

KARL MARX  
*i*  
FRIEDRICH ENGELS

# RANI RADOVI

IZBOR

*Preveo*  
STANKO BOŠNJAK  
*Redaktor*  
Dr PREDRAG VRANICKI



NAPRIJED  
ZAGREB 1961

## PREDGOVOR PRVOM IZDANJU

Radovi ranog perioda Marxa i Engelsa, koji su sakupljeni u ovoj knjizi, označuju najinteresantniju i najbogatiju fazu njihova misaonog razvitka. Iza sebe su već imali pređenu idealističku prošlost, period unutrašnjih borbi, sumnji, traženja izlaza iz složenih društvenih situacija i golemog broja različitih filozofskih i socioloških teorija, period samokritičkog i samoprijegornog rada na rješavanju onih problema, na kojima su radili tadašnji najveći umovi. Potrebno je da se radi razumijevanja toga perioda osvrnemo ukratko na ono, što je ovome prethodilo.

Razvijajući se u tridesetim i četrdesetim godinama prošlog stoljeća Njemačke i Evrope, Marx i Engels nužno su doživljavali one utjecaje, koji su u to vrijeme bili najizrazitiji, nužno su nastavljali na svu dotadašnju kulturnu baštinu čovječanstva, kao što su i rješavali one društvene i teorijske probleme, koji su bili osnovna pitanja vremena.

Njemačka, a naročito Pruska, preživljavala je duboku unutrašnju krizu. Napoleonski ratovi dali su joj veoma čitljivu svjedodžbu njezine trulosti i zaostalosti. Građanska Engleska i Francuska stajale su s one strane Evrope kao njezin historijski memento. Ako se želilo stajati u redovima prvih nacija, moralo se ići i njihovim putem.

Specifičnost procesa u Njemačkoj bila je prvenstveno u tome, što njezina građanska klasa nije tada bila kadra da izvrši socijalni prevrat, a apsolutističko-junkerska monarhija nije takav željela. Međutim, porazi u ratu protiv revolucionarne i kasnije carsko-napoleonske Francuske (koja je i tada u mnogočemu raznosila revolucionarni plamen i sijala sjeme revolucije), prisilili su monarhiju na polovične refor-

me, koje su vremenom izmijenile proizvodne odnose na selu, kao i odnose u gradovima, a prisilili su također i samog kralja da obeća donošenje ustava nakon uspješnog oslobodilačkog rata protiv Napoleona.

Građanska klasa bila je isto tako zainteresirana za ukidanje kmetstva, kao što je težila za donošenjem ustava. Svaka je buržoazija u prvim počecima svoga revolucionarnog buđenja kompromisno raspoložena. Samo određena stihija događaja dovodi je do takvih revolucionarnih akata kao što je bio slučaj s Karlom u Engleskoj i Louisom u Francuskoj, koji joj akti ipak, kad se tiču vladara, ostaju u duši nesimpatični. Bolje rečeno, revolucionarni žar masa i jednog dijela sitnoga građanstva ne samo da je buržoaziju dovodio do vlasti, nego ju je i prisilio da pokatkad zažmri na takve »historijske opacine«.

Tamo gdje nije postojalo takvo stanje i takva oštrina društvenih suprotnosti, revolucionarnost građanske klase ispoljavala se u liberalnim i demokratskim zahtjevima, plašljivim ali bučnim rodoljubivim tiradama, po kojim mitinzima i peticijama. Ali je zato njezina inteligencija znala da na svom području daleko oštrije i uspješnije provodi ono, što građanska klasa u praksi nije mogla.

Njemačka je tih godina imala već iza sebe svoju klasičnu filozofiju i literaturu, u kojima se vršio ne samo izvjestan oblik teorijske revolucije, nego se katkad anticipirala i pokoja misao čovjekove dalje budućnosti. Kozmopolitizam i humanizam tih velikih filozofa i literata bio je s jedne strane izraz njihove praktičke nemoći, ali s druge strane i uočavanje onog duboko ljudskog, koje se, kad je već spoznato, nužno kao takvo mora jednom ostvariti. Međutim, nova poslijeratna situacija, kao i jačanje građanske klase, zahtijevala je odlučnije i oštrije zaključke i teorije. Hegelova filozofija doživjela je u »ljevici« svoje radikaliziranje. Strauss je svojim zaključcima iz Hegelove filozofije religije polovinom tridesetih godina izazvao čitavu buru negodovanja, napada i šikaniranja. Ali, upravo se tim putem njemačka građanska misao razvijala prema materijalizmu. Od kritike biblije, religioznih predrasuda i Bauerove filozofije samosvijesti, u kojoj je Bauer s mladim Marxom proklamirao

čak ateizam, nije bio veliki korak do tog temeljitog prevrata u njemačkoj filozofiji, koja je sve dotada čak i svoje revolucionarne napore vršila samo na staroj posvećenoj liniji idealizma.

Nema sumnje, da je ovo posljednje bilo jedan od glavnih razloga, što su se Feuerbachove materijalističke teze dočekale s takvim oduševljenjem i osjećajem unutrašnjeg oslobođenja. A dinamičnost historijskog procesa nužno je zahtijevala odbacivanje idealističkih ukočenih šablona i shema, tražeći konkretno prilaženje samom historijskom materijalu.

Isto takvo revolucioniranje doživljava i njemačka literatura. Ono za čim su težili veliki predstavnici njemačke literature, Lessing, Herder, Schiller, Goethe i drugi, a što su morali izraziti na drugom planu ljudskog umjetničkog izraza, a ne na literarno-političkom, Börne i Heine su sa svojim sljedbenicima Mlado-Nijemcima pokušali da izvrše svom oštrinom i talentom svoga pera.

Cjelokupno ovo duhovno previranje dobilo je snažan impuls julskom revolucijom u Francuskoj, tako da se, uz sve snažniji ekonomski razvitak njemačkog građanstva, glavni prodor u vladajuću ideologiju, glavna borba protiv crkvene ortodoksije, njemačke romantike u umjetnosti i pravnoj filozofiji vrši u tridesetim i četrdesetim godinama, upravo u onim godinama, kada Marx i Engels provode i završavaju svoje rano mladenaštvo.

Marx kao student prava u Bonnu i Berlinu i kao član mladohegelovskoga doktorkluba, koji se okupio oko Bruna Bauera, stajao je u to vrijeme, t. j. krajem tridesetih godina, pod utjecajem mladohegelovske struje, tako zvane filozofije samosvijesti.

Radikalni predstavnici građanstva i njezinih liberalnih ideja nisu se više zadovoljavali totalitarnom Hegelovom koncepcijom, u kojoj je i sam čovjek bio samo izraz svjetskog apsoluta, koji se nužnošću svoje imanentne dijalektike razvijao i podurgavao svom stvaralaštvu sve ostalo.

Nadolazilo je doba revolucionarnih priprema u Njemačkoj, te su mnogi počeli uvidati, da je čovjek aktivniji član u historijskom razvitku nego što se mislilo. Pomjeranje centralnog problema filozofije logično se vršilo u smjeru pro-

blematike čovjeka i njegova odnosa prema društvu kao cjelini, pa je filozofija samosvijesti, proklamirana od čitavog spomenutog kruga, tada najjasnije i najснаžnije izražavala zahtjeve za individualnom slobodom, neprikosnovenošću i stvaralaštvom. Ne apsolut, kojega je samosvijest samo jedna etapa razvitka, nego samosvijest kao osnova i tvorac čitave historije — to je bila deviza toga kruga mladih filozofa.

Iz Marxove doktorske disertacije (*«Razlika između Demokritove i Epikurove filozofije prirode»*), koju je završio 1841. god., vidi se jasno, da je i Marxovo stanovište tada bilo isto. Dapače, Marx kao istinski mladi revolucionar nije prezao da povuče logičke konzekvencije iz toga. Ako je samosvijest demiurg svega, onda nisu potrebna nikakva božanstva niti druge transcendencije. Tako je on proklamirao jedan svojevrsan ateizam na idealističkoj osnovi.

Cjelokupna je disertacija također koncipirana na toj osnovi. Marx prihvaća mnoge Hegelove kategorije i metodu interpretiranja historijsko-filozofskih činjenica, ali se u osnovnoj interpretaciji Demokrita i Epikura ne slaže s njim.

Dok su za Hegela Leukip i Demokrit veliki filozofi, koji označuju stupanj bića-za-sebe u razvitku filozofske misli, a Epikur filozof, koji nije gotovo ni spomena vrijedan, dotle su Marxove simpatije na Epikurovoj strani. U Epikurovoj tezi o deklinaciji atoma otkriva Marx dublji sadržaj, t. j. izraz Epikurova općeg stava o slobodi i slučajnosti kao protutežu onoj slijepoj i nepodnosivoj nužnosti, koja ne dozvoljava slobodno čovjekovo stvaralaštvo. To je osnova neslaganja Marxa s Hegelom u interpretaciji i ocjeni tih filozofa. Iz tih stavova već je probijao novi duh vremena, sve veće i slobodnije težnje za preobražajem društvenog života. Konkretno politički odvijalo se sve to u granicama građanskog demokratizma, onih ideala koji su od dotadašnjih buržoaskih revolucija bili istaknuti kao osnova oslobođenja čovjeka. I ti ideali, u svom apstraktnom teorijskom obliku, izražavali su sveopću pobunu protiv zaostalosti i nečovječnosti feudalnih odnosa, a kao takvi u sebi su sadržavali težnju k sveopćem i definitivnom rješenju problema čovjeka.

Taj opći univerzalni karakter težnje za društvenim preobražajem postojao je kod mladog Marxa još više u njegovoj

idealističkoj koncepciji samosvijesti i zahtjevima, koji su iz toga slijedili. Čovjekova sloboda, u prvom redu duhovna sloboda, bio je ugaoni kamen te koncepcije. Ali u tom općefilozofskom izrazu ta sloboda nije bila shvaćena ograničeno i klasno kao buržoaska, nego kao sloboda uopće. Radilo se, jednom riječi, o čovjekovu oslobođenju, premda još u potpuno apstraktnom obliku.

Treba imati na umu ovaj momenat u razvitku Marxa (a i Engelsa), ovaj integralni humanizam, kojim je već u svojoj mladosti bio prožet, ne vezujući se ni uz kakve ograničene, parcijalne i uskoklasne ciljeve, da bi se razumio kasniji tako logičan i brz prijelaz na komunizam, onaj prijelaz, koji nije uspio izvršiti, osim donekle M. Hessa, niti jedan iz njihova dotadašnjeg kruga.

Početak četrdesetih godina pri dolasku Friedricha Wilhelma IV na prijesto, a reakcionarnog Eichorna za ministra prosvjete, nije obećavao ništa utješno. Uvidjevši da mu je univerzitetska karijera, kao i njegovom prijatelju Baueru, zatvorena, odlazi Marx u svoj rodni kraj da bi se posvetio publicistici. Koliko su godine provedene u Berlinu bile za Marxa plodne u jednom smislu, toliko je bio dragocjen i njegov povratak u Rajnsku provinciju. Učmala berlinska sredina, bez jake građanske klase, zasićena još smrdežom pruskim čizama i napudranih feudalnih perika nije mogla pružiti i stvarati veće revolucionarne perspektive. Međutim je Rajnska oblast postala najrazvijeniji dio Njemačke, u kojoj je uz sve to i Francuska revolucija ostavila najdublje tragove, gdje je seljak već zaboravljao na sve one crkveno-feudalne blagodati, kojima su ga obasipali njegovi božanski pomazani.

Marx je, povrativši se u rodni kraj, naišao na organiziranje jednog dnevnog lista, koji je pokretala rajnska buržoazija. Ne nalazeći u svojim redovima dovoljno sposoban kadar, obratila se prvenstveno na mladohegelovce. Uz Hessa, Rutenberga, Junga, Oppenheima, koji su radili u samoj redakciji, obećali su i ostali svoju saradnju. List je počeo izlaziti početkom januara 1842. god., i Marx postaje revan saradnik, da kasnije, krajem iste godine, preuzme i funkciju glavnog urednika.

Marx je prvenstveno pisao priloge o zasjedanju pruskog landtaga za Rajnsku provinciju. Tako se nužno, uz pitanje slobode štampe, morao pozabaviti i nekim ekonomskim problemima (pitanje krađe drveta od strane siromašnih seljaka, pitanjem bijede mozelskih seljaka i t. d.) t. j. onim problemima koji su prelazili krug bavljenja ne samo mladohegelovaca, nego i samog Hegela.

A zahvativši temeljito i ozbiljno u ta pitanja, kako je to Marxu bilo svojstveno, otkrivao je mnoge činjenice, koje su se kosile s njegovim dotadašnjim shvaćanjem.

Ono što su svi mladohegelovci upravo prezirali, ovdje je izbijalo u prvi plan — a to je bio ekonomski život čovjeka. Ono što su mladohegelovci mislili postići apstraktnom spekulacijom — t. j. čovjekovo oslobođenje i dignitet, ovdje se pokazalo, da o tom ne može biti govora, dok je pojedinac ekonomski obespravljen. Ono što ih je Hegel učio — t. j. da je pravo izraz razvitka objektivnog duha, ovdje je logično proizlazilo iz karaktera ekonomskih odnosa.

Sve je to duboko djelovalo na mladog Marxa, tako da je krajem 1842. god. i došao zbog svega toga u sukob sa svojim dotadašnjim istomišljenicima, koji se nisu htjeli odreći svoje apstraktne, idealističke spekulacije. Mladohegelovci iz Berlina su povodom toga i otkazali svoju suradnju.

Istovremeno je i Marx, sukobivši se sa svim tim činjenicama, a i sa problemima komunizma, koji su sve više i u Njemačkoj dolazili na dnevni red, odlučio da se čim prije riješi lista, koji je i tako pod tadašnjom oštrom cenzurom jedva izlazio, i da se baci na učenje i dalji studij svih tih pitanja.

Odlukom pruske vlade, kojom se zabranjuju Rajnske novine, pružila mu se povoljna prilika da to učini. Polovinom marta 1843. god. napušta redakciju. U to vrijeme dobiva od Rugea zbornik filozofskih radova, u kojima su bile štampane Feuerbachove teze (*»Prethodne teze za reformu filozofije«*).

Marxov je idealizam bio već ozbiljno poljuljan činjenicama, na koje je sam nailazio. Hegelov je sistem bio ne samo napušten, nego je i njegova politička koncepcija staleško-ustavne monarhije bila tada za Marxa anahronizam. U toj se

situaciji pojavljuju Feuerbachove teze, u kojima njihov autor odsječno, odlučno i jasno prekida s dotadašnjim idealizmom i postavlja teze materijalizma. Filozofski nije to bilo ništa novo. Ali ipak je to bilo značajno za specifične prilike u Njemačkoj, naročito zbog toga, što je Feuerbachova filozofija toga vremena odigrala važnu ulogu u razvitku Marxa i Engelsa, t. j. onih mislilaca, koji su na tom, kao i na nekim drugim područjima izvršili pravu teorijsku revoluciju.

Marx je oduševljeno prihvatio Feuerbachov materijalizam, ali je isto tako kritički ocijenio jedan važan nedostatak Feuerbachove filozofije, sudbonosan za cjelokupni njegov dalji razvitak. Feuerbachu je nedostajala konkretnost i historičnost. Cjelokupna njegova filozofija religije bila je zasnovana usko psihološki i antropološki; socijalan momenat kao da nije egzistirao. Njemu je bila tuđa socijalno-politička problematika i akcija, smatrajući da je dovoljan teorijski rad na savlađivanju svih tih društvenih problema.

Tu je Hegel stajao daleko iznad Feuerbacha. Zato je bilo sasvim logično i opravdano da se izvrši i dalja kritika onog dijela Hegelove filozofije, koji je neposredno zadirao u društvenu problematiku, to jest njegove *»Filozofije prava«*. Marx se latio tog posla. Tokom 1843. god., dogovarajući se usto s Rugeom o izdavanju jednog novog filozofskog časopisa, kritički studira Hegelovo shvaćanje o državi, t. j. treći dio spomenutog djela, praveći bilješke i kritičke opaske, tako reći od paragrafa do paragrafa.

Taj nam rad (*»Kritika Hegelove filozofije države«* — izdan tek u ovom stoljeću) otkriva Marxa materijalistu. Feuerbachov je utjecaj očigledan. Feuerbachove aforizme o potrebi preokretanja subjekta u objekt i obratno nalazimo i tu, ali — primijenjene na socijalnu tematiku. Feuerbach je jednostavno odbacio sve bogatstvo Hegelove misli, svu onu duboku dijalektiku, koja je bila svojstvena njegovom tretiranju bilo koje problematike. Hegel je također otkrivao i dijalektiku društvenog života, odnos građanskog društva i države, morala i t. d., ali u obrnutom vidu.

Marx je problem rješavao materijalistički. Društvene ideje, državu, pokušavao je protumačiti društvenim sadržajem, t. j. samom društvenom sredinom, građanskim društvom.

Hegelov monarhizam i staleško-ustavni sinkretizam Marx je pretvarao u demokratizam, nejasan još po svojim oblicima i putovima ostvarenja, ali jasan po svom unutrašnjem, duboko ljudskom, humanom sadržaju. Takav demokratizam nije se mogao izgraditi na dotadašnjem građanskom društvu — to je već tada bilo Marxu jasno. Jer, to je bilo društvo antagonističkih interesa, međusobne konkurencije, atomizirano društvo, u kojem je svak slijedio svoj posebni individualni interes, ne vodeći brigu o svojoj društvenoj suštini i realiziranju te društvenosti.

Praktički je to postalo Marxu u potpunosti jasno dolaskom u Pariz, krajem 1843. god., gdje je s Rugeom namjeravao izdavati teorijski časopis. Ono što je u Njemačkoj bilo tek historijska budućnost, u Francuskoj je bilo kruta sadašnjost. Buržoasko društvo je već imalo vremena da pokaže svoje lice i naličje. A to naličje nije imalo s istinskim humanizmom mnogo veze. Bijeda i obespravljenost masa bili su i suviše očit dokaz tome, a teorijski se već pokušalo naći izlaz iz toga u brojnim socijalističkim koncepcijama. Svim je tim koncepcijama ipak još nedostajala u prvom redu historijska konkretnost i konzekventna dijalektičnost u rješavanju društvenog problema. Društvo je proces, i za svaki dalji stupanj njegova razvoja mora se nužno pronaći odgovarajuća karika. Ali onu kariku, koje će biti sastavni dio i jedan od elemenata samog procesa. Socijalisti utopisti, kao i svi ostali, preskakali su preko svih tih međustupnjeva i zasnivali svoje društvo isto tako apstraktno, kao i putove njegova ostvarenja.

Čovjekovo oslobođenje ostao je i dalje otvoren i neriješen problem. Nijedan od dotadašnjih mislilaca nije do kraja riješio pitanje osnove čovjekove neslobode, čovjekova samotuđenja, a tako i putova njegova oslobođenja. Radilo se kod toga o dokidanju otuđenosti čovjeka. Pojam otuđenja, prenijet iz idealističke filozofije (naročito Hegelove — gdje je osnovni proces ideje ustvari otuđenje nje same od sebe same u različitim svojim oblicima — prirodi, društvu i t. d.) naročito je podcrtao Feuerbach. On je ispravno shvatio suštinu religioznog fenomena kao otuđenje čovjekovih suštinskih svojstava, ali je bio daleko od toga da shvati suštinu samog čovjeka. Čovjek je za Feuerbacha ostao uvijek apstraktno biće,

on je otuđenje shvatio uvijek samo kao teorijski fenomen, te mu je cjelokupna problematika društvenih osnova toga otuđenja ostala zatvorena i nepoznata.

Već smo vidjeli, da je mladi Marx taj nedostatak odmah kritički uočio. Zato je njegov interes bio usmjeren na istraživanje društvenih osnova tih fenomena, na istraživanje samoga građanskog društva.

Prije nego što je došao u Francusku, on je već zauzeo kritički stav i prema utopijskom socijalizmu. Marx je bio i ostao dijalektičar, pa zato nije mogao biti suglasan s tendencijama da se bez obzira na konkretne uslove i snage društvenog života, propovijedaju ideje nečeg gotovog, završenog, idealnog — dakle nestvarnog. A to je bio slučaj s utopijskim socijalizmom, koji je i bio najrašireniji.

U prvom redu kritika svega dotadašnjeg, svih konkretnih društvenih odnosa i na temelju toga iznalaženje putova borbe i razvitka — to je bio osnovni Marxov stav i zadatak. (Vidi pisma iz 1843. god.) A kada se u Francuskoj detaljnije upoznao s problemima već razvijenog građanskog društva, i to buržoaskog, kada je počeo uočavati suštinu klasnih odnosa, podčinjenosti i neravnopravnosti, neslobode i nehumanosti, koje iz klasne strukture društva proizlaze, uvidio je da je socijalizam, kao jedina teorija dokidanja klasnih odnosa, jedina teorija koja znači ostvarenje humanističke filozofske misli. Međutim, Marx — dijalektičar i materijalist — otkrivao je ujedno u suprotnostima buržoazije i proletarijata dinamičnu snagu kretanja savremenog društva, a u proletarijatu stvarnu društvenu snagu, koja taj proces može ostvariti. Uvidio je dakle, kako je on izrazio u svom malom ali genijalnom pismu »Prilog kritici Hegelove filozofije prava«, da je ostvarenje filozofije moguće samo dokidanjem proletarijata, kao što je i oslobođenje proletarijata moguće samo ostvarenjem onih humanističkih misli, koje je filozofija u svom apstraktnom izrazu proklamirala. (K tom rezultatu tendira u suštini i spis »K židovskom pitanju«, premda u njemu Marx još ne dolazi do ovakvih završnih konstatacija).

Pisma iz 1843., spis »K židovskom pitanju« i »Prilog kritici Hegelove filozofije prava«, bili su štampani u prvom i jedinom broju »Njemačko-francuskih godišnjaka«, početkom

1844. god. U istom broju štampana su i dva rada mladog Engelsa, također dotadašnjeg mladohegelovca. Jedan je »Nacrt za kritiku nacionalne ekonomije«, a drugi »Položaj Engleske« (vidi u knjizi) — koji su jasno pokazivali da se i kod Engelsa izvršio korjeniti preokret u njegovim nazorima i da je Marxovo i njegovo stajalište opet gotovo identično. Njihovi dotadašnji putovi razvoja bili su i identični i različiti, pa su tako i rezultati, do kojih su došli, izvršeni na različitom materijalu i različitim načinom.

Kako nam je od Engelsa ostalo više pisanog materijala iz njegove rane mladosti, to je rekonstrukcija njegova dotadašnjeg razvitka nešto jednostavnija.

Rođen dvije godine kasnije od Marxa, u bogatoj buržoaskoj i pietističkoj porodici, dijete Rajnske oblasti, vedar, duhovit i inteligentan, mladi je Engels završio gimnaziju i otišao u Bremen da izuči trgovački zanat.

Prijemljiv za društvene i kulturne probleme, odgajao se na velikim i značajnim tradicijama svjetske i njemačke kulture. Prateći svojim izvanrednim darom zapažanja duhovna i politička previranja svoga vremena, mladi je Engels rano počeo i sam surađivati u naprednoj štampi. Prožet humanizmom i oduševljavajući se slobodarskim idejama, nije izbjegao utjecaju tadašnje napredne literarne škole, a naročito se oduševljavao Börneom. Mlado-Nijemci su također djelovali u pozitivnom smislu na Engelsa, premda je i te kako otkrivao nedostatke i mane Mundta, Laubea i ostalih.

Njegove poglede na kulturno-politička pitanja toga vremena možemo naročito lijepo da vidimo iz korespondencije sa braćom Graeberima, kao i iz pisama iz Wuppertala (njegova rodnog kraja), koja je štampao u »Telegraphu«, što ga je izdavao Gutzkow.

Raširenost misticizma, toga najglupljeg oblika religioznosti, koji je ustvari bio popratna pojava teškog ekonomskog stanja nižih slojeva, Engelsa je naročito odbijala. Premda religiozno odgojen, Engels je već bio prožet stremljenjima svoga vremena, a ona su spadala prvenstveno u domenu racionalnog. Politička borba protiv reakcionarnog feudalizma i njegovih ideoloških osnova, težnja za oslobodenjem čovjeka

od svih tih poniženja i bespravljenosti, nisu s misticizmom, jednim oblikom duhovnog opiuma, mogli imati veze.

U pismima iz Wuppertala razotkriva Engels već i socijalnu suštinu te društvene pojave. Nehigijenski uvjeti rada, prekomjerni rad tamošnjih tkača, pisao je Engels, dovode do fizičkog degeneriranja. Sto preostaje tim ljudima nego da jedni zapadaju u pijanstvo, a drugi u misticizam? Njegova realna i oštromna zapažnja i slikanja toga stanja (1839. g.) otkrivaju nam već budućeg pisca položaja engleske radničke klase.

Nakon denuncijskog napada Menzela na Gutzkova, vodeću ličnost »Mlade Njemačke«, i na čitavu školu, Engels staje uz njih. U pismu Friedrichu Graeberu od 8. i 9. aprila 1839., oduševljavajući se usput julskom revolucijom kao i građanskim konstitucionalizmom i liberalizmom (konstitucija, emancipacija Židova, dokinuće svake religiozne prisile kao i plemićke aristokracije), piše svome prijatelju, da je dušom i tijelom postao mladi Nijemac (t. j. pripadnik »Mlade Njemačke«). Noću ne mogu da spavam od samih ideja stoljeća, piše Engels otprilike u tom pismu, a kada vidim pruski grb, obuzima me duh slobode. Ali od njihovih floskula: svjetska bol, svjetskohistorijsko, bol židovstva i t. d. — držim se daleko.

Kod toga upozorava svoga prijatelja, ako slučajno postane pastor, neka se čuva njega, ako bi psovao »Mladu Njemačku«. Ja sam, iznosi dalje u pismu, bio nekad mistik, ali pietist nikada. Sada sam poštenu liberalni supranaturalist, naginjem sad više, sad manje racionalizmu. Kako dugo ću to ostati, to ni sam ne znam.

Kako ćemo odmah vidjeti, kolebanja prema racionalizmu počinju bivati sve veća, utjecaj hegelovstva također.

Već mjesec dana kasnije, upustio se Engels u filozofsku i kritičko-teološku literaturu. Pri čitanju Straussa sumnje i kolebanja bivaju sve veća. U pismu istom prijatelju, od 15. juna 1839. god., Engels već navodi, da smatra samo ono učenje božanskim, koje se pred umom može održati. Tko nam daje pravo da vjerujemo naslijepo bibliji? Samo autoritet onih koji su to prije nas činili. Zar da im vjerujemo uprkos svakom razumu, samo zato što su nam to roditelji kazali? Bi-

blija uči vječno prokletstvo racionalista, nastavlja Engels u istom pismu. Možeš li zamisliti, da takvi ljudi kao Börne, Spi-  
noza, Kant, Gutzkow, koji su uvijek težili da nađu jedinstvo  
religioznog i svjetskog, da takvi ljudi trebaju nakon svoje  
smrti biti vječno udaljeni od boga i podnositi njegov bijes  
tjelesno i duševno?

Mladenačka Engelsova slobodoljubivost, iskren odnos pre-  
ma svim problemima i poštovanje veličine čovjekova nasto-  
janja da sazna i protumači svoje postojanje i svoj cilj — nisu  
se mogli pomiriti s religioznom dogmatikom i netrpeljivošću.  
Mladi genij je brzo savladao sve te prepreke, ali uz snažne  
unutrašnje borbe, koje su ga dovodile i do uzbuđenih emoci-  
onalnih stanja. Najnovija kritička istraživanja biblije odvo-  
dila su Engelsa sve više u racionalizam i kritičko gledanje na  
te spise; ali je, s druge strane, još postojala kod njega težnja  
da ne poruši sve mostove iza sebe, koji su ga vezivali s onim  
naivnim i idealnim religioznim shvatanjima njegova mla-  
denaštva.

Njegov razvitak teče brzo. Već u pismu od 8. oktobra  
1839. g. piše Wilhelmu Graeberu, da je postao oduševljeni  
štrausovac. On je taj genij, po riječima Engelsa, koji je kao  
mladi bog iznio kaos evanđelja na danje svijetlo.

Preko Straussa Engels je naravno morao da se nužno su-  
kobi sa samim izvorom — Hegelom. Iz pisma od 15. novembra  
iste godine Engels već saopćava prijatelju, da se nalazi na  
tom stupnju razvoja, da postane hegelovac. Da li će postati  
— još ne zna sigurno, ali mu je Hegelova filozofija historije  
kao iz duše napisana.

A iz pisma od 21. decembra 1839. god. doznajemo da su  
taj prijelaz i razvoj završeni. Ja sam sada, saopćava Engels  
F. Graeberu, preko Straussa došao na striktni put k hegelov-  
stvu. Tako zatucan hegelovac kao Hinrichs i drugi ne ću biti,  
ali iz toga kolosalnog sistema moram preuzeti već značajne  
stvari.

Hegelova ideja boga, iznosi dalje, postala je već moja, i  
tako stajem u red »modernih panteista«, znajući da već sama  
ta riječ izaziva takvu kolosalnu odvratnost kod popova koji  
ne misle.

Takav je jasan razvojni put mladoga Engelsa do 1840.  
god. U isto vrijeme, radeći u Bremenu, čitajući mnogo i izo-  
bražavajući se, započinje svoju literarnu djelatnost. Piše  
mnoge članke u naprednom časopisu »Telegraph«, koji je  
vodio Gutzkow, a kasnije u »Rajnskim novinama«. Engels  
piše o narodnim knjigama (Faustu, Genovevi, Siegfridu i  
t. d.), o Becku, Platenu, J. Jacobyju, E. M. Arndtu, Immer-  
mannu, piše rekvijem za njemačke plemićke novine, pjesme  
»Jedno veče« i »St. Helena«, o Friedrichu Wilhelmu IV., kra-  
lju Pruske, o A. Jungu i t. d. — sve u razdoblju od 1839. —  
1842. god. U svim tim člancima Engels nastupa kao mlado-  
hegelovac, politički demokrat, liberalac i revolucionar. Nje-  
gova mržnja prema svemu feudalnom, napudranim perikama  
i rokokoovskim salonima izbija na svakom koraku. Engels  
pokazuje već tada veliki historijski i politički smisao za ocje-  
nu pojedinih zbivanja. U članku o E. M. Arndtu (januara  
1841.) on točno ocjenjuje značenje 1813. godine i oslobodi-  
lački rat, ali ne odobrava mržnju prema Francuzima. Slaže  
se sa vraćanjem Elsassa Njemačkoj, ali samo pod tim uvjetom,  
da se Elzašanima dade ono, što pod Francuzima imaju, t. j.  
slobodu, javni život u velikoj državi. Engelsova literarna su-  
radnja nije bila vezana samo za »Telegraph«, nego je sura-  
đivao i u drugim naprednim publikacijama.

Oktobra 1841. god. odlazi Engels u Berlin na odsluženje  
vojnog roka. Njegov dotadašnji misaoni razvitak logično ga  
je približio krugu oko Bauera, koji je, kako smo to već vidjeli,  
zastupao također jedan oblik hegelovstva. Engels nije više  
sreo Marxa u tom krugu, jer se ovaj već bio vratio u Rajn-  
sku oblast.

Engels je, naravno, postao oduševljeni pristaša toga kruga  
i tih ideja, pa je i sam došao u svom razvitku do mladohege-  
lovskih pozicija. Prihvatiti stanovište samosvijesti Engelsu je  
izgledalo sasvim logično i u skladu s njegovim borbenim  
težnjama za preporodom čovjeka i ostvarenjem slobode. U  
isto to vrijeme pruska je reakcija, zabrinuta širenjem Hege-  
lovih ideja, pozvala ostarjelog Schellinga, da zatre to zma-  
jevo sjeme.

Međutim, nije to bio onaj stari Schelling perioda filozo-  
fije prirode i transcendentalnog idealizma koji su već bili u



Hegelovoj filozofiji prevladani) nego Schelling minhenske faze romantičnog misticizma i reakcije, Schelling t. zv. pozitivne filozofije.

Schelling je pokušao da omalovaži Hegela kao svog učenika, koji je tobože shvatio samo jednu stranu njegove filozofske zamisli, tako da je filozofija identiteta bila samo jedna, i to negativna strana cjelokupne te filozofije. Hegel je, prema njemu, zapao u jednostranost, što je tu negativnu filozofiju proglasio apsolutnom. Međutim, Hegel je, kako je to tvrdio Schelling, u nastojanju da prijeđe granice filozofije identiteta, da prijeđe potenciju bića — podredio njima i egzistenciju. Ali, filozofija identiteta nije sistem egzistencije; egzistencija nije Hegelom uopće dokazana; dokaz egzistencije ne spada u domenu racionalnog, nego iracionalnog.

Engels, koji je odmah otišao da čuje Schellinga, bio je sav ogorčen Schellingovim omalovažavanjem Hegela i njegovom mistikom. Odmah šalje jedan članak u »Telegraph«, decembra 1841. — »Schelling o Hegelu«, a kasnije izdaje i brošuru »Schelling i objava; kritika najnovijeg reakcionarnog pokušaja protiv slobodne filozofije« (april 1842.) i brošuru »Schelling, filozof u Kristu«.

Engels točno uviđa, da je Schellingova borba protiv Hegelova racionalizma pokušaj da se u filozofiju prokriumičari religiozna i filozofska mistika. Kant je, pisao je Engels u članku »Schelling o Hegelu«, oslobodio umstveno mišljenje od vremena i prostora, a Schelling još i od egzistencije. Ali, kako je moguće da jedna potencija, koja sama nema biće, proizvede to biće? Nikako drugačije nego iracionalno, te je nužno da Schelling poseže za filozofijom objave, koja treba da spasava egzistenciju.

Nasuprot toj »pozitivnoj filozofiji«, Engels sa svom svojom mladenačkom žestinom i oduševljenjem ustaje u obranu Hegelove misli. Naša stvar je, pisao je u istom članku, da slijedimo tok njegove misli, da branimo grob velikog učitelja. Što je pravo, ostaje u vatri sačuvano, i protivnik nam mora priznati, da nikada nije mladost tako mnogobrojno jurila našim zastavama, nikad nisu bili plodna misao, srčanost, osjećanje, talent na našoj strani kao danas. Mač oduševljenja isto je tako dobar kao i mač genija.

Još značajniji je za nas rad »Schelling i objava«. Ne samo da je u njemu Engels dao kratak i jasan pregled razvoja Hegelove filozofije od njegove smrti kao i ocjenu te filozofije, nego nam pruža i najbogatiji materijal za analizu Engelsova tadašnjeg stajališta.

Iz toga je rada očigledno, da je Engels potpuno prišao mladohegelovcima.

Svaka filozofija, pisao je u tom radu, stavila je sebi do danas u zadatak da shvati svijet kao nešto razumno. Sve što je razumno, naravno je i nužno, a sve što je nužno, treba da bude ili postane stvarnim. To je most k velikim praktičnim rezultatima najnovije filozofije. Ako Schelling te rezultate ne priznaje, onda bi s njegove strane bilo dosljedno da odreče svijetu razumnost. No on nije imao muškosti da to učini i zato je pretpostavio da odriče razumnost filozofiji. Najrazličitijim okolišanjem nastoji da razlikuje razumno od nezazumnog, odnoseći prvo k spekulativnoj filozofiji, a drugo »pozitivnoj« filozofiji, koju bi tek trebalo izraditi.

Engels u Schellingovim tezama razotkriva pokušaj da se uvede vjera u autoritet, mistika čuvstava, fantazije i dualizam u filozofiju — i protiv toga protestira. Engels usput analizira osnovne Schellingove stavove, razotkriva skolastičke momente u njegovoj pozitivnoj filozofiji, koja je konačno, satanologijom i ostalim mistikama, napustila u potpunosti tlo razumnosti. Schellingova filozofija nije dakle pridonijela nikakvom razbistrivanju, ona je samo obnovila kršćansku mistiku u filozofskom ruhu.

Hegelovom filozofijom, kao i njegovim radikalnim sljedbenicima, nastala je, po Engelsu, nova zora i nova epoha. Čovječanstvo je čekalo svijetlo — izašlo je sunce. Svijet, koji je bio tuđ, rastvorio je svoje bogatstvo; priroda se sve više raskriva, disharmonija i strah su iščezli.

A ono najviše, najsvjetlije jest »samosvijest čovječanstva«, to je novi Gral, kako je oduševljeno pisao Engels, oko čijeg se trona okupljaju ljudi i narodi služeći mu.

Vjera u svemogućnost ideje, u pobjedu vječite istine jest uvjerenje mladog Engelsa. A ideja samosvijesti čovječanstva jest onaj čudesni feniks, koji stvara sebi lomaču iz najdragočijenijeg, što u svijetu postoji i, iznova se pomladivši, opet

ustaje iz plamena, koji je uništio starinu. Mi ćemo se boriti za tu istinu. Dan velike odluke, dan bitke naroda približava se, i pobjeda će biti iza nas, — tako je doslovno izražavao mladi Engels svoje oduševljenje, svoju borbenost, duboki humanizam mladića, koji je čvrsto odlučio da čitavog sebe daje i žrtvuje u toj borbi za oslobođenje čovjeka.

Veoma je kratko vrijeme proteklo od tih dana, i Engels je već uspio da prevlada mladohegelovsku apstraktnost i idealizam, zasnovavši revolucionarnu misao, svoj humanizam na čvrstim materijalističkim temeljima. Taj preokret je uvjetovalo nekoliko momenata.

S jedne strane, ideje socijalizma i komunizma su tih godina već prodirale u zaostalu Njemačku. Za vrijeme njegova vojničovanja izašla je knjiga Lorenza Steina o socijalizmu i komunizmu u tadašnjoj Francuskoj; u to vrijeme već imamo Börneov prijevod Lammenaisa, Rochausov kritički prikaz Fourierove teorije o društvu, a i glavno Weitlingovo djelo, tako da su neki, na pr. Moses Hess, već prilazili socijalizmu, stavljajući Saint-Simona uz bok Hegelu.

Oktoobra mjeseca 1842. god. odlazi Engels iz Berlina i na putu za Barmen (svoje rodno mjesto) zaustavlja se u Kölnu da posjeti redakciju »Rajnskih novina«. Tu upozna je H. Hessa, i razgovori s njim, čini se, ostavili su duboki utisak na Engelsa. Kada je novembra 1842. odlazio u Manchester da radi kao činovnik tvrtke Erment et Engels, navratio je ponovo u Köln i prvi se put susreo s Marxom, tada glavnim urednikom spomenutog lista, koji se upravo nalazio u raspi i raskidu s berlinskim krugom. Taj prvi susret dvaju budućih velikana i nerazdvojnih drugova prošao je dosta hladno.

Ono što je s druge strane naročito djelovalo, da Engels izvrši radikalni preokret u svojim koncepcijama o društvu i filozofiji, jest njegov odlazak u Englesku.

Što je za Marxa bila Francuska, to je za Engelsa bila Engleska. Odjednom se našao licem u lice s jednom novom društvenom stvarnošću. U usporedbi s Njemačkom, Engleska je bila već razvijena industrijska zemlja, s jasnom klasnom diferencijacijom, većim društvenim slobodama, radničkim pokretom (čartizam), koji je imao i svoje novine i štampu.

Jednom riječi, Engleska je pružala sliku industrijskog kapitalizma, sa svim nužnim i popratnim pojavama.

Engels je odmah počeo slati dopise u »Rajnske novine« i u »Švajcarskog republikanca«. Osnovno što ga interesira, jest borba partija i pitanje revolucije. On odmah uviđa da u borbi između vigovaca i torijevaca nisu bitni nikakvi principi, nego da se tu radi samo o konfliktu materijalnih interesa. On uviđa, da industrija obogaćuje jednu zemlju, ali stvara i klasu, koja ništa ne posjeduje, apsolutno siromašne, koji žive od šake u ustima. Toj klasi već pripada treći dio, pa čak i polovica svih Engleza.

Engels je nevjerojatno brzo ušao u suštinu pitanja. On je uvidio, da svaki ekonomski poremećaj baca dotičnu klasu u stanje gladi i potpune bijede i da je nužna posljedica takova stanja — revolt masa.

On prati akcije čartista i kritički se odnosi prema njihovu pokušaju da štrajkom realiziraju svoju čartu. Revolucija mirnim putem je nemoguća, pisao je Engels u dopisu »Rajnskim novinama«. Samo nasilni preokret postojećih neprirodnih odnosa, radikalno obaranje plemićke i industrijske aristokracije može poboljšati materijalni položaj proletarijata. Engleze još zadržava, mislio je Engels, svojstveno poštovanje zakona, ali je revolucija za njih neizbježna. I kao u svemu, što se provodi u Engleskoj, i tu će revoluciju započeti i proizvesti interesi, a ne principi, t. j. revolucija će biti socijalna, a ne politička.

To je Engels pisao već krajem 1842. god., neposredno nakon dolaska u Englesku.

U dopisima »Švajcarskom republikancu« iz 1843. godine Engels nastavlja s izučavanjem tih problema i konstatira, da su u Engleskoj partije identične sa socijalnim stupnjevima i klasama, da su torijevci identični s plemstvom i bigotnom, strogo ortodoksnom frakcijom visoke crkve, da se vigovci sastoje od fabrikanta i trgovaca, a da čartizam ima svoju jakost u radnicima.

Ne samo to, nego je njemu tada već jasno, da, što dublje stoji jedna klasa u društvu, što je »neobrazovanija« u običnom smislu riječi, to bliže ona stoji napretku, to više ima ona od budućnosti.

Otkriće svih tih činjenica bilo je Engelsu sasvim dovoljno da napusti svoj dotadašnji apstraktni idealizam i da princip humanizma, princip i zahtjev oslobođenja čovjeka zasnuje konkretno historijski, t. j. materijalistički. Zaključci su bili jasni: osnovu političkih partija treba tražiti u klasnim odnosima, ekonomski interesi su primarni u klasnoj borbi, a ne nekakvi principi van tih interesa, protivrječnost i nečovječnost kapitalizma može riješiti samo ona klasa, koja je utjevljenje te degradacije, a to je proletarijat.

Suštinu protivrječnosti kapitalizma treba dakle tražiti u protivrječnostima kapitalističke ekonomike. Tako Engels, postavši tada već materijalist i socijalist, započinje studij buržoaske političke ekonomije i samog društva, da u svom radu »Nacrt za kritiku nacionalne ekonomije«, (vidi tekst) pokušava dati prvu skicu takve jedne kritike, koju je kasnije Marx s pravom nazvao genijalnom.

Taj spis i »Položaj Engleske«, u kojem se osvrće na Carlylea, poslao je redakciji »Njemačko-francuskih godišnjaka«, tako da izlazi u prvom broju toga časopisa zajedno sa spomenutim Marxovim radovima.

Ovaj datum označava bitni, sadržajni, premda samo duhovni, idejni susret Marxa s Engelsom.

Dva bivša mladohegelovca su sa zadovoljstvom mogli konstatirati, da se nalaze na istom putu razvitka, da su dapače već došli, svaki na svom materijalu i svaki na svoj izrazito specifični način, do istih i sličnih rezultata.

Marx je u »Židovskom pitanju« i »Kritici Hegelove filozofije prava« došao do zaključka, da će se ljudska emancipacija tek onda provesti, kada čovjek organizira svoje snage kao društvene snage i tako realizira svoje generičko biće; da je proletarijat klasa, koja treba da ostvari tu misao filozofije o oslobođenju čovjeka, t. j. socijalizam.

Engels dolazi do istog rezultata. On je sve protivrječnosti kapitalizma izveo iz jedne jedine i osnovne kategorije: privatnog vlasništva. Karakter trgovine kao legalne prijevare, konkurenciju, hiperprodukciju, krize, centralizaciju kapitala, poraznu kritiku, Malthusove teorije, kritiku osnovnih kate-

gorija buržoaske političke ekonomije — sve je to Engels genijalno izveo iz suštine građanskih odnosa, t. j. buržoaskog privatnog vlasništva.

Konstatirajući da takvo stanje neminovno dovodi do nenormalnih društvenih odnosa, do rastuće bijede i nezaposlenosti, zaključuje, da sve to nužno mora prouzročiti socijalnu revoluciju o kakvoj školska učenost ekonomata niti ne sanja (vidi tekst).

Jedini izlaz iz takvog stanja za Engelsa je prijelaz u socijalizam, dokidanjem privatnog vlasništva. Producirajte sa sviješću, dovikuje Engels, kao ljudi, ne kao raspršeni atomi bez generičke svijesti, i vi ste van svih tih umjetnih i neodrživih suprotnosti.

Ono što, dakle, karakterizira Engelsa u tom periodu jest: definitivni prijelaz na materijalizam (premda još neizgrađen i pod utjecajem Feuerbacha), definitivno prihvaćanje komunizma kao i sagledavanje nasuprot utopistima i sitnoburžoaskim socijalistima, da se socijalizam kao teorija mora sjediniti s borbom radničke klase.

Ti stavovi su očigledni kako iz spomenutih članaka iz »Njemačko-francuskih godišnjaka«, tako i iz jednog članka o položaju Engleske, koji je štampao u pariskom »Vorwärtsu«.

U članku »Položaj Engleske« (vidi tekst) on izričito naglašava, otkrivajući svoj stav, da su u Engleskoj samo radnici parije stvarno respectabel, uprkos njihove surovosti i demoralizacije. Spas Engleske dolazi samo od njih i jedino oni imaju budućnost.

Engels je, poput Marxa, prilazio svim tim pitanjima s jednog razvijenijeg stajališta, izgrađenog na velikoj baštini njemačke klasične filozofije. Zato, kao i Marx nasuprot Francuzima, i Engels se kritički odnosi prema engleskim socijalistima. On priznaje njima historijsku opravdanost, ali ne opravdava njihovu skučenost, jednostranost, ostajanje na uskom prakticismu. Njegova kritika je usmjerena protiv takve socijalne filozofije, koja postavlja nekoliko stavova kao svoj konačni rezultat i misli da je time stvar završena. Naprotiv, naglašava Engels, nisu nam potrebni toliko goli rezultati koliko studije, saznanje razvitka, kojim se do njih došlo. Jednom

riječi, engleskim socijalistima nedostaje dijalektika, kako bi pomoću nje shvatili sve one razvojne momente, koji su nepoophodno potrebni za stvaranje i realizaciju postavljenih zaključaka, kao i to, da bi i same zaključke shvatili kao premise daljega razvitka.

Tako je, u osnovnim linijama, izgledao misaoni i politički razvitak mladog Marxa i Engelsa do 1844. godine, t. j. do onog razdoblja, u kojem oni već stvaraju kao materijalisti i socijalisti, od kada započinje već neposredno izgrađivanje dijalektičkog i historijskog materijalizma. Radovi štampani u ovoj knjizi označuju taj osnovni put.

Prikazana prošlost, period mladenaštva, unutarnjih borbi i traženja — već se nalazio iza njih, premda još nije bio definitivno završen. Ono što je toliko karakteristično za obojicu, jest ona duboka ljubav za čovjeka, kojom su bili prožeti, kao i odlučnost i samoprijegornost, da se čitavi posvete borbi za čovjeka i njegovo oslobođenje.

Nisu se oni samozadovoljno uspavljivali apstraktnim humanizmom mladohegelovaca i Feuerbacha, nego su bili stvarno zainteresirani da dođu do konkretnih rezultata. Pa kada su se sukobili s takvim činjenicama stvarnosti, čije bi nepriznavanje ukazivalo na druge neke posebne interese, koji prevladavaju nad formalnim izjavama i stavovima (što je tako čest slučaj u historiji) — oni su odlučno odbacili gole apstrakcije, da bi se ravnali prema konkretnoj stvarnosti. Ako su bili zainteresirani za konkretno ostvarenje humanizma, a to su oni bili, onda su i konkretnu historiju, konkretne historijske činjenice pretpostavili spekulativnim dedukcijama i apriorizmu.

Samo taj duboki humanizam i potpuna riješenost da ga se u historiji ostvari, bez obzira na lične teškoće, poraze i odricanja, bez obzira na potrebu radikalnog razračunavanja s dotadašnjom svojom filozofskom savjesti, kao i genialnost da se sve to izvrši — jest onaj bitan subjektivni moment, koji nam uza sve postojeće objektivne momente tumači Marxovo i Engelsovo usvajanje komunizma. Mnogi su njihovi drugovi i kolege jednostavno prihvatili postojeće stanje i organizirali svoj udoban porodični život, blagoslovljen naučnom ili političkom karijerom i zvaničnim počastima. Sve je to bilo mo-

guće i njima, pa i više, s obzirom na njihove sposobnosti. Ali, oni su pretpostavili tegoban i veliki rad na utiranju putova čovjekova oslobođenja svim tim pogodnostima, koje su uvijek rezultat spremnosti, da se čovjek odreče mnogo čega ljudskog.

Da bi se sve to izvršilo, nedostajale su još mnoge teorijske jasnoće. Oba mlada mislioca spoznali su, da je ekonomski moment bitan u historijskom zbivanju. Engels je konkretnije nastavio da istražuje, na osnovi spoznatih činjenica, prvenstveno situaciju u Engleskoj, njezinu industrijsku revoluciju i položaj radničke klase. Rad, koji je bio objavljen u ljetu 1845. god. (*«Položaj radničke klase u Engleskoj»*) pokazuje, da je Engels materijalistički pristupao objašnjavanju historijskog razvitka, u ovom slučaju na materijalu Engleske. On je, konzekventno tome objasnio proletarijat kao nužnu dijalektičku antitezu buržoazije i pretpostavio ostvarenje socijalizma samo u borbi radničke klase. Socijalizam je za Engelsa samo nuždan rezultat najnovijeg historijskog razvitka, a klasa, koja ga može ostvariti, jest proletarijat.

Ta knjiga bila je u ono vrijeme epohalna ne samo po golemom i brižljivo sakupljenom materijalu, koji je pokazivao drugu, mučnu stranu kapitalizma, nego i po tome što je na jednom konkretnom zadatku primijenio jedan nov način tumačenja historijskog razvitka, što je proletarijatu otvarao stvarne i nove perspektive.

Marx je nastavio da teorijski izgrađuje novi pogled na svijet. U centru pažnje mu je bio još problem otuđenja i nužnost prevladavanja Feuerbachova antropologizma. Otkriti stvarnu osnovu čovjekova otuđenja kao i zakone te osnove — bio je prvenstveni zadatak, koji je Marx postavio. Spoznavši da je ekonomsko područje osnova i čovjekova otuđenja i ostalih historijskih fenomena, naumio je da to pitanje detaljno analizira i napiše nekoliko radova, u kojima će osvijetliti probleme prava, filozofije, morala i t. d. Rad, koji je ostao samo u rukopisu i koji je prviput štampan tek u ovom stoljeću (*«Ekonomsko-filozofski manuskripti»*, 1844. god. — vidi tekst) ostao je kao nedovršeni dokumenat Marxova načina istraživanja i mišljenja, hvatanja u koštac s pitanjima, koja su ga mučili: i koja su bila presudna za definitivno oblikovanje novog nazora na svijet.

Shvativši čovjeka konkretno historijski, Marx je u tom djelu na mnogim mjestima dao napomene, koje nam govore, kako treba pristupati proučavanju čovjekove kako materijalne, tako i duhovne historije. I sama biološka struktura čovjeka doživljava promjene (da ne govorimo o psihičkoj), prvenstveno zahvaljujući čovjekovu socijalnom karakteru (posebno generičkom biću čovjeka). Specifičnost generičkog bića čovjeka ogleda se u prvom redu u njegovoj svijesnoj i radnoj, praktičnoj djelatnosti kao osnovi čovjekove egzistencije i čovjekova razvoja. S druge strane, nezamisliv je čovjekov društveni razvoj bez odgovarajućeg misaonog, teorijskog razvitka. Ali, razvitak spoznaje, a to je ono epohalno u tom spisu, nije nikakav izolirani, apstraktni rezultat ljudske svijesti, nego dijalektičko jedinstvo prakse i teorije, u kojem konkretna, čulna praksa ima prioritet.

Ovi momenti, obrađeni mjestimično u tom spisu, a godinu dana kasnije pregnantno izraženi u poznatim tezama o Feuerbachu, označuju stvarni prelomni moment u razvitku filozofije. Apstraktivizam i kontemplativnost kako dotadašnjeg materijalizma, tako i idealizma ovim su stavovima bili prevladani. Marx je dao teorijsku osnovu, da se konačno skine tajna s toga izvora duhovnih i materijalnih profita svih vrsta idealizama i religija. Ako se čovjekovo mišljenje razvija u suglasnosti s njegovim praktičnim preobražavanjem prirodne i društvene stvarnosti, onda je čovjek sam i stvaralac sama sebe. Najviši oblik postojanja prirode ima konkretno objašnjenje u ljudskoj praksi.

To su osnovni problemi, kojima se Marx bavi u tom spisu, dotičući i osvrćući se usput i na mnoge druge, a prvenstveno na probleme Hegelove filozofije i na njegovu »Fenomenologiju«, koja je za pitanje otuđenja Hegelovo fundamentalno djelo.

Međutim, time socijalizam još nije dobio konačnu teorijsku zasnovanost. Postojao je još krupan posao — otkrivanje zakona historijskog razvitka.

Dalja etapa u tom misaonom razvitku Marxa i Engelsa čini djelo »Sveta porodica« (1844/45).

Njihovi nekadašnji bliski prijatelji i sumišljenici, braća Bauer i krug oko njih, nisu dalje otišli od filozofije samosvijesti, pretvorivši tu samosvijest u kritičku kritiku, koja je tobože uzvišena nad profanom masom i kao takva osnovni faktor historijskog razvitka. Pokušavajući ujedno da kritiziraju Marxa i Engelson tadašnji stav, oni su negativno djelovali naročito na intelektualne krugove u Njemačkoj. Marx se složio s Engelson, koji je bio krajem augusta 1844. na putovanju kroz Pariz za Njemačku, da im odgovore.

Glavni dio djela napisao je Marx. Premda je pisao u polemičkom duhu, Marx je na mnogim stranicama pokazao, da je ispitivanje materijalističkog shvaćanja historije došlo u završnu fazu.

Marx već naglašava, da su zakoni ekonomskog razvitka osnovni zakoni razvitka društva, ne podcjenjujući idejne faktore i potkrepljujući to primjerima. U tom djelu daje izvanredno jasnu materijalističko-dijalektičku analizu suprotnosti buržoaskog društva, ukazujući da pitanje socijalizma nije stvar dobre volje, nego historijske nužnosti rješenja protivrječnosti kapitalističkog načina proizvodnje.

Radilo se o tome, da se sve te misli još nadopune novim stavovima, točno diferenciraju i sintetiziraju u jednom sistematskom djelu.

Engels se nalazio u Njemačkoj, a Marx je morao početkom 1845. god. da seli u Belgiju zbog izгона, što ga je dobio od francuske vlade. Ta godina je i godina definitivnog sazrijevanja onog tumačenja historijskog razvitka, kojim je Marx toliko zadužio čovječanstvo.

Kada je Engels uskoro otputovao k Marxu, naišao je na svršen posao. U to razdoblje padaju poznate teze o Feuerbachu i pripreme da definitivno raščiste, kako su sami govorili, sa svojom filozofskom savješću.

Djelo, koje su tada započeli, a završili polovinom 1846. god. jest poznata »Njemačka ideologija«, čiji je prvi dio, ujedno i najvažniji, napisao Marx. Taj dio, (vidi tekst) označuje završne momente izgradnje materijalističkog shvaćanja historije. Već je tu postavljena i osnovna terminologija, a i sam rad ide, premda nedovršen, u najljepše Marxove radove. Time je u osnovnim linijama bio završen onaj pogled na pri-

rodu i društvo, koji će im kasnije tako plodno poslužiti u njihovoj naučnoj i društvenoj djelatnosti uopće, a koji je nedugo iza ovih djela bio primijenjen u Marxovoj »Bijedi filozofije« (1847), Engelsovim »Principima komunizma« (1847) i remek-djelu naučne proze — »Manifestu komunističke partije« (1848).

Tako je izgledala, u najkraćim crtama, geneza dijalektičkog i historijskog materijalizma, dana u djelima štampanim u ovoj knjizi, kao i prethodni razvitak, koji su Marx i Engels prešli prije toga.

Svijetao je to i velik put, koji svojim primjerom i rezultatima nadahnjuje i nadahnjivat će sve one, kojima interes i uzvišeni ciljevi čovjeka leže na srcu. A takvih je svakim danom sve više.

Svaki uspješan korak na tom putu, pa tako i ova naša današnja veličanstvena borba, besprimjerna u analima historije, označuje doprinos realiziranju tih velikih i humanih misli, kojima su Marx i Engels žrtvovali sav svoj um i sve svoje snage.

Historija se i ne stvara drugačije nego u etapama, naporom i žrtvama. Ali, ono što nam Marxova i Engelsova misao omogućuje da kategorički ustvrdimo, a što čovjeku daje samopouzdanje i zadovoljštinu — jest spoznaja, da je svaki učinjeni progresivni napor korak dalje čovjekovoj slobodi i neizbrisivo djelo čovjekove veličine.

Januar 1953.

Dr Predrag VRANICKI

## PREDGOVOR DRUGOM IZDANJU

Prvo izdanje ovih radova izašlo je 1953. god, u jeku napora jugoslavenskih marksista i svih naših naroda da našem socijalističkom kretanju dadu odgovarajući humanistički sadržaj i time prevladaju početne faze socijalističkog razvoja, kao i birokratsko-etatiističke koncepcije socijalizma, do danas veoma rasprostranjene u svijetu. Socijalizam je u biti proces oslobađanja raznih oblika ljudske alijeniranosti, pa i one koja ima oblik državno-najamnog odnosa, bez obzira o kakvoj se državi radi.

Upravo zato su i ovi Marxovi i Engelsovi spisi toliko značajni za razumijevanje tih problema i ujedno tako pozitivno primljeni od svih onih, koji se kod nas intenzivnije i dublje interesiraju ne samo za ekonomske i političke, nego i filozofske pretpostavke i smisao borbe za socijalizam i novog čovjeka.

U ovim svojim ranim radovima, naročito od 1844. do 1846. god. Marx i Engels su svojom koncepcijom prakse, alijenacije, revolucija i socijalizma izvršili najradikalniji preokret u interpretaciji i razumijevanju historije i čovjeka. Zato je i taj novi aspekt na probleme humanizma jedna od centralnih tema, pa nam zbog toga i može biti jasno zašto je otkrivanje tih spisa (naročito Manuskripata iz 1844. god.) početkom tridesetih godina ovog stoljeća izazvalo oduševljenje kod onih marksista koji su u socijalizmu vidjeli radikalnu humanizaciju ljudskih odnosa i zašto su, naprotiv, staljinski ideolozi etatizma ili prešućivali ili proglašavali mnoge od ovih spisa nezrelim produktima i apstraktnim hegelijanstvom.

Nastala je i bogata literatura i kod marksista i kod građanskih filozofa o pitanju gdje treba tražiti pravog Marxa.

Dok su oni, koji su stavljali naročiti akcent na humanističku problematiku vidjeli u »mladom Marxu« pravog Marxa, drugi su u »starom Marxu« vidjeli pravog Marxa.

I jedni i drugi su stvar rješavali jednostrano. Marxov i Engelsov razvitak, naročito od onog perioda kada su postali materijalisti i komunisti, sačinjava jedinstvenu cjelinu unutar koje su jedni momenti pretpostavke, a drugi razrađenije konsekvencije, i gdje su jedna te ista pitanja sa jednih te istih stajališta rješavana na raznim znanstvenim i problematskim planovima. U mladom periodu više na filozofskom, a kasnijem više na ekonomskom i političkom. A ono što je kod toga najbitnije — njihovi osnovni pogledi na historiju, na čovjeka, na smisao i karakter njegova oslobađanja isti su u cjelokupnom tom razdoblju njihova života, bez obzira da li ga rješavaju u smislu da je »dokidanje proletarijata nemoguće bez ostvarenja filozofije« (1844), da je dokidanje »ekonomske alijenacije« pretpostavka oslobađanja čovjeka i na drugim područjima njegova života (1844) ili u smislu dokidanja »fetišizma robe, dakle i novca« (1867) ili »odumiranje države« i »asocijacije slobodnih proizvođača« (70-e godine).

Humanistička crta Marxova i Engelsova misaonog i praktičkog djela je crvena nit njihovih napora. Tom stranom svoje ličnosti prevladavali su ograničeni, apstraktni humanizam građanskog demokratizma koji im je postao nedostatan za rješavanje novih pitanja, u prvom redu egzistencije i perspektive proletarijata, onih pitanja koja su na poprištu historije postajala sve akutnija. Svojim misaonim dostignućima dali su ne samo nove temelje za shvaćanje čovjeka, nego i novu koncepciju humanizma, koja je već od tada bila i ostala nerazdvojno vezana s praktičnom, revolucionarnom borbom radničke klase i ostalih socijalističkih snaga. Prema tome, Marx i Engels već u tom periodu nisu zastupnici nekog sitnoburžoaskog i apstraktnog humanizma, nego revolucionarnog, socijalističkog. Revolucionarnog po tome što za njegovo ostvarenje radikalno traže i promjenu društvenih odnosa, svih onih odnosa u kojima je »čovjek poniženo, ugnjeteno, napušteno, prezreno biće« (1844).

A to znači i u samom razvoju socijalizma mijenjanje i odumiranje svih onih ekonomskih, političkih, pravnih i ideo-

loških instancija u kojima na bilo koji način i u bilo kojem obliku i intenzitetu perzistiraju takvi dehumanizirani odnosi.

Marx komunizma, materijalizma, dijalektike, humanizma, samo je jedan, naravno, u raznim svojim razvojnim etapama od kojih nijedna ne negira drugu, nego je samo prevazilazi s obzirom na dubinu i širinu zahvata pojedinih tema i pojedinih znanstvenih i historijskih područja. U tom smislu ovi rani radovi, koje datiramo od kraja 1843. do kraja 1846. g. neophodni su ne samo za razumijevanje geneze marksizma, nego i nekih bitnih filozofskih i socioloških strana kojima su se u kasnijem razvoju Marx i Engels manje bavili.

Drugo izdanje ovih radova razlikuje se od prvog po tome što smo uvrstili neke nove manje radove, a Engelsov spis »Principi komunizma« izostavili, jer ulaze u jednu novu posebnu ediciju.

Marxova polemika »Kritičke primjedbe uz članak »Pruski kralj i socijalna reforma. Od jednog Prusa« izašao je u njemačkom emigrantskom listu »Vorwärts«, 7. i 10. augusta 1844, a napisan je kao kritički osvrt na jedan članak A. Rugea, Marxova bivšeg suradnika i suizdavača »Njemačko-francuskih godišnjaka«. Marx je tada već bio prekinuo s Rugeom, koji nije mogao da misaono i politički prevlada svoje građanske horizonte. Povod ovim kritičkim primjedbama bio je Rugeov članak i potpis koji je ukazivao da ga je pisao »jedan Prus«. Od viđenijih emigranata samo je Marx bio pruski građanin, pa nije imao volje da natovari sebi na leđa nešto što nije bilo njegovo, niti se s tim slagao. Treba imati u vidu da je pruska vlada tražila od francuske vlade hapšenje Marxa, što je nakon nekoliko mjeseci od ovog događaja završilo Marxovim izgonom iz Francuske. Članak je ujedno interesantan, jer je pisan upravo u vrijeme kada je Marx studirao i pisao o značajnoj i poznatoj problematici koja je postala pristupačna tek u kasnije izdanim »Manuskriptima iz 1844«, tako da se i u članku reflektiraju neki problemi i stavovi iz tih Marxovih preokupacija.

Nadalje, smatrali smo neophodnim da uvrstimo, u novoj redakciji, i znamenite Marxove »Teze o Feuerbachu«, iako su one već često kod nas publicirane, jer predstavljaju najvažniji teoretski dokumenat ne samo iz tog perioda, nego i u

cjelokupnoj suvremenoj filozofskoj literaturi uopće. U njima je, na nenadmašivo pregnantan i dubok način dana, kako je s pravom Engels naveo povodom njihova objavljivanja (1888), »genijalna klica novog pogleda na svijet.«

Uz »Teze« uvrstili smo i nekoliko kratkih skica i planova Marxovih i Engelsovih, koji nam daju uvid u tadašnje njihove preokupacije, namjere i stavove, koji su većim dijelom i razradili u kasnijim djelima.

U prvom redu se radi o Marxovoj skici »Hegelove konstrukcije Fenomenologije« — čija je razrada došla do izražaja u »Svetoj porodici« i »Njemačkoj ideologiji«. Nadalje o jednoj Marxovoj skici pod naslovom »Građansko društvo i komunistička revolucija«, koju Marx nije razradio u posebno djelo. Treća Marxova skica »Iz L. Feuerbacha« u izvjesnom smislu je plan Marxova djela »Njemačke ideologije«, i, konačno, četvrti dodatak predstavljaju Engelsove kritičke primjedbe na Feuerbachovu filozofiju.

Na kraju smo uvrstili Marxovo pismo P. V. Anenkovu od 28. decembra 1846. god. koje, zajedno s »Njemačkom ideologijom«, koja je završena u istoj godini, pokazuje da su Marxove i Engelsove osnovne koncepcije o historiji i čovjeku bile već tada završene. Materijalističko shvaćanje historije je u njima izraženo već na veoma jasan i eksplicitan način, pa bismo mogli upravo konac 1846. god. i smatrati kao završetak onog perioda koji je ušao u literaturu kao »rani period« i, prema tome, kraj perioda »ranih radova«.

Svi ovi rani radovi su ponovo redigirani prema poslijeratnim njemačkim izdanjima: »Die heilige Familie und andere philosophische Frühschriften«, Berlin 1953, »Die deutsche Ideologie«, Berlin 1953. i »Kleine ökonomische Schriften«, Berlin 1955.

Napominjemo da je u kolacioniranju s ovim najnovijim izdanjima učinjeno i nekoliko ispravaka koje mijenjaju i smisao pojedinih rečenica, jer smo smatrali, naročito kod »Manuskripata«, da je dešifriranje u ovim novijim izdanjima na nekim mjestima bilo uspješnije.

Novembar 1960.

Dr. Predrag VRANICKI

## RANI RADOVI

Karla Marxa  
 i  
 Friedricha Engelsa



IZ »NJEMAČKO - FRANCUSKIH  
GODIŠNJAKA«

## MARXOVA PISMA RUGEU IZ 1843. GODINE

*Na lađi za D. marta 1843.*

Sada putujem po Holandiji. Koliko vidim iz ovdašnjih i francuskih novina, Njemačka je zapala duboko u blato i sve će više zapadati. Ja Vas uvjeravam, da i čovjek koji je slabodan od osjećanja nacionalnog ponosa, može osjećati nacionalni stid, čak u Holandiji. Najsitniji Holandanin još je građanin nasuprot najvećem Nijemcu. A sudovi stranaca o pruskoj vladi! O tom sistemu i njegovoj jednostavnoj prirodnoj vlada zapanjujuća suglasnost, i nitko se više o njemu ne vara. Nova škola je, dakle, ipak nečemu koristila. Pao je raskošan ogrtač liberalizma, i najodvratniji despotizam stoji u svojoj potpunoj golotinji pred očima cijeloga svijeta.

To je također otkrivenje, iako obrnuto. To je istina, koja nas barem poučava da upoznamo šupljost našega patriotizma, neprirodnost našega državnog uređenja i da sakrijemo svoje lice od stida. Vi me gledate smiješeći se i pitate, što je s tim postignuto? Iz stida se ne stvara revolucija. A ja odgovaram: stid je već revolucija; on je stvarno pobjeda francuske revolucije nad njemačkim patriotizmom, koji ju je pobijedio 1813. g. Stid je neka vrsta gnjeva, koji je okrenut u sebe. I kad bi se cijela nacija zaista stidjela, onda bi ona bila lav, koji se povlači u sebe prije skoka. Priznajem, čak ni stid ne postoji u Njemačkoj; naprotiv, ovi bijednici su još patrioti. Ali koji bi im sistem istjerao patriotizam, ako ne ovaj smiješni sistem novog viteza? Komedija, koju despotizam izvodi s nama, opasna je isto tako i za njega, kao što je tragedija jednom bila Stuartima i Bourbonima. I čak ako ovu komediju dugo vremena ne bismo držali onim, što ona jest, ona bi ipak već bila

*»Njemačko-francuski godišnjaci« čine jednu svesku od 236 strana. Spisi Marxa i Engelsa (Marxova pisma, »K židovskom pitanju«, »Uz kritiku Hegelove filozofije prava«, »Nacrt za kritiku nacionalne ekonomije«, »Položaj Engleske«) iznose nešto oko polovine tih strana, a ostalo otpada na radove drugih suradnika toga časopisa. Priloge su još dali: Heine, Herwegh, M. Hess i F. C. Bernays. Navedeni spisi Marxa i Engelsa prevedeni su po knjizi: »Aus dem literarischen Nachlass von Karl Marx, Friedrich Engels und Ferdinand Lassalle«, herausgegeben von Franz Mehring, Band I, Stuttgart 1913.*

revolucija. Država je suviše ozbiljna stvar, da bi se iz nje činila lakrdija. Možda bi brod pun luđaka mogao dosta dugo ploviti po volji vjetra; no on bi plovio ususret svojoj sudbini upravo zato, jer luđaci to ne bi vjerovali. Ova sudbina, koja je pred nama, jest revolucija.

Köln, maja 1843.

Vaše je pismo, dragi moj prijatelju, dobra elegija, pogrebna pjesma, koja para dušu; ali političko ono nipošto nije. Nijedan narod ne očajava, i ako bi se dugo vremena nadao samo iz gluposti, to će on sebi ipak jednom, nakon mnogo godina, sve svoje pobožne želje ostvariti u momentu nenadane mudrosti.

Ipak, Vi ste me potakli, Vaša tema nije još iscrpljena, hoću da dodam finale, i kad sve bude završeno, tada mi pružite ruku, da opet počnemo od početka. Pustite neka mrtvi sahranjuju i oplakuju svoje mrtve. Nasuprot tome, zavidno je biti prvi među onima, koji živi ulaze u nov život; to treba da bude naša sudbina.

Istina je, stari svijet pripada filistru. Ali mi ne smijemo s njim postupati kao s baukom, od koga se uplašeno okrećemo. Naprotiv, mi moramo na njega točno paziti. Isplati se studirati ovoga gospodara svijeta.

On je gospodar svijeta, naravno, samo utoliko, ukoliko ga ispunjava svojim društvom, kao crvi lešinu. Društvo ovih gospodara ne treba zato da bude ništa drugo do stanovit broj robova, a vlasnici robova ne moraju biti slobodni. Ako se zbog svoga posjeda zemlje i ljudi, nazivaju gospodarima u eminentnom smislu, zar su oni zato manje filistri nego njihovi ljudi?

Ljudi, to bi bila duhovna bića, slobodni ljudi — republikanci. Malograđani ne će da budu ni jedno ni drugo. Što im preostaje da budu i da hoće?

Što oni hoće, živjeti i razmnožavati se (a dalje nitko ne dopijeva, kaže Goethe), to hoće i životinja, a njemački političar bi još najviše mogao dodati da čovjek, međutim, zna, da to hoće, a Nijemac je toliko razborit, da ništa više ne će.

Čovjekovo osjećanje vlastite vrijednosti, slobodu, trebalo bi u grudima ovih ljudi tek probuditi. Samo ovo osjećanje, koje je s Greima nestalo iz svijeta, a s kršćanstvom se izgubilo u nebeskom plavetnilu, može iz društva opet stvoriti zajednicu ljudi za ostvarenje njihovih najviših ciljeva, t. j. demokratsku državu.

Nasuprot tome, ljudi koji se ne osjećaju ljudima, prianjaju svojim gospodarima kao soj robova ili konja. Nasljedni gospodari su svrha cijelog ovog društva. Ovaj svijet pripada njima. Oni ga prihvaćaju onakvim, kakav on jest i kakvim se osjeća. Oni smatraju sami sebe onakvima kakvi se zatiču i postavljaju se tamo, gdje su izrasle njihove noge, na šiji ovih političkih životinja, koje ne znaju za drugo određenje, nego da im budu »pokorni, privrženi i uslužni«.

Filistarski svijet je politički svijet životinja, i ako moramo priznati njegovu egzistenciju, onda nam ne preostaje ništa drugo nego da status quo-u jednostavno dademo pravo. Proizvela su ga i usavršila barbarska stoljeća, i sad stoji ovdje kao konzekventan sistem, čiji je princip *onečovječeni svijet*. Najsavršeniji filistarski svijet, naša Njemačka, morala je, dakle, prirodno daleko zaostati za francuskom revolucijom, koja je ponovo uspostavila čovjeka; a njemački Aristotel, koji bi svoju »Politiku« htio napisati iz naših prilika, napisao bi na njenom početku: »Čovjek je društvena, ali sasvim nepolitička životinja«, a državu ne bi mogao pravilnije objasniti, nego što je to već učinio gospodin Zöpfl, pisac »Konstitucionalnog državnog prava u Njemačkoj«. Ona je, po njemu, »udruženje porodica«, koje, nastavljamo mi, nasljedno i stvarno pripadaju najvišoj porodici, koja se naziva dinastijom. Ukoliko se porodice pokažu plodnijima, utoliko su ljudi sretniji, država veća, dinastija moćnija, zbog čega se onda i u normalno-despotskoj Pruskoj na sedmog dječaka daje premija od pedeset talira.

Nijemci su toliko razboriti realisti, da sve njihove želje i najuzvišenije misli ne premašuju goli život. A ovu stvarnost, ništa dalje, akceptiraju oni, koji njome vladaju. I ovi ljudi su realisti, oni su vrlo daleko od svakog mišljenja i od svake ljudske veličine, oni su obični oficiri i plemići, no oni se ne

varaju, oni imaju pravo, oni, takvi kakvi su, dovoljni su, da iskorištavaju ovo životinjsko carstvo i da njime vladaju, jer vladanje i iskorištavanje jest jedan pojam, ovdje kao i svagdje. A kad primaju znake pokornosti i kad pogledaju iznad gmižućih glava ovih bića bez mozga, što im je bliže od Napoleoneve misli na Berezini? Govori se o njemu, da je, pokazujući svom pratiocu na komešanje onih, koji se utapljaju, uzviknuo: *Voyez ces crapauds!*<sup>1</sup> Ovo govorkanje je vjerojatno laž, ali zato nije ništa manje istinito. Jedino misao despotizma jest preziranje ljudi, onečovječeni čovjek, i ova misao ima prednost pred mnogim drugima utoliko, što je istovremeno i činjenica. Despot uvijek vidi ljude lišene dostojanstva. Oni se utapljaju pred njegovim očima i za njega, u blatu obična života, iz kojega proizlaze slično žabama. Ako se takvo gledašće nameće i čovjeku, koji je bio sposoban za velike ciljeve, kao što je bio Napoleon prije svoga dinastičkog ludila, kako bi sasvim običan kralj mogao u takvoj realnosti biti idealist?

Princip je monarhije uopće prezirani, prezreni, *onečovječeni čovjek*; a Montesquieu nema uopće pravo, kad odaje počast tom principu. On pomaže sebi razlikovanjem monarhije, despotizma i tiranije. No to su imena jednog pojma, u krajnjem slučaju različitost običaja kod istog principa. Gdje je monarhijski princip u većini, tamo su ljudi u manjini, gdje se taj princip ne osporava, tamo uopće nema ljudi. Zašto sada ne bi čovjek, kao pruski kralj, koji nema razloga da se smatra problematičnim, zašto ne bi slijedio samo svom hiru? I što slijedi iz toga, ako on to čini? Protivurječne namjere? Dobro, tada iz toga nema ništa. Nemoćne tendencije? One su još uvijek jedina politička stvarnost. Blamaže i zbunjenosti? Postoji samo jedna blamaža i samo jedna zbunjenost: silaženje s prijestolja. Sve dotle dok hir ostaje na svom mjestu, on ima pravo. Tamo on može da bude toliko nestalan, toliko bezglav, toliko prezriv, kolikogod hoće; on je još uvijek dovoljno dobar, da upravlja jednim narodom, koji nikad nije poznavao drugog zakona osim samovolje kraljevâ. Ne kažem, da će bezglavi sistem i gubitak poštovanja unutar i izvan države ostati bez posljedica, ne preuzimam na sebe osiguranje broda luđaka;

<sup>1</sup> Pogledajte ove žabe.

ali tvrdim da će pruski kralj tako dugo biti čovjek svoga vremena, dok izopačeni svijet bude stvarni svijet.

Vi znate, da se mnogo bavim tim čovjekom. Već tada, kad je njegov organ bio samo još »Berlinski politički tjednik«, uvidio sam njegovu vrijednost i njegovo određenje. On je opravdao moje naslućivanje već kod polaganja zakletve u Königsbergu, da bi pitanje sad postalo čisto lično. Svoje srce i svoju dušu proglasio je budućim osnovnim državnim zakonom pruskog područja, *svoje države*; i stvarno, kralj je u Pruskoj sistem. On je jedina politička ličnost. Njegova osoba određuje sistem ovako ili onako. Što on čini, ili što mu se pušta da čini, što misli, ili što mu se stavi u usta, to je ono što u Pruskoj misli ili čini država. Dakle, stvarno je zasluga, da je sadašnji kralj to objasnio tako neuvijeno.

Neko se vrijeme griješilo samo u tome, što se držalo važnim, kakve bi želje i misli iznosio kralj. To ništa nije moglo promijeniti u samoj stvari, jer filistar je materijal monarhije, a monarh je uvijek samo kralj filistara; on ne može ni sebe ni svoje ljude učiniti slobodnim, stvarnim ljudima, ako oba dijela ostaju ono, što jesu.

Pruski kralj je pokušao da izmijeni sistem pomoću teorije, koju zaista nije imao njegov otac. Sudbina toga pokušaja poznata je. On je potpuno propao. Sasvim prirodno. Ako se jednom dospije do političkog svijeta životinja, onda nema daljeg nazadovanja nego do njega, i nema drugog napredovanja do napuštanja njegove baze i prijelaza u ljudski svijet demokracije.

Stari kralj nije htio ništa ekstravagantna, on je bio filistar i nije svojatao pravo na duh. On je znao, da država slugu i posjedovanje te države treba samo prozaičnu, mirnu egzistenciju. Mladi kralj bio je živahniji i okretniji, i imao je mnogo više mišljenje o svemoći monarha, koji je ograničen samo svojim srcem i razumom. Gadila mu se stara okoštala država slugu i robova. On ju je htio oživjeti i sasvim prožeti svojim željama, osjećajima i mislima; a on je to mogao zahtijevati, on u svojoj državi, ako je samo ostvarivo. Odatle njegovi liberalni govori i izlivi srca. Njegovim bi podanicima trebalo vladati puno, živo kraljevo srce, a ne mrtvi zakon. Sva srca i sve duhove htio je pokrenuti za želje svoga srca i

za davno zamišljene planove. Pokret je uslijedio; ali ostala srca nisu kucala kao njegovo, i podređeni nisu mogli otvoriti usta, a da ne govore o ukidanju stare vlasti. Bestidni idealisti, koji čovjeka žele načiniti čovjekom, dokopali su se riječi, i dok je kralj fantazirao na staronjemački način, oni su mislili, da smiju filozofirati na novonjemački način. To je u Pruskoj svakako bilo nečuveno. Jedan se trenutak činilo, da je stari poredak stvari postavljen na glavu, štoviše, stvari su počele da se pretvaraju u ljude, bilo je čak ljudi s imenom, iako nazivanje po imenu nije dozvoljeno na skupštinama; međutim, sluge staroga despotizma učinili su uskoro kraj toj nenjemačkoj djelatnosti. Nije bilo teško dovesti u opipljiv sukob želje kralja, koji je sanjario o velikoj prošlosti punoj popova, vitezova i kmetova, i namjere idealista, koji žele samo posljedice francuske revolucije, dakle, napokon uvijek republiku i poredak slobodnog čovječanstva umjesto poretka mrtvih stvari. Kad je taj sukob postao dovoljno oštar i neugodan, a žestoki kralj dovoljno uzbuđen, tada su k njemu pristupili sluge, koji su prije tako lako rukovodili tokom stvari i objasnili mu: da kralj ne čini dobro, što svoje podanike navodi na nepotrebne govore, i da oni ne bi mogli vladati pokoljenjem ljudi, koji govore. I gospodar svih stražnjih Rusa postao je nemiran zbog kretanja u glavama prednjih Rusa, i zahtijevao je ponovno uspostavljanje starog, mirnog stanja. I uslijedilo je novo izdanje starog progonstva svih čovjekovih želja i misli o čovjekovim pravima i dužnostima, t. j. povratak staroj okoštaloj državi slugu, u kojoj rob služi šuteći, a posjednik zemlje i ljudi vlada što je više moguće šutljivo, samo pomoću dobro odgojene i poslušne posluge. Nijedan ne može reći ono što žele, niti prvi mogu reći, da žele postati ljudi, niti drugi može reći, da u svojoj zemlji ljude ne treba. Šutnja je jedini put. *Muta pecora, prona et ventri obediencia.*<sup>2</sup>

To je neuspjeli pokušaj, da se ukine filistarska država na njenoj vlastitoj bazi: on je svršio tako, da je cijelom svijetu očigledno pokazao nužnost brutalnosti i nemogućnost humanizma u despotizmu. Brutalan odnos može se održati samo

<sup>2</sup> Nijeme pognute ovce koje se pokoravaju trbuhu.

s brutalnošću. I ovdje sam sad gotov s našom zajedničkom zadaćom, da analiziram filistra i njegovu državu. Vi ne ćete reći, da o suvremenosti imam suviše visoko mišljenje, pa ako ipak nad njom ne očajavam, onda je to samo njezin vlastiti očajan položaj, koji me ispunjava nadom. Ja uopće ne govorim o nesposobnosti gospodara i o nemarnosti slugu i podanika, koji sve prepuštaju volji božjoj, a ipak je već oboje bilo dovoljno, da dovede do katastrofe. Upozoravam vas samo na to, da su se svi neprijatelji filistarstva, jednom riječi, svi ljudi, koji misle i pate, sporazumjeli, a zato su im prije potpuno nedostajala sredstva, da i sâm pasivni sistem razmnožavanja starih podanika svakim danom dostavlja regrute za službu novom čovječanstvu. A sistem zarade i trgovine, posjeda i pljačkanja čovjeka vodi još mnogo brže, nego umnožavanje stanovništva, do sloma unutar sadašnjega društva koji stari sistem ne može izliječiti, jer ovaj uopće ne liječi i ne stvara, nego samo egzistira i uživa. Ali egzistencija napaćenog čovječanstva, kome misli, i egzistencija mislećeg čovječanstva, koje je ugnjeteno, mora nužno postati bljutava i neprobavljiva pasivnom životinjskom svijetu filistarstva, koje tupo uživa.

Sa svoje strane mi moramo stari svijet potpuno iznijeti na vidjelo i pozitivno izgraditi novi. Ukoliko događaji mislećeg čovječanstva vremenski duže dopuste da se ono osvijesti, a događaji napaćenog čovječanstva, da ono skupi snage, utoliko će savršeniji biti proizvod, koji sadašnjost nosi u svom krilu.

Kreuznach, septembra 1843.

Radujem se, što ste odlučni i što svoje misli od retrospektivnih pogleda na prošlost okrećete naprijed, prema novom pothvatu. Dakle u Pariz, staru visoku školu filozofije, — *absit omen!*<sup>3</sup> — i novi glavni grad novog svijeta. Što je nužno, to se događa. Stoga ne sumnjam, da se mogu ukloniti sve zapreke, čiju važnost priznajem.

<sup>3</sup> Daleko bilo svako zlo.

Uostalom, pothvat može uspjeti ili ne; u svakom slučaju, ja ću krajem ovoga mjeseca biti u Parizu, jer ovdašnji zrak čovjeka zasušuje, pa u Njemačkoj ne vidim nikakva prostora za slobodnu djelatnost.

U Njemačkoj se sve nasilno ugnjetava, nastala je prava anarhija duha i režim same gluposti, a Zürich se pokorava zapovijedima iz Berlina; stoga postaje sve jasnije, da stvarno misaone i nezavisne glave moraju tražiti novo mjesto skupljanja. Uvjeren sam, da će naš plan odgovarati stvarnoj potrebi, a stvarne potrebe moraju se ipak stvarno i ispuniti. Ja, dakle, ne sumnjam u pothvat, ukoliko se s tim ozbiljno postupa.

Čini se, da su unutrašnje teškoće gotovo veće nego vanjske zapreke. Jer ako i ne postoji sumnja o polaznoj točki, utoliko vlada veća zbrka u pitanju cilja. Ne samo da je izbila opća anarhija među reformatorima, nego će svaki sam sebi morati da prizna, da nema nikakva točna uvida u to, što u sebi krije budućnost. Međutim, to je upravo opet prednost novoga pravca, da mi ne anticipiramo svijet dogmatski, nego da novi svijet želimo naći tek pomoću kritike staroga. Dosad su filozofi imali rješenje svih zagonetki u svojoj tezgi, a glupi, prosti svijet trebao je samo da otvori gubicu, pa da mu u nju ulete pečeni golubovi apsolutne nauke. Filozofija je postala svjetovnom, a najuvjerljiviji dokaz za to jest taj, što je sama filozofska svijest uvučena u vrtlog borbe ne samo izvanjski, nego i iznutra. Ako konstruiranje budućnosti i završavanje za sva vremena nije naša stvar, onda je utoliko sigurnije, što treba da izvršimo u sadašnjosti, mislim na *bezobzirnu kritiku svega postojećeg*, dakako, bezobzirnu kako u tom smislu, da se kritika ne boji svojih rezultata, a isto tako ni sukoba s postojećim silama.

Stoga ja nisam za to, da zasadimo dogmatsku zastavu, naprotiv. Mi moramo pomoći dogmatičarima, da sebi objasne svoje stavove. Tako je osobito *komunizam* jedna dogmatska apstrakcija, pri čemu nemam u vidu neki zamišljeni i mogućí komunizam, nego stvarno postojeći komunizam, kako ga propovijedaju Cabet, Dezamy, Weitling i t. d. Ovaj komunizam je samo posebna pojava humanističkog principa

koja je inficirana od svoje suprotnosti, privatnog vlasništva. Ukidanje privatnog vlasništva i komunizam nisu stoga ni u kom slučaju identični i s komunizmom nisu slučajno, nego nužno nastala druga socijalistička učenja, kako Fourierovo, Proudhonovo i t. d., jer je sâm komunizam samo posebno, jednostrano ostvarenje socijalističkog principa.

A cjelokupni socijalistički princip samo je opet jedna strana, koja pogada *realnost* prave čovjekove *suštine*. Mi se isto tako moramo brinuti i za drugu stranu, za teoretsku egzistenciju čovjeka, dakle, da religiju, nauku i t. d. učinimo predmetom naše kritike. Osim toga, mi želimo djelovati na naše suvremenike, i to na naše njemačke suvremenike. Pitanje je, kako to učiniti? Dvije vrste činjenica ne mogu se poreći. Predmeti, koji čine glavni interes sadašnje Njemačke jesu prvo religija, a zatim politika. Na te predmete, kakvigođ oni bili, treba nadovezati, a ne suprotstavljati im neki gotov sistem kao »*Voyage en Icarie*«<sup>4</sup>.

Um je uvijek egzistirao, samo ne uvijek u umnom obliku. Kritičar može, dakle, nadovezati na svaki oblik teoretske i praktične svijesti, te iz *vlastitih* oblika postojeće stvarnosti razviti pravu stvarnost kao njezinu obaveznost (Sollen) i krajnji cilj. Što se tiče stvarna života, a to upravo *politička država*, i tamo gdje još nije svijesno ispunjena socijalističkim zahtjevima, sadrži zahtjeve uma u svim svojim modernim oblicima. Ona ne ostaje pri tome. Ona svagdje pretpostavlja um kao ostvaren. Ali isto tako svagdje upada u protivurječnost između svog idealnog određenja i svojih realnih pretpostavki.

Iz ovoga sukoba političke države sa samom sobom dade se, stoga, svagdje razviti socijalna istina. Kao što je *religija* sadržaj teoretskih borbi čovječanstva, tako je *politička država* sadržaj njegovih praktičnih borbi. Politička država izražava, dakle, unutar svoga oblika *sub specie rei publicae*<sup>5</sup> sve socijalne borbe, potrebe, istine. Učiniti predmetom kritike najspecijalnije političko pitanje, kao što je razlika iz-

<sup>4</sup> »Putovanje u Ikariju«.

<sup>5</sup> Pod vidom države.

među staleškog i predstavničkog sistema, ne znači spušta-nje ispod *hauteur des principes*<sup>6</sup>. Jer ovo pitanje izražava samo na *politički* način razliku između vladavine čovjeka i vladavine privatnog vlasništva. Kritičar, dakle, ne samo da može, nego i mora ulaziti u ova politička pitanja (koja su prema shvaćanju tvrdoglavih socijalista ispod svakog dostojanstva). Ukoliko kritičar razvija prednost predstavničkog sistema pred staleškim, za nj se *praktički interesira* jedna velika partija. Ukoliko on predstavnički sistem uzdiže iz njegova političkog oblika do općeg oblika i ističe pravo značenje, koje mu leži u osnovi, istovremeno prisiljava tu partiju da prevaziđe samu sebe, jer je njena pobjeda istovremeno i njen gubitak.

Ništa nas, dakle, ne sprečava da našu kritiku nadoveže-mo na kritiku politike, na učešće u politici, dakle, na *stvar-ne borbe*, i da je identificiramo s njima. Mi onda ne istu-pamo nasuprot svijetu doktrinarski s novim principom: ovdje je istina, pred njom na koljena! Mi svijetu razvijamo nove principe iz principa svijeta. Mi mu ne kažemo: »prestani sa svojim borbama, to su gluposti«; mi ti želimo doviknuti istin-sku parolu borbe. Mi svijetu samo pokazujemo, zašto se on zapravo bori, a svijest je takva stvar, koju on *mora* pri-svojiti, makar to i ne htio.

Reforma svijesti sastoji se *samo* u tome, da dopustimo svijetu da upozna svoju svijest, da ga probudimo iz sna o samom sebi, da mu *objasnimo* njegovo vlastito djelovanje. Cijela naša zadaća može se sastojati samo u tome, da se religijska i politička pitanja donesu u samosvjesnom ljud-skom obliku, kao što je to slučaj i kod Feuerbachove kri-tike religije.

Dakle, naše geslo mora biti: reforma svijesti ne pomoću dogma, nego pomoću analize mistične, samoj sebi nejasne svijesti, pojavljivala se ona religiozno ili politički. Tada će se pokazati, da svijet već odavno sanja o predmetu, o kojem treba posjedovati samo svijest, da bi ga stvarno posjedovao.

<sup>6</sup> Visine principa.

Tada će se pokazati, da se ne radi o velikoj misaonoj crti iz-među prošlosti i budućnosti, nego o *izvršavanju* misli pro-šlosti. Napokon će se pokazati, da čovječanstvo ne zapo-činje nikakav *nov* posao, nego svijesno izvršava stari posao.

Tendenciju našeg lista možemo, dakle, obuhvatiti jednom riječi: rad vremena na razumijevanju smisla (kritička filo-zofija) svojih borbi i želja. To je posao za svijet i za nas. On može biti djelo samo ujedinjenih snaga. Radi se o *ispovi-jedi*, ni o čem drugom. Da bi se očistilo od svojih grijeha, čovječanstvo treba samo da ih proglasi onim, što jesu.

KARL MARX

## PRILOG ŽIDOVSKOM PITANJU

1. Bruno Bauer, *Die Judenfrage*. Braunschweig 1843.
2. Bruno Bauer, *Die Fähigkeit der heutigen Juden und Christen frei zu werden*. Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz. Herausgegeben von Georg Herwegh. Zürich und Winterthur 1843, pp. 56—71.

### I

*Bruno Bauer: ŽIDOVSKO PITANJE*. Braunschweig 1843.

Njemački Židovi zahtijevaju emancipaciju. Kakvu emancipaciju oni zahtijevaju? *Građansku, političku* emancipaciju?

Bruno Bauer im odgovara: U Njemačkoj nije nitko politički emancipiran. Mi smo sami neslobodni. Kako da vas oslobodimo? Vi ste Židovi *egoisti*, ako zahtijevate posebnu emancipaciju za sebe kao Židove. Vi biste kao Nijemci morali raditi na političkoj emancipaciji Njemačke, kao ljudi na ljudskoj emancipaciji, a poseban način vašega ugnjetavanja i poniženja morali biste osjetiti ne kao izuzetak od pravila, nego, naprotiv, kao potvrdu pravila.

Ili Židovi zahtijevaju izjednačenje s *kršćanskim podanicima*? Tada priznaju *kršćansku državu* pravednom, tada priznaju vladavinu općeg podjarmljivanja. Zašto im se ne dopada njihov specijalni jaram, ako im se dopada opći jaram? Zašto Nijemac treba da se interesira za oslobođenje Židova, ako se Židov ne interesira za oslobođenje Nijemaca?

Kršćanska država pozna samo *privilegije*. Židov posjeduje u njoj privilegij da je Židov. On kao Židov ima pra-

va, koja kršćani nemaju. Zašto zahtijeva prava, koja on nema, a koja kršćani uživaju!

Ako Židov želi da bude emancipiran od kršćanske države, tada on zahtijeva, da kršćanska država napusti svoju *religioznu* predrasudu. Da li on, Židov, napušta *svoju religijsku* predrasudu? Ima li on, dakle, pravo da od drugog zahtijeva odricanje od religije?

Kršćanska država ne može *po svojoj suštini* emancipirati Židova; ali, dodaje Bauer, Židov po svojoj suštini ne može biti emancipiran. Sve dotle dok je država kršćanska, a Židov židovski, oboje su isto tako nesposobni, bilo da emancipaciju dadu, bilo da je prime.

Kršćanska država može se prema Židovu odnositi samo na način kršćanske države, t. j. na privilegirajući način, dozvoljavajući izdvajanje Židova od ostalih podanika, ali i omogućavajući mu da osjeti pritisak drugih, izdvojenih sfera, da ga osjeti utoliko snažnije, kad se nalazi u *religijskoj* suprotnosti prema vladajućoj religiji. Ali Židov se prema državi može odnositi samo židovski, t. j. prema državi kao prema strancu, suprotstavljajući stvarnoj nacionalnosti svoju himeričnu nacionalnost, stvarnom zakonu svoj iluzorni zakon, smatrajući, da je ovlašten izdvajati se od čovječanstva na taj način, što principijelno ne učestvuje u kakvom historijskom pokretu, iščekujući budućnost, koja s općom čovjekovom budućnošću nema ničeg zajedničkog, smatrajući sebe članom židovskog naroda, a židovski narod izabranim narodom.

Na kojoj osnovi, dakle, zahtijevate vi Židovi emancipaciju? Zbog vaše religije? Ona je smrtni neprijatelj državne religije. Kao građani? U Njemačkoj nema građana. Kao ljudi? Vi niste ljudi, kao što nisu ljudi ni oni, na koje vi apelirate.

Bauer je na nov način postavio pitanje o emancipaciji Židova, pošto je kritikovao dosadašnja postavljanja i rješenja pitanja. *Kakve osobine* imaju, pita on, Židov koji treba biti emancipiran, i kršćanska država, koja treba da emancipira? On odgovara kritikom židovske religije, on analizira *religijsku* suprotnost između židovstva i kršćanstva, on izvještava o suštini kršćanske države, i to sve sa smjelošću, oštrinom, duhom, temeljitošću i načinom pisanja koliko preciznim toliko jezgrovitim i punim energije.



Kako, dakle, Bauer rješava židovsko pitanje? Kakav je rezultat? Formuliranje pitanja je njegovo rješenje. Kritika židovskog pitanja jest odgovor na židovsko pitanje. Résumé je dakle slijedeći:

Mi moramo emancipirati sami sebe, prije nego što bismo mogli emancipirati druge.

Najoštrij oblik suprotnosti između Židova i kršćanina jest *religijska suprotnost*. Kako se rješava neka suprotnost? Na taj način da se onemogući. Kako se onemogućava neka *religijska suprotnost*? Na taj način da se *ukine religija*. Čim Židov i kršćanin priznaju svoje obostrane religije samo *različitim stupnjevima razvitka ljudskog duha*, kao različite zmijske kože ostavljene od historije, a *čovjeka* kao zmiju, koja se u njih obukla, tada se ne će više nalaziti u religioznom, nego još samo u kritičnom, *naučnom*, u ljudskom odnosu. *Nauka* je tada njihovo jedinstvo. A suprotnosti u nauci rješavaju se samom naukom.

Osobito se *njemačkom* Židovu suprotstavlja nedostatak političke emancipacije uopće i jako izraženo kršćanstvo države. U Bauerovu smislu židovsko pitanje ipak ima opće značenje, nezavisno od specifično njemačkih odnosa. Ono je pitanje o odnosu religije prema državi, o *protivurječnosti religijske ograničenosti i političke emancipacije*. Emancipacija od religije postavlja se kao uvjet kako za Židova, koji politički želi da bude emancipiran, tako i za državu, koja treba da emancipira i sama da bude emancipirana.

»Dobro, kaže se, a i sâm Židov to kaže, Židov i ne treba da bude emancipiran kao Židov, ne zato što je Židov, ne zato što ima tako izvrstan opći ljudski princip ćudorednosti; Židov će se, naprotiv, sâm povući iza *građanina* i biti *građanin*, usprkos tome što je Židov i što treba da ostane Židov; to znači, on jest i ostaje Židov, usprkos tome što je *građanin*, i što živi u općim ljudskim odnosima; njegova židovska i ograničena suština uvijek na kraju pobjeđuje njegove ljudske i političke obaveze. *Predrasuda* ostaje, usprkos tome što je nadmašena općim načelima. Ako pak ona ostane, onda ona, naprotiv, nadmašuje sve drugo.« »Židov bi mogao ostati Židovom u životu države samo sofistčki, prividno; dakle, ako bi on htio ostati Židov, čisti privid bio bi ono bitno i pobijedio bi, to

znači, njegov život u državi bio bi samo privid ili momentana iznimka nasuprot suštini i pravilu.« (*Die Fähigkeit der heutigen Juden und Christen frei zu werden. Einundzwanzig Bogen*, p. 57).

Čujmo kako Bauer, s druge strane, postavlja zadatak države:

»Francuska nam je nedavno, kaže on, dala (rasprave u skupštini od 26. decembra 1840.) u vezi sa židovskim pitanjem — kao i uvijek u svim drugim *političkim* pitanjima — prizor slobodnog života, ali koji svoju slobodu opoziva zakonom, dakle proglašava je prividom, a na drugoj strani svoj slobodni zakon opovrgava činjenicom.« (Židovsko pitanje str. 64.)

»Opća sloboda u Francuskoj nije još postala zakonom, a *židovsko pitanje* također nije još riješeno, jer se zakonska sloboda — da su svi građani jednaki — ograničava u životu, kojim još vladaju i koji su razdijelili religijski privilegiji, a ova nesloboda života protivno djeluje na zakon i prisiljava ga da sankcionira razlikovanje građana slobodnih po sebi na ugnjetene i ugnjetače.« (Str. 65.)

Kada bi, dakle, židovsko pitanje bilo riješeno za Francusku? »Židov bi, na primjer, morao prestati da bude Židov, kad ne bi dozvolio, da ga njegov zakon spriječi da ispuni svoje dužnosti prema državi i svojim sugrađanima, tako na pr. kad bi subotom išao u skupštinu i sudjelovao na javnim zasjedanjima. Svaki *religijski privilegij* uopće, dakle i monopol povlaštene crkve, morali bi da budu ukinuti, i ako bi nekolicina ili više njih, ili čak *pretežna većina*, vjerovala da još mora ispunjavati *religijske dužnosti*, onda bi to ispunjenje moralo biti prepušteno njima samima kao čisto privatna stvar.« (Str. 65.) »Ne postoji više religija, ako ne postoji privilegirana religija. Oduzmite religiji njenu isključujuću snagu, i ona više ne će postojati.« (Str. 66.) »Isto tako kao što je gosp. Martin du Nord u prijedlogu, da se u zakonu izostavi spominjanje nedjelje, vidio prijedlog proglašenja prestanka egzistencije kršćanstva, istim bi pravom (a ovo pravo je potpuno osnovano) objašnjenje, da zakon o suboti za Židove više nema obaveznosti, bilo proklamacija raspadanja židovstva.« (Str. 71.)

S jedne strane, dakle, Bauer zahtijeva, da Židov napusti židovstvo i uopće da čovjek napusti religiju, da bi se emancipirao kao građanin. S druge strane, političko prevladavanje religije njemu je, konzekventnim načinom, prevladavanje religije uopće. Država, koja pretpostavlja religiju, još nije prava, nije stvarna država. »Religiozna predodžba daje, svakako, državi garancije. Ali kakvoj državi? *Kojoj vrsti države?*« (Str. 97.)

Na ovoj se točki očituje jednostrano shvaćanje židovskog pitanja.

Nikako nije dovoljno istraživati: tko treba emancipirati? Koga treba emancipirati? Kritika je imala da čini nešto treće. Ona je morala pitati: o kakvoj vrsti emancipacije se radi? Koji su uvjeti postavljeni u suštini zahtijevane emancipacije? Kritika same političke emancipacije bila je tek završena kritika židovskog pitanja i njeno pravo rastvaranje u »opće pitanje vremena«.

S obzirom da Bauer ne podiže pitanje na tu visinu, on zapada u protivrječnosti. On postavlja uvjete koji nemaju osnovu u suštini same političke emancipacije. On nabacuje pitanja, koja ne sadrži njegov zadatak, i rješava zadatke, koji njegova pitanja ostavljaju neriješenima. Kad Bauer kaže o protivnicima emancipacije Židova: »Njihova pogreška bila je samo u tome, što su pretpostavljali kršćansku državu kao jedinu pravu državu i što je nisu podvrgli istoj kritici, s kojom su razmatrali židovstvo« (str. 3.), onda Bauerovu pogrešku nalazimo u tome, što on podvrgava kritici samo »kršćansku državu«, a ne »državu uopće«, što ne istražuje odnos političke emancipacije prema ljudskoj emancipaciji i što, stoga, postavlja uvjete, koji su objašnjivi samo iz nekritičkog zamjenjivanja političke emancipacije s općom ljudskom emancipacijom. Kad Bauer pita Židove: »Da li s vašeg stajališta imate pravo da zahtijevate političku emancipaciju?«, onda mi pitamo obrnuto: da li stanovište političke emancipacije ima pravo da od Židova zahtijeva ukidanje židovstva, a od čovjeka uopće ukidanje religije?

Židovsko pitanje poprima izmijenjeni oblik već prema državi u kojoj se Židov nalazi. U Njemačkoj, gdje ne postoji politička država, država kao država, židovsko pitanje je čisto

teološko pitanje. Židov se nalazi u religijskoj suprotnosti prema državi, koja priznaje kršćanstvo kao svoju osnovu. Ova država je teolog *ex professo*. Kritika je ovdje kritika teologije, dvosjekla kritika, kritika kršćanske i kritika židovske teologije. Ali na taj se način još uvijek krećemo u teologiji, kolikogod se u njoj kretali i kritički.

U Francuskoj, u konstitucionalnoj državi, židovsko pitanje jest pitanje konstitucionalizma, pitanje o polovičnosti političke emancipacije. S obzirom da je ovdje zadržan privid državne religije, iako u jednoj formuli, koja ništa ne kaže i koja protivuriječi samoj sebi, u formuli religije većine, odnos Židova prema državi ipak zadržava privid religijske, teološke suprotnosti.

Židovsko pitanje gubi svoje teološko značenje tek u sjevernoameričkim slobodnim državama — barem u jednom njihovu dijelu — i postaje zaista svjetovno pitanje. Odnos Židova, uopće religioznog čovjeka prema političkoj državi, dakle odnos religije prema državi u njenoj osobitosti, može se pojaviti u svojoj čistoći samo tamo, gdje egzistira politička država u svojoj potpunoj izgrađenosti. Kritika ovoga odnosa prestaje biti teološka kritika, čim država prestane da se prema religiji odnosi teološki, čim se prema religiji odnosi kao država, t. j. politički. Kritika postaje tada kritikom političke države. Na ovoj točki, gdje pitanje prestaje da bude teološko, Bauerova kritika prestaje da bude kritička. *Il n'existe aux Etats-Unis ni religion de l'État, ni religion déclarée celle de la majorité, ni prééminence d'un culte sur un autre. L'État est étranger à tous les cultes (Marie ou l'esclavage aux Etats-Unis etc., par G. de Beaumont, Paris 1835, p. 214)*. Štaviše postoje neke sjevernoameričke države, u kojima »la constitution n'impose pas les croyances religieuses et la pratique d'un culte comme condition des privilèges politiques«<sup>2</sup> (l. c. p. 225).

<sup>1</sup> »Nema u Sjedinjenim državama ni državne religije, niti javne religije koja bi bila priznata religijom većine, niti prednosti jednog kulta pred drugim. Država je strana svim kultovima«. (Marie ili ropstvo u Sjed. Amer. Drž. itd., od G. de Beaumonta, Pariz, 1835, str. 214).

<sup>2</sup> »Ustav ne nameće religijska vjerovanja i praksu jednog kulta koji bi bio uvjet političkim privilegijama«. (l. c. str. 225).

Ipak, »on ne croit pas aux Etats-Unis qu'un homme sans religion puisse être un honnête homme«<sup>3</sup> (l. c. p. 224). Ipak je sjeverna Amerika prvenstveno zemlja religioznosti, kako to Beaumont, Tocqueville i Englez Hamilton jednoglasno uvjeravaju. Međutim Američke Države služe nam samo kao primjer. Pitanje glasi: kako se dovršena politička emancipacija odnosi prema religiji? Nađemo li i u samoj zemlji dovršene političke emancipacije ne samo egzistenciju, nego svježiu i krepku egzistenciju religije, onda je dokazano, da opstanak religije ne protivuriječi potpunoj oformljenosti države. No s obzirom da postojanje religije znači postojanje nedostatka, tada se izvor ovog nedostatka može tražiti samo još u suštini same države. Religija ne znači za nas više osnovu, nego samo još fenomen svjetovne ograničenosti. Stoga mi objašnjavamo religioznu ograničenost slobodnih građana iz njihove svjetovne ograničenosti. Mi ne tvrdimo, da oni moraju prevladati svoju religioznu ograničenost, da bi prevladali svoju svjetovnu ograničenost. Mi tvrdimo, da će prevladati svoju religioznu ograničenost, čim prevladaju svoju svjetovnu ograničenost. Mi ne pretvaramo svjetovna pitanja u teološka. Mi pretvaramo teološka pitanja u svjetovna. Pošto je historija dosta dugo bila rastvorena u praznovjerju, mi praznovjerje rastvaramo u historiju. Pitanje o odnosu političke emancipacije prema religiji postaje za nas pitanje o odnosu političke emancipacije prema ljudskoj emancipaciji. Mi kritiziramo religioznu slabost političke države, kritizirajući političku državu bez obzira na religiozne slabosti u njenoj svjetovnoj konstrukciji. Protivurječnost između države i jedne određene religije, na pr. židovstva, mi očovječujemo u protivurječnosti između države i njenih pretpostavki uopće.

Politička emancipacija Židova, kršćanina, uopće religioznog čovjeka jest emancipacija države od židovstva, od kršćanstva, od religije uopće. U svom obliku, na način koji je svojstven njenoj suštini, država se emancipira od religije kao država, kada se emancipira od državne religije, t. j. kada

<sup>3</sup> »U Sjedinjenim se Državama ne misli da bi čovjek bez religije mogao biti čestit čovjek«. (l. c. str. 224). — Francuske tekstove preveo je dr. Vojmir Vinja.

država kao država ne priznaje nikakvu religiju, nego naprotiv, kada država priznaje sebe za državu. Politička emancipacija od religije nije provedena, neprotivurječna emancipacija od religije, jer politička emancipacija nije provedeni, neprotivurječni način ljudske emancipacije.

Granica političke emancipacije pojavljuje se odmah u tome, što se država može osloboditi od jedne ograničenosti, a da čovjek ne bude od nje stvarno slobodan, što država može biti slobodna država, a da čovjek ne bude slobodan čovjek. Sâm Bauer to prećutno priznaje, kad postavlja slijedeći uvjet političkoj emancipaciji: »Svaki religijski privilegij uopće, dakle i monopol povlašćene crkve, morali bi biti ukinuti, i ako bi nekolicina ili više njih, ili čak pretežna većina vjerovala da još mora ispunjavati religiozne dužnosti, onda bi to ispunjavanje moralo biti prepušteno njima samima kao čisto privatna stvar.« Dakle, država se može emancipirati od religije čak i ako je pretežna većina još religiozna. A pretežna većina ne prestaje biti religiozna time, što je za sebe religiozna.

Ali odnos države prema religiji, osobito slobodne države, ipak je samo odnos ljudi, koji sačinjavaju državu, prema religiji. Odatle slijedi, da se čovjek posredstvom države politički oslobađa ograničenosti, kad se, u protivurječnosti sa samim sobom, uzdiže iznad te ograničenosti apstraktnim, ograničenim, parcijalnim načinom. Dalje slijedi, da se čovjek, oslobađajući se politički, oslobađa zaobilaznim putem, pomoću medijuma, iako pomoću nužnog medijuma. Napokon slijedi, da čovjek, čak i kad se posredstvom države proglašava ateistom, t. j. kad državu proglašava ateistom, još uvijek ostaje religiozno-ograničen, upravo zbog toga što sama sebe priznaje samo zaobilaznim putem, pomoću medijuma. Religija je upravo priznavanje čovjeka zaobilaznim putem, pomoću posrednika. Država je posrednik između čovjeka i čovjekove slobode. Kao što je Krist posrednik, kome je čovjek natovarilo čitavu svoju božanstvenost, čitavu svoju religioznu ograničenost, tako je država posrednik na kojega on prenosi svoju cjelokupnu nebožanstvenost, cjelokupnu svoju ljudsku neograničenost.

Političko uzdizanje čovjeka iznad religije dijeli sve nedostatke i prednosti političkog uzdizanja uopće. Država kao država uništava na pr. *privatno vlasništvo*, čovjek na politički način objavljuje privatno vlasništvo ukinutim, čim uki- ne census za aktivnu i pasivnu izbornost, kao što se to dogo- dilo u mnogim sjevernoameričkim državama. S političkog stajališta *Hamilton* interpretira ovu činjenicu sasvim pravilno u ovom smislu: »Velika gomila odnijela je pobjedu nad vla- snicima i nad novčanim bogatstvom.« Nije li privatno vla- sništvo idealno ukinuto, ako je neposjednik postao zakono- davac posjedniku? *Census* je posljednji politički oblik prizna- vanja privatnog vlasništva.

Pa ipak, s političkim uništenjem privatnog vlasništva, privatno vlasništvo ne samo da nije ukinuto, nego se, štoviše, pretpostavlja. Država ukida na svoj način razliku po *rođenju, staležu, obrazovanju, zanimanju*, kad rođenje, stalež, obrazo- vanje, zanimanje proglašuje *nepolitičkim* razlikama, kad bez ob- zira na te razlike svakog člana naroda proglašava ravnoprav- nim učesnikom narodnog suvereniteta, kad sve elemente stvar- nog narodnog života razmatra sa stajališta države. Stoga dr- žava dopušta privatnom vlasništvu, obrazovanju, zanimanju da *djeluju* na svoj način, t. j. kao privatno vlasništvo, kao obra- zovanje, kao zanimanje i da ističu svoju *posebnu* suštinu. Daleko od toga da ukida ove stvarne razlike, ona, naprotiv, egzistira samo pod njihovom pretpostavkom, osjeća se kao *politička država* i ističe svoju *općenitost* samo u suprotnosti prema ovim svojim elementima. Stoga *Hegel* određuje sasvim pravilno odnos političke države prema religiji, kad kaže: »Da bi država, kao čudoredna stvarnost duha, koja sebe zna, došla do opstanka, nužno je razlikovati je od oblika autoriteta i vje- re; ali ova razlika se javlja samo onda, ukoliko se crkvena strana dijeli u samoj sebi: samo tako, nad posebnim crkvama dobila je država općenitost misli, princip svoga oblika i dovodi ga do egzistencije.« (*Hegelova »Filozofija prava«*, prvo izdanje str. 346.) Svakako! Samo tako, iznad posebnih elemenata dr- žava se konstituira kao općenitost.

Dovršena politička država po svojoj je suštini generički život čovjeka nasuprot njegovu materijalnom životu. Sve pretpostavke ovog egoističnog života ostaju izvan državne

sфере u građanskom društvu, ali kao svojstva građanskog društva. Gdje je politička država dostigla svoju pravu izgra- denost, tamo čovjek vodi dvostruki život — nebeski i ze- maljski, ali ne samo u mislima, u svijesti, nego i u stvarnosti, u životu — život u političkoj zajednici, gdje se on javlja kao društveno biće, i život u građanskom društvu, gdje je djela- tan kao *privatan čovjek*, gdje druge ljude smatra sredstvom, sebe samog ponižava do sredstva i postaje igračka tuđih sila. Politička država odnosi se prema građanskom društvu upravo tako spiritualistički kao nebo prema zemlji. Ona prema nje- mu stoji u istoj suprotnosti, ona ga prevladava na, isti način, kao što religija prevladava ograničenost profanog svijeta, t. j. na taj način da ga opet mora priznati, uspostaviti i dozvoliti mu da njom vlada. U svojoj neposrednoj stvarnosti, u građan- skom društvu, čovjek je profano biće. Ovdje, gdje on sebi i drugima važi kao stvarni individuum, on je *neistinita* pojava. Naprotiv, u državi, gdje čovjek važi kao generičko biće, on je imaginaran član jednog zamišljenog suvereniteta, lišen svog stvarnog individualnog života i ispunjen nestvarnom opće- nitošću.

Konflikt, u kojem se čovjek nalazi kao sljedbenik posebne religije sa svojim građanstvom i s drugim ljudima kao čla- novima zajednice, svodi se na *svjetovni rascjep* između poli- tičke države i građanskog društva. Za čovjeka kao *bourgeois*<sup>4</sup> »život u državi samo je privid ili momentani izuzetak na- suprot suštini i pravilu«. Svakako, *bourgeois* kao i Židov, samo sofistički ostaje u državnom životu, kao što *citoyen*<sup>5</sup>, samo sofistički ostaje Židov ili *bourgeois*, ali ova sofistika nije lična. Ona je sofistika same političke države. Razlika između religiozna čovjeka i građanina jest razlika između trgovca i građanina, između nadničara i građanina, između zemljoposjednika i građanina, između živog *individuuma* i građanina. Protivurječnost, u kojoj se nalazi religiozan čo- vjek s političkim čovjekom, ista je protivurječnost, u kojoj se nalazi *bourgeois* sa *citoyenom*, u kojoj se nalazi član gra- đanskog društva sa svojom političkom *lavovskom kožom*.

<sup>4</sup> Buržuja.

<sup>5</sup> Građanin.

U taj svjetovni sukob, na koji se, konačno, svodi židovsko pitanje, u odnos političke države prema njenim pretpostavkama, makar to bili materijalni elementi, kao privatno vlasništvo i t. d., ili duhovni, kao obrazovanje, religija, u taj sukob između *općeg i privatnog interesa*, u rascjep između *političke države i građanskog društva*, u ove svjetovne suprotnosti Bauer ne dira, dok polemizira s njihovim *religijskim* izrazom. »Upravo njegova osnova, potreba koja građanskom društvu osigurava njegovo postojanje i *garantira njegovu nužnost*, izlaže njegovo postojanje stalnim opasnostima, podržava u njemu nesiguran elemenat i proizvodi neprestano promjenljivu mješavinu siromaštva i bogatstva, nužde i napretka, izmjenu uopće.« (Str. 8.)

