

K. MARX - F. ENGELS

DE LA









**Karl Marx**  
**Friedrich Engels**

Karl Marx  
Friedrich Engels

Dela  
Treći tom

*Urednik*

dr Predrag Vranicki

*Prevodioci*

dr Ljubomir Tadić i Stanko Bošnjak

**Institut  
za izučavanje  
radničkog pokreta**

**Prosveta  
izdavačko preduzeće**



KARL  
MARX  
FRIEDRICH  
ENGELS

DELA  
TOM 3

50X

BEOGRAD 1972



## PREDGOVOR





Iako je veoma kratko, razdoblje Marxova života i rada koje obuhvaća ovaj tom jedno je od najvažnijih u njegovom idejnom razvoju. Za godinu i pol dana, od kraja marta 1843. do septembra 1844. godine, Marx je ne samo izvršio golem znanstveni posao nego i prošao kroz presudnu etapu u razvoju svojih koncepcija.

U vremenu koje je neposredno prethodilo ovom periodu, to jest u 1842. godini, Marx je kao suradnik značajnog lista »Rheinische Zeitung«, a zatim i kao njegov glavni urednik, dobio i svoje prvo, ali veoma važno političko krštenje. Eterične apstrakcije mladohegelovskog idealizma pokazale su se sasvim nedovoljne i neadekvatne za razumijevanje realnih društvenih kontroverza i situacija. Sukobivši se sa stvarnim problemima života, sa državnom cenzurom, neslobodom štampe, bijedom seljaka, pravnim propisima koji su odražavali i učvršćivali stalešku diferencijaciju itd., Marx je već u drugoj polovini 1842. počeo napuštati mladohegelovske pozicije i izgrađivati svoju vlastitu kritičku misao, koja upravo u razdoblju koje ovaj tom obuhvaća dobiva svoje osnovne dimenzije.

Marx je, dakle, krajem 1842. i početkom 1843. godine već odbacivao idealistički pristup pitanjima čovjeka i historije, a zainteresiran upravo za ta pitanja, koja su bila na dnevnom redu u svim tada razvijenim zemljama — bilo u obliku liberalizma i demokratizma, bilo u obliku socijalizma i komunizma — on je odlučio da se nakon svog istupanja iz lista »Rheinische Zeitung« (17. marta 1843) posveti njihovom proučavanju. U to vrijeme on je sa A. Rugeom već raspravljao o pokretanju jednog novog časopisa koji bi prelazio uske nacionalne okvire, te mu u pismu od 13. marta 1843. predlaže naziv »Deutsch-Französische Jahrbücher«, koji je kasnije i prihvaćen.

U tom istom pismu Marx saopćava Rugeu i svoj privatni plan. »Čim zaključimo ugovor o novom časopisu — piše Marx — otputovao bih u Krocjnah i oženio se, pa bih se tamo zadržao mjesec dana ili dulje kod majke svoje vjerenice, jer bismo u svakom slučaju morali imati neke radove gotove prije nego što prijedemo na posao. Ako je nužno, mogao bih ostati nekoliko tjedana i u Drezdenu, jer sve te prehistorije, oglašavanje i sl., oduzimaju mnogo vremena.

Uvjeravam Vas, bez ikakve romantike — nastavlja dalje Marx — da sam zaljubljen od glave do pete, i to sasvim ozbiljno. Ja sam

zaručen već više od sedam godina, a moja vjerenica je vodila za mene najteže borbe, koje su joj gotovo potkopale zdravlje — djelomično s njezinim pijetističko-aristokratskim rođacima, kojima su „gospod na nebu” i „gospod u Berlinu” jednaki objekti kulta, djelomično s mojom vlastitom porodicom, u kojoj su se ugnijezdili neki popovi i drugi moji neprijatelji.

Marx je taj plan uspješno i ostvario. U Krojcnahu se 19. jula oženio sa Jenny von Westphalen i ostao tamo duže nego što je mislio, to jest do kraja oktobra.

Citirano pismo, međutim, sadrži još jedan veoma značajan podatak. Početkom marta Marx je primio zbornik »Anecdota zur neuesten deutschen Philosophie und Publizistik«, u kojem su bile objavljene poznate Feuerbachove *Prethodne teze za reformu filozofije*. U pregnantnim aforizmima Feuerbach je kritiku spekulativnog idealizma i ujedno svoj materijalistički stav iznio mnogo jasnije i odlučnije nego ranije u *Suštini kršćanstva*. Marx je, dakako, teze pozdravio, ali u isti mah je učinio i jednu važnu primjedbu: »Sa Feuerbachovim se aforizmima ne slažem samo utoliko — pisao je Rugeu — što on ukazuje suviše na prirodu, a premalo na politiku. A to je jedini savez kojim sadašnja filozofija može postati istina. Ali će se po svoj prilici dogoditi kao u 16. stoljeću, kad je entuzijastima prirode odgovarao drugi red entuzijasta države«.

Time je zapravo bio određen pravac i daljnjih Marxovih teorij-skih, a i praktičnih preokupacija. Uz studij raznovrsne historijske, filozofske, umjetničke itd. literature, Marx se u Krojcnahu latio kritičke analize onog djela tadašnjeg najvećeg filozofskog autoriteta koje mu je s obzirom na »političku«, tj. historijsku i društvenu stvarnost moglo najbolje poslužiti za daljnje misaone napore. Bile su to znamenite Hegelove *Osnovne crte filozofije prava*.

Hegel je na njemu svojstven, spekulativan, ali i duboko misaon način izveo sistem prava kao sistem i područje slobodne volje, a time i kao ostvarene slobode. Pravo je za Hegela postojanje slobode volje, te je time uopće dana sloboda kao ideja. Kao svaki njegov filozofski sustav, i ovo područje je trijadički koncipirano. Prvi stupanj je sfera apstraktnog prava, gdje je subjekt osoba, odnos osobe prema svojoj spoljašnjoj sferi, stvari. To je ujedno odnos vlasništva, a iz vlasništva proizlazi mogućnost i stvarnost ugovora, kršenja ugovora, prestupa, kazne.

Drugi stupanj je sfera moraliteta, pri čemu je moralno stanovište pravo subjektivne volje. Ona se manifestira kao naum, krivnja, moralno djelovanje itd. Hegel je u ovom dijelu svoje filozofije prava dao izvanrednu kritiku Kantova formalizma i ukazao na sadržajnije rješavanje problematike moralnog fenomena.

Treći stupanj manifestacije ideje prava jest običajnost, sfera u kojoj pojam slobode postaje ovaj svijet i priroda samosvijesti. Obi-

čajnost je, dakle, sistem ideja, ona je, kako kaže Hegel, sloboda ili po sebi i za sebe postojeća volja, čiji su momenti običajne sile koje upravljaju životom individua i u ovima imaju, kao u svojim akc-dencijama, pojavni oblik i stvarnost. Sfera običajnosti se ponovo di-jeli na tri područja: familiju, građansko društvo i državu.

Marxova analiza nije posvećena niti prvim dvama dijelovima Hegelova djela (apstraktnom pravu i moralitetu), niti prvim dvama poglavljima trećeg dijela (familiji i građanskom društvu), nego samo trećem poglavlju, gdje upravo problem »politike« dolazi najviše do izražaja — problematici države, od paragrafa 261. do paragrafa 313.

Ove Marxove kritičke analize — ne možemo ih nazvati gotovim djelom — imaju poseban značaj za razumijevanje njegova misaona razvoja u prvom redu zato što je to prvi spis u kojem Marx istupa kao materijalist. Ali, ono što je još važnije, Marx ne ostaje na apstraktnim antropološkim i ontološkim filozofskim stavovima, nego svoju dijalektičku misao razvija i provjerava na onom terenu koji je za čovjeka najodsudniji — na terenu društva i historije.

U vezi s tim intencijama Marx u prvom redu kritički oštro ukazuje na razne protivrječnosti i nerješive antinomije u Hegelovim izvođenjima. Nadalje, poput Feuerbacha, on stalno pokazuje suštinu Hegelove metode i idealističke spekulacije, to jest da stvarni subjekt (čovjek), stvarna država, postaju fenomen, mistični rezultat, predikat jednog imaginarnog subjekta, ideje (v. Marxova razmatranja povodom paragrafa 262, 269, 274. itd.).

Možemo to ilustrirati samo jednom Marxovom konstatacijom povodom analize političkog ustrojstva (paragraf 269). Hegel je, zaključuje Marx, »subjekt ideje pretvorio u njen produkt i predikat. On ne razvija svoje mišljenje iz predmeta, nego razvija predmet prema jednom u sebi završenom mišljenju, mišljenju koje je u sebi završeno u apstraktnoj sferi logike. Ne radi se o tome da se razvija određena ideja političkog ustrojstva, nego o tome da se političko ustrojstvo postavi u odnos prema apstraktnoj ideji, da se on svrsta kao jedan član njene (ideje) životne historije, što predstavlja očiglednu mistifikaciju«.

Ovakvih mjesta ima više u ovom Marxovom spisu i ona nam ukazuju u prvom redu na istu platformu Marxove i Feuerbachove kritike. Ali, sa jednom značajnom i bitnom razlikom. Feuerbachov čovjek je ostao apstraktan, njegova suština, priroda — također apstrakcija. Ulazeći u područje historijskog, Marx već u ovom spisu dolazi do određenih konstatacija, koje će ga, nešto kasnije, uzdići nad sve tadašnje mislioce. Marx dolazi do poimanja historijske, a ne samo prirodne suštine čovjeka. Tako povodom paragrafa 277, u vezi s pitanjem o državi i državnim poslovima, Marx zaključuje: »Ova besmislica se ispoljila kod Hegela zbog toga što on državne poslove i djelatnosti shvaća apstraktno za sebe, a posebnu individualnost kao njihovu suprotnost; ali on zaboravlja da je posebna individualnost

ljudska individualnost i da su državni poslovi i djelatnosti ljudske funkcije; on zaboravlja da suština 'posebne ličnosti' nije njena brada, njena krv, njen apstraktni fizis, već njen *socijalni kvalitet* i da su državni poslovi etc. samo načini opstojanja i djelovanja socijalnih kvaliteta ljudi. Razumije se, dakle, da individuumе, ukoliko su nosioci državnih poslova i vlasti, treba posmatrati prema njihovom socijalnom, a ne prema njihovom privatnom kvalitetu.« Za one teze do kojih je Marx došao u svojim rukopisima iz 1844. i u tezama o Feuerbachu (1845) — ovo su bile bitne pretpostavke.

Daljnji momenat koji treba naglasiti u vezi s ovim rukopisima iz 1843. godine jeste Marxov odlučni demokratizam i kritika Hegelova monarhističkog principa. Ovdje je za Marxa bitno pitanje — osnova pojedinog principa. Kao demokrat i humanist Marx već tada polazi od realnog čovjeka kao osnove i društva i države. Prema tome, demokracija koja polazi od čovjeka mora biti pretpostavljena drugom, monarhijskom principu, koji je parcijalan. Iako je Marx u ovim rukopisima još uvijek apstraktan, jer monarhiji kao principu suprotstavlja demokraciju kao princip, ovi momenti su ipak isto tako značajni za razumijevanje njegova daljnjeg razvoja kao i momenat humanizma, iako tada još nije imao sve one sadržajne dimenzije kao godinu-dvije kasnije.

Uz ova pitanja potrebno je barem pomenuti Marxovu analizu i kritiku birokracije. Hegel je, kao teoretičar države, empirijsko postojanje birokracije uzdigao na visinu spekulativnog principa. A kao predstavnik građanske klase dao je toj birokraciji uzvišene atribute »svijesti države«, »glavnog stupa države u pogledu pravičnosti i inteligentnosti« itd. Već tada protivnik formalizma i formalnih zajednica, dakle i države kao sile nad čovjekom, Marx oštrinom svojih zapažanja daje karakteristiku birokracije koja i danas ima puno značenje i važnost. Hegel je, kaže Marx, opisao birokraciju kao »državni formalizam«. Pošto se taj formalizam konstituira kao zbiljska moć, birokracija je splet praktičkih iluzija, a birokratski duh skroz nas kroz jezuitski, teološki duh. Birokracija važi samoj sebi kao posljednji cilj države, te se ciljevi države pretvaraju u ciljeve birokracije. Birokracija je ujedno krug iz kojeg nitko ne može izići, a njena hijerarhija je hijerarhija znanja. »Opći duh birokracije je, primjećuje Marx uz paragraf 297, *tajna*, misterija koja se održava u njoj samoj putem hijerarhije, a prema vani kao zatvorena korporacija. Otvoreni duh države kao i nastojenost za državu izgledaju stoga birokraciji kao *izdaja* njene misterije. *Autoritet* je stoga princip njenog znanja, a obogotvorenje autoriteta njeno *osjećanje*. Ali u njoj samoj se *spiritalizam* pretvara u *grubi materijalizam*, u materijalizam pasivne pokornosti, vjere u autoritet, u *mehanizam* fiksnog formalnog djelovanja, fiksnih principa, nazora i tradicija. Što se tiče pojedinog birokrate, državni cilj se pretvara u njegov privatni cilj, u *trku za višim položajima*, u pravljenje karijere.«

Rješenje ovog pitanja Marx još uvijek postavlja samo apstraktno. Ukidanje birokracije je moguće samo ako opći interes postane stvarno posebni, a ne samo u apstrakciji kao kod Hegela. A ovo je opet moguće kad posebni interes zbilja postane opći interes.

Ovo pitanje dobiva reljefnije osvjetljenje u daljnjoj analizi odnosa građanskog društva i države. Marx konstatira da policija, sud, administracija nisu deputati samog »građanskog društva«, koje preko njih upravlja svojim vlastitim općim interesom, nego su opunomoćenci države koji su zaduženi da upravljaju državom protiv građanskog društva.

Osim toga, Hegel pretpostavlja da država ne samo ima potrebu za takvim općim staležom nego da ujedno garantira svakom građaninu mogućnost da se posveti tom staležu. Marx primjećuje da i svaki katolik ima mogućnost da postane svećenik, ali se zbog toga svećenstvo nimalo manje ne suprotstavlja katoliku kao onostrana moć. U pravoj državi se, za Marxa, ne radi o mogućnosti svakog građanina da se posveti općem staležu kao posebnom staležu, nego o sposobnosti općeg staleža da bude zbilja opći, to jest da bude stalež svakog građanina.

Ovdje su jasne one linije Marxova razmišljanja i koncepcije koje vode do teze o političkoj sferi kao posebnoj sferi ljudske alienacije i njenom prevladavanju u interesu čovjekova oslobođenja.

Marx je ostao u Krocnahtu do kraja oktobra. U tom razdoblju se sa Rugeom već dogovorio o novom časopisu i Parizu kao mjestu njegova izlaženja. Iz korespondencije vidimo da je u drugoj polovini oktobra pisao i L. Feuerbachu i pozvao ga na suradnju u novom časopisu, te mu ujedno predložio da napiše kritički osvrt na Schellingovu filozofiju. Feuerbach je, međutim, smatrao da Schelling više ne zaslužuje neku posebnu pažnju, tako da je ostao po strani od ovog novog pothvata. Krajem oktobra Marx prelazi u Pariz i vrši pripreme za izdavanje novog časopisa. Do januara je napisao i svoje priloge o jevrejskom pitanju i o Hegelovoj filozofiji prava.

Marxova proučavanja do tog vremena, nadalje Hessovi značajni članci u »Dvadeset i jednom arku iz Švajcarske« o komunizmu, socijalizmu i filozofiji čina, kao i razvijena stvarnost Francuske sa jakim socijalističkim strujanjima, djelovali su na Marxovo definitivno usvajanje socijalističkih načela kao historijskog puta rješavanja problematike čovjekova oslobođenja. Krajem 1842. godine izišla je i poznata Weitlingova knjiga *Garantije harmonije i slobode*, u kojoj je najvažniji predstavnik utopijskog socijalizma u Njemačkoj, tada u emigraciji, postavio revolucionarne zahtjeve za ostvarenje jednog novog društvenog poretka. Hessovi radovi su bili još značajniji. Shvativši filozofiju kao aktivističku teoriju prakse, on je u svojim člancima pledirao za uspostavljanje socijalne jednakosti kao jedinog načina ostvarenja humanizma. U Parizu je Marx naišao i na revolucionarne klubove i organizacije radničke klase, posebno njemačkih emigranata

— te su svi ovi momenti dali Marxu dovoljno elemenata za nova teorijska uopćavanja.

U *Prilogu jevrejskom pitanju* Marx kritizira Bauerove koncepcije u spisima izašlim 1843. godine (*Jevrejsko pitanje i Sposobnost današnjih Jevreja da postanu slobodni*). U ovom spisu su neke Marxove teze iz kritike Hegelove filozofije prava već dovedene do kraja. Tretirajući religiju i kao socijalni, a ne samo psihološki i antropološki problem u užem smislu, Marx pokazuje da je osnovna greška Bauera što kritizira »kršćansku državu«, u kojoj su religije neravnopravne, umjesto da kritizira državu uopće, što ne ispituje odnos političke emancipacije prema ljudskoj emancipaciji. Teološko pitanje postaje, dakle, eminentno političko i socijalno. »No s obzirom na to da postojanje religije znači postojanje nedostatka, pisao je Marx, izvor ovog nedostatka može se tražiti samo još u *suštini* same države. Religija više ne znači za nas *osnovu*, nego samo još *fenomen* svjetovne ograničenosti. Stoga religioznu ograničenost slobodnih građana objašnjavamo njihovom svjetovnom ograničenošću. 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 dugo bila rastvarana u praznovjerje, mi praznovjerje rastvaramo u historiju. Pitanje o odnosu *političke emancipacije prema religiji* postaje za nas pitanje o odnosu *političke emancipacije prema ljudskoj emancipaciji*.«

Ukazujući da su čovjekova prava, proklamirana tokom francuske revolucije, u osnovi bila prava čovjeka kao člana građanskog društva, čovjeka koji je povučen u sebe, u svoj privatni interes, Marx proklamira već u ovom spisu komunizam, ukidanje rascjepa individualuma na političku i društvenu sferu. Marx postavlja zahtjev da individualni čovjek postane »rodsko biće u svom empirijskom životu, u svom individualnom radu i individualnim odnosima«, to jest da bude stvarno društveno biće i da od sebe ne odvaja svoje društvene snage u obliku političke snage, jednom riječi da ukine svoju socijalnu i političku alijenaciju.

Ako je ovaj problem u navedenom spisu još samo načelno i apstraktno postavljen, u spisu *Prilog kritici Hegelove filozofije prava*, koji je trebalo da bude uvod u širu raspravu, Marx ukazuje već i na konkretne društvene snage koje taj proces oslobađanja treba da dovedu do kraja. Osim toga, ovaj spis spada u najljepše Marxove manje radove i ukazuje da je Marx krenuo novim i originalnim putevima u rješavanju problematike historije, posebno najnovije.

Kritika religije je za Marxa u Njemačkoj bila završena i ujedno pokazala da osnovu ovog fenomena treba tražiti u društvenim odnosima. »Pošto je demaskiran *sveti oblik* čovjekova samoootuđenja, pisao je Marx, zadatak je prije svega *filozofije* koja stoji u službi

historije 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*.<sup>1</sup>

Ali, za faktičko realiziranje ovoga zadatka, za praktičko prevladavanje »otuđenja u njegovim nesvetim oblicima«, potrebna je i konkretna, realna društvena snaga. Marx je nalazi u radničkoj klasi, proletarijatu. Prvi put Marx jasno ukazuje da filozofija mora ostati samo apstrakcija ukoliko ne postoje i realne društvene snage koje će realizirati njenu humanističku poruku. Isto tako, akcija tih realnih društvenih snaga mora zapasti u puki ekonomizam i empirizam ako nije vođena jasnim principima i revolucionarnom filozofskom teorijom. »Kao što filozofija u proletarijatu nalazi svoje *materijalno* oružje, pisao je Marx, tako i proletarijat u filozofiji nalazi svoje *duhovno* oružje, i čim munja misli bude temeljito udarila u ovo naivno narodno tlo, izvršit će se emancipacija *Nijemaca u ljude... Emancipacija Nijemca je emancipacija čovjeka. Glava te emancipacije je filozofija, a njeno srce proletarijat*. Filozofija se ne može ostvariti bez ukidanja proletarijata, proletarijat se ne može ukinuti bez ostvarenja filozofije.»

U ovim mislima je zapravo sadržan i sav bitni program Marxova komunizma.

Zbog ovih radikalnih, materijalističkih i komunističkih Marxovih stavova došlo je do raskida sa Rugeom, pa su zbog toga i zbog izvjesnih financijskih teškoća »Deutsch-Französische Jahrbücher« nakon prvog svog dvobroja, koji je izišao krajem februara 1844. godine, prestali da izlaze.

U istom broju je objavio i Engels svoj značajni rad *Nacrt za kritiku političke ekonomije* i članak *Položaj Engleske*<sup>1</sup>, u kojima je došao do istih zaključaka kao i Marx. To je bio zapravo i životni susret Marxa i Engelsa: otada počinju njihova korespondencija, poznato primjerno prijateljstvo i dugogodišnja suradnja.

Marx je svoj boravak u Parizu iskoristio za daljnja opsežna proučavanja raznih područja društvenih nauka, naročito historije, političke ekonomije i prava, bavio se mišlju da piše historiju Konventa i da obradi u samostalnim brošurama kritiku prava, morala, politike itd., kao što je pisao u predgovoru rukopisima koji su ostali u njegovoj zaostavštini. Ti rukopisi, kasnije nazvani *Ekonomsko-filozofski rukopisi iz 1844*, u potpunosti objavljeni tek 1932. godine, postali su jedan od najpoznatijih Marxovih radova.

Osim toga, Marx se u kontaktima sa pojedinim značajnijim predstavnicima francuskog socijalizma i sa radničkim krugovima upoznaje i sa konkretnom situacijom i socijalnim i teorijskim problemima u tadašnjoj Francuskoj. Poznato je da se Marx već krajem marta 1844. sastao sa Bakunjinom, kasnijim glavnim zastupnikom anarhizma, sa

<sup>1</sup> Vidi u 4. tomu ovog izdanja, str. 23 - 44. i 72 - 105.

W.P. Botkinom, G.M. Tolstojem kao i sa francuskim socijalistima P. Leroux-om, L. Blanc-om i drugima. Tokom jula iste godine upoznao je i P.J. Proudhona, s kojim je vodio duge teorijske razgovore i rasprave upoznavajući ga istovremeno sa Hegelovom filozofijom. Isto tako je od jula surađivao i sa grupom njemačkih emigranata koji su izdavali list »Vorwärts!«. Upravo u tom listu je Marx objavio jedina dva članka iz toga razdoblja, prvi, protiv A. Rugea, pod naslovom *Kritičke primjedbe na članak: »Pruski kralj i socijalna reforma. Od jednog Prusa«*. Ruge i Marx su u to doba bili jedini pruski državljani u Parizu, te je Rugeov članak, potpisan sa »jedan Prus«, mogao izazvati dojam da ga je napisao Marx. U situaciji u kojoj se nalazio, Marx nije htio još i taj teret da uzima na svoja pleća, pa je odgovorio spomenutim člankom, u kojem se jasno vide i teorijske preokupacije Marxove iz toga razdoblja. Drugi članak je pisan u svrhu persiflaže nadmenog i birokratskog stila Friedricha Wilhelma IV.

Najvažniji spis iz tog perioda, kako je već rečeno, jesu *Ekonomsko-filozofski rukopisi*. Iz njih saznajemo ne samo Marxov odnos prema tadašnjoj političkoj ekonomiji i filozofiji nego i Marxove fundamentalne misli o historiji, čovjeku, otuđenju, slobodi, komunizmu itd.

Filozofski interpretirajući bit čovjeka, Marx čovjeka koncipira kao biće prakse, tj. biće kome je svjesna slobodna djelatnost njegova suština. »Međutim, proizvodni život je rodni život. To je život koji proizvodi život. U načinu životne djelatnosti leži cjelokupan karakter vrste, njen rodni karakter, a slobodna svjesna djelatnost je čovjekov rodni karakter.«

Praktičko proizvođenje predmetnog svijeta, prerada prirode je potvrđivanje čovjeka kao svjesnog rodskog bića. Dok životinja »proizvodi« jednostrano, čovjek proizvodi univerzalno, dok životinja oblikuje samo po mjeri i potrebi vrste kojoj ona pripada, dotle čovjek znade proizvoditi prema mjeri svake vrste i znade dati predmetu inherentnu mjeru.

Čovjek je dakle univerzalno, slobodno, svestrano biće. Tek takvim svestranim praktičnim odnošenjem prema stvarnom svijetu čovjek i razvija svoje »suštinske snage«. Razvoj predmeta i razvoj osjetila historijski je proces. I upravo zato »što za čovjeka socijalista cjelokupna takozvana svjetska historija nije ništa drugo već proizvođenje čovjeka pomoću ljudskog rada, ništa drugo nego nastajanje prirode za čovjeka, on ima očigledan, neoboriv dokaz o svom rođenju pomoću samoga sebe, o svom procesu nastajanja.«

Čovjek, dakle, nije »gotovo« biće, s metafizički jednom zauvijek danim suštinskim snagama, metafizičkom svojom prirodom. Time je on i eminentno biće potreba. Čovjekove potrebe su u suštini historijske. »Vidimo, zaključuje Marx, kako na mjesto nacionalno-ekonomskog bogatstva i bijede stupa bogat čovjek i bogata čovječja potreba. Bogat čovjek je istovremeno čovjek kome je potreban totalitet čovjekova ispoljavanja života.«



Međutim, u sistemu privatnog vlasništva slobodna ljudska proizvodnja postoji u obliku otuđenog rada. Marx je upravo u ovim pripremnim radovima dao osnovne elemente teorije otuđenja, neopodnog teorijskog koncepta za razumijevanje karaktera čovjekove historijske egzistencije kao i realnih suvremenih historijskih procesa. On pokazuje da se u sistemu privatnog vlasništva predmet, proizvod rada, suprotstavlja radniku kao tuđe biće, kao sila nezavisna od proizvođača, anticipirajući time svoju znamenitu analizu fetišizma robe u *Kapitalu*. U tom procesu proizvodnje opredmećivanje rada se pokazuje prvenstveno kao otuđenje, i to u prvom redu u rezultatu proizvodnje, jer proizvod rada postaje tuđa i samostalna sila nad proizvođačem.

Marx ukazuje i na druge momente otuđenja u takvom sistemu proizvodnje. U prvom redu na otuđenje u samom aktu proizvodnje, jer je takav rad radniku spoljašnji, ne pripada njegovoj suštini, te se on u takvom radu ne potvrđuje nego poriče, ne osjeća sretnim nego nesretnim, ne razvija svoje sposobnosti, nego upropaštava svoj duh i mrcvari svoju prirodu.

Treći moment otuđenja na koji Marx ukazuje jest postajanje roskog života sredstvom individualnog života, to jest otuđeni rad svodi samodjelatnost, slobodnu djelatnost na sredstvo, čovjekov rodski život pretvara u sredstvo njegove fizičke egzistencije. I, konačno, u takvom radu, u takvim odnosima u kojima je čovjek otuđen proizvodu svoga rada, svojoj suštini, otuđen je i od drugog čovjeka.

Marx je već ovdje isto tako jasno uočio vezu i distinkciju između ekonomskog i političkog otuđenja. »Otuđenim radom, dakle, pisao je Marx, čovjek ne proizvodi samo svoj odnos prema predmetu i aktu proizvodnje kao prema tuđim i njemu neprijateljskim silama; on proizvodi 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 svojom vlastitom proizvodnjom proizvodi svoje obestvarenje, svoju kaznu, kao što svoj vlastiti proizvod pretvara u gubitak, u proizvod koji mu ne pripada, tako on čini da vlast nad proizvodnjom i proizvodom dobije onaj ko ne proizvodi. Kao što sebi otuđuje svoju vlastitu djelatnost, tako strancu daje djelatnost koja mu ne pripada.«

U ovom radu Marx se osvrnuo i na aktuelno pitanje komunizma, pri čemu je dao izvanrednu i oštru kritiku primitivnog komunizma, koja naročito u našem vremenu postaje veoma aktuelna.

Pošto komunizam neposredno slijedi za epohom privatnog vlasništva, Marx pokazuje kako je kod mnogih komunističkih ideologa sam taj pojam još uvijek vezan za pojam privatnog vlasništva i u neku ruku za uopćenje i dovršenje tog vlasništva. Budući da je vlast predmetnog svijeta tako velika, taj komunizam hoće da uništi sve

što nije sposobno da od svih bude posjedovano kao privatno vlasništvo. »On hoće na nasilan način da apstrahira od talenta itd. Neposredan fizički *posjed* njemu je jedini cilj života i postojanja; određenje *radnika* se ne ukida, nego se proširuje na sve ljude; odnos privatnog vlasništva ostaje odnos zajednice prema svijetu stvari, napokon, ova tendencija suprotstavljanja općeg privatnog vlasništva privatnom vlasništvu manifestira se u životinjskom obliku kad 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 nemisaonog komunizma.«

»Taj komunizam — pisao je Marx na istom mjestu — time što svugdje negira čovjekovu ličnost, upravo je samo konsekventan izraz privatnog vlasništva, koje je sama ta negacija.« Kao što je svako privatno vlasništvo usmjereno protiv bogatijeg privatnog vlasništva, kao zavist i težnja za niveliranjem, tako je i primitivni komunist samo dovršenje te zavisti i te nivelacije s obzirom na predočeni minimum. »Kako to ukidanje privatnog vlasništva ima malo veze sa zbiljskim prisvajanjem, dokazuje upravo apstraktna negacija čitavog svijeta obrazovanja i civilizacije, povratak *neprirodnom* primitivizmu čovjeka *siromašna* i bez potreba, koji ne samo što nije prevladao vlasništvo nego do njega još nije ni dospio.«

Komunizam Marx shvaća već u ovim rukopisima kao »dovršeni humanizam«, kao rješenje sukoba između čovjeka i prirode, između čovjeka i čovjeka, između opredmećivanja i samopotvrđivanja, između slobode i nužnosti, individuuma i roda itd. Pozitivno ukidanje privatnog vlasništva je za Marxa ukidanje svakog otuđenja, povratak čovjeka iz religije, porodice, države itd. u svoje ljudsko, to jest društveno postojanje. Ali — i takav komunizam, koji će dalje razviti ljudske potrebe i davati mogućnosti realizacije mnogostranosti ljudskog bića i potreba, energičan je princip najbliže budućnosti, ali ne i cilj ljudskog razvitka.

Za ostvarenje ovih velikih sudbinskih zadataka čovjeka potrebna je revolucija, shvaćena prvenstveno kao socijalna, to jest ona koja »ukida« staro društvo. Historija će donijeti i tu stvarnu komunističku akciju, koja će proći kroz »vrlo surov i dugotrajan proces. Ali mi moramo smatrati stvarnim napretkom to što smo od početka stekli svijest kako o ograničenosti tako i o cilju historijskog kretanja, svijest koja pretiče to kretanje.«

Ovo su neke osnovne misli bogatog Marxovog rukopisa, bez kojega bi nam mnogo šta u Marxovoj koncepciji čovjeka, historije, slobode ostalo nejasno, bez kojeg bi nam ujedno nedostajala najznačajnija karika u razvoju Marxove misli. Neke od misli sadržanih u ovim rukopisima, a mi smo izdvojili samo neke od najvažnijih, Marx je razradio ili formulirao reljefnije u kasnijim svojim radovima, naročito u tezama o Feuerbachu, *Njemačkoj ideologiji*, kao i

u pripremnim radovima za *Kapital* i u samom *Kapitalu*. Tako nam za rekonstrukciju Marxove filozofske i teorijske misli uopće, ovi rukopisi, kao i ostali radovi u ovom svesku, ostaju nezamjenjivi.

Ovi radovi nam pokazuju ujedno da Marx već u to doba proučava sve važnije reprezentante ekonomske misli (Smitha, Ricarda, Saya, MacCullocha, Skarbeka i dr.) i da je već duboko ušao u studij ekonomskih problema. Ali, kako se iz filozofskih razmatranja u tim radovima vidi, Marxovo stajalište nije apologetsko, nego kritičko. Građanska politička ekonomija je polazila od činjenice privatnog vlasništva i na toj osnovi stvarala sistem. Marx je već tada tu »činjenicu« shvatio kao historijski proizvod koji treba ukinuti da bi se prevladala situacija svestrane ljudske otuđenosti.

Svim ovim dostignućima Marx je inaugurirao novu filozofsku koncepciju i došao do onih spoznaja koje će i decenijama nakon njegove smrti nadahnjivati revolucionarne snage novog doba u njihovoj historijskoj akciji za mijenjanje svijeta.

\* \* \*

Radovi iz ovog sveska prevedeni su iz slijedećih izdanja: *Kritika Hegelove filozofije državnog prava*, pisma iz »Deutsch-Französische Jahrbücher«, *Prilog jevrejskom pitanju*, *Prilog kritici Hegelove filozofije prava* i *Kritičke primjedbe uz članak »Pruski kralj i socijalna reforma. Od jednog Prusa«* — iz K. Marx — F. Engels, *Werke*, Band 1, Deitz Verlag, Berlin 1957. *Ilustracije uz najnoviju stilsku vježbu Kabineta Friedricha Wilhelma IV*, iz K. Marx und F. Engels, *Gesamtausgabe*, Erste Abteilung, Band 3, Berlin 1932; *Ekonomsko-filozofski rukopisi* iz *Die heilige Familie und andere philosophische Frühschriften*, Berlin 1953. i iz *Kleine ökonomisch Schriften*, Berlin 1955, a naknadno je kolacionirano sa Karl Marx — Friedrich Engels, *Werke*, Ergänzungsband, Erster Teil, Dietz Verlag, Berlin 1968.

PREDRAG VRANICKI



KARL MARX

DELA

MART 1843 — SEPTEMBAR 1844



Kritika Hegelove filozofije  
državnog prava





[Kritika Hegelove filozofije  
državnog prava (§§ 261 — 313)<sup>1)</sup>]

§ 261. »Prema sferama privatnog prava i privatne dobrobiti, familije i građanskog društva, država je, s jedne strane, *spoljašnja*<sup>1</sup> nužnost i njihova viša moć, čijoj su prirodi potčinjeni i od koje zavise njihovi zakoni kao i njihovi interesi; ali, s druge strane, ona je njihova *immanentna* svrha koja ima svoju snagu u jedinstvu njene opće krajnje svrhe i posebnog interesa individuuma, i to tako što individuumi imaju utoliko obaveza prema državi ukoliko istovremeno imaju i prava (§ 155).«

Prethodni paragraf nam ukazuje na to da se *konkretna sloboda* sastoji u identitetu (identitetu koji treba da bude, dvostrukom identitetu) sistema posebnog interesa (familije i građanskog društva) sa sistemom općeg interesa (države). Odnos ovih sfera treba sada bliže odrediti.

S jedne strane, država je prema sferi familije i građanskog društva jedna »*spoljašnja* nužnost« i moć na osnovi koje su joj »potčinjeni i od nje zavise« »zakoni« i »interesi«. To što je država prema familiji i građanskom društvu »*spoljašnja* nužnost« već se nalazilo djelimično u kategoriji »prelaza«, djelimično u njihovom *svjesnom odnosu* prema državi. »Potčinjavanje« državi odgovara još potpuno ovom odnosu »*spoljašnje* nužnosti«. A šta Hegel shvaća pod »zavisnošću«, pokazuje sljedeće mjesto koje se nalazi u primjedbi ovom paragrafu:

»Naročito je Montesquieu [...] razvio misao o zavisnosti zakona, a osobito privatno-pravnih zakona, od određenog karaktera države i istakao filozofsko gledište da dio treba posmatrati samo u njegovom odnosu prema cjelini« etc.

Hegel, dakle, ovdje govori o *unutrašnjoj* zavisnosti ili o bitnom određenju privatnog prava etc. od države. Ali on istovremeno sumira ovu zavisnost pod odnos »*spoljašnje* nužnosti« i suprotstavlja je kao drugu stranu drugom odnosu u kome se familija i građansko društvo odnose prema državi kao prema svojoj »*immanentnoj* svrsi.«

<sup>1</sup> U citatima Hegelova teksta razmaknutim slovima su štampane riječi koje je podvukao Marx, a kurzivom one koje je podvukao Hegel.

»Spoljašnja nužnost« može se razumjeti samo tako da »zakoni« i »interesi« familije i društva moraju u slučaju kolizije ustupiti mjesto »zakonima« i »interesima« države, da su joj potčinjeni, da njihova egzistencija zavisi od egzistencije države ili da njena volja i njen zakon istupaju kao nužnost prema njihovoj »volji« i njihovim »zakonima«!

Međutim, Hegel ovdje ne govori o empirijskim kolizijama; on govori o odnosu »sfera privatnog prava i privatne imovine, familije i građanskog društva« prema državi; riječ je o *suštinskom odnosu* samih tih sfera. Ne samo njihovi »interesi« nego su i njihovi »zakoni«, njihove »bitne odredbe«, »zavisnica« od države i njoj su »potčinjeni«. Ona se ponaša kao »viša sila« prema njihovim »zakonima i interesima.« Njihov »interes« i »zakon« se ponašaju kao njezini »potčinjeni«. Oni žive u »zavisnosti« od države. Baš zato što su »potčinjenost« i »zavisnost« *spoljašnji* odnosi koji sužavaju samostalnu suštinu i njoj se suprotstavljaju, odnos »familije« i »građanskog društva« prema državi je »*spoljašnja nužnost*«, takva nužnost koja se suprotstavlja unutrašnjoj suštini stvari. Sama ova činjenica što »privatnopravni zakoni zavise od određenog karaktera države«, što se prema njemu modificiraju, supsumira se pod odnos »*spoljašnje nužnosti*« upravo zato što su »građansko društvo i familija« u svom istinskom, tj. u svom samostalnom i potpunom razvitku pretpostavljeni državi kao posebne »sfere«. »*Potčinjenost*« i »*zavisnost*« izražavaju »spoljašnji«, *iznuđeni*, prividni identitet, za čiji logički izraz Hegel ispravno upotrebljava »*spoljašnju nužnost*«. U »potčinjenosti« i »zavisnosti« Hegel je dalje razvio jednu stranu dvostrukog identiteta, naime stranu otuđenja unutar jedinstva,

»ali, s druge strane, ona je njihova *immanentna* svrha koja ima svoju snagu u jedinstvu njene opće *krajnje svrhe* i posebnog *interesa* individuumu, i to tako što individuumi imaju utoliko *obaveza* prema državi ukoliko istovremeno imaju i prava.«

Ovdje Hegel ističe jednu nerješivu *antinomiju*. *S jedne strane* spoljašnja nužnost, *s druge strane* immanentna svrha. Jedinstvo *opće krajnje svrhe* države i *posebnog interesa* individua treba da se sastoji u tome što su njihove *obaveze* i *njihova prava* prema državi identični (da se na primjer obaveza o respektiranju vlasništva poklapa sa pravom na vlasništvo).

Ovaj identitet se eksplicira u primjedbi [uz § 261] ovako:

»Pošto je *obaveza* prije svega odnos *prema* nečemu što je za mene *supstancijalno*, po sebi i za sebe opće, a pravo, naprotiv, *opstojanje* uopće ovog supstancijalnog, dakle strana njegove *posebnosti* i moje *posebne slobode*, oba se momenta pokazuju, na formalnim stepenima, podijeljenim na različite strane ili lica. Država kao nešto običajno, kao prožimanje supstancijalnog i posebnog, uključuje to da je moja obaveznost prema supstancijalnom istovremeno opstojanje moje posebne slobode, tj. da su u njoj obaveza i pravo *ujedinjeni jednom te istom vezom*.«

§ 262. »Zbiljska ideja, duh koji se sam dijeli u dvije idealne sfere svog pojma, familiju i građansko društvo, kao na svoju konačnost, da bi iz njihovog idealiteta postao za sebe beskonačnim zbiljskim duhom, ovaj duh, dakle, dodjeljuje tim sferama materijal ove svoje konačne zbilje, dijeli individuum kao *mnoštva*, tako da ovo dodjeljivanje s obzirom na pojedinca izgleda *posredovano* okolnostima, samovoljom i sopstvenim izborom njegovog određenja.«

Ako ovu rečenicu prevedemo na jezik proze, slijedi:

Vrsta i način na koji se posreduje država sa familijom i građanskim društvom jesu »okolnosti, proizvoljnost i vlastiti izbor određenja«. Državni um, dakle, nema nikakve veze sa dodjeljivanjem materijala države familiji i građanskom društvu. Država iz njih nastaje na jedan nesvjestan i proizvoljan način. Familija i građansko društvo se pojavljuju kao tamna prirodna osnova iz koje se razgara svjetlost države. Pod materijalom države se podrazumijevaju *poslovi* države, familije i građanskog društva ukoliko su oni dijelovi države, ukoliko učestvuju u državi kao takvoj.

Ovo izvođenje skreće pažnju na sebe u dvostrukom pogledu.

1. Familija i građansko društvo su shvaćeni kao *pojmovne sfere* države, naime kao sfere njene konačnosti, kao *njena konačnost*. Država se na njih *podvaja*, ona ih *pretpostavlja*, a to čini »da bi iz njihovog idealiteta postala za sebe beskonačni zbiljski duh.« Ona »*dodjeljuje, dakle, ovim sferama materijal svoje zbilje, tako da to dodjeljivanje etc. izgleda posredovano*«. Takozvana »zbiljska ideja« (duh kao beskonačan, zbiljski) prikazuje se u takvom vidu kao da postupa prema nekom određenom principu i s određenom namjerom. Ona se *podvaja* na konačne sfere, a to čini »da bi se u sebe povratila i da bi bila za sebe«; pri tom ona ovo čini tako da se rezultat pokazuje baš onako kao i u zbilji.

Na ovom mjestu se veoma jasno otkriva logički, panteistički, misticizam.

*Zbiljski* odnos je takav »da ovo dodjeljivanje materijala države s obzirom na pojedinca izgleda posredovano okolnostima, samovoljom i sopstvenim izborom njegovog određenja«. Ovu činjenicu, ovaj *zbiljski* odnos spekulacija izražava kao *pojavu*, kao *fenomen*. Ove okolnosti, ova proizvoljnost, ovaj izbor određenja, ovo *zbiljsko posredovanje*, sve je to naprosto *pojava jednog posredovanja* koje zbiljska ideja vrši nad samom sobom i koje istupa iza kulisa. Zbilja se ne iskazuje kakva je ona sama, već kao neka druga zbilja. Obična empirija nema svoj vlastiti duh kao zakon, već neki tuđi, dok zbiljska ideja nema zbilju koja bi bila iz nje same razvijena, već ima običnu empiriju kao opstojanje.

Ideja se subjektivira, a *zbiljski* odnos familije i građanskog društva prema državi se shvata kao *unutrašnja imaginarna* djelatnost ideje. Familija i građansko društvo su pretpostavke države; oni su u pravom smislu djelatni; ali u spekulaciji je ovo obrnuto. Ako se, međutim,

ideja subjektivira, zbiljski subjekti — građansko društvo, porodica, »okolnosti, proizvoljnost etc.« — postaju tada *nezbiljskim*, nečim što je različito od njih samih, objektivnim momentima ideje.

Dodjeljivanje materijala države »s obzirom na pojedinca posredstvom okolnosti, samovolje i vlastitog izbora njegova određenja« ne postaje istinito, nužno, nešto što bi bilo po sebi i za sebe naprosto opravdano; oni se *kao takvi* ne priznaju umnim; međutim, s druge strane, i kad se priznaje njihova umnost, oni su dati kao *prividno* posredovanje, ostavljaju se takvim kakvi jesu, ali istovremeno dobivaju značenje jedne odredbe ideje, rezultata, produkta ideje. Razlika ne počiva u sadržaju, već u načinu posmatranja ili u *načinu izražavanja*. Ovdje imamo dvojaku historiju: ezoteričku i egzoteričku. Sadržaj se nalazi u egzoteričkom dijelu. Interes ezoteričkog dijela se uvijek sastoji u tome da u državi ponovo nađe istoriju logičkog pojma. Ali u egzoteričkoj strani se odvija pravi razvitak.

U *racionalnom* vidu bi Hegelove postavke bile samo ovo:

Familija i građansko društvo su dijelovi države. Materijal države je podijeljen među njima »posredstvom okolnosti, samovolje i vlastitog izbora određenja.« Građani su članovi porodice i članovi građanskog društva.

»Zbiljska ideja, duh koji se sam dijeli na dvije idealne sfere svog pojma, porodice i građansko društvo, kao na svoju konačnost« — dakle, podjela porodice i građanskog društva je *idealna*, tj. nužna, i pripada suštini države; porodica i građansko društvo su zbiljski dijelovi države, zbiljske duhovne egzistencije volje — oni su načini opstojanja države; porodica i građansko društvo *sami sebe* pretvaraju u državu. Oni su pokretačka snaga. Prema Hegelu, naprotiv, njih je stvorila zbiljska ideja; što su oni sjedinjeni u državi, to nije rezultat njihovog vlastitog životnog toka, već je to životni tok ideje koja ih je razlikovala od sebe; oni su, naime, konačnost ove ideje i zahvaljuju za svoje opstojanje duhu koji se razlikuje od njihovog; oni nisu samoodređenja, već određenja koja je postavio neko treći; zbog toga su određeni i kao »konačnost«, kao vlastita *konačnost* »zbiljske ideje«. Svrha njihovog opstojanja nije samo ovo opstojanje, već ideja udaljava od sebe ove pretpostavke »da bi iz svoje idealnosti postala za sebe beskonačni zbiljski duh«, tj. politička država ne može biti bez prirodne baze porodice i vještačke baze građanskog društva; oni su za nju *conditio sine qua non*;<sup>1</sup> uslov se postavlja kao ono što je uslovljeno, određujuće kao određeno, proizvođače kao proizvod svoga proizvoda; zbiljska ideja se samo spušta u »konačnost« porodice i građanskog društva da bi se, putem njihovog ukidanja, nauživala svoje beskonačnosti i da bi je ponovo proizvela; ona »dakle dodjeljuje« (da bi postigla svoj cilj) »ovim sferama materijal ove svoje

<sup>1</sup> uslov bez kojeg se ne može

konačne zbilje» (ove? koje? Ta ove sfere su njena »konačna zbilja«, njen »materijal«), »dodjeljuje individue kao mnoštva« (materijal države su ovdje »individuumi, mnoštva«, »iz njih se sastoji država«; ovo njeno postojanje ovdje se izražava kao djelo ideje, kao »raspodjela« koju sama vrši nad svojim vlastitim materijalom; činjenica je da država proističe iz mnoštva koje egzistira kao članovi familije i članovi građanskog društva; spekulacija izražava ovu činjenicu kao djelatnost ideje, ne kao ideju mnoštva, već kao djelo jedne subjektivne, od same činjenice različite ideje), »tako da ovo dodjeljivanje s obzirom na pojedinca« (ranije se govorilo samo o dodjeljivanju pojedinaca sferama familije i građanskog društva) »izgleda posredovano okolnostima, samovoljom etc.«. Empirijska zbilja se, dakle, uzima kakva jeste; ona se takođe iskazuje umnom, ali ona nije umna zbog svog vlastitog uma, nego zbog toga što empirijska činjenica u svojoj empirijskoj egzistenciji ima drukčije značenje od svog vlastitog. Činjenica od koje se polazi ne uzima se kao takva, nego se shvaća kao mistični rezultat. Ono što je zbiljsko postaje fenomen, ali ideja nema nikakvog drugog sadržaja osim tog fenomena. Isto tako, ideja nema nikakav drugi smisao osim logičkog: »da bude za sebe beskonačni zbiljski duh.« U ovom paragrafu je dan sav misterij pravne filozofije i Hegelove filozofije uopće.<sup>[2]</sup>

§ 263. »U ovim sferama, u kojima momenti duha, pojedinačnost i posebnost, imaju svoj neposredni i reflektirani realitet, duh se javlja kao njihova objektivna općenitost koja se u njima ispoljava, kao moć umnog u nužnosti (§ 184), tj. kao ranije razmatrane institucije.«

§ 264. »Pošto su individuumi iz kojih se sastoji mnoštvo s a m i duhovnog karaktera i prema tome dvojan momenat, naime ekstrem pojedinačnosti koja za sebe zna i hoće i ekstrem općenitosti koja zna i hoće ono supstancijalno, pa pošto stoga mogu dobiti prava ovih dviju strana samo ukoliko su zbiljski i kao privatna i kao supstancijalna lica, oni postižu u onim sferama djelimično neposredno prvi, djelimično drugi ekstrem na taj način što nalaze svoju suštinsku samosvijest u institucijama kao onome po sebi bivstvujućem općem svojih posebnih interesa, bilo, pak, što ove institucije njima pribavljaju na opću svrhu upravljen posao i djelatnost u korporaciji.«

§ 265. »Ove institucije tvore ustrojstvo države, tj. razvijenu i ozbiljenu umštenost u posebnom, te su stoga čvrsta baza države kao i odanosti i osjećanja individuumâ prema njoj; u njima se nalaze temelji javne slobode pošto se tamo realizira i postaje umnom posebna sloboda, pa time u njima samima po sebi postoji sjedinjenje slobode i nužnosti.«

§ 266. »Međutim,<sup>1</sup> duh nije sebi objektivna i zbiljski samo kao ova« (koja?) »nužnost [...], već i kao njena idealnost i kao ono njeno unutrašnje; tako je ova supstancijalna općenitost sama sebi predmet i svrha, a ona nužnost time postoji u obliku slobode.«

<sup>1</sup> u Hegela: Ali

Prelaz familije i građanskog društva u političku državu sastoji se, dakle, u tome što se duh onih sfera, koji je *po sebi* duh države, sada i kao takav odnosi prema sebi i kao njihovo unutrašnje je sebi *zbijski*. Dakle, prelaz nije izveden iz *posebne* suštine familije etc. i posebne suštine države, nego iz *općeg* odnosa *nužnosti* i *slobode*. To je onaj isti prelaz iz sfere suštine u sferu pojma koji je ostvaren u *Logici*. Isti prelaz je učinjen u filozofiji prirode iz neorganske prirode u život. To su uvijek iste kategorije koje daju dušu čas ovoj, čas onoj sferi. Čitava se stvar svodi na to da se za pojedine konkretne odredbe nađu odgovarajuće apstraktne.

§ 267. «Nužnost u idealnosti je *razvitak* ideje u sebi samoj; kao *subjektivna* supstancijalnost ona je *političko* osjećanje, a kao *objektivna*, za razliku od subjektivne, ona je *organizam* države, prava *politička* država i *njeno ustrojstvo*.»

Ovdje je *subjekt* «nužnost u idealnosti», «ideja u sebi samoj», *predikat* je *političko osjećanje* i *političko ustrojstvo*.

Drugim riječima, *političko osjećanje* je subjektivna, *političko ustrojstvo* je *objektivna supstancija* države. Logički razvoj od familije i građanskog društva prema državi je, prema tome, čisti *privid*, jer nije pokazano kako se odnose osjećanje familije, građansko osjećanje, institucija familije i socijalne institucije kao takve prema političkom osjećanju i političkom ustrojstvu i u kakvoj su vezi s njima.

Prelaz po kome duh «nije samo kao ova nužnost i kao *carstvo pojave*» već i kao «njihova idealnost», da je kao duša ovog carstva za sebe *zbijski* i da ima posebnu egzistenciju, nije nikakav prelaz, jer duša familije egzistira za sebe kao ljubav etc. Međutim, čista idealnost jedne *zbijske* sfere mogla bi egzistirati samo kao *nauka*.

Važno je da Hegel svugdje pretvara ideju u subjekt, a pravi *zbijski* subjekt, kao što je «*političko osjećanje*», u predikat. Ali *razvitak* se uvijek dešava na strani predikata.

§ 268. sadrži lijepu ekspoziciju o političkom *osjećanju*, o *patriotizmu*, koja nema ničeg zajedničkog sa logičkim raspravljanjem, jedino što ga Hegel određuje «*samo*» kao «*rezultat* institucija koje postoje u *državi*, u kojima umnost postoji *zbijski*», dok su, obrnuto, ove institucije u istoj mjeri *opredmećenje* političkog osjećanja. (Vidi primjedbu ovom paragrafu).

§ 269. «Svoj posebno određeni *sadržaj* osjećanje uzima iz različitih strana *organizma* države. Ovaj *organizam* je razvoj ideje ka njenim *razlikama* i njihovoj objektivnoj *zbijski*. Tako su ove različite strane *različite vlasti* i njihovi poslovi i djelatnosti, čime se *opće* neprestano *stvara*, a pošto su ove razlike određene *prirodom pojma*, ono se *stvara na nužan* način, a budući da je isto tako pretpostavljeno svojoj produkciji, ono se održava; — ovaj *organizam* jeste *političko ustrojstvo*.»

Političko ustrojstvo je organizam države ili organizam države je političko ustrojstvo. Tvrdnja da različite strane jednog organizma stoje u nužnoj vezi koja proističe iz prirode organizma jeste — čista tautologija. Pošto je političko ustrojstvo određeno kao organizam, tautologija je i tvrdnja da se različite strane toga ustrojstva, različite vlasti, odnose kao organske odredbe i da stoje u jednom međusobno umnom odnosu. Veliki je napredak ako se politička država posmatra kao organizam i ako se, prema tome, različitost vlasti ne posmatra više kao organska<sup>1</sup>, nego kao živa i umna razlika. Ali kako je Hegel prikazao ovaj pronalazak?

1. »Ovaj *organizam* je razvoj ideje ka njenim razlikama i njihovoj objektivnoj zbilji.« Nije kazano: ovaj organizam države je njen razvitak prema razlikama i prema njihovoj objektivnoj zbilji. Prava misao glasi: razvitak države ili političkog ustrojstva ka razlikama i njihovoj zbilji je *organski* razvitak. Pretpostavka, subjekt su *zbijske razlike* ili *različite strane političkog ustrojstva*. Predikat je odredba da su one *organske*. Umjesto toga ideja se pretvara u subjekt, razlike i njihova zbilja se shvaćaju kao razvitak i rezultat ideje, dok se, obrnuto, sama ideja morala razviti iz zbiljskih razlika. Organsko je upravo *ideja razlikā*, njihova idealna odredba. Ali ovdje se govori o *ideji* kao o subjektu koji se razvija prema *svojim* razlikama. Osim ovog obrtanja subjekta i predikata stvoren je privid kao da je ovdje riječ o nekoj drugoj ideji koja je različita od organizma. Polazna tačka je apstraktna ideja čiji je razvitak u državi *političko ustrojstvo*. Ne radi se, dakle, o političkoj ideji, nego o apstraktnoj ideji u političkom elementu. Time što sam rekao: »ovaj organizam (države, političko ustrojstvo) razvoj je ideje ka njenim razlikama etc.«, ja još ništa ne znam o *specifičnoj ideji* političkog ustrojstva; isti stav može biti izrečen s istim razlogom o *životinjskom* kao i o političkom organizmu. Ali po čemu se onda *razlikuje životinjski* organizam od *političkog*? Iz ove opće odredbe ne proističe takva razlika. A objašnjenje koje ne pokazuje differentiam specificam<sup>2</sup> nije objašnjenje. Jedini interes je da se u svakom elementu — bilo države, bilo prirode — prepozna prosto »ideja«, »logička ideja«, a zbiljski, pak, subjekti, kao što je ovdje političko ustrojstvo, postaju njenim prostim *imenima*, tako da se dobija samo privid jedne zbiljske spoznaje. Budući da nisu pojmljene u svojoj specifičnoj suštini, one jesu i ostaju neshvaćene odredbe.

»Tako su ove različite strane *različite vlasti* i njihovi poslovi i djelatnosti«. Pomoću rječce »tako« stvara se privid konzekventnosti, izvođenja i razvitka. Mora se, naprotiv, pitati: »Kako to?« Da su »različite strane organizma države« »različite vlasti« i »njihovi poslovi i djelatnosti«, to je empirijska činjenica, a da su one članovi jednog »organizma«, to je filozofski »predikat.«

<sup>1</sup> Očigled no omaška u pisanju. Trebalo bi vjerovatno da se kaže: mehanička ili anorganska. — <sup>2</sup> specifičnu razliku

Mi ovdje skrećemo pažnju na jednu Hegelovu stilsku osobenost koja se često ponavlja i koja je produkt misticizma. Čitav paragraf glasi:

«Svoj posebno određeni sadržaj osjećanje uzima iz različitih strana organizma države. Ovaj *organizam* je razvoj ideje ka njenim razlikama i njihovoj objektivnoj zbilji. Tako su ove različite strane *različite vlasti* i njihovi poslovi i djelatnosti, čime se opće neprestano *stvara*, a pošto su ove razlike određene *prirodom pojma*, ono se *stvora* na nužan način, a budući da je isto tako pretpostavljeno svojoj produkciji, ono se *održava*; — ovaj organizam jeste *političko ustrojstvo*.»

1. «Svoj posebno određeni sadržaj osjećanje uzima iz različitih strana organizma države». «Ove različite strane su... *različite vlasti* i njihovi poslovi i djelatnosti».

2. «Svoj posebno određeni sadržaj osjećanje uzima iz različitih strana organizma države. Ovaj *organizam* je razvoj ideje ka njenim razlikama i njihovoj objektivnoj zbilji... čime se opće neprestano *stvora*, a pošto su ove razlike određene *prirodom pojma*, ono se *stvora* na nužan način, a budući da je isto tako pretpostavljeno svojoj produkciji, ono se *održava*; — ovaj organizam jeste *političko ustrojstvo*.»

Vidi se da Hegel dalje odredbe povezuje sa dva subjekta, sa »različitim stranama organizma« i s »organizmom«. U trećoj rečenici su »različite strane« određene kao »različite vlasti«. Putem umetnute riječi »tako« stvoren je privid da su ove »različite vlasti« izvedene iz umetnute rečenice o organizmu kao i razvitku ideje.

Zatim se govori o »različitim vlastima«. Odredba da se opće neprestano »stvora« i da se samim tim održava nije ništa novo, jer se već nalazi u njegovoj odredbi kao »strane organizma«, kao »organskih« strana. Ili, štaviše, ova odredba »različitih vlasti« nije ništa drugo nego opisivanje da je organizam »razvoj ideje prema njenim razlikama etc.«.

Identične su rečenice: ovaj organizam je »razvoj ideje ka njenim razlikama i njihovoj objektivnoj zbilji« ili ka razlikama čime se »opće« (opće je ovdje isto što i ideja) »neprestano stvara, a pošto su ove razlike određene *prirodom pojma*, ono se *stvora* na nužan način, pa budući da je isto tako pretpostavljeno svojoj produkciji, ono se *održava*.« Posljednja rečenica je samo bliža eksplikacija o »razvoju ideje ka njenim razlikama.« Hegel time nije učinio još ni korak naprijed od općeg pojma »ideje« ili, najviše, »organizma« uopće (jer se doista radi samo o ovoj određenoj ideji). Čime on, dakle, opravdava završnu rečenicu: »Ovaj organizam je političko ustrojstvo? Zašto ne: »Ovaj organizam je sunčani sistem? Zato što je kasnije odredio »različite strane države« kao »različite vlasti«. Stav da su »različite strane države različite vlasti« empirijska je istina i ne može se prikazivati kao filozofsko otkriće, a nije ni na kakav način ni proistekao kao rezultat iz ranijeg toka misli. Ali time što je organizam određen kao »razvitak ideje«, što se govorilo



o razlikama *ideje*, a zatim što je umetnut konkretum »različitih *vlasti*«, nastaje privid da je razvijen *određeni* sadržaj. Poslije rečenice: »Svoj posebnom određeni sadržaj osjećanje uzima iz različitih strana *organizma države*« Hegel ne bi trebalo da kaže: »*ovaj* organizam«, nego »organizam kao takav je razvitak ideje etc.«. Jer ono što on kaže važi za svaki organizam i nema nikakvog predikata koji bi opravdao subjekt »*ovaj*«. Pravi rezultat kome on teži jeste određivanje *organizma* ili *političkog ustrojstva*. Ali ne postoji most *preko koga bi se moglo doći od opće ideje organizma do određene ideje državnog organizma ili političkog ustrojstva*. U prvoj rečenici se govorilo o »različitim stranama organizma države« koje su docnije određene kao »različite vlasti«. Bilo je, dakle, prosto kazano: »*Različite vlasti organizma države*« ili »*organizam države različitih vlasti*« je »*političko ustrojstvo*« države. Most ka »*političkom* ustrojstvu« je napravljen ne od »organizma«, »ideje«, njenih »razlika« etc., nego od pretpostavljenog pojma: »različite vlasti«, »*državni* organizam«.

U stvari Hegel nije ništa drugo učinio nego to što je rastvorio »*političko ustrojstvo*« u općoj apstraktnoj ideji »organizma«, ali prividno i po njegovom vlastitom mišljenju on je iz »opće ideje« razvio nešto određeno. On je subjekt ideje pretvorio u njen produkt i predikat. On ne razvija svoje mišljenje iz predmeta, nego razvija predmet prema jednom u sebi završenom mišljenju, mišljenju koje je u sebi završeno u apstraktnoj sferi logike. Ne radi se o tome da se razvije određena ideja političkog ustrojstva, nego o tome da se političko ustrojstvo postavi u odnos prema apstraktnoj ideji, da se ono svrsta kao jedan član njene (ideje) životne historije, što predstavlja očiglednu mistifikaciju.<sup>[3]</sup>

Druga odredba je da su »različite vlasti« »određene *prirodom* pojma« i da ih stoga opće »stvora na *nužan* način«. Dakle, različite vlasti nisu određene svojom »vlastitom prirodom«, već tuđom prirodom. Isto tako *nužnost* nije sazdana iz vlastite suštine, a još manje je ona kritički dokazana. Njena sudbina je, štaviše, predestinirana »*prirodom* pojma« i zapečaćena u Santa casa<sup>[4]</sup> (logike) svetih registara. Duša predmeta, u ovom slučaju države, gotova je, predestinirana, prije svog tijela, koje je u pravom smislu riječi samo privid. »Pojam« je sin u »ideji« boga oca, agens, determinirajući princip i princip koji razlikuje. Ovdje su »ideja« i »pojam« osamostaljene apstrakcije.

§ 270. »Što je cilj države opći interes kao takav i što u tom općem interesu kao svojoj supstanciji počiva održavanje posebnih interesa, to je 1) *apstraktna* *zbilja* države ili njena supstancijalnost; ali ona je 2) njena *nužnost* ukoliko se rastavlja na pojmovne *razlike* njenih djelatnosti, koje su, putem ove supstancijalnosti, takođe *zbiljske* *čvrste* odredbe, tj. *vlasti*; 3) ali baš ova supstancijalnost je duh koji je *prošao kroz formu obrazovanja*, duh koji sebe zna i hoće. Država stoga *zna* šta hoće i zna to u svojoj *općenitosti* kao *mišljeno*; ona otuda djeluje i postupa prema svjesnim ciljevima, prema poznatim načelima i prema zakonima koji to nisu samo *po sebi* nego su i za svijest; a ukoliko je postupanje države povezano

postojećim okolnostima i odnosima, ona djeluje i prema njihovom određenom poznavanju.»

(Primjedbu uz ovaj paragraf o odnosu države i crkve razmotrit ćemo docnije.)

Primjena ovih logičkih kategorija zaslužuje sasvim specijalno razmatranje.

«Što je cilj države opći interes kao takav i što u tom općem interesu kao svojoj supstanciji počiva održavanje posebnih interesa, to je 1. *apstraktna zbilja* države ili njena supstancijalnost.»

Tvrđnja da je opći interes kao takav i kao postojanje posebnih interesa *cilj države* jeste apstraktno definisanje zbilje i postojanja države. Bez toga cilja država nije zbiljska. Ovo je suštinski objekt njenog htijenja, ali u isto vrijeme samo najopćija odredba ovog objekta. Ovaj cilj kao bivstvo jeste element postojanja za državu.

«Ali ona» (apstraktna zbilja, supstancijalnost) «je 2. njena *nužnost* ukoliko se rastavlja na pojmovne *razlike* njenih djelatnosti koje su, putem ove supstancijalnosti, takođe zbiljske *čvrste* odredbe, tj. vlasti.»

Ona (apstraktna zbilja, supstancijalnost) je njena (tj. države) *nužnost* ukoliko se njena zbilja dijeli na *različite djelatnosti*, čija je razlika umno određena i koje su pri tom čvrste odredbe. Apstraktna zbilja države, njena supstancijalnost, jeste nužnost ukoliko su čista svrha države i čisto postojanje cjeline realizovani samo u postojanju različitih državnih vlasti.

Razumljivo je da je prva odredba njene zbilje bila *apstraktna*; država se ne može posmatrati kao prosta zbilja; ona se mora posmatrati kao djelatnost, kao različita djelatnost.

«Njena *apstraktna zbilja* ili supstancijalnost [...] je njena *nužnost* ukoliko se rastavlja na pojmovne razlike njenih djelatnosti koje su, putem ove supstancijalnosti, takođe zbiljske, *čvrste* odredbe, tj. vlasti.»

Odnos supstancijalnosti je odnos nužnosti, tj. supstancija se javlja podijeljena na samostalne, ali suštinski određene *zbilje* ili *djelatnosti*. Ove apstrakcije bih mogao da primijenim na svaku zbilju. Ukoliko u početku moram posmatrati državu pod shemom «apstraktna zbilje», kasnije ću morati da je posmatram pod shemom «konkretna zbilje», «nužnosti», ispunjene razlike.

3. «Ali baš ova supstancijalnost je duh koji je *prošao kroz formu obrazovanja*, duh koji sebe zna i hoće. Država stoga *zna* šta hoće i zna to u svojoj *općenosti* kao *mišljeno*: ona otuda djeluje i postupa prema svjesnim ciljevima, prema poznatim načelima i prema zakonima koji to nisu samo *po sebi* nego su i za svijest; a ukoliko je postupanje države povezano sa postojećim okolnostima i odnosima, ona djeluje i prema njihovom određenom poznavanju.»

Prevedimo sad cio ovaj paragraf na običan jezik: Dakle:

1. *Duh koji sebe zna i hoće* jeste supstancija države; (*obrazovani, samosvjesni duh* jeste subjekt i fundament države, njena samostalnost).

2. *Opći interes i održanje posebnih interesa u njemu* jeste opći cilj i sadržaj ovoga duha, bivstvujuća supstancija države, državna priroda duha koji sebe zna i hoće.

3. Duh koji sebe zna i hoće, samosvjesni i obrazovani duh, *posiže ozbiljenje* ovog apstraktnog sadržaja samo u vidu različitih *djelatnosti*, samo kao opstojanje *različitih vlasti*, kao *rašćlanjena moć*.

O Hegelovom izlaganju treba primijetiti ovo:

a) U *subjekte* su pretvoreni: *apstraktna zbilja, nužnost* (ili supstancijalna razlika), *supstancijalnost*; dakle, *apstraktno-logičke kategorije*. Doduše, »apstraktna zbilja« i »nužnost« su označene kao »*njena*«, tj. države, zbilja i nužnost, ali 1. »*ona*«, »apstraktna zbilja« ili »supstancijalnost«, jeste nužnost *države*. 2. *Ona* [supstancijalnost] je ta »koja se rastavlja na pojmovne razlike »djelatnosti države.« »Pojmovne razlike« su »putem ove supstancijalnosti isto tako zbiljske *čvrste*« odredbe, tj. *vlasti*. 3. »Supstancijalnost« se ne uzima više kao apstraktna odredba države, kao »*njena*« supstancijalnost; ona se kao takva pretvara u subjekt, jer se konačno kaže: »ali baš ova *supstancijalnost* je duh koji je prošao kroz formu obrazovanja, duh koji sebe zna i hoće«.

b) Najzad, nije rečeno ni: »obrazovani etc. duh je supstancijalnost«, već obrnuto: »supstancijalnost je obrazovani etc. duh«. Duh, prema tome, postaje predikat svoga predikata.

c) Pošto je supstancijalnost određena 1. kao opći cilj države, zatim 2. kao različite vlasti, ona se određuje 3. kao obrazovani, *zbiljski duh*, duh koji sebe zna i hoće. Istinska polazna tačka, duh koji sebe zna i hoće, bez koga bi »cilj države« i »državne vlasti« bili varljive utvare, neesencijalne pa čak i nemoguće egzistencije, javlja se samo kao *posljednji predikat* supstancijalnosti, koja je već ranije bila određena kao *opći cilj* i kao *različite državne vlasti*. Ako bi se polazilo od *zbiljskog duha*, »opći cilj« bio bi njegov sadržaj, a različite vlasti njegov način ozbiljavanja, njegovo *realno* ili *materijalno* opstojanje, čiju bi određenost trebalo razviti baš iz prirode njegovog cilja. Ali pošto se polazi od »*ideje*« ili »supstancije« kao od subjekta, *zbiljski subjekt* se javlja samo kao *posljednji predikat* apstraktnog predikata.

»Cilj države« i cilj »državne vlasti« se mistificiraju kad se prikazuju kao »načini opstojanja« »supstancije« i pojavljuju se odvojeni od svog zbiljskog opstojanja, od »duha koji sebe zna i hoće, od obrazovanog duha«.

d) Konkretni sadržaj, zbiljska odredba, pojavljuje se kao formalni, a potpuno apstraktna odredba forme pojavljuje se kao konkretni sadržaj. Suština odredaba države nije u tome što su one odredbe države, nego

što se u svom najapstraktnijem obliku mogu smatrati kao logičko-metafizičke odredbe. U središtu interesa ovdje nije filozofija prava, nego logika. Filozofski rad se ne sastoji u tome da se mišljenje utjelovi u političkim odredbama, već da se postojeće političke odredbe ispare u apstraktnom mišljenju. Filozofski moment nije u logici stvari, nego u stvari logike. Logika ne služi za dokazivanje države, već država služi za dokazivanje logike.

1. Opći interes i u njemu održanje posebnih interesa kao *cilj države*;

2. različite vlasti kao *ozbiljenje* ovog cilja države;

3. obrazovani, samosvjesni duh, duh koji hoće i koji postupa kao *subjekt* cilja i njegovog ozbiljenja.

Ove konkretne odredbe su spolja uzete, one su hors d'oeuvres;<sup>1</sup> njihov filozofski smisao je da država u njima ima logički smisao:

1. kao apstraktna zbilja ili supstancijalnost;

2. da odnos supstancijalnosti prelazi u odnos nužnosti, supstancijalne zbilje;

3. da je supstancijalna zbilja u stvari *pojam, subjektivnost*.

Izostavljanjem konkretnih odredbi, koje bi mogle isto tako dobro da se zamijene u nekoj drugoj sferi, na primjer u fizici, drugim konkretnim odredbama, i koje su, dakle, nebitne, dobijamo jedno *poglavlje logike*.

Supstancija se mora rastavljati na pojmovne razlike koje su, putem ove supstancijalnosti, takođe zbiljske, *čvrste* odredbe. Pravilo je ovo — suština pripada logici i postoji u gotovom obliku prije filozofije prava. To što su ove pojmovne razlike ovdje razlike *»njene«* (tj. države) *»djelatnosti«* i što su *»čvrste odredbe«* i *»državne vlasti«*, ova parenteza pripada pravnoj filozofiji, političkoj empiriji. Tako je čitava pravna filozofija samo parenteza za logiku. Parenteza je, kao što se samo po sebi razumije, samo hors d'oeuvres pravog raspravljanja. Vidi na primjer str. 347 [§ 370, dodatak]:

•Nužnost se sastoji u tome što bi cjelina bila rastavljena na pojmovne razlike i što bi to rastavljeno dalo čvrstu i postojanu određenost koja nije mrtvo čvrsta, nego se uvijek iznova stvara u rastvaranju. •Upor. takođe *Logiku*.

§ 271. •Političko ustrojstvo je *prvo*: organizacija države i proces njenog organskog života u *odnosu sa samom sobom*, u kome država razlikuje svoje momente unutar sebe same i razvija ih do *postojanja*.

*Drugo*, država je kao individualnost *isključujuće* jedno, koje se time odnosi prema *drugom*, okreće, dakle, svoju razliku *prema vani* i prema ovoj odredbi postavlja svoje postojeće razlike unutar same sebe u njihovoj idealnosti. •

<sup>1</sup> sporedne stvari

*Dodatak:* »Unutrašnja država kao takva je civilna vlast, a usmjerenost prema vani je vojna vlast, koja je, ipak, određena strana u samoj državi.«

### I. Unutrašnje uređenje za sebe

§ 272. »Ustav je uman ukoliko država u sebi razlikuje i određuje svoju djelatnost prema prirodi pojma, i to tako što je *svaka* od ovih *vlasti* sama u sebi *totalitet* time što u sebi djelotvorno ima i sadrži druge momente i što ovi, izražavajući razliku pojma, ostaju potpuno u idealitetu države i tvore samo *jednu individualnu cjelinu*.«

Ustav je, dakle, uman ukoliko se momenti države mogu rastvoriti u apstraktno-logičke momente. Država ne treba da razlikuje i određuje svoju djelatnost prema svojoj specifičnoj prirodi, već prema prirodi pojma koji je mistificirana pokretna sila apstraktnog mišljenja. Um ustava je, prema tome, apstraktna logika, a ne pojam države. Umjesto pojma ustava dobivamo ustav pojma. Misao se ne upravlja prema prirodi države, već se država upravlja prema jednoj gotovoj misli.

