaviti pitanje, kakva je funkcija posrednika radne snage na tržištu rada? U navedenom odlomku Marx piše da posrednik sudjeluje u podjeli viška vrijednosti tako da prisvaja razliku između cijene radne snage, koju plaća kapitalist, i cijene koju posrednik isplaćuje radnicima. Da li odatle proizlazi da vlasnik kapitala prepušta posredniku dio svoga viška vrijednosti zato što ovaj možda ima obrtnička znanja, zato što zna poboljšati tehnološke procese, zato što organizira radni proces i nadzire radnike, zato što preuzima rizike ako je rad loše izvršen? Ako posrednik zaista uzima dio “redovitog” viška vrijednosti, to jest, onog koji u nekoj industrijskoj grani važi kao “normalan”, on u tom slučaju vrši pritisak na profite vlasnika kapitala i u konačnici ih smanjuje. Suprotno tome, kapitalist hoće smanjiti trošak posrednika barem do veličine vrijednosti novostvorenog proizvoda koja je razmjerno umanjena za “redovni” višak vrijednosti. U tom slučaju, posrednik ne vrši pritisak na kapitalistov višak vrijednosti nego na cijenu radne snage, a profit posrednika vjerojatno je jednak onoj razlici koliko su nadnice niže od vrijednosti koje vrijede za normalnu (tržišnu) cijenu radne snage.

04 [Za ove oblike eksploatacije rada ispod kojih će po stupnju radikalnosti nastupiti iskorištavanje židovskih i nežidovskih radnika u Trećem Reichu kao nov stupanj kapitalističkog razvoja v. prilog A. Matkovića, “Čuvari kontrarevolucije: nacistička ekonomija i potčinjavanje rada”. Dod. prev.]

Posrednik je “sitni majstor” koji je kapitalist samo u mislima i koji također često ni sam nema druga proizvodna sredstava kao svoju radnu snagu: da bi došao do proizvodnih sredstava kojima bi se ostvarila njegova radna snaga i radna snaga njegovih radnika, on se mora najprije prodati. Zato će najvjerojatniji rezultati biti to da će on dio svog viška vrijednosti, tj. razliku između vrijednosti koju on dobiva od kapitalista i vrijednosti koju isplaćuje radnicima, morati dijeliti s kapitalistom. To znači, kapitalist će pored svog “redovnog” viška vrijednosti dobiti još i dio onog viška vrijednosti koji je omogućio posrednik. Konačni rezultat je da posrednik nekoliko puta uvećava višak vrijednosti kapitalistu i ujedno nerazmjerno umanjuje cijenu radne snage. Uzmimo hipotetski primjer: ako kapitalist i posrednik svaki uzme pola dodatnog viška vrijednosti i ako se višak vrijednosti kapitalistu poveća za pet postotaka (drugih pet postotaka dobiva posrednik), radnicima i radnicama će se vrijednost koju dobivaju u obliku nadnice umanjiti za deset postotaka, za još jedanput toliko.

Funkcija posrednika je na taj način tendencijsko snižavanje cijene radne snage i povećavanje intenzivnosti rada. To će kapitalistu donijeti prednost pred drugima koji mu konkuriraju i potaknuti ih da i sami povećaju intenzivnost rada, tj. da produže radno vrijeme i smanje nadnice. Naposljetku će utjecati na svu radnu snagu i postati normalna stopa iskorištavanja radne snage. Funkcija posrednika je zato usporediva s funkcijom industrijske rezervne vojske koja također snižava nadnice, povećava intenzivnost rada i produžava radno vrijeme.

Do sada smo ustanovili da posrednik vrši odlučujuću funkciju u promjeni radne snage, sukladno funkciji industrijske rezervne vojske. Ipak još ne znamo je li uloga posrednika marginalna u kapitalističkom načinu proizvodnje i otud nebitna za njegovu analizu. To možemo ustanoviti u povijesnoj analizi.

Sustavi untrašnjeg podnajma u 19. stoljeću

Povijesne studije pokazuju da je sustav internog podugovora (*inside contract system*) bio vrlo čest sve do Prvog svjetskog rata u Engleskoj, SAD-u i u Japanu, ako uzmemo ova tri primjera za različite dinamike kapitalističkog razvoja od kojih je svaka u nekom razdoblju bila svjetska kapitalistička sila. Očito je da u 19. stoljeću, osim različitih

procesa rada (tvornica, manufaktura i kućna proizvodnja⁰⁵) imamo još i poseban sustav koji nalazimo u svim oblicima radnog procesa. Kako kaže Sidney Pollard, sistem podugovaranja nije samo jedna faza u razvoju radnih procesa nego je “kompatibilan sa različitim stupnjevima kapitalističkog razvoja” (POLLARD 1968, 52–53).

1. VELIKA BRITANIJA

Pollard, koji proučava engleski kapitalizam iz prvih desetljeća 19. stoljeća, nalazi sistem unutrašnjih podugovora u mnogim granama, najprije u rudnicima ugljena, kositra i bakra. Podugovorni sistem je već u 18. stoljeću ponekad pomagao tome da su izbacivali “slobodne rudare” i nadomještali ih podnajamnicima. Rudarski podnajamnik (*butty*) sâm je nalazio radnike, plaćao sebe i svoje radnike od prodaje iskopa i još uzimao “profit” koji je bio obrnuto razmjern nadnici radnika: što ih je manje plaćao, to veći je bio njegov profit. Slično je bilo i u drugim djelatnostima u kojima su uzimali podnajamnike. Predionice pamuka, bez kojih ne možemo zamisliti englesku industrijsku revoluciju, dodjeljivale su rad podnajamnicima. Vlasnik od kojeg su podnajamnici unajmljivali strojeve, plaćao im je dogovorenu cijenu za komade koje bi proizveli. Podnajamnici su sami organizirali rad i unajmljivali pomoćnike, najčešće žene i djecu, uslijed čega je posebnost te industrijske grane bilo to da su podnajamnici bili organizirani po obiteljima s autoritetom oca.

Podnajamnici se spominju još u proizvodnji odjeće, obuće, šibica, papira, oruđa, čak (Smithovih) igala, u željezarstvu, lončarstvu, graditeljstvu (u gradnji kanala i željeznice), tiskarstvu i prijevozu (POLLARD 1968, 60–61; BENDIX 1963, 53). Podnajamnik je obično obrtnik, a odnosi između vlasnika kapitala s podnajamnikom i njegovim pomoćnicima bili su slični onima u rudarstvu. Povjesničar Eric Hobsbawm ovako je opisao sistem: “Kapitalizam se u ranom razdoblju jednim dijelom ne širi toliko s neposrednim potčinjavanjem velikih skupina radnika poslodavcima koliko podizvođačima koji preuzimaju iskorištavanje

05 [Usp. *Encyclopedia Britannica*, s.v. *Domestic system*, also called *Putting-out System*, production system widespread in 17th-century western Europe in which merchant-employers “put out” materials to rural producers who usually worked in their homes but sometimes laboured in workshops or in turn put out work to others. Finished products were returned to the employers for payment on a piecework or wage basis. The domestic system differed from the handicraft system of home production in that the workers neither bought materials nor sold products.]

i menadžment. Značajna struktura arhaične britanske industrije u ranom 19. stoljeću je ta da muškarci ili žene svih slojeva imaju neku vrstu 'profitne pobude', osim najnižih radnika" (HOBSBAWM 1964, 297). Ili, kraće rečeno: "Eksploatacija radnika po kapitalu tu se odvija posredstvom eksploatacije radnika po radniku" (MARX 1978, 487).

Mnogi uzimaju sustav podnajma "za adolescentsko razdoblje industrijskog društva" (POLLARD 1968, 52), dok Craig Littler, suprotno tome, pokazuje da su se unutrašnji podnajamnici (*inside contractors*) održali kroz cijelo 19. stoljeće u većini spomenutih industrija, ponegdje još i početkom 20. stoljeća. Vlasnici tvornica su podnajamnicima davali radni prostor, strojeve, sirovine i energiju, a ovi su morali proizvesti određenu količinu proizvoda za dogovorenu cijenu pomoću radne snage koju su sami unajmljivali i plaćali. No, tvornice nisu sve radile s podnajamnicima: dio radne snage zapošljavale su neposredno, bilo "slobodne" najamne radnike ili "prisilne" radnike, poput siročadi, zatvorenika i prosjaka. Ali i u tom je slučaju predradnik (*foreman*) imao apsolutnu i proizvoljnu moć da unajmljuje, otpušta i određuje visinu nadnice. Istovremeno, postojale su industrijske grane koje nisu unajmljivale podnajamnike: varionice ili destilarne s kontinuiranim radnim procesom, tvornice koje su većinom zapošljavale žene i djecu (tvornice duhana, prehrambena industrija) te monopolne organizacije (pošta, željeznica i policija). Littler završava povijesni pregled sa zaključkom da "raspoloživi povijesni dokazi ne dopuštaju čvrste zaključke o tome koje su industrije unajmljivale unutrašnje podnajamnike i kako točnije, ali je očito da su unutrašnji podnajamnici 70-ih i 80-ih godina 19. stoljeća na ovaj ili onaj način još uvijek česti u brojnim britanskim industrijama" (LITTLER 1986, 72).

Eric Hobsbawm je skupinu podnajamnika povezo sa svojevrsnom društvenom i političkom artikulacijom "radničke aristokracije". Radničku aristokraciju je definirao kao nižu srednju klasu kvalificiranih radnika, obrtnika koji su se po visini nadnice, sigurnosti zaposlenja, kulturi i političkim nazorima (podržavali su liberalizam) razlikovali od radničke sirotinje (*labouring poor*). Taj srednji sloj — po raznim procjenama između 10 i 15 posto svih radnika — pretežno se poklapao sa slojem podnajamnika koji su bili uključeni u suiskorištavanje radnika (HOBSBAWM 1964, 298). Upravo su ti podnajamnici osnivali i prve sindikate, zaslužne za to da se "u razdoblju 1850–1900. održavala i povećavala razlika između (radničke) aristokracije i plebsa", čak su se "većinom posvećivali tome da se ne poboljša položaj nižih slojeva proletarijata" (HOBSBAWM 1984,

221). Zagovarali su podugovorni sustav, stroge uvjete za prijelaz iz nekvalificiranog u kvalificirani rad i borili se protiv sindikata nekvalificiranih radnika. Tek kad su njih počeli nadomještati strojevi, kad su ulogu organizatora radnih procesa preuzeli menadžeri i kad sindikati više nisu mogli braniti njihove privilegije, pridružili su se “novom sindikalizmu” koji je 1890. godine organizirao dotada neorganizirane nekvalificirane radnike i radnice.

2. SJEDINJENE AMERIČKE DRŽAVE

Industrijalizacija u SAD je počela kasnije, nakon 1850. godine. Manje podataka imamo o podnajamnom sustavu u SAD-u, ali oni također govore da je vjerojatno bio raširen: u razdoblju 1860–1890. prevladavao je u metalnoj industriji (MONTGOMERY 1987, 187), no studije pojedinih poduzeća obrađuju poduzeća za proizvodnju oružja, strojeva, lokomotiva, satova i preradu srebrnine. Sve govori o tome da je podugovorni sustav bio naveliko raširen: godine 1890. njujorški tekstilni radnici su štrajkali i jedan između njihovih (ispunjenih) zahtijeva bilo je da se zabrane vanjski podugovornici (ili *sweatshops*) i dopusti samo unutrašnji podugovornici (MONTGOMERY 1987, 121–122). Osim toga, studije pojedinih poduzeća kao što su *Winchester*, *Remington* i *Singer* odlučno proturječe tezi da je podugovorni sustav postojao samo u zaostalim ili manjim poduzećima, nego su ta velika “poduzeća, koja su dokazano unajmljivala unutrašnje podnajamnike, [bila] uzor američke industrije u razdoblju 1860–1880” (CLAWSON 1980, 76–77); ona su dio tada tehnološki najnaprednije američke industrije.

Buttrick je podrobno opisao podugovorni sustav u tvornici *Winchester Repeating Arms*. Sustav je bio sličan kao u Engleskoj: tvornica je osiguravala radni prostor, strojeve i sirovinu, a rad je plaćala podnajamniku po cijeni proizvoda koju su vlasnik tvornice i podnajamnik određivali jednom godišnje. Podugovorni radnik je dakle sam unajmljivao radnike i organizirao radni proces: njegova je briga bila koliko je plaćao radnike i koliko je zadržao za sebe kao profit, je li uspio smanjiti troškove s tehničkim poboljšanjima i slično. Tvornica je vršila na njega pritisak s cijenama po komadu (koju su se u razdoblju 1889–1900. smanjile za 50 posto), što je on ublažavao poboljšanjima koja su povećavala produktivnost, a prije svega prenošenjem pritiska na smanjivanje nadnica. Zato je čak i protivnik podnajamnog sistema priznao da podnajamnici “osiguravaju stalno snižavanje troškova rada” (CLAWSON 1980, 81). Povećavali su intenzitet rada i ujedno snižavali nadnice, ali ne i dijela zarade koju su otkidali za sebe. U *Winchesteru*

je najuspješniji podnajamnik imao višu zaradu nego svi drugi službenici, osim predsjednika, i razmetao se raskoši koja je žestila kako radnike tako i tvorničke službenike (BUTTRICK 1952, 214). U tvornici *Whitin Machine Works*, koja je izrađivala strojeve za tekstilnu industriju, podnajamnici su često uzimali za sebe približno pedesetpostotni udio onoga što su dobivali radnici, ali je svejedno ostalo još jednom toliko za profit vlasnika. Tako je ukupna količina viška vrijednosti, 50 posto, koliko je uzeo podnajamnik, te 50 posto koliko je ostalo vlasniku kapitala, bila oko 100 posto (CLAWSON 1980, 102). *Winchester Repeating Arms* je napustio podnajamni sustav početkom 20. stoljeća kad su ga napustile i druge tvornice (CHANDLER 1977, 277).

3. JAPAN

Japan je počeo metodički poticati industrijalizaciju nakon revolucije Meiji iz 1868. godine. Država je uspostavila prve industrijske pogone i potom ih prodala utjecajnim obiteljima iz čega je nastao sustav *zaibatsu*: šaćica interesno povezanih obitelji koje vladaju moćnim industrijskim i financijskim organizacijama. U početku je Japan rješavao problem pomanjkanja radne snage podnajamnim sustavom *oyakata* (što doslovno znači "gospodar radnika"), za kojeg su radili *kokata* ("radnici"). Odnos između *oyakata* i *kokata* bio je sličan odnosu između oca i djece: *oyakata* je uzimao radnicima deset do trideset posto nadnice, ali im je morao pomagati u trenucima krize i nagrađivati lojalne radnike. Od svih grana tekstilna industrija je bila iznimka koja je većinom zapošljavala neudane ženske radnice, privremeno nastanjene u spavaonicama blizu tvornice. Za razliku od Velike Britanije i SAD-a, gdje su podnajamnici bili omraženi, *oyakata* su imali snažnu potporu radnika i osnivali su prve sindikate u Japanu. Zato ih se tvornice nisu mogle riješiti kad je menadžment ili, drugačije rečeno, "menadžerski kapitalizam" (CHANDLER 1977) počeo podrivati sustav podnajamnika. Poduzeća su morala ponuditi stalno zaposlenje i posebne privilegije kako "gospodarima" tako i njihovim radnicima, a budući da su bila okružena podizvođačima s jeftinom radnom snagom, to su si mogla priuštiti (LITTLER 1982, 148–160; SHIRE I VAN JAARSVELD 2008, 4). Upravo je taj bazen *radnika iz druge ruke* bio značajan uzrok koji je doprineo japanskom industrijskom prodoru poslije Drugog svjetskog rata.

Podnajamni rad u 20. stoljeću

Podnajamni sustav se naposljetku morao povući pred “menadžerskim kapitalizmom” u SAD i onim državama koje su pokušale dostići SAD. Menadžment je bio u stanju ovladati svim većim korporacijama i centralizirati opsežnu proizvodnju s novim organizacijama rada kao što je Taylorov znanstveni menadžment. Unutrašnji podnajamnici su se ili umirovili ili su bili uključeni u nov radni proces, kao u Japanu: postali su predradnici i nadzornici koji su sačuvali pravo na izvanredni prihod. Prema “sustavu podjele dobitka” (*gain-sharing system*), veći dio nagrade koja je pripadala radniku, ako je uradio više nego što je određivala norma, dobivao je njegov nadzornik, predradnik. Na taj način nisu ukinuli podizvođenje nego su ga uključili u nov radni proces.

Ali unutarnji podnajamnici samo su jedan od oblika unajmljivajnja radnika preko posrednika. Do sada smo jedva spomenuli vanjske podnajamnike ili ‘sustav iznojanja’ (*sweating-system*; MARX 1978, 486–487). Znamo da su radnički pokreti na objema stranama Atlantika zahtijevali likvidaciju radionica sa iznojanjem radnika (*sweatshops*) u 19. stoljeću.⁰⁶ Takve radionice su definirali kao “radionice podnajamnika, često u njihovim najamnim stanovima, koje je karakterizirao rad muškaraca, žena i djece u najnemoralnijim i najužasnijim okolnostima” (BENDER 2004, 9). Radnički otpori “sustavu iznojanja” nastavili su se u prvim desetljećima 20. stoljeća a utihnuli su tek nakon Drugog svjetskog rata. Vratili su se ponovo u vrijeme neoliberalizma ili — kao što bi bilo bolje reći — nikad nisu zaista nestali.

Kako je slabila uloga “unutarnjih podnajamnika”, u SAD su također ozakonjene zabrane koje su sprečavale najbrutalnije oblike iskorištavanja imigrantskih radnika od strane posrednika, kakav je bio sistem *padronâ* za talijanske imigrante. *Padroni* su raspoređivali imigrante na najteže i najslabije plaćene poslove (MONTGOMERY 1987, 75–85), a rad je bio često kombiniran s oblicima prisilnog rada, “dužničkim ropstvom” i *truck* sistemom: s dužništvom, jer su

06 [Usp. *Encyclopedia Britannica*, s.v. *Sweatshop*, workplace in which workers are employed at low wages and under unhealthy or oppressive conditions. In England, the word *sweater* was used as early as 1850 to describe an employer who exacted monotonous work for very low wages. “Sweating” became widespread in the 1880s, when immigrants from eastern and southern Europe provided an influx of cheap labour in the United States and central Europe. Dod. prev.]

radnici morali vratiti troškove putovanja, s *truck* sistemom, jer su nužne potrepštine morali kupovati kod samih gazdâ za pljačkaške cijene. Učinak zakonskih zabrana bio je taj da su nastali novi oblici posredničkog sustava: posebne agencije koje su se sredinom 90-ih godina počele naglo širiti po američkim gradovima (FREEMAN I GONOS 2009, 121), a potom i drugdje. Politika dekomodifikacije radne snage nakon Drugog svjetskog rata nije bila naklonjena posebnim agencijama, ali nisu ih iskorijenile ni one države u kojima nisu bile zakonski regulirane (u Japanu), a čak ni one u kojima su bile izričito zabranjene (u Njemačkoj i Švedskoj). No uskoro su države popustile i legalizirale ih jedna za drugom: Nizozemska 1965. godine, Danska 1968., Njemačka i Francuska 1972., dakle, još prije kraja dugog vala gospodarske ekspanzije nakon Drugog svjetskog rata kad se udio nezaposlenih naglo povećao.

U vrijeme visoke dekomodifikacije radne snage nastale su teorije o dualnom (i segmentiranom) tržištu rada koje otupljuju tezu o dekomodifikaciji radne snage nakon Drugog svjetskog rata. Te teorije, također i ona iz ranih 70-ih godina (DOERINGER I PIORE 1971), pozivaju se na sustav podugovaranja (podizvođenje, *subcontracting*) čiji je učinak navodno dualizacija (ili segmentacija) tržišta rada. Tako Doeringer i Piore (1971, 166) tvrde da poslodavci mogu promijeniti primarna zapošljavanja na privilegiranim "internim tržištima rada" u sekundarna (danas bismo rekli: prekarna) zapošljavanja s unajmljivanjem podizvođača. Dotle Gordon, Edwards i Reich (1982, 191) pokazuju da "noseća" poduzeća povećavaju fleksibilnost unajmljivanjem perifernih poduzeća i snižavaju troškove rada. Podugovorni sustav je tako opstajao čak i u tom razdoblju, no autori ga samo opisuju, ali ne analiziraju. Ipak, usprkos svome teorijskom siromaštvu, te teorije ipak imaju nerazmjern utjecaj na analize "rekomodificiranih" tržišta rada u zadnjim desetljećima 20. stoljeća i kasnije.

Tako Doeringer i Piore detaljno opisuju razlike između primarnih ("internih tržišta rada") i sekundarnih tržišta rada kod plaćanja i radnih uvjeta (nestabilnost zaposlenja, niske zarade, samovolja poslodavaca pri određivanju pravila, male mogućnosti napredovanja i naobrazbe, visok stupanj nezaposlenosti među radnicima). Ali utjecaj te teorije nipošto nije razmjern njezinom teorijskom siromaštvu: nastanak sekundarnog tržišta povezuje jednostavno sa životnim stilom domaćica, studenata i stanovnika crnačkih geta koji se navodno

radije identificiraju s ulicom kao svojim radnim mjestom.⁰⁷ Domaćice, studenti i crnci, zbog posebnih okolnosti, navodno ne žele stalno i sigurno zaposlenje, čemu su se poslodavci morali prilagoditi. Visoku fluktuaciju radne snage i slabe radne navike, tvrde Doeringer i Piore, morali su uravnotežiti s niskim nadnicama i slabim radnim uvjetima. Upravo briljantna teza njihove teorije je da su “životni stilovi” radnika i radnica krivi za njihovo “pretjerano” iskorištavanje. Kasnije teoriju segmentiranih tržišta rada (sa sekundarnim i primarnim segmentom, a unutar primarnog segmenta neovisna/noseća i podređena/periferna zaposlenja) izveli su Gordon, Edwards i Reich (1980). Ali ni ta teorija ne preživljava golo empirijsko opažanje. Sav njezin teorijski podvig je u tome da slaže teorije kao rusku matrjošku: budući da prva teorijska analiza nije dostatna, dopunjavaju je drugom koja nije ništa manje zadovoljavajuća, zbog čega onda proizvode treću koja ne rješava teškoće ni prve ni druge teorije, a stvara dojam da je cjelovita problematika pokrivena a analiza empirijski iscrpljena. Prvi sloj analize je problem razlike između industrijskih grana s raznim organskim sastavima kapitala uslijed čega “otkrivaju” konstantne razlike među zaposlenicima u granama s niskim i visokim organskim sastavom kapitala. Ali stupanj razvoja proizvodnih snaga ne može objasniti same proizvodne odnose, zato autori proizvode dopunu teorije o segmentaciji radne snage na osnovi kvalifikacije radnika i radnica. A budući da ni to ništa ne objašnjava, oni proizvode još i treću teoriju o društvenoj diskriminaciji radne snage na osnovi spola i rase, što odvodi analizu u plošne sociološke teorije, a ne objašnjava ni prvo ni drugo pitanje.

U razdoblju neoliberalizma, kako ustanovljuju mnogi istraživači, “rekomodifikacija” rada (prekarizacija, podugovorni sustav, trostrani radni odnosi) raširila se kroz sve grane proizvodnje i na sve krajeve svijeta (WEBSTER ET AL. 2008; STANDING 2009). Unajmljivanje podnajamnika prešlo je u menadžersku doktrinu o “savitljivim” poduzećima. No, kao što smo vidjeli, to nipošto nije bio pronalazak kasnoga kapitalizma. Iz povijesnog pregleda možemo izvući zaključak da je kapitalistički način proizvodnje uvijek uključivao to što smo opisali kao podnajamni sustav s posrednikom koji se postavlja između prodavca i kupca radne snage. Dosljedno tome, nipošto nije istina da je podugovorni sistem adolescentsko doba kapitalizma, nego, upravo suprotno, nužan dio kapitalističkog tržišta rada.

⁰⁷ Doeringer i Piore 1971, 170 i 176.

Tri zaključka koji proizlaze iz teze o privatnim tržištima rada

1. TRŽIŠTE RADA NE POSTOJI

Kako smo vidjeli, vlasnik kapitala prenosi na posrednika zadaću unajmljivanja radne snage ili čak organizacije radnoga procesa (planiranja rada, aplikaciju tehničkih znanja, vođenje radne skupine) koja uključuje odluke koga će unajmiti ili otpustiti, kako i koliko će plaćati svoju radnu snagu. Gledano sa stajališta radnika, u oba slučaja posrednik stoji između njega i pravog kupca njegove radne snage. Ne može je prodati sâm jer mu put do "tržišta rada" preprečava posrednik. Zato se djelovanje ponude i potražnje ne može uobličiti, a upravo to je temeljna pretpostavka klasične ekonomije da bi tržište rada uopće moglo postojati: niti onaj tko prodaje radnu snagu, niti onaj tko je zapravo kupuje, ne znaju kolika je njezina tržišna vrijednost. Radnik zna koliko mu plaća posrednik, ali ne zna koliko kupac njegove radne snage plaća posredniku. Dogle, kupcu radne snage njezina je vrijednost sakrivena u cijeni usluge za unajmljivanje radne snage koja uključuje proviziju ili pak u cijeni proizvoda koju plaća posredniku. Djelovanje ponude i potražnje na radnu snagu ne djeluje na tržišnu vrijednost radne snage, zato se ne može oblikovati tržište rada koje bi bilo učinak djelovanja tih dvaju čimbenika.

Ustanovili smo da podugovorni sustav ukida tržište rada kao rezultat djelovanja ponude i potražnje i nadomješta ga tržištem koje stvaraju sami posrednici (privatno tržište rada). Funkcija privatnih tržišta je da stvaraju ponudu radne snage tamo gdje ona nedostaje bez nužnog povisivanja tržišne cijene radne snage kad se otvore tokovi (migrantskog) rada na područjima gdje nedostaje radna snaga. Ili pak, suprotno, umjetno smanjivanje potražnje radne snage, kad stvore privatna tržišta rada s radnom snagom koja je na raspolaganju za cijenu nižu od tržišne cijene radne snage, kao što je, na primjer, ponuda agencijskih radnika. Svrha privatnih tržišta rada koja su, kako smo ugrubo pokazali, postojala u svim povijesnim razdobljima kapitalizma, jest onemogućiti djelovanje ponude i potražnje na radnu snagu; ukratko, onemogućiti zakonitosti tržišta rada i srušiti temelj racionalnog uređenja kapitalističkog društva. Nije potrebno da privatna tržišta rada vladaju većim dijelom ponude i potražnje za radnom snagom kako bi manji dio utjecao na izopačenje djelovanja ponude i potražnje.

2. PRAVNA FIKCIJA U RAZDVAJANJU KONKRETNOG RADNIKA ILI RADNICE OD NJIHOVE RADNE SNAGE

Posrednike se obično tretira kao zamjenske kupce radne snage ili kao zamjenske poslodavce koji navodno, kao zamjenski mladoženja dobivaju pravo na zakonske obaveze i sporazumno ih dijele s prikrivenim, navodno, pravim kupcem radne snage: da imaju kao zamjenski poslodavci pravo na prisvajanje dijela viška vrijednosti svoje radne snage. Vidimo kako se lako uvriježila ta tvrdnja koju bi zdrav razum odmah odbacio.

Vratimo se našim podnajamnicima koji su često radili zajedno s unajmljenim radnicima i radnicama kao “obrtnici”: njihove su ih kvalifikacije postavile na mjesto na kojemu su organizirali kolektivni rad manjih, a također i velikih skupina. S toga mjesta su obrtnici/podugovornici imali moć odlučivanja o tome tko će prodati svoju radnu snagu, tko će moći stupiti na tržište rada. Imali su moć odabiranja radne snage koja je smjela i mogla stupiti u proizvodni proces tamo gdje njezin rad tek postaje robom, dok prije toga ona nije ništa. (Sve dok radnik “ide na tržište rada”, rad još nije roba!) Funkcija posrednika razlikuje se od funkcije koju je ista osoba u radnom procesu obavljala kao obrtnik: funkcija obrtnika završava kad njegov osobni rad i njegove radne snage počnu nastupati kao roba za nekoga drugog. Bit te funkcije sastoji se u “posredovanju” same radne snage, a njegov udio u višku vrijednosti plaća je za “prodaju” radne snage kapitalistu. Odatle možemo izvući zaključak da se u *kapitalističkom načinu proizvodnje oblikuje tržište radne snage koje pomoću fictio juris razdvaja radnu snagu od radnika*. Radnik, posjednik jedine robe koju prodaje na tržištu, posjednik svoje radne snage, prenosi privremeno posjedničko pravo na posrednika koji onda tu robu prodaje kupcima radnih funkcija što ih ta radna snaga može obavljati. Tako posrednik oduzima radniku vlasništvo nad jedinom robom koju on sâm posjeduje i s kojom nastupa kao slobodna i ravnopravna osoba na tržištu rada.

3. TRGOVINA RADNOM SNAGOM

Radnicima koji svoju radnu snagu prodaju posrednicima možda nije bolje nego robovima, ali su formalno slobodni. Privatna tržišta rada približavaju nam usporedbu između slobodnoga najamnog radnika i roba koja inače strogo razlučuje osobno slobodnog najamnog radnika, koji prodaje svoju radnu snagu kao robu, i neslobodnog roba koji je

sâm roba.⁰⁸ Na privatnim tržištima rada najamni radnik je osobno slobodan, ali vlasništvo nad svojom radnom snagom mora prenijeti na posrednika da bi uopće mogao pristupiti tržištu rada gdje bi njegova radna snaga nastupila kao roba.

Iako zadržava osobnu slobodu, sustiže ga “društvena smrt” (PETTERSON 1982, 5). Posrednici šalju svoje radnike i radnice s jednog radnog mjesta na drugo, što znači da radnik nema svoje radno mjesto i profesionalni identitet ni svoje poduzeće i radni kolektiv. Ne može uspostaviti dodir s radnom okolinom u kojem bi se mogao nadati drugarstvu, socijalizaciji i solidarnosti, izgubljen je također za svoju radničku klasu jer je *en passant* i jer krade radna mjesta. Ne može izgraditi svoje profesionalne identitete i nitko ga ne smatra drugom. On nasuprot sebi ne vidi više ni personificirani kapital, konkretnog čovjeka s frakom i cilindrom s kojim bi se mogao pogađati i suprotstaviti mu se: nasuprot njemu je bezimena apstraktni teror kapitala u mnogim pojavnim oblicima i preobrazbama koji se neprestano mijenja pred njegovim očima. Ni s kime se ne može solidarizirati i nikome se ne može suprotstaviti.

Umjesto zaključka: privatna tržišta rada u doba neoliberalizma

Funkcija privatnih tržišta rada je, kao što smo vidjeli, tendencijsko snižavanje cijene radne snage i povećavanje intenzivnosti rada. Ta je funkcija u doba neoliberalizma dobila oblik “suprotne tendencije” koja je zahvatila radničke borbe protiv kapitala. Koncentracija radništva i nastanak općih sindikata na prijelazu iz 19. u 20. stoljeće prisilili su vlasnike kapitala i menadžment na ustupke koji su postupno sma-

08 Usporedba onemogućuje jasnu predodžbu o ropstvu. Kako je pokazao Mintz, robovi mogu imati slobode koje su teško spojive s crno-bijelim predodžbama o ropstvu: robovi s Karipskih otoka, koje je proučavao Mintz, imali su svoju vlastitu (seljačku) proizvodnju za tržište pored rada koji su obavljali za svog vlasnika, sami su prodavali svoj višak i slobodno raspolagali tim dohotkom. Ili, kako je pokazao Starobin, ropstvo je bilo spojivo čak i s industrijskim razvojem: na jugu SAD-a, vlasnici rudnika i tvornica nerijetko su unajmljivali robove koji nisu bili ništa manje produktivni, ali jeftiniji od najamnih radnika. Starobin dokazuje da nipošto nije valjana teza Adama Smitha da su najamni radnici jeftiniji od robova i kako će zbog toga ropstvo i sâmo ustupiti mjesto najamnom radu. Starobin pokazuje, naprotiv, da su za zamjenu robova najamnim radnicima na američkom jugu bili potrebni vanjski (politički) čimbenici.

njivali iskorištavanje radne snage i uklanjali nehumane uvjete rada. Zato se smanjila veličina profita pa su sve snažniji radnički pritisci ugrožavali bit kapitalističke proizvodnje: podređivanje rada kapitalu i prisvajanje viška vrijednosti. Dobro organiziran radnički pokret potkopao je temelje kapitalističkog načina proizvodnje koji bi se zato mogao okončati s ukidanjem kapitalizma.

Kapital je odgovorio reorganizacijom radnih procesa i osnaživanjem privatnih tržišta rada koji su kočili pritisak radnika i naposljetku okrenuli tendenciju u suprotan smjer. Privatna tržišta rada su kao ometajuće tendencije u borbi između rada i kapitala prisilile radnike na popuštanje, omogućile relativno smanjivanje udjela radnika u usporedbi s profitima i uspostavile uvjete za veći intenzitet rada. Defanzivnost radničke klase je značajno potpomogla, ako ne čak i omogućila, trgovinu radnom snagom ili upravo “najamno ropstvo”. Kao što smo vidjeli, u tom političkom geslu iz 19. stoljeća ima više teorijske oštroumnosti nego propagande. Zato je oslobođenje podnajamnih radnika, ili radnika iz druge ruke, nužan preduvjet za nastupanje oslobođenja najamnih radnika. ■

Literatura

- Bender, Daniel E. 2004. *Sweated Work, Weak Bodies: Anti-Sweatshop Campaigns and Languages of Labor*. New Brunswick, New Jersey: Rutgers University Press.
- Bendix, Reinhard. 1963. *Work and Authority in Industry*. New York: Wiley.
- Chandler, Alfred D. Jr. 1977. *The Visible Hand: The Managerial Revolution in American Business*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Clawson, Dan. 1980. *Bureaucracy and the Labor Process: The Transformation of U.S. Industry, 1860–1920*, New York: Monthly Review Press.
- Doeringer, Peter B. i Michael J. Piore. 1971. *Internal Labor Markets and Manpower Analysis*. Lexington, Massachusetts: Heath Lexington Books.
- Establet, Roger. 1996. Présentation du plan du “Capital”. U: Louis Althusser, Etienne Balibar, Roger Establet, Pierre Macherey, Jacques Rancière. *Lire le Capital*, Pariz: PUF, 569–633.
- Freeman, Harris in George Gonos. 2009. Taming the Employment Sharks: The Case for Regulating Profit-Driven Labor Market Intermediaries in High Mobility Labor Markets. *Employee Rights and Employment Policy Journal* 13, 285, 100–176.
- Gordon, David M., Richard Edwards in Michael Reich. 1982. *Segmented work, divided workers*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hobsbawm, Eric J. 1964. *Labouring Men: Studies in the History of Labour*. London: Weidenfeld Goldbacks.
- Hobsbawm, Eric J. 1984. *Worlds of Labour: Further Studies in the History of Labour*. London: Weidenfeld and Nicolson.
- Lebowitz, Michael A. 2003. *Beyond Capital*. Hampshire/New York: Palgrave MacMillan.
- Littler, Craig R. 1986. *The development of the Labour Process in Capitalist Societies*. Aldershot: Gower.
- Marx, Karl. 1978. *Kapital*, Prvi tom, Beograd: Prosveta.
- Mintz, Sidney W. 1978. Was the Plantation Slave a Proletarian? Review (Fernand Braudel Center) 2, 1, 81–98.
- Montgomery, David. 1987. *The Fall of the House of Labor: The Workplace, the State, and American Labor Activism 1865–1925*. Cambridge: Cambridge University Press i Pariz: Éditions de la Maison des sciences de l’homme.
- Patterson, Orlando. 1982. *Slavery and Social Death*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Pollard, Sidney. 1968. *The Genesis of Modern Management*. Harmondsworth: Penguin.
- Roy, Tirthankar. 2008. Sardars, Jobbers, Kanganies: The Labour Contractor and Indian Economic History. *Modern Asian Studies* 42, 5, 971–998.

- Standing, Guy. 2009. *Work after Globalization: Building Occupational Citizenship*. Cheltenham: Edward Elgar.
- Starobin, Robert S. 1970. The Economics of Industrial Slavery in the Old South, *Business History Review* 44, 2, 131–174.
- Webster, Edward, Rob Lambert i Andries Bezuidenhout. 2008. *Grounding Globalization: Labour in the Age of Insecurity*. Malden, Massachusetts i Oxford, Velika Britanija: Blackwell.

IV.

**Revolucije
metode /**

Revolutions of method

Ankica Čakardić

Kapital i kritika
'komercijalizacijskog
modela': o Marxovoj
epistemološkoj
revoluciji danas

SAŽETAK

Premda pisan prije 150 godina, *Kapital* je po mnogočemu aktualna knjiga i istovremeno predstavlja veliki epistemološki iskorak u razvoju kritike ortodoksne političke ekonomije i razumijevanju tranzicije iz feudalističkog u kapitalistički način proizvodnje. To je posebice izraženo u podnaslovu *Kapitala* kao Marxova ukupnog znanstvenog projekta: *kritika političke ekonomije*. Unatoč činjenici da je Marx nebrojeno puta proglašen mrtvim, njegove se analize pojmovnih kategorija političke ekonomije i metodološki predlošci koje razvija teško mogu ignorirati ako postavljamo bitna pitanja o izvorima i načinu funkcioniranja kapitalizma, ali i njegovim eventualnim promjenama. Budući da cilj *Kapitala* nije reduciran tek na prikazivanje političke ekonomije, već razvijanje fundamentalne “kritike” sveukupne dotadašnje ekonomske znanosti, nije neobično da je Marx u svojim teorijskim postupcima eksplicitno inzistirao na “znanstvenoj revoluciji”. Tezu o Marxovoj “epistemološkoj revoluciji” argumentirat ćemo razradom tek dviju tema i to

ABSTRACT

Capital and the Critique of ‘The Commercialization Model’: On Marx’s Epistemological Revolution Today

Although written 150 years ago, *Capital* is to a great degree a contemporary book. It represents both a major epistemological leap in the development of the criticism of the orthodox political economy and understanding of the transition from feudalist to capitalist mode of production. This is particularly expressed in the subtitle of *Capital*, Marx’s comprehensive scientific project: “The Critique of Political Economy”. Despite the fact that Marx has been proclaimed dead on countless occasions, his analysis of conceptual categories of political economy and methodological patterns he develops in his work can hardly be ignored when researching origins of capitalism and its possible alternatives. Considering that the aim of *Capital* is not merely reduced to a presentation of political economy, but to the development of fundamental “critique” of the entire existing economic science, it is expected

spojem dviju posve različitih suvremenih marksističkih tradicija. S jedne strane govorit ćemo o odnosu teorijskog prikaza i historije unutar kritike političke ekonomije, kako je to predložio Michael Heinrich u okviru tradicije “Novog čitanja Marxa” (“Neue Marx-Lektüre”), a druga predstavlja prikaz jednog dijela rasprava o “komercijalizacijskom modelu” kapitalističkog razvoja, kako to predlažu Robert Brenner i Ellen Meiksins Wood u kontekstu tradicije tzv. “političkog marksizma” (“Political Marxism”). Poseban naglasak bit će na potonjoj temi budući da njome ilustriramo suvremenu relevantnost nekolicine specifičnih epistemoloških novina *Kapitala* (i djelomično *Grundrissa*) te ukazujemo na vitalnost recentnijih teorijskih doprinosa kritici transhistorijskih tumačenja kapitalizma koje polaze od Marxovih pionirskih premisa o “takozvanoj prvobitnoj akumulaciji”. ➤➤

that Marx explicitly insisted on “scientific revolution” in his theoretical procedures. The thesis about Marx’s “epistemological revolution” will be elaborated using two topics which incorporate two completely different contemporary Marxist traditions. Essentially, we discuss the relationship between theory and history within the critique of political economy, as proposed by Michael Heinrich under the tradition known as “Neue Marx-Lektüre” and additionally, we introduce one part of the discussion on the “commercialization model” of capitalist development, as suggested by Robert Brenner and Ellen Meiksins Wood in the context of the so-called “Political Marxism” tradition. We analyse the latter subject in a more detail as it illustrates the contemporary relevance of several specific epistemological novelties of *Capital* (and partly *Grundrisse*) and points to the vitality of recent theoretical contributions to the criticisms of transhistorical interpretations of capitalism that derive from Marx’s pioneering premises of the “so-called primitive accumulation”. ➤➤

Uvod

Kapital je jedna od onih iznimnih knjiga koju ćemo teško zaobići ukoliko kanimo povesti ozbiljnu raspravu o kapitalizmu. Mogli bismo to i ovako formulirati: dok kapitalizam predstavlja temeljni društveni odnos, ova knjiga će imati veoma važnu ulogu u njegovim analizama i kritikama. To nikako ne znači da specifična ideološka raspoloženja ne utječu na različite interpretacije sadržaja *Kapitala*. Dovoljno je tek letimice usporediti pristupe koji su uslijedili nakon historijskog pada socijalističke ljevice, preko onih koji su nastali u kontekstu uskih veza partijske politike i marksizma, do pristupa koji nastaju na marginama akademije. Ako pak obratimo pažnju na produkciju tekstova vezanih uz Karla Marxa i marksizam, napisanih od ekonomske krize 2008. godine, kada su rasprave o kapitalizmu, mjerama štednje i državnim *bailoutima* postale sastavni dio svakodnevice, mogli bismo reći da se Marx “vratio”, kako je to u jednom času izjavio *Guardian*.⁰¹ Pored činjenice da je Pikettyjev *Kapital u 21. stoljeću* zauzeo visoko mjesto jedne od najprodavanijih knjiga uopće u periodu od 2008., Marxov *Kapital* postaje predmetom brojnih znanstvenih radova.⁰²

Za razliku od *Komunističkog manifesta* koji ne predstavlja tip iscrpne studije i više djeluje kao esej pun pronicljivosti i pisan u dahu, Marx tek od kraja 1850-ih ekstenzivnije počinje bilježiti svoje teze o političkoj ekonomiji. To je uskoro rezultiralo nizom, doduše nedovršenih, rukopisa koje u konačnici nije ni objavio. Između ostalog, riječ je o “Uvodu” iz 1857. za *Grundrisse (Osnove kritike političke ekonomije)* iz 1857/58. i *Teoriji o višku vrijednosti* iz 1861–1863., kako to zapisuje Heinrich.⁰³ Premda je Marx gotovo do zadnjeg dana i daha razvijao taj projekt, vrlo malo toga uspio je objaviti tijekom svoga života: kao svojevrsni preludij 1859. izlazi *Prilog kritici poli-*

01 Stuart Jeffries 2012, “Why Marxism Is on the Rise Again”.

02 Usp. Elmar Altvater 2012, *Marx neu entdecken*; Fredric Jameson 2011, *Representing Capital: A Reading of Volume One*; David Harvey 2010, *A Companion to Marx's Capital* i D. Harvey 2013, *A Companion to Marx's Capital Volume 2*; Wolfgang Fritz Haug 2013, *Das Kapital lesen—aber Wie? Materialien*; Alex Callinicos 2014, *Deciphering Capital*; uključujući i nešto ranije napisan *Uvod u Marxovu kritiku političke ekonomije* Michaela Heinricha 2015 [2004].