Neka se uporedi čitav odjeljak »Građansko društvo«, (str. 8—9), koji je sastavljen prema osnovama Hegelove filozofije prava. Građansko je društvo, u svojoj suprotnosti prema političkoj državi, priznato kao nužno, jer je politička država priznata kao nužna.

Politička emancipacija je, svakako, veliki napredak, ona nije doduše posljednji oblik ljudske emancipacije uopće, ali je posljednji oblik ljudske emancipacije *unutar* dosadašnjeg svjetskog poretka. Razumije se: mi ovdje govorimo o stvarnoj, praktičnoj emancipaciji.

Čovjek se *politički* emancipira od religije na taj način, što je iz javnog prava protjeruje u privatno pravo. Ona nije više duh *države*, gdje se čovjek — iako na ograničen način, pod posebnim oblikom i u posebnoj sferi — ponaša kao generičko biće u zajednici s drugim ljudima, ona je postala duh *građanskog društva*, sfere egoizma, *bellum omnium contra omnes*<sup>6</sup>. Ona nije više suština *zajednice*, nego suština *razlike*. Ona je postala izraz *odvajanja* čovjeka od njegove *zajednice*, od samoga sebe i ostalih ljudi — što je *prvobitno* i bila. Ona je samo još apstraktno ispovijedanje posebne izopačenosti, *privatne mušičavosti*, samovolje. Beskonačna rascjepkanost religije, u Sjevernoj Americi na pr., daje joj već *izvana* oblik sasvim individualne stvari. Ona je potisnuta u broj privatnih interesa i prognana iz zajednice kao zajednice. Ali ne treba

<sup>6</sup> ...rata sviju protiv svih.

se zavaravati o granici političke emancipacije. Razdvajanje čovjeka na *javna i privatna čovjeka*, *premještanje* religije iz države u građansko društvo, to nije stupanj, nego *dovršenje* političke emancipacije, koja *stvarnu* religioznost čovjeka isto tako ne ukida, kao što ni ne teži da je ukine.

*Rastavljanje* čovjeka na Židova i građanina, na protestanta i građanina, na religiozna čovjeka i građanina, ovo rastavljanje nije laž protiv građanstva, ono nije obilaženje političke emancipacije, ono je *sama politička emancipacija*, ono je *politički* način emancipiranja od religije. Svakako: u vrijeme kada se iz građanskog društva nasilno rađa politička država, kao politička država, kada ljudsko samooslobođenje teži da se izvrši u obliku političkog samooslobođenja, država može i mora ići do ukidanja *religije*, do njenog *uništenja*, ali samo tako kao što ide do ukidanja privatnog vlasništva, do kraja, do konfiskacije, do progresivnog poreza, kao što ide do ukidanja života, do *gilotine*. U momentima svog posebnog osjećanja vrijednosti, politički život teži da zaguši svoju pretpostavku, građansko društvo i njegove elemente, i da se konstituirao kao stvaran neprotivurječan generički život čovjeka. Međutim, on to može postići samo *nasilnom* protivurječnošću prema svojim vlastitim životnim uvjetima, samo proglašavajući revoluciju *permanentnom*, a politička drama završava, stoga, upravo tako nužno ponovnim uspostavljanjem religije, privatnog vlasništva, svih elemenata građanskog društva, kao što rat završava mirom.

Stoviše, t. zv. *kršćanska* država, koja priznaje kršćanstvo svojom osnovom, državnom religijom, i koja, stoga, isključuje druge religije, ona nije dovršena kršćanska država, nego je to, naprotiv, *ateistička* država, *demokratska* država, država koja religiju stavlja među ostale elemente građanskog društva. Državi, koja je još teolog, koja još službeno ispovijeda kršćanstvo, koja se još ne usuđuje, da se proglasi *državom*, takvoj državi još nije uspjelo da u *svjetovnom, ljudskom* obliku, u svojoj *stvarnosti* kao država izrazi *ljudsku* osnovu, čiji je pretjerani izraz kršćanstvo. T. zv. *kršćanska* država naprosto je samo *ne-država*, jer se samo *ljudska* pozadina kršćanske religije, može izvesti u stvarnim ljudskim tve-  
revinama, a ne kršćanstvo kao religija.

T. zv. kršćanska država jest kršćansko poricanje države, a nikako državno ostvarenje kršćanstva. Država, koja još priznaje kršćanstvo u obliku religije, ne priznaje ga još u obliku države jer se prema religiji još odnosi religiozno, t. j. ona nije stvarno izvođenje ljudske osnove religije, jer se ona još poziva na *nestvarnost*, na *imaginaran* oblik ove ljudske srži. T. zv. kršćanska država je *nesavršena država*, a kršćanska religija važi joj kao *dopuna* i *posvećenje* njene nesavršenosti. Stoga joj religija nužno postaje *sredstvom*, a ona je država *licemjerja*. Velika je razlika, da li dovršena država ubraja religiju među svoje *pretpostavke* uslijed nedostatka, koji leži u općoj *suštini* države, ili *nedovršena* država proglašava religiju svojom *osnovom* uslijed nedostatka, koji leži u njenoj *posebnoj egzistenciji* kao nesavršene države. U posljednjem slučaju religija postaje *nesavršena politika*. U prvom slučaju u religiji se pokazuje nesavršenost čak dovršene politike. T. zv. kršćanska država treba kršćansku religiju, da bi se upotpunila kao država. Demokratska država, stvarna država, ne treba religiju za svoje političko upotpunjavanje. Naprotiv, ona može apstrahirati od religije, jer je u njoj, na svjetovan način, izvedena ljudska osnova religije. T. zv. kršćanska država odnosi se naprotiv, politički prema religiji i religiozno prema politici. Kad ona oblike države ponizuje do privida, onda upravo tako ponizuje do privida i religiju.

Da bismo objasnili ovu suprotnost, razmotrimo Bauero-  
vu konstrukciju kršćanske države, konstrukciju, koja je proizašla iz promatranja kršćansko-germanske države.

»Da bi se dokazala *nemogućnost* ili *nepostojanje* kršćanske države — kaže Bauer — nedavno se češće ukazivalo na one izreke u evanđelju, koje država *ne samo da ne slijedi*, nego koje ona i *ne može da slijedi*, ako ne želi da se *potpuno raspadne*.« »No tako se lako stvar ne rješava. Šta zahtijevaju one evanđeoske izreke? Natprirodno samoodricanje, podvrgavanje autoritetu otkrivenja, otuđivanje od države, ukidanje svjetovnih odnosa. Sve to kršćanska država sada zahtijeva i čini. Ona je prisvojila *duh evanđelja*, a ako ga ne reproducira doslovno kako ga izražava evanđelje, to onda dolazi samo zbog toga, što ona taj duh izražava u državnim oblicima, t. j. u oblicima, koji su, doduše, posuđeni od države i ovoga svijeta,

ali koji će se u religioznom preporodu, koji oni moraju iskusiti, sniziti do privida. To je otuđenje od države, koje se, za svoje izvođenje, služi državnim oblicima.« (Str. 55.)

Sada Bauer dalje izlaže, kako je narod kršćanske države samo ne-narod, kako nema više vlastite volje, kako svoje pravo postojanje posjeduje u poglavaru, kojem je podređen, koji mu je prvobitno i po njegovoj prirodi ipak stran, t. j. dan od boga i koji je k njemu došao bez njegova vlastitog sudjelovanja, kako zakoni ovoga naroda nisu njegovo djelo, nego pozitivno otkrivenje, kako njegov poglavar treba privilegirane posrednike s vlastitim narodom, s masom, kako se sama ta masa raspada u mnoštvo posebnih krugova, koje stvara i određuje slučaj, a koji se razlikuju svojim interesima, posebnim strastima i predrasudama i kao privilegij dobivaju odobrenje da se međusobno odvoje, i t. d. (str. 56.).

Ali sam Bauer kaže: »Ako politika ne treba da bude ništa drugo do religija, ona smije da bude isto tako malo politika koliko se i čišćenje lonaca, ako ono treba da važi kao posao religije, smije smatrati kao stvar privrede.« (Str. 108.) U kršćansko-germanskoj državi religija je »privredna stvar«, kao što je i privredna stvar — religija. U kršćansko-germanskoj državi vlast religije jest religija vlasti.

Odvajanje »duha evanđelja« od »slova evanđelja« jest i *religiozan* akt. Država, koja dopušta da evanđelje govori slovima politike, drugim slovima nego što su slova svetog duha, čini svetogrđe, ako ne u ljudskim očima, onda ipak u svojim vlastitim religioznim očima. Državi, koja priznaje kršćanstvo kao svoju najvišu normu, bibliju kao svoju *povelju*, moraju se suprotstaviti riječi svetog pisma, jer je to pismo sveto do posljednje riječi. Ova država, kao i *ljudsko smeće* na kojem ona počiva, dospijeva u bolnu, sa stanovišta religiozne svijesti, nesavladivu protivurječnost, ako se upućuje na one izreke evanđelja, koje ona »*ne samo da ne slijedi*, nego i *ne može da slijedi*, ako ne će da se kao država potpuno raspadne«. A zašto ona ne će da se potpuno raspadne? Na to ona ne može odgovoriti niti sebi, niti drugima. Pred njenom je *vlastitom svijesću* oficijelna kršćanska država *trebanje* (Sollen), čije je ostvarenje nedostiživo, a koja *stvarnost* svoje egzistencije umije samo pred sobom konstatirati pomoću laži, i stoga sama

sebi stalno ostaje predmet sumnje, nepouzdan, problematičan predmet. Kritika se, dakle, nalazi u punom pravu, kad državu, koja se poziva na bibliju, nagoni na ludilo svijesti, kad ona sama više ne zna, da li je *uobraženje* ili *stvarnost*, kad infamija njenih *svjetovnih* ciljeva, kojima religija služi kao pokrivač, dospijeva u nerazrješiv konflikt s čestitošću njene *religiozne svijesti*, kojoj se religija pojavljuje kao cilj svijeta. Ova se država može iskupiti iz svoje unutarnje patnje, samo ako postane *pandur* katoličke crkve. Njoj nasuprot, koja svjetovnu silu proglašava sebi podložnim tijelom, država je nemoćna, nemoćna je *svjetovna* vlast, koja tvrdi da je vladavina religioznog duha.

U t. zv. kršćanskoj državi vrijedi, doduše, *otuđenje*, ali ne vrijedi *čovjek*. Jedini čovjek koji vrijedi, *kralj*, jest jedno biće specifično različito od drugih, k tome još samo religiozno, koje je neposredno povezano s nebom, s bogom. Odnosi, koji ovdje vladaju, još su *religiozni* odnosi. Religiozni duh, dakle, nije još stvarno posvjetovljen.

No religiozni duh ni ne može biti *stvarno* posvjetovljen, jer što je on sam nego *nesvjetovni* oblik jednog stupnja razvitka ljudskog duha? Religiozni duh može biti ostvaren samo utoliko, ukoliko se stupanj razvitka ljudskog duha, čiji je on religiozni izraz, javlja i konstituira u svom *svjetovnom* obliku. To se događa u *demokratskoj* državi. Osnova ove države nije kršćanstvo, nego *ljudska osnova* kršćanstva. Religija ostaje idealna nesvjetovna svijest njenih članova, jer je ona idealan oblik *ljudskog stupnja razvitka*, koji se u toj svijesti provodi.

Članovi političke države religiozni su uslijed dualizma između individualnog i generičkog života, između života građanskog društva i političkog života, oni su religiozni zato, jer se čovjek odnosi prema životu države, koji je onostran njegovoj stvarnoj individualnosti, kao prema svom istinskom životu, religiozni su, ukoliko je religija ovdje duh građanskog društva, izraz odvajanja i udaljavanja čovjeka od čovjeka. Politička demokracija je kršćanska utoliko, ukoliko u njoj čovjek, ali ne samo jedan čovjek, nego svaki čovjek, važi kao *suveren*, kao najviše biće, ali čovjek u svojoj nekultiviranoj, nesocijalnoj pojavi, čovjek u svojoj slučajnoj egzistenciji, čovjek kakav jest, čovjek iskvaren čitavom organizacijom

našega društva, koji je izgubio i prodao sama sebe, koji je predan u vlast neljudskih odnosa i elemenata, jednom riječi, čovjek, koji još nije *stvarno* generičko biće. Tvorevina mašte, san, postulat kršćanstva, suverenitet čovjeka, ali kao tuđeg bića, koje se razlikuje od stvarnog čovjeka, jest u demokraciji osjetilna stvarnost, sadašnjost, svjetovna mak-sima.

Religiozna i teološka svijest sama je sebi u dovršenoj demokraciji utoliko religioznija, teologičnija, ukoliko je prividno bez političkog značenja, bez zemaljskih ciljeva, stvar duše, koja se boji svijeta, izraz ograničenosti razuma, proizvod samovolje i mašte, stvarno onostrani život. Kršćanstvo ovdje postiže *praktičan* izraz svoga univerzalno-religioznog značenja na taj način, što uporedo grupira najrazličitije poglede na svijet u obliku kršćanstva, a još više na taj način, što na druge ne postavlja čak ni zahtjev kršćanstva, nego samo još religije uopće, bilo koje religije (upoređi navedeni spis od Beaumonta). Religiozna svijest naslađuje se bogatstvom religiozne suprotnosti i religiozne raznovrsnosti.

Mi smo, dakle, pokazali: politička emancipacija od religije pošteđuje religiju, iako ne i privilegiranu religiju. Protivurječnost, u kojoj se nalazi pripadnik jedne posebne religije sa svojim građanstvom, samo je *dio* opće *svjetovne protivurječnosti između političke države i građanskog društva*. Dovršenje kršćanske države jest država, koja se priznaje državom i koja apstrahira od religije svojih članova. Emancipacija države od religije nije emancipacija stvarnog čovjeka od religije.

Dakle, mi ne kažemo Židovima kao Bauer: Vi ne možete biti politički emancipirani, a da se radikalno ne emancipirate od židovstva. Naprotiv, mi im kažemo: budući da možete biti politički emancipirani, a da se ne odreknete potpuno i neprotivurječno židovstva, zato sama *politička* emancipacija nije *ljudska emancipacija*. Ako vi Židovi želite biti emancipirani, a da se sami ne emancipirate ljudski, onda polovičnost i protivurječnost ne leži samo u vama, nego u *suštini i kategoriji* političke emancipacije. Ako ste vi obuzeti tom kategorijom, onda dijelite opću obuzetost. Kao što država *propovijeda evanđelje*, kad se, premda država, prema Židovima

odnosi kršćanski, tako Židov politizira, kad zahtijeva, iako Židov, građanska prava.

Ali, ako čovjek, iako Židov, može biti politički emancipiran, dobiti građanska prava, može li on tražiti i dobiti t. zv. ljudska prava? Bauer to poriče. »Pitanje je, da li Židov kao takav, t. j. Židov, koji sam priznaje da ga njegova prava suština primorava da živi u vječnoj izdvojenosti od drugih, da li je sposoban da dobije opća čovjekova prava i da ih prizna drugima.«

»Misao o čovjekovim pravima otkrivena je kršćanskom svijetu tek u prošlom stoljeću. Ona čovjeku nije urođena, naprotiv, ona je upravo osvojena u borbi protiv historijskih tradicija, u kojima je čovjek dosad bio odgajan. Tako ljudska prava nisu poklon prirode, nisu miraz dosadašnje historije, nego cijena borbe protiv slučaja rođenja i protiv privilegija, koje je historija dosad od generacije u generaciju ostavljala u nasljedstvo. Ta prava su rezultat obrazovanja i samo ih onaj može posjedovati, koji ih je zaradio i zaslužio.«

»Da li ih sada Židov može stvarno prisvojiti? Dok je on Židov, mora ograničena suština, koja ga čini Židovom pobjediti ljudsku suštinu, koja bi ga trebala kao čovjeka povezivati s drugim ljudima i izdvojiti ga od ne-Židova. Ovim izdvajanjem on objašnjava, da je posebna suština, koja ga čini Židovom, njegova istinska najviša suština, pred kojom čovjekova suština mora da odstupa.«

»Na isti način kršćanin kao kršćanin ne može pružiti nikakva ljudska prava.« (Str. 19.—20.)

Prema Baueru, čovjek mora žrtvovati »privilegij vjeronanjanja«, da bi mogao dobiti opća ljudska prava. Promatrajmo jedan trenutak t. zv. ljudska prava, i to ljudska prava u njihovom autentičnom obliku, u obliku koji posjeduju kod svojih pronalazača, Sjevernih Amerikanaca i Francuza. Ta ljudska prava su djelomično politička prava, prava koja se ostvaruju samo u zajednici s drugima. Učešće u zajednici i to u političkoj zajednici, u državi, čini njihov sadržaj. Ta prava potpadaju pod kategoriju političke slobode, pod kategoriju građanskih prava, koja, kako smo vidjeli, nipošto ne pretpostavljaju neprotivurječno i pozitivno ukidanje religije, pa prema tome ni židovstva. Ostaje da se razmotri drugi dio

čovjekovih prava, *droits de l'homme*<sup>7</sup>, ukoliko se razlikuju od *droits du citoyen*<sup>8</sup>.

U nizu tih prava nalazi se sloboda savjesti, pravo izvršavanja bilo kojega kulta. Privilegij vjere izričito se priznaje bilo kao čovjekovo pravo, bilo kao posljedica jednog čovjekovog prava, slobode.

*Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* 1791, art. 10: »Nul ne doit être inquiété pour ses opinions même religieuses<sup>9</sup>. U odjelku I. Ustava od 1791. g. garantira se kao čovjekovo pravo: »La liberté à tout homme d'exercer le culte religieux auquel il est attaché«<sup>10</sup>.

*Déclaration des droits de l'homme*, etc. 1793 ubraja među ljudska prava art. 7: »La libre exercice des cultes«<sup>11</sup>. Štaviše, u odnosu na pravo objavljivanja svojih misli i mnijenja, skupljanja, izvršavanja svog kulta, kaže se: »La nécessité d'annoncer ces droits suppose ou la présence ou le souvenir récent du despotisme«<sup>12</sup>. Uporedi Ustav od 1795. odjeljak XII čl. 354.

*Constitution de Pensylvanie* art. 9, § 3: »Tous les hommes ont reçu de la nature le droit imprescriptible d'adorer le Tout-Puissant selon les inspirations de leur conscience, et nul ne peut légalement être contraint de suivre, instituer ou soutenir contre son gré aucun culte ou ministère religieux. Nulle autorité humaine ne peut, dans aucun cas, intervenir dans les questions de conscience et contrôler les pouvoirs de l'âme«<sup>13</sup>.

<sup>7</sup> Prava čovjeka.

<sup>8</sup> Prava građanā.

<sup>9</sup> Povelja o pravima čovjeka i građanina, 1791. g. čl. 10: Nikoga se ne smije uznemirivati zbog njegovih mišljenja, pa ni religioznih.

<sup>10</sup> Sloboda svakom čovjeku da vrši religiozni obred kojem pripada.

<sup>11</sup> Povelja o pravima čovjeka, i t. d., od 1793. g. ... čl. 7: Slobodu vršenja kulta.

<sup>12</sup> Potreba izražavanja ovih prava pretpostavlja ili postojanje despotizma ili svježu uspomenu na njega.

<sup>13</sup> Ustav države Pensilvanije čl. 9. § 3: »Svi ljudi su primili od prirode neponištivo pravo, da poštuju svemogućega prema nadahnuću svoje savjesti i nitko zakonski ne može biti prisiljen da slijedi, uvodi, ili podržava protiv svoje volje bilo kakav kult ili religioznu službu. Nikakva se ljudska vlast ne može ni u kom slučaju uplitati u pitanja savjesti i kontrolirati duhovne moći.«



*Constitution de New Hampshire*, art. 5 et 6: »Au nombre des droits naturels, quelques-uns sont inaliénable de leur nature, parce que rien n'en peut être l'équivalent. De ce nombre sont les droits de conscience. (Beaumont l. c. p. 213., 214.)<sup>14</sup>.

Nesaglasnost religije s pravima čovjeka tako je malo sadržana u pojmu čovjekovih prava, da se štaviše pravo: biti religiozan na bilo koji način, izvršavati kult svoje posebne religije, izrazito broji među čovjekova prava. Privilegij vjervovanja jest opće čovjekovo pravo.

*Droits de l'homme*, prava čovjeka, razlikuju se kao takva od *droits du citoyen*, građanina. Tko je taj *homme*, koji je različit od *citoyen*a? Nitko drugi do član građanskog društva. Zašto se član građanskog društva naziva »čovjekom«, čovjekom uopće, zašto se njegova prava nazivaju čovjekovim pravima? Iz čega objašnjavamo ovu činjenicu? Iz odnosa političke države prema građanskom društvu, iz suštine političke emancipacije.

Prije svega konstatirajmo činjenicu, da t. zv. prava čovjeka, *droits de l'homme* za razliku od *droits du citoyen*, nisu ništa drugo do prava člana građanskog društva, t. j. egoistična čovjeka, čovjeka koji je odijeljen od čovjeka i zajednice. Neka govori najradikalnija konstitucija, konstitucija od 1793.:

*Declaration des droits de l'homme et du citoyen*. Art. 2. Ces droits etc. (les droits naturels et imprescriptibles) sont: l'égalité, la liberté, la sûreté, la propriété.<sup>15</sup>

U čemu se sastoji *liberté*? Art. 6: »La liberté est le pouvoir qui appartient à l'homme de faire tout se qui ne nuit pas aux droits d'autrui<sup>16</sup>, ili prema Povelji o pravima

<sup>14</sup> Ustav države *New Hampshire*, čl. 5 i 6: »Među prirodnim pravima neka su neotuđiva po svojoj prirodi, jer im ništa ne može biti ekvivalentno. Među ova spadaju prava savjesti.

<sup>15</sup> Povelja o pravima čovjeka i građanina. Čl. 2. Ova prava itd. (prirodna i neponištiva) jesu: jednakost, sloboda, sigurnost, vlasništvo.

<sup>16</sup> Čl. 6: »Sloboda je pravo koje pripada čovjeku da čini sve što ne škodi pravima drugih.«

čovjeka od 1791.: »La liberté consiste a pouvoir faire tout se qui ne nuit pas à autrui<sup>17</sup>.

Sloboda je, dakle, pravo činiti sve što drugome ne škodi. Granica, u kojoj se svatko može kretati bez štete po drugoga, određena je zakonom, kao što je granica dvaju polja određena međašem. Radi se o slobodi čovjeka kao izolirane, u sebe povučene monade. Zašto je Židov, prema Baueru, nesposoban da primi prava čovjeka? »Dok je on Židov, mora ograničena suština, koja ga čini Židovom, pobijediti ljudsku suštinu, koja bi ga kao čovjeka povezivala s drugim ljudima, i izdvojiti ga od ne-Židova«. Ali čovjekovo pravo slobode ne bazira se na vezi čovjeka s čovjekom, nego, naprotiv, na odvajanju čovjeka od čovjeka. To je pravo tog odvajanja, pravo ograničena, na sebe ograničena individuuma. Praktična primjena prava čovjeka na slobodu jest čovjekovo pravo na privatno vlasništvo.

U čemu se sastoji čovjekovo pravo na privatno vlasništvo? Art. 16. (Const. de 1793): »Le droit de propriété est celui qui appartient à tout citoyen de se disposer à son gré de ses biens, de ses revenus, du fruit de son travail et de son industrie<sup>18</sup>.

Dakle, čovjekovo pravo na privatno vlasništvo jest pravo samovoljno (à son gré), bez obzira na druge ljude, nezavisno od društva, uživati svoju imovinu i s njom raspolagati, jest pravo sebičnosti. Ona individualna sloboda kao i njena primjena čine osnovu građanskog društva. Ona primorava svakog čovjeka, da u drugom čovjeku ne nađe ostvarenje svoje slobode, nego, naprotiv, njenu zapreku. No prije svega, ona proglašava čovjekovo pravo »de jouir et de disposer à son gré de ses biens, de ses revenus, du fruit de son travail et de son industrie<sup>19</sup>.

<sup>17</sup> Sloboda se sastoji u moći da se čini sve ono što ne škodi drugome.

<sup>18</sup> Čl. 16 (Ustav od 1793): »Pravo vlasništva je pravo koje pripada svakom građaninu, da po svojoj volji uživa i raspolaže svojim dobrima, svojim prihodima, plodom svoga rada i svoje radnosti.«

<sup>19</sup> »da po svojoj volji uživa i raspolaže svojim dobrima, svojim prihodima, plodom svoga rada i svoje radnosti.«

Još ostaju druga prava čovjeka: *égalité* i *sûreté*<sup>20</sup>.

*Egalité* u svom nepolitičkom značenju nije ništa drugo do jednakost gore opisane *liberté*, naime: da se svaki čovjek podjednako smatra takvom monadom, koja počiva na sebi. Konstitucija od 1795. određuje pojam ove jednakosti suglasno njenom značenju u ovom smislu: Art. 5. (Const. de 1795): »*L'égalité consiste en ce que la loi est la même pour tous, soit qu'elle protège, soit qu'elle punisse*«<sup>21</sup>.

A *sûreté*?

Art. 8. (Const. de 1793): »*La sûreté consiste dans la protection accordée par la société à chacun de ses membres pour la conservation de sa personne, de ses droits et des ses propriétés*«<sup>22</sup>.

Sigurnost je najviši socijalni pojam građanskog društva, pojam policije, da čitavo društvo postoji samo zato, da svakom svom članu garantira održanje njegove ličnosti, njegovih prava i njegova vlasništva. U tom smislu naziva Hegel građansko društvo »državom nužde i razuma«.

Pojmom sigurnosti građansko društvo ne uzdiže se iznad svog egoizma. Sigurnost je, naprotiv, osiguranje njegova egoizma.

Dakle, nijedno od t. zv. čovjekovih prava ne prelazi egoistična čovjeka, čovjeka kao člana građanskog društva, naime kao individuuma, koji je izoliran od zajednice, povučen u sebe, u svoj privatni interes i privatnu volju. Daleko od toga da je čovjek u njima bio shvaćen kao generičko biće, naprotiv, sam generički život, društvo, pojavljuje se kao vanjski okvir individuumâ, kao ograničenje njihove prvobitne samostalnosti. Jedina veza koja ujedinjuje jest prirodna nužnost, potreba i privatni interes, čuvanje njihova vlasništva i njihove egoistične ličnosti.

<sup>20</sup> Jednakost i sigurnost

<sup>21</sup> Čl. 5 (Ustav od 1795): »Jednakost se sastoji u tome da je zakon jednak za sve, bilo da štiti, bilo da kažnjava«.

<sup>22</sup> A sigurnost? Čl. 8. (Ustav od 1793): »Sigurnost se sastoji u zaštiti koju društvo pruža svakom svom članu, da bi zaštitio svoju ličnost, svoja prava i svoje vlasništvo«.

Zagonetno je već to, što jedan narod, koji se upravo počinje oslobađati i obarati sve barijere između različitih članova naroda, koji počinje osnivati političku zajednicu, što takav narod svečano proklamira pravo egoistična čovjeka, izdvojena od svojih bližnjih i zajednice (Decl. de 1791 g.), štoviše tu proklamaciju ponavlja u trenutku, kad samo najherojskije samoodricanje može spasiti naciju i koje se stoga imperativno zahtijeva u trenutku, kad žrtvovanje svih interesa građanskog društva mora biti postavljeno na dnevni red i kad egoizam mora da bude kažnjen kao zločin. (Decl. de droit de l'homme etc. de 1793). Još zagonetnijom postaje ta činjenica, kad vidimo, da su politički emancipatori degradirali građanstvo, političku zajednicu čak do običnog sredstva za održanje ovih t. zv. čovjekovih prava, dakle, da je *citoyen* proglašen slugom egoističnog *homme-a*, da je sfera, u kojoj se čovjek ponaša kao društveno biće, degradirana ispod sfere, u kojoj se on ponaša kao djelomično biće, napokon, gdje se ne smatra čovjek kao *citoyen* pravim i istinskim čovjekom, nego čovjek kao *bourgeois*.

»*Le but de toute association politique est la conservation des droits naturels et imprescriptibles de l'homme*«. (Decl. des droits etc. de 1791 art. 2)<sup>23</sup>. »*Le gouvernement est institué pour garantir à l'homme la jouissance de ses droits naturels et imprescriptibles*«. (Decl. etc. de 1793 art. 1)<sup>24</sup>. Dakle, čak i u momentima njegova još mladenački svježâ i silom prilika do krajnosti dotjerana entuzijazma, politički život se proglašava prostim sredstvom, čiji je cilj život građanskog društva. Njegova je revolucionarna praksa, doduše, u flagrantnoj protivurječnosti s njegovom teorijom. Dok se, na pr., sigurnost proglašava čovjekovim pravom, dotle se povreda listovne tajne javno postavlja na dnevni red. Dok se »*Liberté indéfinie de la presse*«<sup>25</sup> (Const.

<sup>23</sup> »Svrha je svakom političkom udruživanju čuvanje prirodnih i neponištvivih čovjekovih prava«. (Povelja o pravima čovjeka itd., od 1791., čl. 2).

<sup>24</sup> »Vlada je ustanovljena da bi čovjeku garantirala uživanje njegovih prirodnih i neponištvivih prava. (Povelja o pravima čovjeka itd., od 1793., čl. 1).

<sup>25</sup> »neograničena sloboda štampe« (Ustav od 1793., čl. 122).

de 1793 art. 122) garantira kao posljedica čovjekova prava, individualne slobode, dotle se sloboda štampe potpuno uništava, jer »la liberté de la presse ne doit pas être permise lorsqu'elle compromet la liberté publique.« (Robespierre jeu-ne, hist. parlem. de la rev. franç. par Buchez et Roux, T. 28, p. 135)<sup>26</sup>, dakle, to znači: čovjekovo pravo na slobodu pre-staje biti pravo, čim stupi u sukob s političkim životom, dok je, prema teoriji, politički život samo garancija čovjekovih prava, prava individualna čovjeka, te, dakle, mora biti napu-šten, čim protivuriječi svom cilju, ovim čovjekovim pravima. Ali praksa je samo izuzetak, a teorija pravilo. No ako samu revolucionarnu praksu hoćemo promatrati kao pravilno po-stavljanje odnosa, onda još uvijek ostaje da se riješi zago-netka, zašto je u svijesti političkih emancipatora odnos po-stavljen na glavu, te se cilj pojavljuje kao sredstvo, a sred-stvo kao cilj. Ova optička varka njihove svijesti bila bi još uvijek ista zagonetka, iako tada psihološka, teoretska zago-netka.

Zagonetka se rješava jednostavno.

Politička emancipacija je istovremeno *raspad* starog dru-štva, na kojem počiva narodu otuđena država i vladarska moć. Politička revolucija je revolucija građanskog društva. Kakav je bio karakter starog društva? Jedna riječ ga karakterizira. Feudalizam. Staro građansko društvo imalo je *neposredno po-litički* karakter, t. j. elementi građanskog života, kao na pr. posjed ili porodica, ili način rada, bili su uzdignuti do eleme-nata državnog života u obliku vlastelinstva, staleža i korpo-racije. U tom obliku oni su određivali odnos pojedinog indi-viduuma prema  *cjelini države*, t. j. njegov *politički* odnos, t. j. odnos odvajanja i isključenja od ostalih sastavnih dijelova društva. Jer ona organizacija narodnog života nije uzdigla posjed ili rad do socijalnih elemenata, nego je, naprotiv, dovr-šila njihovo *razdvajanje* od državne cjeline i konstituirala ih u *posebna* društva u društvu. Međutim, životne funkcije i ži-votni uvjeti građanskog društva bili su onda još uvijek poli-

<sup>26</sup> »Sloboda štampe ne smije biti dozvoljena kad izlaže opa-  
snosti javnu slobodu«. (Mladi Robespierre, parlamentarna historija  
francuske revolucije, od Bucheza i Rouxa knj. 28, str. 135).

tički, iako politički u smislu feudalizma, t. j. oni su izdvojili  
individuuum iz državne cjeline, oni su pretvorili posebni odnos  
njegove korporacije prema državnoj cjelini u njegov vlastiti  
opći odnos prema narodnom životu, kao i njegovu određenu  
građansku djelatnost i položaj u njegovu opću određenu dje-  
latnost i položaj. Kao posljedica te organizacije pojavljuje se,  
nužno, državno jedinstvo, kao što se svijest, volja i djelatnost  
državnog jedinstva, opća državna sila, također javlja kao  
*posebna* funkcija jednog od naroda odvojena vladara i nje-  
govih slugu.

Politička revolucija, koja je srušila ovu moć vladara i  
državne poslove uzdigla do narodnih poslova, koja je konsti-  
tuirala političku državu kao *opće* djelo, t. j. kao stvarnu dr-  
žavu, nužno je razbila sve staleže, korporacije, cehove, privile-  
gije, koji su bili upravo mnogobrojni izrazi odvajanja naroda  
od njegove zajednice. Politička revolucija je time *ukinula poli-  
tički karakter građanskog društva*. Ona je razbila građansko  
društvo na njegove jednostavne sastavne dijelove, s jedne  
strane na *individuume*, a s druge na *materijalne i duhovne  
elemente*, koji sačinjavaju životni sadržaj, građanski položaj  
ovih individuuma. Ona je oslobodila okova politički duh, koji  
je istovremeno bio podijeljen, rastavljen, raspršen u različitim  
čor-sokacima feudalnog društva; ona ga je sakupila iz te  
raštrkanosti, ona ga je oslobodila od njegova miješanja s gra-  
đanskim životom i konstituirala ga kao sferu zajednice, *općeg*  
narodnog djela u idealnoj nezavisnosti od onih *posebnih* ele-  
menata građanskog života. *Određena* životna djelatnost i od-  
ređeni životni položaj zadobili su samo individualno značenje.  
Oni nisu više sačinjavali opći odnos individuuma prema držav-  
noj cjelini. Javni posao kao takav postao je, naprotiv, općim  
poslom svakog individuuma, a politička funkcija njegovom  
općom funkcijom.

Samo dovršenje idealizma države bilo je istovremeno do-  
vršenje materijalizma građanskog društva. Zbacivanje politič-  
kog jarma bilo je istovremeno zbacivanje veza, koje su držale  
okovanim egoistični duh građanskog društva. Politička eman-  
cipacija bila je u isti čas emancipacija građanskog društva  
od politike, od samog *privida* jednog općeg sadržaja.

Feudalno se društvo bilo raspalo u svojoj osnovi, u čovjeku. Ali u čovjeku, koji je stvarno bio njegova osnova, u egoističnom čovjeku.

Taj čovjek, član građanskog društva, sada je baza, pretpostavka političke države. Ona ga je priznala takvom pretpostavkom u čovjekovim pravima.

Sloboda egoističkog čovjeka i priznanje te slobode jest, naprotiv, priznanje neobuzdanog kretanja duhovnih i materijalnih elemenata, koji sačinjavaju njegov životni sadržaj.

Stoga čovjek nije bio oslobođen od religije, on je dobio slobodu religije. On nije bio oslobođen od vlasništva, on je dobio slobodu vlasništva. On nije bio oslobođen od egoizma obrta, on je dobio slobodu obrta.

Konstituiranje političke države i raspadanje građanskog društva na nezavisne *individuum*e — čiji je odnos *pravo*, kao što je odnos staleškog i cehovskog čovjeka bio *privilegij* — izvršava se u jednom te istom aktu. Ali čovjek, član građanskog društva, nepolitički čovjek, nužno se javlja kao prirodan čovjek. *Droits de l'homme*<sup>27</sup> pojavljuju se kao *droits naturels*<sup>28</sup>, jer se samosvijesna djelatnost koncentrira na politički akt. Egoističan čovjek je pasivan, on je samo zatečen rezultat raspadnutog društva, predmet neposredne očiglednosti, dakle prirodan predmet. Politička revolucija rastvara građanski život na njegove sastavne dijelove, a da ne revolucionira same te sastavne dijelove i da ih ne podvrgava kritici. Ona se odnosi prema građanskom društvu, prema svijetu potreba, rada, privatnih interesa, privatnog prava, kao prema osnovi svoga postojanja, kao prema pretpostavci koja ne podliježe daljnjem obrazlaganju, i stoga, kao prema svojoj prirodnoj bazi. Napokon, čovjek kao član građanskog društva važi, kao pravi čovjek, kao *homme* za razliku od *citoyena*, jer je on čovjek u svojoj neposrednoj osjetilnoj individualnoj egzistenciji, dok je politički čovjek samo apstrahiran, umjetan čovjek, čovjek kao alegorijska, moralna osoba. Stvaran čovjek je pri-

<sup>27</sup> Prava čovjeka.

<sup>28</sup> Prirodna prava.

znat tek u obliku egoističnog individuum, istinski čovjek tek u obliku apstraktnog *citoyena*.

Apstrakciju političkog čovjeka Rousseau pravilno crta ovako: »Celui qui ose entreprendre d'instituer un peuple doit se sentir en état de changer, pour ainsi dire la nature humaine, de transformer chaque individu, qui par lui même est un tout parfait et solitaire en partie d'un plus grand tout, dont cet individu reçoit, en quelque sorte sa vie et son être, de substituer une existence partielle et morale à l'existence physique et indépendante. Il faut qu'il ôte à l'homme ses forces propres pour lui en donner qui lui soient étrangères et dont il ne puisse faire usage sans le secours d'autrui«. (Cont. Soc. liv. II. Londre 1757, p. 67)<sup>29</sup>.

Svaka emancipacija je svođenje čovjekova svijeta, čovjekovih odnosa, na samog čovjeka.

Politička emancipacija je, s jedne strane, redukcija čovjeka na člana građanskog društva, na egoističnog, nezavisnog individuum, a s druge na građanina, na moralnu osobu.

Tek kad stvaran, individualan čovjek vrati u sebe apstraktnog građanina i kao individualan čovjek postane generičko biće u svom empirijskom životu, u svom individualnom radu, u svojim individualnim odnosima, tek kada čovjek spozna i organizira svoje »forces propres«<sup>30</sup> kao društvene snage i, stoga, više ne bude od sebe dijelio društvenu snagu u obliku političke snage, tek tada će čovjekova emancipacija biti dovršena.

<sup>29</sup> Onaj koji se usuđuje da postavlja zakone jednom narodu, mora se osjećati sposobnim, da mijenja tako reći ljudsku prirodu, da svakog pojedinca, koji je sam sebi savršena i osamljena cjelina, transformira u dio jedne veće cjeline, od koje bi taj pojedinac u neku ruku primio život i svoje biće, da fizičku i samostalnu egzistenciju zamijeni djelomičnom i moralnom. On treba da čovjeku oduzme njegove vlastite snage, da bi mu dao takove koje će mu biti strane, i kojima se neće moći služiti bez pomoći drugoga.

<sup>30</sup> Vlastite snage.

Bruno Bauer: SPOSOBNOST DANAŠNJIH ŽIDOVA  
I KRŠĆANA DA POSTANU SLOBODNI

(Elnundzwanzig Bogen str. 56.—71.)

U ovom obliku tretira Bauer odnos *kršćanske i židovske religije*, kao i njihov odnos prema kritici. Njihov odnos prema kritici jest njihov odnos »prema sposobnosti da postanu slobodne«.

Iz toga proizlazi: »Kršćanin treba da prijeđe samo jedan stupanj, naime svoju religiju, da bi prevladao religiju uopće«, dakle, da bi postao slobodan, »Židov, naprotiv, nema samo da prekida sa svojom židovskom suštinom, nego i s razvitkom, dovršenjem svoje religije, s razvitkom, koji mu je ostao stran«. (Str. 71.)

Dakle, Bauer ovdje pretvara pitanje židovske emancipacije u čisto religiozno pitanje. Teološka sumnja, tko ima izgleda da prije postane blažen, Židov ili kršćanin, ponavlja se u prosvijećenom obliku: tko je od obojice sposobniji za emancipaciju? Doduše, ne pita se više: da li židovstvo ili kršćanstvo oslobađa, nego, naprotiv, obratno: što čini čovjeka slobodnijim, negacija židovstva ili negacija kršćanstva?

»Ako Židovi žele postati slobodni, oni ne smiju ispovijedati kršćanstvo, nego prevladano kršćanstvo, prevladanu religiju uopće, t. j. prosvijećenost, kritiku i njen rezultat — slobodnu čovječnost«. (Str. 70.)

Za Židova se još uvijek radi o *ispovijedanju*, ali ne više o ispovijedanju kršćanstva, nego prevladanog kršćanstva.

Bauer zahtijeva od Židovâ da prekinu sa suštinom kršćanske religije, zahtjev koji, kako on sam kaže, ne proizlazi iz razvitka židovske suštine.

Pošto je Bauer na kraju »Židovskog pitanja« pokazao da židovstvo shvaća samo kao grubu religioznu kritiku kršćanstva i pridao mu »samo« religiozno značenje, moglo se predvidjeti, da će se i emancipacija Židova pretvoriti u filozofsko-teološki akt.

Bauer shvaća *idealnu*, apstraktnu suštinu Židova, njegovu religiju, *čitavom* njegovom suštinom. Stoga on s pravom zaključuje: »Židov ne daje ništa čovječanstvu kada za sebe omalovažava svoj ograničeni zakon, kada prevladava čitavo svoje židovstvo«. (Str. 65.)

Odnos Židova i kršćanina postaje prema tome slijedeći: jedini interes kršćanina kod emancipacije Židova jest općeljudski, *teoretski* interes. Židovstvo je za religiozno oko kršćanina jedna uvredljiva činjenica. Čim njegovo oko prestane da bude religiozno, prestaje ta činjenica da bude uvredljiva. Emancipacija Židova sama po sebi nije posao za kršćanina.

Židov, naprotiv, da bi se oslobodio, ne treba da izvrši samo svoj posao, nego istovremeno i posao kršćanina, da prođe »Kritiku Sinoptika« i »Život Isusa«.

»Neka se sami pobrinu: oni će sami odrediti svoju sudbinu; ali historija ne dopušta da joj se netko ruga«. (Str. 71.)

Mi pokušavamo da razbijemo teološku formulaciju pitanja. Pitanje o sposobnosti Židova za emancipaciju pretvara se za nas u pitanje: koji posebni društveni elemenat treba savladati da bi se ukinulo židovstvo? Jer sposobnost za emancipaciju današnjeg Židova jest odnos židovstva prema emancipaciji današnjeg svijeta. Taj odnos nužno proizlazi iz posebnog položaja židovstva u današnjem porobljenom svijetu.

Promatramo stvarnog svjetovnog Židova, ne *Židova subotara*, kao što to čini Bauer, *nego svakodnevnog Židova*.

Ne tražimo tajnu Židova u njegovoj religiji, nego tražimo tajnu religije u stvarnom Židovu.

Koja je svjetovna osnova židovstva? *Praktična* potreba, *sebičnost*.

Koji je svjetovni kult Židova. *Torbarenje* (Schacher). Tko je njegov svjetovni bog? *Novac*.

Pa dobro! Emancipacija od *torbarenja* i *novca*, dakle od praktičnog, stvarnog židovstva, bila bi samoemancipacija našeg vremena.

Organizacija društva, koja bi ukinula pretpostavke torbarenja, dakle, mogućnost torbarenja, onemogućila bi Židova. Njegova religiozna svijest bi se, kao neprijatna para, rastvorila u stvarnom životnom zraku društva. S druge strane: kada Židov bude priznao ništavnom svoju *praktičnu* suštinu, i kad

bude radio na njenom ukidanju, on će se izvući iz svog sadašnjeg razvitka, radeći na čovjekovoj emancipaciji uopće, okrećući se protiv najvišeg praktičnog izraza čovjekova samotuđenja.

Mi u židovstvu spoznajemo, dakle, opći savremeni antisocijalni elemenat, koji je historijskim razvitkom, na kojem su Židovi, u ovom lošem smislu, revnosno saradivali, dotjeran do svoje sadašnje krajnosti, do krajnosti, na kojoj se nužno mora raspasti.

Emancipacija Židova jest u svom krajnjem značenju emancipacija čovječanstva od židovstva.

Židov se već emancipirao na židovski način. »Na pr. Židov, kojega u Beču samo trpe, određuje svojom novčanom moći sudbinu čitave države. Židov, koji u najmanjim njemačkim državama može biti bespravan, odlučuje o sudbini Evrope«.

»Dok se korporacije i cehovi zatvaraju pred Židovom ili mu još nisu naklonjeni, odvažnost industrije prkosi tvrdoglavosti srednjovjekovnih ustanova«. (B. Bauer, Židovsko pitanje, str. 14).

Ovo nije osamljena činjenica. Židov se emancipirao na židovski način, ne samo tako, što je prisvojio novčanu moć nego što je pomoću njega i bez njega, novac postao svjetska sila, a praktični židovski duh praktičnim duhom kršćanskih naroda. Židovi su se toliko emancipirali, ukoliko su kršćani postali Židovi.

»Pobožan i politički slobodan stanovnik Nove Engleske, — saopćava na pr. pukovnik Hamilton, — jest jedna vrst Laokona, koji ne čini niti najmanji napor, da se oslobodi zmija, koje ga stežu. Mamon<sup>1</sup> je njihov idol, oni ga ne mole samo usnama, nego sa svim snagama svoga tijela i duše. U njihovim očima zemlja nije ništa drugo do burza, i oni su uvjereni, da na ovom svijetu nemaju nikakvo drugo određenje nego da postanu bogatiji od svojih susjeda. Torbarenje je ovladalo svim njihovim mislima, izmjena predmeta sačinjava jedinu njihovu razonodu. Kada putuju, oni takoreći nose naokolo svoju trgovinu i kancelariju na leđima i ne govore

<sup>1</sup> Bogatstvo.

ni o čem drugom osim o kamati i zaradi, pa ako i na momente izgube iz vida svoje poslove, onda se to događa samo zato, da bi onjušili poslove drugih«.

Štoviše, praktična vlast židovstva nad kršćanskim svijetom postigla je u Sjevernoj Americi nesumnjiv, normalan izraz, tako da je sama propovijed evanđelja, kršćanska nastavnička služba postala trgovački artikl, a propali trgovac čini u evanđelju ono isto, što obogaćeni evangelist u trgovini. »Tel que vous le voyez à la tête d'une congrégation respectable a commencé par être marchand; son commerce étant tombé, il s'est fait ministre; cet autre a débuté par le sacerdoce, mais dès qu'il a eu quelque somme d'argent à la disposition, il a laissé la chaire pour le négoce. Aux yeux d'un grand nombre, le ministère religieux est une véritable carrière industrielle.« (Beaumont, l. c. str. 185, 86)<sup>2</sup>.

Lažno je stanje, prema Baueru, ako se Židovu u teoriji uskraćuju politička prava, dok on u praksi posjeduje ogromnu silu, a svoj politički utjecaj provodi en gros<sup>3</sup>, ako mu je uskraćen en detail<sup>4</sup>. (Židovsko pitanje, str. 14).

Protivurječnost, u kojoj se nalaze praktična politička moć Židova i njegova politička prava, to je protivurječnost između političke i novčane moći uopće. Dok prva iznad druge stoji idealno, dotle je na djelu postala njezin rob.

Židovstvo se nije održalo pored kršćanstva samo kao religiozna kritika kršćanstva, ne samo kao utjelovljena sumnja u religiozno porijeklo kršćanstva, nego upravo isto toliko zbog toga, što su se praktični židovski duh, židovstvo održali u samom kršćanskom društvu i, čak, dobili svoje najviše usavršenje. Židov, koji u građanskom društvu stoji kao poseban član, samo je posebna pojava židovstva građanskog društva.

<sup>2</sup> Čovjek koga vidite na čelu uvažene kongregacije počeo je kao trgovac; kad mu je trgovina propala postao je svećenik; drugi neki počeo je sa svećeničkim pozivom, ali čim se dokopao stano-vite svote novca, napustio je propovjedaonicu i dao se na trgovinu. U očima velikog broja ljudi vjerski poziv je pravo obrtničko zanimanje.

<sup>3</sup> Na veliko.

<sup>4</sup> Na malo.

Židovstvo se nije održalo historiji uprkos, nego pomoću historije.

Iz svoje vlastite utrobe građansko društvo neprestano proizvodi Židova.

Što je bila sama po sebi osnova židovske religije? Praktična potreba, egoizam.

Stoga je monoteizam Židova u stvarnosti politeizam mnogih potreba, politeizam, koji i zahod čini predmetom božanskog zakona. Princip *građanskog društva* je *praktična potreba, egoizam*, i javlja se u čistom obliku, čim je građansko društvo iz sebe sasvim porodilo političku državu. Bog *praktične potrebe i sebičnosti* jest novac.

Novac je revnostan bog Izraela, pred kojim ne smije postojati nijedan drugi bog. Novac ponižava sve čovjekove bogove i pretvara ih u robu. Novac je opća, za samu sebe konstituirana *vrijednost* svih stvari. Stoga je čitav svijet, čovjekov svijet, kao i prirodu, lišio njihove osebujne vrijednosti. Novac, to je čovjeku otuđeno biće njegova rada i njegova postojanja, i to tuđe biće njime vlada, a on mu se moli.

Bog Židova se posvjetovio, on je postao svjetovni bog. Stvarni bog Židova jest mjenica. Njegov bog samo je iluzorna mjenica.

Shvaćanje o prirodi, koje se dobiva pod vlašću privatnog vlasništva i novca jest stvarno preziranje, praktično ponižavanje prirode, koja u židovskoj religiji, doduše, postoji, ali samo u mašti.

U tom smislu Thomas Münzer proglašava nesnosnim, »da su sva stvorenja pretvorena u vlasništvo, ribe u vodi, ptice u zraku, biljke na zemlji, — a i stvorenja bi morala postati slobodna«.

Što je u židovskoj religiji apstraktno, preziranje teorije, umjetnosti, historije, čovjeka kao samosvrhe, to je *stvarno svijesno* stajalište, vrlina finansijera.

Sam generički odnos, odnos između čovjeka i žene i t. d., postaje predmet trgovine! Ženu izlažu prodaji.

*Himerična* nacionalnost Židova je nacionalnost trgovca, finansijera uopće.

Neosnovan i bezrazložan zakon Židova samo je religiozna karikatura neosnovane i bezrazložne moralnosti i prava uopće,

samo karikatura *formalnih* rituala, kojima se okružuje svijet sebičnosti.

I ovdje je najviši odnos čovjeka — *zakonski* odnos, odnos prema zakonima, koji za njega važe, ne zato što su zakoni njegove vlastite volje i bića, nego zato, što *vladaju* i što se odstupanje od njih *osvećuje*.

Židovski jezuitizam, isti onaj praktični jezuitizam, koji Bauer pokazuje u talmudu, odnos je svijeta sebičnosti prema zakonima, koji njime vladaju, a lukavo izigravanje ovih zakona sačinjava glavnu umjetnost ovoga svijeta.

Štoviše, kretanje ovog svijeta unutar njegovih zakona, nužno znači neprestano ukidanje zakona.

*Židovstvo* se kao *religija* nije moglo dalje teoretski razvijati zato, što je pogled na svijet praktične potrebe po svojoj prirodi ograničen i iscrpljuje se u nekoliko poteza.

Religija praktične potrebe mogla je, prema svojoj suštini, naći svoje dovršenje samo u *praksi*, a ne u teoriji, jer je upravo praksa njena istina.

Židovstvo nije moglo stvoriti novi svijet; ono je mogle samo uvući u krug svoje poduzetnosti nove svjetske tvorevine i nove svjetske odnose, zato što se praktična potreba, čiji je razum sebičnost, pasivno odnosi, i ne proširuje se proizvoljno, nego se *nalazi* proširena s daljim razvitkom društvenih prilika.

Židovstvo postiže svoj vrhunac dovršenjem građanskog društva, ali građansko društvo se dovršava tek u *kršćanskom* svijetu. Samo pod vladavinom kršćanstva, koje *sve* nacionalne prirodne, moralne, teoretske odnose čini čovjeku *vanjskim* odnosima, moglo se građansko društvo potpuno odvojiti od državnog života, potrgati sve generičke veze čovjeka, postaviti egoizam, sebičnu potrebu na mjesto ovih generičkih veza, rastvoriti čovjekov svijet u svijet atomističkih, neprijateljski suprotstavljenih individuumu.

Kršćanstvo je proizašlo iz židovstva. Ono se opet rastvorilo u židovstvu.

Kršćanin je od samog početka bio teoretizirajući Židov, a Židov, prema tome, praktičan kršćanin; a praktičan kršćanin je opet postao Židov.

Kršćanstvo je samo prividno prevladalo pravo židovstvo. Ono je bilo suviše *uzvišeno*, suviše spiritualističko, da bi gru-

bost praktične upotrebe uklonilo na drugi način do uzdizanjem u plavetnilo neba.

Kršćanstvo je sublimna misao židovstva, židovstvo je prosta primjena kršćanstva, ali je ta primjena mogla postati općom, tek pošto je kršćanstvo, kao gotova religija, teoretski dovršilo samootuđenje čovjeka od sebe i od prirode.

Židovstvo je tek tada moglo postići opću vlast i ospoljenog čovjeka, ospoljenu prirodu učiniti *otuđivim*, prodajnim predmetima, koji su pali u ropstvo egoistične potrebe, torbarenja.

Pospoljenje je praksa ospoljenja. Kao što čovjek, dok je religiozan, znade samo opredmetiti svoje biće na taj način, što ga čini *tuđim*, fantastičnim bićem, tako se on pod vlašću egoistične potrebe može ispoljavati samo praktično, proizvoditi predmete samo praktično, podređujući svoje proizvode kao i svoju djelatnost vlasti tuđeg bića i pridajući im značenje tuđeg bića — novca.

Kršćanski egoizam blaženstva nužno se mijenja u svojoj dovršenoj praksi u tjelesni egoizam Židova, nebeska potreba u zemaljsku, subjektivizam u sebičnost. Mi ne objašnjavamo žilavost Židova iz njegove religije, nego, naprotiv, iz ljudske osnove njegove religije, iz praktične potrebe, iz egoizma.

Budući da se realna suština Židova na opći način ostvarila, posvjetovila u građanskom društvu, zato građansko društvo nije moglo uvjeriti Židova u *nestvarnost* njegove religiozne suštine, koja je upravo samo idealno gledište praktične potrebe. Suštinu današnjeg Židova ne nalazimo, dakle, samo u pet knjiga Mojsijevih ili u talmudu, nego u suvremenom društvu, ne kao apstraktnu, nego u najvišem stupnju empirijsku suštinu, ne samo kao ograničenost Židova, nego kao židovsko ograničenje društva.

Čim društvo uspije da ukine *empirijsku* suštinu židovstva, torbarenje i njegove pretpostavke, Židov će biti *onemoгуćen*, jer njegova svijest ne će više imati predmeta, jer će subjektivna baza židovstva, praktična potreba, biti očovječena, jer će sukob čovjekove individualno-osjetilne egzistencije s generičkom egzistencijom biti ukinut.

Društvena emancipacija Židova jest *emancipacija društva od židovstva*.

KARL MARX

## PRIOLOG KRITICI HEGELOVE FILOZOFIJE PRAVA

Za Njemačku je *kritika religije* u suštini završena, a kritika religije je pretpostavka svake kritike.

*Profana* egzistencija zablude kompromitirana je, pošto je opovrgnuta njezina *nebeska oratio pro aris et focis*<sup>1</sup>. Čovjek, koji je u fantastičnoj stvarnosti neba, gdje je tražio nadčovjeka, našao samo *odraz* samoga sebe, ne će više biti sklon da nalazi samo *privid* samoga sebe, samo nečovjeka tamo, gdje traži i mora tražiti svoju istinsku stvarnost.

Temelj ireligiozne kritike jest: *čovjek pravi religiju*, religija ne pravi čovjeka. Religija je, doduše, samosvijest i samoosjećanje čovjeka, koji sebe ili još nije stekao ili je sebe već ponovo izgubio. Ali *čovjek* nije apstraktno biće, koje čuči izvan svijeta. Čovjek, to je *čovjekov svijet*, država, društvo. Ova država, ovo društvo proizvodi religiju, *izopačenu svijest o svijetu*, jer je ono izopačen svijet. Religija je opća teorija ovoga svijeta, njegov enciklopedijski kompendium, njegova logika u popularnom obliku, njegov spiritualistički *Point-d'honneur*<sup>2</sup>, njegov entuzijazam, njegova moralna sankcija, njegova svečana dopuna, njegov opći razlog utjehe i opravdanja. Ona je *fantastično ostvarenje* ljudskog bića, jer *ljudsko biće* ne posjeduje istinsku stvarnost. Borba protiv religije je, dakle, posredno borba protiv *onoga svijeta*, čija je duhovna *aroma* religija.

Religijska bijeda je jednim dijelom *izraz stvarne bijede*, a jednim dijelom *protest protiv stvarne bijede*. Religija

<sup>1</sup> Besjeda za dom i ognjište.

<sup>2</sup> Pitanje časti.



je uzdah potlačenog stvorenja, duša svijeta bez srca, kao što je i duh bezdušnih prilika. Ona je opium naroda.

Ukidanje religije kao iluzorne sreće naroda zahtjev je njegove stvarne sreće. Zahtjev da napusti iluzije o svom stanju jest zahtjev da napusti stanje u kome su iluzije potrebne. Kritika religije je, dakle, u klici kritika doline suza, čiji je oreol religija.

Kritika je pokidala imaginarno cvijeće s lanca, ne zato da bi čovjek nosio lanac bez fantazije, neutješan, nego da bi lanac odbacio i brao živi cvijet. Kritika religije razočarava čovjeka, da bi mislio, radio, oblikovao svoju stvarnost kao razočaran čovjek, kao čovjek, koji je došao do razuma, da bi se kretao oko samog sebe i time oko svog stvarnog sunca. Religija je samo iluzorno sunce, koje se okreće oko čovjeka, sve dotle dok se on ne bude kretao oko samog sebe.

Zadatak je historije, dakle, pošto je iščezao onostrani svijet istine, da uspostavi istinu ovoga svijeta. Prije svega zadatak je filozofije, koja stoji u službi historije, pošto je demaskiran sveti oblik ljudskog samoootuđenja, da demaskira otuđenje u njegovim nesvetim oblicima. Kritika neba pretvara se time u kritiku zemlje, kritika religije u kritiku prava, kritika teologije u kritiku politike.

Slijedeće izlaganje — jedan prilog tome radu — nadovezuje se prije svega ne na original, nego na kopiju, na njemačku filozofiju države i prava, jedino iz razloga što se ona nadovezuje na Njemačku.

Ako bi se htjelo nadovezati na sam njemački status quo, iako na jedino pogodan način, t. j. negativno, rezultat bi uvijek ostao *anahronizam*. Čak i poricanje naše političke sadašnjosti nalazi se kao zaprašena činjenica u historijskoj ropotarnici modernih naroda. Ako poričem napudrane perčine, još uvijek imam nenapudrane perčine. Ako poričem njemačke prilike od 1843., nalazim se, po francuskom računanju vremena, jedva u 1789. godini, a još manje u žarištu sadašnjice.

Njemačka historija se hvališe jednim pokretom, koji ni jedan narod na historijskom nebu nije sproveo prije nje, niti će učiniti kasnije. Mi smo, naime, učestvovali u restauracijama modernih naroda, a da nismo učestvovali u njihovim revolucijama. Mi smo bili restaurirani, prvo, jer su se drugi

narodi usudili na revoluciju i drugo, što su drugi narodi trpjeli kontrarevoluciju, jedamput zato što su se naši gospodari bojali, a drugi put zato, što se naši gospodari nisu bojali. Sa svojim pastirima na čelu, mi smo se nalazili samo jednom u društvu slobode, na dan njenog pogreba.

Škola, koja podlost današnjice opravdava podlošću jučerašnjice, škola, koja proglašava buntovničkim svaki krik kmeta protiv knute, samo ako je knuta ostarjela, postala nasljednom, historijskom knutom, škola, kojoj historija, kao bog Izraela svome služi Mojsiju, pokazuje samo svoj *a posteriori*<sup>3</sup>, historijska pravna škola izmislila bi zbog toga njemačku historiju, kad ona ne bi bila pronalazak njemačke historije. Ona, Shylock ali Shylock-lakej, zaklinje se na svaku funtu mesa, koja je izrezana iz narodnog srca, na svoju priznanicu, svoju historijsku priznanicu, svoju kršćansko-germansku priznanicu.

Nasuprot tome, dobrodušni entuzijasti, obožavaoci svega njemačkog po krvi i slobodoumni po refleksiji, traže našu historiju slobode s one strane naše historije, u teutonskim prašumama. Ali čime se razlikuje naša historija slobode od historije slobode divljeg vepra, ako se ona može naći samo u šumama? Osim toga, poznato je: kako vičemo u šumu, tako odjekuje iz šume. Dakle, mir teutonskim prašumama!

Rat njemačkim prilikama! Svakako! One se nalaze ispod nivoa historije, one su ispod svake kritike, ali one ostaju predmet kritike, kao što zločinac, koji se nalazi ispod nivoa čovječnosti, ostaje predmet *krvnika*. U borbi s njima, kritika nije strast glave, ona je glava strasti. Ona nije anatomski nož, ona je oružje. Njen predmet je njen neprijatelj, kojega ona ne želi opovrći, nego uništiti. Jer je duh tih prilika opovrgnut. Same po sebi one nisu objekti vrijedni pažnje, nego egzistencije, koliko prezrivo toliko i prezrene. Kritici nije potrebno samosporazumijevanje s tim predmetom, jer je ona s njim načisto. Ona se ne prikazuje više kao *samosvrha*, nego još samo kao *sredstvo*. Njezin glavni patos je *indignacija*, njen glavni posao je *denuncijacija*.

<sup>3</sup> Zadnju stranu.

Treba da se opiše uzajamni potmulji pritisak svih društvenih sfera jedne na drugu, opće i pasivno nezadovoljstvo, ograničenost, koja se upravo toliko priznaje koliko i nepri- znaje, a sve to obuhvaćeno u okvirima jednog sistema vla- davine, koji, živeći od održanja svih bijeda, sâm nije ništa drugo do *bijeda na vlasti*.

Kakav prizor! Podjela društva, koja se nastavlja u besko- načnost, na najrazličitiije rase koje se suprotstavljaju jedna drugoj s malim antipatijama, rđavim savjestima i surovom prosječnošću, s kojima, baš zbog njihova uzajamnog dvosmi- slenog i sumnjičavog stava, sa svima bez razlike, ma da s različitim formalnostima, njihovi *gospodari* postupaju kao s *egzistencijama, koje su im date u koncesiju*. I samu tu činje- nicu, da se nad njima *gospodari, vlada, da ih se posjeduje, one moraju da priznaju i ispovijedaju kao koncesiju neba*. A na drugoj strani, sami ti *gospodari, čija veličina stoji u obr- nutom razmjeru s njihovim brojem*.

Kritika koja se bavi tim sadržajem jest kritika u tuč- njavi, a u tučnjavi se ne radi o tome, da li je protivnik ple- menit, dostojan, zanimljiv, nego se radi o tome, da se njega *pogodi*. Radi se o tome, da se Nijemcima ne dozvoli nijedan momenat samoobmane i rezignacije. Stvarni pritisak mora se učiniti još nesnosniji na taj način, što će mu se dodati svijest o pritisku, sramota još sramotnijom tako, što će se objelo- daniti. Svaka sfera njemačkog društva mora se opisati kao *partie honteuse*<sup>4</sup> njemačkog društva, ti okamenjeni odnosi moraju se prisiliti na igranje na taj način, što će im se otpje- vati njihova vlastita melodija! Narod se mora učiti, da se *plaši samog sebe, da bi mu se ulila hrabrost*. Time se ispu- njava neotklonjiva potreba njemačkog naroda, a potrebe narodâ su, u suštini, krajnji razlozi njihova zadovoljenja.

Čak i za *moderne narode* ne može ova borba protiv ograničenosti sadržaja njemačkog *status quo-a* biti bez in- teresa, jer je njemački *status quo* očito *dovršenje ancien régi- me-a*<sup>5</sup>, a *ancien régime* je skriveni nedostatak *moderne dr- žave*. Borba protiv njemačke političke sadašnjosti jest borba

<sup>4</sup> Sramni dio.

<sup>5</sup> Stari poredak, tj. prije 1789. godine.

protiv prošlosti modernih naroda, a uspomene na tu prošlost još uvijek ih opterećuju. Poučno je za njih da vide kako *ancien régime*, koji je doživio kod njih svoju *tragediju*, igra svoju *komediju* kao njemački fantom. *Tragična* je bila historija *ancien régime-a* tako dugo, dok je bio preegzistirajuća sila svijeta, a sloboda, naprotiv, bila pomisao pojedinca, jednom riječi, tako dugo, dok je on sam vjerovao i morao vjerovati u svoju opravdanost. Sve dotle dok se *ancien régime* kao po- stojeći svjetski poredak borio s jednim svijetom, koji je tek postajao, na njegovoj strani bila je svjetsko-historijska za- bluda, ali nikakva lična zabluda. Stoga je njegova propast bila *tragična*.

Nasuprot tome, sadašnji njemački poredak, anahronizam, flagrantna protivrječnost opće priznatim aksiomima, cijelom svijetu izložena ništavnost *ancien régime-a*, samo još uobra- žava, da vjeruje u samoga sebe i zahtijeva od svijeta, da to isto uobražava. Kad bi on vjerovao u svoje vlastito biće, zar bi ga skrivao pod *prividom* jednog tuđeg bića i tražio svoj spas u licemjerstvu i sofizmu? Moderni *ancien régime* samo je još *komedijant* jednoga svjetskog poretka, čiji su *stvarni heroji* umrli. Historija je temeljita i prolazi mnoge faze, kad sahranjuje jedan stari oblik. Posljednja faza svjetsko- historijskog oblika jest njegova *komedija*. Grčki bogovi, koji su već jednom *tragično* bili smrtno ranjeni u Eshilovu »*Oko- vanom Prometeju*«, morali su još jednom *komično* umrijeti u Lukijanovim »*Dijalozima*«. Zašto ovakav tok historije? Da bi se čovječanstvo veselo rastalo od svoje prošlosti. Ovu veselu historijsku sudbinu tražimo za političke sile Njemačke.

Međutim, čim se sama *moderna* političko-socijalna stvar- nost podvrgne kritici, čim se, dakle, kritika uzdigne do istin- skih ljudskih problema, naći će se izvan njemačkog *status quo-a*, ili bi, inače, svoj predmet ocijenila ispod njegove vri- jednosti. Jedan primjer! Odnos industrije, uopće odnos svi- jeta bogatstva prema političkom svijetu, glavni je problem modernog doba. U kom obliku počinje ovaj problem zanirati Nijemce? U obliku *zaštitnih carina, sistema prohibicije, nacio- nalne ekonomije*. Obožavanje svega njemačkog prešlo je iz čovjeka u materiju, i tako su se jednog jutra naši vitezovi pamuka i heroji gvožđa pretvorili u patriote. U Njemačkoj

se, dakle, počinje priznavati suverenost monopola u unutrašnjosti na taj način, što mu se daje suverenost prema inozemstvu. Dakle, u Njemačkoj se sada počinje s onim, što se u Francuskoj i Engleskoj počelo završavati. Stari truli poredak, protiv koga su te zemlje teoretski u pobuni, i koji one još samo podnose, kao što se podnose lanci, pozdravljaju u Njemačkoj kao svitanje zore jedne lijepe budućnosti, koja se jedva još usuđuje da iz lukave teorije prijede u najnepoštedniju praksu. Dok u Francuskoj i Engleskoj problem glasi: *politička ekonomija ili vladavina društva nad bogatstvom*, dotle u Njemačkoj glasi: *nacionalna ekonomija ili vladavina privatnog vlasništva nad nacionalnošću*. U Francuskoj i Engleskoj treba, dakle, ukinuti monopol, koji se razvio do svojih krajnjih konzekvenca; u Njemačkoj treba ići do krajnjih konzekvenca monopola. Tamo se radi o rješenju, a ovdje tek o sukobu. Dovoljan primjer za njemački oblik modernih problema, primjer, kako je naša historija, slično nevještom regrutu, imala dosad samo zadatak da ponavlja otrcane priče.

Dakle, ako cjelokupni njemački razvoj ne bi izišao izvan njemačkog političkog razvoja, Nijemac bi mogao učestvovati u problemima sadašnjice najviše onoliko, koliko u njima može učestvovati jedan Rus. Samo ako pojedinac nije vezan granicama nacije, čitava nacija još je manje oslobođena oslobođenjem jednog individuuma. Skiti se nisu ni koraka primakli grčkoj kulturi zato, što je Grčka među svoje filozofe ubrajala i jednog Skita.

Na sreću, mi Nijemci nismo Skiti.

Kao što su stari narodi doživljavali svoju prehistoriju u imaginaciji, u mitologiji, tako smo mi Nijemci doživljavali svoju kasniju historiju u mislima, u filozofiji. Mi smo filozofski suvremenici sadašnjice, a da nismo njeni historijski suvremenici. Njemačka filozofija je idealno produženje njemačke historije. Ako mi, dakle, umjesto *oevres incomplètes*<sup>6</sup> naše stvarne historije kritiziramo *oevres posthumes*<sup>7</sup> naše idealne historije, filozofiju, onda je naša kritika u središtu

<sup>6</sup> Nedovršena djela.

<sup>7</sup> Posmrtna djela.

pitanjâ, o kojima sadašnjica veli: *that is the question*<sup>8</sup>. Ono što je kod naprednih naroda praktično razilaženje s modernim državnim stanjem, to je u Njemačkoj, gdje to stanje još niti ne postoji, najprije kritičko razilaženje s filozofskim odrazom toga stanja. ✓

Njemačka filozofija prava i države jedina je njemačka historija, koja stoji *al' pari* sa službenom modernom sadašnjicom. Stoga njemački narod mora ovu svoju historiju iz sna povezati sa svojim postojećim stanjem i podvrći kritici ne samo ovo postojeće stanje, nego istovremeno i njegov apstraktni nastavak. Njegova budućnost ne može se ograničiti ni na neposrednu negaciju njegova stvarnog, niti na neposredno izvršenje njegova idealnog državnog i pravnog stanja, jer se neposredna negacija njegova stvarnog stanja sadrži u njegovu idealnom stanju, a neposredno izvršenje njegova idealnog stanja već se gotovo preživjelo u shvatanju susjednih naroda. Stoga praktična politička partija u Njemačkoj s pravom zahtijeva negaciju filozofije. Njena se griješka ne sastoji u tome zahtjevu, nego u ostajanju kod toga zahtijeva, koji ona niti ozbiljno provodi, niti ga može provesti. Ona vjeruje, da ovu negaciju može izvršiti na taj način, što filozofiji okreće leđa i okrenute glave mrmlja o njoj nekoliko srditih i banalnih fraza. Uslijed svoga ograničenog horizonta ona ne ubraja filozofiju u krug njemačke stvarnosti, ili uobražava da je ona čak ispod njemačke prakse i ispod teorija, koje joj služe. Vi zahtijevate da treba nadovezati na stvarne klince života, ali zaboravljate da je stvarna klica života njemačkog naroda bujala dosad samo u njegovoj lubanji. Jednom riječi: *vi ne možete ukinuti filozofiju, a da je ne ostvarite*.

Istu griješku, samo s obrnutim faktorima, počinila je teoretska politička partija, koja vuče porijeklo od filozofije.

Ona je uočila u sadašnjoj borbi samo kritičku borbu filozofije s njemačkim svijetom, a nije pomislila da i sama sadašnja filozofija pripada ovom svijetu i da je njegova, iako idealna, dopuna. Kritička prema svom protivniku, ona se držala nekritički prema samoj sebi jer je polazila od pretpostavki filozofije i ostajala kod njenih rezultata, ili je, s druge

<sup>8</sup> To je pitanje.

strane, donijete zahtjeve i rezultate izdavala za neposredne zahtjeve i rezultate filozofije, iako ove — pretpostavljajući njihovo opravdanje — možemo, naprotiv, dobiti samo *negacijom dosadašnje filozofije*, filozofije kao filozofije. Zadržavamo sebi pravo da dademo detaljniji opis ove partije. Njen osnovni nedostatak može se svesti na ovo: *ona je mislila, da može ostvariti filozofiju a da je ne ukine.*

Kritika *njemačke filozofije države i prava*, kojoj je Hegel dao najdosljedniji, najbogatiji i posljednji oblik, jest oboje: kako kritička analiza moderne države i s njom povezano stvarnosti, tako i odlučna negacija cjelokupnog *dosadašnjeg načina njemačke političke i pravne svijesti*, čiji je najugledniji, najuniverzalniji, na rang *nauke* podignuti izraz upravo sama *spekulativna filozofija prava*. Ako je samo u Njemačkoj bila moguća spekulativna filozofija prava, to apstraktno, nadosjetilno *mišljenje* o modernoj državi, čija stvarnost ostaje onaj svijet, makar taj svijet ležao samo s onu stranu Rajne: to je obratno upravo tako bila moguća *njemačka* misaona slika o modernoj državi, koja apstrahira od stvarnog čovjeka, samo zato što i ukoliko sama moderna država apstrahira od *stvarnog čovjeka*, ili zadovoljava *cijelog čovjeka* samo na imaginaran način. Nijemci su u politici *mislili* ono, što su drugi narodi *činili*. Njemačka je bila njihova teoretska savjest. Apstraktnost i oholost njenog *mišljenja* išla je u korak s jednostranošću i nezgrapnošću njene stvarnosti. Dakle, ako *status quo njemačkog državnog uređenja* izražava *dovršenje ancien régime-a*, dovršenje kolca u tijelu moderne države, onda *status quo njemačke nauke o državi* izražava *nedovršenosť moderne države*, oštećenost samog *njenog* tijela.

Već kao odlučni protivnik *dosadašnjeg načina njemačke političke svijesti*, kritika *spekulativne filozofije prava* ne nalazi svoj cilj u samoj sebi, već u *zadacima*, za čije rješenje postoji samo jedno sredstvo: *praksa*.

Postavlja se pitanje: može li Njemačka doći do prakse à la *hauteur des principes*<sup>9</sup>, t. j. do *revolucije*, koja će je po-

<sup>9</sup> Na visini principâ.

dići ne samo na *službeni nivo* modernih naroda, nego na *ljudsku visinu*, koja će biti najbliža *budućnosti* ovih naroda.

Oružje kritike svakako ne može zamijeniti kritiku oružja, materijalna sila mora biti oborena materijalnom silom, ali i sama teorija postaje materijalna sila kad zahvati mase. Teorija je sposobna da zahvati mase čim ukazuje *ad hominem*<sup>10</sup>, a ona ukazuje *ad hominem*, čim postane radikalna. Biti radikal znači zahvatiti stvar u korijenu. A korijen čovjeka jest čovjek sam. Očigledan dokaz za radikalizam njemačke teorije, dakle, za njenu praktičnu energiju, jest njeno polazanje od odlučnog, *pozitivnog* ukidanja religije. Kritika religije završava učenjem, da je *čovjek najviše biće za čovjeka*, dakle, *kategoričkim imperativom: da se sruše svi odnosi* u kojima je čovjek poniženo, ugnjeteno, napušteno, prezreno biće, odnosi, koji se ne mogu bolje opisati nego uzvikom jednog Francuza kod projektiranja poreza na pse: *jadni psi! S vama hoće postupati kao s ljudima!*

Čak i historijski, teoretska emancipacija ima za Njemačku specifično praktično značenje. Naime, *revolucionarna prošlost* Njemačke je teoretska, to je *Reformacija*. Kao što je onda *revolucija* počela u glavi *kaludera*, tako danas počinje u glavi *filozofa*.

Luther je, svakako, pobijedio ropstvo iz *pobožnosti*, jer je na njegovo mjesto stavio ropstvo iz *uvjerenja*. On je slomio vjeru u autoritet, jer je restaurirao autoritet vjere. On je popove pretvorio u laike, jer je laike pretvorio u popove. On je čovjeka oslobodio vanjske religioznosti, jer je religioznost učinio njegovom unutrašnjošću. On je tijelo oslobodio lanaca, jer je lancima okovao srce.

Ali, ako protestantizam nije bio pravo rješenje, on je bio pravo postavljanje zadatka. Laik se sada nije trebao boriti s *popom izvan sebe*, on se morao boriti sa svojim *unutrašnjim popom*, sa *svojom popovskom prirodom*. I ako je protestantsko pretvaranje njemačkih laika u popove emancipiralo *laičke pape, kneževe* s njihovim klerom, privilegirane i filistre, onda će filozofsko pretvaranje *popovskih Nijemaca* u ljude emancipirati *narod*. Ali, kao što emancipacija nije zastala

<sup>10</sup> Na čovjeka.

kod kneževa, tako ni *sekularizacija* dobara ne će zastati kod *pljačke crkava*, što je osobito provela u djelo licemjerna Pruska. Seljački rat, tada najradikalnija činjenica njemačke historije, razbio se na teologiji. Danas, kad je razbijena sama teologija, naš *status quo*, najneslobodnija činjenica njemačke historije, razbit će se na filozofiji. Uoči Reformacije službena Njemačka bila je najpokorniji sluga Rimu. Uoči svoje revolucije ona je najpokorniji sluga onih koji su manji od Rima, Prusa i Austrije, junkera i filistara.

Međutim, čini se da *radikalnoj* njemačkoj revoluciji stoji nasuprot glavna teškoća.

Revolucijama je, naime, potreban *pasivan* elemenat *materijalna osnova*. Teorija se u jednom narodu uvijek samo utoliko ostvaruje, ukoliko je ostvarenje njegovih potreba. Da li će sada ogromnom razdoru između zahtjeva njemačke misli i odgovora njemačke stvarnosti odgovarati isti razdor građanskog društva s državom i sa samim sobom? Da li će teoretske potrebe biti neposredno praktične potrebe? Nije dovoljno, da misao stremi ostvarenju, sama stvarnost mora stremiti prema misli.

Ali, Njemačka nije istovremeno s modernim narodima postigla srednje stupnjeve političke emancipacije. Čak ni stupnjeve koje je teoretski prevladala, praktički još nije postigla. Kako bi ona trebala jednim *salto mortale*<sup>11</sup> da preskoči ne samo svoje vlastite prepreke, nego istovremeno i pregrade modernih naroda, prepreke koje mora u stvarnosti osjetiti kao oslobođenje od svojih stvarnih prepreka i cilj kome mora da teži? Radikalna revolucija može biti samo revolucija radikalnih potreba, čije pretpostavke i mjesta rođenja, čini se, baš nedostaju.

Ali, ako je Njemačka pratila razvoj modernih naroda samo apstraktnom djelatnošću mišljenja, ni uz koga ne pristajući aktivno u stvarnim borbama tog razvoja, ona je, s druge strane, dijelila *patnje* toga razvoja, ne dijeleći njegove užitke niti njegova djelomična zadovoljenja. Apstraktnoj djelatnosti na jednoj strani odgovara apstraktna *patnja* na drugoj. Stoga će se Njemačka prije no što je ikada stajala na nivou evrop-

<sup>11</sup> Smrtonosan skok.

ske emancipacije naći jednoga dana na nivou evropskog rasula. Ona će se moći usporediti s *fetišizmom*, koji vene od bolesti kršćanstva.

Ako najprije promatramo *njemačke vlade*, onda nalazimo, da uslijed vremenskih odnosa, uslijed položaja Njemačke, stanovišta njemačkog obrazovanja, napokon gonjene svojim vlastitim sretnim instinktom, one kombiniraju *civilizirane nedostatke modernog državnog svijeta*, čije prednosti nemamo, s *barbarskim nedostacima* *anciene régime-a*, kojih imamo u izobilju, tako da Njemačka mora sve više participirati, ako ne u razumu, a ono barem u nerazumnosti državnih oblika, koji su izvan područja njenog *status quo-a*. Postoji li, na pr., na svijetu zemlja, koja kao t. zv. konstitucionalna Njemačka tako naivno dijeli sve iluzije konstitucionalnog državnog uređenja, ne dijeleći njegove realnosti? Ili nije li to nužno bila domišljatost njemačke vlade, da spoji *patnje* cenzure s *patnjama* francuskih septembarskih zakona, koji pretpostavljaju slobodu štampe? Kao što su se u rimskom Pantheonu našli *bogovi* svih nacija, tako će se u svetom rimskom njemačkom imperiju naći grijesi svih oblika države. Da će ovaj eklekticizam doseći dosad neslučenu visinu, zato jamči osobito *političko-estetska proždrljivost* bilo kojeg njemačkog kralja, koji namjerava da igra sve uloge kraljevstva, kako feudalnog, tako i birokratskog, kako apsolutnog, tako i konstitucionalnog, kako autokratskog, tako i demokratskog, ako ne u osobi naroda, a ono barem *za samog sebe*. *Njemačka, kao nedostatak političke suvremenosti, koji se konstituirao u svoj posebni svijet, ne će moći porušiti specifično njemačke prepreke, a da ne poruši opće prepreke političke suvremenosti.*

Za Njemačku *radikalna* revolucija nije utopijski san, niti *općečovječanska emancipacija*, nego, naprotiv, djelomična, *samo* politička revolucija, revolucija koja ostavlja stupove kuće. Na čemu počiva djelomična, samo politička revolucija? Na tome, što se jedan *dio građanskog društva* emancipira i dospijeva do *opće* vlasti, na tome, što jedna određena klasa poduzima opću emancipaciju društva iz svoga *posebnog položaja*. Ova klasa oslobađa cijelo društvo, ali samo pod pret-

postavkom da se čitavo društvo nalazi u položaju ove klase, na pr. da ima, ili da proizvoljno može steći novac i obrazovanje.

Nijedna klasa građanskog društva ne može igrati ovu ulogu, a da ne izazove u sebi i u masi trenutak entuzijazma, trenutak, kad se bratimi i stapa s društvom uopće, kad se zamjenjuje s njim i kada je društvo osjeća i priznaje kao svoga *općeg pretstavnika*, trenutak, kad su njeni zahtjevi i prava uistinu prava i zahtjevi samoga društva, kad je ona stvarno glava i srce društva. Samo u ime općih prava društva može jedna posebna klasa polagati pravo na opću vlast. Za osvajanje ovog emancipatorskog položaja, a time i za političko iskorištavanje svih sfera društva u interesu vlastite sfere, nisu dovoljni samo revolucionarna energija i duhovno samoosjećanje svoje vrijednosti. Da bi se *revolucija jednog naroda i emancipacija jedne posebne klase* građanskog društva poklapale, da bi jedan stalež važio kao stalež čitavog društva, zato se moraju, naprotiv, svi nedostaci društva koncentrirati u jednoj drugoj klasi, zato mora jedan određeni stalež biti stalež opće smetnje, otjelovljenje općih prepreka, zato mora jedna posebna socijalna sfera važiti kao *notorni zločin* cijelog društva, tako da se oslobođenje od te sfere pojavljuje kao opće samooslobođenje. Da bi jedan stalež bio *par excellence*<sup>12</sup> stalež oslobođenja, zato mora, obrnuto, jedan drugi stalež biti očigledno stalež podjarmljivanja. Opće-negativno značenje francuskog plemstva i francuskog klera uvjetovalo je općenito pozitivno značenje *buržoazije*, klase koja je s njima neposredno graničila i koja im se suprotstavljala.

Ali svakoj posebnoj klasi u Njemačkoj manjka ne samo dosljednost, oštrina, hrabrost, bezobzirnost, što bi je označilo kao negativnog predstavnika društva. Upravo isto tako nedostaje svakom staležu ona širina duše, koja se, makar samo trenutno, identificira s narodnom dušom, ona genijalnost koja materijalnu silu raspaljuje u političku silu, ona revolucionarna smjelost, koja protivniku dobacuje prkosnu parolu: *ja sam ništa, a morao bih biti sve*. Glavnu osnovu njemačkog morala i poštenja, ne samo individuuma, nego i klasa, čini

<sup>12</sup> U pravom smislu riječi.

naprotiv, onaj *skromni egoizam*, koji ističe svoju ograničenost i dopušta da se ona ističe protiv njega. Stoga odnos različitih sfera njemačkog društva nije dramski nego epski. Svaka od njih počinje postajati svijesna sebe i smještati se pored drugih sa svojim posebnim zahtjevima, ne čim bude tlačena, nego čim bez njenog sudjelovanja uvjeti vremena stvore društvenu podlogu, na koju ona, sa svoje strane, može vršiti pritisak. Čak *moralni ponos njemačke srednje klase* zasniva se samo na svijesti, da je ona opći predstavnik filisterske prosječnosti svih ostalih klasa. Stoga nisu samo njemački kraljevi ti, koji *mal-à-propos*<sup>13</sup> dospijevaju na prijesto, nego svaka sfera građanskog društva doživljuje poraz prije nego što je slavila pobjedu, razvija svoju vlastitu prepreku prije nego što je savladala prepreku koja joj se suprotstavlja, ističe svoju uskogrudnost prije nego što je mogla istaći svoju velikodušnost, tako da je čak i prilika za jednu veliku ulogu uvijek prošla prije nego što je postojala, tako da se svaka klasa, čim počne borbu s klasom, koja se nalazi iznad nje, zapleće u borbu s klasom, koja je ispod nje. Stoga se kneževstvo nalazi u borbi s kraljevstvom, birokrat u borbi s plemstvom, buržuj u borbi sa svima njima, dok proleter već počinje da ulazi u borbu protiv buržoazije. Srednja klasa jedva se usuđuje, da sa svog stanovišta prihvati misao o emancipaciji, a razvoj društvenih prilika, kao i napredak političke teorije objašnjavaju već, da je samo ovo stanovište zastarjelo, ili je bar problematično.

U Francuskoj je dovoljno da čovjek nešto jest, pa da hoće da bude sve. U Njemačkoj čovjek ne smije biti ništa, ako ne želi da se odrekne svega. U Francuskoj je djelomična emancipacija osnova univerzalne emancipacije. U Njemačkoj je univerzalna emancipacija *conditio sine qua non*<sup>14</sup> svake djelomične. U Francuskoj mora stvarnost roditi potpunu slobodu, a u Njemačkoj slobodu mora roditi nemogućnost postepenog oslobođenja. U Francuskoj je svaka klasa naroda politički *idealist*, i ne osjeća se najprije kao posebna klasa, nego kao predstavnik socijalnih potreba uopće. Dakle, uloga *eman-*

<sup>13</sup> U nezgodan čas.

<sup>14</sup> Neophodan uvjet.

cipatora prelazi redom u dramatskom kretanju na različite klase francuskog naroda, dok, napokon, ne stigne do klase, koja više ne ostvaruje društvenu slobodu pod pretpostavkom izvjesnih uvjeta, koji leže izvan čovjeka, a koje je ipak stvorilo ljudsko društvo, nego, naprotiv organizira sve uvjete ljudske egzistencije pod pretpostavkom društvene slobode. U Njemačkoj, naprotiv, gdje je praktički život jednako tako bez duha, kao što je duhovni život nepraktičan, nijedna klasa građanskog društva nema ni potrebu ni sposobnost za opću emancipaciju, dok na to ne bude prisiljena svojim neposrednim položajem, materijalnom nužnošću, samim svojim lancima.

Gdje je, dakle, pozitivna mogućnost njemačke emancipacije?

*Odgovor:* U formiranju jedne klase vezane radikalnim lancima, klase građanskog društva, koja nije klasa građanskog društva, staleža, koji je ukidanje svih staleža, sfere, koja posjeduje univerzalni karakter svojim univerzalnim patnjama i koja ne traži nikakvo posebno pravo, jer joj nije učinjena nikakva posebna nepravda, nego nepravda uopće, koja se više ne može pozivati na historijsko, nego samo na čovječansko pravo, koja se ne nalazi u jednostranoj suprotnosti prema posljedicama njemačkog državnog uređenja, nego u svestranoj suprotnosti prema pretpostavkama toga uređenja, napokon, jedna sfera, koja se ne može emancipirati, a da se ne emancipira od svih ostalih sfera društva, i da time ne emancipira sve ostale sfere društva, koja je, jednom riječi, potpuni gubitak čovjeka, koja, dakle, može sebe zadobiti samo potpunim ponovnim dobivanjem čovjeka. Ovo rastvaranje društva u obliku posebnog staleža jest proletarijat.

Proletarijat počinje nastajati u Njemačkoj tek uslijed prodiranja industrijskog pokreta, jer se proletarijat ne stvara prirodno nastalim, nego vještački proizvedenim siromaštvom, ne od ljudske mase, koja je pritisnuta mehanički, težinom društva, nego od ljudske mase, koja je proizašla iz njegova akutnog raspadanja, prvenstveno iz raspadanja srednjeg staleža, iako u njegove redove, kao što se po sebi razumije, postepeno ulaze i prirodno nastala sirotinja i kršćansko-germanski kmetski stalež.

Kad proletarijat objavljuje raspadanje dosadašnjeg porotka u svijetu, onda on izražava samo tajnu svoga vlastitog postojanja, jer on je stvarno raspadanje ovog svjetskog porotka. Kad proletarijat zahtijeva negaciju privatnog vlasništva, tada on uzdiže samo kao princip društva ono, što je društvo kao svoj princip uzdiglo, što je u njemu, kao negativni rezultat društva već otjelovljeno bez njegova sudjelovanja. U odnosu na svijet koji postaje, proleter se tada nalazi u istom pravu, u kojem se nalazi njemački kralj u odnosu na nastali svijet, kad narod naziva svojim narodom, a konja svojim konjem. Proglašujući narod svojom privatnom svojinom, kralj samo izražava, da je privatni posjednik kralj.

Kao što filozofija u proletarijatu nalazi svoje materijalno oružje, tako proletarijat u filozofiji nalazi svoje duhovno oružje, i čim iskra misli bude temeljito udarila u ovo naivno narodno tlo, izvršit će se emancipacija Nijemaca u ljude.

Rezimirajmo rezultat: jedino praktično moguće oslobođenje Njemačke jest oslobođenje na stanovištu one teorije, koja čovjeka proglašuje najvišom čovjekovom suštinom. Emancipacija od Srednjega vijeka moguća je u Njemačkoj samo kao istovremena emancipacija od djelomičnih prevladavanja Srednjeg vijeka. U Njemačkoj ne može biti uništena nijedna vrsta ropstva, a da se ne uništi svako ropstvo. Temeljita Njemačka ne može se revolucionirati, a da se ne revolucionira iz osnove. Emancipacija Nijemca je emancipacija čovjeka. Glava te emancipacije jest filozofija, a njeno srce proletarijat. Filozofija se ne može ostvariti bez ukidanja proletarijata, proletarijat se ne može ukinuti bez ostvarenja filozofije.

Kad budu ispunjeni svi unutrašnji uvjeti, njemačko uskrsnuće bit će objavljeno snažnom pjesmom galskog pijetla.

## NACRT ZA KRITIKU NACIONALNE EKONOMIJE

Nacionalna ekonomija nastala je kao prirodna posljedica proširenja trgovine, i s njom je, na mjesto jednostavnog, ne-naučnog torbarenja stupio izgrađen sistem dozvoljene pre-vare, kompletna nauka o bogaćenju.

Ova nacionalna ekonomija ili nauka o bogaćenju koja je nastala iz međusobne zavisti i lakomosti trgovaca, nosi na čelu pečat najodvratnije sebičnosti. Živjelo se još u naivnom shvaćanju, da su zlato i srebro bogatstva i nije bilo ničeg hitnijeg da se učini, nego da se svagdje zabrani izvoz »plemenitih« metala. Nacije su se suprotstavljale jedna drugoj kao tvrđice, od kojih svaka obim rukama obuhvaća svoju dragocjenu novčanu kesu i gleda sa zavišću i sumnjičenjem na svoga susjeda. Sva su sredstva bila upotrebljena, da se izmami što je moguće više gotova novca od narodâ, s kojim se trgovalo, i da se sretno unešen novac lijepo zadrži unutar carinske linije.

Najkonzekventnije provođenje ovog principa ubilo bi trgovinu. Počeo se, dakle, prelaziti taj prvi stupanj; uvidjelo se, da kapital tu leži mrtav u sanduku, dok se u cirkulaciji stalno umnožava. Odnos među nacijama postao je čovječniji, svoje dukate nacije su slale kao mamce, da bi ovi doveli sa sobom i druge, i spoznale su, da ništa ne škodi ako nekom A-u suviše plate za njegovu robu sve dotle, dok je B-u mogu prodati za višu cijenu.

Na toj se osnovi izgradio *merkantilni sistem*. Pohlepni karakter trgovine bio je već nešto skriven; nacije su se nešto približile, sklopile su trgovačke ugovore i ugovore o prijateljstvu, međusobno su trgovala, i zbog većeg dobitka ukazivale jedna drugoj svu moguću ljubav i dobrotu. Ali u os-

novi je to ipak bila stara lakomost za novcem i sebičnost i ta je s vremena na vrijeme izbijala u ratovima, koji su se u onom periodu osnivali na trgovačkoj zavisti. U tim ratovima se također pokazalo da se trgovina kao i pljačka osnivaju na pravu jačega; bez ikakve grižnje savjesti iznuđivani su pomoću lukavstva ili nasilja takvi ugovori kakvi su smatrani najpogodnijima.

Glavna točka u cijelom merkantilnom sistemu je teorija o trgovačkoj bilansi. Pridržavajući se naime još uvijek stava, da zlato i srebro predstavljaju bogatstvo, unosnim poslovima su smatrani samo oni, koji bi na kraju u zemlju donijeli gotov novac. Da bi se to pronašlo, upoređivan je uvoz i izvoz. Ako se više izvezlo nego uvezlo, vjerovalo se, da je diferencija u gotovu novcu došla u zemlju i za tu diferenciju su se smatrali bogatijima. Umjetnost ekonomista sastojala se, dakle, u tome, da se brinu za to, kako bi krajem svake godine izvoz davao povoljnu bilansu nasuprot uvozu; i zbog te smiješne iluzije ubijeno je na hiljade ljudi! Trgovina treba također da pokaže svoje križarske ratove i svoju inkviziciju.

18. vijek, vijek revolucije, revolucionirao je i ekonomiju; ali, kao što su sve revolucije toga stoljeća bile jednostrane i zapele u suprotnosti, kao što je apstraktnom spiritualizmu bio suprotstavljen apstraktni materijalizam, monarhiji republika, božanskom pravu društveni ugovor, tako ni ekonomska revolucija nije prešla preko te suprotnosti. Pretpostavke su posvuda ostale; materijalizam nije napao kršćansko preziranje i poniženje čovjeka te je samo umjesto kršćanskog boga čovjeku suprotstavio prirodu kao apsolut; politika nije mislila na to da ispita pretpostavke države same po sebi; ekonomiji nije palo na pamet da pita za *opravdanje privatnog vlasništva*. Zato je nova ekonomija bila samo polovičan napredak; ona je bila primorana da izda i porekne svoje vlastite pretpostavke, da pozove u pomoć sofistiku i licemjerstvo, kako bi prikrila protivurječnosti u koje se zaplela, kako bi došla do zaključaka, do kojih je nisu tjerale njene pretpostavke, nego humani duh stoljeća. Tako je ekonomija usvojila čovjekoljubiv karakter; ona je proizvođačima oduzela svoju naklonost i poklonila je potrošačima; ona je izigravala sveto gnušanje nad krvavim strahotama merkantilnog sistema i proglasila



trgovinu vezom prijateljstva i ujedinjenja među nacijama i individuumima. Sve je bilo sama raskoš i krasota, — samo su uskoro opet iskrsele pretpostavke i proizvele, nasuprot toj blistavoj filantropiji, Malthusovu teoriju o stanovništvu, najgrublji barbarski sistem, koji je ikada egzistirao, sistem očajanja, koji je oborio sva ona lijepa pričanja o čovječjoj ljubavi i svjetskom građanstvu; one su proizvele i uzdige tvornički sistem i moderno ropstvo, koje u nečovječnosti i okrutnosti nije nimalo zaostajalo za starim. Nova ekonomija, sistem slobode trgovine zasnovan na »Wealth of Nations«<sup>1</sup> Adama Smitha, pokazuje se kao isto licemjerje, nekonzekventnost i nemoralnost, koja se sada na svim područjima suprotstavlja slobodnoj čovječnosti.

Ali zar Smithov sistem nije bio napredak? Naravno da je bio, i k tome još nuždan napredak. Bilo je nužno, da merkantilni sistem sa svojim monopolima i saobraćajnim smetnjama bude srušen, da bi prave posljedice privatnog vlasništva mogle doći na vidjelo; bilo je nužno, što su odstupili svi ti mali lokalni i nacionalni obziri, da bi borba našeg vremena mogla postati opća, ljudska borba; bilo je nužno, što je teorija privatnog vlasništva napustila čisto empirijski, samo objektivni put istraživanja i poprimila naučniji karakter, koji ju je učinio odgovornom i za posljedice i što je time prenijela stvar na opće ljudsko područje; bilo je nužno što je nemoralnost, sadržana u staroj ekonomiji, dovedena do krajnosti s pokušajem da se ona porekne i s licemjerjem, koje je u nju ušlo, a koje je bilo nužna posljedica ovog pokušaja. Sve je to ležalo u prirodi stvari. Rado priznajemo, da smo tek osnivanjem i izvođenjem slobode trgovine bili u mogućnosti da prevladamo ekonomiju privatnog vlasništva, ali istovremeno moramo imati i pravo da tu slobodu trgovine prikazemo u čitavoj njenoj teoretskoj i praktičnoj ništavosti.

Naš će sud morati da bude utoliko stroži, ukoliko ekonomisti, koje treba da prosudimo, padaju u naše vrijeme. Jer, dok su Smith i Malthus zatekli u gotovu obliku samo pojedine odlomke, dotle su noviji ekonomisti imali pred sobom čitav završen sistem; sve konzekvence su bile povučene,

<sup>1</sup> Bogaštvo naroda

protivurječnosti su dovoljno jasno izbile na vidjelo, a oni ipak nisu pristupili ispitivanju premisa i još uvijek su preuzimali na sebe odgovornost za čitav sistem. Ukoliko ekonomisti dolaze bliže sadašnjici, utoliko se više udaljuju od poštenja. Sa svakim napretkom vremena nužno se povećava sofistika, da ekonomiju zadrži na visini vremena. Zato je, na pr., Ricardo krivlji od Adama Smitha, a Mac Culloch i Mill od Ricarda.

Novija ekonomija ne može pravilno ocijeniti niti merkantilni sistem, jer je sama još jednostrana i obuzeta njegovim pretpostavkama. Tek će stanovište, koje se uzdiže iznad suprotnosti oba sistema, koje kritizira njihove zajedničke pretpostavke i koje polazi od čisto ljudske, opće baze, tek će ono moći naznačiti obim sistemima njihovo pravo mjesto. Pokazat će se, da su branioci slobode trgovine gori monopolisti nego sami stari merkantilisti. Pokazat će se, da se iza blistave humanosti novijih ekonomista skriva barbarstvo, o kome stari ekonomisti nisu ništa znali; da je zbrka pojmova kod starih još jednostavna i konzekventna nasuprot neiskrenoj logici njihovih napadača i da nijedna od obih partija ne može drugoj predbaciti nešto, što ne bi palo na nju samu. — Stoga novija liberalna ekonomija i ne može shvatiti obnavljanje merkantilizma od strane Lista, dok je za nas stvar sasvim jednostavna. Nekonzekventnost i dvostranost liberalne ekonomije mora se nužno ponovo raspasti na svoje osnovne sastavne dijelove. Kao što teologija mora ići ili natrag slijepom vjerovanju, ili naprijed slobodnoj filozofiji, tako sloboda trgovine mora na jednoj strani proizvoditi obnavljanje monopola, a na drugoj ukidanje privatnog vlasništva.

Jedini pozitivni napredak, koji je učinila liberalna ekonomija, jest razrada zakona privatnog vlasništva. Ovi su ustvari u njoj sadržani, iako još nisu razvijeni do krajnjih konzekvencija i nisu jasno izraženi. Odatle slijedi, da u svim točkama, koje se tiču odluke o najkraćem postupku za bogaćenje, dakle u svim strogo ekonomskim sporovima, branioci slobode trgovine imaju pravo na svojoj strani. Razumije se — u sporovima s monopolistima, a ne s protivnicima privatnog vlasništva, jer da ovi mogu i ekonomski pravilnije pre-

sudivati u ekonomskim pitanjima, to su engleski socijalisti davno pokazali praktički i teoretski.

Kritizirajući nacionalnu ekonomiju mi ćemo, dakle, istraživati osnovne kategorije, otkrivati protivurječnost, koja je unesena sistemom slobode trgovine i povući konzekvencije obiju strana protivurječnosti.

Izraz: nacionalno bogatstvo pojavio se tek sa strašću liberalnih ekonomista za uopćavanjem. Sve dotle dok postoji privatno vlasništvo, ovaj izraz nema nikakva smisla. »Nacionalno bogatstvo« Engleza vrlo je veliko, pa ipak su oni najsiromašniji narod pod suncem. Izraz treba ili sasvim napustiti ili primiti pretpostavke, koje mu daju smisao. Isto se odnosi na izraze nacionalna ekonomija, politička, javna ekonomija. Prema sadašnjim odnosima, nauka bi se trebala zvati *privatna ekonomija*, jer njeni javni odnosi postoje ovdje samo radi privatnog vlasništva.

Slijedeća posljedica privatnog vlasništva je *trgovina*, razmjena međusobnih potreba, kupovina i prodaja. Ova trgovina, kao i svaka djelatnost, mora trgovcu postati, pod vladavinom privatnog vlasništva, neposredan izvor zarade; to znači, svaki mora tražiti da proda što je moguće skuplje i da kupi što je moguće jeftinije. Kod svake kupovine i prodaje nalaze se, dakle, dva čovjeka jedan nasuprot drugom, s apsolutno suprotnim interesima; sukob je odlučno neprijateljski, jer svaki pozna intencije drugoga i zna da su one suprotstavljene njegovima. Prva je posljedica, dakle, na jednoj strani međusobno nepovjerenje, a na drugoj opravdanje toga nepovjerenja, primjena nemoralnih sredstava za provođenje nemoralnog cilja. Tako je na pr. prvo načelo u trgovini, šutljivost, skrivanje svega onoga, što bi moglo sniziti vrijednost traženih artikala. Odatle posljedica: u trgovini je dozvoljeno izvući što je moguće veću korist iz neznanja i povjerenja protivne strane, a isto je tako dozvoljeno hvaliti na svojoj robi svojstva, kojih ona nema. *Jednom* riječi, trgovina je legalna prevara. Da se praksa poklapa s tom teorijom, može mi posvjedočiti svaki trgovac, ako želi ostati vjeran istini.

Merkantilni je sistem imao još stanovitu prostodušnu, katoličku otvorenost i nije ni najmanje skrivao nemoralnu suštinu trgovine. Vidjeli smo, kako je otvoreno iznosio na vidjelo svoju prostačku lakomost. Međusobni, neprijateljski položaj nacija u 18. vijeku, odvratna zavist i trgovačka ljubomora bili su konzekventne posljedice trgovine uopće. Javno mnijenje nije još bilo humanizirano, zašto bi, dakle, trebalo skrivati stvari, koje su slijedile iz neljudske, neprijateljske suštine same trgovine.

Ali, kad je *Luther ekonomije*, Adam Smith, kritizirao dosadašnju ekonomiju, stvari su se jako izmijenile. Stoljeće je bilo humanizirano, um je došao do izražaja, moral se počeo pozivati na svoje vječno pravo. Iznudeni trgovački ugovori, trgovački ratovi, kruta izolacija nacija suviše su nasrtali protiv napredne svijesti. Na mjesto katoličke otvorenosti stupila je protestantska licemjernost. Smith je dokazao, da i humanost ima osnovu u suštini trgovine; da bi trgovina, umjesto što je »najplodniji izvor nesloge i neprijateljstva«, morala postati »veza sjedinjavanja i prijateljstva kako među nacijama, tako i među individuumima« (uporedi »Wealth of Nation«, T. IV., gl. 3, § 2.); štoviše, u prirodi je stvari, da je trgovina u cjelini korisna svim učesnicima.

Smith je imao pravo, kad je trgovinu hvalio kao humanu. Na svijetu nema ničeg apsolutno nemoralnog; i trgovina ima jednu stranu, kojom iskazuje poštovanje moralnosti i čovječnosti. Ali kakvo poštovanje! Pravo jačega, prosto srednjovjekovno drumsko razbojništvo bilo je humanizirano, kad je prešlo u trgovinu, a trgovina je humanizirana, kad je prvi njen stupanj, koji karakterizira zabrana izvoza novca, prošao u merkantilni sistem. Sad je i sam taj sistem bio humaniziran. Naravno, u interesu je trgovca da se dobro sporazumijeva kako s jednim, od koga jeftino kupuje, tako i s drugim, kojem skupo prodaje. Dakle, vrlo nepromišljeno postupa nacija, kad kod svojih nabavljača i kupaca podržava neprijateljsko raspoloženje. Ukoliko prijateljskije, utoliko korisnije. To je humanizam trgovine, a taj licemjerman način, da se moral zloupotrebi za nemoralne ciljeve, ponos je sistema slobode trgovine. Nismo li mi srušili barbarstvo monopola, uzvikuju dvoličnjaci, nismo li mi pronijeli civilizaciju u daleke dijelove

svijeta, nismo li mi zbratimili narode i smanjili ratove? — Da, sve ste vi to učinili, ali kako ste to učinili? Vi ste uništili male monopole, da bi slobodnije i neograničenije djelovao veliki osnovni monopol, vlasništvo; vi ste civilizirali krajeve svijeta, da biste dobili nov teren za razvijanje vaše niske lakomosti; vi ste zbratimili narode, ali u bratstvo lopova, i smanjili ratove, da što više zaradite u miru, da do krajnosti dotjerate neprijateljstvo pojedinaca, nečasni rat konkurencije! — Gdje ste vi nešto učinili iz čistog humanizma, iz svijesti o ništavosti suprotnosti između općeg i individualnog interesa? Gdje ste bili moralni, a da niste bili zainteresirani, a da potajno niste gajili nemoralne, egoistične motive?

Pošto je liberalna ekonomija učinila svoje najbolje, da uništenjem nacionalnosti uopći neprijateljstvo, da čovječanstvo pretvori u čopor krvoločnih životinja — a šta su konkurenti drugo? — koji se međusobno žderu baš zbog toga, jer svaki sa svima drugima ima isti interes, poslije te predradnje još joj je preostao samo jedan korak do cilja — uništenje porodice. Da bi to provela, pomagao joj je njen vlastiti lijepi pronalazak, tvornički sistem. Posljednji trag zajedničkih interesâ, porodična zajednica dobara, pokopan je tvorničkim sistemom, i — barem ovdje u Engleskoj — već se nalazi u raspadanju. Svakodnevna je pojava, da djeca, čim postanu sposobna za rad, t. j. čim navršše devet godina, troše svoju plaću na sebe, roditeljsku kuću smatraju samo kućom za prehranu i plaćaju roditeljima stanovitu sumu za hranu i stan. Kako može biti drugačije? Što može drugo slijediti iz izoliranja interesa, koje leži u osnovi slobode trgovine? Kad je jedan princip jednom stavljen u pokret, on se onda sâm probija kroz sve svoje posljedice, dopadalo se to ekonomistima ili ne.

Ali sâm ekonomist ne zna kakvoj stvari služi. On ne zna, da sa svojim cjelokupnim egoističkim rezoniranjem čini ipak samo kariku u lancu općeg napretka čovječanstva. On ne zna, da sa svojim ukidanjem svih posebnih interesa samo probija put velikom preokretu, kojem stoljeće ide ususret, pomirenju čovječanstva s prirodom, sa samim sobom.

Slijedeća kategorija uvjetovana trgovinom jest *vrijednost*. O toj, kao i o svim drugim kategorijama ne postoji nikakva prepirka između starijih i novijih ekonomista, jer monopolisti nisu imali vremena da se u svom neposrednom bjesnilu obogaćivanja bave kategorijama. Sva sporna pitanja o takvim točkama potječu od novijih ekonomista.

Ekonomist, koji živi od suprotnosti, ima, naravno, i dvostruku vrijednost; apstraktnu ili realnu vrijednost i prometnu vrijednost. O suštini realne vrijednosti postojala je duga prepirka između Englezâ, koji su proizvodne troškove određivali kao izraz realne vrijednosti i Francuza Saya, koji je davao prvenstveno mjerenju ove vrijednosti prema upotrebljivosti stvari. Prepirka se vukla od početka ovog stoljeća i zamrla je bez odluke. Ekonomisti ne mogu ništa odlučiti.

Englezi — osobito Mac Culloch i Ricardo — tvrde, dakle, da se apstraktna vrijednost jedne stvari određuje proizvodnim troškovima. Razumije se, apstraktna vrijednost, ne prometna vrijednost, *exchangeable value*<sup>2</sup>, vrijednost u trgovini — to je nešto sasvim drugo. Zašto su proizvodni troškovi mjera vrijednosti? Jer, — slušajte, slušajte! — jer nitko pod običnim uvjetima, i ako se izostavi odnos konkurencije, ne bi stvar prodavao jeftinije, nego što ga stoji njena proizvodnja, — ne bi prodavao? Kakva posla imademo ovdje s »prodajom«, kad se ne radi o *trgovačkoj* vrijednosti? Ovdje odmah imamo ponovo posla s trgovinom, koju smo upravo trebali ispustiti, — i to s kakvom trgovinom! — s trgovinom koja ne treba uzimati u proračun glavnu stvar, odnos konkurencije! Najprije apstraktna vrijednost, sada i apstraktna trgovina, trgovina bez konkurencije, t. j. čovjek bez tijela, misao bez mozga koji proizvodi misli. A zar ekonom uopće ne pomišlja, da, ukoliko se konkurencija izostavlja, ne postoji nikakva garancija, da će proizvođač prodati svoju robu upravo po proizvodnim troškovima? Kakva zbrka!

Dalje! Priznajmo za trenutak, da je sve to tako, kako kaže ekonomist. Pretpostavimo, da je netko s golemom mukom i ogromnim troškovima načinio nešto sasvim nekorisno, nešto što nitko ne traži, da li je i to vrijedno troškova proizvodnje?

<sup>2</sup> Prometna vrijednost.

Nikako, kaže ekonomist, tko će to htjeti kupiti? Dakle, tu imamo najednom ne samo Sayovu izvikanu upotrebljivost, nego — pored »kupovine« — i odnos konkurencije. Nemoguće je, ekonomist svoju apstrakciju ne može zadržati ni jednog trenutka. Ne samo da mu se među prstima svakog trenutka zapleće konkurencija, koju on s mukom želi ukloniti, nego i upotrebljivost, koju on napada. Apstraktna vrijednost i njeno određenje proizvodnim troškovima samo su apstrakcije, besmislice.

Ali dajmo ekonomistu još jednom za trenutak pravo — kako će nam tada odrediti proizvodne troškove, ako ne uzme u proračun i konkurenciju? Kod istraživanja proizvodnih troškova vidjet ćemo, da je i ta kategorija osnovana na konkurenciji, i ovdje se ponovo pokazuje, kako ekonomist ne može provesti svoje tvrdnje.

Ako prijedemo na Saya, naći ćemo istu apstrakciju. Upotrebljivost jedne stvari je nešto čisto subjektivno, nešto što se nikako apsolutno ne može odrediti — sigurno se ne može odrediti bar tako dugo, dok se vrtimo u suprotnostima. Po toj teoriji morale bi nužne potrebe imati veću vrijednost nego luksuzni artikli. Jedino mogući put da se pod vladavinom privatnog vlasništva dođe donekle do objektivne prividno općenite odluke o većoj ili manjoj upotrebljivosti jedne stvari, jest odnos konkurencije, a upravo to treba ostaviti po strani. Ako se pak dopusti odnos konkurencije, tada ulaze i proizvodni troškovi; jer nitko ne će prodavati jeftinije od onoga, što je sâm uložio u proizvodnju. I ovdje, dakle, jedna strana suprotnosti protiv volje prelazi u drugu.

Pokušajmo unijeti jasnoću u tu zbrku. Vrijednost jedne stvari uključuje oba faktora, koje zaraćene strane, kako smo vidjeli, silom dijele bez uspjeha. Vrijednost je odnos proizvodnih troškova prema upotrebljivosti. Neposredna primjena vrijednosti jest odluka o tome, da li neku stvar treba uopće proizvoditi, t. j. da li je upotrebljivost veća od proizvodnih troškova. Tek tada može biti govora o primjeni vrijednosti za razmjenu. Ako su proizvodni troškovi dviju stvari jednaki, odlučujući momenat pri određivanju njihove uporedne vrijednosti bit će upotrebljivost.

Ova je baza jedina pravedna baza razmjene. No ako se pode od nje, tko treba da odluči o upotrebljivosti stvari? Samo mišljenje učesnika? Tada će jedan svakako biti prevaren. Ili, njima nejasno određenje stvari, koje je osnovano na inherentnoj upotrebljivosti, nezavisno od zainteresiranih stranaka? Tada se razmjena može provesti samo *prisilno* i svaki se smatra prevarenim. Ova suprotnost između stvarne inherentne upotrebljivosti stvari i određenja ove upotrebljivosti, između određenja upotrebljivosti i slobode razmjenjivača, ne može se ukinuti, a da se ne ukine privatno vlasništvo; i čim ono bude ukinuto, ne može više biti govora o razmjeni, kakva je sada. Praktična primjena pojma vrijednosti sve više će se tada ograničavati na odluku o proizvodnji, a tu i je njegoja prava sfera.

Međutim, kako stvari stoje sada? Vidjeli smo, kako je pojam vrijednosti nasilno rastrgan, a pojedine se strane proglašavaju za cjelinu. Proizvodni troškovi, koji su od samog početka izopačeni konkurencijom, treba da važe kao sama vrijednost; isto važi za čisto subjektivnu upotrebljivost — jer druga sada ne može ni postojati. Da bi se pomoglo ovim saktim definicijama, mora se u oba slučaja uzeti u obzir konkurencija; a najbolje je, što kod Engleza konkurencija, nasuprot proizvodnim troškovima, zastupa upotrebljivosti, dok ona kod Saya, obratno, nasuprot upotrebljivosti, unosi proizvodne troškove. Ali kakvu upotrebljivost ona unosi, kakve proizvodne troškove! Njena upotrebljivost zavisi od slučaja, od mode, od raspoloženja bogataša, njeni proizvodni troškovi rastu i opadaju sa slučajnim odnosom potražnje i ponude.

U osnovi razlike između realne vrijednosti i prometne vrijednosti leži jedna činjenica — naime, da je vrijednost stvari različita od t. zv. ekvivalenta, koji je za nju dat u trgovini, to znači, da taj ekvivalent nije nikakav ekvivalent. Ovaj t. zv. ekvivalent je *cijena* stvari, i kad bi ekonomist bio pošten, on bi upotrebljavao tu riječ umjesto »trgovačka vrijednost«. Ali on ipak mora još uvijek zadržati trag privida, da je cijena nekako povezana s vrijednošću, kako time nemoralnost trgovine ne bi suviše izašla na vidjelo. Da se međutim *cijena* određuje uzajamnim djelovanjem proizvodnih troškova i konkurencije, to je potpuno pravilno, to je glavni zakon privat-

nog vlasništva. Taj čisti empirijski zakon, to je bilo prvo što je našao ekonomist; odavde je onda apstrahirao njegovu realnu vrijednost, t. j. cijenu, u vrijeme, kad je odnos konkurencije uravnotežen, kad se potražnja i ponuda poklapaju — tada, naravno, preostaju proizvodni troškovi, a ekonomist to onda naziva realna vrijednost, dok je to samo određenje cijene. U ekonomiji je tako sve postavljeno na glavu; vrijednost, koja je ono prvobitno, izvor cijene, stavljena je u njenu zavisnost, u zavisnost svoga vlastitog proizvoda. Kao što je poznato, ovo izopačavanje je suština apstrakcije, o čemu treba uporediti Feuerbacha.