§ 273. »Politička država se rastavlja, dakle« (na koji način?) »na supstancijalne razlike;

- a) na vlast koja treba da odredi i ustanovi opće, *zakonodavnu vlast*;
- b) na vlast koja supsumira *posebne* sfere i pojedinačne slučajeve pod opće, *upravnu vlast*;
- c) na subjektivnost kao posljednju odluku volje, *vladarsku vlast*, u kojoj su različite vlasti obuhvaćene u individualno jedinstvo, koja je, dakle, vrh i početak cjeline — na *konstitucionalnu monarhiju*.«

Mi ćemo se vratiti ovoj podjeli kada posebno ispitamo njeno izvodenje.

§ 274. »Pošto je duh *zbiljski* samo kao ono što sebe zna, a država je, kao duh jednog naroda, zakon koji *prožima sve njene odnose*, a istovremeno i običaj i svijest njenih individua, ustav jednog određenog naroda uopće zavisi od načina i obrazovanja njegove samosvijesti; u ovome se sastoji njegova subjektivna sloboda i samim tim *zbilja ustava*... Svaki narod ima stoga ustav koji njemu odgovara i koji mu priliči.«

Iz Hegelovog rezoniranja slijedi da jedino ona država u kojoj »način i obrazovanje samosvijesti« i »ustav« stoje u protivječnosti nije prava država. Doista je trivijalnost reći da ustav koji je bio produkt jedne prošle svijesti može postati ugnjetački okov za naprednu svijest, etc. etc. Prije bi se mogao postaviti zahtjev samo za takvim ustavom koji u sebi samom ima odredbu i princip da napreduje zajedno sa sviješću; da napreduje sa *zbiljskim ljudima*, što je moguće tek onda kad »čovjek« postane princip ustava. Hegel je ovdje *sofist*.

a) *Vladarska vlast*

§ 275. »Vladarska vlast sadrži u sebi tri momenta totaliteta [(§ 272)], *općenitost* ustava i zakona, *vijećanje* kao odnos *posebnog* prema *općem* i moment posljednje *odluke* kao *samoodređenja* u koji se sve ostalo vraća i odakle uzima početak zbilje. Ovo apsolutno samoodređenje predstavlja *princip* koji odlikuje vladarsku vlast kao takvu i koji najprije treba razviti.«

Početak ovog paragrafa ne znači, prije svega, ništa drugo nego to da je »općenitost ustava i zakona« *vladarska vlast*; *vijećanje* ili odnos *posebnog* prema *općem* je *vladarska vlast*. Vladarska vlast ne stoji izvan općenitosti ustava i zakona čim se pod vladarskom vlašću shvati vlast monarha (konstitucionalna vlast).

Ali ono što Hegel u stvari hoće jeste samo to da je »općenitost ustava i zakona« vladarska vlast, suverenost države. U tom slučaju je nepravilno pretvarati *vladarsku vlast* u *subjekt*, pošto se pod vladarskom vlašću može takođe shvatiti vlast vladaoца i na taj način stvoriti privid da je on gospodar *ovog* momenta; njegov subjekt. Obratimo li se ipak najprije onome što Hegel ističe kao »*princip koji odlikuje vladarsku vlast kao takvu*«, onda je: »moment posljednje *odluke* kao *samoodređenja* u koji se sve ostalo vraća i odakle uzima početak zbilje«, ovo: »apsolutno samoodređenje«.

Hegel ovdje kaže samo to da je *zbiljska*, tj. *individualna volja vladarska vlast*. Tako se u § 12. kaže:

»Pošto volja... daje sebi formu *pojedinačnosti* [...], ona je odlučujuća, a samo kao odlučujuća volja [uopće] ona je *zbiljska volja*.«

Ukoliko je ovaj moment »posljednje odluke« ili »apsolutnog samoodređenja« odvojen od »općenitosti« sadržaja i posebnosti vijećanja, on je *zbiljska volja* kao *samovolja*, ili:

»*Samovolja* je vladarska vlast«, ili: »Vladarska vlast je samovolja«.

§ 276. »Osnovna odredba političke države je supstancijalno jedinstvo kao *idealnost* njenih momenata u kojoj:

a) posebne vlasti i poslovi države su isto tako ukinuti kao i sačuvani, a sačuvani su samo utoliko ukoliko nemaju nezavisnog ovlaštenja, već samo takvo ovlaštenje koje se kreće onoliko koliko je određeno u *ideji cjeline*, koliko proističu iz *njene moći*, koliko su tekući članovi ove cjeline kao prostog sopstva onog supstancijalnog jedinstva.«

*Dodatak*: »S ovom idealnošću momenata je isto kao i sa životom u organskom tijelu.«

Razumije se: Hegel ovdje govori samo o *ideji* »posebnih vlasti i poslova«... Oni treba da imaju ovlaštenje koje se kreće samo onoliko koliko je određeno u *ideji cjeline*; treba da proističu samo »iz njene moći«. Da to tako *treba* da bude, proizlazi iz *ideje organizma*. Ali trebalo je razjasniti kako da se ovo sprovede u djelo. Jer u državi mora

da vlada *svjesni um*; *supstancijalna* čisto unutrašnja i stoga čisto spoljašnja nužnost, slučajno [...] <sup>1</sup> »vlasti i poslova« ne može da bude dato kao nešto umno.

§ 277. β) »Posebni poslovi i djelatnosti države *svojstveni su joj* kao njeni suštinski momenti, a s *individuumima* preko kojih se vrše i obavljaju nisu povezani putem neposredne ličnosti tih individuumâ, nego samo putem njihovih općih i objektivnih kvaliteta i stoga su sa posebnom ličnošću kao takvom povezani na spoljašnji i slučajan način. Zato državni poslovi i vlasti ne mogu biti *privatno vlasništvo*.«

Samo se po sebi razumije da *posebni* poslovi i djelatnosti, ukoliko su označeni kao poslovi i djelatnosti *države*, kao *državni poslovi i državna vlast*, — nisu *privatno vlasništvo*, već *državno vlasništvo*. To je tautologija.

Poslovi i djelatnosti države su povezani s individuumima (država je djelotvorna samo posredstvom individuumâ), ali ne sa fizičkim, već sa *državnim* individuumom, sa *državnim kvalitetom* individuumâ. Stoga je smiješno kad Hegel kaže da su *oni* »povezani sa posebnom ličnošću *kao takvom na spoljašnji i slučajan način*«. Oni su, štaviše, sa njom povezani kroz *vinculum substantiale*<sup>2</sup>, posredstvom jednog suštinskog kvaliteta ove ličnosti. Oni su prirodna akcija njenog suštinskog kvaliteta. Ova besmislica se ispoljila kod Hegela zbog toga što on državne poslove i djelatnosti shvaća apstraktno za sebe, a posebnu individualnost kao njihovu suprotnost; ali on zaboravlja da je posebna individualnost ljudska individualnost i da su državni poslovi i djelatnosti ljudske funkcije; on zaboravlja da suština »posebne ličnosti« nije njena brada, njena krv, njen apstraktni fizis, već njen *socijalni kvalitet* i da su državni poslovi etc. samo načini opstojanja i djelovanja socijalnih kvaliteta ljudi. Razumije se, dakle, da individuume, ukoliko su nosioci državnih poslova i vlasti, treba posmatrati prema njihovom socijalnom, a ne prema njihovom privatnom kvalitetu.<sup>[5]</sup>

§ 278. »Ove obe odredbe, da posebni poslovi i vlasti države nisu samostalni i čvrsti niti po sebi niti u posebnoj volji individuâ, već da imaju svoj posljednji korijen u jedinstvu države kao svom prostom sopstvu — sačinjavaju *suverenitet države*.«

»Despotizam označava uopće stanje bezakonja, gdje posebna volja kao takva, pa bila to volja monarha ili naroda [...], važi kao zakon ili, štaviše, važi umjesto zakona, dok, naprotiv, suverenitet sačinjava, upravo u zakonskom i konstitucionalnom stanju, moment idealnosti posebnih sfera i poslova, naime, da jedna takva sfera ne sačinjava nešto nezavisno, nešto što je u svojim ciljevima i načinima djelovanja samostalno, nešto što se samo u sebe udubljuje, već nešto što je u ovim ciljevima i načinima djelovanja određeno i zavisno od *cilja cjeline* (koji se općenito naziva, jednim neodređenim izrazom, *dobrobit države*). Ova idealnost

<sup>1</sup> Nejasno napisana riječ, možda: ograničavanje, ili: zamršivanje — <sup>2</sup> supstancijalni spoj

se ispoljava na dvojak način. — U *mirnom* stanju posebne sfere i poslovi nastavljaju da zadovoljavaju svoje posebne poslove [...], a ovo je djelimično samo način nesvjesne *nužnosti* stvari prema kojoj se njena sebičnost *preokreće* u prilog za uzajamno održavanje i za očuvanje cjeline [...], djelimično, pak, ovo je *direktni utjecaj* odozgo, čime se oni neprekidno vraćaju ka cilju cjeline i, prema tome, neprekidno ograničavaju [...], da bi dali direktan prilog ovom očuvanju; — ali u *stanju nužde*, bila ona unutrašnja ili spoljašnja, suverenitet je ono u čijem se prostom pojmu koncentrirana organizam koji tamo postoji u svojim posebnostima i kome je povjereno spasavanje države uz žrtvovanje onog što je inače opravdano, gdje idealizam suvereniteta države dostiže svoju osobenu zbilju.\*

Ovaj idealizam nije, dakle, razvijen do jednog svjesnog umnog sistema. On se javlja u *mirnom* stanju ili samo kao spoljašnja prinuda koja se, putem direktnog utjecaja odozgo, vrši na vladajuću silu i privatni život, ili kao slijepi nesvjesni rezultat sebičnosti. Svoju »osobenu zbilju« ima ovaj idealizam samo onda kad se država nalazi u »ratnom stanju ili u stanju nužde«, tako da se ovdje izražava njegova suština kao »ratnog stanja ili stanja nužde« doista postojećih država, dok je njegovo »*mirno*« stanje upravo rat i nužda sebičnosti.

Suverenitet, idealizam države, egzistira stoga samo kao *unutrašnja* nužnost: kao *ideja*. Hegel je i time zadovoljan, jer se radi samo o *ideji*. Suverenitet, dakle, egzistira, s jedne strane, samo kao *nesvjesna, slijepa supstancija*. Mi ćemo se odmah upoznati sa njegovom drugom zbiljom.

§ 279. »Suverenitet, koji je najprije samo *opća* misao ove idealnosti, *egzistira samo kao subjektivnost* koja je izvjesna same sebe i kao apstraktno, te utoliko neosnovano, *samoodređenje* volje u kome se nalazi krajnja odluka. Ovo je ono individualno države kao takvo, a sama država je samo u tome *jedna*. Ali subjektivnost u svojoj istini bivstvuje samo kao *subjekt*, ličnost samo kao *lice*, a u ustavu koji je postigao realnu umnost svaki od tri momenta pojma ima svoje *za sebe zbiljsko*, odvojeno obličje. Ovaj apsolutno odlučujući moment cjeline nije stoga individualnost uopće, već jedan individuum, *monarh*.«

1. »Suverenitet, koji je najprije samo *opća* misao ove idealnosti, *egzistira samo kao subjektivnost* koja je izvjesna same sebe [...]. Subjektivnost u svojoj istini bivstvuje samo kao *subjekt*, ličnost samo kao *lice*. U ustavu koji je postigao realnu umnost svaki od tri momenta pojma [...] ima za sebe [...] zbiljsko, odvojeno obličje.

2. Suverenitet »egzistira samo [...] kao apstraktno, te utoliko neosnovano *samoodređenje* volje u kome se nalazi krajnja odluka. Ovo je ono individualno države kao takvo, a sama država je samo u tom svom individualnom *jedna* [...] (a u ustavu koji je postigao realnu umnost svaki od tri momenta pojma ima svoje *za sebe zbiljsko*, odvojeno obličje). Ovaj apsolutno odlučujući moment cjeline nije stoga individualnost uopće, već jedan individuum, *monarh*.«



Prvi stav kaže samo da bi opća misao ove idealnosti, čiju smo tužnu egzistenciju upravo vidjeli, morala biti samosvjesno djelo subjekata i kao takvo moralo postojati za njih i u njima.

Da je Hegel pošao od zbiljskih subjekata kao osnovâ države, ne bi bio prinuđen da dopusti da se država na mističan način pretvara u subjekt. »Ali subjektivnost«, kaže Hegel, »u svojoj istini bivstvuje samo kao *subjekt*, ličnost samo kao *lice*«. Ovo je takođe mistifikacija. Subjektivnost je odredba subjekta, ličnost je odredba lica. Umjesto da ih uzima samo kao predikate njihovih subjekata, Hegel osamostaljuje predikate i dopušta da se oni na kraju, na mističan način, preobrazu u njihove subjekte.

Egzistencija predikata je subjekt: dakle, subjekt je egzistencija subjektivnosti etc. Hegel osamostaljuje predikate, objekte, ali osamostaljujući ih on ih odvaja od njihove zbiljske samostalnosti, od njihovog subjekta. Poslije toga se pojavljuje zbiljski subjekt kao rezultat, dok treba polaziti od zbiljskog subjekta i posmatrati njegovu objektivaciju. Stoga mistična supstancija postaje realnim subjektom, a realni subjekt se pojavljuje kao nešto drugo, kao moment mistične supstancije. Baš zato što Hegel polazi od predikatâ, od opće odredbe, umjesto od realnog ens<sup>1</sup> (ὄποκειμενον, subjekt), a ipak mora da postoji nosilac ove odredbe, taj nosilac postaje mistična ideja. Dualizam se sastoji u tome što Hegel ne posmatra opće kao zbiljsku suštinu zbiljski-konačnog, tj. egzistirajućeg, određenog, ili što zbiljsko ens ne smatra *istinskim subjektom* beskonačnog.

Tako se ovdje suverenitet, suština države, posmatra najprije kao samostalna suština, on se opredmećuje. Zatim, razumije se, ovo objektivno mora opet postati subjekt. Ali ovaj subjekt se onda pojavljuje kao samootjelovljenje suvereniteta, dok suverenitet nije ništa drugo nego opredmećeni duh subjekata države.

Bez obzira na ovu osnovnu manu izvođenja, razmotrimo onu prvu rečenicu paragrafa. Onako kako je ovdje data ona znači samo to da suverenitet, idealizam države kao lica, egzistira kao »subjekt«. Razumije se, on egzistira kao mnoga lica, mnogi subjekti, budući da nijedan pojedinačni subjekt ne može u sebe apsorbirati sferu subjektivnosti. A kakav bi to i bio državni idealizam ako bi se otjelovljavao u *jednom* licu, u *jednom* subjektu, umjesto da predstavlja zbiljsku samosvijest građana, opću dušu države. U ovoj rečenici Hegel nije ništa više ni pokazao. Ali razmotrimo sada drugu rečenicu, koja je povezana s ovom prvom. U njoj Hegel teži da prikaže monarha kao realnog »bogočovjeka«, kao *zbiljsko otjelovljenje* ideje.

»Suverenitet... egzistira samo... kao apstraktno, te utoliko neosnovano, *samoodređenje* volje u kome se nalazi krajnja odluka. Ovo je ono *i n d i v i d u a l n o* države kao takvo, a sama država je samo u tome *jedna*... U ustavu koji je posti-

<sup>1</sup> bića

gao realnu umnost svaki od tri momenta pojma ima svoje *za sebe zbiljsko*, odvojeno obličje. Ovaj apsolutno odlučujući moment cjeline nije *stoga* individualnost uopće, već jedan individuum, *monarh*.

Mi smo već ranije skrenuli pažnju na ovaj stav. Moment rješavanja, proizvoljnog, samoodređenog odlučivanja jeste *vladarska vlast volje* uopće. Ideja *vladarske vlasti*, kako je Hegel razvija, nije ništa drugo nego *ideja proizvoljnog*, ideja *odluke* volje.

Ali dok Hegel shvaća suverenitet upravo kao idealizam države, kao zbiljsku odredbu dijelova idejom cjeline, sada ga on pretvara u »apstraktno, te utoliko *neosnovano*, samoodređenje volje u kome se nalazi krajnja odluka. Ovo je ono *individualno* države kao takvo. Ranije se govorilo o subjektivnosti, sada je riječ o individualnosti. Država kao suverena mora biti *jedna, jedan individuum*, mora posjedovati individualnost. Država »nije samo« u tome, u toj individualnosti *jedna*; individualnost je samo *prirodni* moment njenog jedinstva; ona je *prirodna odredba* države. »Ovaj apsolutno odlučujući moment nije *stoga* individualnost uopće, već jedan individuum, *monarh*«. Zašto? Zato što »svaki od tri momenta pojma, u ustavu koji je postigao realnu umnost, ima svoje *za sebe zbiljsko*, odvojeno obličje«. Jedan moment pojma jeste »pojedinačnost«; međutim, ovo još nije *jedan individuum*. A kakav bi to trebalo da bude ustav u kome bi općenitost, posebnost i pojedinačnost imale svaka »svoje *za sebe zbiljsko*, odvojeno obličje«? Pošto se uopće ne radi ni o kakvom apstraktumu, nego o državi, društvu, sama Hegelova klasifikacija mogla bi se usvojiti. Šta bi iz toga slijedilo? Građanin koji određuje opće jeste zakonodavac, a onaj koji odlučuje o pojedinačnom, koji *zbilja* ispoljava volju, jeste vladar. Kakav je smisao ove tvrdnje: *Individualnost državne volje* je »jedan *individuum*«, jedan posebni individuum koji se od svih razlikuje? I *općenitost*, zakonodavstvo, ima »jedno za sebe zbiljsko, odvojeno obličje«. Da li bi se otuda moglo zaključiti: »Zakonodavstvo su ovi posebni individuumi«?

*Obični čovjek:*

2. Monarh ima suverenu vlast, suverenitet.
3. Suverenitet čini što hoće.

*Hegel:*

2. Suverenitet države je *monarh*.
3. Suverenitet je »apstraktno, te utoliko *neosnovano*, *samoodređenje* volje u kome se nalazi krajnja odluka.«

Sve atribute konstitucionalnog monarha u savremenoj Evropi Hegel pretvara u apsolutna samoodređenja *volje*. On ne kaže: volja monarha je posljednja odluka, već: posljednja odluka volje je monarh. Prva postavka je empirijska, druga izvrće empirijsku činjenicu u metafizički aksiom.

Hegel prepliće i miješa dva subjekta, suverenitet »kao subjektivnost koja je izvjesna same sebes« i suverenitet »kao *neosnovano* samo-

određenje volje, kao individualnu volju», da bi iz toga konstruirao »videju« kao »jedan individuuma«.

Razumije se da samosvjesna subjektivnost mora i *zbilja* htjeti, mora htjeti i kao jedinstvo, kao individuum. Ali tko je ikada posumnjao da država postupa preko individuâ? Ako je Hegel htio da pokaže da država mora imati *jednog* individuuma kao reprezentanta svog individualnog jedinstva, nije morao da se prihvata *monarha*. Kao *pozitivni* rezultat ovog paragrafa utvrđujemo samo sljedeće:

*Monarh* je u državi moment *individualne volje*, neosnovanog samoodređenja, samovolje.

Hegelova primjedba ovom paragrafu je tako čudnovata da je moramo bliže osvijetliti.

»Imanentni razvitak jedne nauke, *izvođenje njenog cjelokupnog sadržaja* iz prostog *pojma*... pokazuje tu osobenost što je jedan te isti pojam, u ovom slučaju *volja*, u početku, zato što je to početak, apstraktan i sebe održava, ali svoje odredbe, doduše isto tako samo kroz sebe sama, zgušnjava i tako dobija konkretan sadržaj. Tako se osnovni moment ličnosti, u početku u neposrednom pravu još apstraktne, dalje razvio prolazeći kroz svoje različite forme subjektivnosti, pa je ovdje, u apsolutnom pravu, državi, punoj konkretnoj objektivnosti volje, *ličnost države, njena izvjesnost o sebi samoj* — on je ono posljednje što ukida sve posebnosti u prostom sopstvu, što prekida odmjeravanje razloga i protivrazloga između kojih se uvijek može kolebati i što ih *zaključuje* sa: *Ja hoću*, i započinje svaku djelatnost i *zbilju*«.

Prije svega, nije »osobenost nauke« da uvijek ponavlja fundamentalni pojam stvari.

A zatim, ovdje se nije desio nikakav *napredak*. *Apstraktna ličnost* bila je subjekt apstraktnog prava; ona se nije promijenila; ona je opet, kao *apstraktna ličnost, ličnost države*. Nije trebalo da se Hegel čudi što se *zbijsko lice* — a lica čine državu — svugdje ponavlja kao njena suština. On se morao čuditi suprotnom, a još više tome što se lice kao državno lice ponavlja u istoj skućenoj apstrakciji kao lice privatnog prava.

Hegel ovdje definira monarha kao »ličnost države«, kao »njenu izvjesnost o samoj sebi«. Monarh je »personificirani suverenitet«, »očovječeni suverenitet«, tjelesna svijest države, čime su svi drugi isključeni iz tog suvereniteta, ličnosti i svijesti države. Ali Hegel istovremeno ne zna da dá ovoj »Souveraineté Personne«<sup>1</sup> nikakav drugi sadržaj osim onog »Ja hoću«, osim momenta samovolje u volji. »Državni um« i »državna svijest« jeste »jedino« empirijsko lice isključujući svako drugo, ali ovaj personificirani um nema nikakav drugi sadržaj osim apstrakcije »Ja hoću«. *L'Etat c'est moi*.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Personificiranoj suverenosti — <sup>2</sup> Država to sam ja.

»Ličnost i subjektivnost uopće, kao beskonačno što se odnosi samo prema sebi, ima, pak, dalje, naprosto istinu, naime svoju bližu neposrednu istinu samo kao lice, subjekt koji za sebe bivstvuje, a biće za sebe je isto tako samo *Jedno*«.

Samo se po sebi razumije da ličnost i subjektivnost, pošto su samo predikati lica i subjekta, egzistiraju samo kao lice i subjekt, naime lice je *jedno*. Ali Hegel bi morao nastaviti da *jedno* ima naprosto istinu samo kao *mnogo jednih*. Predikat, suština, nikada ne iscrpljuje sfere svoje egzistencije *samo u jednom, već u mnogo jednih*.

Umjesto ovog Hegel zaključuje:

»Ličnost države je zbiljska samo kao jedno *lice*, kao *monarh*«.

Dakle, pošto je subjektivnost zbiljska samo kao subjekt, a svaki subjekt samo kao jedno, ličnost države je zbiljska samo kao jedno lice. Lijep zaključak. Hegel bi mogao na isti način da zaključi: pošto je pojedini čovjek jedno, ljudski rod je samo jedan jedini čovjek.

»Ličnost izražava pojam kao takav, lice sadrži istovremeno njegovu zbilju, a pojam je samo s ovom odredbom *ideja*, istina.«

*Ličnost* je svakako samo jedna apstrakcija bez lica, ali lice je samo *zbiljska ideja* ličnosti u njenom rodom<sup>(6)</sup> opstojanju, *kao licá*.

»Takozvano *moralno* lice, društvo, općina, familija, ma koliko konkretno u sebi bilo, ima ličnost samo kao moment koji je u njemu apstraktan; ličnost u njemu nije dostigla istinu svoje egzistencije, a država je upravo onaj totalitet u kome momenti pojma dospijevaju do zbilje prema svojoj osobenoj istini.«

U ovoj rečenici vlada velika konfuzija. Apstraktnim su nazvani *moralno* lice, društvo etc., dakle, upravo oblici roda u kojima *zbiljsko lice* pretvara u opstojanje svoj zbiljski sadržaj, objektivira se i odriče se apstrakcije »lica quand mèmes<sup>1</sup>. Umjesto da prizna ovo *ozbiljenje* lica kao ono što je najkonkretnije, država treba da ima preimućstvo što »moment pojma«, »pojedinačnost« postiže mistično »opstojanje«. Umno se ne sastoji u tome što um dospijeva do zbiljskog lica, već u tome što momenti apstraktnog pojma dospijevaju do zbilje.

»Pojam monarha je stoga najteži pojam razuma, tj. reflektiranog razumskog posmatranja, pošto se ono zaustavlja na pojedinačnim odredbama te stoga poznaje samo razloge, konačna gledišta i *izvođenje* iz razloga. Tako se onda monarhovo dostojanstvo pokazuje kao nešto što je *izvedeno* ne samo prema formi nego i prema svojoj odredbi; naprotiv, njegov pojam ne treba da bude nešto što je izvedeno, već nešto što *naprosto iz sebe započinje*. U prvom redu« (svakako!) »s ovim se poklapa predstava da treba posmatrati pravo monarha kao nešto što je zasnovano na božanskom autoritetu, jer se u tome sadrži njegova neuslovljenost.«

»Nešto što naprosto iz sebe započinje« je u izvjesnom smislu svako nužno opstojanje; monarhova uš se u tom pogledu nimalo ne razlikuje

<sup>1</sup> kao takvog

od samog monarha. Time Hegel nije, dakle, kazao ništa što bi za monarha bilo osobeno. Ali ako bi o monarhu trebalo da važi nešto što je specifično različito od svih ostalih objekata nauke i pravne filozofije, onda je to prava glupost; ovo je tačno samo utoliko ukoliko je »jedno lice ideja« svakako nešto što je izvedeno samo iz imaginacije, a ne iz razuma.

«O narodnom suverenitetu može se govoriti u tom smislu da je narod uopće prema vani nešto samostalno i da tvori vlastitu državu» etc.

To je trivijalnost. Ako je vladar »zbiljski suverenitet države«, onda bi »vladar« i prema vani morao važiti kao »samostalna država«, čak i bez naroda. Ali ako je on suveren ukoliko reprezentira narodno jedinstvo, on sam je onda samo reprezentant, simbol suvereniteta naroda. Narodni suverenitet se ne izvodi iz njega, već obrnuto; njegov suverenitet postoji na osnovu suvereniteta naroda.

«Tako se može i o unutrašnjem suverenitetu reći da počiva u narodu ako se samo uopće govori o cjelini, onako kao što je ranije (§ 277, 278) bilo pokazano da suverenitet pripada državi.»

Kao da narod nije zbiljska država. Država je apstraktum. Samo je narod konkretum. Čudnovato je to da Hegel, koji bez dvoumljenja pripisuje apstraktumu živo svojstvo kao što je suverenitet, pripisuje ovo svojstvo konkretumu samo uz kolebanja i posebne ograde.

«Ali narodni suverenitet, uzet u suprotnosti prema suverenitetu koji egzistira u monarhu, jeste obični smisao u kome se u novije vrijeme počelo govoriti o narodnom suverenitetu — u ovoj suprotnosti narodni suverenitet pripada onim zbrkanim mislima čiju podlogu predstavlja mutna predstava o narodu.»

»Zbrkane misli« i »mutna predstava« nalaze se ovdje samo kod Hegela. Svakako: ako suverenitet egzistira u monarhu, glupost je govoriti o nekom suprotnom suverenitetu u narodu; jer samom pojmu suvereniteta je svojstveno da on ne može imati nikakvu dvostruku i suprotnu egzistenciju. Ali:

1. pitanje se sastoji baš u tome: nije li suverenitet koji je apsorbiran u monarhu iluzija? Suverenitet monarha ili naroda, to je question!<sup>1</sup>

2. Može se govoriti i o suverenitetu naroda u suprotnosti prema suverenitetu koji egzistira u monarhu. Ali tada se ne radi o jednom te istom suverenitetu koji je nastao na dvjema stranama, nego se radi o dva potpuno suprotna pojma suvereniteta, od kojih je jedan takav da može egzistirati u monarhu, a drugi takav da može egzistirati samo u narodu. Ovo je isto kao i pitanje: da li je suveren bog ili čovjek? Jedno od toga je neistina, mada neistina koja egzistira.

<sup>1</sup> pitanje

»Narod uzet bez svog monarha i bez nužnog i baš sa tim monarhom neposredno povezanog *rašćlanjavanja* cjeline, jeste bezoblična masa koja nije više država i nema *nikakvih* odredbi, pošto se ove nalaze samo u cjelini koja je u sebi formirana, — i toj masi više ne pripada ni suverenitet, ni vlada, ni sudovi, ni poglavarstvo, ni staleži, niti bilo šta. Time što se momenti koji se odnose na organizaciju i državni život ističu u jednom narodu, on prestaje da bude onaj neodređeni apstraktum koji se u goloj općoj predstavi naziva narodom.«

Sve je to tautologija. Ako narod ima monarha i sa njim nužno i neposredno *rašćlanjavanje* cjeline, tj. ako je uređen kao monarhija, onda je on, dakako, izuzet iz tog uređenja, bezoblična masa i gola opća predstava.

»Ako se pod narodnim suverenitetom shvaća forma *republike* i, još određenije, forma demokracije [...], onda [...] ne može više biti govora o takvoj predstavi ukoliko se tiče razvijene ideje.«

To je svakako tačno ukoliko se ima samo »takva predstava«, a ne »razvijena ideja« o demokraciji.

Demokracija je istina monarhije, monarhija nije istina demokracije. Monarhija je nužno demokracija kao inkonzekvencija prema sebi samoj, dok monarhijski moment nije inkonzekvencija u demokraciji. Monarhija se ne može pojmiti iz sebe same, dok se demokracija može. U demokraciji nijedan moment ne dobija drugo značenje osim onog koje mu pripada. Svaki moment je zbiljski samo moment cijelog demosa. U monarhiji jedan dio određuje karakter cjeline. Čitav ustav mora se modificirati prema jednoj krutoj tački. Demokracija je rod ustava. Monarhija, pak, jedna vrsta, i to loša vrsta. Demokracija je sadržaj i forma. Monarhija *treba* da bude samo forma, ali ona falsificira sadržaj.

U monarhiji je cjelina, narod, supsumirana pod jedan od njenih načina opstojanja, pod politički ustav; u demokraciji se *sam ustav* pojavljuje samo kao *jedna* odredba, naime kao samoodređenje naroda. U monarhiji imamo narod ustava; u demokraciji ustav naroda. Demokracija je riješena *zagonetka* svih ustava. Ovdje se ustav stalno svodi na svoju zbiljsku osnovu, na *zbiljskog čovjeka*, na *zbiljski narod* i utvrđuje se kao njegovo vlastito djelo, i to ne samo *po sebi*, prema svojoj suštini, nego i po svojoj *egzistenciji* i zbilji. Ustav se javlja kao ono što jest: slobodan produkt čovjeka; moglo bi se reći da ovo, u izvjesnom smislu, važi i za konstitucionalnu monarhiju. Samo što je specifična razlika demokracije u tome što je ovdje *ustav* uopće samo *jedan* moment opstojanja naroda, što *politički ustav* za sebe ne obrazuje državu.

Hegel polazi od države i pretvara čovjeka u subjektiviranu državu; demokracija polazi od čovjeka i pretvara državu u objektiviranog čovjeka. Kao što religija ne stvara čovjeka, već čovjek stvara religiju,

tako ni ustav ne stvara narod, već narod stvara ustav. Demokracija se, u izvjesnom smislu, odnosi prema svim ostalim državnim formama kao što se kršćanstvo odnosi prema svim ostalim religijama. Kršćanstvo je religija κατ' ἐξοχήν<sup>1</sup>, *suština religije*, obogotvoreni čovjek kao *posebna religija*. Tako je i demokracija *suština svakog državnog ustava*, socijalizirani čovjek, kao *posebni državni ustav*; ona se odnosi prema svim ostalim ustavima kao što se rod odnosi prema svojim vrstama, samo što se ovdje sam rod pojavljuje kao egzistencija i zbog toga prema egzistencijama koje ne odgovaraju suštini istupa kao *posebna vrsta*. Demokracija se odnosi prema svim ostalim državnim formama kao prema svom starom zavjetu. Čovjek nije tu radi zakona, već je zakon radi čovjeka; ovdje je *ljudsko opstojanje*, dok je u drugim formama *zakonsko opstojanje*. Ovo je osnovna diferencija demokracije.

Sve ostale *državne tvorevine* jesu izvjesna, određena, *posebna forma države*. U demokraciji je *formalni* princip istovremeno i *materijalni* princip. Zato je tek ona pravo jedinstvo općeg i posebnog. U monarhiji, na primjer, ili u republici, posmatranim samo kao posebne državne forme, politički čovjek ima svoje posebno opstojanje pored nepolitičkog, privatnog čovjeka. Vlasništvo, ugovor, brak, građansko društvo javljaju se ovdje (kako to Hegel potpuno pravilno pokazuje za ove *apstraktne* forme države, samo što on *misli* da time razvija ideju države) kao *posebni* način opstojanja pored *političke države*, kao *sadržaj* prema kome se *politička država* odnosi kao *organizirajuća forma*, upravo odnosi se samo kao u sebi samom besadržajni razum koji određuje i ograničava, koji čas potvrđuje, čas poriče. U demokraciji je sama politička država, onako kako se ona postavlja pored ovog sadržaja i kako se od njega razlikuje, samo jedan *posebni* sadržaj kao posebna *forma opstojanja* naroda. U monarhiji, na primjer, ovo posebno, tj. politički ustav, ima značenje *općeg* koje vlada i koje određuje sve posebno. U demokraciji je država kao posebno *samo* posebno, a kao opće ona je doista opće, tj. bez određenosti u razlici prema drugom sadržaju. Moderni Francuzi su ovo shvatili tako da u pravoj demokraciji *politička država iščezava*. Ovo je utoliko tačno ukoliko se ona qua<sup>2</sup> politička država, kao državno uređenje, ne priznaje više za cjelinu.

U svim državama koje se razlikuju od demokracije *država, zakon, ustav* jesu ono vladajuće, a država pri tom zbilja ne vlada, tj. ona ne prožima materijalno sadržaj ostalih nepolitičkih sfera. U demokraciji su ustav, zakon, pa i sama država, samo jedno samoodređenje naroda, jedan određeni njegov sadržaj, ukoliko je ona političko ustrojstvo.

Uostalom, samo se po sebi razumije da sve državne forme imaju u demokraciji svoju istinu i baš stoga — ukoliko nisu demokracije, one nisu istinite.

<sup>1</sup> najviše vrste — <sup>2</sup> kao

U starim državama politička država obrazuje državni sadržaj isključujući druge sfere; moderna država je akomodacija između političke i nepolitičke države.

U demokraciji *apstraktna* država prestaje da bude vladajući moment. Spor između monarhije i republike jeste spor još samo unutar apstraktne države. *Politička* republika je demokracija unutar apstraktne forme države. Apstraktna državna forma demokracije jeste stoga republika; ali ona prestaje ovdje da bude *samo političko* ustrojstvo.

Vlasništvo etc., ukratko sav sadržaj prava i države jeste isti, sa malim modifikacijama, u Sjevernoj Americi kao i u Pruskoj. Tamo je, dakle, *republika* prosta *forma* države kao što je ovdje monarhija. Sadržaj države se nalazi izvan ovog državnog ustrojstva. Hegel zato ima pravo kada kaže: politička država je državno ustrojstvo, tj. materijalna država nije politička. Ovdje je samo jedan spoljašnji identitet, jedna uzajamna odredba. Iz različitih momenata narodnog života se sa najvećom teškoćom obrazovala politička država, odnosno državno ustrojstvo. Ona se razvila kao opći um prema drugim sferama, kao njihova onostranost. Istorijski zadatak se onda sastojao u revandikaciji ustava, ali posebne sfere pri tom nisu svjesne da njihova privatna suština pada s onostranom suštinom ustava ili političke države i da onostrano opstojanje političke države nije ništa drugo nego afirmativ njihovog vlastitog otuđenja. *Političko ustrojstvo* je do sada bilo *religiozna sfera*, *religija* narodnog života, nebo njegove općenitosti prema *zemaljskom opstojanju* njegove zbilje. Politička sfera je bila jedina državna sfera u državi, jedina sfera u kojoj su sadržaj kao i forma bili sadržaj roda i istinsko opće, ali istovremeno tako da je, ukoliko je ova sfera stajala nasuprot drugim sferama, i njen sadržaj postajao formalan i poseban. *Politički život* u modernom smislu jeste *skolasticizam* narodnog života. *Monarhija* je dovršeni izraz ovog otuđenja. *Republika* je negacija ovog otuđenja unutar njene vlastite sfere. Razumije se da se političko uređenje kao takvo razvilo tek tamo gdje su privatne sfere postigle samostalnu egzistenciju. Tamo gdje trgovina i zemljišno vlasništvo nisu slobodni, gdje još nisu osamostaljeni, tamo još nema ni političkog ustava. Srednji vijek je bio *demokracija neslobode*.

Apstrakcija *države kao takve* pripada tek modernom vremenu budući da apstrakcija privatnog života pripada tek modernom vremenu. Apstrakcija *političke države* je moderan produkt.

U srednjem vijeku su postojali kmetovi, feudalno dobro, korporacija zanatlija, naučnika etc., tj. u srednjem vijeku vlasništvo, trgovina, socijetet, čovjek, imaju *politički* karakter: materijalni sadržaj države je utvrđen njenom formom; svaka privatna sfera ima politički karakter ili je jedna politička sfera, odnosno politika je takođe karakter privatnih sfere. U srednjem vijeku političko ustrojstvo je ustrojstvo privatnog vlasništva, ali samo zato što je ustrojstvo privatnog vlasništva političko ustrojstvo. U srednjem vijeku su narodni život i državni život identični. Čovjek je zbiljski princip države, ali *neslobodni* čovjek. To je, dakle,



*demokracija neslobode*, sprovedeno otuđenje. Apstraktna, reflektirana suprotnost pripada tek modernom svijetu. Srednji vijek je *zbijski*, moderno vrijeme je *apstraktni* dualizam.

»Na prethodno ukazanom stepenu, na kome je bila izvršena podjela uređenja na demokraciju, aristokraciju i monarhiju, sa gledišta supstancijalnog jedinstva koje još ostaje u sebi i koje još nije došlo do svog beskonačnog razlikovanja i udubljivanja u sebe, moment *posljednje odluke volje koja samu sebe određuje* ne istupa kao imanentni organski moment države za sebe u *osobenoj zbilji*.«

U neposrednoj monarhiji, demokraciji i aristokraciji nije još dato političko ustrojstvo koje se razlikuje od zbiljske, materijalne države ili od ostalog sadržaja narodnog života. Politička država se još ne pojavljuje kao *forma* materijalne države. Ili je, kao u Grčkoj, *res publica*<sup>1</sup> zbiljska privatna stvar građana, njihov zbiljski sadržaj, dok je privatni čovjek rob; politička država kao politička država je istinski i jedini sadržaj njihovog života i volje; ili, pak, kao u azijskoj despociji, politička država je samo privatna samovolja jednog jedinog individuumu, drugim riječima: politička država je, kao i materijalna, rob. Razlika između moderne države i ovih država gdje postoji supstancijalno jedinstvo između naroda i države nije u tome što su se različiti momenti ustrojstva razvili do *posebne* zbilje, kao što hoće Hegel, već u tome što se samo ustrojstvo razvilo do *posebne* zbilje pored zbiljskog narodnog života, što je politička država postala *ustavom* ostale države.

§ 280. »Ovo posljednje sopstvo državne volje je u ovoj svojoj apstrakciji prosta i zato *neposredna* pojedinačnost; u samom njegovom pojmu nalazi se, dakle, odredba *prirodnosti*; monarh je stoga suštinski kao *ovaj* individuum, apstrahiran od svakog drugog sadržaja, na neposredno prirodan način, prirodnim *rođenjem* određen za dostojanstvo monarha.«

Mi smo već čuli da je subjektivnost subjekt i da je subjekt nužno empirijski individuum, da je *jedno*. Sada doznajemo da u pojmu *neposredne* pojedinačnosti leži odredba *prirodnosti* i tjelesnosti. Hegel je dokazao samo ono čemu nije potreban dokaz, naime da subjektivnost *egzistira* samo kao *tjelesni* individuum i, razumije se, da tjelesnom individuumu pripada *prirodno rođenje*.

Hegel misli da je dokazao da su subjektivnost države, suverenitet, monarh, određeni »suštinski«, da je monarh određen za dostojanstvo monarha »kao *ovaj* individuum, apstrahiran od svakog drugog sadržaja, na neposredno prirodan način, prirodnim *rođenjem*«. Suverenitet i monarhijsko dostojanstvo se, prema tome, rađaju. *Tijelo* monarha bi odredilo njegovo dostojanstvo. Dakle, na najvišem vrhu države umjesto uma odlučuje goli *physis*<sup>2</sup>. Rođenje bi određivalo kvalitet monarha kao što određuje kvalitet stoke.

<sup>1</sup> država, javni poslovi — <sup>2</sup> priroda

Hegel je dokazao ono u što niko ne sumnja: da se monarh mora roditi, ali on nije dokazao da ga rođenje čini monarhom.

Da čovjek zbog svog rođenja postaje monarhom može tako malo da bude metafizička istina kao i bezgrešno začete majke Marije. Ali kao i posljednja predstava, faktum svijesti, tako se i onaj faktum empirije može dobro shvatiti iz ljudskih iluzija i odnosa.

U primjedbi koju bliže razmatramo Hegel se prepušta zadovoljstvu što je ono što je neumno demonstrirao kao apsolutno umno.

«Ovaj prelaz od pojma čistog samoodređenja u neposrednost bivstva i prema tome, u prirodnost, jeste čisto spekulativne prirode; njegova spoznaja zato pripada logičkoj filozofiji.»

Ovo je svakako čisto spekulativno, ali ne zato što se iz *čistog* samoodređenja, odnosno jedne apstrakcije, preskače u *čistu* prirodnost (slučaj rođenja), tj. u drugi ekstrem, *car les extrêmes se touchent*.<sup>1</sup> Spekulativno se sastoji u tome što se ovo naziva »prelaz pojma« i što se puna protivrječnost prikazuje kao identitet, a najveća inkonzekvenca kao konzekvenca.

Kao Hegelovo pozitivno priznanje može se smatrati to da sa nasljednim monarhom na mjesto uma koji sebe određuje stupa apstraktna prirodna određenost, i to ne kao ono što ona jeste — kao prirodna određenost — već kao najviša odredba države, da je ovo *pozitivna* tačka gdje monarhija više ne može zadržati privid da je ona organizacija umne volje.

«Ovo je uostalom u cjelini isti (?) prelaz koji je poznat kao *priroda volje uopće* i predstavlja proces premještanja sadržaja iz subjektivnosti (kao predstavljenog cilja) u opstojanje [...]. Ali *osobena* forma ideje i prelaza koji se ovdje posmatra jeste *neposredno preobraćanje* čistog samoodređenja volje (samog prostog pojma) u jedno *ovo* i u prirodno opstojanje bez posredovanja jednog *posebnog* sadržaja (cilja u djelovanju).»

Hegel kaže da je preobraćanje suvereniteta države (jednog *samoi* određenja volje) u tijelo rođenog monarha (u opstojanje) *u cjelini* prelaz sadržaja uopće, koji obavlja volja da bi *ozbiljila* jedan *zamišljen* cilj, da bi ga prevela u opstojanje. Ali Hegel kaže: u  *cjelini*. *Osobena* razlika koju on navodi je utoliko osobena što može ukinuti svaku analogiju i postaviti *magiju* namjesto »prirode volje uopće«.

Najprije je *preobraćanje* predstavljenog cilja u opstojanje ovdje *neposredno, magično*. Drugo, ovdje je subjekt: *čisto samoodređenje* volje, *sam prosti* pojam; suština volje je ono što je određeno kao mistični subjekt; nije zbiljsko, individualno, svjesno htijenje, nego apstrakcija volje ono što se preobraća u prirodno opstojanje, čista ideja koja se otjelovljuje kao *jedan* individuum.

<sup>1</sup> jer ekstremi se dodiruju

Treće, kao što se ozbiljenje volje u prirodno opstojanje dešava *neposredno*, tj. bez *sredstava* koja su volji inače potrebna da bi se opredmetila, tako nedostaje i jedan *posebni*, tj. određeni cilj, nedostaje »posredovanje jednog *posebnog* sadržaja, jednog cilja u djelovanju«. Ovo se razumije pošto nema *djelujućeg* subjekta, a da bi djelovala apstrakcija, čista ideja volje, ona mora djelovati na mističan način. Cilj koji nije *posebni* cilj nije nikakav cilj, kao što je djelovanje bez cilja besciljno, odnosno besmisleno djelovanje. Čitavo poređenje sa teleološkim aktom volje priznaje se na kraju krajeva kao mistifikacija, *besadržajno* djelovanje ideje.

Sredstvo je apsolutna volja i riječ filozofa, posebni cilj je opet cilj subjekta koji filozofira, koji treba da konstruira *nasljednog monarha* iz čiste ideje. Ozbiljenje cilja je prosto Hegelovo *uvjerenje*.

»U takozvanom *ontološkom dokazu* o opstojanju boga isto preobraćanje apsolutnog pojma u bivstvo« (ista mistifikacija!) »stvorilo je dubinu ideje u novom vremenu, ali je, u najnovije vrijeme, ovo preobraćanje prikazano (s pravom) kao nešto *nepojmljivo*.«

»Ali time što se predstava o monarhu posmatrala kao da potpuno pripada običnoj« (tj. razumskoj) »svijesti, razum ovdje stoji utoliko više pri svom odvajanju i rezultatima koji otuda proističu i koje stvara njegova rezonirajuća pamet, a onda on poriče da je moment posljednje odluke u državi *po sebi i za sebe* (tj. u pojmu uma) povezan sa *neposrednom prirodnošću*.«

Poriče se da se *posljednja odluka rada*, a Hegel tvrdi da je monarh posljednja rođena odluka; ali ko je ikada sumnjao da je posljednja odluka u državi povezana sa *zbijskim tjelesnim* individuama, dakle, da je »povezana sa *neposrednom prirodnošću*?«

§ 281. »Oba momenta u njihovom neodvojenom jedinstvu: posljednje, neosnovano sopstvo volje i time isto tako neosnovana egzistencija kao odredba koja je ostavljena *prirodi* — ova ideja nečeg što *nije pokrenuto* proizvoljnošću sačinjava *veličanstvo* monarha. U ovom jedinstvu se nalazi *zbijsko jedinstvo* države, koje je samo ovom svojom unutrašnjom i *spoljašnjom neposrednošću* izuzeto iz mogućnosti da bude srozano u sferu *posebnosti*, njene proizvoljnosti, ciljeva i pogleda, izuzeto iz borbe faksija oko prijestola i od slabljenja i razbijanja državne vlasti.«

Oba su momenta: *slučaj volje*, proizvoljnost, i *slučaj prirode*, rođenje, dakle, *Njegovo Veličanstvo Slučaj*. Slučaj je, prema tome, *zbijsko jedinstvo* države.

Hegelova tvrdnja da jedna »unutrašnja i spoljašnja neposrednost« ne može doći u koliziju etc., jeste nepojmljiva, jer je baš ova neposrednost prepuštena volji slučaja.

Ono što Hegel tvrdi o izbornoj monarhiji važi u još većem stepenu za *nasljednog monarha*:

»Po prirodi odnosâ, naime, da je u izbornoj monarhiji *partikularna* volja učinjena onim što u njoj posljednje odlučuje, ustav postaje izborna *kapiitulacija*<sup>(7)</sup> etc. etc., »predavanje državne vlasti u diskreciju partikularne volje, odakle proističe

pretvaranje posebnih državnih vlasti u privatno vlasništvo etc.»

§ 282. »Iz suvereniteta monarha proističe *pravo pomilovanja* prestupnika, jer samo njemu pripada ozbiljenje moći duha da učini ono što se dogodilo onim što se nije dogodilo i da poništi prestup praštanjem i zaboravom.»

Pravo pomilovanja je pravo *milosti*. *Milost* je najviši izraz *slučajne samovolje*, koju Hegel dubokomisleno pretvara u pravi atribut monarha. Hegel u dodatku sam određuje njeno porijeklo kao *meosnovanu* [proizvoljnu, slobodnu] *odluku*.

§ 283. »Ono *drugo* što je sadržano u vladarskoj vlasti jeste moment *posebnosti* ili određenog sadržaja i njegovog supsumiranja pod opće. Ukoliko ovaj moment posebno egzistira, to su vrhovni savjetnički položaji i individuumi koji podnose monarhu na odlučivanje sadržaj tekućih državnih poslova ili, na osnovu postojećih potreba, sadržaj nužno nastalih zakonskih odredbi sa njihovim *objektivnim* stranama i razlozima za odluku, sa zakonima koji se na to odnose, okolnostima itd. Izbor *individua* za ove poslove kao i njihovo uklanjanje, pošto imaju posla neposredno sa ličnošću monarha, spada u njegovu *neograničenu proizvoljnost*.»

§ 284. »Ukoliko je samo ono što je *objektivno* u odluci — poznavanje sadržaja i okolnosti, zakonski i drugi razlozi odlučivanja — sposobno za *odgovornost*, tj. za dokaz objektiviteta, i stoga može da pripada savjetovanju koje je različito od lične volje monarha kao takve, ovi savjetnički položaji ili individuumi su jedini *odgovorni*, a osebujno veličanstvo monarha, kao posljednja odlučujuća subjektivnost, stoji iznad svake odgovornosti za postupke uprave.»

Hegel ovdje čisto empirijski opisuje *ministarsku vlast* onako kako je ona većinom određena u konstitucionalnim državama. Jedina stvar koju filozofija ovdje dodaje jeste pretvaranje ovog »empirijskog fakta« u egzistenciju, u predikat »momenta *posebnosti* u vladarskoj vlasti«.

(Ministri reprezentiraju umnu objektivnu stranu suverene volje. Njima stoga pripada i *čast* odgovornosti, dok je monarh namiren osebujućom imaginacijom »veličanstva«.) Spekulativni moment je, dakle, vrlo oskudan. Naprotiv, izlaganje počiva u svojim pojedinostima na čisto empirijskim, i to vrlo apstraktnim i vrlo rdavim empirijskim osnovama.

Tako je, na primjer, izbor ministara ostavljen »neograničenoj samovolji« monarha »pošto oni imaju posla neposredno sa ličnošću monarha«, tj. pošto su oni ministri. Isto tako se iz apsolutne ideje može razviti »neograničeni izbor« monarhovitih *kamerđinera*.

Već je bolja stvar sa osnovom *odgovornosti* ministara »ukoliko je samo ono što je objektivno u odluci — poznavanje sadržaja i okolnosti, zakonski i drugi razlozi odlučivanja — sposobno za *odgovornost*, tj. za *dokaz objektiviteta*«. Razumije se, da »posljednja odlučujuća subjektivnost«, čista subjektivnost, čista samovolja nije objektivna i, prema tome, ne podliježe nikakvom dokazu objektivnosti, odnosno ne podliježe odgovornosti, čim je jedan individuum *posvećena, sankcionirana*

*egzistencija samovolje. Hegelov dokaz je nepobitan ukoliko se polazi od konstitucionalnih pretpostavki, ali Hegel nije dokazao ove pretpostavke time što ih je analizirao u njihovoj osnovnoj predstavi. U ovom zamjenjivanju nalazi se sva nekritičnost Hegelove pravne filozofije.*

§ 285. »*Treći moment vladarske vlasti tiče se onog po sebi i za sebe općeg koje, u subjektivnom smislu, postoji u savjesti monarha, a u objektivnom smislu, u cjelini ustava i u zakonima; vladarska vlast pretpostavlja utoliko druge momente ukoliko svaki od ovih momenata pretpostavlja nju.*«

§ 286. »*Objektivna garancija vladarske vlasti i pravne sukcesije prijestolja po nasljedstvu itd. leži u tome da kao što ova sfera ima svoju zbilju iz dvojene u iz drugih, umom određenih momenata, tako i druge sfere imaju za sebe osobena prava i obaveze prema svojoj odredbi; u umnom organizmu svaki član, održavajući sebe, održava isto tako i druge članove u njihovoj osobenosti.*«

Hegel ne vidi da sa ovim trećim momentom »onog po sebi i za sebe općeg« baca u zrak ili preokreće oba prva momenta. »Vladarska vlast pretpostavlja utoliko druge momente ukoliko svaki od ovih momenata pretpostavlja nju«. Ako se ovo postavljanje ne shvati mistično, već realiter, onda vladarska vlast nije ustanovljena putem rođenja, nego putem drugih momenata, dakle ne nasljedno, već tekućim putem, što će reći da je jedna odredba države naizmjenično podijeljena na državne individuumne prema organizmu drugih momenata. U jednom umnom organizmu glava ne može da bude od gvožđa, a tijelo od mesa. Da bi se održali, članovi moraju biti jednaki po rodu, moraju biti od jednog mesa i krvi. Ali najsljednji monarh nije jednak po rodu; on je od druge materije. Ovdje se prozi racionalističke volje drugih građana protivstavlja magija prirode. Uz to, članovi mogu jedan drugog samo utoliko održati ukoliko se sav organizam nalazi u promjenljivom stanju i ukoliko se svaki član ukida u ovoj promjenljivosti tako da nijedan nije »nepokretan« i »neizmjenljiv« kao što je ovdje glava države. Hegel, prema tome, ukida u ovoj odredbi »suverenitet po rođenju«.

Drugo: neodgovornost. Ako vladar narušava »cjelinu ustava« i »zakone«, njegova neodgovornost prestaje zato što prestaje njegovo ustavno opstojanje; ali baš ovi zakoni, ovaj ustav čine njega neodgovornim. Oni, dakle, protivrječe sami sebi, a ova jedna klauzula ukida zakon i ustav. Ustav konstitucionalne monarhije je neodgovornost.

Ali ako se Hegel zadovoljava time da »kao što ova sfera [ima] svoju zbilju izdvojenu iz drugih, umom određenih momenata, tako i druge sfere imaju za sebe osobena prava i obaveze prema svojoj odredbi«, on bi i političko ustrojstvo srednjeg vijeka morao nazvati organizacijom; tako postoji samo jedna »masa« posebnih sfera koje se nalaze međusobno povezane jednom spoljašnjom nužnošću i, naravno, ovdje pristaje samo jedan tjelesni monarh. U državi u kojoj svaka odredba za sebe egzistira, mora i suverenitet države biti utvrđen kao posebni individuum.

*Resumé o Hegelovom izlaganju vladarske  
vlasti ili ideje suvereniteta države*

§ 279. Napomena na str. 367. glasi:

«O narodnom suverenitetu može se govoriti u smislu da je jedan narod uopće prema vani nešto samostalno i da tvori vlastitu državu, kao na primjer narod Velike Britanije, ali da narodi Engleske ili Škotske i Irske, ili Venecije, Đenove i Cejlona itd. nisu više suvereni narodi otkada su prestali da imaju za sebe vlastite vladare ili vrhovnu vlast.»

Prema tome, *narodni suverenitet* je ovdje *nacionalitet*, suverenitet vladara je *nacionalitet*, ili princip vladarstva je *nacionalitet* koji za sebe i isključivo obrazuje suverenitet jednog naroda. Narod čiji se suverenitet sastoji samo u nacionalitetu ima *monarha*. Različiti nacionalitet naroda može se najbolje učvrstiti i izraziti preko različitih *monarha*. Jaz koji postoji između apsolutnog individuuma i drugih individuuma postoji i između ovih nacionaliteta.

Grci (i Rimljani) su bili *nacionalni* stoga što su bili i ukoliko su bili *suvereni narod*. Germani su *suvereni* stoga što su i ukoliko su *nacionalni*.

«Takozvano *moralno lice* — kaže se dalje u istoj napomeni — «društvo, optina, familija, ma koliko konkretno u sebi bilo, ima ličnost samo kao moment koji je u njemu apstraktan; ličnost u njemu nije dostigla istinu svoje egzistencije, a država je upravo onaj totalitet u kome momenti pojma dospijevaju do zbilje prema svojoj osobenoj istini.»

Moralno lice, država, familija, etc. imaju ličnost samo apstraktno u sebi; u monarhu, naprotiv, *lice ima u sebi državu*.

U stvari, pak, *apstraktno lice* stiče pravu egzistenciju svoje ličnosti tek u *moralnom licu*, društvu, familiji etc. Ali Hegel ne shvaća društvo, familiju, jednom riječju *moralno lice*, kao ozbiljenje zbiljskog, empirijskog lica, već kao *zbiljsko lice*, koje, međutim, u sebi ima moment ličnosti tek apstraktno. Stoga kod njega zbiljsko lice ne dolazi do toga da bude država, već država mora tek da bude zbiljsko lice. Stoga umjesto da se država pokaže kao najviša socijalna zbilja ličnosti, kao najviša socijalna zbilja čovjeka, umjesto toga se *jedan pojedinačni* čovjek, jedno empirijsko lice, pokazuje kao najviša zbilja države. Ovo preokretanje subjektivnog u objektivno i objektivnog u subjektivno (koje dolazi otuda što Hegel hoće da piše životnu historiju apstraktne supstancije, odnosno ideje, što se, dakle, ljudska djelatnost mora pojaviti kao djelatnost i rezultat nekog drugog, što Hegel želi da učini djelatnom suštinu čovjeka za sebe, kao jednu imaginarnu pojedinačnost, umjesto da čovjeka učini djelatnim u njegovoj *zbiljskoj, ljudskoj egzistenciji*) ima nužno kao rezultat da se na *nekritičan* način *empirijska egzistencija* uzima kao zbiljska istina ideje; jer ne radi se o tome da se empirijska

egzistencija svede na svoju istinu, već o tome da se istina svede na empirijsku egzistenciju, a potom da se prva razvije kao *realni* moment ideje. (O ovom nužnom preobraćanju empirije u spekulaciju i spekulacije u empiriju govorićemo docnije više.)

Tako se stvara i utisak nečeg *mističnog i dubokog*. Vulgarno je reći da se čovjek rodio i da ovo opstojanje, uslovljeno fizičkim rođenjem, čini čovjeka socijalnim, tj. da ga čini građaninom; svojim rođenjem čovjek postaje sve ono što postaje. Ali veoma je duboko, frapantno je reći da se državna ideja neposredno rada i da je u monarhovom rođenju rodila samu sebe kao empirijsko opstojanje. Tako se ne dobija nikakav sadržaj, nego se samo mijenja *forma* starog sadržaja. On dobiva filozofsku *formu*, odnosno filozofski atest.

Druga konzekvencija ove mistične spekulacije je to da je *posebno*, empirijsko opstojanje, za razliku od drugih, shvaćeno kao *opstojanje ideje*. Opet se stvara dubok mističan utisak da vidimo jedno *posebno* empirijsko opstojanje koje je postavila ideja i da tako susrećemo na svim stepenima očovječenje boga.

Ako, na primjer, prilikom razmatranja porodice, građanskog društva, države etc. gledamo na ove socijalne načine egzistencije čovjeka kao na ozbiljenje i objektiviranje njegove suštine, onda se porodica etc. pojavljuju kao inherentni kvaliteti subjekta. Čovjek uvijek ostaje suština svakog ovog bića, ali ova bića istupaju i kao njegova *zbijska* općenitost, pa stoga i kao *ono zajedničko*. Ako su, naprotiv, porodica, građansko društvo, država etc. odredbe ideje, supstancije kao subjekta, oni moraju dobiti empirijsku zbilju, a ljudska masa u kojoj se razvija ideja građanskog društva jeste buržuj, dok je ostala masa građanin. Pošto je upravo riječ samo o *alegoriji*, samo o tome da se nekoj empirijskoj egzistenciji pripíše *značenje* ozbiljene ideje, razumije se što ove posude ideje ispunjavaju svoju odredbu čim postanu određena inkorporacija jednog životnog momenta ideje. Zato se opće svugdje javlja kao nešto određeno, nešto posebno, a pojedinačno nigdje ne dolazi do svoje prave općenitosti.

Stoga se kao najdublje, najspekulativnije javlja nužno to kad se najapstraktnije odredbe koje još nikako nisu dozrele za pravo socijalno ozbiljenje, prirodne osnove države, kao rođenje (vladara) ili privatno vlasništvo (u majoratu), pojavljuju kao najviše ideje koje su neposredno postale čovjekom.

A ovo se samo po sebi razumije. Pravi tok stvari postavljen je na glavu. Ono što je najprostije postaje najzamršenije, a najzamršenije postaje najprostije. Ono što bi trebalo da bude polazna tačka postaje mistični rezultat, a ono što bi trebalo da bude racionalni rezultat postaje mistična polazna tačka.

Ali ako je vladar apstraktno *lice* koje u sebi sadrži državu, to uopće ne znači ništa drugo već da je suština države apstraktno, *privatno lice*. Državna tajna se izražava u cvjetanju države. Vladar je jedino privatno lice u kome se ozbiljuje odnos privatnog lica uopće prema državi.

Nasljednost vladara proističe iz njegovog pojma. On treba da bude lice koje se specifično razlikuje od cijelog roda, od svih drugih lica. A koja je posljednja i pouzdana razlika jednog lica od svih drugih? *Tijelo*. Najviša funkcija tijela je *spoljna djelatnost*. Stoga je najviši konstitucionalni akt kralja njegova spolna djelatnost, jer putem ove djelatnosti on *pravi* kralja i produžava svoje tijelo. Tijelo njegovog sina je reprodukcija njegovog vlastitog tijela, tvorevina jednog kraljevskog tijela.

#### b) Upravna vlast

§ 287. »Od odluke se razlikuju izvršenje i primjena vladarskih odluka i uopće produženje i održavanje onoga što je već odlučeno, te postojećih zakona i ustanova, zavoda za zajedničke ciljeve i sl. Ovaj posao *supsumiranja* [...] u sebi obuhvaća *upravna vlast*, uključujući isto tako *sudske i policijske* vlasti, koje imaju neposredniji odnos prema onom što je posebno u građanskom društvu i u ovim ciljevima čine opći interes važećim.«

Obično objašnjenje upravne vlasti. Kao *osobeno* kod Hegela može se smatrati samo to što on *koordinira upravnu vlast*, policijsku vlast i *sudsku vlast*, dok se inače administrativna i sudska vlast tretiraju kao suprotnosti.

§ 288. »Zajednički *posebni* interesi, koji spadaju u građansko društvo i koji se nalaze izvan po sebi i za sebe bivstvjućeg općeg same države (§ 256), imaju svoju upravu u korporacijama (§ 251) općina i drugih zanata i staleža i u njihovim poglavarstvima, predstojnicima, upravnim i sl. Ukoliko su ovi poslovi o kojima se oni brinu, s jedne strane, *privatno vlasništvo* i *interes* ovih *posebnih* sfera i ukoliko, s te strane, njihov autoritet počiva na povjerenju njihovih staleških drugova i građanstva, a s druge strane, ovi krugovi moraju biti potčinjeni višim interesima države, utoliko se popunjavanje ovih mjesta općenito prepušta mješavini koja se sastoji iz običnog izbora ovih interesenata i višeg odobrenja i odredbe.«

Prosto opisivanje empirijskog stanja u nekim zemljama.

§ 289. »*Podržavanje općeg interesa države i zakonitosti* u ovim posebnim pravima i njihovo svodenje na zakonitost zahtijeva staranje onih koje je upravna vlast *opunomoćila*, staranje *egzekutivnih državnih činovnika*, viših savjetnika i nadležstava — ukoliko su konstituirana na kolegijalan način — koja se stiču u najvišim vrhovima, koji su u dodiru sa monarhom.«

Hegel nije *pokazao* prirodu *upravne vlasti*. Ali ako se i dopusti da je on to učinio, on nije dokazao da je ta vlast nešto više nego *jedna funkcija*, jedna *odredba* građanina uopće; on je nju deducirao kao *posebnu, separatnu* vlast samo time što posmatra »posebne interese građanskog društva« kao interese koji se »nalaze izvan po sebi i za sebe bivstvjućeg općeg državes.



«Kao što je građansko društvo bojno polje individualnog privatnog interesa svih protiv svih, tako je ono ovdje mjesto gde nastaje sukob privatnog interesa sa zajedničkim posebnim poslovima i ovih poslova zajedno sa višim gledištima i nalozima države. Duh korporacije koji se stvara u ovlaštenjima posebnih sfera preobraća se u sebi samom istovremeno u duh države, jer u državi ima sredstvo za podržavanje posebnih ciljeva. Ovo je tajna patriotizma građana s te strane što oni znaju državu kao svoju supstanciju budući da ona podržava njihove posebne sfere, njihovo ovlaštenje i autoritet, kao i njihovo blagostanje. U korporativnom duhu, pošto on neposredno sadrži ukorijenjenost posebnog u općem, nalazi se utoliko dubina i snaga države koje ona ima u osjećanju.»

Značajno:

1. zbog definicije građanskog društva kao *bellum omnium contra omnes*;<sup>1</sup>

2. jer se *privatni egoizam* razotkriva kao *«tajna patriotizma građana»* i kao *«dubina i snaga države u osjećanju»*;

3. jer se *«građanin»*, čovjek posebnog interesa u suprotnosti s općim, član građanskog društva, posmatra kao *«fiksni individuum»*, a za uzvrat isto tako država se suprotstavlja *«građanima»* sa *«fiksni individuumima»*.

Izgledalo bi da Hegel mora odrediti *«građansko društvo»*, isto kao i *«familiju»*, kao odredbu svakog individuumu države, dakle, i docnija *«svojstva države»* isto kao i odredbu individuumu države uopće. Ali nije to isti individuum koji razvija novu odredbu svoje socijalne suštine. To je suština volje koja, tobože, razvija svoju odredbu iz sebe same. Postojeće različite i odvojene, empirijske egzistencije države se posmatraju kao neposredna otjelovljenja jedne od ovih odredaba.

Kao što se opće kao takvo osamostaljuje, tako se ono neposredno konfundira s empirijskom egzistencijom, a ono što je ograničeno odmah se na nekritičan način uzima kao izraz ideje.

Hegel samo utoliko pada u protivrječnost sam sa sobom ukoliko *«čovjeka familije»* ne posmatra jednako kao i građanina, tj. ne posmatra ga kao fiksnu rasu koja je izuzeta od svih drugih kvaliteta.

§ 290. «U poslovima upravljanja ima takođe *podjele rada* [...]. Organizacija nadležstva ima utoliko formalan, ali težak zadatak, da odozdo, gdje je građanski život *konkretan*, upravlja ovim životom na konkretan način, ali da ovaj posao dijeli na njegove *apstraktne* ogranke koje razmatraju naročita nadležstva kao različita središta čija se djelotvornost, usmjerena nadolje, isto kao i vrhovna upravna vlast, ponovo stiče u jednom konkretnom pregledu.»

*Dodatak* ovom paragrafu razmotrićemo docnije.

§ 291. Poslovi upravljanja su *objektivne* prirode i za sebe, po svojoj supstanciji, već riješeni (§ 287) i moraju biti ispunjeni i ozbiljeni od *individua*. Između

<sup>1</sup> rata svih protiv sviju

poslova i individuâ nema nikakve neposredne prirodne veze; stoga individue nisu unaprijed određene za to svojom prirodnom ličnošću i rođenjem. Njih za ovo određuje objektivni moment: spoznaja i dokaz njihove sposobnosti — dokaz koji osigurava državi njenu potrebu za općim staležom, a istovremeno, kao jedini uslov, osigurava svakom građaninu mogućnost da se posveti općem staležu.\*

§ 292. »Pošto ovdje ono objektivno nije (kao, na primjer, u umjetnosti) u genijalnosti, mora se nužno pokazati da su *mnogi* sposobni da popune dato mjesto, tako da se ne može apsolutno odrediti ko od njih ima preimućstvo nad svima ostalim. Subjektivna strana — naime to što se baš *taj* individuum bira između mnogih i što se imenuje na položaj i ovlašćuje da rukovodi javnim poslovima — ova povezanost individuuma i službe, kao dviju strana koje su uvijek slučajne jedna prema drugoj, pripada vlasti vladara kao državnoj vlasti koja odlučuje i koja je suverena.\*

§ 293. »Posebni državni poslovi koje monarhija povjerava nadleštavima čine dio *objektivne* strane suvereniteta koji je svojstven monarhu; njihova određena *razlika* je isto tako data prirodom stvari; i kao što je djelatnost nadleštava ispunjenje dužnosti, tako je i njihov posao pravo izuzeto ispod vlasti slučajnosti.\*

Treba samo obratiti pažnju na »*objektivnu* stranu suvereniteta koji je *svojstven* monarhu«.

§ 294. »Individuum koji je suverenim aktom (§ 292) vezan za jedan službeni poziv upućen je na vršenje svoje dužnosti, a to je ono supstancijalno njegovog odnosa, kao uslov ove povezanosti, u kojoj se *kao posljedica* ovog supstancijalnog odnosa nalazi imovina i osigurano zadovoljavanje njegove posebnosti (§ 264) kao i oslobodenje njegovog spoljašnjeg položaja i službene djelatnosti od svake druge subjektivne zavisnosti i utjecaja.\*

»Državna služba,« kaže se u primjedbi, »zahtijeva [...] žrtvovanje samostalnog i bilo kakvog zadovoljavanja subjektivnih ciljeva i baš time daje pravo da se nađe zadovoljenje u dužnom ispunjenju posla, ali samo u tom ispunjenju. Ovdje se, s te strane, nalazi povezanost općeg i posebnog interesa, koja sačinjava pojam i unutrašnju čvrstinu države (§ 260)«. »Osiguranim zadovoljavanjem posebnih potreba ukida se spoljašnja nužda koja bi mogla navesti da se traži sredstvo za zadovoljavanje ovih potreba na račun službene djelatnosti i dužnosti. U općoj državnoj vlasti nalaze oni koji su opunomoćeni za obavljanje njenih poslova zaštitu protiv druge subjektivne strane, protiv privatnih strasti onih kojima se upravlja, čije je privatne interese itd. povrijedio opći interes, koji je, njima nasuprot, stekao važenje.\*

§ 295. »Osiguranje države i onih kojima se upravlja od zloupotrebe vlasti od strane nadleštava i njihovih činovnika nalazi se, s jedne strane, neposredno u njihovoj hijerarhiji i odgovornosti, a s druge, u ovlašćenju općina i korporacija, čime se miješanje subjektivne samovolje u vlast koja je povjerena činovnicima sprečava, a kontrola odozgo, koja ne doseže do pojedinačnih slučajeva ponašanja činovnika, dopunjava se kontrolom odozdo.\*

§ 296. »Ali da bi nestrastvenost, te pravičnost i blagost u ponašanju postale *običaj*, djelimično je potrebno direktno *običajno* i *misaono obrazovanje* koje

održava duhovnu ravnotežu onome mehaničkom i sličnom što u sebi sadrži izučavanje takozvanih nauka o predmetima ovih sfera, o neophodnom uvježbavanju u poslu, zbiljskom radu itd.; djelimično je *veličina* države glavni moment sa kojim se isto tako smanjuje pritisak familijskih i drugih privatnih veza, kao što i osveta, mržnja i druge takve strasti postaju nemoćnije i time otupljene; ove subjektivne strane same po sebi iščezavaju u djelovanju posvećenom velikim interesima koji postoje u velikim državama, te se stvara navika o općim interesima, pogledima i poslovima.\*

§ 297. «Članovi uprave i državni činovnici sačinjavaju glavni dio *srednjeg staleža*, u kome se nalazi obrazovana inteligencija i pravna svijest mase jednog naroda. To što ovaj stalež ne zauzima izolirani položaj jedne aristokratije i što se obrazovanje i spretnost ne pretvaraju u sredstvo samovolje i gospodstva, predstavlja utjecaj institucija suvereniteta odozgo nadolje i prava korporacija odozdo nagore.\*

«*Dodatak*. U srednjem staležu, kome pripadaju državni činovnici, nalazi se svijest države i najistaknutije obrazovanje. Zbog toga ona predstavlja i glavni stup države u pogledu pravičnosti i inteligentnosti.\* «Glavni je interes države da ovaj stalež bude obrazovan; ali ovo je moguće samo u takvoj organizaciji kakva je ona koju smo vidjeli, naime putem ovlašćenja posebnih krugova koji su relativno nezavisni i putem jednog činovničkog svijeta čija se samovolja slama o ovlašćenja takvih krugova. Djelovanje prema općem pravu i navika da se tako djeluje jeste posljedica suprotnosti koje obrazuju ovi za sebe samostalni krugovi.\*

Ono što je Hegel rekao o «upravnoj vlasti» ne zaslužuje naziv filozofskog izlaganja. Većina paragrafa bi mogla od riječi do riječi da stoji u pruskom pravu, pa ipak je prava administracija najteža tačka za izlaganje.

Pošto je Hegel «policijsku» i «sudsku» vlast već vindicirao sferi *građanskog društva*, *upravna vlast* nije ništa drugo nego administracija, koju on posmatra kao *birokraciju*.

Birokraciji se najprije pretpostavlja «*samouprava*» građanskog društva u «*korporacijama*». Jedina odredba koja se dodaje jeste ta da je njihov izbor upravljачa i poglavara *mješoviti*, da proizlazi od građana i da dobija potvrdu od upravne vlasti u pravom smislu riječi («*više odobrenje*», kako kaže Hegel).

Nad ovom sferom «podržavanja općeg državnog interesa i zakonitosti» stoje «*opunomoćnici* upravne vlasti», «egzekutivni državni činovnici» i «kolegijalna nadležstva», koji se stiču «u monarhu».