03 Heinrich 2004, str. 34.

tičke ekonomije, kratak spis o robi i novcu kojem se više nije vraćao.⁰⁴ Ali zato, 1867. objavljuje prvi tom *Kapitala*, a već 1872. njegovo drugo, izmijenjeno izdanje. Tek je četvrto izdanje ono prema kojem je uređena verzija koju mi danas čitamo. Negdje pred kraj života, Marx je objašnjavao Engelsu kako želi kompletno preraditi *Kapital* i umjesto engleskog primjera kapitalizma upotrijebiti američki.⁰⁵ Dakle, *Kapital* je svojevrsni rad u nastajanju, i upravo ga kao takvog valja čitati. Kako je poznato, drugi i treći tom Friedrich Engels objavljuje tek nakon Marxove smrti, i to 1885. drugi tom, a 1894. treći tom.⁰⁶ Za priređivanje tih izdanja Engels je koristio Marxove bilješke koje su bile starije čak i više od 30 godina. Sva tri toma tijekom vremena su doživjela tolike uređivačke prerade da ih Marx u toj formi nije nikada vidio.

Premda pisan prije 150 godina, *Kapital* je po mnogočemu aktualna knjiga i istovremeno predstavlja veliki epistemološki iskorak u razvoju kritike ortodoksne političke ekonomije i razumijevanju tranzicije iz feudalističkog u kapitalistički način proizvodnje. To je posebice izraženo u podnaslovu *Kapitala* kao Marxova ukupnog znanstvenog projekta: “kritika političke ekonomije”. Unatoč činjenici da je Marx nebrojeno puta proglašen mrtvim, njegove se analize pojmovnih kategorija političke ekonomije i metodološki predlošci koje razvija teško mogu ignorirati ako postavljamo bitna pitanja o izvorima i načinu funkcioniranja kapitalizma, ali i njegovim eventualnim promjenama. Budući da cilj *Kapitala* nije reduciran tek na prikazivanje političke ekonomije, već razvijanje *fundamentalne kritike* sveukupne dotadašnje ekonomske znanosti, nije neobično da je Marx u svojim teorijskim postupcima eksplicitno inzistirao na “znanstvenoj revoluciji”. Tezu o Marxovoj “epistemološkoj revoluciji” argumentirat ćemo razradom tek dviju tema i to spojem dviju posve različitih suvremenih marksističkih tradicija. S jedne strane govorit ćemo o odnosu teorijskog prikaza i historije unutar kritike političke ekonomije, kako je to predložio Michael Heinrich u okviru tradicije “novog čitanja Marxa” (“Neue Marx-Lektüre”), a druga predstavlja prikaz jednog dijela rasprava o

04 Isto.

05 Usp. Ingo Stützle 2017, “Soft Shell, Hard Core: On the 150th Anniversary of the Publication of Karl Marx’s Capital, Vol. 1”, *The Brooklyn Rail: Critical Perspectives on Arts, Politics, and Culture*.

06 Za detaljniji prikaz izdavačke povijesti, vidi: Rolf Hecker 1999, “Die Entstehungs-, Überlieferungs- und Editions-geschichte der ökonomischen Manuskripte und des ‘Kapital’”.

“komercijalizacijskom modelu” kapitalističkog razvoja kako to predlažu Robert Brenner i Ellen Meiksins Wood u kontekstu tradicije tzv. “političkog marksizma” (“Political Marxism”). Poseban naglasak bit će na potonjoj temi budući da njome ilustriramo suvremenu relevantnost nekolicine specifičnih epistemoloških novina *Kapitala* (i djelomično *Grundrissa*) te ukazujemo na vitalnost recentnijih teorijskih doprinosa kritici transhistorijskih tumačenja kapitalizma koje polaze od Marxovih pionirskih premisa o “takozvanoj prvobitnoj akumulaciji”.

1. *Kapital* — Odnos teorije i historije unutar kritike političke ekonomije

Premda je evidentno da je glavni predmet istraživanja Marxova *Kapitala* kapitalistički način proizvodnje, već na prvo koncentriranije čitanje, sugerira Heinrich, postaje jasno da Marx istovremeno u tekstu kombinira dvije metode: apstraktno-teorijsku i historijsku.⁰⁷ Tako ćemo, primjerice, naići na teorijske rasprave o kapitalu, cijenama i novcu, ali i na historijske epizode u kojima Marx iznosi teze o uzrocima raspada feudalizma u Engleskoj i opisuje procese tranzicije na kapitalizam. Da citiramo Heinricha, pitanjem postaje: “Je li dakle u prvom redu riječ o temeljnim crtama *opće povijesti* razvoja kapitalizma, *određenoj* fazi kapitalizma ili *aspstraktno-teorijskom prikazu načina funkcioniranja* kapitalizma?”⁰⁸ Dodatno pitanje koje u toj raspravi ne možemo zaobići jest: je li ta kritika relevantna tek kako bi nas uputila na problematiziranje neke postojeće manje teorijske sekvence, dakle, kako bi se “kritizirale” tek određene pretpostavke ekonomske znanosti i ponudile neke validnije, ili je riječ o obuhvatnijim kritičko-teorijskim ambicijama. Friedrich Engels sumira upravo taj problem ovako: “U spisu kao što je ovaj [*Kapital*, op.a.] ne može biti govora o nekoj nepovezanoj kritici pojedinih glava iz ekonomije, o odvojenom tretiranju ovih ili onih spornih ekonomskih pitanja. Naprotiv, ovaj spis je od samog početka tako zasnovan da sistemski obuhvaća cjelokupni kompleks ekonomske nauke, da povezano izlaže zakone buržoaske proizvodnje i buržoaske razmjene. Pošto ekonomisti nisu ništa drugo do tumači i apologeti ovih zakona, to je ovo izlaganje ujedno i kritika cjelokupne ekonomske literature.”⁰⁹

⁰⁷ Heinrich 2004, 39–45.

⁰⁸ Heinrich 2004, str. 39.

⁰⁹ Friedrich Engels 1978 [1859], “K. Marx, ‘Prilog kritici političke ekonomije’”, str. 708.

Ako pokušamo usporediti interpretativne obrasce *Kapitala* kod marksističkih klasika, mahom Druge internacionale, imajući u vidu apstraktno-teorijsku i historijsku metodu, veoma brzo nam postaje jasno da su te interpretacije primarno komponirane u historijskom ključu, itekako uzimajući u obzir i Hegelov doprinos u tom polju. Primjerice, Engels na jednom mjestu kaže:

“Kritika ekonomije čak i pošto je metoda dobivena, još se mogla postaviti na dva načina: historijski ili logički. [...] Logički način tretiranja bio je, dakle, jedino na mjestu. A ovaj, u stvari, nije ništa drugo do historijski način [...] Čime počinje ova historija, time mora početi i tok misli, a njegovo dalje kretanje neće biti ništa drugo do odraz historijskog procesa u apstraktnom i teorijski konzekventnom obliku.”¹⁰

I Karl Kautsky sugerira “historizirani” pristup čitanja *Kapitala*. U samom uvodu *Ekonomskog učenja Karla Marxa* Kautsky pozicionira svoju analizu prvog toma *Kapitala* kao “historijskog djela” i ističe da je “vrijednost historijska kategorija”.¹¹ Rosa Luxemburg je, polazeći od *Kapitala*, analizirala imperijalizam kao specifičnu metodu akumulacije tvrdeći da imperijalizam u razvojnom smislu predstavlja zadnju fazu kapitalizma.¹² Drugim riječima, i ona primarno razvija historijsko čitanje *Kapitala*.

Ipak, inzistiranje na “historizirajućoj” interpretaciji, pod koju je svedena i teorijsko-apstraktna, predstavlja reduktivističko čitanje teksta, napose ako i Marxove analize u tom smislu tretiramo kao zastarjele ili primjenjive eventualno na 19. stoljeće. Upravo na toj argumentacijskoj liniji, a za razliku od marksističkih klasika, Heinrich navodi kako je Marx posve svjesno inzistirao i na teorijsko-apstraktnom pristupu svojih istraživanja. Da bi dodatno osnažio tu tvrdnju, Heinrich citira Marxovo određenje predmeta vlastitog rada s kraja trećeg toma *Kapitala* gdje Marx kaže kako je njegova analiza usmjerena na “unutrašnju organizaciju kapitalističkog načina proizvodnje, tako reći njegov

¹⁰ Isto, str. 710.

¹¹ Karl Kautsky [1887/1903], “The Economic Doctrines of Karl Marx”.

¹² Rosa Luxemburg 1955 [1913], *Akumulacija kapitala — Prilog ekonomskom objašnjenju imperijalizma*. O analizi njezine teorije akumulacije i imperijalizma više sam pisala u A. Čakardić 2018, “From theory of accumulation to social reproduction theory. A case for Luxemburgian feminism”.

idealni presjek”.¹³ Nije stoga neobično da svi “historijski” dijelovi u *Kapitalu* slijede tek nakon teorijske analize izloženih odgovarajućih kategorija, kao što je to primjerice slučaj s epizodom “Takozvane prvobitne akumulacije kapitala”.

Sažeto govoreći, kako u svojoj analizi s pravom predlaže Heinrich, *Kapital* u metodološkom smislu valja razumijevati kao apstraktno-teorijski rad koji u svojoj cjelini uključuje i historijske epizode. Premda Marxov tekst primarno nudi sveobuhvatnu teorijsku analizu kapitalizma (dakle, ne tek neku određenu, manju temu), fokusirajući se na bitna određenja kapitalizma i njegove kategorije, a ne tek njegovu povijest, historijski pasaži u *Kapitalu* nisu nevažni, naprotiv. U određenom smislu oni dopunjavaju, premda ne konstituiraju, teorijski predložak.¹⁴ Da bismo mogli nešto ozbiljnije istraživački zaključiti o socijalno-ekonomskim odnosima u povijesti, potrebno je znati nešto o dovršenoj društvenoj strukturi, moramo konkretnije znati što u povijesti tražimo. No, to nikako ne znači da su prikazi kategorijâ u *Kapitalu* ahistorijski, kako to obično sugerira klasična ili neoklasična ekonomska znanost. Primjerice, u klasičnoj ekonomskoj teoriji, termini poput konkurencije, proizvodnje robe, poduzetničkog duha izražavaju aspekte ljudske prirode, supstancijalno određenje čovjeka. Prema tom shvaćanju, to su ahistorijske konstante, a ne rezultati specifičnih kapitalističkih odnosa koji su se povijesno pojavili i stoga ih se može i prevladati. Kritika tih i sličnih kategorija i njihovih ahistorijskih utemeljenja jedan je od razloga zašto je Marxova kritika cjelokupne ekonomske znanosti i društva i danas toliko aktualna,¹⁵ što ćemo detaljnije prikazati u drugom dijelu rada.

Kapital tumačimo kao jedan od povijesno najvažnijih analitičkih iskoraka u formiranju kritike ortodoksne političke ekonomije, smatramo ga prvim primjerom sustavnog istraživanja o specifičnostima kapitalizma u odnosu na prethodne sustave proizvodnje i reprodukcije. Epistemološku revolucionarnost tog tipa analize možemo učitati u Marxovoj tezi da je svaki historijski način proizvodnje strukturiran posve specifičnim odnosima čiji prikaz pretpostavlja i sasvim specifične kategorije koje odgovaraju upravo tom konkretnom načinu proizvodnje:

¹³ Citirano u Heinrich 2004, str. 40.

¹⁴ Usp. isto, str. 41.

¹⁵ Usp. Stützle 2017.

“[Č]ak [su] i najapstraktnije kategorije, uprkos tome što — baš zbog svoje apstraktnosti — važe za sve epohe, u samoj određenosti ove apstraktnosti isto toliko proizvod historijskih prilika i kako u punoj mjeri važe samo za te prilike i unutar njih.”¹⁶

Drugim riječima, kategorije kojima opisujemo ili objašnjavamo stvarnost historijske su, nikako transhistorijske kategorije. Posve je neosporno da je Marx, primjerice, pojam radne teorije vrijednosti preuzeo od Adama Smitha i Davida Ricarda, ali je posve pogrešno tvrditi da je preuzeo i klasično-ekonomsko značenje tog pojma. Upravo suprotno, Marx zaključuje da su apstraktne kategorije poput “rad”, “rad uopće”, “čisti i jednostavan rad”, dakle, polazne teorijske točke moderne ekonomije postale “praktično istinite tek u modernom građanskom društvu”,¹⁷ a “[g]rađansko društvo je najrazvijenija i najraznolikija historijska organizacija proizvodnje”. Stoga:

“[...] kategorije koje izražavaju njegove odnose, razumijevanje njegove strukture, daju u isto vrijeme uvid u strukturu i odnose proizvodnje svih onih preživjelih društvenih oblika čijim se ruševinama i elementima ono izgradilo, od kojih se u njemu djelimice još povlače nesavladani ostaci, dok su se djelimice puki nagovještaji razvili u izrađena značenja itd. U anatomiji čovjeka, ključ je za anatomiju majmuna. [...] Tako građanska ekonomija daje ključ za antičku itd.”¹⁸

Navedeni iskazi mogu nam poslužiti kao smjernice u ispitivanju problema na kojoj se razini apstrakcije krećemo. Ako polazimo od “dovršene strukture” ili “idealnog presjeka” kapitalističkog načina proizvodnje, kako to Marx predlaže, onda to može značiti da i s teorijskom, a ne tek historijskom analizom dolazimo do kategorija na temelju kojih ispitujemo povijest kapitalizma. Heinrichovim riječima:

“[t]vrđnja da moramo poznavati povijest kako bi se razumjela sadašnjost do određene je mjere opravdana kada govorimo o čisto događajnoj povijesti, ali ona ne vrijedi za strukturnu povijest nekog društva”.¹⁹

16 Karl Marx 1978 [1857], *Uvod u kritiku političke ekonomije (Grundrisse)*, str. 618.

17 Isto.

18 Isto.

19 Heinrich 2004, str. 41.

Marxova je ambicija bila usmjerena na cjelokupnu “kritiku političke ekonomije”, kako smo već istakli, a ne tek na izvođenje jednog novog sustava. *Kapital* je u tom smislu kritika čitave kategorijalne aparature, a ne tek razvijanje određene alternativne “političke ekonomije”. Na jednom mjestu Marx navodi kako u svakoj historijskoj i socijalnoj nauci, pa tako i pri izlaganju ekonomskih kategorija, treba imati na umu da je subjekt “u našem slučaju moderno građansko društvo, dat i u zbilji i u glavi”.²⁰ U tom smislu, kategorije kojima izražavamo određene oblike postojanja često ukazuju na samo neke pojedine i zbiljske strane društva koje istražujemo, dakle, subjekta u pitanju i da ono stoga “ni u naučnom pogledu nipošto ne počinje tamo gdje se o njemu govori kao takvome”.²¹

Premda nas takva kritika metafizike i njenog statičnog tretiranja kategorija s punim pravom vraća na Hegelovu “protočnu” dijalektiku, metodološki shvaćenu upravo kao razvojni princip pojmova, i premda Hegel daje prednost konkretnom u odnosu na apstraktno,²² Marx smatra da je Hegel “pao u iluziju da realno treba shvatiti kao rezultat mišljenja koje se u sebe udubljuje i iz samoga sebe kreće”.²³ Budući da ovdje ne kanimo izvoditi sustavnu komparaciju Marxa i Hegela, otvaramo tek jednu moguću podtemu koja bi se dala izlučiti iz njihova teorijskog odnosa, kako je izvodi Heinrich. S vremena na vrijeme

20 Marx 1978, str. 619.

21 Isto.

22 Veoma je zanimljiva anegdota koja povezuje Heinricha Heinea i Hegela, i iz koje se daje iščitati Hegelova “ocjena” primata konkretnog u odnosu na apstraktno. Heine u *Ispovijedima* piše: “Jedne lijepo nebo-zvezdane večeri stajali smo jedan pored drugoga uz prozor, i ja, tada dvadesetogodišnjak koji je taman dobro pojeo i popio odličnu kavu, stojim oduševljen zvijezdama koje sam prozvao prebivalištem blagoslovljenog. Ali, profesor [Hegel, op.a.] promrmlja sebi u bradu: ‘Zvijezde, hm! Hm! Zvijezde su samo svjetlacava guba na nebu!’” Vidi: Heinrich Heine, *Confessions* [1854] 1987, str. 58. Hegel se prisjeća ove epizode u svojoj *Enciklopediji* i u određenom smislu želi pojasniti otkuda dolazi njegovo cinično raspoloženje i manjak oduševljenja prema svjetlacavom nebu: “Kruže glasine gradom da sam usporedio zvijezde s osipom na organizmu koji se pojavljuje kada koža izbacuje bezbrojne mase crvenih točkica. U stvari, ja ocjenjujem konkretno važnijim od apstraktnog, anomalija koja jedva da se razvija u sluz, važnija je od zvjezdanog domaćina”. Vidi: G.W.F. Hegel, *Hegel’s Philosophy of Nature: Part Two of the Encyclopaedia of the Philosophical Sciences*, 2004, dodatak §341, str. 297.

23 Marx 1978, str. 615.

uputno je biti uporan i postaviti ne baš popularno pitanje što zapravo mislimo pod “dijalektikom”. Može li se Marxova apstraktno-teorijska dimenzija kritike političke ekonomije shvatiti u “dijalektičkom” ključu? Što “dijalektičko gledište” podrazumijeva? Što npr. znači tvrdnja da prvi Marxovi poticaji za kritiku političke ekonomije i građanskog društva nose trajni pečat Hegelovog dijalektičkog mišljenja?

Mogli bismo reći da je “dijalektika” zavodljiv pojam, često odgovor na komplicirana pitanja, čak i jedan od onih pojmova kojima pokrivamo svoje odgovore na Marxova pitanja u koje nismo sigurni. Dijalektika, ili dijalektička metoda, dijalektički razvoj, često se koristi kao “marksističko čarobno oružje”, kako to pomalo cinično u jednom poglavlju već spomenute knjige dijagnosticira Heinrich. Zanimljive su i osude nekog mišljenja kao “nedijalektičkog”, premda se veoma rijetko ulaže dodatni trud ne bi li se preciznije pojasnilo što pod “dijalektičkim shvaćanjem” zapravo mislimo. Kao da je riječ o brzopoteznom, samorazumljivom odgovoru. Na tom tragu Heinrichov prijedlog više je nego koristan:

“No u tim se situacijama [kada netko govori o dijalektičkom promatranju, op.a.] ne bi trebalo dati zastrašiti, nego dežurnog sveznadara uvijek iznova nervirati s pitanjem što pod ‘dijalektikom’ zapravo misli i kako to ‘dijalektičko gledište’ zapravo izgleda. Nadmeni govor o ‘dijalektici’ tada se nerijetko vrlo brzo svede na priprostu činjenicu da sve na neki način ovisi o svemu drugom. [...] To je doduše u većini slučajeva točno, ali i dalje ne govori puno.”²⁴

Ako malo detaljnije obratimo pažnju na Marxovu uporabu pojma dijalektike, moglo bi nas iznenaditi da on u *Kapitalu* gotovo uopće ne govori o dijalektici, gotovo nigdje u samom tekstu, tek u predgovoru i pogovoru.²⁵ Ako bismo koliko-toliko pokušali sažeti različite marksističke primjene dijalektike, dominirala bi dva pristupa. Prema Engelsovom razumijevanju, daleko najprisutnijem, dijalektički razvoj se odvija u “proturječjima”, “antagonizmima”, pojavljuje se u obliku “negacije negacije”. Takav proces je za Engelsa važan zakon razvitka prirode, historije i mišljenja, koji se manifestira u “životinjskom i biljnom svijetu, u geologiji, matematici, historiji, filozofiji”.²⁶ Raspravljajući s Dühringom, Engels objašnjava kako “metafizičari” podmeću dijalektici

²⁴ Heinrich 2004, 46.

²⁵ Heinrich 2004, 47.

²⁶ Friedrich Engels 1959 [1877/78], *Anti-Diring*, str. 154.

idealizam i ne razumiju kako se odvija zbiljski proces transformacije “jednog ekstrema u svoju suprotnost”.²⁷ I, konačno, zaključuje Engels: “dijalektika i nije nešto drugo do nauka o opštim zakonima kretanja i razvitka prirode, ljudskog društva i mišljenja.”²⁸

S druge strane, kako naglašava Heinrich, dijalektika se primarno tiče oblika prikaza u kritici političke ekonomije. Premda se Marx na određenim mjestima referira na “dijalektičku metodu” i odaje priznanje Hegelovoj filozofiji dijalektike, bilo bi pogrešno poistovjećivati Marxovu metodu s Hegelovom. Heinrich upozorava da za Marxa metodološki problem prikaza ne podrazumijeva tek pitanje didaktike (gdje je važno prikazati kako se jedna kategorija razvija iz druge, upućujući na njihov unutarnji odnos), već da struktura prikaza i sama posjeduje presudan sadržajni značaj. Za Marxa, kaže Heinrich, “pretpostavka dijalektičkog prikaza nije primjena metode [...], nego kritika kategorija”²⁹ koja je postavljena na temeljima vrlo precizno utvrđene građe na koju se te same kategorije odnose.

Mogli bismo ovu kraću podtemu o dijalektici sažeti na sljedeći način. Premda Marx prigovara Hegelu da je pretjerano “mistificirao” svoju metodu, neosporno je da Marx “primjenjuje” dijalektiku na svoju kritiku političke ekonomije. Razlika je, ponovimo, u tome što za Marxa dijalektički prikaz ne podrazumijeva neku gotovu i definiranu metodu, već kritiku kategorija. Za Marxa bi, recimo to tako, “dijalektički prikaz” trebao uslijediti kao rezultat poznavanja kategorija koje prikazujemo. U didaktičkom smislu, a na tragu Heinrichova zaključka, dijalektika ne može stajati “na početku” nekog istraživačkog procesa o Marxu i temama koje je otvorio, i stoga bi nam se skok na analizu odnosa Marxove i Hegelove dijalektike mogao učiniti kao da zaobilazi previše osnovnih koraka. Neki minimum analitičke strogosti ovdje je neophodan, a od našeg otpočinjanja istraživanja *Kapitala* na temelju metode “od apstraktnoga ka konkretnom” ne možemo očekivati dovoljno jasnoće i razumijevanja kategorija. “Što je [u prikazu] *Kapitala* u stvari ‘dijalektičko’ zapravo je moguće utvrditi samo naknadno”.³⁰

Marxova epistemološka revolucija se upravo sastoji u “kritici”, ili preciznije, razgradnji samorazumljivih kategorija i nazora kojima

27 Isto.

28 Isto, str. 155.

29 Heinrich 2004, 47.

30 Isto.

politička ekonomija duguje svoju prividnu plauzibilnost. Pored kritike postojeće “građanske” znanosti i rastakanja njezina teorijskog polja, Marx se posvećuje i kritici kapitalističkih društvenih odnosa. Premda je naglasak na analizi koja, veoma ugrubo govoreći, zaključuje kako se uvećanje društvenih proizvodnih snaga rada izvodi na račun individualnog radnika, Marx nije ciljao na moralnu kritiku. Drugim riječima, Marxova se analiza ne svodi na argumentaciju o “nepravедnim normama”, već objašnjenjima “destruktivnih” potencijala kapitalizma, njemu duboko imanentnih. Marx, navodi Matthijs Krul, inzistira da se *Kapital* ne razmatra tek kao polemika protiv kapitalizma. Radije, naglasak je na ozbiljnoj i pedantnoj analizi načina na koji kapitalizam funkcionira.³¹ To djelomično objašnjava i razlog zašto su prva tri poglavlja *Kapitala* apstraktno-teorijska: u njima Marx određuje ključnu terminologiju i izlaže kako je kani u tekstu primjenjivati. Možemo reći, *Kapital* nije samo tekst koji opisuje logiku kapitalizma, već pored deskriptivne uloge ima i eksplanatornu: objasniti zašto funkcionira upravo prema toj logici. Pokušajmo to još više razraditi u nastavku, na primjeru kritike komercijalizacijskog modela kapitalističkog razvoja.

2. *Kapital* i kritika “komercijalizacijskog modela”

Na tragu Marxovih analiza iz *Kapitala* (i u određenoj mjeri *Grundrissa*) Robert Brenner svojim člankom “Agrarian Class Structure and Economic Development in Pre-Industrial Europe” osamdesetih godina 20. stoljeća pokreće debatu o europskoj tranziciji iz feudalističkog u kapitalističko društvo.³² Članak je bio toliko kontroverzan da je debata odmah nazvana “Brennerovom”,³³ a marksistička tradicija koja nastavlja razvijati Brennerov teorijski predložak, centriran u *Kapitalu*, nazvana je “politički marksizam”.³⁴ Ključna teza spomenutog članka strukturi-

31 Matthijs Krul 2017, “Why read ‘Capital’, 150 years later?”

32 Robert Brenner, “Agrarian Class Structure and Economic Development in Pre-Industrial Europe”, 1985.

33 Vidi: T. H. Aston i C. H. E. Philpin 1985, *The Brenner Debate. Agrarian Class Structure and Economic Development in Pre-Industrial Europe*. Za noviji pregled debate usp. Spencer Dimmock 2015, *The Origin of Capitalism in England: 1400–1600*. Studija upućuje na ključne Brennerove teze i veoma detaljno polemizira s nekim njihovim kritikama.

34 Termin “politički marksizam” (PM) prvi je upotrijebio Guy Bois. Premda je njegova upotreba pojma više bila u pogrđnom tonu, danas je sintagma

rana je oko kritike deskripcije kapitalizma kao društvene forme koja je tobože nužno determinirana razvojem urbanizacije, demografskim rastom i sve većom prisutnošću trgovine.³⁵ Suprotno tezama koje zapravo slijede klasično-ekonomsku liniju Adama Smitha o ekvilibrijskim “zakonima” ponude i potražnje, Brenner usmjerava svoju analizu na kritiku narativa o kapitalizmu kao automatizmu koji se nužno razvija iz trgovine ili, preciznije, tržišta i odbacuje samorazumljive pretpostavke o tome da je kapitalizam na određeni način oduvijek prisutan u svim društvenim formama. Na tragu Marxovih historijskih pasaža i njegove kritike transhistorijskih pojašnjenja kategorija i fenomena iz *Kapitala*, Brenner svoj obračun sa smithovskom koncepcijom društva gradi preko kritike tzv. “komercijalizacijskog modela” kapitalističkog razvoja. Što taj model predstavlja?

Kapitalizam je, kako se to tumači u klasičnom narativu ekonomske teorije, “nekako oduvijek prisutan”. Ellen Meiksins Wood navodi da su “stari modeli” klasično-ekonomske znanosti izrazito paradoksalni i problematični:

“Razumijevanje historije kapitalizma bitno utječe na razumijevanje kapitalizma samog. Stari modeli [razumijevanja] kapitalističkog razvoja predstavljali su paradoksalnu mješavinu transhistorijskog determinizma i voluntarizma “slobodnog” tržišta, u kojem kapitalističko tržište istovremeno predstavlja nepromjenjiv prirodni zakon i savršenstvo ljudskog izbora i slobode.”³⁶

Osnovne pretpostavke kapitalizma, prema shvaćanju “komercijalizacijskog modela”, leže u dalekoj povijesti i kapitalizmu nužno slijedi trenutak kada će se u cijelosti realizirati u svoju konačnu, zrelu formu. Taj transhistorijski pristup ima za posljedicu čitav niz pojašnjenja kojima je centralna uloga naglašavati “kontinuitet” između kapitalističkih i nekapitalističkih društava, i paralelno negirati historijsku

“politički marksizam” općeprihvaćena. Usp. Guy Bois 1985, “Against the Neo-Malthusian Orthodoxy”, str. 115. Škola PM-a repolitizira marksistički projekt, centrirajući svoje analize u *Kapitalu* (često se nazivajući i “kapitalo-centrični marksizam”), distancira se od postmarksizma, strukturalizma, i naglašava analitičku važnost uloge klasnih sukoba u društvu. Za iscrpniji pregled PM-a i bibliografije ove škole usp. mrežnu stranicu istraživačke grupe “Politički marksizam”: <http://politicalmarxism.wordpress.com>.

35 Za pregled debate usp. Dimmock 2015.

36 Ellen Meiksins Wood 2002, *The Origin of Capitalism. A Longer View*, str. 34.

specifičnost kapitalizma. Argumentacija se gradi oko priče kako razmjena postoji oduvijek i da kapitalizam ne pretpostavlja ništa novo ili posebno u odnosu na, primjerice, feudalističku trgovinu. Štoviše, kapitalizam se ovdje razumijeva kao ekstenzija prirodnih, neminovnih, vječnih i univerzalnih karakteristika proizvodnih snaga, gotovo kao neizbježna posljedica ljudske prirode i njezinih inklinacija. Kapitalizam je ovdje shvaćen primarno kao razmjena, odnosno komercijalizacija, “potržištenje” društva, već prisutno u feudalizmu, ali i ranijim oblicima društva i njegove trgovine. Tako je npr. pojava klase industrijskih kapitalista shvaćena u kontekstu tehnološkog progresa, kao da se razvila na čistoj liniji kontinuiteta direktno iz rano-moderne buržoazije, ova iz klase srednjevjekovnih građana, a ovi pak iz stare klase rano-babilonskih trgovaca.³⁷

Ako pokušamo sažeti postojeća istraživanja o kapitalizmu i njegovoj povijesti, tada ćemo, kako nas upozorava Meiksins Wood, najčešće nailaziti na “komercijalizacijski model” pojašnjenja ekonomskog razvoja.³⁸ Taj narativ pretpostavlja kako je kapitalizam rezultat specifičnih ljudskih aktivnosti i kako je čovjek tijekom povijesti razvijao njegove imanentne pretpostavke, uklanjao prepreke koje su mu stajale na putu razvoja i konačne realizacije. Prema tom modelu, racionalni pojedinci, usmjereni na vlastiti interes, oduvijek sudjeluju u nekom tipu razmjene i kalkulacije. S razvojem tehnologije, raste i produktivnost koja se posebice veže za fenomen specijalizacije i podjele rada. To u bitnom smislu strukturira ovaj model koji se oslanja na tezu o nužnoj povezanosti razvoja tržišta i tehnologije. Kapitalizam se na tom tragu definira kao “komercijalno društvo” u visokom stupnju razvoja koje je nadmašilo dosadašnje nerazvijene i zastarjele društvene forme i oslobodilo se političkih stega predkapitalističkih društava. Pojašnjenja koja počivaju na ovom modelu zapravo nikada ne uspijevaju odgovoriti na pitanje kada je kapitalizam nastao i zašto. Strogo govoreći, taj model zapravo i nema analitičke instrumente kojima bi bio u stanju objasniti izvore kapitalizma.

Prvi epistemološki iskorak iz klasičnog “komercijalizacijskog modela” i naglasak na eksplanatornoj analizi izvora kapitalizma, kako smo to i na više mjesta spomenuli, izveo je Marx u *Kapitalu*. Stoga, pokušamo li dodatno proširiti tezu o Marxovoj epistemološkoj re-

³⁷ Isto, str. 5.

³⁸ Usp. isto, str. 11–33. Termin ‘komercijalizacijski model’ skovao je Brenner, usp. Brenner 1985, str. 25–30.

voluciji, kako smo je predložili u prvom dijelu rada, tada bismo bez daljega uzeli u obzir njegovu kritiku ahistorijskog “komercijalizacijskog modela” kapitalističkog razvoja. Marxova historijska analiza kapitalizma upozorava nas da su principi razvoja kapitalističke dinamike neujednačeni, ne postoji jedan kataklizmički univerzalni razlog, uključujući i tehnološki determinizam, koji u svojoj čistoj formi nosi sjeme novog društvenog poretka, potpuno spremno da nas oslobodi okova feudalizma ili prijašnjih društvenih odnosa.

Suprotno “komercijalizacijskim” interpretacijama, koje pokušavaju generalizirati pojavu specifične systemske logike kapitalizma kao ekstenzije staro-feudalne razmjene i trgovine, Brenner će u metodološkom smislu kretati od Marxovih teza o tzv. prvobitnoj akumulaciji kapitala, ali će otići i korak dalje. Ključna novina Brennera i političko-marksističke tradicije u odnosu na *Kapital* je preoznačavanje teze o “proizvodnim odnosima” tezom o “društveno-vlasničkim odnosima”. Ono što je Brennerova debata pokušala sugerirati kao relevantno za klasnu analizu tranzicijskih procesa uzduž vertikalne linije (kapitalist-najamni radnik), kako je to Marx naznačio u svojim radovima, jest i uključivanje klasnih odnosa unutar pojedine klase, uzduž horizontalne linije. Valja imati na umu da je, primjerice, pozicija seljačke populacije veoma neujednačena, kreće se od eksproprijiranih do seljaka koji posjeduju zemlju. Iz tog smjera određujemo, nadalje, kakav je pristup sredstvima za proizvodnju, vlastitu reprodukciju i kako se redistribuira višak proizvoda.

Brenner u svojim istraživanjima naglašava poziciju direktnih proizvođača koji su se morali podrediti “imperativima” tržišta i prije nego li je nastupio proces “industrijalizacije”. U tom smislu ne možemo jednostavno zaključiti da je “buržoazijacija” industrijske klase nužno rezultat kapitalističkih procesa odvajanja radnika od sredstava za proizvodnju, već da se kapitalizam pojavljuje i prije “buržoaske revolucije” i da ga iznosi i bolje stojeća seljačka klasa. Skraćeno govoreći, kako to sugerira “politički marksizam” na primjeru Engleske 16. stoljeća: tamo gdje ima kapitalizma, nije nužno da ima i buržoazije. Svoju analizu Brenner je usmjerio na novonastala pravila reprodukcije u Engleskoj 15. i 16. stoljeća kako bi naglasio važnost povećanja proizvodne vrijednosti i metoda koje su omogućavale takvo “unaprijeđenje” vrijednosti zemlje (*improvement*).³⁹ Otuda je nadalje izveo zaključak kako su upra-

39 O problemu “povećanja vrijednosti zemlje” u Engleskoj u 15. i 16. stoljeću više sam pisala u A. Čakardić 2017, “Radna teorija vrijednosti

vo te tehnike unaprijeđenja uvjetovale promjene u društveno-vlasničkim odnosima, tj. klasnih odnosa između posjednika/vlastele i seljaka. Meiksins Wood parafrazira Brennerovu dedukciju tvrdeći kako je “sistemski impuls za revolucioniranjem proizvodnih snaga prije svega posljedica, a ne uzrok” industrijalizacije.⁴⁰

Svojom kritikom dominantnih ekonomskih teorija Brenner je izveo analizu kapitalističke tranzicije inzistirajući da se ona uvijek odvija uz pojavu istih društvenih faktora u različitim geo-historijskim kontekstima. Ti faktori podrazumijevaju u prvom redu efekte specifične klasne strukture i dugoročnog razvoja produktivnih snaga i ekonomskog rasta. Njegova je polazišna točka Engleska, kao prva kapitalistička zemlja. Činjenicu da upravo ovdje lociramo historijsku pojavu kapitalizma, Brenner tumači preko engleske klasne konfiguracije društveno-vlasničkih odnosa koji uvjetuju pojavu drugih, nika-ko manje važnih faktora kapitalističkog razvoja poput demografskih promjena i ekspanzije trgovine. Jedino, treba uvijek imati na umu da se promjena nije dogodila iz obrnutog smjera, polazeći od demografskog rasta prema klasnoj strukturi; polazište su društveno-vlasnički odnosi, tvrdi Brenner.

U Engleskoj u srednjem vijeku odnosi vlasništva izgledaju otprilike ovako. Iznimno veliki dio zemlje u vlasništvu vlastele održavaju i obrađuju zakupci (*tenants*). Faktor koji će posebno utjecati na taj odnos u Engleskoj upravo su nestabilne cijene zakupa, tj. nefiksirane rente. Dakle, iznose renti ne definira zakon, oni su u kontekstu deregulacije veoma fleksibilni i primarno “situacijski” određeni stanjem na tržištu. U takvoj kapitalističko-rentijerskoj atmosferi nastaju veoma specifični uvjeti reprodukcije koji su određeni izrazito kompetitivnim društvenim odnosima koji nikako ne odgovaraju ideji tržišta kao “prilike”, već sile, nužnosti, egzistencijalne potrebe. Ako ovaj fenomen razmatramo u kontekstu klasne strukture engleskog društva, odmah uočavamo da se seljačka klasa morala podrediti imperativima tržišta i da to nije činila jer je u tržištu vidjela “prilike” za napredovanjem. Seljacima zapravo ne odgovara deregulacija cijena renti, njima se više isplati ostati “u direktnom posjedu svojih uvjeta egzistencije, zaštićeni od kompetitivnosti i tržišnih prisila, čak i ako su se angažirali na tržištu”.⁴¹

u temeljima agrarnog kapitalizma: Socijalno-historijsko tumačenje Lockeove teorije vlasništva”, str. 230–254.

40 Meiksins Wood 2002, str. 66.

41 Meiksins Wood 2002, str. 53.

Ako načas razmotrimo položaj engleske vlastele, vidjet ćemo kako je i njezina pozicija uvjetovana rastom produktivnosti. Riječ je o tome da, iako je vlastela glavni posjednik i evidentno ima jaku ekonomsku moć, ona nije morala u svojim tehnikama aproprijacije viška vrijednosti uključivati silu, odnosno izvanjsko-ekonomsku snagu. Kada to kažemo, na tragu Brennera ili Meiksins Wood, onda svakako imamo u vidu razliku između engleske vladajuće klase i francuske koja je itekako u svojim strategijama aproprijacije viška primarno dolazila političko-pravnim putem ili silom. Ova se jedinstvenost engleskog slučaja ponajviše očituje upravo u navedenoj razlici, gdje se engleski agrarni kapitalizam razvijao zahvaljujući rastu produktivnosti zakupaca, o kojoj je vlastela itekako ovisila. Time se, prema Brenneru, odnosi među klasama odvijaju pod posebnim uvjetima reprodukcije.