Prema ekonomistu, proizvodni troškovi koji su potrebni za proizvodnju i preradu neke robe sastoje se iz tri elementa: zemljišne najamnine za komad zemlje, nužnog za proizvodnju sirovina, kapitala sa dobitkom i plaće za rad. Međutim, odmah se pokazuje da su kapital i rad identični, jer ekonomisti sami priznaju, da je kapital »nagomilani rad«. Tako nam, dakle, preostaju samo dvije strane, prirodna, objektivna, zemlja, i ljudska, subjektivna, rad, koji uključuje kapital — a osim kapitala još nešto treće, na što ekonomist ne misli, podrazumijevam duhovni elemenat pronalaska, misli, pored fizičkog elementa samog rada. Što ekonomist treba da radi s pronalazačkim duhom? Nisu li mu svi pronalasci doletjeli bez njegova sudjelovanja? Da li ga je jedan od njih štogod stajao? Što on treba, dakle, da se zato brine kod proračunavanja svojih proizvodnih troškova? Njemu su uvjeti bogatstva zemlja, kapital, rad i dalje on ne treba ništa. Nauka ga se ništa ne tiče. Što mu je stalo do toga, da li mu je ona davala poklone preko Bertholleta, Davya, Liebiga, Watta, Cartwrighta, i t. d., koji su beskrajno uzdigli njega i njegovu proizvodnju? Tako šta on ne zna izračunati; uspjesi nauke prelaze preko njegovih brojeva. Ali u jednom razumnom stanju, koje je izvan podjele interesa, kakva se nalazi kod ekonomista, elementima proizvodnje pripada svakako i duhovni elemenat, i on će naći svoje mjesto među proizvodnim troškovima i u ekonomiji. Svakako je zadovoljavajuće pri tome, kada se zna, kako se njegovanje nauke nagrađuje i materijalno, kada se zna, da je jedan jedini plod nauke, kao što je James Wattsova parna

mašina više pridonijela svijetu za prvih pedeset godina svog postojanja, nego što je svijet od početka izdao na njegovanje nauke.

Imamo dakle dva elementa proizvodnje, prirodu i čovjeka, a posljednjeg opet i fizički i duhovno, u djelatnosti; sada se možemo vratiti ekonomistu i njegovim proizvodnim troškovima.

Ekonomist kaže, da sve ono što se ne može monopolizirati, nema vrijednosti — to je stav koji ćemo kasnije pobliže istražiti. Ako kažemo, nema cijene, onda je taj stav pravilan za stanje, koje se osniva na privatnom vlasništvu. Kad bismo zemlju mogli imati tako lako kao zrak, onda nijedan čovjek ne bi plaćao zemljišnu najamninu. Budući da tome nije tako, nego je površina zemlje, koja se u određenom slučaju uzima u obradu, ograničena, to se plaća zemljišna najamnina za kaparisano, t. j. monopoliziranu zemlju, ili se za nju plaća prodajna cijena. Vrlo je iznenađujuće, kad se poslije ovog obavještenja o nastanku zemljišne vrijednosti, mora slušati od ekonomista, da je zemljišna najamnina razlika između prihoda komada zemlje, koji donosi kamatu i najgoreg komada zemlje, koji se isplati obrađivati. Kao što je poznato, tu definiciju zemljišne najamnine najprije je potpuno razvio Ricardo. Ova definicija je, doduše, praktički pravilna, ako se pretpostavi, da slučaj potražnje *trenutno* reagira na zemljišnu najamninu i odmah stavlja izvan obrade odgovarajuću količinu najgoreg obradivog zemljišta. Samo to nije slučaj, i definicija je stoga nepotpuna; osim toga, ona ne uključuje uzrok porijekla zemljišne najamnine i već stoga mora otpasti. Pukovnik T. P. Thompson, član lige protiv žitnih zakona, obnovio je, nasuprot toj definiciji, definiciju Adama Smitha i obrazložio je. Po njemu je zemljišna najamnina odnos između konkurencije onoga, koji traži zemljište za upotrebu i ograničenog kvantiteta raspoložive zemlje. Ovdje postoji barem vraćanje k nastajanju zemljišne najamnine; ali ovo objašnjenje isključuje različitu plodnost zemljišta, kao što gornje objašnjenje ispušta konkurenciju.

Dakle, opet imamo dvije jednostrane i stoga polovične definicije o jednom predmetu. Mi ćemo ta dva određenja opet

morati sažeti, kao kod pojma vrijednosti, da bismo našli pravo određenje, koje slijedi iz razvitka stvari i koje stoga obuhvata čitavu praksu. Zemljišna najamnina je odnos između plodnosti zemljišta, prirodne strane (koja se opet sastoji iz *prirodnog* svojstva i *čovjekove* obrade, za poboljšanje primjenjenog rada) — i ljudske strane, konkurencije. Neka ekonomisti vrte glavama nad tom »definicijom«; na svoje zaprepaštenje oni će vidjeti, da ona uključuje sve što se odnosi na stvar.

Zemljoposjednik nema ništa da predbacuje trgovcu. On pljačka na taj način, što monopolizira zemlju. On pljačka tako, što za sebe iskorištava povećanje stanovništva, koje povećava konkurenciju, a time i vrijednost njegova komada zemlje, na taj način što pravi izvorom svoga ličnog dobitka ono, što nije proizašlo njegovim ličnim djelovanjem, što mu je pripalo sasvim slučajno. On pljačka, kad daje zemlju u arendu, kad prisvaja napokon sva poboljšanja, koja su izvršili njegovi zakupci. To je tajna stalno rastućeg bogatstva velikih posjednika.

Aksiomi, koji način zarade zemljoposjednika kvalificiraju kao pljačku, naime, da svatko ima pravo na proizvod svoga rada, ili da nitko ne treba žnjeti tamo gdje nije sijao, nisu naša tvrdnja. Prvi isključuje dužnost prehrane djece, drugi isključuje svaku generaciju od prava na egzistenciju, jer svaka generacija nasljeđuje prethodnu generaciju. Ovi aksiomi su naprotiv konzekvencije privatnog vlasništva. Ili treba izvesti sve njegove konzekvencije, ili ga napustiti kao premise.

Samo se prvobitno prisvajanje opravdava tvrdnjom da je još ranije postojalo *zajedničko* pravo posjeda. Dakle, kadgod se okrenemo, privatno vlasništvo nas dovodi do protivurječnosti.

Prodavati zemlju, koja nam je sve i sva i prvi uvjet naše egzistencije, bio je posljednji korak k samoprodaji; to je bilo i jest do današnjeg dana nemoralnost, koju premašuje samo nemoralnost samootuđenja. A prvobitno prisvajanje, monopoliziranje zemlje od strane malog broja, isključenje ostalih od uvjeta njihova života, ni u čem ne zaostaje u nemoralnosti za kasnijim prodavanjem zemlje.

Ako ovdje opet uklonimo privatno vlasništvo, onda se zemljišna najamnina svodi na svoju istinu, na razumno gje-

dište koje joj suštinski leži u osnovi. Vrijednost, odvojena od zemlje kao zemljišna najamnina, vraća se onda ponovo zemlji. Ova vrijednost, koju treba mjeriti proizvodnom sposobnošću jednakih površina, pri jednakom, na njih primijenjenom radu, dolazi svakako u proračun kod određivanja vrijednosti proizvoda kao dio proizvodnih troškova, i ta vrijednost je, kao i zemljišna najamnina, odnos proizvodne sposobnosti prema konkurenciji, ali prema *pravoj* konkurenciji, koja će se razviti u svoje vrijeme.

Vidjeli smo, kako su kapital i rad prvobitno identični; dalje vidimo, iz izvođenja samog ekonomista, kako kapital, rezultat rada, u procesu proizvodnje odmah ponovo postaje supstrat, materijal rada, kako se, dakle, trenutno proizvedeno odvajanje kapitala od rada odmah ponovo ukida u njihovu jedinstvu; a ekonomist ipak odvaja kapital od rada, on se ipak čvrsto drži toga razdvajanja, a jedinstvo priznaje samo pomoću definicije kapitala: »nagomilani rad«. Rascjep između kapitala i rada, koji proizlazi iz privatnog vlasništva, samo je razdvajanje rada unutar sama sebe, koje odgovara tom razdvojenom stanju i koje iz njega proizlazi. I pošto je to odvajanje ostvareno, kapital se još jednom dijeli u prvobitni kapital i dobitak, u prirast kapitala, koji on dobiva u procesu proizvodnje, iako sama praksa tu zaradu odmah ponovo dodaje kapitalu i zajedno s njim stavlja u obrtanje. Štoviše, sama zarada se ponovo dijeli na kamatu i pravu zaradu. Nerazumnost ovih odvajanja dotjerana je u kamati do krajnosti. Iako se nemoralnost posuđivanja novca na kamatu, nemoralnost primanja kamate bez rada, za obično pozajmljivanje, već zasniva u privatnom vlasništvu, ipak je suviše očigledna i davno spoznata od strane naivne narodne svijesti, koja u tim stvarima većinom ima pravo. Sva ta fina razdvajanja i dijeljenja nastaju iz prvobitnog razdvajanja kapitala i rada i dovršenja toga razdvajanja u rascjepu čovječanstva na kapitaliste i radnike, u rascjepu koji postaje svakim danom sve oštiji i oštiji, i koji se, kako ćemo vidjeti, mora stalno povećavati. Ovo je razdvajanje, kao i već razmotreno razdvajanje zemljišta od kapitala i rada, u krajnjoj instanci nemoguće. Nikako se ne može odrediti, koliko na određenom proizvodu

iznosi udio zemlje, kapitala i rada. Te tri veličine su nesamjerljive. Zemlja stvara sirovine, ali ne bez kapitala i rada, kapital pretpostavlja zemljište i rad, a rad pretpostavlja barem zemljište, a u većini slučajeva i kapital. Djelovanje tih triju veličina sasvim je različito i ne može se mjeriti četvrtom zajedničkom mjerom. Ako, dakle, kod sadašnjih odnosa dođe do podjele zarade među tri elementa, tada ne postoji neka njima inherentna mjera, nego odlučuje sasvim strana, njima slučajna mjera: konkurencija ili rafinirano pravo jačega. Zemljišna najamnina implicira konkurenciju, dobitak na kapital određuje se jedino pomoću konkurencije, a kako stoji s nadnicom vidjet ćemo odmah.

Ako izostavimo privatno vlasništvo, tada otpadaju sva ta neprirodna razdvajanja. Otpada razlika između kamate i zarade; kapital nije ništa bez rada, bez kretanja. Zarada svodi svoje značenje na uteg, koji kapital stavlja na vagu kod određivanja proizvodnih troškova i ostaje tako inherentan kapitalu, kao što se ovaj sam ponovo vraća u svoje prvobitno jedinstvo s radom.

*Rad*, glavni faktor u proizvodnji, »izvor bogatstva«, slobodna ljudska djelatnost, loše prolazi kod ekonomista. Kao što je već kapital bio odvojen od rada, tako se sad opet rad razdvaja po drugi put; proizvod rada suprotstavlja mu se sada kao plaća, odvojen je od njega i ponovo se, kao i obično, određuje konkurencijom, jer za udio rada u proizvodnji, kao što smo vidjeli, nema čvrste mjere. Ako ukinemo privatno vlasništvo, tada otpada i to neprirodno odvajanje, rad je njegova vlastita plaća, a pravo značenje prije ispoljene najamnine dolazi na vidjelo: značenje rada za određivanje proizvodnih troškova jedne stvari.

Vidjeli smo, da se na kraju sve svodi na konkurenciju, sve dotle dok postoji privatno vlasništvo. Ona je glavna kategorija ekonomista, njegova najmilija kćerka, koju on neprestano mazi i miluje — i pazite, kakvo će međuzino lice odatle proizaći.

Daljnja posljedica privatnog vlasništva bilo je dijeljenje proizvodnje na dvije suprotstavljene strane, prirodnu i ljud-

sku; na zemljište, koje je bez oplodavanja od strane čovjeka mrtvo i neplodno i na ljudsku djelatnost, kojoj je prvi uvjet upravo zemljište. Mi smo dalje vidjeli, kako se ljudska djelatnost opet raspala na rad i kapital i kako su se te strane opet neprijateljski suprotstavile jedna drugoj. Mi smo, dakle, već imali međusobnu borbu triju elemenata umjesto njihova međusobnog pomaganja; sada k tome još pridolazi, da privatno vlasništvo nosi sa sobom cjepkanje svakog od ova tri elementa. Jedan komad zemlje suprotstavlja se drugome, jedan kapital drugome, jedna radna snaga drugoj. Drugim riječima: budući da privatno vlasništvo izolira svakoga na njegovu vlastitu grubu pojedinačnost i budući da svaki ipak ima iste interese kao i njegov susjed, to se jedan zemljoposjednik neprijateljski suprotstavlja drugome. Nemoralnost dosadašnjeg stanja čovječanstva završena je u toj zavadi istih interesa baš zbog njihove jednakosti, a ova završenost jest konkurencija.

Suprotnost *konkurenciji* jest *monopol*. Monopol je bio lozinka merkantilista, a konkurencija bojni poklič liberalnih ekonomista. Lako je uvidjeti, da je ova suprotnost opet potpuno šuplja. Svaki konkurent mora željeti da ima monopol, bio on radnik, kapitalist ili zemljoposjednik. Svaka manja skupina konkurenata mora željeti da posjeduje monopol, nasuprot svima drugima. Konkurencija počiva na interesu, a interes opet proizvodi monopol; ukratko, konkurencija prelazi u monopol. Na drugoj strani ne može monopol zaustaviti bujicu konkurencije, štoviše, on sam proizvodi konkurenciju, kao što na pr. zabrana uvoza ili visoke carine proizvode konkurenciju krijumčarenja. — Protivurječnost konkurencije potpuno je ista kao i protivurječnost samog privatnog vlasništva. U interesu je svakog pojedinca da sve posjeduje, ali je u interesu cjeline da svaki jednako posjeduje. Tako su, dakle, opći i individualni interes dijametralno suprotstavljani. Protivurječnost je konkurencije: da svaki mora željeti monopol, dok zajednica kao takva monopolom mora gubiti i mora ga, dakle, odstraniti. Štoviše, konkurencija već pretpostavlja monopol, naime monopol vlasništva — ovdje ponovo izlazi na vidjelo licemjerstvo liberala — i sve dotle dok postoji mono-

pol vlasništva, tako dugo je opravdano i vlasništvo monopola; jer i jednom dati monopol je vlasništvo. Kakva je, dakle, jedna polovičnost, napadati male monopole, a ostaviti osnovni monopol! I ako mi ovdje još pridodamo prije spomenutu rečenicu ekonomista, da ništa, što se ne može monopolizirati, nema vrijednosti, dakle, da ništa ne može stupiti u tu konkurentsku borbu, što ne dopušta to monopoliziranje, onda je potpuno opravdana naša tvrdnja, da konkurencija pretpostavlja monopol.

Zakon je konkurencije da se potražnja i ponuda stalno dopunjuju i upravo zato nikada. Obje su strane ponovo razdvojene i pretvorene u oštru suprotnost. Ponuda je uvijek iza potražnje, ali nikada ne dođe do toga, da je potpuno pokrije; ona je ili prevelika ili premala, i nikada ne odgovara potražnji, jer u ovom nesvijesnom stanju čovječanstva nitko ne zna, kolika je potražnja, a kolika ponuda. Ako je potražnja veća od ponude, onda cijena raste i time se ponuda, takoreći, podražuje; čim se ona pojavi na tržištu, cijene padaju, i ako ona postane veća nego potražnja, onda pad cijena postane tako značajan, da se potražnja opet podstiče. Tako se to neprestano nastavlja, nikada nema zdravog stanja, nego neprestana izmjena podstreka i uspavljivanja, izmjena koja isključuje svaki napredak, vječno kolebanje, koje nikad ne dolazi do cilja. Ekonomist smatra, da je ovaj zakon prekrasan sa svojim stalnim izjednačavanjem, — što ovdje izgubi, to se tamo opet zaradi. On je njegova glavna slava, on ga se ne može dosta nagledati i promatra ga pod svim mogućim i nemogućim odnosima. A ipak je potpuno jasno, da je taj zakon čisti prirodni zakon, a ne zakon duha. Zakon, koji proizvodi revoluciju. Ekonomist dolazi sa svojom lijepom teorijom potražnje i ponude, dokazuje vam, da se »nikad ne može proizvesti suviše«, a praksa odgovara s trgovačkim krizama, koje se navraćaju tako redovito kao kometi, a koje sada imamo prosječno svakih 5 do 7 godina. Trgovačke krize su dolazile već prije osamdeset godina, i to tako redovito kao ranije velike epidemije — a sa sobom su donijele više bijede i više nemoralna nego one. (Uporedi Wade, Hist. of the Middle and Wor-

king Classes, London, 1835., p. 211.<sup>3</sup>) Naravno da te trgovačke revolucije potvrđuju zakon, one ga potvrđuju u punoj mjeri, ali na drugi način, nego što nas ekonomisti hoće uvjeriti. Što da mislimo o zakonu, koji se može probiti samo pomoću periodičnih revolucija? To baš i jest zakon prirode, koji se osniva na nesvijesnosti učesnika. Kad bi proizvođači kao takvi znali, koliko potrošači trebaju, kada bi organizirali proizvodnju i međusobno je podijelili, onda bi bilo nemoguće kolebanje konkurencije i njena sklonost prema krizi. Proizvodite svijesno, kao ljudi, ne kao raspršeni atomi bez generičke svijesti, i vi ćete biti iznad svih tih umjetnih i neodrživih suprotnosti. Međutim, sve dotle dok vi nastavite da proizvodite na dosadašnji nesvijestan, nepromišljen način, koji je prepušten vladavini slučaja, sve dotle će ostati i krize; a svaka slijedeća mora postati još univerzalnija, dakle gora nego prethodna, mora osiromašiti veći broj malih kapitalista i u povećanoj proporciji umnožiti broj klase, koja živi od samog rada — dakle, mora očigledno povećati masu radnika, koje treba uposliti, taj glavni problem, naših ekonomista, i napokon izazvati socijalnu revoluciju, o kakvoj školska mudrost ekonomista ne može ni da sanja.

Vječno kolebanje cijena, koje se stvara uslijed konkurentskog odnosa, potpuno oduzima trgovini posljednji trag moralnosti. O vrijednosti nema više ni govora. Isti sistem, koji naizgled pridaje toliku važnost vrijednosti, koji apstrakciji vrijednosti daje čast posebne egzistencije u obliku novca, — taj isti sistem razara konkurencijom svaku inherentnu vrijednost, i svakodnevno i svakog sata mijenja međusobni odnos vrijednosti svih stvari. Gdje je u tom vrtlogu moguća razmjena na moralnoj osnovi? U tom neprestanom gore-dolje svaki mora tražiti da pogodi najpovoljniji trenutak za kupnju i prodaju, svaki mora postati špekulant, t. j. žnjeti tamo gdje nije sijao, bogatiti se gubitkom drugoga, računati s nesrećom drugoga, ili se poslužiti slučajem. Špekulant uvijek računa na nesretne slučajeve, osobito na nerodicu, on iskorištava sve, kao na pr. svojevremeno požar New-Yorka, a kulminacija

<sup>3</sup> Wade: »Historija srednje i radničke klase, London 1835, str. 211.



nemorala jest burzanska špekulacija s fondovima, koja historiju, a u njoj i čovječanstvo, snizuju do sredstva, da bi se zadovoljila lakomost špekulanata, koji kalkuliraju ili hazardiraju. I neka se pošteni, »solidni« trgovac ne uzdiže farizejski iznad burzanske igre — hvala ti gospode i t. d. On je isto tako loš kao i špekulanti s fondovima, on isto tako špekulira kao i oni, on to mora, na to ga prisiljava konkurencija i njegova trgovina implicira, dakle, isti nemoral kao i njihova. Istina konkurentskog odnosa jest odnos potrošne sile prema proizvodnoj sili. U jednom stanju dostojnom čovječanstva ne će biti nikakve druge konkurencije osim te. Zajednica će trebati da izračuna, što može proizvoditi sa sredstvima koja joj stoje na raspolaganju, i iz odnosa te proizvodne snage prema masi potrošača trebat će odrediti, koliko treba da poveća ili snizi proizvodnju, koliko treba da popusti luksuzu ili koliko da ga ograniči. Ali, da bi se pravilno sudilo o tom odnosu i o povećanju proizvodne snage, koje se može očekivati od jedne razumne zajednice, neka moji čitaoci uporede spise engleskih socijalista, a djelomično i Fouriera.

Subjektivna konkurencija, borba kapitala s kapitalom, rada s radom, i t. d., reducirat će se pod tim okolnostima na plemenito natjecanje, koje je osnovano u ljudskoj prirodi, a koje je dosad prilično razvijeno samo od strane Fouriera, natjecanje, koje će se poslije ukidanja suprotstavljenih interesa ograničiti na pravu i razumnu sferu.

Borba kapitala s kapitalom, rada s radom, zemljišta sa zemljištem tjera proizvodnju u groznicu, u kojoj sve prirodne i razumne odnose postavlja na glavu. Nijedan kapital ne može izdržati konkurenciju drugoga, ako se ne dovede na najviši stupanj djelatnosti. Nijedan komad zemljišta ne može se obrađivati s korišću, ako stalno ne povećava svoju proizvodnu snagu. Nijedan radnik ne može se održati protiv svojih konkurenata, ako sve svoje snage ne posveti radu. Uopće, nitko se upušta u konkurentsku borbu ne može u toj borbi izdržati bez najvećeg naprezanja svojih snaga, bez ukidanja svih istinskih ljudskih ciljeva. Zbog takvog naprezanja na jednoj strani, na drugoj strani je nužna posljedica malaksalost. Ako je kolebanje konkurencije neznatno, ako su potražnja i

ponuda, potrošnja i proizvodnja gotovo jednaki, tada u razvitku proizvodnje mora nastupiti stupanj, na kojem će postojati tako mnogo prekobrojne proizvodne snage, da velika masa nacije ne će imati ništa za život, da će ljudi umirati od gladi od samog izobilja. U tom bezumnom položaju, u tom živom apsurdu nalazi se Engleska već odavno. Ako se proizvodnja jače koleba, što ona nužno čini uslijed takvog stanja, onda nastupa smjenjivanje procvata i krize, prekomjerne proizvodnje i zastoja. Ekonomist nije nikada mogao sebi objasniti taj glupi položaj; da bi ga objasnio, pronašao je teoriju o stanovništvu, koja je upravo tako besmislena, čak još besmiselnija od te protivrječnosti istovremenog bogatstva i bijede. Ekonomist nije smio vidjeti istinu; on nije smio uvidjeti, da je ta protivrječnost jednostavna posljedica konkurencije, jer bi se inače srušio čitav njegov sistem.

Nama je lako da tu stvar objasnimo. Proizvodna snaga, koja čovječanstvu stoji na raspolaganju, neizmjerena je. Plodnost zemljišta može se beskonačno povećavati primjenom kapitala, rada i nauke. »Prenaseljena« Velika Britanija može u toku deset godina biti dovedena do toga, po proračunu najspособnijih ekonomista i statističara (uporedi Alisons Principle of population, knj. 1., pogl. 1. i 2.<sup>4</sup>), da proizvodi dosta pšenice, za šest puta brojnije stanovništvo od sadašnjeg. Kapital se povećava svakog dana; radna snaga raste sa stanovništvom, a nauka svakog dana sve više i više podređuje ljudima prirodnu snagu. Ova neizmjerena proizvodna sposobnost, rukovodena sviješću i u interesu svijeta, smanjila bi uskoro na minimum rad, koji je pao u dio čovječanstvu; prepuštena konkurenciji, čini to isto, ali unutar suprotnosti. Jedan dio zemljišta kultivira se na najbolji način, dok drugi — u Velikoj Britaniji i Irskoj 30 milijuna jutara dobre zemlje — leži neobrađen. Jedan dio kapitala cirkulira ogromnom brzinom, drugi leži mrtav u sanduku. Jedan dio radnika radi četrnaest, šesnaest sati na dan, dok drugi stoji tu lijeno i nezaposleno i umire od gladi. Ili raspodjela proizlazi iz te istovremenosti: danas trgovina ide dobro, potražnja je vrlo značajna, tada sve radi, kapital se obrće čudesnom brzinom, zemljo-

<sup>4</sup> Alison: »Principi stanovništva«, knj. 1., pogl. 1 i 2.

radnja cvjeta, radnici rade do iznemoglosti — sutra nastupa zastoj, zemljoradnja nije vrijedna truda, čitavi komadi zemlje ostaju neobrađeni, kapital se ukoči usred kretanja, radnici nemaju zaposlenja i cijela zemlja pati od suvišna bogatstva i od suvišna stanovništva.

Ovaj razvitak stvari ekonomist ne smije priznati pravilnim; inače bi morao, kao što je rečeno, napustiti čitav svoj sistem konkurencije; on bi morao uvidjeti šupljost svoje suprotnosti između proizvodnje i potrošnje, između suvišna stanovništva i suvišna bogatstva. Da bi se, međutim, ta činjenica dovela u suglasnost s teorijom, jer se ta činjenica nije mogla poricati, pronađena je teorija o stanovništvu.

Malthus, začetnik te teorije, tvrdi, da stanovništvo stalno vrši pritisak na sredstva za održavanje, tako da se stanovništvo u istom razmjeru povećava, u kojem je produkcija porasla i da je uzrok sve bijede, svih poroka, stanovništvu inherentna tendencija, da se uveća iznad raspoloživih sredstava za održavanje. Jer ako ima previše ljudi, onda oni na ovaj ili onaj način moraju biti uklonjeni, ili nasilno ubijeni ili moraju umrijeti od gladi. Ali ako se to dogodilo, onda tu postoji opet praznina, koju odmah ispunjavaju drugi umnožitelji stanovništva i tako ponovo počinje stara bijeda. Štoviše, to je tako pod svim odnosima, ne samo u civiliziranom nego i u prirodnom stanju; divljaci s Nove Holandije, od kojih na kvadratnu milju dolazi jedan, pate isto tako jako od prenaseljenosti kao Engleska. Ukratko, ako želimo biti konzekventni, onda moramo priznati, da je *zemlja bila prenaseljena već onda kad je postojao samo jedan čovjek*. Posljedice su toga izvođenja slijedeće: budući da su upravo siromasi ti prekobrojni, za njih ne treba ništa činiti osim da im se olakša smrt od gladi, koliko je to moguće, da ih se uvjeri, kako se ništa ne može promijeniti, i da za čitavu njihovu klasu nema nikakva spasa osim, da se što je moguće manje razmnožavaju, ili, ako to ne ide, onda je još uvijek bolje da se uspostavi jedna državna ustanova za bezbolno ubijanje djece siromaha, kao što je to predložio »Marcus« — naime da na svaku radničku porodicu smiju doći dva i po djeteta, a što bude više, da se bezbolno ubije. Davati milostinju bio bi zločin, jer potpomaže prirast preko-

brojnog stanovništva; no bit će vrlo korisno ako se siromaštvo učini zločinom, a sirotišta kaznenim zavodima, kao što se to već dogodilo u Engleskoj pomoću novog »liberalnog« zakona o sirotinji. Istina je, doduše, da se ta teorija loše podudara s učenjem biblije o savršenstvu boga i njegova stvaranja, no »slabo je to pobijanje, ako se biblija upotrebljava kao argumenat protiv činjenica«.

Treba li još dalje da izvodim tu gnusnu, podlu doktrinu, tu odvratnu blasfemiju protiv prirode i čovječanstva, treba li još dalje da slijedim njene konzekvence? Ovdje smo, konačno, doveli nemoralnost ekonomista do njena vrhunca. Što su svi ratovi i užasi monopolskog sistema prema toj teoriji? I upravo je ona završni kamen liberalnog sistema slobode trgovine, čiji pad povlači za sobom čitavu zgradu. Jer, ako je konkurencija ovdje dokazana kao uzrok bijede, siromaštva, zločina, tko će se odvažiti reći još koju riječ u njenu zaštitu?

Alison je u svom, gore citiranom, djelu poljuljao Malthusovu teoriju, apelirajući na proizvodnu snagu zemlje i suprotstavljajući Malthusovom principu činjenicu, da svaki odrastao čovjek može više proizvoditi nego što sâm upotrebi, činjenicu, bez koje se čovječanstvo ne bi moglo umnožavati, štoviše, ne bi moglo ni postojati; od čega bi inače živjeli oni, koji tek rastu? Ali Alison ne ide do korijena stvari i stoga, napokon, dolazi opet na isti rezultat kao i Malthus. On, doduše, dokazuje da je Malthusov princip netočan, ali ne može poreći činjenice, koje su ovoga dovele do njegova principa.

Da Malthus nije promatrao stvar tako jednostrano, onda bi morao vidjeti, da je prekomjerno stanovništvo ili radna snaga stalno povezana sa prekomjernim bogatstvom, sa prekomjernim kapitalom i prekomjernim zemljoposjedom. Stanovništvo je preveliko samo tamo, gdje je prevelika proizvodna snaga uopće. To najjasnije pokazuje stanje svake prenaseljene zemlje, osobito Engleske, u vrijeme kada je pisao Malthus. To su bile činjenice, koje je Malthus trebao promatrati u njihovoj sveukupnosti, promatranje kojih bi ga moralo dovesti do pravilnih rezultata; umjesto toga on je izvio jednu činjenicu, ostale nije uzeo u obzir i stoga je došao do svoga bezumnog rezultata. Druga pogreška, koju je počino, bilo je zamjenjivanje sredstava za održavanje i zaposlenja.

Da stanovništvo stalno vrši pritisak na sredstva zaposlenja, da se toliko ljudi može zaposliti, koliko ih se proizvede, ukratko, da je proizvodnju radne snage dosad regulirao zakon konkurencije i da je, stoga, bila izložena periodičnim krizama i kolebanjima, to je činjenica, utvrđivanje koje predstavlja Malthusovu zaslugu. Ali sredstva zaposlenja nisu sredstva za izdržavanje. Sredstva za zaposlenje umnožavaju se pomoću umnožavanja mašinske snage i kapitala samo u svom konačnom rezultatu; sredstva za izdržavanje umnožavaju se, čim se proizvodna snaga nešto poveća. Ovdje dolazi na vidjelo nova protivrječnost ekonomije. Potražnja ekonomista nije stvarna potražnja, njegova potrošnja je umjetna. Za ekonomista je stvarni potraživač, stvarni potrošač samo onaj, koji može dati ekvivalent za ono, što dobije. Međutim, ako je činjenica, da svaki odrastao čovjek proizvodi više nego što sam može potrošiti, da su djeca kao i drveće, koja opet obilno vraćaju izdatke, koji su za njih utrošeni — a to su ipak činjenice? — moglo bi se misliti da bi svaki radnik morao proizvoditi mnogo više nego što treba, a zajednica bi ga, stoga, morala rado opskrbiti svim što mu je potrebno, onda bi se moglo misliti da bi jedna velika porodica morala biti zajednici vrlo poželjan poklon. Ali, u grubosti svoga stanovišta ekonomist ne zna nikakav drugi ekvivalent, nego da mu se isplati u opipljivu gotovu novcu. On sjedi tako čvrsto u svojim suprotnostima, da ga najuvjerljivije činjenice zabrinjuju isto tako malo kao i naučni principi.

Protivrječnost uništavamo jednostavno na taj način, da je ukinemo. Stapanjem sadašnjih suprotnih interesa nestaje uprotnost između prenaseljenja na jednom i prekomjernog bogatstva na drugom mjestu, nestaje čudesna činjenica, čudesnija od svih čuda svih religija zajedno, da nacija mora umrijeti od gladi od pustog bogatstva i izobilja; nestaje bezumna tvrdnja, da zemlja nema snage da prehrani ljude. Ova tvrdnja je najviši vrh kršćanske ekonomije — a da je naša ekonomija u suštini kršćanska, mogao sam dokazati kod svake rečenice, kod svake kategorije, a u svoje vrijeme to ću i učiniti; Malthusova teorija je samo ekonomski izraz za religioznu dogmu o protivrječnosti duha i prirode i pokvarenosti obih, koja odatle slijedi. Nadam se, da sam i na ekonom-

skom području pokazao ovu protivrječnost u njenoj ništavosti, protivrječnost, koja je za religiju i s religijom davno riješena; uostalom, ja ne ću prihvatiti kao kompetentnu nijednu obranu Malthusove teorije, koja mi najprije ne objasni iz njena vlastita principa, kako jedan narod može umrijeti od gladi od samog izobilja, i koja to ne dovede u suglasnost s razumom i činjenicama.

Malthusova teorija bila je, uostalom, sasvim nužna prolazna točka, koja nas je dovela beskrajno dalje. Mi smo pomoću nje i uopće pomoću ekonomije počeli obraćati pažnju na proizvodnu snagu zemlje i čovječanstva, i poslije prevladavanja ovog ekonomskog očajanja mi smo zauvijek osigurani od straha prenaseljenosti. Iz nje mi izvlačimo najjače ekonomske argumente za socijalni preobražaj; jer čak kad bi Malthus i imao potpuno pravo, onda bi se taj preobražaj morao poduzeti smjesta, jer samo on, samo njim dato obrazovanje masa, omogućuje to moralno ograničenje nagona za razmnožavanjem, koje i sam Malthus prikazuje kao najuspješnije i najlakše sredstvo protiv prenaseljenja. Pomoću te teorije upoznali smo najdublje poniženje čovječanstva, njegovu zavisnost od odnosa konkurencije; ona nam je pokazala, kako je privatno vlasništvo u krajnjoj liniji napravilo iz čovjeka robu, čija proizvodnja i uništenje zavisi samo od potražnje; kako je sistem konkurencije time ubio i svakog dana ubija milijune ljudi; sve smo to vidjeli i sve nas to tjera na ukidanje ovog poniženja čovječanstva ukidanjem privatnog vlasništva, konkurencije i suprotnih interesa.

Vratimo se, međutim još jednom na odnos između proizvodne snage i stanovništva, da bismo oduzeli svaku bazu općem strahu od prenaseljenosti. Malthus postavlja jedan proračun, na kojem bazira čitav svoj sistem. Stanovništvo se umnožava u geometrijskoj progresiji —  $1 + 2 + 4 + 8 + 16 + 32$  i t. d., a proizvodna snaga zemljišta u aritmetičkoj —  $1 + 2 + 3 + 4 + 5 + 6$ . Razlika je očigledna, zastrašujuća; a da li je ona točna? Gdje je dokazano da se plodnost zemljišta umnožava aritmetičkom progresijom? Prostranost zemljišta je ograničena, u redu. Radna snaga, koja se upotrebljava na toj površini raste sa stanovništvom; pretpostavimo čak, da povećanje prinosa uslijed povećanja rada ne raste uvijek

razmjerno prema radu; tada ostaje još treći element, nauka, koja ekonomistu, naravno, nikad ništa ne znači, a njezin napredak tako je beskrajn i barem isto tako brz kao porast stanovništva. Kakav napredak zahvaljuje agrikultura ovog stoljeća samo kemiji, štoviše, samo dvojici ljudi — Sir Humphrey Davyju i Justus Liebigu? A nauka raste barem kao i stanovništvo; ono se umnožava u odnosu na broj posljednje generacije; nauka napreduje u odnosu na masu spoznaje, koja joj je ostala od prethodne generacije, dakle, pod najobičnijim uvjetima i u geometrijskoj progresiji — a što je nauci nemoguće? Smiješno je, međutim, govoriti o prenaseljenosti, sve dotle dok »dolina rijeke Mississippi ima dosta neobrađene zemlje, da bi se tamo moglo prenijeti čitavo stanovništvo Evrope«, sve dotle dok se, uopće, tek trećina zemlje može smatrati obrađenom, i dok se proizvodnja samo ove trećine može povećati za šest puta primjenom sada već poznatih poboljšanja.

Konkurencija suprotstavlja, dakle, kapitalu, radu, zemljoposjed zemljoposjedu, a isto tako svaki od tih elemenata suprotstavlja drugima. U borbi pobjeđuje jači, a da bi prorekli rezultat te borbe, morat ćemo ispitati snagu boraca. Prije svega, zemljoposjed i kapital su, svaki posebno, jači od rada, jer radnik mora raditi da bi živio, dok zemljoposjednik može živjeti od svoje rente, a kapitalist od svoje kamate, u slučaju nužde od svog kapitala ili kapitaliziranog zemljoposjeda. Posljedica je toga, da radu pripadaju samo najnužnija, gola sredstva za uzdržavanje, dok se najveći dio proizvoda dijeli između kapitala i zemljoposjeda. Nadalje, jači radnik tjera s tržišta slabijeg, veći kapital manji, veći zemljoposjed manji. Praksa potvrđuje ovaj zaključak. Poznate su prednosti, koje ima veći tvorničar i trgovac nad manjim, veliki zemljoposjednik nad posjednikom jednog jedinog jutra zemlje. Posljedica je toga, da već pod običnim odnosima veliki kapital i veliki zemljoposjed gutaju mali kapital i mali zemljoposjed po pravu jačega — centralizacija posjeda. Za vrijeme trgovačkih i agrarnih kriza ova centralizacija se odvija još brže. — Uopće veliki posjed umnožava se mnogo brže nego mali, jer se od prinosa mnogo manji dio odbija kao izdatak

na posjed. Ova centralizacija posjeda je privatnom vlasništvu isto tako imanentan zakon kao i svi drugi; srednje klase moraju sve više nestajati, dok se svijet ne podijeli na milijunare i siromahe, na velike zemljoposjednike i siromašne nadničare. Svi zakoni, sve podjele zemljoposjeda, sva eventualna cjepkanja kapitala ništa ne pomažu — taj rezultat mora doći i doći će, ako ga ne pretekne totalan preobražaj socijalnih odnosa, stapanje suprotnih interesa, ukidanje privatnog vlasništva.

Slobodna konkurencija, glavna parola ekonomista naših dana, jest nemogućnost. Monopol je barem imao obzira, iako ga i nije mogao provesti, da potrošače štiti od prevare. Ukidanje monopola otvara prevari sva vrata. Vi kažete, konkurencija ima sama u sebi sredstvo protiv prevare, nitko ne će kupiti loše stvari, — to znači, svatko mora biti poznavalac svakog artikla, a to je nemoguće — odatle nužnost monopola, koja se pokazuje i u mnogim artiklima. Apoteke i t. d. moraju imati monopol. A najvažniji artikl, novac, najviše treba upravo monopol. Kad je sredstvo cirkulacije prestalo biti državni monopol, ono je svaki put proizvelo trgovačku krizu, a engleski ekonomisti, među ostalima dr. Wade, priznaju i ovdje nužnost monopola. Ali monopol ne štiti ni od lažnog novca. Postavili se mi na bilo koju stranu pitanja, jedna je isto tako teška kao i druga, monopol proizvodi slobodnu konkurenciju, a ova opet monopol; stoga oboje moraju pasti, a te teškoće moraju biti uklonjene, ukidanjem principa koji ih proizvodi.

Konkurencija je prožela sve naše životne odnose i završila međusobno ropstvo, u kojem se ljudi sada nalaze. Konkurencija je velika pokretna sila, koja neprestano ponovo potiče na djelatnost naš ostarjeli i omlitavljeli socijalni poredak, ili, naprotiv, socijalni nered, ali pri svakom novom naprežanju guta i jedan dio klonulih snaga. Konkurencija vlada brojčanim napretkom čovječanstva, ona vlada i njegovim moralnim progresom. Tko se donekle upoznao sa statistikom zločinštava, tome je morala udariti u oči svojevrсна pravilnost, kojom zločinstva svake godine napreduju, s kojom stanoviti uzroci proizvode stanovita zločinstva. Proširenje tvorničkog sistema ima svuda za posljedicu umnožavanje zločinštava.

Za veliki grad ili okrug može se svake godine, svaki put s dovoljnom točnošću unaprijed odrediti broj hapšenja, kriminalnih slučajeva, štoviše, broj ubistava, provala, malih krađa i t. d., kao što se to dosta često događalo u Engleskoj. Ova pravilnost dokazuje, da konkurencija upravlja i zločinštvom, da društvo proizvodi *potražnju* za zločinštvom, kojoj se odgovara s primjerenom *ponudom*, da se praznina, koja nastaje hapšenjem, transportiranjem ili pogubljenjem stanovitog broja, odmah ispuni drugima, upravo kao što se svaka praznina u stanovništvu odmah ponovo ispunjava novim pridošlicama, drugim riječima, da zločinštvo isto tako vrši pritisak na sredstva za kažnjavanje kao narodi (stanovništvo) na sredstva za zaposlenje. Koliko je pravedno, da se pod tim okolnostima, bez obzira na sve ostalo, kažnjava zločinac, to prepuštam sudu svojih čitalaca. Meni je ovdje stalo samo do toga da dokažem proširenje konkurencije i na moralno područje i da pokažem, do kakve je duboke degradacije dovelo čovjeka privatno vlasništvo.

U borbi kapitala i zemljišta protiv rada, imaju oba prva elementa još jednu posebnu prednost pred radom — pomoć nauke, jer je i ta pod sadašnjim odnosima upravljena protiv rada. Gotovo svi mehanički pronalasci, na primjer, izazvani su nedostatkom radne snage, tako osobito Hargreavesova, Cromptonsova i Arkwrightsova predilica za pamuk. Rad nikada nije bio jako tražen, a da odatle nije proizašao jedan pronalazak, koji je radnu snagu znatno umnožio, dakle otklonio *potražnju* za ljudskim radom. Historija Engleske od 1770. do sada stalan je dokaz za to. Posljednji veliki pronalazak u predenju pamuka, — *Selfacting Mule*<sup>5</sup> — izazvan je isključivo *potražnjom* za radom i rastom plaće — on je udvostručio mašinski rad, a time ograničio ručni rad na polovicu, izbacio polovicu radnika s posla i time snizio plaću druge polovice; on je uništio zavjeru radnika protiv tvorničarâ i razorio posljednji ostatak snage, s kojim je rad još izdržavao neravnu borbu s kapitalom (Uporedi dr. Ure, *Philosophy of manufac-*

<sup>5</sup> *Selfacting mule* — automatska predilica.

tures, knj. 2.<sup>6</sup>). Ekonomist sada doduše kaže, da je u konačnom rezultatu mašinerija povoljna za radnike, jer proizvodnju čini jeftinijom i time stvara novo, veće tržište za svoje proizvode i tako, napokon, ponovo zaposluje radnike, koji su ostali bez posla. Sasvim točno, ali zaboravlja li ekonomist, da konkurencija regulira proizvodnju radne snage, da radna snaga stalno vrši pritisak na sredstva zaposlenja, da, dakle, tada kad bi trebale nastati te prednosti, već prekomjeran broj konkurenata za rad na to ponovo čeka i time čini iluzornom tu prednost, dok negativna strana, iznenadno oduzimanje sredstava za izdržavanje za jednu polovicu i pad plaće za drugu polovicu radnika nije iluzorna? Zaboravlja li ekonomist da napredak pronalaska nikada ne zastaje, da se, dakle, ta šteta ovjekovječuje? Zaboravlja li on, da kod podjele rada, tako beskrajno povišene našom civilizacijom, radnik može živjeti samo onda, ako se može upotrebiti na toj određenoj mašini, za taj određeni mali posao?, da je prijelaz od jednog zaposlenja drugome, novome, za odrasla radnika gotovo uvijek odlučna nemogućnost?

Time što promatram djelovanje mašinerije, dolazim na drugu, udaljenu temu, na tvornički sistem, a da to ovdje obrađujem, nemam ni želje ni vremena. Uostalom, nadam se da ću uskoro imati prilike da iscrpno razvijem odvratnu nemoralnost toga sistema i da nepoštedno razotkrijem licemjerstvo ekonomista, koje se ovdje pojavljuje u svom punom sjaju.

<sup>6</sup> Dr. Ure, *Filozofija manufakture*, knj. 2.

FRIEDRICH ENGELS

POLOŽAJ ENGLLESKE

»PAST AND PRESENT« by Thomas Carlyle, London 1843.<sup>7</sup>

Među svim debelim knjigama i tankim brošurama, koje su prošle godine izašle u Engleskoj za uveseljavanje ili poučavanje »obrazovanog svijeta«, gornji je spis jedini, koji je vrijedan čitanja. Sve romane u mnogo svezaka s njihovim žalosnim i veselim zapletima, sve te poučne i utješne, učene i neučene komentare biblije — a romani i pobožne knjige dva su stalna artikla engleske literature — sve to možete mirno ostaviti nepročitano. Možda ćete naći nekoliko geoloških ili ekonomskih, historijskih ili matematskih knjiga, koje sadrže zrnice novoga — ali to su stvari za studiranje, a ne za čitanje, to je suha stručna nauka, suhi herbarijum, biljke, čije je koričenje odavno iščupano iz općeg ljudskog zemljišta, iz kojeg su vukle svoju hranu. Možete tražiti koliko hoćete, Carlyleova je knjiga jedina koja dira ljudske žice, koja prikazuje ljudske odnose i razvija trag ljudskog načina shvaćanja.

Značajno je, kako su u Engleskoj više klase društva, koje Englezi zovu *respectable people, the better sort of people*<sup>8</sup> i t. d., duhovno jako propale i omlitavljale. Iščezla je sva energija, sva djelatnost, sva sadržina; seosko plemstvo ide u lov, novčana aristokracija bavi se knjigovodstvom i u najboljem slučaju vrti se u isto tako praznoj i mlitavoj literaturi. Političke i religiozne predrasude naslijeđuju se od generacije na generaciju; sada se sve lako dobiva i više se uopće ne treba mučiti oko principa, kao u ranija vremena; oni sada već po-

<sup>7</sup> »Prošlost i sadašnjost« od Thomas Carlyle-a, London 1843.

<sup>8</sup> Uvažanim slojem, najboljom vrstom naroda.

jedincu dolijeću u kolijevku u gotovu obliku, a da se ne zna odakle. Što je još potrebno? Svaki je dobio dobar odgoj, t. j. u školi je bezuspješno mučen s Rimljanima i Greima, u ostalom je »respectable«, t. j. posjeduje toliko i toliko hiljada funti i ne treba se, dakle, dalje ni oko čega truditi, osim oko žene, ako je još nema.

I sad još to strašilo ljudi nazivaju »duhom«. Gdje bi se u takvom životu razvio duh, odnosno, kad bi se razvio, gdje bi kod njih našao sklonište. Sve je to utvrđeno i odmjereno kineski — teško onome, tko prekorači uske granice, teško onome, tri puta teško onome, tko pogazi prečasnú predrasudu, devet puta teško njemu, ako je ta predrasuda religiozna. Na sva pitanja postoje ovdje samo dva odgovora, vigovski i torijevski; a ti su odgovori već odavno propisani od mudrih velikih majstora ceremonija obih partija; nije potrebno da imate bilo kakvo prosuđivanje ni opširnost, sve je gotovo, to je rekao Dicky Cobden ili lord John Russell, i Robby Peel ili »vojvoda« par excellence<sup>10</sup>, naime vojvoda od Wellingtona je tako rekao i pri tom se ostaje.

Vi dobri Nijemci morate svake godine slušati od liberalnih novinara i narodnih zastupnika, kako su Englezi divni i nezavisni ljudi, i sve to zbog svojih slobodnih institucija, a to iz udaljenosti izgleda sasvim dobro. Debate u parlamentu, slobodna štampa, burni narodni zborovi, izbori, porote postižu svoj efekt kod plašljive Michelove duše, i u svom čuđenju prima on sav taj lijepi privid za gotov groš. Međutim, stanovište liberalnog novinara i narodnog zastupnika na kraju ipak nije još dovoljno visoko, da bi osiguralo obuhvatan pogled, bilo o razvitku čovječanstva bilo pak o jednoj jednoj naciji. Engleski ustav je u svoje vrijeme bio sasvim dobar i učinio ponešto dobra, štoviše, od 1828. počeo je raditi na svom najboljem djelu, naime na svom vlastitom razaranju — ali to što mu pripisuje liberal, toga on nije učinio. On nije učinio Engleze nezavisnim ljudima. Englezi, t. j. obrazovani Englezi, po kojima se na kontinentu ocjenjuje nacionalni karakter, ti Englezi su najprezreniji robovi pod suncem. Stvarno je res-

<sup>9</sup> Uvažen.

<sup>10</sup> U punom smislu riječi. pravi pravcati.

pectable, usprkos svoj svojoj grubosti i svoj svojoj demoralizaciji samo onaj dio engleske nacije, koji je nepoznat na kontinentu, samo radnici, parijske Engleske, siromasi. Od njih će doći spas Engleske, u njima još ima materije koja se daje obraditi; oni nemaju obrazovanja, ali nemaju ni predrasuda, oni još imaju snage; da je utroše u jedno veliko nacionalno djelo — oni još imaju budućnost. Aristokracija — a ta uključuje danas i srednju klasu — iscrpna je; što je imala da utroši od misaonog sadržaja, to je prerađeno do posljednjih konzekvencija i praktički ostvareno, a njeno carstvo ide velikim koracima ususret svome kraju. Konstitucija je njeno djelo, a neposredna posljedica toga djela bila je ta, da je svoje tvorce okružilo mrežom institucija, u kojoj je onemogućeno svako slobodno kretanje duha. Vladavina javne predrasude svagdje je prva posljedica t. zv. slobodnih političkih institucija, a ta vladavina je jača u politički najslobodnijoj zemlji Evrope, u Engleskoj, nego bilo gdje drugdje — izuzevši Ameriku, gdje je zakonom o linču javna predrasuda zakonski priznata kao sila u državi. Englez gmiže pred javnom predrasudom, svakog dana joj se žrtvuje — i ukoliko je liberalniji, utoliko poniznije pada u prašinu pred tim svojim idolom. Međutim, javna je predrasuda u »obrazovanim krugovima« ili torijevska ili vigovska, u krajnjem slučaju radikalna, — a to već ne miriši više tako fino. Idite jednom među obrazovane Engleze i recite da ste čartisti ili demokrati — i sumnjat će u vaš zdrav razum i izbjegavati vaše društvo. Ili izjavite, da ne vjerujete u Kristovo božanstvo i bit ćete izdani i prodani; priznajte potpuno da ste ateist, slijedećeg dana će se praviti kao da vas ne poznaju. A nezavisni Englez, ako jednom i počne stvarno misliti, što se dešava dosta rijetko, i strese okove predrasude, koju je upio s majčinim mlijekom, čak i tada nema hrabrosti da svoje uvjerenje slobodno iskaže, čak i tada javnosti licemjerno iskazuje mnijenje koje se barem tolerira i zadovoljan je ako katkada u četiri oka može otvoreno govoriti s istomišljenikom.

Tako su obrazovane klase u Engleskoj gluhe na svaki progres, a u pokretu ih još donekle drži samo navala radničke klase. Ne može se očekivati, da svakodnevnim literarnim kruhom toga staračkog obrazovanja bude drugačije načinjen, nego

oni sami. Sva se fashionable<sup>11</sup> literatura okreće u vječnom krugu i dosadna je i neplodna upravo tako kao blazirano i ispijeno fashionable društvo.

Kad su Straussov »Život Isusa« i njegova slava prešli Kanal, nijedan pristojan čovjek nije se usudio da knjigu prevede, nijedan ugledniji knjižar da je štampa. Napokon ju je preveo socijalistički »lekturer« (za taj agitatorski umjetni izraz nema njemačke riječi) — dakle, čovjek u jednom od najnemodernijih životnih položaja u svijetu, — beznačajan socijalistički stampar štampao ju je u svescima, svaki po jedan penny, a radnici Manchestera, Birminghama i Londona sačinjavali su jedinu Straussovju publiku u Engleskoj.

Uostalom, ako jedna od obje partije, u koje se razdvaja obrazovani dio Engleske, zaslužuje prednost, to su onda torijevci. Pri socijalnom položaju Engleske vigovac je suviše sâm partija, da bi mogao imati kakav sud; industrija, taj centar engleskog društva, u njegovim je rukama i obogaćuje ga; on je smatra besprijekornom, a njeno proširenje smatra jedinom svrhom cjelokupnog zakonodavstva, jer mu je ona dala njegovo bogatstvo i moć. Torijevac naprotiv, čija je moć i samovlast slomljena industrijom, čije je principe ona uzdrimala, mrzi je i vidi u njoj u najboljem slučaju nužno zlo. Stoga je stvorena ona sekcija filantropskih torijevaca, čiji su glavni vođe Ashley, Ferrand Wallter, Oaster i t. d. i koji su sebi stavili u dužnost da zastupaju tvorničke radnike protiv tvorničara. I Thomas Carlyle je prvobitno bio torijevac i još je uvijek bliži toj partiji nego vigovcima. Jedno je sigurno, nijedan vigovac ne bi nikad mogao napisati knjigu, koja bi bila upola tako ljudska kao »Past and Present«.

Thomas Carlyle je postao poznat u Njemačkoj svojim nastojanjima, da Englezima učini pristupačnom njemačku literaturu. Unazad više godina on se uglavnom bavi socijalnim položajem Engleske, — on, jedini među obrazovanimi svoje zemlje, koji to čini! — i već je 1838. napisao jedno manje djelo: Chartism<sup>12</sup>. Tada su na vlasti bili vigovci i s mnogo pompe su proklamirali, da je uništena »sablast« čartizma, koja je na-

<sup>11</sup> Pomodan, moderan.

<sup>12</sup> Čartizam.

stala oko 1835. godine. Čartizam je bio prirodni nastavak starog radikalizma, koji je za nekoliko godina bio ušutkan zakonskim prijedlogom o reformi, a od 1835/36. pojavio se opet s novom snagom i u zbijenijim masama nego ikad prije. Vigovci su vjerovali, da su taj čartizam ugušili, a Thomas Carlyle je u tom našao razlog da pokaže stvarne uzroke čartizma i nemogućnost, da se on uništi prije nego što se unište ti uzroci. Stanovište je u toj knjizi u cjelini, doduše, isto kao i u »Past and Present«, ali s nešto jačom torijevskom bojom, koja je, međutim, možda imala osnovu samo u toj okolnosti, što su vigovci kao vladajuća partija najviše potpadali pod kritiku. U svakom slučaju »Past and Present« sadrži sve, što se nalazi u manjoj knjizi, jasnije, razvijenije i s izričitijim ocrtavanjem konzekvencija i oslobađa nas, dakle, kritike čartizma.

»Past and Present« je paralela između Engleske 12. i 19. stoljeća, a sastoji se iz četiri odjeljka, s natpisom: »Uvod«, »Monah pradavnog doba«, »Radnik novog vremena«, »Horoskop«. — Prođimo redom tim odjeljcima; ne mogu se suprotstaviti iskušenju da prevedem najljepša od prekrasnih mjesta knjige. — Kritika će se već brinuti sama za sebe.

Prvo poglavlje uvoda zove se: »Midas«.

»Položaj Engleske... s pravom vrijedi kao jedan od najopasnijih i uopće najneobičnijih položaja, koji su ikada viđeni u svijetu. Engleska je puna bogatstva svake vrste, a ipak Engleska umire od gladi. S vječno istim izobiljem cvjeta zemljište Engleske, ustalasila zlatnim žetvama, gusto ispunjeno radionicama, alatom svake vrste, s petnaest milijuna radnika, koje smatraju najjačim, najmudrijim i najmarljivijim koje je naša zemlja ikada imala; ti ljudi su ovdje; rada, koji su izvršili, ploda, koji su stvorili, ovdje ima na pretek, svagdje u najbogatijem izobilju — i gle, kakva je kobna zapovijed došla, kao od nekog čarobnjaka, koja kaže: »Ne dirajte ga, vi radnici, vi gospodo koja radite, vi dokona gospodo; da ga nitko od vas nije dodirnuo, da ga nitko od vas nije uživao — to je začarani plod!«

Ta zapovijed pada najprije na radnike. U Engleskoj i Walesu bilo je 1842. godine 1.430.000 siromaha, od kojih 222.000 sjedi zatvoreno u radnim domovima — narod ih zove Bastille

zakona o sirotinji. Zahvaljujući humanizmu vigovaca! — Škotska nema zakona o sirotinji, ali sirotinje ima u masama. Usput rečeno, Irska se može pohvaliti s ogromnim brojem — 2,300.000 siromaha.

»Pred porotom u Stockportu (Cheshire) optuženi su i pronađeni krivima za trovanje svoje troje djece otac i majka, da bi time prevarili pogrebno društvo za tri funte i osam šilinga, koje se dobiju za smrt svakog djeteta, a službeni autoriteti, kaže se, nagovještavaju da slučaj nije jedinstven, da bi možda bilo bolje, da se to ne istražuje točnije. — Takvi primjeri su jednaki najvišem vrhu brda, koji izronjava na horizontu — a ispod toga leži čitav brdski predio i zemlja, koja još nije izronila. — Majka i otac, ljudski stvorovi, rekli su jedan drugom: što da činimo, da bismo umakli smrti od gladi? Mi smo duboko potonuli ovdje u našem mračnom podrumu, a pomoć je daleko. — O, u Ugolinovoj kuli gladi dešavaju se ozbiljne stvari, predragi mali Godda pao je mrtav na očeva koljena! — Roditelji u Stockportu misle i kažu: »Naš siromašni mali gladni Tom, koji čitavog dana više za kruhom, koji će u tom svijetu vidjeti samo zlo, a ništa dobra — kad bi se on odjednom izbavio iz nevolje, i mi bismo se drugi možda održali? Smišljeno, rečeno, napokon učinjeno. I Tom je sada mrtav, i sve je izdato i potrošeno, sada dolazi na red jadni, mali, gladni Jack, ili jadni, mali, gladni Will? — O, kakvog li razmišljanja o putovima i sredstvima? — U opsjednutim gradovima, u velikoj razvalini Jerusalema, koji je pao od gnjeva božjeg, proreknuto je: ruke jasnih žena pripremit će sebi za jelo svoju vlastitu djecu. Mračna fantazija Hebrejaca nije sebi mogla predstaviti crnji bezdan bijede, to je bio svršetak ponižena, bogom prokleta čovjeka — a mi ovdje u modernoj Engleskoj, u obilju bogatstva — da li ćemo mi doći dotle? Kako se to dešava? Odakle to dolazi, zašto to mora biti tako?«

To se dogodilo 1841. Ja bih mogao dodati, da je prije pet mjeseci u Liverpoolu obješena Betty Eules iz Boltona, koja je iz istoga povoda otrovala troje vlastite djece i dva pastorčeta.

Toliko o siromasima. Kako izgleda s bogatašima?

»Ta uspješna industrija sa svojim obilnim bogatstvom nije dosad još nikog obogatila, to je opčinjeno bogatstvo i ne pripada nikome. Mi možemo izdati hiljade, gdje smo inače ulagali



stotine — ali za to ne možemo kupiti ništa korisno. Netko jede finije poslastice, pije skuplja vina — a kakva je veća sreća u tome? Da li su oni ljepši, bolji, jači, valjaniji? Da li su oni ti, koje nazivaju »sretniji«?

Gospodin, koji radi, nije sretniji, gospodin koji ljenčari, t. j. plemeniti zemljoposjednik nije sretniji — »za koga je onda to bogatstvo, bogatstvo Engleske? Koga ono blagosilja, koga čini sretnijim, ljepšim, mudrijim, boljim? Dosad nikoga. Naša uspješna industrija nema dosad nikakva uspjeha; usred raskošna izobilja narod umire od gladi; među zlatnim zidovima i punim žitnicama, nitko se ne osjeća siguran i zadovoljan. Midas je čeznuo za zlatom i grdio Olimp. Dobio je zlato, tako da je sve postalo zlato, čega se on dotakao — a to mu je s njegovim dugim ušima malo pomoglo. Midas je loše ocijenio nebesku muziku. Midas je grdio Apolona i bogove, a bogovi su mu ispunili njegovu želju i dali k tome par dugih ušiju — također dobar dodatak — kakve li istine u tim starim pričama!»

»Kako je istinita — nastavlja on u drugom poglavlju — druga stara priča o sfingi: priroda je sfinga, boginja, ali ne još sasvim oslobođena, nalazeći se napola još u životinjstvu, u neduhovnosti — na jednoj strani red, mudrost, ali i mrak, divljaštvo, nužnost sudbine. Priroda sfinge — kad čitaju ovo poglavlje, Englezi kažu: njemački misticizam — ima pitanja za svakog čovjeka i svako vrijeme — sretan onaj, koji na to pitanje pravilno odgovori; tko na nj ne odgovori ili odgovori pogrešno, taj pripada životinjsko-divljem dijelu sfinge; umjesto lijepe nevjeste on nalazi krvoločnu lavicu. A tako je to i s nacijama: možete li riješiti zagonetku sudbine? A svi nesretni narodi, kao i svi nesretni individuumi, odgovorili su pogrešno na pitanje, primili privid za istinu, napustili vječne unutrašnje činjenice univerzuma za vanjske prolazne pojavne oblike; a to je učinila i Engleska«. Engleska se, kako se on kasnije izražava, podala ateizmu, a njen sadašnji položaj nužna je posljedica toga. Mi ćemo o tome govoriti kasnije, zasad treba samo primijetiti, da je Carlyle mogao još nešto dalje izvesti usporedbu sa sfigom, ako to treba prihvatiti u gornjem, pan-teističko-staro-schellingovskom smislu — rješenje zagonetke

danas je, kao i u priči, čovjek, i to rješenje u najširem smislu. I to će naći svoje izvršenje.

Slijedeće poglavlje daje nam ovakav opis Manchesterske pobune augusta 1842.: »Milijun gladnih radnika je ustalo, svi su izašli na ulicu i — tamo stajali. Što su inače trebali učiniti? Njihove nevolje i žalbe bile su gorke, nepodnošljive, njihov gnjev je zato bio opravdan; a tko prouzrokuje ove žalbe, tko će pomoći? To su naši neprijatelji, mi ne znamo, tko su ili što su; to su naši prijatelji, mi ne znamo gdje su? Kako da nekoga napadnemo, da nekoga strijeljamo, ili da nas netko strijelja? O, kada bi taj prokleti zao duh, koji nevidljivo cijedi naš život i život naših bližnjih, kada bi htio poprimiti samo jedan oblik i suprotstaviti nam se kao hirkanski tigar, kao nilski konj kaosa, kao sam nečastivi, u nekakvom obliku, koji bismo mogli vidjeti, za koji bismo ga mogli uhvatiti!»

A nesreća radnika u ljetnoj pobuni 1842. bila je upravo u tome, što nisu znali protiv koga treba da se bore. Njihova je nevolja bila socijalna, — a socijalne nevolje ne mogu se ukloniti kao što se uklanja kraljevstvo ili privilegij. Socijalne nevolje ne mogu se liječiti narodnim poveljama, a to je narod osjetio, — inače bi narodna povelja bila danas osnovni zakon Engleske. Socijalne nevolje treba studirati i upoznati, a to masa radnika dosad nije još činila. Veliki plod ustanka bio je taj, da je životno pitanje Engleske, pitanje o definitivnoj sudbini radničke klase postavljeno na način, kako kaže Carlyle, da ga je čulo svako misaono uho u Engleskoj. Pitanje se sada više ne može obići, Engleska mora na nj odgovoriti ili propasti.

Prijedimo završno poglavlje toga odjeljka, prijedimo privremeno i cijeli slijedeći odjeljak i uzmimo odmah treći, koji raspravlja o radnicima novog vremena, da bismo dobili potpuni opis položaja Engleske, koji je započet u uvodu.

»Mi smo, nastavlja Carlyle, odbacili religioznost Srednjeg vijeka, a za to nismo dobili ništa; mi smo zaboravili boga, mi smo zatvorili naše oči za vječnu suštinu stvari, a držali smo ih otvorene samo za varljivi privid stvari; mi se pri tom tješimo, da je taj univerzum iznutra veliko, neshvatljivo »možda«, a izvana očito veliki obor i popravilište s velikim kuhinjama i stolovima za jelo, gdje nalazi mjesta onaj, koji je

mudar; sva istina toga univerzuma je nesigurna, praktičnom čovjeku jesu i ostaju jasni samo zarađa i gubitak, samo hrana i uspjeh. — Za nas više ne postoji nikakav bog; božji zakoni su postali »principom najviše moguće sreće«, parlamentarna smicalica; nebo je postalo astronomski sat, lovište za Herschelove teleskope, gdje se love naučni rezultati i sentimentalnost; na našem jeziku i jeziku starog Ben Jonsona to bi značilo: čovjek je izgubio svoju dušu i počinje zamjećivati njen nedostatak. To je uistinu bolno mjesto, centar općeg socijalnog raka. Nema religije, nema boga, čovjek je izgubio svoju dušu i uzalud traži sol protiv truljenja. Uzalud, u pogubljenju kraljeva, u francuskoj revoluciji, u prijedlozima za reformu, u Manchesterskoj pobuni, u svemu tome nema lijeka. Trula guba, umirena na jedan sat, navraća se u slijedećem jače i očajnije.«

»No kako mjesto religije nije moglo ostati sasvim neposjednuto, to smo umjesto nje dobili novo evanđelje, koje po šupljosti i besadržajnosti odgovara dobi — evanđelje mamona<sup>13</sup>. Kršćansko nebo i kršćanski pakao su napušteni, ono kao sumnjivo, a ovaj kao besmislen — no vi ste dobili novi pakao; pakao moderne Engleske je svijest o tome »da se ne može uspjeti, niti zaraditi novaca« — »Uistinu, s našim evanđeljem bogatstva mi smo došli do čudnovatih zaključaka! Mi to nazivamo »društvom«, a ipak svagdje uspostavljamo totalno razdvajanje i izoliranje. Naš život nije međusobno pomažanje, nego međusobno neprijateljstvo po stanovitim ratnim zakonima, »razumna konkurencija« i t. d. Mi smo potpuno zaboravili, da plaćanje u gotovu nije jedina veza između čovjeka i čovjeka. »Moji gladni radnici?« — kaže bogati tvorničar. »Nisam li ih pošteno iznajmio na tržištu? Nisam li im do posljednje pare isplatio ugovorenu obavezu? Kakva još posla imam s njima? Uistinu, kult mamona je žalosna vjera.«

»Jedna siromašna irska udovica u Edinburgu molila je pomoć kod dobrotvorne ustanove za sebe i za svoje troje djece. Sve ustanove su je odbile; izdala ju je snaga i odvažnost; zapala je u tifusnu groznicu, umrla je i inficirala bolešću čitavu svoju ulicu, tako da je uslijed toga umrlo sedamnaestero

<sup>13</sup> Bogatstva.

drugih. Humani liječnik, koji tu historiju priča — dr. W. P. Alison — pita pri tome: ne bi li bilo ekonomičnije, da se toj ženi pomoglo? Ona je dobila groznicu i usmrtila je vaših sedamnaestero! Vrlo čudnovato. Napuštena irska udovica obraća se svojoj sabraču: vidite, ja bespomoćno pogibam, vi mi morate pomoći, ja sam vaša sestra, tijelo vašeg tijela, stvorio nas je jedan bog! A oni odgovaraju: ne, nemoguće; ti nisi naša sestra. Ali ona dokazuje svoje sestrinstvo; njena groznica je ubija; oni su bili njena braća, iako su to poricali. Kad se taj dokaz morao tražiti još podlije?»

Usput rečeno, Carlyle je ovdje u zabludi, isto kao i Alison. Bogataši nemaju sažaljenja, nemaju interesa za smrt »sedamnaestorice«. Nije li javna sreća, da je »prekobrojno stanovništvo« umanjeno za sedamnaest ljudi? Kad bi samo bilo nekoliko milijuna, umjesto »sedamnaest« dronjavih ljudi, bilo bi utoliko bolje. To je razmišljanje bogatih engleskih maltuzijanaca.

A onda drugo, još gore evanđelje diletantizma, koje je stvorilo vladu, koja ništa ne radi, koje je ljudima oduzelo svu ozbiljnost i natjeruje ih da se prikazuju onim što nisu — težnja za »srećom«, to jest za dobrim jelom i pićem, koje je uzdiglo na prijestolje grubu materiju i uništilo svaki duhovni sadržaj; što će proizaći iz svega toga?

»A što da kažemo vladi, kao što je naša, koja svoje radnike optužuje za »suvišnu proizvodnju? Suvišna proizvodnja, nije li to glavna stvar? Vi, sa svih strana sakupljeni individuumi, koji proizvodite, vi ste suviše proizveli! Mi vas optužujemo, da ste napravili više od dvjesta hiljada košulja za golotinju čovječanstva. A hlače koje izrađujete iz pamučnog baršuna, kašmira<sup>14</sup>, škotskog pleda, od nankinga<sup>15</sup> i vunene čohe, da li ih je malo? Vi proizvodite šešire i cipele, stolice za sjedenje i žlice za jelo — štoviše, vi proizvodite i zlatne satove, draguljarske stvari, srebrne viljuške, ormare, ormarice i postavljene sofe — o nebesa, vaše proizvode ne mogu smjestiti ni svi trgovački bazari i Howel i James; vi ste proizvodili, proizvodili, proizvodili — tko vas želi optužiti, neka

<sup>14</sup> Vrsta vunene materije.

<sup>15</sup> Pamučno tkivo otvoreno žute boje.

samo pogleda oko sebe; milijuni košulja i praznih hlača vise ovdje kao svjedočanstvo protiv vas. Mi vas optužujemo zbog suviše proizvodnje; vi ste krivi za teško zločinstvo, što ste proizvodili košulje, hlače, šešire i cipele i t. d. u groznom obilju. Zbog toga je sada zastoj i vaši radnici moraju umrijeti od gladi».

»My lords i gentlemen, zbog čega vi optužujete one siromašne radnike? Vi ste, my lords and gentlemen, bili imenovani da se brinete, kako ne bi nastupili zastoji; vi ste trebali gledati, da uredno teče podjela plaća za učinjeni rad, da nijedan radnik ne ostane bez svoje plaće, bilo to u novčanicama, bilo u kudeljnim užetima na vješalima; to je bila vaša služba od pametnijeka. Ovi su siromašni prelcii zaboravili mnogo toga, što bi trebali da imaju na pameti po unutrašnjem, nepisanom zakonu svoga položaja — ali koji su pisani zakon svoga položaja zaboravili? Oni su bili namješteni da prave košulje. Zajednica im je zapovjedila: pravite košulje — i košulje su tu. Suviše košulja? To je, uistinu, novo na ovom ludom svijetu s njegovih desetsto milijuna golih tijela! A vama je, my lords i gentlemen, zajednica zapovjedila: gledajte, da se te košulje dobro podijele — a gdje je ta podjela? Dva milijuna radnika bez košulja ili s rdavim košuljama sjede u Bastillama zakona o sirotinji, drugih pet milijuna u Ugolinovim podrumima gladi; i umjesto da tome pomognete, vi govorite: povisite naše rente! Vi kažete trijumfirajući: vi želite skrpiti optužbe, vi nam želite prebaciti suvišnu proizvodnju? Mi uzimamo za svjedoke nebo i zemlju, da uopće ništa nismo proizvodili. U prostranim carstvima svijeta nema nijedne košulje, koju bismo mi napravili. Mi smo nedužni za proizvodnju; naprotiv, vi nezahvalnici, kakva brda stvari nismo morali »konzimirati«! Nisu li ta brda pred nama iščezla, kao da mi imamo nojeve želuce i neku vrstu božanske sposobnosti potrošnje? Vi nezahvalnici; niste li vi rasli pod sjenom naših krila? Ne stoje li vaše prljave tvornice na našoj zemlji? A mi da vam ne prodajemo žito po cijeni, koja nam se dopada? Što mislite, što bi bilo iz vas, kada bismo mi, posjednici zemlje u Engleskoj, odlučili da uopće više ne proizvodimo žito?»

Ovo shvaćanje aristokracije, ovo barbarsko pitanje: »što bi iz vas bilo, kad mi ne bismo bili tako milostivi i dozvolili

da raste žito«, proizvelo je »bezumne i jadne žitne zakone«; žitni zakoni, koji su tako bezumni, da se protiv njih ne mogu iznijeti uopće nikakvi argumenti, osim takvi, »koji moraju dovesti do plaća anđela na nebu i magaraca na zemlji«. Žitni zakoni dokazuju, da aristokracija još nije naučila da ne čini zla, da mirno sjedi, da uopće ništa ne čini, a da ne govorimo o tome, da učini nešto dobro, a to bi, ipak, po Carlyleu, bila njena dužnost; »svojom položajem ona je obavezna da Englesku vodi i da njome vlada, i svaki radnik u radnom domu ima pravo da je pita prije svega: zašto sam ja ovdje? Njegovo pitanje se čuje na nebu, a čut će se i na zemlji, ako se o njemu vodi računa. Njegova optužba je upravljena protiv vas, my lords and gentlemen; vi stojite u prvom redu optuženih, vi treba da mu najprije odgovorite, zahvaljujući položaju koji zauzimate! — Sudbina aristokracije koja ljenčari, koliko se može pročitati njeih horoskop u žitnim zakonima i t. d., jest propast, koja nekog ispunjava očajanjem! Da, moja rumena bračo, lovci na lisice, kroz vaša svježa, lijepa lica, kroz vašu većinu u žitnim zakonima, sliding-scales<sup>16</sup> zaštitne carine, potkupljene izbore i kentske pobjedničke vatre otkriva misaono oko jezivu sliku pada, suviše jezivu za riječi, otkriva natpis »Mene, Mene«<sup>17</sup> — dobri bože, nije li francuska besposličarska aristokracija, jedva prije pola vijeka, isto tako izjavljivala: mi ne možemo egzistirati, ne možemo nastaviti da se oblačimo i kočoperimo primjerno našem staležu; zemljišna renta s naših posjeda nije nam dovoljna, mi moramo imati više nego to, mi moramo biti oslobođeni obaveza, moramo imati žitni zakon da povisimo našu zemljišnu rentu. To je bilo 1789., četiri godine kasnije — čuli ste o radionici za štavljenje kože u Meu-

<sup>16</sup> Sliding scales — logaritamsko računalo — rastezljivo mjerilo, tabela po kojoj se automatski izračunava jedan faktor kada se promijeni drugi.

<sup>17</sup> To su riječi iz starozavjetnog biblijskog teksta, u kojem se govori, kako je Baltazar, sin kralja Nabukodonozora privedio veliku gozbu, na kojoj je upotrebio sve zlatno posude, koje je opljačkao njegov otac iz židovskog hrama u Jerusalemu. Za vrijeme gozbe, kralj je na zidu vidio ispisane riječi: »Mene, Mene, Tekel, Feres«. Prve dvije riječi značile su da je carstvu već kraj, da su mu godine već odbrojane i da će uskoro propasti. — Prev.

donu, gdje su sankiloti pravili sebi hlače od ljudske kože? Neka milostivo nebo otkloni taj zlokobni znak; budimo mudriji, da bismo bili manje bijedni!»

A radna se aristokracija zapleće u ptičjim mrežama aristokracije koja ljenčari, i sa svojim »mamonizmom« dolazi, napokon, također u slab položaj; »čini se, da ljudi na kontinentu izvoze naše mašine, predu pamuk i proizvode sami za sebe, tjeraju nas s ovog, a kasnije s onog tržišta. Žalosne vijesti, ali još uvijek ne najžalosnije. Najžalosnije je to, da naša nacionalna egzistencija, kako sam čuo, treba da zavisi od naše sposobnosti, da pamučno sukno prodajemo jedan heker po aršinu jeftinije od svih drugih naroda. To je vrlo usko mjesto za veliku naciju! Mjesto, koje mi, kako mi se čini, usprkos svim mogućim ukidanjima žitnih zakona, ne ćemo moći trajno zadržati. — Nijedna velika nacija ne može stajati na takvom vrhu piramide, podižući se sve više i više, balansirajući na nožnom palcu. Ukratko, to mamonovo evanđelje, sa svojim paklom nezarađivanja, potražnje i ponude, konkurencije, slobode trgovine laissez faire,<sup>18</sup> i davo neka nosi ostalo, počinje postepeno postajati najjadnije evanđelje, koje se ikad propovijedalo na zemlji. — Da, kad bi žitni zakoni bili sutra ukinuti, time se još ne bi ništa postiglo, samo bi bio stvoren prostor za poduzimljivost različite vrste. Uklonite žitne zakone, učinite trgovinu slobodnom, onda je sigurno, da će nestati sadašnja paraliziranost industrije. Ponovo ćemo imati period trgovačkih pothvata, pobjede i procvata, popustit će okovi gladi, koji nas guše oko vrata, imat ćemo prostora za disanje i vremena za razmišljanje i kajanje — trostruko skupo vrijeme, da bismo se borili za naš život, za reformu naših zlih puteva, da olakšamo teret našem narodu, da ga poučimo i sredimo; da mu dađemo nešto duhovne hrane, stvarno rukovodstvo i vladu — to će biti neocjenjivo vrijeme! Jer, po staroj metodi konkurencije i svega drugoga, davo neka ga nosi, naš će se novi period procvata napokon pokazati i mora se pokazati opet samo kao paroksizam, a vjerojatno kao

<sup>18</sup> Laissez faire, laissez passer: neka svatko čini što hoće, neka sve ide svojim tokom — deviza ekonomskog liberalizma; smisao joj je: neograničena sloboda konkurencije, nemiješanje države u ekonomska pitanja; sistem slobodne trgovine.

naš posljednji paroksizam. Jer, ako se u dvadeset godina udvostruči naša industrija, to se za dvadeset godina udvostruči i naše stanovništvo; mi ćemo onda biti tamo gdje smo i bili, samo će nas biti dvostruko više i bit ćemo dvostruko, štoviše, deset puta toliko neobuzdani. Jao, u kakve smo predjele dospjeli na ovom našem putovanju kroz daljinu vjekova, gdje se ljudi kreću kao galvanizirane lješine, s praznim ukočenim očima, bez duše, samo s industrijskom sposobnošću dabra i želucem za probavu! Bolno je gledati u ovim danima omršavljeno očajanje radnika tvornica pamuka, rudnika uglja i sesoskih nadničara u Chandosu, ali još uvijek nije tako bolno za onoga koji misli, kao ta brutalna, bezbožna filozofija zarade i gubitka i životna mudrost, koju svagdje čujemo, kako je izvikuju: na sjednicama senata, u diskusionim klubovima, uvodnim člancima, sa crkvenih propovjedaonica i govorničkih tribina, kao posljednje, čisto englesko evanđelje ljudskog života».

»Ja imam smjelosti da vjerujem, da nikada, od prvih početaka društva, sudbina njenih izmučenih milijuna nije bila tako strašno nepodnošljiva kao sada. Čovjeka ne čini bijednim smrt, čak ni smrt od gladi; svi mi moramo umrijeti, posljednji je izlaz svih nas u vatrenim kolima bola; ali biti bijedan i ne znati zašto, do iznemoglosti raditi ni za šta i opet ni za šta, biti izmučena i umorna srca, a ipak biti izoliran, napušten, zahvaćen hladnim, univerzalnim laissez-faire, tokom cijelog našeg života polako umirati, uzidan u gluhi, mrtvu, beskrajnu nepravednost, kao u prokletom trbuhu falarskog bika — to jest i vječno ostaje nepodnošljivo svim bogom stvorenim ljudima. I mi se čudimo francuskoj revoluciji, »velikoj nedjelji«, engleskom čartizmu? Ako pravo razmislimo, vremena su uistinu besprimjerna».

Ako se u takvim besprimjernim vremenima aristokracija pokaže nesposobnom da upravlja općim stanjem, onda je nužno treba istjerati. Odatle demokracija. »Kakvo je rasprostranjenje dostigla demokracija već sada, s kakvom zlokobnom, stalno rastućom žurbom ona korača naprijed, može vidjeti svatko, tko svoje oči hoće otvoriti za bilo koje područje ljudskih odnosa. Od grmljavine napoleonskih bitaka do der-njave oko otvorene općinske skupštine u St. Mary Axe, sve

proglašava demokraciju«. Ali, što je, napokon, demokracija? »Ništa drugo do nedostatak gospodara, koji bi s vama mogli upravljati, i odanost tom neizbježnom nedostatku, pokušaj da se bez njih izade na kraj. — Nitko ne ugnjetava tebe, ti slobodni i nezavisni biraču, a ne ugnjetava li te ta glupa flaša portera<sup>19</sup>. Nikakav Adamov sin ti ne zapovijeda da dođeš ili da ideš — ali ta apsurdna flaša, ta teška tekućina (Heavy-wet) može ti zapovijedati i zapovijeda! Ti nisi rob Cedrika saksonskog, nego svojih vlastitih životinjskih požuda, i ti govoriš o slobodi? Ti totalna budalo! — Predodžba, da se nečija sloboda sastoji u tome, da svoj glas dađe na izborima i da kaže: vidiš, i ja imam svoju dvadesettisućinku govornika u našoj nacionalnoj brbljaonici, zar mi ne će biti naklonjeni svi bogovi? — Ta predodžba je jedna od najšaljivijih na svijetu. Pogotovo sloboda, koja se kupuje na taj način, da se međusobno izolirate, da međusobno nemate ništa zajedničkog, osim gotova novca i glavnih blagajničkih knjiga, ova sloboda će se napokon pokazati kao sloboda umiranja od gladi za radne milijune, kao sloboda gnjiljenja za lijeve, za tisuće i jedinice onih koji besposličare; braćo, poslije vjekova konstitucionalne vlade mi još malo znamo što je sloboda, a što je ropstvo. Ali demokracija će imati svoj slobodan tok, radni milijuni u svojoj životnoj potrebi, u svom instinktivnom strastvenom zahtjevu za rukovodstvom odbacit će lažno rukovodstvo i ponadati će se za jedan trenutak, da će moći upravljati bez rukovodstva; ali samo za trenutak. Odbacite tlačenje svojih lažnih starješina; ja vas ne prekoračam, ja vas samo sažaljevam i opominjem; ali poslije toga veliki problem ostaje još neriješen; problem da pronađete vaše istinske starješine za rukovodstvo«.

Rukovodstvo kakvo sada postoji, ono je, naravno, dosta žalosno. U nedavnom parlamentarnom komitetu za ispitivanje podmićivanja izgledalo je da je mnijenje najzdravijih praktičnih glava, da se podmićivanju ne može izbjeći i da bismo, bez obzira da li dobro ili loše, morali pokušati da se probijemo bez poštenih izbora. Kakvo zakonodavstvo može doći od parlamenta, koji objavi da je izabran i da se može izabrati

<sup>19</sup> Jako englesko pivo.

podmićivanjem. Podmićivanje ne znači samo kupljivost, nego nepoštenje, besramnu prevaru; tvrdu bezosjećajnost za laž i nagovaranje na laži. Budite ipak poštenu, otvorite u Downing Streetu izborni ured s gradskom tarifom: toliko stanovništva plaća toliko dohodarine, vrijednost kuća toliko, birate li dva poslanika, ili birate jednog poslanika, treba imati toliko gotova novca: Ipswich toliko hiljada funti, Nottingham toliko — tako ćete ih lijepo dobiti pošteno, pomoću kupnje, bez nepoštenja, bez bestidnosti, bez laži! — Naš parlament proglašava se da je izabran i da se može izabrati podmićivanjem. Što može postati iz takvog parlamenta? Gdje tim svijetom ne vladaju Belial i Beelzebub, tamo se takav parlament priprema na nove zakonske prijedloge o reformi. Mi ćemo radije probati čartizam ili svaki drugi sistem, nego da s tim budemo zadovoljni! Parlament, koji počinje s laganjem, morat će se sam odstraniti. Svakog dana i svakog sata probija se kakav čartist, kakav naoružani Cromwell da takvom parlamentu objavi: vi niste parlament. U ime svevišnjega — pakujte!»

To je položaj Engleske po Carlyleu. Lijena zemljoposjednička aristokracija, koja još nije naučila da mirno sjedi i barem da ne čini nikakvo zlo, »radna aristokracija« koja je ogrezla u mamonizmu, koja predstavlja gomilu industrijskih razbojnika i gusara, gdje bi trebala biti skupština rukovodilaca rada, »vojskovođa industrije«, podmićivanjem izabrani parlament, životna filozofija običnog promatranja, nerada, laissez-faire, iznošena i trošna religija, totalno raspadanje svih općeljudskih interesa, univerzalno sumnjanje u istinu i čovječanstvo i zbog toga univerzalna izolacija ljudi na njihovu grubu pojedinačnost, kaotična, pusta zbrka svih životnih odnosa, rat svijui protiv svih, opća duhovna smrt, pomanjkanje »duše«, t. j. istinske ljudske svijesti: nerazmjerno jaka radnička klasa u nepodnošljivom ugnjetavanju i bijedi, u divljem nezadovoljstvu i pobuni protiv starog društvenog poretka i odatle prijeteća demokracija, koja se nezadrživo približava — svagdje kaos, nered, anarhija, raspadanje starih veza društva, posvuda duhovna praznina, nemisaonost i mlitavost. — To je položaj Engleske. Ako ne uzmemo u obzir neke izraze, koji su ušli s Carlyleovim partikularnim stanovištem, onda ćemo mu morati dati potpuno pravo. On, jedini iz »respectabel« klase,

držao je svoje oči otvorene makar za činjenice, on je barem pravilno shvatio neposrednu sadašnjost, a to je za jednog »obrazovanog« Engleza ustinu beskrajno mnogo.

Kako stoji s budućnošću? Tako kao što je sada ne će ostati. Vidjeli smo da Carlyle nema, kao što sam priznaje, nikakve »Morissonove pilule«, nikakvo univerzalno sredstvo za liječenje socijalnog zla. I u tome ima pravo. Svaka socijalna filozofija još je potpuno nesavršena sve dotle, dok nekoliko stavova postavlja kao svoj konačni rezultat, sve dotle dok još daje Morissonove pilule; nama nisu toliko potrebni goli rezultati, koliko *proučavanje*: rezultati nisu ništa bez razvitka, koji je k njima vodio, to znamo već od Hegela i rezultati su više nego beskorisni, ako su fiksirani za sebe, ako opet ne postanu premise za daljnji razvitak. Ali rezultati moraju i vremenski poprimiti neki određeni oblik, moraju se oblikovati kroz razvitak, iz maglovite neodređenosti u jasne misli, a kod takve čisto empirijske nacije, kao što su Englezi, ne mogu onda svakako izbjeći oblik »Morissonovih pilula«. Sam Carlyle, iako je u sebe primio mnogo njemačkoga i prilično daleko od grube empirije, vjerovatno bi pri ruci imao nekoliko pilula, kada bi o budućnosti bio manje neodređen i nejasan.

Zasad on objašnjava, da je sve nekorisno i besplodno sve dotle, dok čovječanstvo ustrajava u ateizmu, sve dotle dok ono još nije sebi ponovo pribavilo svoju »dušu«. Ne radi se o tom, da bi trebalo ponovo uspostaviti stari katolicizam u njegovoj energiji i životnoj snazi, ili samo održati sadašnju religiju — on zna vrlo dobro, da ne mogu pomoći obredi, dogme, litanije i gromovi na Sinaju, da svi Sinajski gromovi ne mogu istinu učiniti istinitijom i razumna čovjeka plašljivim, da je odavno pređena religija straha, ali sama religija mora biti ponovo uspostavljena, mi sami vidimo, kuda su nas dovela »dva vijeka ateističkog vladanja« — od »blagoslovene« restauracije Karla II., — i mi ćemo postepeno morati uvidjeti, da taj ateizam postaje iznošen i otrcan. Međutim, mi smo vidjeli, što Carlyle naziva ateizmom, ne toliko nevjerovanje u ličnog boga, nego nevjerovanje u unutarnju suštinu, u beskonačnost univerzuma, nevjerovanje u razum, sumnju u duh i istinu; njegova borba nije upravljena protiv nevjerovanja u biblijsko otkrivenje, nego protiv »najstrašnijeg nevjerovanja, nevjero-

vanja u bibliju svjetske historije«. Ona je vječna knjiga božja u kojoj svaki čovjek, sve dotle, dok mu ne ugasnu duša i očni vid, može vidjeti prst božji kako piše. Rugati se njoj jest nevjerovanje, koje ne slični nijednom drugom, nevjerovanje za koje ćete biti kažnjeni, ne s vatrom i lomačom, nego s najodlučnijom zapovješću, da ušuti, dok nema reći nešto bolje. Zbog čega bukom prekidati sretnu šutnju, da bi se deranjem izrekla takva budalaština? Ako prošlost nema u sebi nikakav božanski um, nego samo đavolsku bezumnost, ona onda prolazi zauvijek, ne govorite više o njoj; nama, kojima su očevi obješeni, ne priliči da brbljamo o konopcima! »Moderna Engleska, međutim, ne može vjerovati u historiju«. Oko vidi od svih stvari samo toliko, koliko može vidjeti po svojoj inherentnoj sposobnosti. Bezbožni vijek ne može shvatiti bogobojažljivu epohu. On vidi u prošlosti (Srednjem vijeku) samo praznu neslogu, opću vladavinu grube sile, on ne vidi da se moć i pravo konačno poklapaju, on vidi samo glupost, divlju bezumnost, što više odgovara domu umobolnih, nego ljudskom svijetu. Odakle onda, naravno, slijedi, da bi ista svojstva u naše vrijeme trebala da nastave vladati. Milijuni okovani u Bastillama; irske udovice, koje svoju ljudskost dokazuju tifusnom groznicom; uvijek je bilo tako ili gore; što zahtijevate drugo? Što je historija bila drugo do isisavanje zatucane gluposti uspješnim nadrijeckarstvom? Nikakvog boga nije bilo u prošlosti, ništa osim mehanizma i kaotično-životinjskih idola; kako jadni »filozof-historiograf može vidjeti boga u prošlosti, kad je njegov vlastiti vijek tako bezbožan«?

No naše vrijeme ipak nije tako sasvim napušteno. »Što više, nisu li se u samoj našoj jednoj rasparčanoj Evropi u ovo najnovije vrijeme podigli religiozni glasovi, s novom, a isto-vremeno najstarijom religijom, neospornom za srca svih ljudi? Poznam neke, koji se nisu zvali niti smatrali prorocima, a koji su uistinu opet jednom bili zvučni glasovi iz vječnog srca prirode, duše koje će vječno poštovati svi, koji imaju dušu. Francuska revolucija je fenomen; pjesnik Goethe i njemačka literatura, njena dopuna i duhovni eksponent, za mene su također fenomen. Ako je stari svjetovni ili praktični svijet nestao u vatri, ne ispunjava li se onda ovdje proročanstvo i zora novog duhovnog svijeta, majka mnogo plemenitijih,

daljih, novih, praktičnih svjetova? Život antičkog samoodri-  
canja, antičke istine i antičkog herojskog duha postao je opet  
moguć, on je ovdje stvarno vidljiv najmodernijem čovjeku,  
fenomen, u svom njegovom miru neuporediv ni s jednim  
drugim! To su akordi nove melodije sferâ, koji se iznova  
mogu čuti kroz te beskrajne žargone i disonancije stvari, što  
se naziva literatura».

Goethe, prorok »religije budućnosti« i njen kult — rad.  
»Jer u radu leži vječno plemstvo, štoviše, svetost. I kad bi  
čovjek bio još toliko pomračen, kad bi zaboravio svoj visoki  
poziv, to ipak još uvijek postoji nada za čovjeka, koji stvarno  
i ozbiljno radi; samo je u lijenosti vječno očajanje. Kakogod  
je rad mamoniziran, unižen, ipak ostaje veza s prirodom;  
pokretačka želja, da se dobiju plodovi svoga rada, sve će više  
i više dovoditi istini i određenjima i zakonima prirode. — U  
radu leži beskonačno značenje; čovjek se kroza nj usavršava.  
Nezdrave močvare se uklanjaju; na njihovu mjestu nastaju  
lijepa posijana polja i veličanstveni gradovi, a prije svega  
sam čovjek prestaje biti nezdrava močvara i pustara puna  
zaraze. Pomislite, kako se cijela čovjekova duša ispunja stano-  
vitom harmonijom čak i kod najniže vrste rada, onda kad se  
dade na posao. Dušu jadnog nadničara, kao i svakog drugog,  
salijeću, kao pakleni psi, sumnja, požuda, briga, nemir, nego-  
dovanje, pa i očajanje, ali on se laća svoga dnevnog rada sa  
slobodnom srčanošću, i svi oni režeći uzmiču u svoje daleke  
pećine. Čovjek je sada čovjek; sveti žar rada u njemu je kao  
vatra koja čisti i u kojoj svijetlim, svetim plamenom izgara  
sav otrov, pa čak i najokuženija zagušljiva para. — Blagoslo-  
ven je, tko je našao svoj rad; neka ne zahtijeva nijedan drugi  
blagoslov. On ima rad, životni cilj; on ga je našao, on ide za  
njim i sada njegov život teče kao kanal, koji bez brane, isko-  
pan kroz ustajalu baruštinu egzistencije, odvođeci ustajalu  
vodu ispod najudaljenijeg rogoza, pretvara okuženu baru-  
štinu u zelenu plodnu livadu. Rad je život; u osnovi ti nemaš  
drugog znanja osim onoga, koje si stekao radom, sve drugo je  
hipoteza, materijal za skolastičku raspravu koja lebdi u obla-  
cima, koja raste u beskrajni logični vrtlog, dok je ne ispitamo  
i fiksiramo. Sumnje svih vrsta mogu se riješiti samo djelatno-  
šću. — »Prekrasna je bila izreka starih monaha: laborare est

orare, rad je molitva. Starije od svakog propovijedanog evan-  
đelja, bilo je to nepropovijedano, neizrečeno, ali neugasivo,  
vječno evanđelje; radi i nađi zadovoljenje u radu. O čovječe,  
ne leži li u najvećoj dubini tvoga srca duh djelatnog odredi-  
vanja, snaga rada: goreći kao vatra, koja bolno tinja, vatra  
koja ti ne da mira, dok je ne razviješ, dok je ne upišeš naokolo  
u činjenicama? Sve nesređeno, divlje, treba ti da središ, da  
urediš, da obradiš, da sebi pokoriš i učiniš plodnim. Gdje na-  
đeš nered, tu je tvoj vječni neprijatelj; brzo ga napadni, po-  
kori ga; otrgni ga iz vlasti kaosa, privedi ga pod svoju vlast,  
vlast inteligencije i božanstva! Ali prije svega, tamo gdje  
nađeš neznanje, glupost, podivljalost, napadaj ih, kažem ti,  
tuci ih mudro, neumorno, ne miruj sve dotle, dok živiš ti i  
dok živi ona, tuci, tuci u ime boga, tuci! Ti treba da djeluješ  
sve dotle, dok je dan; dolazi noć, kad nitko ne može djelovati.  
— Svaki istinski rad je svet; znoj lica, znoj mozga i srca,  
uključujući Keplerova računanja, Newtonove meditacije; sve  
nauke, sve izgovorene junačke pjesme, sva učinjena heroj-  
stva, mučeništva, do one »samrtne muke krvavog znoja«, koju  
su svi ljudi nazvali božanskom. Ako to nije kult, onda dovraga  
svaki kult. Tko si ti, koji se žališ na svoj život gorkoga rada?  
Ne žali se, tebi je nebo strogo, ali nije neprijazno, ono ti je  
plemenita majka, kao ona spartanska majka, koja je svom  
sinu dala štit: s njim ili na njemu! Ne žali se; ni Spartanci se  
nisu žalili. — U svijetu je jedno čudovište — ljenivac. Što  
je drugo njegova religija nego to, da je priroda fantom, da je  
bog laž, i da je laž čovjek i njegov život».

Ali i rad je uvučen u divlji vrtlog nereda i kaosa, princip  
očišćenja, prosvjećenja, razvitka zapao je u zamršenost, ne-  
red i mrak. To vodi na pravo, glavno pitanje, na budućnost  
rada.

»Kakav će to biti rad, koji naši prijatelji na kontinentu,  
već prilično dugo i nešto apsurdno oko toga tapkajući, nazi-  
vaju »organizacijom rada«. Ona se mora uzeti iz ruku apsurd-  
nih vjetrogonja i predavati valjanim, pametnim, marljivim  
ljudima, da bi je odmah započeli izvoditi i provoditi, ako  
Evropa — ako barem Engleska želi još dugo ostati naseljena.  
Ako pogledamo naše visoko-plemenite vojvode žitnih zakona,  
ili naše duhovne vojvode i duhovne pastire, »s godišnjim mi-

nimumom od četiri hiljade pet stotina funti», onda će naše nade, naravno, nešto oslabiti. Samo hrabrosti! Postoji još koji valjan čovjek u Engleskoj. Ti neukrotljivi tvornički lorde, ne postoji li i u tebi još kakva nada? Ti si dosad bio gusar, ali u tom ozbiljnom čelu, u tom neukrotljivom srcu, koje može pobijediti pamuk, ne leže li tu možda još druge, deset puta plemenitije pobjede? — »Obazrite se, vaša svjetska vojska je sva u pobuni, poremećenosti, raspuštenosti; u predvečerju propasti, u plamenu, u predvečerju ludila! Oni ne će dalje marširati po principu od šest pensa dnevno, te potražnje i ponude; oni ne će, a na to imaju pravo. Oni su gotovo ulovljeni u pandže ludila; budite razumniji! Ovi ljudi ne će duže marširati kao smetena i zbunjena svjetina, nego kao zbijena, sredena masa sa stvarnim vođama na čelu. Svi ljudski interesi, svi društveni pothvati morali su se organizirati na stanovitom stupnju razvitka, a sada organizaciju zahtijeva rad, najveći od svih ljudskih interesa».

Da bi se ta organizacija provela, da bi se umjesto lažnog rukovodstva stavilo pravo rukovodstvo i prava vlada, Carlyle zahtijeva »istinsku aristokraciju«, — »kult heroja« i postavlja to kao drugi veliki problem, pronaći te *αἱρωτοί*, najbolje, pod čijim bi rukovodstvom bilo moguće »povezati neizbježnu demokraciju s nužnim suverenitetom«.

Iz ovih izvoda Carlyleovo je stanovište prilično jasno. Čitavo je njegovo shvatanje u suštini panteističko, i to njemačko-panteističko. Englezi nemaju nikakvog panteizma, nego samo skepticizam; rezultat cjelokupnog engleskog filozofiranja je sumnja u razum, priznata nesposobnost da se riješe protivurječnosti, do kojih se u krajnjoj instanciji došlo, i uslijed toga s jedne strane vraćanje vjeri, a s druge predanost čistoj praksi, bez dalje brige za metafiziku i t. d. Carlyle je stoga sa svojim panteizmom, koji potječe iz njemačke literature, također »fenomen« u Engleskoj, i to fenomen prilično neshvatljiv za praktične i skeptične Engleze. Ljudi bulje u njega, govore o »njemačkom misticismu«, o iskvarenom engleskom jeziku; drugi tvrde da, na kraju, iza toga ipak Nešto postoji, da je njegov engleski jezik, doduše, neobičan, ali ipak lijep, da je on prorok i t. d. — ali nitko ne zna pravo, što da čini s cjelinom.

Nama Nijemcima, koji poznamo pretpostavke Carlyleova stanovišta, stvar je dovoljno jasna. Ostaci torijevske romantike i čovječna shvatanja uzeta od Goethea na jednoj strani, a na drugoj skeptično-empirijska Engleska, ti faktori su dovoljni, da se iz njih izvede cjelokupni Carlyleov pogled na svijet. Carlyle, kao ni svi panteisti, još nije prevladao protivurječnost, i dualizam je kod Carlylea utoliko gori, što on pozna, doduše, njemačku literaturu, ali ne pozna njenu nužnu dopunu, njemačku filozofiju, i stoga su sva njegova shvaćanja također neposredna, intuitivna, više schellingovska nego hegelovska. Sa Schellingom, — t. j. sa starim, ne sa Schellingom otkrivenja, Carlyle stvarno ima masu dodirnih točaka; sa Straussom, čija su shvaćanja također panteistička, on se podudara u »kultu heroja« ili »kultu genija«.

Kritika panteizma izvršena je u posljednje vrijeme u Njemačkoj tako iscrpno, da je ostalo malo što da se kaže. Feuerbachove teze u »Anecdota« i B. Bauerovi spisi sadrže sve, što ovamo pripada. Mi ćemo se, dakle, moći ograničiti na to, da jednostavno povučemo konzekvenciju iz Carlyleova stanovišta i da pokažemo, da je on u osnovi samo predstupanj za stanovište ovog časopisa.

Carlyle se žali na ispraznost i šupljost vijeka, na unutrašnju gnjilost svih socijalnih institucija. Žalba je opravdana, ali s jednostavnim žalbama nije ništa učinjeno; da bi se zlu odmoglo, mora se potražiti njegov uzrok; a da je Carlyle to učinio, onda bi našao da ta rasplinitost i ispraznost, te »bezušnost«, ta nereligioznost i taj »ateizam« imaju svoju osnovu u samoj religiji. Religija je po svojoj suštini ispražnjenje čovjeka i prirode od svakog sadržaja, prenošenje toga sadržaja na fantom onostranog boga, koji onda opet čovjeku i prirodi iz milosti nešto daje od svog izobilja. Sve dotle dok je vjera u taj onostrani fantom snažna i živa, tako dugo dolazi čovjek tim okolnim putem barem do nešto sadržaja. Snažna vjera Srednjeg vijeka dala je na taj način čitavoj epohi svakako značajnu energiju, ali energiju, koja nije došla spolja, nego koja je već ležala u ljudskoj prirodi, iako još nesvijesno, još nerazvijeno. Vjera je postepeno slabila, religija se razdrobila pred rastućom kulturom, ali čovjek još uvijek nije uvidio, da je obožavao i obogotvorio svoje vlastito biće kao tuđe biće. U



tom nesvijesnom, a istovremeno nereligioznom stanju ne može čovjek imati nikakva sadržaja, mora sumnjati u istinu, u razum i prirodu, a ta šupljost i besadržajnost, ta sumnja u vječne činjenice univerzuma trajat će tako dugo, dok čovječanstvo ne uvidi, da je biće, koje su oni poštovali kao boga, bilo njihovo vlastito, njime dosad nepoznato biće, dok — uostalom, zašto da prepisujem Feuerbacha?

Ispraznost je odavna postojala, jer je religija akt samoopustošenja čovjeka; i vi se čudite, da je sada, pošto je izbljedio purpur, koji ju je pokrивao, pošto se raspršila para, koja ju je obavijala, da ona sada, na vaše zaprepaštenje, dolazi na vidjelo?

Carlyle nadalje optužuje vijek licemjerstva i laži — to je prva posljedica iz prethodnoga. Naravno, ispraznost i iscrpljenost moraju se ipak pristojno sakriti i podržavati opremom, ispunjenom odjećom i steznicima od kitove kosti! I mi napadamo licemjerstvo sadašnjeg kršćanskog svijeta; borba protiv njega, naše oslobođenje od njega i oslobođenje svijeta od njega jest, napokon, naš jedini dnevni posao; no budući da smo razvitkom filozofije došli do spoznaje toga licemjerstva i jer borbu vodimo naučno, zato nam nije više tako tuđa i nerazumljiva suština toga licemjerstva, kao što je to svakako još Carlyleu. To licemjerstvo svodimo također na religiju, čija je prva riječ laž — ili zar ne počinje religija time, da nam pokazuje nešto ljudsko, a tvrdi, da je to nešto nadljudsko, božansko? Ali budući da mi znamo, da sva ta laž i nemoralnost potječe iz religije, da je religiozno licemjerstvo, teologija, pratip svake druge laži i licemjerstva, onda imamo pravo, da ime teologije proširimo na cjelokupnu neistinu i licemjerstvo, kao što su to najprije učinili Feuerbach i B. Bauer. Neka Carlyle čita njihove spise, ako želi znati odakle dolazi nemoral, koji okužuje sve naše odnose.

Treba zasnovati ili očekivati novu religiju, panteistički kult heroja, kult rada! Nemoguće; sve mogućnosti religije su iscrpene; poslije kršćanstva, poslije apsolutne, t. j. apstraktne religije, poslije »religije kao takve« ne može se više pojaviti nikakav oblik religije. Carlyle sâm uviđa da katoličko, protestantsko ili bilo koje drugo kršćanstvo nezadrživo ide u susret propasti; da je poznavao prirodu kršćanstva, onda bi

uvidio, da poslije njega nije više moguća nijedna religija. Također ni panteizam! Panteizam je samo još od svojih premisa neodvojiva konzekvencija kršćanstva, barem moderni panteizam Spinoze, Schellinga, Hegela, a također i Carlylea. Feuerbach me ponovo oslobađa truda da to dokazujem.

Kao što je rečeno, i nama je stalo do toga, da pobijamo neodrživost, unutrašnju prazninu, duhovnu smrt, neistinitost vijeka; sa svim tim stvarima vodimo borbu na život i smrt, isto tako kao i Carlyle, a imamo daleko više izgleda na uspjeh nego on, jer znamo što hoćemo. Mi želimo prevladati ateizam, kakvim ga prikazuje Carlyle, vraćajući čovjeku sadržaj, koji je izgubio preko religije; ne kao božanski, nego kao ljudski sadržaj, a čitav povratak ograničava se jednostavno na buđenje samosvijesti. Mi želimo da odstranimo s puta sve, što se proglašava natprirodnim i nadljudskim, i time udaljiti neistinitost, jer pretenzija ljudskoga i prirodnoga, da budu nadljudsko i natprirodno jest korijen svake neistinitosti i laži. Stoga smo također i religiji i religioznim predodžbama jednom zauvijek objavili rat i malo se brinemo o tome, hoće li nas nazivati ateistima ili nekako drugačije. Ako bi, međutim, Carlyleova panteistička definicija ateizma bila pravilna, onda ne bismo mi bili pravi ateisti, nego naši kršćanski protivnici. Nama ne pada na pamet da napadamo »vječne, unutrašnje činjenice univerzuma«; naprotiv, mi smo ih uistinu tek zasnovali, dokazavši njihovu vječnost, i zaštitivši ih od svemoćne samovolje boga, koji je protivurječan sam u sebi. Nama ne pada na pamet da proglasimo »svijet, čovjeka i njegov život za laž«; naprotiv, tu nemoralnost čine naši kršćanski protivnici, kada svijet i čovjeka stavljaju u zavisnost od milosti nekoga boga, koji je u stvarnosti stvoren samo odražavanjem čovjeka u pustoju materiji njegove vlastite nerazvijene svijesti. Nama ne pada na pamet da sumnjamo u »otkrivenje historije« ili da ga preziremo, historija je nama sve i sva, i mi je cijesimo više, nego što je cijeni bilo koji drugi raniji filozofski pravac, više nego sâm Hegel, kome je ona konačno služila samo kao proba za njegov logički računski zadatak. Prezir prema historiji, nepoštivanje razvitka čovječanstva sasvim je na drugoj strani; to su opet kršćani, koji, postavljajući zasebnu »historiju carstva božjeg«, odriču

svaku unutrašnju suštinu stvarnoj historiji i tu suštinu pripisuju samo svojoj onostranoj apstraktnoj i još k tome izmišljenoj historiji, koji, dajući ljudskom rodu završetak u njihovu Kristu, stavljaju pred historiju imaginarni cilj, prekidaju je usred njezina toka, zatim, već radi dosljednosti, narednih osamnaest stoljeća prikazuju kao pusti besmisao i čistu besadržajnost. Mi tražimo sadržaj historije; no mi u historiji ne vidimo otkrivenje »boga«, nego čovjeka i samo čovjeka. Da bismo vidjeli krasotu čovječjeg bića, da bismo spoznali razvitak roda u historiji, njegov nezadrživi napredak, njegovu uvijek sigurnu pobjedu nad nerazumnošću pojedinca, njegovu prevladavanje svega prividno nadljudskoga, njegovu surovu, ali uspješnu borbu s prirodom do konačnog postizanja slobodne, ljudske samosvijesti, do uviđanja jedinstva čovjeka i prirode i slobodnog samodjelatnog stvaranja novog svijeta, osnovanog na čisto ljudskim, moralnim životnim odnosima — da bismo sve to spoznali u njegovoj veličini, nije nam potrebno da najprije prizivamo apstrakciju nekog »boga« i da joj pripišemo sve lijepo, veliko, uzvišeno i uistinu čovječno; nama nije potreban taj zaobilazni put, nije nam potrebno da istinski ljudskome utisnemo najprije pečat »božanskoga«, da bismo bili sigurni za njegovu veličinu i krasotu. Naprotiv, ukoliko je nešto »božanstvenije«, t. j. neljudskije, utoliko ćemo se moći manje tome diviti. Samo ljudsko porijeklo sadržaja svih religija spasava im tu i tamo još nešto prava na poštovanje; samo svijest da i samo najluđe praznovjerje u osnovi ipak sadrži vječna određenja ljudskog bića, iako još u tako izobličenom i unakaženom obliku, samo ta svijest spašava historiju religije, a osobito historiju Srednjega vijeka od totalnog odbacivanja i vječnog zaborava, što bi inače svakako bila sudbina tih »božanskih« historija. Ukoliko »božanstvenija«, utoliko neljudskija, utoliko životinjskija, a »božanski« Srednji vijek proizveo je, svakako, dovršenje ljudske bestijalnosti, kmetstva, ius primae noctis<sup>20</sup> i t. d. Bezboštvo našeg vremena, na koje se Carlyle toliko tuži, upravo je njegova božanstvenost. Odavde postaje također jasno, zašto sam čovjeka prije naznačio kao rješenje sfingine

<sup>20</sup> Prava prve noći.

zagonetke. Pitanje je uvijek bilo: što je bog?, i njemačka filozofija je riješila to pitanje ovako: bog je čovjek. Čovjek treba da upozna samo sebe, da sve životne odnose mjeri prema sebi, da sudi prema svojoj suštini, da svijet uredi uistinu ljudski prema zahtjevima svoje prirode, i onda je riješio zagonetku našeg vremena. Istina se ne može naći u onostranim, nepostojećim regionima, ne izvan vremena i prostora, ne u »bogu«, koji se nalazi u svijetu ili kojemu je suprotstavljen, nego mnogo bliže, u vlastitim čovjekovim grudima. Čovjekovo je vlastito biće mnogo divnije i uzvišenije nego imaginarno biće svih mogućih »bogova«, koji su samo više ili manje nejasni i iskrivljeni odraz samoga čovjeka. Ako, dakle, Carlyle kaže, prema Ben Jonsonu, da je čovjek izgubio svoju dušu i da sada započinje primjećivati njen manjak, onda bi pravi izraz za to bio: čovjek je izgubio u religiji svoje vlastito biće, otuđio se od svoje čovječnosti i sada primjećuje, pošto je religija pokolebana razvitkom historije, svoju prazninu i neosnovanost. Za njega nema drugog spasa, on može osvojiti svoju čovječnost, svoju suštinu samo temeljitim prevladavanjem svih religioznih predodžbi i odlučnim, iskrenim povratkom ne »bogu«, nego samom sebi.

Sve se to nalazi i kod Goethea, »proroka«, i tko ima otvorene oči, taj to može pročitati. Goethe se nije rado bavio »bogom«; od te riječi bilo mu je nelagodno, on se osjećao ugodno samo u ljudskom, a ta čovječnost, ta emancipacija umjetnosti od okova religije sačinjava upravo Goetheovu veličinu. U tom pogledu s njim se ne mogu mjeriti niti stari, niti Shakespeare. Ali tu savršenu čovječnost, to prevladavanje religioznog dualizma u njihovu cjelokupnom historijskom značenju može shvatiti samo onaj, kome nije tuđa druga strana njemačkog nacionalnog razvitka, filozofija. Što je Goethe mogao izreći tek neposredno, dakle, u stanovitom smislu, svakako, »proročki«, to je u najnovijoj njemačkoj filozofiji razvijeno i dokazano. I Carlyle nosi u sebi pretpostavke, koje bi konzekventnim načinom morale dovesti do prije izloženog stanovišta. Sam panteizam je samo posljednji predstupanj za slobodno ljudsko shvaćanje. Historija, koju Carlyle prikazuje kao pravo »otkrivenje«, sadrži zapravo samo ljudsko, a njen sadržaj može se oduzeti i prenijeti na »božji« račun samo po-

moću sile. Rad, slobodna djelatnost, u kojem Carlyle također vidi »kult«, opet je čisto ljudska stvar, a u vezu s »bogom« može se dovesti također samo nasilnim putem. Čemu neprestano gurati naprijed riječ, koja u najboljem slučaju izražava beskonačnost neodređenosti, a još k tome podržava privid dualizma?, riječ koja je sama u sebi proglašavanje ništavosti prirode i čovječanstva?

Toliko o unutrašnjoj, religioznoj strani Carlyleova stano-  
višta. Prosuđivanje vanjske, političko-socijalne strane nadovezuje se neposredno na ovo; Carlyle je još dosta religiozan, da bi ostao u stanju neslobode; panteizam priznaje još uvijek nešto više od čovjeka kao takvog. Odatle njegov zahtjev za »pravom aristokracijom«, za »herojima«, kao da bi ti heroji u najboljem slučaju mogli biti nešto više nego ljudi. Da je čovjeka shvatio kao čovjeka u njegovoj cjelokupnoj beskonačnosti, onda ne bi došao na misao da čovječanstvo opet dijeli na dvije hrpe — ovce i jarce, one koji vladaju i one kojima se vlada, aristokrate i svjetinu, gospodu i budale, onda pravi socijalni poziv talenta ne bi našao u nasilnom upravljanju, nego u poticanju i prednjačenju. Talent treba da uvjeri masu u istinitost svojih ideja, pa se ne će morati dalje mučiti oko njihovih učinaka, koji slijede sami po sebi. Čovječanstvo prolazi kroz demokraciju uistinu ne zato da bi, napokon, opet došlo na mjesto, odakle je pošlo. — Uostalom, što Carlyle kaže o demokraciji, ne može se više poželjeti, ako isključimo upravo naznačeno, nejasnost cilja i svrhu moderne demokracije. Demokracija je, razumije se, samo prolazna točka, ali ne za novu, poboljšanu aristokraciju, nego za stvarnu, ljudsku slobodu; isto tako kao što će nereligioznost vijeka dovesti napokon do potpune emancipacije od svih religija, nadljudskih i nadprirodnih, a ne do njihova uspostavljanja.

Carlyle priznaje nedovoljnost »konkurencije, ponude i potražnje, mamonizma«, i t. d. i daleko je od toga da prizna apsolutno opravdanje zemljišnog posjeda. Zašto sada nije povukao jednostavan zaključak iz svih tih pretpostavki i odbacio vlasništvo uopće? Kako će uništiti »konkurenciju«, »potražnju i ponudu«, »mamonizam« i t. d., dok postoji korijen svega toga, privatno vlasništvo? »Organizacija rada« ovdje ništa ne pomaže, ona se uopće ne može sprovesti bez izvjesnog

identiteta interesa. Zašto nije bio konzekventan, zašto nije proklamirao identitet interesa, jedino čovječno stanje, i time učinio kraj svim teškoćama, svim neodređenostima i nejasnoćama?

U svim svojim rapsodijama Carlyle ne spominje engleske socijaliste niti jednim slovom. Sve dotle dok on ostaje na svom sadašnjem stajalištu, koje je, svakako, beskrajno daleko preteklo masu obrazovanih u Engleskoj, ali je još uvijek apstraktno-teoretsko, sve dotle on se naravno ne će moći osobito sprijateljiti s njihovim stremljenjima. Engleski socijalisti su potpuno praktični i stoga predlažu mjere, kolonizaciju domovine i t. d., u obliku, koji odgovara Morissonovim pilulama; njihova filozofija je istinski engleska, skeptična, t. j. oni sumnjaju u teoriju i u praksi se drže materijalizma, na kojem je baziran cjelokupni njihov socijalni sistem; Carlyleu sve to malo odgovara, a on je isto tako jednostran kao i oni. I oni i on prevladali su protivurječnosti samo unutar protivurječnosti; socijalisti unutar prakse, Carlyle unutar teorije, a i tu samo neposredno, dok su se socijalisti pomoću mišljenja odlučno izbacili iz praktične protivurječnosti. Socijalisti su još Englezi upravo tamo gdje bi trebali biti samo ljudi; od filozofskog razvoja kontinenta oni poznaju samo materijalizam, ali ne poznaju njemačku filozofiju, to je sav njihov nedostatak, i oni direktno rade na odstranjivanju te praznine, radeći na prevladavanju nacionalnih razlika. Ne moramo biti tako brzopleti, da im namećemo njemačku filozofiju, do koje će oni doći sami po sebi i koja bi im sada mogla malo koristiti. U svakom slučaju, oni su jedina partija u Engleskoj, koja ima budućnost, koliko god bili razmjerno i slabi. Demokracija, čartizam mora se uskoro probiti, a masa engleskih radnika imat će tada samo izbor između smrti od gladi i socijalizma.