U «poslovima upravljanja» postoji «podjela rada». Individuumi moraju dokazati svoju sposobnost za vođenje upravnih poslova, tj. oni moraju polagati *examina*<sup>1</sup>. Izbor *određenih* individuumu za državno činovništvo pripada vladarskoj državnoj vlasti. Podjela ovih poslova «data je prirodom stvari». Činovnički posao je dužnost, životni poziv

<sup>1</sup> ispite

državnih činovnika. Oni zato moraju biti *plaćeni* od države. Garancija protiv zloupotrebe birokracije je dijelom u njenoj hijerarhiji i odgovornosti, a s druge strane u ovlaštenju općina i korporacija; njena humanost je povezana djelimično sa »direktnim običajnim i intelektualnim obrazovanjem«, a djelimično sa »veličinom države«. Činovnici obrazuju »glavni dio srednjeg staleža«. Protiv njih kao »aristokracije i gospodstva« služe kao zaštita djelimično »institucije suvereniteta odozgo nadolje«, a djelimično »prava korporacija odozdo nagore«. »Srednji stalež« je stalež »obrazovanosti«. Voilà tout.<sup>1</sup> Hegel nam daje empirijsko opisivanje birokracije, i to dijelom kakva je ona zbilja, a dijelom šta ona sama misli o svom bivstvu. I time je riješeno najteže poglavlje o »upravnoj vlasti«.

Hegel polazi od *odvajanja* »države« i »građanskog« društva, »posebnih interesa« i »za sebe i po sebi bivstvujućeg općeg« i, dakako, zasniva birokraciju na ovom *odvajanju*. Hegel polazi od »pretpostavke korporacija« i, razumije se, birokracija pretpostavlja *korporacije* ili bar pretpostavlja »duh korporacije«. Hegel ne razvija *sadržaj* birokracije, već samo neke opće odredbe njene »formalne« organizacije i, razumije se, birokracija je samo »formalizam« jednog sadržaja koji se nalazi izvan nje.

*Korporacije* su materijalizam birokracije, a birokracija je *spiritualizam* korporacija. Korporacija je birokracija građanskog društva; birokracija je korporacija države. U stvari, ona se stoga suprotstavlja kao »građansko društvo države« »državi građanskog društva«, tj. korporacijama. Tamo gdje je »birokracija« novi princip, gdje opći državni interes počinje da postaje za sebe »apartnim« i time »zbiljskim« interesom, birokracija se bori protiv korporacija, kao što se svaka konzekvencija bori protiv egzistencije svojih pretpostavki. Naprotiv, čim se zbiljski život države budi i građansko društvo se na osnovi podsticaja vlastitog uma oslobađa korporacija, birokracija nastoji da ih restaurira; jer čim pada »država građanskog društva«, pada i »građansko društvo države«. Spiritualizam iščezava zajedno sa suprotstavljenim mu materijalizmom. Konsekvencija se bori za egzistenciju svojih pretpostavki čim se jedan novi princip ne bori protiv *egzistencije*, već protiv *principa* ove egzistencije. Isti duh koji u društvu stvara korporaciju stvara u državi birokraciju. Prema tome, čim je napadnut duh korporacije, napadnut je i duh birokracije, i ako je ona ranije pobijala egzistenciju korporacija da bi učinila mjesto svojoj vlastitoj egzistenciji, sada ona teži da nasilno sačuva egzistenciju korporacija da bi spasila korporativni duh, odnosno svoj vlastiti duh.

»Birokracija« je »državni formalizam« građanskog društva. Ona je »državna svijest«, »državna volja«, »državna moć«, kao *posebna korporacija* (»opći interes« se može održati prema posebnom samo kao nešto »posebno« dokle god se posebno prema općem održava kao nešto »opće«.

<sup>1</sup> To je sve.

Birokracija, dakle, mora štiti *imaginarnu* općenitost posebnog interesa, korporativni duh, da bi zaštitila *imaginarnu* posebnost općeg interesa, svoj vlastiti duh. Država mora biti korporacija dokle god korporacija hoće da bude država) ona sačinjava, dakle, *posebno, zatvoreno* društvo u državi. Ali birokracija hoće korporaciju kao *imaginarnu* moć. Razumije se da i pojedina korporacija ima ovu volju za svoj *posebni* interes protiv birokracije, ali ona *hoće* birokraciju protiv druge korporacije, protiv drugog posebnog interesa. Birokracija kao *potpuna korporacija* odnosi stoga pobjedu nad *korporacijom* kao nepotpunom birokracijom. Ona ponižava ili želi da ponizi ovu do privida, ali ona hoće da ovaj privid egzistira i da on vjeruje u vlastitu egzistenciju. Korporacija je pokušaj građanskog društva da postane država; ali, birokracija je država koja se zbilja pretvorila u građansko društvo.

»Državni formalizam«, koji je birokracija, jeste »država kao formalizam«, a Hegel je opisao birokraciju kao takav formalizam. Pošto se ovaj »državni formalizam« konstituirao kao zbiljska moć i pošto samu sebe čini *materijalnim* sadržajem, samo je po sebi razumljivo što je »birokracija« splet *praktičnih* iluzija ili što je ona »iluzija države«. Birokratski duh je skroz naskroz jezuitski, teološki duh. Birokrati su državni jezuiti i državni teolozi. Birokracija je la république prêtre<sup>1</sup>.

Pošto je birokracija u svojoj *suštini* »država kao formalizam«, ona je to i prema svom *cilju*. Zbiljski cilj države izgleda, prema tome, birokraciji kao cilj *protiv* države. Duh birokracije je »formalni duh države«. Ona zato pretvara »formalni duh države« ili *zbiljsku* neduhovnost države u kategorički imperativ. Birokracija važi samoj sebi kao posljednji, krajnji cilj države. Pošto birokracija pretvara svoje »formalne« ciljeve u svoj sadržaj, ona se svugdje nalazi u konfliktu sa »realnim« ciljevima. Ona je stoga prinuđena da formalno izdaje za sadržaj, a sadržaj za formalno. Ciljevi države se pretvaraju u ciljeve ureda ili uredski ciljevi se pretvaraju u ciljeve države. Birokracija je krug iz koga niko ne može izići. Njena hijerarhija je *hijerarhija znanja*. Vrh se oslanja na niže krugove kad je u pitanju uvid u pojedinačno, dok se niži krugovi povjeravaju vrhu kad je u pitanju uvid u opće i na taj način se uzajamno obmanjuju.

Birokracija je imaginarna država pored realne države, ona je spiritualizam države. Svaka stvar stoga ima dvojno značenje: jedno realno i jedno birokratsko, kao što je i znanje (isto tako i volja) dvostruko: realno i birokratsko. Ali realna suština se posmatra prema njenoj birokratskoj suštini, prema njenoj onostranoj, spiritualnoj suštini. Birokracija posjeduje suštinu države, spiritualnu suštinu društva; ona je njeno *privatno vlasništvo*. Opći duh birokracije je *tajna*, misterija koja se održava u njoj samoj putem hijerarhije, a prema vani kao zatvorena korporacija. Otvoreni duh države kao i nastrojenost za državu izgledaju stoga birokraciji kao *izdaja* njene misterije. *Autoritet* je stoga princip

<sup>1</sup> popovska republika

njenog znanja, a obogotvorenje autoriteta njeno *osjećanje*. Ali u njoj samoj se *spiritualizam* pretvara u *grubi materijalizam*, u materijalizam pasivne pokornosti, vjere u autoritet, u *mehanizam* fiksnog formalnog djelovanja, fiksnih principa, nazora i tradicija. Što se tiče pojedinog birokrate, državni cilj se pretvara u njegov privatni cilj, u *trku za višim položajima*, u *pravljenje karijere*. On najprije posmatra zbiljski život kao *materijalni*, jer *duh ovog života ima svoju za sebe odvojenu egzistenciju* u birokraciji. Stoga birokracija mora težiti tome da učini život što više materijalnim. Drugo, za samog birokratu je taj život, tj. ukoliko postaje predmetom birokratske djelatnosti, materijalan, jer mu je duh propisan, a njegov cilj se nalazi izvan njega, njegovo opstojanje je opstojanje ureda. Država egzistira samo kao skup različitih fiksnih duhova ureda, čija je povezanost subordinacija i pasivna pokornost. *Prava nauka* izgleda besadržajna, kao što pravi život izgleda mrtav, jer ovo imaginarno znanje i ovaj imaginarni život važe kao suština. Zato birokrata mora da postupa sa zbiljskom državom na jezuitski način, pa bio ovaj jezuitizam svjestan ili nesvjestan. Ali nužno je da taj jezuitizam, budući da je znanje njegova suprotnost, takođe dođe do samosvijesti i tada postaje namjernim jezuitizmom.

Dok je birokracija, s jedne strane, ovaj grubi materijalizam, dotle se njen grubi spiritualizam pokazuje u tome što ona hoće da *čini sve*, tj. da pretvara *volju* u *causa prima*<sup>1</sup>, pošto je ona čisto *djelatno* opstojanje i svoj sadržaj *prima spolja*, a njena egzistencija se može dokazati samo formiranjem i ograničavanjem ovog sadržaja. Za birokratu je svijet samo prosti objekt njegove djelatnosti.

Ako Hegel naziva upravnu vlast *objektivnom* stranom suvereniteta koji je svojstven monarhu, to je tačno u onom smislu u kome bi katolička crkva bila *realno opstojanje* suvereniteta, sadržaj i duh svetog trojstva. U birokraciji je identitet državnog interesa i posebnog privatnog cilja postavljen tako da *državni interes* postaje jedan *posebni* privatni cilj prema drugim privatnim ciljevima.

Ukidanje birokracije je moguće samo tako da opći interes postane zbiljski — a ne, kao kod Hegela, prosto u mislima, u *apstrakciji* — posebni interes, a ovo je, opet, moguće samo ako *posebni* interes zbilja postane *opći* interes. Hegel polazi od jedne suprotnosti koja nije zbiljska, te stoga postiže samo imaginaran identitet, koji u samoj stvari u sebi opet sadrži suprotnost. Takav identitet je birokracija.

Pređimo sada u pojedinostima na njegovo izlaganje.

Jedina filozofska odredba koju Hegel daje o *upravnoj vlasti* jeste »*supsumiranje*« pojedinačnog i posebnog pod opće etc.

Time se Hegel zadovoljava. Na jednoj strani: kategorija »*supsumiranje*« posebnog etc. Ovo mora biti ozbiljeno. Sada on uzima neku od empirijskih egzistencija pruske ili moderne države (onakvu kakva jest), koja, pored ostalog, ozbiljuje i ovu kategoriju, mada ona ne iz-

<sup>1</sup> prvi uzrok, glavni uzrok

ražava njenu specifičnu suštinu. Primijenjena matematika je takođe supsumiranje etc. Hegel ne pita: da li je ovo uman, adekvatan način supsumiranja? On se drži samo *jedne* kategorije i zadovoljava se time da za nju pronade odgovarajuću egzistenciju. Hegel daje *svojoj logici političko tijelo*; on ne daje *logiku političkog tijela* (§ 287).

O odnosu korporacija i općina prema vladi najprije doznajemo da njihova *uprava* (popunjavanje njihovih magistratura) traži »općenito mješavinu običnog izbora ovih interesenata i *višeg odobrenja* i odredbe«. *Mješoviti izbor* općinskih i korporativnih predstojnika bi, prema tome, bio *prvi odnos* između građanskog društva i države ili upravne vlasti, tj. njihov *prvi identitet* (§ 283). Ovaj identitet je, po samom Hegelu, vrlo površan, on je *mixtum compositum*<sup>1</sup>, »mješavina«. Ukoliko je ovaj identitet površniji, utoliko je suprotnost oštrija. »Ukoliko su ovi poslovi« (tj. poslovi korporacija, općina etc.), »s jedne strane, *privatno vlasništvo* i *interes ovih posebnih sfera* i ukoliko s te strane njihov autoritet počiva na povjerenju članova njihovih staleških drugova i građanstva, ukoliko, s druge strane, ovi krugovi moraju biti potčinjeni *višim interesima države*«, utoliko slijedi označeni »mješoviti izbor«.

Uprava korporacije sadrži, dakle, sljedeću suprotnost: *privatno vlasništvo i interes posebnih sfera protiv višeg interesa države: suprotnost između privatnog vlasništva i države*.

Nije potrebno ukazivati da je rješenje ove suprotnosti u *mješovitom izboru* prosta *akomodacija*, rješenje, priznanje da dualizam nije riješen i da je samo rješenje *dualizam*, odnosno »mješavina«. *Posebni interesi* korporacija i općina imaju unutar *svoje vlastite sfere* jedan dualizam koji sačinjava isto tako karakter njihove *uprave*.

Ali odlučujuća suprotnost iskrsava tek u odnosu tih »*zajedničkih posebnih interesa*« etc., koji »se nalaze izvan po sebi i za sebe bivstvujućeg općeg države« i ovog »*po sebi i za sebe bivstvujućeg općeg države*«. Prije svega, ona se opet pojavljuje unutar ove sfere.

»Podržavanje općeg interesa države i zakonitosti u ovim posebnim pravima i njihovo svodenje na zakonitost zahtijeva staranje onih koje je upravna vlast opunomoćila, staranje egzekutivnih *državnih činovnika*, viših savjetnika i nadležstava — ukoliko su konstituirana na kolegijalan način — koja se stiču u najvišim vrhovima, koji su u dodiru sa monarhom.« (§ 289)

Uz gred skrećemo pažnju na konstrukciju upravnih *kolegija* kojih nema, na primjer, u Francuskoj. »Ukoliko« Hegel navodi ova nadležstva kao »*savjetodavna*«, »*utoliko*« se svakako samo po sebi razumije da su ona *kolegijalno konstituirana*.

Hegel prepušta »*samu državu*«, »*upravnu vlast*«, »*opunomoćenicima*« da vode »*brigu*« o »*općim interesima države i zakonitosti etc.*« unutar građanskog društva, a ovi su »*vladini opunomoćenici*«, »*egze-*

<sup>1</sup> mješavina, zbrka

kutivni državni činovnici«, po njegovom mišljenju, prava *»istinska reprezentacija države*«, i to ne »građanskog društva«, nego »protiv« »građanskog društva«. Suprotnost između države i građanskog društva je, na taj način, utvrđena; država ne počiva na građanskom društvu, već izvan njega; ona sa tim društvom ima doticaja samo posredstvom »opunomoćenika« kojima je povjerena »briga o državi« unutar ovih sfera. Putem ovih »opunomoćenika« suprotnost nije ukinuta, već je postala »zakonitom« i »fiksnom« suprotnošću. »Država se«, kao nešto tuđe i onostrano *»suštini građanskog društva*«, potvrđuje posredstvom deputata te suštine protiv građanskog društva. »Policija«, »sude« i »administracija« nisu deputati samog građanskog društva, koje u njima i putem njih upravlja svojim *»vlastitim općim interesom*«, već su opunomoćenici države zaduženi da upravljaju državom protiv građanskog društva. Hegel dalje eksplicira ovu *»suprotnost u bezazlenoj primjedbi koja je ranije razmatrana* :

»Upravni poslovi su *objektivne prirode* i za sebe [...] već riješeni.« (§ 291)

Da li otuda Hegel zaključuje da upravni poslovi zbog toga sve manje zahtijevaju »hijerarhiju znanja« i da ih u cjelini može da vrši »građansko društvo«? Ne, naprotiv.

On dubokomislno primjećuje da se ti poslovi mogu vršiti samo posredstvom »individuuma« i da se između »njih i ovih individuumâ ne nalazi nikakva neposredna *»prirodna povezanost*«. Ovdje se ima na umu vlast vladaoca, koja nije ništa drugo nego »*»prirodna vlast samovolje*«, te je, prema tome, nešto što može postati »*»rođenjem*«. »Vladarska vlast« je samo reprezentant prirodnog momenta u volji, »*»gospodstva fizičke prirode u državi*«.

»Egzekutivni činovnici države« se stoga bitno razlikuju od »vladara« u sticanju svojih službeničkih položaja.

»Njih određuje za ovo (tj. za državni posao) *objektivni moment: saznanje*« (subjektivna proizvoljnost je lišena toga momenta) »i dokaz njihove sposobnosti — dokaz koji osigurava državi njenu potrebu za općim staležom, a istovremeno, kao jedini uslov, garantira svakom građaninu mogućnost da se posveti općem staležu.«

Ova mogućnost da svaki građanin postane državni činovnik je, dakle, drugi afirmativni odnos između građanskog društva i države, tj. *»drugi identitet*«. Ona je veoma površna i dualističke prirode. Svaki katolik ima mogućnost da postane svećenik (tj. da se odvoji od laika kao i od svijeta). No da li se otuda svećenstvo manje suprotstavlja katoliku kao onostrana moć? To što svako ima mogućnost da stekne pravo *»druge sfere* dokazuje samo da *»njegova vlastita sfera nije zbilja ovog prava*.

U pravoj državi se ne radi o mogućnosti svakog građanina da se posveti općem staležu kao posebnom staležu, nego o sposobnosti općeg staleža da bude zbilja opći, tj. da bude stalež svakog građanina.



Međutim, Hegel polazi od pretpostavke pseudoopćeg, iluzornoopćeg staleža, tj. od posebne staleške općenitosti.

Identitet koji on konstruira između građanskog društva i države jeste identitet *dviju neprijateljskih armija* gdje svaki vojnik ima »mogućnost« da »dezertiranjem« postane član »neprijateljske« armije, a Hegel time, svakako, opisuje tačno sadašnje empirijsko stanje.

Ista je stvar sa Hegelovom konstrukcijom koja se odnosi na »examina«. U jednoj umnoj državi bit će potrebniji egzamen da neko postane obučar nego za to da postane egzekutivni državni činovnik; jer obučarstvo je umješnost bez koje se može biti dobar građanin, socijalni čovjek; međutim, nužno »državno znanje« je uslov bez koga se živi u državi izvan države, odsječen od samog sebe i od zraka. »Egzamen« je samo slobodnozidarska formula, zakonito priznanje građanskog znanja kao privilegije.

»Povezanost« državnih službe i »individuuma«, ova objektivna veza između znanja građanskog društva i znanja države, *egzamen*, nije ništa drugo nego *birokratsko pokrštavanje znanja*, oficijelno priznavanje *transsupstancijacije* profanog znanja u sveto znanje (razumije se po sebi da pri svakom egzameni egzaminator sve zna). Nismo još čuli da su grčki ili rimski državnici polagali egzamene. Ali, uostalom, šta je jedan rimski državnik contra pruskom vladinom činovniku!

Pored *objektivne* veze individuuma sa državnom službom, pored *egzamina*, postoji druga veza: *vladarska samovolja*.

»Pošto ovdje ono objektivno nije (kao, na primjer, u umjetnosti) u genijalnosti, mora se nužno pokazati da su *mnogi* sposobni da popune dato mjesto, tako da se ne može apsolutno odrediti tko od njih ima preimućstvo nad svima ostalim. Subjektivna strana — naime to što se baš *taj* individuum bira iz datog mnoštva i što se imenuje na položaj i ovlašćuje da rukovodi javnim poslovima — ova povezanost individuuma i službe kao dviju strana koje su uvijek slučajne jedna prema drugoj, pripada vlasti vladara kao državnoj vlasti koja odlučuje i koja je suverena.«

Vladar je svugdje reprezentant slučaja. Osim objektivnog momenta birokratskog ispovijedanja vjere (*egzamina*) traži se još subjektivni moment vladareve *milosti* da bi vjera donijela plodove.

»Posebni državni poslovi koje *monarhija* predaje nadležstvima« (monarhija razvrstava, predaje posebne državne djelatnosti kao *poslove* nadležstvima, *dijeli državu birokratima*; ona ovo predaje kao i sveta rimska crkva blagoslove; monarhija je sistem emanacije; monarhija daje u zakup državne funkcije) »sačinjavaju dio *objektivne* strane suvereniteta koji je svojstven monarhu«. Hegel ovdje najprije razlikuje *objektivnu* stranu suvereniteta koji je svojstven monarhu od *subjektivne* strane. Ranije ih je on miješao. Suverenitet koji je svojstven monarhu ovdje je bio uzet formalno na mističan način isto onako kao što teolozi nalaze ličnog boga u prirodi. [Ranije] je bilo rečeno i to da je monarh subjektivna strana suvereniteta koji je svojstven *državi*. (§ 293).

U § 294. *nagrađivanje* činovnika Hegel razvija iz ideje. Ovdje se u *nagrađivanju* činovnika, ili u tome što državna služba istovremeno garantuje sigurnost empirijske egzistencije, utvrđuje *zbijski identitet* građanskog društva i države. Činovnička *nagrada* je najviši identitet koji je Hegel iskonstruirao. Preobražaj *državnih djelatnosti* u *službe* pretpostavlja odvajanje države od društva. Ako Hegel kaže:

«Državna služba zahtijeva [...] žrtvovanje samostalnog ili bilo kog zadovoljenja subjektivnih ciljeva» — a to zahtijeva svaka služba — «i baš time daje pravo da se nađe zadovoljenje u dužnom ispunjenju posla, ali samo u tom ispunjenju. Ovdje se, s te strane, nalazi povezanost općeg i posebnog interesa koja sačinjava pojam i unutrašnju čvrstinu države»,

onda ovo važi 1. za svakog slugu i 2. tačno je da *nagrađivanje* čini unutrašnju čvrstinu modernih nazadnih monarhija. Samo je činovniku egzistencija *garantirana*, za razliku od člana građanskog društva.

Hegel sada ne može a da upravnu vlast ne konstruira kao *suprotnost* građanskom društvu, naime kao jedan vladajući ekstrem. Ali kako on uspostavlja odnos identiteta?

Prema § 295. «osiguranje države i upravljača od *zloupotrebe* vlasti od strane nadležstava i njihovih činovnika» sastoji se djelimično «u njihovoj hijerarhiji» (kao da hijerarhija nije *glavna zloupotreba* i kao da se nekoliko ličnih grijehova koje počine činovnici mogu uporediti sa njihovim *nužnim* hijerarhijskim grijesima; hijerarhija kažnjava činovnika ukoliko on griješi protiv hijerarhije ili ukoliko je učinio grijeh koji je za hijerarhiju suvišan; ali ona njega uzima u zaštitu čim sama hijerarhija griješi preko njega; uostalom, hijerarhija se teško ubjeđuje u grijehove svojih članova) i «u ovlaštenju općina i korporacija, čime se miješanje subjektivne samovolje u vlast koja je povjerena činovnicima za sebe spriječava, a kontrola odozgo, koja ne ulazi u pojedine slučajeve ponašanja činovnika, dopunjava se kontrolom odozdo» (kao da ova kontrola ne nastaje sa stanovišta birokratske hijerarhije).

Druga garancija protiv samovolje birokracije su, dakle, privilegije korporacija.

Ako, prema tome, upitamo Hegela: šta je zaštita građanskog društva protiv birokracije, on će odgovoriti:

1. «Hijerarhija birokracije. *Kontrola*. To, što su samom protivniku vezane i noge i ruke i ako je on čekić za one ispod njega, on je nakovanj za one iznad njega. Ali gdje je sada zaštita protiv «hijerarhije»? Manje zlo se, naravno, ukida većim ukoliko ono u poredenju s ovim posljednjim iščezava.

2. *Konflikt*, nerazrješivi konflikt između birokracije i korporacije. *Borba, mogućnost borbe*, to je garancija protiv poraza. Docnije (§ 297) Hegel dodaje kao garancije još «institucije suvereniteta odozgo», podrazumijevajući pod tim opet hijerarhiju.

Ali Hegel ukazuje na još dva momenta (§ 296):

*U samom činovniku* — a ovo treba da ga humanizira, da pretvori u »običaj«, »nestrastvenost, pravičnost i blagost ponašanja« — »direktno moralno i misaono obrazovanje« treba da održi »duhovnu ravnotežu« *mehanizmu* njegovog znanja i njegovog »zbijskog rada«. Kao da »mehanizam« njegovog »birokratskog« znanja i njegovog »zbijskog rada« ne održava »ravnotežu« njegovom »običajnom i misaonom obrazovanju«? I zar neće njegov zbijski duh i njegov zbijski rad kao supstancija pobijediti akcenciju njegove ostale nadarenosti? »Služba« činovnika je, štaviše, njegov »supstancijalni« odnos i njegov »hljeb«. Ono što je najljepše jest to da Hegel suprotstavlja »direktno običajno i misaono obrazovanje« »mehanizmu birokratskog znanja i rada«! Čovjek u činovniku treba da zaštiti činovnika od samog sebe. Ali kakvo jedinstvo! *Duhovna ravnoteža*. Kakva dualistička kategorija!

Hegel navodi još »veličinu države«, koja — na primjer u Rusiji — ne služi kao garancija protiv samovolje »egzekutivnih državnih činovnika«, ali ona je u svakom slučaju okolnost koja se nalazi »izvan« »suštine« birokracije.

Hegel je razmatrao »upravnu vlast« kao »državnu poslugu«.

Ovdje u sferi »po sebi i za sebe bivstvjućeg općeg same države« nalazimo samo neriješene konflikte. *Egzamen i hljeb* činovnika su krajnje sinteze.

Hegel navodi nemoć birokracije i njen konflikt sa korporacijom kao posljednji blagoslov birokracije.

U § 297. se postavlja identitet ukoliko »članovi uprave i državni činovnici sačinjavaju glavni dio *srednjeg staleža*«. Ovaj »srednji stalež« Hegel veliča kao »glavni stub« države »što se tiče pravičnosti i inteligentnosti«. (Dodatak citiranom paragrafu.)

»Glavni je interes države da ovaj stalež bude obrazovan; ali ovo je moguće samo u onakvoj organizaciji kakva je ona koju smo vidjeli, naime putem ovlaštenja posebnih krugova koji su relativno nezavisni i putem jednog činovničkog svijeta čija se samovolja slama o ovlaštenja takvih krugova.«

Naravno, samo u takvoj organizaciji može se narod pojaviti kao *jedan stalež*, kao *srednji stalež*; no da li je to organizacija koja se održava na ravnoteži privilegija? Upravnu vlast je najteže deducirati. Ona pripada cijelom narodu u još većem stepenu nego zakonodavna vlast.

Hegel docnije (§ 308, primjedba) izražava pravi duh birokracije kad je obilježava kao »poslovnu rutinu« i »horizont ograničene sfere«.

### c) Zakonodavna vlast

§ 298. »Zakonodavna vlast se tiče zakona kao takvih, ukoliko im je potrebno dalje određivanje, i potpuno općih« (vrlo uopćen izraz) »po svom sadržaju, unutrašnjih poslova. Sama ova vlast je dio ustava, koji joj je pretpostavljen i utoliko se po sebi i za sebe nalazi izvan njene direktne odredbe,

ali dobija svoj dalji razvitak u usavršavanju zakona i u progredijentnom karakteru općih upravnih poslova.\*

Prije svega pada u oči da Hegel ističe kako je »sama ova vlast dio ustava«, »koji joj je pretpostavljen i utoliko se po sebi i za sebe nalazi izvan njene direktne odredbe«, jer Hegel nije učinio ovu primjedbu ni povodom vladarske ni povodom upravne vlasti, gdje bi ona bila isto tako ispravna. Ali onda Hegel konstruira samo cjelinu ustava i utoliko ga ne može pretpostaviti; razumije se da mi upravo u tome saznajemo Hegelovu dubinu što on svugdje počinje sa *suprotnošću* odredaba (kakve su one u našim državama) i što na to stavlja akcenat.

»Zakonodavna vlast sama jest dio *ustava*« koji se »po sebi i za sebe nalazi izvan njene direktne odredbe«. Ali ustav ipak nije sam sebe stvorio. Zakoni kojima je »potrebno dalje određivanje« moraju ipak biti formirani. Jedna zakonodavna vlast mora postojati ili je postojala *prije* ustava i *izvan* ustava. Mora postojati jedna zakonodavna vlast izvan *zbiljske, empirijske, ustanovljene* zakonodavne vlasti. Međutim, Hegel će odgovoriti: mi pretpostavljamo jednu *postojeću* državu. Međutim, Hegel je pravni filozof i razvija rod države. On ne smije da mjeri ideju prema postojećem, on mora da mjeri postojeće prema ideji.

Kolizija je prosta. *Zakonodavna vlast* je vlast koja treba da organizira opće. Ona je vlast ustava. Ona prevazilazi ustav.

Ipak, s druge strane, zakonodavna vlast je ustavna vlast. Ona je dakle supsumirana pod ustav. Ustav je *zakon* za zakonodavnu vlast. On je *davao* zakonodavnoj vlasti zakone i daje joj ih neprestano. Zakonodavna vlast je samo unutar ustava zakonodavna vlast, a ustav bi stajao hors de loi<sup>1</sup> ako bi stajao izvan zakonodavne vlasti. Voilà la collision!<sup>2</sup> U najnovijoj francuskoj istoriji su se oko toga mnogi pomučili.

Kako Hegel rješava ovu antinomiju?

On najprije kaže:

*Ustav* je »*pretpostavljen*« zakonodavnoj vlasti; on se *utoliko* po sebi i za sebe nalazi *izvan njene direktne odredbe*.

»*Ali* — ali »u usavršavanju zakona« i »u progredijentnom karakteru općih upravnih poslova« on »*dobija*« svoj dalji razvitak.

To, dakle, znači: ustav se nalazi direktno izvan oblasti zakonodavne vlasti; ali indirektno zakonodavna vlast mijenja ustav. Ono što ne može i ne smije činiti direktnim ona čini zaobilaznim putem. Ona ga cijepa en détail<sup>3</sup> jer ga ne može izmijeniti en gros<sup>4</sup>. Zakonodavna vlast to čini prema prirodi stvari i odnosa, što ne bi trebalo da čini prema prirodi ustava. Ona *materijalno, faktički* čini ono što ne čini *formalno, zakonito*, tj. ustavnim putem.

Hegel time nije ukinuo antinomiju; on je nju preobratio u drugu antinomiju; on je *djelovanje* zakonodavne vlasti, tj. njeno *ustavno*

<sup>1</sup> van zakona — <sup>2</sup> Eto kolizije! — <sup>3</sup> na pojedinosti — <sup>4</sup> u cjelini

djelovanje stavio u protivrječnost sa njenom ustavnom *odredbom*. Suprotnost između *ustava i zakonodavne vlasti* ostaje. Hegel je definirao *faktičku i legalnu* djelatnost zakonodavne vlasti kao protivrječnost ili i kao protivrječnost između onoga što zakonodavna vlast treba da bude i onoga što ona zbilja jeste, između onoga što ona misli da čini i onoga što doista čini.

Kako Hegel može ovu protivrječnost prikazivati kao nešto istinito? »Progredijentni karakter općih upravnih poslova« objašnjava takođe malo, jer upravo taj progredijentni karakter treba da se objasni.

U dodatku Hegel u stvari ništa ne doprinosi rješenju ovih teškoća. Ali ih zato još jasnije ističe.

«Političko ustrojstvo mora po sebi i za sebe biti čvrsto važeće tlo na kome stoji zakonodavna vlast i radi toga ono se ne mora tek stvarati. Ustrojstvo, dakle, *jest*, ali isto tako ono suštinski *postaje*, tj. ono napreduje u svom oblikovanju. Ovaj napredak je promjena koja je neupadljiva i nema formu mijenjanja.»

Drugim riječima: ustrojstvo *jest* prema zakonu (prema iluziji), ali ono *postaje* prema zbilji (istini). Ono je po svojoj odredbi nepromjenljivo, ali se zbiljski mijenja, samo što je ova promjena nesvjesna, ona nema formu promjene. *Privid* protivrječi *suštini*. Privid je *svjesni* zakon ustrojstva, a suština je njegov *nesvjesni* zakon koji protivrječi prvome. Nije u zakonu ono što je u prirodi stvari. U zakonu, je, štaviše, suprotno.

Da li je sada istina da u državi, koja, po Hegelu, predstavlja najviše opstojanje *slobode*, opstojanje svjesnog uma, ne vlada zakon, opstojanje slobode, već slijepa prirodna nužnost? I ako je sada zakon stvari priznat kao ono što protivrječi zakonskoj definiciji, zašto zakon stvari, um, nije priznat i kao državni zakon, kako se sada može svjesno pridržavati dualizma? Hegel svugdje prikazuje državu kao ozbiljenje slobodnog duha, ali re vera<sup>1</sup> on rješava sve teške kolizije prirodnom nužnošću koja stoji u suprotnosti sa slobodom. Tako i prelaz posebnog interesa u opći nije svjesni zakon države, nego posredovan slučajem koji se vrši *protiv* svijesti; a Hegel hoće da vidi svugdje u državi realizaciju slobodne volje! (U ovome se pokazuje Hegelovo *supstancijalno* stanovište.)

Primjeri koje Hegel navodi o *postepenom* mijenjanju političkog ustrojstva nisu sretno izabrani. Tako, da se imovina njemačkih kneževa i njihovih porodica preobraća iz privatnih dobara u domene države, a lično pravosuđe njemačkog cara u pravosuđe posredstvom opunomoćenika. Prvi prelaz je samo tako izvršen što se sva državna svojina pretvorila u kneževsku privatnu svojinu.

Pri tom su ove promjene partikularne. Čitava državna ustrojstva su se, naravno, mijenjala tako da su postepeno nastajale nove potrebe,

<sup>1</sup> u stvari

da se staro raspalo etc; ali za *novo* političko ustrojstvo je uvijek bila potrebna potpuna revolucija.

«Tako je dalje obrazovanje jednog stanja», zaključuje Hegel, «prividno mirno i neprimjetno. Poslije dužeg vremena političko ustrojstvo dolazi na taj način u potpuno drugo stanje nego ranije.»

Kategorija *postepenog* prelaza je, prvo, historijski pogrešna, a drugo, ništa ne objašnjava.

Da se državnom ustrojstvu promjena ne bi samo nametala, da ovaj iluzorni privid ne bi tako naposljetku bio nasilno razbijen, da bi čovjek svjesno činio ono što inače čini nesvjesno, prinuđen prirodom stvari, nužno je da kretanje državnog ustrojstva, njegov *napredak* postane *principom ustrojstva*, dakle, da zbiljski nosilac državnog ustrojstva — narod — postane principom ustrojstva. Sam napredak je tada državno ustrojstvo.

Treba li, prema tome, da sam »ustav« pripada oblasti »zakodavne vlasti«? Ovo pitanje može biti pokrenuto samo 1. ako politička država egzistira kao prosti formalizam zbiljske države, ako je politička država jedan apartni domen, ako politička država egzistira kao političko ustrojstvo; 2. ako zakonodavna vlast ima neko drugo porijeklo nego što ga ima upravna vlast etc.

Zakonodavna vlast je stvorila francusku revoluciju; ona je uopće tamo gdje se javljala u svojoj posebnosti kao vladajuća, gdje je stvarala velike organske opće revolucije; baš zato što je zakonodavna vlast bila reprezentant naroda i rodske volje, ona se nije borila protiv ustava, već protiv posebnog, zastarjelog ustava. Upravna vlast je, naprotiv, vršila male revolucije, retrogradne revolucije, odnosno reakcije; baš zato što je upravna vlast bila reprezentant posebne volje, subjektivne samovolje, magičnog dijela volje, ona nije izvodila revoluciju za jedan novi ustav protiv starog, već protiv ustava uopće.

Ako se pitanje postavi ispravno, ono glasi samo ovako: ima li narod pravo da sebi da novi ustav? Odgovor mora biti bezuslovno potvrđan jer je ustav, čim je prestao da bude zbiljski izraz narodne volje, postao praktična iluzija.

Kolizija između ustava i zakonodavne vlasti jeste samo *konflikt ustava sa samim sobom*, protivrječnost u pojmu ustava.

Političko ustrojstvo je samo akomodacija između političke i nepolitičke države; stoga je ono nužno u sebi samom ugovor između bitno heterogenih vlasti. Ovdje, dakle, zakon ne može izraziti da jedna od ovih vlasti, tj. jedan dio ustava, treba da ima pravo da modificira sam ustav, tj. cjelinu.

Ako o ustavu treba govoriti kao o nečem posebnom, onda se on mora posmatrati upravo kao dio cjeline.

Ako bi se, pak, pod ustavom podrazumijevale opće odredbe, fundamentalne odredbe umne volje, bilo bi jasno da ih svaki narod (država) ima kao svoju pretpostavku i da moraju sačinjavati njegov

politički credo. To je upravo stvar znanja, a ne volje. Volja naroda isto tako malo može prevazići zakone uma kao i volja jednog individuuma. Kod neumnog naroda uopće ne može biti govora o umnoj državnoj organizaciji. Osim toga, ovdje u pravnoj filozofiji naš predmet je volja roda.

Zakonodavna vlast ne stvara zakon, ona ga samo otkriva i formulira.

Ovu koliziju su pokušavali da riješe razlikovanjem između *assemblée constituante* i *assemblée constituée*<sup>1</sup>.

§ 299. «Ovi predmeti» (predmeti zakonodavne vlasti) «određuju se u odnosu na individue pobježe sa dvije strane: α) onim što iskorištavaju od države i što mogu zahvaljujući njoj da uživaju i β) onim što treba da daju državi. Prvo obuhvata privatnopravne zakone uopće, prava općina i korporacija i sve opće naredbe, a indirektno (§ 298) cjelinu ustava. Ali ono što individue daju može biti određeno na pravedan način, a istovremeno tako da *posebni* radovi i usluge koje pojedinac može učiniti budu posredovani njegovim slobodnim nahodnjem i samo tako ako ovo bude reducirano na *novac* kao egzistirajuću opću vrijednost stvari i usluga.»

O toj odredbi predmeta zakonodavne vlasti kazuje sam Hegel u primjedbi ovom paragrafu:

«Ono što treba da bude predmet općeg zakonodavstva i ono što treba da bude odredba administrativnih nadležstava i reguliranja uprave uopće, može se, naime, općenito tako razgraničiti da u prvu oblast uđe ono što je po svom sadržaju potpuno opće, tj. zakonske odredbe, a u drugu ono što je posebno, kao i način i vrsta *egzekucije*. Ali ovo razlikovanje nije potpuno određeno već stoga što zakon, time što je zakon a ne prosta zapovijest uopće (kao, na primjer: «ne ubije...»), mora biti u sebi *odreden*; ali ukoliko je on određeniji, utoliko je njegov sadržaj pogodniji da se izvrši takav kakav jest. Istovremeno bi, međutim, tako proširena odredba zakona dala zakonima empirijsku stranu koja bi, u zbiljskom izvršenju, morala biti potčinjena promjenama, što bi narušilo karakter zakona. U samom organskom jedinstvu državnih vlasti leži to da jedan isti duh utvrđuje opće i daje mu njegovu određenu zbilju i izvršava ga.»

Ali baš ovo *organsko* jedinstvo Hegel nije konstruirao. Različite vlasti imaju različit princip. One su pri tom kruta zbilja. Spasavati se od njihovog zbiljskog konflikta u *imaginarnom* »organskom jedinstvu«, umjesto da se one razvijaju kao momenti organskog jedinstva, znači stoga prazno mistično razvrđavanje.

Prva neriješena kolizija bila je između *cijelog ustava* i *zakonodavne vlasti*. Druga je bila između *zakonodavne vlasti* i *upravne vlasti*, između zakona i egzekucije.

Druga odredba paragrafa glasi da je *novac* jedino davanje koje država zahtijeva od individuâ.

<sup>1</sup> konstituirajuće skupštine i konstituirane skupštine

Razlozi koje Hegel za ovo navodi su sljedeći:

1. novac je egzistirajuća opća vrijednost stvari i poslova;
2. ono što individuumi daju može biti određeno na *pravedan* način samo putem ove redukcije;
3. davanje može biti određeno samo tako da *posebni* radovi i usluge koje pojedinac može učiniti budu posredovani njegovom samovoljom.

Hegel ukazuje u primjedbi:

ad 1. »U državi može najprije iznenaditi da od mnogih umještosti, dobara, djelatnosti, talenata i beskonačno raznolikih životnih *spособnosti* koje se tamo nalaze i koje su povezane s osjećanjem država ne zahtijeva direktne činidbe, već traži samo *jedno* dobro koje se pojavljuje kao *novac*. — Činidbe koje se odnose na odbranu države od neprijatelja spadaju u dužnosti koje će se razmatrati tek u sljedećem odjeljku» (ne zbog sljedećeg odjeljka, nego iz drugih razloga ćemo tek kasnije doći na ličnu obavezu vojne službe).

»Ali novac u stvari nije posebno dobro pored ostalih, nego je opće ovih dobara ukoliko ona postižu spoljašnje postojanje u kome se mogu posmatrati kao *stvar*.» »U nas«, kaže se dalje u *oddatku*, »država *kupuje* ono što joj je potrebno.»

ad 2. »Samo na ovom najisturenijem vrhu« (tj. tamo gdje se dobra produciraju kao spoljašnje opstojanje u kome se mogu obuhvatiti kao *stvar*) »moguća je *kvantitativna* određenost, a time i *pravednost* i *jednakost* činidaba.» U *oddatku* se kaže: »Ali putem novca može biti znatno bolje sprovedena *pravednost* *jednakosti*.» »Talentirani bi inače mogao biti više oporezovan nego netalesirani ukoliko bi se radilo o konkretnoj sposobnosti.»

ad 3. »Platon u svojoj *Državi* dopušta starješinama da dijele individue na posebne staleže i da ih terete *posebnim* obavezama [...]; trebalo bi da u feudalnoj monarhiji vazali vrše neodređene službe, ali da u svojoj *posebnosti* vrše takode, na primjer, sudsku službu; činidbe na Orijentu, u Egiptu za neizmjerne gradnje i sl., isto su tako *posebno* kvaliteta itd. U ovim odnosima nedostaje princip *subjektivne slobode* da bi supstancijalna djelatnost individuum — koji je u takvim obavezama ionako, po svom sadržaju, nešto posebno — bila posredovana njegovom *posebnom voljom*; nedostaje pravo koje je moguće samo ako bi zahtjev za činidbama bio postavljen u formi opće vrijednosti, a to je razlog koji je izazvao ovaj preobražaj.» U *oddatku* se kaže: »U nas država *kupuje* ono što joj treba, a ovo može na prvi pogled izgledati apstraktnim, mrtvim i bezdušnim i može takode izgledati da je država nisko pala time što se zadovoljava apstraktnim obavezama. No u principu savremene države se nalazi to da sve ono što čini individuum biva posredovano njegovom voljom... »Ali sada se *respekt* pred subjektivnom slobodom iskazuje upravo time što se neko hvata samo u ono u čemu može biti uhvaćen.»

Plati što si dužan, pa čini što hoćeš.

Početak dodatka glasi:

»Dvije strane ustava se odnose na prava i činidbe individuumâ. Što se, pak, tiče činidaba, one se sada gotovo sve reduciraju na novac. Vojna obaveza je sada gotovo jedina lična činidba.»



§ 300. »U zakonodavnoj vlasti kao totalitetu djelotvorna su u prvom redu dva druga momenta: *monarhijski*, kao moment kome pripada najviša odluka — *upravna vlast vlade*, kao savjetodavni moment, sa konkretnim poznavanjem i pregledom cjeline u njenim mnogostrukim stranama i zbiljskim načelima koja su se u tome ustalila i, naročito, sa poznavanjem potreba državne vlasti — te, najzad, *staleški element*.«

Monarhijska vlast i upravna vlast su... zakonodavna vlast. Ali ako je zakonodavna vlast *totalitet*, morale bi i monarhijska vlast i upravna vlast biti samo momenti zakonodavne vlasti. Pridruženi *staleški element* je samo zakonodavna vlast ili zakonodavna vlast za *razliku* od monarhijske vlasti i upravne vlasti.

§ 301. »*Staleški element* ima namjenu da opća stvar nađe u njemu egzistenciju, i to ne samo *po sebi* već i *za sebe*, tj. da moment subjektivne *formalne slobode*, javna svijest kao *empirijska općenitost* pogleda i misli *mnogih* nađe u njemu egzistenciju.«

Staleški element je deputacija građanskog društva pri državi; ovo društvo stoji nasuprot državi kao »mnogi«. Mnogi treba jednog trenutka da se *svjesno* bave općim poslovima kao svojim vlastitim, kao predmetima *javne svijesti*, koji po Hegelu nisu ništa drugo nego »*empirijska općenitost* pogleda i misli mnogih«; (a u stvari nije drukčije ni u modernim, kao ni u konstitucionalnim monarhijama). Značajno je da Hegel, koji ima tako veliki respekt pred državnim duhom, pred običajnim duhom i pred državnim svijesti, ispoljava potpunu prezir kad oni pred njim istupaju u zbiljskom empirijskom obliku.

Ovo je zagonetka misticizma. Ista fantastična apstrakcija koja ponovo nalazi *državnu svijest* u neodgovarajućoj formi *birokracije*, hijerarhije znanja, i ovu neodgovarajuću egzistenciju nekritički uzima kao *potpuno valjama* zbiljsku egzistenciju, ta ista mistična apstrakcija priznaje isto tako prostodušno da zbiljski *empirijski* duh države, *javna svijest*, predstavlja prosti potpuri »misli i pogleda mnogih«. Kao što birokraciji potura jednu tuđu suštinu, tako ova apstrakcija pravom suštini daje neodgovarajuću formu pojave. Hegel idealizira birokraciju i empirizira javnu svijest. Hegel može da posmatra zbiljsku javnu svijest posve à part<sup>1</sup> baš zato što svijest posmatra à part kao javnu svijest. Njemu je utoliko manje stalo do zbiljske egzistencije državnog duha ukoliko misli da se taj duh već realizirao kako treba u svojim soi-disant<sup>2</sup> egzistencijama. Dokle god se državni duh mistično priviđao u predvorju, odavane su mu mnoge reverence. Ovdje, pak, gdje ga, tako reći, možemo zgrabiti rukama, on se jedva primjećuje.

»Staleški element ima namjenu da opća stvar nađe u njemu egzistenciju, i to ne samo *po sebi* već i *za sebe*.« Naime, on nalazi za sebe egzistenciju kao »javna svijest«, »kao *empirijska općenitost* pogleda i misli *mnogih*«.

<sup>1</sup> zasebno — <sup>2</sup> takozvanim

Subjektiviranje »opće stvari«, koja se na taj način osamostaljuje, ovdje je prikazano kao moment životnog procesa »opće stvari«. Umjesto da se subjekti objektiviraju u »općoj stvari«, kod Hegela »opća stvar« postaje »subjekt«. Subjektima nije potrebna »opća stvar« kao njihova prava stvar, već su općoj stvari potrebni subjekti za njenu *formalnu* egzistenciju. Stvar je »opće stvari« da egzistira i kao subjekt.

Ovdje naročito treba imati u vidu razliku između »posebičnosti« i »zasebičnosti« opće stvari.

»Opća stvar« već egzistira »po sebi« kao stvar vlade etc.; ona egzistira premda nije *zbilja opća stvar*; ona nije ništa manje od toga pošto nije stvar »građanskog društva«. Ona je već našla svoju *suštinsku*, po sebi bivstvujuću egzistenciju. Da je ona sada postala i doista »javna svijest«, »empirijska općenitost«, to je čisto formalno, te dolazi u neku ruku samo *simbolično* do izražaja. »Formalna« egzistencija ili empirijska egzistencija opće stvari odvojena je od njene *supstancijalne egzistencije*. Stoga je istina da *po sebi bivstvujuća* »opća stvar« nije *zbiljski opća* i da je *zbiljska empirijska opća stvar samo formalna*.

Hegel odvaja *sadržaj* i *formu*, *posebičnost* i *zasebičnost* i dopušta da se ovaj posljednji moment priključi spolja kao *formalan*. Sadržaj je gotov i egzistira u mnogim formama koje nisu forme ovog sadržaja; zbog toga je samo po sebi razumljivo što forma, koja sada treba da važi kao *zbiljska forma sadržaja*, nema kao svoj sadržaj *zbiljski sadržaj*.

*Opća stvar* je nešto gotovo, premda nije *zbiljska stvar* na *načinu*. *Zbiljska stvar* naroda je ostvarena bez učešća naroda. Staleški element je *iluzorna egzistencija* poslova države kao narodne stvari. Iluzija je da je *opća stvar* opća stvar, odnosno javna stvar; *iluzija* je i da je stvar naroda opća stvar. U našim državama kao i u Hegelovoj filozofiji prava otišlo se tako daleko da tautološki stav: »Opća stvar je opća stvar« može da se pojavi samo kao *iluzija praktične svijesti*. *Staleški element je politička iluzija građanskog društva*. *Subjektivna sloboda* se javlja kod Hegela kao *formalna sloboda* (važno je svakako da ono što je slobodno bude slobodno i učinjeno i da sloboda ne vlada kao prirodni instinkt društva) upravo zato što nije postavio objektivnu slobodu kao ozbiljenje, tj. kao potvrđivanje subjektivne slobode na djelu. Zato što je presumptivnom ili *zbiljskom sadržaju slobode* dao *mističnog nosioca*, *zbiljski subjekt slobode* dobija *formalno značenje*.

Odvajanje *po sebi* i *za sebe*, *supstancije* i *subjekta*, jeste apstraktni misticizam.

Hegel u primjedbi raspravlja vrlo određeno o »staleškom elementu« kao o nečemu »formalnom« i »iluzornom«.

Kako *znanje* tako je i *volja* »staleškog elementa« djelimično beznačajna, djelimično sumnjiva; tj. *staleški element* nije *sadržajni komplement*.

1. »Predstava koju obična svijest najprije ima pred sobom o nužnosti ili korisnosti konkurencije staleža sastoji se prvenstveno u tome da opunomoćeni

naroda, ili čak sam narod, *moraju najbolje razumjeti* šta ide njemu u korist i da u njega postoji volja, koja ne podliježe nikakvoj sumnji, za ovim najboljim. Što se tiče prvog, stvar naprotiv stoji tako da narod, ukoliko se ovom riječju označava posební dio članova države, predstavlja onaj dio koji *ne zna šta hoće*. Da bi se znalo šta se hoće, i još više: šta hoće po sebi i za sebe bivstvujuća volja, um, to je plod dubokog saznanja\* (koje se vjerovatno nalazi u uredima) »i razumijevanja, što upravo nije stvar naroda.«

Nešto dalje, u vezi sa samim staležima se kaže:

»Najviši državni činovnici imaju nužno dublji i obuhvatniji uvid u prirodu ustanova i potreba države, kao i veću umješnost i spretnost za državne poslove, te *mogú* bez staleža činiti ono što je najbolje, kao što moraju neprekidno činiti ono što je najbolje i uz postojanje staleških skupština.«

I razumije se da je u organizaciji koju je Hegel opisao ovo potpuno tačno.

2. »Ali što se tiče osobito *dobre volje* staleža za opće dobro, to je već gore [...] primijećeno da je za poglede svjetine, i uopće za negativna gledišta, svojstvena pretpostavka da se vlada rukovodi zlom ili sa malo dobre volje; pretpostavka koja bi najprije, ako bi trebalo odgovoriti u istoj formi, imala kao posljedicu okrivljavanje da su staleži, pošto polaze od pojedinačnosti, privatnog gledišta i posebnih interesa, skloni da svoju djelotvornost upotrijebe za ove interese na račun općeg interesa, dočim drugi momenti državne vlasti već za sebe stoje na stanovištu države i posvećuju se općim ciljevima.«

Dakle, *znanje* i *volja* staleža su djelimično suvišni, a djelimično sumnjivi. Narod ne zna šta hoće. Staleži ne poznaju nauku o državi u onom obimu u kome je poznaju činovnici, čiji je ona monopol. Staleži su suvišni za izvršenje »općeg posla«. Činovnici ga *mogú* vršiti bez staleža; oni čak *moraju* da čine ono što je najbolje i pored staleža. Dakle, što se sadržaja tiče, staleži su čist luksuz. Zato je njihovo opstojanje u najdoslovnijem smislu riječi obična *forma*.

Što se tiče, dalje, osjećanja, *volje* staleža, oni su sumnjivi, jer staleži polaze od privatnog stanovišta i privatnog interesa. U stvari, privatni interes je njihova opća stvar, a nije opća stvar njihov privatni interes. Ali koji manir, koju *formu* treba da dobije »opća stvar« kao opća stvar u jednoj volji koja ne zna šta hoće, ili koja bar nema posebnog znanja općeg; u jednoj volji čiji je pravi sadržaj interes koji je suprotan općem!

U modernim državama, kao i u Hegelovoj pravnoj filozofiji, *svjesna, prava zbilja općih stvari je samo formalna*, ili *samo ono što je formalno je zbiljska opća stvar*.

Hegel ne zaslužuje prijekor zato što opisuje suštinu moderne države takvu kakva jest, već zato što prikazuje ono što jest kao *suštinu države*. Da je ono što je umno zbiljsko, dokazuje se upravo *protivrječnošću neumne zbilje*, koja je na svakom koraku protivnost onome što iskazuje i iskazuje protivno onome što jeste.

Umjesto da pokaže kako je »opća stvar« za sebe »subjektivna i da stoga zbilja egzistira kao takva«, da ima i formu opće stvari, Hegel samo pokazuje da je *besformnost* njena subjektivnost i da forma bez sadržaja mora biti besformna. Forma koju opća stvar dobija u državi koja nije država opće stvari može biti samo nešto što nema formu ili forma koja samu sebe obmanjuje i samoj sebi protivrječi, *prividna forma* koja će se otkriti kao ovaj privid.

Hegel uvodi luksuz staleškog elementa samo za ljubav logike. *Zasebičnost* opće stvari kao empirijska općenitost treba da opstoji. Hegel ne traži adekvatno ozbiljenje »zasebičnosti opće stvari«, on se zadovoljava iznalaženjem jedne empirijske egzistencije koja može da bude razložena u ovoj logičkoj kategoriji; to je onda staleški element, pri čemu sam Hegel ne propušta priliku da ukaže na to kako je ova egzistencija bijedna i protivrječna. I još tada predbacuje običnoj svijesti što se ne zadovoljava ovom logičkom satisfakcijom, što ne rastvara *proizvoljnom* apstrakcijom zbilju u logici, nego zahtijeva pretvaranje logike u istinsku predmetnost.

Kažem: *proizvoljna* apstrakcija. Jer ako upravna vlast hoće, zna i ozbiljuje *opću stvar*, ako ona proizlazi iz naroda i ako je empirijsko mnoštvo (da se ne radi o sveukupnosti, o tome nas sam Hegel poučava), zašto upravna vlast ne bi mogla biti određena kao »zasebičnost opće stvari«? Ili, pak, zašto »staleži« ne bi mogli biti određeni kao posebičnost opće stvari kada stvar postiže tek u upravi jasnost, određenost, izvodljivost i samostalnost?

Međutim, prava suprotnost se sastoji u ovome: »opća stvar« mora da bude na neki način *reprezentirana* u državi kao »zbiljska«, dakle »empirijska«, »opća stvar«; ona se mora negdje pojaviti u kruni i mantiji općeg, čime sama od sebe postaje uloga, iluzija.

Ovdje se radi o suprotnosti »općeg« kao »*forme*« u »*formi općosti*« i »općeg kao sadržaja«.

Na primjer, u nauci može »pojedina« vršiti opću stvar i uvijek su pojedinci oni koji je izvršavaju. Međutim, ona postaje zbilja opća tek onda kad više nije stvar pojedinca, nego društva. To ne mijenja samo formu već i sadržaj. Ali ovdje se radi o državi gdje je sam narod opća stvar; ovdje se radi o volji koja ima svoje istinsko opstojanje kao rodska volja samo u samosvjesnoj volji naroda. I ovdje je, prije svega, riječ o ideji države.

Moderna država u kojoj je »opća stvar« kao i bavljenje njome monopol, a monopoli su, s druge strane, zbiljske opće stvari — ta moderna država učinila je čudan pronalazak da sebi prisvoji »opću stvar« kao *prostu formu*. (Istina je da je samo *forma* opća stvar.) Time je moderna država pronašla odgovarajuću formu za svoj sadržaj, koji je samo prividno zbiljska opća stvar.

Konstitucionalna država je država u kojoj državni interes postoji kao zbiljski interes naroda *samo* formalno, ali kao *određena forma* postoji pored zbiljske države; državni interes ovdje *formalno* sadrži zbilju kao

narodni interes, ali on treba da ima takođe samo ovu *formalnu zbilju*. On je postao *formalnost*, haut goût<sup>1</sup> narodnog života, *ceremonija*. *Staleški element je sankcionirana, ozakonjena laž* konstitucionalnih država: da je *država interes naroda* ili da je *narod interes države*. Ova se laž otkriva u *sadržaju*. Ona se utvrdila kao *zakonodavna vlast* upravo zato što zakonodavna vlast ima opće kao svoj sadržaj, što je više stvar znanja nego volje, što je *metafizička vlast* države, dok bi se ova laž, u svojstvu upravne vlasti etc., morala ili odmah raspasti ili pretvoriti u istinu. *Metafizička vlast države je bila najpodesnije obitavalište metafizičke opće državne iluzije.*

«Jamstvo koje za opće dobro i javnu slobodu počiva u staležima ne nalazi se, ako se o tome malo razmisli, u njihovom posebnom razumijevanju [...], već počiva djelimično u *dopuni* (!!) razumijevanjem poslanika, prvenstveno u djelovanju činovnika koji stoje dalje od pogleda viših vlasti, a osobito u hitnijim i specijalnim potrebama i nedostacima koje imaju pred sobom u konkretnom pogledu; djelimično, pak, u onoj djelatnosti koju ima očekivana cenzura mnogih, naime javna cenzura, koja već unaprijed treba da primijeni najbolji uvid u poslove i predložene projekte i da ih sprovede shodno najčistijim motivima; ovo je primoravanje koje je djelotvorno i za same članove staleža.»

«Prema tome, što se tiče garancije uopće, koja tobože treba da počiva naročito u staležima, svaka druga državna institucija sudjeluje s njima u garantiranju javnog dobra i umne slobode, a neke od ovih institucija, kao što su suverenitet monarha, nasljednost prijestola, ustrojstvo sudova itd., sadrže ovu garanciju u još većoj mjeri. *Osobenu* u pojmovnu odredbu staleža treba zato tražiti u tome što u njima subjektivni moment opće slobode, vlastito razumijevanje i vlastita volja one sfere koja se u ovom prikazu naziva građanskim društvom, postižu *egzistenciju u odnosu prema državi*. Što je ovaj moment odredba ideje koja je razvijena do totaliteta, što ovu unutrašnju nužnost ne treba miješati sa *spoljašnjim nužnostima i korisnostima* — to ovdje kao i svugdje proizlazi iz filozofskog stanovišta.»

Javna, opća sloboda je tobože garantirana u drugim državnim institucijama; staleži su tobože samogarantiranje ove slobode. Narod pridaje više važnosti staležima, u kojima vidi osiguranje svojih interesa, nego institucijama, koje, bez njegovog učešća, treba da budu osiguranje njegove slobode, potvrđivanje njegove slobode, a ne da budu odjelotvorenje njegove slobode. Stavljanje staleža u isti red s drugim institucijama, kako to čini Hegel, protivrječi njihovoj suštini.

Hegel rješava zagonetku time što «osobenu pojmovnu odredbu staleža» nalazi u tome što u njima «vlastito razumijevanje i vlastita volja građanskog društva postižu *egzistenciju u odnosu prema državi*. To je *održavanje građanskog društva u državi*. Kao što su birokrati *poslanici države* u građanskom društvu, tako su staleži *poslanici gra-*

<sup>1</sup> začín

*danskog društva* u državi. To su, dakle, uvijek *transakcije* između *dviju suprotnih volja*.

U *odatku* ovom paragrafu se kaže:

»Stav vlade prema staležima ne treba da bude u suštini neprijateljski stav, a vjera u neophodnost takvog neprijateljskog odnosa tužna je zabluda,«

»tužna je istina« trebalo je reći.

»Vlada nije partija kojoj nasuprot stoji druga partija.«

Obrnuto.

»Poreze koje odobravaju staleži ne treba posmatrati kao poklon koji se daje državi, već se oni odobravaju za dobro samih onih koji odobravaju.«

Odobranje poreza u konstitucionalnoj državi je prema *mnjenju* nužno — *poklon*.

»Pravo značenje staleža sastoji se u tome što država putem njih ulazi u subjektivnu svijest naroda i što narod počinje učestvovati u poslovima države.«

Ovo posljednje je sasvim tačno. Narod preko staleža *počinje* učestvovati u državi kao što i država ulazi u njegovu svijest kao nešto onostrano. Ali kako može Hegel ovaj *početak* da prikazuje kao punu *realnost*?

§ 302. »Posmatrani kao *posredujući organ*, staleži stoje između vlade uopće s jedne strane, i naroda koji je razlučen na posebne sfere i na individue, s druge strane. Njihovo određenje zahtijeva od njih *osjećanje* i *smisao kako za državu* i *vladu* tako i za *interese posebnih krugova* i *pojedinaца*. Istovremeno ovaj stav ima značenje jednog posredovanja koje je zajedničko s organiziranom<sup>1</sup> upravnom vlašću, tako da ni vladarska vlast nije izolirana kao *ekstrem* i ne istupa kao prosta vlast gospodstva i samovolje, niti su izolirani posebni interesi općina, korporacija i individua, niti dalje dolazi do toga da pojedinci predstavljaju *mnoštvo* i *gomilu* i, prema tome, jedno neorgansko mnjenje i htjenje, jednu голу masovnu silu prema organskoj državi.«

Država i vlada uvijek stoje na jednoj strani kao nešto identično, a na drugu stranu se stavlja narod koji se razlučuje na posebne sfere i individue. Među njima stoje staleži kao *posredujući organ*. Staleži su sredina gdje »osjećanje i smisao za državu i vladu« treba da se sastanu i ujedine sa »osjećanjem i smislom posebnih krugova i pojedinaca«. Identitet ta dva suprotna smisla i osjećanja, na kojima bi trebalo u stvari da počiva država, »dobiva jedan *simboličan* izraz u *staležima*. Transakcija između države i građanskog društva javlja se kao *posebna* sfera. Staleži su *sinteza države i građanskog društva*. Ali nije pokazano kako staleži treba da počnu u sebi ujedinjavati dva oprečna raspolo-

<sup>1</sup> u Marxa: organskom

ženja. *Staleži su ustanovljena protivrječnost države i građanskog društva u državi. Oni su istovremeno zahtjev za rješenje ove protivrječnosti.*

«Istovremeno ovaj stav ima značenje jednog posredovanja koje je zajedničko s organiziranom upravnom vlašću etc.»

Staleži nisu samo *posrednici* između naroda i vlade. Oni sprečavaju »vladarsku vlast« kao izolirani »ekstrem«, koja bi se time pojavila kao »prosta vlast gospodstva i samovolje«; isto tako oni sprečavaju »izoliranje« »posebnih« interesa etc., kao i »izraz pojedinaca kao mnoštva i gomile«. Ovo posredovanje je zajedničko staležima i organiziranoj upravnoj vlasti. U jednoj državi gdje položaj »staleža« sprečava »da pojedinci budu izraz mnoštva i gomile, da, prema tome, dođe do jednog neorganskog mnjenja i htjenja, do gole masovne sile prema organskoj državi«, u takvoj državi egzistira »organska država« izvan »mnoštva« i »gomile« ili tu »mnoštvo« i »gomila« pripadaju organizaciji države; »neorgansko mnjenje i htjenje« ne treba da postanu »mnjenje i htjenje protiv države«, jer bi putem ovog *odredenog pravca* postali »organskim« mnjenjem i htjenjem. Isto tako, ova »masovna sila« treba da ostane samo »masovna«, tako da je razum izvan mase i ona stoga ne može samu sebe da stavi u pokret, već je mogu pokrenuti samo monopolisti »organske države« i ti monopolisti je mogu eksploatirati kao masovnu silu. Tamo gdje se »posebni interesi općina, korporacija i pojedinaca« ne izoliraju od države, gdje »pojedinci ne dolaze do toga da su izraz mnoštva i gomile, prema tome, jednog neorganskog mnjenja i htjenja, jedne gole masovne sile prema organskoj državi«, tamo se upravo pokazuje da nikakav »posebni interes« ne protivrječi državi, već da zbiljska organska opća misao »mnoštva i gomile« nije »misao organske države« i da u njoj ne nalazi svoju realizaciju. Po čemu se sada javljaju staleži kao posredovanje naspram ovog ekstreme? Samo po tome »što se posebni interesi općina, korporacija i individuumâ izoliraju« ili po tome što njihovi izolirani interesi *svode svoje račune sa državom putem staleža*, a istovremeno i time što su »neorgansko mnjenje i htjenje mnoštva i gomile« našli u stvaranju staleža svoju *volju* (svoju djelatnost), a u prosuđivanju djelatnosti staleža angažirali svoje »mnjenje« uživajući u zabludi svog opredmećenja. »Staleži« čuvaju državu od neorganske gomile samo dezorganizacijom ove gomile.

Ali istovremeno *staleži* treba da posreduju protiv toga »da se posebni interesi općina, korporacija i individuumâ ne izoliraju«. Oni protiv toga posreduju time 1. što ulaze u transakcije sa »državnim interesom«, 2. što su sami »politička izolacija« ovih posebnih interesa; što ova *izolacija postaje politički akt* u kome njihovim posredstvom ovi »izolirani interesi« dobijaju rang »općeg« interesa.

1, najzad, staleži treba da posreduju protiv »izoliranja« vladarske vlasti kao »ekstrema« (koji bi se »samim tim pojavio kao prosta vlast gospodara i samovolja«). Ovo je utoliko tačno ukoliko je posredstvom staleža ograničen *princip vladarske vlasti* (samovolje), ili se bar može

kretati samo u sponama, i ukoliko sami staleži postaju učesnici, odnosno saučesnici vladarske vlasti.

Vladarska vlast time ili doista prestaje da bude ekstrem vladarske vlasti (a vladarska vlast egzistira samo kao ekstrem, kao jednostranost, jer ona nije nikakav organski princip), tako da postaje *prividnom vlašću*, simbolom, ili, pak, gubi samo *privid* samovolje i proste vlasti gospodara. Staleži posreduju protiv »izoliranja« posebnih interesa kad ovo izoliranje predstavljaju kao *politički* akt. Oni *posreduju* protiv izoliranja vladarske vlasti kao ekstrema djelimično zato što sami postaju dio vladarske vlasti, a djelimično zato što upravnu vlast pretvaraju u *ekstrem*.

U »staležima« se stiču sve protivrječnosti moderne državne organizacije. Oni su »posrednici« u svim pravcima, pošto na sve strane predstavljaju »nešto srednje«.

Treba primijetiti da je Hegel manje razvio sadržaj staleške djelatnosti, zakonodavnu vlast, nego *položaj* staleža, njihov politički rang.

Treba još primijetiti da osim toga što, po Hegelu, *staleži* najprije stoje »između *vlade uopće*, s *jedne strane*, i *naroda* koji se razlučuje na posebne sfere i individuume, s *druge strane*«, njihov položaj, kako je gore pokazano, »ima značenje posredovanja koje je *zajedničko* sa vlašću vlade«.

Što se tiče prvog položaja, *staleži* su narod protiv vlade, ali *narod en miniature*<sup>1</sup>. To je njihov opozicioni položaj.

Što se tiče drugog položaja, oni su vlada protiv naroda, ali proširena vlada. To je njihov konzervativni položaj. Oni su sami dio vlasti vlade protiv naroda, no tako da imaju istodobno takvo značenje da budu narod protiv vlade.

Hegel je ranije (§ 300) označio »zakonodavnu vlast kao totalitet«; *staleži* su doista ovaj *totalitet*, država u državi, ali upravo u njima se *javlja* to da država nije totalitet već dualizam. Staleži predstavljaju državu u jednom društvu koje *nije* država. Država je *prosta predstava*.

U primjedbi Hegel kaže:

»Jedno od najvažnijih logičkih saznanja sastoji se u tome da određeni moment, koji stojeći u suprotnosti ima položaj ekstrema, prestaje da bude ekstrem i jeste *organski* moment time što je istovremeno *sredina*.«

(Tako je staleški element 1. ekstrem naroda protiv vlade, ali 2. on je istovremeno sredina između naroda i vlade, ili *suprotnost* u samom *narodu*. Suprotnost vlade i naroda posreduje se suprotnošću između *staleža* i *naroda*. Staleži imaju u odnosu prema vladi položaj naroda, ali u odnosu sa narodom imaju položaj vlade. Dok se narod ostvaruje kao *predstava*, kao fantazija, iluzija, kao *reprezentacija* — dok se *predstavljani* narod ili *staleži* koji se kao *posebna vlast* nalaze neposredno odvojeni od naroda — ukida se zbiljska suprotnost između naroda i

<sup>1</sup> u malom



vlade. Ovdje je narod već tako pripravljen kako on mora biti pripravljen u posmatranom organizmu: da nema nikakvog odlučujućeg značaja.)

•Kod predmeta koji se ovdje razmatra utoliko je važnije da se istakne ova strana jer se ona javlja kao najčešća, ali i najopasnija predrasuda da se staleži predstavljaju uglavnom sa gledišta *suprotnosti* prema vladi, kao da bi to bio njihov suštinski položaj. Organski, tj. u totalitetu uzeto, staleški element se potvrđuje samo funkcijom posredovanja. Time je sama suprotnost svedena na *privid*. Ako se ova suprotnost, ukoliko ima svoju pojavu, ne bi ticala naprosto onog što je površno, već bi bila zbilja *supstancijalna suprotnost*, država bi bila pred svojom propašću. — Oznaka da protivnost nije te vrste proizlazi po prirodi stvari otuda što njeni predmeti nisu suštinski elementi organizma države, nego se tiču specijalnijih i ravnodušnijih stvari, a strast, koja je ipak povezana s ovim sadržajem, pretvara se u pristranost koja se tiče golog subjektivnog interesa, na primjer najviših državnih položaja.»

U dodatku se kaže:

•Ustav je u biti sistem posredovanja.»

§ 303. •Opći stalež, to jest onaj koji se bliže posvetio službi upravljanja, neposredno je određen za to da ima opće kao cilj svoje bitne djelatnosti; u *staleškom* elementu zakonodavne vlasti *privatni stalež* postiže *političko značenje* i djelotvornost. Ovaj privatni stalež ne može pri tom da se pojavljuje ni kao prosta neraščlanjena masa, niti kao mnoštvo koje se raspalo na svoje atome, već kao ono što već jeste: naime, on se može pojaviti raščlanjen na stalež koji se zasniva na supstancijalnom odnosu i stalež koji se zasniva na posebnim potrebama i na radu koji služi za njihovo zadovoljenje [...]. Samo se tako ono što je u tom smislu zbiljski posebno u državi povezuje s općim.»

Ovdje je rješenje zagonetke. »U staleškom elementu zakonodavne vlasti *privatni stalež* postiže *političko značenje*«. Razumije se da *privatni stalež* postiže ovo značenje prema onome što on jeste, tj. prema svom raščlanjenju u građanskom društvu (opći stalež je Hegel već označio kao stalež koji se posvetio službi upravljanja; prema tome, opći stalež je zastupljen u zakonodavnoj vlasti posredstvom upravne vlasti).

Staleški element je *političko značenje privatnog staleža*, nepolitičkog staleža, a to je *contradictio in adjecto*<sup>1</sup>. Ili — onako kako je Hegel opisao stalež — *privatni stalež* ima (dalje će se govoriti uopće o razlici privatnog staleža) *političko značenje*. *Privatni stalež* pripada suštini i politici ove države. Ona mu stoga daje i *političko značenje*, tj. značenje koje je različito od njegovog zbiljskog značenja.

U primjedbi se kaže:

•Ovo se ne slaže s jednom drugom uhdanom predstavom, prema kojoj bi privatni stalež, uzdižući se u zakonodavnoj vlasti do u č e š ć a u općoj stvari, morao pri tom da se pojavi u formi *pojedinaca* bilo da oni biraju predstavnike za

<sup>1</sup> protivrječnost pojma i njegove oznake

ovu funkciju, bilo da svaki sam treba da glasa. Ovo atomističko, apstraktno gledište iščezava već u porodici kao i u građanskom društvu, gdje se pojedinac pojavljuje samo kao član nečeg općeg. Ali država je u biti organizacija takvih članova koji su krugovi *za sebe*, i u njima nijedan moment ne treba da se pokazuje kao neorganska masa. *Mnogi* kao pojedinci — a pod ovim se rado podrazumijeva narod — jesu, doduše, nešto što ide *skupa*, ali samo kao *mnoštvo*, besformna masa, čije bi kretanje i djelovanje bilo baš zato samo elementarno, bezumno, divlje i strašno.\*

«Predstava koja ponovo rastvara zajednice u mnoštvo individua, zajednice koje postoje već u onim krugovima, tj. kad one stupaju u oblast političkog, odnosno na stanovište *najviše konkretne općenitosti*, ta predstava samim tim odvajajući građanski i politički život jedan od drugog i zadržava ovaj posljednji da, tako reći, visi u zraku, pošto bi njegova osnova bila samo apstraktna pojedinačnost proizvoljnosti i mnjenja, dakle, nešto slučajno, a ne po sebi i za sebe *čvrsta i opravdana osnova*.»