Budući da za Brennera klasna struktura feudalizma ili feudalni socijalno-posjednički odnosi nisu isključivo konstituirani kmetским društvenim odnosima, valja imati na umu i nešto širu sliku alokacije feudalističkih posjeda i klasne moći. Za Brennera je kontinuitet relativno stabilne feudalne moći odigrao bitnu ulogu u razvoju engleskog kapitalizma. U prvoj polovini 15. stoljeća, tvrdi Brenner, kmetstvo je u velikoj mjeri nestalo:

“Upravo je nemogućnost bilo da seljake vrati na kmetски položaj ili da se preusmjeri prema apsolutizmu (kao u slučaju Francuske), dugoročno prisililo englesku vlastelu da traži nove načine kako bi izašla iz prihodovne krize. S propašću njezine vlastite samo-discipline i samo-organizacije pod pritiskom kasnijih srednjovjekovnih kriza feudalnih carina, engleska vladajuća klasa bila je prisiljena, na neko vrijeme, okrenuti instrumente političke akumulacije prema sebi. Ali rezultat igre nulte sume među vladajućom klasom, u kontekstu sveopćeg pada prihoda vladajuće klase, nije moglo predstavljati stabilno rješenje. U nedostatku mogućnosti da seljaštvu ponovno uvede neki sistem izvanekonomskog nameta, vlastela je bila prisiljena iskoristiti svoje preostale feudalne moći što je u konačnici označavalo kapitalistički razvoj. Njihova kontinuirana kontrola zemlje — održavanje velikih zemljišnih posjeda, kao i njihova sposobnost da sprečavaju svoje stalne zakupce u postizanju punih vlasničkih prava i da im u konačnici ne povjere status ovlaštenika prava na zakup (*leaseholders*) — pokazala se njihovim glavnim adutom. Njihova kontrola zemljišnih posjeda predstavljala je, prije svega, izraz

njihove feudalne moći, naslijeđenu poziciju vlastele koja je uspostavljena i održavana tijekom čitavog srednjeg vijeka na temeljima njihove oprezne samo-centralizacije.”⁴²

Fokusirajući se na kmetstvo Brenner tvrdi nešto od iznimne važnosti za cjelokupno razumijevanje pojave kapitalizma i predlaže razloge za tumačenje nastanka feudalnih kriza. Naime, o stvarnom dokidanju ili propasti kmetstva može se govoriti tek u onom času kada su se prava i ovlasti vlastele u procesima kontrole seljaštva u cijelosti okončala. To, dakako, nije značilo da nisu postojali političko-ekonomski načini kako da se kmetstvo ponovno restaurira. Naglasimo i ovo: čak i kada propast kmetstva za sobom vuče i feudalizam, to nije nužno podrazumijevalo i njegovo konačno ukidanje. Za Brennera je tranzicija iz feudalizma u kapitalizam podrazumijevala

“kolaps ili slom izvlačenja viška do kojeg je vlastela dolazila sredstvima izvanekonomske prinude kao tek jedne strane dvostranog razvoja klasnih odnosa, dok je druga strana podrazumijevala ukidanje seljačkih posjeda ili odvajanje direktnih proizvođača od njihovih sredstava za život.”⁴³

Uloga slobodnih seljaka (*yeomen*) za ovu raspravu jednako je važna. Operativni princip Brennerove analize je, kako smo to ranije apostrofirali, prije svega uloga tržišne prisile, nikako onoga što se obično u ortodoksnom ekonomskom ključu smatra tržišnim “šansama”. Ako je u klasnoj analizi ove rasprave u fokusu sitni zemljoposjednik-farmer ili sitni proizvođač neke robe, treba imati u vidu da se oni ne nalaze u nekom idealnom socijalno-ekonomskom prostoru koji im nudi sve prilike za napredovanjem ili nametanjem na tržištu. Upravo suprotno, riječ je o iznimno uvjetovanoj situaciji u kojoj je odnos kompeticije ili, preciznije, imperativ aktivnog nadmetanja na tržištu jedan od primarnih pokretača društva prema agrarnom kapitalizmu. Slobodni seljaci su zapravo imali ulogu tipičnog kapitalističkog zakupca koji je bio pod stalnim pritiscima kompetitivnog tržišta i koje se uskoro nametnulo kao jedini način ekonomskog opstanka. Na taj su način vlastelini i zakupci snažno ovisili jedni o drugima ili, konkretnije, o dinamici tržišta i svojem uspjehu u njegovim zadanim agrarno-ka-

⁴² Robert Brenner 1985, “The Agrarian Roots of European Capitalism”, str. 293.

⁴³ Isto, str. 214–215.

pitalističkim pravilima igre. S jedne strane vlastelini ovise o profitu zakupaca, dok zakupci ovise o najmu.

Meiksins Wood ovu raspravu dopunjuje tezom da zakupci u srednjovjekovnoj Engleskoj nisu bili tek sitni proizvođači koji će najednom “izrasti” u kapitaliste. Stvar je ipak nešto složenija:

“Njegova [zakupčeva, op. a.] specifična veza sa sredstvima proizvodnje, uvjeti u kojima je imao pristup zemlji, u određenom smislu njega čine kapitalistom *otpočetka*.”⁴⁴

To znači da zakupac nije nekim čudom došao u situaciju kada je konačno bio u stanju aproprirati višak za sebe ili je imao pristup da se u ekonomskom smislu razvija, ili je imao najamne radnike koji za njega rade. Prije se radi o tome da su “njegovi odnosi prema sredstvima vlastite samo-reprodukcije kojima je od samoga početka podređen, uključujući i sve najamne radnike koje je eventualno zaposlio, usmjereni tržišnim imperativima.”⁴⁵

Razlog zašto Brennera smatramo ključnom referencom u kontekstu alternativa dominantnim teorijsko-historijskim komercijalizacijskim narativima vidimo u njegovom naglasku na razumijevanju tranzicije kao rezultata društvenih “imperativa”. Ta se historijska promjena odvila zahvaljujući čistim ekonomskim pritiscima kompetitivne dinamike tržišta, kao i tehnikama direktne prisile zemljoposjednika koji imaju ogromnog ekonomskog interesa u što većim zakupima. Tu je pojava “masovnog proletarijata *kraj*, a ne početak, tog procesa”.⁴⁶ Za Brennera je logika tržišta kao prisile i imperativa “uzrok, a ne posljedica proletarizacije.”⁴⁷

Čini se da je Brenner otišao korak dalje od Marxova *Kapitala*. Ako bismo pokušali detaljnije otvoriti tematsku sekciju koja se bavi Marxovom analizom tranzicije iz feudalizma u kapitalizam, taj bi se zadatak već na početku zakomplicirao činjenicom da sam Marx u svojim radovima ne razvija jednu liniju argumentacije. Štoviše, one u određenom smislu nisu ni podudarne.⁴⁸ U *Njemačkoj ideologiji i Ko-*

⁴⁴ Meiksins Wood 2002, str. 54.

⁴⁵ Isto.

⁴⁶ Isto, str. 60.

⁴⁷ Isto.

⁴⁸ Za detaljniju analizu problema usp. George Comninel 1987, *Rethinking the French Revolution: Marxism and the Revisionist Challenge* i Robert Brenner 1989, “Bourgeois Revolution and Transition to Capitalism”.

munističkom manifestu Marx pretpostavlja postojanje kapitalizma već u feudalizmu. Rasprave o izvorima kapitalizma nema, oni su nekako prešutno pretpostavljeni. *Grundrisse* i *Kapital* radovi su u kojima će Marx predložiti drugačiju perspektivu i gdje prekida sa “starom paradigmom”, i to, kako smo već naglasili, upravo u potpoglavlju prvog toma *Kapitala* o “takozvanoj prvobitnoj akumulaciji”.

Klasični komercijalizacijski model Adama Smitha počiva na tezi da je temeljni uzrok pojave kapitalističkog društva proces akumulacije kapitala koji je omogućio gomilanje bogatstva sposobnih i “poduzetnih” pojedinaca. Ovaj proces, u sumarnoj varijanti, tek predstavlja priču o “historiji” materijalnog bogaćenja i potom stvorenih investicijskih prilika. U kontekstu komercijalizacijskog modela izvori kapitalizma se tumače kao rezultat akumulacije “kapitala”, a razumijevanje pojave “komercijalnog društva” poprima deskripciju tipičnu za “kvantitativni” model interpretacije — priča o tome kako se razvila trgovina i akumuliralo bogatstvo. Ovdje gotovo da nema govora o “kvalitativnoj” promjeni koja bi nam mogla objasniti tranziciju feudalizma u kapitalizam kao prelaska iz jednog društvenog odnosa na drugi.

Svojom kritikom “takozvane prvobitne akumulacije kapitala” Marx će zadati snažan udarac ortodoksnoj političkoj ekonomiji i oštro se distancirati od komercijalizacijskog modela. Njegova revolucionarna eksplikacija da bogatstvo po sebi ne znači samorazumljivo tek “kapital” i da kapital bitno podrazumijeva specifičan društveni odnos, poslužiti će kao osnovna građa za razvijanje marksističkih analiza o tranziciji iz feudalizma u kapitalizam. Meiksins Wood naglašava da će ova ključna Marxova teza biti ulazna diskursna točka za kritiku klasično-ekonomskog narativa o akumulaciji kapitala kao ishodištu kapitalizma.⁴⁹ Unatoč činjenici da je akumulacija kapitala bila nužni uvjet kapitalizma, daleko od toga da je bila dovoljan ili jedini uvjet. Ono što je omogućilo tranziciju u kapitalistički način proizvodnje, odnosno transformaciju bogatstva u “kapital”, bila je promjena društveno-vlasničkih odnosa. Društveno-vlasnički odnosi su definirali dinamiku pojave i zakone kretanja kapitalizma, nikako obrnuto. Što to konkretno znači za Marxa?

Marx je izvornu transformaciju društveno-vlasničkih odnosa locirao u Engleskoj, a ključni kodač promjene opisao eksproprijacijom zemlje. Uslijed novonastalih agrarnih odnosa, vlastelini počinju značajno zarađivati od renti koje preuzimaju direktno od dobrostojećih

⁴⁹ Meiksins Wood 2002, str. 36.

kapitalista-zakupaca, za razliku od malih proizvođača koji nisu u stanju podnijeti rente pa ih se razvlašćuje i, konačno, postaju jeftina radna snaga. Meiksins Wood ističe da Marx ovako kontekstualiziran proces akumulacije naziva “stvarnom” prvobitnom akumulacijom, a to zato jer je oštro pomakao fokus s klasično-ekonomske mitologije voluntarizma i poduzetništva te je naglasak stavio na historijsku ulogu društveno-vlasničkih odnosa u generiranju novih ekonomskih imperativa i sistemskog ulaganja u pospješene radne produktivnosti.⁵⁰ Upravo u tome treba tražiti izvore kapitalizma i tumačiti specifičnost njegove logike. I, da stvar bude čim jasnija, epistemološke novine koje Marx u analizama ovih tema predlaže i razvija, društveno-humanistička teorija do tada nije poznavala.

Ako prihvatimo Marxovu argumentaciju koja slijedi iz historijske analize kapitalizma, time smo istovremeno učinili dva veoma važna koraka, naznačili dva smjera u kojem jedan uvijek upućuje na drugi. S jedne strane pripremamo teren za analizu “uzroka” pojave kapitalizma i njegovih historijskih uvjeta, čime jasnije uviđamo da kapitalizam nije transhistorijski fenomen već ima svoj izvore i početke. No, s druge strane, ulog je još veći onda kada shvatimo da samim time što lociramo kapitalističke početke, možemo zamisliti i njegov kraj. Meiksins Wood nam to ovako poručuje:

“Kapitalizam nije nastao kao proizvod nekog neizbježnog prirodnog procesa, a još manje predstavlja kraj povijesti”.⁵¹

U određenom smislu Brenner, ali i čitava “političko-marksistička” tradicija, kritikom komercijalizacijskog modela nastavlja razvijati epistemološku liniju naznačenu u prvom tomu *Kapitala*, i to u prvom redu kritiku ortodoksno-ekonomskih analiza povijesti društva i trgovine, njihovog transhistorijskog metodološkog obrasca i ontologije, odnosno specifičnog diskursa o ljudskoj prirodnosti koji otuda slijedi. Skraćeno govoreći, suvremenom kritikom komercijalizacijskog modela, dakle i nakon 150 godina otkada je *Kapital* objavljen, ilustriramo izrazito vitalnu primjenu njegova radikalno-epistemološkog iskoraka — i na apstraktno-teorijskoj i historijskoj liniji — te ukazujemo na činjenicu da *Kapital* ni na koji način nije zastario ili neupotrebljiv, upravo suprotno.

⁵⁰ Isto, str. 37.

⁵¹ Isto.

Da pokušamo ovaj rad zaključiti parafrazirajući Ellen Meiksins Wood: živimo u vrijeme kada je kapitalizam “konačno” postao univerzalni sistem koji više nema korektivnih mehanizama izvan svoje vlastite logike, dakle, u specijalnom smislu hrani se isključivo sobom.⁵² Univerzalan, ne samo u smislu da je globalan ili da svaki ekonomski akter operira prema kapitalističkoj logici, bilo da je riječ o centru ili periferiji, već i u smislu da je njegova logika akumulacije, komodifikacije i kompeticije postala temeljni način organizacije ljudskog života i prirode. Polazeći od te premise, i posve skromno govoreći, čini se da Marxov *Kapital* i njegova epistemologija predstavljaju i više nego aktualni efektivni predložak eksplanatorne analize systemske logike kapitalizma. Kada uz epistemologiju *Kapitala* stavljamo tako jak predznak poput “revolucionarna” ili “radikalna”, tada ne smjeramo “samo” na političke zaključke koje nam taj tekst dopušta, već na “najradikalniju” kritiku ekonomije i društva, na način na koji analiziramo znanstveno polje teorije ekonomije i razbijamo njezine temelje. Tu se ne radi tek o kritici specifičnih korozivnih i destruktivnih elemenata ekonomije, već o Marxovoj ambicioznijoj, dakle revolucionarnoj tezi da je taj destruktivni element upravo ekonomija sama. ◀

⁵² Ellen Meiksins Wood, “Back to Marx”, 1997.

Literatura

- Aston, T.H. i Philpin, C.H.E. 1985, *The Brenner Debate. Agrarian Class Structure and Economic Development in Pre-Industrial Europe*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Altwater, Elmar 2012, *Marx neu entdecken*, VSA Verlag, Hamburg.
- Bois, Guy 1985, "Against the Neo-Malthusian Orthodoxy", u: T. H. Aston i C. H. E. Philpin.
- Brenner, Robert 1985, "Agrarian Class Structure and Economic Development in Pre-Industrial Europe", u: T.H. Aston i C.H.E. Philpin, *The Brenner Debate. Agrarian Class Structure and Economic Development in Pre-Industrial Europe*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Brenner, Robert 1989, "Bourgeois Revolution and Transition to Capitalism", u: A. L. Beier, David Cannadine i James M. Rosenheim (ur.), *The First Modern Society*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Brenner, Robert 1985, "The Agrarian Roots of European Capitalism", u: T.H. Aston i C.H.E. Philpin.
- Callinicos, Alex 2014, *Deciphering Capital*, Bookmarks, London.
- Comninel, George 1987, *Rethinking the French Revolution: Marxism and the Revisionist Challenge*, Verso, London.
- Čakardić, Ankica 2018, "From theory of accumulation to social reproduction theory. A case for Luxemburgian feminism", *Historical materialism*, 25(2018), 2, 29–57.
- Čakardić, Ankica 2017, "Radna teorija vrijednosti u temeljima agrarnog kapitalizma: Socijalno-historijsko tumačenje Lockeove teorije vlasništva", u: *Inačice materijalizma*, ur. B. Mikulić i M. Žitko, Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu, Zagreb 2017, str. 230–254.
- Dimmock, Spencer 2015, *The Origin of Capitalism in England: 1400–1600*, Haymarket Books, Chicago.
- Elbe, Ingo 2010, *Marx im Westen. Die neue Marx-Lektüre in der Bundesrepublik seit 1965*, Akademie Verlag, Berlin.
- Engels, Friedrich 1959 [1877/78], *Anti-Diring*, Kultura, Beograd.
- Engels, Friedrich 1978 [1859], "K. Marx, 'Prilog kritici političke ekonomije'", u: *Glavni radovi Marxa i Engelsa*, Stvarnost, Zagreb.
- Harvey, David 2010, *A Companion to Marx's Capital*, Verso, London.
- Harvey, David 2013, *A Companion to Marx's Capital Volume 2*, Verso, London.
- Haug, Wolfgang Fritz 2013, *Das Kapital lesen—aber Wie?* Materialien, Argument-Verlag/Ariadne, Hamburg.
- Hecker, Rolf 1999, "Die Entstehungs-, Überlieferungs- und Editions-geschichte der ökonomischen Manuskripte und des 'Kapital'", u: Elmar Altwater i dr., *Kapital.doc*, Münster.

- Hegel, G.W.F. 2004, *Hegel's Philosophy of Nature: Part Two of the Encyclopaedia of the Philosophical Sciences*, Clarendon Press, Oxford.
- Heine, Heinrich 1987, "Confessions" [1854], u: Robert C. Solomon, *From Hegel to Existentialism*, Oxford University Press, Oxford.
- Heinrich, Michael 2015 [2004], *Uvod u Marxovu kritiku političke ekonomije*, CRS, Zagreb.
- Jameson, Fredric 2011, *Representing Capital: A Reading of Volume One*, Verso, London.
- Jeffries, Stuart 2012, "Why Marxism Is on the Rise Again", *Guardian*, <https://www.theguardian.com/world/2012/jul/04/the-return-of-marxism>, 4. svibnja 2012.
- Kautsky, Karl [1887/1903], "The Economic Doctrines of Karl Marx", *Marxist Internet Archive*, <https://www.marxists.org/archive/kautsky/1903/economic/cho1.htm>.
- Krul, Matthijs 2017, "Why read 'Capital', 150 years later?", *New Socialist: Robust Intellectual Discussion and Intransigent Rabble Rousing*, <https://newsocialist.org.uk/why-read-capital/>. 11. listopada 2017.
- Luxemburg, Rosa 1955 [1913], *Akumulacija kapitala — Prilog ekonomskom objašnjenju imperijalizma*, Kultura, Beograd.
- Marx, Karl 1978 [1857/58], *Uvod u kritiku političke ekonomije (Grundrisse)*, u: *Glavni radovi Marxa i Engelsa*, Stvarnost, Zagreb.
- Marx, Karl 1947 [1867], *Kapital. Kritika političke ekonomije I*, Kultura, Zagreb.
- Meiksins Wood, Ellen 1997, "Back to Marx", *Monthly Review*, <https://monthlyreview.org/1997/06/01/back-to-marx/>, 1. lipanj 1997.
- Meiksins Wood, Ellen 2002, *The Origin of Capitalism. A Longer View*, Verso, London 2002.
- Political Marxism*, mrežna stranica istraživačke grupe, dostupno na URL adresi: <http://politicalmarxism.wordpress.com>.
- Stützel, Ingo 2017, "Soft Shell, Hard Core: On the 150th Anniversary of the Publication of Karl Marx's Capital, Vol. 1", *The Brooklyn Rail: Critical Perspectives on Arts, Politics, and Culture*, <https://brooklynrail.org/2017/10/field-notes/SoftShell-HardCore-On-the-150th-Anniversary-of-the-Publication-of-Karl-Marxs-Capital-Vol-1>, 5. listopada 2017.

Borislav Mikulić

**Prerevolucioniranje
Marxa ili kraj
emancipacije?
O Sohn-Rethelovoj
'monetarizaciji'
svijesti⁰¹**

01 Skraćena verzija pod naslovom "Znanje kao roba: Marx i Sohn-Rethel u doba kognitarizma" pročitana u emisiji "Ogledi i rasprave" *Trećeg programa hrvatskog radija*, 13. ožujka 2018. (ur. Leonardo Kovačević).

SAŽETAK

Rad preispituje pokušaj Alfreda Sohn-Rethela da Marxovu analizu “vrijednosne forme” na osnovi radne analize vrijednosti radikalizira i preutemelji na robno-razmjenskoj vrijednosti i primijeni na povijest filozofije te tako razriješi dihotomiju baze i nadgradnje u ortodoksnom marksizmu. Ipak, učinak njegove monetarno-historijske analize nastanka filozofije i znanosti iz upotrebe novca pokazao se paradoksalnim. Za razliku od Marxa, Sohn-Rethel ne ignorira samo druge, univerzalnije historijske procese “realne apstrakcije”, poput rada i jezika, koje su formativne za nastanak kategorijalnog aparata mišljenja i koje sistematski i historijski prethode robnoj razmjeni i novcu. Štoviše, umjesto Marxova ukidanja filozofije kroz novu znanost, koja smjera na fundamentalnu promjenu ljudskih odnosa, Sohn-Rethel koristi formu novca kao monokauzalni model objašnjenja ljudskog konceptualnog aparata kojim nadomiješta filozofiju kulturalno-znanstvenom sociološkom deskripcijom društvene nadgradnje.

ABSTRACT

Over-Revolutionizing Marx or the End of Emancipation? On Sohn-Rethel's 'Monetarisation' of Mind

The paper examines Alfred Sohn-Rethel's attempt to radicalize Marx's analysis of value-form, based on production, by substituting it with value analysis based on commodity exchange and his application thereof on the history of philosophy aimed to resolve the so-called basis and superstructure dichotomy in orthodox Marxism. The effects of Sohn-Rethel's monetarist-historical examination of philosophy are paradoxical. Contrary to Marx, Sohn-Rethel not only ignores other historical forms of abstraction, such as labour and language, which historically preceded commodity exchange and money and which were, as some critiques already observed, formative for the emergence of philosophy. Furthermore, instead of Marx's *dissolution* of philosophy in a new scientific approach whose aim is a fundamental change of human relations, Sohn-Rethel uses the money-form as a monocausal

No, paradoksalno, takav teorijski deficitaran, antifilozofski model epistemologije čini se danas privlačnim za nove pristupe u analizama novčanih modela svijesti u doba “kognitarnih” formi tehno-socijalnog procesiranja robne vrijednosti, virtualnog novca, rada i subjektivacije, kako to pokazuju neke novije interpretacije. ➡➡

explanatory model substituting philosophy with a cultural description of social superstructure. Despite its deficiencies, such a model of anti-philosophy seems, paradoxically enough, appealing to new approaches in the analysis of monetary models of consciousness and social synthesis in the age of cognitive capitalism dominated by technocracy or techno-social processing of commodity value, virtual money, labor and subjectivation, as some recent interpretations prove. ➡➡

“People believe that money is a tool. Well, they are wrong. Money is the Master. The better you serve it, the better it treats you. — In France we don’t have that kind of culture. — But cultures change, Marc.”

— *Capital/Le Capital*, scenario i režija Costa Gavras, K.G. Productions 2012)

Nizu velikih i značajnih obljetnica svjetske povijesti koje obilježavamo — 100. godišnjice Oktobarske revolucije, 150. godišnjice Marxova *Kapitala* i 600. godišnjice *Utopije* Thomasa Morea — možemo dodati još jednu posve novog datuma, ali ne manje značajnu za naše vrijeme i tematiku ovog skupa. Ona se odnosi na financijski slom svjetskih burzâ 2007/2008. To je događaj za koji u dijelovima akademske humanistice vlada uvjerenje kako usprkos svome enormnom značenju nije u ekonomskoj znanosti dostatno reflektiran s obzirom na potonju privrednu i dužničku krizu te, osobito, s obzirom na novac kao poseban čimbenik te krize.⁰¹ No, ako se osvrnemo u širem polju znanosti, čini se da je pretpostavljeni izostanak obuhvatnije refleksije o novcu u ekonomskim znanostima doveo baš u humanistici do oživljavanja interesa za starije teorije novca kod ekonomistâ i filozofâ s prijelaza 19. u 20. stoljeće te posebno za Alfreda Sohna-Rethela i njegovu historijsko-epistemološku teoretizaciju novca. Od prvog nacrtâ iz 1936. godine, preko recepcije na tzv. “nje-mačkoj ljevici” 70-ih godina, kad je prvi put objavljen njegov glavni rad *Umni i manuelni rad* do zadnjeg izdanja 1989. godine, Sohn-Rethel ima dugu povijest čitanja i zaborava.⁰² Nakon ponovnog otkrića

01 Usp. Brodbeck (2015). Ovoj općoj tvrdnji, koju potvrđuje aktualno narastajući trend istraživanja, proturječe publikacije poput Aglietta i Orléan ur. (1998/hr. 2004) i Vercellone ur. (2002/hr. 2007), v. osobito Serfati 2007. Usp. također Lapavitsas (2003); za pristup krizi 2008. v. Lapavitsas (2015), “Money, The Invisible Bind”.

02 Usp. englesko izdanje A. Sohn-Rethel (1979), *Intellectual and Manual Labour. A Critique of Epistemology* te 2. njemačko izdanje iz 1989. *Geistige und körperliche Arbeit*, s karakteristično izmijenjenim podnaslovom *Zur Epistemologie der westlichen Geschichte* [Prilog epistemologiji zapadne povijesti]; v. također zbirku radova Sohn-Rethel (1971), *Warenform und Denkform. Aufsätze*. Za prijevode Sohn-Rethelova rada kod nas v. Sohn-Rethel (1971), “Materijalistička kritika spoznaje i podruštvljenje rada”, Sohn-Rethel (1975), “Umni i fizički rad u marksizmu”, Sohn-Rethel (1980), “Nauka kao otuđena svest”.

u radovima Slavoj Žižeka krajem 80-ih, Sohn-Rethelova genetička analiza pojmovnog aparata filozofije i znanosti na monetarnoj paradigmi doživljava danas svoj treći život.⁰³

Za aktualne diskusije karakteristično je opće uvjerenje da najnoviji filozofski interes za novac povratno ukazuje na znanstveno-teorijski manjak specijalnih refleksija o novcu u suvremenoj ekonomskoj znanosti i poziva na nove orijentacije znanstvenih istraživanja. O tome svjedoči nekoliko općih osnovnih teza iz programskih refleksija jednog, ovdje nasumično odabranog, znanstvenog simpozija pod karakterističnim naslovom “Novac kao misaona forma. O mentalnim tragovima novca u znanostima, filozofiji i svakodnevicu”.⁰⁴ Ukratko ću ih rezimirati:

— Ekonomija, sociologija i filozofija predstavljaju discipline koje, usprkos međusobnom uvažavanju, održavaju međusobnu distancu u metodičkim pristupima. Njihov odnos obilježava nedostatak zajedničkog jezika, a uzrok takve samoizolacije leži djelomice u preranoj specijalizaciji obrazovanja i u ograničavanju spoznajnih mogućnosti na uvriježene metode. Stoga se urgentno traži nov socijalni model istraživanja koji pored interdisciplinarnosti djeluje interkulturalno i međugeneracijski tako da uključuje eksperte i studente.⁰⁵ — Većina dosadašnjih pristupa financijskoj krizi 2007/08. i njezinim posljedicama polazi od dedukcijâ iz općih postulata ekonomije, a glavni nedostatak teoretizacijâ leži u *neobjašnjenom posebnom mjestu novca* u ekonomskoj teoriji i u društvu. U dominantnoj neoklasičnoj paradigmi nacionalne ekonomije novac se tretira kao puki instrument kvantifikacije robne razmjene, čime se i dalje održava njegov zakrivajući karakter.⁰⁶ Budu-

03 Usp. S. Žižek (1989), *The Sublime Object of Ideology*, s. 10. O značenju Žižekove rehabilitacije Sohn-Rethela za današnje rasprave o kognitarnom kapitalizmu v. Tsogas (2012). O zakašnjoj recepciji u Francuskoj v. Jappe (2010); za reaktualizaciju u Njemačkoj v. Dahlmann (1999); kritički Reichhardt (2008), Kliche (2012). Međutim, za raniju recepciju kod nas v. Matko Meštrović (1980), *Teorija dizajna i problemi okoline* (5. poglavlje, osob. s. 167–169, 213) koja se referira na Sohn-Rethel (1975).

04 Radi se o simpoziju “Geld als Denkform. Symposium zu den mentalen Spuren des Geldes in den Wissenschaften, in Philosophie und Alltag”, Cusanus Hochschule, 8–10. Mai, 2015. Za programski tekst na koji se ovdje referiram v. Brodbeck (2015).

05 Takav pokušaj posvjedočuje program navedene konferencije; v. također zbornik K. P. Liessmann, ur. (2009).

06 Pod nazivom “veo novca” metaforički ga je formulirao Joseph

ći da se financijska sfera, koja počiva na novcu kao osamostaljenom faktoru, sve više globalno nameće čovječanstvu i podvrgava sebi ukupne društvene procese, očigledno je da novac predstavlja daleko više od pametnog pomagala za organizaciju razmjene.⁰⁷ — Otud, sve dok se ne razumije struktura misaonih formi vezanih za novac, bile one novčanog porijekla ili izomorfne s njime, kriza suvremenosti neće se moći adekvatno razumjeti iz uskih teorijskih obzora ekonomije. Na toj osnovi otvara se prostor za rekonstrukciju i refleksiju zajedničkih obrazaca kojima promet novca u području psihologije, jezika i znanosti oblikuje ljude i uspostavlja subjektivnost.

I. Zlatno tele akademije

Posljednja od navedenih hipotezâ podsjeća izravno na događaj čija se obljetnica također upravo najavljuje. Riječ je o studentskoj blokadi Filozofskog fakulteta Sveučilišta u Zagrebu, koja je počela 20. travnja 2009. godine, ali je sustavno pripremana već tokom 2008. kao dio šireg otpora protiv komercijalizacije sveučilišnog obrazovanja.⁰⁸ Blokada fakulteta na kojem se nalazimo odvijala se pod vodstvom “Inicijative za besplatno školstvo” kroz plenumsko upravljanje i uz organizaciju alternativnih akademskih aktivnosti u formi radionica, predavanja, okruglih stolova i javnih diskusija i uz sudjelovanje nastavnika samog Fakulteta te stručnjaka iz šire javnosti. Iako taj događaj jamačno nije na globalnoj razini toliko uzdrmao svijet kao posljednji slom svjetskih bûrza, blokada je naišla na odjek u sličnim događajima na drugim hrvatskim i zapadnoevropskim sveučilištima, poput bečkog i frankfurtskog, i simbolički je obilježila svijet na svim razinama.

Iz današnje perspektive, i osobito u svjetlu novog interesa za Sohn-Rethelovu robno-novčanu analizu znanstvenog mišljenja, koncepcija i provedba inicijative za besplatno školstvo doima se poput kontra-kontrarevolucije koja je pod geslom “Znanje nije roba” pokušala opozvati učinke neoliberalnih, tehnološki progresistički prokla-

Schumpeter 1908., a teorijski elaborirao Arthur Pigou u knjizi *The Veil of Money* iz 1909.

07 Za neortodoksno shvaćanje novca kod J. Keynesa, koji ga vidi kao “domišljat izum za povezivanje sadašnjosti i budućnosti”, v. prilog Mislava Žitka “Revolucije u povijesti ekonomske znanosti: kuhnovska perspektiva”.

08 Za pregled događaja v. *Slobodni filozofski*, “Arhiva studentske borbe”, <http://slobodnifilozofski.com/2009/04/arhiva-studentske-borbe.html>.

miranih, ali ideološki retrogradnih politikâ i reformi obrazovanja od kraja 60-ih naovamo. One su se u Evropi intenzivirale 1990-ih godina, nakon pada Berlinskog zida, kroz ubrzanje reformi za prilagođavanje sveučilišnog obrazovanja i znanstvenih istraživanja tržišnim potrebama, u ime nove “racionalizacije” ciljeva, provedbene organizacije i ljudskih resursa, ali s efektom komodifikacije znanja. Inicijativa za besplatno školstvo pokušala je takoreći retro-revolucijski — nekom vrstom “baršunastog Oktobra” kroz zauzimanje institucije i uvođenje plenuma studenata, nastavnika i građana kao radikalno-demokratskog oblika odlučivanja — prizvati one politike javnog obrazovanja koje su suvremene neoliberalne države i njihove političke nomenklature ili posve napustile već 1980-ih, poput Velike Britanije, ili ih još uvijek pokušavaju moderirati, poput Njemačke, favorizirajući procese racionalizacije i štednje koji vode razgradnji političkog, socijalnog, intelektualnog i moralnog nasljeđa u društvima blagostanja zapadnjačkog tipa kao i u tzv. tranzicijskim zemljama bivšeg socijalizma.

Učincima ovih studentskih gibanja iz 2008/09. nije doduše potpuno ostvaren željeni cilj. Školarine na javnim sveučilištima u Hrvatskoj nisu ukinute nego su reducirane na više faze studija s argumentom o poticanju “izvrsnosti”. Studentska inicijativa je tako ipak prisilila vlade nekih evropskih država, poput Hrvatske, na usporavanje nekontrolirane invazije “logike tržišta” u javne politike obrazovanja, a dijelom i istraživanja, u društvenim znanostima i humanistici. Ujedno s time, politički i intelektualni učinci studentske inicijative preneseni su, barem u Hrvatskoj, u druga kulturna i socijalna područja, poput edukacije građanstva o reprezentativnoj i direktnoj demokraciji za primjenu u lokalnoj samoupravi, do jačanja studentskih inicijativa prema upravljanju sveučilištem, obrazovnim politikama i kritici znanosti općenito.⁰⁹

Ti kritički procesi ukazuju na konvergenciju dvostruko retrogradnih upravnih tendencija na sveučilištu: s jedne strane nacionalno-identitetskih i, s druge strane, centralističkih, s jasnim komercijalističkim tendencijama obrazovnih politikâ općenito. Umjesto poznatog studentskog slogana “Znanje nije roba”, čiji je smisao očuvanje prava na

09 O tome svjedoče nedavna previranja oko pokušaja integracije studijskog programa katehetike Katoličkog bogoslovnog fakulteta u programe Filozofskog fakulteta iz 2015. te studentski prosvjedi tokom 2017. zbog promjene statusa Hrvatskih studija i studijskog programa filozofije ili pak angažman studenata preko platforme “Sveučilište mora bolje” povodom aktualnih izbora za rektora Zagrebačkog sveučilišta u veljači 2018.

pristup visokoškolskom obrazovanju, kao općedruštvenom dobru za sve, bez dodatnih financijskih opterećenja u vidu školarina, danas smo suočeni sa stanjem koje se može formulirati valjda još samo suprotnim sloganom: “Znanje jest roba”.

O tome dovoljno svjedoče nove akademske prakse i nov mentalitet. Znanje se na sveučilištu tretira poput proizvodnje robe, s izračunom ulaznih i izlaznih troškova; studij se stavlja u izlog i na sajam kao roba koja se može dobiti za novac. Čak je i sam novac za studij u obliku korporacijskih stipendija i bankovnih kredita postao predmetom sajamskih ili reklamnih oblika prezentacije. Smjer i sadržaji visokog obrazovanja podvrgavaju se načelu tržišnih potreba korporacija za radnom snagom, a njegova svrha ekonomskom načelu profita. Pojam društveno vrijednog znanja normira se pod vidom praktične korisnosti, a njegov ekvivalent postaje adekvatno izraziv jedino u novcu. Novac tako postaje pokretačem ne samo znanstveno-istraživačkog pogona nego i cijelog obrazovnog sustava u najdoslovnijem, upravo vulgarno-materijalističkom smislu izraza — kao količina gotovog, raspoloživog novca, ali s ciljem stvaranja nove vrijednosti i novog novca. Čak se i kvaliteta znanja proglašava funkcijom plaćenog karaktera studija (“besplatno je bezvrijedno”), a obrazovanje na javnim sveučilištima bez školarina drugorazrednim. Gotovo je suvišno spomenuti da tim procesima humanističko načelo slobode znanstvenog istraživanja i obrazovanja za samoodgoj postaje floskulom i tone u zaborav.¹⁰

Na takvoj podlozi idolatrije novca u akademskom kontekstu čini se da teorem Alfreda Sohn-Rethela o novčanoj matrici samog konceptualnog aparata znanstvenog mišljenja ne može biti aktualniji za suvremene rasprave o postkapitalizmu i posebno “kognitivnom” kapitalizmu.¹¹ Što ga zapravo čini aktualnim?

II. Tabu Sohn-Rethel

Alfred Sohn-Rethel je doslovno cijeli svoj intelektualni život posvetio teoriji novca kao historijskog *aprioria* ljudskog mišljenja koju, međutim, nije uspio etablirati u istraživačkom polju frankfurtskog Instituta za

10 Za novije refleksije o položaju humanističkih znanosti u kontekstu suvremenih komercijalističkih trendova kod nas v. zbornik P. Bagarić, O. Biti, T. Škokić ur. (2017).

11 Uz već citirane radove Jappe (2010) i Tsogas (2012) v. osobito Toscano (2005, 2008) te Pasquinelli (2015).

socijalna istraživanja usprkos podršci i savezništvu utjecajnog Theodora Adorna.¹² Izvanjski razlog dinamičnoj povijesti nepripadne prisutnosti njegova projekta leži možda u tome što se predmet njegova poduhvata, novčana forma misli, u mnogim područjima znanstvenog pogona smatrao i smatra “tabuiziranim”: Sohn-Rethel cilja na *radikalno uvjetovanje mišljenja* društvenom formom novca i na konfrontaciju sa samorazumijevanjem znanosti koja se još uvijek, usprkos tome što je sve očiglednije i doslovnije ovisna o novcu, smatra nezavisnom i slobodnom od društvenih osnova svoje reprodukcije.¹³ Za taj radikalni zahvat karakteristično je sljedeće polazište Sohn-Rethela:

“Formalna analiza robe ključ je za historijsko objašnjenje apstraktnog konceptualnog načina mišljenja (...) Apstrakcija koja djeluje u razmjeni i koja je reflektirana u vrijednosti pronalazi svoj *identični* izraz, naime apstraktni intelekt ili takozvani ‘čisti razum’ koji je *kognitivni izvor znanstvenog mišljenja*.”¹⁴

Taj Sohn-Rethelov stav ne ocrtava samo njegovu poziciju spram diskusije o tzv. “sukobu o pozitivizmu u njemačkoj sociologiji” (*Positivismusstreit*) iz 60-ih godina¹⁵ nego i spram devastirajućih posljedica relativizma u filozofiji diskursa i racionalnosti općenito.¹⁶ Otud se čini da se jedan, ako ne i jedini, dobitak najnovije recepcije Sohn-Rethela u kontekstu diskusija o tzv. kognitivnom kapitalizmu sastoji upravo u njegovoj antirelativističkoj alternativni filozofijama znanosti i teorijama diskursa postmoderne (JAPPE, 2010). To je donekle paradoksalno. Naime, dok Sohn-Rethel, s jedne strane, gradi poziciju na premisama kapitalističko-kritičke analize same filozofije kao diskursa, koje će zaživjeti i kod nekih postmodernih mislilaca poput G. Deleuzea i F. Guattarija, odbojnost njegova projekta za postmodernu očigledna je, s druge strane, u metodološkom usmjeravanju socijalno-teorijskog i

12 Usp. Sohn-Rethel (1979), *Preface*, te (1989), *Vorwort*. Pravi izvor o njegovu odnosu s frankfurtskim institutom predstavlja njegova korespondencija s Adornom i Horkheimerom, te njihova međusobna, iz kasnih 30-ih godina; v. detaljno u Kliche (2012).

13 Usp. raspravu u Reichardt (2008), 242.

14 Usp. Sohn-Rethel (1978), 33–34 [prijevod i kurziv B. M.]

15 Za sadržaje i pozicije u tome sukobu v. Adorno et al. (1961).

16 Indikativna za to je okolnost da se prvi prijevod Sohn-Rethelovih odabranih spisa na francuski pojavio tek 2010. Usp. komentar priređivača Jappe (2010), 1.

kulturno-kritičkog programa frankfurtskog marksizma prema *kauzalnom svođenju* mišljenja na *jedan* “kognitivni izvor”. No, upravo ta redukcija je, kako posvjedočuje i povijest njegovog odnosa s Adornom i Horkheimerom, bila razlog “tabuizacije” Sohn-Rethela već u samom *Institutu*, a ne tematika novca kao “apriorija” svijesti.