Nepoznavanje njemačke filozofije nije za Carlylea i njegovo stajalište tako ravnodušno. On je za sebe njemački teoretičar, a kod toga je ipak uslijed svoje nacionalnosti upućen na empiriju; on se nalazi u vapijućoj protivurječnosti, koja se može riješiti samo tako, da njemačko-teoretsko stajalište razvije do njegovih posljednjih konzekvencija, do totalnog izmirenja s empirijom. Da bi se oslobodio protivu-

rječnosti u kojoj se kreće, Carlyle treba da učini još jedan korak, ali kako je pokazalo cjelokupno iskustvo u Njemačkoj — težak korak. Poželjno je, da ga on učini, pa iako nije više mlad, on će ga ipak moći učiniti, jer napredak, koji pokazuje njegova posljednja knjiga, dokazuje, da se još nije prestao razvijati.

Poslije svega ovoga, Carlyleova knjiga je deset hiljada puta vrednija da se prevede na njemački nego sve legije engleskih romana, koji se svakog dana i svakog sata uvoze u Njemačku, i ja takav prijevod mogu samo savjetovati. Samo naši brzopleti prevodioci treba da odatle uklone svoje prste! Carlyle piše naročitim engleskim jezikom, i prevodilac koji ne razumije odlično engleski i aluzije na engleske odnose, načinio bi najsmješnije pogreške.

Poslije ovog nešto općeg uvoda, ja ću se u slijedećim sveskama ovoga časopisa detaljnije upustiti u razmatranje položaja Engleske i njezine srži, položaja radničke klase. Položaj Engleske od neizmjernog je značenja za historiju i za sve druge zemlje, jer u socijalnom pogledu Engleska je, svakako, daleko ispred svih zemalja.

EKONOMSKO-FILOZOFSKI RUKOPISI  
IZ 1844. GODINE

*KARL MARX*

PRILOG KRITICI NACIONALNE EKONOMIJE  
SA ZAVRŠNIM POGLAVLJEM O HEGELOVOJ  
FILOZOFIJI

*Ovi su rukopisi prevedeni po knjizi: »Karl Marx, Friedrich Engels,  
historisch-kritische Gesamtausgabe, erste Abteilung, Band 3,  
Marx-Engels Verlag, Berlin 1932.*

...Ovdje se nalaze i fragmenti rukopisa onih studija, o kojima Marx najopširnije govori u jednom tekstu, kojem je on sam dao naslov »Predgovor«. Što se ovdje nalazi to su sigurno samo odlomci obuhvatnijih studija o nacionalnoj ekonomiji, pravu, moralu, politici itd., koje je Marx u Parizu skicirao, a onda djelomično primijenio u »Svetoj porodici«. Vanjski izgled postojećih rukopisa potvrđuje njihov fragmentarni karakter... Kod uspostavljenja redoslijeda bilo je mjerodavno pretpostavljeno vrijeme nastanka pojedinih rukopisa. S izuzetkom smo tretirali »Predgovore«, koji sigurno nije napisan prije augusta 1844. god., dakle kasnije od rukopisa br. I, II i najvećeg dijela trećeg rukopisa, ali smo ga iz sadržajnih razloga stavili ispred ove cjeline. Nadalje, kritički ekskurs o Hegelovoj filozofiji, koji je u III rukopisu umetnut u tri dijela i koji je sigurno nastao istovremeno s ekonomskim izvodima koji se nalaze u toj teći, stavili smo na kraj, jer iz »Predgovora« proizlazi, da ga je Marx planirao kao završno poglavlje.

U korespondenciji između Marxa i C. W. Leskea, izdavača iz Darmstadta, sačuvan je jedan ugovor koji su potpisali obojica (1. februara 1845), a koji predviđa izdavanje jednog spisa pod naslovom »Kritika politike i nacionalne ekonomije«. Međutim, sadržani rukopisi prikazuju skoro isključivo pokušaje za kritiku nacionalne ekonomije. I »Predgovor« se očito odnosi na kritiku nacionalne ekonomije i to, kako izgleda, upravo na te studije, čiji se odlomci nalaze u ovim objavljenim rukopisima.

Naslovi i dopune koje smo mi stavili, nalaze se u uglatim zagradama... (Primjedba njemačkog izdavača).

Ja sam već u »Njemačko-francuskim godišnjacima« najavio kritiku nauke o pravu i državi u obliku kritike *Hegelove* filozofije prava. Pri izradi za štampu pokazalo se, da je miješanje kritike, koja je bila upravljena samo protiv spekulacije, s kritikom samih različitih materija, skroz neprikladno miješanje, koje zaustavlja razvitak i otežava razumijevanje. Osim toga, bogatstvo i različitost predmeta, koje treba obraditi, dozvolili bi, samo na potpuno aforistički način, zbijanje u jedan spis, kao što bi tako aforistički prikaz, sa svoje strane, proizveo privid proizvoljnog sistematiziranja. Ja ću stoga u različitim samostalnim brošurama obraditi, jednu za drugom, kritiku prava, morala, politike i t. d. i konačno ću pokušati, da u jednom posebnom radu dadem opet vezu cjeline, odnos pojedinih dijelova, kao i, napokon, kritiku spekulativne obrade toga materijala. Iz toga je razloga veza nacionalne ekonomije s državom, pravom, moralom, građanskim životom i t. d. dodirnutu u ovom spisu upravo samo toliko, koliko sama nacionalna ekonomija ex professo<sup>2</sup> dodiruje te predmete.

Čitaoca, koji je upoznat s nacionalnom ekonomijom, ne moram tek uvjeravati, da su moji rezultati dobiveni jednom potpuno empirijskom analizom, koja se osniva na savjesnom, kritičnom studiranju nacionalne ekonomije.

[Nasuprot tome, recenzent neznanica, koji svoje potpuno neznanje i siromaštvo misli pokušava sakriti na taj način, da pozitivnom kritičaru baci u glavu frazu »utopijska fraza« ili fraze kao što su »sasvim čista, sasvim odlučna, sasvim kritička

<sup>1</sup> Vidi bilješku na str. 156.

<sup>2</sup> Zvanično.

kritika», »ne samo pravno, nego društveno, sasvim društveno društvo«, »kompaktna, masovna masa«, »govornički govornici masovne mase« — taj recenzent treba još da pruži prvi dokaz, da, osim o svojim teološkim, porodičnim stvarima, može reći koju riječ i o *svjetovnim stvarima*]<sup>3</sup>.

Razumije se samo po sebi, da sam se, osim radovima francuskih i engleskih socijalista, koristio i radovima njemačkih socijalista. Sadržajni i originalni njemački radovi za tu nauku reduciraju se, međutim — osim Weitlingovih spisa — na rasprave Hessa (u »21 Bogen«) i na Engelsov »Nacrt za kritiku nacionalne ekonomije« u »Njemačko-francuskim godišnjacima«, gdje sam i ja, u sasvim općenitim crtama, naznačio prve elemente ovoga rada.

[Osim tih pisaca, koji su se kritički bavili nacionalnom ekonomijom, pozitivna kritika uopće, pa dakle i njemačka pozitivna kritika nacionalne ekonomije zahvaljuje svoje pravo osnivanje Feuerbachovim otkrićima, protiv čije su »Filozofije budućnosti« i »Teza za reformu filozofije« u »Anecdota« — koliko god su prečutno iskorištene — sitničava zavist jednih i stvarni bijes drugih, izgleda, stvorili pravu zavjeru utajivanja.]

Pozitivna humanistička i naturalistička kritika počinje tek s Feuerbachom. Djelovanje Feuerbachovih spisa utoliko je sigurnije, dublje, obuhvatnije i trajnije, ukoliko je nečujnije, to su jedini spisi od vremena Hegelove »Fenomenologije« i »Logike«, u kojima je sadržana stvarna teoretska revolucija.

Završno poglavlje ovog spisa, obračun s Hegelovom dijalektikom i filozofijom uopće, smatrao sam potpuno nužnim, nasuprot kritičnim teolozima našeg vremena, budući da takav jedan rad nije izvršen — nužna *netemeljitost*, jer čak i kritički teolog ostaje teolog, dakle mora početi ili od određenih filozofskih pretpostavki kao autoriteta, ili, ako su mu se u procesu kritike i uslijed tuđih otkrića, pojavile sumnje u filozofske pretpostavke, napušta ih kukavički i neopravdano, od

<sup>3</sup> Odlomci koji su u ovom »Predgovoru« stavljeni u uglate zagrade, precrtani su u Marxovom rukopisu.

njih *apstrahira* i samo sada negativnim, nesvjesnim i sofističkim načinom otkriva svoje robovanje njima i sržbu na to robovanje.

[... samo negativno i nesvjesno ispoljava na taj način, djelomično tako da neprestano ponavlja uvjeravanje o čistoći svoje vlastite kritike, a djelomično da bi udaljio oko promatrača kao i svoje vlastito oko od *nužnog* razračunavanja kritike s njenim rodnim mjestom — Hegelovom *dijalektikom* i njemačkom filozofijom uopće — da bi udaljio od tog nužnog uzdizanja moderne kritike iznad njene vlastite ograničenosti i sirovosti, pokušava štoviše, da proizvede utisak kao da kritika ima posla samo još s ograničenim oblikom kritike izvan nje — možda onim iz XVIII. vijeka — i s ograničenošću mase. Napokon, djelomično na taj način, što se kritički teolog pretvara, kad se otkrije suština njegovih vlastitih filozofskih pretpostavki — kao što je učinio Feuerbach — kao da je on to izvršio, i to se pretvara na taj način, što rezultate onih otkrića, a da ih ne može izgraditi, baca kao *natuknice* (Stichworte) protiv pisaca koji su još obuzeti filozofijom, a djelomično tako, što sebi znade pribaviti svijest čak o svojoj uzvišenosti nad tim otkrićima, na taj način, što nije sam pokušao ili mogao dovesti u pravi odnos elemente Hegelove *dijalektike*, koje još ne nalazi u onoj kritici tih elemenata, koji mu još ne stoje kritički na uživanje, nego ih ističe na skriven, podmukao i skeptičan način protiv one kritike Hegelove *dijalektike*, dakle, kategoriju posrednog dokaza ističe protiv kategorije pozitivne istine, koja počinje od sebe same, koja važi [...?] i t. d. u svom *svojevrsnom* obliku, na tajanstven način. Naime, teološki kritičar smatra sasvim prirodnim, da s filozofske strane treba činiti sve, da bi mogao *brbljati* o čistoći, odlučnosti, sasvim kritičnoj kritici, i zamišlja da je pravi *pobjednik filozofije*, kad može jedan Hegelov momenat da *osjeti* kao Feuerbachov nedostatak, jer teološki kritičar ne može dospjeti preko osjeta do svijesti, koliko god se bavio spiritualističkim idolopoklonstvom »*samosvijesti*« i »*duha*«.]

Ako se točnije pogleda, *teološka kritika* — koliko god je ona u početku kretanja bila stvarni momenat napretka — u krajnjoj instanciji nije ništa drugo do krajnost i konzekven-

cija stare filozofske, a osobito *Hegelove transcendencije* izopačene u *teološku karikaturu*. Ova interesantna pravednost historije, koja teologiju, oduvijek trulo mjesto filozofije, određuje sada i zato da prikazuje negativno raspadanje filozofije — t. j. njen proces raspadanja — ovu historijsku nemesis<sup>4</sup> ja ću drugom prilikom opširno pokazati.

[Koliko su, naprotiv, *Feuerbachova* otkrića o suštini filozofije još uvijek činila nužnim kritičko razračunavanje s filozofskom dijalektikom — barem za njen dokaz — to će se vidjeti iz samog mog izlaganja. —]

PRVI RUKOPIS

NADNICA / PROFIT OD KAPITALA  
ZEMLJIŠNA RENTA / OTUDENI RAD

<sup>4</sup> Osvetu.



## NADNICA

*Nadnica* se određuje neprijateljskom borbom između kapitalista i radnika. Nužnost pobjede za kapitalista. Kapitalist može živjeti duže bez radnika, nego ovaj bez njega. Veza među kapitalistima uobičajena je i djelotvorna, dok je radnicima zabranjena i ima za njih loše posljedice. Osim toga, zemljoposjednik i kapitalist mogu svojim prihodima dodati i industrijske koristi, dok radnik svom industrijskom prihodu ne može dodati niti zemljišnu rentu niti kamatu od kapitala. Zato je konkurencija među radnicima tako velika. Dakle, razdvajanje kapitala, zemljišnog vlasništva i rada, za samog radnika je nužno, suštinsko i štetno razdvajanje. Kapital i zemljišno vlasništvo ne moraju ostati u toj apstrakciji, ali radnikov rad mora.

*Dakle, razdvajanje kapitala, zemljišne rente i rada za radnika je smrtonosno.*

Najniži i jedino nuždan iznos za nadnicu jest izdržavanje radnika za vrijeme rada, i to toliko, da može prehraniti svoju porodicu i da ne izumre radnička rasa. Prema Smithu, najniža je obična nadnica, koja odgovara simple humanité<sup>1</sup>, naime životinjskoj egzistenciji.

*Potražnja za ljudima nužno regulira proizvodnju ljudi kao i svake druge robe. Ako je ponuda mnogo veća nego potražnja, onda jedan dio radnika postaju prosjaci, ili umiru od gladi. Egzistencija radnika svedena je, dakle, na uvjet egzistencije svake druge robe. Radnik je postao roba i za njega je sreća, ako nađe kupca. A potražnja, od koje zavisi radnikov život, zavisi od raspoloženja bogataša i kapitalista.*

<sup>1</sup> Običnim ljudima.

*Rukopis br. I sastoji se iz jednog svežnja od 9 folio-araka (18 listova, 36 stranica), koje je Marx sastavio u jednu teku. Sve stranice su još prije pisanja teksta podijeljene pomoću dvije vertikalne linije na tri stupca, koji po pravilu imaju slijedeće natpise (s lijeva na desno): Nadnica, Profit od kapitala, Zemljišna renta. Ovi natpisi pisani su također prije teksta i većinom su na svim stranicama isti, zbog čega se može pretpostaviti, da je Marx namjeravao, da svakoj temi posveti približno jednako prostora. Ali izgleda, da je planirani paralelizam kasnije u mnogome ometan i prekidan. Počevši od XXII stranice, ta podjela na tri stupca i natpisi potpuno gube svako značenje, tekst je pisan kontinuirano preko sva tri stupca i dali smo mu, prema njegovu sadržaju, naslov: »Otuđeni rad«. Rukopis je prekinut na XXVII stranici. (Primjedba njemačkog izdavača)*

Ako kvantitet ponude nadmaši potražnju, onda je jedan od dijelova, koji konstituiraju cijenu, profit, zemljišna renta, nadnica, plaćen ispod cijene, dakle, jedan dio ovih određenja izmiče toj primjeni, i tako tržišna cijena gravitira prema prirodnoj cijeni kao centralnoj točki.

Ali 1) ako je radniku najteže, da kod velike podjele rada svome radu dade drugi pravac, 2) on je, napokon, oštećen u svome podčinjenom odnosu prema kapitalistu.

Dakle, kod gravitacije tržišne cijene prirodnoj cijeni radnik gubi najviše i neophodno. I upravo sposobnost kapitalista, da svome kapitalu dade drugi pravac, ostavlja bez kruha radnika, koji je ograničen na određenu granu rada, ili ga prisiljava, da se pokori svim zahtjevima toga kapitalista.

Slučajna i iznenadna kolebanja tržišne cijene manje pogadaju zemljišnu rentu nego dio cijene, koji je rastvoren u profitu i plaći, ali manje profit nego nadnicu. Na nadnicu, koja raste, došao bi obično jedan dio, koji ostaje stalan i jedan, koji pada.

Radnik ne mora nužno zaraditi sa zaradom kapitalista, ali nužno s njim gubi. Tako radnik ne zaraduje kad kapitalist tvorničkom i trgovačkom tajnom, monopolom, ili povoljnim položajem svoga komada zemlje drži tržišnu cijenu iznad prirodne cijene.

Nadalje: cijene rada su mnogo konstantnije od cijena sredstava za život. One često stoje u suprotnom odnosu. U jednoj skupoj godini nadnica se smanjuje zbog smanjenja potražnje, a povisuje zbog povišenja sredstava za život. Dakle balansira. U svakom slučaju jedan dio radnika ostaje bez kruha. U jeftinim godinama nadnica se povećava zbog povećanja potražnje, a smanjuje se zbog cijena sredstava za život. Dakle balansira.

Druga šteta za radnika:

Cijene rada različitih vrsta radnika mnogo su različite od zarade različitih grana, na kojima počiva kapital. Kod rada se ispoljava cjelokupna prirodna, duhovna i socijalna različitost individualne djelatnosti i različito se plaća, dok

mrtvi kapital ostaje uvijek isti i ravnodušan je prema stvarnoj individualnoj djelatnosti.

Uopće, može se primijetiti, da tamo gdje radnik i kapitalist jednako trpe, radnik trpi na svojoj egzistenciji, a kapitalist na zaradi svog mrtvog bogatstva.

Radnik ne mora da se bori samo za svoja fizička sredstva za život, on se mora boriti za sticanje rada, t. j. za mogućnost, za sredstva, da bi mogao ostvariti svoju djelatnost. Uzmimo tri glavna stanja, u kojima se društvo može nalaziti i promatrajmo u njima položaj radnika.

1) Ako je bogatstvo društva u propadanju, onda najviše trpi radnik, jer: ako radnička klasa ne može zaraditi toliko kao klasa vlasnika u sretnom stanju društva, *aucune ne souffre aussi cruellement de son déclin que la classe des ouvriers*.\*

2) Uzmimo sada jedno društvo, u kojem bogatstvo raste. Ovo je stanje radniku jedino povoljno. Ovdje nastaje konkurencija među kapitalistima. Potražnja radnika nadmašuje njihovu ponudu. Ali:

Jednom: povećanje nadnice dovodi kod radnika do iscrpljenosti. Ukoliko hoće više zaslužiti, utoliko moraju više žrtvovati svoga vremena i, potpuno se odričući svake slobode izvršavati robovski rad u službi lakomosti. Pri tome skraćuju na taj način svoj život. To skraćivanje trajanja njihova života povoljna je okolnost za radničku klasu u cjelini, jer na taj način postaje nužna uvijek nova ponuda. Ta klasa mora uvijek žrtvovati dio sebe, da ne bi sasvim propala.

Dalje: Kad se jedno društvo nalazi u stalnom bogaćenju? Porastom kapitala i prihoda jedne zemlje. A to je moguće samo a) na taj način, da se nagomila mnogo rada, jer je kapital nagomilani rad; dakle, na taj način, da se radniku oduzima iz ruke sve više i više od njegovih proizvoda, da mu se njegov vlastiti rad sve više suprotstavlja kao tuđe vlasništvo i da se sredstva njegove egzistencije i njegove djelatnosti sve više koncentriraju u rukama kapitalista. b) Gomilanje kapitala povećava podjelu rada, podjela rada povećava broj radnika;

\* ... nijedna klasa ne trpi tako surovo od njegova opadanja kao radnička klasa.

obratno, broj radnika povećava podjelu rada, kao što podjela rada povećava gomilanje kapitala. S tom podjelom rada na jednoj strani i gomilanjem kapitala na drugoj, radnik postaje sve više zavisan samo od rada i to određenog, vrlo jednostranog, mašinskog rada. Kako se on, dakle, duševno i tjelesno snizuje do mašine, te iz čovjeka postaje apstraktna djelatnost i trbuh, to postaje sve zavisniji od svih kolebanja tržišne cijene, primjene kapitala i raspoloženja bogataša. Isto se tako zbog povećanja klase ljudi, koja samo radi, povisuje konkurencija radnika, dakle snizuje se njihova cijena. Taj položaj radnika dostiže u tvorničkom sistemu svoj vrhunac.

γ) U društvu, koje se nalazi u rastućem blagostanju, samo najbogatiji mogu živjeti od kamate od novca. Svi ostali moraju sa svojim kapitalom voditi posao, ili ga baciti u trgovinu. Na taj način postaje, dakle, konkurencija među kapitalima veća. Koncentracija se kapitala povećava, veliki kapitalisti upropaštavaju male, a jedan dio bivših kapitalista prelazi u radničku klasu, koja tim pritjecanjem djelomično opet trpi obaranje nadnice i dospijeva u još veću zavisnost od nekolicine velikih kapitalista; time što se broj kapitalista smanjio, njihova konkurencija u odnosu na radnike gotovo ne postoji, a time što se broj radnika povećao, njihova međusobna konkurencija postala je utoliko veća, neprirodnija i nasilnija. Jedan dio radničkog staleža dospijeva stoga isto tako nužno u prosjaštvo ili stanje skapavanja od gladi, kao što jedan dio srednjih kapitalista prelazi u radnički stalež.

Dakle, čak i u stanju društva, koje je radniku najpogodnije, nužna posljedica za radnika je iscrpljenost i rana smrt, pretvaranje u mašinu, u roba kapitala, koji se njemu nasuprot opasno nagomilava, nova konkurencija, smrt od gladi, ili prosjačenje jednog dijela radnika.

Povećanje nadnice pobuđuje kod radnika kapitalistovu strast za bogaćenjem, koju, međutim, može zadovoljiti samo žrtvovanjem svoga duha i tijela. Povišenje nadnice pretpostavlja gomilanje kapitala i dovodi do njega; dakle, ona proizvod rada suprotstavlja radniku kao njemu sve više tuđ. Podjela rada čini ga, isto tako, sve više jednostranijim i zavisnijim, kao što dovodi ne samo do konkurencije ljudi, nego i

do konkurencije mašina. Budući da je radnik unižen do mašine, može mu se mašina suprotstaviti kao konkurent. Napokon, kao što gomilanje kapitala povećava kvantitet industrije, dakle radnikâ, taj isti kvantitet industrije donosi pomoću te akumulacije *veći kvantitet posla*, koji postaje prekomjerna proizvodnja i završava ili tako, da jedan veliki dio radnika ostavlja bez posla, ili njihovu plaću reducira na najbjeđniji minimum. To su posljedice društvenog stanja, koje je radniku najpogodnije, naime stanja bogatstva koje raste i *napreduje*.

Ali to rastuće stanje mora, napokon, ipak jednom dostići svoj vrhunac. Kakav je sada položaj radnika?

3) »U zemlji, koja bi dostigla krajnje mogući stupanj svog bogatstva, i nadnica i kamata od kapitala bili bi vrlo niski. Da bi zadržali zaposlenje, konkurencija bi među radnicima bila tako velika, da bi plaće bile reducirane na ono što dostaje za održanje istog broja radnika, i budući da bi zemlja bila dovoljno naseljena, taj se broj ne bi mogao povećati«. Višak bi morao umrijeti.

Dakle, u opadajućem stanju društva progresivna bijeda radnika, u napredujućem stanju komplicirana bijeda, u dovršenom stanju stalna bijeda.

Međutim, budući da jedno društvo, prema Smithu, nije sretno gdje većina trpi, a budući da najbogatije stanje društva vodi toj patnji većine, i kako nacionalna ekonomija (uopće društvo privatnog interesa) vodi tom najbogatijem stanju, to je, dakle, *nesreća* društva cilj nacionalne ekonomije.

Što se tiče odnosa između radnika i kapitalista treba još primijetiti, da se povišenje nadnice kapitalistu više nego kompenzira smanjenjem količine radnog vremena i da povišenje nadnice i povišenje kamata od kapitala djeluju na cijenu robe kao jednostavna i složena kamata.

Stavimo se sada sasvim na stajalište nacionalnog ekonomista i uporedimo prema njemu teoretske i praktične zahtjeve radnika.

On nam kaže, da prvobitno i teoretski *čitav proizvod* rada pripada radniku. Ali on nam istovremeno kaže, da u

stvarnosti radniku pripada najmanji i najneophodniji dio proizvoda; samo toliko koliko je potrebno da time egzistira, ali ne kao čovjek, nego kao radnik, da time ne umnožava čovječanstvo, nego robovsku klasu radnika.

Nacionalni ekonomist nam kaže, da se s radom sve kupuje i da je kapital samo nagomilani rad, ali on nam istovremeno kaže, da radnik, daleko od toga da bi mogao sve kupiti, mora prodati sebe i svoju čovječnost.

Dok zemljišna renta lijenog zemljoposjednika iznosi obično trećinu proizvoda zemlje, a profit zaposlenog kapitalista, tako reći, dvostruku kamatu, dotle višak, koji radnik u najboljem slučaju zaradi, iznosi toliko, da mu od četvero djece dvoje mora izgladnjeti i umrijeti. Dok je rad, prema nacionalnom ekonomistu, jedino, pomoću čega čovjek povećava vrijednost prirodnih proizvoda, dok je rad njegovo djelatno vlasništvo, dotle su, prema toj istoj nacionalnoj ekonomiji, zemljoposjednik i kapitalist, koji su kao zemljoposjednik i kapitalist samo privilegirani i besposleni bogovi, od radnika svagdje jači i propisuju mu zakone.

Dok je rad, prema nacionalnim ekonomistima, jedina nepromjenljiva cijena stvari, ništa nije slučajnije, ništa nije izloženo većim kolebanjima nego cijena rada.

Dok podjela rada povisuje proizvodnu snagu rada, bogatstvo i profinjenost društva, ona radnika osiromašuje do mašine. Dok rad izaziva gomilanje kapitala, a time i rastuće blagostanje društva, radnika čini sve zavisnijim od kapitalista, dovodi ga u veću konkurenciju, nagoni ga u hajku hiperprodukcije, kojoj slijedi isto takvo opadanje.

Dok interes radnika, prema nacionalnim ekonomistima, nikada nije suprotan interesu društva, dotle je društvo uvijek i nužno suprotno interesu radnika.

Prema nacionalnim ekonomistima, interes radnika nikad se ne suprotstavlja interesu društva, 1) jer se povišenje nadnice više nego nadoknađuje smanjenjem u kvantitetu radnog vremena, pored ostalih, gore izloženih posljedica i 2) jer u odnosu na društvo, cjelokupan brutto-proizvod jest netto-proizvod, a netto ima značenje samo u odnosu na privatnika.

Ja kažem, međutim, da sam rad nije samo pod dosadašnjim uvjetima štetan i koban, nego ukoliko je uopće njegov cilj čisto povećanje bogatstva, i to slijedi, a da nacionalni ekonomist to ne zna, iz njegovih izvoda.

Teoretski, zemljišna renta i profit od kapitala su odbici koji idu na štetu nadnice. Ali u stvarnosti nadnica je odbitak, koji zemlja i kapital daju radniku, koncesija proizvoda rada radnicima, radu.

U opadajućem stanju društva radnik trpi najteže. Specifičnu težinu svoga tereta on zahvaljuje svom položaju radnika, a težinu tereta uopće, položaju društva.

Ali u napredujućem stanju društva propast i osiromašenje radnika proizvod su njegova rada i bogatstva, koje on proizvodi. Dakle, bijeda, koja proizlazi iz *suštine* samog današnjeg rada.

Najbogatije stanje društva, ideal koji se ipak približno postiže i koji je barem cilj nacionalne ekonomije kao i građanskog društva, *stalna je bijeda* za radnike.

Samo se po sebi razumije, da nacionalna ekonomija promatra *proletera*, t. j. onoga koji živi bez kapitala i zemljišne rente, jedino od rada i to jednostranog, apstraktnog rada, samo kao *radnika*. Stoga ona može postaviti načelo, da on, isto tako kao i svaki konj, mora toliko zaraditi, da bi mogao raditi. Ona ga ne promatra u njegovu slobodnom vremenu, kao čovjeka, nego to promatranje prepušta kriminalnom pravosuđu, liječnicima, religiji, statističkim tabelama, politici i nadzorniku prosjaka.

Uzdignimo se sada iznad nivoa nacionalne ekonomije i pokušajmo, iz dosadašnjeg, gotovo riječima nacionalnih ekonomista datog izvoda, odgovoriti na dva pitanja.

1) Kakav smisao ima u razvitku čovječanstva ta redukcija najvećeg dijela čovječanstva na apstraktni rad?

2) Kakvu pogrešku čine reformatori en detail, koji ili *povisuju* nadnicu i na taj način hoće poboljšati položaj radničke klase, ili smatraju *jednakost* nadnice (kao Proudhon) ciljem socijalne revolucije?

Rad se javlja u nacionalnoj ekonomiji samo u obliku *djelatnosti za zaradom*.

»Može se tvrditi, da su takva zaposlenja, koja pretpostavljaju specifične sklonosti ili dužu prednaobrazbu, u cjelini postala unosnija, dok je razmjerna plaća za mehanički jednoličnu djelatnost, koju jedan i drugi može lako i brzo izučiti, pala pri rastućoj konkurenciji i nužno je morala pasti. I upravo je ta vrsta rada još daleko najmnogobrojnija kod sadašnjeg stanja njegove organizacije. Ako, dakle, jedan radnik prve kategorije zaradi sada sedam puta toliko kao otprilike prije 50 godina, a drugi radnik druge kategorije isto toliko, onda naravno obojica zarađuju *prosječno* četiri puta toliko. Ali ako je u jednoj zemlji prva kategorija rada popunjena samo sa 1000 ljudi, a druga s milijun ljudi, onda onih 999.000 nisu u boljem položaju, nego prije pedeset godina, već su u *gorem* položaju, ako su istovremeno porasle cijene životnih potreba. I s takvim površnim *prosječnim računanjima* ljudi se hoće zavaravati o najmnogobrojnijoj klasi društva. Osim toga, veličina *nadnice* je samo *jedan* momenat za procjenu *radničkog prihoda*, jer za odmjeravanje tog prihoda dolazi bitno u proračun još njegova osigurana *trajnost*, o čemu pak ne može uopće biti govora u anarhiji t. zv. slobodne konkurencije s njenim kolebanjima i zastojećima, koji se uvijek ponovo vraćaju. Napokon, treba još obratiti pažnju na prije i sada uobičajeno radno *vrijeme*. Ono je, međutim, *povišeno* na 12—16 sati dnevno za engleskog radnika u manufakturi pamuka, unazad možda 25 godina, dakle, upravo od uvođenja mašina koje ušteđuju rad, uslijed poduzetnikove požude za zaradom, a *povišenje* u jednoj zemlji i u jednoj industrijskoj grani moralo se više ili manje pokazati i drugdje, kraj svagdje još priznatog prava apsolutne eksploatacije siromašnih od strane bogataša«. (Schulz: Kretanje proizvodnje, str. 65.)

»Čak i kad bi bilo tako istinito, kao što je lažno, da se povećao *prosječni* prihod *svih* društvenih klasa, mogu ipak razlike i *razmjerni* razmaci prihoda postati veći, i prema tome oštrije izbiti i suprotnosti između bogatstva i siromaštva. Upravo zato *jer* raste cjelokupna proizvodnja i jer se u istoj mjeri, u kojoj se to događa, umnožavaju i potrebe, požude i

zahtjevi, može dakle porasti *relativno* siromaštvo, dok se *apsolutno* smanjuje. Samojed nije siromašan kraj ribljeg ulja i pokvarenih riba, jer u njegovu izdvojenom društvu svi imaju jednake potrebe. Ali u jednoj državi koja *napreduje*, koja je otprilike tokom jednog decenija povećala svoju cjelokupnu proizvodnju za jednu trećinu u odnosu na društvo, radnik, koji prije i poslije 10 godina jednako zarađuje, nije ostao isto toliko imućan, nego je postao siromašniji za jednu trećinu«. (Ibid., str. 65.—66.)

Ali nacionalna ekonomija poznaje radnika samo kao radnu životinju, kao životinju koja je svedena na najodmjerene tjelesne potrebe.

»Da bi se jedan narod duhovno slobodnije obrazovao, ne smije više biti u ropstvu svojih tjelesnih potreba, ne smije više biti rob tijela. Prije svega, mora mu ostati *vremena*, da bi *mogao* i duhovno raditi i duhovno uživati. Napredak u organizmu rada zadobija to vrijeme. Ne izvrši li sada, pri novim pogonskim snagama i poboljšanom mašinskom sistemu, jedan jedini radnik u tvornicama pamuka često posao stotine, štoviše 250—350 prijašnjih radnika? Slične su posljedice u svim granama proizvodnje, jer se spoljašnje prirodne snage sve više primoravaju na učešće u ljudskom radu. Ako je prije za podmirenje jednog kvantuma materijalnih potreba bio potreban utrošak vremena i ljudske snage, koji se kasnije smanjio za polovinu, onda je istovremeno za toliko proširen prostor za duhovno stvaranje i uživanje, bez ikakva gubitka na čulnoj ugodnosti... Ali i o podjeli plijena, koji otimamo starom kronosu na njegovu vlastitom području, odlučuje još kocka slijepog, nepravednog slučaja. U Francuskoj je izračunato, da bi za zadovoljenje svih materijalnih interesa društva kod sadašnjeg stupnja proizvodnje bilo dovoljno *prosječno* radno vrijeme od pet sati dnevno na svakog za rad sposobnog čovjeka. Bez obzira na uštedu vremena uslijed usavršavanja mašinskog sistema, trajanje robovskog rada u tvornicama samo se povećalo za mnogobrojno stanovništvo«. (Ibid., str. 67.—68.)

»Prijelaz od složenog ručnog rada pretpostavlja rastavljanje tog rada u njegove jednostavne operacije. Ali sada će prije svega mašinama pripasti samo *jedan dio* operacija, koje

se jednolično ponavljaju, a drugi dio ljudima. Prema prirodi stvari i prema suglasnim iskustvima, takva neprekidna jednolična djelatnost štetna je kako za duh, tako i za tijelo; i tako moraju, kraj te povezanosti mašinskog sistema sa samom podjelom rada među mnogobrojnim ljudskim rukama, izaći još na vidjelo i sve štete posljednje. Te štete pokazuju se među ostalim u većoj smrtnosti tvorničkih radnika... Ta velika razlika, koliko ljudi rade pomoću mašina, a koliko kao mašine... ta razlika nije uzimana u obzir«. (Ibid., str. 69.)

»Ali u budućnosti narodnog života ove će nerazumne prirodne snage, koje djeluju u mašinama, biti naši robovi i kmetovi«. (Ibid., str. 74.)

»U engleskim je predionicama zaposleno samo 158.818 muškaraca i 196.818 žena. Na svakih 100 radnika u tvornicama pamuka grofovije Lancaster dolaze 103 radnice, a u Škotskoj čak 209. U engleskim tvornicama lana u Leedu bilo je na 100 radnika muškaraca 147 žena; a u Drudenu i na istočnoj obali Škotske čak 280. U engleskim tvornicama svile... mnogo radnica; u tvornicama vune koje zahtijevaju veću radnu snagu, više muškaraca... I u sjeverno-američkim tvornicama pamuka bilo je zaposleno u godini 1833. pored 18.593 muškaraca ništa manje nego 38.927 žena. Dakle, promjenom u organizmu rada ženskom rodu je pripao dalji krug privredne djelatnosti... žene imaju samostaliji ekonomski položaj... oba spola su međusobno više približena u svojim socijalnim odnosima«. (Ibid., str. 71.—72.)

»U engleskim predionicama koje se pokreću pomoću pare i vode, radilo je 1835. godine: 20.558 djece između 8 i 12 godina; 35.867 između 12 i 13 godina i, napokon, 108.208 između 13 i 18 godina... Dalji napredak mehanike, budući da sve više i više uzima ljudima iz ruke sva jednolična zanimanja, djeluje naravno tako, da se postepeno odstranjivalo to nepovoljno stanje. No samom tom bržem napretku stoji upravo na putu još jedna okolnost, da kapitalisti mogu sebi na najlakši i najjeftiniji način prisvojiti snage donjih klasa, sve do snaga djece, da ih upotrebe i utroše umjesto pomoćnog sredstva mehanike«. (Schultz, Kretanje proizvodnje, str. 70.—71.)

»Uzvik lorda Broughama radnicima »postanite kapitalisti!«...ta nevolja, da milijuni mogu zaraditi oskudnu zaradu

samo napornim tjelesnim radom koji rastrojjava, koji moralno i duhovno osakaćuje; da čak nesreću, t. j. da su pronašli takav rad, moraju držati srećom«. (Ibid., str. 60.)

»Pour vivre donc, les non propriétaires sont obligés de se mettre directement ou indirectement au service des propriétaires, c'est à dire sous leur dépendance«. (Pecqueur, Théorie nouvelle d'économie soc. etc. str. 409)<sup>3</sup>.

Domestiques — gages; ouvriers — salaires; employés — traitement ou émoluments (Ibid., str. 409.—410.)<sup>4</sup>

»louer son travail«, »prêter son travail à l'intérêt«, »travailler à la place d'autrui«<sup>5</sup>.

»louer la matière du travail«, »prêter la matière du travail à l'intérêt«, »faire travailler autrui à sa place«. (Ibid., str. 411., 412.)<sup>6</sup>

»Cette constitution économique condamne les hommes à des métiers tellement abjects, à une dégradation tellement désolant et amère, que la sauvagerie apparaît en comparaison, comme une royale condition« (l. c. p. 417., 418.)<sup>7</sup>

»La prostitution de la classe non propriétaire sous toutes les formes« (p. 421. i slij. Skupljač krpa)<sup>8</sup>

Ch. Loudon u spisu: Solution du problème de la population, etc. Paris 1842., procjenjuje broj bludnica u Engleskoj na 60—70.000. Broj femmes d'une vertu douteuse je isto toliki. (str. 228.)<sup>9</sup>

<sup>3</sup> »Dakle, da bi mogli živjeti, ne-vlasnici su primorani, da direktno ili indirektno stupe u službu vlasnika, t. j. da postanu od njih zavisni.« (Pecqueur, Nova teorija socijalne ekonomije i t. d., str. 409.)

<sup>4</sup> Služinčad-plaće; radnici-najam; službenici-plaća ili nagrada (Ibid., str. 409., 410.)

<sup>5</sup> »Dati svoj rad u najam«, »uložiti svoj rad na kamatu«, »raditi umjesto drugoga«.

<sup>6</sup> »Iznajmiti materijal za rad«, »uložiti materijal za rad na kamate«, »učiniti da drugi radi umjesto tebe«. (Ibid., str. 411., 412.)

<sup>7</sup> »Ovakav ekonomski sistem osuđuje ljude na tako niske poslove na tako žalosnu i gorku degradaciju, da divljaštvo upoređeno s njom, izgleda kao kraljevsko stanje«. (l. c. str. 417., 418.)

<sup>8</sup> Prostituiranje nevlasničke klase u svim oblicima«. (str. 421, i slij...)

<sup>9</sup> Ch. Loudon u spisu: Rješenje problema stanovništva... Broj žena sumnjiva morala... (str. 228.)

»La moyenne vie de ces infortunées créatures sur le pavé, après qu'elle sont entrées dans la carrière du vice, est d'environ six ou sept ans. De manière que pour maintenir le nombre de 60 à 70000 prostituées, il doit y avoir dans les 3 royaumes, au moins 8 à 9000 femmes qui se vouent à cet infâme métier chaque année, ou environs vingt-quatre nouvelles victimes par jour, ce qui est la moyenne d'une par heure; et conséquemment, si la même proportion a lieu sur toute la surface du globe, il doit y avoir constamment un million et demi de ces malheureuses«. (Ibid., p. 229.)<sup>10</sup>

»La population des misérables croît avec leur misère, et c'est à la limite extrême du dénûment que les êtres humains se pressent en plus grand nombre pour se disputer le droit de souffrir... En 1821, la population de l'Irlande était de 6,801.827. En 1831, elle s'était élevée à 7,764.010; c'est 14 p. % d'augmentation en dix ans. Dans le Leinster, province où il y a le plus d'aisance, la population n'a augmenté que de 8 p. %, tandis que, dans le Connaught, province la plus misérable, l'augmentation s'est élevée à 21 p. % (Extrait des Enquêtes publiées en Angleterre sur l'Irlande. Vienne 1840)«. Buret De la misère etc, t. I. p. [36], 37. Nacionalna ekonomija promatra rad apstraktno kao stvar; le travail est une marchandise; ako je cijena visoka, to znači da se roba mnogo traži; ako je niska, onda se mnogo nudi; comme marchandise, le travail doit de plus en plus baisser de prix; na to prisiljava, djelomično konkurencija između kapitalista i radnika, djelomično konkurencija među radnicima. »La population ouvrière, marchande de travail, est forcément réduite à la plus faible part du produit... la théorie du travail marchandise est — elle autre chose qu'une théorie déguisée?« (l. c. p. 43.)

<sup>10</sup> »Prosječni život ovih nesretnih stvorenja sa ulice, pošto su stupila na put bludničenja, traje oko šest ili sedam godina. Prema tome, da bi se održao broj od 60—70 hiljada prostitutki, mora postojati u tri kraljevstva najmanje 8 do 9 hiljada žena, koje će se svake godine odati ovom nedostojnom poslu, ili poprilići dvadesetčetiri nove žrtve na dan, što čini prosjek od jedne na sat. I dalje, prema tome, ako jednak omjer postoji na čitavoj zemaljskoj kugli, mora na njoj biti neprestano oko milijun i po ovih nesrećnica. (Ibid, str. 229).

»Pourquoi donc n'avoir vu dans le travail qu'une valeur d'échange?« (ib. p. 44). Velike radionice kupuju prvenstveno rad žena i djece, jer taj stoji manje nego rad muškaraca (l. c.) »Le travailleur n'est point vis à vis de celui qui l'emploie dans la position d'un libre vendeur... le capitaliste est toujours libre d'employer le travail, et l'ouvrier est toujours forcé de le vendre. La valeur du travail est complètement détruite, s'il n'est pas vendu à chaque instant. Le travail n'est susceptible, ni d'accumulation, ni même d'épargne, à la différence des véritables marchandises.<sup>11</sup> Le travail c'est la vie, et si la vie ne s'échange pas chaque jour contre des aliments, elle souffre et périt bientôt. Pour que la vie de l'homme soit une marchandise, il faut donc admettre l'esclavage«<sup>12</sup>. (p. 49, 50, l. c.) Ako je, dakle, rad roba, onda je on roba s najnesretnijim svojstvima. Međutim on to nije samo po nacionalno-ekonomskim načelima, jer nije le libre résultat d'un libre marché. Sadašnji ekonomski režim abaisse à la fois et le prix et la rémunération du travail, il perfectionne

<sup>11</sup> »Broj bijednika raste s njihovom bijedom i baš u krajnjim granicama oskudice ljudi se u najvećem broju otimaju za pravo na patnje... 1821. g. stanovništvo Irske iznosilo je 6,801.827. 1831. g. taj broj se popeo na 7,764.010; što znači 14% porasta za deset godina. U Leinsteru, u pokrajini u kojoj je život nešto lakši, broj stanovništva je porastao samo za 8%, dok se u Connaughtu, najbjednijoj pokrajini, porast popeo do 21%. (Izvadak iz Anketâ o Irskoj, objavljenih u Engleskoj, Beč 1840. — Buret. O bijedi i t. d., sv. I., str. 36., 37.)... rad je tvornička roba;... kao trgovačkoj robi, radu mora sve više i više padati cijena;... Radničko stanovništvo, koje trguje radom, nužno je dovedeno na najslabiji dio proizvoda... Nije li teorija o radu — trgovačkoj robi samo prerusena teorija ropstva? (l. c. str. 43.). »Zašto se dakle u radu vidjelo samo vrijednost za razmjenu? (Ibid, str. 44.)... « Radnik nije nikako nasuprot onome koji ga upotrebljava u položaju slobodnog prodavača... Kapitalistu je uvijek slobodno da upotrebi rad, a radnik je uvijek primoran da ga proda. Vrijednost rada potpuno je uništena, ako ga se svakog časa ne prodaje. Za razliku od prave robe rad ne podliježe ni akumulaciji, pa čak ni štednji.

<sup>12</sup> Rad je život, i ako se život svaki dan ne razmjenjuje sa hranom, on trpi i ubrzo gine. Da bi ljudski život bio roba, mora se dakle dopustiti ropstvo«. (str. 49, 50, l. c.).

*l'ouvrier et dégrade l'homme.* (p. 52, 53, l. c.) *«L'industrie est devenue une guerre et le commerce un jeu»*<sup>13</sup>. (l. c. p. 62).

*Les machines à travailler le coton*<sup>14</sup> (u Engleskoj) predstavljaju same 84,000.000 zanatlija.

Industrija se dosad nalazila u stanju osvajačkog rata, *«elle a prodigué la vie des hommes qui composaient son armée avec autant d'indifférence que les grands conquérants. Son but était la possession de la richesse, et non le bonheur des hommes»*. (Buret, l. c. p. 20). *«Ces intérêts (sc. économiques) librement abandonnés à eux-mêmes... doivent nécessairement entrer en conflit; ils n'ont d'autre arbitre que la guerre, et les décisions de la guerre donnent aux uns la défaite et la mort, pour donner aux autres la victoire... c'est dans le conflit des forces opposées que la science cherche l'ordre et l'équilibre; la guerre perpétuelle est selon elle le seul moyen d'obtenir la paix; cette guerre s'appelle la concurrence»*. (l. c. p. 23).<sup>15</sup>

Industrijski rat, da bi se uspješno vodio, zahtijeva mnogobrojne armije koje može na istoj točki nagomilati i obilno desetkovati. A vojnici te armije ne podnose napore koji se na njih stavljaju, niti iz požrtvovanja, niti iz dužnosti, nego samo da bi izbjegli okrutnoj nužnosti gladi. Svojim šefovima nisu niti privrženi niti zahvalni; ovi se prema svojim podređenima nisu odnosili s osjećajem naklonosti; oni ih ne poznaju kao ljude, nego samo kao oruđa proizvodnje koja moraju donositi

<sup>13</sup> ...slobodan rezultat slobodne trgovine... snižava odjednom i cijenu i naknadu rada, on usavršava radnika, a ponižava čovjeka (str. 52., 53., l. c.) Industrija je postala rat, a trgovina igra (l. c. str. 62.).

<sup>14</sup> Mašine za preradu pamuka...

<sup>15</sup> «...ona se razmeće ljudima koji sačinjavaju njenu vojsku sa isto toliko ravnodušnosti kao i veliki osvajači. Njen cilj je bio da posjeduje bogatstva, a ne da usreći ljude (Buret, l. c. str. 20.). «Ovi interesi t. j. ekonomski, slobodno prepušteni sebi samima... moraju nužno doći u sukob; oni nemaju drugog gospodara osim rata, a ratne odluke daju jednima poraz i smrt, da bi drugima dale pobjedu... i baš u sukobu suprotnih snaga nauka traži red i uravnoteženost: *neprestani rat* je prema nauci jedino sredstvo kojim se može postići mir; ovaj rat naziva se konkurencijom». (l. c. str. 23.).

koliko je moguće više i činiti što je moguće manje troškova. Ove grupe radnika, sve više potiskivane, nisu čak ni sigurne, da će uvijek biti zaposlene; industrija, koja ih je sazvala, dozvoljava im da žive samo dok ih treba, a čim ih se može osloboditi, napušta ih bez ikakvog premissljanja; a radnici su primorani da nude svoju ličnost i snagu po cijeni koja im se obećaje. Ukoliko je rad, koji im se daje, duži, mučniji, odvratniji, utoliko su manje plaćeni; ima nekih, koji sa šesnaest-satnim radom na dan, kod neprestanog naprezanja, jedva mogu steći pravo da ne umru (l. c. p. 68, 69).

*Nous avons la conviction... partagée... par les commissaires chargés de l'enquête sur la condition des tisserands à la main, que les grandes villes industrielles perdraient, en peu de temps, leur population de travailleurs, si elles ne recevaient, à chaque instant, des campagnes voisines, des recrues continuelles d'homme sains, de sang nouveau.»* (p. 362, l. c.)<sup>16</sup>

<sup>16</sup> «Uvjereni smo, a to naše uvjerenje dijele i komesari zaduženi anketom o životnim uvjetima ručnih tkalaca, da bi veliki industrijski gradovi ubrzo izgubili svoje radničko stanovništvo, kad ne bi neprestano dobijali iz okolnih seoskih područja stalni prirast zdravih ljudi, nove krvi.» (str. 362, l. c.).



## PROFIT OD KAPITALA

### 1) Kapital

1) Na čemu se osniva kapital, t. j. privatno vlasništvo na proizvodima tuđeg rada? »Ako se sâm kapital ne svodi na krađu ili prijevaru, onda on ipak treba pomoć zakonodavstva, da bi nasljedstvo učinio svetim« (Say, t. I. str. 136, bilješka).

Kako se postaje vlasnik proizvodnih kapitala? Kako se postaje vlasnik proizvoda, koji se stvaraju pomoću tih kapitala?

Pomoću pozitivnog prava. (Say, t. II. str. 4.)

Što se stječe na pr. kapitalom, nasljedstvom jednog velikog imanja?

»Netko tko na pr. naslijedi veliko imanje, ne stječe, do duše, na taj način neposredno i političku moć. Vrsta moći, koju mu taj posjed neposredno i direktno prenosi, to je moć kupovanja, to je pravo zapovijedanja nad svakim radom drugih ili nad svim proizvodima tog rada, koji na tom tržištu trenutno egzistiraju. (Smith, t. I., str. 61.)

Kapital je, dakle, vlast nad radom i njegovim proizvodima. Kapitalist posjeduće tu moć, ne zbog svojih ličnih ili ljudskih svojstava, nego ukoliko je vlasnik kapitala. Njegova moć jest kupovna moć njegova kapitala, kojoj se ništa ne može opirati.

Mi ćemo jednom kasnije vidjeti, kako kapitalist pomoću kapitala vrši svoju vlast nad radom, a onda ćemo vidjeti vlast kapitala nad samim kapitalistom.

Što je kapital?

»Une certaine quantité de travail amassée et mis en reserve«. (Smith, t. II., p. 312.)<sup>1</sup>

Kapital je nagomilani rad.

2) zaliha, glavnicu je svako gomilanje proizvoda zemlje i manufakturnog rada. Glavnica se naziva kapitalom tek onda kad svom vlasniku daje prihod ili zaradu (Smith, sv. II. str. 191.)

### 2) Dobitak od kapitala

Profit ili dobitak od kapitala sasvim je različit od nadnice. Ova se različitost pokazuje na dvostruki način: jednom se dobiti od kapitala u potpunosti određuju prema vrijednosti primijenjenog kapitala, iako rad oko nadgledanja i upravljanja kod različitih kapitala može biti jednak. Tome onda pridolazi, da je u velikim tvornicama taj cjelokupan rad povjeren glavnom činovniku, čija plaća ne stoji ni u kakvoj vezi s kapitalom, radni učinak kojega on nadgleda. Iako se rad vlasnika svodi ovdje gotovo na ništa, on ipak zahtijeva profite razmjerno svom kapitalu. (Smith sv. I. str. 97.—99.)

Zašto kapitalist zahtijeva ovu proporciju između dobitka kapitala?

On ne bi imao interesa da upošljava radnike, kad od prodaje njihova djela ne bi očekivao više nego što je nužno, da bi nadoknadio kapital, koji je dao kao predujam za nadnice, i ne bi imao interesa da radije uloži veliku, nego malu sumu novaca, kad njegov profit ne bi bio razmjeran opsegu primijenjenog kapitala. (Sv. I. strana 96, 97.)

Kapitalist vuče, dakle, prvo, dobitak na plaće, drugo, na predujmljene sirovine.

U kakvom se odnosu nalazi dobitak prema kapitalu?

Ako je već teško da se odredi obična srednja stopa nadnice na datom mjestu i u datom vremenu, onda je još teže procijeniti dobitak kapitala. Promjena u cijeni robâ, kojima

<sup>1</sup> »Stanovita količina nagomilanog rada stavljenog u rezervu« (Smith, sv. II., str. 312.).

kapital trguje, sreća i nesreća njegovih rivala i mušterija, hiljadu drugih slučajeva, kojima su robe izložene kako za vrijeme transporta, tako i u magazinima, izazivaju promjenu u profitu svakog dana i gotovo svakog sata. (Smith, sv. I. str. 179, 180.) Koliko god je sad nemoguće s preciznošću odrediti dobitke kapitala, to o njima ipak možemo stvarati predodžbu prema kamati od novca. Tko s novcem može mnogo zaraditi, taj mnogo daje za sposobnost da se njim posluži, a ako malo zaradi pomoću njegova posredstva, onda daje malo. (Smith, sv. I. str. 181.) Proporcija koju mora održati obična kamatna stopa sa stopom čistog dobitka, nužno se mijenja s porastom ili padom dobitka. U Velikoj Britaniji se računa da je dvostruka kamata ono, što trgovci nazivaju *un profite honnête, modéré, raisonnable*,<sup>2</sup> sami izrazi koji ništa ne kažu, osim običan i uobičajeni profit. (Smith, t. I., str. 198.)

Koja je najniža stopa dobitka? A koja je najviša?

Najniža stopa običnog dobitka od kapitala mora uvijek biti nešto viša nego što je nužno, da bi kompenzirala slučajne gubitke, kojima je izložena svaka primjena kapitala. Ovaj surplus<sup>3</sup> je zapravo dobitak ili le *bénéfice net*.<sup>4</sup> On se isto tako odnosi prema najnižem iznosu kamatne stope. (Smith, t. I. str. 196.)

Najviša stopa na koju se mogu popeti obični dobitci jest ona, koja u množini robâ oduzima totalitet zemljišne rente, i svodi nadnicu dobavljene robe na najnižu cijenu, samo na uzdržavanje radnika za vrijeme rada. Radnik se uvijek mora hraniti na jedan ili drugi način, sve dotle dok se upotrebljava u dnevnom poslu; zemljišna renta može sasvim otpasti. Primjer: u Bengaliji, ljudi indijske trgovačke kompanije. (Smith, t. I., str. 198.)

Osim svih prednosti jedne neznatne konkurencije, koju kapitalist u ovom slučaju smije *iskorištavati*, može on na častan način držati tržišnu cijenu iznad prirodne cijene.

Jednom, pomoću *trgovačke tajne*, ako je tržište vrlo udaljeno od onih, koji ga posjećuju: naime, pomoću zatajivanja

<sup>2</sup> Pošten, umjeren, razuman profit.

<sup>3</sup> Suvišak.

<sup>4</sup> Čisti dobitak.

promjene cijene, njenog povišenja iznad prirodnog stanja. To zatajivanja ima naime taj uspjeh, da i drugi kapitalisti ne bacaju svoj kapital u tu struku.

Zatim, pomoću *tvorničke tajne*, gdje kapitalist s manjim proizvodnim troškovima, a s više profita, dostavlja svoju robu po istim ili čak po nižim cijenama, nego njegovi konkurenti. (Prijevarena pomoću zatajivanja nije nemoralna? Burzovna trgovina.) *Dalje*: gdje je proizvodnja vezana za određeno mjesto (kao na pr. skupocjeno vino) i gdje se *efektivna potražnja* nikad ne može zadovoljiti. *Napokon*: pomoću *monopola* individua i kompanija. Monopolska cijena je tako visoka, koliko je moguće. (Smith, t. I., str. 120.—124.)

Drugi slučajni uzroci, koji mogu povisiti dobitak od kapitala: zadobijanje novih teritorija ili novih trgovačkih grana često umnožavaju dobitak od kapitala, čak i u bogatoj zemlji, jer starim trgovačkim granama odvlače jedan dio kapitala, umanjuju konkurenciju, tržište opskrbljuju s malo robâ, čije se cijene onda povisuju; trgovci s tim robama mogu onda platiti posuđeni novac s jačom kamatom. (Smith, t. I., str. 190.)

Ukoliko se jedna roba više obrađuje, ukoliko postaje predmet manufakture, raste onaj dio cijene, koji se rastvara u nadnicu i profit u odnosu na dio, koji se rastvara u zemljišnu rentu. Napretkom, koji na toj robi čini ručni rad, ne umnožava se samo broj dobitaka, nego je svaki slijedeći dobitak veći od prethodnoga, jer je kapital, iz kojeg on proističe, uvijek nužno veći. Kapital, koji zapošljava tkalce, nužno je uvijek veći od onoga, koji zapošljava prelice, jer sa svojim dobitcima ne nadomješta samo posljednji kapital, nego osim toga daje tkalcima još plaće, i nužno je, da dobitci uvijek stoje u nekoj vrsti odnosa s kapitalom. (Smith, t. I., 102., 103.)

Dakle, napredak koji čini ljudski rad od prirodnog proizvoda do obrađenog prirodnog proizvoda, ne povećava nadnicu, nego djelomično broj kapitala koji dobivaju, a djelomično odnos svakog slijedećeg kapitala prema prethodnome.

O dobitku, koji kapitalist vuče iz podjele rada, o tome kasnije.

On dobiva dvostruko, prvo od podjele rada, drugo od napretka uopće, koji ljudski rad stvara na prirodnom pro-

izvodu. Ukoliko je na nekoj robi ljudski udio veći, utoliko je veći dobitak od mrtvog kapitala.

U jednom te istom društvu prosječna stopa dobitaka od kapitala mnogo je bliža istom nivou nego plaća različitih vrsta rada. (T. I., str. 228.) Kod različitih primjena kapitala mijenja se uobičajena stopa dobitka prema većoj ili manjoj sigurnosti, da će se kapital povratiti. »Stopa dobitka podiže se s rizikom, iako ne u potpunoj proporciji«. (Ibid., str. 226., 227.)

Razumije se samo po sebi, da se dobiti od kapitala penju i uslijed olakšanja ili manje skupoće sredstava cirkulacije (na pr. papirnatog novca).

### 3) Vladavina kapitala nad radom i motivi kapitalista

Jedini motiv, koji određuje posjednika kapitala, prije nego što ga primijeni u agrikulturi ili manufakturi, ili u jednoj posebnoj grani trgovine en gros ili en detail, jest gledište njegova vlastitog profita. Nikada mu ne pada na pamet da proračuna, koliko će *produktivnog rada* zaposliti svaka od tih različitih vrsta primjena, ili, koliko će dodati na vrijednosti godišnjem proizvodu zemljišta i radu svoje zemlje. (Smith, t. II., str. 401., 402.)

Najkorisnija primjena kapitala za kapitalista jest ona, koja mu kraj iste sigurnosti daje najveći dobitak. Ta primjena nije uvijek najkorisnija za društvo; najkorisnija je ona, koja se primjenjuje na to, da vuče koristi od prirodnih proizvodnih snaga. (Say, t. II., str. 131.)

Najvažnije operacije rada uređene su i vođene prema planovima i spekulacijama onih, koji primjenjuju kapitale; a cilj, koji sebi postavljaju u svim tim planovima i operacijama, jest *profit*. Dakle: stopa profita ne penje se kao zemljišna renta i nadnica s blagostanjem društva, i ne pada, kao one, s njegovim propadanjem. Naprotiv, ta stopa je naravno niska u bogatim zemljama, a visoka u siromašnim zemljama; a nikad nije tako visoka kao u zemljama, koje najbrže jure usudret svojoj propasti. Interes te klase ne stoji, dakle, u istoj vezi kao interes obih drugih, s općim interesom društva...

Posebni interes onih, koji se bave posebnom trgovačkom ili manufakturnom granom, uvijek je u stanovitom smislu različit od interesa publike, a često mu je čak neprijateljski suprotstavljen. Interes je trgovca da uvijek povećava tržište i ograniči konkurenciju prodavača... To je klasa ljudi, čiji interes nikad ne će biti egzaktno isti kao interes društva, klasa koja je općenito zainteresirana da publiku prevari i nadmudri. (t. II., str. 163.—165., Smith.)

### 4) Akumulacija kapitala i konkurencija među kapitalistima

*Umnožavanje kapitala*, koje povisuje nadnicu, teži da smanji dobitak kapitalista *konkurencijom* među kapitalistima. (T. I., str. 179., Smith.)

Ako na pr. kapital, koji je potreban sitnoj trgovini jednog grada, bude podijeljen među dva različita trgovca, onda će konkurencija učiniti, da će svaki od njih prodavati jeftinije nego kad bi se kapital nalazio u rukama jednog jedinog trgovca; a kad je podijeljen među 20, konkurencija će biti upravo za toliko aktivnija i u toliko manje će biti dana mogućnost, da se oni međusobno sporazume, da povise cijenu svoje robe. (Smith, t. II., str. 372., 373.)

Budući da mi sad već znamo, da su cijene monopola tako visoke koliko je moguće, jer je interes kapitalista, čak s običnog nacionalno-ekonomskog gledišta, neprijateljski nasuprot društvu, i jer povišenje dobitka od kapitala, kao i složena kamata, djeluju na cijenu robe, (Smith, t. I., str. 199.—201.), to je *konkurencija* jedina pomoć protiv kapitalista, koja, prema navodu nacionalne ekonomije, djeluje upravo tako dobrotvorno na povišenje nadnice, kao i na pojeftinjenje robâ u korist potrošačke publike.

Ali konkurencija je moguća samo na taj način, da se kapitali umnože, i to u mnogo ruku. Nastajanje mnogih kapitala moguće je samo pomoću mnogostrane akumulacije, jer kapital uopće nastaje samo pomoću akumulacije, a mnogostrana akumulacija nužno se obrće u jednostranu. Konkurencija među kapitalima umnožava akumulaciju među kapita-

lima. Akumulacija, koja je pod vlašću privatnog vlasništva koncentracija kapitala u malo ruku, jest uopće nužna konzekvencija, kad se kapitali prepuste svom prirodnom toku, a to prirodno određenje kapitala probija sebi pravi slobodni put tek konkurencijom.

Čuli smo da je dobitak od kapitala razmjernan njegovoj veličini. Napokon, bez obzira na hotimičnu konkurenciju, veliki se kapital, dakle, akumulira brže razmjerno svojoj veličini nego mali kapital.

Prema tome je akumulacija velikog kapitala mnogo brža nego akumulacija maloga bez obzira na konkurenciju. Ali slijedimo dalje taj razvoj.

Umnožavanjem kapitalâ smanjuju se profiti od kapitalâ pomoću konkurencije. Dakle, prije svega trpi mali kapitalist.

Umnožavanje kapitalâ i velik broj kapitalâ pretpostavlja, nadalje, stalno bogaćenje zemlje.

»U zemlji, koja je dospjela do vrlo visokog stupnja bogatstva, uobičajena stopa dobitka je tako malena, da je kamatna stopa, čiju isplatu taj dobitak omogućava, suviše niska, da bi drugi ljudi, osim najbogatijih, mogli živjeti od kamate na novac. Dakle, svi ljudi srednjeg imovnog stanja moraju uložiti i svoj kapital, baviti se trgovinom, ili se zanimati bilo kojom granom trgovine«. (Smith, t. I., str. 196., 197.)

Ovo stanje je omiljeno stanje nacionalne ekonomije.

»Proporcija, koja postoji između sume kapitalâ i dohoda, svagdje određuje proporciju, u kojoj će se nalaziti industrija i besposlica; gdje kapitali odnesu pobjedu, tamo vlada industrija; gdje pobijede prihodi, vlada besposlica«. (t. II., str. 235., Smith.)

Kako stoji s primjenom kapitala u toj povećanoj konkurenciji?

»S umnožavanjem kapitalâ mora se kvantitet fonds à prêter à intérêt<sup>1</sup> sukcesivno povećati; povećanjem tog novca kamata postaje manja, 1) jer pada tržišna cijena svih stvari, ukoliko se više povećava njihov kvantitet, 2) jer umnožavanjem kapitalâ u jednoj zemlji postaje teže uložiti nov kapital

<sup>1</sup> Novca za posuđivanje na kamate.

na koristan način. Time što posjednik jednog kapitala čini sve moguće napore da se domogne posla, koji je zauzeo drugi kapital, povećava se konkurencija među raznim kapitalima. Ali većinom se on ne može nadati, da će taj drugi kapital istisnuti s njegova mjesta, osim ponudom, da će trgovati pod boljim uvjetima. On mora prodavati stvari ne samo jeftinije, nego ih često mora kupiti skuplje, da bi našao priliku za prodaju. Ukoliko se određuje više kapitala za održanje proizvodnog rada, utoliko postaje veća potražnja za radom: radnici lako nađu zaposlenje, ali kapitalisti teško nađu radnike. Uslijed konkurencije kapitalista penje se nadnica i padaju prihodi«. (t. II., str. 358., 359., Smith.)

Malen kapitalist ima, dakle, na izbor: 1) ili da svoj kapital pojede, jer više ne može živjeti od kamate, dakle, da prestane biti kapitalist; ili 2) da se sam prihvati trgovine, da svoju robu jeftinije prodaje i skuplje kupuje nego bogatiji kapitalist i da plaća povišenu nadnicu; dakle, budući da je tržišna cijena uslijed pretpostavljene visoke konkurencije već vrlo niska, da se upropašti. Ako, naprotiv, veliki kapitalist želi istisnuti maloga, onda on ima, njemu nasuprot, sve prednosti, koje kapitalist kao kapitalist ima nasuprot radniku. Veći kvantitet njegova kapitala nadomješta mu manje dobitke, a on može podnositi čak i momentane gubitke tako dugo, dok manji kapitalist ne bude upropašten i dok on ne bude oslobođen od te konkurencije. Tako on sebi akumulira dobitke malog kapitaliste.

Dalje: veliki kapitalist kupuje uvijek jeftinije nego maleni, jer kupuje masovnije. On može, dakle, bez štete prodavati jeftinije.

Ali ako pad kamate od novca pretvori srednje kapitaliste iz rentijerâ u trgovce, onda umnožavanje trgovačkog kapitala i manji dobitak, koji uslijed toga slijedi, izaziva obratno pad kamate.

»Time što se smanjuje korist, koja se može vući od upotrebe kapitala, smanjuje se nužno i cijena, koja se može platiti za upotrebu toga kapitala«. (t. II., str. 359., Smith.)

»Ukoliko se bogatstvo, industrija, stanovništvo više umnožavaju, utoliko se više smanjuje kamata od novca, dakle dobi-

tak kapitalista; ali, oni sami se stoga ne povećavaju ništa manje, već još brže nego prije, uprkos smanjenju dobitaka... Veliki kapital, iako s malim dobitcima, umnožava se općenito mnogo brže nego mali kapital s velikim dobitcima. Novac pravi novac, kaže poslovice«. (t. I., str. 189. Ibid.)

Ako se, dakle, tom velikom kapitalu suprotstave sasvim maleni kapitali s malenim dobitcima, kao što je to pod pretpostavljenim stanjem jake konkurencije, on ih onda potpuno uništi.

Nužna konzekvencija u toj konkurenciji jest onda opće pogoršanje robâ, krivotvorenje, fiktivna proizvodnja, opće trovanje, kao što se pokazuje u velikim gradovima.

Nadalje, važna je okolnost u konkurenciji velikih i malenih kapitala, odnos *capital fixe* i *capital circulant*.<sup>6</sup>

*Capital circulant* je kapital koji se primjenjuje za proizvodnju sredstava za život, u manufakturi ili trgovini. Taj tako uloženi kapital ne daje svom vlasniku prihod ili profit sve dotle, dok ostaje u njegovu posjedu, ili dok ostaje u istom obliku. Iz njegove ruke on neprestano ide u određenom obliku, da bi se povratio u drugom i donosi profit samo pomoću te cirkulacije, ili pomoću tok sukcesivnog pretvaranja i zamjenjivanja. *Capital fixe* sastoji se iz kapitala, koji je uloženi u poboljšanje zemlje, u kupovanje mašina, oruđa, alata i sličnih stvari. (Smith, t. II., str. 197, 198.)

Svaka ušteda u održanju stalnog kapitala jest prirast čistog dobitka. Cjelokupni kapital svakog poduzetnika nužno se dijeli na *capital fixe* i *capital circulant*. Kod jednakosti sume, jedan dio će biti utoliko manji, ukoliko je drugi veći. *Capital circulant* dostavlja mu materijal i plaće za rad i stavlja industriju u pogon. Dakle, svaka ušteda u *capital fixe*, koja ne umanjuje proizvodnu snagu rada, umnožava osnovni kapital«. (t. II., str. 226., Smith.)

Od samog početka se vidi, da je odnos između *capital fixe* i *capital circulant* mnogo povoljniji za velike nego za male kapitaliste. Vrlo veliki bankar treba samo neznatno više *capital fixe*, nego vrlo malen bankar. Njihov *capital fixe* ograničava se na poslovnicu. Oruđa većeg zemljoposjednika ne

<sup>6</sup> Stalnog kapitala i promjenljivog kapitala.

umnožavaju se razmjerno veličini njegova zemljišta. Isto tako je kredit, koji veliki kapitalist posjeduje prije manjega, utoliko veća ušteda u *capital fixe*, naime u novcu, koji on uvijek mora imati u gotovom. Napokon, razumije se, da tamo gdje je industrijski rad dostigao visok stupanj, dakle, gdje je gotovo sav ručni rad postao tvornički rad, da malenom kapitalistu nije dovoljan njegov cjelokupan kapital, da bi posjedovao samo potrebni *capital fixe*. *On sait, que les travaux de la grande culture n'occupent habituellement qu'un petit nombre de bras.*<sup>7</sup>

Uopće, kod akumulacije velikih kapitala dešava se razmjerno i koncentracija i pojednostavljenje *capital fixe* u odnosu na manje kapitaliste. Veliki kapitalist uvodi sebi neku vrstu organizacije oruđa rada.

»Isto je tako u području industrije svaka manufaktura i tvornica već obuhvatnija veza većeg predmetnog imetka s mnogobrojnim i mnogovrsnim intelektualnim sposobnostima i tehničkim umijećima za zajednički cilj proizvodnje... Gdje zakonodavstvo drži na okupu zemljišno vlasništvo u velikim masama, tiska se suvišak rastućeg stanovništva zanatima, a polje gdje se uglavnom skuplja veći broj proletera jest, dakle, industrija, kao u Velikoj Britaniji. Gdje, međutim, zakonodavstvo dozvoljava podjelu zemljišta koja se nastavlja, tu se povećava broj malenih i zaduženih vlasnika, kao u Francuskoj, koje neprestano komadanje baca u klasu siromašnih i nezadovoljnih. Ako je, napokon, to komadanje i prezaduživanje dotjerano do jednog višeg stupnja, onda veliki zemljoposjed opet guta maloga, kao što i krupna industrija uništava sitnu; i budući da se sada opet stvaraju veći kompleksi dobara, to velik broj siromašnih radnika, koji naprosto nisu više potrebni za obrađivanje zemljišta, navaljuju opet u industriju«. (str. 58., 59., Schultz, Kretanje proizvodnje.)

»Promjenom u načinu proizvodnje svojstvo robâ iste vrste postaje drugačije, a osobito primjenom mašinskog sistema. Samo isključenjem ljudske snage postalo je moguće, da se od jedne funte pamuka u vrijednosti od 3 šilinga 8 pensa oprede

<sup>7</sup> Zna se, da radovi visoke kulture obično zaokupljaju samo maleni broj ruku.

350 kanurá, dužine 167 engleskih, t. j. 36 njemačkih milja, u trgovačkoj vrijednosti od 25 guineja«. (Ibid., str. 62.)

»Unazad 45 godina u Engleskoj su se cijene vunelih tkanina smanjile u prosjeku za 11/12, a prema Marshallovim proračunima, ista količina proizvodnje, za koju se 1814. godine plaćalo još 16 šilinga, sada se dostavlja za 1 šiling 10 d. Veća jeftinoća industrijskih proizvoda povećala je potrošnju kako u unutrašnjosti, tako i na tržištima u inozemstvu; s tim je povezano još i to, da se u Velikoj Britaniji broj radnika u pamučnoj industriji ne samo nije smanjio poslije uvođenja mašina, nego se od 40.000 popeo na 1½ milijun. Što se tiče zarade industrijskih poduzetnika i radnika, to se uslijed konkurencije među tvorničarima nužno smanjio njihov prihod razmjerno kvantitetu proizvoda, koje oni isporučuju. U godinama 1820.-33. bruto zarada tvorničara u Manchesteru pala je po komadu prostog platna od 4 šilinga 1½ d. na 1 šiling 9 d. Za nadoknađivanje toga gubitka proširen je utoliko više opseg proizvodnje. Posljedica je toga..., da u pojedinim industrijskim granama nastupa djelomična hiperprodukcija, da nastaju česti bankroti, uslijed čega se unutar klase kapitalista i radničkih gospodara proizvodi nesigurno kolebanje posjeda, što proletarijatu dobacuje jedan dio ekonomski upropaštenih; da često i iznenadno obustavljanje ili smanjivanje rada postaje nužno, a štete koje odatle proizlaze klasa nadničara uvijek gorko osjeća«. (Ibid., str. 63.)

»*Louer son travail, c'est commencer son esclavage; louer la matière du travail, c'est constituer sa liberté... Le travail c'est l'homme, la matière au contraire n'est rien de l'homme.*« (Pecquer, Theor, soc. etc. p. 411., 412.)<sup>8</sup>

»*L'élément matière qui ne peut rien pour la création de la richesse sans l'autre élément travail, reçoit la vertu magique d'être fécond pour eux comme s'ils y avaient mis de leur propre fait, cet indispensable élément*« (ibid., l. c.). »*En supposant que le travail quotidien d'un ouvrier lui apporte*

<sup>8</sup> »Iznajmiti svoj rad znači započeti svoje robovanje. Iznajmiti materijal za rad znači stvoriti svoju slobodu... Rad to je čovjek, materija naprotiv nije ništa što bi bilo čovjek.« (Pecquer, Nova teorija i t. d., str. 411., 412.)

*en moyenne 400 fr. par an, et que cette somme suffise à chaque adulte pour vivre d'une vie grossière, tout propriétaire de 2000 fr. de rente, de fermage, de loyer, etc., force donc indirectement 5 hommes à travailler pour lui; 100.000 fr. de rente représentent le travail de 250 hommes et 1.000.000 le travail de 2500 individus (dakle 300 miliona (Louis Philippe) rad od 750.000 radnika).« (ibid, str. 412, 413.)<sup>9</sup>*

»*Les propriétaires ont reçu de la loi des hommes le droit d'user et d'abuser, c'est-à-dire de faire se qu'ils veulent de la matière de tout travail... ils sont nullement obligés par la loi de fournir à propos et toujours du travail aux non-propriétaires, ni de leur payer un salaire toujours suffisant etc.*« (p. 413., l. c.). »*Liberté entière quant à la nature, à la quantité, à la qualité, à l'opportunité de la production, à l'usage, à la consommation des richesses, à la disposition de la matière de tout travail. Chacun est libre d'échanger sa chose comme il l'entend, sans autre considération que son propre intérêt d'individu.*« (p. 413., l. c.)<sup>10</sup>

»*La concurrence n'exprime pas autre chose que l'échange facultatif, que lui-même est la conséquence prochaine et logique du droit individuel d'user et d'abuser des instruments de*

<sup>9</sup> »Element materija, koji ne može ništa učiniti za stvaranje bogatstva bez drugoga elementa, rada, prima magično svojstvo da se za njih oplođuje kao da su oni sami uložili ovaj neophodni element.« (Ibid 1. c.). »Pod pretpostavkom da mu svakodnevni rad jednog radnika donosi prosječno 400 franaka godišnje i da ta svota dostaje svakom odraslom čovjeku da živi kakvim takvim životom, svaki onaj koji posjeduje 2000 franaka od rente, od zakupna, od najamnine i sl. primorava, dakle, indirektno pet ljudi da za njega rade; 100.000 franaka rente predstavlja rad 250 ljudi a 1 milijun franaka rad 2500 pojedinaca...« (ibid, str. 412, 413.)

<sup>10</sup> »Vlasnici su od ljudskih zakona primili pravo da upotrebljavaju i zloupotrebjavaju, t. j. da rade što hoće od materijala za svaki rad... zakon ih nikako ne prisiljava, da kad je potrebno i uvijek dađu rada nevlascima, niti da im daju plaće koje bi uvijek bile dovoljne i t. d.« (str. 413. l. c.). »Potpuna sloboda što se tiče prirode, količine, kakvoće, ugodnosti proizvodnje, što se tiče upotrebe i trošenja bogatstva, raspolaganja materijalom za svaki rad. Svatko je slobodan da mijenja svoju stvar kako on to hoće, ne obazirući se ni na što osim na svoj vlastiti pojedinačni interes.« (str. 413. l. c.)

toute production. Ces trois moments économiques, lesquels n'en font qu'un: le droit d'user et d'abuser, la liberté d'échanges et la concurrence arbitraire, entraînent les conséquences suivantes: chacun produit ce qu'il veut, comme il veut, quand il veut, où il veut; produit bien ou produit mal, trop ou pas assez, trop tôt ou trop tard, trop cher ou à trop bas prix; chacun ignore s'il vendra, comment il vendra, quand il vendra, où il vendra, à qui il vendra: et il en est de même quand aux achats. Le producteur ignore les besoins et les ressources, les demandes et les offres. Il vend quand il veut, quand il peut, où il veut, à qui il veut, au prix qu'il veut. Et il achète de même. En tout cela, il est toujours le jouet du hasard, l'esclave de la loi du plus fort, du moins pressé, du plus riche... Tandis que sur un point il y a disette d'une richesse, sur l'autre il y a tropplein et gaspillage. Tandis qu'un producteur vend beaucoup où très cher, et à bénéfice énorme, l'autre ne vend rien ou vend à perte... L'offre ignore la demande et la demande ignore l'offre. Vous produisez sur la foi d'un goût, d'une mode que ce manifeste dans le public des consommateurs; mais déjà, lorsque vous êtes prêts à livrer la marchandise, la fantaisie a passé et c'est fixée sur un autre genre de produit... conséquences infaillibles, la permanence et l'universalisation des banqueroutes; les mécomptes, les ruines subites et les fortunes improvisées; les crises commerciales, les chômages, les encombrements ou les disettes périodiques; l'instabilité et l'abaissement des salaires et des profits; la déperdition ou le gaspillage énorme de richesses, de temps et d'efforts dans l'arène d'une concurrence acharnée». (p. 414.—416., l. c.)<sup>11</sup>

<sup>11</sup> »Konkurencija ne znači drugo do neobaveznu razmjenu, koja sama predstavlja slijedeću i logičnu posljedicu prava svakog pojedinca da se služi kako hoće sredstvima svake proizvodnje. Ova tri ekonomska momenta koja sačinjavaju jedan momenat: pravo upotrebe i zloupotrebe, slobodu razmjene i neograničene konkurencije, povlače slijedeće konzekvencije: svatko proizvodi ono što hoće, kako hoće, kada hoće i gdje hoće; svatko proizvodi dobro ili loše, dovoljno ili nedovoljno, rano ili kasno, suviše skupo ili suviše jeftino; nitko ne zna hoće li prodati, kako će prodati, kad će prodati, gdje će prodati i kome će prodati, a isto je tako i sa kupnjom. Proizvođač ne zna za potrebe i izvore, za ponudu i potražnju. On prodaje kad hoće, kad može, gdje hoće, kome hoće i uz cijenu koju

Ricardo u svojoj knjizi (Rent of land)<sup>12</sup>: nacije su samo radionice proizvodnje, čovjek je mašina za potrošnju i proizvodnju; ljudski život je kapital; ekonomski zakoni slijepo vladaju svijetom. Za Ricarda ljudi nisu ništa, proizvod je sve. U 26. poglavlju francuskog prijevoda kaže se: »Il serait tout-à-fait indifférent pour une personne qui sur un capitale de 20.000 £ ferait 2.000 £ par an de profit, que son capital employât cent hommes ou mille... L'intérêt réel d'une nation, n'est il pas le même? Pourvu que son revenu net et réel, et que ses fermages et profits soient les mêmes, qu'importe qu'elle se compose de dix ou de douze millions d'individus?« (t. II., p. 194, 195.). »En vérité, dit M. de Sismondi (t. II., p. 331.), il ne reste plus qu'à désirer que le roi, demeuré tout seul dans l'île, en tournant costamment une manivelle (ručica), fasse accomplir par des automates, tout l'ouvrage de l'Angleterre.«<sup>13</sup>

hoće; a isto tako kupuje. U svemu tome on je uvijek igračka slučaja, rob zakona jačega, onoga kome se manje žuri, onoga koji je bogatiji. Dok na jednoj točki vlada oskudica izvjesnog bogatstva, na drugoj vlada izobilje i razbacivanje. Dok jedan proizvođač prodaje mnogo i skupo, uz velki profit, drugi ne prodaje ništa i uz gubitak... Ponuda ne zna za potražnju, a potražnja za ponudu. Vi proizvodite zbog nekog ukusa, zbog mode koja se ispoljava kod potrošača; ali kad ste već u mogućnosti da isporučite robu, hir je prošao i zaustavio se na nekoj drugoj vrsti proizvoda... neizostavne posljedice, stalnost i univerzalnost bankrota; slaba predviđanja, nagli slomovi, improvizirana bogatstva, komercijalne krize, nezaposlenost, periodična zasićenost ili oskudica, nestalnost i sniženje plaća i profita; gubitak ili ogromna rasipanja bogatstva, vremena i truda na polju ogorčene konkurencije» (str. 414.—416. l. c.)

<sup>12</sup> Zemljišna renta

<sup>13</sup> »... Čovjeku, koji će iz kapitala od 20.000 £ izvući 2000 £ godišnjeg profita, posve je indiferentno da li je njegov kapital upotrebio 100 ili 1000 ljudi... Zar nije takav i stvarni interes jedne nacije? Neka njen čisti i stvarni prihod, zakupi i profiti budu jednaki, što je se tiče, ča je sačinjava 10 ili 12 milijuna individua? (sv. II., str. 194., 195.). »Zaista, kaže gospodin de Sismondi, (sv. II., str. 331.), jedino se još može željeti da kralj, ostavši sam na otoku, pritišćući na dugme, daje da se tako pomoću automata izvrši čitav posao Engleske.«

»Le maître qui achète le travail de l'ouvrier, à un prix si bas, qu'il suffit à peine aux besoins les plus pressants, n'est responsable ni de l'insuffisance des salaires, ni de la trop longue durée du travail: il subit lui-même la loi qu'il impose... ce n'est pas tant des hommes que vient la misère, que de la puissance des choses« (Buret, l. c. 82.).<sup>14</sup>

»U Engleskoj postoje mnoga mjesta, gdje stanovnicima nedostaju kapitali za potpunu obradu zemlje. Vuna istočnih provincija Skotske mora najvećim dijelom učiniti dugo putovanje preko zemlje, preko rdavih puteva, da bi bila obrađena u grofoviji York, jer na mjestu njene proizvodnje nema kapitala za manufakturu. U Engleskoj postoji više malih tvorničkih gradova, čijim stanovnicima nedostaje dovoljno kapitala za transport njihova industrijskog proizvoda na udaljena tržišta, koji tamo nalazi potražnju i potrošače. Trgovci su ovdje samo agenti bogatijih trgovaca, koji stoluju u nekim velikim trgovačkim gradovima«. (Smith, t. II., p. 381, 382.) »Pour augmenter la valeur du produit annuel de la terre et du travail, il n'y a pas d'autres moyens que d'augmenter, quant au nombre, les ouvriers productifs, ou d'augmenter, quant à la puissance, la faculté productive des ouvriers précédemment employés. Dans l'un et dans l'autre cas il faut presque toujours un surcroît de capital«. (Smith, t. II., p. 338.).<sup>15</sup>

Dakle, budući da u prirodi stvari leži, da je akumulacija kapitala nužni preteča podjele rada, rad se može dijeliti na dalje podvrste samo u odnosu, u kojem su se kapitali postepeno nagomilali. Ukoliko se rad više raspada u podvrste,

<sup>14</sup> »Gospodar koji kupuje radnikov rad, uz tako nisku cijenu, da je ovome jedva dovoljna za najhitnije potrebe, nije odgovoran ni za nedovoljnost plaće ni za predugo trajanje rada: on sam podnosi zakon koji sam nameće... Bijeda ne dolazi toliko od ljudi, nego od moći koju imaju stvari«. (Buret, l. c. str. 82.)

<sup>15</sup> »... Da bi se povećalo vrijednost godišnjeg prihoda zemlje i rada, nema drugog sredstva nego, obzirom na broj, povećati produktivne radnike, ili, obzirom na snagu, povećati proizvodne sposobnosti već prije upotrebljenih radnika. U jednom i u drugom slučaju potrebno je, gotovo uvijek, povećanje kapitala«. (Smith, sv. II., str. 338.)

umnožava se kvantitet sirovina, koje mogu uposliti isti broj osoba; time što se zadatak svakog radnika postepeno svodi na veći stupanj jednostavnosti, pronalazi se mnoštvo mašina, da bi te zadatke olakšali i skratili. Ukoliko se, dakle, podjela rada više proširuje, nužno je, da bi isti broj radnika bio stalno zaposlen, da se unaprijed nagomila zaliha sredstava za život, zaliha sirovina, oruđa i alata, koja je mnogo veća, nego što je to ranije bilo potrebno, u manje naprednom stanju stvari. Broj radnika se umnožava istovremeno u svakoj grani, kad se ovdje umnoži podjela rada, ili im, naprotiv, povećanje njihova broja omogućuje, da se na taj način klasificiraju i podijele«. (Smith, t. II., 193, 194.)

»Isto tako kao što rad ne može izdržati to veliko proširenje proizvodne snage bez prethodne akumulacije kapitala, tako i akumulacija kapitala, prirodno, prouzrokuje to proširenje. Kapitalist želi, naime, da svojim kapitalom proizvede što je moguće veći kvantitet posla, teži, dakle, da među svojim radnicima uvede najprikladniju podjelu rada, da ih, ako je moguće, opskrbi najboljim mašinama. Da bi uspio u oba ta predmeta, njegova sredstva su razmjerna proširenju njegova kapitala i broju ljudi, koji taj kapital može držati zaposlenim. Dakle, pomoću porasta kapitala ne umnožava se u jednoj zemlji samo kvantitet industrije, koju on pokreće, nego uslijed tog porasta isti kvantitet industrije proizvodi mnogo veći kvantitet posla«. (Smith, l. c. str. 194, 195.) Dakle, hiperprodukcija.

»Obuhvatnije kombinacije proizvodnih snaga... u industriji i trgovini, pomoću ujedinjenja mnogobrojnijih i mnogovrsnijih ljudskih i prirodnih snaga, za pothvate u većem razmjeru. I tu i tamo već uža međusobna veza glavnih grana proizvodnje. Tako će veliki tvorničari pokušati da istovremeno steknu veliki zemljišni posjed, da makar jedan dio sirovina, koje su potrebne njihovoj industriji, ne moraju dobavljati iz treće ruke; ili će sa svojim industrijskim pothvatima povezati trgovinu, ne samo za prodaju svojih vlastitih fabrikata, nego i za kupovanje proizvoda druge vrste i za prodaju tih proizvoda svojim radnicima. U Engleskoj, gdje su pojedini tvorničari, katkada na čelu 10—12.000 radnika... nisu rijetke već takve veze različitih proizvodnih grana pod jednom vodećom



inteligencijom, nisu rijetke takve manje države ili provincije u državi. Tako u novije vrijeme preuzimaju posjednici rudnika kod *Birminghama* cjelokupan proces pripremanja željeza, koji se prije dijelio na različite poduzetnike i vlasnike. (V. »Rudarski okrug kod Birminghama«. Njemački tromjesečnik, 3, 1838.) — Napokon, u tako mnogobrojnim nastalim većim dioničarskim poduzećima vidimo obuhvatne kombinacije novčanih snaga mnogih učesnika, s naučnim i tehničkim znanjima i umijećima drugih, kojima je preneseno izvođenje rada. Na taj način kapitalistima je omogućeno da svoje uštede na mnogovrstan način istovremeno primijene u poljoprivrednoj, industrijskoj i trgovačkoj proizvodnji, uslijed čega njihov interes postaje istovremeno mnogovrsniji, a suprotnosti između interesa agrikulture, industrije i trgovine ublažuju se i stapaju. Ali sama ta olakšana mogućnost, da se kapital korisno upotrebi na različite načine, mora povećati suprotnost između imućnih i neimućnih klasa. (Schultz, l. c. str. 40, 41.)

Golem dobitak, koji stanodavci vuku od sirotinje. Loyer<sup>16</sup> stoji u obrnutom odnosu prema industrijskoj sirotinji.

Isto tako procenti od poroka ruiniranog proletarijata. (Prostitucija, pijančevanje, *prêteur sur gages*).<sup>17</sup> Time što se kapital i zemljoposjed nalaze u jednoj ruci, akumulacija kapitala raste, a njihova konkurencija pada, a isto tako ukoliko je kapital svojom veličinom osposobljen da kombinira različite proizvodne grane.

Ravnodušnost prema ljudima. 20 srećaka od Swifta.

*Revenu net et brut*<sup>18</sup> od Saya.

<sup>16</sup> Stanarina.

<sup>17</sup> Zajmodavac na zalog.

<sup>18</sup> Netto i brutto prihod.

## ZEMLJIŠNA RENTA

*Pravo zemljovlasnika* vodi svoje porijeklo od pljačke. (Say, t. I., str. 136., bilješka). Zemljovlasnici, kao i svi ljudi, vole žeti tamo, gdje nisu sijali i zahtijevaju rentu čak za prirodni proizvod zemlje. (Smith, t. I., str. 99.)

»Moglo bi se pomisliti, da je zemljišna renta samo dobitak od kapitala, koji je vlasnik upotrebio za poboljšanje zemljišta. Ima slučajeva, gdje zemljišna renta to djelomično može da bude..., ali zemljovlasnik zahtijeva 1) rentu čak i za nepoboljšanu zemlju, a što se može smatrati kamatom ili dobitkom od troškova za poboljšanje, to je obično samo dodatak (adicija) toj primitivnoj renti, 2) osim toga, ta poboljšanja nisu uvijek učinjena kapitalom zemljovlasnika, nego katkada i kapitalom zakupnika: pa ipak, ako se radi o tome, da se obnovi zakupnina, zemljovlasnik obično zahtijeva takvo povišenje rente, kao da su sva ta poboljšanja bila učinjena njegovim vlastitim kapitalom. 3) Štoviše, on zahtijeva katkad rentu i za to, što je potpuno nepodobno za najmanje poboljšanje pomoću ljudske ruke«. (Smith, t. I., str. 300, 301.)

Smith navodi kao primjer za posljednji slučaj slanicu (*seekrapp, salicorne*), jednu vrstu morske biljke, koja nakon spaljivanja daje alkaličnu sol, kojom se može praviti staklo, sapun i t. d. Ona raste u Velikoj Britaniji, osobito na različitim mjestima Škotske, ali samo na stijenama, koje leže ispod oseke i plime (visoka plima, *marée*), koje su dvaput dnevno pokrivene morskim valovima i čiji proizvod, dakle, nikad nije umnožen čovjekovom industrijom. Vlasnik takvog komada zemljišta, gdje raste takva vrsta bilja, ipak zahtijeva rentu, isto tako kao od žitorodnog zemljišta. U blizini Shetlandskih otoka more je izvanredno bogato. Velik dio njihova stanovni-

štva živi od ribolova. Da bi se, međutim, vukao dobitak od morskog proizvoda, treba imati stan na susjednom kopnu. Zemljišna renta nije razmjerna onome, što zakupnik može činiti sa zemljom, nego onome, što može činiti sa zemljom i morem zajedno. (Smith, t. I., str. 301, 302.)

»Zemljišna renta može se promatrati kao proizvod prirodne sile, upotrebu koje vlasnik posuđuje zakupcu. Taj proizvod je veći ili manji, već prema opsegu te snage ili, drugim riječima, prema opsegu prirodne ili umjetne plodnosti zemlje. To je djelo prirode, koje preostaje poslije skidanja ili poslije izjednačenja svega onoga, što se može smatrati čovjekovim djelom.« (Smith, t. II., str. 377, 378.)

»Zemljišna renta, promatrana kao cijena, koja se plaća za upotrebu zemlje, jest, naravno, *monopolska cijena*. Ona uopće nije razmjerna poboljšanjima, koje je zemljovlasnik primijenio na zemlji, ili onome što on mora uzeti, da ne bi izgubio, nego onome što zakupnik možda može dati, a da ne izgubi.« (t. I., str. 302., Smith.)

»Od tri proizvodne klase, klasa zemljoposjednika je ta, koju njen prihod ne štovi ni rada, ni brige, nego kojoj taj prihod dolazi, tako reći, sam po sebi, a ona o tom ništa ne misli niti stvara bilo kakav plan.« (Smith, t. II., str. 161.)

Već smo čuli, da kvantitet zemljišne rente zavisi od razmjera plodnosti zemljišta.

Drugi momenat njenog određenja jest *položaj*.

«Renta se mijenja prema plodnosti zemlje, bez obzira kakav je njen proizvod, i prema položaju, bez obzira kakva je njena plodnost.« (Smith, t. I., str. 306.)

»Ako su zemljišta, rudnici, ribarska lovišta iste plodnosti, onda će njihov proizvod biti razmjernan proširenju kapitala, koji se primjenjuju za njihovu obradu i eksploataciju, kao i više ili manje spretnom načinu primjene kapitala. Ako su kapitali primijenjeni jednako vješto, onda će proizvod biti razmjernan prirodnoj vrijednosti zemljišta, ribarskih lovišta i rudnika.« (t. II., str. 210.)

Ovi su Smithovi stavovi važni, jer kraj istih proizvodnih troškova i istog opsega svode zemljišnu rentu na veću ili ma-

nju plodnost zemlje. Dakle, dokazali su jasno izvrtanje pojmovu u nacionalnoj ekonomiji, koja plodnost zemlje pretvara u svojstvo zemljoposjednika.

A sada promatrajmo zemljišnu rentu, kako se oblikuje u stvarnom saobraćaju.

Zemljišna se renta utvrđuje *borbom između zakupca i zemljovlasnika*. U nacionalnoj ekonomiji svagdje nalazimo neprijateljsku suprotnost interesa, borbu, rat, priznate za osnovu društvene organizacije.

Pogledajmo sada, kako se međusobno odnose zemljovlasnik i zakupac.

»Zemljovlasnik pokušava da pri određenju zakupničkih klauzula zakupniku, ako je moguće, ne ostavi više nego što je dovoljno, da nadomjesti kapital, koji dobavlja sjeme, plaća rad, kupuje i izdržava stoku i drugo oruđe, a osim toga, daje uobičajeni dobitak ostalih zakupa u kantonu. To je očito najmanji dio, kojim se zakupac može zadovoljiti, a da ne bude na gubitku, a zemljovlasnik je rijetko sklon da mu ostavi više. Sve što ostaje od proizvoda ili njegove cijene iznad tog udjela, bez obzira kakav je ostatak, pokušava vlasnik da rezervira sebi kao zemljišnu rentu, najjaču koju zakupnik može platiti kod sadašnjeg stanja zemlje. Ovaj višak se uvijek može smatrati prirodnom zemljišnom rentom, ili rentom, za koju se, naravno, najviše komada zemlje iznajmljuje.« (Smith, t. I., str. 299, 300.)

»Zemljovlasnici«, kaže Say, »vrše neku vrstu monopola protiv zakupaca. Potražnja za njihovim robom i zemljom može se neprestano širiti; ali kvantitet njihove robe seže samo do stanovite točke... Trgovina, koja se zaključuje između zemljovlasnika i zakupca, uvijek je korisna za prvoga, koliko god je moguće..., osim prednosti, koju vuče iz prirode stvari, on vuče drugu iz svoga položaja, većeg imetka, kredita, ugleda; već samo prva dostaje, da bude uvijek sposoban da se koristi samo povoljnim okolnostima zemljišta. Otvaranje jednog kanala, puta, napredak stanovništva i blagostanja jednog kantona uvijek povisuje zakupnu cijenu... Sam zakupnik može, doduše, poboljšati zemljište na svoj trošak; ali od toga kapitala vuče on korist samo za vrijeme trajanja njegova zakupa, a njegovim istekom ostaje zemljovlasni-

ku; od toga momenta ovaj vuče od toga kamatu, a da nije davao predujme, jer se najamnina sada povisuje razmjerno«. (Say, t. II., str. 142, 143.)

»Stoga je, naravno, zemljišna renta, promatrana kao cijena, koja se plaća za upotrebu zemlje, najviša cijena, koju zakupac može platiti pod trenutnim prilikama zemljišta«. (Smith, t. I., str. 299.)

»Zemljišna renta površine zemlje iznosi stoga obično samo trećinu cjelokupnog proizvoda, a to je ponajviše stalna renta, nezavisna od slučajnih kolebanja žetve«. (Smith, t. I., str. 351.) »Ta renta rijetko iznosi manje od četvrtine cjelokupnog proizvoda«. (Ibid., t. II., str. 378.)

Zemljišna renta ne može se platiti kod svake robe. Na pr. za kamen se u nekim područjima ne plaća zemljišna renta.

»Na tržište se obično mogu donijeti samo proizvodi zemlje, dijelovi proizvoda zemlje, čija obična cijena dostaje da se nadomjesti kapital, koji se upotrebljava za transport tih proizvoda i obični dobiti toga kapitala. Ako cijena dostaje i za više nego ovo, onda višak ide, naravno, zemljišnoj renti. Ako je samo dovoljna, onda se roba može donijeti na tržište, ali ona nedostaje da se zemljoposjedniku plati zemljišna renta. Da li će cijena biti više nego dovoljna ili ne će biti? To zavisi od potražnje«. (Smith, t. I., str. 302, 303.)

»Zemljišna renta ulazi u sastav cijene robe na sasvim drugi način nego nadnica i dobitak od kapitala. Visoka ili niska stopa plaća i dobitak jest uzrok visoke ili niske cijene robe: visoka ili niska stopa zemljišne rente jest posljedica cijene«. (T. I., str. 303., Smith.)

Hrana spada među proizvode, koji uvijek donose zemljišnu rentu.

»Budući da se ljudi, kao i sve životinje, umnožavaju razmjerno sredstvima za izdržavanje, to uvijek postoji veća ili manja potražnja za hranom. Hrana će uvijek moći kupiti veći ili manji dio rada, i uvijek će se naći ljudi spremnih, da nešto čine, da bi je zaradili. Rad, koji hrana može kupiti, nije, doduše, uvijek jednak radu, koji bi se od nje mogao izdržavati, kad bi bila podijeljena na najekonomičniji način, a to, katkada zbog visoke plaće rada. Ali hrana može uvijek kupiti toliko rada, da radu može omogućiti da se izdržava prema

stopi na kojoj ta vrsta rada u zemlji obično stoji. Gotovo u svima mogućim situacijama zemlja proizvodi više hrane nego što je potrebno za izdržavanje cjelokupnog rada, koji pridonosi tome, da se taj rad donese na tržište. Višak te hrane uvijek je više nego dovoljan, da nadomjesti dobitak od kapitala, koji taj rad pokreće. Dakle, uvijek nešto ostaje, da se zemljovlasniku dade renta«. (t. I., str. 305, 306., Smith.) »Zemljišna renta ne vuče od hrane samo svoje prvo porijeklo, nego i ako drugi dio proizvoda zemlje dođe po redu do toga, da dade rentu, onda renta zahvaljuje to dodavanje vrijednosti porastu moći, koji je rad postigao, da bi proizvodio hranu pomoću kulture i poboljšanja zemlje«. (str. 345., t. I., Smith.) »Dakle čovjekova hrana uvijek dostaje da se plati zemljišna renta«. (t. I., str. 337.) »Zemlje se ne naseljavaju razmjerno broju, koji njihov proizvod može obući i nastaniti, nego prema tome, što njihov proizvod može prehraniti«. (Smith, t. I., str. 342.)

»Dvije najveće ljudske potrebe poslije hrane jesu odijelo, stan, ogrjev. One obično daju zemljišnu rentu, ali ne uvijek nužno.« (t. I., ib. p. 338, 337.)

Pogledajmo sada, kako zemljovlasnik eksploatira sve prednosti društva.

1) Zemljišna renta umnožava se sa stanovništvom. (Smith, t. I., str. 335.)

2) Već smo čuli od Saya, kako se zemljišna renta penje sa željeznicama i t. d., s poboljšanjem i sigurnošću i umnožavanjem prometnih sredstava.

3) »Svako poboljšanje društvenog stanja teži direktno ili indirektno, da povisi zemljišnu rentu, da poveća realno bogatstvo vlasnika, t. j. njegovu moć, da kupi tuđi rad ili njegov proizvod... Porast u poboljšanju zemljišta i obrade direktno teži tome. Dio vlasništva na proizvodu umnožava se nužno s umnožavanjem proizvoda... Penjanje realne cijene ove vrste sirovina, na pr. penjanje u cijeni stoke, također direktno teži tome, da poveća zemljišnu rentu u još jačoj proporciji. Ne samo da se realna vrijednost zemljoposjednikova dijela, realna moć, koju mu daje taj dio na tuđi rad, umnožava s realnom vrijednošću proizvoda, nego se s tom vrijednošću umnožava i veličina toga dijela u odnosu na

totalni proizvod. Pošto se popela realna vrijednost toga proizvoda, on ne zahtijeva nikakav veći rad, da bi bio isporučen i da bi nadomjestio primijenjeni kapital zajedno s njegovim uobičajenim dobitcima. Preostali dio proizvoda, koji pripada zemljovlasniku, bit će, dakle, mnogo veći u odnosu na cjelokupan proizvod, nego što je bio prije toga«. (Smith, t. II., str. 157, 159.)

Stoga veća potražnja za sirovinama i povišenje vrijednosti može proizaći djelomično iz umnožavanja stanovništva, te iz umnožavanja njegovih potreba. Ali svaki novi pronalazak, svaka nova primjena, koju manufaktura čini od jedne dosad uopće neupotrebljavane ili malo upotrebljavane sirovine, umnožava zemljišnu rentu. Tako se, na pr., renta rudnika uglja golemo popela sa željeznicama, parnim brodovima i t. d.

Osim koristi, koju zemljovlasnik vuče od manufakture, otkrića, rada, vidjet ćemo odmah još neke druge.

4) »Vrste poboljšanja u proizvodnoj snazi rada, koje direktno ciljaju na to, da snize realnu cijenu manufakturnih proizvoda, teže indirektno tome, da povise realnu zemljišnu rentu. Naime, za manufakturni proizvod zemljovlasnik mijenja dio svojih sirovina, koje prelaze njegovu ličnu potrošnju, ili cijenu toga dijela. Sve što smanjuje realnu cijenu prve vrste proizvoda, povećava realnu cijenu druge vrste. Isti kvantitet sirovina odgovara odsad većem kvantitetu manufakturnih proizvoda, a zemljovlasnik je sposoban da pribavi sebi veći kvantitet udobnosti, nakita i luksuznih stvari«. (Smith, t. II., str. 159.)

Međutim, ako sada Smith iz te činjenice, da zemljovlasnik eksploatira sve koristi društva, zaključuje na to (str. 161., t. II.), da je interes zemljovlasnika uvijek identičan s interesom društva, onda je to budalasto. U nacionalnoj ekonomiji, pod vladavinom privatnog vlasništva, interes, koji netko ima za društvo, upravo je u obrnutom razmjeru prema interesu, koji društvo ima za njega, kao što interes lihvara za raspikuću uopće nije identičan s interesom raspikuće.

Mi spominjemo samo usput monopolsku strast zemljovlasnika prema zemljovlasništvu tuđih zemalja, odakle na primjer datiraju žitni zakoni. Ovdje isto tako prelazimo preko srednjovjekovnog kmetstva, ropstva u kolonijama, preko

bijede seljaka i nadničara u Velikoj Britaniji. Držimo se stavova same nacionalne ekonomije.

1) Zemljovlasnik je zainteresiran za blagostanje društva, kaže se u nacionalno-ekonomskim načelima, on je zainteresiran za napredak njegova stanovništva, za umjetničku proizvodnju, za povećanje njegovih potreba, jednom riječi za porast bogatstva, a taj porast je, prema našim dosadašnjim razmatranjima, identičan s porastom bijede i ropstva. Rastući odnos najamnine s bijedom primjer je interesa zemljovlasnika za društvo, jer s najamninom raste zemljišna renta, kamata zemljišta, na kojem stoji neka kuća.

2) Prema samim nacionalnim ekonomistima, interes zemljovlasnika je neprijateljska suprotnost interesu zakupca; dakle, znatnom dijelu društva.

3) Budući da zemljovlasnik može od zakupca zahtijevati utoliko više rente, koliko zakupac plaća manju nadnicu, i budući da zakupac utoliko više snizuje nadnicu, ukoliko zemljovlasnik više zahtijeva rente, to je interes zemljovlasnika upravo tako neprijateljski prema interesu bezzemljaša, kao i interesu manufakturnih poduzetnika prema njihovim radnicima. To također snizuje nadnicu na minimum.

4) Budući da realno sniženje cijene manufakturnih proizvoda povisuje zemljišnu rentu, to je zemljoposjednik, dakle, direktno zainteresiran na snižavanju nadnice manufakturnih radnika, na konkurenciji među kapitalistima, na hiperprodukciji, na cjelokupnoj manufakturnoj bijedi.

5) Ako je, dakle, interes zemljovlasnika daleko od toga da bude identičan s interesom društva, ako je u neprijateljskoj suprotnosti s interesom zakupaca, bezzemljaša, manufakturnih radnika i kapitalista, onda nije identičan ni interes jednog zemljovlasnika s interesom drugog, i to zbog konkurencije, koju ćemo sada razmotriti.

Veliki i mali zemljoposjed odnose se već općenito kao veliki i mali kapital. Međutim, k tome još pridolaze specijalne okolnosti, koje na isti način nužno uzrokuju akumulaciju velikog zemljoposjednika i gutanje malenoga.

1) Razmjerno nigdje više ne opada broj radnika i oruđa s veličinom kapitala kao kod zemljišnog posjeda. Isto tako, nigdje više ne raste mogućnost svestranog iskorištavanja,

uštede proizvodnih troškova, vješte podjele rada s veličinom kapitala kao kod zemljišnog posjeda. Oranica može biti malena koliko mu drago, oruđa za rad, koja su joj potrebna, kao plug, pila i t. d., dostižu stanovitu granicu, ispod koje ne mogu više biti smanjena, dok veličina zemljoposjeda može daleko prijeći tu granicu.

2) Veliki zemljoposjed akumulira sebi kamate, koje je primijenio kapital zakupca na poboljšanje zemljišta. Malen zemljoposjed mora primijeniti svoj vlastiti kapital. Njemu, dakle, otpada čitav taj profit.

3) Dok svako društveno poboljšanje koristi velikom zemljoposjedu, ono škodi malome, jer zahtijeva sve više gotova novca.

4) Treba razmotriti još dva važna zakona za tu konkurenciju:

α) Renta zemljišta, koja se obrađuju za proizvodnju čovjekovih životnih namirnica, regulira rentu ostalog zasijanog zemljišta. (Smith, t. I., str. 331.)

Prehrambena sredstva, kao životinje, i t. d., može, napokon, proizvoditi samo veliki zemljoposjed. Dakle, on regulira rentu ostalog zemljišta i može je sniziti na minimum.

Mali zemljovlasnik koji sam radi, nalazi se tada prema velikom zemljovlasniku u odnosu obrtnika s vlastitim oruđem prema tvorničaru. Mali zemljoposjed je postao obično radno oruđe. Za malog zemljoposjednika zemljišna renta potpuno iščezava, njemu najviše ostaje kamata od njegova kapitala i njegova nadnica, jer zemljišna renta može konkurencijom biti dotjerana dotle, da bude upravo samo još kamata od kapitala, koji sam nije uložena.

β) Uostalom, već smo čuli, da je proizvod, kod iste plodnosti i kod jednako vješte eksploatacije zemljišta, rudnikâ i lovišta riba, razmjernan raširenosti kapitalâ. Dakle, pobjeda velikog zemljoposjeda. Isto je tako kod istih kapitala u odnosu na plodnost. Dakle, uz iste kapitale pobjeđuje zemljovlasnik plodnijeg zemljišta.

γ) »O nekom rudniku može se općenito reći, da je plodan ili neplodan, već prema tome, da li je količina minerala, koja se iz njega može izvaditi pomoću stanovite količine rada, veća

ili manja od one, koja se može izvaditi iz većine drugih rudnika iste vrste uz istu količinu rada.« (t. I., str. 345, 346. Smith.) »Cijena najplodnijeg rudnika regulira cijenu rudnika za sve ostale rudnike susjedstva. Obojica, zemljovlasnik i poduzetnik smatraju, da će imati jedan jaču rentu, drugi jači profit, ako stvari prodaju jeftinije od svojih susjeda. Susjedi su sad primorani da prodaju po istoj cijeni, iako za to imaju manje mogućnosti, iako se ta cijena sve više smanjuje i kad im oduzima cjelokupnu rentu i cjelokupan profit. Neke se eksploatacije tada sasvim napuštaju, druge ne donose više rentu, i dalje ih može obrađivati sam zemljovlasnik«. (Str. 350., t. I., Smith.) »Poslije otkrića rudnika u Peruu, napušten je najveći broj rudnika srebra u Evropi... Isto se dogodilo i s rudnicima u Kubi i St. Domingu, pa čak i sa starim rudnicima u Peruu, poslije otkrića onih u Potosi«. (str. 353., t. I.) Sasvim isto, što Smith kaže o rudnicima, vrijedi manje ili više za zemljoposjed uopće.

δ) »Treba primijetiti, da tekuća cijena zemljišta zavisi od tekućeg iznosa kamatne stope... Kad bi zemljišna renta pala ispod kamata od novca za vrlo jaku razliku, onda nitko ne bi htio kupovati zemljišta, što bi uskoro opet dovelo do njihove tekuće cijene. U protivnom, kad bi prednosti zemljišne rente više nego kompenzirale kamatu od novca, onda bi svi htjeli kupiti zemljišta, što bi također opet uspostavilo njihovu tekuću cijenu«. (t. II., str. 367, 368.) Iz tog odnosa zemljišne rente prema kamati od novca slijedi, da zemljišna renta mora sve više padati, tako da, napokon, od zemljišne rente mogu živjeti samo još najbogatiji ljudi. Dakle, sve veća konkurencija među nezakupljenim zemljoposjedima. Propast jednog njihovog dijela — ponovna akumulacija velikog zemljoposjeda.

Dalja je posljedica ove konkurencije, da velik dio zemljoposjeda pada u ruke kapitalista, i tako kapitalisti postaju istovremeno zemljovlasnici, kao što su uopće manji zemljovlasnici samo još kapitalisti. Isto tako, jedan dio velikog zemljoposjeda postaje istovremeno industrijski.

Dakle, konačna je posljedica ukidanje razlike između kapitalista i zemljoposjednika, tako da u cjelini postoje samo dvije klase stanovništva, klasa radnika i klasa kapitalista.

Ova prodaja zemljoposjeda, pretvaranje zemljoposjeda u robu, posljednji je pad stare aristokracije i posljednje dovršenje novčane aristokracije.

1) Mi ne puštamo sentimentalne suze, koje nad ovim roni romantika. Ona uvijek zamjenjuje besramnost, koja je sadržana u *prodaji zemlje*, sa sasvim razumnim konzekvencijama, koje su nužne i poželjne unutar privatnog vlasništva, a sadržane su u *prodaji privatnog vlasništva* na zemlju. U prvom redu feudalni zemljoposjed je, već prema svojoj suštini, prodana zemlja, zemlja, koja je čovjeku otuđena i koja mu se stoga suprotstavlja u obliku nekolicine velikih gospodara.

Vladavina zemlje kao tuđe sile nad ljudima leži već u feudalnom zemljoposjedu. Kmet je akcidencija zemlje. Zemlji također pripada najstariji član porodice, prvorođeni sin. Ona ga baštini. Uopće, sa zemljoposjedom počinje vladavina privatnog vlasništva, ono je njegova baza. Ali u feudalnom zemljoposjedu, gospodar barem *izgleda* kao kralj zemljoposjeda. Isto tako egzistira još privid prisnog odnosa između posjednika i zemlje, kao da je odnos čistog *predmetnog* bogatstva. Komad zemljišta se individualizira sa svojim gospodarom, on ima svoj položaj, on je zajedno s njim baronski ili grofovski, ima svoje privilegije, svoju sudsku vlast, svoj politički odnos i t. d. On se pojavljuje kao anorgansko tijelo svoga gospodara. Odatle poslovice: *nulle terre sans maître*<sup>19</sup>, u kojoj je izražena sraštenost sjaja i zemljoposjeda. Vlast zemljoposjeda također se ne pojavljuje neposredno kao vlast samog kapitala. Njegovi pripadnici stoje prema njemu u odnosu više kao prema svojoj domovini. To je uskogrudna vrsta nacionalnosti.

Isto tako feudalni zemljoposjed daje ime svom gospodaru, kao što kraljevstvo daje svome kralju. Njegova porodična historija, historija njegove kuće i t. d., sve to individualizira zemljoposjed i potpuno ga čini njegovom kućom, osobom. Isto se tako obrađivači zemljoposjeda ne odnose *radničarski*, nego su djelomično oni sami njegovo vlasništvo, kao kmetovi, djelomično se prema njemu odnose s respektom, podređenošću i dužnošću. Stoga je njegov položaj prema nji-

<sup>19</sup> Nema zemlje bez vlasnika.

ma neposredno politički, te ima također i jednu *ugodnu* stranu. Običaji, karakter i t. d. mijenjaju se od jednog komada zemlje do drugog, te izgleda kao da su jedno s parcelom, dok ga kasnije na komad zemljišta veže samo još čovjekova kesa, a ne njegov karakter, njegova individualnost. Napokon, zar on ne traži da dobije najveću korist od svoga zemljoposjeda. Štoviše, on potroši ono što postoji, a brigu pribavljanja mirno prepušta kmetovima i zakupcima. To je *plemički* odnos zemljoposjeda, koji baca romantičnu slavu na svoje gospodare.

Potrebno je da se taj privid ukine, da se zemljoposjed, korijen privatnog vlasništva, potpuno uvuče u kretanje privatnog vlasništva i da postane roba, da se vladavina vlasnika pojavi kao čista vladavina privatnog vlasništva, kapitala, oslobođena svake političke obojenosti, da se odnos između vlasnika i radnika svede na nacionalno-ekonomski odnos eksploatatora i eksploatiranog, da prestane svaki lični odnos vlasnika prema njegovu vlasništvu i postane samo *predmetno*, materijalno bogatstvo, da na mjesto časnog braka sa zemljom dođe brak interesa i da se zemlja također spusti na prodajnu vrijednost kao i čovjek. Nužno je, da se ono, što je korijen zemljoposjeda, prljava sebičnost, pojavi također u svom ciničnom obliku. Nužno je, da se mirujući monopol pretvori u pokretni i uznemireni monopol, konkurenciju, neradni užitak tuđeg krvavog znoja u promućurnu trgovinu s istim krvavim znojem. Napokon, nužno je, da u toj konkurenciji zemljoposjed pokaže svoju vlast u obliku kapitala kako nad radničkom klasom, tako i nad samim vlasnicima na taj način, što će ih zakoni kretanja kapitala upropastiti ili uzdići. Tako onda namjesto srednjovjekovne poslovice: *nulle terre sans seigneur*<sup>20</sup> dolazi druga poslovice: *l'argent n'a pas de maître*<sup>21</sup>, u čemu je izrečena cjelokupna vlast mrtve materije nad ljudima.