«Premda su u predstavama takozvanih teorija *staleži građanskog društva* uopće i *staleži u političkom* smislu nešto sasvim različito, ipak je »*jezik*« još sačuvao ovo sjedinjenje, koje je i tako ranije postojalo.»

«*Opći stalež*, to jest onaj koji se bliže posvetio *službi upravljanja*.»

Hegel polazi od pretpostavke da *opći stalež* stoji »u službi upravljanja«. On pretpostavlja opću inteligentnost kao »*stalešku i stalnu*«.

«U *staleškom* elementu etc.«. »Političko značenje i djelotvornost *privatnog staleža* jesu njegovo *posebno* značenje i *posebna* djelotvornost. *Privatni stalež* se ne pretvara u *politički stalež*, već on kao *privatni stalež* dobija svoju političku djelotvornost i značenje. On nema naprosto političku djelotvornost i značenje. Njegova politička djelotvornost i značenje su *politička djelotvornost i značenje privatnog staleža kao privatnog staleža*. Prema tome, *privatni stalež* može da stupi u političku sferu *samo saglasno staleškim razlikama građanskog društva*. *Staleška razlika* građanskog društva postaje politička razlika.

Već *jezik*, kaže Hegel, izražava identitet *staleža građanskog društva* i *staleža u političkom značenju*, — jedno »*sjedinjenje*« »koje je i tako ranije postojalo«, pa bi, dakle, trebalo zaključiti da sada više ne postoji.

Hegel nalazi da »se ono što je u tom smislu doista *zbiljski posebno* u državi povezuje s općim«. *Odvajanje »građanskog i političkog života« treba na taj način da se ukine i da se uspostavi identitet*«.

Hegel se oslanja na ovo:

«U onim krugovima» (familije i građanskog društva) »već postoje *zajednice*«. Kako ih je moguće tu »gdje oni stupaju u političku oblast, tj. na stanovište *najviše konkretne općenitosti*«, »opet razložiti na mnoštvo individuumâ?»

Važno je da se поближе проследи ovaj tok misli.

Na vrhu Hegelovog identiteta je bio, kao što on sam priznaje, *srednji vijek*. Ovdje su *staleži građanskog društva* uopće i *staleži u političkom smislu* bili identični. Duh srednjeg vijeka može se ovako iz-

raziti: staleži građanskog društva i staleži u političkom smislu bili su identični zato što je građansko društvo bilo političko društvo: zato što je organski princip građanskog društva bio princip države.

Međutim, Hegel polazi od *odvajanja »građanskog društva«, i »političke države«* kao dviju čvrstih suprotnosti, dviju zbilja različitih sfera. Svakako, ovo odvajanje *zbilja* postoji u *modernoj* državi. Identitet građanskih i političkih staleža bio je *izraz identiteta* građanskog i političkog društva. Taj identitet je iščezao. Hegel pretpostavlja da je on iščezao. »Identitet građanskih i političkih staleža«, ako bi izražavao istinu, *mogao* bi, prema tome, da posluži samo kao *izraz odvajanja* građanskog i političkog društva! Ili, pak: samo *odvojanje* građanskih i političkih staleža<sup>1</sup> izražava *pravi* odnos *modernog* građanskog i političkog društva.

Drugo: Hegel se ovdje bavi *političkim* staležima u sasvim drugom smislu od onoga u kakvom su bili *politički* staleži srednjeg vijeka, za koje se kaže da su bili identični *sa staležima građanskog društva*.

Cijelo njihovo opstojanje je bilo političke prirode; njihovo opstojanje je bilo opstojanje države. Njihova *zakonodavna djelatnost*, njihovo *odobravanje poreza carstvu*, sve je to bilo samo *poseban* izraz njihovog *općeg* političkog značenja i djelotvornosti. Njihov stalež je bila njihova država. Odnos prema carstvu je bio samo odnos transakcije ovih različitih država *sa nacionalitetom*, pošto politička država za razliku od građanskog društva nije bila ništa drugo nego *reprezentacija nacionaliteta*. Nacionalitet je bio *point d'honneur*<sup>2</sup>, κατ' ἐξοχήν<sup>3</sup> politički smisao ovih različitih korporacija etc., i samo u vezi sa njim su se odobrivali porezi etc. To je bio odnos zakonodavnih staleža prema carstvu. Sličan tome bio je položaj staleža *unutar pojedinih kneževina*. Kneževi, odnosno *suvereni* su ovdje bili *poseban* stalež, koji je posjedovao izvjesne privilegije, ali je i njegova vlast bila ograničena privilegijama drugih staleža. (U Grka je građansko društvo bilo *rob* političkog društva.) Opća *zakonodavna djelotvornost* staleža građanskog društva nije nikako značila da je *privatni stalež* postigao *političko* značenje i djelotvornost, nego, prije, jedan prosti izraz njihovog *zbiljskog* i *općeg* političkog značenja i djelotvornosti. Njihovo istupanje u svojstvu zakonodavne vlasti bilo je prosto komplement njihove suverene vlasti i vlasti vlade (egzekutivne vlasti); to je upravo bilo njihovo pristupanje sasvim općoj stvari kao *privatnoj stvari*, njihovo pristupanje suverenitetu kao *privatnom staležu*. Staleži građanskog društva u srednjem vijeku, kao *takvi*, bili su istovremeno i zakonodavni staleži zato što *nisu bili* privatni staleži ili zato što su *privatni staleži* bili politički staleži. Srednjovjekovni staleži kao političko-staleški element nemaju nikakvu novu odredbu. Oni nisu bili *političko-staleški* element zato što su učestvovali u zakonodavstvu, već su učestvovali u zakonodavstvu zato što su bili *političko-staleški* element. Ali šta ovo ima zajedničkog sa Hegelovim *privatnim staležom*, koji, kao *zakonodavni* element, dopijeva do političke bra-

<sup>1</sup> U Marxa: društva — <sup>2</sup> pitanje časti — <sup>3</sup> glavni, bitni

vurozne arije, do ekstatičkog stanja, do osebnog, frapantnog, izuzetnog političkog značenja i djelotvornosti?

U ovom izlaganju se stiču sve *protivrječnosti* Hegelovog prikazivanja.

1. On je pretpostavio *odvajanje* građanskog društva i političke države (jedno moderno stanje) i razvio ga kao *nužni moment ideje*, kao apsolutnu istinu uma. On je prikazao političku državu u njenom *modernom* obliku *podjele* različitih vlasti. On je zbiljskoj, *djelatnoj* državi dao birokraciju kao njeno tijelo i ovu birokraciju, u svojstvu duha koji zna, supraordinirao materijalizmu građanskog društva. On je suprotstavio posebnim interesima i potrebama građanskog društva po sebi i za sebe bivstvujuće opće države. Jednom riječi, on svugdje pokazuje *konflikt* građanskog društva i države.

2. Hegel suprotstavlja građansko društvo kao *privatni stalež* političkoj državi.

3. On obilježava *staleški* element zakonodavne vlasti kao prosti *politički formalizam* građanskog društva. On ga obilježava kao *reflektivni odnos građanskog društva prema državi* i kao reflektivni odnos koji ne mijenja *suštinu* države. Reflektivni odnos je takođe najviši identitet između bitno različitih momenata.

S druge strane, Hegel hoće:

1. da se građansko društvo, kada se samo konstituira kao zakonodavni element, ne pojavi ni kao prosta neraščlanjena masa, niti kao mnoštvo koje se raspalo na svoje atome; on neće *nikakvo* odvajanje *građanskog i političkog života*;

2. on zaboravlja da se radi o reflektivnom odnosu i pretvara građanske staleže kao takve u političke staleže, ali opet samo u odnosu na zakonodavnu vlast, tako da je njihova djelotvornost sama dokaz odvajanja.

On pretvara *staleški element* u izraz *odvajanja*, no istovremeno ovaj element treba da bude predstavnik jednog identiteta koji ne postoji. Hegel zna za odvojenost građanskog društva i političke države, ali on hoće da unutar države bude izraženo njeno jedinstvo, a ovo treba da se ostvari tako da staleži građanskog društva kao takvi ujedno čine *staleški element* zakonodavnog društva (up. XIV, X).<sup>[8]</sup>

§ 304. •Političko-staleški element sadrži u svom vlastitom određenju istovremeno razliku staleža koja je već postojala u ranijim sferama. Njegov prvobitno apstraktni položaj, naime položaj *ekstreme empirijske općenitosti* naspram *vladarskog* ili *monarhijskog* principa uopće — u kome se nalazi samo *moгуćnost saglasnosti*, a s tim i *moгуćnost neprijateljske* suprotnosti — ovaj apstraktni položaj postaje samo zbog toga umnim odnosom (zaključkom, upor. prim. uz § 302) što njegovo *posredovanje* postiže egzistenciju. Kao što upravna vlast (§ 300) već ima ovu odredbu od strane vladarske vlasti, tako i od strane staleža jedan njihov moment mora biti usmjeren prema odredbi po kojoj bi u suštini egzistirao kao moment sredine. •

§ 305. »Jedan od staleža građanskog društva sadrži princip koji je za sebe sposoban da se konstituira u taj politički odnos, naime u stalež prirodne običajnosti, koji ima kao bazu familijski život i, s obzirom na subzistenciju, zemljišni posjed; ovaj stalež, dakle, s obzirom na svoju posebnost, ima volju koja počiva na sebi i prirodno određenje koje je zajedničko sa vladaočevim elementom i koje on u sebi sadrži.«

§ 306. »Ovaj stalež se određenije konstituira za politički položaj i značenje ukoliko je njegova imovina nezavisnija kako od državne imovine tako i od nesigurnosti obrta, od strasti za dobiti i promjenljivosti posjeda uopće — ukoliko je ona nezavisna kako od naklonosti upravne vlasti tako i od naklonosti mase; on je sam zaštićen od vlastite samovolje time što su članovi ovog staleža koji su pozvani za ovu misiju lišeni prava koje imaju drugi građani da djelimično raspolažu slobodno cijelim svojim vlasništvom, djelimično, pak, da znaju da će ovo vlasništvo, saglasno jednakoj ljubavi prema djeci, preći na tu djecu; imovina tako postaje *neotuđivo nasljedno dobro*, opterećeno majoratom.«

*Dodatak:* »Ovaj stalež raspolaže samostalnjom voljom. U cjelini stalež zemljoposjednika se dijeli na obrazovani dio i na seljački stalež. Međutim, ovim dvjema vrstama se suprotstavljaju staleži obrta kao staleži koji zavisi od potreba i na koje je upućen, i opći stalež koji je u suštini zavisan od države. Sigurnost i čvrstina ovog staleža mogu biti uvećani institutom majorata, koji je, ipak, poželjan samo sa političkog gledišta, pošto je s time povezana žrtva za političke ciljeve da bi prvorođeni mogao nezavisno živjeti. Zasnivanje majorata sastoji se u tome što država ne treba da računa na prostu mogućnost pozitivne nastrojenosti, već na nešto nužno. Nastrojenost nije, naravno, povezana s imovinom, nego je relativno nužna veza u tome što onaj ko raspolaže samostalnom imovinom nije ograničen spoljašnjim okolnostima i, prema tome, može nesmetano da istupa i da djeluje u korist države. Tamo gdje nedostaju političke institucije osnivanje i zaštita majoratâ je samo okov koji pritiskuje slobodu privatnog prava, a majoratu treba bilo da se doda politički smisao, bilo da bude osuđen na raspadanje.«

§ 307. »Na taj način je pravo ovog dijela supstancijalnog staleža zasnovano, istina, s jedne strane, na prirodnom principu familije, ali istovremeno s tim ovaj se princip — putem teških žrtava — okreće *političkom cilju*, čime je taj stalež u biti upućen na djelatnost u korist ovog cilja, te je zbog toga isto tako pozvan za takvu vrstu djelatnosti i *ovlašćen* je za nju *rođenjem* nezavisno od slučajnosti izbora. Stoga on ima čvrst, supstancijalan položaj između subjektivne samovolje ili slučajnosti dvaju ekstrema i pošto nosi u sebi [...] sliku momenta vladarske vlasti, on na taj način takode dijeli sa drugim ekstremom u svemu ostalom jednake potrebe i jednaka prava i postaje, tako, istovremeno oslonac prijestolja i društva.«

Hegel je učinio majstoriju time što je rođene perove, nasljedno dobro etc. etc., tj. ovaj »oslonac prijestolja i društva«, razvio iz apsolutne ideje.

Ono što je kod Hegela dublje sastoji se u tome što je odvajanje građanskog društva i političkog društva shvatio kao *protivrječnost*. Međutim, pogrešno je što se on zadovoljava prividom ovog razdvajanja

i što njega daje kao suštinu same stvari, dok »*takozvane teorije*«, koje on prezire, zahtijevaju »*odvajanje*« građanskih i političkih staleža, a zahtijevaju to s pravom, jer one izražavaju *konzekvencu* modernog društva u kome *političko-staleški* element nije upravo ništa drugo nego faktički izraz zbiljskog odnosa države i građanskog društva, njihova *odvojenost*.

Stvar o kojoj je ovdje riječ Hegel ne naziva njenim poznatim imenom. To je sporno pitanje između *reprezentativnog* i *staleškog* ustava. Reprezentativni ustav je veliki napredak budući da je on *otvoreni, nepatvoreni* i *konzekventni* izraz *modernog stanja države*. On predstavlja *neprikrivenu protivrječnost*.

Prije nego što pređemo na samu stvar, bacimo još jedan pogled na Hegelov tok misli.

»U *staleškom* elementu zakonodavne vlasti *privatni stalež* postiže *političko* značenje.«

Ranije (u primjedbi § 301) bilo je rečeno:

»*Osobenu* pojmovnu odredbu *staleža* treba zato tražiti u tome, što u njima . . . , vlastito razumijevanje i vlastita volja one sfere koja se u ovom prikazu naziva *građanskim društvom*, postižu *egzistenciju u odnosu prema državi*.«

Ako ovu odredbu sažmemo, onda slijedi: »*građansko društvo* je *privatni stalež*«, ili *privatni stalež* je neposredni, suštinski, konkretni stalež građanskog društva. Tek u *staleškom* elementu zakonodavne vlasti ono postiže »*političko* značenje i djelotvornost«. Ovo je nešto novo što se dodaje građanskom društvu, jedna *posebna* funkcija, jer upravo karakter građanskog društva kao *privatnog staleža* izražava njegovu *suprotnost* prema političkoj značajnosti i djelotvornosti, izražava privaciju političkog karaktera, naime da je građansko društvo po sebi i za sebe *bez* političkog značenja i djelotvornosti. *Privatni stalež* je stalež građanskog društva, ili građansko društvo je *privatni stalež*. Hegel je stoga konzekventan kada isključuje »*opći stalež*« iz »*staleškog* elementa zakonodavne vlasti«.

»*Opći stalež*, to jest onaj koji se bliže posvetio *službi upravljanja*, neposredno je određen za to da ima opće kao cilj svoje bitne djelatnosti.«

Građansko društvo ili privatni stalež nema to kao svoju odredbu; njegova bitna djelatnost nema odredbu prema kojoj bi opće bilo njegov cilj, ili njegova bitna djelatnost nije odredba općeg, *nije opća* odredba. Privatni stalež je stalež građanskog društva *protiv* države. Stalež građanskog društva *nije* politički stalež.

Pošto Hegel označava građansko društvo kao privatni stalež, on objašnjava staleške razlike građanskog društva kao nepolitičke razlike, on objašnjava građanski život i politički život ne samo kao heterogene već, štaviše, kao *suprotnosti*. I šta kaže dalje?

«Ovaj privatni stalež ne može pri tom da se pojavljuje ni kao prosta neraščlanjena masa, niti kao mnoštvo koje se raspalo na svoje atome, već kao ono što već jeste: naime, on se može pojaviti raščlanjen na stalež koji se zasniva na supstancijalnom odnosu i stalež koji se zasniva na posebnim potrebama i na radu koji služi za njihovo zadovoljenje (§ 201. i sljed.). Samo se tako ono što je u tom smislu doista zbiljski posebno u državi povezuje s općim.» (§ 303)

Kao »prosta neraščlanjena masa« građansko društvo (*privatni stalež*), svakako, ne može se pojaviti u svojoj zakonodavno-staleškoj djelatnosti pošto prosta »neraščlanjena masa« egzistira samo u »predstavi«, »fantaziji«, ali ne i u *zbilji*. U zbilji postoje više ili manje slučajne mase (gradovi, naselja etc.). Ove mase, ili ova masa ne samo što se pojavljuje nego jest svugdje realiter »mnoštvo koje se raspalo na svoje atome« i kao takva mora se pojavljivati i istupati u svojoj političko-staleškoj djelatnosti. »Kao ono što već jeste«, *privatni stalež*, građansko društvo se ovdje ne može pojaviti. Jer šta on već jeste? *Privatni stalež*, tj. suprotnost državi i odvojenost od države. Da bi postigao »političko značenje i djelatnost«, ovaj privatni stalež mora, štaviše, da se odrekne onog što već jeste, kao *privatni stalež*. Tek time on dobija »političko značenje i djelotvornost.« Ovaj politički akt je puna transsupstancijacija. Tim aktom građansko društvo mora da se potpuno odrekne sebe kao građanskog društva, kao privatnog staleža, i mora da pribavi važnost jednoj strani svoje suštine koja ne samo što nema ničeg zajedničkog sa zbiljskom građanskom egzistencijom njegove suštine već joj je i direktno suprotna.

U pojedincu se ovdje pokazuje šta je *opći zakon*. Građansko društvo i država su odvojeni. Prema tome i građanin države je odvojen od građanina kao člana građanskog društva. On, dakle, mora izvršiti *bitno razdvajanje* u samom sebi. Kao *zbiljski građanin* on se nalazi u dvostrukoj organizaciji: u *birokratskoj*, — spoljašnjoj, formalnoj odredbi onostrane države, upravne vlasti, organizaciji koja ne tangira njega i njegovu samostalnu zbilju, i u *socijalnoj*, odnosno u organizaciji građanskog društva. Ali u ovoj posljednjoj on, u svojstvu *privatnog čovjeka*, stoji izvan države; ova organizacija ne tangira političku državu kao takvu. Prva je državna organizacija, za koju građanin uvijek daje materiju. Druga je *građanska organizacija*, za koju država nije materija. U prvoj se država odnosi prema njemu kao formalna suprotnost, u drugoj se odnosi on sam prema državi kao materijalna suprotnost. Da bi se, prema tome, ponašao kao *zbiljski građanin*, da bi postigao političku značajnost i djelotvornost, on mora izići iz svoje građanske zbilje, od nje se apstrahirati, mora se od cijele ove organizacije povući u svoju individualnost, jer jedina egzistencija koju on nalazi za svoje političko građanstvo jeste njegova gola *individualnost*; egzistencija države kao vlade dovršena je bez njega, a njegova egzistencija u građanskom društvu je dovršena bez države. Samo u protivrječnosti s ovim *jedino postojećim zajednicama* i samo kao *individuum* on može biti građanin

*države*. Njegova egzistencija kao građanina države je egzistencija koja se nalazi izvan njegovih *zajedničkih* egzistencija, ona je, dakle, čisto *individualna*. »Zakonodavna vlast« kao »vlast« je tek *organizacija*, *zajedničko tijelo* koje ona *treba* da dobije. *Prije* »zakonodavne vlasti« građansko društvo, privatni stalež, *ne egzistira kao državna organizacija*; da bi privatni stalež kao takav postigao time egzistenciju, njegova *zbijska organizacija*, zbijski građanski život, mora da se postavi kao *nešto što ne postoji*, pošto staleški element zakonodavne vlasti ima upravo odredbu da postavi *privatni stalež*, *građansko društvo*, kao *nešto što ne postoji*. Odvajanje građanskog društva i političke države javlja se nužno kao odvajanje *političkog* građanina, građanina države, od građanskog društva, od njegove vlastite, zbijske empirijske zbilje, jer je on kao državni idealist *sasvim drugo*, od svoje zbilje *različito*, odvojeno i suprotno biće. Građansko društvo ostvaruje ovdje u sebi samom odnos države i građanskog društva, koji, na drugoj strani, već egzistira kao *birokracija*. U staleškom elementu opće postaje doista *za sebe* onim što je ono *po sebi*, naime *suprotnost* prema *posebnom*. Da bi postigao političko značenje i djelotvornost, građanin mora od sebe da odbaci svoj stalež, građansko društvo, *privatni stalež*; jer baš ovaj *stalež* stoji između *individuuma* i *političke države*.

Ako Hegel cjelinu građanskog društva suprotstavlja političkoj državi kao *privatni stalež*, samo po sebi se razumije da razlike *unutar* privatnog staleža, različiti građanski staleži, imaju samo privatno značenje, a u odnosu prema državi nemaju nikakvo političko značenje. Jer različiti građanski staleži jesu prosto ozbiljenje, egzistencija *principa*, privatnog staleža kao principa građanskog društva. Međutim, ako bi princip morao da se napusti, samo po sebi se razumije da razdvajanja *unutar* toga principa u još *većoj* mjeri ne postoje za političku državu.

»Samo se tako«, završava Hegel paragraf, »ono što je u tom smislu zbijski posebno u državi povezuje s općim.«

Ali Hegel ovdje miješa državu kao cjelinu opstojanja naroda sa političkom državom. Ono posebno nije »posebno u državi«, već prije »izvan države«, naime izvan političke države. Ovo posebno ne samo što nije »doista posebno u državi« već je ono takođe »nezbiljnost države«. Hegel želi da pokaže da su staleži građanskog društva politički staleži, a da bi ovo dokazao, on pretpostavlja da su staleži građanskog društva »posebnost političke države«, tj. da je građansko društvo političko društvo. Izraz »posebno u državi« ovdje može da ima samo smisao: »posebnost države«. Hegela je nečista savjest natjerala da izabere neodređeni izraz. On sam ne samo što je dokazivao protivno nego ga još potvrđuje u ovom paragrafu, označavajući građansko društvo kao »privatni stalež«. Takođe je vrlo oprezna odredba da se posebno »povezuje« s općim. Mogu se povezivati najheterogenije stvari. Ali ovdje se ne radi o postepenom *prijelazu*, već o *transspustancijaciji*, te ničemu



ne koristi ako neko neće da vidi ovu provaliju preko koje se preskače i samim preskakanjem se demonstrira.

Hegel kaže u primjedbi:

»Ovo se ne slaže s jednom drugom uhodanom predstavom« etc. Mi smo upravo pokazali koliko je ova uhodana predstava konzekventna i nužna, koliko je ona »nužna predstava na savremenom stepenu razvitka naroda« i koliko je Hegelova predstava, mada je ona u izvjesnim krugovima vrlo uhodana, ne manje neistinita. Vraćajući se uhodanoj predstavi, Hegel kaže:

»Ovo atomističko, apstraktno gledište iščezava već u familiji« etc. etc. »Ali država je« etc. Ovo gledište je svakako apstraktno, ali ono je »apstrakcija« političke države kakvu je sam Hegel razvio. Ona je takođe atomistička, ali ona je atomistika samog društva. »Gledište« ne može biti konkretno ako je *predmet* gledišta »apstraktan«. Atomistika u koju se građansko društvo u svom *političkom aktu* ruši, nužno proističe iz toga što je zajednica, općost u kojoj pojedinac egzistira, građansko društvo koje je odvojeno od države ili što je *politička država apstrakcija* ovog društva.

Ovo atomističko gledište, premda već iščezava u familiji, a možda (??) i u građanskom društvu, vraća se u političkoj državi baš zato što je ona apstrakcija familije i građanskog društva. Isto se dešava i u obrnutom pravcu. Time što izražava ovu pojavu kao *nešto što je tuđe* Hegel nije ukinuo *otuđenje*.

»Predstava«, kaže se dalje, »koja ponovo rastvara zajednice u mnoštvo individua, zajednice koje postoje već u onim krugovima, tj. kad one stupaju u oblast političkog, odnosno na stanovište *najviše konkretne općenosti*, ta predstava samim tim odvaja građanski i politički život jedan od drugog i z a d r ž a v a ovaj posljednji da, tako reći, visi u zraku, pošto bi njegova osnova bila samo apstraktna pojedinačnost proizvoljnosti i mnjenja, dakle, nešto slučajno, a ne po sebi i za sebe *čvrsta i opravdana osnova*.« [§ 303]

Ova predstava ne *drži* odvojenim građanski i politički život; ona je samo *predstava o zbilja postojećoj odvojenosti*.

Ova predstava ne zadržava politički život da visi u vazduhu, nego je politički život *vazdušni život*, eterični region građanskog društva.

Pogledajmo sada *staleški i reprezentativni* sistem.

Historijski napredak je doveo do pretvaranja *političkih staleža u socijalne* staleže tako da su, kao što su kršćani jednaki na nebu a nejednaki na zemlji, i pojedini članovi naroda *jednaki* na nebu njihovog političkog svijeta, a nisu jednaki u zemaljskom opstojanju *socijeteta*. Pravo pretvaranje *političkih staleža u građanske* staleže dogodilo se u *apsolutnoj monarhiji*. Birokracija je sprovela u život ideju jedinstva protiv različitih država u državi. Međutim, i pored birokracije apsolutne upravne vlasti *socijalna razlika* staleža ostala je kao politička razlika, *politička unutar* i pored birokracije apsolutne upravne vlasti. Tek je francuska revolucija dovršila pretvaranje *političkih staleža u socijalne*

staleže, ili pretvorila je *staleške razlike* građanskog društva isključivo u *socijalne* razlike, u razlike privatnog života, koje su bez značenja u političkom životu. Time je bilo dovršeno odvajanje političkog života i građanskog društva.

Time su se preobražavali i staleži građanskog društva: građansko društvo je svojim odvajanjem od političkog postalo nešto drugo. *Stalež* u srednjovjekovnom smislu sačuvao se samo unutar same birokracije, gdje su građanski i politički položaj neposredno identični. Nasuprot birokraciji stoji građansko društvo kao *privatni stalež*. Ovdje staleška razlika nije više razlika *potreba i rada* u svojstvu samostalnog tijela. Ovdje je još samo jedina opća, *površna i formalna* razlika *grada i sela*. Ali u samom društvu nastala je razlika u pokretnim, nepostojanim krugovima, čiji je princip *proizvoljnost*. *Novac* i *obrazovanje* su glavni kriteriji. Ipak, ovo nećemo obrazlagati ovdje, već u kritici Hegelovog prikaza građanskog društva. Dovoljno je da ukažemo samo na to da stalež građanskog društva nema niti potrebu, tj. prirodni moment, niti politiku kao svoj princip. To je podjela masa koje se obrazuju u toku i čije je samo obrazovanje proizvoljno, a *nije* organizacija.

Karakteristično je samo to da *nedostatak posjeda* i *stalež neposrednog* rada, konkretnog rada, obrazuju manje jedan stalež građanskog društva nego tlo na kome počivaju i na kome se kreću njegovi krugovi. Pravi stalež u kome se stiču politički i građanski položaj jeste samo stalež *članova upravne vlasti*. Sadašnji stalež socijeteta pokazuje svoju razliku od nekadašnjeg staleža građanskog društva već time što ne obuhvata individuu kao nekada kao nešto zajedničko, kao zajednica, već dijelom od slučaja, dijelom od rada etc. individue zavisi da li će ostati ili neće ostati u svom staležu; to je *stalež* koji je sam opet samo *spoljašnja* odredba individue, jer nije niti inherentan njegovom radu, niti se odnosi prema individui kao objektivna zajednica koja je organizirana na čvrstim zakonima i koja prema njemu stoji u čvrstim odnosima. Štaviše, sadašnji stalež ne stoji ni u kakvom *zbijskom* odnosu prema njegovoj supstancijalnoj djelatnosti i prema *zbijskom stanju* individuumu. Ljekar ne obrazuje nikakav posebni stalež u građanskom društvu. Jedan trgovac pripada drugom staležu i zauzima drukčiji *socijalni položaj* od drugog trgovca. Kao što se, naime, građansko društvo odvađa od političkog društva, tako se ono i u samom sebi podvaja na *stalež* i na *socijalni položaj*, ma kolike bile relacije među njima. Princip građanskog staleža i građanskog društva jeste *uživanje* i *spособnost za uživanje*. U svom političkom značenju član građanskog društva se odvađa od svog staleža, od svog *zbijskog* privatnog položaja; samo ovdje član građanskog društva postiže značenje *čovjeka*, samo se ovdje njegova odredba kao člana države, kao socijalne suštine, javlja kao njegova *ljudska* odredba. A ovo stoga što se ove druge njegove odredbe u građanskom društvu *pojaviuju* kao *nesuštinske* čovjeku, individuumu, kao *spoljašnje* odredbe, koje su, doduše, nužne za njegovu egzistenciju u cjelini, tj. kao veza sa cjelinom, ali veza koja se može isto tako i od-

baciti. (Današnje građansko društvo je sprovedeni princip *individualizma*; individualna egzistencija je krajnji cilj; djelatnost, rad, sadržaj etc. su *samo* sredstva.)

*Staleško uređenje*, tamo gdje nije tradicija srednjeg vijeka, jeste pokušaj da se čovjek sunovrati — djelimično u samoj političkoj sferi — u ograničenost njegove privatne sfere, da se njegova posebnost pretvori u njegovu supstancijalnu svijest, a time da staleška razlika egzistira politički i da se ona ponovo učini socijalnom razlikom.

*Zbiljski čovjek* jeste *privatni čovjek* sadašnjeg državnog uređenja.

*Stalež* ima uopće značenje po kome su *razlika* i *odvojenost* osnova *postojanja* pojedinca. Umjesto da ga način njegovog života, djelatnosti etc. učine članom i funkcijom društva, oni ga čine *izuzetkom* od društva i sačinjavaju njegovu privilegiju. To što ova *razlika* nije samo *individualna* nego se utvrđuje kao *zajednica*, stalež i korporacija, ne samo da ne ukida njegovu ekskluzivnu prirodu već, štaviše, postaje njen izraz. Umjesto da pojedina funkcija bude funkcija socijeteta, ona, naprotiv, od pojedine funkcije postaje socijetet za sebe.

Ne samo što se *stalež* bazira na *odvojenosti* društva kao na vladajućem zakonu nego on odvaja čovjeka od njegove opće suštine, čini ga životinjom koja se neposredno poklapa sa svojom određenošću. Srednji vijek je *životinjska historija* čovječanstva, njegova zoologija.

Moderno doba, *civilizacija*, pravi obratnu grešku. Ono odvaja *predmetnu* suštinu čovjeka kao nešto što je čovjeku *spoljašnje*, materijalno. Ono ne uzima sadržaj čovjeka kao njegovu pravu *zbilju*.

Na ovome ćemo se detaljnije zadržati u odjeljku »Građansko društvo«. Prelazimo na

§ 304. »Političko-staleški element sadrži istovremeno u svom vlastitom značenju<sup>1</sup> razliku staleža koja je već postojala u ranijim sferama.«

Mi smo već pokazali da »razlika staleža koja je već postojala u ranijim sferama« nema nikakvo značenje za političku sferu, ili ima samo značenje privatne, dakle, nepolitičke razlike. Međutim, po Hegelu, razlika staleža ovdje nema svoje »već postojeće značenje« (značenje koje ima u građanskom društvu), nego »političko-staleški element«, obuhvaćajući u sebi razliku staleža, afirmira njenu suštinu i, ponirući u političku sferu, dobija »vlastito« značenje koje *ne* pripada *njoj*, već *ovom elementu*.

Dok je raščlanjenost građanskog društva još bila politička i dok je politička država bila građansko društvo, nije postojalo ovo *odvajanje* i *udvajanje* značenja staleža. Staleži nisu *značili jedno* u građanskom, a *drugo* u političkom svijetu. Oni nisu dobijali nikakvo *značenje* u političkom svijetu, već su *označavali sami sebe*. Dualizam građanskog društva i političke države, koji *staleško* uređenje misli ukloniti putem *reminiscencije*, dolazi do izražaja u samom tom uređenju tako da *razlika*

<sup>1</sup> U Hegela: odredbi

*staleža* (razlikovanost građanskog društva u sebi) dobija u *političkoj* sferi značenje drukčije od onoga koje ima u građanskoj sferi. Ovdje prividno postoji identitet, *isti subjekt*, ali u *bitno različitoj* odredbi, dakle, u stvari ovdje postoji *dvojni subjekt*; a ovaj *iluzorni identitet* (on je već stoga iluzoran što *zbijski subjekt*, čovjek, ostaje, istina, ravan sebi i ne gubi svoj identitet u različitim odredbama svoje suštine; ali ovdje čovjek nije subjekt, već se čovjek identifikira sa predikatom — *staležom*; istovremeno se utvrđuje da je njemu svojstvena kako ova *određena određenost* tako i *druga određenost*, da je on, u svojstvu ove određene ograničenosti koja je isključiva, istovremeno i jedna *druga*, od ove različita, ograničenost) vještački se podržava putem refleksije time što građanska razlika *staleža* kao takva jedanput dobija odredbu koja za nju treba da proizide tek iz političke sfere, a drugi put, obrnuto, razlika *staleža* dobija odredbu u političkoj sferi koja ne proističe iz političke sfere, nego iz subjekta građanske sfere. Da bi se jedan ograničeni subjekt, određeni *stalež* (razlika *staleža*), prikazao kao suštinski subjekt obaju predikata, ili da bi dokazao identitet obaju predikata, oni se oba mistificiraju i razmatraju u iluzornom, neodređenom dvojnomo obliku.

Ovdje se jedan isti subjekt uzima u različitim *značenjima*, ali značenje nije samoodređenje, već jedna *alegorijska*, podmetnuta odredba. Za isto značenje bi se mogao uzeti neki drugi konkretni subjekt, a za isti subjekt bi se moglo uzeti drugo značenje. Značenje koje građanska razlika *staleža* dobija u političkoj sferi ne proističe iz građanske, već iz političke sfere, te bi ovdje ta razlika mogla imati i drugo značenje, što je zapravo historijski i bio slučaj. I obratno. Ovo je *nekritički*, *mistični* način *interpretiranja starog pogleda na svijet* u smislu novoga, zbog čega taj pogled postaje jedna nesrećna dvospolna stvar, gdje oblik obmanjuje u pogledu značenja, a značenje obmanjuje u pogledu oblika i gdje forma ne dolazi do svog značenja i *zbijskog* oblika, niti značenje postaje oblikom i *zbijskim* značenjem. Ova *nekritičnost*, ovaj *misticizam* je kako zagonetka modernih ustava (*κατ' ἐξοχήν* *staleških* ustava) tako i misterij Hegelove filozofije, a prvenstveno njegove *filozofije prava* i *filozofije religije*.

Najbolje ćemo se osloboditi ove iluzije ako se značenje uzme onakvo kakvo jeste, kao *prava odredba*, pa se kao takvo učini subjektom i savni da li je subjekt koji *tobože* pripada ovom značenju doista njegov *zbijski predikat*, da li on predstavlja suštinu i pravo ozbiljenje tog značenja.

\*Njegov\* (tj. političko-staleškog elementa) \*prvobitno apstraktni položaj, naime položaj ekstreme empirijske općenitosti naspram vladarskog ili monarhijskog principa uopće — u kome se nalazi samo mogućnost saglasnosti, a s tim i mogućnost neprijateljske suprotnosti — ovaj apstraktni položaj postaje samo zbog toga umnim odnosom (zaključkom, upor. prim. uz § 302) što njegovo posredovanje postiže egzistenciju.\*

Mi smo već vidjeli da staleži zajedno sa upravnom vlašću obrazuju sredinu između monarhijskog principa i naroda, između državne volje koja egzistira u svojstvu *jedne* empirijske volje i državne volje koja egzistira u svojstvu *mnogih* empirijskih volja, između *empirijske pojedinačnosti* i *empirijske općenitosti*. Hegel je morao da odredi volju vladara kao *empirijsku pojedinačnost*, kao što je odredio volju građanskog društva kao *empirijsku općenitost*; međutim, on ne izražava ovu *suprotnost* u svoj njenoj oštini.

Hegel nastavlja:

«Kao što je upravna vlast (§ 300) već primila ovu odredbu od strane vladarske vlasti, tako i od strane staleža jedan njihov moment mora biti usmjeren prema odredbi da u suštini egzistira kao moment sredine.»

Međutim, prave suprotnosti su vladar i građansko društvo. Mi smo već vidjeli da isto značenje koje ima upravna vlast od strane vladara, ima i staleški element od strane naroda. I kao što se upravna vlast *emanira* u širem kružnom toku, tako se staleški element *kondenzira* u minijaturnom izdanju, pošto se konstitucionalna monarhija može složiti samo s *narodom en miniature*<sup>1</sup>. Staleški element je potpuno *ista apstrakcija političke države* od strane građanskog društva kakvu predstavlja upravna vlast od strane vladara. Prema tome, izgleda da je posredovanje potpuno uspelo. Oba ekstrema su se oslobodila svoje stidljivosti, šaljući jedan drugom u susret vatru svoje posebne suštine, a *zakonodavna vlast*, čiji su elementi kako upravna vlast tako i staleži, izgleda da ne mora više težiti egzistenciji *posredovanja*, već sama treba da bude *postignuta egzistencija posredovanja*. Uostalom, i Hegel je označio ovaj *staleški element zajedno sa upravnom vlašću* kao *sredinu između naroda i vladara* (isto tako je odredio staleški element kao *sredinu između građanskog društva i vlade* etc.). Umni odnos, *zaključak*, izgleda da je gotov. *Zakonodavna vlast*, sredina, jest jedan *mixtum compositum*<sup>2</sup> dvaju ekstrema: vladarskog principa i građanskog društva, empirijske pojedinačnosti i empirijske općenitosti, subjekta i predikata. Hegel uopće shvaća *zaključak* kao sredinu, kao *mixtum compositum*. Moglo bi se kazati da se u njegovom izvodenju *zaključka* javljaju sva transcendentnost i mistični dualizam njegovog sistema. Sredina je drveno gvožđe, prigušena suprotnost općenitosti i pojedinačnosti.

Najprije ćemo pri cijelom ovom toku misli ukazati na to da »posredovanje« koje Hegel hoće ovdje da uvede nije zahtjev koji on izvodi iz *suštine zakonodavne vlasti*, iz njene sopstvene odredbe, već da je prije zahtjev koji on izvodi *imajući u vidu* neku *egzistenciju* koja se nalazi izvan njene suštinske odredbe. To je *konstrukcija* pri kojoj se vodi računa o nečem sporednom. *Zakonodavna vlast* je izvedena prvenstveno samo s osvrtom na nešto treće. Otuda je sva pažnja obraćena prvenstveno *konstrukciji njene formalne egzistencije*. *Zakonodavna vlast*

<sup>1</sup> u malom — <sup>2</sup> mješavina

je konstruisana veoma *diplomatski*. Ovo je uslovljeno *pogrešnim*, iluzornim, κατ' ἐξοχήν *političkim* položajem koji zakonodavna vlast ima u modernoj državi (čiji je interpretator Hegel). Stoga samo po sebi slijedi da ova država nije *prava* država, pošto u njoj *državne odredbe*, od kojih je jedna zakonodavna vlast, moraju da se posmatraju ne po sebi i za sebe, ne teorijski, već praktički, ne kao samostalne moći, već kao moći opterećene suprotnošću, ne po prirodi stvari, već po pravilima konvencije.

Dakle, trebalo bi zapravo da staleški element bude, «zajedno sa upravnom vlašću» sredina između volje empirijske pojedinačnosti, vladaoca, i volje empirijske općenitosti, građanskog društva; međutim, *doista*, realiter, «njegov položaj» je «prvobitno apstraktni položaj, naime položaj *ekstrema empirijske općenitosti* naspram *vladarskog* ili *monarhijskog principa* uopće — u kome se nalazi samo *mogućnost saglasnosti*, a s tim i *mogućnost neprijateljske suprotnosti*» — jedan, kako Hegel pravilno primjećuje, «apstraktni položaj».

Na prvi pogled se čini da se ovdje ne suprotstavljaju ni «*ekstrem empirijske općenitosti*», niti «vladarski ili monarhijski princip», ekstrem empirijske pojedinačnosti. Jer staleži su deputirani od strane građanskog društva, kao što je upravna vlast *deputirana* od strane vladaoca. Kao što vladarski princip u deputiranoj upravnoj vlasti prestaje da bude ekstrem empirijske pojedinačnosti, odričući se, štaviše, u njoj «*neosnovane*» volje, udostojivši se «*konačnosti*» znanja i odgovornosti mišljenja, tako isto izgleda da građansko društvo u staleškom elementu nije više empirijska općenitost, već da treba da bude jedna vrlo određena cjelina koja ima «osjećanje i smisao kako za državu i vladu tako i za interese posebnih krugova i pojedinaca» (§ 302). Građansko društvo u svom staleškom minijaturnom izdanju prestaje da bude «empirijska općenitost». Ono je, štaviše, sniženo do jednog odbora, do jednog vrlo određenog broja, a ako je vladalac u upravnoj vlasti dao sebi empirijsku općenitost, građansko društvo je u staležima dalo sebi empirijsku pojedinačnost ili posebnost. Oboje su postali posebnostima.

Izgleda da je jedina suprotnost koja je ovdje još moguća, suprotnost između obaju reprezentanata obiju državnih volja, između obiju emanacija, između *upravnog elementa* i *staleškog elementa* zakonodavne vlasti, dakle, *suprotnost umutar same zakonodavne vlasti*. «*Zajedničko*» posredovanje se javlja takvim da se oba elementa mogu uzajamno počupati za kosu. U upravnom elementu zakonodavne vlasti *spustila se na zemlju* empirijska, nepristupačna pojedinačnost vladaoca u jednom broju ograničenih, shvatljivih, odgovornih ličnosti, a u staleškom elementu građansko društvo se *uzvisilo do neba* u jednom broju političkih ljudi. Obje strane su izgubile svoju neshvatljivost. Vladarska vlast je izgubila nepristupačnu, isključivu *empirijsku jedinstvo*, građansko društvo, pak, nepristupačnu, rasplinutu *empirijsku svekolikost*; prva je izgubila svoju krutost, a druga svoju promjenljivost. Prema tome,

izgleda da je u staleškom elementu, s jedne strane, i u upravnom elementu ili zakonodavnoj vlasti, s druge strane — u onim elementima koji bi htjeli zajedno da posreduju između građanskog društva i vladaoaca — *suprotnost* dospjela do stepena borbene suprotnosti, ali i do *nepomirljive protivvrječnosti*.

Ovo »posredovanje« je, dakle, nužno da bi, kako Hegel tačno rasuđuje, »njegovo posredovanje postiglo egzistenciju«. Ono samo je prije egzistencija protivvrječnosti nego posredovanja.

Izgleda da Hegel neosnovano tvrdi da ovo posredovanje vrši *staleški element*. On kaže:

»Kao što upravna vlast (§ 300) već ima ovu odredbu od strane vladarske vlasti, tako i od strane staleža jedan njihov moment mora biti usmjeren prema odredbi po kojoj bi u suštini egzistirao kao moment sredine.«

Međutim, mi smo već vidjeli da Hegel ovdje suprotstavlja, proizvoljno i nekonzekventno, vladaoaca i staleže kao ekstreme. Kao što upravna vlast ima ovu odredbu od strane vladarske vlasti, tako i staleški element ima ovu odredbu od strane građanskog društva. Staleži ne stoje samo zajedno sa upravnom vlašću između vladaoaca i građanskog društva, oni stoje također između vlade uopće i naroda (§ 302). Oni čine sa strane građanskog društva više nego što upravna vlast čini sa strane vladarske vlasti, pošto se ova posljednja sama protivstavlja narodu kao suprotnost. Ona je, dakle, u cjelini ispunila mjeru posredovanja. Zašto onda tovariti na magarca još više džakova? Zašto staleški element treba da služi svugdje kao magareći most, pa čak i između sebe samog i svoga protivnika? Zašto je staleški element svugdje žrtva? Treba li on sam sebi da odsiječe *jednu* ruku da se ne bi mogao sa *dvije* ruke oduprijeti svom protivniku, upravnom elementu zakonodavne vlasti?

Tome treba još dodati da je Hegel najprije izvodio staleže iz korporacija, staleških razlika etc., da ne bi bili »prosta empirijska općenitost«, a da ih sada, obrnuto, pretvara u »prostu empirijsku općenitost« da bi iz njih izveo stalešku razliku! Kao što se vladalac povezuje sa g[rađanskim] društvom preko upravne vlasti kao Krista toga društva, tako se društvo povezuje sa vladaoцем posredstvom staleža kao svojih svećenika.

Izgleda čak da uloga ekstremâ, vladarske vlasti (empirijske pojedinačnosti) i građanskog društva (empirijske općenitosti), mora da stupi kao posrednik između »svojih posredovanja«, tim više što se »jedno od najvažnijih logičkih saznanja sastoji u tome da određeni moment, koji stojeći u suprotnosti ima položaj ekstrema, prestaje da bude ekstrem i jeste *organski* moment time što je istovremeno *sredina*« (§ 302, primjedba). Građansko društvo, izgleda, ne može preuzeti ovu ulogu pošto *ono samo*, kao ekstrem, nema nikakvog mjesta u »zakonodavnoj vlasti«. Drugi ekstrem koji se *kao takav* nalazi unutar zakonodavne vlasti, vladarski princip, mora, izgleda, da igra ulogu posred-

nika između staleškog i upravnog elementa. Po svoj prilici on je za to kvalificiran. Jer, s druge strane, u njemu je reprezentirana cjelina države, dakle i građansko društvo, a specijalno sa staležima ima zajedničku »empirijsku pojedinačnost« volje, pošto je empirijska općenitost zbiljska samo kao empirijska pojedinačnost. Osim toga, ovaj princip se, za razliku od upravne vlasti, ne suprotstavlja građanskom društvu samo kao *formula*, kao *svijest* države. On *jest* sama država, on ima sa građanskim društvom zajednički *materijalni, prirodni* moment. S druge strane, vladalac je glava i reprezentant upravne vlasti. (Hegel, koji sve izokreće, pretvara upravnu vlast u reprezentanta, u emanaciju vladaoaca. Jer u ideji čije opstojanje treba da bude vladalac, nema u vidu zbiljsku ideju upravne vlasti, nema u vidu upravnu vlast kao ideju, nego subjekt apsolutne ideje koja *tjelesno* egzistira u vladaoцу; tako upravna vlast postaje *mistični produžetak duše koja egzistira* u njegovom — *vladaočevom* — tijelu.)

Prema tome, vladalac bi morao da predstavlja u zakonodavnoj vlasti sredinu između upravne vlasti i staleškog elementa; ali upravna vlast je sredina između vladaoца i staleškog elementa, a staleški element je sredina između vladaoца i građanskog društva. Kako može vladalac da služi kao posrednik među takvim momentima kada je njemu neophodno njihovo posredovanje da ne bi bio jednostrani ekstrem? Ovdje se ispoljava sva nezgrapnost ovih ekstrema koji igraju čas ulogu ekstrema, čas ulogu sredine. To su glave Janusa koje se prikazuju čas sprijeda, čas pozadi, a sprijeda imaju drukčiji karakter nego pozadi. Ono što je najprije bilo određeno kao sredina između dvaju ekstrema sada istupa samo kao ekstrem, a jedan od dva ekstrema koji je služio kao posrednik sa drugim stupa sada opet kao sredina (baš u *svojoj razlici* od drugog ekstrema) između svog ekstrema i svoje sredine. To je uzajamno komplimentiranje. Dešava se isto kao kad se jedan čovjek umiješa među dvojicu koji se spore, pa se onda opet umiješa jedan od onih koji se spore između čovjeka koji je posredovao i onoga koji se spori. To je istorija muža i žene koji su se svađali i ljekara koji je htio da stupi kao posrednik između njih, pa je u tom slučaju žena morala da posreduje između ljekara i svoga muža, a muž između svoje žene i ljekara. Ovo je isto kao kad lav u komediji *Snovidenje u noć ivanjsku* riče: »Dušica<sup>1</sup> ja sam, stolar, a ne lav«. Tako je i ovdje svaki ekstrem čas lav suprotnosti, čas Dušica posredovanja. Kad jedan od ekstrema viče: »Ja sam sada sredina«, druga dva ne smiju da ga dodiruju, već samo da udaraju po onom drugom koji je upravo bio ekstrem. Pred nama je društvo koje je borbeno nastrojeno, ali koje se veoma boji modrica da bi se doista tuklo, a dvojica koji hoće da se potuku uredili su tako da treći, koji bude posredovao, treba da dobije batine; ali sada opet istupa jedan od njih dvojice kao treći pa uslijed izvanredne opreznosti oni ne postižu nikakvu odluku. Ovaj sistem posredovanja je tako izve-

<sup>1</sup> Lice iz navedene Shakespeare-ove komedije.



den da isti čovjek koji hoće da tuče svog protivnika mora, s druge strane, da ga brani od udaraca drugog protivnika i tako zbog dvostruke angažovanosti ne stiže da obavi svoj posao. Zanimljivo je da Hegel, koji ovu apsurdnost posredovanja reducira na njen apstraktni, logički, pa prema tome nefalsificirani izraz, izraz koji ne dopušta nikakvo drugo tumačenje, istovremeno označava to posredovanje kao *spekulativni misterij* logike, kao uman odnos, kao umno zaključivanje. Zbiljski ekstremi ne mogu međusobno da posreduju baš zato što su zbiljski ekstremi. Ali oni i nemaju nikakve potrebe za posredovanjem baš zato što su suprotne suštine. Oni međusobno nemaju ničeg zajedničkog: niti jedan drugog traže, niti jedan drugog dopunjavaju. Jedan ekstrem ne nosi u svojim njedrima čežnju, potrebu i anticipaciju drugog. (Ali ako Hegel posmatra općenitost i pojedinačnost, apstraktne momente zaključka, kao zbiljske suprotnosti, onda je to upravo osnovni dualizam njegove logike. Dalje razmatranje o tome spada u kritiku Hegelove logike.)

Protiv ovog govori, na prvi pogled, sljedeće: Les extrêmes se touchent.<sup>1</sup> Sjeverni i južni pol se privlače; ženski i muški spol se takođe privlače i tek putem sjedinjavanja njihovih ekstremnih razlika postaje čovjek.

S druge strane, svaki ekstrem jest svoj drugi ekstrem. Apstraktni *spiritualizam* je *apstraktni materijalizam*; *apstraktni materijalizam* je *apstraktni spiritualizam* materije.

Što se tiče prvog primjera, i sjeverni pol i južni pol su *polovi*; njihova *suština* je identična; isto tako *ženski* i *muški* spol su oba *rod, suština*, ljudska suština. Sjever i jug su suprotne odredbe *jedne* suštine; razlika *jedne suštine* na njenom *najvišem stepenu razvitka*. Oni su *diferencirana* suština. Oni su to što jesu *samo* kao *različita* odredba, naime kao *ova* različita odredba suštine. *Pravi zbiljski* ekstremi bi bili pol i nepol, ljudski i neljudski spol. U jednom slučaju je razlika *razlika egzistencije*, u drugom slučaju je razlika *suština*, razlika *dviju* suština. Što se tiče drugog primjera, glavna odredba se ovdje sastoji u tome što je jedan *pojam* (opstojanja etc.) shvaćen *apstraktno*, što ovaj pojam ima značenje ne kao nešto samostalno, već kao *apstrakcija* nečeg drugog i samo kao ova *apstrakcija*; prema tome, duh je, na primjer, samo *apstrakcija* materije. Tada je jasno samo po sebi da ovaj pojam, baš zato što ova forma treba da čini njegov sadržaj, predstavlja prije svoju *apstraktnu suprotnost*, predmet od koga se apstrahira u svojoj apstrakciji, dakle, ovdje je apstraktni materijalizam njegova realna suština. Ako se *razlika* unutar egzistencije *jedne* suštine ne bi miješala djelimično s *osamostaljenom apstrakcijom* (razumije se, apstrakcijom ne od bilo čega drugog, već upravo od sebe samog), djelimično sa *zbiljskom* suprotnošću suština koje se uzajamno isključuju, mogla bi se izbjeći trojaka greška: 1. da, pošto je samo ekstrem istinit, svaka apstrakcija i jednostranost

<sup>1</sup> Krajnosti se dodiruju.

smatra sebe za istinitu, zbog čega se jedan princip, umjesto da se pojavljuje kao totalitet u sebi samom, javlja samo kao apstrakcija nekog drugog; 2. da se *odlučnost zbiljskih* suprotnosti, njihovo obrazovanje u ekstreme, koje nije ništa drugo nego njihovo samosaznanje, kao i njihova gorljivost za odluku u borbi, smatra kao nešto štetno ili nešto što bi po mogućstvu trebalo spriječiti; 3. da se pokušava posredovati između njih. Jer koliko god se oba ekstrema pojavljuju u svojoj egzistenciji kao zbiljski i kao ekstremi, ipak se samo u *suštini* jednog nalazi svojstvo da bude ekstrem, a za drugi ono nema *značenja istinske zbilje*. Jedan ekstrem stoji nad drugim. Položaj nije isti. Na primjer, kršćanstvo, ili religija uopće, i filozofija su ekstremi. Ali, u stvari, religija se *istinski* ne suprotstavlja filozofiji. Jer filozofija shvaća *religiju* u njenoj *iluzornoj* zbilji. Tako je religija — ako hoće da bude zbilja — ukinuta u samoj sebi za filozofiju. Nema zbiljskog dualizma *suštine*. Docnije više o tome.

Pita se kako Hegel uopće dolazi do potrebe novog *posredovanja* od strane staleškog elementa? Ili, pak, nema li i Hegel »najčešću, ali i najopasniju predrasudu da se staleži predstavljaju uglavnom sa gledišta *suprotnosti* prema vladi, kao da bi to bio njihov *suštinski položaj*? (Primjedba uz § 302.)

Stvar se sastoji prosto u ovome: mi smo, s jedne strane, vidjeli da su se u »zakonodavnoj vlasti«<sup>1</sup> građansko društvo kao »staleški element«<sup>2</sup> i vladarska vlast kao »upravni element«<sup>3</sup> oduhovili u zbiljsku, neposredno praktičnu suprotnost.

S druge strane, zakonodavna vlast je totalitet. Mi u njoj nalazimo: 1. deputaciju vladarskog principa, »upravnu vlast«<sup>4</sup>; 2. deputaciju građanskog društva, »staleški element«<sup>5</sup>; ali osim toga u njoj se nalazi 3. jedan od *ekstrema kao takav*, vladarski princip, dok se drugi ekstrem, građansko društvo, u njoj ne nalazi kao takvo. Samo zbog toga »staleški«<sup>6</sup> element postaje ekstremom »vladarskog«<sup>7</sup> principa, što bi u stvari trebalo da bude građansko društvo. Samo kao staleški element građansko društvo se organizira, kao što smo vidjeli, u *političko* opstojanje. »Staleški«<sup>8</sup> element je *političko* opstojanje građanskog društva, njegova *transsupstancijacija* u političku državu. Zato je, kao što smo vidjeli, samo »zakonodavna vlast«<sup>9</sup> prava *politička država* u svom totalitetu. Ovdje, dakle, imamo 1. vladarski princip, 2. upravnu vlast, 3. građansko društvo. »Staleški«<sup>10</sup> element je »*građansko društvo političke države*«, »zakonodavne vlasti«. Ekstrem koji je građansko društvo moralo da obrazuje prema vladaru je, prema tome, »*staleški*«<sup>11</sup> element. (Pošto je građansko društvo nezbiljnost političkog opstojanja, političko opstojanje građanskog društva je njegovo vlastito raspadanje, njegovo odvajanje od samog sebe.) Isto tako staleški element obrazuje i suprotnost upravnoj vlasti.

S obzirom na to Hegel opet označava »staleški«<sup>12</sup> element kao »ekstrem empirijske općenitosti«, dok je u stvari građansko društvo taj ekstrem. (Hegel je zato uzaludno izveo političko-staleški element iz

korporacija i različitih staleža. Ovo bi imalo smisla samo u slučaju ako bi različiti staleži kao takvi bili sada zakonodavni staleži, ako bi, dakle, razlika unutar građanskog društva, građanska odredba, bila re vera<sup>1</sup> politička odredba. Mi tada ne bismo imali zakonodavnu vlast cjeline države, nego zakonodavnu vlast različitih staleža, korporacija i klasa nad državnom cjelinom. Staleži građanskog društva ne bi dobili političku odredbu, nego bi oni određivali političku državu. Oni bi učinili od svoje posebnosti određujuću silu cjeline. Oni bi bili vlast posebnog nad općim. Mi ne bismo imali samo jednu zakonodavnu vlast, već više zakonodavnih vlasti koje bi stupale u međusobnu transakciju i u transakciju sa vladom. Ali Hegel ima u vidu moderno značenje staleškog elementa, koje se sastoji u tome da bude ozbiljenje građanstva države, des bourgeois. On hoće da »opće po sebi i za sebe«, politička država, ne bude određena od građanskog društva, već, obrnuto, da ona njega određuje. Uzimajući tako srednjovjekovni oblik staleškog elementa, on ovom elementu daje suprotno značenje, da bude određen suštinom političke države. Staleži kao reprezentanti korporacija etc. ne bi bili »empirijska općenitost«, već »empirijska posebnost«, »posebnost empirije«!) »Zakonodavnoj vlasti« je zato potrebno *posredovanje* u samoj sebi, tj. ona ima potrebu da se suprotnost prikrije, a ovo posredovanje mora da proističe iz »staleškog elementa«, pošto staleški element gubi unutar zakonodavne vlasti značenje reprezentanta građanskog društva i sam postaje *primarnim* elementom, građanskim društvom zakonodavne vlasti. »Zakonodavna vlast« je totalitet političke države i upravo zato je ona *objelodanjena protivrječnost* političke države. Stoga ona takođe *postavlja* osnove raspada političke države. U zakonodavnoj vlasti se karamboliraju različiti principi. Ovo se *ispoljava*, istina, kao *suprotnost* elemenata vladarskog principa i principa staleškog elementa etc. Ali, u stvari, to je antinomija *političke države i građanskog društva, protivrječnost apstraktne političke države sa samom sobom*. Zakonodavna vlast je *uspostavljeni* revolt. (Hegelova osnovna pogreška sastoji se u tome što on *protivrječnost pojave* shvaća kao *jedinstvo u suštini, u ideji*, dok pomenuta protivrječnost ima, svakako, kao svoju suštinu nešto dublje, naime *suštinsku protivrječnost*, kao što je, na primjer, ovdje protivrječnost zakonodavne vlasti u sebi samoj samo protivrječnost političke države, prema tome i protivrječnost građanskog društva sa samim sobom.

Vulgarna kritika pada u suprotnu *dogmatsku* grešku. Tako, na primjer, ona kritizira konstituciju. Ona skreće pažnju na suprotnost među vlastima etc. Ona svugdje pronalazi protivrječnost. To je još sama dogmatska kritika koja se *bori* sa svojim predmetom, kao što je nekad ranije uklanjana dogma svetog trojstva posredstvom protivrječnosti između jedan i tri. Istinska kritika, naprotiv, pokazuje unutrašnju genezu svetog trojstva u ljudskom mozgu. Ona opisuje akt

<sup>1</sup> u stvari

rađanja dogme. Tako i istinska filozofska kritika sadašnjeg državnog ustrojstva ne samo da pokazuje postojeće protivrječnosti nego ih i *objašnjava*, ona poima njihovu genezu, njihovu nužnost. Ona ih shvaća u njihovom *osobenom* značenju. Ali ovo *poimanje* se ne sastoji, kao što Hegel misli, u tome da se svugdje prepoznaju odredbe logičkog pojma, već da se shvati osobena logika osobenog predmeta.)

Hegel ovo izražava tako da se u položaju političko-staleškog elementa prema vladarskom elementu »nalazi samo mogućnost saglasnosti, a s tim i mogućnost neprijateljske suprotnosti«.

Mogućnost suprotnosti se nalazi svugdje gdje se susreću različite volje. Hegel sam kaže da »mogućnost saglasnosti« jeste »mogućnost suprotnosti«. On, prema tome, mora sada da obrazuje jedan element kakav je »nemogućnost suprotnosti« i »zbilja saglasnosti«. Jedan takav element bi, dakle, bio za njega sloboda misli i sloboda odlučivanja mišljenja nasuprot vladaočevoj volji i vladi. Prema tome, on ne bi više pripadao »staleško-političkom« elementu. On bi prije bio element vladaočeve volje i vlade i nalazio bi se u istoj suprotnosti prema *zbiljskom* staleškom elementu kao i sama vlada.

Ovaj zahtjev postaje već umjereniji u zaključku paragrafa:

»Kao što upravna vlast (§ 300) već ima ovu odredbu od strane vladarske vlasti, tako i od strane staleža jedan njihov moment mora biti usmjeren prema odredbi po kojoj bi u suštini egzistirao kao moment sredine.«

Moment koji potiče od staleža mora imati *obrnutu* odredbu od one koju posjeduje upravna vlast od strane vladaoca pošto su vladarski element i staleški element suprotni ekstremi. Kao što se vladalac demokratizira u upravnoj vlasti, tako se ovaj »staleški« element mora *monarhizirati* u svojoj deputaciji. Hegel, prema tome, hoće *vladarski moment od strane staleža*. Kao što je upravna vlast staleški moment od strane vladaoca, tako treba da postoji i vladarski moment od strane staleža.

»Zbilja saglasnosti« i »nemogućnost suprotnosti« pretvaraju se u sljedeći zahtjev: — »od strane staleža jedan njihov moment mora biti usmjeren prema *odredbi* po kojoj bi u suštini egzistirao kao *moment sredine*«. Biti usmjeren prema *odredbi*! Prema § 302. staleži uopće imaju ovu odredbu. Ovdje ne bi više morala biti »*odredba*«, već »*odredljivost*«.

I kakva je to uopće odredba »po kojoj bi u suštini egzistirao kao moment sredine? Da bude u svojoj »suštini« »Buridanov magarac.«<sup>(9)</sup>

Stvar je prosto u ovome:

Staleži treba da budu »posrednici« između vladaoca i vlade, s jedne strane, i naroda, s druge strane, ali oni to nisu, oni su, naprotiv, organizirana *politička* suprotnost građanskog društva. »Samoj zakonodavnoj vlasti« je potrebno *posredovanje*, naime, kao što je pokazano, njoj je potrebno posredovanje od strane staleža. Pretpostavljena *moralna* saglasnost obiju volja, od kojih je jedna državna volja kao vla-

daočeva volja, a druga državna volja kao volja građanskog društva, ta pretpostavljena moralna saglasnost nije dovoljna. Zakonodavna vlast je, doduše, samo organizirana *totalna* politička država; ali baš u njoj se javlja — zato što u zakonodavnoj vlasti dostiže najviši razvitak — i neprikrivena protivrječnost *političke države* sa samom sobom. Mora, dakle, da se uspostavi *privid zbiljskog identiteta* vladaočeve i staleške volje. Mora biti uspostavljen *staleški element kao volja vladaoča, ili vladaočeva volja mora biti uspostavljena kao staleški element*. Staleški element se mora postaviti kao zbilja volje koja nije volja staleškog elementa. *Jedinstvo* koje ne postoji u *suštini* (inače bi se ono moralo dokazivati *djelotvornošću*, a ne *načinom opstojanja* staleškog elementa) mora postojati barem kao neka *egzistencija*, ili neka *egzistencija* zakonodavne vlasti (staleškog elementa) ima *određbu* da bude *jedinstvo nesjedinjenog*. Ovaj moment staleškog elementa, dom perova, gornji dom etc., jeste najviša *sinteza* političke države u posmatranoj organizaciji. Doduše, time nije postignuto ono što Hegel hoće — »zbilja saglasnosti« i »nemogućnost neprijateljske suprotnosti«, već se i dalje ostaje pri »mogućnosti saglasnosti«. Međutim, to je *postavljena iluzija o jedinstvu političke države sa samom sobom* (jedinstva vladaočeve i staleške volje, zatim principa političke države i građanskog društva), iluzija toga *jedinstva* kao *materijalnog* principa, tj. iluzija da se ne samo sjedinjuju dva suprotna principa, već da je jedinstvo njihova *priroda*, razlog njihove egzistencije. Ovaj moment staleškog elementa jeste *romantika* političke države, *snovi* njene bitnosti ili njena saglasnost sa samom sobom. To je *alegorijska* egzistencija.

Sada zavisi od zbiljskog statusa quo u odnosima između staleškog i vladarskog elementa da li je ova *iluzija* djelotvorna iluzija ili *svjesna samoobmana*. Dokle god se staleži i vladarska vlast *faktički* slažu, dokle god se oni podnose, *iluzija* njihovog *suštinskog* jedinstva je *zbiljska*, dakle, *djelotvorna* iluzija. U protivnom slučaju, tamo gdje bi trebalo to jedinstvo da potvrdi svoju istinitost ono postaje *svjesnom neistinom* i *ridicule*<sup>1</sup>.

§ 305. »Jedan od staleža građanskog društva sadrži princip koji je za sebe sposoban da se konstituiru u taj *politički* odnos, naime u stalež prirodne običajnosti, koji ima kao bazu *familijski* život i, s obzirom na *subzistenciju*, *zemljišni* posjed; ovaj stalež, dakle, s obzirom na svoju posebnost, ima volju koja počiva na sebi i prirodno određenje koje je *zajedničko* sa vladaočevim elementom i koje on u sebi sadrži.«

Mi smo već ukazali na Hegelovu *nekonsekventnost*, 1. što shvaća *političko-staleški* element u njegovoj *modernoj* apstrakciji od građanskog društva etc., nakon njegovog izvođenja iz korporacija; 2. što ga sada ponovo određuje prema *staleškoj razlici građanskog društva*, pošto

<sup>1</sup> smiješno

je već odredio političke staleže kao takve kao »ekstrem empirijske općenitosti«.

*Konsekventnost* bi, u stvari, bila da se *politički staleži* posmatraju za sebe, kao novi element, i polazeći od njih da se konstruira posredovanje koje se zahtijeva u § 304.

Međutim, mi vidimo kako Hegel ponovo pribjegava građanskoj razlici staleža, a istodobno stvara privid da *zbilja* i *posebna suština* građanske razlike staleža ne određuju *najvišu političku sferu*, zakonodavnu vlast, već obrnuto, da se prema njoj nalaze svedeni na položaj prostog *materijala* koji politička sfera formira i konstruira prema *svojoj* potrebi koja proističe iz nje same.

»Jedan od staleža građanskog društva sadrži princip koji je za sebe sposoban da se konstituira u taj politički odnos, naime u stalež prirodne običajnosti« (seljački stalež).

U čemu je ova *principijelna sposobnost* ili ova *sposobnost principa* seljačkog staleža? On ima

»kao bazu *familijski život* i, s obzirom na *subzistenciju*, *zemljišni posjed*; ovaj stalež, dakle, s obzirom na *svoju posebnost*, ima volju koja počiva na sebi i prirodno određenje koje je zajedničko sa *vladaočevim elementom* i koje on u sebi sadrži.«

»Volja koja počiva na sebi« odnosi se na *subzistenciju*, na »zemljišni posjed«, a »prirodno određenje« koje je zajedničko sa *vladaočevim elementom* odnosi se na »*familijski život*« kao bazu.

Subzistencija »*zemljišnog posjeda*« i »volja koja počiva na sebi« su dvije različite stvari. Moralo bi se prije govoriti o »*volji koja počiva na zemljištu*«. Moralo bi se, štaviše, govoriti o volji koja počiva na »*smislu za državu*«, ne o volji koja počiva *na sebi*, već o volji koja počiva *u cjelini*.

Namjesto »*smisla*«, »*posjedovanja duha države*«, stupa »*zemljišni posjed*«.

Dalje, što se tiče »*familijskog života*« kao baze, izgleda da »*socijalna*« običajnost građanskog društva stoji na višem stepenu nego ta »*prirodna običajnost*«. Nadalje, »*familijski život*« je »*prirodna običajnost drugih staleža*«, ili običajnost građanskog staleža građanskog društva isto kao i seljačkog staleža. Ali okolnost da »*familijski život*« u seljačkom staležu nije samo princip familije već i baza njegovog socijalnog opstojanja uopće, izgleda da ga, štaviše, čini nesposobnim za najviše političke zadatke, jer se patrijarhalni zakoni primjenjuju na jednu nepatrijarhalnu sferu, a pojmovi dijete ili otac, gospodar ili sluga, tamo gdje se radi o *političkoj državi* i o *građanstvu*.

Što se tiče *prirodnog određenja vladaočevog* elementa, Hegel nije prikazao patrijarhalnog, nego *modernog konstitucionalnog kralja*. Njegovo prirodno određenje se sastoji u tome što je on *tjelesni reprezentant države* i što je rođen kao *kralj*, ili što je kraljevstvo njegovo *familijsko*

*nasljedstvo*; ali čega zajedničkog ima to sa familijskim životom kao bazom seljačkog staleža, čega zajedničkog ima prirodna običajnost sa prirodnim određenjem rođenja kao takvog? Kralj se u tom smislu ne razlikuje od konja: kao što se konj rađa kao konj, tako se i kralj rađa kao kralj.

Ako bi Hegel razliku staleža kao takvu, koju je sam pretpostavio, učinio političkom razlikom, seljački stalež kao takav bi već bio samostalan dio staleškog elementa, i ako je on kao takav moment posredovanja sa kneževstvom, zašto mu je onda bila potrebna konstrukcija jednog *novog* posredovanja? I zašto je potrebno da se seljački stalež izdvaja iz pravog staleškog momenta, kad ovaj moment dospijeva u »apstraktni« položaj prema vladaočevom elementu samo izdvajanjem iz tog momenta? Ali pošto je Hegel razvio upravo političko-staleški element kao osobeni element, kao *transsupstancijaciju privatnog staleža u građanstvo*, i baš zbog toga našao da je posredovanje potrebno, kako sada Hegel može da rastvara ovaj organizam u razlici privatnog staleža, dakle u privatnom staležu, i da iz ovog staleža izvodi posredovanje države sa samom sobom?

I uopće, kakva je to anomalija da najviša *sinteza* političke države nije ništa drugo nego *sinteza zemljišnog posjeda i familijskog života!*

Jednom riječju:

Čim su građanski staleži kao takvi politički staleži, nije potrebno ovo posredovanje, a čim je ovo posredovanje potrebno, građanski stalež nije politički stalež, pa ni ono posredovanje. Tada je seljak dio političko-staleškog elementa ne kao seljak, već kao građanin države, dok u obrnutom slučaju ([gdje je on] kao *seljak* građanin države ili gdje je kao građanin države seljak) njegovo građanstvo države je *seljaštvo*, on nije kao seljak građanin države, već je kao građanin države seljak!

Ovdje je, prema tome, jedna Hegelova nekonzekventnost u *njegovom vlastitom* načinu gledanja, a takva nekonzekventnost jeste *akomodacija*. Političko-staleški element u modernom smislu, u smislu koji je Hegel razvio, jeste *ispunjeno, uspostavljeno odvajanje građanskog društva od njegovog privatnog staleža i razlika* ovog staleža. Kako Hegel može privatni stalež da učini *rješenjem* antinomija *zakonodavne* vlasti sa samom sobom? Hegel hoće srednjovjekovni staleški sistem, ali u modernom smislu zakonodavne vlasti; on hoće modernu zakonodavnu vlast, ali u obliku srednjovjekovnog staleškog elementa; ovo je najgori sinkretizam.

Početak § 304. glasi:

•Političko-staleški element sadrži u svom vlastitom određenju istovremeno razliku staleža koja je već postojala u ranijim sferama.▪

Ali u svom *vlastitom* određenju političko-staleški element sadrži ovu razliku samo time što on tu razliku anulira, što je on u sebi uništava i *od nje se apstrahira*.

Ako seljački stalež ili, kao što ćemo dalje čuti, *potencirani* seljački stalež, plemićki zemljišni posjed, postane kao takav na način koji smo opisali posredovanje totalne *političke* države, zakonodavne vlasti u njoj samoj, onda je to, naravno, posredovanje staleško-političkog elementa vladarskom vlašću u tom smislu što je to *ukidanje* političko-staleškog elementa kao zbiljskog političkog elementa. Ovdje nije seljački stalež, već je *stalež, privatni stalež, razlaganje* (redukcija) političko-staleškog elementa u privatni stalež, *obnovljeno jedinstvo političke države sa samom sobom*. (Nije ovdje *seljački stalež* kao takav *posredovanje*, već je to njegovo odvajanje od političko-staleškog elementa u njegovom svojstvu *građanskog privatnog staleža*; to će reći da mu njegov privatni stalež daje poseban položaj u političko-staleškom elementu, dakle i drugi dio političko-staleškog elementa zauzima položaj *posebnog* privatnog staleža, to jest *prestaje* da reprezentira državno građanstvo građanskog društva.) Ovdje više ne postoji *politička* država kao *dvije suprotne volje*, već na jednoj strani stoji politička država (vlada i vladalac), a na drugoj strani građansko društvo u svojoj razlici od političke države. (Različiti staleži.) Time je ukinuta i politička država kao *totalitet*.

Najbliži smisao *udvajanja* političko-staleškog elementa u sebi samom, kao posredovanja vladarskom vlašću, sastoji se uopće u tome što *razdvajanje* ovog elementa u sebi samom, njegova vlastita suprotnost koju on sadrži u sebi, predstavlja njegovo *obnovljeno* jedinstvo sa vladarskom vlašću. Osnovni dualizam između *vladarskog* i staleškog elementa zakonodavne vlasti *neutralizira se* dualizmom staleškog elementa u sebi samom. Ali u Hegela se ova neutralizacija vrši tako što se političko-staleški element odvajaju od samog svog *političkog* elementa.