Ipak, tezu o tabuizaciji Sohn-Rethela zbog monetarne eksplanacije mišljenja oslabljuju neke okolnosti iz povijesti ideja. Opće je poznato da su filozofske refleksije o strukturirajućoj ulozi novca u tvorbi apriornih formi mišljenja nastale ranije, u novokantovskoj filozofiji, u kojoj se on sam prvotno i formirao. One se jasno prepoznaju i u Adornovim prikazima suvremenih formi komponiranja u njegovoj *Filozofiji nove glazbe* iz 1949. na matrici *ekvivalenata razmjene* (v. BRODBECK 2014). Također, upravo Adorno u ranim pismima Sohn-Rethelu iz kasnih 30-ih godina, kao i trideset godina kasnije u svome glavnom filozofskom djelu *Negativna dijalektika* iz 1966., priznaje da izvornost teze o *razmjenskoj formi* novca kao realnom apstraktumu pripada Alfredu Sohn-Rethelu.¹⁷ Otud, ako je teza o kognitivnom izvoru znanosti u novcu tabuizirana u širem polju filozofije znanosti, danas Sohn-Rethelova teza da novac nesvjesno, poput matrice, generira filozofsko, matematičko, teološko i pjesničko mišljenje predstavlja širok trend u refleksijama o glazbi i pjesništvu, likovnim umjetnostima, arhitekturi i dizajnu, kulturnim znanostima i humanistici.¹⁸

Premda Sohn-Rethelov “dokaz geneze važenja iz praktički materijalnog bitka čovjeka”, kako on sâm u pismima Horkheimeru i Adornu naziva svoje rješenje novokantovskog “problema važenja spoznaje”, nije ostao neosporen u svojim pretpostavkama i dometima, najnovija recepcija njegova rada potaknula je i oživljavanje interesa za ranija socijalno-historijska istraživanja grčke filozofije kod Georgea Thomsona kojima je Sohn-Rethel i sam bio inspiriran. Odatle se sada interes širi na kulturnu, socijalnu i političku povijest novca u antici te srednjem i novom vijeku u Europi.¹⁹ Pritom, neke novije reference na

¹⁷ Adorno (1966), 142.

¹⁸ Usp. E. Bockelmann (2004), M. Shell (1982), Ph. Wolf (1999); ranije Meštović (1980).

¹⁹ Thomson (1972), *The First Philosophers: Studies in Ancient Greek Society*. Za kontroverze oko Thomsonove povijesti grčke filozofije i kritike F. M. Cornforda, v. diskusiju u Black (2013). Za novo istraživanje starogrčkog konteksta v. R. Seaford (2004); također M. Vollet (2015). Za srednjevjekovne refleksije o novcu v. B. Schefold, ur. (1995).

azijske tradicije, poput japanske ili indijske, ukazuju na slijepe mrlje eurocentrički suženih teoretizacijâ novca u ranijim istraživanjima koja su, koliko god tipično, ipak s obzirom na globalizaciju začuđujuće bornirana evropskim i anglo-američkim kutom gledanja.²⁰ Emancipacija od suženog evropocentrizma u novijim istraživanjima o novcu pokazuje neizravno da i monetarna matrica Sohn-Rethelovih analiza o porijeklu filozofije pati od sindroma 'grekocentrizma' kao i 'geofilozofija' Deleuzea i Guattarija. Iako tek prešutno na njegovu tragu, i oni povezuju historijsku pojavu filozofije s trgovačkim karakterom teritorija maloazijske Jonije i, kasnije, s kapitalističkom formom prirede u novovjekovnoj Evropi. No jednako malo kao i on, ni oni ne mogu na toj osnovi objasniti puno raniji nastanak filozofskog pojmovnog mišljenja izvan Jonije, u Indiji ili Kini, osim da ga ignoriraju ili proglase ne-filozofijom.²¹

III. "Realna apstrakcija": Sohn-Rethel vs. Marx

Sohn-Rethelovo istraživanje tiče se historijske formacije ljudskog pojmovnog aparata što u marksizmu, po njegovu mišljenju, ili nije tematizirano ili je opterećeno proturječjima, počevši od samog Marxa. Historijsku formaciju svijesti karakteriziraju, prema Sohn-Rethelu, tri opća momenta. Najprije, robna razmjena i upotreba novca duguju svoju socijalnu sintetičku funkciju apstrakciji koja im je onoliko inherentna koliko je one same historijski uvjetuju i čine *realnom osnovom društvenosti*, a ne tek virtualnim ili mentalnim fenomenom. Nadalje, sâma apstrakcija je sastavljena od više elemenata koji se mogu opisati i definirati odvojeno. Ti sastavni elementi razmjenske apstrakcije pokazuju zapanjujuću korelaciju: oni ne samo da "nepogrešivo *nalikuju* pojmovnim sastojcima spoznajne sposobnosti" nego, obrnuto, spoznajna sposobnost je njihov "identični izraz", ona *nastaje* upravo iz robne razmjene i upotrebe novca. Konačno, te elementarne pojmovne tvorbe nisu ništa drugo do misaoni principi u samim temeljima grčke filozofije koje kasnije, kod Kanta, nalazimo kao kategorije *a priori* (prostor, vrijeme, kvalitet, supstancija, akcidents, kretanje, uzrok itd.). Te kategorije, iako se *nalaze* u mišljenju, *nisu nastale* iz mišljenja; one se formiraju implicitno u ljudskoj djelatnosti

²⁰ Usp. S. Graupe (2005); K-H. Brodbeck (2010).

²¹ G. Deleuze i F. Guattari (1991), pogl 4. "Géophilosophie"; ista ograničenost važi i za ignorantski stav J. Derride o kineskoj filozofiji; za opsežniju raspravu v. Mikulić (2012).

razmjene i proizlaze nesvjesno iz nje kao njezin neposredni izraz. Na njima počiva konceptualni aparat modernih prirodnih znanosti.²²

Sohn-Rethel polazi dakle od pretpostavke o formalnom identitetu između kategorijâ epistemologije i društvenih formi razmjene te o realnom, *ontološkom jedinstvu* znanja i robe na temelju toga što obje imaju istu formu apstrakcije: apriorni karakter kategorija nije utemeljen transcendentarno nego socijalno; on je učinak robne razmjene koja kao takva čini djelatnost socijalne sinteze. To za Sohn-Rethela znači: proces apstrakcije na osnovi kategorijâ, koji zamišljamo kao misaoni proces, efektivno je sadržan u procesima stvarne robne razmjene. Dakle, nije u pitanju tek *mentalna osnova* sazdana od apstraktnih kategorijâ, koje uopće čine naš pojmovni aparat, već njezin zbiljski, društveni vid. Izvor i medij apstrakcije sâma je ljudska praksa: “apstrakcija” je realna, ona je ime za sam proces društvene sinteze.

“Riječ je o apstrakciji u doslovnom smislu izraza [...] Dok su pojmovi prirodne znanosti misaone apstrakcije, dotle je ekonomski koncept vrijednosti realna apstrakcija. Ona ne opstoji doduše nigdje drugdje osim u ljudskom umu, ali ona ne potječe iz uma. Naprotiv, ona je po svome karakteru čisto društvena, jer nastaje u prostorno-vremenskoj sferi ljudskih međuodnosâ. Ono što generira te apstrakcije nisu ljudi već njihove akcije. ‘Oni to čine, a da toga nisu ni svjesni’.”²³

Očito Sohn-Rethel ovdje u implicitnom citatu iz *Kapitala* preuzima Marxov motiv nesvjesnog, ali mu već u polazištu daje drugi kontekst i smisao.²⁴ Pritom Sohn-Rethel zapravo samo preuzima Marxovu fi-

22 Usp. Sohn-Rethel (1978), Introduction, p. 1–9.

23 Sohn-Rethel (1978), Ch. 3. *The Comodity Abstraction*, s. 20. (Usp. također njegovu raspravu u pogl. 2. *Can there be Abstraction other than by Thought?*).

24 Iako Sohn-Rethel implicitno navodi Marxov slavni, biblijski, izrijek iz odjeljka o fetiškom karakteru robe u *Kapitalu* “Sie wissen es nicht, aber sie tun es” (MEW 23, 88; v. Marks (1978), 76: “Oni to ne znaju, ali čine to”), on ga u objašnjenju “realne apstrakcije” očito čita na pozadini drugog mjesta iz *Kapitala* (MEW 23, 107–108): “Puko atomističko ponašanje ljudi u njihovu društvenom proizvodnom procesu te otud i stvarni lik njihovih vlastitih proizvodnih odnosa, nezavisan od njihove kontrole i njihova svjesnog individualnog činjenja, pojavljuju se najprije u tome da proizvodi njihova rada općenito poprimaju formu robe. Tajna novčanog fetiša je otud ona zasljepljujuća tajna robnog fetiša koja je

guru i prešutno je, bez obrazloženja, prenosi sa *društvenih proizvodnih odnosa* kod Marxa na robnu razmjenu kao “ljudsku akciju”, iako Marx na oba navedena mjesta naglašeno govori o *proizvodnim* odnosima. Naime, dok se kod Marxa moment *nesvjesnog* tiče *izjednačavanja* različitih oblika rada u jedan ljudski rad koje se u procesu robne razmjene odvija (i skriva) u *izjednačavanju* različitih proizvoda u jednu vrijednost, što po sebi ne možemo uzeti za nesvjesnu djelatnost, nego naprotiv, posve svjesnu, Sohn-Rethel tu Marxovu ideju *nesvjesnog izjednačavanja rada u svjesnom izjednačavanju vrijednosti* uzima kao nesvjesni karakter općeg robno-razmjenskog odnosa kao *temelnog* oblika društvenosti. Naziva ga realnom apstrakcijom u kojoj se, po njemu, jedino određuje vrijednost, a ne u odnosima proizvodnje. Takvo čitanje počiva na očiglednoj, ali prešutnoj promjeni referencije pojma *nesvjesno*: dok za Marxa svjesno *izjednačavanje* različitih dobara (proizvoda, roba), kao pod ljušturom *razmjene stvari*, skriva nesvjesno *izjednačavanje* rada i društvenih odnosa u kojima se odvija rad (“nezavisan od njihove kontrole i njihova svjesnog individualnog činjenja”), nesvjesno se sad kod Sohn-Rethela više ne tiče dvojnog (svjesnog i nesvjesnog) karaktera *izjednačavanja* različitih oblika rada, nego razmjene kao posebne (i svjesne) aktivnosti ljudi u *nesvjesno ljudsko djelovanje uopće*.²⁵

Taj prešutni manevar u čitanju Marxa ima kod Sohn-Rethela eksplicitno radikalni metodološki cilj, naime da probije “ograničenja” njegove analize proizvodnih odnosa u *Kapitalu* i usmjeri kritiku prema analizi novca tako da pokaže kako novac nije samo izvanjsko dovršenje robe nego da je tek forma novca ono što zapravo čini *identitet*

sada postala vidljivom.” [Prijevod B.M.] Da se ipak radi o *nereflektiranom preuzimanju*, o tome svjedoči okolnost da sâm Sohn-Rethel, prema mome znanju, pojmu *nesvjesnog* posvećuje tek jedno jedino spominjanje (v. Sohn-Rethel 1989, 201).

- 25 Slično tome, Marxovu pretpostavku o nesvjesnom momentu na zakonitosti društvenog procesa u kapitalizmu Raul Raunić u svome prilogu “Revolucije i legitimnost” (ovdje) prenosi na plan *determinističkog shvaćanja povijesti*, pri čemu Marxovu ideju o *nužnosti ukidanja kapitalističkih odnosa* interpretira iz pojma *neumitnosti* prirodno-historijskog tipa s jedne strane, i objavno-religijskog tipa, s druge strane. Iako ovdje ne mogu pobliže argumentirati, tvrdnja da Marx “iz premise strukturnog proturječja kapitalizma izravno zaključuje na nužnost revolucionarnog političkog djelovanja” te, odatle, na *apriornu opravdanost nasilja*, ne čini se održivom iz metodoloških i idejno-povijesnih razloga.

elemenata socijalne sinteze i sastojaka svijesti.²⁶ Tek odatle se kroz “kritiku intelekta”, kako Sohn-Rethel naziva svoj projekt, uopće može dati utemeljenje Marxovoj “kritici ekonomije”.²⁷ Realna apstrakcija se ne provodi u svjesnom mišljenju kao umna apstrakcija iz zamjedbe empirijskih objekata, nego, naprotiv, *unutar* empirije svakodnevnih činova u robno-razmjenskoj formi. Ona nije apstraktna zato što njezini agenti *poimaju* vrijednost na predmetu razmjene nego je realna i apstraktna zato što je *čine/vrše kroz razmjenski proces*. Otud, proces razmjene, koji je prema Sohn-Rethelu proces spontanog i nesvjesnog djelovanja u svijetu, uvjet je mogućnosti funkcioniranja procesa realizacije kapitalističke vrijednosti ukoliko je ona nužno robna razmjenska vrijednost: *realna apstrakcija* je oboje, i praktička i apriorna, kao što je ujedno i izvor nužno lažne svijesti i ideologije.

Pogledamo li na širi okvir, Sohn-Rethelova ideja realne apstrakcije zapravo amalgamira dva izričita stava iz dviju Marxovih početnih analiza u *Kapitalu*: prvo, Marxovu ideju o nesvjesnom izjednačavanju rada, skrivenom u izjednačavanju proizvodâ rada, sad preinačenu u naprijed već citirani stav o nesvjesnom karakteru *djelatnosti razmjene*, te, drugo, stav o posebnom, tj. historijski određenom karakteru najapstraktnije i najopćenitije forme kapitalističke proizvodnje u kojoj se javlja proizvod ljudskog rada i koju čini njegova *vrijednosna* forma. Radi se s jedne strane o zaključnoj rečenici drugog poglavlja *Kapitala* (“Proces razmjene”), gdje se za Marxa upravo u novcu iznova pokazuje isti “fetiš” koji je prethodno analizirao u 4. odsječku prvog poglavlja (“Roba”) pod naslovom “Fetiški karakter robe i njegova tajna”, gdje apostrofira nesposobnost klasične ekonomije da iz analize robe i robne vrijednosti iznađe “formu vrijednosti” koja je uopće čini razmjenskom i pokreće proces razmjene.²⁸

26 To je osobito vidljivo u njemačkoj verziji glavnog spisa i drugim manjim radovima. Sohn-Rethel (1971), 120; Sohn-Rethel (1972), 231.

27 U najrazrađenijem obliku ta je teza, prema mome znanju, programski formulirana na sljedeći način: “Središnja točka za našu temu je tvrdnja da je *identitet* povijesno uvjetovani formalni karakter robe i *društvena forma* povezivanja ljudi. Tom tvrdnjom se, ako se pokaže dokazivom, iz temelja pomiče apriorizam spoznaje. Zbog toga su joj potrebna pobliža razjašnjenja.” Usp. Sohn-Rethel (1989), 172 (pogl. 4. Zur Analyse der Warenform”). Usp. također prethodna razmatranja u poglavlju 2. “Analogie oder Begründungszusammenhang?”

28 Taj stav glasi (MEW 23, str. 95, bilj. 32): “Vrijednosna forma proizvoda rada najapstraktnija je, ali također i najopćenitija forma građanskog

Taj manevar potvrđuje da Sohn-Rethelova analiza doista počinje tek kod drugog poglavlja prve knjige prvog sveska *Kapitala*, kod procesa razmjene, dok Marx odmah u prvom poglavlju počinje s analizom robe i novca.²⁹ Iako Sohn-Rethel to ističe kao svoju prednost, šteta od toga manevara ipak se čini gravidnom: ono što on naziva “realnom apstrakcijom” zapravo je amalgam dvaju ne nužno i bez daljnjeg reducibilnih stavova — jednog o nesvjesnom karakteru pretvaranja rada u robu, drugog o historijskoj ili posebnoj određenosti najapstraktnijeg i najopćenitijeg procesu proizvodnje — iz dviju povezanih, ali distinktnih Marxovih analiza u *jedan jedini apriorni, ontološki princip* forme razmjenskih odnosa iz kojeg, prema Sohn-Rethelu, historijski izvire sve: i svijest i bitak. Pritom u njegovoj analizi moment *nesvjesnog* i moment *konkretne historijske* određenosti apstrakcije ne pripadaju analitički distinktnim domenama razmjene i proizvodnje nego su spojeni u jedinstvenu domenu razmjene upravo pod totalizirajućim imenom *realna apstrakcija*. Društvenu sintezu ne obavlja, kao kod Marxa, proces produkcije u složenim odnosima nego proces robne razmjene u formi novca kao svome vrhunskom izrazu. Time nesvjesni ideološki karakter društvenog bitka nije samo univerzaliziran i prešutno normaliziran, kao što je to eksplicitno slučaj u sociologiji znanja K. Mannheima te kasnije u marksizmu kod L. Althussera. Štoviše, ujedno s time, svijest o tome da se ta apstraktna, nesvjesna i historijski zbiljska vrijednosna forma tiče i same proizvodnje, koja pretpostavlja kompleksne društvene odnose i ujedno procese refleksije i kritike, a ne samo spontanu i nesvjesnu aktivnost, učinjena je analitički drugorazrednom.³⁰

Sohn-Rethel preuzima Marxovu kritiku političke ekonomije, ali izričito zato da bi je ograničio (najprije iznova utemeljio, a potom ipak suspendirao) ukazujući na svoj odmak s obzirom na navodni temeljni

načina proizvodnje, koja se time karakterizira kao posebna vrsta društvene proizvodnje a ujedno i historijski.” [Prijevod B.M; usp. *Glavna djela*, s. 892.]

29 Taj otklon od Marxa kroz zamjenu radne analize vrijednosti analizom razmjenske vrijednosti ističu naglašeno Lange 2012, Black 2013, Pasquinelli 2015, iako bez razrade.

30 U tome leži, po mome uvjerenju, razlog da epistemološki odmak Sohn-Rethela od Marxa s vremenom i iznutra pomiče svoje vlastito težište s prvotne ambicije da bude kritički i emancipacijski diskurs o epistemologiji ka deskriptivnom diskursu same epistemologije bez potrebe za emancipacijom (slično zaključuje Kliche 2012).

nedostatak epistemološke dimenzije u Marxovoj analizi i marksizmu općenito. Naime, on konstatira postojanje slijepe mrlje u historijskom materijalizmu — nedostatak istraživanja o konceptualnim temeljima znanosti, zapostavljanje forme spoznaje prirodnih znanosti zajedno s matematikom, logikom i općim formama spoznaje ili univerzalnim pojmovima. U marksizmu one ne pripadaju ni društvenoj bazi ni ideološkoj nadgradnji:

“S jedne strane, svi fenomeni koji čine svjesni svijet, bilo prošli, sadašnji ili budući, shvaćeni su [sc. u marksizmu] historijski kao vremenski uvjetovani i dijalektički. S druge strane, na pitanja logike, matematike i (prirodne) znanosti gleda se tako da njima vladaju bezvremeni standardi. Je li dakle, marksist materijalist kad je riječ o historijskoj istini, a idealist kad je suočen s istinom prirode? Je li dakle njegova misao rascijepljena između dvaju koncepata istine: jednog dijalektičkog i vezanog za vrijeme, drugog nedijalektičkog koji svaku svijest o historijskom vremenu otpravlja u zaborav?”³¹

Pritom treba upozoriti, iako samo u formi kratke digresije, da Sohn-Rethel gotovo potpuno ignorira okolnost da se marksistička historiografija znanosti rano bavila istim pitanjem, o čemu svjedoči slavni tekst Borisa Hessena, “The social and economic roots of Newton’s ‘Principia’”, prezentiran 1931. na Internacionalnom kongresu o historiji znanosti i tehnologiji u Londonu (v. HESSEN, 1971).³² Iako mu je posve blizak u socijalno-materijalističkoj metodološkoj motivaciji, Sohn-Rethel se, prema mome znanju, samo jednom i tek vrlo kasno u karijeri osvrnuo na ovaj Hessenov rad, u zadnjem (drugom njemačkom) izdanju *Umnog i fizičkog rada* iz 1989., u odsječku “Apstraktno kretanje”, komentirajući analizu trgovačkog transporta 16. i 17. stoljeća. Iako je pri-

31 Prijevod prema engleskom izdanju, Sohn-Rethel (1978), 2–3. S druge pak strane, o ostacima ambivalentnog odnosa samog Sohn-Rethela prema marksističkoj ortodoksiji još 50-ih godina v. Jappe (2010), 10, bilj. 1: “L’essai ‘Éléments d’une théorie historico-matérialiste’ se caractérise encore par un certain souci d’orthodoxie marxiste (en effet, il a été publié d’abord dans une revue du Parti communiste anglais) avec des références à Engels, Pavlov et Lénine.”

32 Hessenov rad je preveden kod nas u časopisu *Marksizam u svetu* (v. Hessen 1980). U sljedećem broju 11–12/1980, u temi broja “Istorijski karakter prirodnih nauka”, Sohn-Rethel je zastupljen čak s tri teksta (v. Sohn-Rethel 1980). Za širu raspravu o Hessenu i marksističkoj povijesti znanosti v. Graham (1985).

mjer specijalan, Sohn-Rethelov prigovor je opće metodološke naravi i istovjetan s prigovom koji je već uputio Marxu i cijelom marksizmu. Naime, objašnjenje nastanka mehanike iz problema trgovačkog prometa promašuje svoj teorijski cilj jer zanemaruje da se radi o transportu robe, dok je sâm “transport kao takav nevin naspram pojmovnih formi [mehanike] ili ih je jednako tako mogao uzrokovati u starom Egiptu i Mezopotamiji kao i u Demokritovo ili Newtonovo vrijeme”. Zanemarivanje robnog karaktera prometa uzrokuje da objašnjenje mehanike iz transporta zapravo učitava uobičajene apstrakcije mehanicističkog mišljenja u sferu transporta odakle ih potom derivira. Otud Sohn-Rethel zaključuje da samo analiza *robne forme* transporta može objasniti apstraktnu kategoriju kretanja i ispuniti eksplanatornu zadaću.³³

Ako na pozadini nediferenciranog prigovora o zanemarivanju formalne analize robe makar i površno pogledamo u Marxovu početnu analizu robe u *Kapitalu*, Sohn-Rethelova konstatacija se ne čini vjerodostojnom koliko god da Marx u *Kapitalu* inzistira na znanstvenom karakteru svoje analize nasuprot još filozofskom u tzv. pariškim rukopisima.³⁴ Za Marxa, da bi se neki predmet pojavio kao roba, on mora dobiti značajke koje čine društveni karakter rada koji proizvodi taj predmet *kao robu*, a ne naprosto kao upotrebnii predmet. Te su značajke posljedice sustava razmjenskih odnosa koji jesu doduše univerzalniji od kapitalističkog sustava proizvodnje, ali toliko određuju kapitalizam da on ne postoji bez robnog karaktera same proizvodnje, a ne samo razmjene, i svih pojedinih oblika društvenog života i društva u cjelini. Odnosi koji preobražavaju predmet u robu djeluju u kapitalističkom sustavu kroz dva osnovna oblika, upotrebnu i razmjensku vrijednost. Upotrebna vrijednost zadovoljava neku ljudsku potrebu

33 Usp. Sohn-Rethel (1989), 55, bilj. 23. Isti odjeljak ranijeg, engleskog izdanja (v. Sohn-Rethel, 1978, (i) Abstract Movement, 53–54), ne sadrži, prema mome uvidu, referencu na Hessena. U istoj bilješci iz kasnog razdoblja komentira rad sociologa Henryka Grossmana “Društvene osnove mehanicističke filozofije i manufaktura” iz 1935, objavljen u časopisu Instituta za društvena istraživanja (Ztschr. f. Sozialforschung IV, 2 (1935), 161–229), s istim prigovorom da logiku mehanicističkog mišljenja unaprijed učitava u predmet eksplanacije i “dolazi do čudnovatog shvaćanja da strojevi proizvode prirodnu znanost umjesto obrnuto” (1989, 55).

34 MEW, Bd. 23, 85–98. Kako ovdje iz prostornih razloga ne mogu ulaziti u opsežniji referat o tome poglavlju, upućujem na prikaze u novijim radovima kod Tsogas (2008), 378–380; također Lion (2012).

bez obzira je li ona realna ili imaginarna, ta veličina se mijenja: ono što je ljudima “potrebno” za život danas, poput automobila, telefona i sl., nekad je bio luksuz. Svaka stvar koja ima upotrebnu vrijednost, može zadobiti i razmjensku vrijednost između dviju ili više osoba, ali ne mora nužno postati robom jer razmjenska relacija koja karakterizira i stvara robu ne ovisi o osobama. U osobnom odnosu pojedinaca ili kolektiva, koji karakterizira realan psihološki i moralni odnos, takav predmet može biti poklon ili dar, a razmjenski odnos je darivanje u kojem predmet funkcionira kao reprezentant, znak, kao prijenos ili metafora psihološkog i moralnog odnosa.³⁵ Nasuprot tome, specifično robna razmjenska vrijednost za Marxa je kvantitativna mjera vrijednosti neke robe u odnosu prema drugim robama. Obično je razmjenska vrijednost izražena u novcu; on sâm je “specifična vrsta robe koja je univerzalni ekvivalent”.

Na toj pozadini dovoljno je jasno da za Marxa nije presudno i najviše pitanje što vlasnici robe svjesno misle ili nesvjesno čine u razmjenskom procesu, kako to postavlja Sohn-Rethel koji polazi od robo-razmjenske forme društvenih odnosa kao kulturno univerzalnijih od kapitalističke robne proizvodnje.³⁶ Marx slijedi pitanje, kako je uopće strukturiran društveni rad da robna razmjena uopće može postati temeljnim oblikom društvenog odnosa u kojem pojedinci i kolektivi već u procesu proizvodnje nemaju drugog izbora nego da uđu u odnose robne razmjene i novčanih odnosa koji je izražavaju, u odnose u kojima već njihova radna snaga, tjelesna i psihička moć kao takva postaje robom.³⁷ Pitanje je što generira robnu vrijednost kao univer-

35 Bez ulaženja u širu raspravu o razlikovanju robne i nerobne razmjene, o socijalno i kulturno univerzalnom karakteru institucije dara i njegovoj simboličkoj razmjenskoj vrijednosti naspram robnog razmjenskog odnosa, upućujem na novije rasprave o razmjeni dara kao formativnom društvenom odnosu, započetih esejem Marcela Maussa, *Éssay sur le don* iz 1923., kod Alaina Testarta (2001), “Échange marchand, échange non marchand”; v. također Testart (2007), Schlitte (2015).

36 Za istovjetan otklon kod Sohn-Rethela i kod Adorna v. opsežnu diskusiju kod Lange (2012). Ignoriranje radnog procesa pokazuje se pogubnim za Sohn-Rethela i s obzirom na njegovo nekritičko uzdanje u “potencijale fordizma” za nove oblike podružtvljenja; v. Reichardt (2008), Kliche (2012).

37 Usp. također raspravu u Lange (2012). Dodatno, s marksističkog stanovišta v. Lapavistas (2003), “Money as ‘universal equivalent’ and its origin in commodity exchange”.

zalnu i mističnu za ljudsku svijest, a ne kako robna razmjena *generira* svijest. Marx se primarno usredotočuje na podjelu rada koja dovodi do kapitalističke robne proizvodnje i *iznuđuje* razmjenu robe. Mistika ‘vrijednosne forme’, koja prema Marxu izmiče klasičnoj ekonomiji, može se vidjeti kao strukturajuća sila u načinu na koji percipiramo naše vlastite ideje i djelovanja, ali on nastaje u proizvodnom procesu, a ne tek u razmjeni. Sohn-Rethel ignorira da su u Marxovoj analizi društveni uvjeti proizvodnje ono što oblikuje kapitalističko podruštvljenje i otud u nesvjesnoj komodifikaciji gotovo svih aspekata društva i života pojedinaca, koji karakteriziraju kapitalizam, previđa ulogu *radnog procesa*. No time se ignorira mogućnost kritike nesvjesne komodifikacije umjesto koje kod Sohn-Rethela dobivamo teorijsko zamagljivanje pojma *nesvjesnog*.

Otud, cijena koju Sohn-Rethelovo prisvajanje Marxa uz istovremeno odbacivanje analize proizvodnje i upotrebne vrijednosti u korist razmjenske vrijednosti mora platiti, nije tek greška u čitanju ili pogrešna identifikacija početka kod Marxa niti pak redundantno otkrivanje već jednom otkrivenog svijeta ideologije za novu deskripciju bez poriva za njegovim kritičkim (teorijskim i stvarnim) prevladavanjem. Naime, kako vidimo, Sohn-Rethelova kritika Marxove “kritike ekonomije” ne zamjenjuje samo Marxovu sistematsko utemeljenje razmjenske vrijednosti kroz analizu društvenih odnosa proizvodnje koji samu proizvodnju nužno čine robnom proizvodnjom, a ljudski rad pretvaraju u robu. Štoviše, Sohn-Rethel na ključnim mjestima zamjenjuje svoju vlastitu sistematsku analizu ‘realne apstrakcije’ historijskom i time u izgradnju teorije unosi čitav niz novih problema i aporija.³⁸ Cijena toga nije samo redundancija u rezultatu na sistematskoj razini, naime spoznaja da je svijest određena bitkom, da ‘bitak’ ne označava ništa drugo do društvenu osnovu ljudskog života, uslijed čega je svijest spontano, nesvjesno i univerzalno ideološka. Sve smo to već znali s Marxom.³⁹ Prava cijena Sohn-Rethelova manevra je subverzija Marxove dijalektičke analize robnog karaktera društvenih odnosa simplicističkim,

38 O inkonzistentnosti Sohn-Rethelovog projekta usp. Reichardt (2008). Štoviše, Kliche (2012) ukazuje detaljno na neodrživost historijskih pretpostavki Sohn-Rethela i o grčkoj matematici i o novovjekovnoj fizici.

39 O diferenciranom i svestranom karakteru Marxove metode v. noviju raspravu u S. Hall (2010); za rekonstrukcije Marxove epistemologije v. Smith (2004) i zbornik radova F. Moseley ur. (2005). Usp. također prilog A. Čakardić u ovom zborniku koja Marxovu epistemološku inovaciju u *Kapitalu* stavlja u kontekst tzv. “političkog marksizma”.

monokauzalnim, historijskim objašnjenjem geneze svijesti iz bitka, koje univerzalizira i normalizira opći ideološki karakter svijesti bez potrebe za kritikom “bitka”. Dodatno, Sohn-Rethelova teza je upitna i u svome anti-mentalističkom, socijalno-materijalističkom karakteru.

IV. Identitet robne forme znanja i njegova kognitarna inačica

Čini se paradoksalnim što se ovaj zaokret Sohn-Rethela od Marxa u aktualnim diskusijama s jedne strane općenito vrednuje negativno za samu Sohn-Rethelovu generalnu tezu o historijskom karakteru apstrakcije, koja je još od vremena pozitivne recepcije 70-ih godina 20. stoljeća trpjela osporavanja, pa i kritičko distanciranje samog Adorna⁴⁰, dok s druge strane njegova teza o ontološkom identitetu robe i znanja danas nailazi na potvrde *ex post* u temeljnim značajkama suvremenog, “kognitivnog” ili “kognitarnog” kapitalizma gdje apstrakcija robne razmjene tako radikalno preobražava forme radne organizacije i svijesti sudionika da se ne identificiraju samo s posebnim formama znanja, poput organizacijskog operativnog znanja za proizvodnju drugih znanja, nego se, kao u području informacijskih tehnologija, reprezentiraju kao neposredno identične s njime.⁴¹ Okolnost da je Sohn-Rethel izričito i programski zamijenio Marxovo radnu teoriju vrijednosti, utemeljenu u analizi proizvodnih odnosa, analizom razmjenske vrijednosti ne samo da nije oslabila njezinu privlačnost danas nego upravo obrnuto: čini se da upravo ona pogoduje današnjoj primjenjivosti njegova manevra uslijed kojeg analiza klasnih odnosa i radne analize robne vrijednosti u tzv. postindustrijskom kapitalizmu sve više nestaje iz vidokruga. Kroz novac onaj “zasljepljujući fetiški karakter” robe ne postaje samo vidljiv, kako ističe i Marx iako to za njega nipošto nije krajnja točka dovršenja fetiša, nego sad dolazi do najvišeg, sublimnog stupnja ostvarenja u financijskom kapitalizmu u kojem se novac ponaša kao svrha samome sebi. Čini se da je upravo Sohn-Rethelovo metodološko suženje fokusa na *razmjensku* formu vrijednosti, umjesto na društvene odnose proizvodnje, glavni razlog

40 Usprkos ranom pozitivnom stavu i osobnoj naklonosti, koju jasno izražava u pismima Horkheimeru iz 1937., Adorno kasnije kvalificira Sohn-Rethelov rad kao “odvođenje” (*Ableitung*) kritičke teorije s pejorativnim prizvukom; usp. Adorno (1966), 197 f.

41 Za noviju diskusiju o utjecaju informacijsko-komunikacijskih tehnologija na organizaciju i razvoj investicijskog kapitalizma v. npr. Dieuaide (2007).

revivala koji Sohn-Rethel doživljava u novim kognitaristički orijentiranim deskripcijama kapitalizma.

Potvrde o tome da robno-razmjenski karakter iznova definira opće pojmove i forme svijesti, poput kategorije kauzalnosti, na čemu inzistira Sohn-Rethel, nudi već opće samorazumijevanje suvremenih “postkapitalističkih” društava kao globalno objedinjenog, štoviše *jedinstvenog*, društva znanja.⁴² U njemu se znanstveno-istraživački i obrazovni modeli, ako ostanemo samo u području društvene reprodukcije znanja, *koncipiraju* normativno tako da izražavaju “logiku tržišta” kako s obzirom na predmet, tako i s obzirom na metodu. Ono prvo kroz privilegiranje navodno korisnih istraživanjâ uz istovremeno defavoriziranje navodno nekorisnih znanja; ovo drugo kroz forsiranje metodoloških istraživačkih postupaka za čije se rezultate unaprijed očekuje da će potvrditi ishodišne postavke po cijenu forsiranja željenih rezultata koji nemaju uvijek uporišta u stvarnim istraživanjima.⁴³

Ovim argumentima iz loše empirije “društva znanja i izvrsnosti” možemo dodati dva u većoj mjeri inherentna razloga. Jedan leži u mogućnosti da Sohn-Rethelov zaokret od radne analize vrijednosti na razmjensku vrijednost vidimo u kontinuitetu s Marxom, odstupajući djelomice od općeg slaganja u kritici Sohn-Rethelova manevra. Naime, čak ako je robna razmjena zapravo samo polje “praktičkog ispunjenja” ili “dovršenja” šireg područja podjele rada (LANGE 2012), to ne poništava posve i *funkcionalnu* vrijednost analize *fetiškog* karaktera novca za identifikaciju i lociranje glavnog procesa “podruštvljenja” — u stvaranju konceptualnog aparata ili glavnih nosača ideološke nagradnje — do kojeg je Sohn-Rethelu osobito stalo. Kao što smo vidjeli, i za Marxa fetiški karakter robe “postaje vidljiv” tek u novcu, premda će se on za Marxa zapravo *završiti* tek u kamatonosnom kapitalu.⁴⁴ Kao što se za

42 O dugoj povijesti odnosa kapitalizma i znanja v. Lebert i Vercellone (2007).

43 Za noviju diskusiju o problemu plagiranja u znanstvenim istraživanjima v. Helgesson, G. i Eriksson, S. (2015).

44 Da je upravo to za Marxa ključno nasuprot Sohn-Rethelovu shvaćanju novca, vidi se u trećem svesku *Kapitala* gdje piše o dovršenju fetiša kapitala u kamata: “Dok je kamata samo dio profita, tj. onog viška vrijednosti koji djelatni kapitalist iscjeđuje iz radnika, sada se kamata, obrnuto, ispoljava kao zapravi plod kapitala, kao ono izvorno, a profit, preobražen u oblik poduzetničke dobiti, kao puki akcesorijum i dodatak koji dolazi u procesu reprodukcije. Tu su fetiški lik kapitala i predstava o fetišu kapitala završeni (...) mistifikacija kapitala u najdrečavijem obliku.” (MEW 25, str. 405; prijevod B.M.)

Marxa u fetišu robe mistično osamostaljuju društveni odnosi proizvodnje, tako se u fetišskom karakteru novca, robi nad robama, danas mistično osamostaljuju društveni odnosi robne razmjene u konzumerističkoj svijesti. Ako je novac prema Sohn-Rethelu forma dovršenja realne apstrakcije, koja se odvija u razmjenskim praksama kako u prošlosti tako i danas, onda je u financijskom kapitalizmu upravo ta forma poprimila status apsoluta koji generira nove forme javne svijesti i socijalizacije. Prema tome, mogući analitički domet Sohn-Rethelove orijentacije na razmjensku vrijednost ili robnu formu ljudskih odnosa očituje se u tome što takva analiza dovodi u fokus realnu apstrakciju novca kao *formu apsoluta*, iz koje se generira nov proces podružtvljenja, nov sustav odnosa, nov univerzalizam vrijednosti ili ideološka “nadgradnja”. To, dakako, ne dovodi u pitanje i ne može nadomjestiti temeljniju i širu Marxovu analizu odnosa proizvodnje, ili “baze”, kao *fundamentalnih* društvenih odnosa, kako sam Sohn-Rethel izričito vjeruje smatrajući upravo to razlikom između svoje i Marxove pozicije i tvrdeći kako analiza novca i razmjenske vrijednosti treba *prethoditi* radnoj teoriji vrijednosti i pružiti joj utemeljenje.⁴⁵

No, umjesto fundirajuće ambicije Sohn-Rethelove “kritike intelekta” prema Marxovoj “kritici ekonomije”, možemo joj pripisati jednu, makar i teorijski slabu i ambivalentnu zaslugu u odnosu na Marxovu analizu, naime to da fokusiranjem na razmjensku formu vrijednosti izraženu novcem *rasvjetljava* današnju apsolutizaciju novca u *općoj konzumerističkoj svijesti* suvremenog kapitalizma dok istovremeno odaje *zasljepljujući* učinak forme novca na samu teoriju, tj. na samog Sohn-Rethela kod kojeg je kritički interes za uvjete proizvodnje i *radnu* analizu vrijednosti nestao kao što ponovo nestaje danas. Ta “zasluga” je dakako posve ambivalentna. Naime, bez obzira na to da li Sohn-Rethelovo fokusiranje teorijskog interesa na razmjensku vrijednost korespondira s modusima mišljenja u današnjem kapitalizmu koji fetišizira novac, upitno je, upravo zbog

⁴⁵ Sohn-Rethel (1971), 120: “Apstraktna priroda razmjenske radnje također nije funkcija izjednačavanja robâ koja se odvija u razmjenu. Štoviše, ona je nadređena tom izjednačavanju i isporučuje, kako će se pokazati, njegovo utemeljenje.” Također, on smatra, dok se analiza novca prema kriterijima kritike ekonomije kod Marxa dovršava u prvom poglavlju *Kapitala*, njezina fundirajuća dimenzija sa stanovišta kritike intelekta, koja na kovani novac ne gleda samo kao na funkcionalnu i naturalnu formu nego je ona u svojoj *apstraktnoj formi* konstituirajuća za svijest, počinje tek s analizom razmjenskog procesa (v. Sohn-Rethel, 1972, 231).

redukcije čitave teorijske perspektive na razmjensku vrijednost, može li Sohn-Rethelov model objasniti današnje kretanje finacijskog kapitalizma obilježenog disperzijom novca u različite oblike likvidnosti. Upravo to tematizira Marxova analiza kamatonosnog i fiktivnog kapitala u trećem svesku *Kapitala* koja sâma ne bi bila moguća bez radne analize vrijednosti u prvom svesku. Otud, čini se da Sohn-Rethelova hipostaza forme novca zahvaća samo površinu, da je novac zasljepljujući fetiš njegove teorije.