2) Što se tiče prepirke o podjeli ili nepodjeli zemljoposjeda, može se primijetiti slijedeće:

*Podjela zemljoposjeda* poriče veliki monopol zemljoposjeda, prevladava ga, ali samo na taj način, da taj monopol *uopći*. Ona ne ukida osnovu monopola, privatno vlasništvo.

<sup>20</sup> Nema zemlje bez gospodara.

<sup>21</sup> Novac nema vlasnika.

Ona napada egzistenciju monopola, ali ne napada njegovu suštinu. Posljedica je toga, da ona postaje žrtvom zakonâ privatnog vlasništva. Podjela zemljoposjeda odgovara naime kretanju konkurencije na industrijskom području. Osim nacionalno-ekonomskih šteta od te podjele oruda i šteta međusobno odvojena rada (dobro razlikovati od podjele rada: rad se ne dijeli među mnoge, nego se svaki za sebe bavi istim radom, to je umnožavanje istog rada) ova se podjela ponovo nužno pretvara, kao ona konkurencija, u akumulaciju.

Dakle, gdje dolazi do podjele zemljoposjeda, ne preostaje ništa, nego povratak monopolu u još pakosnijem obliku, ili negirati, ukinuti samu podjelu zemljoposjeda. To međutim nije povratak feudalnom posjedu, nego ukidanje privatnog vlasništva na zemljište uopće. Prvo ukidanje toga monopola uvijek je njegovo uopćavanje, proširivanje njegove egzistencije. Ukidanje monopola, koji je dostigao svoju maksimalno široku i obuhvatnu egzistenciju, jest njegovo potpuno uništenje. Asocijacija, primijenjena na zemljište, dijeli korist velikog posjeda u nacionalno-ekonomskom pogledu i realizira tek prvobitnu tendenciju podjele, naime, jednakost, kao što uspostavlja na razuman, a ne više na posredan način pomoću kmetstva, vlasti i budalaste mistike vlasništva, ugodan odnos čovjeka prema zemlji na taj način, što zemlja prestaje da bude predmet prodaje, te slobodnim radom i slobodnim užitkom opet postaje istinsko, lično čovjekovo vlasništvo. Velika je prednost podjele, da njegova masa propada na vlasništvu drugačije nego industrija, masa koja se više ne može odlučiti za kmetstvo.

Što se tiče velikog zemljoposjeda, njegovi branioци su uvijek, na sofistički način, identificirali nacionalno-ekonomske prednosti, koje daje agrikultura na veliko, s velikim zemljoposjedom, kao da ta korist ne dobiva djelomično svoje najveće proširenje, a djelomično postaje od socijalne koristi upravo tek ukidanjem vlasništva. Oni su isto tako napali prodavački duh malog zemljoposjeda, kao da veliki zemljoposjed nije u sebi latentno sadržavao prodaju već u svom feudalnom obliku. Da ne govorimo o modernom engleskom obliku, gdje su povezani feudalizam vlastelina te trgovina i industrija zakupca.

Kao što veliki zemljoposjed može vratiti prijekor o monopolu, koji mu čini podjela zemljoposjeda, budući da i podjela bazira na monopolu privatnog vlasništva, tako podjela zemljoposjeda može velikom zemljoposjedu vratiti prijekor o podjeli, jer i ovdje vlada podjela, samo u krućem, ukoćenijem obliku. Štoviše, privatno vlasništvo osniva se uopće na podjeli. Uostalom, kao što podjela zemljoposjeda vodi natrag k velikom posjedu kao bogatstvu kapitala, tako feudalno zemljišno vlasništvo nužno mora napredovati k podjeli, ili barem pasti u ruke kapitalista, kako god se okretalo i obrtalo.

Jer veliki zemljoposjed, kao u Engleskoj, tjera pretežnu većinu stanovništva u ruke industrije i svoje vlastite radnike svodi na potpunu sirotinju. Dakle, on stvara i povećava moć svog neprijatelja, kapitala, industrije na taj način, što sirotinju, te potpunu i cjelokupnu djelatnost zemlje baca na drugu stranu. On većinu zemlje industrijalizira, dakle, čini je protivnikom velikog zemljoposjeda. Ako je industrija dostigla visoku moć, kao sad u Engleskoj, ona onda velikom zemljoposjedu postepeno otima njegove monopole prema inozemstvu i baca ih u konkurenciju s inozemnim zemljoposjedom. Pod vlašću industrije zemljoposjed je naime mogao osigurati svoju feudalnu veličinu samo monopolom prema inozemstvu, da bi se tako zaštitio pred općim zakonima trgovine, koji protivuriječe njegovoj feudalnoj suštini. Bačen jednom u konkurenciju, on slijedi zakone konkurencije kao svaka druga roba, koja joj je podređena. On postaje, međutim, isto tako labav, smanjuje se i povećava, leti iz jedne ruke u drugu i nijedan zakon ga ne može više održati u nekoliko predestiniranih ruku. Neposredna posljedica jest rascjepkanost u mnogo ruku, u svakom slučaju pripadanje moći industrijskih kapitalâ.

Napokon, veliki zemljoposjed, koji je na taj način nasilno održan i koji je pored sebe proizveo strahovitu industriju, vodi još brže krizi nego podjela zemljoposjeda, pored koje moć industrije ostaje uvijek drugorazredna.

Veliki se zemljoposjed, kao što vidimo u Engleskoj, već utoliko oslobodio svog feudalnog karaktera i poprimio industrijski karakter, ukoliko želi stvarati što je moguće više novaca. On daje vlasniku maksimalnu zemljišnu rentu, a zakupcu maksimalan profit od njegova kapitala. Stoga su ze-

mljoradnici svedeni već na minimum, a klasa zakupaca zastupa već unutar zemljoposjeda moć industrije i kapitala. Konkurencijom s inozemstvom zemljišna renta najvećim dijelom prestaje stvarati samostalan prihod. Veliki dio zemljovlasnika mora stupiti na mjesto zakupaca, koji na taj način djelomično prelaze u proletarijat. S druge strane, mnogi zakupci će se dokopati zemljoposjeda: jer veliki posjednici, koji su se kraj svojih ugodnih prihoda najvećim dijelom predali rasipništvu, te su obično neupotrebljivi za vođenje agrikulture na veliko, ne posjeduju djelomično niti kapital, niti sposobnost da zemljište eksploatiraju. Dakle, i jedan dio tih potpuno se upropaštava. Napokon, nadnica, koja je svedena na minimum, mora se još reducirati, da bi izdržala novu konkurenciju. To onda nužno vodi revoluciji.

Zemljoposjed se morao razvijati na svaki od oba načina, da bi u obadva doživio svoju nužnu propast, kao što se industrija morala upropastiti u obliku monopola i u obliku konkurencije, da bi se naučila vjerovati u ljude.

## [O TUĐENI RAD]

Mi smo pošli od pretpostavki nacionalne ekonomije. Akceptirali smo njen jezik i njene zakone. Pretpostavili smo privatno vlasništvo, razdvajanje rada, kapitala i zemlje, isto tako razdvajanje nadnice, profita od kapitala i zemljišne rente, kao i podjelu rada, konkurenciju, pojam prometne vrijednosti i t. d. Pokazali smo iz same nacionalne ekonomije, njenim vlastitim riječima, da je radnik postao roba i to najbjednija roba, da bijeda radnika stoji u obrnutom razmjeru prema moći i veličini njegove proizvodnje, da je nužni rezultat konkurencije akumulacija kapitala u malo ruku, dakle, strašnije uspostavljanje monopola, da, napokon, iščezava razlika između kapitalista i zemljišnog rentijera, kao i razlika između zemljoradnika i manufakturnog radnika, a čitavo društvo mora se raspasti u dvije klase: klasu *vlasniká* i klasu siromašnih *radnika*.

Nacionalna ekonomija polazi od činjenice privatnog vlasništva. Ona nam ga ne objašnjava. *Materijalni* proces privatnog vlasništva, koji ono prolazi u stvarnosti, ona obuhvaća u opće, apstraktne formule, koje joj onda važe kao *zakoni*. Ona ne *shvaća* te zakone, t. j. ona ne dokazuje, kako oni proizlaze iz suštine privatnog vlasništva. Nacionalna ekonomija ne daje nam nikakvo razjašnjenje o osnovi podjele rada i kapitala, kapitala i zemlje. Ako ona određuje na pr. odnos nadnice prema profitu od kapitala, onda joj kao posljednja osnova služi interes kapitalistá; t. j. ona pretpostavlja ono, što treba da razvije. Isto tako svagdje dolazi konkurencija. Nju objašnjava iz vanjskih okolnosti. Ukoliko su te vanjske, prividno slučajne okolnosti samo izraz nužnog razvitka, o tome nas nacionalna ekonomija ništa ne poučava. Mi smo vidjeli,



kako joj sama razmjena izgleda kao slučajna činjenica. Jedini točkovi, koje pokreće nacionalni ekonomist, jesu *lakomost i rat između lakomih, konkurencija*.

Baš zato što nacionalna ekonomija ne shvaća povezanost kretanja, moglo se na pr. učenje o konkurenciji opet suprotstaviti učenju o monopolu, učenje o slobodi obrta učenju o korporaciji, učenje o podjeli zemljoposjeda učenju o velikom zemljoposjedu, jer su konkurencija, sloboda obrta, podjela zemljoposjeda bili razvijeni i shvaćeni samo kao slučajne, namjerne, nasilne, a ne kao nužne, neizbježne, prirodne konzekvencije monopola, korporacije i feudalnog vlasništva.

Dakle, mi sad treba da shvatimo suštinsku povezanost između privatnog vlasništva, lakomosti, razdvajanja rada, kapitala i zemljoposjeda, između razmjene i konkurencije, vrijednosti i obezvredivanja ljudi, monopola i konkurencije i t. d., povezanost tog cjelokupnog otuđenja s *novčanim* sistemom.

Nemojmo se prenijeti u izmišljeno prastanje, kao nacionalni ekonomist, kad hoće da objašnjava. Takvo prastanje ne objašnjava ništa. Ono samo potiskuje pitanje u sivu maglovitu daljinu. On pretpostavlja u obliku činjenice, događaja ono, što treba da deducira, naime, nuždan odnos između dvije stvari, na pr. između podjele rada i razmjene. Tako teologija objašnjava porijeklo zla pomoću prvoga grijeha, t. j. ona pretpostavlja kao činjenicu u obliku historije ono, što treba dokazati.

Mi polazimo od nacionalno-ekonomske, *suvremene* činjenice.

Radnik postaje utoliko siromašniji, ukoliko proizvodi više bogatstva, ukoliko njegova proizvodnja dobiva više na moći i opsegu. Radnik postaje utoliko jeftinija roba, ukoliko stvara više robe. *Izvlačenjem vrijednosti* iz predmetnog svijeta raste *obezvređivanje* čovjekova svijeta u upravnom razmjeru. Rad ne proizvodi samo robe; on proizvodi sebe sama i radnika kao robu, i to u razmjeru u kojem uopće proizvodi robe.

Ta činjenica izražava samo to: da se predmet, kojeg proizvodi rad, njegov proizvod, suprotstavlja njemu kao tuđe biće, kao *sila nezavisna* od proizvođača. Proizvod rada jest rad koji se fiksirao u jednom predmetu, koji se postvario, to

je *opredmećenje* rada. Ostvarenje rada jest njegovo opredmećenje. Ovo ostvarenje rada pojavljuje se u nacionalno-ekonomskom stanju kao *obestvarenje* (Entwirklichung) radnika, opredmećenje kao *gubitak i ropstvo predmeta*, prisvajanje kao *otuđenje*, kao *ospoljenje*.

Ostvarenje rada toliko se pojavljuje kao obestvarenje, da se radnik obestvaruje do smrti od gladi. Opredmećenje se toliko pojavljuje kao gubitak predmeta, da je radnik lišen najnužnijih predmeta, ne samo predmeta za život, nego i predmeta rada. Štoviše, sam rad postaje predmet, kojeg se radnik može domoći samo najvećim naporom i najneredovitim prekidima. Prisvajanje predmeta pojavljuje se toliko kao otuđenje, da radnik ukoliko proizvodi više predmeta, utoliko može manje posjedovati i utoliko više dopijeva pod vlast svog proizvoda, kapitala.

U određenju, da se radnik prema *proizvodu svoga rada* odnosi kao prema *tuđem* predmetu, leže sve te konzekvencije. Jer prema toj pretpostavci je jasno: ukoliko se radnik više izradi, utoliko moćniji postaje tuđi, predmetni svijet, koji on stvara sebi nasuprot, utoliko postaje siromašniji on sam, njegov unutrašnji svijet, utoliko mu manje pripada kao njegov vlastiti svijet. Isto je tako u religiji. Ukoliko čovjek više stavlja u boga, utoliko manje zadržava u sebi. Radnik stavlja svoj život u predmet; ali sad život ne pripada više njemu, nego predmetu. Ukoliko je, dakle, veća ta djelatnost, utoliko je bespredmetniji radnik. Što je proizvod njegova rada, to nije on. Ukoliko je, dakle, veći taj proizvod, utoliko je manji on sam. *Ospoljenje* radnika u njegovu proizvodu znači ne samo da njegov rad postaje predmet, *vanjska* egzistencija, nego da rad egzistira *izvan njega*, nezavisno, tuđe i postaje njemu nasuprot samostalna sila, da mu se život koji je dao predmetu, suprotstavlja neprijateljski i strano.

Razmotrimo sad поближе *opredmećenje*, proizvodnju radnika i u njoj *otuđenje*, *gubitak* predmeta, njegova proizvoda.

Radnik ne može ništa stvarati bez *prirode*, bez *osjetilnog vanjskog svijeta*. To je materijal, na kojem se ostvaruje njegov rad, u kojem je on djelatna, iz kojeg i pomoću kojeg on proizvodi.

Kako priroda, međutim, pruža životna sredstva za rad u smislu da rad ne može živjeti bez predmeta, na kojima se vrši, tako ona, s druge strane, pruža i životna sredstva u užem smislu, naime sredstva za fizičko izdržavanje samog radnika.

Dakle, ukoliko radnik pomoću svoga rada više prisvaja vanjski svijet, osjetilnu prirodu, utoliko više oduzima sebi životna sredstva na dvije strane, prvo, tako što osjetilni svijet sve više prestaje da bude predmet koji pripada njegovu radu, životno sredstvo njegova rada; drugo, što on sve više prestaje da bude životno sredstvo u neposrednom smislu, sredstvo za fizičko izdržavanje radnika.

Dakle, na te dvije strane radnik postaje rob svoga predmeta, prvo, što dobiva predmet rada, t. j. što dobiva rad, i drugo, što dobiva sredstva za izdržavanje. Prvo, dakle, dobiva, da bi mogao egzistirati kao radnik i drugo da bi mogao egzistirati kao fizički subjekt. Vrhunac je toga ropstva, da se kao fizički subjekt može održati samo kao radnik, a radnik je kao fizički subjekt.

(Otudjenje radnika u njegovu predmetu izražava se prema nacionalno-ekonomskim zakonima tako, da ukoliko radnik više proizvodi, utoliko ima manje za potrošnju, ukoliko stvara više vrijednosti, utoliko postaje bezvredniji, nedostojniji, ukoliko je oblikovaniji njegov proizvod, utoliko nakazniji postaje radnik, ukoliko je civiliziraniji njegov predmet, utoliko barbarskiji postaje radnik, ukoliko je moćniji rad, utoliko nemoćniji postaje radnik, ukoliko je rad bogatiji duhom, utoliko je radnik postao gluplji i rob prirode.)

Nacionalna ekonomija skriva otudjenje u suštini rada na taj način, što ne razmatra neposredan odnos između radnika (rada) i proizvodnje. Razumije se, rad proizvodi čudesna djela za bogataše, ali on proizvodi ogoljenje za radnika. On proizvodi palače, ali za radnika jazbine. On proizvodi ljepotu, ali za radnika osakaćenje. On zamjenjuje rad mašinama, ali jedan dio radnika baca natrag barbarskom radu, a drugi dio čini mašinom. On proizvodi duh, ali za radnika proizvodi glupost i kretenizam.

Neposredan odnos rada prema njegovim proizvodima jest odnos radnika prema predmetima njegove proizvodnje. Odnos

imućnika prema predmetima proizvodnje i prema njoj samoj jest samo konzekvencija toga prvog odnosa. I ona ga potvrđuje. Tu drugu stranu promatrat ćemo kasnije.

Dakle, kad pitamo: koji je suštinski odnos rada, onda pitamo za odnos radnika prema proizvodnji.

Mi smo dosad promatrali otudjenje, ospoljenje radnika samo s jedne strane, naime, njegov odnos prema proizvodima njegova rada. Ali otudjenje se ne pokazuje samo u rezultatu, nego i u aktu proizvodnje, unutar same proizvodne djelatnosti. Kako bi se radnik mogao tuđe suprotstaviti proizvodu svoje djelatnosti, ako se u aktu same proizvodnje sâm sebi nije otudio: proizvod je samo résumé djelatnosti, proizvodnje. Ako je, dakle, proizvod rada ospoljenje, onda sama proizvodnja mora biti djelatno ospoljenje, ospoljenje djelatnosti, djelatnost ospoljenja. U otudjenju predmeta rada rezimira se samo otudjenje, ospoljenje u samoj djelatnosti rada.

U čemu se dakle sastoji ospoljenje rada?

Prvo, da je rad radniku spoljašni rad, t. j. da ne pripada njegovoj suštini, da se on stoga u svom radu ne potvrđuje, nego poriče, da se ne osjeća sretnim, nego nesretnim, da ne razvija slobodnu, fizičku i duhovnu energiju, nego mrcvari svoju prirodu i upropaštava svoj duh. Stoga se radnik osjeća kod sebe tek izvan rada, a u radu se osjeća izvan sebe. Kod kuće je, kad ne radi, a kad radi, nije kod kuće. Stoga njegov rad nije dobrovoljan, nego prisilan, prisilan rad. Stoga on nije zadovoljenje jedne potrebe, nego je samo sredstvo, da zadovolji potrebe izvan njega. Njegova tuđost jasno se pokazuje u tome, da se rad izbjegava kao kuga, čim ne postoji fizička ili druga prisila. Spoljašnji rad, rad u koje se čovjek ospoljuje, jest rad samopožrtvovanja, mrcvarenja. Napokon, spoljašnost rada pojavljuje se za radnika u tome, da on nije njegov vlastiti rad, nego rad nekog drugog, da mu on ne pripada, da on u njemu ne pripada samom sebi, nego nekome drugome. Kao što u religiji samodjelatnost ljudske fantazije, ljudskog mozga i ljudskog srca djeluje nezavisno od individuuma, t. j. djeluje na nj kao tuđa, božanska ili đavolska djelatnost, tako djelatnost radnika nije njegova samodjelatnost. Ona pripada drugome, ona je gubitak njega samog.

Stoga dolazi do rezultata, da se čovjek (radnik) osjeća samodjelatan samo u svojim životinjskim funkcijama, jelu, piću i radanju, najviše još u stanu, nakitu i t. d., a u svojim ljudskim funkcijama osjeća se samo kao životinja. Životinjsko postaje ljudsko, a ljudsko postaje životinjsko.

Jelo, piće i radanje i t. d. jesu, doduše, također prave ljudske funkcije. Međutim, u apstrakciji, koja ih dijeli od ostalog kruga ljudske djelatnosti i koja ih čini posljednjim i jedinim ciljevima, one su životinjske.

Rad, akt otuđenja praktične ljudske djelatnosti, razmatrali smo s dvije strane. 1) Odnos radnika prema *produkciji rada* kao predmetu, koji mu je stran i koji njim vlada. Taj odnos je istovremeno odnos prema osjetilnom, spoljašnjem svijetu, prema prirodnim predmetima, kao svijetu koji je njemu tuđ i neprijateljski suprotstavljen. 2) Odnos rada prema *aktu proizvodnje* unutar *rada*. Taj odnos je odnos radnika prema njegovoj vlastitoj djelatnosti kao prema tuđoj djelatnosti, koja mu ne pripada, djelatnost kao trpljenje, snaga kao nemoć, radanje kao škopljenje, *vlastita* radnikova fizička i duhovna energija, njegov lični život — jer što je život drugo do djelatnost — kao djelatnost upravljena protiv njega samog, od njega nezavisna, koja njemu ne pripada. *Samootuđenje*, kao što je prije navedeno otuđenje *stvari*.

Sad imamo da povučemo još treće određenje *otučenog rada* iz obih dosadašnjih.

Čovjek je generičko biće ne samo zato, što praktički i teoretski čini rod, kako svoj vlastiti, tako i rod drugih stvari, svojim predmetom, nego i zato — a to je samo drugi izraz za istu stvar — što se prema sebi odnosi kao prema suvremenom, živom rodu, zato što se prema sebi odnosi kao prema *univerzalnom*, te stoga slobodnom biću.

Generički život kako kod čovjeka, tako i kod životinje, sastoji se fizički jednom u tome, da čovjek (kao i životinja) živi od anorganske prirode i ukoliko je čovjek univerzalniji kao životinja, utoliko je univerzalnije područje anorganske prirode od koje on živi. Kao što biljke, životinje, kamenje, zrak, svjetlo i t. d. teoretski čine jedan dio ljudske svijesti, djelomično kao predmeti prirodne nauke, djelomično kao predmeti umjetnosti — njegovu duhovnu anorgansku prirodu

duhovna sredstva za život, koja mora tek pripremiti za uživanje i probavu —, tako oni i praktički čine jedan dio ljudskog života i ljudske djelatnosti. Fizički živi čovjek samo od tih prirodnih proizvoda, makar se oni sad pojavljivali u obliku hrane, ogrjeva, odijela, stana i t. d. Čovjekova univerzalnost pojavljuje se praktički baš u univerzalnosti, koja cjelokupnu prirodu čini njegovim *anorganskim* tijelom, isto tako ukoliko je 1) neposredno sredstvo za život, kao i ukoliko je 2) materijal, predmet i oruđe njegove životne djelatnosti. Priroda je čovjekovo *anorgansko tijelo*, naime priroda, ukoliko sama nije čovječje tijelo. Čovjek živi od prirode, to znači: priroda je njegovo *tijelo*, s kojim on mora ostati u stalnom procesu, da ne bi umro. Da je čovjekov fizički i duhovni život povezan s prirodom, nema drugog smisla nego da je priroda povezana sama sa sobom, jer čovjek je dio prirode.

Budući da otuđeni rad čovjeku 1) otuđuje prirodu, 2) samog sebe, njegovu vlastitu djelatnu funkciju, njegovu životnu djelatnost, on čovjeku otuđuje *rod*; on mu *generički život* čini sredstvom individualnog života. On mu otuđuje *prvo*, generički život i individualni život, i drugo, posljednjeg čini u njegovoj apstrakciji ciljem prvoga, također u njegovu apstraktnu i otuđenu obliku.

Jer, prvo, čovjeku se rad, *životna djelatnost*, sam *produktivni život* pojavljuje samo kao *sredstvo* za zadovoljenje jedne potrebe, potrebe održanja fizičke egzistencije. Međutim, *produktivni život* je generički život. To je život, koji proizvodi život. U načinu životne djelatnosti leži cjelokupan karakter vrste, njen generički karakter, a slobodna svijesna djelatnost je čovjekov generički karakter. Sam život pojavljuje se samo kao *sredstvo za život*.

Životinja je neposredno jedinstvena sa svojom životnom djelatnošću. Ona se od nje ne razlikuje. Ona je *životna djelatnost*. Čovjek čini samu svoju životnu djelatnost predmetom svoga htijenja i svoje svijesti. On ima svijesnu životnu djelatnost. To nije određenost s kojom se on neposredno stapa. Svijesna životna djelatnost razlikuje čovjeka neposredno od životinjske životne djelatnosti. On je upravo samo na taj način generičko biće. Ili je samo svijesno biće, t. j. njegov vlastiti život mu je predmet upravo zato, jer je generičko

biće. Samo zato je njegova djelatnost slobodna djelatnost. Otuđeni rad okreće odnos tako, da čovjek upravo zato, jer je svijesno biće, čini svoju životnu djelatnost, svoju suštinu samo sredstvom svoje egzistencije.

Praktično proizvođenje *predmetnog svijeta*, prerada anorganske prirode jest potvrđivanje čovjeka kao svijesnog generičkog bića, t. j. bića, koje se prema rodu odnosi kao prema svom vlastitom biću, ili prema sebi kao generičkom biću. Doduše, životinja također proizvodi. Ona gradi sebi gnijezdo, stanove, kao pčela, dabar, mrav i t. d. Ali, ona proizvodi samo ono, što treba neposredno za sebe ili za svoje mlado; ona proizvodi jednostrano, dok čovjek proizvodi univerzalno; ona proizvodi samo pod vlašću neposredne fizičke potrebe, dok čovjek proizvodi sam slobodan od fizičke potrebe, i istinski proizvodi tek oslobođen od nje; ona proizvodi samo sebe, dok čovjek reproducira cijelu prirodu; njezin proizvod pripada neposredno samo njenom fizičkom tijelu, dok se čovjek slobodno suprotstavlja svom proizvodu. Životinja oblikuje samo po mjeri i potrebi vrste, kojoj ona pripada, dok čovjek znade proizvoditi prema mjeri svake vrste i znade svagdje dati predmetu inherentnu mjeru; zato čovjek oblikuje i prema zakonima ljepote.

Stoga se čovjek stvarno potvrđuje kao *generičko biće* baš u obradi predmetnog svijeta. Ta proizvodnja je njegov djelatni generički život. Kroz nju se priroda pojavljuje kao *njegovo djelo* i njegova stvarnost. Predmet rada je stoga *opredmećenje čovjekova generičkog života*: zato se on ne udvostručuje samo intelektualno, kao u svijesti, nego djelatno, stvarno, i stoga sebe sama promatra u svijetu, koji je sam stvorio. Time što otuđeni rad čovjeku istrže predmet njegove proizvodnje, istrže mu njegov *generički život*, njegovu stvarnu generičku predmetnost i pretvara njegovu prednost pred životinjom u štetu na taj način, što mu je oduzeto njegovo anorgansko tijelo, priroda.

Isto tako na taj način, što otuđeni rad svodi samodjelatnost, slobodnu djelatnost na sredstvo, čini čovjekov generički život sredstvom njegove fizičke egzistencije.

Svijest, koju čovjek ima o svom rodu, pretvara se, dakle, u sljed otuđenja u to, da mu generički život postaje sredstvom.

Otuđeni rad čini, dakle:

3) *čovjekovo generičko biće*, kako prirodu, tako i njegovu duhovnu generičku moć, njemu tuđim bićem, sredstvom njegove *individualne egzistencije*. On otuđuje čovjeku njegovo vlastito tijelo i prirodu izvan njega, njegovo duhovno biće, njegovo *ljudsko biće*.

4) Neposredna konzekvencija toga, što je čovjek otuđen proizvodu svoga rada, svojoj životnoj djelatnosti, svom generičkom biću, jest *otuđenje čovjeka od čovjeka*. Ako se čovjek sam sebi suprotstavlja, onda se njemu suprotstavlja drugi čovjek. Što vrijedi za odnos čovjeka prema njegovu radu, prema proizvodu njegova rada i prema njemu samom to vrijedi za odnos čovjeka prema drugom čovjeku, kao i prema radu i predmetu rada drugog čovjeka.

Uopće, stav, da je čovjeku otuđeno njegovo generičko biće, znači da je jedan čovjek otuđen drugome, kao što je i svaki od njih otuđen ljudskoj suštini.

Otuđenje čovjeka, uopće svaki odnos, u kojem se čovjek nalazi prema samom sebi, ostvaren je i izražava se tek u odnosu, u kojem se čovjek nalazi prema drugim ljudima.

Tako, dakle, svaki čovjek promatra druge u odnosu otuđena rada, prema mjerilu i odnosu, u kojem se nalazi on sam kao radnik.

Mi smo polazili od nacionalno-ekonomske činjenice, od otuđenja radnika i njegove proizvodnje. Mi smo izgovorili pojam te činjenice: *otuđeni*, ospoljeni rad. Mi smo analizirali taj pojam, dakle, analizirali smo samo jednu nacionalno-ekonomsku činjenicu.

Pogledajmo sada dalje, kako se pojam otuđenog, ospoljenog rada mora u stvarnosti izgovoriti i prikazati.

Ako je proizvod rada meni tuđ, ako se meni suprotstavlja kao tuđa sila, kome onda pripada?

Ako moja vlastita djelatnost ne pripada meni, ako je ona iznuđena djelatnost, kome onda pripada?

Nekom drugom biću, a ne meni.

Tko je to biće?

*Bogovi?* Iстина, u prvo se vrijeme glavna proizvodnja pojavljuje, kao na primjer gradnja hramova i t. d. u Egiptu, Indiji, Meksiku, u službi bogova, kao što i proizvod pripada

bogovima. Ali sami bogovi nisu nikada bili gospodari. Isto tako ni *priroda*. I kakva bi protivurječnost bila, da se čovjek, ukoliko više svojim radom podređuje sebi prirodu, ukoliko više čuda bogova postaju izlišna uslijed čuda industrije, da se čovjek, za volju tih snaga, odrekao radosti proizvodnje i užitka proizvoda.

Tuđe biće, kome pripada rad i proizvod rada, u čijoj se službi nalazi rad i za čije uživanje postoji proizvod rada, može biti samo čovjek sam.

Ako proizvod rada ne pripada radniku, ako je njemu nasuprot tuđa sila, onda je to moguće samo zbog toga što pripada nekom *drugom čovjeku izvan radnika*. Ako je njegova djelatnost za njega mučenje, onda ona mora biti *užitak* nekome drugome i životna radost nekoga drugoga. Samo čovjek sâm može biti ta tuđa sila nad ljudima, a ne bogovi, ne priroda.

Neka se još razmisli o prije postavljenom stavu, da odnos čovjeka prema samom sebi postaje njemu *predmetan, stvaran* tek njegovim odnosom prema drugim ljudima.

Kad se on, dakle, prema proizvodu svoga rada, prema svom opredmećenom radu, odnosi kao prema *tuđem*, neprijateljskom, moćnom, od njega nezavisnom predmetu, onda se on prema njemu odnosi tako, da je drugi, njemu tuđ, neprijateljski, moćan, od njega nezavisan čovjek, gospodar toga predmeta. Kad se prema svojoj vlastitoj djelatnosti odnosi kao prema neslobodnoj djelatnosti, onda se prema njoj odnosi kao prema djelatnosti koja je u službi, pod vlašću, prisilom i jarmom drugoga čovjeka.

Svako samootuđenje čovjeka od sebe i od prirode pojavljuje se u odnosu, koji on daje sebi i prirodi prema drugom čovjeku, koji je od njega različit. Stoga se religiozno samootuđenje nužno pojavljuje u odnosu laika prema svećeniku, ili pak, budući da se ovdje radi o intelektualnom svijetu, prema posredniku i t. d. U praktičnom, stvarnom svijetu, može se samootuđenje pojaviti samo kroz praktičan, stvaran odnos prema drugim ljudima. Samo sredstvo, pomoću kojeg se otuđenje događa, jest praktično. Otuđenim radom, dakle, čovjek ne proizvodi samo svoj odnos prema predmetu i aktu proizvodnje kao prema tuđim i neprijateljskim silama; on proiz-

vodi i odnos, u kojem se nalaze drugi ljudi prema njegovoj proizvodnji i njegovu proizvodu i odnos, u kojem se on nalazi prema tim drugim ljudima. Kao što on proizvodi svoju vlastitu proizvodnju za svoje obestvarenje, za svoju kaznu, kao što svoj vlastiti proizvod proizvodi za gubitak, za jedan proizvod koji mu ne pripada, tako on proizvodi vlast onoga, koji ne proizvodi, nad proizvodnjom i nad proizvodom. Kao što sebi otuđuje svoju vlastitu djelatnost, tako strancu prisvaja djelatnost, koja mu ne pripada.

Mi smo dosad promatrali odnos samo sa strane radnika, a kasnije ćemo ga promatrati i sa strane ne-radnika.

Dakle, otuđenim, ospoljenim radom radnik proizvodi odnos prema tom radu, čovjeka koji je radu tuđ, koji se nalazi izvan njega. Odnos radnika prema radu proizvodi odnos kapitalista prema radu, ili kako se inače još želi nazvati poslodavca. Privatno vlasništvo je, dakle, proizvod, rezultat, nužna konzekvencija ospoljenog rada, spoljašnjeg odnosa radnika prema prirodi i prema samom sebi.

Privatno vlasništvo proizlazi, dakle, pomoću analize iz pojma ospoljenog rada, t. j. ospoljenog čovjeka, otuđenog rada, otuđenog života, otuđenog čovjeka.

Pojam ospoljenog rada (ospoljenog života) dobili smo svakako iz nacionalne ekonomije kao rezultat iz kretanja privatnog vlasništva. Ali pri analizi toga pojma pokazuje se, da ako se privatno vlasništvo pojavljuje kao osnova, uzrok ospoljenog rada, da je ono, naprotiv, njegova konzekvencija, kao što ni bogovi prvobitno nisu uzrok, nego posljedica zablude ljudskog razuma. Kasnije se taj odnos pretvara u uzajamno djelovanje.

Ta tajna privatnog vlasništva izbija opet tek na posljednjoj kulminacionoj točki razvitka privatnog vlasništva, naime, s jedne strane, da je ono proizvod ospoljenog rada, a s druge, da je sredstvo, pomoću kojeg se rad ospoljuje, realizacija toga ospoljenja.

Taj razvitak istovremeno osvjetljava različite, dosad neriješene sukobe.

1) Nacionalna ekonomija polazi od rada kao od prave duše proizvodnje, pa radu ipak ne daje ništa, a privatnom vla-

sništvu sve. Proudhon je iz te protivurječnosti zaključio u korist rada, a protiv privatnog vlasništva. Međutim, mi uviđamo da je ova prividna protivurječnost protivurječnost otuđenog rada sa samim sobom i da je nacionalna ekonomija izrazila samo zakone otuđenog rada.

Stoga mi također uviđamo da su nadnica i privatno vlasništvo identični: jer je nadnica, kao i proizvod, predmet rada, sam plaćeni rad, samo nužna konzekvencija otuđenja rada, i jer se u nadnici rad također ne pojavljuje kao samosvrha, nego kao sluga plaće. To ćemo izvesti kasnije, a sada povučimo samo još neke konzekvencije.

Nasilno povišenje nadnice (bez obzira na druge poteškoće, bez obzira na to, što bi se ona kao anomalija mogla također samo nasilno i održati) bilo bi samo bolje plaćanje robova i ne bi ni radniku ni radu osvojilo njihovo ljudsko određenje i dostojanstvo.

Stoviše, čak jednakost plaća, koje zahtijeva Proudhon, samo pretvara odnos sadašnjeg radnika prema svome radu u odnos svih ljudi prema radu. Društvo se tada shvaća kao apstraktni kapitalist.

Nadnica je neposredna posljedica otuđenog rada, a otuđeni rad je neposredan uzrok privatnog vlasništva. Stoga s jednom stranom mora pasti i druga.

2) Iz odnosa otuđenog rada prema privatnom vlasništvu slijedi dalje, da se emancipacija društva od privatnog vlasništva i t. d., od ropstva, izražava u političkom obliku emancipacije radnika, ne kao kad bi se radilo samo o njihovoj emancipaciji, nego o ljudskoj emancipaciji, jer je u njihovoj emancipaciji sadržana opća ljudska emancipacija, a ta je u njoj sadržana zato, jer je cjelokupno ljudsko ropstvo involvirano u odnosu radnika prema proizvodnji, a svi ropski odnosi samo su modifikacije i konzekvencije tog odnosa.

Kao što smo iz pojma otuđenog ospoljenog rada našli pomoću analize pojam privatnog vlasništva, tako se pomoću tih dvaju faktora mogu razviti sve nacionalno-ekonomske kategorije, a u svakoj ćemo kategoriji naći, kao na primjer u prodaji, konkurenciji, kapitalu, novcu, samo određeni i razvijeni izraz tih prvih osnova.

Prije nego što razmotrimo to oblikovanje, pokušajmo riješiti dva zadatka.

1) Odrediti opću suštinu privatnog vlasništva, koja je proizašla kao rezultat otuđenog rada u njegovu odnosu prema pravom ljudskom i socijalnom vlasništvu.

2) Mi smo otuđenje rada, njegovo ospoljenje pretpostavili kao činjenicu i tu činjenicu smo analizirali. Sada pitamo, kako čovjek dolazi do toga, da svoj rad otuđuje, ospoljuje? Kako je to otuđenje osnovano u suštini ljudskog razvitka? Za rješenje zadatka dobili smo već mnogo time, što smo pitanje o porijeklu privatnog vlasništva pretvorili u pitanje odnosa ospoljenog rada prema razvitku čovječanstva. Jer, ako se govori o privatnom vlasništvu, vjeruje se, da je riječ o nekoj stvari izvan čovjeka. Kad se govori o radu, onda je riječ neposredno o samom čovjeku. To novo postavljanje pitanja inklusiv je već njegovo rješenje.

ad 1) Opća suština privatnog vlasništva i njegov odnos prema istinskom ljudskom vlasništvu.

Ospoljeni rad nam se raspao na dva sastavna dijela, koji se uzajamno uvjetuju, ili koji su samo različiti izrazi jednog te istog odnosa. Prisvajanje se pojavljuje kao otuđenje, ospoljenje, a ospoljenje kao prisvajanje, otuđenje kao istinsko udo- maćenje.

Mi smo razmatrali jednu stranu, ospoljeni rad u odnosu prema samom radniku, t. j. odnos ospoljenog rada prema samom sebi. Kao proizvod, kao nuždan rezultat toga odnosa našli smo imovinski odnos neradnika prema radniku i radu, Privatno vlasništvo, kao materijalan, rezimirajući izraz ospoljenog rada, obuhvaća oba odnosa, odnos radnika prema radu i prema proizvodu njegova rada i prema neradniku, te odnos neradnika prema radniku i proizvodu njegova rada.

Kad smo sada vidjeli, da se u odnosu prema radniku, koji radom sebi prisvaja prirodu, prisvajanje pojavljuje kao otuđenje, samodjelatnost kao djelatnost za drugoga i kao djelatnost drugoga, život kao žrtvovanje života, proizvodnja predmeta kao prisvajanje predmeta od tuđe sile, tuđeg čovjeka, onda razmotrimo sad odnos toga, radu i radniku stranog čovjeka prema radniku, prema radu i njegovu predmetu.

Prije svega treba primijetiti, da sve što se kod radnika pojavljuje kao djelatnost ospoljenja, otuđenja, kod neradnika se pojavljuje kao stanje ospoljenja, otuđenja.

Drugo, da se stvarno, praktično odnošenje radnika u proizvodnji i prema proizvodu (kao duševno stanje) pojavljuje kod neradnika, koji mu je suprotstavljen, kao teoretsko odnošenje.

Treće. Neradnik čini sve protiv radnika, što radnik čini sâm protiv sebe, ali on ne čini protiv sebe ono, što čini protiv radnika.

Razmotrimo pobliže ta tri odnosa.

*DRUGI RUKOPIS*

ODNOS PRIVATNOG VLASNIŠTVA

...sačinjava kamatu njegova kapitala. Dakle, u radniku to egzistira subjektivno, da je kapital sasvim izgubljeni čovjek, kao što u kapitalu egzistira objektivno, da je rad izgubljeni čovjek. Međutim, radnik ima nesreću da je živi i stoga oskudni kapital, koji svakog trenutka, kad ne radi, gubi svoju kamatu, a time i svoju egzistenciju. Vrijednost radnika kao kapitala penje se prema potražnji i ponudi, a njegovo postojanje, njegov život bili su i jesu i fizički svijesni da su ponuda, robe, kao svake druge robe. Radnik proizvodi kapital, kapital proizvodi njega, on dakle proizvodi samoga sebe, a proizvod cjelokupnog kretanja jest čovjek kao radnik, kao roba. Čovjek nije ništa drugo do radnik, a u njemu kao radniku njegove ljudske osobine postoje samo utoliko, ukoliko postoje za kapital, koji mu je tuđ. A budući da su jedan drugome tuđi, te se stoga nalaze u ravnodušnom vanjskom i slučajnom odnosu, ta tuđost se mora pojaviti kao stvarna. Čim, dakle, kapitalu padne na pamet — nužna ili proizvoljna pomisao — da za radnika više ne postoji, on sâm više ne postoji za sebe, on nema nikakva rada, stoga nikakve nadnice, a budući da ne postoji kao čovjek, nego kao radnik, može se dati pokopati, može izgladnjeti i t. d. Radnik postoji samo kao radnik, čim postoji za sebe kao kapital, a postoji samo kao kapital, ukoliko kapital postoji za njega. Postojanje kapitala jest njegovo postojanje, njegov život, kao što kapital određuje sadržaj njegova života na način koji je njemu sasvim ravnodušan. Stoga nacionalna ekonomija ne zna za nezaposlena radnika, radnog čovjeka, ukoliko se on nalazi izvan toga radnog odnosa. Objekšanjak, mangup, prosjak, nezaposleni, radni čovjek koji umire od gladi, bijedni, zločinački radni čovjek, to su likovi koji ne

Rukopis br. II sastoji se od ukupno 1 arka (2 lista, 4 stranice, označene brojevima XXXX—XLIII) i, počinjući usred rečenice, sačinjava očito, završni fragment jedne izgubljene sveske. (Opaska njemačkog izdavača)



egzistiraju za sebe, nego samo za druge oči, za oči liječnika, suca, grobara i nadzornika prosjaka, duhovi izvan njihova carstva. Stoga su radnikove potrebe za njih samo potreba da ga izdržavaju za vrijeme rada, utoliko da ne izumre rod radnika. Stoga nadnica ima sasvim isti smisao kao uzdržavanje, održavanje svakog drugog proizvodnog oruđa, kao potrošnja kapitala uopće, koja mu je potrebna, da bi se reproducirao s kamatom, kao ulje, koje se upotrebljava za točkove, da bi ih držalo u kretanju. Stoga nadnica pripada nužnim troškovima kapitala i kapitalista i ne smije prijeći potrebu te nužde. Bilo je stoga sasvim konzekventno, kad su engleski tvorničari, prije prijedloga za poboljšanje od 1834., odbili od nadnice javnu milostinju, koju je radnik dobivao pomoću sirotinjske takse, i smatrali je njenim integralnim dijelom.

Proizvodnja ne proizvodi čovjeka samo kao robu, ljudsku robu, čovjeka u određenju robe, ona ga isto tako proizvodi, odgovarajući tom određenju, kao duhovno i tjelesno onečovječeno biće. Nemoralnost, nakaznost, ropstvo radnika i kapitalista. — Njen proizvod je samosvjesna i samodjelatna roba, ... ljudska roba... Veliki napredak od Ricarda, Milla i t. d., nasuprot Smithu i Sayu, proglasiti postojanje čovjeka — veću ili manju ljudsku produktivnost robe — ravnodušnim, ili štoviše štetnim. Pravi cilj proizvodnje nije to, koliko radnika izdržava kapital, nego koliko donosi kamatu, cilj je suma godišnjih ušteda. Isto je tako bio velik i konzekventan napredak novije engleske nacionalne ekonomije, da je ona — koja je rad proglasila jedinim principom nacionalne ekonomije — istovremeno s potpunom jasnoćom objasnila obrnuti odnos između nadnice i kamate od kapitala i da kapitalist, po pravilu, može zaraditi samo sniženjem nadnice, kao i obratno. Normalan odnos nije prevara potrošača, nego uzajamna prevara kapitalista i radnika. Odnos privatnog vlasništva sadržava latentno u sebi odnos privatnog vlasništva kao rada, kao i odnos ovoga kao kapitala i međusobni odnos tih dvaju izraza. Proizvodnja ljudske djelatnosti kao rada, dakle, kao djelatnosti sasvim tuđe sebi, čovjeku i prirodi, te stoga sasvim tuđe svijesti i ispoljavanju života, apstraktna čovjekova egzistencija kao običnog radnog čovjeka, koji se stoga svakog dana može srušiti iz svog ispunjenog ništa u apsolutno ništa, u

svoje društveno, stoga svoje stvarno nepostojanje — kao što s druge strane proizvodnja predmeta ljudske djelatnosti, kao kapitala, gdje je izbrisana svaka prirodna i društvena određenost predmeta, gdje je privatno vlasništvo izgubilo svoj prirodni i društveni kvalitet (dakle, izgubilo sve političke i društvene iluzije i nije pomiješano s prividno ljudskim odnosima) — gdje isti kapital u najrazličitijem, prirodnom i društvenom postojanju ostaje isti, a potpuno je ravnodušan prema svom stvarnom sadržaju — ta suprotnost dotjerana do kraja, nužno je vrhunac, kraj i propast cjelokupnog odnosa. *U*

Stoga je opet veliko djelo novije engleske nacionalne ekonomije, što je pokazala, da je zemljišna renta razlika kamate od zemljišta, koje pripada najgore obrađivanom zemljištu i najbolje obrađivanom zemljištu, što je dokazala romantična uobraznja zemljovlasnika — njegovu tobožnju socijalnu važnost, te identitet njegova interesa s interesom društva, što nakon fiziokrata tvrdi još Adam Smith — te što je anticipirala i pripremila kretanja stvarnosti, koje će zemljovlasnika pretvoriti u sasvim običnog, prozaičnog kapitalista, te će na taj način pojednostavniti, zaoštriti suprotnost i tako ubrzati njeno razrješenje. Zemlja kao zemlja, zemljišna renta kao zemljišna renta izgubili su tako svoju stalešku razliku i postali beznačajan, ili, naprotiv, samo novčano-značajan kapital i kamata.

Razlika između kapitala i zemlje, između dobitka i zemljišne rente, kao i razlika ovih od nadnice, od industrije, od agrikulture, od nepokretnog i pokretnog privatnog vlasništva, još je historijska razlika, koja nije osnovana u suštini stvari, fiksirani momenat stvaranja i nastajanja suprotnosti između kapitala i rada. U industriji i t. d., nasuprot nepokretnom zemljoposjedu, izražen je samo način nastajanja i suprotnost, u kojoj se industrija izgrađivala u agrikulturu. Kao posebna vrsta rada, kao suštinska, važna razlika, koja obuhvaća život, postoji ta razlika samo tako dugo, dok se stvara industrija (gradski život) nasuprot zemljoposjedu (plemičkom feudalnom životu) i dok na sebi nosi još feudalni karakter svoje suprotnosti u obliku monopola, ceha, korporacije i t. d., unutar kojih određenja rad ima još prividno društveno značenje, još ima značenje stvarne zajednice, još nije napredovao do ravnodušnosti prema svom sadržaju i do potpunog bića za sebe samog,

t. j. do apstrakcije od svakog drugog bića, i zato još nije napredovao do oslobođena kapitala.

Ali nuždan *razvitak* rada jest oslobođena, kao takva za sebe konstituirana industrija i oslobođeni kapital. Moć industrije nad njenom suprotnošću pokazuje se odmah u nastajanju *agrikulture* kao stvarne industrije, dok je prije glavni posao prepušten zemljištu i *robovima* toga zemljišta, pomoću kojih se ono samo obrađivalo. Pretvaranjem roba u slobodna radnika, t. j. u *najamnika*, pretvorio se vlastelin po sebi u industrijalca, kapitalista, to je pretvaranje koje se prije svega događa pomoću srednjeg člana, *zakupca*. Ali zakupac je reprezentant, javna *tajna* zemljoposjednika; samo pomoću njega jest *njegovo nacionalno-ekonomsko* postojanje, njegovo postojanje kao privatnog vlasnika — jer zemljišna renta njegove zemlje postoji samo pomoću konkurencije zakupaca. — Dakle, vlastelin je suštinski postao običan kapitalist već u *zakupcu*. A to se još mora izvršiti u stvarnosti, kapitalist koji se bavi agrikulturom — zakupac — mora postati vlastelin, ili obratno. *Industrijska trgovina* zakupca jest industrijska trgovina *zemljovlasnika*, jer biće prvog postavlja biće drugog.

Podsjećajući se njihova suprotna nastanka, njihova porijekla, — zemljovlasnik zna kapitalista kao svog dojučerašnjeg obijesnog, oslobođenog, obogaćenog roba i kao kapitalist osjeća da ga ovaj ugrožava — kapitalist zna zemljovlasnika kao dojučerašnjeg neradnika i okrutnog egoističnog gospodara, on zna, da ga on kao kapitalist oštećuje, ali svoje cjelokupno društveno značenje, svoji imutak i svoj užitak zahvaljuje industriji, on u njemu vidi suprotnost slobodne industrije i slobodnog kapitala, nezavisnog od svakog prirodnog određenja. — Ova suprotnost je u najvećoj mjeri gorka i obostrano saopćava istinu. Treba samo čitati napade nepokretnog vlasništva na pokretno i obratno, pa da se stvori očigledna slika o njihovu uzajamnom nevaljalstvu. Zemljoposjednik ističe nasljedno plemstvo svog vlasništva, feudalne uspomene, reminiscencije, poeziju sjećanja, svoje sanjarsko biće, svoju političku važnost, a kad govore nacionalno-ekonomski: produktivna je samo zemljoradnja. Svog protivnika prikazuje istovremeno kao nitkova: lukava, podmitljiva, čan-grizava, lažna, lakoma, potkupljiva, buntovna, bez srca i duha,

otuđena od zajednice, koji je slobodno prodaje, kao lihvara, svodnika, roba, savitljivca, laskavca, varalicu, bez časti, bez načela, bez poezije, bez svega, koji izaziva, goji, mazi konkurenciju, i stoga siromaštvo, zločin i raspadanje svih socijalnih veza. (Vidi, među ostalima, fiziokratu *Bergassea*, kojega Camille Desmoulins šiba već u svom časopisu: »*Révolution de France et de Brabant*«, vidi v. Vincke, Lancizolle, Haller, Leo, Kosegarten<sup>1</sup> i *Sismondi*.) Pokretno vlasništvo sa svoje strane pokazuje na čuda industrije i kretanja, ono je dijete modernog vremena, njegov ovlaštenu, jedinorođeni sin; ono žali svog protivnika kao glupana, *neprosvijećenog* o svojoj suštini (a to je potpuno ispravno), koji na mjesto moralnog kapitala i slobodno grada želi postaviti grubu nemoralnu silu i kmetstvo; ono ga prikazuje kao Don Quichottea, koji pod prividom ispravnosti, čestitosti, *općeg interesa*, stalnosti skriva nespособnost kretanja, lakomu pohlepu za uživanjem, sebičnost, poseban interes, lošu namjeru; ono ga proglašava lukavim *monopolistom*; njegove reminiscencije, njegovu poeziju, njegovo sanjarenje ono guši historijskim i sarkastičnim nabrajanjem podlosti, grozote, prezira, prostitucije, infamije, anarhije, pobune, čije su radionice bili romantični dvorci.

Ono je narodu pribavilo političku slobodu, oslobodilo okova građansko društvo, međusobno povezalo svjetove, stvorilo humanu trgovinu, čisti moral, obrazovanje po volji; ono je narodu dalo, umjesto njegovih grubih, civilizirane potrebe i sredstva za njihovo zadovoljenje, dok zemljovlasnik — taj besposleni i samo nazvani lihvar žitom — poskupljuje narodu prve životne namirnice, te na taj način prisiljava kapitaliste da povise nadnicu, a da ne mogu povisiti proizvodnu snagu, tako da sprečava godišnji prihod nacije, akumulaciju kapitala, dakle mogućnost, da se narodu pribavi rad, a zemlji bogat-

<sup>1</sup> Marxova bilješka: Vidi naduvenog starohegelijanskog teologa *Funkea*, koji je, prema gospodinu Leo, sa suzama u očima pričao, kako se kod ukidanja kmetstva jedan rob ustezao, da prestane biti *plemičko vlasništvo*. Vidi i *patriotske fantazije Justusa Mösera*, koje se ističu time, da nijednog trenutka ne napuštaju stari malo-građanski »starinski«, obični, ograničeni horizont filistra i što su čiste fantazije. Ta protivrječnost ih je načinila tako dopadljivim njemačkoj čudi.

stvo, te napokon, sasvim ukida, dovodi do opće propasti i lihvarski iskorištava sve koristi moderne civilizacije, a da ništa za nju ne čini i uopće ne popušta od svojih feudalnih koristi. Napokon on treba gledati samo na svog zakupca, — on, kod koga zemljoradnja i samo zemljište egzistiraju samo kao njemu poklonjeni izvor novca — i neka kaže da li on nije stari fantastični, lukavi nitkov, koji srcem i u stvarnosti odavno pripada slobodnoj industriji i ljupkoj trgovini, koliko god se tome protivio i koliko god brbljao o historijskim uspomenama i moralnim ili političkim ciljevima. Sve što on stvarno navodi u svoju korist, samo je istinito za zemljoradnika (kapitalistu i slugu), čiji je neprijatelj, naprotiv, zemljovlasnik; on, dakle, dokazuje protiv sama sebe. Bez kapitala zemljoposjed je mrtva, bezvrijedna materija. Njegova civilizirana pobjeda jest upravo to, što je na mjesto mrtve stvari otkrio i stvorio ljudski rad kao izvor bogatstva. (Vidi Paul Louis Courier, St. Simon, Ganih, Ricardo, Mill, Mac Culloch, te Destutt de Tracy i Michel Chevalier.)

Iz stvarnog toka razvitka (ovdje umetnuti) slijedi nužna pobjeda kapitalista, t. j. usavršenog privatnog vlasništva nad nesavršenim, polovičnim, nad zemljoposjednikom, kao što već mora pobijediti: kretanje nepokretnost, otvorena, samosvijesna besramnost prikrivenu i nesvijesnu, egoizam, pohlepu za uživanjem, općenito priznata, okretna sebičnost prosvjećenosti, lokalnu, pametnu, staru, tromu i fantastičnu sebičnost praznovjerja, kao što novac mora pobijediti drugi oblik privatnog vlasništva.

Države, koje nešto slute o opasnosti dovršene slobodne industrije, dovršenog čistog morala i dovršene humane trgovine, pokušavaju da zaustave kapitaliziranje zemljoposjeda, — ali sasvim uzaludno.

Zemljoposjed, u svojoj razlici od kapitala, jest privatno vlasništvo, kapital obuzet još lokalnim i političkim predrasudama, koji još nije sasvim došao k sebi iz svog zaplitanja sa svijetom, t. j. još nedovršeni kapital. U toku svoga svjetskog stvaranja on mora dospjeti do svog apstraktnog, t. j. čistog izraza.

Odnos privatnog vlasništva jest rad, kapital i njihov odnos.

Kretanje, koje moraju prijeći ti članovi, jest:

Prvo — neposredno i posredovano jedinstvo obih.

Kapital i rad još ujedinjeni; onda, doduše, odvojeni i otuđeni ali uzajamno se dižući i unapređujući kao pozitivni uvjeti.

Suprotnost obih, oni se uzajamno isključuju; radnik žnade da kapitalist znači njegovo nepostojanje i obratno; svaki pokušava da drugome istrgne njegovo postojanje.

Suprotnost svakog protiv sama sebe. Kapital = nagomilani rad = rad. Kao takav, on se raspada na sebe i svoje kamate, kao što se ove opet raspadaju na kamate i dobitak. Potpuno žrtvovanje kapitalista. On prelazi u radničku klasu, kao što radnik postaje kapitalist — ali samo izuzetno. Rad kao moment kapitala, njegovi troškovi. Dakle, nadnica je žrtva kapitala.

Rad se raspada na sebe i nadnicu. Sam radnik je kapital, roba.

Uzajamna neprijateljska suprotnost.

*TREĆI RUKOPIS*

PRIVATNO VLASNIŠTVO I RAD / PRIVATNO VLASNIŠTVO I KOMUNIZAM / POTREBA, PROIZVODNJA I PODJELA RADA / NOVAC / KRITIKA HEGELOVE DIJALEKTIKE I FILOZOFIJE UOPĆE

Rukopis br. III sačinjava jednu debelu teku od 17 araka (34 lista, 68 stranica), koji su stavljeni jedan u drugi. Kod označavanja stranica Marx je iza str. XXI odmah stavio XXIII a iza str. XXIV odmah XXVI. Posljednje 23 stranice su prazne.

Rukopis počinje s dva dodatka jednom izgubljenom tekstu, kojima smo dali naslov: »Privatno vlasništvo i rad« i »Privatno vlasništvo i komunizam«. Filozofsko-ekonomskim izvodima drugog dodatka slijedi kritika Hegelove filozofije, koju smo izdvojili i stavili na kraj ovog rukopisa. U ovom svežnju se nalazi i »Predgovor«, koji počinje na str. XXXIX, a stavili smo ga sasvim na početak, ispred prvog rukopisa. »Predgovoru« slijedi (str. XLI—XLIII) jedan zaseban ekkurs, koji se neposredno ne može nadovezati ni na koji sadržani ulomak; mi smo mu dali naslov: »Novac« (Primjedba njemačkog izdavača)

ad str. XXXVI. Subjektivna suština privatnog vlasništva, privatno vlasništvo kao djelatnost koja postoji za sebe, kao subjekt, kao ličnost, jest rad. Razumije se, dakle, da tek nacionalnu ekonomiju, koja je rad priznala svojim principom — Adam Smith — koja, dakle, privatno vlasništvo nije više shvaćala samo kao stanje izvan čovjeka — da tu nacionalnu ekonomiju treba razmatrati kako kao proizvod stvarne energije i kretanja privatnog vlasništva, tako i kao proizvod moderne industrije, budući da je ona s druge strane ubrzavala, veličala energiju i razvitak te industrije i učinila je snagom svijesti. Pristalice novčanog i merkantilnog sistema, koji privatno vlasništvo smatraju samo predmetnim bićem za ljude, čini se, stoga, ovoj prosvijećenoj nacionalnoj ekonomiji, koja je otkrila subjektivnu suštinu bogatstva — unutar privatnog vlasništva — kao fetišisti, kao katolici. Stoga je Engels s pravom nazvao Adama Smitha Lutherom nacionalne ekonomije. Kao što je Luther priznao religiju, vjeru, suštinom vanjskoga svijeta i stoga se suprotstavio katoličkom krivovjerstvu, kao što je ukinuo spoljašnju religioznost tako, što je religioznost učinio čovjekovom unutrašnjom suštinom, kao što je negirao svećenika, koji postoji izvan laika, jer je svećenika premjestio u srce laika, tako se prevladava bogatstvo, koje se nalazi izvan čovjeka i koje je od njega nezavisno — dakle, koje se može održati i potvrditi samo na spoljašnji način, t. j. prevladava se ta njegova spoljašnja, nemisaona predmetnost na taj način, što se privatno vlasništvo otjelovljuje u samom čovjeku, a sam čovjek se priznaje njegovo suštinom — zato jer je sam čovjek stavljen u određenje privatnog vlasništva, kao kod Luthera u određenje religije. Pod vidom priznanja čovjeka

nacionalna ekonomija, čiji je princip rad, samo je, naprotiv, konzekventno provođenje poricanja čovjeka na taj način, što se sam ne nalazi više u spoljašnjoj sputanosti prema spoljašnjoj suštini privatnog vlasništva, nego je sâm postao ta sputana suština privatnog vlasništva. Što je prije bilo ispoljavanje sebe, realno čovjekovo ospoljenje, sada je postalo djelo otuđenja, akt pospoljenja. U početku se čini da ta nacionalna ekonomija priznaje čovjeka, njegovu samostalnost, samodjelatnost i t. d. A kako ona premješta privatno vlasništvo u suštinu samog čovjeka, i ne može više biti uvjetovana lokalnim, nacionalnim i t. d. određenjima privatnog vlasništva kao suštine koja egzistira izvan nje, dakle, razvija kozmopolitsku, opću energiju, koja ruši svaku ogradu, svaku vezu, da bi se postavila na to mjesto kao jedina politika, općenitost, ograda i veza, to kod daljeg razvitka mora odbaciti licemjerstvo i pokazati se u svom potpunom cinizmu. Ona to čini na taj način, što — bez obzira na sve prividne protivurječnosti, u kojima ona zapetljava to učenje — mnogo jednostranije, a zato oštrije i konzekventnije tretira rad kao jedinu suštinu bogatstva. Štoviše, ona dokazuje, da su konzekvencije toga učenja, nasuprot onom prvobitnom shvatanju, čovjeku neprijateljske, i, napokon, daje smrtni udarac posljednjem, individualnom, prirodnom postojanju privatnog vlasništva, koje postoji nezavisno od kretanja rada, te izvoru bogatstva — zemljišnoj renti, tom izrazu feudalnog vlasništva, koji je postao već sasvim nacionalno-ekonomski i stoga nesposoban za otpor protiv nacionalne ekonomije. (Ricardova škola). Ne raste relativno samo cinizam nacionalne ekonomije od Smitha preko Saya do Ricarda, Milla i t. d., ukoliko posljednji smatraju konzekvencije industrije za razvijenije i punije protivurječnosti, nego i s pozitivnog gledišta sve dalje svijesno produbljuju otuđenje čovjeka, dalje od njihova prethodnika, ali samo zato, jer se njihova nauka razvija konzekventnije i istinitije. Time što privatno vlasništvo u njegovu djelatnom obliku čine subjektom, dakle, čine čovjeka bićem, a istovremeno i čovjeka kao nebiće čine bićem, to protivurječnost stvarnosti potpuno odgovara protivurječnom biću, koje su priznali kao princip. Rastrgana stvarnost industrije potvrđuje njen, u sebi rastr-

gani, princip, daleko od toga da ga opovrgava. Štoviše, njen princip je princip te rastrganosti.

Fiziokratsko učenje Dr. Quesnaya čini prijelaz od merkantilnog sistema Adamu Smithu. Fiziokratija je neposredno nacionalno-ekonomski raspad feudalnog vlasništva, ali isto fako i neposredno nacionalno-ekonomsko pretvaranje, uspostavljanje toga istog feudalnog vlasništva, samo njegov jezik nije sad više feudalni, nego ekonomski. Čitavo se bogatstvo rastvara u zemlji i zemljoradnji (agrikulturi). Zemlja još nije kapital, ona je još poseban način njegova postojanja, koji vrijedi u svojoj prirodnoj osobitosti i uslijed svoje prirodne osobitosti, ali zemlja je ipak opći, prirodni elemenat, dok je merkantilni sistem poznavao samo plemeniti metal kao egzistenciju bogatstva. Predmet bogatstva, njegova materija dobila je, dakle, istovremeno najvišu općenitost unutar prirodne granice — ukoliko je on i kao priroda neposredno predmetno bogatstvo. Zemlja postoji za čovjeka samo pomoću rada, agrikulture. Dakle, već se subjektivna suština bogatstva premješta u rad. Ali, agrikultura je istovremeno jedini produktivni rad. Rad, dakle, još nije shvaćen u svojoj općenitosti i apstrakciji, on je još vezan na poseban prirodni elemenat kao na svoju materiju, on je, stoga, priznat samo još u posebnom, prirodno-određenom načinu postojanja. On je stoga tek određeno, posebno ospoljenje čovjeka, kao što je njegov proizvod shvaćen još kao određeno bogatstvo — koje više pripada prirodi, nego njemu samom. Zemlja se ovdje još priznaje kao prirodno postojanje nezavisno od čovjeka, još ne kao kapital, t. j. kao momenat samog rada. Rad se naprotiv pojavljuje kao njen momenat. Međutim time, što je fetišizam starog, spoljašnjeg bogatstva, koje postoji samo kao predmet, sveden na vrlo jednostavan prirodan elemenat, a njegovo biće priznato već, iako tek djelomično, na poseban način, u svojoj subjektivnoj egzistenciji, potreban napredak sastoji se u tome, da se prizna opća suština bogatstva i da se stoga rad u svojoj potpunoj apsolutnosti, t. j. apstraktnosti uzdigne do principa. Fiziokratiji se dokazalo, da agrikultura u ekonomskom pogledu, dakle, jedino opravdanom, nije različita ni od kakve druge industrije, da nije, dakle, određeni rad, posebno ispo-

ljavanje rada vezano na poseban elemenat, nego da je rad uopće suština bogatstva.

Fiziokratija poriče posebno spoljašnje, samo predmetno bogatstvo na taj način, što rad proglašava njegovom suštinom. Ali rad je za nju, prije svega, samo subjektivna suština zemljoposjeda (ona polazi od vrste vlasništva, koja se historijski pojavljuje kao vladajuća i priznata); ona zemljoposjed čini samo ospoljenim čovjekom. Ona ukida njegov feudalni karakter na taj način, što industriju (agrikulturu) proglašava njegovom suštinom; ali ona se odnosi negatorski prema svijetu industrije, ona priznaje feudalni sistem tako, što agrikulturu proglašava jedinom industrijom.

Razumije se, čim se subjektivna suština shvati u suprotnosti prema zemljoposjedu, t. j. kao industrija, industrija, koja se konstitira — ta suština uključuje u sebi onu svoju suprotnost. Jer kao što industrija obuhvata ukinuti zemljoposjed, tako njena subjektivna suština obuhvata istovremeno njegovu subjektivnu suštinu.

Kao što je zemljoposjed prvi oblik privatnog vlasništva, kao što mu se industrija, prije svega historijski suprotstavlja samo kao posebna vrsta vlasništva — ili štoviše oslobođeni rob zemljoposjeda — tako se ponavlja taj proces pri naučnom obuhvaćanju subjektivne suštine privatnog vlasništva, rada, a rad se javlja prije svega samo kao zemljoradnja, ali se tada ističe kao rad uopće.

Čitavo bogatstvo postalo je industrijsko bogatstvo, bogatstvo rada, a industrija je dovršen rad, kao što je tvornički sistem usavršena suština industrije, t. j. rada, dok je industrijski kapital dovršen objektivni oblik privatnog vlasništva.

Mi vidimo, kako tek sada privatno vlasništvo može dovesti svoju vlast nad čovjekom i u najopćenitijem obliku postati svjetsko-historijskom silom.

## [PRIVATNO VLASNIŠTVO I KOMUNIZAM]

\* ad str. XXXIX. Ali suprotnost između nevlasništva i vlasništva još je indiferentna suprotnost, još nije u svojoj djelatnoj relaciji prema svom unutrašnjem odnosu, još nije suprotnost shvaćena kao protivurječnost, sve dotle dok se ne shvati kao suprotnost rada i kapitala. Ali i bez progresivnog kretanja privatnog vlasništva u starom Rimu, u Turskoj i t. d. može se ta suprotnost izraziti u prvom obliku. Tako se ona još ne javlja kao postavljena pomoću samog privatnog vlasništva. Ali rad, subjektivna suština privatnog vlasništva kao isključenje vlasništva, i kapital, objektivni rad kao isključenje rada, jest privatno vlasništvo kao njegov razvijeni odnos protivurječnosti, te stoga energičan odnos, koji vodi k raspadanju.

\*\* ad ibidem. Ukidanje samooutudenja čini isti put kao i samooutudenje. Najprije se razmatra privatno vlasništvo samo s njegove objektivne strane — ali se rad ipak promatra kao njegova suština. Stoga je njegov oblik postojanja kapital, koji «kao takav» treba ukinuti (Proudhon). Ili se poseban način rada — niveliran, podijeljen rad, te stoga neslobodan rad, shvaća kao izvor štetnosti privatnog vlasništva i njegova, čovjeka otudenog postojanja — Fourier, koji, shodno fiziokratima, zemljoradnju opet shvaća barem kao izvrstan rad, dok St. Simon, naprotiv, industrijski rad kao takav proglašava suštinom i zahtijeva samo još isključivu vlast industrijalaca i poboljšanje položaja radnika. Komunizam je napokon pozitivan izraz ukinulog privatnog vlasništva, prije svega opće privatno vlasništvo. Time što taj odnos shvaća u njegovoj općenitosti, on je 1) u svom prvom obliku samo uopćenje i dovršenje toga vlasništva; kao takvo on se pokazuje u dvo-

strukom obliku: jednom je vlast *predmetnog* vlasništva tako velika njemu nasuprot, da hoće uništiti *sve*, što nije sposobno, da od svih bude posjedovano kao *privatno vlasništvo*; on hoće na *nasilan* način da apstrahira od talenta i t. d. Neposredan fizički *posjed* njemu je jedini cilj života i postojanja; određenje *radnika* se ne ukida, nego proširuje na sve ljude; odnos privatnog vlasništva ostaje odnos zajednice prema predmetnom svijetu; napokon, ova tendencija suprotstavljanja općeg privatnog vlasništva privatnom vlasništvu, manifestira se u životinjskom obliku, da se *braku* (koji je svakako *oblik ekskluzivnog privatnog vlasništva*) suprotstavlja zajednica *žena*, gdje, dakle, žena postaje *društveno i opće* vlasništvo. Može se reći, da je ta misao o *zajednici žena izrečena tajna* toga još sasvim grubog i nemisalnog komunizma. Kao što žena iz braka prelazi u opću prostituciju, tako cijeli svijet bogatstva, t. j. predmetnog čovjekovog bića, prelazi iz odnosa ekskluzivnog braka s privatnim vlasnikom u odnos univerzalne prostitucije sa zajednicom. Taj komunizam — time, što svagdje negira čovjekovu *ličnost* — upravo je samo konzekventan izraz privatnog vlasništva, koje je sama ta negacija. Opća *zavist*, koja se konstituira kao sila, samo je skriveni oblik, u kom se lakomost uspostavlja i zadovoljava samo na *drugi* način. Misao svakog privatnog vlasništva kao takvog upravljena je *barem* protiv *bogatijeg* privatnog vlasništva, kao zavist i težnja za niveliranjem, tako da one sačinjavaju, također, suštinu konkurencije. Primitivni komunist samo je dovršenje te zavisti i te nivelacije s obzirom na *predočeni* minimum. On ima *određenu, ograničenu* mjeru. Kako to ukidanje privatnog vlasništva ima malo veze sa stvarnim prisvajanjem, dokazuje upravo apstraktna negacija čitavog svijeta obrazovanja i civilizacije, povratak *neprirodnoj* jednostavnosti čovjeka *siromašna* i bez potreba, koji nije prevladao privatno vlasništvo, nego do njega još nije ni dospio.

Zajednica je samo zajednica *rada* i jednakost *plaće*, koju isplaćuje zajednički kapital, t. j. *zajednica* kao opći kapitalist. Obje strane odnosa uzdignute su u *predočenu općenitost, rad* kao određenje, u kojem je svatko postavljen, a *kapital* kao priznata općenitost i sila zajednice.

U odnosu prema *ženi* kao plijenu i služavci zajedničkog uživanja izražena je beskrajna degradacija, u kojoj čovjek postoji za sebe samog, jer *tajna* tog odnosa ima svoj *nesumnjiv, odlučan, otvoren, otkriven* izraz u odnosu *muškarca* prema *ženi* i u načinu, kako se snvaća *neposredni, prirodni* generički odnos. Neposredan, prirodan, nuždan odnos čovjeka prema čovjeku je *odnos muškarca* prema *ženi*. U tom prirodnom generičkom odnosu odnos čovjeka prema prirodi neposredno je njegov odnos prema čovjeku, kao što je odnos prema čovjeku neposredno njegov odnos prema prirodi, njegovo vlastito *prirodno* određenje. U tom odnosu *pokazuje* se, dakle, na osjetilan način, svedeno na očiglednu činjenicu to, koliko je ljudsko biće postalo čovjeku priroda, ili, koliko je priroda postala čovjekovo ljudsko biće. Iz tog odnosa može se, dakle, prosuđivati cjelokupan stupanj čovjekova obrazovanja. *Iz* karaktera toga odnosa slijedi, koliko je *čovjek* postao i koliko je sebe shvatio kao *generičko biće, kao čovjeka; odnos muškarca* prema *ženi* je *najprirodniji* odnos čovjeka prema čovjeku. U njemu se, dakle, pokazuje, koliko je *prirodno* čovjekovo odnošenje *ljudsko*, ili koliko je *ljudsko* biće njemu postalo *prirodnim* bićem, koliko je njegova *ljudska priroda* postala njemu *prirodnom*. U tom se odnosu također pokazuje, koliko je čovjekova *potreba* postala *ljudskom* potrebom, koliko mu je, dakle, *drugi* čovjek kao čovjek postao potrebom, koliko je on u svom najindividualnijem postojanju istovremeno i dio zajednice?

Prvo pozitivno ukidanje privatnog vlasništva, *primitivni komunizam*, samo je, dakle, *pojavnii oblik* podlosti privatnog vlasništva, koje hoće da se postavi kao *pozitivna zajednica*.

2) Komunizam  $\alpha$ ) još političke prirode, demokratski ili despotski;  $\beta$ ) s ukidanjem države, ali istovremeno još s nedovršenim bićem, koje je još uvijek aficirano privatnim vlasništvom, t. j. čovjekovim otuđenjem.

U oba oblika komunizam se već pokazuje kao reintegracija ili povratak čovjeka u sebe, kao ukidanje čovjekova samootuđenja, ali kako još nije shvatio pozitivnu suštinu privatnog vlasništva i kako je, isto tako malo shvatio *ljudsku* prirodu potrebe, on je njime još obuzet i inficiran. On je, dođuše, shvatio svoj pojam, ali još nije shvatio svoju suštinu.



3) *Komunizam kao pozitivno ukidanje privatnog vlasništva kao čovjekovog samootuđenja*, te stoga, kao stvarno prisvajanje čovjekove suštine od čovjeka i za čovjeka jest stoga, potpun, svijestan i unutar cjelokupnog bogatstva dosadašnjeg razvitka nastali povratak čovjeka sebi, povratak čovjeka kao društvenog t. j. čovječnog čovjeka. Taj je komunizam kao dovršeni naturalizam = humanizam, kao dovršeni humanizam = naturalizam, on je *istinsko rješenje sukoba čovjeka i prirode, između čovjeka i čovjeka, istinsko rješenje borbe između egzistencije i suštine, između opredmećivanja i samopotvrđivanja, između slobode i nužnosti, između individuumata i roda*. On je riješena zagonetka historije i zna da je on to rješenje.

Stoga je cjelokupno kretanje historije, kako stvarni akt radanja komunizma — rođenje njegovog empirijskog postojanja — tako i za njegovu svijest koja misli, *shvaćeno i svijesno kretanje njegova postojanja*, dok onaj, još nedovršeni komunizam, iz pojedinih historijskih oblika, koji su suprotstavljeni privatnom vlasništvu, traži *historijski dokaz za sebe*, dokaz u postojećem na taj način, što istrže pojedine momente iz kretanja (na tom konju osobito jašu Cabet, Villegardelle i t. d.) i fiksira ih kao dokaze svoje historijske punokrvnosti, čime upravo razjašnjava, da nerazmjerno veći dio toga kretanja protivuriječi njegovim tvrdnjama i da upravo njegovo prošlo biće, ako je jednom postojalo, opovrgava pretenzije suštine.

Lako je uvidjeti nužnost, da cjelokupno revolucionarno kretanje nalazi kako svoju empirijsku, tako i teoretsku bazu u kretanju *privatnog vlasništva*, upravo u kretanju ekonomije.

To *materijalno, neposredno osjetilno* privatno vlasništvo jest materijalni, osjetilni izraz *otuđenog čovjekovog života*. Njegovo kretanje — proizvodnja i potrošnja — jest *osjetilno očitovanje kretanja cjelokupne dosadašnje proizvodnje, t. j. ostvarenje ili stvarnost čovjeka. Religija, porodica, država, pravo, moral, nauka, umjetnost i t. d. samo su posebni načini proizvodnje i padaju pod njen opći zakon*. Stoga je *pozitivno ukidanje privatnog vlasništva kao prisvajanje čovjekova života pozitivno ukidanje svakog otuđenja, dakle, povratak čovjeka iz religije, porodice, države i t. d. u svoje ljudsko, t. j.*

*društveno postojanje. Religiozno otuđenje kao takvo događa se samo u području svijesti čovjekove unutrašnjosti, ali ekonomsko otuđenje je otuđenje stvarnog života, — stoga njegovo ukidanje obuhvaća obje strane. Razumije se, da kretanje kod raznih naroda počinje prema tome, da li se istinski priznati život naroda više događa u svijesti ili u vanjskom svijetu, da li je više idealan ili realan život. Komunizam počinje istovremeno (Owen) s ateizmom, ateizam je, prije svega, još daleko od toga, da bi bio komunizam, kao što je svaki ateizam samo jedna apstrakcija.*

Stoga je *filantropija ateizma, prije svega, samo filozofska, apstraktna filantropija, dok je filantropija komunizma odmah realna i neposredno pripravna za djelovanje.*

Vidjeli smo, kako pod pretpostavkom pozitivno ukinutog privatnog vlasništva čovjek proizvodi čovjeka, sama sebe i drugog čovjeka; kako je predmet, koji je neposredno potvrđivanje djelom njegove individualnosti, istovremeno njegovo vlastito postojanje za drugog čovjeka, postojanje tog drugog čovjeka i njegovo postojanje za njega. Ali, kako materijal rada, tako i čovjek kao subjekt, isto su tako rezultat, kao i *polazna točka kretanja* (a da oni moraju biti ta *polazna točka*, upravo u tome leži historijska nužnost privatnog vlasništva). *Društveni karakter je, dakle, opći karakter cjelokupnog kretanja; kako samo društvo proizvodi čovjeka kao čovjeka, tako on proizvodi društvo. Djelatnost i užitak su društvenost kako prema svom sadržaju, tako i prema načinu nastajanja; oni su društvena djelatnost i društveni užitak. Ljudska suština prirode postoji tek za društvenog čovjeka; jer tek ovdje ona postoji za njega kao veza s čovjekom, kao njegovo postojanje za drugoga i kao postojanje drugoga za njega, te kao životni elemenat ljudske stvarnosti, tek ovdje ona postoji kao osnova njegova vlastitog ljudskog postojanja. Njegovo prirodno postojanje tek mu je ovdje postalo njegovim ljudskim postojanjem, a priroda je za njega postala čovjekom. Dakle, društvo je dovršeno suštinsko jedinstvo čovjeka s prirodom, istinsko uskrsnuće prirode, ostvareni naturalizam čovjeka i ostvareni humanizam prirode.*

Društvena djelatnost i društveni užitak, nikako ne egzistiraju samo u obliku neposredno zajedničke djelatnosti i ne-

posredno *zajedničkog* užitka, iako se *zajednička* djelatnost i *zajednički* užitak, t. j. djelatnost i užitak, koji se ispoljavaju i potvrđuju neposredno u stvarnom društvu s drugim ljudima, događaju svagdje, gdje je onaj neposredni izraz društvenosti osnovan u suštini njihova sadržaja i primjeren njegovoj prirodi.

Ali ako ja djelujem i naučno i t. d., — djelatnost koju rijetko mogu izvesti u neposrednoj zajednici s drugima, — onda sam ja društven, jer djelujem kao čovjek. Meni nije dat kao društveni proizvod samo materijal moje djelatnosti — kao jezik, pomoću kojeg mislilac djeluje, — moje vlastito postojanje je društvena djelatnost, zato ono, što činim iz sebe, činim iz sebe za društvo i sa sviješću, da to činim kao društveno biće.

Moja opća svijest samo je teoretski oblik toga, čega je živi oblik *realno* zajedničko biće, društveno biće, dok je danas opća svijest apstrakcija od stvarnog života i kao takva suprotstavlja mu se neprijateljski. Stoga je i djelatnost moje opće svijesti — kao takva — moje teoretsko postojanje kao društvenog bića.

Prije svega treba izbjeći, da se »društvo« ponovo fiksira kao apstrakcija nasuprot individuumu. Individuum je društveno biće. Stoga je njegovo ispoljavanje života — makar se ono i ne pojavljivalo u neposrednom obliku *zajedničkog* života, koje se vrši istovremeno s drugima — ispoljavanje i potvrđivanje društvenog života. Individualni i generički čovjekov život nisu različiti, koliko god je — i to nužno — način postojanja individualnog života više poseban ili više općenit način generičkog života, ili, generički život više poseban ili općenit individualni život.

Kao generička svijest potvrđuje čovjek svoj realni društveni život i ponavlja samo svoje stvarno postojanje u mišljenju, kao što se, obrnuto, generičko biće potvrđuje u generičkoj svijesti i jest u svojoj općenitosti, kao misaono biće za sebe.

Stoga — koliko god je čovjek poseban individuum, a njegova posebnost ga upravo čini individuumom i stvarnim individualnim bićem zajednice — on je isto toliko totalitet, idealan totalitet, subjektivno postojanje zamišljenog i doži-

vljenog društva za sebe, kao što u stvarnosti postoji kako kao percepcija i stvarni užitak društvenog postojanja, tako i kao totalitet čovjekova ispoljavanja života.

Dakle, mišljenje i bitak su doduše različiti, ali su istovremeno međusobno u jedinstvu.

Smrt izgleda kao okrutna pobjeda roda nad individuumom i kao da protivuriječi njihovu jedinstvu; ali određeni individuum samo je određeno generičko biće i kao takvo smrtno.

4) Kao što je privatno vlasništvo samo osjetilni izraz činjenice, da čovjek istovremeno postaje predmetan za sebe i, štoviše, da postaje sebi tuđ i nečovječan predmet, da je njegovo ispoljavanje života njegovo ospoljenje života, da je njegovo ostvarenje njegovo obestvarenje, tuđa stvarnost, tako se pozitivno ukidanje privatnog vlasništva, t. j. osjetilno prisvajanje čovječjeg bića i života, predmetnog čovjeka, čovjekovih djela za i pomoću čovjeka, ne smije shvatiti samo u smislu neposrednog, jednostranog užitka, samo u smislu posjedovanja, u smislu imanja. Čovjek prisvaja svoje svestrano biće na svestran način, dakle kao totalan čovjek. Svaki od njegovih ljudskih odnosa prema svijetu, gledanje, slušanje, mirisanje, kušanje, osjećanje, mišljenje, percipiranje, osjetiti, htjeti, raditi, voljeti, ukratko, svi organi njegove individualnosti, kao organi, koji postoje neposredno u svom obliku kao društveni organi, jesu u svom predmetnom odnošenju ili u svom odnošenju prema predmetu prisvajanja predmeta. Prisvajanje ljudske stvarnosti, njeno odnošenje prema predmetu jest potvrđivanje ljudske stvarnosti; ona je zato isto tako mnogostrana, kao što su mnogostrana određenja čovjekova bića i djelatnosti; čovjekova djelotvornost i čovjekovo trpljenje, jer je trpljenje, shvaćeno ljudski, samoužitak čovjeka.

Privatno vlasništvo nas je učinilo tako glupim i jednostranim, da je predmet naš tek onda kad ga imamo, dakle, kad postoji za nas kao kapital, ili kad ga neposredno posjedujemo, jedemo, pijemo, nosimo na našem tijelu, nastanjujemo, ukratko, kad ga *upotrebljavamo*. Iako privatno vlasništvo shvaća sva ta neposredna ostvarenja samog posjeda opet samo kao sredstvo za život, a život, kojemu oni služe kao sredstvo, jest život privatnog vlasništva, rad i kapitaliziranje.

Stoga je na mjesto svih fizičkih i duhovnih osjetila stupilo jednostavno otuđenje svih tih osjetila, osjetilo posjedovanja. Na to apsolutno siromaštvo moralo se svesti čovjekovo biće, da bi iz sebe moglo roditi svoje unutrašnje bogatstvo. (O kategoriji posjedovanja vidi Hess u »21 Bogen«.)

Stoga je ukidanje privatnog vlasništva potpuna emancipacija svih ljudskih osjetila i svojstava; ali ona je ta emancipacija upravo zato, što su ta osjetila i svojstva postala ljudska kako subjektivno, tako i objektivno. Oko je postalo ljudskim okom, kao što je njegov predmet postao društvenim, ljudskim predmetom, koji potječe od čovjeka za čovjeka. Stoga su osjetila neposredno u svojoj praksi postala teoretičari. Ona se odnose prema stvari zbog stvari same, ali sama stvar je predmetno ljudsko odnošenje prema sebi, prema čovjeku i obrnuto. Stoga su potreba ili užitak izgubili svoju egoističnu prirodu, a priroda svoju čistu korisnost time, što je korist postaja ljudska korist.

Osjetila i užitak drugih ljudi upravo su tako postali moje vlastito prisvajanje. Osim tih neposrednih organa stvaraju se stoga društveni organi, u obliku društva, na pr. djelatnost neposredno u društvu s drugima i t. d. postala je organ mog ispoljavanja života i način prisvajanja čovječjeg života.

Razumije se, ljudsko oko drugačije uživa nego grubo, neljudsko oko, ljudsko uho drugačije nego grubo uho i t. d.

Vidjeli smo da se čovjek ne gubi u svom predmetu samo onda, kad mu ovaj postane ljudski predmet, ili predmetni čovjek. To je moguće samo na taj način, da predmet postane za njega društveni predmet, da on sam sebi postane društveno biće, i da društvo za njega postane biće u tom predmetu.

Ukoliko stoga svagdje u društvu predmetna stvarnost s jedne strane postaje čovjeku stvarnost ljudskih suštinskih snaga, ljudska stvarnost, pa zato i stvarnost njegovih vlastitih suštinskih snaga, postaju svi predmeti opterećenje njega samog, predmeti koji potvrđuju i opredmećuju njegovu individualnost, njegovi predmeti, t. j. predmet postaje on sâm. Kako oni postaju njegovim predmetima, to zavisi od prirode predmeta i od prirode njoj odgovarajuće suštinske snage; jer upravo određenost toga odnosa čini poseban, stvaran način potvrdi-

vanja. Jedan predmet postaje oku drugačiji nego uhu i predmet oka je drugačiji nego predmet uha. Svojevrstnost svake suštinske snage upravo je njena svojevrstna suština, dakle i svojevrstan način njenog opredmećenja, njenog predmetnog, stvarnog živog bića (Seins). Stoga se čovjek u predmetnom svijetu potvrđuje ne samo u mišljenju, nego sa svim osjetilima.

Shvaćeno s druge strane i subjektivno: kao što tek muzika budi čovjekov muzikalni smisao, kao što za nemuzikalno uho ni najljepša muzika nema nikakva smisla, nije nikakav predmet, jer moj predmet može biti samo potvrđivanje jedne od mojih suštinskih snaga, dakle, može za mene postojati samo tako, kao što moja suštinska snaga postoji za sebe kao subjektivna sposobnost, jer smisao jednog predmeta ide za mene upravo tako daleko (on ima smisao samo za njemu odgovarajuće osjetilo), dokle seže moje osjetilo, stoga su osjetila društvenog čovjeka drugačija nego osjetila nedruštvenog čovjeka; tek pomoću predmetno razvijenog bogatstva ljudskog bića djelomično se tek izgrađuju, a djelomično tek proizvode: bogatstvo subjektivne ljudske osjetilnosti, muzikalno uho, oko za ljepotu oblika, ukratko, osjetila sposobna za ljudske užitke, osjetila, koja se potvrđuju kao ljudske suštinske snage. Jer ne samo 5 osjetila, nego i takozvana duhovna osjetila, praktična osjetila (volja, ljubav i t. d.), jednom riječi ljudsko osjetilo, ljudskost osjetila, postaje tek pomoću postojanja njegova predmeta, pomoću očovječene prirode. Stvaranje pet osjetila jest posao cjelokupne dosadašnje svjetske historije. Osjetilo koje je obuzeto grubom praktičnom potrebom ima samo ograničen smisao. Za izglednjela čovjeka ne postoji ljudski oblik hrane, nego samo njeno apstraktno postojanje kao hrane: ona bi isto tako dobro mogla pred njim ležati u najsirovijem obliku i ne može se reći, čime se ova ishrana razlikuje od životinjske ishrane. Zabrinut i siromašan čovjek nema smisla za najljepšu predstavu; trgovac mineralima vidi samo trgovačku vrijednost, ali ne vidi ljepotu ni osobenu prirodu minerala; on nema mineraloška smisla; dakle, opredmećenje čovječjeg bića kako u teoretskom, tako i praktičnom pogledu, bilo je potrebno, kako za to, da čovjekovo osjetilo učini ljudskim, tako i da stvori ljudsko osjetilo, koje odgovara cjelokupnom bogatstvu ljudskog i prirodnog bića.

Kao što pomoću kretanja *privatnog vlasništva*, njegova bogatstva kao i bijede — ili materijalnog i duhovnog bogatstva i bijede — društvo koje nastaje zatiče sav materijal za to stvaranje, nastalo društvo tako proizvodi čovjeka u tom cjelokupnom bogatstvu njegova bića, bogatog i duboko sveosjetilnog čovjeka kao svoju stalnu stvarnost.

Vidimo, kako subjektivizam i objektivizam, spiritualizam i materijalizam, djelatnost i trpljenje gube svoju suprotnost, a time i svoje postojanje kao takve suprotnosti tek u društvenom stanju; vidi se, kako je rješenje teoretskih suprotnosti moguće samo na praktičan način, samo čovjekovom praktičnom energijom, i njihovo rješenje nije stoga nikako samo zadatak spoznaje, nego stvaran životni zadatak, koji filozofija nije mogla riješiti upravo zato, što je isti zadatak shvatila samo kao teoretski zadatak.

Vidimo, kako je historija industrije i nastalo predmetno postojanje industrije otvorena knjiga ljudskih suštinskih snaga, osjetilno data ljudska psihologija, koja dosad nije bila shvaćena u svojoj povezanosti s čovjekovim bićem, nego uvijek samo u vanjskom odnosu korisnosti, jer se — krećući se unutar otuđenja — shvaćalo samo opće čovjekovo postojanje, religiju, ili historiju, u njenoj apstraktno-općoj suštini kao politiku, umjetnost, literaturu i t. d., kao stvarnost ljudskih suštinskih snaga, i kao akti ljudskog roda. U običnoj, materijalnoj industriji (— koja se isto tako može shvatiti kao dio onog općeg kretanja, kao što je se može shvatiti kao poseban dio industrije, jer je sva dosadašnja ljudska djelatnost bila rad, dakle industrija, sama sebi otuđena djelatnost —) imamo pred sobom opredmećenje čovjekove suštinske snage u obliku osjetilnih, tuđih, korisnih predmeta u obliku otuđenja. Psihologija, za koju je ta knjiga, dakle upravo osjetilno najsavremeniji, najpristupačniji dio historije, zatvorena, ne može postati stvarnom, sadržajnom i realnom naukom. Što da uopće mislimo o nauci koja otmjeno apstrahira od tog velikog dijela čovječjeg rada i ne osjeća u samoj sebi svoju nepotpunost sve dotle, dok joj tako rašireno bogatstvo ljudskog djelovanja ne kaže ništa, osim možda nešto, što se može reći jednom riječi: »potreba«, »prosta potreba«.

Prirodne nauke su razvile golemu djelatnost i prisvojile stalno rastući materijal. Međutim, filozofija im je ostala upravo tako tuđa, kao što su one ostale tuđe filozofiji. Momentano ujedinjenje bilo je samo fantastična iluzija. Volja je postojala, ali je manjkala snaga. Sama historiografija osvrće se na prirodnu nauku samo usput, kao na momenat prosvijećenosti, korisnosti, pojedinih velikih oktrića. Ali prirodna nauka je pomoću industrije utoliko praktičnije zahvatila u čovječji život, preoblikovala ga i pripremila čovjekovu emancipaciju, koliko god je neposredno morala dopuniti onečovječenje. Industrija je stvaran historijski odnos prirode i stoga odnos prirodne nauke prema čovjeku; ako se, stoga, ona shvati kao egzoteričko otkriće čovjekovih suštinskih snaga, onda se može shvatiti ljudska suština prirode ili prirodna suština čovjeka, stoga prirodna nauka gubi apstraktno materijalni, ili štoviše idealistički pravac i postaje baza ljudske nauke, kao što je sad već postala — iako u otuđenom obliku — baza stvarnog ljudskog života; druga baza za život, a druga za nauku, to je od početka laž. Priroda, koja postaje u ljudskoj historiji — u aktu nastajanja ljudskog društva — stvarna je čovjekova priroda, stoga je priroda, kakva postaje pomoću industrije, iako u otuđenom obliku, istinska antropološka priroda.

Osjetilnost (vidi Feuerbach) mora biti baza svake nauke. Ona je stvarna nauka samo ako polazi od osjetilnosti u dvostrukom obliku, kako osjetilne svijesti, tako i osjetilne potrebe — dakle, samo ako nauka polazi od prirode. Da »čovjek« postane predmet osjetilne svijesti i da potreba »čovjeka kao čovjeka« postane potreba, za to je cjelokupna historija — historija priprema. Sama historija je stvarni dio historije prirode, postajanje prirode čovjekom. Prirodna nauka će kasnije isto tako biti nauka o čovjeku, kao što će nauka o čovjeku sebi podrediti prirodnu nauku: to će biti jedna nauka.

Čovjek je neposredan predmet prirodne nauke, jer neposredna osjetilna priroda za čovjeka je neposredno čovječja osjetilnost (identičan izraz), neposredno drugi čovjek, koji za njega osjetilno postoji; jer njegova vlastita osjetilnost postoji za njega kao ljudska osjetilnost tek pomoću drugog čovjeka. Ali priroda je neposredan predmet nauke o čovjeku. Prvi

čovjekov predmet — čovjek — jest priroda, osjetilnost i posebne ljudske osjetilne suštinske snage, koje svoje predmetno ostvarenje mogu naći samo u *prirodnim* predmetima, mogu naći svoju samospoznaju samo u nauci o prirodnom biću uopće. Jezik, elemenat samog mišljenja, elemenat životnog ispoljavanja misli, osjetilne je prirode. *Društvena stvarnost* prirode i *ljudska prirodna nauka* ili *prirodna nauka o čovjeku*, to su identični izrazi.

Vidimo, kako na mjesto nacionalno-ekonomskog *bogatstva* i *bijede* stupa *bogat čovjek* i *bogata čovječja* potreba. *Bogat čovjek* je istovremeno čovjek, kome je *potreban* totalitet čovjekovog ispoljavanja života. Čovjek, u kome egzistira njegovo vlastito ostvarenje kao unutrašnja nužnost, kao potreba. Ne samo čovjekovo *bogatstvo*, nego i njegovo *siromaštvo* dobiva — pod pretpostavkom socijalizma — podjednako *ljudsko*, te stoga društveno značenje. Ono je pozitivna veza, koja čini, da čovjek osjeti kao potrebu najveće *bogatstvo*, *drugog* čovjeka. Vlast predmetnog bića u meni, osjetilno izbijanje moje suštinske djelatnosti jest *strast*, koja ovdje na taj način postaje *djelatnost* mog bića.

5) Jedno biće je za sebe samostalno tek onda, kad stoji na vlastitim nogama, a na vlastitim nogama stoji tek onda, kad svoje postojanje zahvaljuje samom sebi. Čovjek, koji živi od milosti drugog, smatra se zavisnim bićem. Ali ja potpuno živim od milosti drugoga, ako mu ne zahvaljujem samo za izdržavanje svog života, nego ako je on još osim toga stvorio moj život, ako je on izvor moga života, a moj život nužno ima takvu osnovu izvan sebe, ako on nije moje vlastito djelo. Stoga je stvaranje jedna predodžba, koju je vrlo teško potisnuti iz narodne svijesti. Njoj je *neshvatljivo* postojanje prirode i čovjeka pomoću samih sebe, jer protivurječi svim *evidentnim datostima* praktičnog života.

Stvaranje zemlje dobilo je snažan udarac od *geognozije*, t. j. od nauke, koja stvaranje zemlje, postanak zemlje prikazuje kao proces, kao samostvaranje. *Generatio aequivoca*<sup>1</sup> jest jedino praktično opovrgavanje teorije stvaranja.

<sup>1</sup> Samostvaranje.

Sada je doduše lako reći pojedinom individuumu, što je već rekao Aristotel: ti si rođen od svoga oca i majke, dakle, parenje dvoje ljudi, generički akt ljudi proizveo je čovjeka. Vidiš dakle, da čovjek i fizički svoje postojanje zahvaljuje čovjeku. Ne smiješ, dakle, imati u vidu samo jednu stranu, *beskrajni* progres, i pitati: tko je rodio moga oca, a tko njegova djeda i t. d. Ti se moraš čvrsto držati i *kružnog kretanja*, koje je u onom progresu osjetilno vidljivo, prema kojemu čovjek u rađanju ponavlja sama sebe, te tako čovjek uvijek ostaje subjekt. Ali ti češ odgovoriti: ja ti ustupam to kružno kretanje, ustupi ti meni progres, koji me uvijek tjera dalje, dok pitam, tko je uopće stvorio prvog čovjeka i prirodu? Ja ti mogu samo odgovoriti: samo tvoje pitanje proizvod je apstrakcije. Pitaj se, kako dolaziš na ovo pitanje; pitaj se, da li tvoje pitanje ne dolazi sa stajališta, na koje ne mogu odgovoriti, jer je izopačeno? Pitaj se, da li onaj progres kao takav postoji za razumno mišljenje? Ako ti pitaš za stvaranje prirode i čovjeka, onda apstrahiraš, dakle, od čovjeka i prirode. Ti ih postavljaš kao *nepostojeće*, a ipak hoćeš, da ti dokažem da *postoje*. Ja ti samo kažem: napusti svoju apstrakciju, onda napuštaš i svoje pitanje, ili ako se želiš čvrsto držati svoje apstrakcije, onda budi konzekventan, pa ako čovjeka i prirodu zamišljaš kao nepostojeće koje misli, onda zamisli sebe samog kao da ne postojiš, jer ti si ipak i priroda i čovjek. Ne misli, ne pitaj me, jer čim ti misliš i pitaš, tvoja *apstrakcija* o biću prirode i čovjeka nema smisla. Ili si takav egoist da sve postavljaš kao ništa i želiš da postojiš sam?

Ti mi možeš uzvratiti: ja ne želim postaviti ništavilo prirode i t. d., ja te pitam za njezin akt *nastajanja*, kao što anatomu pitam za stvaranje kostiju i t. d.

Međutim, zato što za čovjeka socijalista *cjelokupna* takozvana *svjetska historija* nije ništa drugo do proizvodnja čovjeka pomoću ljudskog rada, ništa drugo do nastajanje prirode za čovjeka, on ima očigledan neoboriv dokaz o svom rođenju pomoću samog sebe, o svom *procesu nastajanja*. Time što su bitnost čovjeka i prirode, time, što su čovjek za čovjeka kao postojanje prirode, a priroda za čovjeka kao postojanje čovjeka, postali praktični, osjetilni, očigledni, postalo

je praktički nemoguće pitanje o *tuđem* biću, o biću nad prirodom i čovjekom — pitanje, koje uključuje priznanje nebitnosti prirode i čovjeka. Ateizam kao poricanje te nebitnosti, nema više smisla, jer je ateizam *negacija boga* i postavlja tom negacijom *postojanje čovjeka*; ali socijalizam kao *socijetski i praktički osjetilne čovjekove i prirodne svijesti kao bića*. On je pozitivna čovjekova *samosvijest*, koja nije više posredovana ukidanjem religije, kao što je *stvarni život* pozitivna čovjekova stvarnost, koja nije više posredovana ukidanjem privatnog vlasništva, *komunizmom*. Komunizam je pozicija kao *negacija*, stoga *stvaran*, za slijedeći historijski *razvitak nuždan moment čovjekove emancipacije i povratka samom sebi*. Komunizam je nuždan oblik i *energičan princip* najbliže budućnosti, ali komunizam nije kao takav cilj ljudskog razvitka, — oblik ljudskog društva.

#### [POTREBA, PROIZVODNJA I PODJELA RADA]

7) Vidjeli smo, kakvo značenje, pod pretpostavkom socijalizma ima *bogatstvo* ljudskih potreba, pa stoga i *novi način proizvodnje*, a isto tako i *novi predmet* proizvodnje. Nova djelatnost ljudske suštinske snage i novo obogaćivanje *čovjekova* bića. Unutar privatnog vlasništva obrnuto je značenje. Svaki čovjek spekulira s tim, da drugome stvori *novu* potrebu, da bi ga prisilio na novu žrtvu, da bi ga stavio u novu zavisnost, te da bi ga zaveo na novi način *uživanja*, a time na ekonomsku propast. Svatko pokušava da nad drugim stvori *tuđu* suštinsku snagu, da bi u tome zadovoljio svoju vlastitu, sebičnu potrebu. Stoga s masom predmeta raste carstvo tuđih bića, kojima je čovjek podjarmljen, a svaki novi proizvod je nova *potencija* uzajamnog varanja i uzajamnog pljačkanja. Čovjek postaje utoliko siromašniji kao čovjek, on treba utoliko više *novca*, da bi se domogao neprijateljskog bića, a moć njegova *novca* pada upravo u obrnutom razmjeru od mase proizvodnje, t. j. njegova oskudnost raste, kako se povećava *moć novca*. Stoga je potreba novca istinska potreba, koju proizvodi nacionalna ekonomija i jedina potreba koju ona proizvodi. *Kvantitet* novca sve više postaje njegovo jedino *moćno svojstvo*; kao što je sva bića sveo na svoju apstrakciju, tako se on u svom vlastitom kretanju svodi kao *kvantitativno* biće. Njegova prava mjera postaju *prekomjernost i neumjerenost*. Subjektivno to izgleda tako, da proširenje proizvodâ i potrebâ djelomično postaje *dovitljiv* rob neljudskih, rafiniranih, neprirodnih i *izmišljenih* požuda, rob koji stalno *kalikulira* — privatno vlasništvo ne zna učiniti grubu potrebu *ljudskom* potrebom; njegov *idealizam* je *uobraženje*, *samovolja*, *hir*, i nema eunuha koji bi podlije laskao svom despotu

i tražio da besramnijim sredstvima podražuje njegovu otupjelu sposobnost uživanja, da bi za sebe lukavstvom dobio milost, od industrijskog eunuha, proizvođača, koji laska da bi lukavstvom dobio srebrne pfenige, da bi izmamio zlatnike iz džepa kršćanski ljubljenog susjeda — (svaki proizvod je mamac, kojim se želi sebi izmamiti biće drugoga, njegov novac; svaka stvarna ili moguća potreba je slabost, koja će muhavi navesti na ljepak — opće iskorištavanje zajedničkog bića, kao što je svako čovjekovo nesavršenstvo veza s nebom, jedna strana, gdje je njegovo srce dostupno svećeniku; svaka nevolja je prilika, da se susjedu pristupi s najljubaznijim izgledom i da mu se kaže: dragi prijatelju, dajem ti ono, što ti je potrebno, ali ti znaš *conditio sine qua non*<sup>2</sup>; ti znaš kakvom tintom treba da mi zapišeš dušu, ja ti podvaljujem na taj način, što ti stvaram užitak) — povodi se za svojim najpokvarenijim pomislima, igra ulogu svodnika između njega i njegove potrebe, pobuđuje u njemu bolesne požude, — vrebala na svaku slabost, da bi onda zahtijevao kaparu za tu uslugu. — To otuđenje se djelomično pokazuje tako, što na jednoj strani proizvodi rafiniranost potrebâ i njihovih sredstava, a na drugoj strani životinjsku podivljalost, potpunu, grubu, apstraktnu jednostavnost potrebe; ili, štoviše, samo ponovo proizvodi sebe sama u svom suprotnom značenju. Čak i potreba za slobodnim zrakom prestaje da bude kod radnika potreba, čovjek se vraća u špilju, koja je, međutim, otrovana smrdljivim kužnim dahom civilizacije i koju on nastanjuje samo *privremeno* kao tuđu silu, koja mu se svakog dana može oduzeti, iz koje svakog dana može biti izbačen, ako ne plaća. On mora platiti tu kuću smrti. *Svijetao* stan, koji Prometej označava kod Eshila kao jedan od velikih poklona, pomoću kojeg je od divljaka stvorio čovjeka, prestaje da postoji za radnika. Svijetlo, zrak i t. d., najjednostavnija *životinjska* čistoća, prestaje da bude potreba za čovjeka. *Životnim elementom* postaje mu *prljavština*, to propadanje, truljenje čovjeka, *kloaka* (to treba doslovno shvatiti) civilizacije. Potpuno *neprirodna* zapuštenost, trula priroda postaje njegov *životni element*. Nijedno od njegovih osjetila više ne po-

<sup>2</sup> Neophodan uvjet.

stoji, ne samo na svoj ljudski način, nego ni na *neljudski*, pa čak ni na životinjski način. Ponovo se vraćaju najgrublji načini (i *oruđa*) ljudskog rada, kao *dolap* rimskih robova, koji je postao način proizvodnje, način postojanja mnogih engleskih radnika. Ne samo da čovjek nema nikakvih ljudskih potrebâ, nego čak prestaju i *životinjske* potrebe. Irac zna samo za potrebu *jela*, i to samo *krompira*, i to *najgore vrste krompira*. Ali Engleska i Francuska imaju već u svakom industrijskom gradu *malu* Irsku. Divljak, životinja ipak ima potrebu za lovom, za kretanjem i t. d., za društvenošću. — Pojednostavljenje mašine, rada iskorištava se za to, da čovjeka, koji tek nastaje, sasvim neoformljena čovjeka — *dijete* — učini radnikom, kao što je radnik postao najzanemarenije dijete. *Mašina se prilagođuje čovjekovoj slabosti, da bi od slaba čovjeka načinila mašinu.*

Kako umnožavanje potreba i njihovih sredstava proizvodi nedostatak potreba i nedostatak sredstava, dokazuje nacionalni ekonomist (i kapitalist, — uopće, mi govorimo uvijek o *empirijskim* poslovnim ljudima, kad se obraćamo nacionalnim ekonomistima — njihovom *naučnom* priznanju i postojanju), 1) time, što radnikovu potrebu svodi na najnužnije i najjadnije izdržavanje fizičkog života, a njegovu djelatnost na najapstraktnije mehaničko kretanje; dakle, on kaže: čovjek nema nikakve druge potrebe, ni potrebe za djelatnošću, ni za uživanjem, jer takav život *također* proglašuje *ljudskim* životom i postojanjem; 2) time, što *najoskudniji* život (egzistenciju) *računa* kao mjerilo, i to kao opće mjerilo: opće zato, što vrijedi za masu ljudi; on čini od radnika biće bez osjetila i potreba, kao što njegovu djelatnost čini čistom apstrakcijom svake djelatnosti; on smatra da je svaki radnikov *luksuz* za osudu i sve, što prelazi najapstraktniju potrebu — bilo to kao pasivan duh ili ispoljavanje djelatnosti — čini mu se kao luksuz. Stoga je nacionalna ekonomija, ta nauka o *bogatstvu* istovremeno nauka o odricanju, oskudijevanju, *štednji*, i ona dolazi stvarno do toga, da čovjeku *uštedi* čak *potrebu* za čistim zrakom ili fizičkim kretanjem. Ta nauka o čudesnoj industriji istovremeno je nauka o *askezi*, a njen istinski ideal je *asketski*, ali *lihvarski* škrtac i *asketski* rob, ali *proizvođač*. Njen moralni ideal je *radnik*,

koji donosi u štedionicu jedan dio svoje plaće, i ona je za tu svoju omiljenu pomisao našla, takoreći, ropsku umjetnost. To je na sentimentalnan način stavljeno na scenu. Stoga je ona — usprkos svom svjetovnom i razbludnom izgledu — stvarna moralna nauka, najmoralnija nauka. *Njeno glavno učenje je samoodricanje*, odricanje od života i od svih ljudskih potreba. Ukoliko manje jedeš, piješ, kupuješ knjige, ukoliko manje ideš u kazalište, na ples, u kavanu, ukoliko manje misliš, voliš, teoretiziraš, pjevaš, slikaš, osjećaš i t. d., utoliko više štediš, utoliko *veće* postaje tvoje bogatstvo, koje ne žderu ni moljci ni prašina, utoliko veći postaje tvoj kapital. Ukoliko si manji, ukoliko manje ispoljavaš svoj život, utoliko više imaš, utoliko je veći tvoj otuđeni život, utoliko više nagomilavaš od svog otuđenog bića. Sve ono, što ti nacionalni ekonomist uzme od života i ljudskosti, to ti nadomješta u *novcu i bogatstvu*, a sve ono, što ne možeš ti, može tvoj novac: on može jesti, piti, ići u kazalište i na ples, on zna prisvojiti umjetnost, učenost, historijske rijetkosti, političku moć, on može putovati, on ti može sve prisvojiti; on može sve kupiti; on je istinska moć. Ali on, koji je sve to, ne mari ni za što, nego samo *hoće* da stvori sebe sama, da kupi sebe sama, jer je sve drugo njegov sluga, i ako ja imam gospodara, imam slugu i ne trebam njegovog slugu. Sve strasti i djelatnost moraju, dakle, propasti u *lakomosti*. Radnik smije imati samo toliko, da bi htio živjeti, a smije htjeti živjeti, da bi imao.

Na nacionalno-ekonomskom tlu uzdiže se uistinu jedan spor. Jedna strana (Lauderdale, Malthus i t. d.) preporučuje *luksuz i* proklinje štednju; druga (Say, Ricardo, i t. d.) preporučuje štednju i proklinje luksuz. Ali ona strana priznaje, da želi luksuz, da bi proizvela *rad* (t. j. apsolutnu štednju); druga strana priznaje, da preporučuje luksuz, da bi proizvela *bogatstvo*, t. j. luksuz. Prva strana određivati potrošnju bogatih, i protivuriječi svojim vlastitim zakonima, kad *rasipništvo* prikazuje neposredno kao sredstvo za bogaćenje, a druga strana joj dokazuje vrlo ozbiljno i podrobno, da rasipništvom smanjujem, a ne povećavam svoj *imetak*; druga strana licemjerno ne će priznati, kako upravo hir i slučaj određuju proizvodnju; ona zaboravlja »profinjene potrebe«, ona zabo-

ravlja, da se bez potrošnje ne bi proizvodilo; ona zaboravlja, da proizvodnja uslijed konkurencije mora postati samo *stranija*, luksuznija; ona zaboravlja, da upotreba određuje vrijednost stvari i da moda određuje upotrebu, ona želi da vidi kako se proizvodi samo »korisno«, ali zaboravlja, da proizvodnja previše korisnih stvari proizvodi suviše *nekorisnog* stanovništva. Obje strane zaboravljaju, da su isto: i rasipništvo i štednja, luksuz i oskudica, bogatstvo i siromaštvo.

I ne samo da moraš štedjeti na svojim neposrednim osjetilima, kao na jelu i t. d., nego moraš štedjeti i s učešćem u općim interesima, saučešćima, povjerenjima i t. d., sve to moraš uštedjeti, ako želiš biti ekonomičan, ako ne želiš da te upropaste iluzije.

Sve što je tvoje, moraš *prodati*, t. j. učiniti korisnim. Kad pitam nacionalnog ekonomista: da li se pokoravam ekonomskim zakonima, kad vučem novac iz žrtvovanja, nuđenja svoga tijela tuđem uživanju (tvornički radnici u Francuskoj nazivaju prostituciju svojih žena i kćeri x-tim radnim satom, što je doslovno istina), ili, da li ne postupam nacionalno-ekonomski, kad svog prijatelja prodam Marokancima, (a neposredna prodaja ljudi, kao trgovina regrutima i t. d. događa se u svim kulturnim zemljama), onda mi nacionalni ekonomist odgovara: ti ne djeluješ protiv mojih zakona; ali pogledaj oko sebe, što kaže moj kum moral i moja kuma religija; moj *nacionalno-ekonomski moral* i moja nacionalno-ekonomska religija nemaju ništa da ti prigovore, ali — ali kome da sada vjerujem, nacionalnoj ekonomiji ili moralu? — Moral nacionalne ekonomije je *zarada*, rad i štednja, trezvenost — ali nacionalna ekonomija mi obećava, da će zadovoljiti moje potrebe. — Nacionalna ekonomija morala jest bogatstvo na dobroj savjesti, vrlini i t. d., ali kako mogu biti krepostan, ako to nisam, kako mogu imati dobru savjest, ako ništa ne znam? To je zasnovano u suštini otuđenja, da svaka sfera postavlja meni neko drugo i suprotno mjerilo, moral drugo, nacionalna ekonomija drugo, jer je svaka određeno otuđenje čovjeka i svaka fiksira poseban krug otuđene djelatnosti bića, svaka se odnosi otuđeno prema drugom otuđenju. Tako gospodin *Michel Chevalier* predbacuje Ricardu, da on apstrahira od morala. Ali Ricardo dopušta nacionalnoj ekonomiji da govori



svojim vlastitim jezikom, pa ako ona ne govori moralno, to nije Ricardova krivica. M. Chevalier apstrahira od nacionalne ekonomije, ukoliko moralizira, ali on apstrahira od morala nužno i stvarno, ukoliko se bavi nacionalnom ekonomijom. Odnos nacionalne ekonomije prema moralu, ako inače nije proizvodjan, slučajan i stoga neosnovan i nenaučan, ako nije učinjen *prividom*, nego se smatra *suštinskim*, može biti samo odnos nacionalno-ekonomskih zakona prema moralu. Ako se to ne dogodi, ili se, naprotiv, dogodi suprotno, da li je za to kriv Ricardo? Uostalom, suprotnost između nacionalne ekonomije i morala samo je *privid*, a kako je suprotnost, opet nije suprotnost. Nacionalna ekonomija izražava samo na svoj način moralne zakone.

Nedostatak potrebe kao princip nacionalne ekonomije pokazuje se *najsajjnije* u njenoj teoriji o stanovništvu. Ima *previše* ljudi. Čak i postojanje čovjeka je čisti luksuz, pa ako je radnik *»moralan«* (Mill predlaže javne pohvale za one, koji se pokažu uzdržljivi u spolnom odnosu, i javni prijekor za one, koji se ogriješe o tu neplodnost braka... Nije li to moralno učenje o askezi?), on će biti *štedljiv* u radanju. Proizvodnja čovjeka pokazuje se kao javna bijeda.

Smisao, koji proizvodnja ima u odnosu na bogate, pokazuje se *očigledno* u tom smislu, koji ima za siromašne; prema gore je ispoljavanje uvijek fino, skriveno, dvosmisleno, *privid*, prema dolje grubo, otvoreno, srdačno, suština. Gruba radnikova potreba mnogo je veći izvor zarade nego  *fina* bogataševa potreba. Podrumski stanovi u Londonu donose više svojim vlasnicima nego palače, t. j. oni su u odnosu na njih *veće bogatstvo*, dakle, govoreći nacionalno-ekonomski, *veće društveno bogatstvo*.

I kao što industrija spekulira o profinjenju potreba, ona isto tako mnogo spekulira o njihovoj grubosti, kao i o njihovoj umjetno proizvedenoj grubosti, čiji je stoga pravi užitak *samoopijanje*, to prividno zadovoljenje potrebe, ta civilizacija *unutar* grubog barbarstva potrebe; stoga su engleske rakijašnice *slikovit* prikaz privatnog vlasništva. Njihov luksuz pokazuje pravi odnos industrijskog luksuza i bogatstva prema čovjeku. Stoga su one s pravom jedine narodne nedjeljne zabave, koje barem engleska policija blago tretira.

Već smo vidjeli kako nacionalni ekonomist uspostavlja jedinstvo rada i kapitala na mnogostran način. 1) Kapital je *nagomilan rad*; 2) određenje kapitala unutar proizvodnje, djelomično reprodukcija kapitala s dobitkom, djelomično kapital kao sirovina (materijal rada), djelomično kao *instrument*, koji sam radi — mašina je kapital neposredno identificiran s radom — *jest proizvodni rad*; 3) radnik je kapital; 4) nadnica pripada troškovima kapitala; 5) u odnosu na radnika, rad je reprodukcija njegova životnog kapitala; 6) u odnosu na kapitaliste, on je momenat djelatnosti njegova kapitala.

Napokon 7) nacionalni ekonomist pretpostavlja prvobitno jedinstvo obih kao jedinstvo kapitalista i radnika, to je rajsko pristanje. Kako se oba ta momenta sukobljuju kao dvije osobe, to je za nacionalnog ekonomistu *slučajan* događaj, koji se stoga može objasniti samo na spoljašni način. (Vidi Mill).