Što se tiče *zemljišnog posjeda* kao *subzistencije* koja bi trebalo da odgovara *suverenitetu* volje, *vladarskom suverenitetu*, i što se tiče *familijskog života* kao baze seljačkog staleža koja bi trebalo da odgovara *prirodnom određenju* vladarske vlasti, na to ćemo se kasnije vratiti. Ovdje, u § 305, razvijen je »*princip*« seljačkog staleža, »koji je sposoban da se konstituiraju u taj politički odnos«.

U § 306. preduzeto je »konstituiranje« za politički položaj i značenje«. Ono se svodi na ovo: »Imovina je« »*neotuđivo nasljedno dobro* opterećeno *majoratom*«. <sup>[10]</sup> »Majorat«, bi, dakle, bio političko konstituiranje seljačkog staleža.

»Zasnivanje majorata«, kaže se u dodatku, »sastoji se u tome što država ne treba da računa na *prostu mogućnost* pozitivne nastrojenosti, već na *nešto nužno*. Nastrojenost nije, naravno, povezana s imovinom, nego je *relativno nužna* veza u tome što onaj ko raspolaže samostalnom imovinom nije ograničen spoljašnjim okolnostima i, prema tome, može nesmetano da istupa i da djeluje u korist države.«



*Prvi stav.* Država se ne zadovoljava »*prostom mogućnošću* pozitivne nastojenosti; ona treba da računa na »*nešto nužno*«.

*Drugi stav.* »Nastojenost nije povezana s imovinom«, tj. nastojenost imovine je »*prosta mogućnost*«.

*Treći stav.* Međutim, postoji »*relativno nužna veza*«, naime, »da onaj ko raspolaže samostalnom imovinom etc. može da djeluje u korist države«, tj. *imovina* daje »*mogućnost*« nastojenosti prema državi, ali baš »*mogućnost*« nije dovoljna prema prvom stavu.

Osim toga, Hegel nije pokazao da je *zemljišni posjed* jedina »*samostalna imovina*«.

*Konstituiranje imovine seljačkog staleža kao nezavisne imovine* jeste konstituiranje seljačkog staleža »za politički položaj i značenje«. Ili »*nezavisnost imovine*« jeste njegov »*politički položaj i značenje*«.

Ova nezavisnost se pokazuje dalje na sljedeći način:

Njegova »*imovina*« je »*nezavisna od državne imovine*«. Pod državnim imovinom se ovdje, očigledno, podrazumijeva *vladina kasa*. U takvoj vezi ovom staležu stoji »*nasuprot*« »*opći stalež*«, koji je »u suštini zavisan od države«. Tako se u predgovoru [Hegelove *Filozofije prava*, str. 13] kaže:

«Uostalom u nas, za razliku od Grka, filozofija se ne praktikuje kao privatna vještina, »već ona« ima »javnu egzistenciju, egzistenciju koja se tiče publike i koja prvenstveno ili jedino stoji u službi države.»

Dakle, i filozofija je »u suštini« zavisna od vladine kase.

Njegova *imovina* je *nezavisna* »od nesigurnosti obrta, od strasti za dobiti i promjenljivosti posjeda uopće«. U ovom smislu njemu se suprotstavlja »*industrijski stalež*« »kao stalež koji je zavisan od potrebe i na nju upućen«.

Ta imovina je tako nezavisna »kako od *naklonosti upravne vlasti* tako i od *naklonosti mase*«.

Sam stalež je, najzad, zaštićen od *vlastite samovolje* time što su njegovi članovi koji su pozvani za ovu misiju »lišeni prava koje imaju drugi građani da djelimično raspolažu slobodno cijelim svojim vlasništvom, djelimično, pak, da znaju da će ovo vlasništvo, saglasno jednakoj ljubavi prema djeci, preći na tu djecu«.

Suprotnosti su ovdje uzele sasvim nov i vrlo materijalan oblik, oblik koji jedva da bismo smjeli očekivati na nebu političke države.

Suprotnost, takva kakvu Hegel pokazuje, najoštrije je izražena kao suprotnost *privatnog vlasništva i imovine*.

*Zemljišni posjed* je *privatno vlasništvo* κατ' ἐξοχήν, pravo privatno vlasništvo. Njegova egzaktna *privatna* priroda se ispoljava: 1. kao »*nezavisnost od državne imovine*«, od »*naklonosti upravne vlasti*«, od vlasništva koje egzistira kao »*opće vlasništvo političke države*«, kao *posebna imovina* koja, prema konstrukciji političke države, postoji

pored drugih imovina; 2. kao »nezavisnost od potreba« socijeteta ili »socijalne imovine«, kao nezavisnost od »naklonosti mase«. (Značajno je isto tako da se učešće u imovini države shvaća kao »naklonost upravne vlasti«, kao što se učešće u socijalnoj imovini shvaća kao »naklonost mase«.) Imovina »općeg staleža« i »industrijskog staleža« nije *pravo privatno vlasništvo* jer je u prvom slučaju *direktno*, a u drugom *indirektno* uslovljeno povezanošću s općom imovinom ili vlasništvom kao socijalnim vlasništvom i predstavlja *participaciju* u ovom vlasništvu; otuda je, svakako, na objema stranama posredovano »naklonošću«, tj. »slučajnošću volje«. Tome se suprotstavlja *zemljišni posjed* kao *suvereno privatno vlasništvo* koje još nije postiglo oblik imovine, tj. vlasništva koje je ustanovljeno *socijalnom voljom*.

Političko ustrojstvo na svom najvišem vrhu je, prema tome, *ustrojstvo privatnog vlasništva*. Najviši *politički smisao* jeste *smisao za privatno vlasništvo*. *Majorat* je samo *spoljašnja* pojava *unutrašnje* prirode *zemljišnog posjeda*. Zbog toga što je on *neotuđiv*, njemu su presječeni *socijalni nervi*, a *njegovo izoliranje od građanskog društva* je osigurano. Usljed toga što zemljišni posjed ne prelazi saglasno »jednakoju ljubavi prema djeci«, on je čak odvojen i postaje nezavisan od malog socijeteta, od prirodnog socijeteta *familije*, od njene volje i njenih zakona; prema tome, *kruta* priroda *privatnog vlasništva* očuvala se i od prelaza u *familijsku imovinu*.

Hegel je u § 305. proglasio stalež zemljišnog posjeda sposobnim da se konstituiru u »politički odnos« jer je njegova »baza« »familijski život«. Ali on je sam proglasio »ljubav« bazom, principom, *duhom* *familijskog života*. U staležu koji ima *familijski život* kao svoju bazu nedostaje, dakle, *baza familijskog života*, nedostaje ljubav kao *zbijski* i, prema tome, *djelotvorni* i *determinirajući* princip. To je *familijski život bez duha*, *iluzija* *familijskog života*. U svom najvišem razviku *princip privatnog vlasništva protivrječi principu familije*. Dakle, on dolazi u suprotnost prema *staležu prirodne običajnosti*, *staležu familijskog života*; štaviše, tek u *građanskom društvu familijski život* postaje život *familije*, *život ljubavi*. Stalež zemljišnog posjeda je, naprotiv, *barbarstvo* *privatnog vlasništva nasuprot* *familijskom životu*.

To bi, dakle, bila *suverena uzvišenost privatnog vlasništva*, *zemljišnog posjeda*, o kojem se u novije vrijeme izgovorilo mnogo sentimentalnih fraza i za koji je bilo proliveno tako mnogo raznovrsnih krokodilskih suza.

Hegelu ništa ne koristi ako kaže da je *majorat* samo *zahtjev politike* i da mora biti shvaćen u njegovom *političkom položaju* i značenju. Njemu ne koristi ništa ni kada kaže: »Sigurnost i čvrstina ovog staleža mogu biti uvećani institutom majorata, koji je, ipak, poželjan samo sa *političkog gledišta*, pošto je s time povezana žrtva za *politički cilj* da bi prvorodeni sin *mogao nezavisno živjeti*«. U Hegela postoji izvjesna decentnost, *pristojnost razuma*. On neće da opravda i konstruira *majorat* po sebi i za sebe, već samo u odnosu prema nečemu drugom; ne

kao samoodređenje, već kao određenost neke druge stvari; ne kao cilj, već kao *sredstvo* za neki cilj. U stvari, majorat je konzekvenca *egzaktne* zemljišnog posjeda, okamenjeno privatno vlasništvo, privatno vlasništvo (quand même) u najsamostalnijem i najoštrije izraženom stepenu svog razvitka; a ono što Hegel prikazuje kao cilj, kao nešto određujuće, kao *prima causa*<sup>1</sup> majorata, jeste, naprotiv, njegov efekt, konzekvenca, moć *apstraktnog privatnog vlasništva* nad *političkom državom*, dok majorat Hegel prikazuje kao *moć političke države nad privatnim vlasništvom*. On pretvara uzrok u posljedicu, a posljedicu u uzrok; on pretvara određujuće u određeno, a određeno u određujuće.

Međutim, šta je *sadržaj* političkog konstituiranja, političkog cilja, šta je cilj ovog cilja? Šta je njegova supstancija? *Majorat, superlativ privatnog vlasništva, suvereno privatno vlasništvo*. Kakvu vlast vrši politička država nad privatnim vlasništvom u majoratu? Ona vrši takvu vlast što ga *izolira* od familije i socijeteta, što ga dovodi do *apstraktno osamostaljenosti*. Kakva je, dakle, moć političke države nad privatnim vlasništvom? To je *sopstvena vlast privatnog vlasništva*, njegova suština koja je dovedena do egzistencije. Šta ostaje političkoj državi u suprotnosti sa ovom suštinom? Ostaje joj *iluzija* da ona određuje tamo gdje je određena. Država, svakako, lomi *volju familije i socijeteta*, ali samo zato da bi dala opstojanje *volji privatnog vlasništva koje nema ni familije ni socijeteta* i da bi ovo opstojanje priznala kao najviše opstojanje političke države, kao najviše *običajno* opstojanje.

Razmotrimo različite elemente onako kako se oni odnose ovdje u *zakonodavnoj vlasti*, u totalnoj državi, u državi koja je postigla zbilju, konsekventnost i svijest, u *zbijskoj* političkoj državi — razmotrimo ih [u vezi] s *idealnim* ili onim što *treba da bude*, sa *logičkom* odredbom i oblikom ovih elemenata.

(Majorat nije, kao što Hegel kaže, «okov koji pritiskuje slobodu privatnog prava», on je prije «sloboda privatnog prava koja je odbacila sve socijalne i običajne okove».) («Najviša politička konstrukcija je ovdje konstrukcija apstraktnog privatnog vlasništva».)

Prije nego što pređemo na ovo poređenje, treba baciti još jedan pogled na odredbu ovog paragrafa, naime na to da su, putem majorata, imovina seljačkog staleža, zemljišni posjed i vlasništvo «zaštićeni od *vlastite samovolje* time što su članovi ovog staleža koji su pozvani za ovu misiju lišeni prava koje imaju drugi građani da djelimično raspolazu slobodno cijelim svojim vlasništvom».

Već smo istakli kako su «neotuđivošću» zemljišnog posjeda pre-sječeni socijalni nervi privatnog vlasništva. Privatno vlasništvo (zemljišni posjed) zaštićeno je od *vlastite samovolje* posjednika na taj način što je sfera njegove proizvoljnosti preokrenuta iz opće ljudske proizvoljnosti u *specifičnu proizvoljnost vlasništva*, što je privatno vlasništvo postalo *subjekt* volje i što je volja samo prost *predikat* privatnog vlas-

<sup>1</sup> prvi, glavni uzrok

ništva. Privatno vlasništvo nije više *određeni* objekt proizvoljnosti, već je proizvoljnost *određeni* predikat privatnog vlasništva. Pa ipak, uporedimo ono što sam Hegel kaže o sferi privatnog prava:

§ 65. »Svoje vlasništvo mogu *otuditi*, pošto je ono moje samo ukoliko u njega polažem svoju volju [...], ali samo ukoliko je stvar po *svojoj prirodi* nešto *spoljašnje*.«

§ 66. »Stoga su *neotuđiva* ona dobra ili, prije, one supstancijalne odredbe — a pravo na njih je *nezastarivo* — koje tvore kako moju najvlastitiju ličnost i opću suštinu moje samosvijesti tako i moju ličnost uopće, moju opću slobodu volje, običajnost i religiju.«

U majoratu, dakle, zemljišni posjed, egzaktno privatno vlasništvo postaje *neotuđivo* dobro, postaje, dakle, *supstancijalna odredba* koja tvori »najvlastitiju ličnost, opću suštinu samosvijesti« staleža koji raspolaže majoratom, koja tvori njegovu »ličnost uopće, njegovu opću slobodu volje, običajnost i religiju«. Zato je takođe konzekventno da, naprotiv, tamo gdje su privatno vlasništvo, zemljišni posjed *neotuđivi*, »opća sloboda volje« (u što spada takođe slobodno raspolaganje nečim spoljašnjim kao što je zemljišni posjed) i *običajnost* (u što spada *ljubav* kao zbiljski duh koji se pokazuje i kao zbiljski zakon porodice) jesu otuđivi. »*Neotuđivost*« *privatnog vlasništva* je istovremeno »*otuđivost*« *opće slobode volje i običajnosti*. Vlasništvo ovdje nije »ukoliko ja u njega polažem svoju volju«, već moja volja postoji »ukoliko počiva u vlasništvu«. Moja volja ovdje ne posjeduje, već je ona nešto posjedovano. To je upravo *romantična* golicavost majoratskog dostojanstva što se ovdje privatno vlasništvo, dakle privatna proizvoljnost, pojavljuje u svom najapstraktnijem obliku, što se *potpuno bornirana*, neobičajna, sirova volja pojavljuje kao najviša sinteza političke države, kao najviše otuđenje proizvoljnosti, kao najupornija, najpožrtvovanija borba sa *ljudskom slabošću*, budući da se ovdje kao *ljudska slabost* javlja *humanizacija, očovječenje* privatnog vlasništva. *Majorat je privatno vlasništvo* koje samo sebi postaje *religija, privatno vlasništvo* koje je ogrezlo u samom sebi i koje je *ushićeno* svojom samostalnošću i uzvištenošću. Kao što majorat ne podliježe direktnom otuđivanju, on takođe ne podliježe ni *ugovoru*. Hegel pokazuje prelaz od vlasništva ka ugovoru na sljedeći način:

§ 71. »Opstojanje je kao određeno bivstvo u suštini bivstvo za drugo; [...] vlasništvo, s te strane s koje je ono opstojanje kao spoljašnja stvar, jeste za druge spoljašnje stvari i u vezi s njima nužnost i slučajnost. Ali kao opstojanje *volje*, vlasništvo, kao nešto što postoji za drugo, postoji samo *za volju* nekog drugog lica. Ovaj odnos volje prema volji jeste osobeno i pravo tlo na kome sloboda postoji. Ovo posredovanje pomoću koga imam vlasništvo ne samo posredstvom stvari i moje subjektivne volje već isto tako posredstvom druge volje, dakle da imam vlasništvo u zajedničkoj volji — to posredovanje čini sferu *ugovora*.«

(U majoratu je postalo državnim zakonom to da posjedovanje vlasništva nije u *zajedničkoj* volji, već je jedino »posredstvom stvari i moje subjektivne volje«.) Dok Hegel ovdje, u *privatnom pravu*, shvaća *otudivost* i zavisnost privatnog vlasništva od *zajedničke* volje kao njen *istinski idealizam*, on, obrnuto, u *državnom pravu* slavi imaginarnu uzvišenost nezavisnog vlasništva u suprotnosti prema »nesigurnosti obrta, strasti za dobiti, promjenljivosti posjeda i zavisnosti od državne imovine«. Kakva je to država koja ne može da podnese čak ni idealizam privatnog prava? Kakva je to pravna filozofija u kojoj samostalnost privatnog vlasništva ima drukčije značenje u privatnom nego u državnom pravu?

Prema *gruboj besmislenosti* nezavisnog privatnog vlasništva nesigurnost obrta je elegična, strast za dobiti je patetična (dramatična), promjenljivost posjeda je ozbiljan fatum (ona je tragična), a zavisnost od državne imovine je običajna. Ukratko, u svim ovim kvalitetima u vlasništvu kuca *ljudsko srce*: ona je zavisnost čovjeka od čovjeka. Kakva god bila po sebi i za sebe priroda ove zavisnosti, ona je *čovječna* u poređenju sa robom koji uobražava da je slobodan zato što sfera koja ga ograničava nije socijetet već *gruda zemlje*; sloboda ove volje jeste njena *lišenost* drugog sadržaja sem sadržaja *privatnog vlasništva*.

Definirati takvu nedonoščad kao što je majorat u svojstvu odredbe privatnog vlasništva posredstvom političke države uopće, neizbježno je kad se jedan stari pogled na svijet interpretira u smislu novog i kad se jednoj stvari, kao što je ovdje privatno vlasništvo, daje dvostruko značenje: jedno u sudnici apstraktnog prava, a suprotno na nebu političke države.

Sada dolazimo do poređenja koje smo ranije nagovijestili:

U § 257. se kaže:

»Država je zbilja običajne ideje — običajni duh kao *otigledna*, samoj sebi jasna, supstancijalna volja . . . U *običaju* ona ima svoju neposrednu, a u *samosvijesti* pojedinca . . . svoju posredovanu egzistenciju, kao što samosvijest pojedinca, posredstvom osjećanja, ima u državi, kao u svojoj suštini, cilju i produktu svoje djelatnosti, svoju *supstancijalnu slobodu*.«

§ 268. glasi:

»Političko osjećanje, *patriotizam* uopće, kao izvjesnost [...] koja se nalaz u istini i volja koja je postala *navika*, jeste samo rezultat institucija koje postoje u državi, u kojoj *zbiljski* postoji umnost, kao što putem djelatnosti saglasne onim ustanovama dobija svoju potvrdu. — Ovo osjećanje je uopće *povjerenje* (koje može da pređe u više ili manje obrazovano uvidanje) — svijest da je moj supstancijalni i posebni interes očuvan i sadržan u interesu i cilju nekog drugog (u ovom slučaju — države) koji se nalazi u odnosu prema meni kao pojedincu — zbog čega, upravo, ovaj drugi nije neposredno drugi za mene i u ovoj svijesti Ja sam slobodan.«

Ovdje se *zbilja* običajne ideje pojavljuje kao *religija privatnog vlasništva* (pošto se u majoratu privatno vlasništvo odnosi prema sebi

samom na religiozan način, religija je u našim modernim vremenima postala uopće inherentno svojstvo zemljišnog posjeda, a svi spisi koji su posvećeni majoratu potpuno su prožeti religioznim frazama. Religija je najviša misaona forma ove brutalnosti). »Očigledna, samoj sebi jasna, supstancijalna volja« pretvara se u tamnu volju, volju koja je skrhana grudom zemlje i opijena upravo neprobojnošću elementa za koji je prionula. »Izvjernost koja se nalazi u istini« i koja je »političko osjećanje« jeste izvjesnost koja stoji na »vlastitom tlu« (u doslovnom smislu). Političko »htijenje« koje je »postalo navika« nije više »samo rezultat« etc., već institucija koja postoji izvan države. Političko osjećanje nije više »povjerenje«, već je prije »povjerenje, svijest da je moj supstancijalni i posebni interes *nezavisan* od interesa i cilja nekog drugog (u ovom slučaju — države) koji se nalazi u odnosu prema meni kao pojedincu«. To je svijest moje *slobode od države*.

»Podržavanje općeg interesa države« etc. bio je (§ 289) zadatak »upravne vlasti«. U njoj je počivala »obrazovana inteligencija i pravna svijest mase jednog naroda« (§ 297). Upravna vlast čini »staleže, tako reći, suvišnim«, jer oni<sup>1</sup> »mogu bez staleža činiti ono što je najbolje, kao što moraju neprekidno činiti ono što je najbolje i uz postojanje staleških skupština« (§ 301, napomena). »Opći stalež, to jest onaj koji se bliže posvetio službi upravljanja, neposredno je određen za to da ima opće kao cilj svoje bitne djelatnosti«. [§ 303]

A kako se sada pojavljuje opći stalež, upravna vlast? »Kao u suštini zavisna od države«, kao »imovina koja je *zavisna od naklonosti upravne vlasti*«. Ovaj isti preokret se dogodio i sa građanskim društvom, koje je ranije postiglo svoju običajnost u korporaciji. Ono je imovina koja je zavisna »od nesigurnosti obrta« etc. i od »naklonosti mase«.

Kakvo je, dakle, tobožnje specifično svojstvo nosioca majorata? I u čemu može uopće da se sastoji *običajno* svojstvo jedne *neotuđive* imovine? U *nepodmitljivosti*. Ovdje se *nepodmitljivost* pokazuje kao *najviša* politička vrlina, apstraktna vrlina. Pri tom je *nepodmitljivost* u državi koju je Hegel konstruirao nešto tako apartno, da ona mora biti konstruirana kao *posebna* politička sila, dakle upravo time svjesna da ona nije duh političke države, da nije pravilo, već *izuzetak*, i da je konstruirana kao takav izuzetak. Nosioci majorata se podmićuju njihovim nezavisnim vlasništvom da bi se sačuvali od *podmitljivosti*. Dok bi, prema ideji, trebalo da *zavisnost* od države i osjećaj ove zavisnosti budu najviša politička sloboda — pošto je zavisnost osjećaj privatnog lica kao apstraktnog zavisnog lica, koje se, štaviše, osjeća i treba da osjeća *nezavisnim* samo kao građanin — ovdje se konstruira *nezavisno privatno lice*. »Njegova imovina je [isto tako] nezavisna od državne imovine kao i od nesigurnosti obrta« etc. Ovom nezavisnom licu se suprotstavlja »industrijski stalež, koji je zavisna od potreba

<sup>1</sup> viši državni činovnici

i na njih upućen, i opći stalež, koji je u suštini zavisen od države«. Prema tome, ovdje postoji *nezavisnost* od države i od građanskog društva, a ova njihova ozbiljena apstrakcija, koja je realiter najgrublja *zavisnost od grude zemlje*, obrazuje u zakonodavnoj vlasti posredovanije i jedinstvo države i građanskog društva. *Nezavisna privatna imovina*, tj. apstraktna privatna imovina, i njoj odgovarajuće *privatno lice* jesu najviša konstrukcija političke države. Politička »nezavisnost« je konstruirana kao »nezavisno privatno vlasništvo« i kao »lice ovog nezavisnog privatnog vlasništva«. Mi ćemo uskoro vidjeti kako re vera stoji stvar sa »nezavisnošću« i »nepodmitljivošću«, kao i sa smislom za državu koji otuda proističe.

Po sebi se razumije da je *majorat nasljedno dobro*. Podrobnosti o tome ćemo ostaviti za kasnije. To što je majorat, kako Hegel primjećuje u dodatku, ustanovljen u korist *prvorodenog* jeste čisto historijska činjenica.

§ 307. »Pravo ovog dijela supstancijalnog staleža je, na taj način, zasnovano, istina, s jedne strane na prirodnom principu familije, ali istovremeno s tim ovaj se princip — putem teških žrtava — okreće *političkom cilju*, čime je taj stalež u biti upućen na djelatnost u korist ovog cilja, te je usljed toga za takvu vrstu djelatnosti također pozvan i *ovlašćen* nezavisno od slučajnosti izbora *rođenjem*.«

Hegel nije pokazao koliko je pravo ovog supstancijalnog staleža zasnovano na *prirodnom principu* familije, sem ako pod tim ne podrazumijeva da zemljišni posjed egzistira kao *nasljedno dobro*. Time nije pokazano nikakvo pravo ovog staleža u političkom smislu, već samo pravo nosilaca majorata na zemljišni posjed putem rođenja. »Ali istovremeno s tim ovaj se princip«, prirodni princip familije, »— putem teških žrtava — okreće političkom cilju«. Mi smo svakako vidjeli kako se ovdje »prirodni princip familije izokreće«,<sup>1</sup> ali i da ovo izokretanje nije nikakva »teška žrtva za politički cilj«, već je to samo *ozbiljena apstrakcija privatnog vlasništva*. Štaviše, posredstvom ovog *izokretanja prirodnog principa familije* izokrenut je i politički cilj, »čime (?) je taj stalež u biti upućen na djelatnost u korist ovog cilja« — valjda putem osamostaljenja privatnog vlasništva? — »te je usljed toga za takvu vrstu djelatnosti također pozvan i ovlašćen nezavisno od slučajnosti izbora rođenjem«.

Ovdje je, prema tome, *participacija u zakonodavnoj vlasti urođeno* pravo čovjeka. Ovdje imamo *rodene zakonodavce i rođeno posredovanje države sa samom sobom*. Urođena prava čovjeka su vrlo često ismijavali naročito nosioci majorata. No, nije li komično što je pravo najvišeg dostojanstva zakonodavne vlasti povjereno posebnoj ljudskoj rasi? Ništa nije smješnije nego kad Hegel suprotstavlja poziv zakonodavca,

<sup>1</sup> Igra riječi: *verkehren* znači i *okretati* i *izokretati*.

reprezentanta građanstva, rođenjem — »pozivu putem slučajnosti izbora«. Kao da izbor, svjesni produkt građanskog povjerenja, ne bi stajao u sasvim drugačijoj nužnoj vezi sa političkim ciljem od one koju predstavlja fizički slučaj rođenja. Hegel svugdje pada iz svog političkog spiritualizma u najgrublji *materijalizam*. Na vrhovima političke države svugdje je rođenje ono što određene individuumne čini otjelotvorenjem najviših zadataka države. Najviše državne djelatnosti se poklapaju putem rođenja s individuom onako kao što su životinji neposredno urođeni mjesto, njen karakter, njen način života etc. Država u svojim najvišim funkcijama dobija *životinjsku* zbilju. Priroda se sveti Hegelu zbog prezenja koje je prema njoj pokazao. Ako materija za sebe nije ništa mimo ljudske volje, onda ovdje ljudskoj volji ne ostaje ništa mimo materije.

*Pogrešni identitet, fragmentarni, sporadični identitet* prirode i duha, tijela i duše, javlja se u svojstvu *otjelovljenja*. Pošto rođenje daje čovjeku samo *individualno* opstojanje i postavlja ga najprije samo kao *prirodnog* individuum — dok su državne odredbe, kao što je *zakonodavna* vlast etc., *socijalni produkt*, plodovi socijeteta, a ne proizvodi prirodnog individuum — onda upravo neposredni identitet, neposredovano poklapanje između *rođenja individuum* i individuum kao *individualizacije određenog socijalnog položaja, funkcije* etc., jeste nešto frapantno i *čudno*. Priroda u tom sistemu neposredno *stvara* kraljeve, ona neposredno *stvara perove* etc., kao što *stvara* oči i nosove. Frapantno je vidjeti kao neposredni produkt fizičkog roda ono što je samo produkt samosvjesnog roda. Ja postajem čovjek rođenjem nezavisno od saglasnosti društva, dok per ili kralj od rođenja postajem samo općom saglasnošću. Tek saglasnost čini rođenje ovog čovjeka rođenjem kralja; dakle, saglasnost, a ne rođenje, čini čovjeka kraljem. Ako rođenje, za razliku od drugih odredbi, daje čovjeku neposredno neki društveni položaj, onda ga *njegovo tijelo* čini *ovim određenim socijalnim funkcionerom*. *Njegovo tijelo* je njegovo *socijalno* pravo. U tom sistemu *tjelesno dostojanstvo čovjeka* ili *dostojanstvo čovjekovog tijela* (što bi se u daljem izvođenju moglo izraziti i kao: dostojanstvo fizičkog prirodnog elementa države) pojavljuje se tako da određena, naime najviša socijalna dostojanstva, *jesu dostojanstva određenih, rođenjem predestimiranih tijela*. Stoga se plemstvo, naravno, ponosi krvlju, porijeklom, ukratko *životnom istorijom svog tijela*; to je, naravno, onaj *zoološki* nazor za koji je *heraldika* nauka koja njemu odgovara. Tajna plemstva je *zoologija*.

Treba podvući dva momenta u nasljednom majoratu:

1. Ono što je postojano jeste *nasljedno dobro, zemljišni posjed*. To je ono trajno u odnosu — *supstancija*. Nosilac majorata, posjednik, jeste u stvari samo *akcidencija*. Zemljišni posjed se *antropomorfizira* u različitim naraštajima. *Zemljišni posjed* uvijek tako reći *nasljeduje* prvorođenog iz kuće kao atribut koji je neodvojiv od nje. Svaki prvorođeni u nizu zemljoposjednika je *nasljedni dio, vlasništvo neotudivog*



*zemljišnog posjeda, predestinirana supstancija njegove volje i njegove djelatnosti.* Subjekt je stvar, a predikat je čovjek. Volja postaje vlasništvo vlasništva.

2. *Politički kvalitet* nosioca majorata je *politički kvalitet* njegovog nasljednog dobra, *politički kvalitet* koji je inherentan ovom nasljednom dobru. Politički kvalitet se ovdje, prema tome, pojavljuje i kao *vlasništvo zemljišnog vlasništva*, kao kvalitet koji neposredno pripada *čisto fizičkoj zemlji* (prirodi).

Što se tiče prvog momenta, iz njega slijedi da je nosilac majorata *kmet zemljišnog vlasništva* i da se u *kmetovima* koji su mu podložni javlja samo *praktična* konzekvenca *teorijskog* odnosa u kome se on sam nalazi prema zemljišnom posjedu. Dubina *germanske* subjektivnosti se svugdje pojavljuje kao grubost objektivnosti bez duha.

Ovdje treba razjasniti odnos 1. između *privatnog vlasništva* i *nasljedstva*; 2. između *privatnog vlasništva*, nasljedstva i time uslovljene privilegije izvjesnih rodova za učešće u političkom suverenitetu; 3. *zbijski historijski odnos* ili *germanski* odnos.

Mi smo vidjeli da je majorat apstrakcija *nezavisnog privatnog vlasništva*. Tome se pridružuje i druga konzekvenca. *Nezavisnost, samostalnost* u političkoj državi, čiju smo konstrukciju dosada prosljedili, jeste *privatno vlasništvo* koje se pojavljuje na svom najvišem stepenu kao *neotuđivi zemljišni posjed*. Politička nezavisnost stoga ne proističe ex proprio sinu<sup>1</sup> političke države; ona nije dar političke države svojim članovima, ona nije duh koji državu nadahnjuje, već članovi političke države primaju svoju nezavisnost od suštine koja nije suština političke države — od suštine apstraktnog privatnog prava, od apstraktnog *privatnog vlasništva*. Politička nezavisnost je akcidenca privatnog vlasništva, a ne supstancija političke države. Politička država i u njoj *zakonodavna vlast* je, kao što smo vidjeli, otkriveni misterij *istinske vrijednosti i suštine* državnih momenata. Značenje koje *privatno vlasništvo* ima u političkoj državi jeste njegovo *suštinsko*, njegovo *istinsko* značenje; značenje koje *razlika staleža* ima u političkoj državi jeste *suštinsko značenje* razlike staleža. Isto tako se ispoljava *suština* [moći] vladavca i vlade u *zakonodavnoj vlasti*. Baš ovdje, u sferi političke države pojedini momenti države se odnose prema sebi kao prema *suštini roda*, kao prema *generičkoj suštini*, jer je politička država sfera njihove opće odredbe, njihova *religiozna sfera*. *Politička* država je *ogledalo istine* za različite momente *konkretne* države.

Ako, dakle, *nezavisno privatno vlasništvo* ima u političkoj državi, u zakonodavnoj vlasti, *značenje političke nezavisnosti*, onda *nezavisno privatno vlasništvo* jeste *politička nezavisnost* države. Tada *nezavisno privatno vlasništvo* ili *zbijsko privatno vlasništvo* nije samo *oslonac ustava* nego *sam ustav*. A zar oslonac ustava nije ipak ustav ustavâ, primarni, *zbijski* ustav?

<sup>1</sup> iz same suštine

U konstruiranju nasljednog monarha, kao da je i sam iznenađen »immanentnim razvitkom nauke, izvodenjem njenog cjelokupnog sadržaja iz prostog pojma« (§ 279, napomena), Hegel je učinio sljedeću opasku:

«Tako se osnovni moment ličnosti, u početku u neposrednom pravu još apstraktne, dalje razvio prolazeći kroz svoje različite forme subjektivnosti, pa je ovdje, u apsolutnom pravu, državi, punoj konkretnoj objektivnosti volje, ličnost države, njena izvjesnost o sebi samoj.»

To znači: u političkoj državi se *pokazuje* da je »apstraktna ličnost najviša politička ličnost, politička baza cjelokupne države. Isto tako, u majoratu pravo ove apstraktne ličnosti, njena objektivnost, »apstraktno privatno vlasništvo«, pokazuje se kao najviša objektivnost države, kao njeno najviše pravo na opstojanje.

Država je nasljedni monarh, apstraktna ličnost; ovo ne znači ništa drugo nego da je ličnost države apstraktna, ili da je država država apstraktne ličnosti; tako su i Rimljani posmatrali pravo monarha isključivo u normama privatnog prava, ili su posmatrali privatno pravo kao najvišu normu državnog prava.

Rimljani su racionalisti, dok su Germani mistici suverenog privatnog vlasništva.

Hegel označava privatno pravo kao *pravo apstraktne ličnosti* ili kao *apstraktno pravo*. U stvari, ovo pravo mora da se posmatra kao *apstrakcija* prava i, prema tome, kao *iluzorno pravo apstraktne ličnosti*, onako kao što je moral, po Hegelu, *iluzorno opstojanje apstraktne subjektivnosti*. Hegel razvija privatno pravo i moral kao apstrakcije takve vrste, iz čega za njega ne slijedi da država, običajnost, koja ima kao pretpostavku ove momente, može biti nešto drugo nego *socijetet* (socijalni život) ovih iluzija; obrnuto, on zaključuje da su to subalterni momenti toga običajnog života. Ali šta je privatno pravo drugo nego pravo ovih subjekata države, i šta je moral drugo nego moral tih istih subjekata? Ili, tačnije, lice privatnog prava i subjekt morala jesu *lice* i *subjekt* države. Hegel je bio više puta napadan zbog svog izvođenja morala. Ali on nije ništa drugo učinio osim što je razmatrao moral moderne države i modernog privatnog prava. Njegovi kritičari su htjeli da se moral još više odvoji i više emancipira od države. No šta su time dokazali? Dokazali su da je odvajanje suvremene države od morala moralno, da je moral nedržavan i da je država nemoralna. Naprotiv, velika je Hegelova zasluga — premda u izvjesnom smislu nesvjesna zasluga (u tom smislu što Hegel prikazuje državu koja ima za pretpostavku takav moral, kao realnu ideju običajnosti) — što je on modernom moralu dodijelio njegov istinski položaj.

U političkom ustrojstvu u kome je *majorat* garancija, *privatno vlasništvo* je garancija političkog ustrojstva. U majoratu se ovo pojavljuje tako što ovu garanciju čini *posebna* vrsta privatnog vlasništva. *Majorat* je samo posebna egzistencija općeg odnosa *privatnog vlasništva* i *političke države*. Majorat je *politički* smisao privatnog vlasništva,

privatno vlasništvo u svom političkom značenju, tj. u njegovom općem značenju. Ustrojstvo je, dakle, ovdje *ustrojstvo privatnog vlasništva*.

Tamo gdje susrećemo majorat u njegovom *klasičnom* vidu — kod germanskih naroda — nalazimo i ustrojstvo *privatnog vlasništva*. *Privatno vlasništvo* je opća kategorija, opća državna veza. Čak se opće funkcije javljaju kao privatno vlasništvo bilo korporacije bilo staleža.

Trgovina i obrt su u svojim posebnim nijansama privatno vlasništvo zasebnih korporacija. Dvorska dostojanstva, sudska vlast etc. su privatno vlasništvo posebnih staleža. Razne provincije su privatno vlasništvo pojedinih kneževa etc. Služba zemlji etc. je privatno vlasništvo vladaoaca. Duh je privatno vlasništvo svećenstva. Moja djelatnost koja je saglasna obavezama privatno je vlasništvo drugog, kao što je i moje pravo, sa svoje strane, posebno privatno vlasništvo. Suverenitet, u ovom slučaju *nacionalitet*, jeste carevo privatno vlasništvo.

Često se govorilo da se u srednjem vijeku svaki oblik prava, slobode, socijalnog opstojanja javlja kao *privilegij*, kao *izuzetak* od pravila. Pri tom se nije mogla previdjeti empirijska činjenica da su se sve ove privilegije javljale u formi *privatnog vlasništva*. Šta je opći osnov ove podudarnosti? *Privatno vlasništvo je rodsko opstojanje privilegije*, prava kao *izuzetka*.

Tamo gdje su kneževi, kao u Francuskoj, nasrtali na *nezavisnost* privatnog vlasništva, oni su posezali za vlasništvom *korporacija* prije nego što su posezali za vlasništvom *pojedinaca*. Ali napadajući privatno vlasništvo korporacija, oni su napadali privatno vlasništvo kao korporaciju, kao *socijalnu* vezu.

Upravo se u *sistemu lena* otkriva da je kneževska moć moć privatnog vlasništva, a u *kneževskoj moći* da se skriva misterij kako *opće moći* tako i *moći svih krugova države*.

(U vladaoцу kao reprezentantu državne moći izražava se ono što čini *moć države*. *Konstitucionalni* vladar izražava stoga ideju konstitucionalne države u njenoj najoštrijoj apstrakciji. On je, s jedne strane, *ideja države*, njeno presvijetlo državno veličanstvo, i on je to kao *ovo* lice. Ali vladar je istovremeno i *prosta* imaginacija; kao lice i kao vladar on ne posjeduje niti zbiljsku moć, niti zbiljsku djelatnost. Ovdje je u svojoj najpunijoj protivriječnosti izraženo odvajanje političkog i zbiljskog, formalnog i materijalnog, općeg i individualnog lica, čovjeka i socijalnog čovjeka.)

Privatno vlasništvo ima *rimski* razum i *germansku* osjećajnost. Bilo bi poučno da se na ovom mjestu učini poređenje između ova dva ekstremna izvođenja privatnog vlasništva. Ovo će nam pomoći u rješavanju problema o kome je riječ.

Rimljani su zapravo prvi razradili *pravo privatnog vlasništva*, apstraktno pravo, privatno pravo, pravo apstraktnog lica. *Rimsko privatno pravo* je *privatno pravo* u svojoj *klasičnoj razradi*. Međutim, kod Rimljana nigdje ne nalazimo, kao kod Nijemaca, da se pravo privatnog

vlasništva mistificira. Ovo pravo isto tako nije nigdje postalo *državnim pravom*.

Pravo privatnog vlasništva je *ius utendi et abutendi*<sup>1</sup>, pravo *proizvoljnog* raspolaganja stvarju. Glavni interes Rimljana je usmjeren na razvijanje i određivanje *odnosa* koji se pokazuju kao *apsiraktni* odnosi privatnog vlasništva. Prava osnova privatnog vlasništva, *posjed*, jeste *faktum*, *neobjašnjeni faktum*, a ne *pravo*. Tek jurističkim odredbama koje društvo daje faktičkom posjedu, ovaj dobija svojstvo pravnog posjeda, *privatnog vlasništva*.

Što se tiče veze između političkog ustrojstva i privatnog vlasništva u Rimljana, ona se izražava u sljedećem:

1. *Čovjek* (u svojstvu roba), kao i u starih naroda uopće, kao predmet privatnog vlasništva.

To nije ništa specifično.

2. S osvojenim zemljama postupaju kao sa privatnim vlasništvom, u njima važi *ius utendi et abutendi*.

3. U samoj njihovoj historiji javlja se borba između siromašnih i bogatih (patricija i plebejaca) etc.

U ostalom, za Rimljane, kao i za stare narode uopće, privatno vlasništvo u cjelini važi kao *javno vlasništvo*, koje se primjenjuje bilo, kao u dobrim vremenima, za troškove republike, bilo za *luksuzna* i *opća dobročinstva* (banjsko liječenje etc.) za gomilu.

Način na koji se objašnjava ropstvo svodi se na *pravo rata*, pravo okupacije: ljudi su robovi upravo zato što je uništena njihova politička egzistencija.

Mi ćemo istaći naročito ova tri<sup>2</sup> odnosa po kojima se Rimljani razlikuju od Germana:

1. *Carska vlast* nije bila vlast privatnog vlasništva, već *suverenitet empirijske volje* kao takve, suverenitet koji je bio daleko od toga da posmatra *privatno vlasništvo* kao vezu između sebe i svojih potčinjenih, nego je, naprotiv, raspolagao privatnim vlasništvom kao svim ostalim socijalnim dobrima. Stoga je carska vlast bila samo *faktički nasljedna* vlast. Mada je vrhunac u razvitku prava privatnog vlasništva, privatnog prava, dostignut u imperatorskom periodu, to je bilo prije posljedica političkog raspadanja nego što je političko raspadanje bilo posljedica privatnog vlasništva. Osim toga, u Rimu se državno pravo počelo raspadati i bilo je ukinuto čim je privatno pravo dostiglo puni razvitak. U Njemačkoj se desilo obrnuto.

2. Državni visoki položaji u Rimu nikad nisu bili nasljedni, tj. privatno vlasništvo nije vladajuća državna kategorija.

3. Suprotno germanskom majoratu etc., u Rimu se javlja *samo-volja testiranja*<sup>3</sup> kao izraz privatnog vlasništva. U ovoj posljednjoj

<sup>1</sup> pravo upotrebe i potrošnje — <sup>2</sup> U rukopisu, vjerojatno omaškom: dva — <sup>3</sup> pravljena oporuke

suprotnosti počiva *cjelokupna* razlika između rimskog i germanskog razvika privatnog vlasništva.

(Činjenica da je privatno vlasništvo odnos prema državnoj funkciji pokazuje se u majoratu tako što je opstojanje države inherentnost, akcidenca neposrednog privatnog vlasništva, *zemljišnog posjeda*. Tako se na najvišim vrhovima država pojavljuje kao privatno vlasništvo, dok bi trebalo da privatno vlasništvo tu istupa kao državno vlasništvo. Umjesto da privatno vlasništvo učini državno-građanskim svojstvom, Hegel čini građanstvo države, državno opstojanje i smisao za državu kvalitetom privatnog vlasništva.)

§ 308. \*U drugi dio staleškog elementa spada *pokretna strana građanskog društva*, koja — spolja zbog mnoštva svojih članova, ali u suštini zbog prirode svoga određenja i zanimanja — može da istupa samo preko *poslanika*. Ukoliko su oni izaslani od građanskog društva, neposredno je jasno da građansko društvo ovo čini *kao to što ono jeste* — dakle, ne kao nešto što se atomistički raspalo na pojedince i nešto što se skupilo samo za jedan trenutak i za jedan jedini i privremeni akt bez svake dalje postojanosti, već kao da je ionako raščlanjeno na svoja konstituirana udruženja, općine i korporacije, koji na taj način dobijaju političku povezanost. U njihovom *ovlašćenju* da delegiraju takvo izaslanstvo koje saziva vladarska vlast, kao i u *ovlašćenju* prvog staleža da se pojavljuje nezavisno od izbora (§ 307), nalazi egzistencija staleža i njihova skupština konstituiranu, svojevrsnu garanciju.\*

Ovdje nalazimo jednu *novu* suprotnost građanskog društva i staleža, jedan njihov *pokretni*, dakle i jedan *nepokretni* dio (zemljišni posjed). Ova suprotnost je predstavljena i kao suprotnost *prostora* i *vremena* etc., konzervativno i progresivno. U vezi s tim treba pogledati prethodni paragraf. Uostalom, Hegel je putem korporacija pretvorio *pokretni* dio društva isto tako u nešto *stabilno*.

Druga suprotnost se sastoji u tome što su *nosioci majorata* kao takvi — prvi, tek razvijeni dio *staleškog elementa* — zakonodavci; što je zakonodavna vlast atribut njihove empirijske ličnosti; što oni nisu nikakvi *poslanici*, već predstavljaju *sami sebe*; u drugom staležu, pak, postoji *izbor* i *izaslanstvo*.

Hegel navodi dva razloga što ovaj *pokretni* dio građanskog društva može samo putem *poslanika* da stupi u političku državu, odnosno u zakonodavnu vlast. Prvi razlog — *mnoštvo članova* — on sam obilježava kao *spoljašnji*, te nas stoga oslobađa ove replike.

*Suštinski* razlog, međutim, bila bi »priroda određenja i zanimanja toga dijela«. »Politička djelatnost i zanimanje« jesu nešto što je tuđe »prirodi njegovog određenja i zanimanja«.

Hegel se sada ponovo vraća svojoj staroj pjesmi, ovim staležima kao »*izaslanicima* građanskog društva«. Građansko društvo mora »ovo da čini kao *to što ono jeste*«. Ono, naprotiv, mora ovo da čini kao *to što ono nije* zato što je ono *nepolitičko* društvo, a ono ovdje treba da izvršava jedan *politički* akt, akt koji je *za njega bitan* i koji iz njega

proističe. Stoga je građansko društvo nešto što se »atomistički raspalo na pojedince« i nešto što se skupilo samo za jedan trenutak i za jedan jedini i privremeni akt bez svake dalje postojanosti«. Prvo, njegov *politički* akt je »*pojedinačan i privremen*«, pa se zato može da pojavljuje u svom ozbiljenju samo kao takav. To je akt koji stvara *sjaj* političkog društva, njegova *ekstaza*, i kao takav on se mora i *ispoljiti*. Drugo, Hegel se pri tom ne zbunjuje — on je to čak konstruirao kao nešto nužno — što se građansko društvo *materijalno* (istupajući samo kao neko *drugo, od prvog opunomoćeno društvo*) odvaja od svoje građanske zbilje i sebe postavlja kao nešto što ono *nije*. Kako on može sada ovo *formalno* da odbacuje?

Hegel smatra da time što društvo u svojim korporacijama etc. bira poslanike »njegova već konstituirana udruženja« etc. dobijaju »na taj način *političku* povezanost«. Međutim, oni ili dobijaju značenje koje *nije* njihovo, ili je njihova povezanost kao takva već politička pa ne »*dobija*« političku obojenost — kako je to Hegel gore izlagao — nego »*politika*« iz te povezanosti stiče svoju povezanost. Time što je samo ovaj dio staleškog elementa nazvao »poslanicama«, Hegel je nesvjesno označio suštinu oba doma (pošto se oni tamo zbilja nalaze u međusobnom odnosu koji je Hegel naveo). Dom poslanika i dom perova (ili kako se oni već nazivaju) nisu ovdje različite egzistencije istog principa, nego *dva bitno različita principa* i pripadaju različitim socijalnim stanjima. Dom poslanika je ovdje *politička konstitucija* građanskog društva u modernom, a dom perova — u staleškom smislu. Dom perova i dom poslanika se ovdje suprotstavljaju kao *staleška* i kao *politička* reprezentacija građanskog društva. Jedan je *egzistirajući* staleški princip građanskog društva, dok je drugi ozbiljenje njegovog *apstraktnog političkog* opstojanja. Stoga se samo po sebi razumije što ovaj posljednji ne može sa svoje strane *biti prisutan* kao reprezentacija staleža, korporacija etc., jer on ne reprezentira staleško, već političko opstojanje građanskog društva. Tada se po sebi razumije što u prvom domu zasjeda samo *staleški* dio građanskog društva, »suvereni zemljišni posjede«, nasljedno plemstvo, jer ono nije *jedan* stalež među drugim staležima, već staleški princip građanskog društva kao doista socijalni, dakle politički princip, egzistira *samo* u njemu. On je stalež. Građansko društvo tada ima u *staleškom* domu reprezentanta svog srednjovjekovnog, a u domu poslanika reprezentanta svog *političkog* (modernog) opstojanja. Ovdje se, nasuprot srednjem vijeku, napredak sastoji samo u tome što je *staleška politika* svedena na jednu posebnu političku egzistenciju pored *državno-gradanske* politike. *Empirijska* politička egzistencija koju Hegel ima u vidu (*Engleska*) ima, prema tome, sasvim drugi smisao od onoga koji joj on pripisuje.

Francuska konstitucija<sup>1</sup> također predstavlja napredak u ovom smislu. Ona je, doduše, svela dom perova na nulu, ali ovaj dom, *unu-*

<sup>1</sup> »julske monarhije« (1830)

*tar principa* konstitucionalnog kraljevstva, kako ga je Hegel pokušao da razvije, može [po] svojoj prirodi biti samo jedno *mišta*, *fikcija* harmonije između vladaoaca i građanskog društva ili *zakonodavne vlasti*, ili fikcija harmonije *političke države sa samom sobom* kao jedne posebne, i baš zato opet jedne *suprotne* egzistencije.

Francuzi su sačuvali *doživotnost* perova da bi izrazili njihovu nezavisnost kako od biranja vlade tako i od izbora naroda. Ali oni su ukinuli *srednjovjekovni* izraz te nezavisnosti — *nasljednost*. Njihov napredak se sastoji u tome što *dom perova* više ne izvode iz *zbijskog građanskog društva*, već su ga stvorili u *apstrakciji* od njega. Izbor perova može da potiče od *egzistirajuće* političke države, od *vladaoca*, a da nije povezan ni sa jednim građanskim kvalitetom. Nosioci *perskog* dostojanstva u ovoj *konstituciji* čine *zbilja* jedan *stalež* u *građanskom društvu*; on je čisto politički *stalež*, stvoren sa stanovišta *apstrakcije političke države*; međutim, on se javlja prije kao *politička dekoracija* nego kao *zbijski stalež* snabdjeven posebnim pravima. *Dom perova* u doba restauracije bio je jedna *reminiscencija*. *Dom perova* iz vremena *julske revolucije* predstavlja *zbijsku* tvorevinu konstitucionalne *monarhije*.

Pošto u moderno doba državna ideja nije mogla da se pojavi drukčije nego u *apstrakciji* »samo političke« države ili u *apstrakciji građanskog društva od sebe samog*, od njegovog *zbijskog stanja*, zasluga je Francuza što su zadržali ovu *apstraktnu zbilju*, što su je proizveli i što su na taj način stvorili sam *politički princip*. Ono što im se predbacuje kao *apstrakcija jeste*, dakle, prava *konzekvenca* i *produkt ponovo pronadenog smisla za državu*, mada u *suprotnosti*, ali u *nužnoj suprotnosti*. Prema tome, ovdje je zasluga Francuza što su postavili *dom perova* kao *osobeni* *produkt političke države*, ili što su uopće učinili *politički princip* u svojoj *osobnosti* određujućim i djelotvornim.

Hegel još primjećuje da u *izaslanstvu* koje je on konstruirao, u »ovlašćenju korporacija etc. za takvo izaslanstvo«, »*egzistencija staleža* i njihova *skupština* nalazi *konstituiranu*, *svojevrsnu garanciju*«. *Garancija egzistencije* *staleške skupštine*, njena *istinska primitivna egzistencija*, postaje, dakle, *privilegija korporacija* etc. Time se Hegel potpuno srozao na *srednjovjekovno stanovište* i potpuno se odrekao svoje »*apstrakcije političke države* kao *sfere države* kao *države*, općeg po sebi i za sebe«.

U modernom smislu *egzistencija staleške skupštine* jeste *politička egzistencija građanskog društva*, *garancija* njegovog *političkog opstojanja*. Dovođenje njegove *egzistencije* u *sumnju* jeste, dakle, *sumnja u opstojanje države*. Onako kao što je ranije »*smisao za državu*«, *suština zakonodavne vlasti*, nalazio kod Hegela svoju *garanciju* u »*nezavisnom privatnom vlasništvu*«, tako njena *egzistencija* nalazi svoju *garanciju* u »*privilegijama korporacija*«.

Ali takav *staleški element* je, prije svega, *politička privilegija građanskog društva* ili njegova *privilegija* da bude *političko*. Prema tome,

ovaj element ne može da bude nigdje privilegija posebnog, građanskog načina opstojanja, a još manje može naći svoju garanciju u tom opstojanju, budući da staleški element, naprotiv, *treba* da bude opća garancija.

Tako se Hegel svugdje spušta na to da opisuje »političku državu« ne kao najvišu, po sebi i za sebe bivstvujuću zbilju socijalnog opstojanja, već kao nepostojanu zbilju, *koja stoji u odnosu sa drugim i od njega zavisi*; da je predstavlja ne kao istinsko opstojanje druge sfere, već, naprotiv, da sama politička država treba da nađe *svoje istinsko opstojanje* u drugoj sferi. Političkoj državi je svugdje potrebna garancija sfera koje se nalaze izvan nje. Ona nije ozbiljena moć. Ona je *poduprta* nemoć, nije moć nad podupiračima, već moć podupirača. Podupirač je ono što ima moć.

Kakvo je to uzvišeno opstojanje čijoj je egzistenciji potrebna garancija izvan nje same, a pri tom treba da bude *opće* opstojanje same te garancije, dakle, njena zbiljska garancija. Uopće, Hegel se svugdje u razmatranju zakonodavne vlasti sunovraća sa filozofskog stanovišta na drugo stanovište, sa koga se stvar ne posmatra u *vezi sa samom sobom*.

Ako je egzistenciji staleža potrebna garancija, onda oni *nisu zbiljska*, već samo *fiktivna državna egzistencija*. U konstitucionalnim državama garancija za egzistenciju staleža je *zakon*. Njihovo opstojanje je, prema tome, *zakonsko* opstojanje koje zavisi od opće suštine države, a ne od moći ili nemoći pojedinih korporacija i udruženja, i koje predstavlja zbilju *udruženja države*. (Korporacije etc., posebne sfere građanskog društva, upravo tek ovdje treba da postignu svoje opće opstojanje, a Hegel sada ponovo *anticipira* ovo opće opstojanje kao privilegiju, kao opstojanje tih posebnosti.)

Političko pravo kao pravo korporacija etc. u cjelini protivrječi političkom pravu kao *političkom*, kao pravu države, državnog građanstva, jer ovo pravo ne treba da bude pravo tog opstojanja kao posebnog opstojanja, ne treba da bude pravo u svojstvu ovog posebnog opstojanja.

Prije nego što pristupimo kategoriji *izbora* kao političkog akta u kome se građansko društvo secernira u politički odbor, pogledajmo još neke odredbe iz napomene uz ovaj paragraf.

»Predstava da svi pojedinačno treba da učestvuju u vijećanju i odlučivanju o općim poslovima države zato što su svi oni članovi države, a njeni poslovi su poslovi *sviju*, i da svi imaju *pravo* da u njima učestvuju sa svojim znanjem i voljom, predstava koja bi htjela da uvede *demokratski* element u organizam države i to *bez ikakve umne forme*, a samo takva forma i čini državu organizmom — ta predstava je lako razumljiva stoga što ostaje pri *apstraktnoj* odredbi da je svako član države, a površno mišljenje se shvata za apstrakcije.« [§ 308]

Prije svega, Hegel naziva »*apstraktnom*« odredbu prema kojoj je »svako član države«, mada je ovo po samoj *ideji*, po zamisli njegovog



vlastitog shvaćanja, najviša, *najkonkretnija* socijalna odredba pravnog lica, člana države. Ostati pri »odredbi da je svako član države« i shvaćati pojedinca u ovoj odredbi, to još ne znači »površno mišljenje koje se hvata za apstrakcije«. Međutim, to što je »odredba da je svako član države« *apstraktna* odredba, nije krivica ovog mišljenja, nego Hegelovog izvođenja i zbiljskih modernih odnosa koji pretpostavljaju odvajanje zbiljskog života od života u državi, a državni kvalitet čine »apstraktnom odredbom« zbiljskog člana države.

Neposredno učešće *svih* u vijećanju i odlučivanju u općim državnim poslovima uvodi, po Hegelovom mišljenju, »demokratski element u organizam države i to *bez ikakve umne forme*, a samo takva forma čini državu organizmom«; to znači da demokratski element može biti uveden samo kao *formalni* element u organizam države, da je on samo formalizam države. Naprotiv, demokratski element mora biti zbiljski element koji sebi u *cijelom* organizmu države daje svoju *umnu formu*. Ali ako on ulazi u organizam ili formalizam države kao »posebni« element, onda se pod »umnom formom« njegovog opstojanja podrazumijeva dresura, akomodacija, forma u kojoj se ne pokazuje svojevrstnost njegove suštine, a to znači da on ulazi u državni organizam samo kao *formalni* princip.

Mi smo jedanput već razjasnili da Hegel razvija samo *državni formalizam*. Za njega je pravi *materijalni* princip *ideja*, apstraktna misaona *forma* države u svojstvu subjekta, apsolutna ideja koja u sebi ne sadrži nikakav pasivan, nikakav *materijalan* moment. Nasuprot apstrakciji ove ideje, istupaju odredbe zbiljskog, empirijskog formalizma države kao sadržaj i stoga *zbiljski* sadržaj istupa kao besformna, neorganska materija; (ovdje zbiljski čovjek, zbiljski socijetet etc.).

Hegel je suštinu staleškog elementa prikazao tako da u tom elementu »empirijska općenitost« postaje subjektom po sebi i za sebe bivstvujućeg općeg. No, znači li to sada ista drugo nego da su poslovi države »poslovi *sviju* i da svi imaju *pravo* da u njima učestvuju sa svojim znanjem i voljom«, i zar staleži ne treba da budu baš to njihovo ozbiljeno pravo? I zar je sada čudno što svi hoće »zbilju« toga svog prava?

«Da *svi* pojedinačno treba da učestvuju u vijećanju i odlučivanju o općim poslovima države...»

U jednoj doista umnoj državi moglo bi se odgovoriti: »*Svi pojedinačno* ne treba da učestvuju u vijećanju i odlučivanju o općim poslovima države« jer »pojedinci« kao »svi«, tj. u socijetetu i kao članovi socijeteta, učestvuju u vijećanju i odlučivanju o *općim poslovima*. Ne svi pojedinačno, već pojedinci kao svi.

Hegel sam sebi postavlja dilemu. Ili građansko društvo (mnogi, mnoštvo) učestvuje preko izaslanika u vijećanju i odlučivanju o općim državnim poslovima, ili ovo čine *svi* kao *pojedinci*. Ovo nije suprotnost *suštine* kakvom je kasnije Hegel pokušava prikazati, već suprotnost

*egzistencije*, naime najspoljašnije egzistencije, broja, pri čemu uvijek razlog — koji je sam Hegel označio »spoljašnjim« — *mnoštvo članova* — ostaje najbolji razlog protiv neposrednog učešća svijui. Pitanje da li građansko društvo treba da učestvuje u zakonodavnoj vlasti tako što bi stupalo u zakonodavnu vlast, bilo preko *izaslanika* ili neposrednim učešćem »svih pojedinačno«, jeste samo pitanje unutar *apstrakcije političke države*, ili unutar *apstraktne političke države*; to je *apstraktno političko pitanje*.

To je u oba slučaja, kao što je i sam Hegel pokazao, političko značenje »empirijske općenitosti«.

Suprotnost u svojoj pravoj formi sastoji se u ovome: *pojedinci djeluju kao svi*, ili *pojedinci djeluju kao mali broj*, odnosno kao *ne-svi*. U oba slučaja općost ostaje samo kao *spoljašnja* množina ili totalitet pojedinaca. Općost nije suštinsko, duhovno, zbiljsko svojstvo pojedinaca. Općost nije nešto po čemu bi pojedinac gubio odredbu apstraktne pojedinačnosti, već je samo puni broj *pojedinačnosti*. Jedna pojedinačnost, *mnoge* pojedinačnosti, *sve* pojedinačnosti — jedan, mnogi, svi — nijedna od ovih odredbi ne mijenja *suštinu* subjekta, pojedinačnosti.

»Svi« treba »pojedinačno« da »učestvuju u vijećanju i odlučivanju o općim poslovima države«; to dakle znači: U tome ne treba da učestvuju *svi* kao svi, već »pojedinačno«.

Izgleda da je pitanje protivrječno na dvostruk način.

Opći poslovi države su državni poslovi, država kao *zbiljski posao*. Vijećanje i odlučivanje je *efektuiranje* države kao *zbiljskog posla*. Izgleda, dakle, da se samo po sebi razumije što se svi članovi države *odnose* prema državi kao prema svom *zbiljskom poslu*. Već u pojmu *član države* sadržano je da su oni *članovi* države, jedan njen *dio*, i da ih ona sadrži kao *svoj dio*. No, ako su oni *dio* države, onda je, kao što se samo po sebi razumije, već njihovo socijalno *opstojanje njihovo zbiljsko učešće* u državi. Ne samo što oni pripadaju državi već i država pripada njima. Svjesno pripadati nečemu znači svjesno smatrati sebe njegovim dijelom, znači svjesno učestvovati u njemu. Bez ove svijesti član države bi bio *životinja*.

Kada se kaže: »opći poslovi države«, tada se stvara privid da su »opći poslovi« i »država« nešto *različito*. Međutim, *država* je »opći posao«, dakle, realiter »opći poslovi«.

Prema tome, identično je učestvovati u općim poslovima države i učestvovati u državi. Dakle, tvrdnja da član države, dio države, učestvuje u državi i da se ovo učešće može pojaviti samo u obliku vijećanja ili *odlučivanja* ili, pak, u sličnim formama, odnosno da svaki član države učestvuje u *vijećanju* i *odlučivanju* (ako se ove funkcije shvate kao funkcije *zbiljskog učešća* u državi) o općim poslovima države — takva tvrdnja predstavlja *tautologiju*. Ako se, prema tome, govori o *zbiljskim* članovima države, ne može se govoriti o tome učešću kao o nekom

»trebanju«. Inače, reč bi bila o takvim subjektima koji bi *trebalo* da budu i *hijeli* da budu *članovi države*, ali zbilja *nisu*.

S druge strane, ako se govori o *određenim* poslovima, o nekom pojedinačnom državnom aktu, opet se samo po sebi razumije da ga *svi pojedinačno* ne izvršavaju. Pojedinac bi inače bio *istinski* socijetet, a socijetet bi postao suvišan. Pojedinac bi morao da čini sve odjedanput, dok socijetet navodi njega da djeluje za druge, a druge da djeluju za njega.

Pitanje da li *svi pojedinačno* »treba da učestvuju u vijećanju i odlučivanju u općim poslovima države«, jeste pitanje koje proističe iz odvajanja političke države i građanskog društva.

Mi smo vidjeli da država egzistira *samo* kao *politička država*. Totalitet političke države jeste *zakonodavna vlast*. Zato učešće u zakonodavnoj vlasti znači učešće u političkoj državi, dokazivanje i ozbiljenje svog *opstojanja* kao *člana političke države*, kao *člana države*. Dakle, to da *svi pojedinačno* hoće da učestvuju u zakonodavnoj vlasti jeste samo volja *svih* da budu zbiljski (aktivni) *članovi države* ili da sebi dadu *političko opstojanje*, odnosno da dokažu i da efektuiraju svoje opstojanje kao *političko opstojanje*. Mi smo, dalje, vidjeli da staleški element jeste *građansko društvo* kao zakonodavna vlast, jeste njegovo *političko opstojanje*. Prema tome, to što građansko društvo hoće *masovno*, po mogućnosti u *čjelini* da prodre u *zakonodavnu vlast*, težnja zbiljskog građanskog društva da se postavi na mjesto *fiktivnog* građanskog društva zakonodavne vlasti — to je samo težnja građanskog društva da se postavi kao *političko opstojanje* ili da *političko opstojanje* učini svojim zbiljskim opstojanjem. Težnja *građanskog društva* da se pretvori u političko društvo ili njegova težnja da *političko društvo* učini *zbiljskim* društvom, pokazuje se kao stremljenje ka što većem *općem* učešću u *zakonodavnoj vlasti*.

*Broj* ovdje nije bez značaja. Ako je već umnožavanje *staleškog elementa* fizičko i intelektualno umnožavanje jedne od *neprijateljskih* vojski — a mi smo vidjeli da se različiti elementi zakonodavne vlasti suprotstavljaju kao neprijateljske vojske — onda se uporedo s tim postavlja pitanje da li svi pojedinačno treba da budu članovi zakonodavne vlasti ili treba ovdje da istupaju preko poslanika, što znači da se dovodi u pitanje *reprezentativni* princip unutar reprezentativnog principa, unutar osnovne predstave političke države koja nalazi svoju egzistenciju u konstitucionalnoj monarhiji. 1. Apstrakcija političke države sadrži predstavu da je *zakonodavna vlast totalitet* političke države. Pošto je ovaj *jedan* akt jedini *politički* akt građanskog društva, *svi* odjedanput treba i hoće u njemu da uzmu učešća. 2. *Svi* kao *pojedinci*. U *staleškom elementu* zakonodavna djelatnost se ne posmatra kao *socijalna* djelatnost, kao funkcija *socijaliteta*, već, naprotiv, kao akt posredstvom koga pojedinci tek ulaze u zbiljsku i *svjesnu socijalnu* funkciju, tj. u političku funkciju. *Zakonodavna vlast* ovdje nije nikakva emanacija, nikakva funkcija socijeteta, već je prosto njegova *tvorevina*. Obrazovanje

zakonodavne vlasti zahtijeva da se *svi* članovi građanskog društva posmatraju *pojedinačno*, i oni doista *pojedinačno* stoje jedan naspram drugog. Odredba »da su oni članovi države« jeste njihova »apstraktna odredba«, odredba koja nije ozbiljena u njihovoj životnoj zbilji.

Ili postoji odvajanje političke države od građanskog društva, pa tada *svi pojedinačno* ne mogu učestvovati u zakonodavnoj vlasti. Politička država je egzistencija koja je *odvojena* od građanskog društva. Građansko društvo bi se, s jedne strane, odreklo samog sebe ako bi svi postali zakonodavci; s druge strane, politička država koja se suprotstavlja građanskom društvu može da ga podnosi samo u takvoj formi koja je prikladna njenom *mjerilu*. Drukčije rečeno: učesće građanskog društva preko *poslanika* u političkoj državi upravo je *izraz* njihove odvojenosti i njihovog čisto dualističkog jedinstva.

Ili obrnuto. Građansko društvo je *zbiljsko* političko društvo. Tada je besmisleno postavljati zahtjev koji je proistekao samo iz predstave političke države kao egzistencije odvojene od građanskog društva, zahtjev koji je proistekao jedino iz *teološke* predstave političke države. U takvom stanju potpuno iščezava značenje *zakonodavne* vlasti kao *representativne* vlasti. Zakonodavna vlast je ovdje reprezentacija u onom smislu u kome je *svaka* funkcija reprezentativna funkcija; u smislu u kome je, na primjer, obučar moj reprezentant kada udovoljava jednoj socijalnoj potrebi; onako kao što svaka socijalna djelatnost u svojstvu rodske djelatnosti predstavlja samo rod, tj. odredbu moje vlastite suštine; onako kao što je svaki čovjek reprezentant drugog čovjeka. On je ovdje reprezentant ne putem nečeg drugog što on predstavlja, već putem onog što on *jeste* i što *čini*.

»Zakonodavna« vlast se ne zahtijeva zbog njenog *sadržaja*, već zbog njenog *formalnog* političkog značenja. Uzeta po sebi i za sebe *upravna vlast* bi, na primjer, morala znatno više biti cilj narodnih želja nego zakonodavna, *metafizička* funkcija države. *Zakonodavna* funkcija nije volja u svojoj praktičnoj, nego u svojoj teorijskoj energiji. Ovdje *volja* ne treba da važi *umjesto zakona*, nego za *otkrivanje* i za *formuliranje* zbiljskog zakona.

Iz ove dvostruke prirode zakonodavne vlasti — kao zbiljske, zakonodavne funkcije i kao *representativne, apstraktno-političke* funkcije — proizlazi jedna osobenost koja je stekla svoje važenje prvenstveno u Francuskoj, zemlji razvijenih političkih formi.

(U *upravnoj vlasti* uvijek imamo *dva* momenta: zbiljsku djelatnost i državni rezon ove djelatnosti u svojstvu druge zbiljske svijesti, koja je u svojoj totalnoj raščlanjenosti birokracija.)

Pravi sadržaj zakonodavne vlasti (ukoliko vladajući posebni *interesi* ne dospjevaju u ozbiljan konflikt s obiectum quaestionis<sup>1</sup>) razmatra se sasvim à part, kao sporedna stvar. Posebnu pažnju privlači jedno pitanje tek onda kad postane *političko* pitanje, tj. čim se na to

<sup>1</sup> predmetom ispitivanja

može nadovezati ili pitanje o ministrima, dakle, pitanje prevlasti zakonodavne vlasti nad upravnom vlašću, ili čim se uopće radi o pravima koja stoje u vezi sa političkim formalizmom. Otkuda ova pojava? Otuda što je zakonodavna vlast istovremeno reprezentacija političkog opstojanja građanskog društva; otuda što se politička suština nekog pitanja sastoji uopće u njegovom odnosu prema različitim vlastima političke države; otuda što zakonodavna vlast predstavlja političku svijest, a ova može dokazati svoj *politički* karakter samo u konfliktu sa upravnom vlašću. Ovaj suštinski zahtjev, prema kome svaka socijalna potreba, zakon etc., treba da budu izvedeni *politički*, tj. *određeni preko državne cjeline* u svom *socijalnom* smislu, — taj zahtjev uzima u državi političke apstrakcije takav obrt da mu se pridaje *formalno* značenje naspram druge moći (sadržaja) van njegovog zbiljskog sadržaja. To nije apstrakcija Francuza, nego je to nužna konsekvenca pošto zbiljska država egzistira samo u svojstvu posmatranog *političkog formalizma države*. *Opozicija* unutar reprezentativne vlasti jeste *κατ' ἐξοχήν političko* opstojanje reprezentativne vlasti. Unutar ovog reprezentativnog ustava pitanje koje je razmatrano uzima drugi obrt, različit od Hegelovog načina posmatranja. Ovdje se ne radi o tome da li građansko društvo treba da vrši zakonodavnu vlast preko poslanika ili svih pojedinačno, već se radi o *proširenju* i što većem *poopćavanju izbora*, tj. kako *aktivnog* tako i *pasivnog* izbornog prava. To je u pravom smislu sporna tačka političke *reforme* kako u Francuskoj tako i u Engleskoj.

*Izbori* se ne posmatraju filozofski, tj. ne u njihovoj osobenoj suštini, kada se odmah uzimaju u odnosu sa *vladarskom* ili sa *upravnom vlašću*. *Izbor je zbiljski odnos zbiljskog građanskog društva prema građanskom društvu zakonodavne vlasti, prema reprezentativnom elementu*. Drugim riječima: *izbor je neposredni, direktni, ne samo predstavljajući već i bivstvujući odnos građanskog društva prema političkoj državi*. Stoga se po sebi razumije što *izbor* sačinjava glavni politički interes zbiljskog građanskog društva. Tek se u *neograničenom izboru*, kako aktivnom tako i pasivnom, građansko društvo *doista* uzdiglo do apstrakcije od sebe samog, do *političkog* opstojanja kao svog istinskog, općeg, suštinskog opstojanja. Međutim, ispunjenje ove apstrakcije je istovremeno i ukidanje apstrakcije. Čim je građansko društvo zbilja postavilo svoje *političko opstojanje* kao svoje *istinsko* opstojanje, ono je istovremeno svoje građansko opstojanje, u svojoj razlici od njegovog političkog opstojanja, postavilo kao *nebitno*; a sa otpadanjem jedne odvojene strane otpada i njena druga strana, njena suprotnost. *Izborna reforma unutar apstraktne političke države* jeste, dakle, zahtjev za *raspadom* te države, a isto tako i za *raspadom građanskog društva*.

Mi ćemo se docnije sresti s pitanjem izborne reforme u drugom obliku, naime sa gledišta *interesā*. Isto tako ćemo docnije raspravljati o drugim konfliktima koji proističu iz dvojake odredbe *zakonodavne vlasti* (jedanput *poslanik*, mandator građanskog društva, drugi put,

naprotiv, treba da bude tek *političko* opstojanje građanskog društva i *jedno svojevrsno opstojanje* unutar političkog formalizma države).

Vratimo se privremeno napomeni uz naš paragraf.

«Umno posmatranje, svijest ideje, jeste *konkretno* i na taj način se podudara sa istinski *praktičnim* smislom, koji i sam nije ništa drugo nego umni smisao, smisao ideje.» «Konkretna država je *cjelina raščlanjena na svoje posebne krugove*; član države je *član* jednog takvog *staleža*; samo u toj svojoj objektivnoj odredbi može on u državi doći u obzir.» [§ 308]

Ono što je nužno u vezi s tim kazano je ranije.

«Njegova» (člana države) «opća odredba uopće sadrži dvojak moment: da bude *privatno lice* i da bude, kao onaj koji *misli*, isto tako svijest i volja *općeg*; ali ova svijest i volja samo onda nisu prazni — već *ispunjeni* i *zbilja živi* — kad su ispunjeni posebnošću, a ova posebnost je posebni stalež i odredba; ili, pak, individuum je *rod*, ali on ima svoju *imanentnu* opštu *zbilju* kao *najbliži rod*.»