Drugi razlog uvjetne prihvatljivosti Sohn-Rethelove teze leži u ideji ontološkog jedinstva robe i znanja, i taj razlog nije samo izvanjski i posve slučajan. Naime, ontološka distinkcija između znanja i robe podrazumijeva linearnu determinističku interpretaciju u kojoj se znanje hipostazira kao nezavisna veličina, stečena negdje drugdje, koja izvanjski preegzistira nad procesima robne proizvodnje i razmjene. Znanje tako upravlja robnom proizvodnjom i razmjenom, ali sâmo ostaje odvojeno i neaficirano robnim odnosima. Takvom shvaćanju proturječi praksa proizvodnje i razmjene znanja koja je u eksplicitnom samotumačenju suvremenih “postkapitalističkih” društava, usmjerenih na kognitivni holizam, poprimila sve karakteristike robne proizvodnje u kojoj *znanje čini radnu snagu* i otud je već roba, ono jedino što kognitivni radnik posjeduje. No, iako Sohn-Rethelova koncepcija ontološkog jedinstva znanja i robe hoće dovesti u pitanje upravo idealističko shvaćanje uzročnosti, teza o *identitetu robe-i-znanja u novcu* razlog je za cijenu koju mora platiti njegova kritička epistemologija: od deskripcije holističkog karaktera socijalne sinteze, koju u kognitivnom kapitalizmu proizvodi novac, ona prijeti da postane implicitnom apologijom kognitarnog holizma bez potrebe za ikakvim kritičkim diskursom emancipacije. Takav razvoj kod Sohn-Rethela indiciran je već spomenutom zamjenom izvornog podnaslova “kritika epistemologije” kasnijom formulacijom “epistemologija zapadne povijesti”. Upravo zbog toga moguće je da današnja primjenjivost Sohn-Rethelova teorema na deskripciju holizma kognitarne svijesti postkapitalizma stoji u vezi s karakterom njegova teorema koji je njegov najveći pristalica Adorno izrazio primjedbom o “holističkom i ponešto totalitarnom zahtjevu za materijalnom dedukcijom mišljenja”.⁴⁶

46 Ovaj moment kod Adorna, koji očito slijedi Sohn-Rethelov odmak od Marxa ka privilegiranju razmjenske vrijednosti, ali ne i njegove konzekvencije za teoriju područstvljenja, ističe Lange (2012).

V. Jezik novca i njegova tajna

Na točki gdje se Sohn-Rethelova teza o generiranju formi mišljenja iz novčane forme robne razmjene naoko empirijski potvrđuje na fenomenima suvremenih kognitarnih procesa postkapitalističke de-socijalizacije,⁴⁷ čini se nužnim postaviti pitanja koja proizlaze upravo iz očiglednosti empirijskih potvrda a tiču se gradnje samog Sohn-Rethelova eksplanatornog modela.

Naime, pretpostavke o *uzročnom uvjetovanju* konceptualnog mišljenja upotrebom novca navode na sumnju da pojam kauzalnosti i novac predstavljaju teorijski *fetiš utemeljenja* kod samog Sohn-Rethela. Njegovo svođenje teorije spoznaje na “dokaz o genezi” kategorija iz novca ispostavlja tek historijski paralelizam između kategorija mišljenja i razmjenske forme ljudskih odnosa, iako tvrdi da dokazuje *kauzalni prioritet* ovih drugih ne pokazujući pritom *kako* razmjenska forma stvarno uzrokuju misaone forme. Taj krucijalni moment svoje epistemologije o odnosu između svijesti i bitka Sohn-Rethel zakriva iza vela “nesvjesnog”. Teorem realne apstrakcije zaštićen je tako *primatom neznanja* nad izvorom uzroka i nadomješten deskripcijom njegovih posljedaka. Međutim, na taj način samo je manje-više elegantno izbjegnuta, ali ne i ukinuta teorija *odraza* između svijesti i bitka. Iako Sohn-Rethel eksplicitno polazi od suprotstavljanja klasičnom dijamatu govoreći najčešće o *mišljenju* kao “izrazu bitka” (*Ausdruck des Seins*), dok pod ‘bitkom’ podrazumijeva *društvene odnose* umjesto prirodne materije, *odnos izražavanja* (*Ausdrücken*) jednoznačno je *definiran* kao *odražavanje* (*Widerspiegeln*).⁴⁸ Otud za njegovu “kritiku intelekta”, tj.

47 Osim aktualnosti Sohn-Rethela za analizu progresivne strane postkapitalizma koja se očituje u njegovim kognitarnim formama poput proceduralnog znanja, njegova regresivna strana desocijalizacije pojedinaca i grupa kroz bujajući prekarni podnajamni rad, manje su u fokusu interesa. U svome prilogu “Kapitalizam kao ‘znojni sistem’: Podnajamni rad i stvarna emancipacija radništva iz druge ruke” Maja Breznik (ovdje) pokazuje da su te prakse nastavak tzv. nutarnjeg i vanjskog podugovaranja rada još od doba ranog kapitalizma (*inside contracting, putting-out system, sweating-system*), a njihov stvarni učinak je da radnicima *de facto* oduzimaju pravo na raspolaganje vlastitom radnom snagom, priječe pristup tržištu rada i sprečavaju njegovo uspostavljanje.

48 Usp. Sohn-Rethel (1971), 125: “Na temelju naše identifikacije razumskih kategorija s formalnim elementima razmjenske apstracije nadaje se *definicija* tih kategorija. One su *odrazi* onih formi na kojima počiva društvena sveza iz puke robne razmjene.” [Kurziv B. M.]

redukciju svijesti na forme realnog pod velom nesvjesnog, možemo opravdano sumnjati da ponavlja istu onu podvojenost dijalektičkog i nedijalektičkog, historijskog i nadhistorijskog u metodi zbog koje je već u polazištu odbacio dijalektički materijalizam s pozitivističkom teorijom znanosti, ali i Marxovu “kritiku ekonomije”, tj. historijski materijalizam koji je navodno nije spriječio pojavu pozitivizma nego ga je potaknuo.

Sohn-Rethelovo inzistiranje na nesvjesnom karakteru *kauzalnog* odnosa između razmjenske forme društvenog odnosa i konceptualnog aparata kao i na *historijskom* prvenstvu novca pred oblicima pojmovnog mišljenja filozofije, matematike i znanosti, teško može konceptualno opravdati njegovo *identificiranje* novca i ljudskog pojmovnog aparata. Teza se može u najboljem slučaju održati kao pretpostavka o *istoizvornosti* i *izomorfiji* mišljenja i vrednovanja, a ona može biti “nesvjesna” samo utoliko što *nije svjesna svakodnevnoj svijesti*, ali ne i principijelno. Društveni odnosi postaju svjesnim čim razmjena postane predmetom bilo kakve refleksije, makar i svakodnevnog. To važi osobito u kriznim situacijama, upravo kad odnosi više ne funkcioniraju spontano. Refleksija je ta koja u formi vrijednosti otkriva kategorije supstance, kvantiteta, mjere, ekvivalencije i sl., i to osobito kad novac počne gubiti vrijednost. Ti misaoni elementi nevidljivi su samo u uvjetima socijalne stabilnosti i upravo oni su prešutna pretpostavka Sohn-Rethelove analize novca kao nesvjesne, spontano i nerefleksivno djelujuće forme novca *kao misaone* forme (“Geld als Denkform”). No, obrnemo li novčić s glave na pismo i počnemo tragati za *samom formom novca*, analiza će nas dovesti do nečega na novcu što mu ne pripada kao takvom, što je univerzalnije od novca. Otud, umjesto *kauzalnog odražavanja* novčane forme na svijest čini se plodnijom pretpostavka o njihovoj *izomorfiji* jer ona omogućuje da formu novca i u njemu sadržanih misaonih kategorija, i pismo i glavu takoreći, “izjednačimo” u nečem trećem koje ih pojedinačno transcendira i koje ih jedino može “sintetizirati”. To je realna apstrakcija *simboličke forme* koja prije pojave novca, u historijskom i u logičkom smislu prvenstva, proizvodi ne samo mentalnu sintezu mišljenja i osjetilnosti, kako ju je koncipirao Kant pod pojmom shematizma, nego ujedno i socijalnu, kako je Sohn-Rethel *nije* predvidio. Riječ je o jeziku kao realnoj apstrakciji.

Jedino mjesto, prema mome znanju, gdje se Sohn-Rethel uopće referira na jezično-teorijske rasprave o genezi konceptualnog aparata predstavlja kratka rasprava u najkasnijem (drugom njemačkom) iz-

danju njegova glavnog djela.⁴⁹ Paušalno odbacivši “jezično-analitičku metodu” strukturalnih lingvistâ poput Malinowskog, B. L. Whorfa, E. Sapira, Sohn-Rethel osporava pretpostavku klasičnog filologa B. Snella o “nastanku filozofskih univerzalija iz razvoja grčkog jezika (...)” protezom da “jezik može isporučiti mišljenju samo moguća izražajna sredstva za svoje misli” i konstatacijom da “više od toga jezično-analitička metoda ne može razumno tvrditi” (98). Sohn-Rethel izrijekom “ne može prihvatiti da razvojni put filozofskih univerzalija vodi od jezika ka mišljenju, a ne od mišljenja ka jeziku” (97). U nastavku kratkog obračuna s “jezično-analitičkom” (zapravo, jezično-historijskom) tezom o nastanku filozofskih univerzalija iz povijesnog razvoja jezika, Sohn-Rethel ističe Heideggerovo “privativno” tumačenje pojma istine (*a-létheia* kao “neodlučenost”) i povezuje ga s Adornovim shvaćanjem da filozofiju “ne čine apstraktno prisutne kategorije nego to da su one problemi” (99). Tako čitav odsječak o “historijskom materijalizmu” u zadnjem i znatno proširenom izdanju njegova glavnog djela iz 1989. ne dobiva samo drugi sadržaj nego pojam ‘historijskog materijalizma’ spajanjem Heideggera i Adorna dobiva posve različit smisao od kratkog odsjeka u engleskom izdanju iz 1978. pod naslovom “The Guide-Line of Historical Materialism” (SOHN-RETHEL 1978, 75), koji sadrži kratak iskaz privrženosti Marxovu pojmu historijskog materijalizma.

Suprotno Sohn-Rethelovu beznadežno uprošćenom tradicionalnom shvaćanju jezika u filozofiji, prema kojem je jezik supervenijentna struktura trećeg reda koja “isporučuje mišljenju samo izražajna sredstva za njegove misli”, dok ono sâmo, prema Sohn-Rethelu, prima misli iz drugog, nesvjesnog izvora (naime, iz razmjenske djelatnosti ljudi), pod jezikom ne možemo misliti takav model koji se u manje ili više simplificiranim inačicama provlači kroz historiju filozofije, a zastupao ga je protiv Hegela i Ludwig Feuerbach. Također ne možemo misliti ni lingvistički pojam jezika kao apstraktnog objekta sazdanog od riječi, njihovih značenja i pravila upotrebe, niti pak semanticistički i logički pojam jezika u analitičkim filozofijama jezika od Fregea i Bečkog kruga naovamo. Ljudski jezik predstavlja formu misli i ujedno konkretnu formu života, specifični oblik podruštvljenja u kojem se

49 Usp. Sohn-Rethel (1989), 6. “Entstehungsgründe der antiken Naturphilosophie” [Razlozi nastanka antičke filozofije prirode], odjeljak (b) pod naslovom “Historischer Materialismus ist Anamnesis der Genese” [Historijski materijalizam je anamneza geneze] 96–101, za koji je uzet citat iz Adorna.

odvija ujedno i socijalni akt, koordinacija radnji sa svim sadržanim formama razmjene.

Upravo ta misao sadržana je u proširenju analogije između apriorne funkcije vrijednosti i fetiša, u koji ona pretvara proizvode ljudskog rada, u analogiju između vrijednosti i jezika koju Marx koristi u istom pasusu 4. odjeljka (o fetišskom karakteru robe). Iako se čini usputna i nerazrađena, ta nova analogija očigledno je promišljena i retorički motivirana. Marx je uvodi preko analogije hijeroglifa, koja još jednim metaforičkim okretom prenosi analogiju između svijeta robe i “maglenog svijeta religije” na analogiju između novca i pisma. Ona s dovoljnom jasnoćom govori o tome da se Marxov religijski diskurs u funkciji eksplanacije robne vrijednosti, koji naoko izgleda kao metodološka pogreška ‘*obscurum per obscurius*’, razrješava u racionalnoj analogiji u kojoj jezik ima egzemplarni status za analizu vrijednosti. Hijeroglif je jezična forma iste tajne o porijeklu vladajućih odnosa:

“[V]rijednost pretvara svaki proizvod rada u društveni hijeroglif. Kasnije ljudi pokušavaju odgonetnuti smisao hijeroglifa, proniknuti u tajnu svog vlastitog društvenog proizvoda; jer određenje upotrebnih vrijednosti kao vrijednosti isto je tako njihov društveni proizvod kao i jezik.”⁵⁰

Osim što je novac razmjensko sredstvo, on je također, upravo poput hijeroglifskog pisma sa svojim manifestnim i skrivenim aspektom, i simbolička forma. Inače se manifestni, nominalni aspekt kovanica, njihova utisnuta vrijednost, ne bi mogao osamostaliti u papirni novac i njegovu nominalnu vrijednost ili pak u potpuno virtualni *cybermoney*, kao danas. Ovdje, iako usput s obzirom na sistematski problem analogije i usporedivosti u znanstvenom diskursu, vrijedi istaknuti jedan moment. Dok su na citiranom mjestu predmet usporedbe naglašeno *vrijednost* i *jezik*, čini se kako je Marx u ekonomskim spisima iz 1857–1859. odbacivao usporedivost jezika i novca zbog *različitosti* odnosa između ideja i riječi te cijena i roba i smatrao da tek *prijevod* ideja iz matičnog jezika u drugi jezik daje bolju osnovu za analogiju jezik-novac pod vidom cirkulacije i razmjene; no tada se analogija novac-jezik ne bi ticala jezika naprosto nego momenta ‘tuđosti’ stranog jezika (*Fremdheit*).⁵¹ No, ako bolje pogledamo, Marxovi stavovi u

50 Adaptirani prijevod prema Marx (1978), 76. Usp. MEW 23, 88.

51 Ovaj moment posebno ističe K. Karatani u raspravi o različitom shvaćanju usporedbe jezik-novac kod Marxa i strukturalnih lingvista (De

Prilogu kritici političke ekonomije iz 1859. o svjetskom novcu i svjetskom jeziku konzistentni su s analogijom vrijednost-jezik gdje Marx izravno analogizira novac i jezik uopće, a ne jedan posebni jezik naspram drugog posebnog jezika, i to preko *opće, zajedničke biti robe*: “Roba je iznad svih religijskih, nacionalnih, političkih i jezičnih barijera, njezin opći jezik je cijena, njezina zajednička bit je novac” (MEW 13, 128). Uzmemo li još u obzir Marxovu usporedbu besmislice (*Unding*) o “proizvodnji izdvojenog pojedinca” (“*Produktion des vereinzelt Einzelnen*”) s besmislicom “o razvoju jezika bez *zajedno* živućih i govorećih individua” iz Uvoda u *Grundrisse* (MEW 13, 616), može se s dovoljnom sigurnošću tvrditi da je analogija vrijednost-jezik temeljna figura za različite slučajeve upotrebe metafore ‘jezik novca’ kod Marxa, koja danas iznova postaje predmet interesa.⁵²

Upravo ta “hijeroglifska”, simbolička ili jezična forma novca, sa svojim aspektom manifestnog znaka i s latentnom sadržinom, ostala je kod Sohn-Rethela posve netematizirana i zastrta velom neanalizirane kategorije nesvjesnog, što posebno začuđuje s obzirom na njegov antimentalistički stav prema Kantu u objašnjenju apstraktnog statusa kategorija.⁵³ Umjesto dosljedne sistematske, imanentne analize novca, koja bi od nesvjesnog (“tajnovitog”, “fetiškog”) područstvljenja putem novca dovela do jezika kao one forme realne apstrakcije koja je *unutar samog novca* univerzalnije sredstvo razmjene od novca, Sohn-Rethel polazi od *izvanjske* pretpostavke kako mora postojati neka *određena historijska točka* na kojoj je konceptualno mišljenje učinjeno mogućim. Za njega to je historijski početak upotrebe novca u razmjenskoj dje-

Saussure, Jakobson, Hjelmslev), v. Karatani (2003), *Transcritique. On Kant and Marx*, 230.

- 52** Za novije rasprave o sličnosti i razlikama između novca i jezika v. također Brodbeck (2014), Schefold, ur. (1995), Seaford (2004 i 2015).
- 53** Za tematizaciju jezika kao apstraktno realne forme područstvljenja i za historijsko-filološke kritike Kantova reprezentacionalizma te doprinos historijske filozofije jezika materijalističkom čitanju Hegelova idealizma i zaokrata kod Feuerbacha i Marxa, v. Mikulić (2017) s daljnjom literaturom. Usp. također opsežnu diskusiju s obzirom na Kanta u Karatani (2003), pogl. *Singularity and Sociality*, 100–112 (osob. 104). Za odnos Kanta i romantičkog kruga upućujem također na M. Forster (2012), “Kant’s Philosophy of Language”. Na toj pozadini izgleda još čudnije da se Sohn-Rethel, umjesto orijentacije na filozofiju simboličkih oblika E. Cassirera, kojeg je također slušao u Davosu, priklonio Heideggerovu žargona “bitka” (v. Kliche, 2012, 12).

latnosti. Budući da je novac posebna roba nad robama i ujedno univerzalni ekvivalent svih roba, on za Sohn-Rethela preuzima funkciju sinteze društva, poput Kantove *transcendentalne* sinteze kategorijalne svijesti iz jedinstva Ja, ali iz pozicije *transcendirajuće*, izvanjske historijske instance.⁵⁴ Naime, “realna apstrakcija” se odvija u svakodnevnoj robnoj razmjeni i zorno prikazuje kako je produkcija mišljenja (tj. misaonih formi poput univerzalnih pojmova *bitka*, *supstancije*, *biti*, ili pak kategorijâ poput *kvantiteta*, *uzroka* itd.) postala *historijski* mogućom kroz upotrebu novca.⁵⁵ Na toj točki postavlja se neizbježno i samo naoko trivijalno pitanje (BLACK, 2013): moramo li zbog izuma novca u nekom historijskom trenutku misliti da su Liđani ili Babilonci, koji su navodno prvi izumjeli kovani novac, bili prvi ljudi sposobni za konceptualno i logičko mišljenje u današnjem smislu? Protiv Sohn-Rethelova historijskog argumenta svjedoče mnoge evidencije historijskog karaktera.

Pri tome problem ne leži u njegovom identificiranju invencije novca kao kulturno-historijske točke na kojoj je postalo moguće konceptualno i logičko mišljenje, pa čak niti u fiksiranju upotrebe novca u Joniji oko 700. godine p.n.e. Naime, čak i ako imamo uvjerljive historijske dokaze da je upotreba novca u dalekoazijskim zemljama, poput stare Kine ili predarijske Indije u Petorječju, starija od izuma novca u Joniji i Mezopotamiji, time je riješen samo historijsko-metodološki problem neosvijestjenog i nekritičkog “grekocentrizma”.⁵⁶ Nije riješen i metodološki problem sa zamjenom sistematske analize razmjenske forme tezom o funkciji novca kao *historijskog uzroka kon-*

54 Za imanentni odnos forme vrijednosti i sintetskog suđenja kod Marxa i Kanta v. diskusiju u Karatani (2003), osobito II. 5 (*The Crisis of Synthesis*).

55 Kod Marxa ta se produkcija misaonih formi pojavljuje kao univerzalna “snaga apstrakcije” samog mišljenja. Marxova formula vjerojatno potječe od fraze “Kraft der Namengebung” [snaga imenovanja] kod Hegela, Hamanna i drugih postkantovskih refleksija o jeziku, a njezina pozadina je teorija o znakovnom ustrojstvu svijesti koje pokreće samo mišljenje; v. opširniju diskusiju s referencama u Mikulić (2017).

56 Usp. J. Robertson (2007), 2–3: “A thousand years after people in China used bronze and copper copies of cowrie shells as primitive coins, the first proper money, as we think of it now, was the gold and silver coins of the 6th century BC.” Za komparativni, izričito *antiuniverzalistički* pristup analizi novca v. Aglietta i Orléan ur. (1998), osobito Ch. Malamoud, “Plaćanje obreda u vedskoj Indiji”, te J.-M. Thievaud, “Financijske institucije arhajskih društava”.

ceptualnog mišljenja. Iako pretpostavlja uzročni odnos odražavanja između pojave robno-novčane razmjene i konceptualnog mišljenja, a njegov učinak formulira kao *identitet*, Sohn-Rethel može analitički ispostaviti samo analogiju, paralelizam, korespondenciju ili, u najboljem slučaju, *konvergenciju* između novca kao univerzalnog ekvivalenta i apstraktnih kategorija mišljenja. Za njihov identitet, na kojem inzistira Sohn-Rethel, moramo pretpostaviti ono treće i njima zajedničko što ih čini sumjerljivim i omogućuje da “društveno povezivanje” shvatimo kao *realnu identifikaciju* materijalnog i idealnog. Takva funkcija trećeg-koje-povezuje svojstvena je simboličkom. *Jedinstvo* (ili identitet) između forme mišljenja i robne forme, za kojim Sohn-Rethel traga historijski u izumu kovanog novca, može osigurati samo ono što novac uopće čini novcem. To treće je isto ono što misao čini mišlju, što je uvjet mogućnosti pojave i novca i misli, njihov apriori: *znakovne sinteze vrijednosti*. Znak — bilo da ga shvatimo lingvistički kao instancu jezika ili filozofski, kao Kantov transcendentalni uvjet ili pak kao Derridin *pratrak* koji će tek omogućiti pismo, glas i jezik — nije samo zajednički (povezujući) moment apstraktnih kategorija mišljenja i apstraktnosti vrijednosti izražene novcem nego omogućuje da i sam novac razumijemo kao instancu ili derivat jezika.⁵⁷

Iako u ovom kontekstu nije moguće ulaziti u sve relevantne aspekte ove tematike, ograničit ću se na to da sumiram tri izvora za sistematsku i historijsku argumentaciju o primatu jezika pored novcem koji su ostali neprepoznati u Sohn-Rethelovu historijskom argumentu.

Najprije, Sohn-Rethel u potpunosti ignorira Marxovu racionalnu analogiju između vrijednosti i jezika (*Wert und Sprache*), koja, kako smo vidjeli, u *Kapitalu* (MEW 23, 88) neposredno slijedi nakon iracionalne analogije između vrijednosti i religijskog fetiša (MEW 23, 86). Zajedničku osnovu tih analogija možemo vidjeti u Marxovoj prethodnoj raspravi o sistematskom problemu *tertium comparationis* koji Marx izlaže, doduše neizravno, kad poziva Aristotela za prvog svjedoka svoje robne analize evocirajući njegovu refleksiju u *Nikomahovoj etici*

⁵⁷ Tako Brodbeck (2014), 11 koristi metonimijski izraz “jezik novca”, iako samo konstatira da “kovanica objedinjuje jezik i metal” bez daljnje analize posljedica za odnos jezika i novca. Međutim, tu doslovnu metaforu “robni jezik” (*Waresprache*) nalazimo u ekstenzivnom obliku kod Marxa u poglavlju “Roba i novac” (v. MEW 23, 66–67; Marx (1978), 57–58) s aluzijom na rašireni antisemitizam: “Primijetimo usput, i robni jezik ima osim hebrejskog još mnoge druge, više ili manje ispravne dijalekte (...)”.

o granicama analize robno-novčane razmjene uslijed neizjednačivosti, tj. nesumjerljivosti međusobno tako različitih stvari poput kuće i kreveta (EN 8. 1133b24 sq.). Istost stvari bez njihove sumjerljivosti tuđa je, prema Aristotelu, njihovoj zapravoj biti i pripada u sferu praktičnih potreba. Marx komentira:

“Aristotel nam, dakle, sâm kaže na čemu pada njegova daljnja analiza, naime na nedostatku pojma vrijednosti. Što je ono jednako, tj. ona zajednička supstancija koja u izrazu vrijednosti kreveta predstavlja kuću za krevet? Takvo nešto ‘uistinu ne može postojati’, kaže Aristotel. Zašto? Kuća predstavlja nešto jednako naspram kreveta ukoliko u oboma, u krevetu i kući, predstavlja ono zbiljski jednako. A to je — ljudski rad” (MEW 23, 74; MARKS 1978, 64).

Stvarni razlog nedostatku pojma vrijednosti kod Aristotela za Marxa leži, naravno, u robovlasničkom društvu koje nejednakost ljudi i njihove radne snage uzima za prirodnu osnovicu i ne prepoznaje (ibid.). Međutim, razlog zašto Marx u nesumjerljivim stvarima poput kuće i kreveta vidi ljudski rad (bio to rad robova ili slobodnjaka) kao ono treće, koje im je zajednička supstanca i koje ih povezuje, jest Marxova “snaga apstrakcije” ljudskog uma. Aristotel je, kao što je poznato, poznaje i hvali kao najviši stupanj teorijskog mišljenja i zasigurno bi je hvalio i kod samog Marxa, da ga je mogao čitati, iako bi Marxovo rješenje smatrao logičkom greškom prelaska u drugi rod. Riječ je o umnoj moći “motrenja sličnog” koja je za Aristotela *zajednički izvor* kako tvorbe principâ iz induktivnih stavova tako i tvorbe metaforičkog govora, i zato je zavodljiva. Ona omogućuje *kognitivno svodenje* “jako udaljenih” stvari, tj. upravo uvid u *istost naoko nesumjerljivog*, a preko analogije ona povezuje stvari prelazeći u drugi rod (npr. iz starosti na godišnja doba). To je dakle moć izjednačavanja ili apstrakcije *istog* upravo iz nesumjerljivih stvari, i ona se, za i kod samog Aristotela, iskazuje kroz probojnu genijalnost pjesničke metafore koja djeluje i u diskursu teorije, i upravo zato poziva na oprez.⁵⁸

Otud ne iznenađuje da upravo Aristotel može objasniti to što Marx na najvišem stupnju svoje analize, tamo gdje nitko ne vidi ono što je “uistinu nemoguće da bude”, poseže za metaforama. *Fetiš i hieroglif* jesu ta nemoguća, daleka i tuđa imena koja omogućuju “bijeg” iz ekonomije kao sfere prividno prozirnog, ali iracionalnog, u “magleni svijet” religije kao neprozirne, ali za dublji uvid racionalne sfere

⁵⁸ Usp. opširnije Mikulić 2013a, 2013b.

koja nam bolje nego sâma ekonomija daje objašnjenje vrijednosti u ekonomiji, da bismo na kraju došli do matrice jezika kao zajedničke supstance koja u izrazu vrijednosti ekonomije predstavlja hijeroglif za ekonomiju. Ovdje vidimo da jezik, koji prema Marxu omogućava podruštvljenje, iako je sâm društveni proizvod, stoji kao *analogon* vrijednosti i podupire Marxov govor o “općem jeziku” robe i novcu kao njezinoj “zajedničkoj biti” (MEW 13, 128). Ta je analogija, konačno, ono treće što omogućuje da “nesumjerljive” stvari poput teorije i prakse, svijesti i bitka, budu “iste”, tj. izjednačene u onom nemogućem — u ljudskoj praksi.

Drugi izvor argumentacije za primat jezika pred robno-novčanom razmjenom predstavlja računsko mišljenje koje je u tolikoj mjeri funkcionalno povezano s ekonomskom sferom trgovine i robne razmjene u kulturi Mezopotamije da su glinene pločice s klinastim pismom prepune takvih potvrda računskog mišljenja. Upravo računski jezik ekonomske uprave daje evidencije da *apstrakcija konceptualnog jezika* s kategorijama supstancije, relacije, uzroka, jedinstva, jednosti, jednakosti, istosti, razlike, mnoštva itd. nije samo historijski starija od *upotrebe novca*, nego da je i sama robna razmjena, čiji je novac izraz, posebna u odnosu na jezični odnos razmjene.⁵⁹ Osim toga, jezične evidencije o procesima intelektualne apstrakcije, koju Marx naziva “snagom apstrakcije”, daleko su starije od prvih jezičnih izraza jonske filozofije na koje se referira Sohn-Rethel.⁶⁰ One ukazuju na to da je izvorni proces apstrakcije ugrađen već u shvaćanje produkcije i reprodukcije — od materijalne, poput proizvodnje hrane, alata, oruđa i oružja, do simboličke poput obreda ili tvorbe pojmovnog znanja — i tiče se upotrebne vrijednosti vezane za njih, a ne izvire tek iz procesa *robne razmjene*.⁶¹ Apstrakcija koja karakterizira robu i novac kao

⁵⁹ To potvrđuje okolnost da se latinski izraz ‘ratio’ odnosi na računsko mišljenje, trgovački izračun kao što i grčki izraz ‘logos’ označava razmjer, odnos među brojevima i/ili geometrijskim likovima (v. opširniju diskusiju u Brodbeck 2014). Ali i *ratio* i *logos* imaju druga i šira značenja koja se ne daju historijski svesti na značenje *ekonomskog računa*.

⁶⁰ Usp. apstraktume ne samo u najstarijem filozofskom jeziku upanišadâ, *tattva* (tostvo), *sattva* (bitstvo), *nego* i *oblake* poput *ašvatva* (konjstvo) u starijem vedskom sanskrtu koji karakterizira obredne egzegetske tekstove *brâhmaṇa*.

⁶¹ Osim Malamoud (1998), za noviju raspravu v. Jean-Joseph Goux (1990), osobito pogl. “Figurative Standards: Gold and the Phallus” i “Exchange-Value and the History of the Symbolic”.

univerzalni ekvivalent svih robâ i ujedno posebnu robu, nije izvorna apstrakcija koja primarno i isključivo određuje vrijednost; ona je derivirana (i deformirana) iz apstrakcije koja je inherentna proizvodnji upotrebne vrijednosti. Upravo zbog toga što je misaona apstrakcija simbolička, ona je univerzalnija od apstrakcije novca. I obrnuto, novac je partikularnija forma od simboličke forme društvene sinteze, i upravo zato proizvodnja upotrebne vrijednosti nije i ne mora nužno biti robna proizvodnja da bi vršila funkciju socijalne sinteze.⁶² Ona to tek postaje historijski kontingentno kao što i sama upotrebna vrijednost nije identična s proizvedenom stvari nego proizlazi iz nje kontekstualno historijski i utoliko kontingentno.

Treći resurs argumentacije o tome da “robna forma misli” ima jezični karakter predstavljaju neki momenti iz uže sfere ekonomskih teorija koje su bliže Sohn-Rethelovu metateorijskom diskursu od navedenih kulturno-historijskih evidencija, ali su kod njega jednako ostale nematizirane. Tako moderne teorije o porijeklu novca reproduciraju implicitno tipičnu distinkciju na prirodno i konvencionalno porijeklo jezika koja datira od prije Platona: dok je novac prema prirodnoj teoriji nastao spontano evolucijski kao institucija iz razmjenskog prometa, dotle je prema gledištu tzv. “državne teorije novca” on tvorevina pravnog poretka, svjesno proizveden instrument privrede.⁶³ Za razliku od ekonomistâ i donekle čudnovato, moderne filozofske refleksije o novcu čak potpuno zaobilaze nasljeđe jezičnih refleksija i pristupaju dilemi oko misaone osnove novca polazeći od *čistog subjekta*. Pritom marksizam razvija spoznajno-teorijski koncept *odraza* bitka u svijesti, dok novokantovci poput Georga Simmela vide odredbene razloge novca u subjektu kao individualnoj svijesti: novac je objektivacija subjektivnih vrijednosnih stavova.⁶⁴ No, budući da se novčano izraže-

62 Usp. Robertson (2007), 2: “Before metal coins were invented, ways to pay for things took many forms; hundreds of objects were used as money (...) from 1600 BC in China to the 20th century AD in Africa.”

63 Za sljedeći rezime v. opširnije u Brodbeck (2014). Prvu koncepciju inaugurirao je Carl Menger, rodonačelnik tzv. austrijske škole nacionalne ekonomije u svome djelu “On the Origin of Money” iz 1892. Drugu koncepciju afirmirao je Georg Friedrich Knapp u “Staatliche Theorie des Geldes” iz 1921. Da se Knappova teorija smatra osnovom svih tzv. postkeynesijanskih teorija novca v. prikaz Bell (2001), “The role of the state and the hierarchy of money”.

64 To je još radikalnije formulirao Ludwig von Mises: ljudska racionalnost potječe iz racionalnosti svojstvene novčanom računu koji predstavlja

na vrijednost ne može izvesti iz individualnih procjena koristi, što je raširena spoznaja u tradicionalnoj znanosti o ekonomiji, za refleksije o novcu koje poistovjećuju subjekte s individuama nužno se nameće tipično pitanje objektivnog važenja: kako je moguće da individuirani subjektivni pojmovi uopće imaju socijalno važenje (BRODBECK, ISTO).

Iako Sohn-Rethel tvrdi da historijska epistemologija svijesti na matrici novca rješava upravo problem važenja ne samo novokantovske filozofije novca nego uopće, protiv njegove teze o identitetu robne forme i forme misli na temelju *historijske* pojave novca govori upravo njegova zamjena sistematske analize forme podružtvljenja, svojstvene novcu, historijskim argumentom o njegovu nastanku i uzročnom djelovanju na ljudsku svijest. Ono što je omogućilo pojavu konceptualnog mišljenja može biti samo *ono što je omogućilo i pojavu novca*. Novac sâm je *derivirana* forma misli kao što se sâm racionalno mišljenje generira iz snage apstrakcije o kojoj govori Marx tragom historijske filozofije jezika. To je snaga diferencijalnog, apstrahirajućeg mišljenja koja s jezikom proizvodi govor uopće i znanost kao poseban diskurs o stvarima. Ona je šira od “forme novca” jer je koristi kao posebnu, specifičnu formu diskursa, upravo “govor novca” (ili “jezik novca”). Misaona snaga apstrakcije omogućuje oboje, i novac i konceptualni aparat. Ona se vidi koliko u znakovnoj materijalnosti konceptualnog mišljenja i logike tako i u misaonoj materijalnosti novca.

Epilog: epistemologija novca i napuštanje kritike

Tek na takvoj univerzalnijoj osnovi možemo uvidjeti zašto novac doista nije samo koristan, ali izvanjski i kontingentan instrument ekonomske razmjene, nego fundamentalni društveni institut, dakle upravo ono na što je ciljao Sohn-Rethel i što je danas iznova postalo relevantno u analizama kognitarno-kapitalističkih formi svijesti. Doista, kao kognitivna veličina ili forma misli, novac se u znanostima ne pojavljuje samo kao kontingentna metafora koju one koriste u ekplanatorne svrhe ili pak samo za retoričku gradnju svog diskursa.⁶⁵ Novac se za znanosti sastoji, kako su to jasno pokazale već diskusije

apriori u ljudskom umu (v. Mises 1931, 76). Svaki oblik racionalnosti u osnovi je “ekonomiziranje” (v. Mises 1922, 99: “Somit gilt der Umkehrschluss: alles rationale Verhalten ist sohin ein Wirtschaften.”)

65 Jedna takva metafora je upravo metafora “pohabanog novčića”, od dubinske važnosti za refleksije o *značenju* u filozofijama jezika, u rasponu od stoičke semiotike preko Leibniza do Nietzschea.

30-ih godina 20. stoljeća, od mreže institucijâ s kojima tvori realnu, društvenu formu znanosti kao istraživačkog pogona kroz koji se one reproduciraju. Kroz tu mrežu se *sa* i *na* znanostima i za znanosti ispunjava novcu inherentna funkcija podruštvljenja ili socijalne sinteze. Znanosti izrastaju iz novčanih odnosa i povratno održavaju te odnose, u doslovnom i apstraktnom smislu izraza. Za takvu analizu nije potrebna teorija mentalnog odražavanja nego teorija sinteze znanosti i društvenog novca.

No, upravo na toj točki svoje najviše potvrde, teza Sohn-Rethelove materijalističke kritike epistemologije kako je forma robne razmjene temeljni oblik realne apstrakcije postaje *iznutra deficitarna*, ako ne i autodestruktivna. Naime, robna forma razmjene iz koje se prema Sohn-Rethelu deriviraju najapstraktnije forme konceptualnog mišljenja, mora se, dosljedno svojoj univerzalnoj ambiciji, aplicirati na samu sebe i misliti ne samo kao historijski izvor epistemologije od Elejaca do Kanta i suvremenih znanosti nego također i kao izvor Sohn-Rethelova koncepta “kritike” epistemologije. Ona se postupno, pod “zasljepljujućim fetišem” novca, iz ideje kritičke geneze spoznajnoteorijskih pojmova, pretvorila iz objekta metadiskursa u pozitivni projekt *deskriptivne epistemologije* zapadne povijesti. Otud i za nastavljачe monetarne paradigme Sohn-Rethela, koji slijede njegovu osnovnu pretpostavku o konstituirajućem, a ne samo kontingentnom i instrumentalnom karakteru novca, važi nalog da nova istraživanja moraju transcendirati Sohn-Rethelov historijski model i otvoriti nove smjerove poput jezično-pragmatičke i medijske teorije novca. Tako vodeća radna hipoteza novijih filozofskih i kulturno-teorijskih istraživanja glasi da je novac institucija koja uvijek iznova nastaje *performativno* kroz djelovanje ljudi i pretpostavlja specifičnu misaonu formu s njezinim konkretnim konfiguracijama, sazdanim od socijalnog posredovanja, medija i performativne snage svojstvene jeziku (v. KRÄMER 2008, 2015).

Upravo takav razvoj recepcije Sohn-Rethela potvrđuje *a fortiori* ovdje zastupanu tezu da je jezik fenomenalno obuhvatnija i temeljnija, a genetički i historijski starija forma realne apstrakcija od novca. Ali nije riječ samo o tome nalazu. Za razliku od novca, ona omogućuje univerzalniji diskurs od onog koji zadaje robna logika novca kao i transgresiju horizonta novca prema diskursu *emancipacije* od novca. Kritika epistemologije koja, poput Sohn-Rethelove, daje “dokaz geneze i rješenje problema važenja” nužno potrebuje univerzalniji modus realne apstrakcije ako mišljenje uopće treba *prekoračiti horizont zacr-*

tan formom novca, a ne ostati u njegovim granicama i pustiti da sâma kritika epistemologije postane izraz iste robne logike novca kako je to, prema Sohn-Rethelu, navodno bila idealistička epistemologija. U tome leži neprepoznata unutrašnja granica njegove monetarne epistemologije znanja. Paradoksalno je da mu je ona ostala nesvjesnom isto onako kako je, navodno, geneza apriornih kategorija iz forme novca ostala nesvjesna filozofima od Parmenida preko Kanta do suvremene znanosti. Manje paradoksalno je valjda samo to da mu je ona ostala onako i onoliko nesvjesna koliko nam je nesvjesna novčana forma naše svakodnevne ideološke svijesti ili život u *fetišu* novca. ■

Literatura

- Adorno, Theodor W., *Negative Dialektik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1966.
- Adorno, Theodor W., *Philosophie der neuen Musik*. J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1949 (Suhrkamp 1975).
- Aglietta, Michel i Orléan, André, ur. (1998), *La monnaie souveraine*, Paris: O. Jacob. (Hrv. izd. *Novac i suverenitet*, Zagreb: Golden marketing, 2004).
- Bagarić, Petar, Ozren Biti, Tea Škokić ur. (2017), *Stranputice humanistike*, Zagreb: Institut za etnologiju i folkloristiku.
- Bell, Stephanie (2001), "The role of the state and the hierarchy of money", *Cambridge Journal of Economics*, 2001, 25, 149–163.
- Black, David (2013), *The Philosophical Roots of Anti-Capitalism. Essays on History, Culture, and Dialectical Thought*, Lenham etc.: Lexington Books; skraćeno u: D. Black, "Contra Sohn-Rethel. The Philosophical Roots of Anti-Capitalism", *The International Marxist-Humanist*, 17, February 2013, pp. 1–7 (dostupno na <http://www.internationalmarxisthumanist.org>)
- Bockelmann, Eske (2004), *Im Takt des Geldes. Zur Genese modernen Denkens*, Springe: Verlag Dietrich zu Klampen.
- Brodbeck, Karl-Heinz (2010), "Grundlagen der buddhistischen Wirtschaftsethik", *Forum Wirtschaftsethik* 18, 1 (2010), 40–47, dostupno na: <http://www.khbrodbeck.homepage.t-online.de/buddhwiethik.pdf>, proširena verzija: *Buddhistische Wirtschaftsethik. Eine Einführung*, Berlin 2011 (1. izd. Aachen 2002).
- Brodbeck, Karl-Heinz (2014), "Philosophie des Geldes", u: Wolf Dieter Enkelmann, Birger Priddat, ur. (2014), *Was ist? Wirtschaftsphilosophische Erkundungen*, Marburg: Metropolis, 45–76.
- Brodbeck, Karl-Heinz (2015), "Geld als Denkform", prilog za konferenciju "Geld als Denkform", Cusanus Hochschule, 2015. dostupno na: http://www.canopusfund.org/fileadmin/redaktion/Documents/Geld_als_Denkform_-_Inhalt.pdf. Proširena verzija: "Geld als Denkform. Sprache, Mathematik und die Einheit der monetären Vergesellschaftung", u: Karl-Heinz Brodbeck, Silja Graupe ur. (2016), *Geld. Welches Geld? Geld als Denkform*, Marburg: Metropolis-Verlag (Kritische Studien zu Markt und Gesellschaft, Vol. 10).
- Dahlmann, Manfred (1999), "Warenform und Denkform. Eine Einführung in den Grundgedanken Alfred Sohn-Rethels", *Streifzüge* (Wien) 1 / 1999; dostupno na: <http://trend.partisan.net/trdo999/t270999.html>.
- Dieuaide, Patrick (2007), "Širenje informacijsko-komunikacijskih tehnologija, promjena u organizaciji i razvoj burzovnog tržišta", u: Vercellone ur. (2007), 172–182.
- Forster, Michael N. (2012), "Kant's Philosophy of Language", u: *Tijdschrift voor Filosofie* 74/2012, 485–511.