Nacije, koje su još zaslijepljene osjetilnim sjajem plemenitih metala i koje su stoga još fetišisti metalnog novca, — nisu još izgrađene novčane nacije. Suprotnost između Francuske i Engleske. — Koliko je rješenje teoretskih zagonetki zadatak prakse i praktički posredovano, koliko je istinska praksa uvjet stvarne i pozitivne teorije, pokazuje se na *fetišizmu*. Osjetilna svijest fetišista drugačija je od svijesti Grka, jer je još njegovo osjetilno postojanje drugačije. Apstraktno neprijateljstvo između osjetila i duha je nužno sve dotle, dok ljudsko osjetilo za prirodu, ljudsko osjetilo prirode, dakle, i *prirodno čovjekovo osjetilo* još nije proizvedeno vlastitim čovjekovim radom.

*Jednakost* nije ništa drugo do njemačko ja = ja, prevedeno na francuski, t. j. politički oblik. Jednakost kao *osnova* komunizma njegovo je *političko* zasnivanje, pa je isto, kao kad ga Nijemac zasniva na taj način, da čovjeka shvati kao *opću samosvijest*. Razumije se, da ukidanje otuđenja uvijek polazi od oblika otuđenja koji je *vladajuća* sila, — u Njemačkoj *samosvijest*, u Francuskoj *jednakost*, u Engleskoj politika, jer je ona stvarna, materijalna *praktična* potreba, koja se mjeri samo prema samoj sebi. S toga gledišta treba kritizirati i procijeniti Proudhona.

Ako sâm *komunizam* označimo još — jer kao negacija negacije, kao prisvajanje čovječjeg bića, koje se posreduje sobom kroz negaciju privatnog vlasništva, te stoga još ne kao *istinska* pozicija, koja polazi od same sebe, nego, naprotiv, od privatnog vlasništva, —

[...] na staronjemački način — na način Hegelove fenomenologije — tako

[...] sada utvrđen kao *prevladan momenat* i

[...] i kod tog se može umiriti, u svojoj svijesti

[...] čovječjeg bića samo pomoću *stvarne*

[...] ukinuti

[...] misli kasnije kao i prije

[...] njemu stvarna<sup>3</sup>

... otuđenje čovjekova života ostaje otuđenje, i to utoliko veće, ukoliko smo više svijesni njega kao takvog — može se izvršiti, onda se ono, dakle, može izvršiti samo pomoću ostvarenog komunizma. Da bi se ukinula *misao* o privatnom vlasništvu, zato je potpuno dovoljan *zamišljeni* komunizam. Da bi se ukinulo stvarno privatno vlasništvo, za to je potrebna *stvarna* komunistička akcija. Historija će je donijeti, i onaj pokret, koji u *mislima* već vidimo da se sam ukida, u stvarnosti će proći kroz vrlo surov i opširan proces. Ali mi to moramo smatrati stvarnim napretkom, što smo od početka stekli svijest kako o ograničenosti, tako i o cilju historijskog kretanja, svijest koja pretiče to kretanje.

Kad se ujedine komunistički *zanatlije*, onda je njima cilj prije svega učenje, propaganda i t. d. Međutim, oni na taj način istovremeno prisvajaju novu potrebu, potrebu društva, i što se pokazuje kao sredstvo, postalo je cilj. Taj praktički pokret može se promatrati u njegovim najsajnijim rezultatima, kad se vide ujedinjeni socijalistički francuski radnici. Pušenje, piće, jelo i t. d. ne postoje više kao sredstvo povezivanja ili kao sredstvo, koje povezuje. Društvo, udruženje, zabavljanje, koje opet ima za cilj društvo, njima dostaje, bratstvo ljudi nije kod njih fraza nego istina, a plemstvo čovječanstva svijetli nam nasuprot iz likova, koji su očvrslili od rada.

<sup>3</sup> U rukopisu je otkriven jedan dio stranice.

Kad nacionalna ekonomija tvrdi, da se potražnja i ponuda uvijek poklapaju, onda ona odmah zaboravlja, da, prema njenoj vlastitoj tvrdnji, ponuda *ljudi* (teorija o stanovništvu) uvijek premašuje potražnju, dakle, da kod suštinskog rezultata cjelokupne proizvodnje — egzistencije ljudi — nesrazmjer između potražnje i ponude dobiva svoj najadekvatniji izraz.

Koliko je novac, koji se pokazao kao sredstvo, *istinska moć* i *jedini cilj*, koji je *to* sredstvo, koje me čini bićem, koje mi prisvaja tuđe predmetno biće, koliko je ono *samosvrha*... to se može vidjeti odatle, kako je zemljoposjed, tamo gdje je zemljište izvor života, kako su *konj* i *mač* tamo gdje su oni *pravo životno sredstvo*, priznati i kao prave političke životne sile. Jedan stalež je u Srednjem vijeku emancipiran, čim smije nositi *mač*. Kad nomadskog stanovništva *konj* je taj, koji me čini slobodnim, učesnikom u zajednici.

Prije smo rekli, da se čovjek vraća *pećinskom stanovanju*, ali u otuđenom neprijateljskom obliku. Divljak se u svojoj pećini — tom prirodnom elementu, koji se spontano nudi na uživanje i za zaštitu — ne osjeća više strano, ili štoviše, osjeća se tako domaće kao riba u vodi. Ali podrumski stan siromaha je neprijateljski »stan, koji se drži kao tuđa sila po sebi, koji mu se predaje samo utoliko, ukoliko on njemu predaje svoj krvavi znoj«, stan koji ne može smatrati svojim zavičajem — gdje bi napokon mogao reći, ovdje sam kod kuće — nego se, naprotiv, nalazi u kući *drugoga*, u *tuđoj* kući, čiji vlasnik na nj svakodnevno vreba i izbacuje ga napolje, ako ne plati najamninu. Isto tako on zna, koliko vrijedi njegov stan, nasuprot *onostranom*, ljudskom stanu, koji vlada u nebesima bogatstva.

Otuđenje se isto tako pojavljuje u tome, što je *moje* životno sredstvo, sredstvo *drugoga*, što je ono, što je *moja* želja, nedostupan posjed *drugoga*, kao i u tome, što je svaka stvar sama *drugo* nego ona sama, što je moja djelatnost *druga*, što napokon — a to važi i za kapitalista — uopće vlada *neljudska sila*. Određenje nedjelatnog rasipnog bogatstva, koje se žrtvuje samo uživanju — gdje se onaj koji uživa *manifestira*, doduše, s jedne strane samo kao *prolazni* individuum, koji se himerično, preko mjere nauživao, i koji isto

tako zna da je tuđi robovski rad, ljudski krvavi znoj plijen njegove požude, i da je u tome sam čovjek, dakle, i on sam žrtvovano, ništavno biće. Pri tome se preziranje ljudi pokazuje kao objest, kao odbacivanje onoga, što bi moglo produžiti stotinu ljudskih života, a djelomično kao besramna iluzija, koja uvjetuje svoje neobuzdano rasipništvo i nestalnu, neproduktivnu potrošnju, rad, a time i *uzdržavanje* drugoga — koji vidi ostvarenje ljudskih *suštinskih snaga* samo u ostvarenju svoje ludosti, svoga hira i samovoljnih, bizarnih pomisli. — To bogatstvo, koje s druge strane, poznaje bogatstvo samo kao čisto sredstvo i kao stvar koja je samo vrijedna uništenja, koja je, dakle, istovremeno njegov rob i njegov gospodar, istovremeno velikodušan i podao, hirovit, ohol, uobražen, fin, obrazovan, duhovit, — to bogatstvo još nije iskusiilo na sebi *bogatstvo* kao sasvim tuđu silu; ono u njemu vidi, naprotiv, samo svoju vlastitu moć, ne bogatstvo, nego uživanje...

...posljednji krajnji cilj. Taj

4... i sjajne, osjetilnim prividom zaslijepljene iluzije o suštini bogatstva, suprotstavlja se *radni, trijezni, ekonomični, prozaični* — o suštini bogatstva prosvijećeni industrijalac — i kako on svojoj pohlepi za uživanjem stvara veći opseg, govori mu lijepe laskavosti o njegovim proizvodima — njegovi proizvodi su upravo tako niski komplimenti požudama rasipnika — da on zna na jedino *koristan* način prisvojiti sebi moć, koja onome nestaje. Ako se, dakle, industrijsko bogatstvo javlja prije svega kao rezultat rasipnog fantastičnog bogatstva — onda kretanje prvog potiskuje posljednje također na djelatan način, njegovim vlastitim kretanjem. Naime, pad *kamate* od novca nužna je konzekvencija i rezultat industrijskog kretanja. Sredstva rentijera rasipnika smanjuju se, dakle, dnevno upravo u obrnutom razmjeru prema umnožavanju sredstava i zamki užitka. Dakle, on mora ili sam potrošiti svoj kapital, dakle propasti, ili sam postati industrijski kapitalist... S druge strane, *zemljišna renta* se doduše stalno neposredno penje tokom industrijskog kretanja, ali — to smo već vidjeli — nužno dolazi čas, kad zemljoposjed, kao i svaki

\* U rukopisu nedostaju otprilike tri ređa.

drugi posjed, mora pasti u kategoriju kapitala, koji se reproducira s dobitkom — a to je rezultat istog industrijskog kretanja. Dakle, i rasipan vlastelin mora ili potrošiti svoj kapital, dakle propasti, ili sâm postati zakupac svoga vlastitog komada zemljišta — agrikulturni industrijalac.

Stoga je, prije svega, smanjenje kamate od novca — koje Proudhon smatra ukidanjem kapitala i tendencijom prema socijalizaciji kapitala — neposredno samo simptom potpune pobjede kapitala koji radi nad bogatstvom koje rasipa, t. j. pretvaranje svega privatnog vlasništva u industrijski kapital — potpuna pobjeda privatnog vlasništva nad svim njegovim *prividno* još ljudskim kvalitetama i potpuno podjarmljivanje privatnog vlasnika suštini privatnog vlasništva — *radu*. Razumije se, industrijski kapitalist također uživa. On se ni u kom slučaju ne vraća neprirodnoj jednostavnosti potrebe, ali njegov užitak je samo sporedna stvar, oporavak, podređen proizvodnji, pritom *sračunat*, dakle čak *ekonomičan* užitak, jer on ubraja svoj užitak u trošokve kapitala, a njegov užitak smije ga stajati samo toliko, da se potrošeno opet može nadomjestiti reprodukcijom kapitala s dobitkom. *Užitak je dakle podređen kapitalu, individuum koji uživa, individuumu koji štedi, dok se prije događalo suprotno*. Stoga je smanjenje kamate samo utoliko simptom ukidanja kapitala, ukoliko je simptom njegove dovršene vlasti, dovršenog otuđenja, koje stoga žuri svom ukidanju. To je uopće jedini način, kako ono što postoji potvrđuje svoju suprotnost.

Stoga je prepirka nacionalnih ekonomista o luksuzu i štednji samo prepirka nacionalne ekonomije, koja je sebi razjasnila suštinu bogatstva s onom nacionalnom ekonomijom koja je još obuzeta romantičnim, antiindustrijskim uspomenama. Obje strane ne znaju da predmet prepirke dovedu na njegov jednostavan izraz i stoga međusobno ne izlaze na kraj.

*Zemljišna renta* je nadalje bila oborena kao zemljišna renta — na taj način, što je novija nacionalna ekonomija, nasuprot argumentu fiziokrata, da je zemljoposjednik jedini istinski proizvođač, dokazala protivno, da je zemljovlasnik kao takav jedini sasvim neproduktivni rentijer, da je agrikultura stvar kapitalista, koji svom kapitalu daje tu primjenu,

kad od nje može očekivati uobičajeni dobitak. Stoga se postavka fiziokrata — da zemljoposjed kao jedino produktivno vlasništvo treba sâm da plati državni porez, dakle i da ga sam odobri i učestvuje u državnim poslovima — mijenja u obrnuto određenje, da je porez na zemljišnu rentu jedini porez na neproduktivan prihod, da je stoga jedini porez, koji nije štetan nacionalnoj proizvodnji. Razumije se, da tako shvaćena i politička prednost zemljoposjednikâ ne slijedi više iz njihova glavnog oporezivanja.

Sve što Proudhon shvaća kao kretanje rada protiv kapitala, samo je kretanje rada u određenju kapitala, *industrijskog kapitala* protiv kapitala koji se ne troši kao kapital, t. j. industrijski. I to kretanje ide svojim pobjedonosnim putem, t. j. putem pobjede *industrijskog* kapitala. Vidi se, dakle, da se i nacionalno-ekonomsko kretanje kao takvo može sagledati u svojoj stvarnoj određenosti, tek kad se *rad* shvati kao suština privatnog vlasništva.

*Društvo* — kako se ono čini nacionalnom ekonomistu — jest *građansko društvo*, u kojem je svaki individuum cjelina potrebâ i postoji samo za drugog, kao što i drugi postoji samo za nj, ukoliko međusobno sebi postaju sredstvom. Nacionalni ekonomist — isto tako kao i politika u svojim *ljudskim pravima* — svodi sve na čovjeka, t. j. na individuum, s kojeg skida svako određenje, da bi ga fiksirao kao kapitalista ili radnika.

*Podjela rada* je nacionalno-ekonomski izraz *društvenosti rada* unutar otuđenja. Ili, budući da je *rad* samo izraz čovjekove djelatnosti unutar ospoljenja, ispoljavanja života i ospoljenja života, to je i *podjela rada* samo *otučeno, ospoljeno* postavljanje čovjekove djelatnosti kao *realne generičke djelatnosti* ili kao *djelatnosti čovjeka kao generičkog bića*.

Nacionalni ekonomisti su vrlo nejasni i protivurječni, kad se radi o *suštini podjele rada* — koja se, naravno, morala shvatiti kao glavni pokretač proizvodnje bogatstva, čim je *rad* bio spoznat kao *suština privatnog vlasništva* — t. j. kad se radi o tom *otučenom i ospoljenom obliku čovjekove djelatnosti kao generičke djelatnosti*.

Adam Smith: »*Podjela rada* ne duguje svoje porijeklo čovjekovoj mudrosti. Ona je nužna, polagana i postepena

konzekvencija sklonosti prema razmjeni i međusobnoj prodaji proizvoda. Ta sklonost trgovini vjerovatno je nužna posljedica upotrebe razuma i riječi. Ona je zajednička svim ljudima, a ne nalazi se ni kod jedne životinje. Životinja, čim odraste, živi oslonjena na samu sebe. Čovjeku je neprestano potrebna potpora drugih i uzalud bi je očekivao samo od njihove dobre volje. Bit će mnogo sigurnije obratiti se na njihove lične interese i nagovoriti ih, da njihova vlastita korist traži da to čine, što on od njih želi. Kod drugih ljudi mi se ne obraćamo na njihovu *čovječnost*, nego na njihov *egoizam*; mi im nikad ne govorimo o *našim potrebama*, nego uvijek o *njihovoj koristi*. — Budući da razmjenom, trgovinom, prodajom dobivamo većinu dobrih usluga, koje su nam uzajamno potrebne, to je ta dispozicija za *trgovanje* dala *podjelu rada* njeno porijeklo. Na pr. u plemenu lovaca ili pastira pojedinac pravi luk i strijelu brže i vještije nego drugi. On često zamjenjuje sa svojim drugovima tu vrstu nadnice za životinje i divljač, te uskoro primjećuje, da posljednje može lakše pribaviti pomoću toga sredstva, nego kad bi sâm išao u lov. Iz sebičnog računa, dakle, on od fabrikacije lukovâ i t. d. stvara svoje glavno zanimanje. Razlika *prirodnih talenata* među individuumima nije toliko *uzrok*, koliko *posljedica* podjele rada. Bez čovjekove dispozicije za trgovinom i razmjenom svaki bi bio obavezan da sam sebi pravi sve životne potrepštine i udobnosti. Svaki bi imao da ispuni *isti dnevni rad*, i ne bi se dogodila ona *velika razlika zanimanja*, koja jedino može proizvesti veliku razliku talenata. Kao što ta sklonost prema razmjeni proizvodi među ljudima različitost talenata, tako opet ta ista sklonost čini tu različitost korisnom. Mnoge rase životinja, iako iste vrste, dobile su od prirode različite karaktere, koji su s obzirom na njihove sklonosti očitiji, nego što se to može opaziti kod neobrazovanih ljudi. Filozof po prirodi nije niti upola tako različit od nosača vreća po talentu i inteligenciji, kao domaći pas od hrta, hrt od prepeličara, a ovaj od ovčarskog psa. Te različite rase životinja, iako iste vrste, ipak nisu jedne drugima ni od kakve koristi. Pas čuvar ne može ništa dodati prednosti svoje snage na taj način, da se možda posluži okretnošću hrta i t. d. Djelovanja tih različitih talenata ili stupnjeva inteligencije ne mogu se spojiti zajedno zbog po-

manjkanja sposobnosti ili sklonosti prema trgovini i razmjeni, i ne mogu uopće ništa pridonijeti koristi ili zajedničkoj udobnosti vrsta. Svaka životinja mora izdržavati i štiti samu sebe, nezavisno od drugih — ona ne može imati ni najmanju korist od različitosti talenata, koje je priroda razdijelila među one koje su njoj slične. Među ljudima, naprotiv, međusobno postaju korisni najrazličitiji talenti, jer različiti proizvodi svake od njihovih dotičnih industrijskih grana skupljeni su, tako reći, u zajedničku masu, pomoću te opće sklonosti k trgovini i razmjeni, gdje svaki čovjek, prema svojim potrebama, može ići kupovati bilo koji dio industrijskog proizvoda drugoga. — Budući da ta sklonost za razmjenom daje podjelu rada nje-  
no porijeklo, to je konzekventno porast te podjele uvijek ograničen proširenjem sposobnosti razmjenjivanja, ili drugim riječima, proširenjem tržišta. Ako je tržište veoma malo, nitko ne će biti tako hrabar da se potpuno preda jednom zanimanju, iz straha da ne će moći zamijeniti višak proizvoda svoga rada, koji prelazi njegovu vlastitu potrošnju, za isti višak proizvoda rada drugoga, koji bi želio pribaviti...» U naprednom stanju: »Svaki čovjek se izdržava od échanges, razmjene i postaje neka vrst trgovca, a samo društvo je zapravo društvo, koje se bavi trgovinom. (Vidi Destutt de Tracy: društvo je niz uzajamnih razmjena, u trgovini leži cjelokupna suština društva.) Akumulacija kapitala raste s podjelom rada i obrnuto«. — Toliko Adam Smith.

»Kad bi svaka porodica proizvodila totalitet predmeta svoje potrošnje, moglo bi se društvo održati, iako se ne bi ostvarila nijedna vrsta razmjene; razmjena je neophodna u uznapredovalom stanju našega društva, ali nije fundamentalna. — Podjela rada je vješta primjena čovjekovih snaga, ona, dakle, umnožava proizvode društva, njegovu moć i njegove užitke, ali ona lišava i smanjuje sposobnost svakog čovjeka, uzetog individualno. Proizvodnja se ne može održavati bez razmjene«. — Toliko J. B. Say.

»Čovjeku inherentne snage jesu: njegova inteligencija i njegova fizička sklonost za rad; one, koje svoje porijeklo vode iz društvenog stanja, sastoje se: u sposobnosti da se podijeli rad i da se razdijele različiti radovi među različite ljude... i u mogućnosti da se razmjenjene uzajamne usluge i

proizvodi, koji konstituiraju ta sredstva. Motiv, zašto jedan čovjek posvećuje drugome svoje usluge, jest egoizam — čovjek zahtijeva rekompenciju za usluge učinjene drugome. Pravo ekskluzivnog privatnog vlasništva je neophodno, da bi se utvrdila razmjena među ljudima«. »Razmjena i podjela rada uzajamno se uvjetuju«. — Toliko Skarbek.

Mill prikazuje razvijenu razmjenu, trgovinu, kao posljedicu podjele rada.

»Čovjekova djelatnost može se svesti na vrlo jednostavne elemente. On uistinu ne može činiti ništa više, nego proizvoditi kretanje, on može kretati stvari, da bi ih međusobno udaljio ili približio; svojstva materije čine ostalo. Kod primjene rada i mašina često se nalazi, da se učinci mogu umnožiti vještom raspodjelom, odvajanjem operacija koje se suprotstavljaju, i ujedinjenjem svih onih koje se na neki način mogu uzajamno unapređivati. Budući da općenito ljudi ne mogu izvršavati mnogo različitih operacija s istom brzinom i spretnošću, kao što im navika pribavlja tu sposobnost za vršenje manjeg broja operacija — onda je uvijek korisno, koliko je moguće, ograničiti broj operacija, koje se povjeravaju svakom individuumu. — Za podjelu rada ili raspodjelu čovjekovih snaga i mašina na najkorisniji način nužno je, u mnoštvu slučajeva, operirati na velikoj skali, drugim riječima, proizvoditi bogatstva u velikim masama. Ova korist je osnova nastajanja velikih manufaktura, od kojih često jedan mali broj, koji je osnovan pod povoljnim uvjetima, katkad snabdijeva ne samo jednu jedinu, nego više zemalja kvantitetom ovdje zahtijevanih objekata, koje one proizvode«. — Toliko Mill.

Ali cjelokupna moderna nacionalna ekonomija slaže se u tome, da se podjela rada i bogatstvo proizvodnje, podjela rada i akumulacija kapitala, uzajamno uvjetuju, kao što oslobođeno, samom sebi prepušteno privatno vlasništvo može samo proizvesti najkorisniju i najobuhvatniju podjelu rada.

Izlaganje Adama Smitha može se rezimirati u slijedećem: podjela rada daje radu beskonačnu proizvodnu snagu. Ona je osnovana na sklonosti prema razmjeni i trgovini, specifično ljudskoj sklonosti, koja vjerovatno nije uvjetovana slučajno,

nego upotrebom razuma i jezika. Motiv onoga, koji razmjenjuje, nije *čovječnost*, nego *egoizam*. Različitost ljudskih talentata više je posljedica, nego uzrok podjele rada, t. j. razmjene. Tek posljednja čini tu različitost korisnom. Posebna svojstva različitih rasa jedne životinjske vrste po prirodi su oštija nego različitost ljudskih sklonosti i djelatnosti. Ali kako životinje ne mogu *razmjenjivati*, nijednom životinjskom individuumu ne koristi različito svojstvo jedne životinje iste vrste, ali različite rase. Životinje ne mogu složiti različita svojstva svojih vrsta; one ne mogu ništa pridonijeti *zajedničkoj* koristi i udobnosti svojih vrsta. Drugačije je kod *čovjeka*, gdje su uzajamno korisni najdisparatniji talenti i načini djelatnosti, jer mogu skupiti svoje različite proizvode u zajedničku masu, od koje svatko može kupiti. Kao što podjela rada proizlazi iz sklonosti prema *razmjeni*, tako ona raste i ograničena je *proširenjem razmjene, tržišta*. U naprednom stanju svaki čovjek je *trgovac*, društvo je *trgovačko društvo*. Say smatra *razmjenu* slučajnom, a ne fundamentalnom. Društvo bi bez nje moglo postojati. Ona postaje neophodna u uznapređovalom stanju društva. Međutim, *proizvodnja se bez nje ne bi mogla održati*. Podjela rada je *udobno, korisno sredstvo, vješta primjena* ljudskih snaga za društveno bogatstvo, ali ona smanjuje *sposobnost svakoga čovjeka, uzetog individualno*. Posljednja primjedba je Sayov napredak.

Skarbek razlikuje *individualne, čovjeku inherentne snage*, inteligenciju i fizičku dispoziciju za rad i snage koje su *izvedene iz društva, razmjenu i podjelu rada*, koje se uzajamno uvjetuju. Ali nužna pretpostavka razmjene jest *privatno vlasništvo*. Skarbek ovdje izražava u objektivnom obliku ono, što Smith, Say, Ricardo i t. d. kažu, kad *egoizam, privatni interes* označuju kao osnovu razmjene, ili kad *trgovinu* označuju kao *suštinski i adekvatni oblik razmjene*.

Mill prikazuje *trgovinu* kao *posljedicu podjele rada*. Ljudska djelatnost svodi se za njega na *mehaničko kretanje*. Podjela rada i primjena mašina unapređuju bogatstvo proizvodnje. Svakom čovjeku se mora povjeriti što je moguće manji krug operacija. Podjela rada i primjena mašina uvjetuju sa svoje strane proizvodnju bogatstva u masi, dakle proizvodâ. To je osnova velikih manufaktura.

Razmatranje *podjele rada i razmjene* od velikog je interesa, jer su oni *jasno ospoljeni izrazi ljudske djelatnosti i suštinske snage kao generička djelatnost i generičke suštinske snage*.

Da se *podjela rada i razmjena* zasnivaju na *privatnom vlasništvu*, nije ništa drugo do tvrdnja, da je *rad* suština *privatnog vlasništva*, tvrdnja, koju nacionalni ekonomist ne može dokazati i koju ćemo mi dokazati umjesto njega. Baš u tome, što su *podjela rada i razmjena* oblici *privatnog vlasništva*, baš u tome leži dvostruki dokaz, s jedne strane taj, da *čovječji život treba privatno vlasništvo* za svoje ostvarenje, a s druge, da je sada potrebno ukidanje *privatnog vlasništva*.

*Podjela rada i razmjena* dvije su *pojave*, kod kojih se nacionalni ekonomist hvali društvenošću svoje nauke i u jednom dahu nesvijesno izgovara protivurječnost svoje nauke, zasnivanje društva pomoću nedruštvenih posebnih interesa.

Momenti, koje treba da razmotrimo, jesu slijedeći: jednom se *sklonost prema razmjeni* — čija se osnova nalazi u egoizmu — promatra kao osnova ili uzajamno djelovanje podjele rada. Say smatra da razmjena nije fundamentalna za suštinu društva. Bogatstvo, proizvodnja objašnjavaju se podjelom rada i razmjenom. Priznaje se da podjelom rada individualna djelatnost osiromašuje i da gubi svoju suštinu. Razmjena i podjela rada priznaju se kao proizvođači *velike raznolikosti ljudskih talentata*, raznolikost, koja pomoću prvih postaje opet *korisna*. Skarbek dijeli produkcione ili produktivne suštinske snage čovjeka na dva dijela, 1) *individualne i čovjeku inherentne, njegova inteligencija i specijalna radna dispozicija ili sposobnost*, 2) *one, koje su izvedene iz društva* — a ne iz stvarnog individuumu — *podjela rada i razmjena*. — Dalje: *podjela rada je ograničena tržištem*. — Ljudski rad je jednostavno *mehaničko kretanje*; glavnu stvar čine materijalna svojstva predmetâ. — Jednom individuumu mora se dodijeliti najmanje mogući broj operacija. — Dijeljenje rada i koncentracija kapitala, ništavnost individualne proizvodnje i masovna proizvodnja bogatstva. — Razum slobodnog *privatnog vlasništva* u podjeli rada.

Ako čovjekovi osjeti, strasti i t. d. nisu samo antropološka određenja u užem smislu, nego istinski ontološka potvrđivanja bića (prirode) — i ako se oni stvarno potvrđuju samo na taj način, da je njihov predmet za njih osjetilan, onda se razumije, 1) da način njihova potvrđivanja nije jedan i sasvim isti, nego naprotiv da različiti načini potvrđivanja čine svojevrsnost njihova postojanja, njihova života; način, kako predmet postoji za njih, svojevrsan je način njihova užitka; 2) famo, gdje je osjetilno potvrđivanje neposredno ukidanje predmeta u njegovu samostalnom obliku (jelo, piće, obrada predmeta i t. d.), to je potvrđivanje predmeta; 3) ukoliko je čovjek čovječan, dakle, ukoliko je i njegov osjet i t. d. čovječan, potvrđivanje predmeta pomoću drugoga, također je njegov vlastiti užitak; 4) tek pomoću razvijene industrije, t. j. pomoću posredovanja privatnog vlasništva postaje ontološko biće čovječje strasti kako u svom totalitetu, tako i u svojoj ljudskosti; dakle, sama nauka o čovjeku je proizvod praktične čovjekove samodjelatnosti; 5) smisao je privatnog vlasništva — oslobođena svoga otuđenja — postojanje bitnih predmeta za čovjeka kako predmeta užitka, tako i predmeta djelatnosti.

Time, dakle, što posjeduje svojstvo, da sve kupuje, time, što posjeduje svojstvo, da prisvaja sve predmete, novac je predmet u eminentnom smislu. Univerzalnost njegova svojstva je svemoć njegova bića, stoga on važi kao svemoćno biće... novac je svodnik između potrebe i predmeta, između života i čovjekova sredstva za život. Ali što mi posreduje moj život, to mi posreduje i postojanje drugih ljudi za mene. To je za mene drugi čovjek. —

»Kod vruga! Naravno, ruke i noge  
I glava i zadnjica, to je tvoje!  
Ali, ipak, sve što svježe uživam,  
Zar je to, stoga, manje moje?  
Mogu li platiti šest pastuha  
Nisu li njihove snage moje?  
Ja jurim i pravi sam čovjek  
Kao da imam dvaestčetir' noge«.

Goethe, FAUST (Mephisto)

Shakespeare u Timonu Atenskom:

»Zlato? Skupocjeno, blistavo, crveno zlato?  
Ne, bogovi! Nisam uzalud preklinjao.  
Toliko toga čini crno bijelim, ružno lijepim;  
Zlo dobrim, staro mladim, plašljivo hrabrim,  
podlo plemenitim  
Ono mami... svećenika od oltara;  
Bolesnom otima jastuk za spavanje;  
Da, ovaj crveni rob razvezuje i vezuje  
Posvećene veze; blagosilja prokletstvo;  
Kugu čini ljupkom, daje lopovu čast  
I daje mu ugled, poštu i utjecaj  
U vijeću senatora; ostarjeloj udovici  
On dovodi mlade prosce;  
Nju, odagnanu s gađenjem iz bolnice s ranama  
otrovnim i gnojnim  
pomlađuje kao melema,  
U majsku mladost. Prokleti metale,  
Ti prosta droljo što zavodiš ljude  
I narode«.

A nešto dalje:

»Ti slatki kraljeubico, plemeniti raskolnice  
Sina i oca! sjajni oskvrnitelju  
Najsvetijeg boga himena! hrabri Marse!  
Vječno cvatući, nježno voljeni zavodniče,

Što crvenim sjajem topiš sveti snijeg  
 Na čistom krilu Dijane! vidljivo božanstvo  
 Što tijesno bratimiš nemogućnosti  
 I siliš ih da se ljube!  
 Govoriš svakim jezikom i za svaku svrhu!  
 O ti, probni kamene srdaca!  
 Zamisli, buni se rob tvoj, čovjek!  
 Uništi ih svojom snagom, i razdorom pometi,  
 Da životinje zavladaju ovim svijetom!<sup>5</sup>

Shakespeare izvrsno opisuje suštinu novca. Da bi ga razumjeli, počinjemo prije svega s izlaganjem Goetheova stava.

Što za mene postoji pomoću novca, što ja mogu platiti, t. j. što novac može kupiti, to sam ja, sâm posjednik novca. Kolika je snaga novca, tolika je moja snaga. Svojstva novca su moja — njegova posjednika — svojstva i suštinske snage. To što ja jesam i što mogu, nije, dakle, nikako određeno mojom individualnošću. Ja sam ružan, ali mogu kupiti najljepšu ženu. Dakle, ja nisam ružan, jer je djelovanje ružnoće, njena odbojna snaga, uništena pomoću novca. Ja sam — prema svojoj individualnosti — hrom, ali mi novac pribavlja 24 noge; dakle, ja nisam hrom; ja sam rđav, nepošten, nesavjestan, čovjek bez duha, ali je novac cijenjen, dakle, cijenjen je i njegov posjednik. Novac je najviše dobro, dakle i njegov posjednik je dobar, novac me uzdiže iznad muke da budem nepošten; ja sam prikazan kao pošten; ja sam bez duha, ali novac je stvarni duh svih stvari, kako bi njegov posjednik bio bez duha? Osim toga, on može kupiti duhovite ljude, a onaj, koji ima moć nad duhovitim ljudima, nije li on duhovitiiji od duhovitoga. Ja, koji pomoću novca mogu sve, za čim čezne ljudsko srce, ne posjedujem li ja sve ljudske moći! Ne pretvara li dakle moj novac sve moje nemoći u njihovu suprotnost?

<sup>5</sup> Ovaj prijevod stihova treba da čitaoca upozna samo sa sadržajem i nema nikakvih drugih pretenzija. Kod njihova prevođenja imao sam pri ruci i prijevod Jovana Popovića iz zbornika K. Marx — F. Engels, O književnosti i umjetnosti, Kultura, 1946, str. 47. — Prevodilac.

Ako je novac veza, koja me vezuje na ljudski život, na društvo, s prirodom i ljudima, nije li novac veza svih veza! Ne može li on razriješiti i vezati sve veze! Nije li on zato i opće sredstvo rastavljanja. On je pravo sredstvo razdvajanja, kao što je i pravo sredstvo veze, galvano-kemijska snaga društva.

Shakespeare osobito ističe dva svojstva novca:

1) On je vidljivo božanstvo, pretvaranje svih ljudskih i prirodnih svojstava u njihovu suprotnost, opća zamjena i obrtanje stvari; on bratimi nemogućnosti;

2) On je opća prostitutka, opći svodnik ljudi i naroda.

Obrtanje i zamjenjivanje svih ljudskih i prirodnih kvaliteta, bratimljenje nemogućnosti — božanska snaga — novca leži u njegovu biću, kao otuđenom, ospoljenom, pospoljenom, generičkom biću čovjeka. To je otuđena moć čovječanstva.

Što ja ne mogu kao čovjek, dakle, što ne mogu moje individualne suštinske snage, to mogu pomoću novca. Novac, dakle, čini svaku od tih suštinskih snaga nečim, što ona po sebi nije, t. j. njenom suprotnošću.

Ako želim neko jelo ili trebam poštanska kola, jer nisam dovoljno jak da put prijeđem pješke, onda mi novac pribavlja jelo i poštanska kola, t. j. on pretvara moje želje iz bića predodžbe, on ih prevodi iz njihovog mišljenog, predodčenog, poželjnog postojanja u njihovo osjetilno, stvarno postojanje, iz predodžbe u život, iz predodčenog bitka u stvarni bitak. Kao to posredovanje on je istinski stvaralačka snaga.

Zahtjev postoji isto tako za onoga, koji nema novaca, ali njegov zahtjev je samo biće predodžbe, koje na mene, na trećega, na [...] nema djelovanja, koje nema egzistencije, dakle, za mene samog ostaje nestvarno, bespredmetno. Razlika između efektivnog zahtjeva, koji se bazira na novcu i neefektivnog, koji se bazira na mojoj potrebi, na mojoj strasti, na mojoj želji i t. d., jest razlika između bitka i mišljenja, između predodžbe, koja egzistira samo u meni i predodžbe, koja je za mene stvaran predmet izvan mene.

<sup>6</sup> Nedostaje jedna riječ.



Ako nemam novaca za putovanje, nemam potrebe, t. j. nemam stvarne i ostvarljive potrebe za putovanjem. Ako imam sklonost za studiranje, ali nemam za to novaca, nemam nikakve sklonosti za studiranje, t. j. nemam efikasne istinske sklonosti. Naprotiv, ako ja stvarno nemam nikakve sklonosti za studiranje, ali imam volje i novaca, onda imam efikasnu sklonost. Novac kao izvanjsko opće sredstvo i moć, koja ne proizlazi iz čovjeka kao čovjeka i ljudskog društva kao društva, da bi pretvorio predodžbu u stvarnost i stvarnost u čistu predodžbu, pretvara isto tako stvarne ljudske i prirodne suštinske snage u čisto apstraktne predodžbe, i zato u nesavršenosti, mučne utvare, kao što, s druge strane, stvarne nesavršenosti i utvare, stvarno nemoćne suštinske snage individuuma, koje postoje samo u njegovoj mašti, pretvara u stvarne suštinske snage i moći. Već prema tom određenju, dakle, on je već opće izopačavanje individualnosti, koje ih obrće u njihovu suprotnost i njihovim svojstvima dodaje protivurječna svojstva.

Kao takva moć, koja izopačava, on se pojavljuje i nasuprot individuumu i nasuprot društvenim vezama, koje pretendiraju na to da budu biće za sebe. On pretvara vjernost u nevjernost, ljubav u mržnju, mržnju u ljubav, vrlinu u porok, porok u vrlinu, slugu u gospodara, gospodara u slugu, glupost u razumnost, razumnost u glupost.

Budući da novac kao postojeći djelotvorni pojam vrijednosti zamjenjuje i razmjenjuje sve stvari, on je opća zamjena i razmjena svih stvari, dakle izopačeni svijet, zamjena i razmjena svih prirodnih i ljudskih kvaliteta.

Tko može kupiti hrabrost, taj je hrabar, ako je i plašljiv. Budući da se novac razmjenjuje ne samo za određeni kvalitet, za određenu stvar, za čovjekove suštinske snage, nego za cjelokupan ljudski i prirodni predmetni svijet, to on dakle zamjenjuje — gledano sa stanovišta njegova posjednika — svako svojstvo za svako svojstvo — pa također i njemu protivurječno svojstvo i predmet; on je bratimljenje nemogućnosti, on prisiljava protivurječno na poljubac.

Ako pretpostaviš čovjeka kao čovjeka, a njegov odnos prema svijetu kao ljudski odnos, onda možeš ljubav zamijeniti

samo za ljubav, povjerenje samo za povjerenje i t. d. Ako želiš uživati u umjetnosti, moraš biti umjetnički obrazovan čovjek; ako želiš vršiti utjecaj na druge ljude, moraš stvarno biti čovjek, koji djeluje potičući i unapređujući na druge ljude. Svaki od tvojih odnosa prema čovjeku — i prema prirodi — mora biti određeno ispoljavanje tvog stvarnog individualnog života, koji odgovara predmetu tvoje volje. Ako ti voliš, a ne izazivaš suprotnu ljubav, t. j. ako tvoja ljubav kao ljubav ne izaziva suprotnu ljubav, ako kroz životno ispoljavanje kao čovjek, koji voli, ne postaneš voljeni čovjek, onda je tvoja ljubav nemoćna, ona je nesreća.

## KRITIKA HEGELOVE DIJALEKTIKE I FILOZOFIJE UOPĆE

6) Možda je na ovoj točki mjesto, da se dadu neke napomene za razumijevanje i opravdanje, kako o Hegelovoj dijalektici uopće, tako osobito i o njenom izvođenju u »Fenomenologiji« i »Logici«, te napokon o stanju novijeg kritičarskog pokreta.

Bavljenje sa sadržajem staroga svijeta, razvitak moderne njemačke kritike obuzete materijom, bio je tako silan, da se dešavalo potpuno nekritičko odnošenje prema metodi kritiziranja i potpuna nesvjesnost o *djelomično formalnom*, ali stvarno *suštinskom* pitanju, kako se mi odnosimo prema Hegelovoj dijalektici? Nesvjesnost — o odnosu moderne kritike prema Hegelovoj filozofiji uopće, a osobito prema dijalektici — bila je tako velika, da su kritičari, kao *Strauss* i *Bruno Bauer*, prvi potpuno, a drugi u svojim »Synopticima« (gdje nasuprot Straussu, umjesto supstancije »apstraktne prirode«, stavlja »samosvijest« apstraktnog čovjeka) i čak u »Otkrivenom kršćanstvu«, makar potencijalno, još potpuno prožeti Hegelovom logikom. Tako se na primjer kaže u »Otkrivenom kršćanstvu«: »Kao da samosvijest zato, što postavlja svijet ne postavlja razliku i kao da u tome što proizvodi ne proizvodi samu sebe, jer opet ukida razliku onoga što je proizvela, budući da ona sama postoji samo u proizvođenju i u kretanju same sebe — kao da u tom kretanju nema svoj cilj« i t. d., ili: »Oni (francuski materijalisti) nisu još mogli vidjeti, da je kretanje univerzuma tek kao kretanje samosvijesti postalo stvarno za sebe i da se spojilo s njom u jedinstvo«. Izrazi, koji niti svojim jezikom ne pokazuju razliku od Hegelova shvaćanja, nego ga naprotiv doslovno ponavljaju.

Da su ti ljudi, kad su se dali na kritiku, bili vrlo malo svjesni (*Bauer*, »Synoptici«) svog odnosa prema Hegelovoj dijalektici, i da njihova svjesnost nije porasla ni poslije materijalne kritike, dokazuje *Bauer*, kad u svojoj »dobroj stvari slobode«, indiskretno pitanje gosp. Gruppea »a što je s logikom«, odbija na taj način, što ga upućuje na buduće kritičare.

Ali i sada, pošto je *Feuerbach* — kako u svojim »Tezama« u »Anecdota«, tako i opširno u »Filozofiji budućnosti«, oborio staru dijalektiku i filozofiju u zametku — pošto je naprotiv ona kritika, izvikana kao čista, odlučna, apsolutna kritika, koja je sa sobom na čistu, koja nije znala izvršiti to djelo, nego je naprotiv vidjela, da je djelo izvršeno, pošto je u svojoj spiritualističkoj nadutosti cjelokupno historijsko kretanje svela na odnos ostalog svijeta — koji, njoj nasuprot, pada pod kategoriju »mase«, — prema samoj sebi i sve dogmatske suprotnosti razriješila kao »gomilu« u jednoj dogmatskoj suprotnosti svoje vlastite mudrosti i gluposti svijeta, kritičkog Krista i čovječanstva, pošto je svoju vrlinu dokazala svakog dana i svakog sata na tuposti mase, pošto je konačno kritički *sudnji dan* najavila govoreći, da se približuje dan, kada će se cjelokupno trulo čovječanstvo okupiti oko nje — da će ga ona razdijeliti u grupe, a svaka će posebna gomila dobiti svoj testimonium paupertatis,<sup>7</sup> pošto je saopćila svoju uzvišenost nad ljudskim osjetima, kao i nad svijetom, nad kojim ona vlada u uzvišenoj osamljenosti, dopušta, da se samo s vremena na vrijeme s njenih sarkastičnih usana ori grohot olimpijskih bogova. — Poslije svega toga zabavnog ponašanja idealizma (mladohegelijanstva) koji izdiše u obliku kritike, ona nije izgovorila niti slutnju, da treba kritički razračunati sa svojom majkom, Hegelovom dijalektikom, štoviše, nije znala pokazati čak ni kritički odnos prema *Feuerbachovoj* dijalektici. Potpuno nekritično držanje prema samom sebi.

*Feuerbach* je jedini, koji se ozbiljno, kritički odnosi prema Hegelovoj dijalektici i koji je učinio istinska otkrića na tom području, on je uopće pravi pobjednik nad starom filozofijom. Veličina djela i nečujna jednostavnost, kojom ih daje svijetu, stoje u čudnovatoj suprotnosti prema ponašanju drugih.

<sup>7</sup> Potvrdu o siromaštvu.

Veliko Feuerbachovo djelo jest: 1) dokaz, da filozofija nije ništa drugo do religija stavljena u misli i misaono izvedena; dakle, isto tako treba osuditi drugi oblik i način postojanja otuđenja ljudskog bića.

2) Zasnivanje *istinskog materijalizma i realne nauke* na taj način, što Feuerbach društveni odnos »čovjeka prema čovjeku« čini isto tako osnovnim principom teorije,

3) Na taj način, što negaciji negacije, koja tvrdi da je apsolutno pozitivno, suprotstavlja pozitivno, koje se osniva na samom sebi i koje je pozitivno osnovano na samom sebi.

Feuerbach objašnjava Hegelovu dijalektiku — (i na taj način zasniva polazak od pozitivnog, od osjetilno-izvjesnog) — na slijedeći način:

Hegel polazi od otuđenja supstancije, (logički: beskrajnog, apstraktno općeg) od apsolutne i fiksirane apstrakcije — t. j. popularno izraženo, on polazi od religije i teologije.

*Drugo:* On ukida beskrajno, postavlja stvarno, osjetilno, realno, konačno, posebno, (filozofija, ukidanje religije i teologije).

*Treće:* On opet ukida pozitivno, uspostavlja opet apstrakciju, beskrajno. Ponovno uspostavljenje religije i teologije.

Feuerbach, dakle, shvaća negaciju samo kao protivurječnosti filozofije sa samom sobom, kao filozofiju, koja potvrđuje teologiju (transcendenciju i t. d.), pošto ju je negirala, dakle, potvrđuje ju nasuprot samoj sebi.

Pozicija ili samopotvrđivanje, ili afirmiranje, koje leži u negaciji negacije, shvaćena je kao pozicija koja samoj sebi još nije sigurna, te je stoga prožeta svojom suprotnošću, koja sumnja u samu sebe i zato treba dokaz, koja sebe, dakle, ne dokazuje pomoću svog postojanja, nego je shvaćena kao još nepriznata pozicija i stoga joj se direktno i neposredovano suprotstavlja pozicija osjetilno sigurna, koja se osniva na samoj sebi.

Ali time, što je Hegel shvatio negaciju negacije — s obzirom na pozitivan odnos, koji u njoj leži, kao istinsko i jedino pozitivno — s obzirom na negativan odnos, koji u njoj leži, kao jedini istinski akt i akt samodjelatnosti cijelog bitka — on je našao samo *apstraktan, logičan, spekulativan* izraz za kretanje historije, koja još nije stvarna čovjekova historija kao

pretpostavljenog subjekta, nego je tek *akt proizvođenja, historija nastajanja čovjeka*. Mi ćemo objasniti nasuprot modernoj kritici, kako apstraktan oblik, tako i razliku, koju to kretanje ima kod Hegela prema istom procesu u Feuerbachovoj »Suštini kršćanstva«, ili štoviše *kritički* oblik toga kod Hegela još nekritičkog kretanja.

Jedan pogled na Hegelov sistem. Mora se početi s Hegelovom »*Fenomenologijom*«, pravim rodnim mjestom i tajnom Hegelove filozofije.

*Fenomenologija. A) Samosvijest*

I. *Svijest. α) Osjetilna izvjesnost ili određeno Ovo (das Dieses) i mnijenje. β) Percepcija, ili stvar sa svojim svojstvima i varka. γ) Snaga i razum, pojava i nadosjetilni svijet.*

II. *Samosvijest. Istina izvjesnosti same sebe. a) Samostalnost i nesamostalnost samosvijesti, vlast i ropstvo. b) Sloboda samosvijesti. Stoicizam, skepticizam, nesretna svijest.*

III. *Um. Izvjesnost i istina uma. a) Um koji promatra; promatranje prirode i samosvijesti. b) Ostvarenje umne samosvijesti pomoću sebe same. Želja i nužnost. Zakon srca i ludilo taštine. Vrlina i svjetski tok. c) Individualnost, koja je sebi realna po sebi i za sebe. Duhovno carstvo životinja i prevara, ili stvar sama. Um koji daje zakone. Um koji ispituje zakone.*

B) *Duh*

I. *Istinski duh: čudorednost (Sittlichkeit). II. Samom sebi otuđeni duh, obrazovanje. III. Duh koji samog sebe zna, moral (Moralität).*

C) *Religija. Prirodna, umjetna religija, objavljena religija.*

D) *Apsolutno znanje.*

Kao što Hegelova »*Enciklopedija*« počinje »*Logikom*«, sa čistom spekulativnom mišlju i završava *apsolutnim znanjem*, samosvijesnim filozofskim ili apsolutnim duhom, koji shvaća samog sebe, t. j. nadljudskim, apstraktnim duhom, tako čitava »*Enciklopedija*« nije ništa drugo do *proširena suština* filozofskog duha, njegovo samoopredmećivanje; kao što filozofski duh nije ništa drugo do otuđeni duh svijeta, koji se unutar svog samootuđenja shvaća misaono, t. j. apstraktno. *Logika*

— *novac duha*, spekulativna, *misaona vrijednost* čovjeka i prirode — njihovo biće, koje je postalo sasvim ravnodušno prema svakom stvarnom određenju i zato nestvarno *ospoljeno mišljenje*, koje stoga apstrahira od prirode i stvarnog čovjeka; *apstraktno mišljenje*. *Spoljašnjost tog apstraktnog mišljenja . . . priroda*, kakva je za to apstraktno mišljenje. Ona mu je spoljašnja, njegov samogubitak; a on je shvaća i spoljašnje, kao apstraktnu misao, ali kao ospoljeno apstraktno mišljenje — napokon *duh*, to mišljenje, koje se vraća u svoje vlastito mjesto rođenja, koje još uvijek za sebe važi kao antropološki, fenomenološki, psihološki, moralni, umjetničko-religiozni duh, dok se napokon ne nađe i ne odnosi kao *apsolutno znanje* u apsolutnom, t. j. apstraktnom duhu, i ne primi svoje svijesno i njemu odgovarajuće postojanje. Jer njegovo stvarno postojanje jest *apstrakcija*.

Dvostruka griješka kod Hegela.

Prva se najjasnije ispoljava u »Fenomenologiji« tom rodnom mjestu Hegelove filozofije. Ako je on, na primjer, shvatio bogatstvo, državnu moć i t. d. kao *čovječjem* biću otuđena bića, onda se to događa samo u njihovu misaonom obliku . . . Oni su misaona bića — stoga samo otuđenje čistog, t. j. apstraktnog filozofskog mišljenja. Stoga cjelokupno kretanje završava s apsolutnim znanjem. Od čega su otuđeni ti predmeti i kome se suprotstavljaju s prisvajanjem stvarnosti, to je upravo apstraktno mišljenje. Filozof uzima sebe — dakle opet apstraktan oblik otuđenja čovjeka — kao *mjerilo* otuđena svijeta. Cjelokupna *historija ospoljenja*, i cjelokupno *vraćanje ospoljenja* nije stoga ništa drugo do *historija proizvodnje* apstraktnog, t. j. apsolutnog mišljenja, logičkog spekulativnog mišljenja. *Otuđenje*, koje je stoga pravi interes tog ospoljenja i ukidanja tog ospoljenja jest suprotnost između *po sebi* i *za sebe*, između *svijesti* i *samosvijesti*, između *objekta* i *subjekta*, t. j. suprotnost apstraktnog mišljenja i osjetilne stvarnosti ili stvarne osjetilnosti unutar same misli. Sve ostale suprotnosti i kretanja tih suprotnosti samo su *privid*, *omotač*, *egzoteričan* oblik tih jedinih interesantnih suprotnosti, koje sačinjavaju *smisao* drugih profanih suprotnosti. Ono što je shvaćeno kao postavljeno biće otuđenja, koje treba ukinuti, nije to, što se čovječje biće u suprotnosti prema samom sebi *opredmećuje*

*neljudski*, nego što se *opredmećuje* u razlici od apstraktnog mišljenja u *suprotnosti* prema njemu.

Prisvajanje ljudskih suštinskih snaga, koje su postale predmeti i tuđi predmeti, jest dakle prvo, samo *prisvajanje*, koje se odvija u *svijesti*, u čistom mišljenju, t. j. u *apstrakciji*, prisvajanje tih predmeta kao *misli* i *kretanja misli*; zbog toga već u »Fenomenologiji« — usprkos njenom posve negativnom i kritičnom izgledu i usprkos kritici, koja je u njoj stvarno sadržana i koja često anticipira kasniji razvitak — nekritički pozitivizam, a isto tako nekritički idealizam kasnijih Hegelovih djela — to filozofsko razlaganje i ponovno uspostavljanje postojeće empirije — leži latentno, postoji kao klica, kao potencija, kao tajna. *Drugo*. Prisvajanje predmetnog svijeta za čovjeka — na pr. spoznaja, da *osjetilna* svijest nije *apstraktno* osjetilna svijest, nego *ljudska* osjetilna svijest, da su religija, bogatstvo i t. d. samo otuđena stvarnost *ljudskog* opredmećivanja, *ljudske* suštinske snage pretvorene u djelo i stoga samo *put* prema pravoj ljudskoj stvarnosti — to prisvajanje ili uvid u taj proces pokazuje se stoga kod Hegela tako, da su *osjetilnost*, *religija*, državna moć i t. d. *duhovna* bića — jer je samo *duh istinska* čovjekova suština, a istinski oblik duha je misleći duh, logički, spekulativni duh. *Ljudskost* prirode i ljudskost historijom proizvedene prirode, ljudskost čovjekovih proizvoda, pokazuje se u tome, da su oni *proizvodi* apstraktnog duha i utoliko, dakle, *duhovni* momenti, *misaona* bića. Stoga je »Fenomenologija« skrivena, sama sebi još nejasna i mistificirana kritika; ali ukoliko ona utvrđuje *otuđenje* čovjeka — iako se čovjek pojavljuje samo u obliku duha, — leže u njoj skriveni *svi* elementi kritike i često već *pripravljeni* i *izrađeni* na način, koji daleko nadvisuje Hegelovo stajalište. »Nesretna svijest«, »poštena svijest«, borba »plemenite i podle svijesti« i t. d., i t. d., ti pojedini odsjeci sadržavaju *kritičke* elemente — ali još u otuđenu obliku — čitavih sfera, kao religije, države, građanskog života i t. d. Dakle, kao što je *biće*, *predmet* kao misaono biće, tako je *subjekt* uvijek *svijest* ili *samosvijest*, ili, štoviše, *predmet* se pojavljuje samo kao *apstraktna* svijest, a čovjek samo kao *samosvijest*, stoga su različiti oblici otuđenja, koji se pojavljuju, samo različiti oblici svijesti i *samosvijesti*. Kao što je apstraktna svijest *po*

sebi — kakvom je predmet shvaćen — samo momenat razlikovanja samosvijesti — tako se kao rezultat kretanja pojavljuje identitet samosvijesti sa sviješću, apsolutno znanje, kretanje apstraktnog mišljenja, koje se više ne događa na spoljašnji način, nego samo još u samom sebi, t. j. rezultat je dijalektika čistog mišljenja.

Veliko u Hegelovoj »Fenomenologije« i njenom konačnom rezultatu — dijalektici negativiteta kao principu, koji pokreće i proizvodi — jest, dakle, to, što Hegel samorađanje čovjeka shvaća kao proces, opredmećenje kao raspredmećenje (Entgegenständlichung), kao ospoljenje i kao ukidanje toga ospoljenja; dakle, što shvaća suštinu rada, a predmetnog čovjeka, istinskog čovjeka, jer je stvaran, shvaća kao rezultat svoga vlastitog rada. Stvarno, djelatno čovjekovo odnošenje prema sebi kao generičkom biću, ili njegovo manifestiranje kao stvarnog generičkog bića, t. j. kao ljudskog bića, moguće je samo na taj način, da sve svoje generičke snage stvarno ispolji — što je opet moguće samo zajedničkim djelovanjem ljudi, samo kao rezultat historije — da se prema njima odnosi kao prema predmetima, što je napokon opet moguće samo u obliku otuđenja.

Hegelovu jednostranost i granicu mi ćemo iscrpno prikazati na završnom poglavlju »Fenomenologije«, apsolutnom znanju — poglavlju, koje sadrži kako sažeti duh »Fenomenologije« i njen odnos prema spekulativnoj dijalektici, tako i Hegelovu svijest o obima i njihov uzajamni odnos.

Privremeno anticipirajmo još samo slijedeće: Hegel stoji na stajalištu moderne nacionalne ekonomije. On shvaća rad kao suštinu, kao suštinu čovjeka koji se potvrđuje; on vidi samo pozitivnu stranu rada, a ne njegovu negativnu stranu. Rad je postajanje čovjeka za sebe unutar ospoljenja ili ospoljeni čovjek. Rad, koji Hegel pozna i priznaje, apstraktno je duhovan. Dakle, što uopće čini suštinu filozofije, ospoljenje čovjeka, koji sebe zna, ili ospoljena nauka koja sebe misli, to Hegel shvaća kao njenu suštinu i može stoga, nasuprot prijašnjoj filozofiji, sažeti njene pojedine momente i svoju filozofiju prikazati kao pravu filozofiju. Što su učinili drugi filozofi — da pojedine momente prirode i ljudskog života shva-

ćaju kao momente samosvijesti, i to apstraktne samosvijesti — to Hegel zna iz djelovanja filozofije, stoga je njegova nauka apsolutna.

Prijeđimo sada na naš predmet.

Apsolutno znanje. Posljednje poglavlje »Fenomenologije«.

Glavno je da predmet svijesti nije ništa drugo do samosvijest, ili da je predmet samo opredmećena samosvijest, samosvijest kao predmet. (Postavljanje čovjeka = samosvijest.)

Stoga treba prevladati predmet svijesti. Predmetnost kao takva tretira se kao otuđeni čovjekov odnos, koji ne odgovara čovjekovoj suštini, samosvijesti. Ponovno prisvajanje predmetnog čovjekovog bića, koje je proizvedeno kao tuđe pod određenjem otuđenja, ne znači, dakle, samo to, da treba ukinuti otuđenje, nego i predmetnost, to znači, dakle, da se čovjeka smatra ne-predmetnim, spiritualističkim bićem.

Kretanje prevladavanja predmeta svijesti Hegel opisuje na ovaj način:

Predmet se ne pokazuje samo (to je po Hegelu jednostrano shvaćanje — koje shvaća jednu stranu onog kretanja) vraćajući se u vlastitost. Čovjek se odmah postavlja kao vlastitost. Vlastitost, međutim, jest apstraktno shvaćen i pomoću apstrakcije proizveden čovjek. Čovjek je egoist. Njegovo oko, njegovo uho i t. d. sebično je; svaka od njegovih suštinskih snaga ima u njemu svojstvo vlastitosti. Ali je zato sasvim pogrešno reći: samosvijest ima oko, uho, suštinsku snagu. Samosvijest je, naprotiv, kvalitet čovjekove prirode, čovjekova oka i t. d., čovjekova priroda nije kvalitet samosvijesti.

Za sebe apstrahirana i fiksirana vlastitost jest čovjek kao apstraktan egoist, u svojoj čistoj apstrakciji do mišljenja uzdignuti egoizam. (Kasnije ćemo se na ovo vratiti.)

Ljudsko biće, čovjek, za Hegela je isto što i samosvijest. Stoga je svako otuđenje ljudskog bića samo otuđenje samosvijesti. Otuđenje samosvijesti nije izraz stvarnog otuđenja čovjekova bića, izraz, koji se odražava u znanju i mišljenju. Naprotiv, stvarno otuđenje, koje se realno pojavljuje, jest prema svom najunutrašnjijem skrivenom biću — a njega je osvijetlila tek filozofija — samo pojava otuđenja stvarnog čovjekova bića, samosvijesti. Nauka, koja to obuhvaća zove se zato fenomenologija. Zato se svako ponovno prisvajanje otu-

đenog predmetnog bića pojavljuje kao utjelovljenje u samosvijest; čovjek, koji se domogao svoga bića, samo je samosvijest, koja se domogla predmetnog bića, stoga je povratak predmeta u vlastitost ponovno prisvajanje predmeta.

*Prevladavanje predmeta svijesti svestrano* izraženo, jest; 1) da se predmet kao takav prikazuje svijesti kao iščezao; 2) da je ospoljenje samosvijesti ono, koje postavlja predmetnost; 3) da to ospoljenje nema samo *negativno*, nego i *pozitivno* značenje; 4) da ga nema samo za *nas*, ili po sebi, nego za *nju samu*; 5) negativan elemenat predmeta ili njegovo ukidanje samog sebe ima za *nju*, na taj način, *pozitivno* značenje, ili, ona *zna* da je on ništavan, na taj način, da se sama ospoljava, jer u tom ospoljavanju ona postavlja sebe kao predmet ili predmet kao sebe samu zbog nerazdvojnog jedinstva bitka za sebe. 6) S druge strane ovdje se istovremeno nalazi taj drugi momenat, da je to ospoljenje i predmetnost upravo tako i ukinula i vratila u sebe, dokle postoji *kod sebe u svom drugobitku kao takvom*. 7) To je kretanje svijesti i to je zato totalitet njenih momenata. 8) Ona se isto tako mora odnositi k predmetu prema totalitetu svojih određenja i shvatiti ga prema svakom od njih. Ovaj totalitet njenih određenja čini ga *po sebi duhovnim bićem*, a za svijest to postaje uistinu pomoć u shvaćanju svakog pojedinačno od njih kao *vlastitosti*, ili pomoću gore naznačenog *duhovnog* odnošenja prema njima.

ad 1) Da se predmet kao takav prikazuje svijesti kao iščezao, jest gore spomenuti *povratak predmeta u vlastitost*.

ad 2) *Ospoljenje samosvijesti* postavlja *predmetnost*. Budući da je čovjek = samosvijest, to je njegovo ospoljeno predmetno biće ili *predmetnost* — (to, što je za njega predmet, a predmet je uistinu samo za njega, što je njemu suštinski predmet, što je dakle njegovo *predmetno* biće. Budući da ni stvaran čovjek kao takav, pa zato ni *priroda* — čovjek je *čovječna priroda* — nije učinjen subjektom, nego samo čovjekova apstrakcija, samosvijest, to predmetnost može biti samo ospoljena samosvijest) jednaka *ospoljenoj samosvijesti*, a *predmetnost* je postavljena tim ospoljenjem. Sasvim je prirodno, da živo, prirodno biće nadareno i opremljeno s predmetnim, t. j. materijalnim suštinskim snagama ima isto tako stvarne

*prirodne predmete* svog bića, kao što i njegovo samoospoljenje znači postavljanje stvarnog predmetnog svijeta, ali u obliku *spoljašnosti*, svijeta koji dakle ne pripada njegovu biću, koji mu je nadmoćan. Nema tu ničeg neshvatljivog i zagonetnog. Naprotiv, suprotno bi bilo zagonetno. Ali isto je tako jasno da *samosvijest*, t. j. njeno ospoljenje može postaviti samo *predmetnost*, t. j. opet samo apstraktnu stvar, stvar apstrakcije, a nikakav stvaran predmet. Stoga je nadalje jasno, da predmetnost, nasuprot samosvijesti, nije uopće ništa *samo-stalno, suštinsko*, nego obično stvorenje od njega postavljeno, a to postavljeno stvorenje, umjesto da se samo potvrđuje, samo je potvrđivanje akta postavljanja, koji u jednom momentu fiksira svoju energiju kao proizvod i dodjeljuje mu *prividno* — ali samo za momenat — ulogu samostalnog, stvarnog bića.

Kada stvaran, tjelesan čovjek, koji stoji na čvrstoj, okrugloj zemlji, koji izdiše i udiše sve prirodne snage, postavlja svoje stvarne, predmetne suštinske snage pomoću svog ospoljenja kao strane predmete, onda to *postavljanje* nije subjekt; subjektivnost *predmetnih* suštinskih snaga je ta, čija akcija mora stoga biti *predmetna*. Predmetno biće djeluje predmetno, a ono ne bi djelovalo predmetno, kad predmetnost ne bi ležala u njegovu suštinskom određenju. Ono stvara, po stavljajući *samo predmete* jer su ga predmeti postavili, jer je svojim porijeklom *priroda*. U aktu postavljanja ono ne pada, dakle, iz njegove »čiste djelatnosti« u stvaranje predmeta, nego njegov predmetni proizvod potvrđuje njegovu predmetnu djelatnost, njegovu djelatnost predmetnog prirodnog bića.

Ovdje vidimo, kako se provedeni naturalizam ili humanizam razlikuje kako od idealizma, tako i od materijalizma, a istovremeno je njihova istina, koja ih ujedinjuje. Istovremeno vidimo, kako je samo naturalizam sposoban da shvati akt svjetske historije.

Čovjek je neposredno prirodno biće. Kao prirodno biće i kao živo prirodno biće on je snabdjeven djelomično prirodnim, životnim snagama, on je djelatno prirodno biće; te snage egzistiraju u njemu kao sklonosti i sposobnosti, kao *nagoni*; on je djelomično prirodno, tjelesno, osjetilno, predmetno biće, koje trpi, koje je uvjetovano i ograničeno, kao što su to biljka

i životinja, t. j. *predmeti* njegovih nagona postoje izvan njega, kao od njega nezavisni *predmeti*, ali ti predmeti su *predmeti* njegove potrebe, suštinski *predmeti*, koji su neophodni za manifestiranje i potvrđivanje njegovih suštinskih snaga. Da je čovjek *tjelesno*, prirodno, živo, stvarno, osjetilno, predmetno biće, znači da za predmet svoga bića, svog životnog ispoljavanja ima *stvarne, osjetilne predmete*, ili, da svoj život može *ispoljavati* samo na stvarnim, osjetilnim predmetima. Biti predmetan, prirodan, osjetilan, ili imati izvan sebe predmet, prirodu, osjetilo, ili za nešto treće sâm biti predmet, priroda, osjetilo, to je identično. *Glad* je prirodna potreba; da bi se zadovoljila, da bi se utažila, ona treba dakle *prirodu* izvan sebe, *predmet* izvan sebe. *Glad* je predmetna potreba tijela za *predmetom*, koji se nalazi izvan njega, koji je neophodan njegovoj integraciji i ispoljavanju bića. Sunce je *predmet* biljke, predmet, koji joj je neophodan, koji potvrđuje njen život, kao što je biljka predmet sunca, *ispoljavanje* sunčane snage, koja budi život, ispoljavanje *predmetne* suštinske snage sunca.

Biće, koje svoju prirodu nema izvan sebe, nije *prirodno* biće, ne učestvuje u biću prirode. Biće, koje nema nikakav predmet izvan sebe, nije predmetno biće. Biće, koje samo nije predmet za treće biće, nema biće za svoj *predmet*, t. j. ne odnosi se predmetno, njegov bitak nije predmetan.

Nepredmetno biće je *nebiće*.

Postavite biće, koje ni samo nije predmet niti ima predmet. Takvo biće bilo bi prvo, *jedino* biće, izvan njega ne bi egzistiralo nikakvo biće, ono bi egzistiralo usamljeno i samo. Jer čim postoje predmeti izvan mene, čim ja nisam *sam*, ja sam *drugi, druga stvarnost* od predmeta izvan mene. Za taj treći predmet ja sam, dakle, *druga stvarnost* nego on t. j. njegov predmet. Biće, koje nije predmet drugog bića, pretpostavlja dakle, da ne postoji *nikakvo* predmetno biće. Čim imam jedan predmet, taj predmet ima mene za predmet. Ali *nepredmetno* biće je nestvarno, neosjetilno, samo mišljeno, t. j. samo imaginarno biće, biće apstrakcije. Biti *osjetilan*, t. j. biti stvaran znači biti predmet osjetila, *osjetilni* predmet, znači dakle imati osjetilne predmete izvan sebe, imati predmete svoje osjetilnosti. Biti osjetilan znači trpjeti.

Stoga je čovjek kao predmetno osjetilno biće *trpno* biće, a budući da je biće koje osjeća svoje patnje, on je *strastveno* biće. Strast, passion, je čovjekova suštinska snaga, koja energično teži prema svom predmetu.

Ali čovjek nije samo prirodno biće, nego je *ljudsko* prirodno biće, t. j. biće, koje postoji samo za sebe, stoga *generičko* biće, koje se kao takvo mora potvrditi i manifestirati kako u svom bitku, tako i u svom znanju. Niti su, dakle, *ljudski* predmeti prirodni predmeti, kako su neposredno dati, niti je *ljudsko* osjetilo, kakvo ono neposredno *jest*, predmetno, *ljudska* osjetilnost, ljudska predmetnost. Priroda niti — objektivno — niti subjektivno nije neposredno adekvatno data *ljudskom* biću. A kako sve prirodno mora *nastati*, tako i čovjek ima svoj akt nastajanja, *historiju*, koja je njemu, međutim, znata i koja je stoga akt nastajanja, koji se kao akt nastajanja svijesno ukida. Historija je prava prirodna historija čovjeka. (Na to se treba navratiti.)

Treće, budući da je to postavljanje same predmetnosti samo privid, akt koji protivuriječi suštini čiste djelatnosti, ono se mora opet ukinuti, predmetnost mora biti negirana.

ad 3, 4, 5, 6. 3) To ospoljenje svijesti nema samo *negativno*, nego i pozitivno značenje i 4) to pozitivno značenje ne postoji samo za *nas* ili po sebi, nego za nju, za samu svijest. 5) Na taj način negativan elemenat predmeta ili njegovo ukidanje samog sebe ima za *nju pozitivno* značenje, ili ona *zna* da je on ništavan na taj način, da se sama ospoljuje, jer u tom ospoljenju ona *zna* sebe kao predmet ili predmet kao sebe samu zbog nerazdvojnog jedinstva *bitka za sebe*. 6) S druge strane, ovdje se istovremeno nalazi taj drugi momenat, da je to ospoljenje i predmetnost isto tako i ukinula i vratila u sebe, da postoji dakle *kod sebe* u svom *drugobitku kao takvom*.

Već smo vidjeli, prisvajanje otuđenog predmetnog bića ili ukidanje predmetnosti pod određenjem *otuđenja* — koje mora ići od ravnodušne tuđosti do stvarnog neprijateljskog otuđenja — ima za Hegela istovremeno, ili čak uglavnom, značenje ukidanja *predmetnosti*, jer kamen spoticanja za samosvijest o otuđenju nije *određeni* karakter predmeta, nego njegov *predmetni* karakter. Stoga je predmet negativno, nešto što ukida sama sebe, *ništavost*. Ta njegova ništavost nema

za svijest samo negativno, nego i pozitivno značenje, jer je upravo ta ništavost predmeta *samopotvrđivanje* nepredmetnosti, *apstrakcije*, njega samoga. Stoga za *samu svijest* ništavost predmeta ima pozitivno značenje, u tom smislu, što svijest *zna* da je ta ništavnost, predmetno biće, njeno *samoospoljenje*; što zna, da ništavnost postoji samo pomoću njenog samoospoljenja...

Način, na koji svijest postoji i kako nešto za nju postoji, jest *znanje*. Znanje je njen jedini akt. Stoga nešto za nju postaje, ukoliko ona za to *nešto znade*. Znanje je jedino njeno predmetno odnošenje. — Ona sad zna za ništavnost predmeta, t. j. da predmet nije od nje različit, nebitak predmeta — na taj način, što znade da je predmet njeno *samoospoljenje*, t. j. zna za sebe samu — znanje kao predmet — jer zna, da je predmet samo *privid* predmeta, obmana, ali da prema svojoj suštini nije ništa drugo do samo znanje, koje se sebi samom suprotstavlja, te je stoga sebi suprotstavilo *ništavnost*, nešto, što nema *nikakvu* predmetnost izvan znanja; ili znanje znade da ono zato što se odnosi prema nekom predmetu, postoji samo *izvan* sebe, da se ospoljuje; da se ono samo sebi *pokazuje* samo kao predmet ili da ono, što se njemu pokazuje kao predmet, da je to ono samo.

S druge strane, kaže Hegel, ovdje je sadržan istovremeno taj drugi momenat, da je to ospoljenje i predmetnost ona isto tako ukinula i vratila u sebe, dakle kod sebe je u svom *drugobitku kao takvom*.

U ovom razlaganju skupili smo sve iluzije spekulacije.

*Prvo*: Svijest, samosvijest kod sebe je u svom *drugobitku kao takvom*. Stoga je ona — ili, ako ovdje apstrahiramo od Hegelove apstrakcije i umjesto samosvijesti postavimo samosvijest čovjeka — *kod sebe je u svom drugobitku kao takvom*. U tome leži prvo, da svijest — znanje kao znanje — mišljenje kao mišljenje — teži tome, da bude neposredno *drugo* sebe same, osjetilnost, stvarnost, život — mišljenje, koje se prevazilazi u mišljenju. (Feuerbach) Ta strana je sadržana u tome, ukoliko svijest ima svoj poticaj samo kao svijest, ne na otuđenoj predmetnosti, nego na *predmetnosti kao takvoj*.

Nadalje, u tome je sadržano da samosvijestan čovjek, ukoliko je duhovni svijet — ili opće duhovno postojanje svog svijeta — spoznao i ukinuo kao samoospoljenje, on isti svijet ipak ponovo potvrđuje u tom ospoljenom obliku i smatra ga svojim istinskim postojanjem, ponovo ga uspostavlja i teži tome, da bude *kod sebe u svom drugobitku kao takvom*, dakle nakon ukidanja, na pr. religije, nakon spoznaje religije kao proizvoda samoospoljenja, ipak se potvrđuje u *religiji kao religiji*. Tu je korijen *krivog* Hegelovog pozitivizma ili njegova samo *prividnog* kriticizma, koji Feuerbach označuje kao postavljanje, negiranje i uspostavljanje religije ili teologije — a što, međutim, treba shvatiti općenitije. Dakle, um je kod sebe u bezumlju kao bezumlju. Čovjek, koji je spoznao da u pravu, politici i t. d. vodi ospoljeni život, vodi u tom ospoljenom životu kao takvom svoj istinski ljudski život. Samoafirmiranje i samopotvrđivanje u *protivurječnosti* sa samim sobom, kako sa znanjem, tako i sa suštinom predmeta, jest, dakle, pravo *znanje* i pravi *život*.

O nekoj Hegelovoj akomodaciji prema religiji, državi i t. d. ne može više biti govora, jer je ta laž, laž njegova progresa.

Ako *znam* da je religija ospoljena ljudska samosvijest, onda znam, da se u njoj kao religiji ne potvrđuje moja samosvijest, nego moja ospoljena samosvijest. Onda znam, dakle da se moja samosvijest, koja pripada sebi, svom biću, ne potvrđuje u religiji, nego naprotiv u *uništenoj, ukinutoj* religiji.

Stoga negacija negacije nije kod Hegela potvrđivanje istinskog bića baš pomoću negacije prividnog bića, nego potvrđivanjem prividnog bića ili bića otuđenog u svom poricanju ili poricanje tog prividnog bića kao predmetnog bića, koje postoji izvan čovjeka i koje je od njega nezavisno, te njegovo pretvaranje u subjekt.

Stoga svojevrsnu ulogu igra *ukidanje*, gdje su povezani *poricanje* i očuvanje, potvrđivanje.

Tako na pr. u Hegelovoj filozofiji prava ukinuto *privatno pravo* jednako je *moralu*, ukinuti moral jednak je *porodici*, ukinuta porodica jednaka je *građanskom društvu*, ukinuto građansko društvo jednako je *državi*, ukinuta država jednaka je *svjetskoj historiji*. U *stvarnosti*, privatno pravo, moral,



porodica, građansko društvo, država i t. d., i dalje postoje, samo su postali *momenti*, egzistencije i načini postojanja čovjeka, koji ne vrijede izolirano, koji se uzajamno uništavaju i proizvode i t. d. *Momenti kretanja*.

Ta njihova *pokretna* suština skrivena je u njihovoj stvarnoj egzistenciji. Ona se manifestira, očituje tek u mišljenju, u filozofiji, i zato je moje pravo religiozno postojanje moje *filozofsko-religijsko* postojanje, moje pravo političko postojanje, moje *filozofsko-pravno* postojanje, moje pravo prirodno postojanje *filozofsko-prirodno* postojanje, moje pravo umjetničko postojanje *filozofsko-umjetničko* postojanje, moje pravo ljudsko postojanje moje filozofsko postojanje. Isto tako, prava egzistencija religije, države, prirode, umjetnosti jest: *filozofija* religije, prirode, države, umjetnosti. Ako je samo filozofija religije i t. d. za mene pravo postojanje religije, onda sam ja također istinski religiozan samo kao *filozof religije* i tako poričem stvarnu religioznost i stvarno religioznog čovjeka. Ali ja ih istovremeno *potvrđujem*, djelomično unutar svog vlastitog postojanja ili unutar tuđeg postojanja, koje im suprotstavljam, jer ono je samo njihov *filozofski* izraz, a djelomično u njihovu svojevrsnom prvobitnom obliku, jer su u mojim očima samo *prividni* drugobitak, alegorije, pod osjetilnim pokrivačem skriveni oblici njihova vlastitog, pravog, t. j. moga *filozofskog* postojanja.

Isto je tako ukinuti *kvalitet* jednak *kvantitetu*, ukinuti kvantitet jednak je *mjeri*, ukinuta mjera jednaka je *suštini*, ukinuta suština jednaka je *pojavi*, ukinuta pojava jednaka je *stvarnosti*, ukinuta stvarnost jednaka je *pojmu*, ukinuti pojmom jednak je *objektivnosti*, ukinuta objektivnost jednaka je *apsolutnoj ideji*, ukinuta apsolutna ideja jednaka je *prirodi*, ukinuta priroda jednaka je *subjektivnom duhu*, ukinuti subjektivni duh jednak je *moralnom* objektivnom duhu, ukinuti moralni duh jednak je *umjetnosti*, ukinuta umjetnost jednaka je *religiji*, ukinuta religija jednaka je *apsolutnom znanju*.

S jedne strane, to ukidanje je ukidanje mišljenog bića, dakle *mišljeno* privatno vlasništvo ukida se u *mislima* morala. A budući da mišljenje uobražava, da je neposredno drugo sebe sama, *osjetilna stvarnost*, te da njegova akcija dakako vrijedi i kao *osjetilna stvarna* akcija, onda to misaono uki-

danje, koje svoj predmet u stvarnosti ostavlja, vjeruje da ga je stvarno prevladalo; s druge strane, budući da je sad predmet postao za njega misaoni momenat, ono ga stoga i u svojoj stvarnosti smatra kao samopotvrđivanje sebe sama, samosvijesti, apstrakcije.

Stoga s jedne strane, postojanje, koje Hegel *ukida* u filozofiji, nije *stvarna* religija, država, priroda, nego religija kao predmet znanja, *dogmatika*, *zatim pravo*, *nauka o državi*, *nauka o prirodi*. S jedne strane, dakle, predmet je u suprotnosti kako prema *stvarnom* biću tako i prema neposrednoj, nefilozofskoj *nauci*, ili prema nefilozofskim *pojmovima* toga bića. Stoga on protivrjuje njihovim običnim pojmovima.

S druge strane religiozan i t. d. čovjek može naći svoju posljednju potvrdu u Hegelu.

Sada treba shvatiti *pozitivne* momente Hegelove dijalektike — unutar određenja otuđenja.

a) *Ukidanje* kao predmetno kretanje, koje *ponovo uvlači u sebe* ospoljenost. To je unutar otuđenja izraženo saznanje o *prisvajanju* predmetnog bića pomoću ukidanja njegova otuđenja, otuđeno saznanje o *stvarnom čovjekovom opredmećivanju* o stvarnom prisvajanju njegova predmetnog bića pomoću uništenja *otuđenog* određenja predmetnog svijeta, pomoću njegova ukidanja u njegovu otuđenom postojanju; kao što je ateizam kao ukidanje boga nastajanje teoretskog humanizma, tako je komunizam kao ukidanje privatnog vlasništva prisvajanje stvarnog čovjekova života kao njegova vlasništva, nastajanje praktičnog humanizma; drugim riječima, ateizam je pomoću ukidanja religije, a komunizam pomoću ukidanja privatnog vlasništva — sobom posredovani humanizam. Tek pomoću ukidanja toga posredovanja — koje je međutim nužna pretpostavka — nastaje *pozitivni* humanizam, koji pozitivno počinje od sebe sama.

Ali ateizam, komunizam nisu bijeg, apstrakcija, gubitak predmetnog svijeta, koji proizvodi čovjek, gubitak njegovih suštinskih snaga, koje su postale predmetnost, nisu siromaštvo, koje se vratilo neprirodnoj, nerazvijenoj jednostavnosti. Oni su, naprotiv, tek stvarno nastajanje, za čovjeka stvarno nastalo ostvarenje njegova bića, njegova bića kao stvarnog bića.

Hegel shvaća, dakle, samootuđenje, ospoljenje bića, raspredmećenje i obestvarenje čovjeka kao samopriskvajanje, promjenu bića, opredmećenje, ostvarenje na taj način, što shvaća *pozitivni* smisao negacije, koja se odnosi na sebe samu — iako opet na otuđen način. Ukratko, on shvaća rad — unutar apstrakcije — kao *akt samostvaranja* čovjeka, odnošenje prema sebi kao prema tuđem biću i svoje manifestiranje kao manifestiranje tuđeg bića kao *generičku svijest i generički život* koji nastaju.

b) Kod Hegela — bez obzira, ili što više kao konzekvencija već opisane izopačenosti — taj akt se pojavljuje jednom *samo* kao *formalan*, jer je apstraktan, jer je ljudsko biće shvaćeno samo kao *apstraktno biće koje misli*, kao *samosvijest*, ili

drugo, jer je shvaćanje *formalno i apstraktno*, zato ukidanje ospoljenja postaje potvrđivanje ospoljenja, ili ono kretanje *samostvaranja, samoopredmećivanja* kao *samoospoljenje samootuđenja* za Hegela je *apsolutno*, te zato posljednje *čovjekovo ispoljavanje života*, koje je samo sebi svrha i u sebi se smiruje, koje je prispjelo kod svog bića.

To kretanje u svom apstraktnom obliku kao dijalektika važi stoga kao *istinski čovječji život*, a budući da je ipak apstrakcija, otuđenje čovječjeg života, on važi kao *božanski proces*, stoga kao čovjekov božanski proces, — proces koji prolazi svoje apstraktno, čisto, apsolutno, od njega različito biće.

*Treće:* Taj proces mora imati nosioca, subjekt; ali subjekt postaje tek kao rezultat; taj rezultat, subjekt, koji zna da je apsolutna *samosvijest*, jest stoga *bog, apsolutni duh, ideja, koja sebe zna i manifestira*. Stvaran čovjek i stvarna priroda postaju samo predikati, simboli toga skrivenog nestvarnog čovjeka i te nestvarne prirode. Stoga se subjekt i predikat međusobno nalaze u odnosu apsolutne izopačenosti, *mistični subjekt — objekt ili subjektivnost, koja prelazi objekt; apsolutni subjekt kao proces, kao subjekt, koji se ospoljuje*, te koji se vraća u sebe iz ospoljenja, ali koji to ospoljenje istovremeno vraća u sebe i subjekt kao taj proces; čisto *neprekidno kruženje* u sebi.

*Jednom formalno i apstraktno shvaćanje čovjekova akta samoproizvođenja ili samoopredmećivanja.*

Otuđeni predmet, otuđena stvarnost čovjekova bića nije drugo — budući da Hegel čovjeka poistovećuje sa *samosvijesću* — do *svijest*, samo misao otuđenja, njen *apstraktan* i zato *besadržajan* i *nestvaran* izraz, *negacija*. Stoga ukidanje ospoljenja isto tako nije ništa drugo do apstraktno, *besadržajno* ukidanje one *besadržajne apstrakcije, negacija negacije*. Sadržajna, živa, osjetilna, konkretna djelatnost *samoopredmećivanja* postaje stoga njena čista apstrakcija, *apsolutna negativnost*, apstrakcija, koja se opet kao takva fiksira i pomišlja kao *samostalna djelatnost*, kao *djelatnost uopće*. Budući da ta takozvana negativnost nije ništa drugo do *apstraktan, besadržajan* oblik onog stvarnog, živog akta, to i njen sadržaj može biti samo *formalan*, sadržaj proizveden *apstrahiranjem* od svakog sadržaja. To su stoga *opći, apstraktni oblici apstrakcije*, koji pripadaju svakom sadržaju i koji su stoga *indiferentni* prema svakom sadržaju, i koji baš zato vrijede za svaki sadržaj, oblici mišljenja, logičke kategorije, *otrgnute od stvarnog duha* i od stvarne prirode. (*Logički sadržaj apsolutne negativnosti razvit ćemo kasnije.*)

Pozitivno, što je Hegel ovdje izvršio — u svojoj spekulativnoj logici — jest to, da su *određeni pojmovi, opći fiksirani oblici mišljenja* u njihovoj samostalnosti nasuprot prirodi i duhu nuždan rezultat *općeg otuđenja čovjekova bića*, dakle i čovjekova mišljenja i da ih je Hegel stoga prikazao i sazeo kao momente procesa *apstrahiranja*. Na pr. ukinuti bitak je suština, ukinuta suština je pojam, ukinuti pojam... *apsolutna ideja*. Ali što je apsolutna ideja? Ona opet ukida samu sebe, ako ne će da prođe opet od početka cjelokupan akt *apstrahiranja* nego se zadovoljava time, da bude totalitet apstrakcija ili apstrakcije, koja shvaća samu sebe. Ali apstrakcija, koja sebe shvaća kao apstrakciju, zna da je ništa; ona mora napustiti sebe, apstrakciju, i tako dolazi do bića, koje je upravo njena suprotnost, do *prirode*. Cjelokupna logika je dakle dokaz, da apstraktno mišljenje za sebe nije ništa, da apsolutna ideja za sebe nije ništa, da je nešto tek *priroda*.

Apsolutna ideja, apstraktna ideja, koja »razmatrana prema svom jedinstvu sa sobom jest *promatranje*«, (Hegelova Enciklopedija, 3. izdanje strana 222.) koja (l. c.) »u apsolutnoj istini same sebe odlučuje, da slobodno iz sebe otpusti moment svoje posebnosti ili prvog određenja i drugobitka, neposrednu ideju kao svoj odraz, sebe kao prirodu«, (l. c.), cijela ideja, koja se porada tako neobično i barokno, koja je hegelijancima prouzrokovala silne glavobolje, nije ništa drugo do *apstrakcija*, t. j. apstraktni mislilac, apstrakcija koja se, opamećena iskustvom i prosvijećena o svojoj istini, odlučuje na to, pod različitim — krivim i samim još apstraktnim — uvjetima, da sebe napusti i da svoj drugobitak, ono posebno, određeno stavi na mjesto svoje svijesti, nebitka, svoje općenitosti i svoje neodređenosti, da slobodno iz sebe otpusti prirodu, koju je skrivala u sebi samo kao apstrakciju, kao misaonu stvar, t. j. da napusti apstrakciju i da jednom sebe sagleda kao od nje oslobođenu prirodu. Apstraktna ideja, koja neposredno postaje *promatranje* nije ništa drugo do apstraktno mišljenje, koje sebe napušta i odlučuje se za *promatranje*. Taj cjelokupan prijelaz logike u filozofiju prirode nije ništa drugo do prijelaz iz *apstrahiranja u promatranje*, koji apstraktni mislilac tako teško ostvaruje i koji je stoga tako neobično opisao. *Mistično osjećanje*, koje filozofe tjera iz apstraktnog mišljenja u *promatranje*, jest *dosada*, čežnja za sadržajem.

(Sam sebi otuđen čovjek jest i svom biću, t. j. prirodnom i ljudskom biću, otuđeni mislilac. Stoga su njegove misli fiksirani duhovi, koji prebivaju izvan prirode i čovjeka. Hegel je u svojoj logici zatvorio sve te fiksirane duhove, shvatio svakog od njih jednom kao negaciju, t. j. kao *ospoljenje ljudskog mišljenja*, onda kao negaciju negacije, t. j. kao ukidanje toga ospoljenja, kao stvarno ispoljavanje ljudskog mišljenja; no budući da je sama još obuzeta otuđenjem — ta negacija negacije je djelomično ponovno uspostavljanje duhova u njihovu otuđenju, a djelomično ostajanje kod posljednjeg akta pri svom odnošenju-na-sebe u otuđenju kao istinskom postojanju tih fiksiranih duhova {(t. j. Hegel stavlja akt apstrahiranja, koji kruži u sebi, na mjesto onih fiksiranih apstrakcija; time je on zaslužan, što je dokazao mjesto rođenja svih tih

neprikladnih pojmova, koji prema svom porijeklu pripadaju pojedinim filozofijama, što ih je sazeo i umjesto jedne određene apstrakcije stvorio kao predmet kritike apstrakciju koja je iscrpljena u cjelokupnom svom opsegu) (zašto Hegel odvaja mišljenje od subjekta, vidjet ćemo kasnije; no sada je već jasno, da, ako čovjek nije čovječan ni njegovo ispoljavanje bića ne može biti čovječno, dakle ni mišljenje se nije moglo shvatiti kao ispoljavanje čovjekova bića kao čovječnog i prirodnog subjekta, s očima, ušima i t. d., koji živi u društvu i svijetu i prirodi)} a djelomično pak ukoliko ta apstrakcija shvaća samu sebe i o sebi samoj osjeća beskrajnu dosadu, javlja se kod Hegela napuštanje apstraktnog mišljenja, koje se kreće samo u mišljenju, koje je bez oka, bez zuba, bez uha, bez ičega, kao odlučivanje priznati prirodu kao biće i posvetiti se *promatranju*.)

Ali i *priroda*, apstraktno uzevši, za sebe, fiksirana u odvojenosti od čovjeka, nije za čovjeka ništa. Da je apstraktni mislilac, koji se odlučio za *promatranje*, promatra apstraktno, razumije se po sebi. Kao što je priroda ležala zatvorena za mislioca u obliku, koji je njemu samom skriven i zagonetan, kao apsolutna ideja, kao misaona stvar, to je on uistinu na taj način što ju je otpustio iz sebe, otpustio samo tu *apstraktnu prirodu*, samo misaonu stvar prirode — ali sada sa značenjem, da je ona drugobitak misli, da je ona stvarna, promatrana, od apstraktnog mišljenja različita priroda. Ili govoreći ljudskim jezikom, kod svog *promatranja* prirode apstraktni mislilac saznaje, da bića, koja je on mislio stvoriti iz ničega, iz čiste apstrakcije u božanskoj dijalektici, kao čiste proizvode rada mišljenja, koje se tka samo u sebi i nigdje ne gleda u stvarnost, da ta bića nisu ništa drugo do *apstrakcije prirodnih određenja*. Čitava priroda ponavlja mu dakle logičke apstrakcije, samo u osjetilnom, spoljašnjem obliku. — On ponovo analizira nju i te apstrakcije. Dakle, njegovo *promatranje* prirode samo je akt potvrđivanja njegove apstrakcije o *promatranju* prirode, tok rađanja njegove apstrakcije, koji on svijesno ponavlja. Tako je na pr. vrijeme istovremeno negativnosti, koja se odnosi na sebe: (str. 238, l. c.) Ukinutom nastajanju, kao postojanju, odgovara — u prirodnom obliku — ukinuto kretanje kao materija. Svijetlo je — *prirodan* oblik

— *refleksija u sebi*. Tijelo kao *mjesec i komet je* — prirodan oblik — *suprotnosti, pozitivno*, koje se prema logici, s jedne strane *osniva na samom sebi*, s druge strane *negativno*, koje se osniva na samom sebi. Zemlja je *prirodan* oblik logičke osnove, negativno jedinstvo suprotnosti i t. d.

*Priroda kao priroda*, t. j. ukoliko se ona osjetilno još razlikuje od onog tajnovitog, u njoj skrivenog smisla, priroda odijeljena, različita od tih apstrakcija, jest *ništa, ništa, koje se potvrđuje kao ništa*, jest besmisleno ili ima samo smisao spoljašnosti koja je ukinuta.

»U konačno — *teološkom* stanovištu nalazi se prava pretpostavka, da priroda ne sadrži u samoj sebi apsolutnu svrhu«. (str. 225.) Njezin cilj je potvrđivanje apstrakcije. »Priroda se pojavila kao ideja u obliku *drugobitka*. Budući da je *ideja* tako negativnost same sebe ili je *sebi spoljašnja*, to priroda prema toj ideji nije spoljašnja samo relativna, nego *spoljašnost* sačinjava određenje, u kojem ona postoji kao priroda«. (str. 227.)

*Spoljašnost* ovdje ne treba shvatiti kao osjetilnost, koja se *ispoljava* i koja je otvorena svijetlu, osjetilnom čovjeku, tu spoljašnost treba ovdje shvatiti u smislu ospoljenja, pogreške, mane, koja ne treba da postoji. Jer istinito je još uvijek po ideji. Priroda je samo oblik njenog *drugobitka*. A budući da je apstraktno mišljenje *suština*, to je ono, što je njemu spoljašnje, po svojoj suštini samo *spoljašnost*. Apstraktni mislilac priznaje istovremeno, da je osjetilnost *suština* prirode, *spoljašnjost* u suprotnosti prema mišljenju, koje se u sebi tka. Ali istovremeno on tu suprotnost izražava tako, da je ta *spoljašnjost prirode* njena *suprotnost* prema mišljenju, njen *nedostatak*, da je ona manjkavo biće, ukoliko se razlikuje od apstrakcije. Biće, koje nije manjkavo samo za mene, u mojim očima, nego po sebi, ima nešto izvan sebe, što mu *manjka*. Znači, njegova *suština* je nešto drugo nego on sam. Stoga se priroda mora sama ukinuti za apstraktnog mislioca, jer ju je već postavio kao potencijalno *ukinuto* biće.

»Duh ima za nas *prirodu* kao svoju *pretpostavku*, čija je on *istina*, a time i *apsolutno prvo*. U toj istini priroda je *iščezla*, a duh se pojavio kao ideja, koja je dospjela do svog bitka-za-sebe, i pojam je njen *objekt* isto tako kao *subjekt*.

Taj identitet je *apsolutna negativnost*, jer pojam ima u prirodi svoju potpunu spoljašnju objektivnost, a to njegovo ospoljenje je ukinuto, i on je u njoj postao identičan sa sobom. On je, dakle, taj identitet samo kao povratak iz prirode«. (str. 392)

»*Ispoljavanje*, koje je kao *apstraktna* ideja neposredan prijelaz, *nastajanje* prirode, *ispoljavanje* duha koji je slobodan, jest *postavljanje* prirode kao *njegova* svijeta; *postavljanje*, koje je kao *refleksija* istovremeno *pretpostavljanje* svijeta kao samostalne prirode. *Ispoljavanje* u pojmu jest stvaranje pojma kao njegova bitka, u kojem on sebi daje *afirmaciju* i *istinu* svoje slobode«. »*Apsolutno je duh*; to je najviša definicija apsoluta«.

MARXOV ČLANAK IZ »VORWÄRTS«-a (1844)  
TEZE O FEUERBACHU (1845)  
OSTALE SKICE (1845-1846)

KARL MARX

KRITIČKE PRIMJEDBE UZ ČLANAK  
»PRUSKI KRALJ I SOCIJALNA REFORMA.  
OD JEDNOG PRUSA«

(»Vorwärts« br. 60)<sup>1</sup>

Broj 60 lista »Vorwärts« sadrži članak pod naslovom: »Pruski kralj i socijalna reforma«, potpisan: »*Jedan Prus*«.

Tobožnji Prus najprije referira o sadržaju krajevsko pruskog vladinog naređenja o *ustanku šleskih radnika* i mišljenju francuskog lista »La Réforme« o naređenju pruske vlade. »Réforme« smatra, da je »*strah i religiozni osjećaj*« kralja, izvor vladinog naređenja. Taj list nalazi u tom dokumentu čak *predosjećaj* velikih reformi, koje predstoje građanskom društvu. »Prus« poučava »Réforme« ovako:

»Kralj i njemačko društvo još nije dospjelo do 'predosjećaja njihove reforme',<sup>2</sup> čak ni šleski ni češki ustanci nisu proizveli taj osjećaj. Nemoguće je *djelomičnu* nevolju tvorničkih kvartova prikazati kao opću stvar jednoj *nepolitičkoj* zemlji kao što je Njemačka, da ne govorimo, da se ne može prikazati kao šteta za cijeli civilizirani svijet. Taj događaj ima za Nijemce isti karakter kao i neka lokalna poplava ili glad. Zato kralj to smatra *nedostatkom uprave ili pomanjkanjem milosrđa*. Zbog toga razloga i jer je malo vojnika izašlo na kraj sa slabim tkačima, nije demoliranje tvornica i strojeva ulilo »strah« kralju ni vlastima. Čak štoviše, ni religiozni osjećaj nije diktirao vladino naređenje: ono je vrlo trijezan izraz kršćanske državne vještine i doktrine, koja svom jedinom lijeku, 'dobronamjernosti kršćanskih srdaca'

<sup>1</sup> Specijalni razlozi potiču me da izjavim, da je ovo prvi članak, koji sam poslao »Vorwärts«-u.

<sup>2</sup> Zamijetite stilističku i gramatičku besmislicu. »pruski kralj i društvo nije još dospjelo do predosjećaja njihove reforme« (na što se odnosi ono »njihove«?)

ne ostavlja nikakvih teškoća. Siromaštvo i zločin dva su velika zla; tko ih može liječiti? Država i vlast? Ne, ali mogu ujedinjena kršćanska srca.»

Tobožnji Prus poriče kraljev »strah« između ostalog iz razloga, što je malo vojnika izašlo nakraj sa slabim tkačima.

Dakle, u jednoj zemlji, gdje gozbe s liberalnim zdravicama i liberalna šampanjska pjena — podsjetimo se na gozbu u Düsseldorfu — provociraju kraljevsko vladino naređenje, gdje nije bio potreban nijedan vojnik, da suzbije pohlepu cijele liberalne buržoazije prema slobodi štampe i konstituciji; u jednoj zemlji, gdje je pasivna poslušnost à l'ordre du jour<sup>3</sup>; u takvoj zemlji nasilna primjena oružane sile protiv slabih tkača ne bi bila nikakav događaj, nikakav zastrašujuć događaj? A slabi tkači pobijedili su pri prvom sukobu. Oni su bili svladani naknadnim pojačanjem broja trupa. Da li je ustanak gomile radnika manje opasan, jer nije potrebna armija da ga uguši? Neka mudri Prus upoređi ustanak šleskih tkača s ustancima engleskih radnika, pa će mu šleski tkači izgledati kao jaki tkači.

Iz općeg odnosa politike prema socijalnim nevoljama objasniti ćemo, zašto ustanak tkača nije mogao uliti kralju nikakav poseban »strah«. Za sada samo toliko: ustanak nije bio toliko usmjeren neposredno protiv pruskog kralja, on je bio usmjeren protiv buržoazije. Kao aristokrat i apsolutni monarh pruski kralj ne može voljeti buržoaziju; on se još manje može uplašiti, ako se njena pokornost i njena nemoć povećava napetim i teškim odnosom prema proletarijatu. Nadalje: ortodokсни katolik je neprijateljskije raspoložen prema ortodoksnom protestantu nego prema ateistu, kao što je legitimist neprijateljskije raspoložen prema liberalu nego prema komunistu. Ne zbog toga što su ateist i komunist srodniji katoliku i legitimistu, nego zato što su mu otuđeniji od protestanta i liberala, jer su izvan njegova kruga. Pruski kralj kao političar ima svoju neposrednu suprotnost u politici, u liberalizmu. Suprotnost prema proletarijatu postoji za kralja isto tako malo kao i kralj za proletarijat. Proletarijat bi morao zadobiti odlučujuću moć, da bi ugušio antipatije, političke

<sup>3</sup> na dnevnom redu.

suprotnosti i da bi cjelokupno neprijateljstvo politike usmjerio protiv sebe. Napokon: poznatom kraljevom karakteru koji je požudan za *interesantnim* i *značajnim*, morao je čak pružiti radosno uzbuđujuće iznenađenje onaj »*interesantni*« i »*mного kritikovani*« pauperizam u vlastitoj zemlji, i što je na taj način nađena prilika da iznova govori o sebi. Kako je njemu moralo biti prijatno kod vijesti, da sada posjeduje »*vlastiti*« kraljevski pruski pauperizam.

Naš »Prus« još je nesretniji, kad »*religiozni osjećaj*« poriče kao izvor kraljevskog vladinog naređenja.

Zašto religiozni osjećaj nije izvor tog vladinog naređenja? Jer je ono »*vrlo trezveni*« izraz kršćanske državne vještine, »*trezveni*« izraz doktrine, koja »*svom jednom lijeku dobronamjernosti kršćanskih srdaca*« ne ostavlja nikakvih teškoća.

Nije li *religiozni osjećaj* izvor *kršćanske državne vještine*? Ne temelji li se na religioznom osjećaju doktrina, koja u dobronamjernosti *kršćanskih srdaca* nalazi svoje univerzalno sredstvo. Da li *trezveni* izraz religioznog osjećaja prestaje biti izraz religioznog osjećaja? Još više! Tvrdim, da je vrlo uobraženi, vrlo opijeni religiozni osjećaj, koji »*liječenje velikih zala*« što odriče »*državi i vlastima*«, traži u »*sjednjanju kršćanskih srdaca*«. To je vrlo opijeni religiozni osjećaj, koji — prema priznanju »Prusa« — cijelo zlo nalazi u pomanjkanju kršćanskog smisla, te stoga vlasti upućuje na jedino sredstvo, na »*opomenu*«, da taj smisao jača. *Kršćansko osjećanje* je prema »Prusu« cilj vladinog naređenja. Religiozni osjećaj, razumije se, kad je zanesen, kad nije trezven, smatra se jedinim dobrom. Gdje vidi zlo pripisuje ga svojoj odsutnosti, jer ako je on jedino dobro, onda također jedino on može proizvoditi dobro. Dakle, vladino naređenje, koje je diktirano religioznim osjećajem, diktira konzekventno religiozni osjećaj. Jedan političar trezvenog religioznog osjećaja ne bi u svojoj »*bespomoćnosti*« tražio pomoć u »*opomeni pobožnog propovjednika na kršćansko uvjerenje*«.

Kako, dakle, tobožnji Prus dokazuje listu »*Réforme*«, da vladino naređenje nije posljedica religioznog osjećaja? Na taj način, što vladino naređenje stalno prikazuje kao po-

sljedicu religioznost osjećaja. Može li se od tako *nelogične* glave očekivati uvid u socijalna gibanja? Čujmo što on brblja o odnosu njemačkog društva prema radničkom pokretu i prema socijalnoj reformi uopće.

Razlikujmo ono što »Prus« zanemaruje, razlikujmo različite kategorije koje su sažete u izrazu »*njemačko društvo*«: vlada, buržoazija, štampa, napokon sami radnici. To su različite mase, o kojima se ovdje radi. »Prus« sažima te mase i osuđuje ih sa svog uzvišenog stanovišta u masu. *Njemačko društvo*, prema njemu, »još nije ni došlo do predosjećaja svoje »reforme«.

Zašto mu nedostaje taj instinkt?

»U jednoj nepolitičkoj zemlji kao što je Njemačka« odgovara Prus, »nemoguće je djelomičnu nevolju tvorničkih kvartova prikazati kao opću stvar, da ne govorimo da je nemoguće prikazati je kao štetu cijelog civiliziranog svijeta. Događaj ima za Nijemce isti karakter kao neka lokalna poplava ili glad. Stoga to kralj smatra nedostatkom upravljanja i milosrđa«.

Dakle, »Prus« objašnjava to izopačeno shvaćanje radničke nevolje iz *svojevrsnosti* jedne nepolitičke zemlje.

Netko će dodati: Engleska je politička zemlja. Dalje će dodati: Engleska je zemlja pauperizma, štoviše, ta riječ je engleskog porijekla. Promatranje Engleske je najsigurniji eksperiment, da bi se upoznao odnos jedne političke zemlje prema pauperizmu. U Engleskoj nevolja radnika nije parcijalna, ona je univerzalna; ona nije ograničena na tvorničke distrikte, nego proširena na pokrajine. Pokreti nisu ovdje u nastajanju, oni se periodički vraćaju gotovo jedno stoljeće.

Kako pauperizam shvaća engleska buržoazija i s njome povezana vlada i štampa?

Ukoliko engleska buržoazija priznaje pauperizam kao krivicu politike, onda *vigovac* smatra *torijevca*, a *torijevac* *vigovca* uzrokom pauperizma. Prema *vigovcima*, monopol velikog zemljoposjeda i prohibiciono zakonodavstvo protiv uvoza pšenice glavni su uzrok pauperizma. Prema *torijevcima*, cijelo je zlo u liberalizmu, u konkurenciji, u tvorničkom sistemu koji je daleko dotjerao. Nijedna partija ne nalazi razlog u politici uopće, nego svaka naprotiv samo u

politici svoje suprotne partije; o nekoj reformi društva nijedna partija uopće ne sanja.

Najodlučniji izraz engleskog razumijevanja pauperizma — mi govorimo uvijek o razumijevanju engleske buržoazije i vlade — jest *engleska nacionalna ekonomija*, t. j. naučno odražavanje engleskih nacionalno-ekonomskih prilika.

Jedan od najboljih i najslavnijih engleskih nacionalnih ekonomista, koji poznaje suvremene odnose i koji mora posjedovati cjelokupni pregled kretanja građanskog društva, učenik ciničnog Rikarda, Mac Culloch, usuđuje se u javnom predavanju i to uz odobravanje, da na nacionalnu ekonomiju primijeni ono, što je Bacon rekao o filozofiji:

»Čovjek, koji s istinskom i neumornom mudrošću spendira svoj sud, stupnjevito ide naprijed, jednu za drugom prelazi zapreke, koje kao brda zadržavaju hod studija, s vremenom će dostići vrhunac nauke, gdje se uživa u miru i svježem zraku, gdje se priroda nudi oku u cijeloj svojoj ljepoti i odakle pomoću ugodno prokrčene staze možemo sići do posljednjih detalja prakse!«

Dobar čisti zrak kužne atmosfere engleskih podrumskih stanova! Velika prirodna ljepota fantastične odrpane odjeće engleske sirotinje i uvelo, smežurano tijelo žena, koje su od rada i bijede istrošene; djeca koja leže na smeću; nakaze, koje proizvodi iscrpljujući rad u jednoličnoj mehanici tvornica! Najdraži posljednji detalj prakse: prostitucija, smrt i vješala!

Čak i onaj dio engleske buržoazije, koji je prožet strahom od pauperizma, shvaća tu opasnost kao sredstvo za pomoć, ne samo na *partikularan* način, nego, da kažemo bez okolišanja, na *djetinjast* i *budalast* način.

Tako na pr. dr. Kay u svojoj brošuri »Recent measures for the promotion of education in England« sve reducira na *zapušteni odgoj*. Pogodite, iz kojeg razloga! Naime, zbog nedostatka obrazovanja radnik ne uviđa »*prirodne zakone trgovine*«, zakone, koji ga nužno dovode do pauperizma. S toga se on buni protiv njih. To bi moglo »*smetati prosperitetu*« engleske manufakture i trgovine, uzdrmati uzajamno povjerenje poslovnih ljudi, umanjiti *stabilnost* političkih i socijalnih institucija.«



Tolika je misaona ograničenost engleske buržoazije i nje-  
ne štampe o pauperizmu, o toj nacionalnoj epidemiji En-  
gleske.

Pretpostavimo, dakle, da su opravdani prigovori, koje naš  
»Prus« usmjeruje protiv *njemačkog* društva. Da li je razlog u  
*nepolitičkim* prilikama Njemačke? Ali, ako buržoazija *nepo-  
litičke* Njemačke ne zna sebi predočiti opće značenje parci-  
jalne nevolje, buržoazija političke Engleske zna naprotiv, da  
ne vidi opće značenje univerzalne nevolje, nevolje, koja je  
svoje opće značenje pokazala djelomično periodičkim vra-  
ćanjem u vremenu, djelomično raširenošću u prostoru, a  
djelomično osujećivanjem svih pokušaja pomoći.

»Prus« prigovara nadalje *nepolitičkoj* Njemačkoj, što  
pruski kralj nalazi razlog pauperizma u *nedostacima upra-  
vljanja i pomanjkanju milosrđa*, te stoga u *upravnim mje-  
rama i milosrđu* traži sredstvo protiv pauperizma.

Da li je takvo shvaćanje svojstveno pruskom kralju? Ba-  
cimo jedan brz pogled na Englesku, na zemlju, u kojoj se  
može govoriti o velikoj *političkoj* akciji protiv pauperizma.

Sadašnje englesko zakonodavstvo datira od zakona u 43.  
aktu vladavine kraljice Elizabete<sup>4</sup>. U čemu se sastoji sred-  
stva tog zakonodavstva? U obavezi župa, da pomažu svoje  
siromašne radnike, u sirotinjskoj taksi, u legalnom dobro-  
činstvu. Taj zakon trajao je dva stoljeća — dobročinstvo na  
putu upravljanja. Nakon dugog i bolnog iskustva, na kojem  
stanovištu nalazimo parlament u njegovu zakonskom prijed-  
logu iz 1834?

Prije svega on objašnjava strahoviti porast pauperizma  
zbog »nedostatka upravljanja«.

Stoga se reformira administracija sirotinjske takse, koja  
se sastojala od činovnika dotičnih župa. Stvaraju se *savezi*  
od otprilike dvadeset župa, koje su ujedinjene u jednu je-  
dinu administraciju. Jedan uređ činovnika — Board of Guar-  
dians — činovnika, koji su birani po poreskim obavezama,  
okupi se određenog dana u rezidenciji saveza i odlučuje o do-  
pustivosti potpore. Ovim uređima upravljaju i nadziru ih

<sup>4</sup> Za našu svrhu nije neophodno, da se vraćamo do radničkog  
statuta pod Eduardom III.

predstavnici vlade, centralne komisije Somerset House-a,  
*ministarstvo pauperizma*, prema točnoj oznaci jednog Fran-  
cuza.<sup>5</sup> Kapital, koji ta administracija nadzire, gotovo je jed-  
nak sumi, koju stoji ratna administracija u Francuskoj. Broj  
lokalnih administracija, koje ona zapošljava, iznosi oko 500,  
a svaka od tih lokalnih administracija zapošljava opet naj-  
manje dvanaest činovnika.

Engleski parlament nije ostao kod *formalne* reforme ad-  
ministracije.

Glavni izvor *akutnog* stanja engleskog pauperizma na-  
šao je u samom *zakonu o sirotinji*. Legalno sredstvo protiv  
socijalne oskudice, dobročinstvo, pomaže socijalnu oskudicu.  
Što se tiče pauperizma *općenito*, on je *vječni zakon prirode*,  
prema *Malthusovoj* teoriji:

»Budući da stanovništvo neprestano teži da prijede sred-  
stva za izdržavanje, onda je dobročinstvo glupost, javno  
ohrabrivanje bijede. Stoga država ne može ništa učiniti, nego  
bijedu prepustiti svojoj sudbini, a najviše što može učiniti  
to je, da olakša smrt bijednika!«

S tom čovjekoljubivom teorijom engleski parlament po-  
vezuje shvaćanje, da je pauperizam *bijeda radnika za koju*  
*su oni sami krivi*, koji stoga ne treba predusretati kao nesreću,  
nego ga naprotiv treba suzbijati, kažnjavati kao zločin.

Tako je nastao režim Workhouses, t. j. sirotinjskih do-  
mova čija unutrašnjost *zastrašuje* bijednike, da u njima traže  
pribježište pred smrću od gladi. U sirotinjskom domu je dobro-  
činstvo oštromno isprepletano s osvetom buržoazije siro-  
tinji, koja apelira na dobročinstvo buržoazije.

Dakle, Engleska je najprije pokušala uništiti pauperizam  
pomoću *dobročinstva i administrativnim mjerama*. Ona nije  
uvidjela u progresivnom napretku pauperizma nužnu konze-  
kvenciju moderne *industrije*, nego, naprotiv, konzekvenciju  
*engleske sirotinjske takse*. Opću nevolju shvatila je samo kao  
*partikularnost* engleskog zakonodavstva. Što je ranije izvo-  
đeno iz *nedostatka dobročinstva*, sada je izvođeno iz *pretje-  
ranog dobročinstva*. Napokon, bijeda je bila smatrana kri-  
vicom bijednika i kao takva na njima kažnjavana.

<sup>5</sup> Eugène Buret.

Opće značenje, koje je politička Engleska oduzela pauperizmu ograničava se na to, da se u toku razvitka, uprkos upravnim mjerama, pauperizam formirao u nacionalnu ustanovu i stoga neminovno postao predmet razgranate i veoma raširene administracije, koja međutim nema više zadatak, da ga uguši, nego da ga disciplinira, ovjekovječi. Ta administracija je odustala, da pozitivnim sredstvima začepi izvor pauperizma; ona se zadovoljava time, čim se on pojavi na površini oficijelne zemlje, da mu s policijskom blagošću iskopa mrtvačku postelju. Engleska država, daleko od toga, da prevaziđe administrativne i dobročinstvene mjere, pala je daleko ispod njih. Ona samo još administrira onaj pauperizam, koji posjeduje očajanje, da se dade uhvatiti i zatvoriti.

Do sada, dakle, »Prus« nije dokazao ništa *svojevrsnoga* u postupku pruskoga kralja. Zašto međutim uzvikuje veliki čovjek s rijetkom *naivnošću*: »Zašto pruski kralj ne naredi istovremeno odgoj sve zapuštene djece?« Zašto se on najprije obraća vlastima i očekuje njihove planove i prijedloge?

Premudri »Prus« će se umiriti kad sazna, da je pruski kralj ovdje isto tako malo originalan kao i u svojim ostalim postupcima; da je čak krenuo jedinim putem, kojim može krenuti šef jedne države.

Napoleon je htio uništiti prosjačenje jednim udarcem. On je naredio svojim vlastima, da pripreme plan za uništenje prosjačenja u cijeloj Francuskoj. Na projekt se moralo čekati; Napoleon je izgubio strpljenje, te je pisao svom ministru unutrašnjih poslova Crétetu; zapovjedio mu je, da uništi prosjačenje u roku od jednog mjeseca; on je rekao:

»Ne smije se koračati po ovoj zemlji, a da se ne ostavi trag, koji ne predaje našu uspomenu kasnijim pokoljenjima. Ne zahtjevajte od mene još tri ili četiri mjeseca, da biste dobili obavijesti: imate mlade vojne suce, mudre prefekte, dobro podučene inženjere za gradnju mostova i cesta, pokrenite sve to, ne spavajte u običnom kancelariskom radu.«

Za malo mjeseci sve se dogodilo. 5. jula 1808. izdan je zakon, koji suzbija prosjačenje. Čime? Pomoću depoa<sup>6</sup>, koji su se tako brzo pretvorili u kaznene zavode, tako da su siro-

\* Ustanove za policijsko čuvanje.

mašni dospijevali u te ustanove samo putem policije za čuvanje morala. Pa ipak je M. Noailles du Gard, član zakonodavnog tijela, tada uzviknuo:

»Vječno priznanje heroju, koji siromaštvu osigurava pribežište, a gladnome živežne namirnice. Djetinjstvo više ne će biti napušteno, siromašne porodice ne će više oskudijevati u pomoći, niti će radniku nedostajati ohrabrenja i zaposlenja. Nos pas ne seront plus arrêtés par l'image dégoûtante des infirmités et de la honteuse misère.<sup>7</sup>

Posljednji cinički pasus jedina je istina u ovom hvalospjevu.

Kad se Napoleon obraća shvaćanju svojih vojnih sudaca, prefekata, inženjera, zašto se pruski kralj ne bi obraćao svojim vlastima?

Zašto Napoleon nije odmah naredio ukidanje prosjačenja? Iste je vrijednosti pitanje »Prusa«: »Zašto pruski kralj odmah ne naredi odgoj zapuštene djece?« Da li »Prus« zna, što bi kralj morao narediti. Ništa drugo nego uništenje proletarijata. Da bismo odgajali djecu, moramo ih hraniti i osloboditi zarađivanja. Ishranjivanje i odgajanje zapuštene djece, t. j. ishranjivanje i odgoj cijelog odraslog proletarijata, bilo bi uništenje proletarijata i pauperizma.

Konvent je imao hrabrosti u jednom momentu, da naredi ukidanje pauperizma, doduše ne »odmah«, kao što to zahtijeva »Prus« od svoga kralja, nego pošto je zadužio Comité du salut public<sup>8</sup> da razradi nužne planove i prijedloge i pošto je Komitet koristio opširna istraživanja Konstituante o stanju francuske bijede, i preko Barèra predložio osnivanje »Livre de la bienfaisance nationale«. Kakva je bila posljedica naređenja Konventa? Da je na svijetu bilo jedno naređenje više i da su godinu dana iza toga izgladnjele žene opsje-dale Konvent.

A Konvent je predstavljao maksimum političke energije, političke moći i političkog razuma.