Sve to što Hegel kaže jeste tačno, s ovom ogradom: 1. da on identificira *posebni stalež i odredbu*, 2. da bi ova odredba — vrsta, najbliži rod — morala biti postavljena i *zbiljski*, ne samo *po sebi* već i *za sebe*, kao *vrsta općeg roda*, kao *njegova* posebnost. No Hegel se zadovoljava tim da je u državi, koju on demonstrira kao samosvjesno opstojanje običajnog duha, ovaj običajni duh *određuje* samo *po sebi*, prema općoj ideji. On ne dopušta da socijetet postane ono što doista određuje, budući da je za to potreban jedan *zbiljski* subjekt, a raspolaže samo apstraktnim subjektom, jednom *imaginacijom*.

§ 309. «Pošto se izaslanstvo stvara da bi vijećalo i odlučivalo o *općim* poslovima, njegov smisao je u tome što se za tu ulogu, na osnovu povjerenja, određuju takvi individuumi koji se u te poslove bolje razumiju od onih koji ih opunomoćuju, kao i u tome što oni ne pridaju važnost posebnom interesu jedne općine ili korporacije nasuprot općem interesu, nego u suštini pridaju važnost ovom općem interesu. Dakle, njihov odnos se ne sastoji u tome da budu ovlašćeni mandatori ili mandatori koji daju instrukcije, tim prije što sastanak, po svojoj odredbi, treba da bude živa skupština na kojoj se uzajamno obavještavaju, ubjeđuju i zajednički vijećaju.»

Poslanici 1. ne treba «da budu ovlašćeni mandatori ili mandatori koji daju instrukcije», pošto oni ne treba da «pridaju važnost posebnom interesu jedne općine ili korporacije nasuprot općem interesu, nego u suštini» treba da «pridaju važnost ovom općem interesu». Hegel je konstruirao reprezentante najprije kao reprezentante korporacije etc., da bi zatim opet uveo drugu političku odredbu prema kojoj oni ne treba da pridaju važnost *posebnom interesu* korporacije etc. Time on ukida svoju vlastitu odredbu, jer potpuno odvaja *suštinsku* odredbu poslanika kao reprezentanata od njihovog *korporativnog opstojanja*. Samim tim on odvaja i korporaciju od nje same, odvaja je od njenog

zbijskog sadržaja, pošto ona ne treba da bira reprezentante sa *svoga stanovišta*, već sa *državnog stanovišta*, tj. ona treba da bira u svom *ne-opstojanju* kao korporacija. U *materijalnoj* odredbi korporacije on, dakle, priznaje ono što je izvrnuo u njenoj *formalnoj* odredbi — apstrakciju građanskog društva od sebe samog u njegovom političkom aktu, a njegovo *političko opstojanje* jeste samo *ova apstrakcija*. Kao razlog za to Hegel navodi da se poslanici biraju upravo za obavljanje »općih poslova«; ali korporacije nisu egzistencije općih poslova.

2. »Izaslanstvo« treba da ima smisao u tome »što se za tu ulogu, na osnovu povjerenja, određuju takvi individuumi koji se u te poslove bolje razumiju od onih koji ih opunomoćuju«, iz čega ponovo treba da slijedi da deputati, prema tome, nemaju položaj »mandatora«.

Da oni ovo »bolje« razumiju, a ne »prосто« razumiju, to Hegel može dokazati samo putem sofizma. Ovaj zaključak bi se mogao izvesti samo onda kad bi izaslanici imali mogućnost izbora da *sami* raspravljaju i odlučuju u općim poslovima *ili*, pak, da opunomoće određene individuumne za tu svrhu; to će reći, ako *izaslanstvo*, *reprezentacija*, ne bi u suštini pripadalo karakteru *zakonodavne vlasti* građanskog društva; međutim, upravo to, kao što je već ukazano, čini *osobenu* suštinu zakonodavne vlasti u državi koju je Hegel konstruirao.

Ovo je veoma karakterističan primjer kako se Hegel polunamjerno odriče stvari u njenoj osobenosti i kako joj u njenom borniranom obliku daje smisao koji je suprotan ovoj borniranosti.

Pravi razlog Hegel navodi naposljetku. Deputati građanskog društva se konstituiraju u »skupštinu«, i samo ova skupština predstavlja *zbijsko političko opstojanje* i *volju* građanskog društva. Odvajanje političke države od građanskog društva javlja se kao odvajanje deputata od onih koji ih opunomoćuju. Društvo samo odašilje od sebe elemente potrebne za njegovo političko opstojanje.

Protivrječnost se ispoljava dvojako:

1. *Formalno*. Poslanici građanskog društva su društvo koje sa svojim komitentima nije povezano formom »instrukcije«, odnosno naloga. Oni su formalno opunomoćeni, ali čim oni to budu i *doista*, oni *nisu* više opunomoćeni. Oni treba da *budu poslanici*, a oni to *nisu*.

2. *Materijalno*. U odnosu na interese. No, o tome kasnije. Ovdje stvar stoji obrnuto. Oni su ovlašćeni u svojstvu reprezentanata *općih* poslova, ali oni zbilja reprezentiraju *posebne* poslove.

Karakteristično je što Hegel ovdje označava povjerenje kao supstanciju *izaslanstva*, kao supstancijalni odnos između onih koji daju ovlašćenje i ovlašćenih. *Povjerenje* je lični odnos. O tome se kaže dalje u dodatku:

»Reprezentacija se zasniva na povjerenju, ali povjerenje je nešto drugo od onoga što ja, kao dato lice, dajem svoj glas. Većina glasova takođe protivrječi načelu prema kome u onome što me mora obavezati treba da budem prisutan

kao onaj koji daje mandat. Jednom čovjeku može se pokloniti povjerenje kad se smatra da će imati razumijevanja za bavljenje, po svom najboljem znanju i sa-  
vjesti, mojom stvari kao svojom stvari.\*

§ 310. «Pošto nezavisna imovina traži svoje pravo već u prvom dijelu staleža, onda u drugom dijelu, koji proističe iz pokretnog i promjenljivog elementa građanskog društva, kao garancija svojstava i nastrojenosti koji odgovaraju ovom cilju služe prvenstveno smisao, umješnost i poznavanje ustanova i interesa države i građanskog društva koji su stečeni *zbijskim* vođenjem poslova u *upravljačkim ili državnim službama* i koji su potvrđeni na *djelu*, a isto tako putem razvijenog i ispitivanog *upravljačkog smisla i smisla za državu*.»

Hegel je najprije konstruirao prvi dom, *dom nezavisnog privatnog vlasništva*, koji služi kao *garancija* vladaocu i upravnoj vlasti protiv raspoloženja drugog doma kao *političkog opstojanja* empirijske općenitosti, a sada Hegel opet zahtijeva *novu garanciju* koja treba da garantira *raspoloženje* etc. samog drugog doma.

Prvo je bilo povjerenje — garancija onih koji ovlašćuju — garancija za poslanike. Sada samo ovo povjerenje opet ima potrebu za garancijom svoje valjanosti.

Hegel je bio raspoložen da pretvori drugi dom u dom *penzioniranih državnih činovnika*. On ne zahtijeva samo «smisao za državu», već i «poglavarSKI», birokratski smisao.

Ono što on ovdje doista zahtijeva jeste da *zakonodavna* vlast bude *zbijska upravljačka* vlast. To Hegel izražava tako što zahtijeva *dvaput* birokraciju: jednom kao reprezentaciju kneževa, a drugi put kao reprezentanta naroda.

Ako u konstitucionalnim državama i činovnici mogu biti deputati, to se dešava samo zato što se uopće apstrahiraju od *staleža*, od *građanskog* kvaliteta, i što je apstrakcija *gradanstva države* ono što je vladajuće.

Hegel pri tom zaboravlja da je on izvodio reprezentaciju iz *korporacija* i da se ovima direktno suprotstavlja upravna vlast. On ide tako daleko u svom zaboravu, što u sljedećem paragrafu opet zaboravlja, da kreira *bitnu* razliku između poslanika korporacije i staleških poslanika.

U napomeni uz ovaj paragraf se kaže:

«Subjektivno mnjenje o sebi skloni je da smatra izlišnim, pa možda i uvredljivim, zahtijevanje takvih garancija kad se ono postavlja u pogledu takozvanog naroda. Ali država ima kao svoju odredbu nešto objektivno, a ne subjektivno mnjenje i njegovo povjerenje u sebe; individue mogu biti za državu samo ono što u njima može biti objektivno spoznatljivo i provjereno, a država treba da obrati utoliko više pažnje na ovaj dio staleškog elementa ukoliko ovaj ima svoj korijen u interesima i zanimanjima koji su usmjereni na posebno i gdje slučajnost, promjenljivost i proizvoljnost imaju svoje pravo da se ispoljavaju.»

Ovdje Hegelova besmislena nedosljednost i «*upravljački*» smisao postaju *zbilja odvratni*. Na kraju dodatka prethodnom paragrafu se kaže:



«Biračima je potrebna garancija da će poslanik ovo» (tj. svoj gore opisani zadatak) «izvršavati i unapređivati.»

Ova garancija za birače neprimjetno se razvila u garanciju protiv birača, protiv njihovog »povjerenja u sebe«. U staleškom elementu trebalo je da »empirijska općenitost« postane »moment subjektivne formalne slobode«. Trebalo je da »javna svijest« u staleškom elementu postigne »egzistenciju kao empirijska općenitost pogleda i misli mnogih«. (§ 301)

Sada ovi »pogledi i misli« treba prethodno da dokažu vladi da su oni »njeni« pogledi i misli. Hegel ovdje, naime, govori glupo o državi kao o gotovoj egzistenciji, premda se on tek sprema za to da konstruira državu u staleškom elementu. On govori o državi kao o konkretnom subjektu koji ne mari za »subjektivno mnjenje i njegovo povjerenje u sebe«, za koga su individualni tek postali »spoznatljivi« i »provjereni«. Nedostaje još samo da Hegel zahtijeva da se staleži podvrgnu egzameni pred presvijetlom vladom. Ovdje Hegel dolazi gotovo do servilnosti. Vidi se da je on skroz-naskroz zaražen jednom naduvenošću pruskog činovništva, koje u svojoj birokratskoj bormiranosti važno gleda sa visine na »povjerenje u sebe« »subjektivnog mnjenja naroda«. »Država« je ovdje posvuda za Hegela identična sa »vladom«.

Svakako, u zbiljskoj državi »prosto povjerenje«, »subjektivno mnjenje«, ne može biti dovoljno. Ali u državi koju je Hegel konstruirao politički smisao građanskog društva je prosto mnjenje, i to zato što je političko opstojanje toga društva apstrakcija njegovog zbiljskog opstojanja, što cjelina države nije objektivizacija političkog smisla. Ako bi htio biti sebi dosljedan, Hegel bi, naprotiv, morao da napregne sve sile da konstruira staleški element shodno njegovoj bitnoj odredbi (§ 301) — kao zasebnost opće stvari u mislima etc. mnogih — dakle, sasvim nezavisno od drugih pretpostavki političke države.

Kao što je Hegel ranije kao pogled svjetine označio pretpostavku o vladinoj zloj volji etc., isto je tako, i još više, pogled svjetine pretpostavka o zloj volji naroda. Hegel onda ne bi smio u teoretičara koje je sam prezreo da nalazi ni kao »izlišan« ni kao »uvredljiv« zahtjev za garancijama »prema takozvanoj državi«, prema soi-disant državi — zahtjev za garancijama da je nastrojenost birokracije ujedno nastrojenost države.

§ 311. »Izlaslanstvo, kao nešto što proizlazi iz građanskog društva, ima dalje smisao u tome da su poslanici upoznati sa specijalnim potrebama, smetnjama i posebnim interesima tog društva i da su oni i sami prožeti njima. Time što ovo izlaslanstvo, po prirodi građanskog društva, proizlazi iz njegovih različitih korporacija (§ 308) i što se prosti način ovog hoda ne narušava apstrakcijama i atomističkim predstavama, ono neposredno ispunjava zahtjev pomenutog gladišta, a izbori predstavljaju ili uopće nešto suvišno, ili se, pak, reduciraju na situaciju mnjenja i proizvodnosti.»

Hegel najprije prostom riječju »dalje« povezuje izaslanstvo koje je određeno u smislu »zakonodavne vlasti« (§ 309, 310) s izaslanstvom »kao nečim što proizlazi iz građanskog društva«, tj. sa njegovom reprezentativnom odredbom. Ogromne protivrječnosti koje se nalaze u ovom »dalje« on izražava takođe na besmislen način.

Prema § 309. poslanici ne treba »da pridaju važnost posebnom interesu jedne općine ili korporacije nasuprot općem interesu, nego u *suštini*« treba »da pridaju važnost ovom općem interesu«.

Prema § 311. oni proizlaze iz korporacija, reprezentiraju ove *posebne* interese i potrebe i ne uznemiravaju se »apstrakcijama«, kao da »opći interes« nije isto tako apstrakcija, i to baš apstrakcija od *njihovih* korporativnih etc. interesa.

Prema § 310. zahtijeva se »da zbiljskim vođenjem poslova etc.« steknu i potvrde »upravljački smisao i smisao za državu«. U § 311. traži se korporativni i građanski smisao.

U dodatku uz § 309. kaže se: »Reprezentacija se zasniva na *povjerenju*«. Prema § 311. »izbori«, ova realizacija povjerenja, ovo njegovo potvrđivanje na djelu i pojavljivanje, predstavljaju »ili nešto suvišno ili se, pak, reduciraju na sitnu igru mnjenja i proizvoljnosti«.

To na čemu se zasniva reprezentacija, njena suština, jeste, dakle, za reprezentaciju »ili uopće nešto suvišno« etc. Hegel, dakle, postavlja u jednom potezu apsolutnu protivrječnost: reprezentacija se zasniva na povjerenju, na povjerenju čovjeka u čovjeka i ona se ne zasniva na povjerenju. To je, štaviše, prosto formalno poigravanje.

Posebni interes nije objekt predstavništva, već čovjek i njegovo svojstvo građanina, opći interes. S druge strane, posebni interes je materija predstavništva, a duh ovog interesa je duh reprezentanta.

U napomeni uz paragraf koji smo sad razmatrali ove protivrječnosti su još upadljivije. Reprezentacija je jednom predstavništvo ljudi, a drugi put je ono predstavništvo posebnog interesa, posebne materije.

»Po sebi je jasno da postoji interes u tome da se za svaku posebnu veliku granu društva, na primjer, za trgovinu, za fabrike itd., među poslanicima pronađu pojedinci koji temeljito poznaju tu granu i sami u njoj učestvuju; — u predstavi jednog labavog, neodređenog biranja ova važna okolnost prepuštena je jedino slučajnosti. Međutim, svaka takva grana ima pravo da bude reprezentirana kao i druge. Ako se poslanici posmatraju kao *reprezentanti*, to ima organski umni smisao samo onda kad oni nisu *reprezentanti pojedinaca*, niti jednog mnoštva, nego *reprezentanti* jedne od bitnih sfera društva, reprezentanti njenih krupnih interesa. Reprezentiranje tada više i ne znači da *j e d a n z a u z i m a m j e s t o d r u g o g*, već da je sam interes *z b i l j a p r i s u t a n* u njegovom reprezentantu kao što je i reprezentant tu za svoj vlastiti objektivni element.

O biranju posredstvom mnogih pojedinaca može se još primijetiti da, naročito u velikim državama, nužno nastupa *ravnodušnost* prema davanju svoga glasa, i to tako što taj glas u masi ima neznatan uticaj, a oni koji imaju pravo glasa, premda ovo pravo uzdižu i predstavljaju kao nešto vrlo visoko, ne dolaze na

glasanje; — tako iz te institucije proističe nešto što je protivno njenoj odredbi, a izbor pada pod vlast manjine, jedne partije, dakle, posebnog, slučajnog interesa, koji je upravo trebalo neutralizirati.\*

Paragrafi 312. i 313. ranije su razmotreni i ne zaslužuju posebno raspravljanje. Stoga ih ovdje samo navodimo:

§ 312. «Svaka od dviju strana koje su sadržane u staleškom elementu (§ 305, 308) unosi u vijećanje posebnu modifikaciju; a pošto, sem toga, jedan od tih momenata ima svojevrsnu funkciju posredovanja unutar ove sfere, naime između egzistirajućih elemenata, slijedi za taj moment i jedna odvojena egzistencija; staleška skupština se tako dijeli na *dva doma*.»

O jadi!

§ 313. «Ovim odvajanjem ne samo što se bolje obezbjeđuje zrelost odluka posredstvom mnoštva *instancija* i ne samo što se uklanja slučajnost jednog trenutnog raspoloženja, kao i slučajnost koja može nastati odlučivanjem većinom glasova, već — a to je najvažnije — tim odvajanjem staleški element dolazi rjeđe u položaj da se direktno suprotstavlja vladi ili, u slučaju da se posredujući moment također nalazi na strani drugog staleža, važnost njegovog gledišta postaje utoliko veća ukoliko se ono na taj način javlja nepristrasnijim i ukoliko se neutralizira njemu suprotno gledište.»<sup>1</sup>

Pisano u ljeto 1843. godine.

Prvi put objavljeno, pod redakcijskim naslovom *Kritik des Hegelschen Staatsrechts (§§ 261 - 313)*, na jeziku originala, u *Marx-Engels Gesamtausgabe* (MEGA), Erste Abteilung, Band 1, erster Halbband, Moskau 1927, S. 401 - 553.

<sup>1</sup> Ovdje, na 4. strani tabaka koji je Marx obilježio brojem XI, završava se rukopis. Na prvoj strani sljedećeg, inače potpuno praznog tabaka, nalazi se još pri vrhu:

#### SADRŽAJ

O Hegelovom prelazu i eksplikaciji



Pisma iz časopisa  
»Deutsch-Französische Jahrbücher«



## Marxova pisma Rugeu iz 1843. godine<sup>(1)</sup>

Na lađi za D., marta 1843.

Sada putujem po Holandiji. Koliko vidim iz ovdašnjih i francuskih novina, Njemačka je duboko zapala u blato i sve će više zapadati. Ja Vas uvjeravam: ako čovjek i ne osjeća nacionalni ponos, osjeća ipak nacionalni stid, čak i u Holandiji. I najnezatniji Holandanin je građanin u poređenju s najvećim Nijemcem. A sudovi stranaca o pruskoj vladi! O tom sistemu i njegovoj grubosti vlada zapanjujuća suglasnost, i nitko se više u sudu 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 otkrovenje, iako obrnuto. To je istina koja nam barem pomaže da upoznamo ispraznost našega patriotizma, neprirodnost našeg državnog uređenja i koja nas uči da krijemo svoje lice od stida. Vi me gledate smiješeći se i pitate: što se postiže time? 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. Stid je neka vrsta gnjeva koji je okrenut u sebe. I kad bi se cijela nacija zaista stidjela, ona bi bila lav koji se povlači pripremajući se za skok. Priznajem, u Njemačkoj ne postoji čak ni stid; naprotiv, ovi bijednici su još patrioti. A koji bi im sistem istjerao patriotizam ako ne ovaj smiješni sistem novoga viteza<sup>1</sup>? Komedija koju despotizam izvodi s nama opasna je za njega kao što je tragedija bila opasna za Stuarte i Bourbone. I čak ako dugo ne bismo ovu komediju smatrali onim što ona jest, ona bi ipak već bila revolucija. Država je suviše ozbiljna stvar da bi se iz nje mogla praviti lakrdija. Možda bi brod pun ludaka mogao podugo ploviti po volji vjetra; on bi plovio u susret svojoj sudbini upravo zato što ludaci to ne bi vjerovali. Ova sudbina jeste revolucija, koja je pred nama.

<sup>1</sup> Friedricha Wilhelma IV

Keln, maja 1843.

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

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

Istina je, stari svijet pripada filistru. Ali mi ne smijemo postupati s njim kao s baukom od koga uplašeno okrećemo glavu. Naprotiv, mi moramo na njega tačno 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 već stanoviti broj robova, a vlasnici robova ne moraju biti slobodni. Ako se oni zbog svoga vlasništva na zemlju i ljude nazivaju gospodarima u eminentnom smislu, zar su zato manje filistri nego njihovi ljudi?

Ljudi, to bi bila duhovna bića, slobodni ljudi — republikanci. Malogradani neće da budu ni jedno ni drugo. Što im preostaje da budu i da žele?

Ono što oni žele, živjeti i razmnožavati se (a dalje nitko ne dopijeva, kaže Goethe), to hoće i životinja; njemački političar bi mogao najviše još dodati da čovjek *zna* da to želi, a Nijemac je toliko razborit da ništa više i ne želi.

U grudima ovih ljudi trebalo bi ponovo tek probuditi čovjekovo osjećanje vlastite vrijednosti, slobodu. Samo ovo osjećanje, koje je s Grcima nestalo sa svijeta a s kršćanstvom se izgubilo u nebeskom plavetnilu, može od društva opet stvoriti zajednicu ljudi za ostvarenje njihovih najviših ciljeva, tj. demokratske države.

Suprotno tome, ljudi koji se ne osjećaju ljudima privrženi su svojim gospodarima kao soj robova ili konja. Nasljedni gospodari su svrha cijelog ovog društva. Ovaj svijet pripada njima. Oni ga prihvaćaju onakav kakav jeste i kakvim se osjeća. Oni smatraju sami sebe onakvima kakvi se zatiču i postavljaju se tamo gdje su izrasle njihove noge, na šiju 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, ne preostaje nam 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 *obeščovječeni svijet*. Naša Njemačka, najsavršeniji filistarski svijet, morala



je, dakle, daleko zaostati za francuskom revolucijom, koja je ponovo uspostavila čovjeka; a njemački Aristotel koji bi svoju *Politiku* pisao 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 pokazuju plodnije, 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 njihove želje i najuzvišeniye misli ne izlaze iz okvira golog života. A ovu stvarnost, i ništa više, 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, ali 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 jeste *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 Napoleonove misli na Berezini? Govori se o njemu da je, pokazujući svome pratiocu na komešanje onih koji se utapljaju, uzviknuo: *Voyez ces crapauds!*<sup>1</sup> Ovo je govorkanje vjerovatno laž, ali zato nije manje istinito. Jedina misao despotizma jeste preziranje ljudi, obeščovječeni 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 uvijek nanovo proizlaze slično žabama. Ako se takvo gledište nameće i ljudima koji su bili sposobni i 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, *obeščovječeni čovjek*; a Montesquieu nikako nema pravo kad odaje počast tome 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 svome hiru? I što slijedi iz toga ako on to čini? Protivrječne namjere? Dobro, tada od toga nema ništa. Nemoćne tendencije? One su još uvijek jedina politička stvarnost. Blamaža i zbuđenost? Postoji samo *jedna* blamaža i samo *jedna* zbuđenost: silazenje s prijestolja. Sve dok hir ostaje na svome mjestu, on ima pravo. Tamo on može da bude nestalan, bezglav, prezriv koliko

<sup>1</sup> Pogledajte one žabe!

god hoće; on je još uvijek dovoljno dobar da upravlja jednim narodom koji nikad nije poznao drugi zakon osim samovolje svojih kraljevâ. Ne kažem da će bezglavi sistem i gubitak poštovanja unutar i izvan države ostati bez posljedica, ne preuzimam na sebe osiguranje broda ludaka; ali tvrdim da će pruski kralj biti čovjek svoga vremena dok god izopačeni svijet bude stvarni svijet.

Vi znate da se mnogo bavim tim čovjekom. Još onda kad je njegov organ bio samo »Berliner politisches Wochenblatt« uvidio sam njegovu vrijednost i njegovo određenje. On je opravdao moje naslućivanje već kod polaganja zakletve u Kenigsbergu, da bi pitanje sada moglo postati 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 omogućava 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 što je sadašnji kralj to objavio tako neuvijeno.

Neko se vrijeme grijehilo samo u tome što se smatralo važnim kakve je 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<sup>1</sup>. Sudbina toga pokušaja je poznata. On je potpuno propao. Sasvim prirodno. Ako se jednom dospije do političkog svijeta životinja, nema daljnjeg nazadovanja i nema drugog napredovanja sem napuštanja njegove baze i prijelaza u ljudski svijet demokracije.

Stari kralj nije htio ništa ekstravagantno, on je bio filistar i nije svojatao pravo na duh. On je znao da je državi slugu i posjedovanju te države potrebna samo prozaična, mirna egzistencija. 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, samo ako je to htio postići. Odatle njegovi liberalni govori i izlivi srca. Njegovim bi podanicima trebalo da vlada 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 učiniti čovjekom domogli 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.

<sup>1</sup> Friedrich Wilhelm III

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 učinile 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, na kraju 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 pristupile sluge koje su prije tako lako rukovodile tokom stvari i objasnile mu: da kralj ne čini dobro što svoje podanike navodi na beskorisne govore i da oni ne bi mogli vladati pokoljenjem ljudi koji govore. I gospodar svih »stražnjih Rusa«<sup>1</sup> postao je nemiran zbog kretanja u glavama »prednjih Rusa«<sup>1</sup> i zahtijevao je ponovno uspostavljanje starog, mirnog stanja. I uslijedilo je novo izdanje starog proganjanja svih čovjekovih želja i misli o čovjekovim pravima i dužnostima, tj. povratak staroj okoštaloj državi slugu, u kojoj rob služi šuteći, a posjednik zemlje i ljudi vlada što šutljivije, samo pomoću dobro odgojene i poslušne posluge. Nijedan ne može reći ono što želi: niti prvi mogu reći da žele postati ljudi, niti drugi može reći da mu u njegovoj zemlji nisu potrebni ljudi. Šutnja je stoga jedini put. *Muta pecora, prona et ventri oboedientia.*<sup>2</sup>

To je neuspjeli pokušaj da se ukine filistarska država na njenoj vlastitoj osnovi; on je završio tako što je cijelom svijetu očigledno pokazao nužnost brutalnosti i nemogućnost humanizma u despotizmu. Brutalan odnos može se održati samo pomoću brutalnosti. I ovdje sam sada gotov s našim zajedničkim zadatkom da analiziram filistra i njegovu državu. Vi nećete reći da o suvremenosti imam suviše visoko mišljenje, a jedini razlog što nad njom ipak ne očajavam jeste njen 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 su te dve stvari bile dovoljne da dovedu do katastrofe. Upozoravam vas samo na to da su se neprijatelji filistarstva, jednom riječi svi ljudi koji misle i pate, sporazumjeli — a za to su im prije potpuno nedostajala sredstva — da i sam 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 sadašnjeg društva, do sloma za koji stari sistem nema lijeka, jer ovaj sistem uopće ne liječi i ne stvara, nego samo egzistira i uživa. Ali egzistencija napaćenog čovječanstva koje

<sup>1</sup> Neprevodljiva igra riječi: Marx Pruse (Latinski: Borussi) naziva »Vor-derrussen« (»prednji Rusi«), a Nikolaj I je vladar svih »stražnjih Rusa«. — <sup>2</sup> Nijeme pognote ovce koje se pokoravaju trбуhu.

misli i 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 tok događaja ostavi mislećem čovječanstvu više vremena da se ono osvijesti a napaćenom čovječanstvu da ono skupi snage, utoliko će savršeniji biti proizvod koji sadašnjost nosi u svom krilu.

Krojcnaħ, septembra 1843.

Radujem se što ste odlučni i što svoje misli od retrospektivnih pogleda na prošlost okrećete naprijed prema novom pothvatu.<sup>[12]</sup> Dakle, u Pariz, staru visoku školu filozofije — absit omen!<sup>1</sup> — i novi glavni grad novoga svijeta. Što je nužno, to se događa. Stoga ne sumnjam da se mogu ukloniti sve zapreke, mada ih ne potcjenjujem.

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

U Njemačkoj se sve silom ugnjetava, nastala je prava anarhija duha i režim same gluposti, a Ciriħ se pokorava zapovijedima iz Berlina; stoga postaje sve jasnije da stvarno misaone i nezavisne glave moraju tražiti novo mjesto za okupljanje. Uvjeren sam da će naš plan odgovarati stvarnoj potrebi, a stvarne potrebe moraju se ipak stvarno i ispuniti. Ja, dakle, ne sumnjam u pothvat, samo ako se on ozbiljno shvati.

Čini se da su unutrašnje teškoće gotovo veće nego vanjske zapreke. Jer ako i ne postoji sumnja u pogledu polazne tačke, utoliko veća zbrka vlada u pogledu cilja. Ne samo što je izbila opća anarhija među reformatorima nego će svaki sam sebi morati priznati da nema nikakva tačna uvida u ono što u sebi krije budućnost. Međutim, prednost novoga pravca i jeste baš u tome što mi ne anticipiramo svijet dogmatski, nego novi svijet želimo naći tek pomoću kritike staroga. Dosad su filozofi imali rješenje svih zagonetki u svojim tezgama, a glupi egzoterički svijet trebalo 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 davanje konačnih rješenja za sva vremena nije naša stvar, onda je utoliko sigurnije što treba da izvršimo u sadašnjosti, mislim na *bezobzirnu kritiku svega postojećeg* — bezobzirnu u tom smislu da se kritika ne boji niti svojih rezultata, niti sukoba s postojećim silama.

<sup>1</sup> Daleko bilo svako zlo!

Stoga ja nisam za to da pobedemo dogmatsku zastavu, naprotiv. Mi moramo pomoći dogmatičarima da sebi objasne svoje stavove. Tako je osobito *komunizam* dogmatska apstrakcija, pri čemu nemam u vidu neki zamišljeni i mogućí komunizam, nego stvarno postojeći komunizam kako ga propovijedaju Cabet, Dézamy, Weitling itd. Ovaj komunizam je samo posebna pojava humanističkog principa koja je inficirana svojom suprotnošću, privatnim vlasništvom. Ukidanje privatnog vlasništva i komunizam nisu stoga ni u kom slučaju identični, a s komunizmom nisu slučajno, nego nužno nastala druga socijalistička učenja, kao Fourier-ovo, Proudhonovo itd., jer je sam komunizam samo posebno, jednostrano ostvarenje socijalističkog principa.

A i sam socijalistički princip u cjelini samo je jedna strana, koja pogađa *realnost* prave čovjekove suštine. Mi se isto tako moramo brinuti i za drugu stranu, za teorijsku egzistenciju čovjeka, dakle, da religiju, nauku itd. učinimo predmetom naše kritike. Osim toga, mi želimo djelovati na svoje suvremenike, i to na naše njemačke suvremenike. Pitanje je kako to učiniti? Dvije činjenice su van svake sumnje. Prvo religija, a zatim politika čine glavni interes sadašnje Njemačke. Na njih, kakve god one bile, treba nadovezati, a ne suprotstavljati im neki gotovi sistem kao *Voyage en Icarie*<sup>131</sup>.

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

Iz ovog sukoba političke države sa samom sobom daje se, stoga, svagdje razviti socijalna istina. Kao što je *religija* sadržaj teorijskih borbi čovječanstva, tako je *politička država* sadržaj njegovih praktičkih borbi. Politička država izražava, dakle, unutar svoga oblika *sub specie rei publicae*<sup>1</sup> sve socijalne borbe, potrebe, istine. Učiniti predmetom kritike najspecijalnije političko pitanje, kao što je razlika između staleškog i predstavničkog sistema, ne znači spuštanje ispod *hauteur des principes*<sup>2</sup>. Jer ovo pitanje izražava 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, on istovremeno

<sup>1</sup> pod vidom države — <sup>2</sup> visine principa

prisiljava tu partiju da prevaziđe samu sebe, jer je njena pobjeda istovremeno i njen gubitak.

Ništa nas, dakle, ne sprečava da našu kritiku nadovežemo na kritiku politike, na učešće u politici, dakle, na stvarne borbe, i da je identificiramo s njima. Mi onda ne istupamo 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 istinsku parolu borbe. Mi svijetu samo pokazujemo zašto se on zapravo bori, a svijest je takva stvar do koje on mora doći, 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 samome sebi, da mu objasnimo njegovo vlastito djelovanje. Sav naš zadatak može se sastojati samo u tome da se religijska i politička pitanja donesu u samosvjesnom ljudskom obliku, kao što je to slučaj i kod Feuerbachove kritike religije.

Dakle, naše geslo mora biti: reforma svijesti ne pomoću dogmi, 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 kojega samo treba biti svjestan da bi ga stvarno posjedovao. Tada će se pokazati da se ne radi o velikoj misaonoj oblasti koja odvaja prošlost od budućnosti, nego o izvršavanju misli prošlosti. Napokon će se pokazati da čovječanstvo ne započinje nikakav nov posao, nego svjesno izvršava stari.

Tendenciju našega lista možemo, dakle, obuhvatiti jednom riječi: rad vremena na razumijevanju smisla (kritička filozofija) svojih borbi i želja. To je posao za svijet i za nas. On može biti djelo samo ujedinenih snaga. Radi se o ispovijedi, ni o čemu drugome. Da bi se očistilo od svojih grijeha, čovječanstvo treba samo da ih proglasi onim što jesu.

**DEUTSCH-FRANZOSISCHE**

# **JAHRBÜCHER**

berausgegeben

von

**Arnold Ruge und Karl Marx.**

---

**1ste und 2te Lieferung.**

**PARIS,**

IM BUREAU DER JAHRBÜCHER. }  
AU BUREAU DES ANNALES. } RUE VANNEAU, 22.

---

**1844**





## Prilog jevrejskom 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, S. 56–71.

### I

Bruno Bauer: *Jevrejsko pitanje*, Braunšvajg 1843.

Njemački Jevreji žele emancipaciju. Kakvu emancipaciju oni žele? *Gradansku, političku* emancipaciju.

Bruno Bauer im odgovara: U Njemačkoj nije nitko politički emancipiran. Ni mi sami nismo slobodni. Kako da vas oslobodimo? Vi Jevreji ste *egoisti* ako zahtijevate posebnu emancipaciju za sebe kao Jevreje. 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 možda Jevreji zahtijevaju izjednačenje s *kršćanskim podanicima*? Tada priznaju *kršćansku državu* pravednom, tada priznaju vladavinu općeg podjarmljivanja. Zašto im se ne dopada njihov posebni jaram ako im se dopada opći jaram? Zašto Nijemac treba da se interesira za oslobođenje Jevreja ako se Jevrej ne interesira za oslobođenje Nijemca?

*Kršćanska* država zna samo za *privilegije*. Jevrej posjeduje u njoj privilegij da je Jevrej. On kao Jevrej ima prava koja kršćani nemaju. Zašto zahtijeva prava koja on nema a koja uživaju kršćani?

Ako Jevrej želi da bude emancipiran od *kršćanske države*, on zahtijeva da *kršćanska država* napusti svoju *religijsku* predrasudu. Da li on, Jevrej, napušta *svoju* religijsku predrasudu? Ima li on onda pravo da od drugog zahtijeva da se odrekne religije?

*Kršćanska država po svojoj suštini* ne može emancipirati Jevreja; ali, dodaje Bauer, Jevrej po svojoj suštini ne može ni biti emancipiran.

Dok god je država kršćanska a Jevrej jevrejski, oboje su jednako nesposobni bilo da emancipaciju dadu, bilo da je prime.

Kršćanska država može se prema Jevreju odnositi samo na način kršćanske države, tj. na privilegirajući način, dozvoljavajući izdvajanje Jevreja od ostalih podanika, ali i omogućavajući mu da osjeti pritisak drugih, izdvojenih sfera, da ga osjeti utoliko snažnije ukoliko se nalazi u *religijskoj* suprotnosti prema vladajućoj religiji. Ali i Jevrej se prema državi može odnositi samo jevrejski, tj. prema državi kao prema nečem tuđem, suprotstavljajući zbiljskoj nacionalnosti svoju himeričnu nacionalnost, zbiljskom zakonu svoj iluzorni zakon, smatrajući da je ovlašten izdvajati se od čovječanstva na taj način što principijelno ne učestvuje u historijskom pokretu, iščekujući budućnost koja s općom čovjekovom budućnosti nema ničega zajedničkog, smatrajući sebe članom jevrejskog naroda a jevrejski narod izabranim narodom.

Po kom osnovu onda zahtijevate vi Jevreji 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 Jevreja, pošto je kritizirao dosadašnja postavljanja i rješenja pitanja. *Kakve osobine* imaju, pita on, Jevrej koji treba da bude emancipiran i kršćanska država koja treba da emancipira? On odgovara kritikom jevrejske religije, on analizira *religijsku* suprotnost između jevrejstva i kršćanstva, on objašnjava suštinu kršćanske države, i to sve sa smjelošću, oštrinom, duhom, temeljitošću i načinom pisanja koliko preciznim toliko jezgrovitim i punim energije.

Kako, dakle, Bauer rješava jevrejsko pitanje? Kakav je rezultat? Formuliranje jednog pitanja jeste njegovo rješenje. Kritika jevrejskog pitanja je odgovor na jevrejsko pitanje. Rezime je, dakle, slijedeći:

Moramo emancipirati sami sebe prije nego što bismo mogli emancipirati druge.

Najoštrij oblik suprotnosti između Jevreja i kršćanina jeste *religijska suprotnost*. Kako se rješava neka suprotnost? Tako što se onemogućiti. Kako se onemogućava neka *religijska* suprotnost? Tako što se *ukine religija*. Čim Jevrej i kršćanin obostrano uvide da su njihove religije samo *različiti stupnjevi razvitka ljudskog duha*, različite zmijske kože koje je ostavila *historija*, a *čovjeka* shvate kao zmiju koja se u njih obukla, oni se neće više nalaziti u religijskom, nego još samo u kritičkom, *naučnom*, u ljudskom odnosu. *Nauka* je tada njihovo jedinstvo. A suprotnosti u nauci rješavaju se samom naukom.

Osobito se *njemački* Jevrej suočava sa pomanjkanjem političke emancipacije uopće i sa jako izraženim karakterom kršćanske države. Po Baueru, međutim, jevrejsko pitanje ima opće značenje, nezavisno od specifičnih njemačkih odnosa. Ono je pitanje o odnosu religije prema državi, o *protivvrječnosti religijske ograničenosti i političke emancipacije*. Emancipacija od religije postavlja se kao uvjet kako za Jevreja

koji želi da bude politički emancipiran, tako i za državu koja treba da emancipira i sama da bude emancipirana.

«Dobro, kaže se, a i sam Jevrej to kaže, Jevrej i ne treba da bude emancipiran kao Jevrej zato što je Jevrej, zato što ima tako izvrstan opći ljudski princip čudorednosti; *Jevrej* će se, naprotiv, sam povući iza *gradanina* i biti *gradanin* usprkos tome što je Jevrej i što treba da ostane Jevrej; to znači, on jeste i ostaje Jevrej usprkos tome što je *gradanin* i što živi u općim ljudskim odnosima: njegova jevrejska i ograničena suština na kraju uvijek pobjeđuje njegove ljudske i političke obaveze. *Predrasuda* ostaje i pored toga što su je nadmašila *opća* načela. Ako pak ostane, ona čak nadmašuje sve drugo.» «Jevrej bi mogao ostati Jevrej u životu države samo sofistički, prividno; dakle, ako bi on želio ostati Jevrej, čisti privid bilo bi ono bitno i pobijedilo bi, to jest njegov *život u državi* bio bi samo privid ili momentana iznimka nasuprot suštini i pravilu.» (*Sposobnost današnjih Jevreja i kršćana da postanu slobodni*. «Einundzwanzig Bogen,» str. 57.)

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

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

«Opća sloboda u Francuskoj još nije postala zakon, a *jevrejsko pitanje* također još nije riješeno, jer se zakonska sloboda — da su svi građani jednaki — ograničava u životu kojim još vladaju i koji su podijelile religijske privilegije, a to odsustvo slobode života djeluje povratno na zakon i prisiljava ga da sankcionira razlikovanje po sebi slobodnih građana na ugnjetene i ugnjetače.» (str. 65)

Kada bi, dakle, jevrejsko pitanje bilo riješeno za Francusku?

«Jevrej bi, na primjer, morao prestati da bude Jevrej kad ne bi dozvolio da ga njegov zakon sprečava da ispuni svoje dužnosti prema državi i svojim sugrađanima, dakle kad bi, na primjer, u subotu išao u skupštinu i sudjelovao na javnim zasjedanjima. Svaka *religijska privilegija* uopće, dakle i monopol povlaštene crkve, morala bi da bude ukinuta, i ako bi nekolicina ili više njih, ili čak *pretežna većina* vjerovala da još mora ispunjavati *religijske dužnosti*, to ispunjenje bi moralo biti prepušteno *njima samima* kao *čisto privatna stvar*.» (str. 65) «Nema više religije ako ne postoji privilegirana religija. Oduzmite religiji njenu snagu isključivosti i ona neće više postojati.» (str. 66) «Kao što je gosp. Martin du Nord u prijedlogu da se u zakonu izostavi spominjanje nedjelje vidio prijedlog za proglašenje prestanka egzistencije kršćanstva, sa istim bi pravom (a ovo pravo je potpuno osnovano) izjava da zakon o suboti za Jevreje više nije obavezan bila proklamacija raspadanja jevrejstva.» (str. 71)

S jedne strane, dakle, Bauer zahtijeva da Jevrej napusti jevrejstvo, i uopće da čovjek napusti religiju, da bi se emancipirao kao *gradanin*. S druge strane, *političko* prevladavanje religije njemu je, konzekvent-

nim načinom, prevladavanje religije uopće. Država koja pretpostavlja religiju još nije prava, nije zbiljska država.

»Religijska predodžba daje, svakako, državi garancije. Ali kakvoj državi? *Kojoj vrsti države?»* (str. 97)

U ovoj se tački očituje *jednostrano* shvaćanje jevrejskog pitanja.

Nikako nije bilo dovoljno istraživati: tko treba da vrši emancipaciju? Koga treba emancipirati? Trebalo je da kritika čini nešto treće. Ona je morala pitati: *o kakvoj se vrsti emancipacije radi?* Koji su uvjeti postavljeni u suštinu zahtijevane emancipacije? Kritika same *političke emancipacije* bila je samo završena kritika jevrejskog pitanja i njeno pravo pretvaranje u *»opće pitanje vremena»*.

S obzirom da Bauer ne podiže pitanje na tu visinu, on zapada u protivrječnosti. On postavlja uvjete koji nemaju osnova u suštini same *političke* emancipacije. On postavlja pitanja koja ne sadrži njegov zadatak i rješava zadatke koji njegova pitanja ostavljaju neriješenima. Kada Bauer kaže o protivnicima emancipacije Jevreja: »Njihova greška 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 jevrejstvo» (str. 3), Bauerovu grešku nalazimo u tome što on kritizira 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 politike emancipacije s općom ljudskom emancipacijom. Kad Bauer pita Jevreje: Da li vi s vašega stajališta imate pravo da zahtijevate *političku emancipaciju?*, mi pitamo obrnuto: da li stajalište *političke* emancipacije ima pravo da od Jevreja zahtijeva ukidanje jevrejstva, a od čovjeka ukidanje religije uopće?

Jevrejsko pitanje dobija drugačiji oblik već prema tome u kojoj se državi Jevrej nalazi. U Njemačkoj, gdje ne postoji politička država, država kao država, jevrejsko pitanje je čisto *teološko* pitanje. Jevrej se nalazi u *religijskoj* suprotnosti prema državi koja priznaje kršćanstvo kao svoju osnovu. Ova država je teolog *ex professo*<sup>1</sup>. Kritika je ovdje kritika teologije, dvosjekla kritika, kritika kršćanske i kritika jevrejske teologije. Ali na taj se način još uvijek krećemo u teologiji, ma koliko se u njoj kretali i *kritički*.

U Francuskoj, u *konstitucionalnoj* državi, jevrejsko pitanje je pitanje konstitucionalizma, pitanje o *polovičnosti političke emancipacije*. S obzirom da je ovdje zadržan *privid* državne religije, iako u takvom obliku koji ništa ne kaže i koji protivrječi samome sebi, u obliku *religije većine*, odnos Jevreja prema državi ipak zadržava *privid* religijske, teološke suprotnosti.

Jevrejsko pitanje gubi svoje *teološko* značenje tek u sjevernoameričkim slobodnim državama — barem u jednom njihovu dijelu — i

<sup>1</sup> po službenoj dužnosti

postaje zaista *svjetovno* pitanje. Odnos Jevreja, uopće religiozna čovjeka, prema političkoj državi, dakle odnos religije prema državi, može se u svojoj osobenosti, u svojoj čistoti, pojaviti 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 na *teološki* način, čim se ona prema religiji odnosi kao država, tj. *politički*. Kritika tada postaje *kritika političke države*. Na ovoj tački, gdje pitanje prestaje da bude *teološko*, Bauerova kritika prestaje da bude kritička.

«Il n'existe aux Etats-Unis ni religion de l'Etat, ni religion déclarée celle de la majorité, ni prééminence d'un culte sur un autre. L'Etat est étranger à tous les cultes.» (*Marie ou l'esclavage aux Etats-Unis etc.*, par G. de Beaumont, Paris 1835, p. 214).<sup>1</sup> Stoviše, 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» (l. c., p. 225). Ipak, «on ne croit pas aux Etats-Unis qu'un homme sans religion puisse être un honnête homme» (l. c., p. 224).<sup>2</sup>

Ipak je Sjeverna Amerika prvenstveno zemlja religioznosti, kako to Beaumont, Tocqueville i Englez Hamilton jednoglasno tvrde. Međutim, sjevernoameričke države služe nam samo kao primjer. Pitanje glasi: kako se *dovršena* politička emancipacija odnosi prema religiji? Nađemo li čak i u zemlji sa dovršenom političkom emancipacijom ne samo *egzistenciju* nego *svježiu* i *krepku* egzistenciju religije, onda je dokazano da postojanje religije ne protivriječi potpunoj oformljenosti države. No s obzirom na to da postojanje religije znači postojanje nedostatka, izvor ovog nedostatka može se tražiti samo još u *suštini* same države. Religija više ne znači za nas *osnovu*, nego samo još *fenomen* svjetovne ograničenosti. Stoga religioznu ograničenost slobodnih građana objašnjavamo njihovom svjetovnom ograničenošću. 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 dugo bila rastvarana u praznovjerje, 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 religijsku slabost političke države kritizirajući političku državu, *bez obzira* na religijske slabosti, u njenoj *svjetovnoj* konstrukciji. Protivvrječnost

<sup>1</sup> «Nema u Sjedinjenim Državama ni državne religije, ni javne religije koja bi bila priznata religijom većine, ni prednosti jednog kulta pred drugim. Državi su strani svi kultovi.» (*Marie ili ropstvo u Sjedinjenim Državama Amerike* itd., od G. de Beaumonta, Paris, 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). . . . «u Sjedinjenim Državama se ne misli da bi čovjek bez religije mogao biti pošten čovjek» (l. c., str. 224).

između države i jedne *odredene religije*, na primjer *jevrejstva*, mi očovječujemo u protivrječnost između države i *odredenih svjetovnih elemenata*, u protivrječnost između države i religije uopće, u protivrječnost između države i njenih *pretpostavki uopće*.

*Politička* emancipacija Jevreja, kršćanina, uopće *religioznog* čovjeka, jest *emancipacija države* od jevrejstva, 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*, tj. kada država kao država ne priznaje nikakvu religiju, kada, naprotiv, država priznaje sebe kao državu. *Politička* emancipacija od religije nije provedena, neprotivrječna emancipacija od religije, jer *politička* emancipacija nije provedeni, neprotivrječni način *ljudske* emancipacije.

Granica *političke* emancipacije pojavljuje se odmah u tome što se *država* može osloboditi jedne ograničenosti a da čovjek ne bude od nje *zbijski* slobodan, što država može biti *slobodna država* a da čovjek ne bude *slobodan čovjek*. Sam Bauer to prećutno priznaje kad postavlja slijedeći uvjet *političkoj* emancipaciji:

«Svaka religijska privilegija uopće, dakle i monopol povlaštene crkve, morali bi biti ukinuti, i ako bi nekolicina ili više njih, ili čak *pretežna većina* vjerovala da još mora *vršiti* religijske dužnosti, to vršenje bi 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 privatim<sup>1</sup> 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 jedne ograničenosti, kad se, u protivrječnosti sa samim sobom, uzdiže iznad te ograničenosti na *apstraktan, ograničen*, parcijalan način. 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, tj. kada 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. Preko *posrednika*. Država je posrednik između čovjeka i čovjekove slobode. Kao što je Krist posrednik kome je čovjek natovarilo svu svoju božanstvenost, svoju cjelokupnu *religioznu ograničenost*, tako je država posrednik na kojega on prenosi svoju cjelokupnu nebožanstvenost, svoju cjelokupnu *ljudsku neograničenost*.

*Političko* uzdizanje čovjeka iznad religije ima sve nedostatke i prednosti *političkog* uzdizanja uopće. Država kao država anulira na

<sup>1</sup> pojedinačno, za sebe

primjer *privatno vlasništvo*, čovjek na *politički* način proglašava privatno vlasništvo *ukinutim* čim ukine *cenzus* za aktivnu i pasivnu izbornost, kao što se to dogodilo u mnogim sjevernoameričkim državama. S političkog stajališta *Hamilton* interpretira ovu činjenicu sasvim pravilno u ovome smislu: »*Velika gomila odnijela je pobjedu nad vlasnicima i nad novčanim bogatstvima.*»<sup>[14]</sup> Nije li privatno vlasništvo idealno ukinuto ako je neposjednik postao zakonodavac posjedniku? *Cenzus* je posljednji *politički* oblik priznavanja privatnog vlasništva.

Pa ipak, s političkim anuliranjem privatnog vlasništva privatno vlasništvo ne samo što nije ukinuto nego se, štoviše, pretpostavlja. Država ukida na svoj način razliku po *rođenju, staležu, obrazovanju, zanimanju* kad rođenje, stalež, obrazovanje, zanimanje, proglasi *nepolitičkim* razlikama, kad bez obzira na te razlike proglašava svakog člana naroda *ravnopravnim* učesnikom narodnog suvereniteta, kad sve elemente zbiljskog narodnog života razmatra sa stajališta države. Uza sve to država dopušta privatnom vlasništvu, obrazovanju, zanimanju da *djeluju na svoj način*, tj. kao privatno vlasništvo, kao obrazovanje, kao zanimanje i da ističu svoju *posebnu* suštinu. Daleko od toga da prevlada ove *zbiljske* razlike, ona naprotiv egzistira samo pod pretpostavkom da one postoje, 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 *običajna zbiljnost* duha koja sebe zna došla do opstanka, nužno je *razlikovati* je od oblika autoriteta i vjere; ali ova razlika javlja se samo onda ako se crkvena strana *dijeli* u samoj sebi: *samo tako, nad posebnim* crkvama dobila je država *općost* misli, princip svoga oblika i dovodi ga do egzistencije» (*Hegelova Filozofija prava*, prvo njemačko izdanje, str. 346.)

Svakako! Samo tako, *iznad posebnih* elemenata država se konstituirala kao općost.

Dovršena politička država po svojoj je suštini *rodni život* čovjeka u *suprotnosti* prema njegovu materijalnom životu. Sve pretpostavke ovog egoističnog života ostaju *izvan* državne sfere u *građanskom društvu*,<sup>[15]</sup> ali kao svojstva građanskog društva. Gdje je politička država dostigla svoju pravu izgrađenost, tamo čovjek vodi dvostruki život — nebeski i zemaljski, ali ne samo u mislima, u svijesti, nego i u *zbiljnosti*, u *životu* — život u *političkoj zajednici*, u kojoj se on javlja kao *društveno biće*, i život u *građanskom društvu* u kojemu djeluje kao *privatan čovjek*, u kojemu druge ljude smatra sredstvom, samoga sebe ponižava do sredstava i postaje igračka tuđih sila. Politička država odnosi se prema građanskom društvu upravo tako spiritualistički kao nebo prema zemlji. Ona se prema njemu nalazi u istoj suprotnosti, ona ga prevladava isto onako kao što religija prevladava ograničenost profanog svijeta, tj. tako što ga opet mora priznati, uspostaviti i dozvo-

liti mu da njome vlada. U svojoj *neposrednoj* zbiljnosti, u građanskom društvu, čovjek je profano biće. Ovdje, gdje on drugima i sebi važi kao zbiljski individuum, on je *neistinita* pojava. Naprotiv, u državi, u kojoj čovjek važi kao rodno biće, on je imaginaran član jednog zamišljenog suvereniteta, lišen svog zbiljskog individualnog života i ispunjen nezbiljskom općenitošću.

Konflikt u kojemu se čovjek kao sljedbenik *posebne* religije nalazi sa sobom kao građaninom države i s drugim ljudima kao članovima zajednice, svodi se na *svjetovni* rascjep između *političke* države i *građanskog* društva. Za čovjeka kao *bourgeois*<sup>1</sup> »život u državi samo je privid ili momentani izuzetak nasuprot suštini i pravilu«. Svakako, *bourgeois* kao i Jevrej samo sofistički ostaje u državnom životu, kao što *citoyen*<sup>2</sup> samo sofistički ostaje Jevrej ili *bourgeois*; ali ova sofistika nije lična. Ona je *sofistika* same *političke države*. Razlika između religiozna čovjeka i građanina jeste razlika između trgovca i građanina, između nadničara i građanina, između zemljoposjednika i građanina, između *živog individuum*a i građanina. Protivrječnost u kojoj se nalazi religiozan čovjek s političkim čovjekom ista je protivrječnost u kojoj se nalazi *bourgeois* sa *citoyenom*, u kojoj se nalazi član građanskog društva sa svojom *političkom lavljom kožom*.

U taj svjetovni sukob na koji se konačno svodi jevrejsko pitanje, u odnos političke države prema njenim pretpostavkama, makar to bili materijalni elementi, kao privatno vlasništvo itd., ili duhovni, kao obrazovanje, religija, u taj sukob između općeg interesa 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 element i proizvodi neprestano promjenljivu mješavinu siromaštva i bogatstva, nužde i napretka, izmjenu uopće.« (str. 8)

Neka se uporedi cijeli 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* je emancipacija svakako veliki napredak, ona nije doduše posljednji oblik čovjekove emancipacije uopće, ali je posljednji oblik čovjekove emancipacije u dosadašnjem svjetskom poretku. Razumije se: mi ovdje govorimo o zbiljskoj, praktičkoj emancipaciji.

Čovjek se *politički* emancipira od religije tako 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 rodno biće u zajednici s drugim ljudima, ona je

<sup>1</sup> ovdje: pripadnika građanskog društva — <sup>2</sup> državljanin



postala duh *građanskog društva*, sfere egoizma, *bellum omnium contra omnes*.<sup>1</sup> Ona nije više suština *zajednice*, nego suština *razlike*. Ona je postala izraz *odvajanja* čovjeka od njegove *zajednice*, od samoga sebe i od 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 primjer, daje joj već *izvana* oblik sasvim individualne stvari. Ona je potisnuta u sferu privatnih interesa i prognana iz zajednice kao zajednice. Ali ne treba 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 *zbiljsku* religioznost čovjeka isto tako ne ukida kao što i ne teži da je ukine.

*Razdvajanje* čovjeka na Jevreja i građanina države, na protestanta i građanina države, na religiozna čovjeka i građanina države, ovo razdvajanje nije laž *protiv* državno-građanskog života, 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 čovjekovo samooslobođenje teži da se izvrši u obliku političkog samooslobođenja, država može i mora ići do *ukidanja religije*, do *uništenja* religije, ali samo tako kao što ide ukidanju privatnog vlasništva, do sistema prinudnog maksimiranja cena, do konfiskacije, do progresivnog poreza, kao što ide do ukidanja života, do *giljotine*. U momentima osjećanja svoje posebne vrijednosti politički život ispoljava tendenciju da zaguši svoju pretpostavku, građansko društvo i njegove elemente, i da se konstituirá kao zbiljski neprotivrječan rodni život čovjeka. Međutim, on to može postići samo *nasilnom* protivrječnošću prema svojim vlastitim životnim uvjetima, samo proglašavajući revoluciju *permanentnom*, a politička drama završava se stoga isto tako nužno ponovnim uspostavljanjem religije, privatnog vlasništva, svih elemenata građanskog društva, kao što rat završava mirom.

Štoviše, tzv. *kršćanska* država koja priznaje kršćanstvo kao svoju osnovu, državnu religiju, i koja stoga isključuje druge religije, 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 usuduje da se proglašá *državom*, takvoj državi još nije uspjele da u *svjetovnom*, *ljudskom* obliku, u svojoj *zbiljnosti* kao država izrazi *ljudsku* osnovu, čiji je zaneseni izraz kršćanstvo. Takozvana kršćanska država naprosto je samo *ne-država*, jer se samo *ljudska pozadina* kršćanske religije može izvesti u zbiljskim ljudskim tvorevinama, a ne kršćanstvo kao religija.

<sup>1</sup> rata svih protiv svih

Takozvana kršćanska država je 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, tj. ona nije *zbiljsko izvođenje* ljudske osnove religije, jer se još poziva na *nestvarnost*, na *imaginaran* oblik ove čovjekove srži. Takozvana kršćanska država je *nesavršena država*, a kršćanska religija je njena *dopuna i posvećenje* njene nesavršenosti. Stoga joj religija nužno postaje *sredstvom*, a ona je država *licemjerja*. Velika je razlika da li *razvijena država* ubraja religiju među svoje *pretpostavke* uslijed nedostatka koji leži u općoj *sustini države*, ili *nerazvijena 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 savršene *politike*. Takozvanoj kršćanskoj državi potrebna je kršćanska religija da bi se upotpunila *kao država*. Demokratskoj državi, zbiljskoj državi, nije potrebna religija kao njeno političko upotpunjavanje. Naprotiv, ona može apstrahirati od religije, jer je u njoj, na svjetovan način, izvedena ljudska osnova religije. Takozvana kršćanska država odnosi se, naprotiv, politički prema religiji i religiozno prema politici. Kad oblike države ponizuje do privida, ona isto tako ponizuje do privida i religiju.

Da bismo objasnili ovu suprotnost, razmotrimo Bauerovu konstrukciju kršćanske države, konstrukciju koja je proizišla 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 [sadašnja] 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. Što zahtijevaju one evanđeoske izreke? Natprirodno samoodricanje, podvrgavanje autoritetu objavljenja, odvratanje od države, ukidanje svjetovnih odnosa. Sve to sada kršćanska država 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 oblicima države, tj. u oblicima koji su, doduše, posuđeni od države u ovrme svijetu, ali koji će se u religioznom preporodu, koji oni moraju doživjeti, svesti na privid. To je odvratanje od države koje se za svoje izvođenje služi oblicima države.» (str. 55)

Zatim Bauer dalje izlaže kako je narod kršćanske države samo ne-narod, kako nema više vlastite volje, kako svoje pravo postojanje posjeduje u poglavaru kojemu je podređen, koji mu je prvobitno i po njegovoj prirodi ipak stran, tj. dan od boga i koji je njemu došao bez njegova vlastita sudjelovanja, kako zakoni ovoga naroda nisu njegovog djelo, nego pozitivna objavljenja, kako su njegovom poglavaru potrebni privilegirani posrednici s vlastitim narodom, s masom, kako se samo ta masa raspada u mnoštvo posebnih krugova koje stvara i određuje slučaj, a koji se razlikuju svojim interesima, posebnim strasti-

ma i predrasudama i kao privilegij dobivaju odobrenje da se međusobno odvoje, itd. (str. 56)

Sam Bauer kaže:

«Ako politika treba da bude samo religija, ona tada ne smije biti politika, kao što se i čišćenje lonaca, ako treba da važi kao religijska stvar, ne smije smatrati privrednom stvari.» (str. 108)

U kršćansko-germanskoj državi religija je »privredna stvar« kao što je i privredna stvar — religija. U kršćansko-germanskoj državi vlast religije jeste religija vlasti.

Odvajanje »duha evanđelja« od »slova evanđelja« je *ireligiozan* akt. Država koja dopušta da evanđelje govori slovima politike, drugim slovima nego što su slova svetoga duha, čini svetogrđe, ako ne u čovjekovim očima, a ono u svojim vlastitim religioznim očima. Državi koja priznaje kršćanstvo kao svoju najvišu normu, *Bibliju* kao svoju *povelju*, moraju se suprotstaviti *riječi Svetoga pisma*, jer je to pismo sveto do posljednje riječi. Ova država, kao i *ljudsko smetlište* na kojemu ona počiva, dospijeva u mučnu, sa stanovišta religiozne svijesti nesavladivu protivrječnost kada se upućuje na one izreke evanđelja koje ona »ne samo da ne slijedi nego i ne može da slijedi ako ne želi da se kao država potpuno raspadne«. A zašto ona ne želi da se potpuno raspadne? Na to ona ne može odgovoriti ni sebi ni drugima. Pred svojom *vlastitom svijesću* oficijelna kršćanska država je *trebanje* (Sollen), čije je ostvarenje nedostiživo, a koja *zbiljnost* svoje egzistencije umije pred sobom konstatirati samo pomoću laži, i stoga sama sebi ostaje stalno predmet sumnje, nepouzdan, problematičan predmet. Kritika ima, dakle, potpuno pravo kada državu koja se poziva na *Bibliju* dovodi do pomračenja svijesti, kada država sama više ne zna da li je *uobraženje* ili *zbiljnost*, kad infamija njenih *svjetovnih* ciljeva, kojima religija služi kao izgovor, zapada u nerazrješiv konflikt s čestitošću njene *religiozne svijesti* kojoj religija predstavlja cilj svijeta. Ova se država može osloboditi svoje unutrašnje 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 takozvanoj kršćanskoj državi važi doduše *otudjenje*, ali ne važi *čovjek*. Jediní čovjek koji važi, *kralj*, jeste biće specifično različito od drugih, k tome još sam religiozno biće, koje je neposredno povezano s nebom, s bogom. Odnosi koji ovdje vladaju još su *vjernički* odnosi. Religiozni duh, dakle, još nije *zbiljski* posvjetovljen.

No religiozni duh i ne može biti *zbiljski* posvjetovljen, jer što je on sam nego *nesvjetovni* oblik jednog stupnja razvitka čovjekova duha? Religiozni duh može biti ostvaren samo utoliko ukoliko se stupanj razvitka čovjekova duha, čiji je on religiozni izraz, javlja i konstituira u svome *svjetovnom* obliku. To se događa u *demokratskoj* državi. Os-

nova ove države nije kršćanstvo, nego *ljudska osnova* kršćanstva. Religija ostaje idealna, nesvjetovna svijest njenih članova, jer je ona idealan oblik *stupnja čovjekova razvitka* koji se u toj svijesti provodi.

Članovi političke države religiozni su uslijed dualizma između individualnog i rodnog života, između života građanskog društva i političkog života, oni su religiozni zato što se čovjek odnosi prema životu države, koji je onostran njegovoj zbiljskoj individualnosti, kao prema svome 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 cijelom organizacijom našega društva, koji je sebe izgubio i sebi postao tuđ, koji je pod vlašću neljudskih odnosa i elemenata, jednom riječi, čovjek koji još nije *zbiljsko* rodno biće. Tvorevina mašte, san, postulat kršćanstva, suverenitet čovjeka, ali kao tuđeg bića koje se razlikuje od zbiljskog čovjeka, u demokraciji je osjetilna zbiljnost, sadašnjost, svjetovna maksima.

Religiozna i teološka svijest izgleda 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, zbiljski onostrani život. Kršćanstvo postiže ovdje *praktičan* izraz svoga univerzalno-religioznog značenja tako što u obliku kršćanstva grupira jedan pored drugoga najrazličitije poglede na svijet, a još više tako što drugima ne postavlja čak ni zahtjev da budu kršćani, nego samo da pripadaju religiji uopće, bilo kojoj religiji (uporedi navedeni spis od Beaumont-a). Religiozna svijest naslađuje se bogatstvom religiozne suprotnosti i religiozne raznovrsnosti.

Mi smo, dakle, pokazali: politička emancipacija od religije pošteduje religiju, iako ne i privilegiranu religiju. Protivrječnost u kojoj se nalazi pripadnik jedne posebne religije sa sobom kao građaninom države samo je *dio opće svjetske protivrječnosti između političke države i građanskog društva*. Dovršenje kršćanske države jeste država koja se priznaje državom i koja apstrahira od religije svojih članova. Emancipacija države od religije nije emancipacija zbiljskog čovjeka od religije.

Dakle, mi ne kažemo Jevrejima kao Bauer: Vi ne možete biti politički emancipirani a da se radikalno ne emancipirate od jevrejstva. Naprotiv, mi im kažemo: budući da možete biti politički emancipirani a da se ne odreknete jevrejstva potpuno i bez pogovora, sama *politička emancipacija* nije *ljudska* emancipacija. Ako vi, Jevreji, želite biti emancipirani a da se sami ne emancipirate ljudski, onda polovičnost i protivrječnost ne leži samo u vama, nego u *suštini i kategoriji* političke emancipacije. Ako ste vi obuzeti tom kategorijom, onda dijelite opću predrasudu. Kao što država *propovijeda evanđelje* kad se, premda dr-

žava, prema Jevrejima odnosi kršćanski, tako Jevrej *politizira* kad zahtijeva, iako Jevrej, građanska prava.

Ali ako čovjek, iako Jevrej, može biti politički emancipiran, dobiti prava građanina države, može li on tražiti i dobiti takozvana *ljudska prava*? Bauer to *poriče*.

«Pitanje je da li Jevrej kao takav, tj. Jevrej 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 samo osvojena u borbi protiv historijskih tradicija u kojima je čovjek bio do sada 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 ko ih je zaradio i zaslužio.»

«Da li ih Jevrej može stvarno prisvojiti? Dok je on Jevrej, mora ograničena suština koja ga čini Jevrejem pobijediti ljudsku suštinu koja ga kao čovjeka treba da povezuje s drugim ljudima i odvaja ga od ne-Jevreja. Ovim izdvajanjem on objašnjava da je posebna suština koja ga čini Jevrejem njegova istinska najvažnija suština, pred kojom suština čovjeka mora da odstupa.»

«Na isti način kršćanin kao kršćanin ne može dati nikakva ljudska prava.» (str. 19, 20)

Prema Baueru, čovjek mora žrtvovati *«privilegij vjerovanja»* da bi mogao dobiti opća ljudska prava. Promatramo jedan trenutak takozvana ljudska prava, i to ljudska prava u njihovu autentičnom obliku, u obliku koji imaju kod svojih *pronalazača*, Sjevernih Amerikanaca i Francuza. Ta ljudska prava su djelomično *politička* prava, prava koja se ostvaruju samo u zajednici s drugima. *Sudjelovanje u zajednici*, i to u *političkoj* zajednici, u *državi*, čini njihov sadržaj. Ta prava spadaju u kategoriju *političke slobode*, u kategoriju *građanskih prava*, koja, kako smo vidjeli, nipošto ne pretpostavljaju neprotivriješno i pozitivno prevladavanje religije, pa prema tome ni jevrejstva. Ostaje da se razmotri drugi dio čovjekovih prava, *droits de l'homme*,<sup>1</sup> ukoliko se razlikuju od *droits du citoyen*.<sup>2</sup>

U nizu tih prava nalazi se sloboda savjesti, prava vršenja 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, article 10: «Nul ne doit être inquieté pour ses opinions même religieuses.»<sup>3</sup> U odjeljku I Ustava iz 1791. garantira se kao čovjekovo pravo: «La liberté à tout homme d'exercer le culte religieux auquel il est attaché.»<sup>4</sup>

<sup>1</sup> prava čovjeka — <sup>2</sup> prava građanina — <sup>3</sup> *Povelja o pravima čovjeka i građanina*, 1791, čl. 10: «Niko ne smije biti uznemiravan zbog svojih mišljenja, pa ni religijskih.» — <sup>4</sup> «Sloboda svakome čovjeku da vrši *religiozni* kult kojemu pripada.»

*Déclaration des droits de l'homme*, etc. 1793, ubraja među ljudska prava, article 7: «Le libre exercice des cultes.»<sup>1</sup> Štoviše, u odnosu na pravo objavljivanja svojih misli i mnjenja, sastajanja, vršenja svoga kulta, kaže se: «La nécessité d'annoncer ses droits suppose ou la présence ou le souvenir récent du despotisme.»<sup>2</sup> (Uporedi Ustav iz 1795, odjeljak XIV, čl. 354.)

*Constitution de Pennsylvanie*, article 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>3</sup>

*Constitution de New Hampshire*, article 5 et 6: «Au nombre des droits naturels, quelques-uns sont inaliénables 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>4</sup>

Nespojivost religije s pravima čovjeka tako je malo sadržana u pojmu čovjekovih prava, da se *pravo: biti religiozan*, na bilo koji način biti religiozan, vršiti kult svoje posebne religije, mora izričito ubrajati među čovjekova prava. *Privilegij vjerovanja* je *opće čovjekovo pravo*.

*Droits de l'homme*, prava čovjeka, razlikuju se kao *takva* od *droits du citoyen*, od građanskih prava. Tko je taj *homme* koji je različit od *citoyena*? Nitko drugi već *član građanskog društva*. Zašto se član građanskog društva naziva «čovjekom», čovjekom uopće, zašto se njegova prava nazivaju *čovjekovim pravima*? Čime objašnjavamo ovu činjenicu? Odnosom političke države prema građanskom društvu, suštinom političke emancipacije.

Prije svega konstatirajmo činjenicu da takozvana *prava čovjeka*, *droits de l'homme*, za razliku od *droits du citoyen*, nisu ništa drugo već prava *člana građanskog društva*, tj. egoistična čovjeka, čovjeka koji je odijeljen od čovjeka i zajednice. Neka govori najradikalnija konstitucija, konstitucija iz 1793:

*Déclaration des droits de l'homme et du citoyen.*

Article 2: «Ces droits etc. (les droits naturels et imprescriptibles) sont: l'égalité, la liberté, la sûreté, la propriété.»<sup>5</sup>

<sup>1</sup> *Povelja o pravima čovjeka*, itd. iz 1793. čl. 7: «Slobodu vršenja kulta.» —

<sup>2</sup> «Potreba proglašavanja ovih prava pretpostavlja ili postojanje despotizma ili svježu uspomenu na njega.» — <sup>3</sup> *Ustav države Pensilvanije*, čl. 9. § 3: «Svi ljudi imaju prirodno 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.» — <sup>4</sup> *Ustav države Nju Hempšir*, čl. 5. i 6.: «Među prirodnim pravima neka su neotuđiva po svom karakteru, jer im ništa ne može biti ekvivalentno. Među ova spadaju prava savjesti.» (Beaumont, *l. c.*, p. 213, 214.) — <sup>5</sup> *Povelja o pravima čovjeka i građanina*, Član 2: «Ova prava itd. (prirodna i neponištiva) jesu: jednakost, sloboda, sigurnost, vlasništvo.»

## U čemu se sastoji liberté?

Article 6: «La liberté est le pouvoir qui appartient à l'homme de faire tout ce qui ne nuit pas aux droits d'autrui,» ili prema povelji o pravima čovjeka iz 1791: «La liberté consiste a pouvoir faire tout ce qui ne nuit pas à autrui.»<sup>1</sup>

Sloboda je, dakle, pravo da se čini sve ono 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 Jevrej prema Baueru nesposoban da primi prava čovjeka?

«Dok je on Jevrej, mora ograničena suština koja ga čini Jevrejom pobijediti ljudsku suštinu koja bi ga kao čovjeka povezivala s drugim ljudima, i odvoiti ga od ne-Jevreja.»

Ali čovjekovo pravo na slobodu ne bazira se na vezi čovjeka s čovjekom, nego naprotiv na odvajanju čovjeka od čovjeka. To je *pravo* toga odvajanja, pravo *ograničena*, na sebe ograničena individuuma.

Praktična primjena prava čovjeka na slobodu jeste čovjekovo pravo na *privatno vlasništvo*.

U čemu se sastoji čovjekovo pravo na privatno vlasništvo?

Article 16 (Constitution de 1793): «Le droit de *propriété* est celui qui appartient à tout citoyen de jouir et de disposer à son gré de ses biens, de ses revenus, du fruit de son travail et de son industrie.»<sup>2</sup>

Dakle, čovjekovo pravo na privatno vlasništvo jeste pravo da se po svojoj volji (à son gré), bez obzira na druge ljude, nezavisno od društva, uživa sopstvena imovina i da se njom raspoláže, to je pravo sebičnosti. Ta individualna sloboda kao i njena primjena čine osnovu građanskog društva. Ona stavlja svakog čovjeka u takvu situaciju da u drugom čovjeku ne nalazi *ostvarenje* svoje slobode, nego naprotiv njenu granicu. 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.»

Još ostaju druga prava čovjeka: égalité i sûreté.<sup>3</sup>

Egalité u svom nepolitičkom značenju nije ništa drugo već jednakost gore opisane *liberté*, naime: da se svaki čovjek podjednako smatra monadom koja počiva na sebi. Konstitucija iz 1795. određuje pojam ove jednakosti suglasno njenom značenju u ovom smislu:

<sup>1</sup> Čl. 6.: «Sloboda je pravo koje pripada čovjeku da čini sve što ne škodi pravima drugih... «Sloboda se sastoji u moći da se čini sve što ne škodi drugome.» — <sup>2</sup> Čl. 16. (Ustav iz 1793): «Pravo *vlasništva* je pravo koje pripada svakom građaninu da *po svojoj volji* uživa svoja dobra, svoje prihode, plodove svoga rada i svoje radinosti i da raspoláže njima. — <sup>3</sup> jednakost i sloboda

Art. 3 (Constitution de 1795): «L'égalité consiste en ce que la loi est la même pour tous, soit qu'elle protège, soit qu'elle punisse.»<sup>1</sup>

A sûreté?