- Graham, Loren (1985), "The Sociopolitical Roots of Boris Hessen: Soviet Marxism and the History of Science", *Social Studies of Science* 15(4):705–722.
- Graupe, Silja (2005), *Der Ort ökonomischen Denkens. Die Methodologie der Wirtschaftswissenschaften im Licht japanischer Philosophie*, Berlin: De Gruyter.
- Hall, Stuart (2010), "Marx's notes on Method: A Reading of the 1857 Introduction", *Cultural Studies*, 17: 2, 113–149.
- Helgesson, G. i Eriksson, S. (2015), "Plagiarism in Research", *Medicin, Health Care and Philosophy* (2015) 18, 91–101.
- Hessen, Boris (1971), "The social and economic roots of Newton's 'Principia'", u: *Science at the Cross Roads*, London: Frank Cass&Co. Ltd. [Prijevod u: "Društveni i ekonomski koreni Newtonovih 'Principia'", *Marksizam u svetu*, br. 9–10/1980, 241–303; tema broja: Društveno istorijska geneza prirodnih nauka.]
- Jappe, Anselm (2010), "L'argent nous pense-t-il? Pourquoi lire Sohn-Rethel aujourd'hui?", u: Alfred Sohn-Rethel, *La pensée-marchandise*, édition du croquant, 2010.
- Jappe, Anselm (2013), "Sohn-Rethel and the Origin of Real Abstraction: A Critique of Production or a Critique of Circulation?", *Historical Materialism* 21, n. 1 (2013).
- Karatani, Kojin (2003), *Transcritique. On Kant and Marx*, Cambridge, MA/ London: The MIT Press.
- Kliche, Ralf (2002), "Entzauberung einer Chimäre — Formanalyse und abstraktes Denken bei Sohn-Rethel" (www.marx-gesellschaft.de/Texte/Sohn-Rethel_Formanalyse.pdf)
- Krämer, Sybille (2008), *Medium, Bote, Übertragung: Kleine Metaphysik der Medialität*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Krämer, Sybille (2015), "Zur Medialität und Performativität des Geldes", *Symposium Geld als Denkform*, Cusanus Hochschule 2015.
- Lange, Elena Luisa (2012), "Transcendental Materialism. Contrasting Alfred Sohn-Rethel's materialist epistemology with Adorno's reading of the Kantian Ding an sich", *Critical Matter Conference*, Frankfurt, May 31st-June 2nd 2012, dostupno na: https://www.academia.edu/4473845/Transcendental_Materialism_Contrasting_Alfred_Sohn-Rethels_materialist_epistemology_with_Adornos_reading_of_the_Kantian_Ding_an_sich
- Lapavitsas, Costas, (2003), "Money as 'universal equivalent' and its origin in commodity exchange", dostupno na: <https://www.soas.ac.uk/economics/research/workingpapers/file28848.pdf>
- Lapavitsas, Costas (2015), "Money, The Invisible Bind" (nastupno predavanja na London University, <https://www.youtube.com/watch?v=dVC1hCr1bIM>).

- Lebert, Didier i Vercellone, Carlo (2007), "Uloga znanja u dinamici dugog razdoblja kapitalizma", u: Vercellone ur. (2007), 15–28.
- Liessmann, Konrad Paul, ur. (2009), *Geld. Was die Welt im Innersten zusammenhält?*, Wien: Paul Zsolnay.
- Lion, Thiago Ferreira (2012), "Alfred Sohn-Rethel and the profound philosophical importance of the opening chapters of Kapital", 7th Marx and Engels Colloquy, Marxist Center of Studies, State University of Campinas — Brazil, dostupno na: https://www.academia.edu/10127048/ALFRED_SOHN-RETHEL_AND_THE_PROFOUND_PHILOSOPHICAL_IMPORTANCE_OF_THE_OPENING_CHAPTERS_OF_CAPITAL
- Menger, Carl (1892), "On the Origin of Money", *The Economic Journal* 2 (1892), 239–255.
- Meštrović, Matko (1980), *Teorija dizajna i problemi okoline*, Zagreb: Naprijed.
- Mikulić, Borislav (2012), "Antropologija i pitanje 'druge filozofije'", *Filozofska istraživanja* br. 125, god. 32, sv. 1, 2012, 179–185.
- Mikulić, (Borislav (2013a), "Defining metaphor. On two early accounts on metaphor by Aristotle and Hermogenes of Tarsus and their reception by modern interactionists*", u: *Synthesis philosophica* 55–56 (1–2) 2013: 211–229.
- Mikulić, Borislav (2013b), "Modelle oder Metaphern? Bemerkungen zur 'Übertragung' in Philosophie und Wissenschaft", u: *Knowledge and its Production: Intersections of Historical Epistemology, Philosophy of Science and Language*, ur. Mislav Žitko, Borislav Mikulić, *Filozofija i društvo* (XXIV), 4/2013, str. 121–138.
- Mikulić, Borislav (2017), "Osjetilna izvjesnost i jezik: Hegel, Feuerbach i jezični materijalizam", u: *Inačice materijalizma. Radovi drugog okruglog stola Odsjeka za filozofiju*, ur. B. Mikulić i M. Žitko, Zagreb: Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu, Zagreb 2017, str. 144–181.
- Mises, Ludwig von (1922): *Die Gemeinwirtschaft. Untersuchungen über den Sozialismus*, Jena.
- Mises, Ludwig von (1924), *Theorie des Geldes und der Umlaufsmittel*, 2. Aufl., München-Leipzig.
- Mises, Ludwig von (1931): "Der Weg der subjektivistischen Wertlehre", in: Ludwig Mises, Arthur Spiethoff (Hrsg.), *Probleme der Wertlehre*, München-Leipzig 1931, 73–93.
- Moseley, Fred, ur. (2005), *Marx's Theory of Money: Modern Appraisals*, New York: Palgrave Macmillan.
- Pigou, Arthur C. (1909), *The Veil of Money*, London: Macmillan and Co.
- Pasquinelli, Matteo (2015), "Capital Thinks Too: The Idea of the Common in the Age of Machine Intelligence", *Open!*, December 2015 (dostupno na <http://www.onlineopen.org/capital-thinks-too>)

- Reichardt, Tobias (2008), "Aporien der soziologischen Erkenntnistheorie Alfred Sohn-Rethels", *Wissenschaftliche Mitteilungen*, Heft 6, Gesellschaftliche Praxis und ihre wissenschaftliche Darstellung. Beiträge zur Kapital-Diskussion, 242–267, dostupno na: <http://www.rote-ruhr-uni.com/cms/IMG/pdf/Sohn-Rethel.pdf>.
- Robertson, James (2007), "Une histoire de l'argent: des origines à nos jours", Autrement, Paris, Nov. 2007; engl. "History of Money. From Its Origins to Our Time", <http://www.jamesrobertson.com/book/historyofmoney.pdf>
- Schefold, Bertram ur. (1995), *Vademecum zu einem Klassiker der mittelalterlichen Geldlehre*, Düsseldorf.
- Schlitte, Annika (2015), "Gaben und Ausgaben: Geld und soziale Beziehungen im Spiegel einer Philosophie der Gabe", Symposium "Geld als Denkform", Cusanus Hochschule, 2015.
- Schumpeter, Joseph (1908), *Das Wesen und der Hauptinhalt der theoretischen Nationalökonomie*, Berlin.
- Seaford, Richard (2004), *Money and the Early Greek Mind. Homer, Philosophy, Tragedy*, Cambridge.
- Seaford, Richard (2015), "Money and the Construction of the Inner Self in Ancient Greece", Symposium "Geld als Denkform", Cusanus Hochschule, 2015.
- Serfati, Claude (2007), "Financijski kapitalizam u središtu suvremenih proizvodnih odnosa", u: Vercellone ur. (2007), 129–145.
- Shell, Marc (1982), *Money, Language, and Thought. Literary and Philosophic Economies from Medieval to the Modern Era*, Baltimore-London: The John Hopkins University Press.
- Simmel, Georg (1900), *Philosophie des Geldes*, Leipzig: Duncker & Humblot (srpski prevod: Georg Zimel, *Filozofija novca*, Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci, 2003, prevela Olga Kostrešević; engl. prijevod: *The Philosophy of Money*, trans. Thomas Bottomore and David Frisby, London: Routledge, 2011).
- Smith, Dorothy (2004), "Ideology, Science, and Social Relations. A Reinterpretation of Marx's Epistemology", *European Journal of Social Theory* 7 (4): 445–462.
- Sohn-Rethel, Alfred (1989), *Geistige und körperliche Arbeit. Zur Epistemologie der abendländischen Geschichte*, revidierte und ergänzte Neuauflage, Weinheim: VCH, Acta humaniora (1. izdanje, *Geistige und körperliche Arbeit*, 1970).
- Sohn-Rethel, Alfred (1971), *Warenform und Denkform*. Aufsätze, Frankfurt a.M.: Europäische Verlagsanstalt, Wien: Europa-Verlag.
- Sohn-Rethel, Alfred (1971), "Materijalistička kritika spoznaje i podruštvljenje rada", Zagreb: Globus (preveli M. i M. Uzelac; drugo izdanje 1984).
- Sohn-Rethel, Alfred (1975), "Umni i fizički rad u marksizmu", *Marksizam u svetu*, 5–6/1975, 203–230.

- Sohn-Rethel, Alfred (1978), *Intellectual and Manual Labor. A Critique of Epistemology*, Atlantic Highlands, New Jersey: Humanities Press.
- Sohn-Rethel, Alfred (1980), "Nauka kao otuđena svest", *Marksizam u svetu* 11–12/1980, 98–104; "Mehanicističko mišljenje kao nauka", isto, 282–292; "Apriori matematičkog prirodnog saznanja", isto, 318–347.
- Sohn-Rethel, Alfred (2010), *La pensée-marchandise*, Paris: édition du croquant
- Symposium "Geld als Denkform" (2015), prir. Mathias Vollet, Silja Graupe, Karl-Heinz Brodbeck, "Geld als Denkform. Symposium zu den mentalen Spuren des Geldes in den Wissenschaften, in Philosophie und Alltag", Cusanus Hochschule, 8–10. Mai, 2015 (program i pojedini prilozi dostupni na: http://www.canopusfund.org/fileadmin/redaktion/Documents/Geld_als_Denkform_-_Inhalt.pdf).
- Testart, Alain (2001), "Échange marchand, échange non marchand", *Revue française de sociologie* 2001 (42–4), pp. 719–748, dostupno na: http://www.persee.fr/doc/rfsoc_0035-2969_2001_num_42_4_5395
- Testart, Alain (2007), *Critique du don : Études sur la circulation non marchande*, Paris: Syllepse.
- Thomson, George (1972), *The First Philosophers: Studies in Ancient Greek Society*. London: Lawrence & Wishart.
- Toscano, Alberto (2005), "Real abstraction revisited. On coins, commodities, and cognitive capitalism", dostupno na <https://www2.le.ac.uk/departments/management/documents/research/research-units/cppe/seminar-pdfs/2005/toscano.pdf>.
- Toscano, Alberto (2008), "The open secret of real abstraction", *Rethinking Marxism* 20, No. 2: 273–87.
- Tsogas, George (2012), "The commodity form in cognitive capitalism", *Culture and Organization*, Vol. 18, No. 5, December 2012, 377–395.
- Vercellone, Carlo (2007), "Osnove za marxovsko čitanje hipoteze o kognitivnom kapitalizmu", u: Vercellone ur. (2007), 29–42.
- Vercellone, Carlo ur. (2007), *Kognitivni kapitalizam. Znanje i financije u postfordističkom razdoblju*, Zagreb: Politička kultura. (fr. izv. *Sommes-nous sortis du capitalisme industriel?*, Paris: La dispute, 2002).
- Vollet, Matthias (2015), "Geld als Grundlage für das Denken von Gemeinschaft: Tausch und Polis bei Aristoteles", Symposium "Geld als Denkform", Cusanus Hochschule, 2015.
- Wolf, Philipp (1999), "The Apriori of Money: Alfred Sohn-Rethel and Literature", u: *L'argent' comme échange symbolique*, *Tropisme* No. 9, Paris: Université Paris X—Nanterre.

Mislav Žitko

Revolucije u povijesti ekonomske analize: kuhnovska perspektiva

SAŽETAK

U ovom se radu, kroz ponovno čitanje *Strukture znanstvenih revolucija*, ispituje do koje mjere je premještanje pojma revolucije iz domene društvene i političke teorije u filozofiju i sociologiju znanosti doprinijelo potpunijem razumijevanju razvoja znanosti. Kuhnovo djelo je tokom druge polovine 20. stoljeća odigralo ključnu ulogu u posve novoj konceptualizaciji znanstvenog razvoja i utjecalo na druge intelektualne pothvate nastale na njegovom tragu. Stoga je ono, u mjeri u kojoj možemo reći da još uvijek potiče polemike, odabrano za ishodišnu točku rasprave koja se ne tiče samo dijakronijskih promjena, nego i temeljnih epistemoloških pitanja. U većem dijelu rasprave dotičemo se problema epistemičkog relativizma za koji držimo da proizlazi neposredno iz načina na koji Kuhn upotrebljava pojmove *paradigme* i *revolucije*. Činjenica da se sâm Kuhn pokušavao na izrazit način ograditi od relativističkih tumačenja, čini taj problem u kontekstu čitanja *Strukture* još zanimljivijim, iako se njime dakako ne iscrpljuje epistemološka problematika. U zaključnom dijelu pokušavamo oblikovati prijedloge za daljnju upotrebu Kuhnove terminologije s poglavitom usredotočenošću na povijest ekonomske analize. ➤➤

ABSTRACT

Revolutions in the History of Economic Analysis: A Kuhnian Perspective

In this paper, through a re-reading of Kuhn's *Structures of Scientific Revolutions*, we examine the question as to what extent the shift of the notion of revolution from the domain of social and political theory to philosophy and sociology of science contributed to a more complete understanding of the development of science. Throughout the second half of the twentieth century, Kuhn's work played a key role in the completely new conceptualization of scientific development and influenced other intellectual efforts that were created in his footsteps. That is the reason, to the extent that we can say that his work still raises controversies, it is chosen for the starting point of a discussion that is not just about diachronic mutations but also the key epistemological issues. In most of the discussion, we are dealing with the problems of epistemic relativism that we claim to be the derivative of the way in which Kuhn uses the concepts of *paradigm* and *revolution*. The fact that Kuhn himself tried to distance himself from relativistic interpretations in a distinct way makes this problem even more interesting, although it certainly does not exhaust epistemological debates captured in *The Structure*. In the final part we try to formulate suggestions for further use of Kuhn's terminology with a focus on the history of economic analysis. ➤➤

Uvodne napomene

Pišući svoje seminalno djelo 1962. godine Thomas Kuhn zacijelo nije mogao predvidjeti sve učinke koje će ono imati u strogo teorijskom polju, ali i izvan njega, o čemu svjedoči postscript iz 1969., prvi u nizu tekstova u kojem će autor pokušati bezuspješno odagnati neke od implikacija skrivenih iza zvučnih izraza kao što su *paradigma*, *anomalija*, *struktura* ili *revolucija*. Ovdje, dakako, ne možemo ispisati povijest recepcije *Struktura znanstvenih revolucija*, ali možemo početi s pitanjem zašto se suvremene rasprave neprestano vraćaju ka ili kruže oko Kuhnovih izvornih formulacija, a to će nam poslužiti kao predradnja za raspravu o problemu revolucija u središnjoj društvenoj znanosti – ekonomiji.

Kuhnov pristup nije nepoznanica u domeni filozofije i metodologije ekonomije. T.W. Huchinson izlazi s opširnom studijom *On revolutions and progress in economic knowledge* već 1978. u kojoj detektira barem četiri revolucionarna obrata, počevši od Adama Smitha. Tema znanstvenih revolucija u ekonomskoj disciplini bila je tokom sedamdesetih godina razmjerno široko prihvaćena, kako dalje pokazuju radovi Bronfenbrennera (1971), Stanfielda (1974) te Baumbergera (1977). Poteškoće s navedenim radovima, usprkos kvalitetnoj obradi velike količine građe, leži u simplicističkom pristajanju ili odbijanju primjene Kuhnove teorije na ekonomsku disciplinu. Međutim, razlozi zbog kojih je diskurs o paradigmatama i revolucijama zadržao u upotrebi zasigurno ne leži u širokoj primjenjivosti onkraj područja prirodnih znanosti koje je Kuhn sam odabrao. Štoviše, mnogobrojni su kritičari pokazali da se retorička uvjerljivost njegove argumentacije temelji na vremenskim i disciplinarnim ograničenjima, odnosno da Kuhn nije slučajno odabrao četrinstotinjak godina povijesti fizike i kemije, već se radi o strateškom izboru kojim se omogućuje manje ili više neproblematično kretanje kroz različite epizode znanstvene povijesti u svrhu oprimgjerenja temeljnih koncepata.

Radije, radna teza koju ćemo pokušati obrazložiti tiče se prepoznavanja (ili, možda, pogrešnog prepoznavanja) Kuhnovog vokabulara kao instrumenta koji vodi prema zaključku da su takozvani vanjski (društveni i psihološki) faktori u posljednjoj instanci oni kojima se mora objasniti paradigma i njezino odumiranje uslijed revolucije. Naime, ono što je iritiralo Karla Poppera na čuvenom kolokviju održanom 1965., na kojem se Kuhnovo izlaganje prometnulo u središnji događaj, bila je tvrdnja da falsifikacija ili bilo što drugo iz arsenala tradicionalne filozofije znanosti ne može objasniti iznimnu, revolu-

cionarnu znanstvenu praksu izniklu onkraj prihvaćenih koncepata i pravila normalne znanosti (RICHARDS I DASTON, 2016: 7). Sociolozi znanja i znanosti, kasnije razvrstani u škole formirane oko Edinburgha i Batha, spremno su prihvatili Kuhnovo insistiranje (*protiv* Poppera) i na temelju ideje da fundamentalni teorijski prijelazi u povijesti znanosti nisu jednostavno racionalni odgovori na proširenje spoznaje stvarnog svijeta (BARNES, 1977) razvili su tokom posljednjih desetljeća 20. stoljeća radikalnu relativističku sociologiju znanja i znanosti. Još preciznije, ulog u raspravi i jedan od ključnih razloga dugog trajanja *Struktura* tiče se ukidanja samog razlikovanja unutrašnjih i vanjskih faktora. Naravno, da je bila riječ samo o eksternalizmu kakav nalazimo u ranoj marksističkoj historiografiji znanosti, posebice kod Borisa Hessena, tradicionalna filozofija znanosti zasigurno ne bi imala suviše zamjerki. Naime, kada Hessen traži ekonomske i društvene korijene Newtonove fizike, on ne dovodi u pitanje njezinu racionalnu jezgru niti autonomiju fizikalnih istraživanja, već samo ukazuje na skup tehničkih problema vezanih uz domene vodenog i cestovnog transporta, rudarstva, navodnjavanja, proizvodnje vatrenog oružja itd. koji su tražili i dobili teorijsku elaboraciju, to jest, Newtonova *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica* predstavlja teorijski okvir unutar kojeg se spomeniti tehnički problemi pojavljuju u znanstvenoj formi zajedno s pripadajućim poboljšanjima i rješenjima.

Nasuprot eksternalističkom tumačenju razvoja znanosti i znanstvenih transformacija, argumenti na koje nailazimo u *Strukturama* upućuju na preispitivanje same granice unutrašnjeg i vanjskog, odnosno opažajno-logičkog i socio-psihologijskog aspekta znanosti. Upravo se na toj točki otvara potencijalno zanimljiva rasprava o statusu ekonomske discipline i njezinih revolucionarnih promjena u mjeri u kojoj se ona veže na raniju raspravu (pratimo je od Marxove kritike političke ekonomije), o ideološnosti ekonomskih istraživanja. Govoreći ponešto unaprijed, možemo reći da su ekonomisti i ekonomski metodolozi bili skloni razmatrati povijest ekonomske discipline u terminima paradigmi i revolucija kako bi potvrdili ravnopravan status ekonomskih i prirodoznanstvenih istraživanja, ali su zanemarili radikalno drugačiju sliku znanosti kakva se očitava ako je gledamo kroz Kuhnovu teorijsku prizmu. Stoga ćemo se u nastavku baviti s tri zasebna problema: ponajprije, potrebno je još jednom razmotriti značenje pojma revolucija u bliskoj povezanosti s ostatkom zaokruženog vokabulara (anomalije, normalna znanost, paradigme), zatim ukazati na sliku ekonomske discipline koja nastaje pod pretpostavkom

usvajanja Kuhnovog okvira *bona fide* i, na koncu, moramo naznačiti poteškoće, to jest ukazati na mjesta gdje se povijest ekonomske teorije opire ili, bolje rečeno, izljevava izvan Kuhnovog kalupa.

Revolucije i paradigme

Tokom povijesti svoje recepcije Kuhnova *Struktura znanstvenih revolucija* znala je zavarati čitatelja historijskom građom koju je nudila, držeći ga u uvjerenju da se radi o historiografiji znanosti ili barem da se historiziranjem pojedinih epizoda znanstvene povijesti odmičemo od tradicionalno prakticirane filozofije znanosti. Ipak, Kuhn je održavao čvrstu liniju razgraničenja između filozofije i povijesti znanosti, o čemu jezgovito svjedoči njegova recenzija studije Mary Hesse u kojoj nedvosmisleno navodi da se “[p]isanje povijesti razlikuje od filozofije po svojim središnjim brigama, vrijednostima i načelima”, dodajući kako se u njezinom radu spajanje te dvije discipline ne događa uvijek na najsretniji mogući način (citirano prema RICHARDSON, 2012: 42). Prema tome, *Struktura* se ne može izjednačiti s uvođenjem povijesti ili otvaranjem mjesta za historizaciju tamo gdje je nekoć dominirao ahistorijski pristup analizi djelatne znanosti, upisan u razlikovanje konteksta opravdanja i otkrića. Pogodno mjesto za početak čitanja *Strukture* tiče se samog pojma revolucije koji donosi središnji filozofijski pomak, odnosno otklon od tradicionalnog pristupa zajedno s novim problemima koji proizlaze iz tako formuliranog otkona.

U devetom poglavlju koje se bavi prirodom znanstvenih revolucija, Kuhn pokazuje da upotreba pojma *revolucija* nije slučajna, nego je, po njegovom sudu, riječ o paralelizmu koji je opravdan u smislu da nailazimo na približno isti sadržaj kada govorimo o političkim i znanstvenim revolucijama:

“Političke revolucije najavljuju rastući osjećaj, često ograničen na jedan segment političke zajednice, da su postojeće institucije prestale na odgovarajući način reagirati na one probleme koje postavlja okolina, koju su te same institucije stvorile. Na vrlo sličan način znanstvene revolucije najavljuju rastući osjećaj, opet ograničen na usku podskupinu određene znanstvene zajednice, da je postojeća paradigma prestala funkcionirati na odgovarajući način u ispitivanju nekog aspekta prirode prema kojem je sama ta paradigma ranije pokazivala put” (KUHN, 1999: 103).

Upotreba pojma *revolucija*, i to u eksplicitnoj analogiji s političkim revolucijama, predstavlja točku koja obvezuje, odnosno iz koje proizlaze

mnogi uvidi i poteškoće sabrani u *Strukturi*. Naime, ako pretpostavimo da se paradigme ne smjenjuju kroz deliberaciju nego kroz revoluciju, moramo, kao što to čini i sam Kuhn, odbaciti ideju da postoji metajezik ili “neutralna” procedura izbora između suprotstavljenih paradigmi. Metafora revolucije znači radikalni prekid s dotadašnjim poretkom, a to pak znači da je spor oko izbora paradigme nužno cirkularne naravi, te, posljedično, da “kao ni u političkim revolucijama, tako niti u izboru paradigme ne postoji standard viši od odobravanja relevantne zajednice” (ibid., 105). Drugim riječima, budući da se struktura znanstvenih revolucija ne može reducirati na logičku strukturu znanja (ibid., 106), moramo ostaviti prostor najprije za tehnike uvjeravanja, a zatim za druge elemente, poput političkih interesa, metafizičkih vrijednosti i sl. Ako revolucija donosi više od jednostavnog poboljšanja, ako podrazumijeva više od zamjene lošije teorije boljom, onda se i paradigma koja nastaje revolucionarnim djelovanjem mora razumijeti kao nešto više od metodološkog protokola ili skupa pravila istraživačkog rada. Potonje određenje paradigme u skladu je s Kuhnovim promišljanjima tokom pedesetih godina, dakle prije objavljivanja *Strukture*. Primjerice u pismu Charlesu Morrisu iz 1953. Kuhn piše:

“Teorija služi tome da usmjeri pažnju znanstvenika prema određenim vrstama problema kao ‘korisnima’ i prema određenim vrstama mjerenja kao ‘važnima’; ona diktira preferirane tehnike interpretacije te postavlja standarde preciznosti pri eksperimentiranju i rigoroznosti pri rezoniranju. No prije svega, teorija kao ideologija istovremeni je izvor središnjeg usmjerenja i pogubne inhibicije kreativne imaginacije” (citirano prema REISCH, 2016: 23).

Prije konačnog oblikovanja slijeda revolucija i paradigmi, Kuhn je u kontekstu Hladnog rata razmatrao znanstvene teorije kao ideologije koje usmjeravaju prakticirajućeg znanstvenika prema određenom, manje ili više strogo određenom interpretacijskom okviru i taj će motiv ostati prisutan u njegovom kasnijem radu, posebno u neveseloj slici normalne znanosti kakva se prakticira u postrevolucionarnom razdoblju.

Iz dosadašnjeg kratkog ocrtavanja može se razumijeti teškoće s kojima će se susresti svi autori, počevši od samo Kuhna, zainteresirani da *Strukturu* izvuku iz ralja relativizma. Primjerice, Wrayova monografija posvećena je pronalaženju objašnjenja na temelju kojeg će biti moguće tvrditi da, iako znanstvene revolucije nalikuju političkim u mnogim važnim aspektima, to ne znači da su znanstvene revolucije iracional-

ne ili svedive na upotrebu moći (WRAY, 2011: 16). To je u stvari zadatak kojeg se sam Kuhn latio u *Postscriptu* napisanom 1969. gdje, kako je poznato, pokušava odgovoriti na prigovore da su iz postupka izbora teorije u potpunosti izbačeni ili stavljani u drugi plan “dobri razlozi” dok su u središte postavljeni oni “subjektivni” razlozi koje podržava neka vrsta “mističke apercepcije” (KUHN, 1999: 207).

Ovdje imamo posla s problemskim sklopom koji sadrži barem dvije tenzije. Prva se tiče odgovora na pitanje, govore li Kuhn i njegovi nastavljači o individualnim znanstvenicima ili epistemičkim zajednicama, dok se druga oblikuje oko temeljne razlike između pravila relevantnih za revolucionarnu znanost i normalnu znanost ukoliko prihvaćamo da je riječ o dvama modusima znanstvene prakse. Krene li se od druge spomenute tenzije, nema sumnje da normalna znanost, usmjerena na rješavanje zagonetki, poznaje dobre i loše razloge za prihvaćanje ili odbacivanje neke hipoteze ili teorije u užem smislu. No, što treba značiti sintagma “dobri razlozi” kad izađemo izvan okvira normalne znanosti na teren revolucionarne promjene? Tamo ćemo se susresti, glasi jedan od odgovora, s konkurencijom između paradigmi ili disciplinarnih matrica koje se neće samo razlikovati po sposobnosti uspješnog rješavanja zagonetki nego i po načinu organiziranja epistemičkih vrijednosti. Nažalost, ni Kuhn niti njegovi nastavljači, usmjereni na odbacivanje relativizma, nisu u stanju ponuditi argumente za transparadigmatsko određenje “dobrih razloga”. Počevši od Kuhna, možemo reći da on ostaje na dvjema zasebnim argumentacijskim linijama koje se (nažalost) ne dotiču u nekom obliku konačne sinteze. U *Postscriptu* se doima kao da se obračunava s relativizmom, osobito u šestom poglavlju (*Revolucije i relativizam*), gdje navodi da njegova pozicija, primjenjena na znanost, ne mora biti relativistička ili je daleko od toga da bude samo relativistička budući da praktičari zrelih znanosti, ako ih promatramo kao epistemičku zajednicu, moraju demonstrirati sposobnost postavljanja i rješavanja zagonetki. Iako se čini gotovo trivijalno, Kuhn napominje kako njegova pozicija nije relativistička jer se paradigma B po svoj prilici na bolji način nosi s anomalijama od prethodne paradigme A, a veoma često se i bolje ponaša u pogledu popisa epistemičkih vrijednosti kao što su “jednostavnost, raspon i kompatibilnost s drugim specijalnostima” (ibid., 214). No, taj je anti-relativizam već sadržan u prethodnom obrazloženju odnosa između revolucije i paradigme te utoliko predstavlja samo ponovljenu formulaciju. Međutim, izvan tog okvira problem određenja “dobrih razloga” ostaje aktivan, kako samo malo kasnije priznaje i sâm Kuhn:

“Mislim da ne postoji nikakav od teorije nezavisan način za rekonstrukciju takvih fraza kao što su ‘doista ondje’; pojam slaganja između ontologije neke teorije i onoga što joj doista odgovara u prirodi, izgleda mi sada načelno iluzoran (...) Ne sumnjam da, recimo, Newtonova mehanika kao instrument za rješavanje zagonetki donosi poboljšanja u odnosu na Aristotelovu, kao i Einsteinova u odnosu na Newtonovu. Ali, u njihovom slijedu ne mogu vidjeti nikakav koherentan pravac ontološkog razvoja. Naprotiv, u nekim važnim pogledima, iako ne svim, Einsteinova opća teorija relativnosti bliža je Aristotelovoj nego što je bilo koja od njih bliska Newtonovoj” (ibid., 214).

Prema tome, s obzirom na neke epistemičke vrijednosti i neke anomalije koje je potrebno adresirati, možemo govoriti o “dobrim razlozima” kojima raspolaže paradigma A nasuprot paradigmama B ili C, osobito ako je riječ o istim ili približno istim epistemičkim vrijednostima. Međutim, eksplicitno je negirana mogućnost da imamo “dobre razloge” o “onom ondje” (dakle, dobre razloge za vjerovanje kako napredujemo u pogledu istine o predmetu istraživanja), a to je upravo srž spora oko relativizma. Time je onemogućeno objašnjenje da je prelazak iz jedne paradigme u drugu u bitnome određen poboljšanjem teorije u pogledu njezine istinitosti, a “dobrim razlozima” neizostavno ostaje obilježje lokalnosti (lokalne smještenosti) čak i u sretnom slučaju da dvije konkurentne paradigme dijele epistemičke vrijednosti i razlikuju se samo po tome što se jedna pokazuje manjkavom u pogledu adresiranja akutnih anomalija. Znanstvena revolucija koja znači, ponovimo još jednom, prekid s dotadašnjim poretkom, ne mijenja se u sadržaju niti nakon dodatne eksplikacije u *Postscriptu*: promjena paradigme, odnosno izbor teorije i njezin eventualni uspjeh, ne mogu se objasniti pozivanjem na istinu, a “dobri razlozi”, daleko od toga da budu naprosto izraz iracionalnosti ili pukih odnosa moći, zadbivaju svoje važenje na lokalnoj razini (upravo onako kako razvijena relativistička pozicija i tvrdi).

To nas vodi prema drugoj tenziji vezanoj za dva registra koja se u *Strukturi* naizmjenice pojavljuju, naime registar individualnog znanstvenika i znanstvene zajednice. Kuhn će u posljednjem poglavlju pod nazivom *Napredak kroz revolucije* protestirati protiv ideje da neznanstveni autoritet i samo on može biti mjerodavan u pitanjima smjene paradigmi: “Sâmo postojanje znanosti zavisi o davanju ovlaštenja članovima posebne vrste zajednice za moć izbora paradigme”

(ibid., 176). Pitanje je, dakako, gdje se takozvani *Gestalt* mehanizam u tom kontekstu može smjestiti. Razmatrajući ga, Kuhn u *Strukturi* navodi da pothvat interpretacije ne može ispraviti paradigmu nego je može tek artikulirati (ibid., 132), dok sam početak revolucionarne promjene započinje prebacivanjem *Gestalt-a* (*Gestalt Switch*) to jest novim viđenjem predmeta istraživanja. Ovu točku psihologizacije znanstvenih revolucija Kuhn potcrtava metaforama “padanje koprene”, “bljesak munje” i “obasjavanje mračne zagonetke” (ibid.). Međutim, argumentacija opet ostaje nedovoljno specificirana jer se, kako smo napomenuli, u posljednjem poglavlju vraćamo sociologiji znanosti i naglašavanju primarne uloge koju znanstvena zajednica, u smislu epistemički ovjerene grupe, ima s obzirom na neznanstvene faktore i individualne (idiosinkratične) promjene mišljenja. Konverzije i prihvaćanje nove paradigme mora, prema tome, biti stvar znanstvene zajednice, pri čemu nije jasno kako cjelokupna zajednica može doživjeti *Gestalt*-prebacivanje.

Sažimajući, možemo reći da se spomenute tenzije mogu ukloniti samo ako zanemarimo određene dijelove *Strukture*, naime onaj dio koji se pokazuje kao tekstualni višak. Kuhnova intencija je možda bila ne samo sociologijsko nego i psihologijsko opisivanje revolucije, međutim ta poveznica u stvari nije razrađena i doima se da imamo dvije vrste objašnjenja s nejasnim implikacijama. Ovu drugu tenziju ne bismo posebno spominjali da ne postoje očite reperkusije za razumijevanje uvjeta znanstvenih revolucija. Primjer Daniela Garbera (2016) je u tom smislu instruktivan i donekle pojednostavljuje raspravu. Radi se o sljedećem: konkurenti Aristotelovoj filozofiji prirode, koja je dominirala stoljećima, nisu bili samo Bacon, Galileo i Descartes, nego poduži popis sedamnaestostoljetnih autora pod zajedničkim nazivnikom *novatores* (GARBER, 2016: 137 ff). Oni su se na različite načine suprotstavljali autoritetu Aristotela, odnosno njegovih spisa (posebice su istaknuti *Fizika* i *O duši*), ali dok je aristotelijanstvo imalo jedno očigleno sidrište, *novatores* nisu imali mnogo toga zajedničkog osim same kritike Aristotelove filozofije, ili kako navodi Garber:

“Telesio je objašnjavao sve u terminima topline i hladnoće, Gilbert je objašnjavao sve u terminima magnetizma. Drugi, poput Bassona, Gorlaeusa i Gassendija, bili su skloni nekoj inačici atomizma. Galileo nije doista bio filozof prirode u smislu nuđenja sistematskog objašnjenja, nego je ponudio ne-aristotelovske doktrine o kozmologiji i gibanju. Doña Oliva je bila medicinska spisateljica čiji su pogledi bili anti-galenski (...) Iako su svi *novatores* od Tele-

sija do Descartesa bili suglasni u odbacivanju Aristotela i aristotelijanske filozofije, teško bi se moglo reći da su činili jedinstvenu školu mišljenja” (ibid., 138).

Lekcija koju treba uzeti u obzir tiče se činjenice da pojedinačni odmak od intelektualne dominante, a to može značiti odmak od trenutne paradigme, ne mora dovesti do revolucije čak i ako se radi o radikalno drugačijem poimanju svijeta. Ništa nas ne priječi da doktrine *novatores* tumačimo u terminima *Gestalt*-premještanja, no očito je da se uspostava nove paradigme odvijala tamo gdje se došlo do ovjeravanja na razini epistemičke zajednice, kako i sam Kuhn ispravno na koncu naglašava. Nadalje, Kuhnova intencija zasigurno nije bila otvaranje, iz njegove perspektive, Pandorine kutije relativizma, no upravo to je učinak *Strukture*. Dapače, relativizam se nije pojavio, usprkos formulacijama koje nalazimo u tekstu, kao učinak neplauzibilne interpretacije koja je kasnije dobila vlastitu putanju, nego zahvaljući formulacijama u glavnom tekstu i popratnim objašnjenjima.

U predavanju iz 1991., kasnije objavljenom pod nazivom *The trouble with the historical philosophy of science*, Kuhn će se opet pokušati distancirati od novije filozofije i sociologije znanosti, ponajprije od tzv. *Strogog programa*, čiji se utjecaj u to vrijeme veoma brzo širio, navodeći kako nema sumnje da istraživanje utjecaja interesa, autoriteta i moći na formiranje i reprodukciju znanstvene zajednice predstavlja nov i originalan doprinos, međutim, u mjeri u kojoj se zanemaruje utjecaj samog predmeta (prirode) na formiranje znanstvenih vjerovanja cijeli pothvat se može opisati kao “poludjela dekonstrukcija” (KUHN, 2000: 109–110). Pažljiviji čitatelj će dakako zapaziti da njegova rekonstrukcija pozicije *Strogog programa* predstavlja u najboljem slučaju značajno pojednostavljenje te da ono što je opisano u tekstu vjernije odgovara mrežnoj teoriji Bruna Latoura (*actor network theory*) nego *Strogom programu*. Bez daljnje analize, možemo reći kako Kuhnova pozicija, a samim tim i pojmovni kompleks paradigma-anomalija-revolucija, ostaju očtrani unutar relativističkog okvira usprkos neprestanim pokušajima kritičkog distanciranja. Wrayova se karakterizacija čini u tom pogledu prikladnom: prema Kuhnu, ono što možemo vidjeti promatrajući povijest znanosti nije marš prema istini nego proliferacija specijalizacijâ (WRAY, 2011: 98). Specijalizacija je ono, kako piše Wray, što pretpostavlja “sužavanje fokusa i razvoj konceptualnog oruđa kojim možemo bolje manipulirati svijetom na predvidljive načine” (ibid.), a navedeno stavljanje specijalizacije tamo gdje je nekoć bila potraga

za istinom evolucijska je komponenta znanstvenog razvoja s kojom završava rasprava u posljednjem poglavlju *Strukture*. Tamo će Kuhn reći dvije važne stvari koje se često previđaju:

“[r]ezultat niza revolucionarnih izbora, razdvojenih razdobljima normalnih istraživanja, jest izvrsno prilagođen skup instrumenata koje nazivamo modernim znanjem. Sukcesivni stupnjevi tog razvojnog procesa označeni su povećavanjem artikulacije i specijalizacije. A čitav taj proces mogao se dogoditi, kao što sada pretpostavljamo, da se odigrala biološka evolucija, bez pomoći nekog postavljenog cilja, neke trajno utvrđene znanstvene istine, gdje bi svaki stupanj u razvoju znanja predstavljao sve bolji primjer” (KUHN, 1999: 181).

Prvo, dakle, možemo izdvojiti tezu o specijalizaciji, pri čemu ostaje otvoreno pitanje je li specijalizacija rezultat konceptualnih inovacija, izniklih uslijed revolucionarnih kretanja unutar discipline, ili su pak konceptualne promjene, uključujući izvedbu i doradu teorijskog vokabulara, rezultat težnje ka specijalizaciji koja može imati različite istraživačke i neistraživačke motive. Drugo, eksplicitno uvođenje metafore biološke evolucije otvara pitanje odnosa revolucionarne promjene i evolucijskog razvoja. Na to pitanje Kuhn sam nije bio spreman dati odgovor, a moguća interpretacija koju nudi Wray gradi se na temelju pretpostavke, koja bjelodano ima podršku u *Strukturi*, o nepostojanju “prirodnog” cilja znanosti, s osobitim naglaskom na isključivanje istine kao korespondencije iz igre i stavljanjem naglaska na važnu ulogu koju historijski prethodnici i suvremenici imaju prilikom oblikovanja istraživačke agende.