<sup>7</sup> »Mi ne ćemo više biti kočeni neukusnom slikom oskudice i sramotne bijede«.

<sup>8</sup> Komitet javnog blagostanja.

<sup>9</sup> Knjiga nacionalnog dobročinstva.

Odmah, bez sporazumijevanja s vlastima, *nijedna vlada* na svijetu nije izdala *naređenje* o pauperizmu. Engleski parlament je čak poslao komesare u sve zemlje Evrope, da bi upoznao različite administrativne lijekove protiv pauperizma. Međutim, ukoliko su se države pozabavile pauperizmom, one su ostale kod *upravnih* i *karitativnih* mjera ili su pale ispod nivoa uprave i dobročinstva.

Da li država može drugačije postupiti?

Država nikada ne će naći uzrok *socijalnoj oskudici* u »državi i uređenju društva«, kao što zahtijeva Prus od svoga kralja. Tamo gdje postoje političke partije, svaka od njih nalazi uzrok *svake* nevolje u tome, što se na *državnom kormilu* nalazi njen protivnik, a ne ona. Čak radikalni i revolucionarni političari nalaze uzrok nevolje ne u *suštini* same države, nego u određenom obliku države, na čije mjesto žele postaviti neki drugi oblik države.

Država i uređenje društva s političkog stanovišta nisu dvije stvari. Država je uređenje društva. Ukoliko država priznaje *socijalne* neprilike, ona ih traži u *prirodnim zakonima*, kojima ne može zapovijedati nikakva ljudska sila, ili u *privatnom životu*, koji je od nje nezavisan, ili u *nesvršishodnosti administracije*, koja od nje zavisi. Tako Engleska nalazi da je bijeda zasnovana u *prirodnom zakonu*, prema kojemu stanovništvo stalno mora nadmašiti sredstva za izdržavanje. S druge strane ona objašnjava pauperizam *lošom voljom siromašnih*, kao što ga pruski kralj objašnjava *nekršćanskim osjećanjem bogatih*, a Konvent *sumnjivom kontrarevolucionarnom nastrojenošću vlasnika*. Stoga Engleska kažnjava sirotinju, pruski kralj opominje bogate, a Konvent odrubljuje glavu vladnicima.

Napokon, *sve* države traže uzroke u *slučajnim* ili *namjernim nedostacima* administracije, pa zato u *mjerama* administracije traže i pomoć protiv svojih nedostataka. Zašto? Upravo zato, što je administracija organizirana djelatnost države.

*Protivurječnost* između određenja i dobre volje administracije s jedne strane, i njenih sredstava te njenih mogućnosti s druge, država ne može ukinuti, a da ne ukine samu sebe, jer se ona *zasniva* na toj protivurječnosti. Ona se *zasniva* na protivurječnosti između *javnog* i *privatnog života*,

na protivurječnosti između *općih* interesa i *posebnih* interesa. *Administracija* se stoga mora ograničiti na *formalnu* i *negativnu* djelatnost, jer, gdje počinje građanski život i njegov rad, upravo tamo prestaje njena moć. Nasuprot tim konzekvencijama, koje proizlaze iz nesocijalne prirode tog građanskog života, tog privatnog vlasništva, te trgovine, te industrije, tog uzajamnog pljačkanja različitih građanskih krugova, tim konzekvencijama nasuprot *nemoć* je *prirodni zakon* administracije. Jer ta rastrganost, ta podlost, to *ropstvo građanskog društva* prirodni je fundament na kojem se zasniva moderna država, kao što je građansko društvo ropstva bilo prirodni fundament, na kojem je bazirala *antička* država. Egzistencija države i egzistencija ropstva su nerazdvojni. Antička država i antičko ropstvo — otvorene *klasične* suprotnosti — nisu bili tješnje *povezani* od moderne države i modernog *čiftinskog svijeta* — licemjerne *kršćanske* suprotnosti. Kad bi moderna država htjela ukinuti *nemoć* svoje administracije, onda bi morala ukinuti sadašnji *privatni život*. Kad bi htjela ukinuti privatni život, onda bi morala ukinuti samu sebe, jer ona živi samo u suprotnosti prema njemu. Međutim, *nitko živ* ne vjeruje da su nedostaci njegova opstanka zasnovani u *principu* njegova života, u suštini njegova života, nego u okolnostima *izvan* njegova života. *Samoubistvo* je protuprirodno. Dakle, država ne može vjerovati u *unutrašnju* nemoć svoje administracije, to znači same sebe. Ona može uvidjeti *samo* formalne, slučajne nedostatke i pokušati da ih otkloni. Ako su te modifikacije neplodne, onda su socijalni nedostaci prirodna nesavršenost nezavisna od ljudi, *božji zakon*, ili je volja privatnih ljudi suviše iskvarena, da bi prihvatila dobre ciljeve administracije. Kakvi pokvareni privatnici? Oni *gundaju* protiv vlade kadgod ona ograničava slobodu, a zahtijevaju od vlade, da spriječi nužne posljedice te slobode!

Ukoliko je moćnija država, ukoliko je stoga *političkija* zemlja, utoliko je manje prikladno tražiti razlog *socijalnim* nedostacima i shvatiti njihov *opći* princip u *principu države*, dakle, u *sadašnjem uređenju društva*, čiji je djelatni, *samosvijesni* i *oficijelni* izraz država. *Politički* razum baš je *politički* razum, jer misli *unutar* okvira politike. Ukoliko je oštromniji, ukoliko je življi, utoliko je *nesposobniji* za shvaćanje so-

cijalnih nedostataka. Klasični period političkog razuma je francuska revolucija. Daleko od toga, da bi u principu države sagledali izvor socijalnih nedostataka, heroji francuske revolucije sagledavaju, naprotiv, u socijalnim nedostacima izvor političkih neprilika. Tako Robespierre u velikom siromaštvu i velikom bogatstvu vidi samo zapreku za čistu demokraciju. Zato on želi uspostaviti opću spartansku umjerenost. Princip politike je volja. Ukoliko je jednostraniji, to dakle znači, ukoliko je savršeniji politički razum, utoliko više vjeruje u svećmoć volje utoliko je više slijep za prirodna i duhovna ograničenja volje, utoliko je dakle nesposobniji da otkrije izvor socijalnih nedostataka. Nisu potrebna daljnja izvođenja protiv budalaste nade »Prusa«, prema kojoj je »politički razum pozvan, da otkrije korijen društvenih nevolja u Njemačkoj«.

Bilo je budalasto očekivati od pruskog kralja ne samo moć kakvu Konvent i Napoleon zajedno nisu posjedovali; bilo je budalasto očekivati od njega način shvaćanja, koji prelazi granice cjelokupne politike, način shvaćanja, kojemu mudri »Prus« sam ne stoji bliže od svoga kralja. Ta cijela deklaracija bila je utoliko bedastija, kad nam »Prus« priznaje: »Dobre riječi i dobro uvjerenje su jeftini, shvaćanje i uspješna djela su skupi i ona su u ovom slučaju više nego skupa, njih se uopće ne može imati.«

Ako ih uopće ne možemo imati, onda priznajmo svakoga, tko sa svog stanovišta pokušava ono što je moguće. Uostalom, prepuštam taktu čitaoca, da li pri tome merkantilistički ciganjski jezik kao »jeftin«, »skup«, »više nego skup«, »još se uopće ne može imati« treba ubrojiti u kategoriju »dobrih riječi« i »dobrih uvjerenja.«

Prepostavimo, dakle, da su primjedbe »Prusa« o njemačkoj vladi i njemačkoj buržoaziji — posljednja je svakako obuhvaćena u »njemačkom društvu« — potpuno osnovane. Da li je taj dio društva bespomoćniji u Njemačkoj nego u Engleskoj i Francuskoj? Može li se biti bespomoćniji nego u Engleskoj, gdje je bespomoćnost oformljena u sistem? Kad danas u cijeloj Engleskoj izbijaju ustanci radnika, onda su tamošnja buržoazija i vlada jednako bespomoćni kao i u posljednjoj trećini osamnaestog stoljeća. Njezin jedini izlaz je materijalna sila, a kako materijalna sila opada u istom

stupnju u kojem se povećavaju raširenost pauperizma i spoznaja proletarijata, to engleska bespomoćnost raste nužno u geometrijskoj proporciji.

Napokon, neistinito je, stvarno neistinito, da njemačka buržoazija sasvim krivo shvaća opće značenje šleskog ustanka. U više gradova pokušavaju majstori da se ujedine s kalfama. Svi liberalni njemački listovi, organi liberalne buržoazije prepuni su organizacije rada, reforme društva, kritike monopola, konkurencije i t. d. Sve zbog radničkih pokreta. Listovi u Trieru, Aachenu, Kölnu, Weselu, Mannheimu, Breslau, čak u Berlinu, često donose sasvim razumne socijalne članke iz kojih »Prus« uvijek može nešto naučiti. U pismima iz Njemačke stalno se izražava čuđenje zbog neznatnog otpora buržoazije protiv socijalnih tendencija i ideja.

»Prus« — da je bio upoznatiji sa historijom socijalnog pokreta, obrnuto bi postavio svoje pitanje. Zašto čak njemačka buržoazija tumači parcijalnu nevolju razmjerno tako univerzalno? Odakle animozitet i cinizam političke buržoazije, odakle pomanjkanje otpora i simpatije nepolitičke buržoazije prema proletarijatu?

[»Vorwärts« br. 64 od 10. augusta 1844]

A sada prijedimo na proricanje »Prusa« o njemačkim radnicima. »Njemački siromasi«, pokušava biti duhovit, »nisu mudriji od siromašnih Nijemaca, to znači, oni nigdje ne vide preko svog ognjišta, svoje tvornice, svog distrikta: cijelo pitanje dosad je još napušteno od političke duše koja sve prožima«.

Da bi mogao uporediti prilike njemačkih radnika s prilikama francuskih i engleskih radnika, »Prus« je morao uporediti prvi oblik, početak engleskog i francuskog radničkog pokreta s njemačkim pokretom koji upravo počinje. On je to propustio. Stoga se njegovo rezoniranje svodi na trivijalnost, na pr. na to, da industrija u Njemačkoj nije tako razvijena kao u Engleskoj, ili da neki pokret izgleda drugačije u svom početku nego kasnije. On je htio da govori o svojevrsnosti njemačkog radničkog pokreta. On ne kaže ni riječi o toj svojoj temi.

Nasuprot tome, neka se »Prus« stavi na ispravno stano-  
vište. On će konstatirati, da nijedan francuski i engleski rad-  
nički ustanak nije imao takav teorijski i svijesni karakter,  
kao ustanak šleskih tkača.

Prije svega podsjetimo se na pjesmu tkača, na tu hrabru  
parolu borbe, u kojoj se uopće ne spominje ognjište, tvornica,  
distrikt, nego proletarijat diže glas odmah protiv svoje suprot-  
nosti, protiv društva privatnog vlasništva, na uvjerljiv, oštar,  
bezobziran, nasilan način. Šleski ustanak počinje upravo onim,  
čime završavaju francuski i engleski radnički ustanci, sa svi-  
ješću o suštini proletarijata. Sama akcija nosi taj nadmoćni  
karakter. Ne samo da se razbijaju strojevi, ti rivali radnika,  
nego i trgovačke knjige, povelje vlasništva, i dok su se svi  
ostali pokreti najprije okrenuli samo protiv industrijalaca,  
vidljivog neprijatelja, ovaj pokret se okreće istovremeno pro-  
tiv bankara, skrivenog neprijatelja. Napokon, nijedan engleski  
radnički ustanak nije bio vođen s takvom hrabrošću, promi-  
šljenošću i ustrajnošću.

Što se tiče obrazovanosti ili sposobnosti obrazovanja nje-  
mačkih radnika uopće, podsjećam na Weitlingove genijalne  
spise, koji u teorijskom pogledu često prelaze samoga Prou-  
dhona, ma koliko da zaostaju u izvođenju. Gdje bi buržoazija  
mogla pokazati — uračunavajući njene filozofe i poznavaoce  
svetoga pisma — slično djelo kao Weitlingovo »Garancije har-  
monije i slobode« s obzirom na emancipaciju buržoazije — po-  
litičku emancipaciju? Ako uporedimo trezvenu, zaplašenu  
osrednjost njemačke političke literature s tim gigantskim  
i briljantnim literarnim debut-em njemačkih radnika; ako  
uporedimo tu divovsku dječju cipelu proletarijata s patulja-  
stom iznošenom političkom cipelom njemačke buržoazije, onda  
njemačkoj pepeljuzi moramo proreći atletski oblik. Treba  
priznati, da je njemački proletarijat teoretičar evropskog  
proletarijata, kao što je engleski proletarijat njegov naci-  
onalni ekonomist, a francuski proletarijat njegov političar.  
Moramo priznati, da Njemačka posjeduje isto tako klasičnu  
sklonost za socijalnu revoluciju, kao što je nesposobna za  
političku. Jer kao što je nemoć njemačke buržoazije politička  
nemoć Njemačke, tako je položaj njemačkog proletarijata —  
čak apstrahirajući od njemačke teorije — socijalni položaj

Njemačke. Nesrazmjer između filozofskog i političkog raz-  
vitka u Njemačkoj nije nenormalnost. To je neophodan ne-  
srazmjer. Tek u socijalizmu može jedan filozofski narod naći  
svoju odgovarajuću praksu, dakle, tek u proletarijatu može  
naći djelatni elemenat svog oslobođenja.

Međutim u ovom trenutku nemam ni vremena ni volje,  
da »Prusu« objašnjavam odnos »njemačkog društva« prema  
socijalnom prevratu, te iz tog odnosa s jedne strane slabu  
reakciju njemačke buržoazije protiv socijalizma, a s druge  
strane izvrsnu nastojenost njemačkog proletarijata prema  
socijalizmu. Prve elemente za razumijevanje tog fenomena  
on nalazi u mom Uvodu kritici Hegelove filozofije prava  
(»Njemačko-francuski godišnjaci«).

Dakle, mudrost njemačkih siromaha u obrnutom je od-  
nosu prema mudrosti siromašnih Nijemaca. Međutim ljudi,  
kojima svaki predmet mora služiti za javne stilske vježbe,  
dospijevaju tom formalnom djelatnošću na izopačeni sadržaj,  
dok izopačeni sadržaj sa svoje strane opet udara formi pečat  
prostote. Tako je pokušaj »Prusa«, da se prilikom šleskih rad-  
ničkih nemira pokrene u obliku antiteze, zaveo njega na naj-  
veću antitezu protiv istine. Jedini zadatak misaone i istino-  
ljubive glave prilikom prvog izbijanja šleskog radničkog  
ustanka, nije se sastojao u tome, da glumi učitelja toga doga-  
đaja, nego, naprotiv, da studira njegov svojevrsni karakter.  
Za to je svakako potrebno izvjesno naučno shvaćanje i izvje-  
sna ljubav za ljude, dok je za drugu operaciju sasvim dovoljna  
gotova frazeologija, umočena u šuplje samoljublje.

Zašto »Prus« tako prezirno prosuđuje njemačkog rad-  
nika? Jer »cijelo pitanje« — naime pitanje nevolje radnika —  
»do sada još« smatra napuštenim od »političke duše, koja sve  
prožima«. Svoju platonsku ljubav prema političkoj duši on  
izražava pobliže ovako:

»U krvi i bezumlju bit će ugušeni svi ustanci, koji izbiju  
u toj beznadnoj izoliranosti ljudi od zajednice i njihovih  
misli od socijalnih principa; međutim, ako nevolja tek rađa  
razum, i ako politički razum otkrije Nijemcima korijen dru-  
štvene nevolje, tada će i u Njemačkoj te događaje osjetiti kao  
simptome velikog prevrata.«

Prije svega, neka nam »Prus« dozvoli jednu stilističku primjedbu. Njegova antiteza je nepotpuna. U prvoj polovini kaže se: Ako nevolja proizvede razum, a u drugoj polovini: ako politički razum otkrije korijen društvene nevolje. Jednostavan razum u prvoj polovini antiteze postaje u drugoj polovini politički razum, kao što i jednostavna nevolja prve polovine antiteze u drugoj polovini postaje društvena nevolja. Zašto je majstor stila tako nejednako obdario obje polovine antiteze? Ne vjerujem, da je on sebi polagao računa o tome. Ja ću mu protumačiti njegov pravi instinkt. Da je »Prus« napisao: »Ako društvena nevolja proizvodi politički razum i ako politički razum otkriva korijen društvene nevolje«, onda nijednom objektivnom čitaocu ne bi promakao besmisao te antiteze. Prije svega, svatko bi se pitao, zašto anonimni pisac ne stavlja društveni razum uz društvenu nevolju, a politički razum uz političku nevolju, kao što to nalaže najjednostavnija logika? A sada na stvar!

Toliko je pogrešno, da društvena nevolja proizvodi politički razum, da sasvim obrnuto ugodno društveno osjećanje proizvodi politički razum. Politički razum je spiritualist i dat će onome, koji već ima, tko već ugodno sjedi na svom mjestu. Neka naš »Prus« čuje o tome jednog francuskog nacionalnog ekonomista, gospodina *Michela Chevaliera*:

»1789. godine, kad se buržoazija uzdigla, njoj je nedostajalo samo učestvovanje u upravljanju zemljom da bi bila slobodna. Oslobođenje se za nju sastojalo u tome, da oduzme vođenje javnih poslova, visokih građanskih, vojnih i religioznih funkcija iz ruku privilegiranih, koji su posjedovali monopol tih funkcija. *Bogata i prosvijećena*, u stanju da bude dovoljna sama sebi i da sama sobom upravlja, ona se htjela ukloniti režimu du bon plaisir.<sup>10</sup>

Koliko je politički razum nesposoban, da otkrije izvor društvene nevolje, to smo »Prusu« već dokazali. Još jednu riječ o tome njegovu shvaćanju. Ukoliko je obrazovaniji i sveopćiji politički razum jednog naroda, utoliko više proletarijat rasipa svoje snage — barem u početku pokreta — na nerazumne, nekorisne i u krvi ugušene pobune. Budući da

<sup>10</sup> vladavina samovolje.

misli u obliku politike, on sagledava razlog svih nevolja u volji, a sva sredstva za pomaganje u sili i obaranju određenog državnog oblika. Dokaz: prvi ustanci francuskog proletarijata. Radnici u Lyonu vjerovali su, da slijede samo političke ciljeve, da su samo vojnici republike, dok su uistinu bili vojnici socijalizma. Tako im je njihov politički razum zamaglio korijen društvene nevolje, tako je izopačio njihovo shvaćanje njihova stvarnog cilja, tako je njihov politički razum prevario njihov socijalni instinkt.

Međutim, ako »Prus« očekuje, da će nevolja stvoriti razum, zašto on trpa jedno uz drugo »ugušenje u krvi« i »ugušenje u nerazumnosti«? Ako je nevolja uopće sredstvo, onda je krvava nevolja čak vrlo akutno sredstvo za stvaranje razuma. »Prus« je dakle morao reći: Ugušenje u krvi ugušit će nerazumnost i pribaviti razumu potrebnu promaju.

»Prus« proriče ugušenje ustanaka, koji budu izbili u »beznadnoj izoliranosti ljudi od zajednice i u odvajanju njihovih misli od socijalnih principa!«

Mi smo pokazali, da se šleski ustanak ni u kom slučaju nije dogodio u odvajanju misli od socijalnih principa. Još imamo posla samo s »beznadnim izoliranjem ljudi od zajednice«. Pod zajednicom ovdje se razumije politička zajednica, država. To je stara pjesma o nepolitičkoj Njemačkoj.

Međutim, ne izbijaju li svi ustanci bez izuzetka u beznadnoj izoliranosti ljudi od zajednice? Ne pretpostavlja li svaki ustanak nužno izolaciju? Da li bi se revolucija 1789. dogodila bez beznadnog izoliranja francuskih građana od zajednice? Ona je upravo bila određena da ukine to izoliranje.

Međutim, zajednica od koje je radnik izoliran, to je zajednica sasvim drugačije realnosti i drugačijeg opsega nego što je politička zajednica. Ta zajednica, od koje ga dijeli njegov vlastiti rad, to je sam život, fizički i duhovni svijet, ljudska čudorednost, ljudska djelatnost, ljudski užitak, ljudsko biće. Ljudsko biće je prava zajednica ljudi. Koliko je beznadna izolacija od tog bića nesrazmjerno svestranija, nesnosnija, užasnija, protivurječnija nego izolacija od političke zajednice, toliko je i ukidanje te izolacije, pa čak i parcijalna reakcija, ustanak protiv nje utoliko mnogo beskonačniji, koliko je čovjek beskonačniji od građanina, a čovjekov život od politič-

kog života. Ma kako industrijski ustanak bio parcijalan, on u sebi uključuje univerzalnu dušu: ma kako politički ustanak bio univerzalan, on pod najkolosalnijim oblikom sakriva uskogrudni duh.

»Prus« završava svoj sastav dostojanstveno slijedećom frazom: »Socijalna revolucija bez političke duše (t. j. bez organiziranog shvaćanja sa stanovišta cjeline) je nemoguća.«

Vidjeli smo, da se socijalna revolucija nalazi stoga na stanovištu cjeline, jer ona — makar se dogodila samo u jednom tvorničkom distriktu — jer je protest čovjeka protiv onečovječena života, jer polazi sa stanovišta pojedinog, stvarnog individuuma, jer je zajednica, protiv čijeg odvajanja reagira individuum, istinska zajednica čovjeka, čovjekovo biće. Nasuprot tome, politička duša revolucije sastoji se u tendenciji politički neutjecajne klase, da ukine svoju izolaciju od države i vladavine. Njeno stanovište je stanovište države, apstraktne cjeline, koja postoji samo odvajanjem od stvarnog života, koji je nezamisliv bez organizirane suprotnosti između opće ideje i individualne egzistencije čovjeka. Stoga revolucija političke duše organizira također, u skladu s ograničenom i dvostrukom prirodom te duše, vladajući krug u društvu, na račun društva.

Želimo povjeriti »Prusu«, što je »socijalna revolucija s političkom dušom«; time mu istovremeno povjeravamo tajnu, da se čak ni u načinu govora ne zna uzdići iznad ograničenog političkog stanovišta.

»Socijalna« revolucija s političkom dušom ili je složena besmislica, ako »Prus« pod »socijalnom« revolucijom podrazumijeva »socijalnu« revoluciju nasuprot političkoj, i pored svega toga socijalnoj revoluciji umjesto socijalne posuđuje političku dušu. Ili, »socijalna revolucija s političkom dušom« nije ništa drugo do parafraza onoga, što se inače nazivalo »političkom revolucijom« ili »naprosto revolucijom«. Svaka revolucija rastvara staro društvo; utoliko je ona socijalna. Svaka revolucija ruši staru vlast; utoliko je ona politička.

Neka »Prus« bira između parafraze i besmisla! Međutim, koliko je parafraza ili besmislena socijalna revolucija s političkom dušom, toliko je razumna politička revolucija sa socijalnom dušom. Revolucija uopće — rušenje postojeće vla-

sti i razaranje starih odnosa — politički je akt. Međutim, socijalizam se ne može izvesti bez revolucije. Njemu je potreban taj politički akt, ukoliko mu je potrebno razaranje i raspadanje. Međutim, gdje počinje njegova organizirana djelatnost, gdje se javlja njegova samosvrha, njegova duša, tamo socijalizam odbacuje politički plašt.

Bila je potrebna tolika opširnost, da bi se rastrgao splet zabluda, koje su se skrivale u jednom jedinom novinskom stupcu. Ne mogu svi čitaoci posjedovati obrazovanje i vremena, da si objasne takvo literarno šarlatanstvo. Nema li dakle anonimni »Prus« obavezu prema čitalačkoj publici, da se privremeno odrekne svakog piskaranja u političkom i socijalnom pogledu, na pr. deklamacijâ o njemačkim prilikama i nasuprot tome početi sa savjesnim samoispitivanjem svog vlastitog položaja.

KARL MARX

TEZE O FEUERBACHU

(ca. mart 1845.)

*Božanski egoist nasuprot egoističnom čovjeku*  
*Obmana u revoluciji o antičkoj državi*  
*»Pojam« i »supstancija«*  
*Revolucija = historija nastajanja moderne države*

1. ad Feuerbach

1.

Glavni nedostatak svega dosadašnjeg materijalizma (uključujući i Feuerbachov) jest to, što predmet, stvarnost, osjetilnost shvaća samo u obliku objekta ili opažanja, a ne kao osjetilnu ljudsku djelatnost, praksu, ne subjektivno. Stoga je djelatnu stranu, nasuprot materijalizmu, apstraktno razvio idealizam, koji naravno ne pozna stvarnu, osjetilnu djelatnost kao takvu. Feuerbach želi osjetilne objekte, koji su zaista različiti od mislenih objekata: ali samu ljudsku djelatnost on ne shvaća kao predmetnu djelatnost. Zato on u »Suštini kršćanstva« samo teorijski odnos razmatra kao pravi ljudski odnos, dok praksu shvaća i fiksira samo u njenom prljavo-judejskom obliku. Stoga on ne shvaća značenje »revolucionarne«, »praktično-kritičke« djelatnosti.

2.

Pitanje, da li je ljudskom mišljenju svojstvena predmetna istina, nije pitanje teorije, nego je praktično pitanje. U praksi čovjek mora dokazati istinu, t. j. stvarnost i moć, ovostranost svog mišljenja. Spor o stvarnosti ili nestvarnosti mišljenja — koje je izolirano od prakse — čisto je skolastičko pitanje.



3.

Materijalističko učenje o mijenjanju okolnosti i odgoju zaboravlja, da ljudi mijenjaju okolnosti i da sam odgojitelj mora biti odgajan. Stoga ono mora dijeliti društvo na dva dijela — od kojih je jedan iznad društva.

Podudaranje mijenjanja okolnosti i ljudske djelatnosti ili samopromjene može se shvatiti i racionalno razumjeti samo kao *revolucionarna praksa*.

4.

Feuerbach polazi od činjenice religioznog samootuđenja, udvostručavanja svijeta u religijski i svjetovni svijet. Njegov rad sastoji se u tome, da religijski svijet svede na njegovu svjetovnu osnovu. A da se svjetovna osnova udaljuje od same sebe i fiksira sebi samostalno carstvo u oblacima, može se objasniti samo tako, što je ta svjetovna osnova u sebi podvojena i protivurječna. Dakle, treba je razumjeti u njoj samoj i njenoj protivurječnosti, te praktično revolucionirati. Pošto je na pr. otkriveno da je zemaljska porodica tajna svete porodice, mora se prva teorijski i praktički uništiti.

5.

Feuerbach, nezadovoljan *apstraktnim mišljenjem*, želi *opažanje*; međutim, on ne shvaća osjetilnost kao praktičnu ljudsku — osjetilnu djelatnost.

6.

Feuerbach svodi religijsku suštinu na *ljudsku suštinu*. Ali ljudska suština nije apstraktum, koji je svojstven pojedinačnom individuumu. U svojoj stvarnosti on je sveukupnost društvenih odnosa.

Feuerbach, koji se ne upušta u kritiku te stvarne suštine, primoran je stoga:

1. apstrahirati historijski tok i fiksirati religiozne osjećaje za sebe i pretpostaviti apstraktnog — *izoliranog* — ljudskog individuumu.

2. suština se stoga može shvatiti samo kao »rod«, kao unutrašnja, nijema općenitost, koja mnoge individuumne prirodno povezuje.

7.

Stoga Feuerbach ne vidi, da je samo »religiozno osjećanje« društveni proizvod i da apstraktni individuum, kojega on analizira, pripada određenom društvenom obliku.

8.

Sav društveni život u suštini je *praktičan*. Sve misterije, koje navode teoriju na misticizam, nalaze svoje racionalno rješenje u ljudskoj praksi i u shvaćanju te prakse.

9.

Najviše, do čega dolazi promatrački materijalizam, t. j. materijalizam, koji osjetilnost ne shvaća kao praktičnu djelatnost, jest opažanje pojedinih individuumu i građanskog društva.

10.

Stanovište starog materijalizma je građansko društvo, stanovište novoga je ljudsko društvo ili društveno čovječanstvo.

11.

Filozofi su svijet samo različito *interpretirali*; radi se o tome, da ga se izmijeni.

KARL MARX

HEGELOVA KONSTRUKCIJA FENOMENOLOGIJE

(ca. januar 1845.)

1. Samosvijest umjesto čovjeka. Subjekt — objekt.
2. *Razlike* među stvarima nevažne, jer se supstanciju shvaća kao samorazlikovanje ili jer se samorazlikovanje, razlikovanje, djelatnost razuma shvaća kao bitno. Stoga je Hegel unutar spekulacije dao stvarne distinkcije, koje zahvaćaju stvari.
3. Ukidanje *otuđenja* identificira s ukidanjem *predmetnosti* (to je strana, koju je osobito razvio Feuerbach).
4. Tvoje *ukidanje* predočenog predmeta, predmeta kao predmeta svijesti, indentificira sa *stvarnim predmetnim* ukidanjem, s osjetilnom *akcijom*, *praksom* i *realnom djelatnošću*, što se razlikuje od mišljenja. (Treba još razraditi).

KARL MARX

GRAĐANSKO DRUŠTVO I KOMUNISTIČKA  
REVOLUCIJA

(ca. januar 1845.)

1. *Historija nastajanja moderne države ili francuska revolucija.*

Samoprecjenjivanje političkog bića — zamjenjivanje s antičkom državom. Odnos revolucionara prema građanskom društvu. Udvostručavanje svih elemenata u građanske i državu (Staatswesen).

2. *Proklamacija čovjekovih prava i konstitucija države.* Individualna sloboda i javna vlast.

Sloboda, jednakost i jedinstvo. Suverenitet naroda.

3. *Država i građansko društvo.*

4. *Reprezentativna država i povelja (Charte)*

Konstitucionalna reprezentativna država, demokratska reprezentativna država.

5. *Podjela vlasti.* Zakonodavna i izvršna vlast.

6. *Zakonodavna vlast i zakonodavna tijela.* Politički klubovi.

7. *Izvršna vlast.* Centralizacija i hijerarhija. Centralizacija i politička civilizacija. Federativno uređenje i industrijalizacija. *Državna i općinska uprava.*

8.' *Sudska vlast i pravo*

8." *Nacionalnost i narod*

9.' *Političke partije*

9." *Izborno pravo, borba za ukidanje države i građanskog društva.*

KARL MARX

IZ I. FEUERBACHA

(ca. kraj 1845.)

Utjecaj podjele rada na nauku.

Što je kod države, prava, morala i t. d. represija.

U zakonu moraju buržuji sebi dati opći izraz, upravo zato, što vladaju kao klasa.\*

Prirodne nauke i historija.

Nema historije politike, prava, nauke i t. d. umjetnosti, religije i t. d.

*Zašto ideolozi sve postavljaju na glavu*

Vjernici, pravnici, političari.

Pravnici, političari (državnici uopće), moralisti, religiozni.

Za taj ideološki pododjel u klasi, 1. *Osamostaljenje posla uslijed podjele rada:* svatko smatra svoj zanat pravim. Oni utoliko nužnije stvaraju sebi iluzije o vezi, u kojoj se nalazi njihov zanat sa stvarnošću, budući da je to uvjetovano prirodom samog zanata. Odnosi postaju pojmovi u pravu, politici i t. d. — u svijesti: budući da oni nisu iznad tih odnosa, to su pojmovi o njima u njihovoj glavi fiksirani pojmovi; na pr. sudac primjenjuje zakon, njemu je dakle zakonodavstvo pravi aktivni pokretač. Respekt pred njihovom robom; budući da njihov posao ima posla s Općim.

Ideja prava. Ideja države. U običnoj svijesti stvar je postavljena na glavu...

Religija je od samog početka svijest *transcendencije*, koja (svijest) proizlazi iz stvarnog moranja.

\* »Zajednici«, kako se javlja u antičkoj državi, feudalizmu, apsolutnoj monarhiji, toj vezi odgovaraju osobito katoličke religijske predodžbe. (Marxova primjedba).

Ovo popularnije.

Tradicija, za pravo, religiju i t. d.

Individuumi su uvijek polazili od sebe, uvijek polaze od sebe. Njihovi odnosi su odnosi njihova stvarnog životnog procesa. Odakle dolazi to, da se njihovi odnosi osamostaljuju protiv njih?, da sile njihova vlastitog života postaju nadmoćne nad njima.

Jednom riječi: *podjela rada* čiji stupanj zavisi svaki put od razvijenih proizvodnih snaga.

#### Općinsko vlasništvo

Zemljišno vlasništvo, feudalno, moderno.

Staleško vlasništvo. Manufakturno vlasništvo. Industrijski kapital.

FRIEDRICH ENGELS

FEUERBACH

(ca. oktobar 1846.)

a) Cijela Feuerbachova filozofija svodi se na 1. filozofiju prirode — pasivno obožavanje, ushićeno klečanje pred divotom i svemoći prirode. 2. Antropologiju, a to α) Fiziologiju, u kojoj se ne kaže ništa novo osim to, što su materijalisti rekli o jedinstvu tijela i duše, samo ne tako mehanički, ali zato nešto pretjerano. β) Psihologija, svodi se na ushićene ditirambe, na ljubav, analogno kultu prirode, inače ništa novo. 3. Moral, zahtjev da se bude u skladu s pojmom »čovjeka«, *impuissance mise en action*.<sup>1</sup> Uporedi § 54, str. 81: »Čudoredni i umni odnos čovjeka prema želucu sastoji se u tome, da ga se tretira kao ljudsko biće, a ne životinjsko.« § 61: »Čovjek... kao moralno biće« i mnogo pripovijedanja o čudorednosti u »Suštini Kršćanstva«.

b) Da na sadašnjem stupnju razvitka ljudi mogu zadovoljiti svoje potrebe samo unutar društva, da su uopće već od samog početka, od kako egzistiraju, ljudi trebali jedan drugoga i samo na taj način mogli razvijati svoje potrebe i sposobnosti, što su stupili u međusobni odnos, Feuerbach izražava na taj način, da »pojedini čovjek za sebe nema u sebi suštinu čovjeka«, da je »suština čovjeka samo u zajednici, u jedinstvu čovjeka s čovjekom, jedinstvo, koje se međutim oslanja samo na *realnost razlike* između Ja i Ti. — Čovjek za sebe je čovjek (u običnom smislu), čovjek s čovjekom — jedinstvo *Ja i Ti je bog*« (t. j. čovjek u neuobičajenom smislu). § 61, 62, str. 83. Filozofija dolazi dotle, da kao najveći rezultat na kraju svoje cijele karijere stavlja trivijalnu činjenicu, koja već leži u razlici spolova, o neophodnosti saobra-

<sup>1</sup> U akciju stavljena nemoć.

čanja među ljudima, bez čije spoznaje druga ljudska generacija, koja je uopće egzistirala, ne bi nikada bila stvorena. I još k tome u misterioznom obliku »jedinstva između Ja i Ti«. Ova fraza ne bi uopće bila moguća, da Feuerbach nije mislio na spolni akt, generički akt, zajednicu između Ja i Ti.  $\kappa\alpha\tau'^2 \acute{\epsilon}\xi\sigma\chi\iota\iota$ <sup>3</sup>. A ukoliko njegova zajednica postaje praktična, ona se također ograničava na spolni akt i razumijevanje filozofijskih misli i problema, »prava dijalektika«, § 64, na dijalog, na »stvaranje čovjeka, duhovnog jednako tako kao i fizičkoga«, str. 67. Što taj »proizvedeni« čovjek čini poslije toga, osim što opet »duhovno« i »fizički« »proizvodi ljude«, o tome nema govora. Feuerbach zna također samo za odnos između dvoje, »istina, da ni jedno biće za sebe samo nije pravo, potpuno, apsolutno biće, da je istina i savršenost samo u vezi, jedinstvu dvaju u suštini jednakih bića«. (str. 83, 84).

c) Početak »Filozofije budućnosti« pokazuje odmah razliku između nas i njega: § 1: »Zadatak novijeg vremena sastojao se u ostvarenju i očovječenju boga, pretvaranju i rastvaranju teologije u antropologiju.« Uporedi: »Negacija teologije suština je novijeg vremena«. »Filozofija budućnosti« str. 23.

d) Razlika koju Feuerbach čini između katolicizma i protestantizma, § 2, katolicizam: »teologija« »brine se o tome, što je bog sam po sebi«, ima »spekulativnu i kontemplativnu tendenciju«, protestantizam je samo kristologija, prepušta boga samome sebi, spekulacija i kontemplacija filozofije — ništa drugo do podjela rada proizašla iz jedne potrebe, koja odgovara nerazvijenoj nauci. Iz te obične potrebe unutar teologije objašnjava Feuerbach protestantizam, na što se zatim neusiljeno nadovezuje samostalna historija filozofije.

e) Bitak nije opći pojam odvojiv od stvari. On je jedno s onim, što jest... Bitak je pozicija suštine. Što je moja suština, to je moj bitak. Riba je u vodi, ali od toga bitka ne mo-

\* Naprosto.

<sup>3</sup> Naime, budući da je čovjek = glava + srce, i dvoje su potrebni, da se prikaže čovjek, zato se jedno pojavljuje kao glava, a drugo kao srce u njihovu odnosu — muškarac i žena. Inače ne treba izgubiti iz vida, zašto su dvoje ljudskiji od jednoga. Saint-simonistički individuum. (Engelsova bilješka).

žeš odvojiti njegovu suštinu. Već i jezik indentificira bitak i suštinu. Bitak od suštine odvađa se samo u čovjekovu životu, ali samo u abnormalnim, nesretnim slučajevima, — događa se, da tamo, gdje je njegov bitak nije njegova suština, ali upravo zbog tog odvajanja nije istinit, nije s dušom, gdje je stvarno s tijelom. Ti si samo tamo, gdje je tvoje srce. Ali sve stvari su — izuzevši protuprirodne slučajeve — rado tamo gdje jesu i rado su ono što jesu.« (str. 47). Lijepa pohvala postojećem. Izuzevši protuprirodne slučajeve, malobrojne, abnormalne slučajeve, ti si rado sa sedmom godinom vratar u rudniku, četrnaest sati sam u tami, a budući da je to tvoj bitak, onda je i tvoja suština. Slično je vezač na automatskoj predilici. To je tvoja »suština«, da budeš subsumiran jednoj grani rada. Uporedi »Suština vjere«, str. 11. »nezadovoljena glad«.

f) § 48, str. 73. »Sredstvo, da se suprotstavljena i protivurječna određenja ujedine bez protivurječnosti u jednom te istom biću, jest samo vrijeme. Tako je barem u živom biću. Tako sada dolazi na pr. u čovjeku na vidjelo protivurječnost, da sada to određenje, ta namjera, da me sada ovladava i ispunjava sasvim drugo, upravo suprotno određenje.« To Feuerbach naziva 1. protivurječnošću, 2. sjedinjavanjem protivurječnosti i 3. to treba da učini vrijeme. Svakako »ispunjeno« vrijeme, ali uvijek vrijeme, ne ono, što se u njemu događa. Stav = tome, da je promjena moguća samo u vremenu.

*KARL MARX*

*FRIEDRICH ENGELS*

**NJEMAČKA IDEOLOGIJA**

Prvi dio

FEUERBACH

*Suprotnost materijalističkog i idealističkog  
shvaćanja*

Ovaj prvi dio »Njemačke ideologije«, preveden je po knjizi: »Karl Marx, Friedrich Engels, Historisch-Kritische Gesamtausgabe«, Erste Abteilung, Band 5, Marx-Engels-Verlag, Berlin 1932.

## PREDGOVOR

Ljudi su dosad neprestano stvarali krive predodžbe o samima sebi, o tome što su, ili što bi trebali da budu. Svoje odnose uređivali su prema svojim predodžbama o bogu, o normalnom čovjeku i t. d. Proizvodi njihove glave prerasli su njihovu glavu. Oni, tvorci, poklekli su pred svojim tvorevina. Oslobodimo ih utvarâ, ideja, dogmâ, imaginarnih bićâ, pod jarmom kojih oni kržljave. Pobunimo se protiv ove vladavine misli. Naučimo ih, da ove izmišljotine zamijene mislima, koje odgovaraju suštini čovjeka — kaže jedan, da se prema njima odnose kritički — govori drugi, da ih sebi izbiju iz glave — dodaje treći, i — postojeća stvarnost će se srušiti.

Ove nedužne i djetinjaste fantazije čine jezgru novije mladohegelovske filozofije, koju u Njemačkoj ne dočekuje samo publika s užasom i strahopoštovanjem, nego i sami *filozofski heroji* objavljuju sa svečanom sviješću o njenoj svjetskoprevratničkoj opasnosti i zločinačkoj bezobzirnosti. Prvi svezak ove publikacije ima svrhu da raskrinka ove ovce, koje se smatraju vukovima i koje takvima drže, i da pokaže, kako one svojim filozofskim blejanjem samo ponavljaju predodžbe njemačkih građana, kako hvalisanja ovih filozofskih tumača samo odražavaju mizeriju stvarnog njemačkog stauja. Ona ima svrhu da blamira i diskreditira filozofsku borbu sa sjenama stvarnosti, koja tako pristaje sanjalačkom i pospanom njemačkom narodu.



Jedan odvažan čovjek uobrazio je jednom, da se ljudi utapljaju u vodi samo zato, što su bili opsjednuti *mišlju* o težini. Kad bi ovu predodžbu izbili sebi iz glave na taj način, što bi je proglasili praznovjernom ili religioznom, onda bi bili izvan svake opasnosti od utapljanja. Cijelog svoga života pobijao je iluziju o težini, o čijim štetnim posljedicama svaka statistika mu dostavljaše mnogobrojne nove dokaze. Ovaj junak bio je tip novih njemačkih revolucionarnih filozofa.

## FEUERBACH

Kako javljaju njemački ideolozi, Njemačka je posljednjih godina izvršila besprimjeran prevrat. Proces raspadanja Hegelova sistema, koji je počeo sa Straussom, razvio se u svjetsko previranje, u koje su uvučene sve »sile prošlosti«. U općem kaosu stvorene su snažne države, da bi uskoro zatim opet propale, trenutno su izronili heroji, da bi opet od hrabrih i moćnijih suparnika bili bačeni u tamu. To je bila revolucija, prema kojoj je Francuska revolucija dječja igra, to je bila svjetska borba prema kojoj borbe dijadoha izgledaju sasvim sićušne. S nečuvenom žurbom su jedni principi potiskivali druge, jedni heroji misli zbacivali druge, i za tri je godine (1842—1845) u Njemačkoj bilo očišćeno više nego ranije za tri stoljeća.

Sve se to, kako se priča, dogodilo u oblasti čistih misli.

Radi se u svakom slučaju o jednom interesantnom događaju: o procesu gnijiljenja apsolutnog duha. Kada je ugasnula posljednja iskra života, raspali su se različiti sastavni dijelovi ovoga *caput mortuuma*<sup>1</sup>, stupili su u nove veze i stvorili nove supstancije. Filozofski industrijalci, koji su dosad živjeli od eksploatacije apsolutnog duha, bacili su se sada na nove veze. Svaki se s najvećom mogućom marljivošću bavio prodajom onog dijela, koji mu je pripao. To nije moglo proći bez konkurencije. Ona je u početku vođena prilično građanski i solidno. Kasnije, kad je njemačko tržište bilo zasićeno, a roba i pored svega truda nije našla odziv na svjetskom tržištu, čitav posao je po njemačkom običaju bio pokvaren tvorničkom škart proizvodnjom, pogoršanjem kvaliteta, falsificiranjem sirovina, krivotvorenjem etiketa, fiktivnim kupnjama, prevarama s mjenicama i kreditnim sistemom lišenim

<sup>1</sup> Lešina

svake realne osnove. Konkurencija se pretvorila u ogorčenu borbu, koju nam sada slave i konstruiraju kao prevrat od svjetsko-historijskog značenja, kao proizvođača golemih rezultata i dostignuća.

Da bi se pravilno ocijenilo ovo filozofsko šarlatanstvo, koje čak u grudima uvaženoga njemačkog građanina pobuđuje ugodan nacionalni osjećaj, da bi postala očigledna sićušnost, lokalna ograničenost, čitavog ovog mladohegelovskog pokreta, a osobito da bi se pokazao tragikomičan kontrast između stvarnih nastojanja ovih heroja i iluzija o ovim nastojanjima, potrebno je, da se cijela ova galama pogleda jednom sa stajališta, koje se nalazi izvan Njemačke.

#### A. IDEOLOGIJA UOPĆE, OSOBITO NJEMAČKA

Njemačka kritika nije sve do svojih najnovijih napora napustila tlo filozofije. Daleko od toga da istražuje svoje općefilozofske pretpostavke, sva su njena pitanja izrasla na tlu jednog određenog filozofskog sistema i to — Hegelovog. Ne samo u njenim odgovorima, nego je i u samim njenim pitanjima ležala mistifikacija. Ova zavisnost od Hegela razlog je, što nijedan od ovih novijih kritičara nije ni pokušao da dade jednu obuhvatnu kritiku Hegelova sistema, iako svaki od njih tvrdi, da je Hegela prevladao. Njihova polemika protiv Hegela i međusobno ograničava se na to, da svaki vadi jednu stranu Hegelova sistema i ovu onda upravlja kako protiv cijelog sistema, tako i protiv onih strana, koje su drugi izvadili. U početku su vadili čiste, nepatvorene Hegelove kategorije kao što su supstancija i samosvijest, zatim su profanirali te kategorije svjetovnim imenima kao na pr. »rod«, »jedini«, »čovjek« i t. d.

Cijela njemačka filozofska kritika od Straussa do Stirnera ograničava se na kritiku religioznih predodžbi. Kao polazna točka služila je stvarna religija i prava teologija. Tokom daljeg razvitka različito se određivalo što je religiozna svijest, religiozna predodžba. Napredak se sastojao u tome, što su tobožnje vladajuće metafizičke, političke, pravne,

moralne i druge predodžbe također subsumirane pod sferu religioznih ili teoloških predodžbi; što je politička, pravna, moralna svijest također proglašena religioznom ili teološkom sviješću, a politički, pravni, moralni čovjek, u posljednjoj instanci »čovjek uopće« proglašen religioznim. Vlast religije se pretpostavljala. Malo po malo, svaki je vladajući odnos bio proglašen religijskim odnosom i preobraćen u kult — kult prava, kult države i t. d. Svagdje se imalo posla samo s dogmama i vjerovanjem u dogme. Svijet je u sve većoj mjeri kanoniziran, dok ga napokon prečasní sveti Max nije en bloc proglasio svetim i time mogao okončati s njime jednom zauvijek.

Starohegelovci su sve shvatili čim je to bilo svedeno na jednu Hegelovu logičku kategoriju. Mladohegelovci su sve kritizirali, podmećući svemu religiozne predodžbe, ili su pak sve proglašavali teološkim. Mladohegelovci su se slagali sa starohegelovcima u vjeri, da u postojećem svijetu vladaju religija, pojmovi, opće. Samo se jedni bore protiv te vladavine kao protiv uzurpacije, dok je drugi slave kao zakonitu.

S obzirom na to da mladohegelovci smatraju predodžbe, misli, pojmove i uopće proizvode svijesti, koju su oni sami osamostalili, pravim okovima ljudi, upravo kao što ih starohegelovci proglašuju pravim vezama ljudskoga društva, to je razumljivo, da mladohegelovci treba da se bore jedino protiv ovih iluzija svijesti. Budući da su prema njihovoj fantaziji odnosi ljudi, cjelokupno njihovo djelovanje, njihovi okovi i ograde proizvodi njihove svijesti, to mladohegelovci postavljaju konzekventno na njih moralni zahtjev, da svoju sadašnju svijest zamijene s ljudskom kritičnom ili egoističnom sviješću i da na taj način odstrane svoje ograde. Ovaj zahtjev za izmjenom svijesti svodi se na zahtjev drugačije interpretacije postojećega, t. j. da se ono prizna pomoću jedne druge interpretacije. Mladohegelovci ideolozi su usprkos svojim, tobože »svjetsko-potresnim« frazama, najveći konzervativci. Najmlađi među njima našli su pravi izraz za svoju djelatnost, tvrdeći da se bore samo protiv »frazama«. Oni samo zaboravljaju, da samim ovim frazama ne suprotstavljaju ništa osim fraza, i da ne pobijaju stvarni svijet, ako se bore samo protiv fraza toga svijeta. Jediní rezultati, do kojih je mogla dovesti ova

kritika, bila su neka, i k tome još jednostrana, historijsko-religiozna objašnjenja o kršćanstvu; sve ostale njihove tvrdnje predstavljaju samo daljnja ukrašavanja njihove pretenzije, da su ovim beznačajnim objašnjenjima pružili svjetsko-historijska otkrića.

Nijednom od ovih filozofa nije uopće palo na pamet da postavi pitanje o vezi njemačke filozofije s njemačkom stvarnošću, o vezi njihove kritike s njihovom vlastitom materijalnom okolinom.

Pretpostavke s kojima mi počinjemo, nisu proizvoljne, nisu dogme, to su stvarne pretpostavke, od kojih se može apstrahirati samo u mašti. To su stvarni individuumi, njihova djelatnost i njihovi materijalni životni uvjeti kako zatečeni, tako i njihovim vlastitim djelovanjem stvoreni. Ove pretpostavke mogu se, dakle, konstatirati čisto empirijskim putem.

Prva pretpostavka čitave ljudske historije je, naravno, egzistencija živih ljudskih individuuma. Prvo činjenično stanje, koje treba konstatirati, jest dakle tjelesna organizacija ovih individuuma i njihov time dati odnos prema ostaloj prirodi. Mi se ovdje, naravno, ne možemo baviti ni fizičkim svojstvima samih ljudi, niti prirodnim uvjetima, koje su ljudi zatekli, geološkim, oro-hidrografskim, klimatskim i drugim odnosima. Svako pisanje historije mora polaziti od ovih prirodnih osnova i njihovih modifikacija, koje su tokom historije nastale djelatnošću ljudi.

Ljude možemo razlikovati od životinja po svijesti, religiji ili po čemu god hoćemo. Oni sami se počinju razlikovati od životinja onda, kad počnu proizvoditi sredstva za život — korak koji je uvjetovan njihovom tjelesnom organizacijom. Time što proizvode svoja sredstva za život, ljudi proizvode indirektno i sam materijalni život.

Način, na koji ljudi proizvode sredstva za život, zavisi prije svega od stanja samih sredstava za život, onih koja su zatečena i onih koja treba da budu reproducirana. Ovaj način proizvodnje ne treba promatrati samo sa stajališta, da je on reprodukcija fizičke egzistencije individuuma. Ne, on je štoviše već jedan određeni način djelovanja ovih individuuma, određeni način ispoljavanja njihova života, njihov određeni način života. Kako individuumi ispoljavaju svoj život, takvi

jesu. To što oni jesu, poklapa se s njihovom proizvodnjom kako s time, što proizvode, tako i s tim, kako proizvode. Što su individuumi, to zavisi dakle od materijalnih uvjeta njihove proizvodnje.

Ova proizvodnja nastaje tek *umnožavanjem stanovništva*. Ono opet pretpostavlja međusobni odnos individuuma. Oblik toga odnosa uvjetovan je opet proizvodnjom.

Međusobni odnosi različitih nacija zavise od toga, koliko je svaka od njih razvila svoje proizvodne snage, podjelu rada i unutrašnji saobraćaj. Ovaj stav je opće priznat. Ali ne samo odnos jedne nacije prema drugoj, nego i cjelokupno unutrašnje raščlanjenje te nacije zavisi od stupnja razvitka njene proizvodnje i njenog unutrašnjeg i vanjskog saobraćaja. Koliko su razvijene proizvodne snage jedne nacije, pokazuje najočiglednije stupanj, do kojeg je razvijena podjela rada. Svaka nova proizvodna snaga — ukoliko nije samo kvantitativno proširenje dosad već poznatih proizvodnih snaga (na pr. krčenje novih zemalja), povlači za sobom dalje usavršavanje podjele rada.

Podjela rada unutar jedne nacije dovodi najprije do odvajanja industrijskog i trgovačkog rada od zemljoradničkog, a samim tim i do razdvajanja *grada i sela* i do suprotnosti njihovih interesa. Dalji njegov razvitak dovodi do razdvajanja trgovačkog i industrijskog rada. Uslijed podjele rada razvijaju se istovremeno unutar tih različitih grana opet različite grupe individuuma, koji zajednički djeluju u ovoj ili onoj grani rada. Međusobni odnos ovih pojedinih grupa uvjetovan je načinom organizacije zemljoradničkog, industrijskog i trgovačkog rada (patrijarhat, ropstvo, staleži, klase). U uzajamnim odnosima među različitim nacijama kod razvijenijeg saobraćaja pokazuju se isti odnosi.

Različiti razvojni stupnjevi podjele rada isto su toliko različiti oblici vlasništva, t. j. svaki stupanj podjele rada određuje i uzajamni odnos individuuma u vezi s materijalom, oruđem i proizvodima rada.

Prvi je oblik vlasništva plemensko vlasništvo. Ono odgvara nerazvijenom stupnju proizvodnje, na kojem narod živi od lova, ribolova, stočarstva ili u najboljem slučaju od zemljoradnje. U ovom posljednjem slučaju ona pretpostavlja veliku

masu neobrađenog zemljišta. Podjela rada na ovom je stupnju još vrlo malo razvijena i ograničava se na daljnje proširenje prirodne podjele rada, koja postoji u porodici. Društveno uređenje ograničava se stoga na proširenje porodice: patrijarhalne poglavice plemena, njima podređeni članovi plemena, napokon robovi. Latentno ropstvo u porodici razvija se tek postepeno umnožavanjem stanovništva i potreba, te proširivanjem vanjskog odnosa, kako ratom, tako i trgovačkom razmjenom.

Drugi oblik vlasništva je antičko općinsko i državno vlasništvo, koje nastaje osobito ujedinjenjem više plemena u jedan *grad* putem ugovora ili osvajanja, pri čemu ropstvo ostaje i dalje. Uporedo s općinskim vlasništvom razvija se već pokretno, a kasnije i nepokretno privatno vlasništvo, ali kao odstupanje od norme, kao oblik koji je podređen općinskom vlasništvu. Državljeni posjeduju moć nad svojim robovima koji rade samo u njihovoj zajednici i već su zbog toga vezani na oblik općinskog vlasništva. To je zajedničko privatno vlasništvo aktivnih državljana, koji su primorani da nasuprot robovima ostanu u ovom prirodno nastalom udruženju. Stoga cjelokupno uređenje društva, koje se na tome osniva, a s njim i moć naroda, propada u istoj mjeri, u kojoj se osobito razvija nepokretno privatno vlasništvo. Podjela rada je već razvijenija. Nalazimo već suprotnost između grada i sela, kasnije suprotnost među državama, koje reprezentiraju gradske i seoske interese, a unutar samih gradova suprotnost između industrije i pomorske trgovine. Klasni odnos između građana i robova potpuno je razvijen.

Ovom cjelokupnom shvaćanju historije, čini se, protivuriječi činjenica osvajanja. Dosad su pokretačku snagu historije vidjeli u nasilju, ratu, pljački, razbojništvu i t. d. Mi se ovdje možemo ograničiti samo na glavne točke i uzeti samo jedan upadljiv slučaj — razaranje jedne stare civilizacije od strane jednog barbarskog naroda i ponovno stvaranje novog društvenog uređenja, koje za tim slijedi. (Rim i barbari, feudalizam i Galija, istočno-rimski imperij i Turci). Kod barbarskog naroda-osvajачa sam rat predstavlja još, kao što je ranije napomenuto, regularan način odnosa, koji se utoliko žešće eksploatira, ukoliko prirast stanovništva, pri tradicional-

nom primitivnom načinu proizvodnje, koji je za njih jedino moguć, sve više stvara potrebu za novim proizvodnim sredstvima. U Italiji, naprotiv, bilo je uslijed koncentracije zemljišnog posjeda (koja je bila izazvana ne samo prekupom i zaduživanjem nego još i nasljedstvom, jer su uslijed velikog razvrata i rijetkih brakova stari naraštaji postepeno izumirali, a njihov posjed je pripao nekolicini), te uslijed pretvaranja ovog obradivog zemljišta u pašnjake (koje je izazvano kako običnim i danas još važećim ekonomskim uzrocima, tako još i uvozom žita opljačkanog i dobivenog u obliku danka, odakle je proizašlo pomanjkanje konzumenata za talijansko žito), slobodno stanovništvo gotovo iščezlo, robovi su također neprestano izumirali i bilo je potrebno da ih se neprestano zamjenjuje drugima. Ropstvo je ostalo baza cjelokupne proizvodnje. Plebejci, koji su se nalazili između robova i slobodnih, nisu se nikada uzdigli iznad lumpenproletarijata. Uopće, Rim nije nikad izišao iz stadija grada, a njegova veza s provincijama bila je gotovo isključivo politička, koja je, naravno, mogla biti i prekinuta političkim događajima.

Razvitkom privatnog vlasništva nastaju ovdje najprije isti odnosi, koje ćemo ponovo naći kod modernog privatnog vlasništva, samo u proširenijoj mjeri. S jedne strane, koncentracija privatnog vlasništva, koja je u Rimu počela vrlo rano (dokaz: Licinijev zemljišni zakon), veoma se brzo razvijala počevši od građanskih ratova, a osobito pod vladavinom careva; s druge strane, u vezi s tim, pretvaranje sitnih plebejskih seljaka u proletarijat, koji, uslijed svoga polovičnog položaja između imućnih građana i robova, nije imao samostalnog razvitka.

Treći oblik je feudalno ili staleško vlasništvo. Ako je antička proizašla iz grada i njegova malog područja, to je Srednji vijek proizašao iz sela. Ovu promjenu ishodišne točke uvjetovalo je zatečeno, rijetko i, preko velike zemljišne površine raštrkano stanovništvo, koje osvajači nisu mnogo uvećali. Nasuprot Grčkoj i Rimu, feudalni razvitak počinje na mnogo prostranijem terenu, koji je bio pripremljen rimskim osvajanjima i proširenjem agrikulturne, koje je u početku bilo s njima povezano. Posljednja stoljeća propalog rimskog carstva i osvajanje toga carstva od strane samih barbara uništilo je

masu proizvodnih snaga; obrađivanje zemlje bilo je opalo, industrija propala uslijed pomanjkanja prode, trgovina zamrla ili nasilno prekinuta, gradsko i seosko stanovništvo se smanjilo. Ovi zatečeni odnosi i njima uvjetovani način organizacije osvajanja razvili su pod utjecajem germanskog vojnog uređenja feudalno vlasništvo. Slično plemenskom i općinskom vlasništvu, ono se opet osniva na zajednici kojoj se, međutim, ne suprotstavljaju robovi kao u antičkom svijetu, nego sitni seljaci — kmetovi kao neposredno proizvođačka klasa. Istovremeno, s potpunom izgradnjom feudalizma nastaje i suprotnost prema gradovima. Hijerarhijsko raščlanjivanje zemljišnog posjeda i s njim povezane naoružane družine, dale su plemićima moć nad kmetovima. Ovo feudalno raščlanjivanje bilo je isto tako jedno udruženje protiv podređene proizvođačke klase kao i antičko općinsko vlasništvo, samo je oblik udruženja i odnos prema neposrednim proizvođačima bio različit, jer su postojali različiti proizvodni odnosi.

Ovom feudalnom uređenju zemljišnog posjeda odgovaralo je u *gradovima* korporativno vlasništvo, feudalna organizacija zanata. Vlasništvo se ovdje sastojalo uglavnom u radu svakog pojedinca. Nužnost udruživanja protiv udruženog razbojničkog plemstva, potreba zajedničkih tržišnih prostorija u ono vrijeme, kada je industrijalac bio istovremeno i trgovac, rastuća konkurencija odbjeglih kmetova, koji su pridolazili u rascvjetale gradove, feudalno uređenje cijele zemlje — sve je to prouzrokovalo *cehove*; postepeno uštedeni mali kapitali pojedinih zanatlija i njihov stabilan broj pri rastućem stanovništvu razvili su sistem pomoćnika majstora (kalfa) i učenika, što je u gradu dovelo do slične hijerarhije kao i na selu.

Glavni oblik vlasništva za vrijeme feudalne epohe sastojao se, dakle, s jedne strane iz zemljišnog posjeda i uza nj prikovana kmetovskog rada, i s druge strane, iz vlastitog rada s malim kapitalom, koji je vladao radom pomoćnika majstora. Uređenje ovih dvaju oblika vlasništva bilo je uslovljeno ograničenim proizvodnim odnosima — nedovoljnom i grubom obradom zemlje i zanatskom industrijom. U vrijeme cvjetanja feudalizma podjela rada je bila beznačajna. U svakoj zemlji postojala je suprotnost između grada i sela,

staleško raščlanjivanje bilo je vrlo oštro izraženo, ali osim podjele na kneževu, plemstvo, svećenstvo i seljake na selu, te majstore, pomoćnike majstora, učenike, a zatim uskoro i najamne radnike u gradu, nije bilo neke značajnije podjele rada. U zemljoradnji je ta podjela bila otežana parceliranom obradom zemlje, pored koje je nikla kućna industrija samih seljaka; u industriji, rad u pojedinim zanatima nije uopće bio podijeljen, a među njima samima vrlo malo. Podjela na industriju i trgovinu bila je zatečena u starijim gradovima, u novijim se razvila tek kasnije, kada su gradovi stupili u međusobni odnos.

Ujedinjavanje većih oblasti u feudalne kraljevine bilo je potrebno kako agrarnom plemstvu, tako i gradovima. Stoga je svagdje na čelu organizacije vladajuće klase, plemstva, stajao monarh.

Stanje je dakle slijedeće: određeni individuumi, koji na određeni način proizvode, stupaju u određene društvene i političke odnose. Empirijsko promatranje mora empirijski, bez svake mistifikacije i spekulacije, u svakom pojedinačnom slučaju pokazati povezanost društvenog i političkog raščlanjivanja sa proizvodnjom. Društveno uređenje i država stalno proizlaze iz životnog procesa određenih individuumu; ali ovih individuumu, ne takvih, kakvi bi mogli izgledati u svojim ili tuđim predodžbama, nego kakvi su u stvarnosti, t. j. kako djeluju i materijalno proizvode, dakle, kako djeluju u određenim materijalnim okvirima, pretpostavkama i uvjetima nezavisnim od njihove samovolje.

Proizvodnja ideja, predodžbi, svijesti prije svega se neposredno prepleće s materijalnom djelatnošću i materijalnim odnosom ljudi — jezikom stvarnog života. Predočivanje, mišljenje i duhovni odnosi ljudi pojavljuju se ovdje još kao neposredan izliv njihova materijalnog odnošenja. Isto vrijedi i za duhovnu proizvodnju, kako se ona ispoljava u jeziku politike, zakona, morala, religije, metafizike i t. d. jednog naroda. Ljudi su proizvođači svojih predodžbi, ideja i t. d., ali stvarni, djelatni ljudi, kakvi su uvjetovani određenim razvitkom svojih proizvodnih snaga i njima odgovarajućeg odnosa do njegovih najudaljenijih formacija. Svijest ne može nikada biti nešto drugo do svijestan bitak, a bitak ljudi je njihov

stvarni životni proces. Ako se u svakoj ideologiji ljudi i njihovi odnosi pojavljuju obrnuti glavačke kao u cameri obscuro, onda ovaj fenomen proizlazi isto tako iz historijskog procesa njihova života, kao što obrnutost predmeta na mrežnjači oka proizlazi iz njihova neposredno fizičkog procesa života.

Sasvim suprotno njemačkoj filozofiji, koja silazi s neba na zemlju, mi se ovdje penjemo sa zemlje na nebo. To znači da ne polazimo od onoga, što ljudi kažu, uobražavaju, predodaju, nití od rečenih, mišljenih, uobraženih i predodčenih ljudi, da bismo odatle stigli do tjelesnih ljudi; mi polazimo od stvarno djelatnih ljudi, a iz stvarnog procesa njihova života prikazujemo i razvoj ideoloških refleksa i odjeke toga životnog procesa. Čak su i maglovite slike u mozgu ljudi nužni sublimati materijalnog procesa njihova života, vezanog za materijalne pretpostavke, koji se dade ustanoviti pomoću iskustva. Moral, religija, metafizika i ostala ideologija i njima odgovarajući oblici svijesti ne mogu dalje zadržati privid svoje samostalnosti. Oni nemaju historije, nemaju razvitka, nego ljudi, koji razvijaju svoju materijalnu proizvodnju i svoj materijalni odnos, mijenjaju zajedno s ovom svojom stvarnošću i svoje mišljenje i proizvode svoga mišljenja. Ne određuje svijest život, nego život određuje svijest. Kod prvog načina promatranja polazi se od svijesti kao od živog individuuma, a kod drugoga, koji odgovara stvarnom životu, polazi se od stvarnih, živih individuuma, a svijest se promatra samo kao njihova svijest.

Ovaj način promatranja nije bez pretpostavki. On polazi od stvarnih pretpostavki i ne napušta ih ni za trenutak. Njegove pretpostavke su ljudi, uzeti ne u nekoj fantastičnoj završenosti i nepokretnosti, nego u njihovu stvarnom razvojnem procesu, koji je pod određenim uvjetima empirijski očigledan. Čim se prikaže taj aktivni proces života, historija prestaje da bude zbir mrtvih činjenica, kao kod empiričara, koji su i sami još apstraktni, ili imaginarna aktivnost imaginarnih subjekata kao kod idealista.

U stvarnom životu, gdje prestaje spekulacija, počinje dakle stvarna pozitivna nauka, prikazivanje praktične djelatnosti, praktičnog procesa razvitka ljudi. Fraze o svijesti

prestaju, na njihovo mjesto mora da stupi stvarno znanje. Prikazivanjem stvarnosti gubi samostalna filozofija posrednika pomoću kojega može da postoji. Na njeno mjesto može da stupi u najboljem slučaju résumé najopćenitijih rezultata, koji se dadu apstrahirati iz promatranja historijskog razvitka ljudi. Te apstrakcije, same za sebe odvojene od stvarne historije, nemaju nikakve vrijednosti. One mogu poslužiti samo tome, da olakšaju sređivanje historijskog materijala, da naznače redosljed pojedinih njegovih slojeva. No one, za razliku od filozofije, nipošto ne daju neki recept ili shemu, pod koju se mogu svrstati historijske epohe. Naprotiv, teškoća počinje tek tada, kad se pristupi promatranju i svrstavanju materijala, bilo iz neke prošle epohe, bilo iz sadašnjosti, kad se pristupi stvarnom prikazivanju. Uklanjanje ovih teškoća uvjetovano je pretpostavkama, koje se ovdje ne mogu nikako dati, jer one proizlaze tek iz studija stvarnog procesa života i aktivnosti individuuma svake epohe. Mi ćemo ovdje izvući neke od tih apstrakcija, kojima ćemo se poslužiti protiv ideologije, a onda ćemo ih objasniti na historijskim primjerima.

### Historija

Imajući posla s Nijemcima, koji nemaju nikakvih pretpostavki, moramo početi s konstatacijom prve pretpostavke svake ljudske egzistencije, a prema tome i čitave historije, naime s pretpostavkom, da ljudi moraju imati mogućnost da žive, da bi mogli »stvarati historiju«<sup>2</sup>. Ali za život su prije svega potrebni hrana i piće, stan, odijelo i još štošta drugo.<sup>3</sup> Prvo historijsko djelo jest, dakle, proizvodnja sredstava za zadovoljenje ovih potreba, proizvodnja samog materijalnog života, i to je uistinu historijsko djelo, osnovni uvjet cijele historije, koji mora biti ispunjavan svakog dana i svakog sata, danas kao i prije hiljade godina, da bi se ljudi samo

<sup>2</sup> Na visini neprecrtanog teksta koji ovdje počinje napisao je Marx u desni stupac *historija*.

<sup>3</sup> Na visine ove rečenice zabilježio je Marx u desni stupac: Hegel, Geološki hidrografski i t. d. odnosi, Ljudska tjelesa, Potreba, Rad.

održali na životu. Čak ako je osjetilnost svedena kao kod svetog Bruna na toljagu, na minimum, ona pretpostavlja djelatnost za proizvodnju te toljage. Dakle, primarno kod svakog shvaćanja historije jest to, da se ova osnovna činjenica promatra u cjelokupnom svom značenju i opsegu i da joj se dopusti da dođe do svoga prava. Kao što je poznato, Nijemci to nikada nisu činili, i zbog toga nikada nisu imali zemaljsku osnovu za historiju, pa prema tome nikada nisu jednostrano shvatili vezu te činjenice s takozvanom historijom, osobito tako dugo dok su bili plijen političke ideologije, učinili su ipak makar prve pokušaje da historiografiji dadu materijalističku bazu na taj način, što su napisali najprije historije građanskog društva, trgovine i industrije. — Druga činjenica sastoji se u tome, da sama prva zadovoljena potreba, aktivnost zadovoljavanja i već stečeno oruđe zadovoljavanja vodi novim potrebama, — i ovo proizvođenje novih potreba prvo je historijsko djelo. Ovdje je već odmah jasno, u čemu se sastoji velika historijska mudrost Nijemaca, koji smatraju da se tamo, gdje im ponestane pozitivni materijal i gdje se ne raspravlja o teološkim, političkim i literarnim besmislicama, ne događa nikakva historija, nego samo »prehistorijsko vrijeme«, a da nam, međutim, uopće ne objašnjavaju — kako se zapravo dolazi iz ovog besmisla »prehistorije« u pravu historiju, — iako se na drugoj strani njihova historijska spekulacija osobito baca na tu »prehistoriju« zbog toga, što vjeruje, da je tu sigurna od napada »grubih činjenica«, a istovremeno može dati punu slobodu svom spekulativnom nagonu da proizvede i obori hiljade hipoteza. — Treći odnos, koji se ovdje odmah od samog početka uključuje u historijski razvitak, sastoji se u tome, da ljudi, koji svakodnevno ponovo stvaraju svoj vlastiti život, počinju stvarati druge ljude, razmnožavati se — odnos između čovjeka i žene, roditelja i djece, porodica. Ova porodica, koja je u početku jedini društveni odnos, postaje kasnije, kad umnožene potrebe proizvode nove društvene odnose, a povećani broj ljudi nove potrebe, podređeni društveni odnos (izuzevši Njemačku), i mora se onda tretirati i prikazivati prema postojećim empirijskim činjenicama, a ne

prema »pojmu porodice«, kako se to običava u Njemačkoj<sup>4</sup>. Uostalom ove tri strane društvene djelatnosti ne treba shvatiti kao tri različita stupnja, nego baš kao tri strane, ili — da bi Nijemcima bilo jasno — kao tri »momenta«, koji su istovremeno postojali od samog početka historije i prvih ljudi i koji se u historiji još uvijek pokazuju. Proizvodnja života kako vlastitog pomoću rada, tako i tuđeg pomoću radanja, pojavljuje se već odmah kao dvostruki odnos — s jedne strane kao prirodni, a s druge strane kao društveni odnos — društveni u tom smislu, što se pod tim razumijeva zajedničko djelovanje više individuuma, bez obzira pod kakvim uvjetima, na koji način i zbog koje svrhe. Odavde proizlazi, da je određeni način proizvodnje ili industrijski stupanj stalno povezan s određenim načinom zajedničkog djelovanja ili s društvenim stupnjem, a ovaj način zajedničkog djelovanja sâm je jedna »proizvodna snaga«, da količina ljudima dostupnih proizvodnih snaga uvjetuje društveno stanje, te dakle, »historiju čovječanstva« treba stalno izučavati i obradivati u vezi s historijom industrije i razmjene. Isto je tako jasno, da je u Njemačkoj nemoguće napisati takvu historiju, jer Nijemcima nedostaje ne samo sposobnosti shvaćanja i mate-

<sup>4</sup> Gradnja kuća. Sasvim je razumljivo, da kod divljaka svaka porodica ima svoju pećinu ili kolibu, kao što kod nomada svaka ima svoj odvojeni šator. Ovo odvojeno kućno gospodarstvo postaje samo još nužnije daljim razvitkom privatnoga vlasništva. Kod zemljoradničkih naroda zajedničko kućanstvo je isto tako nemoguće kao i zajednička obrada zemlje. Veliki napredak je bila izgradnja gradova. U svim dosadašnjim periodima bilo je međutim nemoguće odvajati ukidanje odvojenih privreda od ukidanja privatnog vlasništva već i zbog toga, što za to nisu postojali materijalni uvjeti. Uspostavljanje zajedničkog kućnog gospodarstva pretpostavlja razvitak mašinerije, iskorištavanje prirodnih snaga i mnogih drugih proizvodnih snaga — na pr. vodovoda, plinskog osvjetljenja, parnog grijanja i t. d., uklanjanje [suprotnosti] između grada i sela. Bez tih uvjeta zajednička privreda ne bi sa svoje strane bila nova proizvodna snaga, bila bi lišena svake materijalne baze, osnivajući se samo na teoretskoj osnovi, t. j. bila bi čista ludorija i dovela bi samo do manastirskog gospodarstva. Što je bilo moguće, pokazuju se u koncentraciji u gradovima i izgradnji zajedničkih kuća za pojedine određene svrhe (zatvori, kasarne i t. d.). Da se ukidanje odvojene privrede ne može odvajati od ukidanja porodice, to se razumije samo po sebi.

rijal, nego i »osjetilna izvjesnost«, a s one strane Rajne se o tim stvarima ne može steći nikakvo iskustvo, jer se tamo ne događa više nikakva historija. Od samog početka, dakle, pokazuje se materijalistička povezanost među ljudima, koja je uvjetovana potrebama i načinom proizvodnje i koja je stara koliko i ljudi sami — povezanost, koja stalno prima nove oblike i daje, dakle, »historiju«, i čini izlišnom bilo kakvu političku ili religioznu besmislicu, koja bi još posebno vezivala ljude. — Tek sada, kad smo razmotrili već četiri momenta, četiri strane prvobitnih, historijskih odnosa, nalazimo da čovjek ima i »svijest«<sup>5</sup>. Ali i nju nema od samog početka kao »čistu« svijest. »Duh« ima od početka na sebi to prokletstvo, da je »obuzet« materijom, koja se ovdje pojavljuje u obliku pokretnih slojeva zraka, tonova, — ukratko, u obliku jezika. Jezik je star koliko i svijest — jezik i jest praktična, stvarna svijest, koja postoji i za druge ljude, pa također i za mene samog, a jezik nastaje kao i svijest tek iz potrebe, iz nužde saobraćanja s drugim ljudima. Gdje postoji odnos, on postoji za mene, životinja se ne »odnosi« ni prema čemu i uopće se ne odnosi. Za životinju ne postoji njen odnos prema drugima kao odnos. Svijest je dakle od samog početka društveni proizvod i ostaje to dokle god ljudi uopće postoje. Svijest je, naravno, najprije samo svijest o najbližoj osjetilnoj okolini i svijest o ograničenoj povezanosti s drugim ličnostima i stvarima izvan individuuma, koji postaje svijestan sebe; to je istovremeno svijest o prirodi, koja se u početku suprotstavlja čovjeku kao potpuno tuđa, svemoćna i nedostupna sila, prema kojoj se ljudi odnose sasvim životinjski, koja im imponira kao i stoci; to je dakle čisto životinjska svijest prirode (prirodna religija). To se odmah ovdje vidi. Ova prirodna religija ili ovo određeno odnošenje prema prirodi uvjetovano je društvenim oblikom i obratno. Ovdje se, kao i svagdje, ispoljava identitet prirode i čovjeka također i tako da ograničeno odnošenje ljudi prema prirodi uvjetuje

<sup>5</sup> Na ovoj visini napisao je Marx u desnom stupcu: Ljudi imaju historiju, jer moraju proizvoditi svoj život i to na određeni način: to je uvjetovano njihovom fizičkom organizacijom; također kao i njihova svijest.

njihovo međusobno ograničeno odnošenje, a njihovo međusobno ograničeno odnošenje — njihovo ograničeno odnošenje prema prirodi, upravo zbog toga što je priroda još jedva historijski modificirana, a s druge strane javlja se svijest o nužnosti da čovjek stupi u vezu s okolnim individuumima, početak svijesti o tome, da čovjek uopće živi u društvu. Ovaj početak je isto tako životinjski kao i sam društveni život na ovome stupnju, on je čista svijest stada, a čovjek se ovdje razlikuje od ovna samo po tome, što mu njegova svijest zamjenjuje instinkt, ili što je njegov instinkt svijestan. Ova ovdješka ili plemenska svijest postiže svoj dalji razvitak i usavršavanje povećanom proizvodnjom, umnožavanjem potreba i umnožavanjem stanovništva, koje je temelj onih prvih dviju<sup>6</sup>. S time se istovremeno razvija podjela rada, koja prvobitno nije bila ništa drugo nego podjela rada u spolnom aktu, a zatim podjela rada, koja se vrši sama po sebi ili »po prirodi« pomoću prirodnih sklonosti (na pr. tjelesna snaga), potreba, slučajnosti i t. d. i t. d. Podjela rada postaje stvarno podjela tek od trenutka, kad nastupi podjela materijalnog i duhovnog rada<sup>7</sup>. Počevši od toga trenutka, svijest može stvarno uobraziti, da je ona nešto drugo nego svijest o postojećoj praksi, da može stvarno nešto predstavljati, a da ne predstavlja ništa stvarno — od tog trenutka svijest može da se emancipira od svijeta i da prijede na stvaranje »čiste« teorije, teologije, filozofije, morala i t. d. Ali, ako i ta teorija, teologija, filozofija, moral i t. d. dođu u protivurječnost s postojećim odnosima, to se može dogoditi samo zbog toga, što su postojeći društveni odnosi došli u protivurječnost s postojećom proizvodnom snagom, — što se uostalom u jednom određenom nacionalnom krugu odnosa može dogoditi i zbog

<sup>6</sup> Na ovoj visini Marx je zabilježio u desnom stupcu, a da tu bilješku nije označio znakom umetanja, jer je opet sve precrtao, ovo:

Svijest se razvija unutar stvarnog historijskog razvitka. Podjelom rada nastupa

<sup>7</sup> Na ovoj visini napisao je Marx u desni stupac bez znaka umetanja: Prvi oblik ideologa, popovi, poklapa se...

Ljudi razvijaju svoj tako?



toga, što protivurječnost nije nastala u tom nacionalnom krugu, nego između ove nacionalne svijesti i prakse drugih nacija, t. j. između nacionalne i opće svijesti jedne nacije<sup>8</sup>.

Uostalom, sasvim je svedjedno što svijest sama počinje, iz čitavog ovog smeća mi dobivamo samo jedan rezultat, da ova tri momenta, proizvodna snaga, društveno stanje i svijest mogu i moraju stupiti međusobno u protivurječnost, jer *podjela rada* čini mogućim, upravo stvarnim, da duhovna i materijalna djelatnost — da užitak i rad, proizvodnja i potrošnja — pripadnu različitim individuumima, a mogućnost da ne stupe u protivurječnost leži samo u tome, da se podjela rada ponovo ukine. Uostalom, razumije se samo po sebi, da su »utvare«, »spone«, »više biće«, »pojam«, »dvoumljenje« samo idealistički duhovni izraz, predodžba prividno osamljenog individuumu, predodžba o sasvim empirijskim okovima i ograda, unutar kojih se kreće način proizvodnje života i s njima vezani oblik odnosa.

S podjelom rada, u kojoj su date sve te protivurječnosti, a koje se opet sa svoje strane osnivaju na prirodnoj podjeli rada u porodici i odvajanju društva u pojedinačne, međusobno suprotstavljene porodice — data je istovremeno i *raspodjela*, i to kako kvantitativno, tako i kvalitativno *nejednaka* raspodjela rada i njegova proizvoda, dakle vlasništvo, koje ima svoj zametak, svoj prvi oblik već u samoj porodici, gdje su žena i djeca robovi muškarca. Robovanje u porodici, naravno još vrlo surovo i latentno, prvo je vlasništvo, koje, uostalom, već ovdje savršeno odgovara definiciji modernih ekonomista, prema kojoj je ono raspolaganje tuđom radnom snagom. Uostalom, podjela rada i privatno vlasništvo identični su izrazi — u jednom se u odnosu na djelatnost iskazuje ono isto, što i u drugom s obzirom na proizvod te djelatnosti. — Dalje, podjelom rada istovremeno je data i protivurječnost između interesa pojedinačnog individuumu ili pojedinačne

<sup>8</sup> Na visini ove rečenice napisao je Marx u desni stupac: *Religija*; onda je tome dodao: »s ideologijom kao takvom«, pa je riječ religija odvojlo zagradom od slijedećih riječi i umetnuo: Nijemci, — tako da bilješka sada glasi:

[Religija] Nijemci s ideologijom kao takvom.

porodice i zajedničkog interesa svih individuumu, koji međusobno saobraćaju; doduše, taj zajednički interes ne postoji samo u predodžbi kao »opći«, nego najprije u stvarnosti kao međusobna zavisnost individuumu, među kojima je podijeljen rad. I napokon nam podjela rada pruža odmah prvi primjer o tome, da dokle god se ljudi nalaze u društvu koje se stihijno razvija, dokle god, dakle, postoji rascjep između pojedinačnog i općeg interesa, dokle god djelatnost nije podijeljena dobrovoljno nego stihijski, vlastito čovjekovo djelo postaje njemu tuđa i suprotstavljena sila, koja ga podjarmljuje, umjesto da on njome vlada. Naime, čim se rad počinje dijeliti, svaki ima jedan određeni, isključivi krug djelatnosti, koji mu se nameće, iz kojeg ne može da izađe; on je lovac, ribar, ili pastir, ili kritički kritičar, i mora to ostati, ako ne želi da izgubi sredstva za život — dok u komunističkom društvu, u kojem nije svatko ograničen na jedan isključivi krug djelovanja, nego se može obrazovati u svakoj, bilo kojoj grani, društvo regulira opću proizvodnju i baš na taj način meni omogućuje da danas činim ovo, a sutra ono, da jutrom lovim, popodne ribarim, uveče da stočarim, da iza jela kritiziram, kako mi je upravo ugodno, a da nikada ne postanem lovac, ribar, pastir ili kritičar. Ovo čvrsto utvrđivanje društvene djelatnosti, ova konsolidacija našeg vlastitog proizvoda u neku predmetnu silu nad nama, koja izmiče našoj kontroli, koja se kosi s našim očekivanjima, poništava naše račune, to je jedan od glavnih momenata u dosadašnjem historijskom razvitku i baš iz te protivurječnosti posebnog i zajedničkog interesa prima zajednički interes samostalan oblik u vidu države, odijeljen od stvarnih pojedinačnih i zajedničkih interesa, a istovremeno u obliku iluzorne zajednice, ali uvijek na realnoj bazi vezâ, koje postoje u svakom porodičnom i plemenskom konglomeratu; veza po mesu i krvi, jeziku, podjeli rada u većem razmjeru i ostalim interesima — a osobito, kao što ćemo kasnije pokazati, na osnovu interesa klasa već uvjetovanih podjelom rada, koje se izdvajaju iz svake takve gomile ljudi, od kojih jedna vlada svima drugima. Odatle slijedi, da sve borbe unutar države, borba između demokracije, aristokracije i monarhije, borba za izbornu pravo i t. d. i t. d., nisu ništa drugo do iluzorni oblici, u kojima

se vode stvarne međusobne borbe različitih klasa (o čemu njemački teoretičari nemaju ni pojma, usprkos tome što im je u »Njemačko-francuskim godišnjacima« i »Svetoj porodici« dato dosta uputstava); dalje slijedi, da svaka klasa, koja teži k vlasti, ako njezina vlast također uvjetuje, kao što je to slučaj kod proletarijata, ukidanje cjelokupnog starog oblika društva i vlasti uopće, zato da bi svoje interese opet predstavila kao opće, na što je u prvi momenat primorana, mora prije svega zauzeti političku vlast. Upravo zbog toga, što individuumi teže samo za svojim posebnim interesom — koji se za njih ne poklapa s njihovim zajedničkim interesom, a općenitost je uopće iluzorni oblik zajednice — to oni smatraju da im je ovaj opći interes »tuđ« i od njih »nezavisan«, t. j. smatraju ga opet jednim posebnim i svojevrsnim »općim« interesom, ili se oni sami moraju sukobiti u tom razdoru kao u demokraciji. S druge strane, *praktična* borba ovih posebnih interesa, koji se uvijek stvarno suprotstavljaju zajedničkim i iluzorno zajedničkim interesima, čini nužnim *praktično* posredovanje i obuzdavanje posebnih interesa pomoću iluzornog »općeg« interesa, pomoću države. Socijalna sila, t. j. umnožena proizvodna snaga, koja nastaje uslijed saradnje različitih individuumata koja je uvjetovana podjelom rada, pojavljuje se tim individuumima, uslijed toga što ta suradnja nije dobrovoljna nego stihijna, ne kao njihova vlastita ujedinjena sila, nego kao tuđa sila, koja stoji izvan njih, o kojoj ne znaju odakle dolazi i kuda vodi, koju, dakle, ne mogu više savladati, koja, naprotiv, sada prolazi svoj svojevrsan red faza i razvojnih stupnjeva nezavisnih od volje i kretanja ljudi, štoviše, upravljajući tom voljom i tim kretanjem. Ovo »otudjenje«, govoreći filozofima razumljivim jezikom, može naravno biti ukinuto samo uz dvije *praktične* pretpostavke. Da bi postalo »nepodnošljiva« sila, t. j. sila, protiv koje se diže revolucija, potrebno je, da stvori masu čovječanstva koje je potpuno »bez vlasništva« i u isti mah u protivurječnosti prema postojećem svijetu bogatstva i obrazovanosti; oboje pretpostavlja veliki porast proizvodne snage — visoki stupanj njenog razvitka, — a s druge strane je ovaj razvitak proizvodnih snaga (kojim je ujedno data postojeća empirij-

ska egzistencija već u *svjetsko-historijskom*, umjesto u lokalnom postojanju ljudi) apsolutno nužna praktična pretpostavka još i zbog toga, jer bi se bez njega *oskudica*<sup>9</sup> morala samo posvuda proširiti, a time bi s *upotrebom* morala nanovo započeti borba za najnužnije i opet bi se moralo uspostaviti sve staro smeće, i dalje, zbog toga što se samo s tim sveopćim razvitkom proizvodnih snaga stvara *sveopće* saobraćanje među ljudima, te se stoga, s jedne strane, pojava mase »bez vlasništva« istovremeno proizvodi kod svih naroda (sveopća konkurencija i svaki od tih naroda postaje zavisah od preokreta drugih, — i napokon taj je razvitak postavio svoje *svjetskohistorijske*, empirijski univerzalne individuumate namjesto lokalnih. Bez toga bi 1) komunizam mogao egzistirati samo kao nešto lokalno, 2) same *sile* saobraćanja ne bi se mogle razviti kao *univerzalne*, stoga nepodnošljive, one bi ostale domaće-praznovjerne »okolnosti« i 3) svako proširenje saobraćanja ukinulo bi lokalni komunizam. Komunizam je empirijski moguć samo kao »najednom« ili istovremeno proizvedeno djelo vladajućih naroda, što pretpostavlja univerzalni razvitak proizvodne snage i s njom vezani razvitak svjetskog saobraćanja. Kako bi inače na pr. vlasništvo uopće imalo historiju, kako bi poprimilo različite oblike, kako bi se zemljišno vlasništvo moglo razvijati u zavisnosti od datih različitih pretpostavki — u Francuskoj od parcelnog oblika do centralizacije u malo ruku, u Engleskoj od centralizacije u malo ruku do parcellacije, kao što je to danas stvarno slučaj? Ili, kako to, da trgovina, koja ipak nije ništa drugo do izmjena proizvoda različitih individuumata i zemalja, vlada cijelim svijetom preko odnosa potražnje i ponude — preko odnosa, koji, kako kaže jedan engleski ekonomist, slično antičkoj sudbini lebdi iznad zemlje i nevidljivom rukom raspodjeljuje ljudima sreću i nesreću, osniva i ruši carstva, uzrokuje da narodi nastaju i nestaju. S ukidanjem baze, privatnog vlasništva, s komunističkim upravljanjem proizvodnjom koje u sebi sadrži uništenje tuđosti, s kojem se ljudi odnose prema svom vlastitom proizvodu, iščezava također i moć odnosa iz-

<sup>9</sup> Iznad *oskudica* stoji: potreba.

među potražnje i ponude, i ljudi ponovo dobivaju vlast nad razmjenom, proizvodnjom i nad načinom njihova međusobnog odnošenja?

Komunizam za nas nije *stanje*, koje treba da bude uspostavljeno, *ideal*, prema kome stvarnost treba da se upravlja. Mi nazivamo komunizmom *stvarni* pokret, koji ukida sadašnje stanje. Uvjeti ovoga pokreta proizlaze iz sada postojećih pretpostavki. Uostalom<sup>10</sup>, masa *običnih* radnika — masa radne snage odsječene od kapitala ili od mogućnosti bilo kakvog ograničenog zadovoljenja svojih potreba — i već samim tim ne samo vremenski gubitak toga samog rada<sup>11</sup> kao osiguranog izvora života, pretpostavlja — uslijed konkurencije — *svjetsko-tržište*. Proletarijat može, dakle, postojati samo *svjetsko-historijski*, isto tako kao što i komunizam, njegova djelatnost može postojati samo kao »svjetsko-historijska« egzistencija uopće. Svjetsko-historijska egzistencija individuum, znači takvu egzistenciju individuum, koja je neposredno povezana sa svjetskom historijom.

Oblik saobraćanja uvjetovan postojećim proizvodnim snagama na svim dosadašnjim historijskim stupnjevima, a koji opet njih uvjetuje, jest *građansko društvo*, koje, kako to slijedi iz prethodnoga, ima svoju pretpostavku i osnovu u jednostavnoj i složenoj porodici, u t. zv. plemenskoj zajednici, čija su bliža određenja sadržana u prethodnome. Već se ovdje pokazuje, da je to građansko društvo pravo ognjište i poprište cjelokupne historije i kako je besmisleno dosadašnje shvaćanje historije, koje zapušta stvarne ođnose i ograničava se na zvučne postupke vladara i države. Građansko društvo obuhvaća cjelokupno materijalno saobraćanje individuum unutar određenog stupnja razvitka proizvodnih snaga. Ono obuhvaća čitav trgovački i industrijski život jednoga stupnja i utoliko prelazi državu i naciju, iako ono, s druge strane, spolja mora isticati nacionalnost, a iznutra se mora organizi-

<sup>10</sup> Tekst od riječi »uostalom« do riječi »sa svjetskom historijom« napisao je Marx u desni stupac i odozdo natpisao: *komunizam*.

<sup>11</sup> Iznad riječi »samo rada kao« napisao je Marx bez znaka umetanja: sasvim neugodan položaj.

rati kao država. Riječ građansko društvo pojavila se u osamnaestom stoljeću, kad su se odnosi vlasništva već izvukli iz antičke i srednjovjekovne zajednice. Građansko društvo kao takvo razvija se tek s buržoazijom; s istim imenom neprestano je označavana društvena organizacija, koja se razvija neposredno iz proizvodnje i saobraćanja i koja u sva vremena čini bazu države i ostale idealističke superstrukture.

### O proizvodnji svijesti

Empirijska je činjenica dosadašnje historije, da su, s proširenjem djelatnosti do svjetsko-historijske djelatnosti, pojedinačni individuumi sve više potpadali pod vlast njima tuđe sile (čiji pritisak su oni sebi onda predočivali kao šikanaciju t. zv. svjetskog duha i t. d.), sile, koja je stalno postajala masovnija i koja se u krajnjoj instanciji pokazuje kao *svjetsko tržište*. Ali je isto tako empirijski utvrđeno, da se ova, njemačkim teoretičarima tako misteriozna sila, raspada uslijed prevrata postojećega društvenog stanja komunističkom revolucijom (o čemu niže), i što je s tim identično, uslijed ukidanja privatnog vlasništva, a oslobođenje svakog pojedinog individuum provodi se onda u istoj mjeri, u kojoj se historija potpuno pretvara u svjetsku historiju. Da stvarno duhovno bogatstvo individuum potpuno zavisi od bogatstva njegovih stvarnih veza, to je poslije gornjega izlaganja jasno<sup>12</sup>. Pojedini se individuumi samo ovim putem oslobađaju različitih nacionalnih i lokalnih ograda, ulaze u praktičnu vezu s proizvodnjom (također i duhovnom) cijeloga svijeta i dobivaju mogućnost da steknu sposobnost da se koriste ovom svestranom proizvodnjom čitave zemljine kugle (tvorevinama ljudi). *Svestrana* zavisnost, ovaj stihijski oblik *svjetsko-historijskog* uzajamnog djelovanja individuum pretvara se uslijed komunističke revolucije u kontrolu i svijesno vladanje nad silama, koje su, nastavši uzajamnim djelovanjem ljudi, vladale ljudima i imponirale im kao strane sile. Ovo se gle-

<sup>12</sup> Na ovoj visini napisao je Marx bez znaka umetanja: o proizvodnji svijesti.

dište sada opet može shvatiti spekulativno-idealistički, t. j. fantastički kao »samostvaranje roda« (»društvo kao subjekt«) i uslijed toga predočiti redosljed povezanih individuuma kao jednog jedinog individuuma, koji vrši misterij samostvaranja. Ovdje se svakako pokazuje da individuumi stvaraju *jedan drugoga*, fizički i duhovno, ali ne stvaraju sami sebe niti u besmislu svetoga Bruna, niti u smislu »jedinog« »stvo-renog« čovjeka.

Ovo shvaćanje historije osniva se dakle na tome, da se prikaže stvarni proces proizvodnje, i to polazeći od materijalne proizvodnje neposrednog života, i da se način saobraćanja, koji je povezan s ovim načinom proizvodnje i od njega proizveden, t. j. građansko društvo na njegovim različitim stupnjevima, shvati kao osnova cijele historije, a zatim da se prikaže njegova djelatnost kao države, a također da se iz njega objasne svi različiti teoretski proizvodi i oblici svijesti, religija, filozofija, moral i t. d. i t. d. i prosljedi proces njihova nastajanja iz tih različitih stupnjeva, gdje se tada, konačno, stvar može prikazati u njenom totalitetu ( a zatim i uzajamno djelovanje njenih različitih strana). Ovo shvaćanje historije, za razliku od idealističkoga, ne traži u svakoj epohi kakvu kategoriju, nego stalno ostaje na stvarnom *tlu* historije, ne objašnjava praksu iz ideje, nego formacije ideja iz njihove materijalne prakse i u skladu s time dolazi do rezultata, da svi oblici i proizvodi svijesti ne mogu biti poništeni duhovnom kritikom, rastvaranjem u »samosvijesti« ili pretvaranjem u »utvare«, »sablasi«, »nastranosti«, i t. d. nego samo praktičnim prevratom realnih društvenih odnosa, iz kojih su proizašla ta idealistička blebetanja, da nije kritika nego da je revolucija pokretačka snaga historije, a također i religije, filozofije i ostale teorije. Ovo shvaćanje pokazuje, da historija ne završava time, da se rastvara u »samosvijesti« kao »duh od duha«, nego da se u njoj na svakom stupnju zatiče materijalni rezultat, zbroj proizvodnih snaga, historijski stvoren odnos ljudi prema prirodi i međusobno, što se svakoj generaciji od njene prethodne predaje, masa proizvodnih snaga, kapitala i okolnosti, koje, doduše, s jedne strane modificira nova generacija, a s druge strane joj te okolnosti propisuju njene vlastite životne uvjete i daju određeni razvitak, spe-

cijalni karakter, tako da okolnosti isto toliko čine ljude, koliko i ljudi okolnosti. Ova suma proizvodnih snaga, kapitala i socijalnih oblika saobraćanja, koju svaki individuum i svaka generacija zatječe kao nešto dato, realna je osnova toga, što su filozofi predočivali kao »supstanciju«, »suštinu čovjeka«, što su obožavali i pobijali — realna osnova, koja zbog toga, što se ti filozofi bune protiv nje kao »samosvijest« i »jedini«, ni najmanje nije ometana u svojim djelovanjima i utjecajima na razvitak ljudi. Ovi zatečeni životni uvjeti različitih generacija odlučuju također, da li će revolucionarni potres, koji se periodično navraća u historiji, biti dovoljno jak ili ne, da obori osnovu svega postojećeg, i ako nisu dati ovi materijalni elementi totalnog prevrata, naime s jedne strane postojeće proizvodne snage, a s druge stvaranje jedne revolucionarne mase, koja ne će ustati samo protiv pojedinih uvjeta dosadašnjeg društva, nego protiv same dosadašnje »proizvodnje života«, protiv cjelokupne djelatnosti, na kojoj se ono baziralo, ako ti elementi ne postoje, to je, kako to pokazuje historija komunizma, za praktični razvitak sasvim svejedno, da li je ideja toga prevrata izrečena već stotinu puta.

Svako dosadašnje shvaćanje historije ili je u potpunosti zanemarivalo ovu stvarnu bazu historije, ili ju je smatralo samo nečim sporednim, sasvim nepovezanim s historijskim procesom. Stoga je historiju trebalo uvijek pisati prema mjerilu, koje leži izvan nje; stvarna proizvodnja života izgleda kao nehistorijska<sup>13</sup>, a historijsko kao nešto što je odvojeno od zajedničkog života, sasvim iznad svijeta. Odnos ljudi prema prirodi na taj je način isključen iz historije, čime se stvara

<sup>13</sup> U izdanju po kojem smo prevodili (Marx-Engels, Gesamtausgabe, erste Abteilung, Band 5, Berlin 1932) nalazi se na ovom mjestu (str. 28) njemački izraz »Urgeschichtlich« (prahistorijska), dok se u izdanju koje su pripremili S. Landshut i J. P. Mayer (Kröner Verlag, Leipzig 1932 str. 33) na tom mjestu nalazi »ungeschichtlich« (nehistorijska). U francuskom prijevodu od 1937. god., (Oeuvres complètes de Karl Marx, tome VI) nalazimo na str. 186: »... n'étant pas historique...«, (dakle, nehistorijska), a u ruskom prijevodu od 1933 god., (К. Маркс Ф. Энгельс, Сочинения, том IV, отдел первый, стр. 29): »... чем-то доисторическим...« (dakle, prethistorijska). Smisao teksta zahtijeva da se prevede s »nehistorijska«. — Prevodilac.

suprotnost između prirode i historije. Ova koncepcija mogla je u historiji vidjeti samo burne državno-političke akcije upravljača i države, religiozne i uopće teoretske borbe i specijalno kod svake historijske epohe morala je *dijeliti iluziju te epohe*. Na pr. ako jedna epoha uобрази da je određena čisto »političkim« ili »religioznim« motivima, iako su »religija« i »politika« samo oblici njenih stvarnih motiva, to njen historičar usvaja ovo mnijenje. »Uobraženje«, »predodžba« ovih određenih ljudi o svojoj stvarnoj praksi pretvara se u jedino određujuću i aktivnu silu, koja ovladava i određuje praksu tih ljudi. Ako primitivni oblik, u kojem se nalazi podjela rada kod Egipćana i Indijaca izaziva kastinsko uređenje u njihovoj državi i religiji, historičar vjeruje, da je kastinsko uređenje ta sila, koja je proizvela taj primitivni društveni oblik. Dok se Francuzi i Englezi drže makar političke iluzije, koja je ipak stvarnosti najbliža, Nijemci se kreću u području »čistog duha« i religioznu iluziju čine pokretačkom snagom historije. Hegelova filozofija historije posljednja je konzekvencija cijele njemačke historiografije, dovedena do svog »najčišćeg izraza«, u kojoj se ne radi o stvarnim, čak niti o političkim interesima, nego o čistim mislima, koje se onda i svetom Brunu čine kao red misli, od kojih jedna proždire drugu i na kraju iščezava u »samosvijesti«, a još konzekventnije je to kod svetog Maxa Stirnera, koji ništa ne zna o cijeloj stvarnoj historiji, a ovaj historijski tok<sup>14</sup> mu se činio kao historija »vitezova«, razbojnika i utvara, od čijih vizija se može spasiti samo pomoću »bezbožnosti«. Ovo shvaćanje je stvarno religiozno, ono pretpostavlja religioznog čovjeka kao prvobitnog čovjeka, od kojeg polazi cijela historija i u svojoj uobrazilji stavlja religiozne proizvode fantazije na mjesto stvarne proizvodnje sredstava za život i života samog. Cjelokupno to shvaćanje historije zajedno s njegovim raspadanjem, te skrupulama i kolebanjima, koje iz toga nastaju, samo je *nacionalno* djelo Nijemaca i ima samo *lokalni*

<sup>14</sup> Na visini riječi: »ovaj historijski tok« do »utvara«, napisao je Marx u desni stupac: Takozvano *objektivno* pisanje historije sastojalo se baš u tome da historijske odnose shvati odvojeno od djelatnosti. Reakcionarni karakter.

interes za Njemačku, kao na pr. važno, nedavno više puta tretirano pitanje: kako se zapravo dolazi »iz carstva božjeg u carstvo ljudsko«, kao da to »carstvo božje« igdje drugdje postoji osim u mašti, a učena gospoda kao da nisu uvijek živjela — a da to uopće ne znaju — u »carstvu ljudskom«, prema kojem oni sada traže put, i kao da se naučna zabava — jer to nije ništa drugo do zabava — da se objasni kuriozum toga stvaranja teoretskih oblaka ne sastoji u obratnome, da se njihovo nastajanje dokaže iz stvarnih zemaljskih odnosa. Uopće, ovi Nijemci su stalno obuzeti time da zatečenu besmislicu pretvore u neku drugu nastranost, t. j. pretpostave, da čitava ta besmislica ima osobiti *smisao*, koji treba pronaći, dok je, međutim, cijela stvar u tome, da se ove teoretske fraze objasne iz postojećih stvarnih odnosa. Stvarno, praktično savladavanje ovih fraza, uklanjanje ovih predodžbi iz svijesti ljudi ostvaruje se, kao što je već rečeno, promijenjenim okolnostima, a ne teoretskim dedukcijama. Za masu ljudi, t. j. za proletarijat, ne postoje ove teoretske predodžbe te ih zbog nje ne treba ni savladati, i, ako je ova masa ikada imala neke teoretske predodžbe, na pr. religiju, one su sada već odavno savladane okolnostima. — Čisto nacionalni karakter ovih pitanja i rješenja pokazuje se još i u tome, što ovi teoretičari misle sasvim ozbiljno, da su utvare, kao »bogočovjek«, »čovjek« i t. d. upravljale pojedinim epohama historije, — a sveti Bruno ide čak tako daleko, da tvrdi, kako su samo »kritika i kritičari stvorili historiju«, — i, ako se sami upuštaju u historijske konstrukcije, u najvećoj žurbi preskaču preko svega prošloga i prelaze od »mongolstva« odmah na pravu »sadržajnu« historiju, naime historiju »Halleških« i »Njemačkih godišnjaka« i historiju raspadanja Hegelove škole u opću svadu. Sve druge nacije, svi stvarni događaji se zaboravljaju, a *theatrum mundi*<sup>15</sup> ograničava se na lajpcišku izložbu knjiga i međusobne svađe »kritike«, »čovjeka« i »jedinog«. Ako se teoretičari možda jednom dadu na to, da obrade stvarno historijske teme, kao na pr. osamnaesto stoljeće, onda daju samo historiju predodžbi otrgnutu od činjenica i praktičnog razvitka, koji im leži u osnovi, a i tu histo-

<sup>15</sup> Svjetska arena.

riju izlažu samo s namjerom, da bi to vrijeme prikazali kao nepotpuni prethodni stupanj, kao još ograničenog preteču pravog historijskog vremena, t. j. vremena njemačke filozofske borbe od 1840.—1844. Ovom cilju — t. j. napisati historiju prošlosti, da bi se u osobito sjajnom svijetlu pokazala slava neke nehistorijske ličnosti i njenih fantazija — odgovara to, da oni ne spominju stvarne historijske događaje, čak ni stvarne zahvate politike u historiju, nego umjesto toga daju priču osnovanu ne na izučavanjima, nego na konstrukcijama i literarnim naklapanjima, kako se to dogodilo sv. Brunu u njegovoj sada zaboravljenoj historiji 18. stoljeća. Ovi hvalisavi i naduveni trgovci mislima, koji vjeruju da su beskrajno uzvišeni iznad svih nacionalnih predrasuda, u praksi su dakle mnogo nacionalniji nego pivski filistri, koji sanjaju o jedinstvu Njemačke. Djela drugih naroda uopće ne priznaju za historijska, oni žive u Njemačkoj, prema Njemačkoj i za Njemačku. Oni pretvaraju pjesmu o Rajni u duhovnu pjesmu i zauzimaju Elsass i Lothringen na taj način, što umjesto francuske države krađu francusku filozofiju, a umjesto francuskih provincija germaniziraju francuske misli. Gospodin Venedey je kozmopolit prema sv. Brunu i Maxu, koji u svjetskoj vlasti teorije proklamiraju svjetsku vlast Njemačke.

Iz ovih razlaganja se također pokazuje, kako se Feuerbach jako vara, kada sebe (»Wigands Vierteljahrsschrift«, 1845., Bd. 2.)<sup>16</sup> proglašava komunistom pomoću kvalifikacije »opći čovjek«, pretvarajući tu oznaku u predikat čovjeka »kao takvog«, kad vjeruje, dakle, da riječ komunist, koja u postojećem svijetu označuje pripadnika jedne određene revolucionarne partije, može pretvoriti opet u golu kategoriju. Cijela Feuerbachova dedukcija s obzirom na međusobni odnos ljudi teži samo tome da dokaže, kako ljudi trebaju i kako su uvijek trebali jedan drugoga. On hoće da ustanovi svijest o toj činjenici, on, dakle, hoće kao ostali teoretičari samo da iznese pravu svijest o jednoj postojećoj činjenici, dok je pravom komunistu stalo do toga da ovo postojeće sruši. Uostalom, mi potpuno priznajemo da Feuerbach, težeći da proizvede svijest upravo ove činjenice, ide tako daleko, dokle jedan

<sup>16</sup> »Wigandov tromjesečnik«, 1845, sv. 2.

teoretičar uopće može ići, a da ne prestane biti teoretičar i filozof. Karakteristično je, međutim, da sveci Bruno i Max stavljaju Feuerbachovu predodžbu o komunistu odmah na mjesto pravog komuniste, što se djelomično događa i zbog toga, da bi također i komunizam mogli pobijati kao »duh od duha«, kao filozofsku kategoriju, kao doraslog protivnika, a sv. Bruno još i iz pragmatičkih interesa. Kao primjer priznanja i krivog shvaćanja postojećeg, što je Feuerbachu još uvijek zajedničko s našim protivnicima, podsjećamo na mjesto u »Filozofiji budućnosti«, gdje on dokazuje, da je bitak jedne stvari ili čovjeka istovremeno i njegova suština, da su određeni odnosi egzistencije, način života i djelatnost jednog životinjskog ili ljudskog individuuma ono, u čemu se njegova »suština« osjeća zadovoljena. Ovdje se svaki izuzetak shvaća isključivo kao nesretan slučaj, kao nenormalnost, koja se ne može promijeniti. Ako se, dakle, milijuni proletera ne osjećaju zadovoljni u svojim uvjetima života, ako njihov »bitak« [.....] njihovoj .....<sup>17</sup> — u stvarnosti i za praktične materijaliste, t. j. komuniste, stvar je u tome, da se revolucionira postojeći svijet, da se zatežene stvari praktično zahvate i izmijene. Ako se kod Feuerbacha katkad i susreću takvi pogledi, oni nikada ne prelaze pojedinačne slutnje i imaju na njegovo opće gledište i suviše malo utjecaja, da bi ih mi ovdje mogli drugačije uzeti u obzir, nego kao klice sposobne za razvitak. Feuerbachovo »shvaćanje« osjetilnog svijeta ograničava se s jedne strane na prosto promatranje toga svijeta, a s druge samo na prosti osjet, on govori o »čovjeku« umjesto o »stvarnim historijskim ljudima«. »Čovjek« je ustvari »Nijemac«. U prvom slučaju, kod opažanja osjetilnog svijeta, on se nužno sukobljava sa stvarima, koje protivuriječe njegovoj svijesti i njegovu osjećaju, koje narušavaju od njega pretpostavljenu harmoniju svih dijelova osjetilnog svijeta, a osobito harmo-

<sup>17</sup> Smisao prijelaza koji ovdje nedostaje bio je otprilike slijedeći: Ako njihov »bitak« protivuriječi njihovoj [»suštini«, onda je to svakako abnormalnost, ali nije nesretan slučaj. Historijska činjenica koja se osniva na sasvim određenim društvenim odnosima. Feuerbach se zadovoljava da tu činjenicu konstatira; on interpretira samo postojeći osjetni svijet, prema njemu se odnosi kao teoretičar dok] u stvarnosti... (Primjedba njemačkog izdavača).

niju čovjeka s prirodom<sup>18</sup>. Da bi ih odstranio, on mora tražiti utočište u dvostrukom opažanju, između profanog opažanja koje sagledava samo ono, što »je jasno kao dan« i jednog višeg, filozofskog opažanja, koje sagledava »pravu suštinu« stvari. On ne vidi kako osjetilni svijet, koji ga okružuje, nije neka stvar neposredno data od vječnosti, koja ostaje uvijek ista, nego je proizvod industrije i društvenog stanja, i to u tome smislu, da je on historijski proizvod, rezultat djelatnosti cijelog niza pokoljenja, od kojih je svako stajalo na plećima prethodnoga i dalje izgrađivalo njegovu industriju i saobraćaj, te modificiralo socijalni poredak prema promijenjenim potrebama. Čak su mu i predmeti najjednostavnije, »osjetilne izvjesnosti« dati društvenim razvitkom i trgovačkim saobraćajem. Trešnja je, kao i gotovo sve voćke, kao što je poznato, presađena u našu zonu tek prije nekoliko stoljeća zahvaljujući trgovini, tako da je ovoj Feuerbachovoj »osjetilnoj izvjesnosti« data tek pomoću akcije jednog određenog društva u određeno vrijeme. Uostalom, u ovom shvaćanju stvari, kada se one smatraju onakvima kakve stvarno jesu i kako su se dogodile, svaki duboko misaoni filozofski problem sasvim se jednostavno razrješava — kako će se to dalje još jasnije pokazati — u jednu empirijsku činjenicu. Na pr. važno pitanje o odnosu čovjeka prema prirodi, (ili pak, kako Bruno kaže (str. 110.), »suprotnosti u prirodi i historiji«, kao da su to dvije, jedna od druge odijeljene »stvari«, kao da čovjek nema uvijek pred sobom historijsku prirodu i prirodnu historiju), pitanje iz kojeg su proizašla sva »nedokučivo visoka djela« o »supstanciji« i »samosvijesti«, to se pitanje raspada samo po sebi, kad se uvidi, da je mnogo slavljeno »jedinstvo čovjeka i prirode« u industriji uvijek postojalo i da je drugačije postojalo u svakoj epohi, već prema većem ili manjem razvitku industrije, isto tako kao i »borba« čovjeka s prirodom, do razvitka njegovih proizvodnih snaga na odgovarajuću bazu. Industrija i trgovina, proizvodnja i razmjena potreba za život, uvjetuju

<sup>18</sup> N. B. Nije pogreška što Feuerbach ono očigledno, čulni *prived* — koji je ustanovljen točnijim istraživanjem čulne činjenice — podređuje čulnoj stvarnosti, nego u tome što u krajnjoj instanci ne može izaći na kraj s čulnošću, a da je ne promatra »očima«, tj. »naočalima« filozofa.

sa svoje strane i uvjetovani se opet u načinu svoga djelovanja distribucijom, organiziranjem različitih društvenih klasa, i tako onda dolazi do toga, da Feuerbach vidi u Manchesteru samo tvornice i mašine, gdje bi se prije sto godina mogli vidjeti samo kolovrati i razboji, ili da otkriva u Campagna di Roma samo pašnjake i močvare, gdje bi za vrijeme Augusta našao samo vinograde i vile rimskih kapitalista. Feuerbach govori osobito o opažanju prirodne nauke, spominje tajne, koje su očigledne samo oku fizičara i kemičara; ali gdje bi bila prirodna nauka bez industrije i trgovine? I sama ova »čista« prirodna nauka dobija svoju svrhu kao i svoj materijal tek trgovinom i industrijom, osjetilnom djelatnošću ljudi. Ova djelatnost, ovaj neprekidni osjetilni rad i stvaranje, ova proizvodnja, do takvog je stupnja osnova osjetilnog svijeta, kako on sada postoji, da bi Feuerbach zatekao ogromnu promjenu ne samo u prirodnom svijetu, nego uskoro ne bi našao ni cijelo čovječanstvo, ni vlastitu mogućnost opažanja, što više, niti svoju vlastitu egzistenciju, kad bi ova djelatnost bila prekinuta ma i za jednu godinu. Svakako, prioritet vanjske prirode pri tome ostaje i, razumije se, sve je to neprimjenljivo na prvobitne, uslijed *generatio equivoca*<sup>19</sup> proizvedene ljude; ali ovo razlikovanje ima samo utoliko smisla, ukoliko čovjeka promatramo kao nešto što je različito od prirode. Uostalom ova priroda, koja prethodi ljudskoj historiji, nije priroda u kojoj živi Feuerbach, to je priroda koja danas nigdje više ne postoji, izuzevši možda na australskim koraljnim ostrvima novijeg porijekla, dakle ne postoji ni za Feuerbacha. Feuerbach ima svakako veliku prednost pred »čistim« materialistima, što uviđa, kako je i čovjek »osjetilni predmet; ali, bez obzira na to, što ga on shvaća samo kao »osjetilni predmet«, a ne kao »osjetilnu djelatnost«, jer se on i ovdje drži teorije i ne razmatra ljude u datoj društvenoj vezi, pod postojećim životnim uvjetima, koji su ih učinili onim što jesu, on nikada ne dolazi do djelatnih ljudi, koji stvarno egzistiraju, nego ostaje kod apstrakcije »čovjek« i ograničava se samo na priznanje »stvarnih, individualnih, tjelesnih ljudi« u oblasti osjeta, t. j. on ne poznaje druge »ljudske odnose« »čovjeka

<sup>19</sup> rađanje koje se vrši samo od sebe, tj. bez uzročnika.

prema čovjeku» osim ljubavi i prijateljstva, i to idealizirano. On ne daje kritiku sadašnjih životnih odnosa. On dakle nikada ne dolazi do toga, da osjetilni svijet shvati kao cjelokupnu, živu, osjetilnu *djelatnost* individuuma, koji ga sačinjavaju, i stoga je primoran, kada na pr. umjesto zdravih ljudi vidi gomilu skrofuloznih, izrađenih i sušičavih bijednika, da pribjegava »višem opažanju« i »idealnom izjednačenju u rodu«, dakle pada u idealizam upravo tamo, gdje komunistički materijalist vidi nužnost i ujedno uvjet za preobražaj kako industrije, tako i društvenog poretka.

Ukoliko je Feuerbach materijalist, kod njega se historija ne zbiva, a ukoliko uzima u obzir historiju, on nije materijalist. Kod njega se materijalizam i historija potpuno razilaze, što se uostalom već iz rečenog objašnjava.