Article 8 (Constitution 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 de ses propriétés.»<sup>2</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 Hegel naziva građansko društvo »državom nužde i razuma«.

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

Dakle, nijedno od takozvanih čovjekovih prava ne prevazilazi egoistična čovjeka, čovjeka kao člana građanskog društva, naime kao individuum koji je izoliran od zajednice, povučen u sebe, u svoj privatni interes i privatnu samovolju. Daleko od toga da je čovjek bio u njima shvaćen kao rodno biće; naprotiv, sam rodni život, društvo, pojavljuje se kao vanjski okvir individuumâ, kao ograničenje njihove prvobitne samostalnosti. Jedina veza koja ih ujedinjuje jeste prirodna nužnost, potreba i privatni interes, čuvanje njihova vlasništva i njihove egoistične ličnosti.

Zagonetno je već to što jedan narod koji se upravo počinje oslobadati i obarati sve barijere između različitih članova naroda, koji počinje osnivati političku zajednicu, što takav narod svečano proklamira prava egoistična čovjeka, izdvojena od svojih bližnjih i zajednice (Déclaration de 1791), štoviše, tu proklamaciju ponavlja u trenutku kada samo najherojskije samoodricanje može spasti 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 (Déclaration des droits de l'homme etc. de 1793). Ova činjenica postaje još zagonetnija kad vidimo da su politički emancipatori degradirali državno-građanski život, *političku zajednicu*, čak do običnog *sredstva* za očuvanje ovih takozvanih 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, da se ne smatra *pravim i istinskim* čovjekom čovjek kao citoyen, nego čovjek kao bourgeois.

<sup>1</sup> Čl. 3. (Ustav iz 1795): «Jednakost se sastoji u tome da je zakon jednak za sve, bilo da štiti, bilo da kažnjava.» — <sup>2</sup> A sigurnost? Čl. 8 (Ustav iz 1793): «Sigurnost se sastoji u zaštiti koju društvo pruža svakome svome članu da bi zaštitio svoju ličnost, svoja prava i svoje vlasništvo.»



«Le but de toute association politique est la conservation des droits naturels et imprescriptibles de l'homme.» (Déclaration des droits etc. de 1791., article 2.)  
 «Le gouvernement est institué pour garantir à l'homme la jouissance de ses droits naturels et imprescriptibles.» (Déclaration etc. de 1793, article 1.)<sup>1</sup>

Dakle, čak i u momentima njegova još mladenački svježja 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 protivrječnosti s njegovom teorijom. Dok se, na primjer, sigurnost proglašava čovjekovim pravom, dotle se povreda tajnosti pisma javno postavlja na dnevni red. Dok se «Liberté indéfinie de la presse» (Constitution de 1793, article 122)<sup>2</sup> 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 jeune, *Histoire parlementaire de la révolution française*, par Buchez et Roux, t. 28, p. 159.),<sup>3</sup> dakle, to znači: čovjekovo pravo na slobodu prestaje biti pravo čim dođe u sukob s političkim životom, dok je, prema teoriji, politički život samo garancija čovjekovih prava, pravā individualna čovjeka, te stoga mora biti napušten čim protivrječi svome cilju, ovim čovjekovim pravima. Ali praksa je samo izuzetak, a teorija pravilo. No ako samu revolucionarnu praksu želimo promatrati kao pravilno postavljanje odnosa, još uvijek ostaje da se riješi zagonetka zašto je u svijesti političkih emancipatora odnos postavljen na glavu, te se cilj pojavljuje kao sredstvo, a sredstvo kao cilj. Ova optička varka njihove svijesti bila bi još uvijek ista zagonetka, iako tada psihološka, teorijska zagonetka.

Zagonetka se rješava jednostavno.

Politička emancipacija je istovremeno *raspad* staroga društva na kojemu se zasniva 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 politički* karakter, tj. elementi građanskog života, kao na primjer posjed ili porodica ili način rada, bili su uzdignuti do elemenata državnog života u obliku vlastelinstva, staleža i korporacije. U tom obliku oni su određivali odnos pojedinog individuumu prema *državnoj cjelini*, tj. njegov *politički* odnos, tj. odnos odvajanja i isključenja od ostalih sastavnih dijelova društva. Jer ona organizacija narodnog života nije uzdigla posjed ili rad do socijalnih

<sup>1</sup> «Svrha svakog političkog udruživanja je čuvanje prirodnih i neponištvih prava čovjeka.» (Povelja o pravima čovjeka itd., iz 1791, čl. 2.) «Vlada je ustanovljena da bi čovjeku garantirala uživanje njegovih prirodnih i neponištvih prava.» (Povelja o pravima čovjeka itd., iz 1793, čl. 1.) — <sup>2</sup> «... neograničena sloboda štampe» (Ustav iz 1793, čl. 122) — <sup>3</sup> «Sloboda štampe ne smije biti dozvoljena kad ugrožava javnu slobodu» (Robespierre mladi, *Parlamentarna historija francuske revolucije*, od Buchez-a i Roux-a, knj. 28, str. 135).

elemenata, nego je naprotiv dovršila njegovo *razdvajanje* od državne cjeline i konstituirala ih u *posebna* društva u društvu. Međutim, životne funkcije i životni uvjeti građanskog društva bili su onda još politički, iako politički u smislu feudalizma, tj. oni su izdvojili individuum 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 djelatnost 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 njegovih slugu.

Politička revolucija koja je srušila ovu moć vladara i državne poslove uzdigla do narodnih poslova, koja je konstituirala političku državu kao *opće* djelo, tj. kao zbiljsku državu, nužno je razbila sve staleže, korporacije, cehove, privilegije koji su bili upravo mnogobrojni izrazi odvajanja naroda od njegove zajednice. Politička revolucija je time *ukinula politički karakter građanskog društva*. Ona je razbila građansko društvo na njegove proste sastavne dijelove, s jedne strane na *individuum*, a s druge na *materijalne* i *duhovne elemente* koji sačinjavaju životni sadržaj, građanski položaj ovih individuumu. Ona je oslobodila okova politički duh koji je istovremeno bio podijeljen, razdrobljen, raspršen u različitim čor-sokacima feudalnog društva; ona ga je sabrala iz te raspršenosti, ona ga je oslobodila od njegova miješanja s građanskim životom i konstituirala kao sferu zajednice, *općeg* narodnog djela u idealnoj nezavisnosti od onih *posebnih* elemenata građanskog života. *Određena* životna djelatnost i određeni životni položaj zadobili su samo individualno značenje. Oni nisu više sačinjavali opći odnos individuumu prema državnoj cjelini. Javni posao kao takav postao je, naprotiv, općim poslom svakog individuumu, a politička funkcija njegovom općom funkcijom.

Samo, dovršenje idealizma države bilo je istovremeno dovršenje materijalizma građanskog društva. Zbacivanje političkog jarma bilo je istovremeno zbacivanje spona koje su držale okovanim egoistični duh građanskog društva. Politička emancipacija bila je u isti čas emancipacija građanskog društva od politike, od samog *privida* općeg sadržaja.

Feudalno se društvo bilo raspalo i svelo na svoju osnovu, na *čovjeka*. Ali na čovjeka koji je zaista bio njegova osnova, na *egoističnog* čovjeka.

Taj *čovjek*, član građanskog društva, sada je baza, pretpostavka *političke* države. Ona ga je priznala kao takvu pretpostavku 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* — izvršavaju se u *jednom te istom aktu*. Ali čovjek, kakav je kao član građanskog društva, *nepolitički* čovjek, nužno se javlja kao *prirodan* čovjek. *Droits de l'homme* pojavljuju se kao *droits naturels*, jer se *samosvjesna djelatnost* koncentrira na *politički akt*. *Egoističan* čovjek je *pasivni*, samo *zatečeni* rezultat društva koje se raspalo, predmet *neposredne izvjesnosti*, dakle *prirodan* predmet. *Politička revolucija* rastvara građanski život na njegove sastavne dijelove, ne *revolucionirajući* same te sastavne dijelove i ne podvrgavajući ih 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 *citoyen-a*, jer je on čovjek u svojoj *neposrednoj* osjetilnoj individualnoj egzistenciji, dok je *politički* čovjek samo apstrahiran, umjetan čovjek, čovjek kao *alegorijska, moralna* osoba. Zbiljski čovjek je priznat tek u obliku *egoističnog* individuum, *istinski* čovjek tek u obliku *apstraktnog citoyen-a*.

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.» (*Contrat social*, livre II, Londres 1782, p. 67.)<sup>1</sup>

*Svaka* emancipacija je *svodenje* 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.

<sup>1</sup> Onaj tko se usuđuje da postavlja zakone jednome 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 takve koje će mu biti strane, i kojima se neće moći služiti bez pomoći drugoga.\*

Tek kad zbiljski, individualan čovjek vrati u sebe apstraktnog građanina i kao individualan čovjek postane *rodno biće* u svom empirijskom životu, u svome individualnom radu, u svojim individualnim odnosima, tek kada čovjek spozna i organizira svoje »forces propres«<sup>1</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.

## II

Bruno Bauer: Sposobnost današnjih Jevreja i Kršćana da postanu slobodni

(«Einundzwanzig Bogen», pag. 56 - 71.)

Pod ovim naslovom Bauer razmatra odnos između *kršćanske i jevrejske 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; »Jevrej, naprotiv, nema samo da prekine sa svojom jevrejskom suštinom nego i s daljim razvitkom svoje religije, s njenim dovršenjem, s razvitkom koji mu je ostao stran.« (str. 71)

Dakle, Bauer ovdje pretvara pitanje emancipacije Jevreja u čisto religijsko pitanje. Teološka sumnja u to tko ima izgleda da prije postane blažen, Jevrej ili kršćanin, ponavlja se u prosvijećenom obliku: tko je od obojice *sposobniji za emancipaciju*? Doduše, ne pita se više: da li jevrejstvo ili kršćanstvo oslobađa, nego upravo obrnuto: što čini čovjeka slobodnijim, negacija jevrejstva ili negacija kršćanstva?

»Ako Jevreji žele postati slobodni, oni ne smiju ispovijedati kršćanstvo, nego uništeno kršćanstvo, uništenu religiju uopće, tj. prosvijećenost, kritiku i njen rezultat – slobodnu čovječnost.« (str. 70)

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

Bauer zahtijeva od Jevreja da prekine sa suštinom kršćanske religije, a to je zahtjev koji, kako on sam kaže, ne proizlazi iz razvitka jevrejske suštine.

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

<sup>1</sup> sopstvene snage

Bauer shvaća *idealnu* apstraktnu suštinu Jevreja, njegovu *religiju*, kao *cijelu* njegovu suštinu. Stoga on s pravom zaključuje: »Jevrej ne daje ništa čovječanstvu kada zanemaruje svoj ograničeni zakon«, kada raskida sa cijelim svojim jevrejstvom. (str. 65)

Odnos Jevreja i kršćanina postaje, prema tome, slijedeći: jedini interes kršćanina u emancipaciji Jevreja je općeljudski, *teorijski* interes. Jevrejstvo je za religiozno oko kršćanina uvredljiva činjenica. Čim njegovo oko prestane da bude religiozno, prestaje ta činjenica da bude uvredljiva. Emancipacija Jevreja sama po sebi nije posao za kršćanina.

Jevrej, naprotiv, da bi se oslobodio, ne treba da obavi samo svoj posao, nego istovremeno i posao kršćanina, da prođe *Kritiku sinoptika i Život Isusov*<sup>[16]</sup>.

»Neka se sami brinu: oni će sami odrediti svoju sudbinu; ali historija ne dozvoljava da joj se netko ruga.« (str. 71)

Mi pokušavamo da razbijemo teološku formulaciju pitanja. Pitanje o sposobnosti Jevreja za emancipaciju pretvara se za nas u pitanje: Koji posebni *društveni* element treba savladati da bi se ukinulo jevrejstvo? Jer sposobnost za emancipaciju današnjeg Jevreja jeste odnos jevrejstva prema emancipaciji današnjeg svijeta. Taj odnos nužno proizlazi iz posebnog položaja jevrejstva u današnjem porobljenom svijetu.

Promatrajmo zbiljskog svjetovnog Jevreja, ne *Jevreja subotara* kao što to čini Bauer, nego *svakodnevnog Jevreja*.

Ne tražimo tajnu Jevreja u njegovoj religiji, nego tražimo tajnu religije u zbiljskome Jevreju.

Koja je svjetovna osnova jevrejstva? *Praktička* potreba, *sebičnost*.

Koji je svjetovni kult Jevreja? *Trgovanje*. Tko je njegov svjetovni bog? *Novac*.

Pa dobro! Emancipacija od *trgovanja* i *novca*, dakle od praktičnog, zbiljskog jevrejstva, bila bi samoemancipacija našega vremena.

Organizacija društva koja bi ukinula pretpostavke trgovanja, to jest mogućnost trgovanja, onemogućila bi Jevreja. Njegova religiozna svijest bi se, kao neprijatna para, rastvorila u zbiljskom životnom zraku društva. S druge strane: kada Jevrej bude priznao ništavnom svoju *praktičnu* suštinu, i kad bude radio na njenom prevladavanju, on će se izvući iz svoga dosadašnjeg razvitka radeći na *čovjekovoj emancipaciji* uopće, okrećući se protiv *najvišeg praktičnog* izraza čovjekova samoootuđenja.

Mi u jevrejstvu spoznajemo, dakle, opći *savremeni antisocijalni* element, koji je historijskim razvitkom — u kojem su Jevreji u ovom lošem smislu revnosno saradivali — dotjeran do svoje sadašnje krajnosti, do krajnosti na kojoj se nužno mora raspasti.

*Emancipacija Jevreja* je u svom krajnjem značenju emancipacija čovječanstva od *jevrejstva*.

Jevrej se već emancipirao na jevrejski način.

«Na primjer, Jevrej kojega u Beču samo trpe određuje svojom novčanom moći sudbinu cijele države. Jevrej koji u najmanjoj njemačkoj državi može biti bespravan odlučuje o sudbini Evrope. Dok se korporacije i cehovi zatvaraju pred Jevrejem ili mu još nisu naklonjeni, odvažnost industrije prkosi tvrdoglavosti srednjovjekovnih ustanova.» (B. Bauer, *Jevrejsko pitanje*, str. 114.)

Ovo nije jedina činjenica. Jevrej se emancipirao na jevrejski način ne samo tako što je prisvojio novčanu moć nego što je pomoću njega i bez njega *novac* postao svjetska sila, a praktični jevrejski duh praktičnim duhom kršćanskih naroda. Jevreji su se toliko emancipirali koliko su kršćani postali Jevreji.

«Pobožan i politički slobodan stanovnik Nove Engleske, — saopćava na primjer pukovnik Hamilton — jeste neka vrsta *Laokona*, koji ne čini ni najmanji napor da se oslobodi zmija koje ga stežu. *Mamon* je njihov idol, oni ga ne mole samo usnama nego svim snagama svoga tijela i duše. U njihovim očima zemlja nije ništa drugo već burza i oni su uvjereni da na ovome svijetu nemaju nikakvo drugo određenje nego da postanu bogatiji od svojih susjeda. Torbarenje je ovladalo svim njihovim mislima, izmjena predmeta sačinjava jedinu njihovu rasonodu. Kada putuju, oni tako reći nose naokolo svoju trgovinu i kancelariju na leđima i ne govore ni o čemu drugome osim o kamati i zaradi. Ako na momente i izgube iz vida svoje poslove, to se događa samo zato da bi onjušili poslove drugih.»

Štoviše, praktična vlast jevrejstva nad kršćanskim svijetom postigla je u Sjevernoj Americi nesumnjiv, normalan izraz, tako da je sama *propovijed evanđelja*, služba kršćanskog propovjednika postala trgovački artikl, i propali trgovac propovijeda evanđelje kao što se obogaćeni propovjednik evanđelja bavi trgovinom.

«*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.*»<sup>1</sup> (Beaumont, l. c., str. 185, 186.)

«Lažno je stanje,» prema Baueru, «ako se Jevreju u teoriji uskraćuju politička prava, dok on u praksi posjeduje ogromnu silu, a svoj politički utjecaj provodi *en gros* kad mu je uskraćen *en détail*.» (*Jevrejsko pitanje*, str. 14.)

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

<sup>1</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 stanovite svote novca, napustio je propovjedaonicu i dao se na trgovinu. U očima velikog broja ljudi vjerski poziv je prava industrijska karijera.\*

Jevrejstvo se održalo *porod* kršćanstva ne samo kao religijska kritika kršćanstva, ne samo kao utjelovljena sumnja u religijsko porijeklo kršćanstva, nego upravo isto toliko zbog toga što se praktički jevrejski duh, što se jevrejstvo održalo u samom kršćanskom društvu i čak postiglo svoje najviše usavršenje. Jevrej koji u građanskom društvu stoji kao poseban član, samo je posebna pojava jevrejstva građanskog društva.

Jevrejstvo se nije održalo uprkos historiji, nego pomoću historije. Iz svoje vlastite utrobe građansko društvo neprestano proizvodi Jevreja.

Što je bila, sama po sebi, osnova jevrejske religije? Praktička potreba, egoizam.

Stoga je monoteizam Jevreja u zbiljnosti politeizam mnogih potreba, politeizam koji i zahod čini predmetom božanskog zakona. Princip građanskog društva je *praktička potreba, egoizam*, i javlja se u čistom obliku čim je građansko društvo iz sebe sasvim porodilo političku državu. Bog *praktičke potrebe i sebičnosti* jeste *novac*.

Novac je surevnjivi bog Izraela, pred kojim ne smije postojati nijedan drugi bog. Novac ponižava sve čovjekove bogove i pretvara ih u robu. Novac je opća, za sebe konstituirana *vrijednost* svih stvari. Stoga je cijeli svijet, čovjekov svijet, kao i prirodu lišio njihove osebuje vrednosti. Novac, to je čovjeku otuđeno biće njegova rada i njegova opstojanja, i to tuđe biće njime vlada, a on mu se klanja.

Bog Jevreja se posvjetovio, on je postao svjetovni bog. Zbiljski bog Jevreja jeste mjenica. Njegov bog samo je iluzorna mjenica.

Shvaćanje o prirodi koje se formira pod vlašću privatnog vlasništva i novca jest zbiljsko preziranje, praktičko ponižavanje prirode koja u jevrejskoj religiji doduše postoji, ali samo u mašti.

U tome smislu Thomas Münzer proglašava nesnosnim

što su sva stvorenja pretvorena u vlasništvo, ribe u vodi, ptice u zraku, biljke na zemlji, — jer i stvorenja bi morala postati slobodna.<sup>(17)</sup>

Ono što u jevrejskoj religiji postoji apstraktno — preziranje teorije, umjetnosti, historije, čovjeka kao samosvrhe — to je *zbiljsko svjesno* stajalište, vrlina čovjeka kao vlasnika novca. I sam rodni odnos, odnos između čovjeka i žene itd., postaje predmet trgovine! Ženu izlažu prodaji.

*Himerična* nacionalnost Jevreja je nacionalnost trgovca, vlasnika novca uopće.

Neosnovan zakon Jevreja samo je religijska karikatura neosnovane moralnosti i prava uopće, karikatura samo *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*.

Jevrejski jezuitizam, isti onaj praktički jezuitizam koji Bauer pokazuje u Talmudu, odnos je svijeta sebičnosti prema zakonima koji njime vladaju, a lukavo izigravanje ovih zakona sačinjava glavnu vještinu ovoga svijeta.

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

*Jevrejstvo* se kao *religija* nije moglo dalje teorijski razvijati zato što je pogled na svijet praktičke potrebe po svojoj prirodi ograničen i iscrpljuje se u nekoliko poteza.

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

Jevrejstvo nije moglo stvoriti novi svijet; ono je moglo samo uvući u krug svoje djelatnosti nove svjetske tvorevine i nove svjetske odnose, zato što se praktička potreba, čiji je razum sebičnost, pasivno odnosi i ne proširuje se proizvodljivo, nego se *nalazi* proširena s daljnjim razvitkom društvenih prilika.

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

Kršćanstvo je proizišlo iz jevrejstva. Ono se opet rastvorilo u jevrejstvu.

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

Kršćanstvo je samo prividno prevladalo realno jevrejstvo. Ono je bilo suviše *uzvišeno*, suviše spiritualističko da bi grubost praktične upotrebe uklonilo na drugi način do uzdizanjem u plavetnilo neba.

Kršćanstvo je sublimna misao jevrejstva, jevrejstvo je prosta primjena kršćanstva, ali je ta primjena mogla postati općom tek pošto je kršćanstvo, kao gotova religija, teorijski dovršilo samoootuđenje čovjeka od sebe i od prirode.

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

Ospoljavanje je praksa ospoljenja. Kao što čovjek, dok je religiozan, znade opredmetiti svoje biće samo na taj način što ga čini *tudim*, fantastičnim bićem, tako se on pod vlašću egoistične potrebe može ispoljavati praktički, proizvoditi predmete praktički, samo 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 Jevreja, nebeska potreba u zemaljsku, subjektivizam u sebičnost. Mi ne objašnjavamo žilavost Jevreja iz njegove religije, nego, naprotiv, iz ljudske osnove njegove religije, iz praktičke potrebe, iz egoizma.

Budući da se realna suština Jevreja na opći način ostvarila, posvjetovala u građanskom društvu, građansko društvo nije moglo uvjeriti Jevreja u *nestvarnost* njegove *religiozne* suštine, koja je upravo samo idealno gledište praktičke potrebe. Suštinu današnjeg Jevreja 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 Jevreja, nego kao ograničenje društva.

Čim društvo uspije da ukine *empirijsku* suštinu jevrejstva, trgovanje i njegove pretpostavke, Jevrej će biti *onemogućen*, jer njegova svijest neće više imati predmeta, jer će subjektivna baza jevrejstva, praktička potreba, biti očovječena, jer će sukob čovjekove individualno-osjetilne egzistencije s njegovom generičkom egzistencijom biti ukinut.

*Društvena* emancipacija Jevreja jeste *emancipacija društva od jevrejstva*.

Naslov originala:

*Zur Judenfrage*

Pisano u jesen 1843.

Prvi put objavljeno u časopisu

«Deutsch-Französische Jahrbücher», Paris 1844.

## Prilog kritici Hegelove filozofije prava

### Uvod

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

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

Temelj ireligiozne kritike jeste: *čovjek stvara religiju*, religija ne stvara čovjeka. A religija je samosvijest i samoosjećanje čovjeka koji sebe ili još nije našao ili se već ponovo izgubio. Ali *čovjek* nije apstraktno biće koje čuči izvan svijeta. Čovjek, to je *čovjekov svijet*, država, društvo. Ova država, i ovo društvo proizvode religiju, *iskrivljenu svijest o svijetu*, jer su oni *izopačeni svijet*. Religija je opća teorija ovoga svijeta, njegov enciklopedijski kompendijum, njegova logika u popularnom obliku, njegov spiritualistički *point-d'honneur*<sup>2</sup>, njegov entuzijizam, njegova moralna sankcija, njegova svečana dopuna, njegov opći osnov utjehe i opravdanja. Ona je *fantastično ostvarenje* čovjekova bića, jer *čovjekovo 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* zbiljske bijede, a jednim dijelom *protest* protiv zbiljske bijede. Religija je uzdah potlačenog stvorenja, duša svijeta bez srca, kao što je i duh svijeta bez duha. Ona je *opijum* naroda.

Prevladavanje religije kao *iluzorne* sreće naroda zahtjev je njegove *zbiljske* sreće. Zahtjev da napusti iluzije o svome stanju jeste *zahtjev da napusti stanje u kome su iluzije potrebne*. Kritika religije je, dakle, u *klici kritika doline suza* čiji je *oreol* religija.

Kritika je potrgala imaginarno cvijeće s lanca ne zato da bi čovjek nosio lanac bez mašte, bez radosti, nego da bi lanac odbacio i brao živi

<sup>1</sup> molitva za dom i ognjište — <sup>2</sup> pitanje časti

svijet. Kritika religije razočarava čovjeka da bi mislio, radio, oblikovao svoju zbiljnost kao razočaran čovjek, kao čovjek koji je došao do razuma, da bi se kretao oko samoga sebe i time oko svog zbiljskog sunca. Religija je samo iluzorno sunce, koje će se okretati oko čovjeka sve dok se on ne bude kretao oko samoga sebe.

Pošto je, dakle, iščezao *onostrani svijet istine*, zadatak je historije da uspostavi *istinu ovoga svijeta*. Pošto je demaskiran *sveti oblik* čovjekova samootuđenja, zadatak je prije svega *filozofije* koja se nalazi u službi historije 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*.

Što se ovo izlaganje<sup>[18]</sup> — jedan prilog tome radu — ne nadovezuje prije svega na original već na kopiju, na njemačku *filozofiju države* i prava, razlog je jedino u tome što se ona nadovezuje na *Njemačku*.

Ako bi se htjelo nadovezati na sam njemački *status quo*, makar i na jedino pogodan način, tj. 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 sam protiv njemačkog stanja iz 1843. godine, nalazim se po francuskom računanju vremena jedva u 1789. godini, a nikako u žarištu sadašnjice.

Njemačka historija se hvališe jednim kretanjem koje nijedan 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 da dignu revoluciju i drugo, jer su drugi narodi trpjeli kontrarevoluciju; jedanput 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 samo jednom našli 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 stara, ako je postala nasljednom, historijskom knutom, škola kojoj historija, kao bog Izraela svome sluzi Mojsiju, pokazuje samo svoj *a posteriori*<sup>1</sup>, *ta historijska pravna škola*<sup>[19]</sup> izmislila bi zbog toga njemačku historiju kad sama ne bi bila pronalazak njemačke historije. Ona — Šajlok, ali Šajlok-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 njemačkoga po krvi i slobodoumni po refleksiji, traže našu historiju slobode s one strane naše historije, u teutonskim prašumama. Ali čime se naša historija slobode razlikuje od historije slobode divljeg veptra ako

<sup>1</sup> ovdje: zadnji deo (inače: naknadno, posle, odostrag)

se ona može naći samo u šumama? Osim toga, poznato je: kako vičemo u šumu, tako odjekuje iz šume. Dakle, mir teutonskim prašumama!

Rat njemačkih prilikama! Svakako! One su *ispod nivoa historije*, one su *ispod svake kritike*, ali one ostaju predmet kritike, kao što zločinac koji je 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 su *egzistencije* koliko za preziranje toliko i prezrene. Kritici nije potrebno samospoznavanje 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*.

Treba da se opiše uzajamni potmulj pritisak svih društvenih sfera jedne na drugu, opće i pasivno nezadovoljstvo, ograničenost koja se upravo toliko priznaje koliko i ne priznaje, a sve to obuhvaćeno u okvirima jednoga sistema vladavine, koji, živeći od održanja svih bijeda, sam nije ništa drugo već *bijeda na vlasti*.

Kakav prizor! Podjela društva, koja se nastavlja u beskonačnost, na najrazličitije rase koje se suprotstavljaju jedna drugoj s malim antipatijama, nečistim savjestima i grubom prosječnošću, s kojima, baš zbog njihova uzajamnog dvosmislenog i sumnjičavog stava, sa svima bez razlike — mada s različitim formalnostima — njihovi *gospodari* postupaju kao s *egzistencijama koje su im date u koncesiju*. I samu tu činjenicu da se nad njima *gospodari, vlada*, da ih neko *posjeduje*, one moraju da priznaju i ispovijedaju kao *koncesiju neba*. A na drugoj strani: sami ti *gospodari*, čija je veličina u obrnutom razmjeru s njihovim brojem!

Kritika koja se bavi tim sadržajem jeste kritika u *borbi*, a u borbi se ne vodi računa o tome da li je protivnik plemenit, dostojan, *zanimljiv* protivnik, već je osnovno da on bude *pogođen*. Radi se o tome da se Nijemcima ne dozvoli nijedan moment samoobmane i rezignacije. Stvarni pritisak mora se učiniti još nesnosnijim time što će mu se dodati svijest o pritisku, sramota učiniti još sramotnijom time što će se objelodaniti. Svaka sfera njemačkog društva mora se opisati kao *partie honteuse*<sup>1</sup> njemačkog društva, ti okamenjeni odnosi moraju se prisiliti na igranje tako što će im se otpjevati njihova vlastita melodija! Narod se mora učiti da se *uplaši* samoga sebe da bi mu se ulila *hrabrost*. Time se zadovoljava jedna prijevika potreba njemačkog naroda, a potrebe naroda su u suštini krajnji razlozi njihova zadovoljenja.

Čak i za *savremene* narode ne može ova borba protiv ograničenosti sadržaja njemačkog *status quo*-a biti bez interesa, jer je njemački *status quo* očito *dovršenje ancien régime-a*<sup>2</sup>, a *ancien régime* je *skriveni nedostatak moderne države*. Borba protiv njemačke političke sadašnjosti jeste

<sup>1</sup> sramni dio — <sup>2</sup> stari poredak, tj. prije francuske revolucije 1789. godine

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

Nasuprot tome, sadašnji njemački poredak, koji je anahronizam, flagrantna protivrječnost opće priznatim aksiomima, cijelom svijetu izložena ništavnost *ancien régime*-a, samo još uobražava 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 *kome dijant* jednoga svjetskog poretka čiji su *zbijski heroji* umrli. Historija je temeljita i prolazi mnoge faze kad sahranjuje jedan stari oblik. Posljednja faza jednog svjetsko-historijskog oblika jeste njegova *komedija*. Grčki bogovi, koji su već jednom tragično bili smrtno ranjeni u Eshilovu *Okovanom Prometeju*, morali su još jednom komično umrijeti u Lukijanovim *Dijalogima*. Zašto ovakav tok historije? Da bi se čovječanstvo *veselo* rastalo od svoje prošlosti. Ovo *veselo* historijsko određenje tražimo za političke sile Njemačke.

Međutim, čim se sama *moderna* političko-socijalna zbiljnost podvrgne kritici, čim se, dakle, kritika uzdigne do istinskih ljudskih problema, nalazi se izvan njemačkog *status quo*-a, ili bi inače svoj predmet razmatrala *ispod* nivoa toga predmeta. Jedan primjer! Odnos industrije, uopće odnos svijeta bogatstva, prema političkom svijetu glavni je problem savremenog doba. U kom obliku počinje ovaj problem zanimati Nijemce? U obliku *zaštitnih carina, sistema prohibicije, nacionalne ekonomije*. Obožavanje svega njemačkoga prešlo je iz čovjeka u materiju, i tako su se jednoga jutra naši vitezovi pamuka i heroji željeza pretvorili u patriote. U Njemačkoj se, dakle, počinje priznavati suverenost monopola u unutrašnjosti na taj način što mu se daje *suverenost prema spoljnjem svijetu*. Dakle, u Njemačkoj se sada počinje s onim što se u Francuskoj i Engleskoj počelo završavati. Stari truli poredak, protiv koga su te zemlje teorijski 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 tek usuduje da iz *lukave*<sup>1</sup> teorije prijede u najnepoštjedniju praksu. Dok u Francuskoj i Engleskoj problem glasi: *politička ekonomija ili vladavina društva nad bogatstvom*, dotle u Njemačkoj glasi: *nacionalna ekonomija ili vladavina privatnog vlas-*

<sup>1</sup> Igra riječi: *\*listige Theorie\** (*\*lukava teorija\**) — aluzija na njemačkog ekonomista Friedricha Lista, propovjednika krajnjeg protekcionizma.

*ništva nad nacionalnošću.* U Francuskoj i Engleskoj treba, dakle, ukinuti monopol koji se razvio do svojih krajnjih konzekvenција; u Njemačkoj treba ići do krajnjih konzekvenција monopola. Tamo se radi o rješavanju, a ovdje tek o sukobu. To je dovoljan primjer za *njemački* oblik savremenih problema, primjer kako je naša historija, slično nevjestom regrutu, imala dosad zadatak samo da ponavlja otrcane priče.

Dakle, ako *cjelokupni* njemački razvoj ne bi izlazio iz okvira njemačkog *političkog* razvoja, Nijemac bi mogao učestvovati u problemima sadašnjice najviše onoliko koliko u njima može učestvovati jedan *Rus*. Ali, ako pojedinac nije vezan granicama nacije, još je manje cijela nacija oslobođena oslobodenjem jedne individue. Skiti se nisu ni koraka primakli grčkoj kulturi time što je Grčka među svoje filozofe ubrajala i jednog Skita.<sup>(20)</sup>

Na sreću, mi Nijemci nismo Skiti.

Kao što su stari narodi doživljavali svoju prethistoriju u imaginaciji, u *mitologiji*, tako smo mi Nijemci doživljavali svoju kasniju historiju u mislima, u *filozofiji*. Mi smo *filozofski* savremenici sadašnjice, a da nismo njeni *historijski* savremenici. Njemačka je filozofija *ideelno produženje* njemačke historije. Ako mi, dakle, umjesto *oeuvres incomplètes*<sup>1</sup> naše realne historije kritiziramo *oeuvres posthumes*<sup>2</sup> naše ideelne historije, *filozofiju*, onda je naša kritika u središtu pitanja o kojima sadašnjica veli: *that is the question*.<sup>3</sup> Ono što je kod naprednih naroda *praktično* razilaženje s modernim državnim stanjem, to je u Njemačkoj, gdje to stanje još i ne postoji, najprije *kritično* 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 historiju sanjarenja povezati sa svojim postojećim stanjem i podvrgnuti kritici ne samo ovo postojeće stanje nego istovremeno i njegov apstraktni nastavak. Njegova budućnost ne može se *ograničiti* ni na neposrednu negaciju njegova realnog, niti na neposredno izvršenje njegova ideelnog državnog i pravnog stanja, jer se neposredna negacija njegova realnog stanja sadrži u njegovu misaonu stanju, a neposredno izvršenje njegova ideelnog stanja već je gotovo *preživjelo* u shvaćanju susjednih naroda. Stoga *praktična* politička partija u Njemačkoj s pravom zahtijeva *negaciju filozofije*. Njena se greška ne sastoji u tome zahtjevu, nego u ostajanju kod toga zahtjeva, koji ona niti ozbiljno provodi, niti ga može provesti. Ona vjeruje da ovu negaciju može izvršiti tako što filozofiji okreće leđa i okrenute glave mrmlja o njoj nekoliko srditih i banalnih fraza. Uslijed svog ograničenog horizonta ona ne ubraja filozofiju u krug *njemačke* zbiljnosti, ili uobražava da je ona čak *ispod* njemačke prakse i ispod teorija koje joj služe. Vi zahtijevate nadovezivanje na *zbiljske klice života*, ali zaboravljate da je zbiljska

<sup>1</sup> nedovršena djela — <sup>2</sup> posmrtna djela — <sup>3</sup> to je pitanje, tu je suština

klica života njemačkog naroda bujala dosad samo u njegovoj *lubanji*. Jednom riječi: *vi ne možete filozofiju ukinuti a da je ne osvarite*.

Istu grešku, samo s obrnutim faktorima, počinila je *teorijska* politička partija koja vodi porijeklo od filozofije.

Ona je uočila u sadašnjoj borbi *samo kritičku borbu filozofije s njemačkim svijetom*, a nije pomislila da i sama *dosadašnja filozofija* pripada ovome svijetu i da je ona njegova, iako ideelna, *dopuna*. Kritička prema svome protivniku, ona se držala nekritički prema samoj sebi, jer je polazila od *pretpostavki* filozofije pa je ili ostajala pri njenim datim rezultatima ili je s druge strane donijete zahtjeve i rezultate izdavala za neposredne zahtjeve i rezultate filozofije, iako ove — pretpostavljajući njihovu opravdanost — 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 osvariti filozofiju a da je ne ukine*.

*Kritika njemačke filozofije države i prava*, kojoj je Hegel dao najdosljedniji, najbogatiji i posljednji oblik, jeste oboje: kako kritička analiza savremene države i s njom povezane zbiljnosti, tako i odlučna negacija cjelokupnog *dosadašnjeg oblika njemačke političke i pravne svijesti*, čiji je najugledniji, najuniverzalniji, na rang *nauke* uzdignuti izraz upravo sama *spekulativna filozofija prava*. Ako je samo u Njemačkoj bila moguća spekulativna filozofija prava, to apstraktno, nadosjetljivo *mišljenje* o modernoj državi, čija zbiljnost ostaje onaj svijet, makar taj svijet ležao samo s onu stranu Rajne: to je, obrnuto, isto tako *njemačka* misaona slika o modernoj državi koja apstrahira od *zbijskog čovjeka* bila moguća samo zato što i ukoliko sama savremena država apstrahira od *zbijskog čovjeka*, ili zadovoljava *cijelog čovjeka* samo na imaginaran način. Nijemci su u politici *mislili* ono što su drugi narodi *činili*. Njemačka je bila njihova *teorijska savjest*. Apstraktnost i oholost njenog mišljenja išla je ukorak s jednostranošću i nezgrapnošću njene zbiljnosti. Ako, dakle, *status quo njemačkog državnog uređenja* izražava *dovršenje ancien régime-a* — tog kolca u tijelu moderne države — onda *status quo njemačke nauke o državi* izražava *nerazvijenost moderne države*, trošnost samog njenog tijela.

Već kao odlučni protivnik dosadašnjeg oblika *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>1</sup>, tj. do *revolucije* koja će je podići ne samo na *službeni nivo* savremenih naroda nego na *ljudsku visinu* koja će biti neposredna budućnost ovih naroda?

Oružje kritike svakako ne može zamijeniti kritiku oružja, materi-

<sup>1</sup> na visini principa

jalna sila mora biti oborena materijalnom silom, ali i sama teorija postaje materijalna sila kad zahvati mase. Teorija je sposobna da zahvati mase čim dokazuje *ad hominem*<sup>1</sup>, a ona dokazuje *ad hominem* čim postane radikalna. Biti radikal znači zahvatiti stvar u korijenu. A korijen čovjeka je sam čovjek. Očigledan dokaz za radikalizam njemačke teorije, dakle za njenu praktičnu energiju, jeste njeno polaznje od odlučnog, *pozitivnog* prevladavanja 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 prilikom projektiranja poreza na pse: *Jadni psi! S vama hoće da postupaju kao s ljudima!*

Čak i historijski, teorijska emancipacija ima za Njemačku specifično praktičko značenje. *Revolucionarna* prošlost Njemačke je, naime, teorijska — 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 restauriravši autoritet vjere. On je popove pretvorio u laike pretvorivši laike u popove. On je čovjeka oslobodio vanjske religioznosti učinivši religioznost njegovom unutrašnjošću. On je tijelo oslobodio lanaca okovavši lancima srce.

Ali, ako protestantizam nije bio pravo rješenje, on je bio pravo postavljanje zadatka. Laik se sada nije morao boriti s *popom izvan sebe*, on se morao boriti sa svojim vlastitim *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 kod kneževa, tako ni *sekularizacija* dobara neće zastati kod *pljačke crkava*, što je osobito provela u djelo licemjerna Pruska. Tada se seljački rat, najradikalnija činjenica njemačke historije, razbio 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 pokoran sluga onih koji su manji od Rima, Prusa i Austrije, junkera i filistara.

Međutim, čini se da *radikalnoj* njemačkoj revoluciji stoji na putu jedna velika teškoća.

Revolucijama je, naime, potreban *pasivan* elemenat, *materijalna* osnova. Teorija se u jednom narodu uvijek samo utoliko ostvaruje ukoliko je ostvarenje njegovih potreba. Da neće sada ogromnom neskladu između zahtjeva njemačke misli i odgovora njemačke zbiljnosti odgovarati isti nesklad građanskog društva s državom i sa samim

<sup>1</sup> na čovjeka, sračunato na čovjeka



sobom? Da li će teorijske potrebe biti neposredno praktičke potrebe? Nije dovoljno da misao stremljenju, sama zbiljnost mora stremići ka misli.

Ali Njemačka nije uporedo sa savremenim narodima dostigla srednje stupnjeve političke emancipacije. Čak ni stupnjeve koje je teorijski prevladala, praktički još nije postigla. Kako da jednim *salto mortale* preskoči ne samo svoje vlastite prepreke nego istovremeno i prepreke savremenih naroda, prepreke koje mora u zbiljnosti osjetiti kao oslobođenje od svojih zbiljskih prepreka i cilj kome mora da teži? Radikalna revolucija može biti samo revolucija radikalnih potreba, čije pretpostavke i izvori, čini se, baš nedostaju.

Ali, ako je Njemačka pratila razvoj savremenih naroda samo apstraktnom djelatnošću mišljenja, ne učestvujući aktivno u zbiljskim borbama toga razvoja, ona je, s druge strane, dijelila *patnje* toga razvoja ne dijeleći njegove užitke, niti njegovo djelomično zadovoljenje. Apstraktnoj djelatnosti na jednoj strani odgovara apstraktna *patnja* na drugoj. Stoga će se Njemačka prije nego što je ikada stajala na nivou evropske emancipacije naći jednoga dana na nivou evropskog rasula. Ona će se moći uporediti s *fetištom* koji vene od bolesti kršćanstva.

Ako najprije promatramo *njemačke vlade*, nalazimo da uslijed vremenskih odnosa, uslijed položaja Njemačke, uslijed stanovišta njemačkog obrazovanja, napokon, gonjene svojim vlastitim sretnim instinktom, one kombiniraju *civilizirane nedostatke modernog svijeta država*, čije prednosti nemamo, s *barbarskim nedostacima ancien régime-a*, kojih imamo u izobilju, tako da Njemačka mora sve više participirati, ako ne u razumnosti, a ono barem u nerazumnosti državnih oblika koji su izvan područja njenog *status quo-a*. Postoji li, na primjer, na svijetu zemlja koja kao tzv. konstitucionalna Njemačka tako naivno dijeli sve iluzije konstitucionalnog državnog uređenja, ne dijeleći njegove realnosti? Ili, nije li to nužno bila dosjetka njemačke vlade da spoji *patnje cenzure* s *patnjama francuskih septembarskih zakona*<sup>[21]</sup> koji pretpostavljaju slobodu štampe! Kao što su se u rimskom Panteonu našli *bogovi* svih nacija, tako će se u svetom rimskom njemačkom carstvu naći *griješni* svih oblika države. Da će ovaj eklekticizam doseći dosad neslućenu visinu, za to jamči osobito *političko-estetska proždrljivost* jednog njemačkog kralja<sup>1</sup>, koji namjerava da igra sve uloge kraljevske vlasti, kako feudalne tako i birokratske, kako apsolutne tako i konstitucionalne, kako autokratske tako i demokratske, ako ne u osobi naroda, onda barem u *vlastitoj* osobi, ako ne za narod, onda bar za *samoga sebe*. Njemačka, kao *siromaštvo političke savremenosti koje se konstituiralo u svoj posebni svijet*, neće moći porušiti specifično njemačke prepreke a da ne poruši opće prepreke političke sadašnjice.

Utopijski san za Njemačku nije *radikalna* revolucija, *općečovječanska emancipacija*, nego naprotiv djelomična, *samo politička* revolucija,

<sup>1</sup> Friedricha Wilhelma IV

revolucija koja ostavlja stupove kuće. Na čemu se zasniva 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 polazeći od svog *posebnog položaja*. Ova klasa oslobađa cijelo društvo, ali samo pod pretpostavkom da se cijelo društvo nalazi u položaju ove klase, na primjer da ima ili da po volji 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 kad je društvo osjeća i priznaje kao svog *općeg predstavnika*, trenutak kad su njeni zahtjevi i prava uistinu prava i zahtjevi samoga društva, kad je ona zaista 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 osjećanje svoje vrijednosti. Da bi se *revolucija jednog naroda* i *emancipacija jedne posebne klase* građanskog društva poklapale, da bi *jedan stalež* važio kao stalež cijeloga društva, za to se moraju, obrnuto, svi nedostaci društva koncentrirati u jednoj drugoj klasi, za to mora jedan određeni stalež biti stalež opće smetnje, otjelovljenje općih prepreka, za to mora jedna posebna socijalna sfera važiti *kao notorni zločin* cijeloga društva, tako da se oslobođenje od te sfere pojavljuje kao opće samooslobođenje. Da bi *jedan stalež* bio stalež oslobođenja *par excellence*<sup>1</sup>, za to mora, obrnuto, jedan drugi stalež očigledno biti stalež podjarm-ljivanja. Opće negativno značenje francuskog plemstva i francuskog klera uvjetovalo je opće pozitivno značenje *buržoazije*, klase koja se s njima neposredno graničila i koja im se suprotstavljala.

Ali nijedna posebna klasa u Njemačkoj ne samo da nema dosljednosti, oštine, hrabrosti, bezobzirnosti, koje bi je označile kao negativnog predstavnika društva. Svakom staležu nedostaje isto tako ona širina duše, koja se, makar samo trenutno, identificira s narodnom dušom, ona genijalnost koja materijalnu silu oduševljava za osvajanje političke vlasti, ona revolucionarna smjelost koja protivniku dobacuje prkosnu parolu: *ja sam ništa, a morao bih biti sve*. Glavnu osnovu njemačkog morala i poštenja, ne samo individue nego i klasa, čini, naprotiv, onaj *suzdržani 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 svjesna sebe i smještati se pored drugih sa svojim posebnim zahtjevima ne onda kada je ugnjetavaju, nego čim bez njenog sudjelovanja uvjeti vremena stvore društvenu podlogu na koju ona sa svoje strane može vršiti pritisak. Čak se i *moralni ponos njemačke srednje klase* zasniva samo na svijesti da je ona opći predstavnik filistarske prosječnosti

<sup>1</sup> u pravom smislu riječi

svih ostalih klasa. Stoga ne dospijevaju samo njemački kraljevi *mal-à-propos*<sup>1</sup> na prijestolje, nego svaka sfera građanskog društva doživljava 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 čak i prilika za veliku ulogu uvijek prije prođe nego što je postojala, tako da se svaka klasa čim počne borbu s klasom koja se nalazi iznad nje zapliće u borbu s klasom koja je ispod nje. Stoga se kneževstvo nalazi u borbi s kraljevstvom, birokrat u borbi s plemstvom, bourgeois u borbi sa svima njima, dok proleter već počinje da ulazi u borbu protiv bourgeois. Srednja klasa jedva se usuđuje da sa svoga stanovišta prihvati misao o emancipaciji, a razvoj društvenih prilika i napredak političke teorije već ukazuju da je samo ovo stanovište zastarjelo, ili je bar problematično.

U Francuskoj je dovoljno da čovjek jest nešto pa da želi 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>2</sup> svake djelomične. U Francuskoj mora zbiljnost roditi potpunu slobodu, a u Njemačkoj slobodu mora roditi mogućnost postepenog oslobađanja. U Francuskoj je svaka klasa naroda *politički idealist* i ne osjeća se u prvom redu kao posebna klasa, nego kao predstavnik socijalnih potreba uopće. Uloga *emancipatora* prelazi, dakle, redom u dramatskom kretanju na različite klase francuskog naroda, dok napokon ne stigne do klase koja više ne ozbiljuje 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. Nasuprot tome, u Njemačkoj, gdje je praktički život isto 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 raspad 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

<sup>1</sup> u nezgodan čas — <sup>2</sup> neophodan uvjet

time ne emancipira sve ostale sfere društva, koja je jednom riječi *potpuni gubitak* čovjeka, koja, dakle, može sebe zadobiti samo *potpunitim ponovnim zadobivanjem čovjeka*. Ovo raspadanje društva u obliku posebnog staleža jest *proletarijat*.

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

Kad proletarijat objavljuje *raspadanje dosadašnjeg svjetskog poretka*, on izražava samo *tajnu svoga vlastitog postojanja*, jer on je *faktičko* raspadanje ovog svjetskog poretka. Kad proletarijat zahtijeva *negaciju privatnog vlasništva*, on uzdiže samo kao *princip društva* ono što je društvo uzdiglo kao *njegov* princip, što je u *njemu* već utjelovljeno, bez njegova sudjelovanja, kao negativni rezultat društva. U odnosu na svijet koji nastaje 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. Proglašavajući narod svojom privatnom svojinom, kralj samo izražava da je privatni posjednik kralj.

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

Rezimirajmo rezultat:

Jedino *praktički* mogućno oslobođenje Njemačke jeste oslobođenje na stanovištu *one* teorije koja čovjeka proglašuje za najvišu suštinu čovjeka. Emancipacija od *srednjeg vijeka* mogućna je u Njemačkoj samo kao istovremena emancipacija od *djelomičnih* prevladavanja srednjega 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 je *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*.

Naslov originala:

*Zur Kritik der Hegelschen Rechts-philosophie. Einleitung.*

Pisano krajem 1843. i u januaru 1844.

Prvi put objavljeno u časopisu

«Deutsch-Französische Jahrbücher, Paris 1844.

## Kritičke primjedbe

uz članak

### »Pruski kralj i socijalna reforma. Od jednog Prusa«

(»Vorwärts« br. 60)\*<sup>[22]</sup>

U broju 60. lista »Vorwärts« nalazi se članak pod naslovom: *Pruski kralj i socijalna reforma*, sa potpisom: »*Jedan Prus*«.

Tobožnji Prus najprije referira o sadržaju kraljevske pruske vladine naredbe o *ustanku šleskih radnika*<sup>[23]</sup> i mišljenju francuskog lista »*La Réforme*«<sup>[24]</sup> o naredbi pruske vlade. »Réforme« smatra da su »*strah i religiozni osjećaj*« kralja izvor vladine naredbe. Taj list nalazi u tom dokumentu čak predosjećaj velikih reformi koje predstoje građanskom društvu. »Prus« poučava »Réforme« ovako:

»Kralj i njemačko društvo još nije došlo do »predosjećaja njihove reforme«, \*\* čak ni šleski ni češki ustanci nisu proizveli taj osjećaj. Nemoguće je *djelomičnu* nevolju tvorničkih okruga prikazati kao opću stvar u jednoj *nepolitičkoj* zemlji kao što je Njemačka — da i ne govorimo da joj se to ne može prikazati kao zlo 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*. Sa toga razloga i zato što je mali broj vojnika izišao nakraj sa slabim tkačima, nije demoliranje tvornica i strojeva ulilo »*strah*« ni kralju ni vlastima. Štoviše, vladinu naredbu nije diktirao ni *religiozni osjećaj*; ona je vrlo trijezan izraz kršćanske državne vještine i doktrine koja smatra da nikakve teškoće ne mogu postojati pred njenim jedinim lijekom, pred »*dobronamjernošću kršćanskih srdaca*«. 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 i zbog toga što je mali broj vojnika izišao nakraj sa slabim tkačima.

\* Specijalni razlozi potiču me da izjavim da je ovo prvi članak koji sam poslao listu »Vorwärts«.

\*\* Obratite pažnju na stilističku i gramatičku besmislicu: »pruski kralj i društvo još nije dospjelo do predosjećaja njihove reforme« (na što se odnosi ovo *njihove*?).

Dakle, u zemlji u kojoj gozbe s liberalnim zdravicama i liberalnom šampanjskom pjenom — podsjetimo se na gozbu u Diseldorfu — izazivaju kraljevsku vladinu naredbu<sup>[25]</sup>, u kojoj nije bio potreban nijedan vojnik da suzbije čežnju *cijele* liberalne buržoazije za slobodom štampe i konstitucijom; u zemlji u kojoj je pasivna poslušnost à l'ordre du jour<sup>1</sup>, u takvoj zemlji nasilna primjena oružane sile protiv slabih tkača ne bi bila *nikakav događaj*, nikakav *zastašujući* događaj? A slabi tkači pobijedili su u prvom sukobu. Oni su bili savladani naknadnim povećanjem broja trupa. Da li je ustanak gomile radnika manje opasan zato što nije potrebna armija da ga uguši? Neka mudri Prus uporedi ustanak šleskih tkača s ustancima engleskih radnika, pa će mu šleski tkači izgledati *jaki* tkači.

Iz *općeg* odnosa *politike* prema *socijalnim nevoljama* objasniti ćemo zašto ustanak tkača nije mogao uliti kralju nikakav osobiti *»strah«*. Za sada samo ovoliko: 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 takvim odnosom prema proletarijatu koji je pun napetosti i teškoća. Nadalje: ortodokсни katolik se sa više neprijateljstva odnosi prema ortodoksnom protestantu nego prema ateistu, kao što se legitimist sa više neprijateljstva odnosi prema liberalu nego prema komunistu. Ne zbog toga što su ateist i komunist srodniji katoliku i legitimistu, nego zato što su mu više tuđi 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 već odlučujuću moć da bi ugušio antipatije, političke suprotnosti, i da bi cjelokupno neprijateljstvo politike usmjerio protiv sebe. Napokon: poznatom kraljevom karakteru koji žudi za *interesantnim* i *značajnim* morali su pružiti čak prijatno i uzbudljivo iznenađenje onaj *»interesantni«* i *»mnogo kritizirani«* pauperizam u vlastitoj zemlji i na taj način nađena prilika da se iznova govori o njemu. Kako je njemu moralo biti prijatno kad je čuo da sada ima *»vlastiti«* kraljevski pruski *pauperizam!*

Naš *»Prus«* je još nesretniji kad *poriče* *»religiozni osjećaj«* kao izvor kraljevske vladine naredbe.

Zašto religiozni osjećaj nije izvor te vladine naredbe? Zato što je ona *»vrlo trezveni* izraz kršćanske državne vještine«, *»trezveni«* izraz doktrine po kojoj *»nikakve teškoće ne mogu postojati pred njenim jedinim lijekom, pred dobronamjernošću kršćanskih srdaca«*.

Nije li *religiozni osjećaj* izvor *kršćanske* državne vještine? Ne temelji li se na religioznom osjećaju doktrine koja u dobronamjernosti *kršćanskih srdaca* nalazi svoje univerzalno sredstvo? Da li *trezveni*

<sup>1</sup> na dnevnom redu

izraz religioznog osjećaja prestaje biti izraz religioznog osjećaja? Još više! Tvrđim da je religiozni osjećaj, koji »državi i vlastima« odriče sposobnost »liječenja velikih zala« i to liječenje traži u »sjedinjavanju kršćanskih srdaca«, vrlo uobražen, sobom opijeni religiozni osjećaj. To je vrlo opijeni religiozni osjećaj, koji — prema priznanju »Prusa« — cijelo zlo nalazi u pomanjkanju kršćanskog duha, te stoga vlasti upućuje na »opomenu« kao na jedino sredstvo da taj duh jača. *Kršćansko osjećanje* je prema »Prusu« cilj vladine naredbe. Religiozni osjećaj, razumije se, kad je zanesen, kad nije trezven, smatra sebe jedinim dobrom. Gdje vidi zlo, pripisuje ga svojoj odsutnosti; jer ako je on jedino dobro, onda također jedino on može proizvoditi dobro. Dakle, vladina naredba koja je diktirana religioznim osjećanjem diktira konzekventno religiozni osjećaj. Jedan političar *trezvenog* religioznog osjećaja ne bi u svojoj »bespomoćnosti« tražio pomoć u »pozivu pobožnog propovjednika na jačanje kršćanskog duha«.

Kako, dakle, tobožnji Prus dokazuje listu »Réforme« da vladina naredba nije posljedica religioznog osjećaja? Tako što vladinu naredbu stalno prikazuje kao posljedicu religioznog osjećaja. Može li se od tako nelogične glave očekivati razumijevanje socijalnih gibanja? Čujmo šta 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 je ovdje riječ. »Prus« spaja te mase i sve zajedno ih osuđuje sa svog uzvišenog stanovišta. *Njemačko društvo*, prema njemu, »još nije došlo ni do *predosjećaja* o svojoj reformi«.

Zašto mu nedostaje taj instinkt?

»U jednoj nepolitičkoj zemlji kao što je Njemačka«, odgovara Prus, »nemoćuće je djelomičnu nevolju tvorničkih okruga prikazati kao opću stvar... da i ne govorimo da joj se to ne može prikazati kao zlo 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*.«

Dakle, »Prus« objašnjava to *izopačeno* shvaćanje o radničkim nevoljama pomoću *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 najpouzdaniji eksperiment za upoznavanje odnosa jedne *političke* zemlje prema *pauperizmu*. U Engleskoj nevolja radnika nije *parcijalna*, nego *univerzalna*; ona nije ograničena na tvorničke distrikte, nego je proširena na pokrajine. Pokreti nisu ovdje u nastajanju, oni se periodički ponavljaju gotovo jedno stoljeće.

Pa kako *pauperizam* shvaćaju *engleska* buržoazija i s njome povezane vlada i štampa?

Ukoliko engleska buržoazija priznaje pauperizam kao *krivicu političke, vigovca* 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 predaleko otišao. Nijedna partija ne nalazi razlog u politici uopće, nego naprotiv svaka samo u politici sebi suprotne partije; o nekoj reformi društva nijedna partija uopće i ne sanja.

Najjasniji izraz engleskog razumijevanja pauperizma — mi govorimo uvijek o razumijevanju engleske buržoazije i vlade — jeste *engleska nacionalna ekonomija*, tj. naučno odražavanje engleskih nacionalno-ekonomskih prilika.

Jedan od najboljih i najslavnijih engleskih nacionalnih ekonomista, koji poznaje savremene odnose i koji mora imati pregled cjelokupnog kretanja građanskog društva, učenik ciničnog Rikarda, Mac Culloch, usuđuje se čak u javnom predavanju, i to uz odobravanje, da na nacionalnu ekonomiju primijeni ono što *Bacon* kaže o filozofiji:

«Čovjek koji s istinskom i neumornom mudrošću odlaze svoj sud, koji stupnjevito ide naprijed, jednu za drugom prelazi zapreke koje kao brda otežavaju hod naučnog istraživanja, s vremenom će dostići vrhunac nauke, gdje se uživa u miru i svježem zraku, gdje se priroda prikazuje oku u cijeloj svojoj ljepoti i odakle ugodno prokrčenom stazom možemo sići do posljednjih detalja prakse!»<sup>[26]</sup>

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 jednolični mehanički tvornički rad! Najdraži *posljednji detalj prakse*: prostitucija, smrt i vješala!

Čak i onaj dio engleske buržoazije koji je prožet strahom od pauperizma shvaća tu opasnost, kao i sredstva za njeno otklanjanje, ne samo na *partikularan* način, nego, da kažemo bez okolišenja, na *djetinjast i budalast* način.

Tako na primjer dr *Kay* u svojoj brošuri *Recent measures for the promotion of education in England*<sup>1</sup> sve reducira na *zapušteni odgoj*. Pogodite, iz kojeg razloga! Naime, zbog nedostatka obrazovanja radnik ne shvaća »*prirodne zakone trgovine*«, zakone koji ga *nužno* dovode do pauperizma. Stoga 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.«<sup>[27]</sup>

Tolika je ograničenost misli engleske buržoazije i njene štampe o pauperizmu, o toj nacionalnoj epidemiji Engleske.

<sup>1</sup> Najnovije mjere za unapređenje odgoja u Engleskoj



Pretpostavimo, dakle, da su opravdani prigovori koje naš »Prus« upućuje *njemačkom* društvu. Da li je razlog u *nepolitičkim* prilikama Njemačke? Ali, ako buržoazija *nepolitičke* Njemačke ne zna sebi predočiti opće značenje *parcijalne* nevolje, buržoazija *političke* Engleske pravi se, naprotiv, da ne vidi opće značenje univerzalne nevolje koja je svoje opće značenje pokazala djelomično periodičkim vraćanjem u vremenu, djelomično raširenošću u prostoru, a djelomično osujećivanjem svih pokušaja da se nevolja ukloni.

»Prus« nadalje upisuje u grijeh *nepolitičkoj* Njemačkoj što pruski kralj nalazi vladavine kraljice Elizabete. \* U čemu se sastoje sredstva tog zakonodavstva? U obavezi župa da pomažu svoje siromašne radnike, u porezu u korist sirotinje, u legalnom dobročinstvu. Taj zakon je trajao dva stoljeća — to dobročinstvo preko uprave. Nakon dugog i bolnog iskustva, na kojem stanovištu nalazimo parlament u njegovu prijedlogu iz 1834. za izmjenu zakona o sirotinji?

Da li je takvo shvaćanje svojstveno pruskom kralju? Bacimo jedan letimičan pogled na Englesku, na zemlju u kojoj se može govoriti o velikoj *političkoj* akciji protiv pauperizma.

Sadašnje englesko zakonodavstvo o sirotinji datira od zakona u 43. godini vladavine kraljice Elizabete. \* U čemu se sastoje sredstva tog zakonodavstva? U obavezi župa da pomažu svoje siromašne radnike, u porezu u korist sirotinje, u legalnom dobročinstvu. Taj zakon je trajao dva stoljeća — to dobročinstvo preko uprave. Nakon dugog i bolnog iskustva, na kojem stanovištu nalazimo parlament u njegovu prijedlogu iz 1834. za izmjenu zakona o sirotinji?

Prije svega on objašnjava strahoviti porast pauperizma »*nedostacima upraves.*

Stoga se reformira administracija koja upravlja porezom u korist sirotinje; ta administracija sastojala se od činovnika dotičnih župa. Stvaraju se *savezi* od otprilike dvadeset župa koje su ujedinjene u jednu jedinu administraciju. Jedan odbor činovnika — Board of Guardians<sup>1</sup> — činovnika koje biraju poreski obveznici, okupi se određenog dana u rezidenciji *saveza* i odlučuje o davanju potpore. Ovim odborima upravljaju i nadziru ih predstavnici vlade, centralne komisije Somerset House-a,<sup>[28]</sup> tog *ministarstva pauperizma*, kako ga je tačno nazvao jedan Francuz.<sup>2</sup> Kapital koji ta administracija nadzire gotovo je jednak sumi koja se troši na ratnu administraciju u Francuskoj. Broj lokalnih administracija koje ona upošljava iznosi oko 500, a svaka od tih lokalnih administracija zapošljava opet najmanje dvanaest činovnika.

Engleski parlament nije ostao kod *formalne* reforme administracije.

Glavni izvor *akutnog* stanja engleskog pauperizma on je našao u samom *zakonu o sirotinji*. Legalno sredstvo protiv socijalnog zla, dobročinstvo, pomaže socijalno zlo. Što se tiče pauperizma *općenito*, on je prema *Malthusovoj* teoriji *vječni zakon prirode*:

\* Za našu svrhu nije neophodno da se vraćamo do radničkog statuta pod Eduardom III.

<sup>1</sup> odbor za socijalnu zaštitu siromašnih — <sup>2</sup> Eugène Buret

«S obzirom na stalnu tendenciju da broj stanovnika nadmaši sredstva za izdržavanje, dobročinstvo je glupost, javno ohrabrivanje bijede. Stoga država ne može učiniti ništa drugo već bijedu prepustiti svojoj sudbini, a najviše što može učiniti je to da olakša smrt bijednika!»

S tom čovjekoljubivom teorijom engleski parlament povezuje shvaćanje da je pauperizam *bijeda radnika za koju su oni sami krivi*, da ga stoga ne treba smatrati nesrećom, nego ga, naprotiv, treba suzbijati, kažnjavati kao zločin.

Tako je nastao režim workhouses, tj. domova za sirotinju, čija unutrašnjost *zastrašuje* tako da u njima ne bi tražili pribježište ni pred smrću od gladi. U sirotinjskim domovima je dobročinstvo oštromunno isprepletano s *osvetom* buržoazije sirotinji koja apelira na njeno dobročinstvo.

Engleska je, dakle, najprije pokušala uništiti pauperizam pomoću *dobročinstva* i *administrativnih mjera*. Ona u progresivnom rastu pauperizma nije vidjela nužnu posljedicu moderne *industrije*, nego, naprotiv, *posljedicu engleskog poreza u korist sirotinje*. Opću nevolju shvatila je samo kao *partikularnost* engleskog zakonodavstva. Što je ranije objašnjavano *nedostatkom dobročinstva*, sada je objašnjeno *pretjeranim dobročinstvom*. Na kraju, bijeda je bila smatrana krivicom bijednika za koju su oni bili kažnjavani.

Opće značenje koje je *politička* Engleska dala pauperizmu ograničava se na to da se u toku razvitka, i pored upravnih mjera, pauperizam formirao u *nacionalnu ustanovu* i stoga neminovno postao predmet razgranate i veoma razvijene administracije, koja međutim *nema više* zadatak da ga uguši, nego da ga *disciplinira*, ovjekovječi. Ta administracija je odustala od toga da *pozitivnim* sredstvima zatvori izvor pauperizma; ona se zadovoljava time da mu s policijskom blagošću iskopa grob kad god se on pojavi na površini oficijelne zemlje. Engleska država, daleko od toga da prevaziđe administrativne i dobročinstvene mjere, pala je daleko ispod njih. Ona se još brine samo za *onaj* pauperizam koji je pao u očajanje i dozvolio da bude uhvaćen i zatvoren.

Do sada, dakle, «Prus» nije dokazao ništa *svojevrsno* u postupku pruskog kralja. Pa *zašto*, onda, taj veliki čovjek uzvikuje s *rijetkom naivnošću*: «Zašto pruski kralj odmah *ne naredi hitan odgoj sve zapuštene djece?*» Zašto se on najprije obraća organima vlasti i očekuje njihove planove i prijedloge?

Premudri «Prus» će se umiriti kad sazna da je pruski kralj u ovome 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 organima vlasti da pripreme plan za iskorjenjivanje *prosjačenja* u cijeloj Francuskoj. Na projekt se moralo čekati; *Napoleon* je izgubio strpljenje, te je pisao svom ministru unutrašnjih poslova

Crétet-u; zapovjedio mu je da uništi prosjačenje u roku od *jednog* mjeseca; Napoleon je rekao:

«Ne smijemo koračati po ovoj zemlji a da ne ostavimo trag koji će uspomenu na nas prenijeti kasnijim pokoljenjima. Ne zahtijevajte od mene još tri ili četiri mjeseca da biste dobili obavijesti; imate mlade vojne suce, mudre prefekte, dobro obrazovane inženjere za gradnju mostova i cesta, pokrenite sve to, ne uspavljajte se u običnom kancelarijskom radu.»

Za nekoliko mjeseci sve se dogodilo. Petog jula 1808. izdan je zakon koji suzbija prosjačenje. Čime? Pomoću *dépôts-a*,<sup>1</sup> koji su se brzo pretvorili u kaznene zavode, pa su siromašni dospijevali u te ustanove samo preko sudova *policije za čuvanje morala*. Pa ipak je M. Noailles du Gard, član zakonodavnog tijela, tada uzviknuo:

«Vječno priznanje heroju koji siromašnima osigurava utočište a gladnima ishranu. Djeca neće više biti prepuštena sudbini, siromašne porodice neće više biti bez pomoći, niti će radnicima nedostajati ohrabrenja i zaposlenja. Nos pas ne seront plus arrêtés par l'image dégoûtante des infirmités et de la honteuse misère.»<sup>2</sup>

Posljednji cinički pasus jedina je istina u ovom hvalospjevu.

Kad se Napoleon obraćao razumijevanju svojih vojnih sudaca, prefekata, inženjera, zašto se pruski kralj ne bi obraćao svojim organima vlasti?

Zašto Napoleon nije *odmah* naredio ukidanje prosjačenja? Iste je vrijednosti pitanje »Prusa«: »Zašto pruski kralj *odmah* ne naredi odgoj zapuštene djece?« Da li »Prus« znade 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, tj. ishranjivanje i odgoj *cijelog odraslog proletarijata*, bilo bi *uništenje* proletarijata i pauperizma.

*Konvent* je u jednom momentu imao hrabrosti da *naredi* ukidanje pauperizma, doduše ne »*odmah*« kao što to zahtijeva »Prus« od svoga kralja, nego pošto je zadužio Comité du salut public<sup>3</sup> da razradi nužne planove i prijedloge i pošto je Komitet koristio opširna istraživanja Assemblée Constituante<sup>4</sup> o stanju francuske bijede, i preko Barère-a predložio osnivanje »Livre de la bienfaisance nationale«<sup>5</sup>. Kakva je bila posljedica ovog naređenja Konventa? Da je na svijetu bila jedna naredba više i da su *godinu* dana poslije toga izgladnjele *žene opsjedale Konvent*.

A Konvent je predstavljao *maksimum političke energije, političke moći i političkog razuma*.

<sup>1</sup> ustanova za davanje utočišta sirotnini — <sup>2</sup> »Nećemo se više susretati s gusnom slikom bolesti i sramotne bijede.« — <sup>3</sup> Komitet javnog spasa — <sup>4</sup> Ustavotvorne skupštine — <sup>5</sup> Knjige nacionalnog dobročinstva.

*Odmah*, bez sporazumijevanja s organima vlasti, *nijedna* vlada na svijetu nije izdala  *naredbu* o pauperizmu. Engleski parlament je čak poslao komesare u sve zemlje Evrope da bi upoznali različite administrativne lijekove protiv pauperizma. Međutim, ukoliko su se države bavile pauperizmom, one su ostale na *upravnim* i *karitativnim mjerama* ili su išle natrag odustajući i od tih mjera.

Da li država može drugačije postupiti?

Država nikada neće naći uzrok *socijalnih bolesti* 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 *sustini* 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* različite stvari. Država je uređenje društva. Ukoliko država priznaje *socijalne* bolesti, ona ih traži ili u *prirodnim zakonima*, kojima ne može zapovjedati nikakva ljudska sila, ili u *privatnom životu*, koji je od nje nezavisan, ili u *nesvrshodnosti administracije* koja od nje zavisi. Tako Engleska nalazi da je bijeda zasnovana u *prirodnom zakonu* prema kojemu stanovništvo stalno mora premašati sredstva za izdržavanje. S druge strane, ona objašnjava *pauperizam zlom voljom siromašnih*, kao što ga pruski kralj objašnjava *nekršćanskim osjećanjem bogatih*, a Konvent *sumnjivom kontrarevolucionarnom nastrojenošću vlasnika*. Stoga Engleska kažnjava siromašne, pruski kralj opominje bogate, a Konvent odrubljuje glavu vlasnicima.

Napokon, *sve* države traže uzroke u *slučajnim* ili *namjernim nedostacima administracije*, pa zato u *mjerama* administracije traže i lijek protiv svojih nedostataka. Zašto? Upravo zato što je administracija *organizirana* djelatnost države.

*Protivrječnost* 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 protivrječnosti. Ona se *zasniva* na protivrječnosti između *javnog* i *privatnog života*, na protivrječnosti 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 je prestajala 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, nasuprot tim konzekvencijama *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 se bazirala *antička država*. Egzistencija države i egzistencija ropstva su nerazdvojni. Antička država i antičko ropstvo — otvorene *klasične* suprot-

nosti — nisu bili tješnje *povezani* od moderne države i modernog čif-tinskog svijeta — licemjerne *kršćanske* suprotnosti. Kad bi moderna država htjela ukinuti *nemoć* svoje administracije, ona bi morala ukinuti sadašnji *privatni život*. Kad bi htjela ukinuti privatni život, morala bi ukinuti samu sebe, jer ona živi *samo* u suprotnosti prema njemu. Međutim, *niko živ* ne vjeruje da su nedostaci njegove egzistencije 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, socijalni nedostaci su prirodna nesavršenost nezavisna od ljudi, *božji zakon*, ili je volja privatnih ljudi i suviše iskvarena da bi prihvatila dobre ciljeve administracije. Kakvi pokvareni privatni ljudi? Oni gundaju protiv vlade kad god ona ograničava slobodu, a zahtijevaju od vlade da spriječi nužne posljedice te slobode!

Ukoliko je država moćnija, ukoliko je stoga zemlja više *politička*, utoliko je manje prikladno tražiti razlog *socijalnim* nedostacima i shvaćati njihov *opći* princip u *principu države*, dakle u *sadašnjem uredjenju društva*, čiji je djelatni, samosvjesni i oficijelni izraz država. *Politički* razum baš je *politički* razum, jer misli u *okvirima* politike. Ukoliko je oštromniji, ukoliko je življi, utoliko je *nesposobniji* za shvaćanje socijalnih 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 *čistoj demokraciji*. 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 *svemoć* volje; ukoliko 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 već je isto tako bilo 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 budalastija što nam »Prus« priznaje:

»Dobre riječi i dobro uvjerenje su *jeftini*, uvidanje i uspješna djela su *skupi*; oni su u ovom slučaju *više nego skupi*, do njih *se uopće ne može doći*.«

Ako do njih uopće ne možemo doći, onda priznajmo svakome tko sa svog stanovišta pokušava ono što je moguće. Uostalom, prepuštam taktu čitaoca da ocijeni da li pri tome merkantilistički ciganski

jezik, kao »jeftin«, »skup«, »više nego skup«, »do njih se uopće ne može doći«, treba ubrojiti u kategoriju »dobrih riječi« i »dobrog uvjerenja«.

Pretpostavimo, 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, tamošnja buržoazija i vlada su jednako bespomoćni kao i u posljednjoj trećini osamnaestog stoljeća. Njihov jedini izlaz je materijalna sila, a kako materijalna sila opada u istoj mjeri u kojoj se povećavaju raširenost pauperizma i spoznaja proletarijata, to engleska bespomoćnost raste nužno u geometrijskoj proporciji.

Napokon, *nije istina, stvarno nije istina*, 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 itd. Sve zbog radničkih pokreta. Listovi u Trijeru, Ahenu, Kelnu, Vezelu, Manhajmu, Breslavi, pa i 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 *socijalnim* tendencijama i idejama.