S navedenom rekonstrukcijom Kuhnovog tematiziranja revolucije okrećemo se posebnom pitanju mogućnosti znanstvenih revolucija u ekonomskoj disciplini.

Revolucije u ekonomskoj disciplini

Paradoks ekonomske discipline spram Kuhnove teorije leži u tome što se neki njezini aspekti mogu suviše lako uklopiti u kuhnovski kalup što povratno može jednako otkrivati koliko i sakrivati važne analitičke momente. Prvo, a to možemo vidjeti pregledavajući primjerice spomenutu Hutchinsonovu studiju, čini se da se svaka smjena jedne škole drugom (svaki uspon i pad pojedinog teorijskog pravca) može promatrati u terminima revolucije. Ne predstavlja li Adam Smith revoluciju u odnosu na merkantilističke pisce i fiziokratsku školu? Nije li Marx vidio neplaćeno radno vrijeme radne snage tamo gdje

su klasični politički ekonomisti naprosto analizirali rad? Ne predstavlja li Keynesova teorija revoluciju s obzirom na rani neoklasični okvir uređen pretpostavkom o istovremenoj ravnoteži na tržištu rada i tržištu dobara? Opća povijesna literatura u kojoj se standardno spominju barem *marginalistička revolucija* s kraja 19. i *keynesijanska revolucija* prve polovine 20. stoljeća dodatno potiču razmišljanja koja pretpostavljaju radikalne epistemološke rezove u povijesti discipline, uslijed čega se često ne uviđaju kontinuiteti koji postoje između različitih tradicija. Još važnije, žargon revolucije implicitno sugerira da se nova paradigma na bolji i inovativniji način suočava s anomalijama prethodne paradigme. Na taj se način otvara prethodno naznačeno pitanje o evolucijskom karakteru napretka kroz revolucije, što, kako ćemo pokazati, ima posebne implikacije u domeni društvenih istraživanja koje se ne smiju previdjeti.

Primjena Kuhnove sheme na ekonomsku disciplinu ne iscrpljuje se samo u naznačivanju revolucionarnih prevrata, nego u pokušaju opisivanja dužih razdoblja povijesti discipline u terminima normalne znanosti. Benjamin Ward u svojoj studiji *What's Wrong with Economics* iz 1972. godine razmatra pitanje može li se dominantna neoklasična paradigma opisati kao normalna znanost. Naime, institucionalizirana neoklasična teorija u mnogim se elementima preklapa s Kuhnovim opisom normalne znanosti, ponajviše s obzirom na činjenicu da se ekonomisti bave rješavanjem zagonetki u uskom području specijalizacije, ne dovodeći u pitanje temeljne pretpostavke neoklasične teorije. Dakle, privlačnost Kuhnove teorije nasuprot Popperovoj leži u mogućnosti opisivanja i objašnjenja kako revolucionarnih prevrata tako i dužih razdoblja u kojima dominira *status quo*. Interes za pronalaženje načina da se povijest ekonomske discipline i praksa djelatnih ekonomista promotre kroz Kuhnove naočale započinje veoma brzo nakon prvog izdanja *Strukture* i u značajnoj mjeri traje do danas usprkos nastojanjima pojedinih ekonomista i ekonomskih metodologa da se pojmovi paradigme i revolucije izbace iz rasprava i zamjene Lakatosovim konceptom progresivnih i regresivnih znanstveno-istraživačkih programa (BLAUG, 1975).

Dakako, ovdje se ne možemo usredotočiti na pitanje koji pristup znanosti u spektru od logičkog pozitivizma preko Poppera i Kuhna do Lakatosa najbolje odgovara potrebama analize ekonomske discipline. Umjesto takvog sveobuhvatnog komparativnog pristupa interesira nas razrada implikacijâ koje za ekonomsku disciplinu proizlaze iz Kuhnovog rada. Pitanje, možemo li govoriti o znanstvenim revolucijama u

domeni ekonomskih istraživanja, sadrži nekoliko zasebnih problema kojima ćemo se baviti u ovom dijelu rada. Prvo pitanje odnosi se na relativističku sliku ekonomske znanosti kakva se stvara ako pažljivo čitamo *Strukturu*. Zastupnici popperovske metodologije falsifikacije imaju otvorenu opciju da ekonomska istraživanja usmjere prema potrazi za istinitom teorijom o ekonomskoj stvarnosti, makar se istina u tom kontekstu pojavljuje samo kao regulativna ideja. Ako ozbiljno uzmemo Kuhnovu raspravu, ekonomska istraživanja nisu vezana uz potragu za istinom u smislu da, kao i u prirodoznanstvenim istraživanjima, ne možemo na jednostavan način govoriti o “onom ondje”, to jest o predmetu istraživanja.

Međutim, Kuhn u posljednjoj instanci uvodi dvije stavke kojima pokušava suzbiti učinke relativizma: naprije se pojavljuje pragmatički argument o specijalizaciji kojom se otvara mogućnost komparativnog poboljšavanja paradigme s obzirom na epistemički poželjne osobine (npr. prediktivna snaga, analitički doseg, jednostavnost i sl.), a zatim priroda kao predmet istraživanja koji onemogućuje “poludjelu dekonstrukciju”. Iako dobivamo dovoljno materijala od samog Kuhna da vidimo kako točno priroda navodi i ograničava znanstvenu praksu, a znamo iz prethodne rasprave da vrijedi pretpostavka o nepostojanju teorijski neopterećenog jezika opažanja, možemo uzeti zdravo za gotovo tezu da ona na neki nespecificirani način ipak ograničava broj teorijskih hipoteza koje mogu postati dio ovjerenog korpusa znanosti. Ali čim uđemo u domenu društvenih istraživanja, posebice ekonomskih, doima se kako odjednom nestaju posljednji argumenti protiv radikalno relativističkih zaključaka.

Naime, Kuhnovi razlozi, zbog kojih on drži da ne možemo smisleno govoriti o slaganju “teorijskih entiteta kojima naseljavamo prirodu” i “onome što je doista ondje” (KUHN, 1999: 214), nisu vezani uz ontološki antirealizam nego uz specifičan način na koji se oblikuje naša spoznaja u procesu znanstvenog istraživanja. Priroda kao cjelina dana je neovisno o spoznavajućem subjektu, a koji dio će biti otkriven, razmatran i naposljetku uklopljen u mrežu iskazâ koji čine znanstveno znanje, to će ovisiti o konkretnoj dinamici disciplinarnog razvoja. Nasuprot tome, predmet ekonomskih istraživanja nije ontološki zajamčen u mjeri u kojoj to jest slučaj, primjerice, u kemiji. Štoviše, predmet istraživanja je sâm ekonomski svijet u kojem se ne pojavljuju samo količine i cijene, nego i društveni odnosi između ekonomskih aktera, institucionalni poredak te sama ekonomska disciplina, oblikujući povratno postojeće institucije i pozicije ekonomskih aktera. To znači da izmještanje kom-

pleksa paradigma-anomalija-revolucija iz izborne domene prirodnih znanosti, donosi dodatne poteškoće barem utoliko što argumenti protiv radikalnog relativizma bivaju značajno oslabljeni uslijed drugačijeg statusa predmeta istraživanja. Na toj točki moguće je ili prihvaćanje instrumentalističke metodologije, kakvu nudi Milton Friedman (1966), ili ponovni pokušaj da se uvede koncept istine bez pozivanja na razlikovanje pozitivne i normativne ekonomije. Friedmanova pozicija je utemeljena na razlikovanju pozitivne i normativne ekonomije, pri čemu se drži da pozitivna ekonomija opstoji nezavisno od bilo kakve etičke pozicije ili normativne prosudbe, a vrednuje se s obzirom na “preciznost, doseg i poklapanje predviđanja s iskustvom” (FRIEDMAN, 1966: 4). Takva vrsta instrumentalizma predstavlja značajno odmicanje od konačno dosegnute socijalne epistemologije znanosti, skrivene u Kuhnovom djelu, te bi stoga bilo uputnije razmisliti o reviziji odnosa spram istine na tragu postojećih rasprava u danas već formiranim poljima sociologije znanosti i socijalne epistemologije (GOLDMAN, 1999; GOLDMAN I WHITCOMB, 2011).

- U stvari, ono što se u našoj raspravi pojavljuje kao teorijska dilema, već je dotaknuto u praktičnoj primjeni Kuhnove teorije, kako možemo vidjeti na temelju članka Eichnera i Kregela *An essay on Post-Keynesian theory: A new paradigm in economics* iz 1975. godine. Njihov rad ovdje nije značajan samo zato što je dio najranije recepcije *Strukture* od strane ekonomske profesije već i stoga što predstavlja pokušaj konceptualizacije vlastitog rada putem Kuhnove terminologije. Eichner i Kregel u spomenutom članku ciljaju na to da predstave post-keynesijansku ekonomsku teoriju kao novu paradigmu nastalu nakon keynesijanske revolucije. Dakako, najveći dio njihove rasprave odnosi se na utvrđivanje razlikovanja između neoklasične i post-keynesijanske paradigme. Ta su razlikovanja dobro poznata u literaturi, a odnose se na razlike u
- a) dinamičkim svojstvima: post-keynesijanska paradigma pretpostavlja izražene poslovne cikluse unutar putanje rasta, nasuprot neoklasičnoj pretpostavki koja dopušta samo kratkotrajne devijacije prije povratka u ravnotežno stanje,
 - b) u objašnjenju distribucije dohotka: institucionalni i klasni faktori prisutni su kod post-keynesijanaca, nasuprot neoklasičnim ekonomistima koji iste razlike objašnjavaju varijabilnim inputima, odnosno graničnom produktivnošću varijabilnih inputa,
 - c) u znanju ekonomskih aktera: za post-keynesijance moguće se osloniti samo na prošle događaje u mjeri u kojoj je budućnost neiz-

vjesna, dok neoklasična teorije pretpostavlja savršeno predviđanje budućih događaja, te

- d) u mikroekonomskoj bazi: nesavršena tržišta s monopolnim elementima kod post-keynesijanaca, nasuprot savršenim tržištima u neoklasičnoj teoriji (EICHNER I KREGEL, 1975: 1309).

Međutim, ključ razlike između dviju paradigmi dolazi na vidjelo kada pogledamo i usporedimo različite svrhe teorije: Eichner i Kregel sugeriraju da je svrha neoklasične teorije demonstracija društvenog optimuma u mjeri u kojoj stvarni svijet korespondira s pretpostavkama modela, dok post-keynesijanska paradigma nalazi svoju svrhu u stvaranju objašnjenja stvarnog svijeta onako kako ga empirijski iskušavamo (ibid., 1309). Ekonomsko polje istraživanja obilježeno je radikalnim neslaganjem u pogledu epistemičkih vrijednosti i određenja svrhe teorije, što znači da uglavnom neće biti slaganja oko anomalijâ, odnosno one će biti prepoznate samo pod određenom paradigmom. Neoklasična i post-keynesijanska paradigma, u mjeri u kojoj možemo govoriti o paradigrama, imaju radikalno drugačiju sliku funkcioniranja privrede i mandata ekonomske znanosti. U poznatom primjeru (uz ponešto pojednostavljenja) Kuhn navodi kako je Lavoisier vidio kisik tamo gdje su njegovi prethodnici i suvremenici, poput Priestleyja, vidjeli *flogiston* i taj se primjer može donekle ekstrapolirati na ekonomska istraživanja utoliko što post-keynesijanci vide nesavršenu konkurenciju i monopol tamo gdje neoklasičari vide čistu konkurenciju i tržišnu ravnotežu. Međutim, razilaženja u ekonomskom polju imaju dodatak u tome što akteri shvaćaju zadaću ekonomske discipline sasvim drugačije, najjednostavnije rečeno, kao nastavak fizikalnih istraživanja u društvenom polju ili kao historijsku znanost koja se ne mora baviti samo cijenama i količinama već i institucijama i akterima. Takve duboke podjele u registru epistemičkih vrijednosti i svrhe teorije bacaju sasvim drugačije svjetlo na postupke specijalizacije unutar discipline i, u mjeri u kojoj ne možemo govoriti o privredi na način na koji možemo govoriti o prirodi, traže povratak nekog oblika kriterija istinitosti. Pitanje kriterija istinitosti nije (samo) izvanjsko pitanje koje postavljaju filozofi znanosti nego i ulog u borbi između različitih paradigmi.

Prije nego što pogledamo što se od vokabulara *Strukture* može zadržati u upotrebi i pod kojim uvjetima, moramo se dotaknuti problema dijakronije znanstvenih paradigmi u ekonomskom polju. Naime problem na koji nailazimo leži u činjenici da čak i ako uzme-

mo zdravo za gotovo događaje poput maginalističke ili keynesijanske revolucije, onako kako su udžbenički predstavljene, vidjet ćemo da paradigma ne odumire nakon revolucije i pojave konkurentske paradigme. Također, možemo naći primjere “usvajanja” revolucije od strane prevladane paradigme. U standardnom prikazu, klasičnu političku ekonomiju od Smitha preko Ricarda do Marxa, utemeljenu u nekoj inačici radne teorije vrijednosti, smjenjuje nova neoklasična teorija utemeljena u računu granične korisnosti. Međutim, možemo se složiti s argumentom koji nudi Baumberger: nakon pretpostavljene marginalističke revolucije u drugoj polovini 19. stoljeća, klasična tradicija nije izumrla i nestala već je nastavila djelovati i razvijati se, osobito tokom šezdesetih i sedamdesetih godina prošlog stoljeća (neo-ricardijanska škola predvođena Pierom Sraffom). Baumberger nas navodi da se odrekemo Kuhnovih naočala jer ćemo samo tako vidjeti da klasična i neoklasična paradigma perzistiraju usporedno jedna s drugom, da se obje upuštaju u rješavanje zagonetki (iako s različitim intenzitetom), te da su obje paradigme prošle kroz kvalitativne i kvantitativne promjene, dakle, razvile su određene vrste specijalizacije (BAUMBERGER, 1977: 11). Štoviše, unutrašnje promjene u načinu operiranja nisu rezultat isključivo interne dinamike, nego mnogobrojnih kritika i polemika koje se mogu locirati na različitim točkama u vremenu. Prema tome, postoji dovoljno građe koja sugerira da se sukob ne odvija samo u zamišljenoj točki revolucionarne smjene paradigme, nego je on u stvari kontinuirano prisutan. (Na empirijskoj razini dovoljno se sjetiti Böhm-Bawerkove kritike Marxove teorije ili takozvanih ‘cambridgeskih kontroverzi’ oko kapitala.)

Nadalje, slučaj keynesijanske revolucije također je zanimljiv kao moguća točka kritike Kuhnovog poimanja paradigme i revolucije. Prema nekim tumačenjima (a tu se opet vraćamo na promišljanje naravi same ekonomske discipline, ne tek rada na rješavanju zagonetki) keynesijanska je revolucija zapravo predstavljala izdaju, odnosno zanemarivanje ključnih teorijskih uvida iznesenih u *Općoj teoriji kamate, zaposlenosti i novca*. Poznato je da se ključna razlika keynesijanske teorije, nasuprot neoklasičnoj, odnosi na mogućnost doseganja pune zaposlenosti. Keynes je, poučen iskustvom i analizom Velike depresije, uvidio da decentralizirani tržišni sustav ne posjeduje nikakav mehanizam koji bi jamčio punu zaposlenost ili čak prihvatljivu razinu nezaposlenosti. S jedne strane se kapitalistička tržišna privreda pokazuje kao inherentno nestabilna budući da očekivani profiti i kamatna stopa, daleko od toga da jednostavno proizlaze iz proizvodnje i štednje, bivaju vođeni

naizvjesnošću i kolebljivim očekivanjima u pogledu budućih tržišta (SKIDELSKY, 2011: 120). S druge strane, ravnoteža se uslijed opadajuće potražnje (izazvane primjerice krizom) uspostavlja padom proizvodnje, a ne kretanjem relativnih cijena, što zatim dovodi do kontrakcije privrede i stanja trajne i potencijalno masovne nezaposlenosti ako nema vanjskog, političkog ili tehnološkog, poticaja (ibid., 121). Iza Keynesove ekonomske analize stoji posebna filozofija ekonomije, usredotočena na neizvjesnost, ljudska očekivanja i funkciju novca. Fundamentalna postavka Keynesove teorije govori da neizvjesnost u nekom obliku prožima cjelokupni ljudski, pa onda i ekonomski život. U nekim slučajevima, vjerojatnost budućih događaja mjerljiva je (primjerice, u igrama na sreću), u drugim je samo uvjetno mjerljiva kada imamo posla s onime što Keynes naziva ordinalna vjerojatnost (mogućnost rangiranja događaja bez davanja preciznih vrijednosti). Na koncu, imamo veliko područje radikalne neizvjesnosti u kojem ne možemo ništa točno izmjeriti već samo reći: ne znamo (tipičan primjer je financijska tržišta). Ljudska očekivanja u Keynesovoj teoriji nisu racionalna u neoklasičnom smislu, već su konvencionalna u smislu da ovise o socijalnom kontekstu u kojem se formiraju. (Primjerice, ako svi vjeruju da će cijene nekretnina rasti, onda će one, uslijed tog općeg vjerovanja, doista rasti.) Nije teško primjetiti da konvencionalnost i falibilnost očekivanja predstavljaju lice i naličje istog novčića. S obzirom na ulogu neizvjesnosti i konvencionalnosti očekivanja, novac i općenito likvidnost ima za Keynesa sasvim drugačiju ulogu od uloge neutralnog posrednika kakva se javlja u neoklasičnoj kvantitativnoj teoriji novca. Naime, za Keynesa je novac, osim što je sredstvo plaćanja, “iznad svega domišljati izum da se poveže sadašnjost s budućnošću” (citirano prema: SKIDELSKY, 2011: 102). Na temelju tako postavljene ekonomske teorije Keynes je razvio specifičnu ideju habitusa ekonomista:

“Vrhunski ekonomist mora posjedovati rijetku kombinaciju talenata (...) On mora biti matematičar, povjesničar, državnik i filozof do određene mjere. On mora razumijevati simbole i govoriti riječima. Mora promatrati posebnosti u općim pojmovima i dodirivati apstraktno i konkretno u istom preletu misli (...) Nijedan dio ljudske prirode ili ljudskih institucija ne smije ostati izvan njegovog pogleda. On mora slijediti svrhu i istodobno ostati nepristran te hladan i nepotkupljiv kao umjetnik, a ipak ponekad toliko blizu zemlji kao političar” (KEYNES, 1924: 331).

Keynesijanska revolucija nije slijedila Keynesovu ideju o tome što bi ekonomist trebao biti, ali također je izostavila ključne uvide formulirane u *Općoj teoriji*. Rezultat keynesijanske revolucije nije bila nova paradigma, nego spajanje neoklasične mikroekonomije i keynesijanske makroekonomije u nov teorijski kompozit, poznat u literaturi kao 'neoklasična sinteza'. Ključni autori tog vremena, ponajprije Paul Samuelson i John Hicks, nisu slijedili Keynesovu teoriju do kraja nego do mjere do koje nije ugrožavala temeljne neoklasične premisses o racionalnom djelovanju i maksimizaciji korisnosti u uvjetima (proračunljivog) rizika. Iako se od samih početaka recepcije Kuhna u ekonomskim krugovima keynesijanska revolucija držala kao važniji, ako već ne i jedini primjer znanstvene revolucije (COATS, 1969; WARD, 1972; DILLARD, 1978), riječ je o kontroverznoj epizodi u kojoj linije razgraničenja paradigmi ne slijede ili ne opisuju do kraja tenzije i sukobe u samoj disciplini tokom i nakon revolucionarnog prevrata. Keynesijanska revolucija se može smatrati značajnom u jednakoj mjeri zbog raskidanja s ranom neoklasičnom paradigmom i podvajanjem keynesijanske teorije na neoklasičnu sintezu u središtu keynesijanske revolucije i post-keynesijanske paradigmu koja se pojavljuje na marginama akademskog polja. Razgovor o povijesti discipline, vođen kroz prizmu revolucija i paradigmi, može zakloniti važne interne točke spora, kao što je to slučaj s keynesijanskom revolucijom, ali i samim Keynesom čije se djelo ne može jednoznačno protumačiti i kao takvo ostaje predmetom interpretacijskih sukoba i u post-revolucionarnoj fazi. Slične probleme na dijakronijskoj liniji izazivaju i drugi autori, poput Davida Ricarda ili Karla Marxa, a razloge opet treba, u konačnici, tražiti u naravi samog predmeta istraživanja, to jest u ontologiji društvenog polja.

Spašavanje revolucije

Dosadašnja je rasprava pokazala da postoje nezanemarive poteškoće pri tumačenju promjena kroz prizmu Kuhnove teorije. Pritom nije riječ o tome da nije moguće locirati epistemološke rezove koje donose određeni autori i s njima povezani usponi pojedinih teorijskih škola. Radije, poteškoća se sastoji u nezgrapnosti koncepta revolucije, formiranog u analogiji s revolucijama u političkom polju. Taj nas pojam u konačnici obvezuje na prihvaćanje barem neke vrste relativizma i prisiljava nas da pojedina paradigmatička razdoblja predstavimo kao diskretne jedinice, usprkos tome što se može pokazati da teorijske tradicije preživljavaju i napreduju čak i nakon što su smijenjene u

revolucionarnom prevratu i da sam događaj revolucije može biti ambivalentan. Keynesijanska revolucija, daleko od toga da predstavlja čist slučaj kuhnovske promjene paradigme u domeni ekonomije, u stvari je događaj operativan na nekoliko razina, u kojem se odbacivanje rane neoklasične paradigme preklapa s unutrašnjim podjelama u samoj keynesijanskoj teoriji, s posljedicom da revolucionarni prevrat nije izveden kao prekid s dotadašnjim poretkom već u obliku (neoklasične) sinteze.

Pitanje koje se postavlja odnosi se na moguću reviziju pojma revolucije kako bi na bolji način služio analitičkoj svrsi u kontekstu razmatranja razvoja ekonomske discipline. Jedan od pokušaja revizije dolazi od Ernana McMullina (1993). Raspravljajući o promjenama paradigme na temelju Kuhnovih primjera on iznosi uputu da se znanstvene revolucije klasificiraju po stupnjevima, tako da razlikujemo *plitke revolucije* od onih *srednjeg dometa* i *dubokih revolucija*. Prema McMullinovoju podjeli, otkriće rendgenskih zraka predstavlja primjer plitke revolucije u znanosti. Usprkos Kuhnovom inzistiranju da je tu doista riječ o revoluciji, McMullin ukazuje na činjenicu da otkriće rendgenskih zraka nije za sobom povlačilo nikakvu fundamentalnu promjenu u teoriji, niti je samo otkriće bilo rezultat rada na objašnjenju problematičnih anomalija (MCMULLIN, 1993: 59). Budući da dominantna teorija elektromagnetizma nije odbačena, štoviše, nije se uopće promijenila, niti je došlo do promjene u načinu na koji se teorija vrednuje ili u kriterijima prihvaćanja objašnjenja, možemo govoriti o plitkoj revoluciji koja je donijela određene promjene u eksperimentalnoj proceduri i našem razumijevanju znanstvenih instrumenata (ibid., 60). Nasuprot tome, kopernikanska revolucija predstavlja primjer duboke revolucije:

“To je bila fundamentalna revolucija jer je uključivala promjenu u načinu na koji procjenjujemo valjanost teorije, dakle u samim procedurama opravdanja. Nije bila iznenadna, već je bilo potrebno stoljeće i pol, od Kopernikovog djela *De revolutionibus* do Newtonovih *Principia*, da bi se dovršila. Ono što ju je činilo revolucionarnom nije bila samo separacija newtonovske kozmologije ili newtonovske mehanike od aristotelijanskog konkurenta, nego i postupna transformacija same ideje o tome što predstavlja valjani dokaz za neku tvrdnju o prirodnom svijetu uz promjenu ljudskih vjerovanja o funkcioniranju svijeta na fundamentalnoj razini” (MCMULLIN, 1993, 60–61).

Naravno, između plitkih i dubokih revolucija možemo naći različite epizode revolucija srednjeg dometa. McMullin spominje odbacivanje teorije *flogistona* u tom kontekstu budući da se, usprkos dubokim teorijskim promjenama, ništa važno nije promijenilo u pogledu epistemičkih vrijednosti kojima su obje strane u raspravi ostale jednako vjerne. Razmišljanje na tragu McMullinove klasifikacije revolucija može biti korisno za ekonomsku disciplinu utoliko što se različiti kandidati za revolucionarnu promjenu mogu stupnjevati prema kriteriju posljedica. Primjerice, keynesijanska revolucija se ne može, ako uzmemo sve činjenice u obzir, karakterizirati kao duboka revolucija. Keynesova kritika ranog neoklasične teorije i njegova predodžba znanstvenog habitusa načelno bi se mogli podvesti pod duboku revoluciju budući da impliciraju promjenu slike svijeta, odnosno promjenu epistemičkih vrijednosti koje vode znanstveno istraživanje, međutim keynesijanska revolucija u izvedbi, s obzirom na institucionalne i političke faktore, ispostavila se kao nešto mnogo manje od duboke revolucije.

Nadalje, Marxova pozicija s obzirom na tradiciju klasične političke ekonomije također se načelno može brojati kao duboka revolucija, ali samo načelno. Naime, marksistička teorija, usprkos svome širem društvenom značenju, nije imala, komparativno gledano, značajniji utjecaj na ekonomsku profesiju, odnosno na ekonomiste okupljene u epistemičku zajednicu. Ovdje se vraćamo na spomenutu tenziju između pojedinačnog istraživača u polju i epistemičke zajednice čija je promjena nužna da bismo mogli govoriti o promjeni paradigme. Znanstvena zajednica mora usvojiti, najprije, stav da anomalija s kojom se disciplina susreće traži rješenje izvan okvira normalne znanosti, a zatim i nov skup pojmova i procedura, štoviše nov način gledanja kako bi se predmet istraživanja pojavio u novom svjetlu. Naravno, kada bismo mogli prilagoditi upotrebu pojma znanstvene revolucije, odnosno kada bismo mogli razviti klasifikaciju revolucija prilagođenu unutrašnjoj dinamici pojedine discipline, jedan broj problema vezan uz dijakronijski aspekt znanosti bio bi neutraliziran. No, time ne bismo odagnali sve poteškoće upotrebe pojmova paradigma i revolucija budući da poboljšana klasifikacija revolucija sama po sebi ne dotiče ključni problem relativizma.

Na početku rasprave naznačili smo da je u barem jednoj formuli Kuhnova pozicija prilično rigidna u smislu da ne dopušta postojanje "neutralnog" terena za procjenu stanja normalne znanosti i stupnja akutnosti anomalija koje ju ugrožavaju. Takva je pozicija teško održiva kad je riječ o prirodnim znanostima, a postaje još teža u

društvenim istraživanjima gdje specijalizacija i primjenjivost imaju sasvim drugačiju ulogu. Kako smo dosad bili usredotočeni samo na *Strukturu* i *Postscript*, treba naglasiti kako će Kuhn u kasnijim radovima pokazati svijest o ovom problemu i kretati se prema ublažavanju početnih formulacija. U tekstu *Objectivity, value judgement and theory choice*, nastalom na temelju predavanja održanog 1973. godine, Kuhn će pokušati izvesti reviziju prvotnih teza razdvajajući epistemičke vrijednosti od sadržaja teorije, pri čemu će potonje postati vodič za istraživače, gotovo bez obzira na pripadnost teorijskoj školi ili paradigmi. U tekstu se navode dvije stavke. Prvo:

“Kroz ovaj sam rad implicitno pretpostavljao da, bez obzira na izvor, kriteriji ili vrijednosti upotrebljeni za izbor teorije jesu fiksni jednom i zauvijek, neokrznuti vlastitim sudjelovanjem u tranziciji od jedne do druge teorije. Ugrubo, ali samo ugrubo govoreći, držim da tomu i jest tako. Ako popis mora biti jezgrovit (spomeno sam pet stavki od kojih su neke međusobno povezane) i ako specifikacija ostane nedorečena, onda su vrijednosti poput točnosti, dosega i plodnosti stalni atributi znanosti” (KUHN, 1977: 335; prijevod M. Ž.).

Odmah zatim uveden je dodatni stav:

“Nije potrebno veliko poznavanje povijesti da bismo sugerirali kako primjena tih vrijednosti, i još bjelodanije, njihova relativna težina, značajno varira kroz vrijeme i s obzirom na područje primjene” (ibid., 335).

U prvom stavu imamo ekspliciranu tvrdnju da postoji popis epistemičkih vrijednosti koje su stabilne, ili barem stabilno prisutne, bez obzira na sadržajne rasprave u teorijskom polju, što znači da možemo imati revoluciju, a da jedan te isti popis epistemičkih vrijednosti bude neprekidno prisutan. Time još nije uveden, niti implicitno, bilo kakav kriterij istinitosti, ali možemo postaviti pitanje: da li se epistemičke vrijednosti pojavljuju kao korelati teorije, odnosno paradigme, a da pri tome nisu ovisni o paradigmi? S obzirom da se iste ili slične epistemičke vrijednosti pojavljuju u različitim disciplinama, od prirodnih do društvenih, čini se da bi odgovor trebao biti potvrđan. No, onda se može postaviti dodatno pitanje: ako već postoji prihvaćen kriterij koji na neki, iako nespecificiran način opstoji onkraj paradigmi i, što više, usmjerava izbor između konkurentskih paradigmi, zašto ne bi bilo moguće formulirati dodatni kriterij istinitosti uklapljen u skup prethodno navedenih epistemičkih vrijednosti?

Bit će teško smisleno govoriti o nekom popisu epistemičkih vrijednosti, pod pretpostavkom da ove ne proizlaze iz sadržaja teorije, a da pritom nemamo barem neki, makar najslabiji kriterij istinitosti u vidu empirijske adekvatnosti. Držimo da, ukoliko je moguće zamisliti da epistemičke vrijednosti, uslijed revolucionarnog prevrata u znanosti, ostanu netaknute, onda nema dovoljno dobrih razloga za *apriorno* isključivanje kriterija istinitosti. Takav se kriterij također može pojavljivati na različite načine, od najslabijeg oblika empirijske adekvatnosti do zahtjevnijih određenja (primjerice, korespondencijska teorije istine). Prvi oblik možemo naći kod van Fraassena koji drži da je “teorija empirijski adekvatna ako je ono što tvrdi o opažljivim stvarima i događajima istinito, ako spašava fenomene” (VAN FRAASSEN, 1980: 12). Prema tome, riječ je o koncepciji istine koja se u pogledu upotrebe ili primjene zadržava na fenomenalnoj razini.

Dodatni razlog zbog kojeg je važno uklopiti kriterij istinitosti u analizu promjene paradigme leži u potrebi stupnjevanja revolucija. Ako je, dakle, potrebno govoriti o različitim vrstama ili klasama revolucije, nije teško primijetiti da *duboke revolucije* po definiciji označavaju i temeljite promjene epistemičkih vrijednosti. Iz toga proizlazi da ćemo *plitke revolucije* objašnjavati na jedan način (oslanjanjem na epistemičke vrijednosti) dok će duboke revolucije, u mjeri u kojoj se istodobno mijenjaju sadržaj teorije i epistemičke vrijednosti, ostati zaogrnutе plaštom misterioznosti. Kriterij istinitosti na taj način istovremeno omogućuje složeniju klasifikaciju, a samim time precizniju upotrebu pojma revolucije, te stvara okvir za mogućnost objašnjenja učinaka revolucije bez automatskog zapadanja u kružni tok relativizma koji obilježava Kuhnovu početnu poziciju. ◀

Literatura

- Baumberger, J. (1977). *No Kuhnian revolutions in economics*. *Journal of Economic Issues*, 11(1), 1–20.
- Blaug, M. (1975). *Kuhn versus Lakatos, or paradigms versus research programmes in the history of economics*. *History of Political Economy*, 7(4), 399–433.
- Bronfenbrenner, M. (1971). *The “Structure of revolutions” in economic thought*. *History of Political Economy*, 3(1), 136–151.
- Coats, A. W. (1969). *Is There a “Structure of Scientific Revolutions in Economics”?*. *Kyklos*, 22(2), 289–296.
- Daston, L. (2016). *History of Science without Structure u: Robert Richards i Lorraine Daston (ur.), Kuhn’s Structure of Scientific Revolutions at Fifty*. University of Chicago Press.
- Devlin, W. J. i Bokulich, A. (ur.). (2015). *Kuhn’s Structure of Scientific Revolutions—50 years on*. *Boston Studies in History and Philosophy of Science*, vol. 311. Springer.
- De Vroey, M. (1975). *The transition from classical to neoclassical economics: a scientific revolution*. *Journal of Economic Issues*, 9(3), 415–439
- Dillard, D. (1978). *Revolutions in economic theory*. *Southern Economic Journal*, 705–724.
- Eichner, A. S. i Kregel, J. A. (1975). *An essay on post-Keynesian theory: a new paradigm in economics*. *Journal of Economic Literature*, 13(4), 1293–1314.
- Garber, D. (2016). *Why the Scientific Revolution Wasn’t a Scientific Revolution, and why it matters, u: Robert Richards i Lorraine Daston (ur.), Kuhn’s Structure of Scientific Revolutions at Fifty*. University of Chicago Press.
- Keynes, J. M. (1924). *Alfred Marshall, 1842–1924*. *The Economic Journal*, 34(135), 311–372.
- Kuhn, T. S. (1977). *The essential tension: Selected studies in scientific tradition and change*. University of Chicago Press.
- Kuhn, T. S. (1999). *Struktura znanstvenih revolucija*. Jesenski & Turk.
- Kuhn, T. S. (2000). *The road since structure: philosophical essays, 1970–1993, with an autobiographical interview*. University of Chicago Press.
- McMullin, E. (1993). *Rationality and paradigm change in science. u: Paul Horwich (ur.), World Changes. Thomas Kuhn and the Nature of Science*. MIT Press.
- Reisch, G. A. (2016). *Aristotle in the Cold War: On the origins of Thomas Kuhn’s Structure of Scientific Revolutions u: Robert Richards i Lorraine Daston (ur.), Kuhn’s Structure of Scientific Revolutions at Fifty*. University of Chicago Press.
- Skidelsky, R. (2011). *Keynes: Povratak velikana*. Algoritam.
- Stanfield, R. (1974). *Kuhnian scientific revolutions and the Keynesian revolution*. *Journal of Economic Issues*, 8(1), 97–109.
- Van Fraassen, B. (1980). *The Scientific Image*. Oxford University Press.

- Ward, B. (1972). *What's Wrong with Economics*. Palgrave Macmillan.
- Wray, K.B. (2007). *Kuhnian revolutions revisited*. *Synthese*, 158(1), 61–73.
- Wray, K.B. (2011). *Kuhn's evolutionary social epistemology*. Cambridge University Press.

**Bilješke
o autorima /
Notes on
contributors**

Raul Raunić (1959)

Docent na Odsjeku za filozofiju, predstojnik Katedre za filozofiju politike.

Područja interesa i istraživanja: filozofija politike, etika, socijalna filozofija, filozofija odgoja i metodika nastave filozofije.

NOVIJE PUBLIKACIJE

“Filozofija i kurikulum”, *Metodički ogledi* 45 (1) 2017: 9–30.

“Inačice materijalizma i novovjekovna filozofija politike”, u: *Inačice materijalizma*, ur. B. Mikulić i M. Žitko, Zagreb: Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu, 2017, str. 110–143.

“Postvarenje povijesnog svijeta: Strukturna ideologija instrumentalne i teleolojske racionalnosti”, *Filozofska istraživanja*, 138 (2) 2015: 209–225.

“Teorijski prekoračiti teoriju: Kangrga o povijesnosti, praksi i revoluciji”, u: *Aspekti praxisa: Refleksije uz 50. obljetnicu*, ur. B. Mikulić i M. Žitko, Zagreb: Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu, 2015, str. 160–182.

Nikola Tomašegović (1991)

Asistent na Katedri za hrvatsku povijest, Odsjek za povijest, Filozofski fakultet u Zagrebu. Područja istraživanja: moderna intelektualna povijest, hrvatska povijest 19. stoljeća u europskom kontekstu, povijest i teorija historiografije, povijest znanja i znanosti.

IZABRANI RADOVI

“Modernizacija i nacionalna politika u djelima pionira statistike u Banjskoj Hrvatskoj”, *Historijski zbornik*, 70 (2017), br. 1, 35–60.

“Liberalni diskurs o individualizmu i ‘individualizam populacija’”, *Čemu: časopis studenata filozofije*, 13 (2016), br. 24, 2016, 9–22.

“‘Ideologija’, ‘mentalitet’ i poredak znanja”, u: *Kontrola? Sloboda? Subjekt? Zbornik radova s međunarodnog studentskog simpozija Udruženja studenata filozofije u Zagrebu*, ur. Cerovac, N., Degač, Đ., Jurak, K., Šikljan, A., Tomašegović, N., Zagreb: Udruženje studenata filozofije, 2015, str. 123–134.

“Epistemologija Kapitala i Marxov projekt političke ekonomije”, u: *Filozofija i znanost: zbornik radova s međunarodnog studentskog simpozija Udruženja studenata filozofije u Zagrebu*, ur. Cerovac, N., Degač, Đ.,

Jurak, K., Kadić, N., Tomašegović, N., Zagreb: Udruženje studenata filozofije, 2014, str. 87–100.

Katarina Peović Vuković (1974)

Diplomirala je komparativnu književnost i kroatistiku na Filozofskom fakultetu u Zagrebu, a magistrirala 2004. godine. Na istom fakultetu obranila je doktorsku disertaciju 2010. godine.

Od 2004. do 2005. znanstvena je novakinja Instituta za društvena istraživanja u Zagrebu; od 2005. radi na Odsjeku za kulturalne studije Filozofskog fakulteta u Rijeci.

Od 1998. do danas urednica književno-teorijskog časopisa *Libra Libera*. 2003. godine uredila zbornik tekstova američkog teoretičara i filozofa Hakima Beya.

KNJIGE

2016. *Marx u digitalnom dobu. Dijalektički materijalizam na vratima tehnologije*. Zagreb: Durieux.
2012. *Mediji i kultura. Ideologija medija nakon decentralizacije*. Zagreb: Jesenski i Turk (online izdanje 2014).

Luka Bogdanić (1978)

Docent na Odsjeku za filozofiju Filozofskog fakulteta u Zagrebu, predstojnik Katedre za filozofsku antropologiju. Studirao i doktorirao filozofiju na Sveučilištu La Sapienza u Rimu 2007.

Područja istraživanja: historija marksizma, filozofska antropologija, misao Antonia Gramscija, nacionalizam i nacija.

NOVIJI RADOVI

2018. “Merker e la questione nazionale”, izlazi u: *Journal of Constitutional History/Giornale di Storia Costituzionale*, br. 35, 1/2018.
2018. “Auf den Spuren der ›praxistischen‹ Häresie. Fragmente einer Geschichte der jugoslawischen Zeitschrift Praxis”, u: *Das Argument*, br. 326, 2/2018, str. 214–221.
2017. “Historija ili suvremenost”, Predgovor, u: Jasna Tkalec, *Prvi Svjetski rat, italijanski socijalisti i Musolini. Legende i politički realizam*, stručna redakcija Luka Bogdanić, *Mediterran Publishing*, Novi Sad, 2017, str. 9–11.

2017. “Ideološki *trompe-l’oeil* ili historijski revizionizam”, Predgovor u: D. Losurdo, *Historijski revizionizam. Problemi i mitovi*, prijevod Jasna Tkalec i Luka Bogdanić, Prosvjeta, Zagreb, 2017, str. 5–7.
2017. “Bauk tijela i duh revolucije. Tragom promišljanja Luciana Parinetta o tjelesnosti”, u: *Inačice materijalizma*, ur. B. Mikulić i M. Žitko, Zagreb: Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu, 2017, str. 292–308.

Alen Sućeska (1987)

Diplomirao filozofiju 2011. godine na Filozofskom fakultetu u Zagrebu, a 2015. stekao doktorat filozofije na Goethe Universität u Frankfurtu na Majni. Bavi se jezikom, ideologijom i teorijom države iz marksističke perspektive.

NAJRECENTNIJI OBJAVLJENI RADOVI SU

“Towards a Critique of the Dominant Philosophies of Language from a Historical-Materialist Standpoint”, *Synthesis philosophica*, Vol. 32 (1/2017), pp. 193–214.