Historija nije ništa drugo do slijed pojedinih generacija, od kojih svaka eksploatira materijale, kapitale, proizvodne snage, koje su joj predane od svih prethodnih, stoga, dakle, produžava s jedne strane naslijeđenu djelatnost pod sasvim izmijenjenim okolnostima, a s druge strane, s potpuno izmijenjenom djelatnošću oblikuje stare okolnosti, što se spekulativno dađe tako obrnuti, da se kasnija historija učini svrhom ranije, da se na pr. otkriću Amerike stavj u osnovu svrha da olakša pobjedu francuske revolucije, čime onda historija stječe svoju osobitu svrhu i postaje »ličnost pored drugih ličnosti« (kao što su ovdje: »samosvijest«, »kritika«, »jedini« i t. d.), dok je ovo, što se označava riječima »određenje«, »svrha«, »klica«, »ideja« prijašnje historije, samo apstrakcija kasnije historije, apstrakcija od aktivnog utjecaja, koji prijašnja historija vrši na kasniju. — Ukoliko se sada pojedini krugovi, koji jedan na drugog djeluju, dalje šire tokom ovoga razvitka, ukoliko se više uništava prvobitna zatvorenost pojedinih nacionalnosti uslijed usavršenog načina proizvodnje, saobraćaja, a time i stihijski proizvedene podjele rada među pojedinim nacijama, utoliko više historija postaje svjetskom historijom, tako na pr., ako se u Engleskoj pronade jedna mašina, koja u Indiji i Kini lišava kruha bezbrojne radnike i obrće sve oblike postojanja tih država, tada taj pronalazak postaje svjetsko-historijska činjenica; ili pak taj primjer, da

su šećer i kava u 19. stoljeću dokazali svoje svjetsko-historijsko značenje na taj način, što je nedostatak tih produkata, izazvan Napoleonovim kontinentalnim sistemom, podigao Nijemce na ustanak protiv Napoleona i tako postao realna baza slavni oslobodilačkih ratova 1813. godine. Odatle slijedi, da takvo pretvaranje historije u svjetsku historiju nije samo apstraktno djelo »samosvijesti«, svjetskog duha ili kakve metafizičke utvare, nego potpuno materijalno, empirijski dokazivo djelo, takvo djelo, koje svaki individuum dokazuje na taj način, kakav on jest, kako jede, pije i kako se oblači.

Misli vladajuće klase u svakoj su epohi vladajuće misli, t. j. klasa, koja je vladajuća *materijalna* sila društva, istovremeno je njegova vladajuća *duhovna* sila. Klasa, kojoj stoje na raspolaganju sredstva za materijalnu proizvodnju, raspoloža samim tim i sredstvima za duhovnu proizvodnju, tako da su joj zbog toga, uzevši u prosjek, podređene misli onih, koji su lišeni sredstava za duhovnu proizvodnju. Vladajuće misli nisu ništa drugo do idealni izraz vladajućih materijalnih odnosa, t. j. u obliku misli izraženi vladajućim materijalnim odnosom, dakle, idealni izraz odnosa, koji baš jednu klasu čine vladajućom, dakle, misli njene vladavine. Individuumi, koji sačinjavaju vladajuću klasu, imaju između ostaloga svijest, i stoga misle; ukoliko oni, dakle, vladaju kao klasa i određuju cijeli opseg jedne historijske epohe, razumije se po sebi, da oni to čine u svim njenim dimenzijama, dakle, između ostalog vladaju i kao mislioci, kao proizvođači misli, upravljaju proizvodnjom i raspodjelom misli svoga vremena; da su, dakle, njihove misli vladajuće misli epohe. Na pr. u takvo vrijeme i u takvoj zemlji gdje se prepiru oko vlasti kraljevska sila, aristokracija i buržoazija, gdje je, dakle, vlast podijeljena, kao vladajuća misao pokazuje se doktrina o podjeli vlasti, koju tada izriču kao »vječni zakon«. — Podjela rada, koju smo već prije zatekli kao jednu od glavnih sila dosadašnje historije, ispoljava se sada i u samoj vladajućoj klasi kao podjela duhovnog i materijalnog rada, tako da unutar te klase jedan njen dio istupa u svojstvu mislilaca te klase (njeni aktivni konceptivni ideolozi, koji čine glavnim izvorom svoje prehrane stvaranje iluzija te klase o samoj sebi), dok se drugi prema tim mislima i iluzijama drže više pasivno i receptivno,



jer su oni u stvarnosti aktivni članovi te klase i imaju manje vremena za to, da stvaraju iluzije i misli o samima sebi. Unutar te klase može se ovaj njihov rascjep razviti čak do stanovite suprotnosti i neprijateljstva ovih dvaju dijelova, međutim, on otpada sam po sebi kod svakog praktičnog sukoba, kada je klasa sama ugrožena, a tada iščezava i privid kao da vladajuće misli nisu misli vladajuće klase i kao da one imaju neku moć različitu od moći te klase. Postojanje revolucionarnih misli u određenoj epohi pretpostavlja već postojanje jedne revolucionarne klase, o čijim je pretpostavkama već ranije rečeno najnužnije.

Ako se sada pri shvaćanju historijskog toka misli vladajuće klase odvoje od te vladajuće klase, ako im se prida samostalnost i ako se ostane kod toga, da su u jednoj epohi vladale ove i one misli, ne brinući se za uvjete proizvodnje i proizvođače tih misli, ako, dakle, izostavimo individuume i svjetske prilike koje se nalaze u osnovi misli, onda se može, na pr., reći, da su u vrijeme, kad je vladala aristokracija, vladali pojmovi časti, vjernosti i t. d., za vrijeme vladavine buržoazije pojmovi slobode, jednakosti i t. d. Sama vladajuća klasa to, prosječno, tako i uobražava. Ovo shvaćanje historije, koje je zajedničko svim historičarima, osobito od 18. stoljeća, nužno će se spotaći na pojavi, da uvijek vladaju sve apstraktnije misli, t. j. misli, koje sve više primaju oblik općenitosti. Naime, svaka nova klasa, koja stupa na mjesto prethodne vladajuće klase, primorana je, već i zato da bi provela svoj cilj, prikazati svoj interes kao zajednički interes svih članova društva, t. j. idealno izraženo: da svojim mislima dađe oblik općenitosti, da ih prikaže kao jedino razumne i opće važeće. Klasa, koja izaziva prevrat, u samom početku ne istupa kao klasa, već zbog toga što se suprotstavlja jednoj klasi, nego kao zastupnica cjelokupnog društva, ona se javlja kao cjelokupna masa društva nasuprot jednoj jedinjoj, vladajućoj klasi.<sup>20</sup> Ona

<sup>20</sup> Na ovoj visini napisao je Marx u desni stupac: (općenitost odgovara 1. klasi protiv staleža, 2. konkurenciji, svjetskom saobraćaju itd., 3. velikoj većini vladajuće klase, 4. iluziji društvenih interesa. U početku je ova iluzija istinita, 5. Obmanjivanju ideologa i podjeli rada).

to može jer je njen interes u početku zaista još više povezan sa zajedničkim interesom svih ostalih nevladajućih klasa, jer se pod pritiskom dosadašnjih odnosa još nije mogao razviti kao posebni interes jedne posebne klase. Njena pobjeda koristi stoga i mnogim individuuumima ostalih klasa, koje ne dolaze na vlast, ali samo utoliko, što ona sada stavlja te individuume u položaj, da se uzdignu do vladajuće klase. Kada je francuska buržoazija oborila vladavinu aristokracije, omogućila je time mnogim proleterima, da se uzdignu iznad proletarijata, ali samo ukoliko su postali buržuji. Stoga svaka nova klasa ostvaruje svoju vladavinu samo na široj osnovi nego što je bila osnova dosad vladajuće klase, uslijed čega se kasnije razvija utoliko oštrije i dublje i suprotnost između nevladajuće i sada vladajuće klase. I jednim i drugim je uvjetovano to, da je borba, koja se mora voditi protiv ove nove vladajuće klase, opet usmjerena k odlučnijoj, radikalnijoj negaciji dosadašnjih društvenih prilika, nego što su to mogle učiniti sve dosadašnje klase, koje su težile k vlasti.

Cijeli ovaj privid, kao da je vladavina određene klase samo vladavina stanovitih misli, prestaje naravno sam po sebi, čim vladavina klasa prestane uopće da bude oblik društvenog uređenja, čim dakle ne bude više potrebno da se posebni interes pokazuje kao opći, ili »opće« kao vladajuće.

Pošto su jednom vladajuće misli odijeljene od vladajućih individuuma, a prije svega od odnosâ, koji proizlaze iz datog stupnja načina proizvodnje, i pošto je na taj način ostvaren rezultat, da u historiji stalno vladaju misli, vrlo je lako iz ovih različitih misli apstrahirati »misao«, ideju i t. d., kao da vladaju u historiji, i time sve te pojedine misli i pojmove shvatiti kao »samoodređenja« pojma, koji se razvija u historiji.<sup>21</sup> Onda je također prirodno, da se svi odnosi među ljudima mogu izvesti iz pojma čovjeka, iz predočenog čovjeka, iz suštine čovjeka, iz čovjeka. To je spekulativna filozofija i činila. Hegel sam priznaje na kraju »Filozofije historije«, da je »razmatrao kretanje samoga pojma« i da je u historiji pri-

<sup>21</sup> Ovu rečenicu Marx je napisao na visini prethodne u desnom stupcu, ne naznačivši kuda je treba umetnuti.

kazao »istinsku teodiceju«. (p. 446.) Sada je opet moguće ponovo se vratiti na proizvođače »pojma«, na teoretičare, ideologe i filozofe, i tada se dolazi do rezultata, da su filozofi, mislioci kao takvi od uvijek vladali u historiji — rezultat, koji je, kako smo vidjeli, također izrekao već Hegel. Dakle, čitav majstorluk — da se u historiji dokaže vrhovna vlast duha (hijerarhija kod Stirnera) — svodi se na slijedeća tri napora.

1. Misli onih koji vladaju iz empirijskih razloga, pod empirijskim uvjetima, i kao materijalni individuumi, moraju se odijeliti od tih vladajućih individuumata i samim tim priznati u historiji vladanje misli ili iluzija.

2. U tu vladavinu misli mora se unijeti neki red, dokazati mističnu povezanost među pojedinim vladajućim mislima, koje slijede jedna za drugom, a to se ostvaruje na taj način, da se uzmu kao »samoodređenja pojma« (ovo je moguće zbog toga, što su ove misli stvarno povezane svojom empirijskom osnovom, kao i zbog toga, što uzete kao čiste misli, one postaju samorazlikovanja, razlike stvorene mišljenjem).

3. Da bi se uklonio mistični izgled ovoga »pojma, koji se sam određuje«, pretvaraju ga u jednu ličnost — »samosvijest« — ili, da bi izgledao pravo materijalistički, u red ličnosti, koje u historiji reprezentiraju »pojam«, u »misliocu«, »filozofe« ideologe, koje opet shvaćaju kao fabrikante historije, kao »savjet stražara«, kao one, koji vladaju.<sup>22</sup> Tako su uklonjeni svi materijalistički elementi iz historije i sada se može pustiti na volju svome spekulativnom konju.

Dok u običnom životu svaki dućandžija znade odlično razlikovati ono, što neko tvrdi da jest, od onoga što je on stvarno, dotle naša historiografija još nije došla do te trivijalne spoznaje. Ona vjeruje svakoj epohi na riječ, što ona sama o sebi kaže i što uobražava.

Ova historijska metoda, koja je vladala u Njemačkoj (a zašto naročito tamo), treba objasniti iz povezanosti s iluzijom

<sup>22</sup> Na ovoj visini napisao je Marx u desni stupac: Čovjek »čovječji duh koji misli«.

ideologa uopće, na pr. s iluzijama pravnika, političara (također i praktičnih diplomata), iz dogmatskih sanjarija i izvrstanja ovih momaka, što se sasvim jednostavno objašnjava iz njihova praktičnog položaja u životu, iz njihova zanimanja i podjele rada.

## B. STVARNA OSNOVA IDEOLOGIJE

### Saobraćaj i proizvodne snage

Najveća je podjela materijalnog i duhovnog rada razdvajanje grada i sela. Suprotnost između grada i sela počinje prijelazom iz barbarstva u civilizaciju, iz plemenske zajednice u državu, iz lokalne ograničenosti u naciju i provlači se kroz cijelu historiju civilizacije, sve do današnjeg dana (Liga protiv žitnih zakona). — Zajedno s gradom javlja se i nužnost administracije, policije, poreza i t. d., ukratko, nužnost komunalnih poslova, a time i politike uopće. Ovdje se najprije pojavila podjela stanovništva na dvije velike klase, koja se direktno osniva na podjeli rada i proizvodnim oruđima. Grad pretstavlja već činjenicu koncentracije stanovništva, oruđa za proizvodnju, kapitala, užitaka, potreba, dok selo pokazuje upravo suprotnu činjenicu, izolaciju i osamljivanje. Suprotnost između grada i sela može postojati samo unutar privatnog vlasništva. Ona je najgrublji izraz podređenosti individuumata podjeli rada, jednoj određenoj, njemu nametnutoj djelatnosti, podčinjenost, koja jednog pretvara u ograničenu gradsku životinju, a drugog u ograničenu seosku životinju, i svakodnevno ponovo proizvodi suprotnost između njihovih interesa. Glavno je ovdje opet rad, sila nad individuumima, i dokle god ona postoji, tako dugo mora postojati privatno vlasništvo. Ukidanje suprotnosti između grada i sela jedan je od prvih uvjeta zajednice, uvjet, koji opet zavisi od mase materijalnih pretpostavki, i koji, što svatko vidi na prvi pogled, ne može ispuniti sama volja. (Ove uvjete treba detaljnije razmotriti). Razdvajanje grada i sela može se shvatiti kao razdvajanje kapitala i zemljišnog posjeda, kao početak posto-

janja i razvitka kapitala nezavisnog od zemljišnog vlasništva, t. j. vlasništva, koje se osniva samo na radu i razmjeni.

U gradovima, koji nisu prešli u gotovu obliku iz ranije historije u Srednji vijek, a koje su kao nove formirali oslobođeni kmetovi, poseban rad svakog pojedinca bio je njegovo jedino vlasništvo, osim malenog kapitala koji se sastojao gotovo samo iz najnužnijeg alata, koji su oni sa sobom donijeli. Konkurencija odbjeglih kmetova, koji su stalno dolazili u grad, neprekidni rat sela protiv gradova, i s tim povezana potreba jedne organizirane gradske ratne sile, veza zajedničkog vlasništva na neki određeni rad, potreba zajedničkih zgrada za prodaju svoje robe u vrijeme, kada su zanatlije bili ujedno i *commerçants*<sup>23</sup>, zatim nepuštanje nepozvanih u te zgrade, suprotnost interesa pojedinih zanata među sobom, potreba zaštite s mukom izučena rada i feudalna organizacija čitave zemlje — to su bili uzroci ujedinjenja radnika svakog zanata u cehove. Mi ne ćemo ovdje dalje ulaziti u mnogobrojne modifikacije cehovskog uređenja, koje su izazvane kasnijim historijskim razvitkom. Bijeg kmetova u gradove trajao je neprekidno za vrijeme cijelog Srednjeg vijeka. Ovi kmetovi, progonjeni na selu od svojih gospodara, dolazili su pojedinačno u gradove, gdje su zatekli jednu organiziranu zajednicu, nasuprot kojoj su bili nemoćni i u kojoj su se morali podrediti položaju, u koji ih je upućivala potreba u njihovom radu i interesi njihovih organiziranih gradskih konkurenata. Ovi radnici, koji su pojedinačno dolazili, nisu nikada mogli postati sila, kao u slučaju kad bi njihov rad bio cehovski, koji bi trebalo izučiti, jer su ih cehovski majstori podredili sebi i organizirali u skladu sa svojim interesima, a kako se njihov rad nije mogao izučiti, te stoga nije bio cehovski, nego nadničarski rad, nisu se nikada organizirali, nego su ostali neorganizirana svjetina. Nužnost nadničarenja u gradovima izazvala je svjetinu. Ovi su gradovi bili pravi »savezi«, izazvani neposrednom potrebom, brigom za zaštitu vlasništva, za umnožavanje sredstava za proizvodnju i obranu pojedinih članova. Svjetina je u tim gradovima bila sasvim nemoćna uslijed toga, što se sastojala od individuumu koji su tuđi jedni drugima,

<sup>23</sup> Trgovci.

koji su pojedinačno pristizali, koji su se neorganizirano suprotstavljali jednoj organiziranoj, ratnički naoružanoj sili, koja ih je ljubomorno nadzirala. Kalfe i šegrbi bili su u svakom zanatu organizirani tako, kako je to najbolje odgovaralo interesima majstora; patrijarhalni odnos, u kojem su se oni nalazili prema svome majstoru, dao je ovima dvostruku moć, s jedne strane, majstori su neposredno utjecali na cijeli život kalfe, a s druge, taj je odnos bio stvarna veza za kalfe, koji su radili kod istog majstora, veza koja ih je ujedinjavala nasuprot kalfama ostalih majstora i od njih dijelila, i napokon, kalfe su već bili vezani uz postojeći poredak interesom, da i sami postanu majstori. Dok je stoga svjetina dizala barem pobune protiv cjelokupnog gradskog poretka, pobune koje su zbog njihove nemoći ostale bez ikakva djelovanja, dotle kalfe nisu išli dalje od blagih opiranja unutar pojedinih cehova, jer su i sami pripadali egzistenciji cehovskog uređenja. Svi veliki ustanci u Srednjem vijeku proizlazili su iz sela, ali su zbog raštrkanosti i zaostalosti seljaka, što odatle proizlazi, ostali potpuno bezuspješni.

Podjela rada bila je u gradovima provedena još sasvim stihijno između pojedinih cehova, a između pojedinih radnika u samim cehovima nije uopće bila provedena. Svaki radnik je morao biti vješt u cijelom nizu poslova, morao je znati raditi sve, što se s njegovim alatom moglo učiniti; ograničeni saobraćaj i neznatna povezanost među pojedinim gradovima, manjak stanovništva i ograničenost potreba nisu dozvoljavali dalje nastajanje podjele rada, i stoga je svaki, koji je htio postati majstor, morao ovladati cijelim svojim zanatom. Zato kod srednjovjekovnih zanatlija postoji još interes za njihov specijalni rad i za vještinu u njemu, interes koji se mogao uzdići do stanovitog ograničenog smisla za umjetnost. Stoga je svaki srednjovjekovni zanatlija potpuno ulazio u svoj posao, odnosio se prema njemu ropskom predanošću i bio mu mnogo više podređen nego suvremeni radnik, kojemu je njegov posao ravnodušan.

Kapital je u tim gradovima bio prirodan kapital, koji se sastojao iz stana, alatâ i prirodno nastalih naslijeđenih kupaca i koji se zbog nerazvijenog saobraćaja i nedovoljne

cirkulacije kao neostvariv morao nasljeđivati od oca na sina. Kapital nije bio poput modernog, koji se izračunava u novcu, pri čemu je sporedno, da li se nalazi u ovoj ili onoj stvari, nego je bio neposredno povezan s određenim radom posjednika, od njega potpuno nedjeljiv i stoga je bio *postojani* kapital.

Slijedeće proširenje podjele rada bilo je razdvajanje proizvodnje i saobraćaja, stvaranje posebne klase trgovaca, razdvajanje, koje je do nas došlo s historijski razvijenim gradovima (između ostalog sa Židovima), a ubrzo se pojavilo u novoosnovanim gradovima. Time je bila stvorena mogućnost trgovačke veze izvan najbližeg kruga, mogućnost, čije je ostvarenje zavisilo od postojećih saobraćajnih sredstava, od stanja javne sigurnosti na selu, uvjetovanog političkim odnosima, (kao što je poznato, u cijelom Srednjem vijeku trgovci su putovali u naoružanim karavanama) i od primitivnih ili razvijenih potreba saobraćaju dostupnog područja, potrebe koje su bile uvjetovane odgovarajućim stupnjem kulture. — Sa saobraćajem koji je konstituiran u posebnoj klasi, s proširenjem trgovine izvan najbliže gradske okoline pomoću trgovaca, nastaje odmah uzajamno djelovanje između proizvodnje i saobraćaja. Gradovi stupaju u međusobnu vezu, novi alati se nose iz jednog grada u drugi, i podjela između proizvodnje i saobraćaja izaziva uskoro novu podjelu proizvodnje među pojedinim gradovima, od kojih svaki uskoro prelazi na eksploataciju jedne prevladavajuće industrijske grane. Početno ograničenje na lokalne razmjere počinje postepeno iščezavati.

U Srednjem vijeku građani su u svakom gradu bili primorani da se ujedine protiv seoskog plemstva, kako bi sačuvali svoju kožu; proširenje trgovine, uspostavljanje komunikacija doveli su pojedine gradove do toga, da upoznaju druge gradove, koji su provodili iste interese u borbi s istom suprotnošću. Iz mnogih lokalnih skupova građana pojedinih gradova nastala je sasvim postepeno *klasa* građana. Uvjeti života pojedinih građana postali su uslijed suprotnosti prema postojećim odnosima i načinu rada koji je time uvjetovan, ujedno uvjeti, koji su svima njima bili zajednički i nezavisni od svakoga pojedinca. Građani su stvorili ove uvjete, ukoliko su

se otrgli od feudalnih veza, a bili su od njih stvoreni, ukoliko su bili uvjetovani svojom suprotnošću prema feudalizmu, koji su zatekli. Nastankom veze između pojedinih gradova razvili su se ovi zajednički uvjeti u klasne uvjete. Isti uvjeti, ista suprotnost, isti interesi morali su uglavnom svagdje izazvati iste običaje<sup>24</sup>. Sama buržoazija razvija se tek postepeno sa svojim uvjetima, ponovo se razdvaja prema podjeli rada u različite frakcije i napokon apsorpira u sebe sve zatečene posjedničke klase u takvoj mjeri, da se sve zatečeno vlasništvo pretvara u industrijski ili trgovački kapital (za to vrijeme ona pretvara većinu zatečene neposjedničke i jedan dio dotada posjedničke klase u jednu novu klasu — proletarijat). Pojedini individuumi čine jednu klasu samo utoliko, ukoliko moraju voditi zajedničku borbu protiv druge klase; u ostalome oni se međusobno nalaze čak u neprijateljskoj konkurenciji. Na drugoj strani klasa se opet osamostaljuje nasuprot individuumima, tako da oni svoje životne uvjete zatiču predestinirane: klasa im naznačuje njihov položaj, a time i njihov lični razvitak, ona ih sebi podređuje. To je ista pojava kao podređivanje pojedinih individuumu podjeli rada i može se ukloniti samo ukidanjem privatnog vlasništva i samog rada. Kako se pak ovo podređivanje individuumu klasi istovremeno razvija u podređivanje svakojakim predodžbama i t. d., i t. d., naznačili smo već više puta.

Da li će proizvodne snage, osobito pronalasci, koji su postignuti u jednom kraju, za kasniji razvitak biti izgubljeni ili ne, zavisi samo o proširenju saobraćaja. Sve dotle dok ne postoji saobraćaj, koji prelazi neposredno susjedstvo, mora svaki kraj posebno stvarati svaki pronalazak, i dovoljni su obični slučajevi, kao upad barbarskih naroda, čak obični ratovi, da zemlju s razvijenim proizvodnim snagama i potrebama dovedu dotle, da opet mora početi od početka. U prvobitnoj historiji morao se svaki pronalazak dnevno ponovo izrađivati u svakom kraju posebno. Kako su stvorene proizvodne snage

<sup>24</sup> Na ovoj visini Marx je tekst označio i pored njega napisao u desni stupac:

Ona apsorpira najprije radne grane koje direktno pripadaju državi, a onda sve ± [plus ou moins] ideološke staleže.

i same bile malo sigurne od potpune propasti kod relativno vrlo raširene trgovine, dokazuju Feničani<sup>25</sup>, čiji su pronalasci najvećim dijelom nestali za dugo vremena istiskivanjem te nacije iz trgovine, Aleksandrovim osvajanjem i opadanjem, koje iza toga slijedi. Isto tako na pr. slikarstvo na staklu u Srednjem vijeku.<sup>26</sup> Tek kad saobraćaj postane svjetski saobraćaj, kad se osniva na krupnoj industriji i kad sve nacije budu uvučene u konkurentsku borbu, tek tada se osigurava trajanje postignutih proizvodnih snaga.

Podjela rada među različitim gradovima dovela je najprije do nastajanja manufakture, proizvodne grane koja je izrasla iz cehovskog uređenja. Historijska pretpostavka prvog procvata manufakture — u Italiji i kasnije u Flandriji — bio je saobraćaj s inozemnim nacijama. U drugim zemljama — Engleskoj i Francuskoj na pr. — ograničavale su se manufakture u početku na unutrašnje tržište. Osim navedenih pretpostavki, manufakture imaju još jednu pretpostavku: uznapredovalu koncentraciju stanovništva — osobito na selu — i koncentraciju kapitala, koji se počeo sakupljati djelomično u cehovima, uprkos cehovskim zakonima, a djelomično kod trgovaca u pojedinačnim rukama.

Onaj rad, koji je od samog početka pretpostavljao mašinu, iako još u najprimitivnijem obliku, pokazao je usokro najveću sposobnost za razvitak. Tkalački obrt, kojim su se seljaci na selu dosad usput zanimali, da bi sebi načinili nužnu odjeću, bio je prvi rad, koji je proširenjem saobraćaja dobio poticaj i dalje usavršavanje. Tkanje je bilo prva i ostalo najglavnija manufaktura. Povećanjem stanovništva povećana potražnja za odjevnim tkaninama, početna akumulacija i mobilizacija naturalnog kapitala uslijed ubrzane cirkulacije, te ovim izazvana i postepenim proširenjem saobraćaja uopće potpomagana potreba za luksuzom, dali su tkanju kvantitativno i kvalitativno poticaj, koji ga je istrkao iz dotadašnjeg oblika proizvodnje. Uporedo sa seljacima, koji su tkali za vlastitu po-

<sup>25</sup> Iza riječi »Feničani« Marx je umetnuo u desni stupac: i pravljenje stakla u srednjem vijeku.

<sup>26</sup> Ovu rečenicu Engels je napisao u desni stupac, a da nije izbrisao Marxov umetak u istom stupcu koji glasi gotovo isto tako.

trebu, koji su i dalje postojali i još postoje, pojavila se nova klasa tkača u gradovima, čije su tkanine bile određene za cijelo unutrašnje tržište, a većinom i za inozemna tržišta. Tkanje, posao koji je u većini slučajeva zahtijevao malo vještine i koje se uskoro raspalo u mnogo grana, suprotstavilo se cijelom svojom prirodom okovima ceha. Tkanjem su se stoga većinom bavili izvan cehovske organizacije u selima i trgovištima, koja su postepeno postala gradovi, i to gotovo najrascvjetaniji gradovi svake zemlje. — S pojavom manufakture oslobođene od ceha, izmijenili su se odmah i odnosi vlasništva. Prvi napredak od naturalno-staleškog kapitala bio je stvoren pojavom trgovaca, čiji je kapital od samog početka bio pokretan, t. j. kapital u modernom smislu, koliko o tome može biti riječi pod tadašnjim odnosima. Drugi se napredak pojavio s manufakturom, koja je opet mobilizirala masu naturalnog kapitala i uopće umnožila količinu pokretnog kapitala nasuprot naturalnome. Manufaktura je istovremeno seljacima bila utočište od cehova, koji su ih isključivali ili slabo plaćali, isto kao što su prije cehovski gradovi služili seljacima kao utočište od seoskog plemstva, koje ih je ugnjetavalo.

Istovremeno s početkom manufakture počinje period skitanja, koji je bio izazvan raspuštanjem feudalnih družina, otpuštanjem sakupljenih armija, koje su kraljevima služile protiv vazala, poboljšanom zemljoradnjom i pretvaranjem velikih površina oranice u pašnjake. Već odatle proizlazi, kako je ova skitnja točno povezana s raspadanjem feudalizma. Već u trinaestom stoljeću nastajale su pojedine epohe takve vrste, a kao općenito i trajno ispoljava se to skitanje tek krajem 15. i početkom 16. stoljeća. Ove skitnice, koje su bile tako mnogobrojne, da ih je, između ostalog, Henrik VIII. engleski dao objesiti 72.000, moglo se privesti radu s najvećim poteškoćama, krajnjom mukom i tek nakon dugog otpora. Brzo cvjetanje manufaktura, osobito u Engleskoj, postepeno ih je apsorbiralo. — Pojavom manufakture razne nacije počinju međusobnu konkurenciju, stupaju u trgovačku borbu, koja je vodena ratovima, zaštitnim carinama i zabranama, dok su nacije prije, ukoliko su bile u vezi, vodile bezazlenu razmjenu. Trgovina otada dobiva političko značenje.

S manufakturom se istovremeno promijenio i odnos radnika prema poslodavcu. U cehovima je i dalje postojao patrijarhalni odnos između kalfa i majstora; u manufakturi ga je zamijenio novčani odnos između radnika i kapitalista; odnos, koji je na selu i u malim gradovima ostao patrijarhalno obojen, u velikim, pravim manufakturnim gradovima, međutim, već je vrlo rano izgubio gotovo svaku patrijarhalnu boju.

Proširenjem saobraćaja, koje je nastalo otkrićem Amerike i morskog puta prema Indiji, dobila je manufaktura i kretanje proizvodnje uopće ogroman polet. Novi proizvodi odatle uvezeni, osobito mase zlata i srebra, koje su počele cirkulirati, totalno su izmijenili uzajamni položaj klasa i zadali žestoki udarac radnicima i feudalnom zemljišnom posjedu, a pohodi avanturista, kolonizacija i prije svega proširenje tržišta u svjetsko tržište, što je sada bilo moguće i dnevno se sve više i više uspostavljalo, sve je to izazvalo novu fazu historijskog razvitka, na kojoj se općenito ovdje ne treba dalje zadržavati. Kolonizacijom novootkrivenih zemalja dobila je međusobna trgovačka borba nacija novu hranu, a prema tome i veću rasprostranjenost i ogorčenost.

Proširenje trgovine i manufakture ubrzalo je akumulaciju pokretnog kapitala, dok je u cehovima, koji nisu dobili nikakav podstrek za proširenje proizvodnje, prirodni kapital ostao stabilan ili je pak opadao. Trgovina i manufaktura stvorili su krupnu buržoaziju, a u cehovima se koncentrirala sitna buržoazija<sup>27</sup>, koja sada više nije vladala u gradovima kao prije, nego se morala pokoriti vladavini krupnih trgovaca i manufakturista. Stoga su cehovi propali, čim su došli u dodir s manufakturom.

U epohi, o kojoj smo govorili, međusobni odnos nacija primio je u njihovu saobraćanju dva različita oblika. U početku, mala količina cirkulirajućeg zlata i srebra uvjetovala je zabranu izvoza ovih metala; postavši nužnom, zbog potrebe da se dade zaposlenje rastućem gradskom stanovništvu, industrija, većinom uvezena iz inozemstva, nije mogla biti bez privilegija, koje su se naravno mogle dati ne samo protiv unu-

<sup>27</sup> U visini ove rečenice napisao je Marx u desni stupac: malograđanin, srednji stalež, krupna buržoazija.

trašnje, nego osobito protiv vanjske konkurencije. Ove prvobitne zabrane proširile su lokalne cehovske privilegije na cijelu naciju. Carine su nastale iz nameta, koje su feudalci nametali trgovcima, koji su prolazili preko njihova područja, kao otkup, koji je zamjenjivao pljačkanje, — iz poreza, koje su kasnije nametali gradovi, a pri pojavi suvremenih država bili su najudobnije sredstvo da se dobije novac za fiskus (državnu blagajnu). Pojava američkog zlata i srebra na evropskim tržištima, postepeni razvitak industrije, brzi porast trgovine i tim izazvani procvat necehovske buržoazije i novca, dalo je ovim mjerama drugo značenje. Država, koja je svakim danom sve manje mogla biti bez novca, zadržala je sada zabranu na izvoz zlata i srebra iz fiskalnih razloga. Buržuji su s tim bili potpuno zadovoljni, jer je glavni predmet lihvarskog obogaćivanja bila ova nova, na tržište bačena novčana masa; dosadašnji privilegiji postali su izvor prihoda za vladu i prodavani za novac; u carinskom zakonodavstvu uvedene su izvozne carine, koje su industriji stavljale samo prepreke, a imale su čisto fiskalnu svrhu.

Drugi period nastupio je sredinom sedamnaestog stoljeća i trajao je gotovo do kraja osamnaestoga. Trgovina i brodarstvo brže su se proširili nego manufaktura, koja je igrala sekundarnu ulogu; kolonije su počele postajati jaki potrošači, pojedine nacije su dugim borbama podijelile između sebe svjetsko tržište, koje se stvaralo. Ovaj period počinje zakonomima o plovidbi i kolonijalnim monopolima. Konkurencija među nacijama bila je, što je moguće više, isključena pomoću tarifa, zabrana, ugovora a u krajnjoj instanciji konkurentna borba se vodila i odlučivala ratovima (osobito pomorskim ratovima). Najjača pomorska nacija, Englezi, zadržali su nadmoć u trgovini i manufakturi. Već je ovdje — koncentracija u jednoj zemlji. Manufaktura je stalno šticebena obrambenim carinama na unutrašnjem tržištu, monopolima na kolonijalnom tržištu i, što je moguće više, diferencijalnim carinama na inozemnom tržištu. Obrada materijala, koji je proizveden u samoj zemlji, bila je potpomagana, (vuna i platno u Engleskoj, svila u Francuskoj), a izvoz u zemlji proizvedenih sirovina zabranjen (vuna u Engleskoj), dok je uvezeni materijal

bio zanemaren ili suzbijan (pamuk u Engleskoj). Nacija, koja je prevladavala u morskoj trgovini i kolonijalnoj sili, osigurala je sebi, naravno, i najveće kvantitativno i kvalitativno proširenje manufakture. Manufaktura nije uopće mogla biti bez zaštite, jer ona i najmanjom izmjenom, koja se događa u drugim zemljama, može izgubiti svoje tržište i biti upropaštena; nju je lako bilo uvesti u jednoj zemlji pri donekle povoljnim uvjetima, ali zato i lako uništiti. Ona je ujedno tim načinom, kako je vođena na selu, naročito u 18. stoljeću, toliko srasla sa životnim odnosima velikog broja ljudi, da se nijedna zemlja nije usudila staviti na kocku njenu egzistenciju dopuštanjem slobodne konkurencije. Ona stoga potpuno zavisi, ukoliko može izvoziti, od proširenja ili ograničenja trgovine, a na nju obrnuto djeluje razmjerno vrlo neznatno. Odatle njeno sekundarno značenje i stoga utjecaj trgovaca u osamnaestom stoljeću. Trgovci, a osobito brodovlasnici, prije svih drugih su navaljivali na državnu zaštitu i monopole; manufakturisti su zahtijevali i dobili doduše zaštitu, ali su se po političkom značenju stalno nalazili iza trgovaca. Trgovački gradovi, specijalno pomorski gradovi, bili su donekle civilizirani i poprimili krupnoburžoaski karakter, dok je u tvorničkim gradovima postojala najveća malograđanština. (Uporedi Aikin i t. d.) Osamnaesto stoljeće je bilo stoljeće trgovine. Pinto kaže to izričito: »*Le commerce fait la marotte du siècle*»; i: »*depuis quelque temps il n'est plus question que de commerce, de navigation et de marine*«. <sup>28</sup>

<sup>28</sup> »Trgovina sačinjava strast stoljeća«; i: »od nekog vremena govori se samo o trgovini, moreplovstvu i mornarici.«

Iako je kretanje kapitala znatno ubrzano, ono je ipak stalno ostalo razmjerno polagano. Cirkulaciju je zaustavljalo raspršenje svjetskog tržišta u pojedine dijelove, od kojih je svaki bio eksploatiran od posebne nacije, isključenje konkurencije među nacijama, nespretnost same proizvodnje i nerazvijenost novčanog sistema, koji je tek izlazio iz prvog stupnja razvitka. Posljedica toga bio je trgovački, prljavo sitničarski duh, koji je bio svojstven svim trgovcima i čitavom načinu trgovanja. U poređenju sa manufakturstima, a još više sa zanatlijama, bili su oni ustvari veliko-građani, buržuji: no u poređenju s trgovcima i industrijalcima slijedećeg perioda ostaju oni malograđani. (Uporedi A. Smith).

Ovaj period karakterizira prestanak zabrana na izvoz zlata i srebra, nastanak trgovine novcem, banaka, državnih dugova, papirnatoj novca, spekulacija s akcijama i fondovima, igranja na burzi sa svim artiklima i stvaranjem financija uopće. Kapital je opet izgubio veliki dio svoga naturalnog karaktera.

Koncentracija trgovine i manufakture, koja se nezadrživo razvijala u 17. stoljeću u jednoj zemlji, Engleskoj, stvorila je postepeno za nju relativno svjetsko tržište, a time i potražnju za njenim manufakturnim proizvodima, koja nije više mogla biti zadovoljena dosadašnjim proizvodnim snagama. Ova potražnja, koja je prerastala proizvodne snage, bila je pokretačka snaga, koja je izazvala treći period privatnog vlasništva počevši od Srednjeg vijeka, i koja je stvorila krupnu industriju — primjenu elementarnih snaga u industrijske svrhe, mašineriju i najdetaljniju podjelu rada. U Engleskoj su već postojali ostali uvjeti ove nove faze — sloboda konkurencije unutar nacije, izgrađivanje teoretske mehanike (mehanika koju je Newton usavršio, bila je uopće u 18. stoljeću najpopularnija nauka u Francuskoj i Engleskoj i t. d.). (Slobodnu konkurenciju u samoj naciji moralo se svagdje osvojiti revolucijom, 1640. i 1688. u Engleskoj, 1789. u Francuskoj.) Konkurencija je uskoro prisilila svaku zemlju, koja je htjela zadržati svoju historijsku ulogu, da svoju manufakturu štiti obnovljenim carinskim pravilima (stare carine nisu više pomagale protiv krupne industrije), i da uskoro zatim uvede krupnu industriju pod zaštitnim carinama. Krupna industrija učinila je konkurenciju univerzalnom uprkos zaštitnim sredstvima (ona je praktična sloboda trgovine, zaštitna carina je u njoj samo palijativno sredstvo, odbrana u slobodi trgovine), uspostavila je saobraćajna sredstva i moderno svjetsko tržište, podložila sebi trgovinu, pretvorila sav kapital u industrijski i time proizvela brzu cirkulaciju (stvaranje novčanog sistema) i centralizaciju kapitala<sup>29</sup>. Sveopćom konkurencijom ona je prisilila sve individuume da do krajnosti napregnu svoju energiju. Gdje je samo mogla, ona je uništila ideologiju,

<sup>29</sup> Ove obadviije rečenice napisao je Engels u desni stupac bez znaka umetanja na visini zaključka rečenice koja im prethodi.

religiju, moral i t. d., a gdje to nije mogla, pretvorila ih je u javnu laž. Ona je stvorila svjetsku historiju tek utoliko, ukoliko je zadovoljenje potreba svake civilizirane nacije i svakog individuuma u njoj, učinila zavisnim od cjelokupnog svijeta i ukoliko je uništila dosadašnju stihijnu isključivost pojedinih nacija. Ona je podredila prirodnu nauku kapitalu, a podjeli rada je oduzela posljednji privid prirodnosti. Ona je uopće uništila prirodnost, ukoliko je to unutar rada moguće, i pretvorila sve prirodne odnose u novčane odnose. Ona je umjesto prirodno nastalih gradova stvorila velike moderne industrijske gradove, koji su nastali preko noći. Tamo gdje je prodrila, ona je razorila zanatstvo i uopće sve prijašnje stupnjeve industrije. Ona je završila pobjedu trgovačkog grada nad selom. Njena prva pretpostavka je automatski sistem. Njezin razvitak proizveo je masu proizvodnih snaga, za koje je privatno vlasništvo postalo baš takav okov, kakav je cehovski poredak bio za manufakturu i sitni seljački rad za zanatstvo koje se usavršavalo. Ove proizvodne snage pod privatnim vlasništvom dobivaju samo jednostrani razvitak, postaju za većinu destruktivne snage, i mnogo se takvih snaga ne može u privatnom vlasništvu uopće primijeniti. Ona je općenito stvorila svagdje iste odnose između društvenih klasa i time uništila posebnost pojedinih nacionalnosti. I napokon, dok buržoazija svake nacije još zadržava zasebne nacionalne interese, krupna industrija je stvorila klasu, koja kod svih nacija ima isti interes i kod koje je nacionalnost već uništena, klasu, koja se stvarno oslobodila od čitavog starog svijeta i ujedno mu se suprotstavlja. Krupna industrija čini radniku nepodnošljivim ne samo odnos prema kapitalistu, nego i sam rad.

Razumije se, da krupna industrija ne dostiže u svim predjelima jedne zemlje isti nivo izgradnje. To međutim ne zadržava klasni pokret proletarijata, jer se proletari stvoreni krupnom industrijom stavljaju na čelo ovoga pokreta i sa sobom dovlače svu ostalu masu i jer radnici, koji nisu uključeni u krupnu industriju, upadaju u još gori životni položaj zbog krupne industrije, nego radnici krupne industrije. Isto tako djeluju zemlje, u kojima je razvijena krupna industrija,

na plus ou moins<sup>30</sup> nerazvijene zemlje, ukoliko su ove uslijed svjetskog saobraćaja uvučene u univerzalnu konkurentsku borbu.<sup>31</sup>

Ovi različiti oblici isto su toliko oblici organizacije rada, a time i vlasništva. U svakom periodu došlo je do ujedinjenja postojećih proizvodnih snaga, ukoliko su potrebe to nužno zahtijevale.

#### *Odnos države i prava prema vlasništvu*

Prvi oblik vlasništva u antičkom svijetu, tako i u Srednjem vijeku jest plemensko vlasništvo, uvjetovano kod Rimljana uglavnom ratom, a kod Germana stočarstvom. Kod antičkih naroda javlja se plemensko vlasništvo kao državno vlasništvo, jer u jednom gradu stanuje više plemena, a pravo pojedinaca pojavljuje se stoga kao čisto possessio, vlasništvo, koje se, međutim, kao i plemensko vlasništvo uopće, ograničava samo na zemljišni posjed. Pravo privatno vlasništvo počinje kod starih, kao i kod modernih naroda, s pokretnim vlasništvom. (Ropstvo i zajednica) (dominium ex jure Quiritum<sup>32</sup>). Kod narodâ, koji su proizašli iz Srednjega vijeka, plemensko vlasništvo prolazi kroz različite stupnjeve — feudalni zemljišni posjed, korporativno pokretno vlasništvo, manufakturni kapital — do modernog kapitala, koji je uve-

<sup>30</sup> više ili manje

<sup>31</sup> Konkurencija izolira individuume, ne samo buržuje, nego još više proletere, uprkos tome, što ih ona sastavlja. Stoga je mnogo vremena potrebno dok se ti individuumi ujedinje, ne uzimajući u obzir, da za to ujedinjenje — ukoliko ono ne treba da ostane samo lokalno — mora tek krupna industrija stvoriti nužna sredstva, velike industrijske gradove i jeftine i brze komunikacije; stoga se tek poslije duge borbe može pobijediti svaka organizirana sila koja se suprotstavlja ovim izoliranim individuuumima, koji žive u uvjetima, koji svakodnevno proizvode ovu izoliranost. Zahtijevati suprotno bilo bi isto što i zahtijevati da u ovoj određenoj historijskoj epohi ne bi trebala postojati konkurencija, ili da individuumi izbiju sebi iz glave odnose nad kojima oni, uslijed svoje izoliranosti, nemaju kontrole.

<sup>32</sup> Moć raspolaganja predmetima na osnovu rimskog prava



tovan krupnom industrijom i univerzalnom konkurencijom, te koji je čistom privatnom vlasništvu skinuo svaki privid kolektivnosti i isključio svaki utjecaj države na razvitak vlasništva. Ovom modernom privatnom vlasništvu odgovara moderna država, koju su privatni vlasnici porezima postepeno kupili, pa je ona preko državnih dugova potpuno dospjela u njihovu vlast, a njeno postojanje je u cjelini postalo zavisno od povišenja i sniženja državnih papira na burzi, od komercijalnog kredita koji joj daju privatni vlasnici, buržuji.

Buržoazija je primorana da se organizara nacionalno, a ne više lokalno, jer je ona već *klasa*, a nije više *stalež*, i da svojim prosječnim interesima dade opći oblik. Emancipacijom privatnog vlasništva od zajednice država je postala posebna egzistencija, pored i izvan građanskog društva, ali ona, nadalje, nije ništa drugo do oblik organizacije, koju buržuji sebi nužno moraju stvoriti kako iznutra, tako i izvana, za uzajamnu garanciju njihova vlasništva i interesa. Samostalnost države postoji u naše vrijeme još samo u takvim zemljama, gdje se *staleži* nisu potpuno razvili u klase, gdje *staleži*, odstranjeni već u razvijenijim zemljama, igraju još neku ulogu i gdje postoji jedna smjesa, zbog koje onda u tim zemljama nijedan dio stanovništva ne može dobiti vlast nad drugima. To je naročit slučaj u Njemačkoj. Najpotpuniji primjer moderne države je Sjeverna Amerika. Noviji francuski, engleski i američki pisci potvrđuju, da država postoji samo zbog privatnog vlasništva, tako da je to prešlo i u običnu svijest.

Budući da je država oblik, u kojem individuumi jedne vladajuće klase utvrđuju svoje zajedničke interese i u kojem je obuhvaćeno cijelo građansko društvo jedne epohe, to slijedi, da su sve zajedničke institucije posredovane državom i da dobivaju politički oblik. Otuda iluzija kao da se zakon osniva na volji i to na *slobodnoj volji*, otrgnutoj od svoje realne baze. Isto tako se onda i pravo opet reducira na zakon.

Privatno pravo razvija se istovremeno s privatnim vlasništvom iz raspadanja prirodne zajednice. Kod Rimljana je razvitak privatnog vlasništva i privatnog prava ostao bez daljih industrijskih i komercijalnih posljedica, jer je njihov način

produktivniji ostao isti<sup>33</sup>. Kod modernih naroda, gdje je feudalna zajednica bila uništena industrijom i trgovinom, počela je, s nastankom privatnog vlasništva i privatnog prava, nova faza, koja je bila sposobna za dalji razvitak. Amalfi, prvi grad koji je u Srednjem vijeku vodio razgranatu pomorsku trgovinu, izradio je također i pomorsko pravo. Čim su najprije u Italiji, a kasnije i u ostalim zemljama, industrija i trgovina dalje razvili privatno vlasništvo, odmah je već razrađeno rimsko pravo bilo prihvaćeno i uzdignuto do autoriteta. Kad se kasnije buržoazija toliko osilila, da su se knezovi zauzeli za njene interese, kako bi pomoću nje srušili feudalno plemstvo, počeo je u svim zemljama — u Francuskoj u 16. stoljeću — stvarni razvitak prava, koji se u svim zemljama, izuzevši Englesku, odvijao na osnovi rimskog kodeksa. U Engleskoj su također za dalji razvitak privatnog prava (osobito kod pokretnog vlasništva) morali uzeti principe rimskog prava. (Ne treba zaboraviti, da pravo isto tako nema vlastite historije kao ni religija.)

Postojeći odnosi vlasništva izražavaju se u privatnom pravu kao rezultat opće volje. Samo *jus utendi et abutendi*<sup>34</sup> izražava s jedne strane činjenicu, da je privatno pravo postalo potpuno nezavisno od zajednice, a s druge strane iluziju, kao da se samo privatno vlasništvo osniva na sasvim privatnoj volji, na samovoljnom raspolaganju stvarima. Za privatnog vlasnika ima i ova *abuti*<sup>35</sup> u praksi vrlo određene ekonomske granice, ako on ne želi da njegovo vlasništvo, a time i njegov *ius abutendi* prijeđe u druge ruke, jer stvar, promatrana samo u odnosu na njegovu volju, nije uopće stvar, nego ona postaje prava stvar, stvarno vlasništvo tek u saobraćaju i nezavisno od prava (*odnos koji filozofi nazivaju ideja*). — Ova pravna iluzija, koja pravo svodi na čistu volju, dovodi u daljem raz-

<sup>33</sup> Na ovoj visini napisao je Engels u desnom stupcu: (lihva!)

<sup>34</sup> Pravo da se neka stvar neograničeno koristi

<sup>35</sup> Potrošnja

(Na ovoj visini napisao je Marx u desni stupac:

*Odnos za filozofe = ideja*)

Oni poznaju samo odnos »čovjeka« prema samome sebi, i zato svi realni odnosi postaju za njih ideje.

vitku odnosa vlasništva nužno do toga, da netko može imati pravo na jednu stvar, a da tu stvar stvarno nema. Ako na pr. zbog konkurencije jedan komad zemlje prestane davati rentu, njegov vlasnik ima, doduše, na njega svoje pravo, zajedno sa ius utendi i abutendi. Ali ono mu uopće nije potrebno, on ne posjeduje ništa kao zemljovlasnik, ukoliko inače ne posjeduje dovoljno kapitala, da svoju zemlju obradi. Iz iste iluzije pravnika objašnjava se to, da je za njih i za svaki kodeks uopće slučajnost, što individue stupaju u međusobne odnose, na pr. ugovore, i što te odnose smatraju takvima, u koje se može po volji ući ili ne ući, te čija se sadržina osniva sasvim na individualnoj samovolji strana koje se dogovaraju. Kadgod su razvitak trgovine i industrije stvorili nove oblike saobraćanja, na pr. osiguravajuća društva i t. d., pravo je bilo svaki put primorano da ih prihvati kao nove oblike stjecanja vlasništva.

Ništa nije običnije nego predodžba, da se dosad u historiji sve sastojalo u osvajanju. Barbari su osvojili Rimsko carstvo, i s činjenicom tog osvajanja objašnjava se prijelaz iz starog svijeta u feudalizam. Ali kod osvajanja od strane barbara radi se o tome, da li je nacija, koja je pokorena, razvila industrijske proizvodne snage, kao što je to slučaj kod modernih naroda, ili se njezine proizvodne snage osnivaju uglavnom samo na njezinom ujedinjenju i zajednici. Osvajanje je dalje uvjetovano predmetom koji se osvaja. Imovina jednog bankara sadržana u papiru uopće se ne može uzeti, ako se prisvajatelj ne podredi uvjetima proizvodnje i saobraćanja osvojene zemlje. Isto se odnosi na čitav industrijski kapital jedne moderne industrijske zemlje. I napokon, osvajanje svagdje ima uskoro kraj, i ako ništa više ne postoji da se osvoji, mora se početi proizvoditi. Iz ove nužnosti proizvodnje, koja uskoro nastupa, slijedi, da oblik zajednice koji prihvaćaju nastanjeni osvajači mora odgovarati zatečenim proizvodnim snagama, ili, ako to od početka nije slučaj, njihov oblik državnosti mora se izmijeniti prema proizvodnim snagama. Odavde se objašnjava također činjenica koja je svagdje zapažena u doba nakon seobe naroda, da je naime kmet bio gospodar i da su osvajači uskoro primili od pokorenih njihov jezik, obrazovanje

i običaje. Feudalizam nije ni u kom slučaju bio prenesen iz Njemačke u gotovom obliku, njegovo porijeklo ima korijen u ratničkoj vojnoj organizaciji osvajača za vrijeme samog osvajanja, a ova se razvila u pravi feudalizam tek poslije osvajanja, utjecajem proizvodnih snaga zatečenih u osvojenim zemljama. Koliko je taj oblik bio uvjetovan proizvodnim snagama, pokazuju neuspjeli pokušaji sprovođenja drugih oblika, nastalih iz starorimskih uspomena (Karlo Veliki i t. d.).

*Prirodna i civilizirana oruđa za proizvodnju i oblici vlasništva*

<sup>36</sup> . . . . . Iz prvoga proizlazi pretpostavka usavršene podjele rada i raširene trgovine, a iz drugoga lokalna ograničenost. U prvom slučaju individuumi moraju biti sabrani, u drugom oni se sami nalaze pored datog oruđa za proizvodnju kao oruđa za proizvodnju. Ovdje se, dakle, javlja razlika između prirodno nastalih oruđa za proizvodnju i oruđa, koja su stvorena civilizacijom. Njiva (voda i t. d.) može se smatrati prirodnim oruđem za proizvodnju. U prvom slučaju, kod prirodnog oruđa za proizvodnju, individuumi su podređeni prirodi, u drugom slučaju oni su podređeni proizvodu rada. Stoga se i vlasništvo (zemljišno vlasništvo) pojavljuje u prvom slučaju kao neposredna, prirodna vlast, a u drugom kao vlast rada, specijalno akumuliranog rada, kapitala. Prvi slučaj pretpostavlja, da individuumi pripadaju jedni drugima po nekoj vezi, bilo porodičnoj, plemenskoj, ili po samom teritoriju i t. d., drugi slučaj pretpostavlja, da su međusobno nezavisni i da su povezani samo razmjenom. U prvom slučaju razmjena je uglavnom razmjena između čovjeka i prirode, razmjena, u kojoj se rad jednog zamjenjuje proizvodima drugih; u drugom slučaju ona je pretežno razmjena među ljudima. U prvom slučaju dovoljan je prosječan ljudski razum, tjelesni i duhovni rad nisu još uopće podijeljeni; u drugom slučaju mora podjela između duhovnog i tjelesnog rada praktički biti potpuno izvršena. U prvom slučaju može se vlast posjednika

<sup>36</sup> Nedostaju četiri stranice rukopisa.

nad neposjednicima osnivati na ličnim odnosima, na nekoj vrsti zajednice, u drugom slučaju ona mora uzeti neki predmetni oblik u nečem trećem — novcu. U prvom slučaju postoji sitna industrija, ali podređena korištenju prirodno nastalog oruđa za proizvodnju i stoga bez podjele rada na različite individue; u drugom slučaju postoji industrija samo u podjeli rada i pomoću nje.

Mi smo dosad polazili od oruđa za proizvodnju, i već se ovdje pokazala nužnost privatnog vlasništva na određenim industrijskim stupnjevima. U ekstraktivnoj industriji privatno vlasništvo još se potpuno poklapa s radom. U sitnoj industriji i cjelokupnoj dosadašnjoj agrikulturi privatno vlasništvo je nužna konzekvencija postojećih oruđa za proizvodnju; u krupnoj industriji je protivurječnost između oruđa za proizvodnju i privatnog vlasništva tek njezin proizvod, za čije stvaranje ona već mora biti vrlo razvijena. S njom je dakle tek moguće i ukidanje privatnog vlasništva.

Cjelokupni uvjeti egzistencije, uvjetovanosti, jednostranosti<sup>37</sup> individuuma, stopljeni su u krupnoj industriji i konkurenciji u dva najjednostavnija oblika: privatno vlasništvo i rad. Novac čini svaki oblik saobraćanja i saobraćanje samo slučajnim za individuum. Dakle, već novac uvjetuje to, da je svako dosadašnje saobraćanje bilo samo saobraćanje individuuma pod određenim uvjetima, a ne saobraćanje individuuma kao individuuma. Ovi su uvjeti svedeni na dvoje: akumulirani rad ili privatno vlasništvo, ili stvarni rad. Ako jedno od njih prestane, tada zastane i saobraćaj. I sami moderni ekonomisti, na pr. Sismondi, Cherbuliez i t. d., suprotstavljaju udruženje individuuma udruženju kapitala. S druge strane, sami individuumi su potpuno podređeni podjeli rada i time dovedeni u potpunu međusobnu zavisnost. Ukoliko se privatno vlasništvo unutar rada suprotstavlja radu, razvija se iz nužnosti akumulacije, te u početku ima još uvijek više oblik kolektivnosti, ali se tokom daljega razvitka sve više približava modernom obliku privatnog vlasništva. Podjela rada već od samog početka uključuje u sebi i podjelu *uvjetâ rada*, alata,

<sup>37</sup> Kad je u desni stupac pisao riječi: uvjetovanosti, jednostranosti, Engels nije stavio znak umetanja.

materijalâ, a samim tim i rascjepkanost akumuliranog kapitala na različite vlasnike, a također i rascjepkanost kapitala i rada i različite oblike samog vlasništva. Što se više stvara podjela rada i što više raste akumulacija, utoliko se oštrije stvara također i ova rascjepkanost. Sam rad može postojati samo pod pretpostavkom ove rascjepkanosti.

Ovdje se dakle pokazuju dvije činjenice.<sup>38</sup> Prvo, proizvodne snage pojavljuju se sasvim nezavisno i otrgnute od individuuma, kao poseban svijet pored individuuma, a uzrok je tome taj, što individuumi, čije su one snage, egzistiraju rascjepkani i u međusobnoj suprotnosti, dok su s druge strane, međutim, ove snage stvarne snage samo u saobraćanju i povezanosti tih individuuma. Dakle, na jednoj strani totalitet proizvodnih snaga, koje su takoreći usvojile predmetni oblik i za samog individuuma nisu više snage individuuma, nego snage privatnog vlasništva, te stoga snage individuuma samo utoliko, ukoliko su oni privatni vlasnici. Ni u jednom ranijem periodu nisu proizvodne snage usvojile ovaj ravnodušni oblik s obzirom na saobraćanje individuuma kao individuuma, jer je samo njihovo saobraćanje bilo još ograničeno. Na drugoj strani, nasuprot ovim proizvodnim snagama nalazi se većina individuuma, od kojih su te snage otrgnute i uslijed čega su ti individuumi, lišeni svakog stvarnog životnog sadržaja, postali apstraktni individuumi, kojima je, međutim, tek time omogućeno da stupe u međusobnu vezu kao individuumi.

Rad — jedina veza, u kojoj se oni još nalaze s proizvodnim snagama i sa svojom vlastitom egzistencijom, izgubio je kod njih svaki privid samodjelatnosti i održava njihov život na taj način, što ga kržljavi. Dok su u ranijim epohama samodjelatnost i proizvodnja materijalnog života bili podijeljeni na taj način, da su pripadali različitim osobama, a proizvodnja materijalnog života još bila uslijed ograničenosti samih individuuma podređeni način samodjelatnosti, sada su se tako raspali, da se uopće materijalni život pojavljuje kao svrha, a proizvodnja ovog materijalnog života, rad, (koji je sada jedino mogući oblik, ali kako vidimo, negativni oblik samodjelatnosti), kao sredstvo.

<sup>38</sup> Na ovoj visini napisao je Engels u desni stupac: Sismondi.

Sada se, dakle, već došlo tako daleko, da individuumi moraju prisvojiti postojeći totalitet proizvodnih snaga ne samo da bi došli do svoje samodjelatnosti, nego i da bi uopće osigurali svoju egzistenciju. Ovo prisvajanje uvjetovano je najprije objektom prisvajanja — proizvodnim snagama, koje su se razvile u totalitet i koje postoje samo unutar univerzalnog saobraćanja. Ovo prisvajanje mora već s te strane imati univerzalan karakter, koji odgovara proizvodnim snagama i saobraćanju. Samo prisvajanje ovih snaga nije ništa drugo do razvijanje individualnih sposobnosti, koje odgovaraju materijalnim proizvodnim oruđima. Prisvajanje totaliteta proizvodnih oruđa već je stoga razvitak totaliteta sposobnosti u samim individuumima. Ovo je prisvajanje dalje uvjetovano individuumima, koji prisvajaju. Samo suvremeni proletari, koji su potpuno isključeni iz svake samodjelatnosti, mogu provesti svoju punu, ne više ograničenu samodjelatnost, koja se sastoji u prisvajanju totaliteta proizvodnih snaga i u razvitku totaliteta sposobnosti, koji je tim određen. Sva su prijašnja revolucionarna prisvajanja bila ograničena, a individuumi, čija je samodjelatnost bila ograničena ograničenim proizvodnim oruđem i ograničenim saobraćanjem, prisvajali su to ograničeno oruđe proizvodnje i dospijevali stoga samo do nove ograničenosti. Njihovo oruđe proizvodnje postalo je njihovo vlasništvo, ali su oni sami podređeni podjeli rada i svom vlastitom oruđu za proizvodnju. Kod svih dosadašnjih prisvajanja ostala je masa individuumu podređena jednom jedinom oruđu proizvodnje; kod prisvajanja proletera mora masa oruđa za proizvodnju biti podređena svakom individuumu, a vlasništvo svim individuumima. Moderno univerzalno saobraćanje ne može se nipošto na drugi način podrediti individuumima nego tako, da se podredi svima. — Prisvajanje je dalje uvjetovano načinom, kako mora biti izvršeno. Ono može biti izvršeno samo ujedinjenjem, koje karakterom samog proletarijata može biti opet samo univerzalno, i revolucijom, u kojoj se s jedne strane ruši moć dosadašnjeg načina proizvodnje i saobraćanja, a također i moć društvenog uređenja, a s druge strane se razvija univerzalni karakter proletarijata i energija, koja mu je potrebna za provođenje prisvajanja, pri čemu

proletarijat skida sa sebe sve, što mu je ostalo od dosadašnjeg društvenog položaja.

Tek na tom stupnju podudara se samodjelatnost s materijalnim životom, što odgovara razvoju individuumu u totalne individuumu i ukljanjanju svake stihijnosti; upravo tako odgovara jedno drugome pretvaranje rada u samodjelatnost i pretvaranje dosadašnjih uvjeta saobraćanja u saobraćanje individuumu kao takvih. Kad ujedinjeni individuumi prisvoje totalne proizvodne snage, tada prestaje privatno vlasništvo. Dok je u dosadašnjoj historiji poseban uvjet uvijek izgledao slučajan, sada je slučajnim postalo izdvajanje samih individuumu, posebna privatna zarada svakog pojedinca.

Individuumu, koji nisu više podređeni podjeli rada, filozofi su sebi predočili kao ideal pod imenom »čovjek«, a cjelokupni proces koji smo prikazali, oni su shvatili kao proces razvitka »čovjeka«, tako da su dosadašnjim individuumima na svakom historijskom stupnju podmetali tog »čovjeka« i prikazivali ga kao pokretačku snagu historije<sup>99</sup>. Cjelokupni proces je tako shvaćen kao proces samootuđenja »čovjeka«, a to dolazi uglavnom odatle, što je prosječan individuum kasnijeg stupnja uvijek podmetan ranijim stupnjevima, a kasnija svijest ranijim individuumima. Takvim obrtanjem, koje već od samog početka apstrahira od stvarnih uvjeta, bilo je moguće pretvoriti cijelu historiju u proces razvitka svijesti.

Iz prikazanog shvaćanja historije dobivamo, napokon, još slijedeće rezultate: 1) U razvitku proizvodnih snaga nastaje jedan stupanj, na kojem se pojavljuju proizvodne snage i sredstva saobraćanja, koje pod postojećim odnosima čine samo zlo, koje nisu više proizvodne snage, nego snage razaranja (mašinerija i novac); s tim je povezano to, da se pojavljuje jedna klasa, koja mora nositi sav teret društva, a ne uživa njegove prednosti, koja se, istisnuta iz društva, postavlja u najsmjeliju suprotnost prema svim ostalim klasama; klasa, koju sačinjava većina svih članova društva i od koje proizlazi svijest o nužnosti jedne temeljite revolucije, komuni-

<sup>99</sup> Ovu rečenicu Marx je desno obilježio i pribilježio pored toga u desni stupac: samootuđenje.

stička svijest, koja se, naravno, može stvoriti i među drugim klasama pomoću uviđanja položaja ove klase; 2) da su uvjeti, unutar kojih mogu biti primijenjene određene proizvodne snage, uvjeti vladavine jedne određene klase društva, čija socijalna moć, koja proizlazi iz njena posjeda, ima u svakom državnom obliku svoj *praktično-idealistički* izraz i stoga se svaka revolucionarna borba usmjeruje protiv jedne klase, koja je dotada vladala<sup>40</sup>; 3) da je način djelatnosti u svim dosadašnjim revolucijama stalno ostao netaknut i da se uvijek radilo samo o drugačijoj raspodjeli te djelatnosti, o novoj podjeli rada na druge ličnosti, dok se komunistička revolucija upravlja protiv dosadašnjeg *načina* djelatnosti, odstranjuje *rad* i ukida vladavinu svih klasa sa samim klasama, jer revoluciju provodi klasa, koja u društvu više ne važi kao klasa, koja se ne priznaje kao klasa, već je izraz raspadanja svih klasa, nacionalnosti i t. d. unutar sadašnjeg društva; i 4) da je kako za masovno proizvođenje ove komunističke svijesti, tako i za provođenje same stvari potrebno masovno mijenjanje ljudi, koje se može izvršiti samo u jednom praktičnom pokretu, u *revoluciji*; da revolucija dakle nije potrebna samo radi toga, što se *vladajuća* klasa ne može drugačije oboriti, nego i radi toga, što klasa *koja obara*, može samo u revoluciji postići to, da zbací s vrata sve ono staro smeće i da se osposobi za novo osnivanje društva.

#### Komunizam — proizvodnja samog oblika saobraćanja

Komunizam se od svih dosadašnjih pokreta razlikuje po tome, što preokreće osnovu svih dosadašnjih proizvodnih odnosa i odnosa saobraćanja, i po prvi put svijesno postupa sa svim stihijnim prepostavkama kao sa proizvodima dosadašnjih ljudi, lišava ih njihove stihijnosti i podređuje moći ujedinjenih individuuma. Stoga je njegovo uređenje suštinski ekonomsko, — materijalno uspostavljanje uvjeta ovog ujedi-

<sup>40</sup> Počinjući na visini broj 2) dovede, Marx je tekst desno obilježio i pored toga napisao u desni stupac: da su ljudi zainteresirani da održe sadašnje stanje proizvodnje.

njenja; postojeće uvjete ono čini uvjetima ujedinjenja. To postojeće, koje stvara komunizam, jest upravo stvarna baza za onemogućavanje svega onoga, što postoji nezavisno od individuuma, ukoliko ovo postojeće nije ništa drugo do proizvod dosadašnjeg saobraćanja samih individuuma. Dakle, komunisti praktički postupaju s uvjetima, koji su proizvedeni dosadašnjom proizvodnjom i saobraćanjem, kao anorganskima, a da pri svemu tome ne uobražavaju da je to bio plan ili određenje dosadašnjih generacija, da im isporučuju sredstva i ne vjeruju, da su ti uvjeti bili anorganski za individuume, koji su ih stvorili. Razlika između ličnog i slučajnog individuuma nije samo pojmovna razlika, nego historijska činjenica. Ovo razlikovanje ima u različitim vremenima različit smisao, tako na pr. stalež u 18. stoljeću kao nešto što je individuumu slučajno, a također plus ou moins i porodica. To je razlikovanje, koje ne treba činiti za svako vrijeme, nego ga svako vrijeme samo čini među različitim elementima koje zadržuje, i to ne prema pojmu, nego primorano materijalnim sukobima života. Što se kasnijoj epohi nasuprot ranijoj, među elementima koji su joj od ranije epohe predati, čini slučajnim, to je oblik saobraćanja, koji je odgovarao određenom razvitku proizvodnih snaga.<sup>41</sup> Odnos proizvodnih snaga prema obliku saobraćanja je odnos oblika saobraćanja prema djelatnosti ili radu individuuma. (Osnovni oblik ove djelatnosti je, naravno, materijalan, od kojega zavise svi ostali oblici, duhovni, politički religiozni i t. d. Različito oblikovanje materijalnog života je, naravno, svaki put zavisno od već razvijenih potreba, a stvaranje tih potreba, kao i samo njihovo zadovoljavanje, isto je tako historijski proces, kojeg nema kod ovce i psa (uporni Stirnerov glavni argument *adversus* hominem<sup>42</sup>, iako su i ovce i psi u svom sadašnjem obliku svakako, ali malgré eux<sup>43</sup>, proizvodi historijskog procesa<sup>44</sup>. Uvjeti, pod kojima individuumi međusobno saobraćaju, — sve dotle dok još nije na-

<sup>41</sup> Ovu rečenicu Marx je desno označio i korigirao samodjelatnost u djelatnost ili rad.

<sup>42</sup> protiv čovjeka

<sup>43</sup> protiv njihove volje

<sup>44</sup> Nasuprot ovoj rečenici napisao je Marx u desni stupac: Proizvodnja samoga oblika saobraćanja.

stupila protivurječnosti, — to su uvjeti, koji pripadaju njihovoj individualnosti, a nisu im ništa spoljašnje, to su uvjeti, pod kojima ovi određeni individuumi, koji egzistiraju pod određenim odnosima, mogu sami proizvoditi svoj materijalni život i sve što je s tim u vezi, to su, dakle, uvjeti njihove samodjelatnosti i proizvode se tom samodjelatnošću. Određeni uvjet, pod kojim oni proizvode, odgovara, dakle, njihovoj stvarnoj uvjetovanosti tako dugo, dok ne nastupi protivurječnost, odgovara njihovom jednostranom postojanju, čija se jednostranost pokazuje tek nastankom protivurječnosti i postoji, dakle, za kasnije generacije. Tada se ovi uvjeti čine kao slučajno sputavanje, i svijest o tome, da su oni sputavanje, pripisuje se također i prijašnjem vremenu. — Ovi različiti uvjeti, koji su se najprije pojavili kao uvjeti samodjelatnosti, a kasnije kao njeni okovi, čine u cjelokupnom historijskom razvitku povezani red oblika saobraćanja, čija se povezanost sastoji u tome, što na mjestu ranijeg oblika saobraćanja, koji je postao sputavanje, nastaje novi, koji odgovara razvijenijim proizvodnim snagama, a time i naprednom načinu samodjelatnosti individuumu, oblik saobraćanja, koji à son tour<sup>45</sup> postaje opet sputavanje i zamjenjuje se drugim oblikom. Kako ovi uvjeti na svakom stupnju odgovaraju istovremenom razvitku proizvodnih snaga, to je njihova historija istovremeno i historija proizvodnih snaga, koje se razvijaju i koje preuzima svaka nova generacija, a time je i historija razvitka snaga samih individuumu.

Budući da se ovaj razvitak odvija stihijno, t. j. nije podređen zajedničkom planu slobodno ujedinjenih individuumu, to on proizlazi iz različitih predjela, plemena, nacija, granā rada i t. d. od kojih se svaka u početku razvija nezavisno od drugih i tek se postepeno s drugima povezuje. Nadalje, ovaj razvitak se odvija vrlo sporo; različiti stupnjevi i interesi nikada se potpuno ne prevladavaju, nego se podređuju pobjedničkom interesu i vuku se pored njega još vjekovima. Odatle slijedi, da čak i unutar jedne nacije individuumi imaju, bez obzira na njihove imovinske odnose, sasvim različit razvoj, i da jedan raniji interes, čiji je svojevrstni oblik saobraćanja već potisnut jednim drugim oblikom, koji je pripadao kasnijem

<sup>45</sup> sa svoje strane

interesu, još dugo po tradiciji posjeduju silu u obliku prividne zajednice (država, pravo), koja je osamostaljena nasuprot individuumima, sila, koja se u krajnjoj instanciji može slomiti samo revolucijom. Ovim se također objašnjava, zašto u odnosu na pojedine točke, koje dopuštaju općenitije formuliranje, svijest može katkada izgledati, da je pretekla istovremene empirijske odnose, tako da se u borbama jedne kasnije epohe možemo oslanjati na ranije teoretičare kao na autoritete. — Nasuprot tome, u zemljama kao Sjeverna Amerika, koje svoj razvitak počinju već u razvijenoj historijskoj epohi, taj razvitak se odvija vrlo brzo. Takve zemlje nemaju nikakve druge stihijne pretpostavke osim individuumu, koji se tamo naseļavaju i koji su na to bili potaknuti oblicima saobraćanja starih zemalja, oblicima koji nisu odgovarali njihovim potrebama. Oni počinju, dakle, s najnaprednijim individuumima starih zemalja i stoga s najrazvijenijim oblikom saobraćanja, koji odgovara tim individuumima, još prije nego što taj oblik saobraćanja može prodrijeti u stare zemlje<sup>46</sup>. To je slučaj sa svim kolonijama, ukoliko nisu samo vojne ili trgovačke baze. Primjere za to daju Kartaga, grčke kolonije i Island u 11. i 12. stoljeću. Sličan odnos događa se kod osvajanja, ako se u osvojenu zemlju prenosi gotovi oblik saobraćanja, koji se razvio na drugom tlu; dok je on, međutim, u svojoj domovini bio još opterećen interesima i odnosima iz ranijih epoha, on se ovdje mora i može sprovesti bez zapreka, već i radi toga, da bi osvajačima osigurao trajnu moć. (Engleska i Napulj poslije normanskog osvajanja, kad su primili najpotpuniji oblik feudalne organizacije.)

Svi sukobi historije imaju, dakle, prema našem shvaćanju svoje porijeklo u protivurječnosti između proizvodnih snaga i oblika saobraćanja. Uostalom, da bi dovela do sukoba u nekoj zemlji, nije nužno da protivurječnost baš u toj zemlji bude dovedena do krajnosti. Dovoljna je konkurencija s industrijski

<sup>46</sup> Lična energija individuumu pojedinih nacija — Nijemci i Amerikanci — energija već zahvaljujući ukrštanju rasa — stoga su Nijemci poput kretena — u Francuskoj, Engleskoj i t. d. strani narodi su naseljeni već na razvijeno zemljište, a u Americi na sasvim novo zemljište, u Njemačkoj pak, prvobitno stanovništvo je mirno ostalo na mjestu.

razvijenim zemljama, izazvana proširenim internacionalnim saobraćajem, da i u zemljama s manje razvijenom industrijom proizvede sličnu protivurječnost (na pr. konkurencija engleske industrije otkrila je u Njemačkoj latentni proletarijat).

Ova protivurječnost između proizvodnih snaga i oblika saobraćanja, koja je, kako smo vidjeli, već više puta nastala u dosadašnjoj historiji, ne ugrožavajući ipak njenu osnovu, morala je svaki put izbiti u obliku revolucije, pri čemu je istovremeno poprimala različite sporedne oblike, kao totalitet sukobâ, sukoba različitih klasa, kao protivurječnost svijesti, borba misli i t. d., politička borba i t. d. S jednog ograničenog stajališta može se sada izvući jedan od ovih sporednih oblika i promatrati kao baza ovih revolucija, što je utoliko lakše, kada su individuumi, od kojih su proizašle te revolucije, stvarali različite iluzije o svojoj vlastitoj djelatnosti, već prema svom stupnju obrazovanja i stupnju historijskog razvitka.

Pretvaranje ličnih moći (odnosa) u predmetne moći pomoću podjele rada, ne može se ponovo ukinuti na taj način, da sebi izbijemo iz glave opću predodžbu o tome, nego samo tako, da individuumi sebi opet podrede ove stvarne sile i ukinu podjelu rada.<sup>47</sup> To ipak nije moguće bez zajednice. Tek u zajednici s drugima svaki individuum dobiva sredstva da svestrano razvije svoje sklonosti; dakle, tek u zajednici postaje moguća lična sloboda. U dosadašnjim surogatima zajednice, u državi i t. d., postojala je lična sloboda samo za individume, koji su se razvili u odnosima vladajuće klase, i samo ukoliko su bili individuumi te klase. Prividna zajednica, u kojoj su se individuumi dosad ujedinjavali, stalno se nasuprot njima osamostaljivala, a jer je bila ujedinjenje jedne klase nasuprot druge, istovremeno je bila za podčinjenu klasu ne samo sasvim iluzorna zajednica, nego i novi okov. Tek u stvarnoj zajednici stječu individuumi u svom udruženju i pomoću njega i svoju slobodu.

Iz cjelokupnog dosadašnjeg razlaganja proizlazi, da zajednički odnos, u koji su stupili individuumi jedne klase, a koji

<sup>47</sup> U visini ove rečenice napisao je Engels u desni stupac: (Feuerbach: bitak i suština).

je bio uvjetovan njihovim zajedničkim interesima nasuprot nekom trećem, da je taj odnos stalno bio zajednica, kojoj su ovi individuumi pripadali samo kao prosječni individuumi, samo ukoliko su živjeli u uvjetima egzistencije svoje klase, odnos, u kome oni nisu učestvovali kao individuumi, nego kao članovi klase. Nasuprot tome, sasvim je obrnuto u zajednici revolucionarnih proletera, koji stavljaju pod svoju kontrolu uvjete svoga postojanja i postojanja svih članova društva; u toj zajednici učestvuju individuumi kao individuumi. Ona je takvo ujedinjenje individuuma (naravno, pod pretpostavkom već razvijenih proizvodnih snaga), koje njihovoj kontroli podvrgava uvjete slobodnog razvitka i kretanja individuuma, uvjete, koji su dosad bili prepušteni slučaju i osamostaljivali se nasuprot pojedinim individuumima baš uslijed njihova razdvajanja kao individuuma uslijed njihova nužnog ujedinjenja, koje je bilo stvoreno podjelom rada i postalo, uslijed njihova razjedinjenja, njima tuđa veza. Dosadašnje ujedinjenje bilo je samo (nipošto svojevoljno, kako se to na pr. prikazuje u »Contrat social«<sup>48</sup>, nego nužno) sporazum (uporedi na pr. stvaranje sjeverno-američke države i južnoameričkih republika) o tim uvjetima, u okviru kojih je individuumima preostalo da se koriste slučajnošću. Ovo pravo, nesmetano se koristiti slučajnošću unutar izvjesnih uvjeta, nazivalo se dosad ličnom slobodom. Ovi uvjeti egzistencije su, naravno, samo proizvodne snage i oblici saobraćanja svake epohe.

Ako se filozofski promatra ovaj razvitak individuuma u zajedničkim uvjetima egzistencije staleža i klasa, koji historijski slijede jedni iza drugih, i ako se promatraju opće predodžbe, koje su im time nametnute, možemo svakako lako uobraziti, da se u tim individuumima razvijao rod ili čovjek, ili, da su one razvile čovjeka, a to je uobraženje, kojim se historiji daje nekoliko jakih šamara<sup>49</sup>. Ovi različiti staleži i klase mogu se onda shvatiti kao specifikacije općeg izraza, kao podvrste roda, kao razvojne faze čovjeka.

<sup>48</sup> Društvenom ugovoru.

<sup>49</sup> Stav, koji se tako često nalazi kod svetoga Maxa, naime, da je svatko tek pomoću države sve ono što jest, u osnovi je isti kao

Ovo podređenje individuuma određenim klasama ne može se prevladati prije nego što se formira klasa, koja protiv vladajuće klase nema više da provede nikakav posebni klasni interes.

Individuumi su uvijek polazili od sebe samih, ali, naravno, od sebe unutar svojih datih historijskih uvjeta i odnosa, a ne od »čistog«<sup>60</sup> individuuma u smislu ideologa. Ali tokom historijskog razvitka i upravo uslijed neizbježnog osamostaljenja društvenih odnosa unutar podjele rada, javlja se razlika između života svakog individuuma, ukoliko je on ličan i ukoliko je podređen ma kojoj grani rada i uvjetima koji mu pripadaju. (To ne treba tako razumjeti kao da su na pr. rentijer, kapitalist i t. d. prestali biti ličnosti, nego je njihova ličnost uvjetovana i određena sasvim određenim klasnim odnosima, i razlika se pojavljuje tek u suprotnosti prema drugoj klasi, a za njih same tek onda, kad bankrotiraju.) U staležu (još više u plemenu) to je još prikriveno, na pr. plemić stalno ostaje plemić, pučanin stalno pučanin, bez obzira na njegove ostale odnose, to je kvalitet neodvojiv od njegove individualnosti. Razlika ličnog individuuma nasuprot klasnom individuumu, slučajnost životnih uvjeta za individuum javlja se tek pojavom klase, koja je i sama proizvod buržoazije. Tek konkurencija i međusobna borba individuuma proizvodi i razvija ovu slučajnost kao takvu. Individuumi su stoga u predodžbi slobodniji pod buržoaskom vladavinom nego ranije, jer su im njihovi životni uvjeti slučajni; u stvarnosti oni su naravno neslobodniji, jer su više podređeni vlasti predmeta. Razlika od staleža izbija osobito u suprotnosti između buržoazije i proletarijata. Kad su stalež građana, korporacije i t. d. — ustali protiv seoskog plemstva, pojavio se uvjet njihove egzistencije, pokretno vlasništvo i zanatlijski rad, koji su latentno postojali još prije njihova odvajanja od feudalnih veza

stav, da je buržoa samo primjer buržoaskog roda; to je stav, koji pretpostavlja, da je klasa buržuja postojala već prije individuuma, koji ju konstituiraju.

Ovu rečenicu Marx je stavio u uglatu zagradu, desno označio i stavio primjedbu u desnom stupcu:

*Preegzistencija klase kod filozofa.*

kao nešto pozitivno, što se suprotstavljalo feudalnom zemljišnom posjedu i stoga na svoj način poprimilo uskoro opet feudalni oblik. Razumije se, odbjegli kmetovi su svoje dosadašnje kmetstvo tretirali kao nešto, što je njihovoj ličnosti slučajno. Ali u tome su postupali isto tako, kao što postupa i svaka klasa, koja se oslobađa okova, a oni se tada nisu oslobodili kao klasa, nego pojedinačno. Dalje, oni nisu izašli iz okvira staleškog uređenja, nego su stvorili samo jedan novi stalež i zadržali također i u novom položaju svoj dosadašnji način rada i dalje ga usavršili, oslobodivši ga njegovih tadašnjih okova, koji nisu više odgovarali njegovu već dostignutom razvitku<sup>60</sup>. — Kod proletera su naprotiv rad, njihov vlastiti životni uvjet, a time i svi uvjeti egzistencije sadašnjeg društva, postali njima nešto slučajno, nad čim pojedini proleter i nemaju kontrolu i nad čim im ne može dati kontrolu nikakva društvena organizacija, a protivurječnost između ličnosti pojedinog proletera i njemu nametnutih životnih uvjeta, rada, javlja se njemu samom osobito zbog toga, što već od mladosti postaje žrtvom i što unutar svoje klase nema izgleda da dospije do uvjeta, koji bi ga stavili u drugu klasu. — Dok su dakle odbjegli kmetovi htjeli samo razviti i istaći pravo na svoje već postojeće uvjete egzistencije i time u krajnjoj instanciji dolazili samo do slobodnog rada, moraju proleter i, da bi stekli lično priznanje, ukinuti uvjet svoje vlastite dosadašnje egzistencije, koji je ujedno uvjet čitavog dosadašnjeg društva, t. j. moraju ukinuti rad. Oni se stoga nalaze u direktnoj suprotnosti prema državi, t. j. prema obliku, koji je individuuumima društva dosad služio kao opći izraz, i da bi ostvarili svoju ličnost, moraju državu srušiti.

<sup>60</sup> N. B. Ne treba zaboraviti, da je već dužnost egzistencije kmetova i nemogućnost krupne privrede, koja je sa sobom dovela podjelu malih komada zemlje među kmetovima, reducirala uskoro obaveze kmetova prema fevdalcima na prosjek naturalnih isporuka i kulučenja, što je kmetu omogućavalo akumulaciju pokretnog vlasništva i time olakšalo njegov bijeg s posjeda svoga gospodara i stavilo mu u izgled da postane građanin, a također je izazvalo diferencijaciju među kmetovima, tako da su odbjegli kmetovi bili već upola građani. Pri tome je također jasno, da su seljaci — kmetovi, koji su bili vični jednom zanatu, imali najviše izgleda da steknu privatno vlasništvo.



IZ KORESPONDENCIJE

## MARXOVO PISMO ANENKOVU

*Bruxelles, 28. decembra (1846)*

Dragi g. Anenkov!

Vi biste davno primili odgovor na Vaše pismo od 1. novembra, da moj knjižar nije zadržao do prošle nedjelje pošiljku Proudhonove »Filozofije bijede«. Ja sam je u dva dana pregledao, kako bih Vam mogao odmah saopćiti svoje mišljenje. Kako sam knjigu pročitao vrlo letimično, ne mogu se zaustaviti na detaljima. Mogu govoriti samo o općem utisku, što ga je na mene učinila. Ako hoćete, u idućem pismu mogu o njoj napisati detaljnije.

Otvoreno priznajem, da knjigu općenito smatram slabom, vrlo slabom. Vi se sami u svom pismu šalite zbog »ugla njemačke filozofije«, kojim se Proudhon kočoperi u tom bezobličnom i pretencioznom djelu, ali Vi mislite, da filozofski otrov nije otrovao njegova ekonomska istraživanja. Ja sam također daleko od toga, da smatram Proudhonovu filozofiju uzrokom pogrešaka njegovih ekonomskih istraživanja. G-n Proudhon ne daje nam lažnu kritiku političke ekonomije zbog toga, što posjeduje smiješnu filozofiju, on nam servira smiješnu filozofiju zato, što nije razumio suvremeno uređenje u njegovoj zalančanosti, ako upotrebimo riječ, koju g. Proudhon pozajmljuje od Fouriera, kao mnoge druge.

Zašto g. Proudhon govori o bogu, o sveopćem umu, o različnom umu čovječanstva, koji nikada ne griješi, koji je bio uvijek jednak samome sebi, o kojem je potrebno samo stvoriti pravilnu predodžbu, da bi posjedovali istinu? Zašto on pribjegava površno shvaćenom hegelovstvu, da bi se prikazivao dubokim misliocem?

*Preveo*

Dr. PREDRAG VRANICKI

On nam sam daje ključ za rješenje zagonetke. G-n Proudhon vidi u historiji izvjestan niz društvenih evolucija. On smatra da se u historiji ostvaruje progres. On drži, napokon, da ljudi, uzeti kao pojedinci, nisu znali, što su radili, da su oni sebi krivo predočivali svoje vlastito kretanje, t. j. da na prvi pogled njihov društveni razvitak izgleda kao stvar koja je različita, posebna, nezavisna od njihova individualnog razvitka. On ne može objasniti te činjenice, i odatle nastaje hipoteza o sveopćem umu koji se ispoljava. Ništa nije lakše nego izmišljati mistične uzroke, t. j. fraze lišene zdravog razuma.

No ako Proudhon potpuno priznaje da ne shvaća historijski razvitak čovječanstva, — a on to priznaje, kad pribjegava zvučnim riječima o sveopćem umu, o bogu i t. d., — ne priznaje li samim tim neizbježno i to, da nije sposoban shvatiti ni *ekonomski razvitak*?

Što je društvo, kakav god bio njegov oblik? Proizvod uzajamnog djelovanja ljudi. Jesu li ti ljudi slobodni u izboru ovog ili onog društvenog oblika? Nipošto. Uzmite određeni stupanj razvitka proizvodnih snaga ljudi i dobit ćete određeni oblik razmjene i potrošnje. Uzmite određeni stupanj razvitka proizvodnje, razmjene i potrošnje, i dobit ćete određeni društveni poredak, određenu organizaciju porodice, staleža ili klase, jednom riječi, određeno građansko društvo. Uzmite određeno građansko društvo, i dobit ćete određeno političko uređenje, koje je samo oficijelni izraz građanskog društva. Eto što nikada ne će shvatiti g. Proudhon, jer on uobražava, da čini nešto veliko, kad apelira od države na građansko društvo, t. j. od oficijelnog *résuméa* društva na oficijelno društvo.

Suvišno je dodavati tome, da ljudi nisu slobodni u izboru *svojih proizvodnih snaga*, koje čine osnovu cijele njihove historije, zato što je svaka proizvodna snaga stečena snaga, produkt prethodne djelatnosti. Na taj su način proizvodne snage rezultat praktične energije ljudi, ali je sama ta energija određena onim okolnostima, u kojima se nalaze ljudi, proizvodnim snagama, koje su stečene već u ranijem društvenom obliku, koji je postojao prije njih, koji nisu stvorili ti ljudi,

nego je tvorevina ranijih pokoljenja. Zahvaljujući toj jedno-stavnoj činjenici, što svako naredno pokoljenje zatiče proizvodne snage, koje je steklo ranije pokoljenje, i koje mu služi kao sirovina za novu proizvodnju, — zahvaljujući toj činjenici, stvara se veza u ljudskoj historiji, stvara se historija čovječanstva, koja je utoliko više historija čovječanstva, ukoliko su se više razvile proizvodne snage ljudi, a prema tome i njihovi društveni odnosi. Otuda nužan zaključak: društvena historija ljudi uvijek je samo historija njihova individualnog razvitka, bili oni toga svjesni ili ne. Njihovi materijalni odnosi tvore osnovu svih njihovih odnosa. Ti materijalni odnosi samo su nužni oblici, u kojima se stvara njihova materijalna i individualna djelatnost.

G-n Proudhon brka ideje i stvari. Ljudi se nikad ne odriču onoga što su stekli, ali to ne znači, da se oni ne će odreći onog društvenog oblika, u kojem su stekli određene proizvodne snage. Naprotiv. Da ne bi bili lišeni postignutog rezultata, da ne bi izgubili plodove civilizacije, ljudi su prinuđeni da mijenjaju sve naslijeđene društvene oblike onoga časa, kada način njihovog prometa (Commerce) više ne odgovara stečenim proizvodnim snagama. — Ja upotrebljavam ovdje riječ »commerce« u najširem smislu, u kakvom se na njemačkom upotrebljava riječ »Verkehr«. Na primjer: privilegije, ustanove cehova i korporacija, sav režim srednjovjekovnog reglementiranja bili su društveni odnosi, koji su jedino odgovarali stečenim proizvodnim snagama i prethodnom društvenom stanju, iz kojeg su proizašle te ustanove. Pod zaštitom korporativnog sistema i njegove reglementacije gomilali su se kapitali, razvila se pomorska trgovina, osnovane su kolonije, i ljudi bi se lišili svega toga, da su zaželjeli zadržati oblike, pod čijom zaštitom su bili sazreli ti plodovi. Zato su udarila dva groma — revolucija 1640. i 1688. Svi stari ekonomski oblici, i društveni odnosi, koji su im odgovarali, političko uređenje, koje je bilo oficijelni izraz staroga građanskog društva, — sve je to bilo srušeno u Engleskoj. Prema tome, ekonomski oblici, u kojima ljudi proizvode, troše, razmjenjuju, jesu *prolazni i historijski* oblici. S postignućem novih proizvodnih snaga ljudi mijenjaju svoj način proizvodnje, a

s načinom proizvodnje oni mijenjaju sve ekonomske odnose, koji su bili nužni odnosi samo datog, određenog načina proizvodnje.

To je ono, što g. Proudhon nije shvatio, a još manje dokazao. Nesposoban da prati stvarni tok historije, g. Proudhon nam umjesto toga servira fantazmagoriju, koja pretendira na to, da bude dijalektička fantazmagorija. On ne osjeća potrebu da govori o XVII. XVIII. i XIX. vijeku, jer se njegova historija događa u maglovitim visinama mašte i lebdi visoko izvan vremena i prostora. Jednom riječju, to je hegelovština; to nije svakidašnja historija — historija ljudi, nego sveta historija — historija ideja. S njegova gledišta čovjek je samo oruđe, kojim se ideja ili vječni razum koriste za svoj razvoj. *Evolucije*, o kojima govori Proudhon, to su evolucije koje se zbivaju u mističnom krilu apsolutne ideje. Ako zderete zavjesu s te mističke frazeologije, vidjet ćete, da Vam g. Proudhon opisuje onaj poredak, u kojem su ekonomske kategorije raspoređene u njegovoj glavi. Nije potrebno mnogo muke, da se dokaže, da je to poredak veoma smušene glave.

G-n Proudhon počinje svoju knjigu razmatranjem *vrjednosti* njegova omiljenog predmeta.

Ovaj puta ne ću analizirati taj dio knjige.

Niz ekonomskih evolucija vječnog razuma počinje s *podjelom rada*. Za g. Proudhona podjela rada je savršeno jednostavna stvar. A zar kastinsko uređenje nije bilo određena vrsta podjele rada? Zar cehovsko uređenje nije bilo vrsta podjele rada? I zar podjela rada u manufakturnom periodu, koji počinje u Engleskoj sredinom XVII. stoljeća i završava krajem XVIII. stoljeća, nije sasvim različita od podjele rada u suvremenoj krupnoj industriji?

G-n Proudhon tako slabo razumije suštinu stvari, da ispušta iz vida čak i to, što ne zaboravljaju ni obični ekonomisti. Kad govori o podjeli rada, on uopće ne osjeća potrebu da govori o svjetskom tržištu. No zar se podjela rada u XIV. i XV. stoljeću, kada još nije bilo kolonija, kad Amerika za Evropu još nije postojala, kad se s Istočnom Azijom saobraćalo samo preko Carigrada, zar se ta podjela rada ne mora korje-

nito razlikovati od podjele rada u XVII. stoljeću, kad su postojale već potpuno razvijene kolonije?

No to još nije sve. Zar nije cjelokupna unutrašnja organizacija naroda, svi njihovi međunarodni odnosi izraz određene podjele rada? Zar se to sve ne mora mijenjati zajedno s promjenom podjele rada?

G-n Proudhon tako slabo shvaća pitanje podjele rada, da čak i ne spominje odvajanje grada od sela, koje se u Njemačkoj, na primjer, vršilo u IX.—XII. stoljeću. Za g. Proudhona to je odvajanje vječni nepromjenjivi zakon, zato što on ne zna ni njegovo porijeklo, ni njegov razvoj. U cijeloj svojoj knjizi on tako rasuđuje kao da će ta tvorevina određenog načina proizvodnje trajati do kraja svijeta. Sve što g. Proudhon govori o podjeli rada, samo je résumé, i to vrlo površni, nepotpuni résumé onoga, što su prije njega kazali Adam Smith i mnogi drugi.

Druga evolucija (vječnoga uma) su *strojevi*. Veza između podjele rada i strojeva kod g. Proudhona sasvim je mistična. Svaki način podjele rada imao je svoja specifična oruđa za proizvodnju. Od sredine XVII. do sredine XVIII. stoljeća, na primjer, ljudi nisu sve radili rukama. Oni su imali instrumente, i čak veoma složene, kao što su razboji, lađe, poluge i t. d. i t. d.

Zato nije ništa besmislenije nego smatrati pojavu strojeva kao posljedicu podjele rada uopće.

Primjećujemo usput, da je g. Proudhon isto tako malo shvatio historiju razvitka strojeva, kao i historiju njihova nastanka. Može se reći, da su do 1825. g. — do epohe prve opće krize — potrebe potrošnje uopće brže rasle nego proizvodnja, te je razvitak strojeva bio neizbježna posljedica potrebe tržišta. Od 1825. g. pronalazak i primjena mašina bili su samo rezultat borbe između poduzetnika i radnika. No to je tačno samo za Englesku; što se tiče evropskih nacija, konkurencija Engleske kako na njihovom vlastitom, unutrašnjem, tako i na svjetskom tržištu, primorala ih je da uvedu strojeve. Najzad u Sjevernoj Americi uvođenje strojeva bilo je izazvano kako konkurencijom s drugim narodima, tako i nedostatkom radničkih ruku, t. j. neskladom između industrijskih potreba

Sjeverne Amerike i njenog stanovništva. Iz tih činjenica možete zaključiti, kakvu pronicavost pokazuje g. Proudhon, kad priziva avet konkurencije kao treću evoluciju, kao antitezu strojeva.

Konačno, uopće je besmisleno praviti iz *strojeva* ekonomsku kategoriju uporedo s podjelom rada, konkurencijom, kreditom i t. d.

Stroj je isto tako malo ekonomska kategorija kao i vo, koji vuče plug. Današnja *primjena* strojeva jedan je od odnosa našeg suvremenog ekonomskog poretka, ali način iskorišćavanja strojeva sasvim je nešto drugo nego sami strojevi. Barut ostaje barut, bilo da njime ranjavamo čovjeka ili da liječimo rane istog čovjeka.

G-n Proudhon nadmašuje samog sebe, kad u svojoj glavi stvara konkurenciju, monopol, porez ili policiju, trgovinsku bilancu, kredit i vlasništvo upravo ovim redom kako sam ih sad nabrojio. Gotovo sve kreditne ustanove razvile su se u Engleskoj početkom XVIII. stoljeća, još prije pronalaska strojeva. Državni kredit bio je samo novi način povišenja poreza i podmirenja novih potreba, nastalih dolaskom buržoazije na vlast. Konačno, *vlasništvo* čini posljednju kategoriju u sistemu g. Proudhona. U stvarnom svijetu, naprotiv, podjela rada i sve ostale kategorije g. Proudhona jesu društveni odnosi, koji svi zajedno čine ono, što se danas naziva *vlasništvo*; izvan tih odnosa buržoasko vlasništvo je samo metafizička i pravna iluzija. Vlasništvo druge epohe, feudalno vlasništvo, razvija se pod sasvim drugim društvenim odnosima. Određujući vlasništvo kao nezavisan odnos, g. Proudhon čini nešto gore od metodološke pogreške: on pokazuje svoje neshvaćanje one veze, koja spaja sve oblike *buržoaske* proizvodnje; on pokazuje, da ne shvaća *historijski* i *prolazni* karakter oblika proizvodnje određene epohe. Ne videći, da su naše društvene ustanove proizvodi historijskog razvitka, g. Proudhon ih može podvrći samo dogmatskoj kritici.

Da bi objasnio razvitak, g. Proudhon je prinuđen pribjeći *fikciji*. On uobražava, da su podjela rada, kredit, strojevi i t. d. pronadani zato, da bi služili njegovoj fikciji, ideji jednakosti. Njegovo objašnjenje je krajnje naivno. Sve su te stvari

smišljene u ime jednakosti, ali su se, na nesreću, okrenule protiv jednakosti. U tom se i sastoji sve njegovo rasuđivanje, t. j. on uzima proizvoljnu hipotezu, ali kako stvarni razvitak na svakom koraku protivurječi njegovoj fikciji, on iz toga zaključuje, da postoji protivurječnost. U isto vrijeme on prikriva, da protivurječnost postoji samo između njegovih fikcija i stvarnog kretanja.

Tako g. Proudhon, prije svega zbog nepoznavanja historije, nije shvatio da ljudi, razvijajući svoje proizvodne snage, t. j. živeći, razvijaju određene odnose jedan prema drugome i da se karakter tih odnosa neizbježno mijenja zajedno s promjenom i rastom tih proizvodnih snaga. On nije shvatio, da su *ekonomske kategorije* samo *apstrakcija* tih stvarnih odnosa i da su istinite samo utoliko, ukoliko postoje ti odnosi. Na taj način on pravi griješku buržoaskih ekonomista, koji gledaju u tim ekonomskim kategorijama vječne, a ne historijske zakone, koji su stvarni zakoni samo za određeni stupanj historijskog razvitka, za određeni stupanj razvitka proizvodnih snaga. Umjesto toga, dakle, da političko-ekonomske kategorije promatra kao apstrakcije stvarnih, prolaznih, historijskih društvenih odnosa, g. Proudhon mistički izvrćući pitanje, vidi u stvarnim odnosima samo utjelovljenje tih apstrakcija. Samo te apstrakcije su formule, koje su drijemale od početka svijeta u krilu boga-oca.

Sada započinju kod našeg dobrog g. Proudhona teški duhovni grčevi. Ako su sve te ekonomske kategorije emanacija božanskog srca, ako su one skriveni i vječni život ljudi, onda kada to da, prvo, postoji razvitak, i drugo, da g. Proudhon nije konzervativac? Ove očite protivurječnosti on objašnjava cijelim sistemom antagonizama.

Da bismo osvjetlili taj sistem antagonizama, uzimamo primjer.

*Monopol* je dobar, zato što je ekonomska kategorija i, prema tome, emanacija boga. Konkurencija je dobra, jer je i ona ekonomska kategorija. Ali ono, što nije dobro, to je stvarnost monopola i stvarnost konkurencije. Ono, što je još gore, to je da se monopol i konkurencija uzajamno proždiru. Šta da se radi? Budući da te dvije vječne božje misli protivu-

riječe jedna drugoj, g. Proudhonu se čini, da je očigledno, da u krilu božjem postoji isto tako i sinteza obih misli, u kojoj se zlo monopola izravna konkurencijom i obratno. Borba između tih dviju ideja imat će tu posljedicu, da će se pojaviti samo njihova dobra strana. Treba od boga izmamiti tu tajnu misao, a zatim je primijeniti i sve će biti u najljepšem redu. Treba naći sintetičnu formulu, sakrivenu u tami bezličnog uma čovječanstva. G-n Proudhon, ne kolebajući ni trenutka, istupa kao da otkriva tu tajnu.

Ali bacite za trenutak pogled na stvarni život. U suvremenom ekonomskom životu ne ćete naći samo konkurenciju i monopol, nego i njihovu sintezu, koja nije formula, nego kretanje. Monopol rađa konkurenciju, konkurencija rađa monopol. Međutim, ovo izjednačenje, ne uklanjajući teškoće suvremenog položaja, kako to uobražavaju buržoaski ekonomisti, stvara na kraju još teže i još zamršenije stanje. Na taj način, mijenjajući osnovu na kojoj počivaju suvremeni ekonomski odnosi, uništavajući suvremeni način proizvodnje, vi uništavate ne samo konkurenciju, monopol i njihov organizam, nego i njihovo jedinstvo, njihovu sintezu — kretanje, u kojem i nastaje stvarna ravnoteža između konkurencije i monopola.

A sad ću vam dati primjer dijalektike g. Proudhona.

Sloboda i ropstvo čine antagonizam. Nije potrebno da govorim ni o dobrim ni o lošim stranama slobode. Što se tiče ropstva, nije potrebno govoriti o njegovim lošim stranama. Jedino, što treba objasniti, jest lijepa strana ropstva. Ne radi se o posrednom ropstvu Crnaca u Surinamu, Braziliji, južnim oblastima Sjeverne Amerike.

Neposredno ropstvo je osnova naše suvremene industrije isto tako kao i mašine, kredit i t. d. Bez ropstva nema pamuka, bez pamuka nema suvremene industrije. Ropstvo je dalo kolonijama vrijednost, kolonije su stvorile svjetsku trgovinu, a svjetska trgovina je neophodan uvjet krupne mašinske industrije. Prije početka trgovine Crncima kolonije su davale Starom svijetu malo produkata i nisu mijenjale primjetno lice svijeta. Na taj način ropstvo je ekonomska kategorija od najvećeg značenja. Bez ropstva bi se Sjeverna Amerika — najprogresivnija zemlja — pretvorila u patrijarhalnu

zemlju. Izbrišite samo Sjevernu Ameriku s karte svijeta, i vi ćete imati anarhiju, potpunu propast trgovine i suvremene civilizacije. A uništenje ropstva značilo bi izbrisati Ameriku s karte svijeta. Tako se ropstvo upravo zato, što je ono ekonomska kategorija, susreće od početka svijeta kod svih naroda. Moderni narodi mogli su samo maskirati ropstvo kod samih sebe, a otvoreno ga uvesti u Novi Svijet. Šta će sad uraditi valjani g. Proudhon nakon tih razmišljanja o ropstvu? On će tražiti sintezu slobode i ropstva, pravu zlatnu sredinu, drugim riječima — ravnotežu između ropstva i slobode.

G-n Proudhon je vrlo dobro shvatio, da ljudi proizvode sukno, platno, svilene tkanine i to je njegova velika zasluga što je shvatio takve sitnice. No ono što g. Proudhon nije shvatio, to je da ljudi u skladu sa svojim proizvodnim snagama proizvode također i društvene odnose, u kojima oni proizvode sukno i platno. Još manje je g. Proudhon shvatio, da ljudi, koji proizvode društvene odnose prema svojoj materijalnoj proizvodnji, stvaraju također ideje i kategorije, t. j. apstraktne, idealne izraze tih istih društvenih odnosa. Tako su kategorije isto tako malo vječne, kao i oni odnosi, čiji su one izraz. To su historijske i prolazne tvorevine. Za g. Proudhona su, sasvim obratno, prvobitni uzrok apstrakcije, kategorije. Prema njegovom mišljenju, one stvaraju historiju, a ne ljudi. Apstrakcija, kategorija, uzeta kao takva, t. j. odvojena od ljudi i njihove materijalne djelatnosti, po njemu je, naravno, besmrtna, nepromjenjiva, nepokretna. Ona je samo proizvod čistog uma, što naprosto znači, da je apstrakcija kao takva apstraktna. Divne li tautologije!

Tako su ekonomski odnosi, promatrani u obliku kategorija, za g. Proudhona vječne formule, koje nemaju ni početka ni razvitka.

Drugim riječima: g. Proudhon ne tvrdi direktno, da je buržoaski život za njega vječna istina. On to tvrdi posredno, uzdižući do božanstva kategorije, koje u obliku ideja izražavaju buržoaske odnose. Čim mu se produkti buržoaskog društva ukažu u obliku kategorija mišljenja, on ih uzima za vječna bića, koja nastaju sama od sebe (spontano) i obdarena su vlastitim životom. Na taj način on ne prelazi granice buržo-

askog horizonta. Budući da operira s buržoaskim idejama, smatrajući ih za vječne istine, on traži sintezu tih ideja, njihovu ravnotežu i ne vidi, da je suvremeni način održavanja ravnoteže među njima jedino moguć.

U suštini on radi ono, što rade i svi dobri buržuji. Svi vam oni govore, da su konkurencija, monopol i t. d. u principu, t. j. ako ih uzmemo kao apstraktne pojmove, jedine osnove života, ali da u praksi ni izdaleka ne zadovoljavaju. Svi oni žele konkurenciju bez bolnih posljedica konkurencije. Svi oni žele nemoguće, t. j. uvjete buržoaskog života bez nužnih posljedica tih uvjeta. Svi oni ne shvaćaju, da je buržoaski način proizvodnje historijski i prolazni oblik, upravo tako kao što je bio i feudalni oblik. Ta pogreška dolazi otuda, što je za njih čovjek — buržuj jedina osnova svakog društva, otuda što oni ne zamišljaju takav društveni poredak, u kojem bi čovjek prestao da bude buržuj.

G-n Proudhon je zato neizbježno *doktrinar*. Historijsko kretanje, koje vrši prevrat u današnjem svijetu, svodi se kod njega na zadatak, da se otkrije pravilna ravnoteža, sinteza dvaju buržoaskih misli. Tako taj prepredenko dovtljivo otkriva skrivenu misao boga, jedinstvo dviju izoliranih misli, koje su samo zato izolirane, jer ih je g. Proudhon izolirao iz praktičkog života, od suvremene proizvodnje, što sačinjava skup tih realnosti, koje su izražene tim mislima. Na mjesto velikog historijskog kretanja, koje se rađa iz konflikta između već postignutih proizvodnih snaga ljudi i njihovih društvenih odnosa, koji više ne odgovaraju tim proizvodnim snagama, umjesto strašnih ratova, koji se pripremaju između različitih klasa jedne nacije i između raznih nacija; umjesto praktičke i revolucionarne djelatnosti masa, koja jedino može da riješi te sukobe, umjesto tog širokog, trajnog i složenog kretanja g. Proudhon stavlja hirovite kombinacije svoje glave. Tako, dakle, historiju stvaraju učenjaci, ljudi, koji su sposobni da ukradu bogu njegove skrivene misli. A prosti puk treba samo da primjenjuje u praksi njihova otkrića. Vi sada razumijete, zašto je g. Proudhon zakleti neprijatelj svakog političkog pokreta. Rješenje suvremenih pitanja ne odvija se za njega u društvenoj djelatnosti, nego u dijalektičkim

obrtnima, koji se vrše u njegovoj glavi. Kako su za njega kategorije pokretačke snage, nije potrebno promijeniti praktički život zato, da bi se promijenile kategorije. Sasvim obratno. Treba promijeniti kategorije, a posljedica toga bit će promjena postojećeg društva.

Htijući da izmiri protivurječnosti, g. Proudhon savršeno zaobilazi pitanje, da li bi trebalo ukinuti samu osnovu tih protivurječnosti? On u svemu slični na političkog doktrinara, koji želi da sačuva i kralja, i narodnu skupštinu, i gornji dom kao sastavne dijelove društvenog života, kao vječne kategorije. On samo traži novu formulu zato, da bi doveo u ravnotežu ove snage, čija ravnoteža se upravo i sastoji u njihovu suvremenom kretanju, gdje je jedna od tih snaga čas pobjednica, čas robinja drugoj. Tako je u XVIII. stoljeću mnoštvo osrednjih glava pokušavalo naći formulu, da bi doveli u ravnotežu društvene staleže, plemstvo, kralja, parlamente i t. d., a sutradan nije bilo ni kralja, ni parlamenta, ni plemstva. Prava ravnoteža tog antagonizma bilo je ukidanje svih društvenih odnosa, koji su bili osnova tih feudalnih ustanova i osnova antagonizma tih ustanova.

Budući da g. Proudhon stavlja na jednu stranu vječne ideje, kategorije čistoga uma, a na drugu stranu ljude i njihov praktički život, koji je po njemu primjena tih kategorija, to kod njega srećete od samog početka dualizam između života i ideja, između duše i tijela — dualizam, koji se ponavlja u različitim oblicima. Sada vidite, da je taj antagonizam samo nesposobnost g. Proudhona da shvati običnu historiju i porijeklo kategorija, koje on obogotvoruje.

Moje pismo je već suviše dugo, te se ne mogu više zadržati na smiješnim optužbama g. Proudhona protiv komunizma. Zasad ćete se složiti sa mnom, da čovjek, koji nije razumio suvremeni društveni poredak, još manje može razumjeti onaj pokret, koji teži da razruši ovo društvo i literarne izraze tog revolucionarnog pokreta.

*Jedina točka*, u kojoj se potpuno slažem sa g. Proudhonom, jest njegova odvratnost prema socijalističkoj sentimentalnosti. Prije njega ja sam izazvao protiv sebe mnogo neprijateljstva svojim ismijavanjem glupavog, sentimentalnog uto-

pijskog socijalizma. Ali zar sam g. Proudhon ne stvara čudne iluzije, kad suprotstavlja svoju malograđansku sentimentalnost, — imam u vidu njegove deklamacije o domaćem ognjištu, o bračnoj ljubavi i sve njegove banalnosti, — socijalističkoj sentimentalnosti, koja je na primjer kod Fouriera daleko dublja od pretencioznih trivijalnosti našeg dobrog g. Proudhona. On sam tako dobro osjeća svu ništavost svojih dokaza, svoju potpunu nesposobnost da govori o svim tim stvarima, da odjednom, zaboravljajući se, pada u bijes, u plemenito negodovanje, počinje jadicovati, bjesni, psuje, optužuje, proklinje, busa se u prsa i razmeće se pred bogom i ljudima, da je čist od socijalističkih gadosti! On ne podvrgava kritici socijalističku sentimentalnost i ono, što on smatra sentimentalnošću. On kao svetac, kao papa, baca anatemu na sirote grešnike i pjeva slavopojke sitnoj buržoaziji i jadnim ljubavnim i patrijarhalnim iluzijama domaćeg ognjišta. A to nije slučajno. G-n Proudhon je od glave do pete filozof, ekonomist sitne buržoazije. *Sitni buržuj* u razvijenom društvu uslijed samog svog položaja postaje s jedne strane socijalist, a s druge strane ekonomist, t. j. on je zaslijepljen veličanstvenošću krupne buržoazije i suosjeća s patnjama naroda. On je u isto vrijeme i buržuj i narod.

U dnu svoje duše on je ponosan time, da je nepristran, da je našao pravu ravnotežu, koja ima pretenzija, da se razlikuje od zlatne sredine. Takav malograđanin obožava *protivurječnost*, zato što je protivurječnost osnova njegova bića. On je sam utjelovljena društvena protivurječnost. On mora opravdati u teoriji ono, što je on sam u praksi, i g. Proudhonu pripada zasluga, da je naučni tumač francuske sitne buržoazije, a to je stvarna zasluga, jer će sitna buržoazija biti sastavni dio svih socijalnih revolucija, koje se pripremaju.

Volio bih da vam mogu odmah poslati s ovim pismom i svoju knjigu o političkoj ekonomiji, ali mi do danas nije uspjelo izdati ni taj rad, ni kritiku njemačkih filozofa i socijalista, o kojoj sam vam govorio u Bruxellesu. Ne možete zamisliti, na kakve teškoće nailazi takvo izdanje u Njemačkoj, u prvom redu od strane policije, u drugom redu od strane izdavača, koji su zainteresirani predstavnici svih tih pravaca, ko-

je ja napadam. A što se tiče naše vlastite partije, ona je ne samo siromašna, nego osim toga i veliki dio njemačke komunističke partije ljuti se na mene, što istupam protiv njihovih utopija i deklamacija.

*Sav vaš Karl Marx*

Vi ćete me možda upitati, zašto vam pišem na lošem francuskom jeziku, a ne na dobrom njemačkom. To je zato, što imam posla s francuskim autorom.

Veoma ćete me obvezati, ako suviše ne otežete s Vašim odgovorom. Htio bih znati, da li ste me razumjeli pod tim pokrivačem mog barbarskog francuskog jezika.



## SADRŽAJ

<i>Predgovor prvom izdanju</i> . . . . .	5
<i>Predgovor drugom izdanju</i> . . . . .	29
IZ »NJEMAČKO-FRANCUSKIH GODIŠNJAKA«	
Marxova pisma Rugeu iz 1843. godine . . . . .	37
Karl Marx: <i>Prilog židovskom pitanju</i> . . . . .	48
Karl Marx: <i>Prilog kritici Hegelove filozofije prava</i> . . . . .	81
Friedrich Engels: <i>Nacrt za kritiku nacionalne ekonomije</i> . . . . .	96
Friedrich Engels: <i>Položaj Engleske</i> . . . . .	124
EKONOMSKO-FILOZOFSKI RUKOPISI IZ 1844. god.	
Karl Marx: <i>Prilog kritici nacionalne ekonomije sa završnim poglavljem o Hegelovoj filozofiji</i> . . . . .	155
Predgovor . . . . .	157
Prvi rukopis	
Nadnica . . . . .	163
Profit od kapitala . . . . .	178
Zemljišna renta . . . . .	195
<u>Otudeni rad</u> . . . . .	209
Drugi rukopis	
Odnos privatnog vlasništva . . . . .	225
Treći rukopis	
<u>Privatno vlasništvo i rad</u> . . . . .	235
<u>Privatno vlasništvo i komunizam</u> . . . . .	239
Potreba, proizvodnja i podjela rada . . . . .	253
<u>Novac</u> . . . . .	270
Kritika Hegelove dijalektike i filozofije uopće . . . . .	276

K. MARX: KRITIČKE PRIMJEDBE UZ ČLANAK

»PRUSKI KRALJ I SOCIJALNA REFORMA« . . . . . 301

K. MARX: TEZE O FEUERBACHU . . . . . 321

OSTALE SKICE:

K. Marx: *Hegelova konstrukcija fenomenologije* . . . . . 325

K. Marx: *Građansko društvo i komunistička revolucija* . . . . . 326

K. Marx: *Iz L. Feuerbacha* . . . . . 327

F. Engels: *Feuerbach* . . . . . 329

KARL MARX i FRIEDRICH ENGELS: NJEMAČKA

IDEOLOGIJA

Prvi dio

*Feuerbach*: Suprotnost materijalističkog i idealističkog  
shvaćanja . . . . . 335

Predgovor . . . . . 337

*Feuerbach* . . . . . 339

a) Ideologija uopće, osobito njemačka . . . . . 340

Historija . . . . . 349

O proizvodnji svijesti . . . . . 359

b) Stvarna osnova ideologije . . . . . 373

Saobraćaj i proizvodne snage . . . . . 373

Odnos države i prava prema vlasništvu . . . . . 385

Prirodna i civilizirana oruđa za proizvodnju i oblici  
vlasništva . . . . . 389

Komunizam — proizvodnja samog oblika saobraćaja . . . . . 394

IZ KORESPONDENCIJE

*Marxovo pismo Anenkovu* . . . . . 405

PRILOZI

Registar imena . . . . . 421

Predmetni registar . . . . . 425

KARL MARX  
i  
FRIEDRICH ENGELS  
RANI RADOVI

\*  
Preveo  
STANKO BOŠNJAK

\*  
Korektor  
BOŽO ROSENBERG

\*  
Opremio  
ZOLTAN GABOR

Tehnički urednik  
DANICA VISKOVIĆ

\*  
Izdavač »NAPRIJED«  
Izdavačko knjižarsko poduzeće  
Zagreb, Palmotičeva 30

Za izdavača  
KALMAN VAJS

\*  
Štampano u julu 1961.  
u štampariji »VJESNIK«, pogon II u Zagrebu