“Hegemonic Language: The Politics of Linguistic Phenomena” izlazi u: *Revisiting Gramsci’s Laboratory. History, philosophy and politics in the Prison Notebooks*, ed. F. Antonini, L. Fusaro, A. Bernstein, R. Jackson. Vol. 1, Brill: Leiden 2018 (u pripremi).

“Koga obrazuje obrazovanje? Gramsci i hegemonijska funkcija obrazovanja” u: *Političko-pedagoško: Janusova lica pedagogije*, ur. Ivana Perica, Zagreb: Blaberon, 2013, str. 37–49.

Toni Bandov (1989)

Asistent na Odsjeku za germanistiku (Katedra za nederlandistiku). Na Filozofskom fakultetu u Zagrebu završio je studij filozofije i nederlandistike. Diplomski rad iz filozofije obranio je na temu suvremene marksističke filozofije (“novo čitanje Marxa”). Tijekom studija nederlandistike posvetio se proučavanju afrikaansa i književnosti na afrikaansu. Trenutno je doktorand na poslijediplomskom studiju Znanosti o književnosti u Zagrebu gdje provodi istraživanje o značajkama migrantske književnosti na nizozemskom govornom prostoru.

Prevodi književnost i publicistiku s nizozemskog i njemačkog.

Karlo Jurak (1992)

Diplomirao 2018. na dvopredmetnom diplomskom studiju filozofije i lingvistike na Filozofskom fakultetu u Zagrebu, radom iz tematike materijalističke filozofije i teorije subjekta. Područja interesa uključuju marksističku filozofiju, političku i socijalnu filozofiju u širem smislu, epistemologiju, filozofiju jezika, analizu diskursa te strukturalizam i poststrukturalizam.

Uredio dva tematska broja časopisa studenata filozofije *Čemu* (temati: “Filozofija i jezik” i “Politika metafizike”); sudjelovao na studentskim i drugim stručnim konferencijama vezanima uz područja bavljenja.

PUBLIKACIJE

“Nužnost i kontingencija u materijalističkom shvaćanju povijesti. O odnosu historijskog i dijalektičkog materijalizma”, u: *Inačice materijalizma*, ur. B. Mikulić i M. Žitko, Zagreb: Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu, 2017, str. 182–205.

“Epistemičke mutacije u lingvistici od predstrukturalizma do poststrukturalizma s posebnim naglaskom na tumačenje značenja”, *Čemu: list studenata filozofije*, vol. 12, 2015, br. 23, str. 11–47.

“Praxis u akademskom polju i proizvodnja znanja”, u: *Aspekti praxisa. Refleksije uz 50. obljetnicu*, ur. B. Mikulić, M. Žitko, Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu: Zagreb, 2015.

Aleksandar Matković (1988)

Istraživač na Regionalnom naučnom centru Novi Sad (Institut za filozofiju i društvenu teoriju Univerziteta u Beogradu) i doktorant na Podiplomskoj šoli Slovenske Akademije znanosti in umetnosti u Ljubljani gdje izrađuje doktorat o političkoj ekonomiji nacionalsocijalizma.

Tokom 2016. i 2017. bio je organizator ciklusa “Ka novom (anti)fašizmu” u novosadskom Studentskom kulturnom centru. Početkom 2018. boravio je kao gostujući istraživač na Humboldt-Universität u Berlinu u okviru grupe “Critical Theory Berlin”.

Objavljuje radove na temu marksizma i alternativnih ekonomskih politika.

Urednik je zbornika *Zajednička dobra na granici kapitalizma*, Beograd: Zajedničko.org, 2018.

Maja Breznik (1967)

Znanstvena istraživačica. Stekla je doktorat znanosti iz sociologije na Sveučilištu Ljubljana (2001). Istraživački boravak na Institute of International Education, New York (1992), École des hautes études en sciences sociales, Paris (1989) i Università degli studi di Padova (2002–2004). Sudjelovala je ili vodila 21 istraživački projekt, djeluje kao nacionalni korespondent evropske agencije Eurofound.

KNJIGE

Obrt in učenost (Artisanry and Erudition, 2003)

Kulturni revizionizam/Cultural Revisionism (2004)

Knjižna kultura (Book Culture, 2005)

Kultura danajskih darova (The Culture of Danaan Gifts, 2009)

Posebni skepticizam v umetnosti (Specific scepticism in the art, 2011)

Kaj po univerzi? (What after university?, 2013, co-author)

Zaposleni revni (Labouring Poor, 2013, co-author)

Za napisom Nezaposlenim vstop prepovedan (Behind the notice 'No admittance except of business', 2014)

Javni dolg: kdo komu dolguje (Public debt: Who owes whom?, 2015, co-editor)

Ankica Čakardić (1977)

Docentica na Odsjeku za filozofiju Filozofskoga fakulteta Sveučilišta u Zagrebu, nositeljica Katedre za socijalnu filozofiju gdje predaje socijalnu filozofiju i filozofiju roda. Područja istraživačkih interesa: socijalna i politička filozofija, marksizam, filozofiju roda, kritika političke ekonomije na tragu R. Luxemburg i u feminizmu. Članica je uredništva edicije “Rosa Luxemburg Complete Works” pri izdavačkoj kući Verso. Suraduje s različitim znanstvenim, kulturnim i društvenim organizacijama, inicijativama i projektima.

RECENTNE PUBLIKACIJE

2018. “Marx i teorija socijalne reprodukcije”, u: *Karl Marx: Zbornik radova povodom dvjestote obljetnice rođenja*, ur. Goran Sunajko i Maroje Višić, Zagreb, str. 111–131.

2017. “From theory of accumulation to social reproduction theory: A case for Luxemburgian feminism”. *Historical Materialism* 25 (4): 37–64. doi: 10.1163/1569206X-12341542

2017. "Down the Neoliberal Path: The Rise of Free Choice Feminism." *AM Journal of Art and Media Studies* 14 (2017): 33–44. doi: 10.25038/am.voi14.215
2017. "Radna teorija vrijednosti u temeljima agrarnog kapitalizma: Socijalno-historijsko tumačenje Lockeove teorije vlasništva", u: *Inačice materijalizma*, ur. Borislav Mikulić i Mislav Žitko, Zagreb: Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu, str. 230–254.
2016. "Kämpfe der Frauen und die politische Ökonomie: von der jugoslawischen Selbstverwaltung zur neoliberalen Austerität", *Das Argument*, 317 (2016): 362–372.

Borislav Mikulić (1957)

Redovni profesor na Odsjeku za filozofiju Filozofskog fakulteta u Zagrebu, predstojnik katedre za Teoriju spoznaje.

Područja istraživanja i predavanja obuhvaćaju epistemologiju, filozofsku semiologiju i historijsku filozofiju jezika, filozofiju psihoanalize, povijest zapadne filozofije te komparativnu historiju filozofskih ideja (evropsku i indijsku). Prevodi literaturu iz humanističkih znanosti s njemačkog, engleskog, francuskog i talijanskog. Objavljuje i kao publicist od 1991.

NOVIJE PUBLIKACIJE

2017. "Osjetilna izvjesnost i jezik: Feuerbach, Hegel i jezični materijalizam", u: *Inačice materijalizma. Radovi drugog okruglog stola Odsjeka za filozofiju*, Zagreb: Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu, 2017, str. 144–181
2017. *Diskursi znanja. Istraživanja iz historijske epistemologije spoznaje, jezika i medija*, Zagreb: FF press.
2015. "Politicum praxisa: filozofija u ogledalu vlasti", u: *Aspekti praxisa. Refleksije uz 50. obljetnicu*, ur. B. Mikulić i M. Žitko, Zagreb: Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu, str. 74–111.
2014. *Nauk neznanja. Retrospekcije o Kangrgi i nasljeđu praxisa*, Zagreb: Arkzin.
2014. "Spaß und Maß. Über den frühesten Fall literarischer 'Selbstaufhebung' der Philosophie in Platons *Phaidros* und deren hermeneutisches Unbehagen", u: *Iskustvo mere. Spomenica Zdravku*

Kučinaru, ur. Zoran Kindić, Vladimir Đurđević. Beograd: Filozofska komuna 2014, str. 121–146.

2013. “Defining metaphor. On two early accounts on metaphor by Aristotle and Hermogenes of Tarsus and their reception by modern interactionists”, *Synthesis philosophica* 55–56 (1–2) 2013: 211–229.

Mislav Žitko (1982)

Asistent na katedri za teoriju spoznaje u Odsjeku za filozofiju. Doktorirao na istom fakultetu 2017. radom iz filozofije ekonomije. Suosnivač Centra za radničke studije u Zagrebu.

Od 2017. istraživač na projektu Hrvatske zaklade za znanost *Trans-work – Transformacija rada u postranzicijskoj Hrvatskoj*.

Znanstveni interesi i područje istraživanja: socijalna epistemologija, historijska epistemologija znanosti i politička ekonomija.

NOVIJE PUBLIKACIJE

2018. “Governmentality versus moral economy: notes on the debt crisis”, *Innovation: European Journal for Social Science Research*, 31(1), str. 68–82.
2017. (koautor) Biti, O. i M. Žitko, “Transformacija (ideje) rada: od teorijskih rasprava o novom kapitalizmu do kvalitativnih istraživanja u hrvatskom posttranzicijskom kontekstu”, *Narodna umjetnost: hrvatski časopis za etnologiju i folkloristiku*, 54(29), str. 149–167.
2017. “Strogi program: Forme relativizma i funkcija materijalizma”, u: *Inačice materijalizma*, ur. B. Mikulić i M. Žitko, Zagreb: Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu, str. 205–227.
2016. (koautor) Dolenc, D. i Žitko, M. (2016), “Exploring Commons Theory for Principles of a Socialist Governmentality”, *Review of Radical Political Economics*, 48(1), str.1–16.
2015. (koautor) Dolenc, D., Doolan, K. i Žitko, M. (2015), “Plus ça change: Mapping Conversions in the Croatian Academic Field in the Early 1990s”, u: *Universities and Elite Formation in Central, Eastern and South Eastern Europe*, ur. F. Bieber i H. Happner, Berlin: Lit-Verlag.

2015. “Mišljenje i revolucija: prilog kritici filozofije Gaje Petrovića”, u: *Aspekti praxisa. Refleksije uz 50. obljetnicu*, ur. B. Mikulić i M. Žitko, Zagreb: Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu, str. 142–159.
2014. “Global Environmental Crisis and Limits to Growth: A Marxian Perspective”, u: *Sustainability Perspectives from the European Semi-Periphery*, ur. M. Domazet i D. Marinović-Jerolimov, Zagreb: Institut za društvena istraživanja.
2013. “Models, Fictions and Explanations”, u: *Knowledge and its Production: Intersections of Historical Epistemology, Philosophy of Science and Language*, *Filozofija i društvo*, XXIV (2013) 4, str. 84–101.

**Indeks
imena i naziva /
Index of names
and titles**

A.

Adorno, Theodor W. 278–279 •
287 • 289 • 292 • 295
Afrika 181 • 302
Akvinski, Toma 153
Aleksandar II Karađorđević 184
Allende, Salvador 180
alter-globalisti 90
Althusser, Louis 86 • 91 • 188 •
284
Arapsko proljeće 83 • 88
Arendt, Hannah 18 • 28 • 40 •
47 • 172 • 187–189 • 191–192 •
194–195 • 199
Aristotel 19 • 40 • 47 • 299–300 •
310 • 319–321 • 330
Nikomahova etika 20 • 40 •
47 • 299
Augustin, Aurelije 21–22 • 35 •
47–49
Aurora 122
Axelrod, Pavel Borisovič 102

B.

Babilon 21
Babilonci 258 • 298
Bacon, Francis 320
Badaloni, Nicola 101 • 125
Badiou, Alain 81 • 83–93
Balibar, Étienne 83 • 239
Banaji, Jairus 225
Barbrook, Richard 92 • 94
Basson, Sebastian 320
Bauer, Otto 103
Bečki krug 295
Bensaïd, Daniel 83 • 94
Berlinische Monatsschrift 57 • 59
• 63–64 • 66 • 78
Berlinska Akademija 60

bernsteinovci 113
Biblija 33 • 35 • 39 • 47
Birkbeck Institute for
Humanities 83
Bismarck, Otto von 182 • 200
Bloch, Ernst 29 • 47 • 139
Bobbio, Norberto 101 • 125
Bogdanov, Aleksandr A. 103 •
125
Böhm-Bawerk, Eugen von 327
boljševici 108
boljševizam 188
Bosteels, Bruno 83
Božičević, Vanda 30 • 47
braća Montgolfier 63
braća Strausser 201
brähmaṇe 301
Brass, Tom 225
Brenner, Robert (*Brennerova
debata*) 246 • 249 • 256–267
Brüning, Heinrich 199 • 203
Buci-Glucksmann,
Christine 124 • 142
Burke, Edmund 20 • 42 • 47–48

C.

Calvin, Jean 31 • 47
Cassagnac, Granier de 171
Cassirer, Ernst 77 • 297
Cavaignac, Louis-Eugène 177 •
179 • 195
Charles II 17
Churchill, Winston 170 • 172 •
185 • 194–195
Clausewitz, Carl 199
cybermoney 296

D.

Deane, Herbert 21 • 35 • 202 •
210 • 218
Deleuze, Gilles 89 • 94
Deleuze, Gilles i Felix
Guattari 278 • 280
della Mirandola, Pico 23 • 48
Demokrit 286
derivacijska teorija države 150
Derrida, Jacques 280 • 299
Descartes, René 25 • 85 • 320–
321
Die Linke 83
dijamat 293
dinastija Bourbon 176 • 181
dinastija Orléans 176
doña Oliva (Catharina
Oliva Sabuco de Nantes
Barrera) 320
Douzinas, Costas 83
Druga Internacionala 101–102
• 111 • 116–119 • 198 • 210–211
• 250
Druga Republika 176
Društvo 10. prosinca 177
Dühring, Eugen 254

DŽ.

Džinić, Firdus 150–151 • 154

E.

Engels, Friedrich 32–34 • 38 •
46 • 48 • 53–54 • 76–77 • 88–
89 • 91 • 94 • 102 • 112 • 114–
115 • 126 • 144 • 157 • 161 • 175 •
248–250 • 254–255 • 267–268
• 285 • 308
Engleska 260–261
Engleski Parlament 17 • 185

Erhard, Christian D. 57

F.

Fabbri, Luigi 198 • 218
falangisti 181
Fermatov teorem 86
Feuerbach, Ludwig 295 • 297 •
308
Filozofski fakultet u
Zagrebu 275–276
fiziokratska škola 322
Flitner, Wilhelm 59 • 77
flogiston 326 • 331
fordizam 221 • 204–206 • 287
Foucault, Michel 54 • 188
Foucaultov *Panoptikon* 89
Franco, Francisco 169–170 •
181–185
Frankfurtska škola 186 • 188 •
211–212
Frankfurtski Institut za socijalna
istraživanja 277–278
Frege, Gottlob 295
Friedman, Milton 325
Friedrich Wilhelm II 60 • 63

G.

gain-sharing system 233
Galilei, Galileo 85 • 320
Gapon, Grigorij A. 106 • 126
Garber, Daniela 320
Gassendi, Pierre 320
Gavras, Costa 273
Gedike, Friedrich 61
Gestalt Switch 320
Gestapo 202
Gilbert, William 320
Gorki, Maksim 103
Gorlaeus, David 320

- Gramsci, Antonio 5 • 99–103 • 105 • 108–109 • 111–119 • 121–126 • 129–130 • 132–139 • 141–143 • 186
Zatvorske bilježnice 99 • 122 • 129 • 131 • 132–133 • 135 • 139 • 143
- Grossman, Henryk 212 • 216 • 218 • 286
- Grotius, Hugo 24 • 153
- Gruppi, Luciano 106 • 110 • 112 • 119 • 121 • 125
- Guattari, Felix 278 • 280
- Guizot, François P.G. 171
- H.**
- Habermas, Jürgen 43 • 83 • 93–94
- Hallward, Peter 83–84 • 94
- Hamann, Georg 298
- Hardt, Michael 83 • 92–94
- Haug, Wolfgang F. 144
- Hayek, Friedrich 172 • 194
- Hegel, Georg W. F. 19 • 21 • 24–26 • 31 • 35–37 • 47 • 85–86 • 136 • 171 • 250 • 253–255 • 268 • 295 • 297–298 • 308 • 342
Fenomenologija duha 25
- Heidegger, Martin 85 • 94 • 295 • 297
- Heine, Heinrich 253 • 268
- Heinrich, Michael 248–250 • 252–255
- Herbert, Ulrich 210
- Hesse, Mary 316
- Hessen, Boris 285 • 307 • 315
- Hicks, John 329
- hijeroglif 296–297 • 300–301
- Hladni rat 170 • 194 • 317
- Hobbes, Thomas 24 • 30 • 44 • 47 • 134 • 153
- Hobsbawm, Eric 125–126 • 176 • 184 • 193 • 195 • 229–230 • 239
- Horkheimer, Max 278–279 • 289
- Horthy, Miklós 180 • 184
- Huchinson, Terence W. 314
- I.**
- IG Farben 203 • 208 • 210
- Indija 280 • 298
- inside contracting system* 221 • 293
- internetsko piratstvo 90
- Izquierda Unida* 83
- J.**
- Jackson, Robert H. 209
- Jacobi, Friedrich H. 56
- Jahve 33
- James II 17
- Japan 228 • 232–233
- Jonija 280 • 298
- JSTOR 90
- Julska monarhija* 171 • 175–176
- Jünger, Ernst 199
- Junski ustanak* 176 • 177
- juridički socijalisti 149
- K.**
- Kant, Immanuel 14–15 • 42–48 • 50–52 • 58 • 60 • 62 • 64 • 66–78 • 280 • 297 • 299 • 304–305
Kritika moći suđenja 67
Spor fakulteta 71–73
- Karatani, Kojin 296 • 298 • 307
- Karipski otoci 237
- karlisti 181

Katolički bogoslovni
fakultet 276
Kautski, Karl 102–103 • 111 • 117
• 250 • 268
Kerenski, Aleksandr 180
Keynes, John M. 275 • 323 • 325
• 327–334
Kina 298
Knapp, Georg F. 302
kognitivni kapitalizam 277–278
• 289 • 292
kokata 232
komercijalizacijski model 258 •
264
Kominterni 131
Komunistička akademija 151 •
154
Konzervativna stranka 185
Kopernik, Nikola 16 • 330
Kornilov, Lavr G. 169 • 180
Korsch, Karl 211–212 • 214 •
217–218
Kraljevina Jugoslavija 184
Krleža, Miroslav 120 • 126
Krul, Matthijs 256
Kuhn, Thomas 312–327 • 329–
334
*Struktura znanstvenih
revolucija* 312 • 316 • 320–326
Kuzanski, Nikola 23

L.

Labriola, Antonio 115 • 123
La Rochefoucauld-Liancourt,
François 18
Ladan, Tomislav 21
Lakatos, Imre 323 • 334
Landa, Luigi 191 • 207 • 217
Langnam-Verein 200

Lapavitsas, Costas 287
Lassalle, Ferdinand 211
Latour, Bruno 321
Lavoisier, Antoine 326
Le Bon, Gustave 175
Lebowitz, Michael 223 • 239
Ledru-Rollin, Alexandre A. 177
Leibniz, Gottfried W. 85 • 303
Lenjin, Vladimir I. 84 • 99–123
• 137 • 150
Država i revolucija 150
Što da se radi? 105 • 109–116
• 118
Lessing, Gotthold E. 60 • 70
Levinas, Emmanuel 84
Liđani 298
Liguori, Giovanni 101 • 114–115
• 121 • 126
Lih, Lars T. 102–103 • 111 • 126
Littler, Craig 230 • 232 • 239
Locke, John 24 • 30 • 48 • 153 •
192 • 260 • 342
Louis Bonaparte 169 • 171–173 •
177–179 • 182 • 187 • 189 • 192
• 218
Louis XVI 18
Löwith, Karl 22
Ludendorff, Erich 199
Lunačarski, Anatolij V. 103
Luther, Martin 31
Luxemburg, Rosa 250

M.

Machiavelli, Nicolò 19 • 23–24 •
41 • 48 • 95 • 153
Malinowsky, Bronislaw 295
Mannheim, K. 284
maoisti 90
Marx, Karl 15 • 31–35 • 37–38 •

- 52-53 • 76 • 86 • 89-93 • 115-116 • 118 • 131-133 • 141 • 148 • 154 • 169 • 171 • 173-178 • 189 • 197 • 211-215 • 218 • 223-229 • 245 • 247 • 252-256 • 258 • 271 • 282-287 • 289 • 291 • 294 • 299-303 • 315 • 322 • 327 • 329
- Bijeda filozofije* 34
- Grundrisse* 246-247 • 252 • 264 • 297
- Prilog kritici političke ekonomije* 115 • 297
- Kapital* 9 • 34 • 36 • 38 • 48 • 94 • 115-116 • 118 • 143 • 148 • 150 • 215 • 223-226 • 239 • 245-259 • 263-266 • 273 • 281-286 • 288 • 290-292 • 299
- Manifest komunističke partije (Komunistički manifest)* 32 • 34 • 37 • 39 • 48 • 53 • 77 • 94 • 247 • 263
- Njemačka ideologija* 114 • 263
- Teze o Feuerbachu* 115 • 119 • 122 • 129 • 133
- Marshall, Stephen 39
- marksistička vulgata 117
- Mattick, Paul 217
- Mauss, Marcel 287
- McMullin, Ernan 330 • 334
- Mehring, Franz 114
- Meiksins Wood, Ellen 249 • 257-261 • 263-264 • 266
- Mendelssohn, Moses 52 • 56 • 58-60 • 62-67 • 70-72 • 78
- Menger, Carl 302 • 308
- menjševici 107 • 161
- Meštrović, Matko 274 • 279
- Metaxas, Ioannis 184
- Mezopotamija 286 • 298 • 301
- Michels, Robert 175
- Minervina sova* 19
- Mises, Ludwig v. 170 • 172 • 186 • 194-195 • 302-303 • 308
- Mitteleuropäischer Wirtschaftstag (Institut za centralnoevropsku privredu)* 203
- Mittwochsgesellschaft* 58-63
- Mobilna garda 176
- Möhsen, Johann C. F. 59-60
- Mojsije 33
- More, Thomas 9 • 23-24 • 273
- Utopija* 9 • 273
- Morris, Charles 317
- Mosca, Gaetano 175
- Müller-Armack, Alfred 202
- Mussolini, Benito 175 • 183 • 185 • 199 • 211
- Muze 17
- N.**
- Nacionalsocijalistička njemačka radnička partija (NSDAP) 200 • 202 • 204
- Napoleon I 173
- Negri, Antonio 83 • 90-94
- Njemački radnički front 204
- neoklasična sinteza 329
- neoricardijanska škola 327
- NEP (Nova ekonomska politika) 158
- Newton, Isaak 285-286 • 315 • 319 • 330
- Nietzsche, Friedrich 27 • 48 • 85
- Noć dugih noževa* 201
- Nolte, Ernst 172
- novatores* 320-321
- Novo čitanje Marxa* 339

NSBO (*Nationalsozialistische Betriebszellenorganisation*) 201

O.

orleanisti 177

Osamnaesti brumaire 141 • 144 •
168–169 • 171–173 • 177 • 179 •
187 • 193 • 195

Ostarbeiter (radnici s
Istoka) 207–209
oyakata 232

P.

pakt Molotov-Ribbentrop 210

Pareto, Vilfredo 186

Pariška komuna 87 • 136

Parmenid 305

Pašukanis, Jevgenij B. 146 • 150–
151 • 154–162 • 164

Petorječje 298

Pinhas 33

Pinochet, Augusto 170 • 172 • 180

Platon 16–17 • 40 • 48 • 85 • 91
• 94 • 302

Država 16–17

Pocock, John G.A. 55 • 78

Podemos 83

politički marksizam 212 • 246 •
249 • 256–259 • 268 • 288

Pollard, Sidney 229–230 • 235
• 239

Popper, Karl 314–315 • 323

post-keynesijanska
paradigma 325–326

Poulantzas, Nicos 210

Priestley, Joseph 326

Primo de Rivera, José Antonio 182

prosvjetiteljstvo (*Aufklärung*)
51 • 53–57 • 66–69 • 73–74 •
204

berlinsko prosvjetiteljstvo 61

francusko prosvjetiteljstvo 51
• 53–54 • 76

njemačko prosvjetiteljstvo 53–57

prusko prosvjetiteljstvo 56

pučko prosvjetiteljstvo
(*Volksaufklärung*) 52 • 61–62

Protagora 19

Proudhon, Pierre-Joseph 34 •
211

Prvi svjetski rat 107 • 131 • 181 •
184 • 193 • 228

R.

Radek, Karl B. 198

radnička aristokracija 230

radnik iz druge ruke 215 • 220 •
232 • 238 • 293

Rancière, Jacques 83

Razumovski, I.P. 151

Reinhold, Karl L. 57 • 69

Rehmann, Jan 138

Remington 231

revolucija 16 • 22 • 107 • 146

Američka revolucija 18

buržujске revolucije 135

duboka revolucija 330–333

Februarska revolucija 106–
107 • 119 • 152 • 177

Francuska revolucija 18 • 20

• 25–26 • 29 • 42–44 • 53 • 76 •

85 • 87 • 135–136

fundamentalna

revolucija 330

industrijska revolucija 89

keynesijanska revolucija 323 •

329 • 331

Kineska kulturna

revolucija 87 • 91

- Kineska revolucija 29
 kopernikanska revolucija 330
 marginalistička
 revolucija 323 • 327
 Oktobarska revolucija 9 • 29
 • 100–103 • 105 • 109 • 111 • 115
 • 117–120 • 131 • 172 • 273
 plitke revolucije 330 • 333
 proleterske revolucije 107
 puritanska revolucija 31
 revolucije Meiji 232
 Ruska revolucija 87
Slavna revolucija 17 • 29
 znanstvene revolucije 316–
 317 • 329–330 • 331
 Ricardo, David 252 • 327 • 329
 RKK (*Reichskreditkassenscheine*)
 216
 Romantički krug 297
 Roosevelt, Theodor 170 • 172 •
 185 • 194
 Röpke, Wilhelm 202
 Rosenberg, Alfred 201
 Rousseau, Jean Jacques 31 • 85
 Rusija 102 • 104–108 • 115 • 169
 • 180
- S.**
- SA 201–202
 SAD 161 • 170 • 204 • 228 •
 231–233 • 237
 Saint-Just, Louis Antoine de 87
 • 90
 Salazar, António de Oliveira 184
 Samuelson, Paul 329
 Sand, George 34
 Sapir, Edward 295
 Sarkozy, Nicolas 87 • 90
 Sartre, Jean Paul 41
 Sauter, Michael 55 • 57 • 78
 Schacht, Hjalmar 198 • 207 • 219
 Schelling, Joseph W. 25
 Schmitt, Carl 172 • 187–188 •
 190–193 • 195 • 200–203 • 219
 Siemens AG 203 • 210
 Simmel, Georg 302 • 309
Singer Corporation 231
 Slobodno zidarstvo 59
 Sloterdijk, Peter 27 • 32 • 34 •
 49
 Smith, Adam 237 • 252 • 257 •
 264 • 314 • 322 • 327
 Smith, John 214
 Snell, Bruno 295
 Socijaldemokratska partija
 Rusije 116
 Sohn-Rethel, Alfred 197 • 203–
 204 • 207 • 212–216 • 271 •
 273–295 • 297–299 • 302–305
 Sorel, Julien 101
 sovjeti 106 • 111 • 210
 sovjetska pravna debata 150–151
 • 162
 spartakisti 87 • 169 • 180
 Speer, Albert 207–208
 Spengler, Oswald 172 • 186
 Spinoza, Baruch (*Spinoza-*
Streit) 72
 Sraffa, Piero 327
 SS 202 • 208–209 • 214
 stadionska demokracija 191
 Staljin, Josif V. 120 • 151
 Stranka reda 178–175
 Strogi program 321
 Stučka, Petris (Pjotr I.) 146 •
 149–153 • 156–160
 Svibanj '68. (v. Maj '68.) 87 • 91
 Swartz, Aaron 90

sweatshops 226 • 231 • 233

Sweezy, Maxine 201

Syriza 83

Š.

Šestojanuarska diktatura 184

Španjolski građanski rat 170 •
172 • 180 • 185

T.

tajna društva 58

Taylorov menadžment 232

Telesio, Bernardino 320

Thomson, George 279 • 310

Tocqueville, Alexis de 174 • 187

Togliatti, Palmiro 100–101 • 117
• 126

Tooze, Adam 205–209

Toscano, Alberto 277 • 310

Traverso, Enzo 199 • 202 • 219

Treća Internacionala 109 • 210–
211

Treći Reich 198 • 212 • 216

trockisti 90

truck system 233

Tuđman, Franjo 172 • 185

U.

upanišade 301

V.

van der Linden, Marcel 225

van Fraassen, Bas 333

Velika depresija 203–204 • 327

Versajski ugovor 203 • 205

Višinski, Andrej J. 150 • 154 •
161–162 • 165

von Papen, Franz 199

Vranicki, Predrag 53 • 78

W.

Wall Street 203

Ward, Benjamin 323

Weber, Max 136

Whitin Machine Works 231

Whorf, Benjamin L. 295

Wilhelm II 71

William Oranski 17

Winchester Repeating Arms 231–
232

Woellnerovi edikti 71

Wray, K. Brad 317–318 • 321–322

Z.

zaibatsu 232

Zapad 9 • 105 • 107–108 • 186
• 204

Zetkin, Klara 198 • 211

Zimmerwaldska konferencija 117

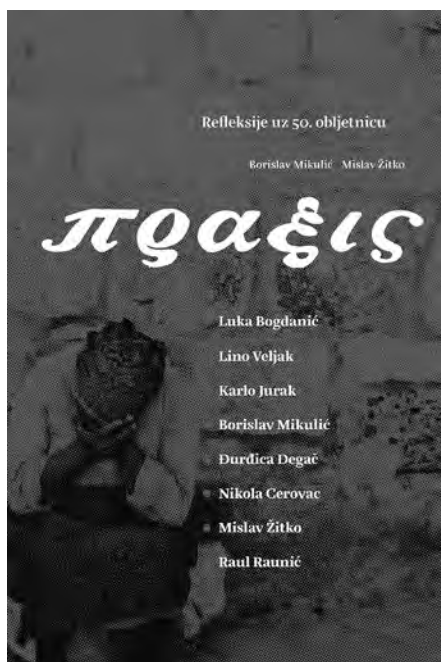
Znanje nije roba 275–276

Zöllner, Johann F. 57 • 59 •
62–63

Ž.

Žižek, Slavoj 83 • 92 • 105 • 111 •
126 • 274

Edicija Radovi Odsjeka za filozofiju



knjiga #1

Aspekti praxisa. Refleksije uz 50. obljetnicu

ur. Borislav Mikulić • Mislav Žitko,

Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu, Zagreb 2015.

RECENZENTI: Nadežda Čačinović [ZAGREB] •

Rastko Močnik [LJUBLJANA]

Zbornik donosi priloge s istoimenog okruglog stola nastavnika i studenata Odsjeka za filozofiju Filozofskog fakulteta u Zagrebu, koji je u povodu 50. obljetnice pokretanja i 40. godišnjice prisilne obustave časopisa *Praxis* (1964.–1974.) na inicijativu grupe nastavnika Odsjeka i uz sudjelovanje nekolicine nastavnika i studenata diplomskog i dok-

torskog studija filozofije održan 13. prosinca 2014. godine u vijećnici Filozofskog fakulteta.

Prilozi sadrže, kao i sâma usmena izlaganja na simpoziju, međusobne referencije i elemente dijaloga u obliku eksplicitnih ili implicitnih, naznačenih ili šire razrađenih suglasnosti i bliskosti ili polemikâ. Zahvaljući tome, svezak u cjelini izražava nenamjerni, ali prepoznatljiv kontinuitet u gradnji zajedničkog, iako nipošto uniformnog, argumenta o filozofiji *praxis* pod vidom pojma *radikalne kritike*, inherentnog filozofiji *praxis* u njezinom vremenu. Argument se oblikuje s jedne strane kroz ocrtavanje idejno-historijskog ishodišta koncepta *kritike* krajem 50ih/početkom 60ih (Bogdanić), s druge strane kroz ocrtavanje različitih dispozicija *kritike*, u rasponu od tipologizacije *kritikâ praxisa* koje su se javljale tokom cijele povijesti djelovanja i recepcije praksisovaca kao grupe ili pojedinaca, uključujući i tipologizaciju *kritika* u ovom svesku (Veljak), kroz tematizaciju položaja moći *praxisa* u akademskom polju (Jurak), kroz rekonstrukciju intelektualne i političke dekadencije dijelova grupe s političkom katastrofom bivše Jugoslavije krajem 80ih/početkom 90ih (Mikulić), do identifikacije nekih deficitarnih tema u nasljeđu *praxisa* (Degač, Cerovac). Posljednja dva priloga sadrže monografske kritičke valorizacije dviju istaknutih pozicija unutar grupacije *praxis*, Gaje Petrovića (Žitko) i Milana Kangrga (Raunić).

AUTORSKI PRILOZI

Luka Bogdanić, *Čemu praxis? Ili o historijskom porijeklu i mjestu Praxisa*

Lino Veljak, *Tipologija kritike praxisa*

Karlo Jurak, *Praxis u akademskom polju i proizvodnja znanja*

Borislav Mikulić, *Politicum praxisa: filozofija u ogledalu vlasti*

Đurđica Degač, *Rodna tematika u kontekstu praxisa*

Nikola Cerovac, *Praxisov 'stav filozofije'. Može li marksizam biti znanstven?*

Mislav Žitko, *Mišljenje i revolucija: prilog kritici filozofije Gaje Petrovića*

Raul Raunić, *Teorijski prekoračiti teoriju: Kangrga o povijesnosti, praksi i revoluciji*



Knjiga #2

Inačice materijalizma.

Radovi drugog Okruglog stola Odsjeka za filozofiju 2016.

ur. Borislav Mikulić • Mislav Žitko

Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu, Zagreb 2017.

RECENZENTI: Maja Breznik [LJUBLJANA] • Predrag Krstić [BEOGRAD]

• Boris Kožnjak [ZAGREB] • Tea Škokić [ZAGREB]

Radna domena zbornika korespondira s problemima vezanim uz samu srž filozofskih istraživanja, odnosno metodologije filozofije i bliskih humanističkih disciplina. Materijalizam je u različitim oblicima prožimao filozofski diskurs od antičkih vremena do danas, bivajući mjestimice potisnut od konkurentskih diskursa, posebice idealizma, samo da bi opet izronio u drugim odsječcima historijskog vremena, gdjekad pod novim imenom. Iako se često drži da je materijalizam naprosto glavni sastojak marksističke filozofije i političke teorije, važno je primijetiti da se rasprave o materijalizmu veoma često nalaze onkraj okvira historijskog materijalizma, počevši od rasprava o teoriji materije do kontroverza o odnosu uma i tijela. Stoga opseg relevantnih tema, koje se mogu naći pod naslovom “inačice materijalizma”, prelazi granice marksističke filozofije i otvara mogućnost prezentacije

radova koji tematiziraju materijalizam ne samo u historijskom, već i u ontološkom, antropološkom i formalnom aspektu. Nadalje, bogata tradicija materijalističke analize povijesti i kulture predstavlja još jedno područje koje treba uzeti u obzir ako se želi razumjeti raznolikost materijalizma i snaga njegovih praktičkih implikacija.

Prilozi su priređeni na hrvatskom sa sažecima na engleskom te, djelomice, na francuskom i talijanskom jeziku

AUTORSKI PRILOZI

Nadežda Čaćinović, *Neizbježni materijalizam estetike*

David Šporer, *Materijalizam kulture*

Hrvoje Tutek, *Formalistička estetika i nacionalni identitet: prilog materijalističkoj analizi hrvatske humanistike u tranziciji*

Goran Kardaš, *Naturalizam, empirizam i hedonizam arhajskog indijskog materijalizma*

Raul Raunić, *Inačice materijalizma i novovjekovna filozofija politike*

Karlo Jurak, *Problem nužnosti i kontingencije u materijalističkom shvaćanju povijesti*

Borislav Mikulić, *Osjetilnost i jezik: Hegel, Feuerbach i jezični materijalizam*

Mislav Žitko, *Strogi program: forme relativizma i funkcija materijalizma*

Ankica Čakardić, *Radna teorija vrijednosti u temeljima agrarnog kapitalizma: socijalno-historijsko tumačenje Lockeove teorije vlasništva*

Primož Krašovec, *Materijalnost ideologije kod kasnog Foucaulta i Marxa*

Lina Gonan, *Operaizam i estetika u Negrijevoj kritici postmoderne misli*

Luka Bogdanić, *Bauk tijela i duh revolucije. Tragom promišljanja Luciana Parinetta o tjelesnosti*

NASLOV Filozofije revolucijâ i ideje novih svjetova.
PODNASLOV Radovi trećeg Okruglog stola
Odsjeka za filozofiju 2017.
IZDAVAČ Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu, 2018.
EDICIJA Radovi Odsjeka za filozofiju, knjiga #3
ZA IZDAVAČA Vesna Vlahović-Štetić [DEKANICA]

UREDILI Borislav Mikulić • Mislav Žitko
RECENZENTI Lev Kreft [LJUBLJANA] • Zoran Kindić [BEOGRAD] •
Branimir Janković [ZAGREB]
KOREKTURE Borislav Mikulić [HRVATSKI] •
Hrvoje Tutek [ENGLISKI]

DIZAJN Dejan Kršić
TIPOGRAFSKO PISMO Bara [NIKOLA ĐUREK/TYPONINE]
PAPIR Holmen Book Cream 80 g •
Keaykolour China White 300 g
TISAK Tiskara Zelina d.d./ Sveti Ivan Zelina
NAKLADA 300
DATUM IZDANJA srpanj • 2018.
CIJENA 110 kn
ISBN 978-953-175-718-8
CIP zapis je dostupan u računalnome katalogu
Nacionalne i sveučilišne knjižnice u Zagrebu
pod brojem 001002552.

U matično intelektualno polje u kojem se tijekom stogodišnjice Oktobarske revolucije govorilo, ali nedovoljno pisalo o revoluciji, u društvenom kontekstu u kojem revolucija već dugo ne postoji kao predmet razgovora, ovaj zbornik intervenira s jedne strane analitički i problemski, a s druge obuhvatnošću i relevantnošću tema. Riječ je o tematskom rasponu od prosvjetiteljstva i pitanja legitimiteta revolucije, preko Oktobarske revolucije i postrevolucionarnog Sovjetskog Saveza, do marksizma, socijalizma i komunizma, odnosno kontrarevolucije, fašizma i kapitalizma, kao i o teorijskim i metodološkim revolucijama. Pritom se u zborniku kontinuirano isprepliće teorijsko i povijesno, ukazujući kako na konkretne povijesne kontekste u kojima su se revolucije odvijale i razmatrale, tako i povratno na teorijsko konceptualiziranje povijesnog. U tom se smislu zbornik poticajno otvara i čitanjima koja prelaze disciplinarne i tematske okvire filozofije i revolucije.

— **Branimir Janković**, FILOZOFSKI FAKULTET
U ZAGREBU

ISBN 978-953-175-718-8



9 789531 757188

● Zahvaljujući iskustvu suočavanja sa realnošću prilično teškog života u kapitalizmu u zemljama bivšeg socijalizma odium javnosti kako prema revoluciji tako i prema marksističkoj misli značajno se smanjio. Ipak, mnogi teoretičari i dalje smatraju da je pametnije ne upuštati se u problem vrednovanja revolucije i marksističke misli. Ako to imamo u vidu, organizovanje ovakvog skupa svakako je izraz intelektualne hrabrosti, a spremnost da se vlastiti teorijski stavovi javno iznesu u zborniku radova za svaku je pohvalu.

● Za radove u zborniku koji je pred nama valja приметiti da ih odlikuju kako kvalitet tako i stalozena, neostrašćena analiza. Autorima je uspelo da iz različitih perspektiva, bilo da se radi o filozofiji, sociologiji, historiografiji, ekonomiji ili politologiji, u velikoj meri osvetle problem revolucije, tako da će ovaj zbornik biti od velike koristi svima koji bi da se odvaže na samostalno promišljanje fenomena revolucije.

**— Zoran Kindić, FAKULTET POLITIČKIH NAUKA,
BEOGRAD**