Da je bio bolje upoznat sa historijom socijalnog pokreta, »Prus« bi postavio svoje pitanje obrnuto. Zašto čak i njemačka buržoazija parcijalnu nevolju tumači srazmjerno tako univerzalno? Odakle animozitet i cinizam *političke* buržoazije, odakle *pomanjkanje otpora* i *simpatije nepolitičke* buržoazije prema proletarijatu?

A sada prijedimo na proricanje »Prusa« o *njemačkim radnicima*.

»Njemački siromasi«, pokušava da bude duhovit, »*nisu mudriji od siromašnih Nijemaca*; to znači, oni *nigdje* ne vide dalje od svog ognjišta, svoje tvornice, svog distrikta: cijelo pitanje *dosad još* nije dotakla *politička duša* koja sve prožima«.

Da bi mogao uporediti prilike njemačkih radnika s prilikama francuskih i engleskih radnika, »Prus« bi 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 primjer 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.

Ali, neka se »Prus« stavi na ispravno stanovište. On će konstatirati da *nijedan* francuski ni engleski radnički ustanak nije imao takav *teorijski* i *svjesni* karakter kao ustanak šleskih tkača.

Prije svega, podsjetimo se na *pjesmu tkača*,<sup>[29]</sup> na tu hrabru *parolu* borbe u kojoj se uopće ne spominje ognjište, tvornica, distrikt, nego proletarijat odmah ističe svoju suprotnost prema društvu privatnog vlasništva na uvjerljiv, oštar, bezobziran, nasilan način. Šleski ustanak *počinje* upravo onim čime *završavaju* francuski i engleski radnički ustanci, sviješću 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 u početku okretali samo protiv *industrijalaca*, vidljivog neprijatelja, ovaj pokret se okreće istovremeno i protiv bankara, protiv skrivenog neprijatelja. Napokon, nijedan engleski radnički ustanak nije bio vođen s takvom hrabrošću, promišljenošću i ustrajnošću.

Što se tiče obrazovanosti ili sposobnosti za obrazovanje njemačkih radnika uopće, podsjećam na *Weitlingove* genijalne spise, koji u teorijskom pogledu često nadmašuju samoga *Proudhona*, ma koliko da zaostaju u izvođenju. Gdje bi buržoazija mogla pokazati — uračunavajući njene filozofe i poznavaoce *Svetoga pisma* — o emancipaciji buržoazije, o *političkoj* emancipaciji, djelo slično *Weitlingovim Garancijama harmonije i slobode*. Ako uporedimo bezbojnu, plašljivu osrednjost njemačke političke literature s tim *gigantskim* i briljantnim literarnim debijem njemačkih radnika; ako uporedimo tu divovsku *dječju cipelu* proletarijata s patuljastom iznošenom političkom cipelom njemačke buržoazije, onda *njemačkoj Pepeljuzi* moramo proreći *atletski stas*. Treba priznati da je njemački proletarijat *teoretičar* evropskog proletarijata, kao što je engleski proletarijat njegov *politički 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 sposobnost njemačkog proletarijata — čak apstrahirajući od njemačke teorije — *socijalna* sposobnost Njemačke. Nesrazmjer između filozofijskog i političkog razvitka u Njemačkoj nije *nenormalnost*. To je neophodan nesrazmjer. Tek u socijalizmu može jedan filozofski narod naći svoju odgovarajuću praksu, kao što tek u *proletarijatu* može naći djelatni element 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 na socijalizam, a s druge strane, osobite sklonosti njemačkog proletarijata socijalizmu. Prve elemente za razumijevanje tog fenomena on će naći u mom uvodu *Prilogu kritici Hegelove filozofije prava* («Deutsch-Französische Jahrbücher»<sup>1</sup>).

Dakle, mudrost *njemačkih siromaha* u *obrnutoj* je srazmjeru prema mudrosti *siromašnih Nijemaca*. Međutim, ljudi kojima svaki predmet mora služiti za javne stilističke vježbe dospijevaju tom *formalnom* djelat-

<sup>1</sup> Vidi u ovom tomu str. 146 - 156.

nošću do izopačenog sadržaja, dok izopačeni sadržaj sa svoje strane opet udara formi pečat prostote. Tako je pokušaj da razmišljanja o šleskim radničkim nemirima izvede u obliku antiteze zaveo »Prusa« na najveću antitezu protiv istine. Jedini zadatak misaona i istinoljubiva čovjeka prilikom prvog izbijanja šleskog radničkog ustanka nije se sastojao u tome da glumi učitelja toga događaja, nego, naprotiv, da studira njegov *svojevrnsni* karakter. Za to je svakako potrebno izvjesno naučno shvaćanje i izvjesna ljubav prema ljudima, dok je za drugu operaciju sasvim dovoljna gotova frazeologija, natopljena šupljim samoljubljem.

Zašto »Prus« tako prezrivo prosuđuje njemačkog radnika? Jer »cijelo pitanje« — naime pitanje nevolje radnika — »do sada još« nije dotakla »politička« duša 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 tek nevolja rađa razum, i ako *politički* razum Nijemaca otkrije korijen društvene nevolje, tada će se i u Njemačkoj ti događaji osjetiti kao simptomi velikog pre-vrata.«

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: ako *politički razum* otkrije *korijen društvene nevolje*. Običan razum u prvoj polovini antiteze postaje u drugoj polovini *politički* razum, kao što i obična *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*«, nijednom objektivnom čitaocu ne bi promakao *bemisao* 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!

Misao da *društvena nevolja* proizvodi *politički razum* toliko je pogrešna, da joj je istina sasvim suprotna: *društveno blagostanje* proizvodi *politički razum*. *Politički razum* je spiritualist i daje se onome tko već nešto ima, tko već ugodno živi. Neka naš »Prus« čuje o tome jednog francuskog nacionalnog ekonomista, gospodina *Michela Chevalier*-a:

»Godine 1789, kad se buržoazija digla, njoj je nedostajalo samo učestvovanje u upravljanju zemljom da bi bila slobodna. Oslobođenje se za nju sastojalo u tome da vođenje javnih poslova, visokih građanskih, vojnih i religioznih funkcija oduzme 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 osloboditi režima *du bon plaisir*.<sup>1(30)</sup>

Koliko je *politički* razum nesposoban da otkrije izvor društvene nevolje, to smo »Prusu« već pokazali. Još jednu riječ o tom njegovu shvaćanju. Ukoliko je obrazovaniji i općenitiji *politički* razum jednog naroda, utoliko više *proletarijat* rasipa svoje snage — barem u početku pokreta — na nerazumne, nekorisne i u krvi ugušivane pobune. Budući da misli u obliku politike, on vidi razlog svih nevolja u *volji*, sva sredstva za izlaz iz njih u *sili* i *obaranju određenog* oblika države. Dokaz: prvi ustanci *francuskog* proletarijata.<sup>[31]</sup> Radnici u Lionu vjerovali su da slijede samo političke ciljeve, da su samo vojnici republike, dok su uistinu bili vojnici socijalizma. Tako im je sopstveni politički razum zamaglio korijen društvene nevolje, iskrivio im shvaćanje sopstvenog stvarnog cilja, tako je njihov *politički razum prevario* njihov socijalni instinkt.

Međutim, ako »Prus« očekuje da će nevolja stvoriti razum, zašto stavlja *ugušenje u krvi* i *ugušenje u nerazumnosti* jedno uz drugo? 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 izbijaju 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 uslovima odvojenosti 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 beznadne izoliranosti francuskih građana od zajednice? Ona je bila određena upravo za to da ukine tu izoliranost.

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, *ljudska* suština. *Ljudska suština je prava zajednica ljudi*. Kao što je beznadna izolacija od te suštine nesrazmjerno svestranija, nesusnija, užasnija, protivrječniija nego izolacija od političke zajednice, tako je i ukidanje te izolacije, pa čak i parcijalna reakcija, *ustanak* protiv nje, utoliko mnogo beskonačniji ukoliko je *čovjek* beskonačniji od

<sup>1</sup> samovolje

građanina, a *čovjekov život od političkog života*. Ma kako *industrijski ustanak bio parcijalan*, on u sebi ima *univerzalnu dušu*: ma kako *politički ustanak bio univerzalan*, on pod *najkolosalnijim oblikom sakriva uskogrudni duh*.<sup>[32]</sup>

»Prus« dostojanstveno završava svoj sastav slijedećom frazom:

»*Socijalna revolucija bez političke duše* (tj. bez organiziranog shvaćanja sa stanovišta cjeline) nije mogućna.«

Vidjeli smo da se *socijalna revolucija nalazi stoga na stanovištu cjeline*, jer je ona — makar se dogodila samo u *jednom tvorničkom distriktu* — protest čovjeka protiv onečovječena života, jer polazi sa *stanovišta pojedinog, stvarnog individuuma*, jer je *zajednica*, protiv čijeg odvajanja reagira individuuum, *istinska zajednica čovjeka, čovjekova suština*. *Politička duša* revolucije sastoji se, naprotiv, 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*.

U povjerenju ćemo reći »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 kao *suprotnost* političkoj, i pored svega toga *socijalnoj* revoluciji umjesto *socijalne* dodjeljuje *političku dušu*. Ili, »*socijalna revolucija s političkom dušom*« nije ništa drugo već *parafraza* onoga što se inače nazivalo »*političkom revolucijom*« ili »*naprosto revolucijom*«. Svaka revolucija razara *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 *parafraستيčna* ili *besmislena socijalna revolucija s političkom dušom*, utoliko je *razumna politička revolucija sa socijalnom dušom*. *Revolucija* uopće — *rušenje* postojeće vlasti i *razaranje* starih odnosa — *politički je akt*. Međutim, *socijalizam* se ne može ostvariti 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.

Ovolika opširnost je bila potrebna da bi se rastrgao *splet* zabluda koje su se skrivale u jednom jedinom novinskom stupcu. Ne mogu svi čitaoci biti obrazovani i imati vremena da sebi objasne takvo *lite-*

*rarno šarlatanstvo*. Nije li, dakle, anonimni »Prus« obavezan prema čitateljskoj publici da se privremeno odrekne svakog piskaranja o političkim i socijalnim pitanjima, kao i deklamacijâ o njemačkim prilikama i, nasuprot tome, da počne sa savjesnim samoispitivanjem svog vlastitog položaja.

Naslov originala:

*Kritische Randglossen zu dem Artikel  
»Der König von Preussen und die Sozial-  
reform. Von einem Preussen«.*

Prvi put objavljeno u listu »Vorwärts!«, u br. 63. i 64.  
od 7. i 10. avgusta 1844.

## Ilustracije uz najnoviju stilsku vježbu kabineta Friedricha Wilhelma IV<sup>[33]</sup>

•Ja ne mogu tlo domovine ni na kratko vrijeme napustiti a da javno ne izrazim duboku zahvalnost u svoje i kraljičino ime što ispunjava naše srce. Ona je plod bezbrojnih usmenih i pismenih dokaza ljubavi prema nama povodom atentata od 26. jula<sup>[34]</sup> — ljubavi koja nam je klicala u trenutku samog zločina, kad je ruka Svemogućeg otklonila smrtonosno zrno od mojih grudi i bacila ga na tlo. S pogledom usmjerenim prema Spasitelju polazim svježe duše na svoj dnevni posao da dovršim započeto, da izvedem pripremljeno, da zlo savladam s novom sigurnošću u pobjedu i da svom narodu budem ono što mi nalaže moj visoki poziv i što mi pribavlja ljubav moga naroda.

Erdmansdorf, 5. augusta 1844.

*Friedrich Wilhelm, v. r. •*

Neposredni afekt je loš pisac. Pismo koje u velikom uzbuđenju zaljubljeni piše svojoj voljenoj nije stilistički uzor, ali upravo ta *konfuzija* izraza je *najjasniji*, najočigledniji, za srce najdirljiviji izraz vlasti ljubavi nad piscem pisma. Vlast ljubavi nad piscem pisma je vlast voljene nad njim. Ona strastvena nejasnoća i neosnovana zbrkanost stila godi srcu voljene zato što je reflektirana, opća i stoga nepouzdana suština jezika dobila neposredno individualan, osjetilno-nasilan i zato apsolutno pouzdani karakter. A nesumnjiva vjera u istinitost ljubavi koju voljeni ispoljava za nju jeste najviši užitak voljene, njeno vjerovanje u samu sebe.

Iz ovih navedenih rečenica slijedi: *Pruskom* narodu mi ukazujemo neizrecivu uslugu kad unutrašnju *istinu* kraljeve zahvalnosti uzdižemo iznad svake sumnje. A tu istinu uzdižemo iznad svake sumnje tako što dokazujemo moć zahvalnog osjećaja nad kraljevskim piscem, a mi dokazujemo moć tog osjećaja nad kraljevskim piscem tako što dokazujemo *stilističku konfuziju* vladinog ukaza koji *izražava zahvalnost*. Neće se, dakle, krivo tumačiti svrha naše patriotske analize.

•Ja ne mogu tlo domovine ni na kratko vrijeme napustiti a da javno ne izrazim duboku zahvalnost u svoje i kraljičino ime što ispunjava naše srce. •

Prema rečeničnom sklopu vjerujemo u prvom trenutku da kraljevske grudi ispunjava vlastito *ime*. Ako čuđenje nad tim neobičnim ispunjavanjem pojača razmišljanje, naći ćemo da se relativna veza »što<sup>1</sup> ispunjava naša srca« ne odnosi na *ime*, nego na *zahvalnost* koja se nalazi dalje. Singular »naše srce« za srce kralja i za srce kraljice može se opravdati kao poetska hrabrost, kao srdačan izraz srdačnog jedinstva srdačnog visokog para. Lakonska kratkoća: »u svoje i kraljičino ime«, umjesto: »u svoje ime i u kraljičino ime« lako zavodi na krivo tumačenje. Pod »svoje i kraljičino ime« može se razumjeti *jednostavno* kraljevo ime, jer je ime muškarca ime muža i žene. Doduše, privilegija je velikih ljudi i djece da umjesto svoga »ja« subjektom učine svoje *ime*. Tako Cezar umjesto: »Ja sam pobijedio«, može reći: »Cezar je pobijedio«. Tako djeca ne kažu: »Ja želim ići u školu u Beču, nego: »Friedrich, Karl, Wilhelm itd. želi ići u školu u Beču«. Međutim, bila bi opasna novotarija da se svoje »ja« pretvori u subjekt i da se istovremeno uvjerava da to »ja« govori u svoje »vlastito« ime. Takvo uvjeravanje moglo bi sadržavati priznanje da inače ne govori iz vlastite inspiracije.

»Ja ne mogu tlo domovine ni na kratko vrijeme napustiti«

nije sasvim spretna rečenična konstrukcija, niti je konstrukcija koja olakšava razumijevanje ove misli: »Ja ne mogu napustiti tlo domovine ni na kratko vrijeme a da itd.« Ova teškoća nastala je kombinacijom triju misli: 1. da kralj napušta svoju zemlju, 2. da je napušta na kratko vrijeme i 3. da osjeća potrebu da zahvali narodu. Suvviše sažeto iskazivanje ovih triju misli izaziva privid kao da kralj izražava svoju *zahvalnost* samo zato što napušta zemlju. A da je zahvalnost ozbiljno shvaćena, da je dolazila iz srca, njeno ispoljavanje ne bi moglo biti vezano za takvu slučajnost. Puno srce daje sebi oduška u svim okolnostima.

»Ona je (tj. zahvalnost) plod bezbrojnih usmenih i pismenih dokaza ljubavi prema nama povodom atentata od 26. jula — ljubavi koja nam je klicala u trenutku samog zločina, kad je ruka Svemogućeg otklonila od mojih grudi smrtonosno zrno i bacila ga na tlo.«

Ne zna se da li je atentat izazvao ljubav ili dokaze ljubavi, utoliko manje, što se genitiv »ljubavi« nakon parenteze opet pojavljuje kao glavni i akcentirani dio rečenice. Upada u oči stilistička hrabrost u ponavljanju toga genitiva. Teškoća raste kad razmatramo sadržaj te rečenice. Da li se smjela ljubav, koja je govorila i pisala, neposredno uzeti kao subjekt koji je galamio na ulici? Nije li kronološka istina zahtijevala da se počne s ljubavlju koja se ispoljila odmah u trenutku događaja i da se tek onda prijeđe na kasnija pismena i usmena ispoljavanja ljubavi?

<sup>1</sup> Podvukao K. Marx

Nije li trebalo spriječiti sumnju u to da se kralj želi istovremeno dodvoravati i aristokraciji i narodu? *Aristokraciji* zato što su njena pismena i usmena ispoljavanja ljubavi, iako su vremenski uslijedila kasnije od ispoljavanja ljubavi od strane naroda, ipak po efektu ranije izazvala zahvalnost u kraljevskom srcu; a *narodu* zato što njegovu oduševljenu ljubav proglašava jednakom s onom pismenom i usmenom ljubavi, dakle, nasljednom plemstvu se odriče ljubav? Konačno, ne čini se sasvim prikladnim prikazivati da je božja ruka neposredno parirala »*metku*«, zato što bi donekle konzekventno mišljenje dovelo na ovaj način do krivog zaključka da je bog istovremeno vodio ruku zločina na kralja i istovremeno odbio metak od kralja; jer kako možemo pretpostaviti jednostranu božju akciju?

»S pogledom usmjerenim prema Spasitelju polazim svježe duše na svoj dnevni posao da dovršim započeto, da izvedem pripremljeno, da zlo savladam s novom sigurnošću u pobjedu i da svom narodu budem ono što mi nalaže moj visoki poziv i što mi pribavlja ljubav moga naroda.«

Ne može se reći: »Polazim« da nešto budem«. U svakom slučaju može se poći »da se nešto postane«. Kretanje u nastajanju pojavljuje se barem kao rezultat kretanja hodanja, iako ni posljednju izmjenu ne preporučujemo kao korekturu! To što njegova visost ide »s *pogledom usmjerenim prema Bogu*«, da bi »dovršio započeto, izveo pripremljeno«, čini se da ne obećava povoljne šanse ni ispunjenju ni izvršenju. Da bi se dovršilo započeto i izvelo pripremljeno, pogled se mora čvrsto usmjeriti na to započeto i pripremljeno, a ne odvrćati pogled od tih predmeta u plavetnilo neba. Tko istinski ide »s pogledom usmjerenim prema Bogu«, neće li se taj uzdići gledajući boga? Neće li tome *propasti* svi *svjetski* planovi i ideje? Izolirana završna rečenica koja je pomoću zareza upućena na samu sebe: »i što mi pribavlja ljubav moga naroda«, čini se da ukazuje na neizrečenu, skrivenu rečenicu kao npr.: »Što mi pribavlja bič šurjaka Nikolaja i politiku kuma Metternicha«, ili: »što mi pribavlja ustavčić viteza Bunsena.«<sup>[35]</sup>

Naslov originala:

*Stilistische Übungen der*

»*Rhein- und Mosel-Zeitung*«

Prvi put objavljeno u listu

»*Rheinische Zeitung*«, br. 72 - 73.

od 14. marta 1843.

Ekonomsko-filozofski rukopisi  
iz 1844. godine<sup>[36]</sup>





## Predgovor

Ja sam već u časopisu »Deutsch-Französische Jahrbücher« najavio kritiku nauke o pravu i državi u obliku kritike *Hegelove* filozofije prava.<sup>[37]</sup> Pri pripremanju materijala za štampu pokazalo se da je miješanje kritike koja je upravljena samo protiv spekulacije s kritikom međusobno različitih predmeta sasvim neprikladno, da ometa izlaganje i otežava razumijevanje. Osim toga, bogatstvo i raznolikost predmeta koje treba obraditi dozvolili bi zbijanje toga materijala u *jedan* spis samo na potpuno aforističan način, a takav aforistički prikaz, sa svoje strane, stvorio bi *privid* proizvoljnog sistematiziranja. Ja ću stoga u posebnim brošurama obraditi jednu za drugom kritiku prava, morala, politike itd. i konačno ću pokušati da u posebnom radu dadem opet povezanost cjeline, odnos pojedinih dijelova i, napokon, kritiku spekulativne obrade toga materijala. Zbog toga je u ovom spisu veza nacionalne ekonomije s državom, pravom, moralom, građanskim životom itd. dodirnuti samo utoliko ukoliko sama nacionalna ekonomija ex professo<sup>1</sup> dodiruje te predmete.

Čitaoca koji je upoznat s nacionalnom ekonomijom ne moram uvjeravati da su moji rezultati dobiveni doslednom empirijskom analizom koja se zasniva na savjesnom, kritičkom studiranju nacionalne ekonomije.

<sup>2</sup>(Nasuprot tome, recenzent neznalica<sup>[38]</sup> koji svoje potpuno neznanje i siromaštvo misli pokušava sakriti na taj način što pozitivnog kritičara zaglušuje izrazima kao što su »utopijska fraza«, ili »sasvim čista, sasvim odlučna, sasvim kritička kritika« ili »ne samo pravno nego društveno, sasvim društveno društvo«, »kompaktna, masovna masa«, »govornički govornici masovne mase« — taj recenzent treba najprije da pruži dokaz da osim o svojim teološkim porodičnim stvarima, može reći koju riječ i o *svjetovnim* stvarima.)

Razumije se samo po sebi da sam se osim radova francuskih i engleskih socijalista služio i radovima njemačkih socijalista. Sadržajni

---

<sup>1</sup> stručno, specijalno — <sup>2</sup> Odlomke koji su u ovom spisu stavljeni u šiljaste zagrade Marx je u rukopisu precrtao.

i *originalni* njemački radovi u oblasti te nauke svode se međutim — osim Weitlingovih spisa — na rasprave *Heße* u »Einundzwanzig Bogen«<sup>(39)</sup> i na *Engelsov* *Nacr* za kritiku *političke ekonomije*<sup>(40)</sup> u časopisu »Deutsch-Französische Jahrbücher«, gdje sam i ja, u sasvim općim crtama, naznačio prve elemente ovoga rada.

Pozitivna kritika uopće, pa dakle i njemačka pozitivna kritika nacionalne ekonomije, ima da zahvali za svoje pravo osnivanje ne samo tim piscima koji su se kritički bavili nacionalnom ekonomijom već i *Feuerbachovim* otkrićima, protiv čije su *Filozofije budućnosti* i *Teza za reformu filozofije*<sup>(41)</sup> u »Anekdotas« — i pored toga što su obilno iskorištavani — sitničava zavist jednih i stvarni bijes drugih, izgleda, stvorili pravu zavjeru *šutnje*.

*Pozitivna* humanistička i naturalistička kritika počinje tek s *Feuerbachom*. Djelovanje *Feuerbachovih* spisa utoliko je sigurnije, dublje, obuhvatnije i trajnije ukoliko je nečujnije; poslije *Hegelove Fenomenologije* i *Logike*<sup>(42)</sup> to su jedini spisi u kojima je sadržana zbiljska teorijska revolucija.

Završno poglavlje ovoga spisa, kritičko razračunavanje s *Hegelovom dijalektikom* i filozofijom uopće, smatrao sam, nasuprot *kritičkim teozozima*<sup>(43)</sup> našeg vremena, potpuno nužnim zato što takav rad nije dosad izvršen — nužna *netemeljitost*, jer čak i *kritički* teolog ostaje *teolog*, dakle ili mora poći od određenih filozofskih pretpostavki kao autoriteta, ili ih, ako su mu se u procesu kritike i uslijed tuđih otkrića pojavile sumnje u filozofske pretpostavke, napušta plašljivo i neopravdano, od njih *apstrahira* i samo još negativnim, nesvjesnim i sofistickim načinom otkriva svoje robovanje njima i srdžbu na to robovanje.

⟨... samo negativno i nesvjesno ispoljava na taj način da djelomično neprestano ponavlja uvjeravanje o *čistoti* svoje vlastite kritike, a djelomično, da bi skrenuo pažnju promatrača kao i svoju vlastitu pažnju s *nužnog* razračunavanja *kritike* s njenim izvorom — *Hegelovom dijalektikom* i njemačkom filozofijom uopće — da bi skrenuo pažnju sa tog nužnog uzdizanja moderne kritike iznad njene vlastite ograničenosti i sirovosti, pokušava naprotiv da proizvede utisak kao da kritika ima posla još samo s ograničenim oblikom kritike izvan nje — možda onom iz 18. stoljeća — i s ograničenošću *mase*. Napokon, kad se otkrije suština njegovih filozofskih pretpostavki — kao što je to učinio *Feuerbach* — kritički teolog se pretvara kao da je *on* to sam izvršio; on se pretvara tako što rezultate onih otkrića, budući da ih sam ne može razraditi, baca kao *parole* protiv pisaca koji su još obuzeti filozofijom; s druge strane, on uobražava da se čak uzdigao iznad tih otkrića, operirajući potajno, podmuklo i skeptično protiv *Feuerbachove* kritike *Hegelove dijalektike* onim elementima te dijalektike koje još ne nalazi u toj kritici i koje mu još ne podnose na korištenje u kritički razrađenom obliku; on sam nije ni pokušao niti može dovesti te elemente u pravi odnos prema kritici, nego njima naprosto operira u onom obliku koji je *svojstven* *Hegelovoj* dijalektici. Tako on, na

primjer, ističe kategoriju posrednog dokaza. .<sup>1</sup> protiv kategorije pozitivne istine koja počinje od sebe same. Naime, teološki kritičar smatra sasvim prirodnim da s filozofske strane treba činiti sve da bi on mogao *brbljati* o čistoti, odlučnosti, sasvim kritičnoj kritici i zamišlja sebe da je pravi *pobjednik* nad *filozofijom* kad može *osjetiti* da jedan Hegelov moment nedostaje u Feuerbacha, jer se teološki kritičar ne može vinuti preko osjeta do svijesti, koliko god se bavio spiritualističkim idolopoklonstvom »*samosvijesti*« i »*duhu*«. >

Ako se tačnije pogleda, *teološka kritika* — makoliko u početku kretanja bila stvarni moment napretka — u krajnoj instanciji nije ništa drugo već krajnost i konzekvencija stare *filozofske*, osobito *Hegelove transcendencije* izopačene u *teološku karikaturu*. Ova interesantna pravednost historije, koja teologiju, oduvijek trulo mjesto filozofije, određuje sada i za to da prikazuje negativno raspadanje filozofije — tj. njen proces kvarenja — ovu historijsku nemesis<sup>2</sup> prikazat ću opširno drugom prilikom.<sup>[44]</sup>

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

---

<sup>1</sup> U rukopisu su na ovom mjestu tri riječi nečitke — <sup>2</sup> osvetu.



[PRVI RUKOPIS]

## Nadnica

*Nadnica* se određuje neprijateljskom borbom između kapitalista i radnika. Nužno pobjeđuje kapitalist. Kapitalist može živjeti duže bez radnika nego radnik bez kapitalista. Povezivanje među kapitalistima uobičajeno je i djelotvorno, dok je radnicima zabranjeno i ima za njih loše posljedice. Sem toga, zemljoposjednik i kapitalist mogu svojim prihodima dodavati i industrijsku dobit, dok radnik svom industrijskom prihodu ne može dodavati ni zemljišnu rentu ni kamatu od kapitala. Zato je konkurencija među radnicima tako velika. Dakle, odvajanje kapitala, zemljišnog vlasništva i rada samo je za radnika neizbježno, suštinsko i štetno odvajanje. Kapital i zemljišno vlasništvo ne moraju ostati u toj podvojenosti, ali radnikov rad mora.

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

Najniži i jedino neophodan 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, obična nadnica je najniža nadnica koja obezbjeđuje simple humanit<sup>1</sup>[45], naime životinjsku egzistenciju.

*Potražnja za ljudima nužno regulira proizvodnju ljudi kao i svake druge robe.* Ako je ponuda mnogo veća od potražnje, jedan dio radnika pada na nivo prosjaka ili umire 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. Ako kvantitet ponude na[DMAŠI]<sup>2</sup> potražnju, jedan od dijelova koji konstituiraju cijenu — profit, zemljišna renta, nadnica — plaćen je ispod cijene, dakle, [jedan] dio ovih određenja izmiče toj primjeni, i tako tržišna cijena gravitira [prema] prirodnoj cijeni kao centralnoj tački. Ali 1. ako je radniku najteže da pri velikoj podjeli rada svome radu

<sup>1</sup> prostu ljudskost — <sup>2</sup> U rukopisu mrlja od crnila. Dopunio prema smislu redaktor MEGA, Erste Abteilung, Band 3. To važi i za ostale riječi ili dijelove riječi u ovom pasusu koji su stavljeni u uglaste zagrade.

dade drugi pravac, 2. pri svome potčinjenom položaju u odnosu prema kapitalistu štetu trpi prije svega radnik.

*Pri gravitiranju tržišne cijene prema prirodnoj cijeni radnik, dakle, gubi najviše i bezuvjetno.* 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 pogađaju zemljišnu rentu nego dio cijene koji se razdvaja na profit i nadnicu, ali manje profit nego nadnicu. Na jednu nadnicu koja se povećava dolazi obično jedna koja ostaje stalna i jedna koja pada.

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

Nadalje: *cijene rada mnogo su konstantnije od cijena sredstava za život.* One su često u obrnutom odnosu. U godini skupoće nadnica se smanjuje zbog smanjenja potražnje za radom, a povisuje zbog povišenja cijena sredstava za život. Dakle, balansira. U svakom slučaju jedan dio radnika ostaje bez kruha. U godinama jeftinoće 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 u koje je uložen kapital.* U radu se ispoljava cjelokupna prirodna, duhovna i socijalna različitost individualne djelatnosti i različito se plaća, dok mrtvi kapital ostaje uvijek isti i ravnodušan je prema *zbijskoj* individualnoj djelatnosti.

Uopće se može primjetiti da tamo gdje radnik i kapitalist jednako trpe, radniku je ugrožena egzistencija, a kapitalistu dobit u njegovom mrtvom mamonu.

Radnik ne mora da se bori samo za svoja fizička sredstva za život, on se mora boriti za sticanje rada, tj. 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 opadanju, onda najviše trpi radnik, jer: iako 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*<sup>1</sup>.<sup>[46]</sup>

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

<sup>1</sup> ... nijedna klasa ne trpi tako surovo od njegova opadanja kao radnička klasa

*Prvo:* povećanje nadnice dovodi do *iscrpljenosti* radnika. Ukoliko žele više zaslužiti, utoliko moraju više žrtvovati svoga vremena i, potpuno se odričući svake slobode, izvršavati robovski rad u službi lakomosti. Pri tome oni skraćuju 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:* Kada se jedno društvo nalazi u stalnom bogaćenju? Kad rastu kapital i prihodi jedne zemlje. A to je moguće samo:

α) tako što se nagomila mnogo rada, jer je kapital nagomilani rad; dakle, na taj način što se radniku oduzima iz ruke sve više od njegovih proizvoda, što mu se njegov vlastiti rad sve više suprotstavlja kao tuđe vlasništvo i što se sredstva njegove egzistencije i njegove djelatnosti sve više koncentriraju u rukama kapitalista.

β) Gomilanje kapitala povećava podjelu rada, podjela rada povećava broj radnika; obrnuto, 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 stroja, te od čovjeka postaje apstraktna djelatnost i trbuh, tako postaje sve zavisniji od svih kolebanja tržišne cijene, ulaganja kapitala i raspoloženja bogataša. Isto se tako zbog povećanja klase ljudi koja samo radi povećava 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 svojim kapitalom voditi posao ili ga baciti u trgovinu. Na taj način postaje, dakle, konkurencija među kapitalima veća, koncentracija kapitala se povećava, veliki kapitalisti upropaštavaju male, a jedan dio bivših kapitalista prelazi u radničku klasu, koja tim pritjecanjem djelomično opet doživljava 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 više i 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 stroj, u roba kapitala koji se, njemu nasuprot, opasno nagomilava, nova konkurencija, smrt od gladi ili prosjačenje jednog dijela radnika.

Povećanje nadnice pobuđuje kod radnika kapitalističku strast za bogaćenjem, koju, međutim, može zadovoljiti samo žrtvovanjem svoga duha i tijela. Povišenje nadnice pretpostavlja gomilanje kapitala i dovodi do njega, te proizvod rada suprotstavlja, dakle, radniku kao

njemu sve više tuđ. Podjela rada čini ga isto tako sve jednostranijim i zavisnijim kao što dovodi ne samo do konkurencije ljudi nego i do konkurencije strojeva. Budući da je radnik unižen do stroja, može mu se stroj suprotstaviti kao konkurent. Napokon, kao što gomilanje kapitala povećava kvantitet industrije, dakle radnikâ, isti taj kvantitet industrije donosi pomoću te akumulacije *veći kvantitet proizvodnje*, koja postaje prekomjerna i završava ili tako da jedan veliki dio radnika ostavlja bez posla, ili njihovu nadnicu reducira na najbjeđnji minimum.

To su posljedice društvenog stanja koje je radniku najpovoljnije, naime stanja bogatstva koje *raste i napreduje*.

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

3. •U zemlji koja bi dostigla najviši stupanj svoga bogatstva i nadnica i kamata od kapitala bili bi vrlo niski. Da bi zadržali zaposlenje, radnici bi jedni drugima toliko konkurisali, 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.<sup>(47)</sup>

Višak bi morao umrijeti.

Dakle, u društvu koje nazaduje — progresivna bijeda radnika; u društvu koje napreduje — komplicirana bijeda; na stupnju najvećeg bogatstva — ustaljena bijeda.

Međutim, budući da jedno društvo, prema Smithu, nije sretno ako većina trpi<sup>(48)</sup>, a budući da najbogatije stanje društva vodi toj patnji većine i da nacionalna ekonomija (uopće društvo privatnog interesa) vodi tom najbogatijem stanju, izlazi da je *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 idući za njim teorijske i praktične zahtjeve radnika.

On nam kaže da prvobitno i teorijski *sav proizvod* rada pripada radniku. Ali on nam istovremeno kaže da u zbiljnosti radniku pripada najmanji i najneophodniji dio proizvoda; samo toliko koliko je potrebno da egzistira, ali ne kao čovjek, nego kao radnik, da ne razmnožava čovječanstvo, nego robovsku klasu radnika.

Nacionalni ekonomist nam kaže da se 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 neradnog zemljoposjednika iznosi obično trećinu proizvoda zemlje, a profit zaposlenog kapitalista čak dvostruku



kamatu od novca, dotle dio 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 sredstvo pomoću koga 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 od cijene rada.

Dok podjela rada povisuje proizvodnu snagu rada, bogatstvo i profinjnost društva, ona radnika osiromašuje do stroja. 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 proizvodnje.

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

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

Međutim, da sam rad nije samo pod sadašnjim uvjetima štetan i koban, nego uopće, ukoliko je njegov cilj čisto povećanje bogatstva, to slijedi, a da nacionalni ekonomist to i ne zna, iz njegovih izvođenja.

Teorijski, zemljišna renta i profit od kapitala su *odbici* od nadnice. Ali u zbiljnosti nadnica je odbitak koji zemlja i kapital daju radniku, koncesija proizvoda rada radnicima, radu.

U društvu koje nazadauje radnik trpi najviše. Za specifičnu težinu svoga tereta on ima da zahvali svom položaju radnika, a za težinu tereta uopće — položaju društva.

Ali u društvu koje napreduje propast i osiromašenje radnika proizvod su njegova rada i bogatstva koje on proizvodi. Dakle, bijeda koja proizlazi iz *sustine* samog današnjeg rada.

Stanje najvećeg bogatstva društva, ideal koji se ipak postepeno 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* — tj. onoga koji, bez kapitala i zemljišne rente, živi jedino od rada i to jednostranog, apstraktnog rada — samo kao *radnika*.

Stoga ona može postaviti načelo da on, 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 kriminalističkom 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 izvođenja, 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 détail koji ili *povisuju* nadnicu i na taj način žele poboljšati položaj radničke klase ili smatraju da je *jednakost* nadnice (kao Proudhon) cilj socijalne revolucije?

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

Može se tvrditi da su ona zaposlenja koja pretpostavljaju specifične sklonosti ili dužu naobrazbu u cjelini postala unosnija, dok je srazmjerna plaća za mehanički jednoličnu djelatnost, koju svatko može lako i brzo izučiti, pala pri rastućoj konkurenciji i nužno je morala pasti. A upravo je ta vrsta rada daleko najmnogobrojnija pri sadašnjem stanju njegove organizacije. Ako, dakle, jedan radnik prve kategorije zaradi sada sedam puta više nego što je zaradivao otprilike prije pedeset godina, a neki radnik druge kategorije zarađuje kao i ranije, onda, naravno, obojica zarađuju *prosječno* četiri puta više nego ranije. Ali ako je u jednoj zemlji prva kategorija rada popunjena samo sa 1000 ljudi a druga s milijun ljudi, onda 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 zavaravaju o najmnogobrojnijoj klasi stanovništva. Osim toga, veličina *nadnice* je samo *jedan* momenat za procjenu *radničkog prihoda*, jer za odmjerenje tog prihoda bitna je u proračunu i njegova osigurana *trajnost*, a o tome ne može uopće biti govora u anarhiji tzv. slobodne konkurencije s njenim kolebanjima i zastojima koji se stalno vraćaju. Napokon, treba još obratiti pažnju na prije i sada uobičajeno radno *vrijeme*. Ono je, međutim, otprilike za posljednjih 25 godina — dakle, upravo od uvođenja strojeva koji ušteđuju rad — uslijed poduzetnikove požude za zaradom povećano na 12 - 16 sati dnevno za engleskog radnika u manufakturi pamuka, a povećanje u jednoj zemlji i u jednoj industrijskoj grani moralo se više ili manje pokazati i drugdje, pri svagdje još priznatom pravu apsolutne eksploatacije siromašnih od strane bogataša. (Schulz: *Kretanje proizvodnje*, str. 65.)<sup>(49)</sup>

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

siromaštvo, dok se *apsolutno* smanjuje. Samojed nije siromašan uz riblje ulje i pokvarene ribe jer u njegovu zatvorenom društvu svi imaju jednake potrebe. Ali u jednoj državi koja *napreduje*, koja je otprilike u toku jednog decenija povećala svoju cjelokupnu proizvodnju za jednu trećinu u odnosu na društvo, radnik koji prije i poslije 10 godina jednako zarađuje nije ostao jednako 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 najneophodnije 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 organizaciji rada stvara to vrijeme. Uz nove pogonske snage i poboljšane strojeve jedan jedini radnik u tvornicama pamuka sada često izvršava posao stotine, štoviše 250 - 350 prijašnjih radnika. Slične su posljedice u svim granama proizvodnje, jer se spoljašnje prirodne snage sve više primoravaju da učestvuju u ljudskom radu. Ako je za podmirenje jednog kvantuma materijalnih potreba ranije bio potreban utrošak vremena i ljudske snage koji se kasnije smanjio za polovinu, istovremeno je za toliko proširen prostor za duhovno stvaranje i uživanje, bez ikakva gubitka za čulnu ugodnost. 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 pri sadašnjem stupnju proizvodnje bilo dovoljno prosječno radno vrijeme od pet sati dnevno na svakog za rad sposobna čovjeka... I pored uštede vremena uslijed usavršavanja strojeva, za mnogobrojno stanovništvo trajanje robovskog rada se u tvornicama samo povećalo.\* (*Ibid.*, str. 67 - 68.)

«Prekaženje od složenoga ručnog rada [na mašinski] pretpostavlja rastavljanje toga rada u njegove jednostavne operacije. Ali u početku će strojevima pripasti samo *jedan dio* operacija koje se jednolično ponavljaju, a drugi dio ljudima. Prema prirodi stvari i prema iskustvima koja se podudaraju, takva neprekidna jednolična djelatnost štetna je kako za duh tako i za tijelo; i tako pri toj *povezanosti* strojeva s običnom podjelom rada među mnogobrojnim ljudskim rukama moraju izići na vidjelo i sve štete takve podjele rada. Te štete pokazuju se, među ostalim, u većoj smrtnosti tvorničkih radnika... Ta velika razlika, koliko ljudi rade *pomoću* strojeva a koliko *kao* strojevi..., nije uzimana u obzir.\* (*Ibid.*, str. 69.)

«Ali u budućnosti narodnog života ove nerazumne prirodne snage koje djeluju u strojevima bit će 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 Lankaster dolaze 103 radnice, a u Škotskoj čak 209. U engleskim tvornicama lana u Lidsu je na 100 radnika muškaraca bilo 147 žena; a u Drudenu i na istočnoj obali Škotske čak 280. U engleskim tvornicama svile... mnogo radnica; u tvornicama vune koje zahtijevaju veću fizičku 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 organizaciji rada ženskom rodu je pripao širi krug privredne djelatnosti... žene imaju samostalniji 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 uzima ljudima iz ruku sva jednolična zanimanja, djeluje, naravno, tako da se postepeno popravljalo to nepovoljno stanje. No samom tom bržem napretku stoji na putu još i okolnost da kapitalisti mogu sebi na najlakši i najjeftiniji način prisvojiti snage donjih klasa, pa i snage djece, tako da ih koriste i troše *umjesto* pomoćnog sredstva mehanike.« (Schulz, *Kretanje proizvodnje*, str. 70, 71.)

»Lord Brougham dovikuje radnicima: „Postanite kapitalisti!“ . . . Nevolja je u tome što milijuni mogu doći do oskudne zarade samo naporim tjelesnim radom koji rastrojava, koji moralno i duhovno osakaćuje; pa čak i nesreću, tj. što su pronašli *takav* rad, moraju smatrati srećom.« (*Ibid.*, str. 60.)

»Pour vivre donc, les non-proprétaires sont obligés de se mettre directement ou indirectement *au service* des propriétaires, c'est-à-dire sous leur dépendance.«<sup>1</sup> (Pecqueur, *Théorie nouvelle d'économie soc. etc.* p. 409)<sup>(50)</sup>

*Domestiques — gages; ouvriers — salaires; employés — traitement ou émoluments*<sup>2</sup>. (*Ibid.*, str. 409, 410.)

»Louer son travail, »prêter son travail à l'intérêt, »travailler à la place d'autrui.«<sup>3</sup>

»Louer la matière du travail, »prêter la matière du travail à l'intérêt, »faire travailler autrui à sa place«<sup>4</sup>. (*Ibid.*, str. 411.)

»Cette constitution économique condamne les hommes à des métiers tellement abjects, à une dégradation tellement désolante et amère, que la sauvagerie apparaît en comparaison, comme une royale condition«<sup>5</sup> (*l. c.* p. 417 - 418.) »La prostitution de la chair non-proprétaire sous toutes les formes«<sup>6</sup> (str. 421. i slij.). Skupljači krpa.

*Ch. Loudon* u spisu *Solution du problème de la population*, etc. Paris 1842<sup>(51)</sup>, procjenjuje broj bludnica u Engleskoj na 60—70 000. Broj femmes d'une vertu douteuse<sup>7</sup> je isto toliki (str. 228).

»La moyenne de vie de ces infortunées créatures sur le pavé, après qu'elles sont entrées dans la carrière du vice, est d'environ six ou sept ans. De manière que pour maintenir le nombre de 60 000 à 70 000 prostituées, il doit y avoir, dans les 3 royaumes, au moins 8000 à 9000 femmes qui se vouent à cet infâme métier chaque année, ou environs vingt-quatre nouvelles victimes par jour, ce

<sup>1</sup> »Dakle, da bi mogli živjeti, nevlasnici su primorani da direktno ili indirektno stupe u službu vlasnika, tj. da postanu od njih zavisni.« — <sup>2</sup> Služinčad — plaće; radnici — najam; službenici — plaća ili nagrada. — <sup>3</sup> »Dati svoj rad u najam, »uložiti svoj rad na kamatu, »raditi umjesto drugoga.« — <sup>4</sup> »Iznajmiti materijal za rad, »uložiti materijal za rad na kamatu, »učiniti da drugi radi umjesto tebe.« — <sup>5</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.« — <sup>6</sup> »Prodavanje sopstvenog tela nevlasnika u svim oblicima.« — <sup>7</sup> Broj žena sumnjiva morala.

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.<sup>1</sup> (*Ibid.*, p. 229.)

«La population des misérables croît avec leur misère, et... c'est à la limite extrême du dénuement 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% 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%, tandis que, dans le Connaught, province la plus misérable, l'augmentation s'est élevée à 21% (Extraits des Enquêtes publiées en Angleterre sur l'Irlande, Vienne 1840).<sup>2</sup> Buret, *De la misère etc.*, t. I, p. 36 - 37.<sup>(62)</sup>

Nacionalna ekonomija promatra rad apstraktno kao stvar; le travail est une marchandise<sup>3</sup>; ako je cijena visoka, 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<sup>4</sup>; 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 de servitude déguisée?» (*l. c.*, p. 43) «Pourquoi donc n'avoir vu dans le travail qu'une valeur d'échange?»<sup>5</sup> (*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

<sup>1</sup> «Prosječno trajanje života ovih nesretnih stvorenja s ulice, pošto su stupila na put bludničenja, iznosi 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 približno dvadeset četiri nove žrtve na dan, što čini prosjek od jedne na sat. I dalje, prema tome, ako jednak omjer postoji na cijeloj zemaljskoj kugli, mora na njoj biti neprestano oko milijun i po ovih nesrećnica. — <sup>2</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. Godine 1831. taj broj se popeo na 7 764 010; to znači 14% porasta za deset godina. U Lensteru, u pokrajini u kojoj je život nešto lakši, broj stanovništva je porastao samo za 8%, dok je u Konotu najbjeđnijoj pokrajini, porast dostigao 21%. (Izvadak iz Anketâ o Irskoj, objavljenih u Engleskoj), Beč 1840. — <sup>3</sup> rad je tvornička roba; — <sup>4</sup> kao trgovačkoj robi, radu mora sve više i više padati cijena; — <sup>5</sup> radničko stanovništvo koje trguje radom prisiljeno je da se zadovolji najslabijim dijelom proizvoda... Nije li teorija o radu-trgovačkoj robi, samo prerušena teorija ropstva?« «Zašto se onda u radu vidjela samo razmjenska vrijednost?»

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].

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>1</sup> (l. c. p. 49 - 50)

Ako je, dakle, rad roba, onda je on roba s najnesretnijim svojstvima. Međutim, on to nije ni po nacionalnoekonomskim 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 l'ouvrier et dégrade l'homme».<sup>2</sup> (l. c., p. 52 - 53) «L'industrie est devenue une guerre et le commerce un jeu».<sup>3</sup> (l. c., p. 62)

«Les machines à travailler le coton»<sup>4</sup> (u Engleskoj) predstavljaju rad 84 000 000 radnika koji rade ručno.<sup>5</sup> (l. c., p. 193, bel.)

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».<sup>6</sup> (l. c., p. 23)

Da bi se uspješno vodio, industrijski rat zahtijeva mnogobrojne armije koje može na istoj tački nagomilati i obilno desetkovati. A vojnici te armije ne podnose napore koji im se nameću niti iz devouement<sup>6</sup>, niti iz dužnosti, nego samo da bi izbjegli okrutnu neminovnost gladi. Svojim šefovima nisu ni privrženi ni zahvalni; šefovi se prema svojim potčinjenima nisu odnosili s osjećajem naklonosti; oni ih ne poznaju kao ljude, nego samo kao oruđa za proizvodnju koja

<sup>1</sup> Radnik nije nikako u položaju slobodnog prodavača nasuprot onome ko j ga upotrebljava... Kapitalistu je uvijek slobodno da upotrebi rad, a radnik je uvijek primoran da ga proda. Vrijednost rada potpuno je uništena ako se on svakog časa ne prodaje. Za razliku od prave robe, rad ne podliježe ni akumulaciji, pa čak ni štednji. Rad je život, a 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». — <sup>2</sup> ... «slobodan rezultat slobodne trgovine... snižava odjednom i cijenu i naknadu za rad; on usavršava radnika, a ponižava čovjeka. — <sup>3</sup> Industrija je postala rat, a trgovina kocka. — <sup>4</sup> strojevi za preradu pamuka — <sup>5</sup> ... ona je rasipala živote ljudi koji sačinjavaju njenu vojsku s isto toliko ravnodušnosti kao i veliki osvajači. Njen cilj je bio da posjeduje bogatstva, a ne da usreći ljude. Ovi interesi (tj. ekonomski) slobodno prepušteni sebi smima... 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. — <sup>6</sup> privrženosti

moraju donositi što više i trošiti što manje. Ove grupe radnika, sve više ugnjetavane, nisu čak sigurne ni da će uvijek biti zaposlene; industrija koja ih je sakupila dozvoljava im da žive samo dok su joj potrebni, a čim ih se može osloboditi, napušta ih bez ikakvog premissljanja; nasuprot tome, radnici su primorani da nude svoju ličnost i snagu po cijeni koja im se daje. Ukoliko je rad koji im se daje duži, mučniji, odvratniji, utoliko su manje plaćeni; ima nekih koji sa šesnaestčasovnim radom na dan, uz neprestano naprezanje, jedva mogu kupiti 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'hommes sains, de sang nouveau.»<sup>1</sup> (l. c., p. 362)

## Profit od kapitala

### 1. Kapital

1. Na čemu se osniva kapital, tj. privatno vlasništvo na proizvođe tuđeg rada?

«Ako se sâm kapital ne svodi na krađu i prevaru, njemu je ipak potrebna pomoć zakonodavstva da bi nasljedstvo učinio svetim» (Say, tom I, str. 136, bilješka).<sup>[53]</sup>

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

Pomoću *pozitivnog prava*. (Say, tom II, str. 4.)

Što se stječe kapitalom, nasljedstvom jednog velikog imanja, na primjer?

«Netko tko, na primjer, naslijedi veliko imanje, ne stječe, doduše, 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 svim radom drugih ili nad svim proizvodima toga rada koji na tržištu trenutno postoje». (Smith, tom I, str. 61.)

Kapital je, dakle, *upravljačka vlast* nad radom i njegovim proizvodima. Kapitalist posjeduje tu vlast ne zahvaljujući svojim ličnim ili ljudskim svojstvima, nego kao *vlasnik* kapitala. Njegova moć jest *kupovna* moć njegova kapitala, kojoj se ništa ne može opirati.

<sup>1</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 iz okolnih seoskih područja neprestano dobijali priliv zdravih ljudi, nove krvi.»

Mi ćemo 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 amassé* et mis en réserve». <sup>1</sup> (Smith, tom II, p. 312.)

Kapital je *nagomilani rad*.

2. *Zaliha*, fonds, Stock je svako gomilanje proizvoda zemlje i manufakturnog rada. Glavnica se naziva *kapitalom* tek onda kad svom vlasniku daje prihod ili dobitak. (Smith, tom II, str. 191.)

## 2. Dobit od kapitala

*Profit* ili *dobit od kapitala* sasvim je različit od *nadnice*. Ova se različitost pokazuje na dvostruki način: prvo, dobit od kapitala se u potpunosti određuje prema vrijednosti uloženog kapitala, iako rad oko nadgledanja i upravljanja kod različitih kapitala može biti jednak. Zatim, u velikim tvornicama je taj cjelokupan rad povjeren glavnom činovniku, čija plaća ne stoji ni u kakvoj vezi s kapitalom čiji učinak on nadgleda. Iako se rad vlasnika svodi ovdje gotovo na nulu, on ipak zahtijeva profite razmjerno svom kapitalu. (Smith, tom I, str. 97 - 99.)

Zašto kapitalist zahtijeva ovu proporciju između dobiti i kapitala?

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

Kapitalist vuče, dakle, prvo, dobit na nadnicu, drugo, na predujmljene sirovine.

U kakvom se odnosu nalazi dobit prema kapitalu?

Ako je već teško da se odredi obična srednja stopa nadnice na datom mjestu i u [datom] vremenu, još je teže procijeniti dobit kapitalâ. Promjene u cijeni robâ s kojima kapital trguje, sreća i nesreća njegovih rivala i mušterija, hiljadu drugih slučajeva kojima su robe izložene kako za vrijeme transporta tako i u skladištima, izazivaju promjenu u profitu svakog dana i gotovo svakog sata. (Smith, sv. I, str. 179, 180.) Koliko god je sad nemoguće s preciznošću odrediti dobit od kapitala, o njemu ipak možemo stvoriti predodžbu prema *kamati od novca*. Tko s novcem može mnogo zaraditi, taj mnogo daje za mogućnost da se njim posluži, a ako malo zaradi njegovim posredstvom, onda daje malo. (Smith, sv. I, str. 181.) Proporcija koja se mora održati između obične kamatne stope i stope čiste dobiti

<sup>1</sup> «Stanovita količina nagomilanog rada stavljenog u rezervu.»



nužno se mijenja s porastom ili padom dobiti. U Velikoj Britaniji se računa da je dvostruka kamata ono što trgovci nazivaju *un profit honnête, modéré, raisonnable*;<sup>1</sup> to su izrazi koji ništa drugo ne kažu, već da je to *običan i uobičajeni profit*. (Smith, tom I, str. 198.)

Koja je najniža stopa dobiti? A koja je najviša?

*Najniža stopa* obične dobiti od kapitala mora uvijek biti nešto viša nego što je nužno da bi kompenzirala slučajne gubitke, kojima je izloženo svako ulaganje kapitala. Ovaj surplus<sup>2</sup> je zapravo dobit ili le bénéfice net.<sup>3</sup> Isto tako stvar stoji i sa najnižim iznosom kamatne stope. (Smith, tom I, str. 196.)

*Najviša stopa* do koje se mogu popeti obični profiti jeste ona koja u većini robâ u cjelini oduzima zemljišnu rentu i svodi nadnicu za dostavljenu robu na najnižu cijenu, samo na izdržavanje radnika za vrijeme rada. Radnik se uvijek mora hraniti na jedan ili drugi način dok god se koristi u dnevnom poslu; zemljišna renta može sasvim otpasti. Primjer: u Bengaliji, ljudi indijske trgovačke kompanije. (Smith, tom I, str. 197, 198.)

Osim svih koristi neznatne konkurencije koje kapitalist u ovom slučaju smije *iskorištavati*, može on na častan način držati tržišnu cijenu iznad prirodne cijene:

*Prvo*, pomoću *trgovačke tajne* ako je tržište jako udaljeno od onih koji ga opskrbljuju: naime, pomoću zatajivanja promjene cijene, njenog povišenja iznad prirodno stanja. To zatajivanje dovodi do toga da drugi kapitalisti ne ulažu svoj kapital u tu granu.

*Zatim* pomoću *tvorničke tajne*, koja omogućava kapitalistu da s manjim proizvodnim troškovima a s više profita dostavlja svoju robu po istim ili čak po nižim cijenama nego njegovi konkurenti. — (Prevara pomoću zatajivanja nije nemoralna? Burzovna trgovina.) — *Dalje*: gdje je proizvodnja vezana za određeno mjesto (na primjer, skupocjeno vino), pa *efektivna potražnja* nikad ne može biti zadovoljena. *Napokon*: pomoću *monopola* individua i kompanija. Monopolska cijena je visoka koliko je moguće. (Smith, tom I, str. 120 - 124.)

Drugi slučajni uzroci koji mogu povisiti dobit od kapitala:

Stjecanje novih teritorija ili pojava novih trgovačkih grana često uvećavaju dobit od kapitala, čak i u bogatoj zemlji, jer starim trgovačkim granama odvlače jedan dio kapitala, umanjuju konkurenciju, tržište opskrbljuju s malo robâ, čije cijene onda rastu; trgovci tim robama mogu onda za posuđeni novac platiti veće kamate. (Smith, tom I, str. 190.)

Ukoliko se jedna roba više obrađuje, ukoliko postaje predmet manufakture, raste onaj dio cijene koji se dijeli na nadnicu i profit u odnosu na dio koji sačinjava zemljišnu rentu. Napretkom koji na toj robi postiže ručni rad ne uvećava se samo broj profita, nego je svaki slijedeći profit veći od prethodnoga, jer je kapital iz kojeg on proističe uvijek nužno veći. Kapital koji zapošljava tkalce

<sup>1</sup> pošten, umjeren, razuman profit — <sup>2</sup> višak — <sup>3</sup> čista dobit

nužno je uvijek veći od onoga koji zapošljava prelce, jer ne nadomješta samo ovaj posljednji kapital i njegov profit, nego osim toga daje i tkalcima nadnice, a dobit mora uvijek biti u nekoj proporciji s kapitalom. (*Smith*, tom I, 102, 103.)

Daklé, sve veća količina ljudskog rada u prirodnom proizvodu i obrađenom prirodnom proizvodu ne povećava nadnicu, nego povećava djelomično broj kapitala koji dobivaju, a djelomično razmjer svakog slijedećeg kapitala prema prethodnome.

O profitu koji kapitalist vuče iz podjele rada bit će govora kasnije.

On dobiva dvostruko: prvo od podjele rada, drugo, uopće od povećanja količine ljudskog rada u prirodnom proizvodu. Ukoliko je u nekoj robi veći udio koji unosi čovjek, utoliko je veća dobit od mrtvog kapitala.

U jednom istom društvu prosječna stopa profita od kapitala mnogo je bliža istom nivou nego plaća različitih vrsta rada (*tom I*, str. 228). Kod različitih ulaganja kapitala mijenja se uobičajena stopa profita prema većoj ili manjoj sigurnosti da će kapital biti vraćen. »Stopa profita raste s rizikom, iako ne u potpunoj proporciji«. [*Ibid.*, str. 226, 227.]

Razumije se samo po sebi da dobiti od kapitala rastu i uslijed olakšica ili pojeftinjenja sredstava cirkulacije (na primjer, papirnato novca).

### 3. *Vladavina kapitala nad radom i motivi kapitalista*

Jedini motiv kojim se posjednik kapitala rukovodi pri ulaganju u agrikulturu ili manufakturu ili u posebnu granu trgovine en gros ili en détail, jesu izgledi za njegov vlastiti profit. Nikada mu ne pada na pamet da proračuna koliko će *produktivnog rada* zaposliti svaka od tih različitih vrsta ulaganja, ili koliko će uvećati vrijednost godišnjeg proizvoda zemljišta i rada svoje zemlje. (*Smith*, tom II, str. 400, 401.)

Najkorisnije ulaganje kapitala za kapitalista jest ono koje mu uz istu sigurnost daje najveću dobit. To ulaganje nije uvijek najkorisnije za društvo; najkorisnije je ono koje je usmjerenò na izvlačenje koristi iz proizvodnih snaga prirode. (*Say*, tom II, str. 131.)

Najvažnije operacije rada uređuju se i vode prema planovima i spekulacijama onih koji ulažu kapital; a cilj koji oni sebi postavljaju u svim tim planovima i operacijama jeste *profit*. Dakle: stopa profita ne raste kao zemljišna renta i nadnica s blagostanjem društva, i ne pada kao one s njegovim opadanjem. Naprotiv, ta stopa je prirodno niska u bogatim zemljama, a visoka u siromašnim zemljama; ali nikad nije tako visoka kao u zemljama koje najbrže jure u susret svojoj propasti. Dakle, interes te klase nije u istoj vezi s općim interesom društva kao interes obeju drugih klasa... Poseban 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 proširuje

tržište i ograniči konkurenciju prodavača . . . To je klasa ljudi čiji interes nikad neće biti egzaktno isti kao interes društva, klasa koja je općenito zainteresirana da publiku prevari i nadmudri. (Smith, tom II, str. 163 - 165.)

#### 4. Akumulacija kapitalâ i konkurencija među kapitalistima

Umnožavanje kapitalâ koje povisuje nadnicu teži tome da smanji dobit kapitalistâ konkurencijom među kapitalistima. (Smith, tom I, str. 179.)

•Ako, na primjer, kapital koji je potreban sitnoj trgovini jednog grada bude podijeljen među dva različita trgovca, konkurencija će 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 utoliko manje će biti data mogućnost da se oni međusobno sporazumevaju da povise cijenu svoje robe. (Smith, tom II, str. 372, 373.)

Budući da mi sada već znamo da su cijene monopola maksimalno visoke, jer je čak i s običnog nacionalnoekonomskog gledišta interes kapitalista suprotan interesima društva, jer povišenje dobiti od kapitala djeluje na cijenu robe kao složena kamata (Smith, tom I, str. 199—201), izlazi da je konkurencija jedina pomoć protiv kapitalista koja prema navodu nacionalne ekonomije djeluje jednako blagotvorno na povišenje nadnice kao i na pojeftinjenje robâ u korist potrošačke publike.

Ali konkurencija je moguća samo tako ako 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 uvećava akumulaciju među kapitalima. Akumulacija, koja je u uslovima privatnog vlasništva koncentracija kapitala u malo ruku, uopće je 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 dobit od kapitala srazmjerna njegovoj veličini. Zatim, bez obzira na namjernu konkurenciju, veliki se kapital, dakle, srazmjerno svojoj veličini akumulira brže nego mali kapital.

Prema tome, akumulacija velikog kapitala je mnogo brža od akumulacije 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, progresivno bogaćenje zemlje.

•U zemlji koja je dospjela do vrlo visokog stupnja bogatstva uobičajena stopa dobiti je tako malena da je kamatna stopa, čiju isplatu ta dobit omogućava, suviše niska da bi drugi ljudi, osim najbogatijih, mogli živjeti od kamate na novac.

Dakle, svi ljudi srednjeg imovnog stanja moraju uložiti svoj kapital, baviti se nekim poslom ili se interesirati za neku granu trgovine.\* (Smith, tom I, str. 197.)

Ovo stanje je omiljeno stanje nacionalne ekonomije.

\*Proporcija koja postoji između sume kapitalâ i dohodaka svagdje određuje proporciju u kojoj će se nalaziti industrija i besposličenje; gdje kapitali odnesu pobjedu, tamo vlada industrija; gdje pobijede prihodi, vlada besposličenje.\* (Smith, tom II, str. 235.)

Kako stoji s ulaganjem kapitala u toj povećanoj konkurenciji?

\*S umnožavanjem kapitala mora se sukcesivno povećavati kvantitet fonds à prêter à intérêt;<sup>1</sup> uvećavanjem 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 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 drukčije sem ponudom da će poslovati pod boljim uvjetima. On ne samo što mora prodavati stvari jeftinije nego ih često mora i kupovati skuplje da bi našao priliku za prodaju. Ukoliko se određuje više kapitala za održavanje proizvodnog rada, utoliko postaje veća potražnja za radom: radnici lako nađu zaposlenje, ali kapitalisti teško nađu radnike. Zbog konkurencije kapitalista penje se nadnica i padaju prihodi.\* (Smith, tom II, str. 358, 359.)

Sitni 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 posla, da svoju robu jeftinije prodaje i skuplje kupuje nego bogatiji kapitalist i da plaća povišenu nadnicu; dakle, budući da je tržišna cijena zbog pretpostavljene visoke konkurencije već vrlo niska, da se upropasti. Ako, naprotiv, veliki kapitalist želi istisnuti maloga, 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 sve 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 poduzetnike, onda umnožavanje poslovnog kapitala i manji dobitak koji zbog toga slijedi izazivaju obratno pad kamate od novca.

\*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.\* (Smith, tom II, str. 359.)

<sup>1</sup> fondova za posuđivanje na kamate

•Ukoliko se bogatstvo, industrija, stanovništvo više uvećavaju, utoliko se više smanjuje kamata od novca, dakle dobit kapitalista; ali oni sami se zato ne povećavaju sporije, 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. Para ide na paru, kaže poslovica. (Tom I, str. 189.)

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 uništava.

Nužna posljedica u toj konkurenciji jest onda opće pogoršanje kvaliteta robâ, krivotvorenje, prevara u proizvodnji, masovno 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>1</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 dok je u njegovu posjedu ili dok ostaje u istom obliku. Iz njegove ruke on neprestano ide u određenom obliku da bi se vratio u drugom i donosi profit samo pomoću te cirkulacije ili pomoću tog sukcesivnog pretvaranja i zamjenjivanja. *Capital fixe* sastoji se iz kapitala koji je uloženi u poboljšanje zemlje, u kupovanje strojeva, oruđa, alata i sličnih stvari. (Smith, tom II, str. 197, 198.)

Svaka ušteda u rashodima stalnog kapitala jeste porast čiste dobiti. Cjelokupni kapital svakog poduzetnika nužno se dijeli na *capital fixe* i *capital circulant*. Ako suma kapitala ostaje ista, jedan dio će biti utoliko manji ukoliko je drugi veći. *Capital circulant* daje mu materijal i nadnice, i pokreće proizvodnju. Dakle, svaka ušteda u *capital fixe* koja ne umanjuje proizvodnu snagu rada uvećava kapital (fonds). (Smith, tom II, str. 226.)

Od samog početka se vidi da je odnos između *capital fixe* i *capital circulant* mnogo povoljniji za velike nego za manje kapitaliste. Krupni bankar treba samo neznatno više *capital fixe* nego vrlo maleni bankar. Njihov *capital fixe* ograničava se na izdatke za poslovnu kancelariju. Oruđa velikog zemljoposjednika ne uvećavaju se srazmjerno veličini njegova zemljišta. Isto tako je kredit, u kojem veliki kapitalist ima prednost nad manjim, utoliko veća ušteda u *capital fixe*, naime u novcu koji kapitalist uvijek mora imati u gotovu. Napokon, razumije se da tamo gdje je industrijski rad dostigao visok stupanj, dakle, gdje je gotovo sav ručni rad postao tvornički rad, malenom kapitalistu nije dovoljan ni 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>2</sup>

Uopće, pri akumulaciji velikih kapitala srazmjerno se vrši koncentracija i pojednostavljenje *capital fixe* u poređenju s manjim kapi-

<sup>1</sup> stalnog kapitala i opticajnog kapitala — <sup>2</sup> Zna se da radovi visoke kulture obično angažiraju samo maleni broj ruku.

talistima. Veliki kapitalist uvodi sebi neku vrstu organizacije oruđa rada.

«Isto je tako u području industrije svaka manufaktura i tvornica već šire povezivanje većeg predmetnog imetka s mnogobrojnim i mnogovrsnim intelektualnim sposobnostima i tehničkim umijećima za *zajednički* cilj proizvodnje... Gdje zakonodavstvo održava zemljišno vlasništvo u velikim masama, višak rastućeg stanovništva prelazi na zanatski rad, a područje na kojem se uglavnom skuplja veći broj proletera jeste, dakle, industrija, kao u Velikoj Britaniji. Gdje, međutim, zakonodavstvo dozvoljava stalno parceliranje zemljišta, tu se, kao u Francuskoj, povećava broj malenih i zaduženih vlasnika, koje neprestano usitnjavanje posjeda baca u klasu siromašnih i nezadovoljnih. Ako je, napokon, to komadanje i prezaduživanje dotjerano do višeg stupnja, veliki zemljoposjed opet guta mali, kao što i krupna industrija uništava sitnu; budući da se sada opet stvaraju veći kompleksi dobara, velik broj siromašnih radnika, koji naprosto nisu više potrebni za obrađivanje zemljišta, navaljuju opet u industriju.» (Schulz, *Kretanje proizvodnje*, str. 58, 59.)

«Zbog promjene u načinu proizvodnje, a osobito primjenom strojeva, karakter robâ iste vrste postaje drugačiji. Samo isključenjem ljudske snage postalo je moguće da se od jedne funte pamuka u vrijednosti od 3 šilinga 8 pensa oprede 350 kanurâ, dužine 167 engleskih, tj. 36 njemačkih milja, u trgovačkoj vrijednosti od 25 gvineja.» (*Ibid.*, str. 62.)

Za posljednjih 45 godina u Engleskoj su se cijene vunelih tkanina smanjile u prosjeku za  $\frac{1}{12}$ , a prema Marshallovim proračunima, ista količina proizvodnje za koju se 1814. godine još plaćalo 16 šilinga sada se izrađuje za 1 šiling 10 pensa. 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 strojeva nego se od 40 000 popeo na  $1\frac{1}{2}$  milijun. Što se tiče zarade industrijskih poduzetnika i radnika, uslijed konkurencije među prvima nužno se smanjio njihov prihod srazmierno kvantitetu proizvoda koje oni isporučuju. U godinama 1820 - 1833. bruto-zarada fabrikanta u Mančesteru pala je po komadu prostog platna od 4 šilinga  $1\frac{1}{3}$  penija na 1 šiling 9 penija. Da bi se nadoknadio taj gubitak, proširen je za toliko više opseg proizvodnje. Posljedica je toga da u jedinim industrijskim gradovima nastaje djelomična hiperprodukcija, da nastaju česti bankroti, zbog čega *unutar* klase kapitalista i gospodara rada dolazi do nesigurnog kolebanja posjeda, što proletarijatu pridodaje jedan dio ekonomski upropaštenih; da često i iznenadno obustavljanje ili smanjivanje rada postaje nužno, a) štete koje odatle proizlaze klasa najamnih radnika 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.»<sup>1</sup> (Pecqueur, *Théor. soc. etc.*, p. 411, 412.)

<sup>1</sup> «Iznajmiti svoj rad znači započeti svoje robovanje. Iznajmiti materijal za rad znači stvoriti svoju slobodu... Rad — to je čovjek, materija naprotiv nema ništa čovječnoga.»

«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 rapporte 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-a Philippe-a rad 750 000 radnika).<sup>1</sup> (*Ibid.*, str. 412, 413.)

«Les propriétaires ont reçu de la loi des hommes le droit d'user et d'abuser, c'est-à-dire de faire ce qu'ils veulent de la matière de tout travail . . . ils [ne] 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.» (*l. c.*, p. 413.) «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.»<sup>2</sup> (*l. c.*, p. 413.)

«La concurrence n'exprime pas autre chose que l'échange facultatif, qui lui-même est la conséquence prochaine et logique du droit individuel d'user et d'abuser des instruments de 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, à qui il vendra, comment il vendra, quand il vendra, où il vendra: et il en est de même quant 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 trop-plein et gaspillage. Tandis qu'un producteur vend beaucoup ou très cher, et à bénéfice énorme, l'autre ne vend rien ou vend

<sup>1</sup> «Elementat materija, koji ne može ništa učiniti za stvaranje bogatstva bez drugoga elementa, rada, prima magično svojstvo da se za one koji njim vladaju oploduje kao da su oni sami uložili ovaj drugi neophodni element.» . . . «Pod pretpostavkom da svakodnevni rad donosi radniku prosječno 400 franaka godišnje i da ta svota dostaje svakom odraslom čovjeku da živi kakvim-takvim životom, svaki onaj tko posjeduje 2000 franaka od rente, od zakupa, 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 . . .»  
<sup>2</sup> «Ljudski zakoni dali su vlasnicima pravo da upravljaju svojim vlasništvom i da ga zloupotrebljavaju, tj. da rade što hoće s materijalom za rad . . . zakon ih nikako ne prisiljava da dadu rada nevlasnicima kad je potrebno i uvijek, niti da im daju najamninu koja bi uvijek bila dovoljna itd.» . . . «Potpuna sloboda što se tiče prirode, količine, kakvoće, pogodnosti proizvodnje, što se tiče upotrebe i trošenja bogatstva, raspolaganja materijalom za svaki rad. Svatko je slobodan da razmjenjuje svoju stvar kako on to hoće, ne obazirući se ni na šta osim na svoj vlastiti pojedinačni interes.»

à perte... L'offre ignore la demande, et la demande ignore l'offre. Vous produisez sur la foi d'un goût, d'une mode qui se manifeste dans le public des consommateurs; mais déjà, lorsque vous êtes prêts à livrer la marchandise, la fantaisie a passé et s'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'avilissement 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.<sup>1</sup> (*l. c.*, p. 414 - 416)

Ricardo u svojoj knjizi<sup>[54]</sup> (*Rent of land*)<sup>2</sup>: Nacije su samo proizvodne radionice, čovjek je stroj 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<sup>[55]</sup> kaže se:

«Il serait tout à fait indifférent pour une personne qui sur un capital de 20000 fr. ferait 2000 fr. 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 ses profits soient les mêmes, qu'importe qu'elle se compose de dix ou de douze millions d'individus?» (*tome II*, p. 194, 195). «En vérité, dit M. de Sismondi (*tome II*, p. 331), il ne reste plus qu'à désirer que le roi, demeuré tout seul dans l'île, en tournant constamment une manivelle (ručica), fasse accomplir, par des automates, tout l'ouvrage de l'Angleterre.»<sup>3</sup>[56]

<sup>1</sup> «Konkurencija ne znači drugo već neobaveznu razmjenu, koja sama predstavlja neposrednu 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, sloboda razmjene i neograničena konkurencija povlače za sobom 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 i uz cijenu koju 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 tački vlada oskudica izvjesnog bogatstva, na drugoj vlada izobilje i rasipništvo. Dok jedan proizvođač prodaje mnogo i skupo, uz veliki profit, drugi ne prodaje ništa ili prodaje uz gubitak... Ponuda ne poznaje potražnju, a potražnja ne poznaje ponudu. Vi proizvodite oslanjajući se na ukus, na modu koja se ispoljava kod potrošača; ali kad ste u mogućnosti da isporučite robu, hir je već prošao i zaustavio se na nekoj drugoj vrsti proizvoda... neizbježne posljedice: stalnost i univerzalnost bankrota; slaba predviđanja, nagli slomovi, neočekivana bogatstva, komercijalne krize, nezaposlenost, periodična zasićenost ili oskudica, nestalnost i sniženje nadnice i profita; gubitak ili ogromna rasipanja bogatstva, vremena i truda na polju ogorčene konkurencije.» — <sup>2</sup> Zemljišna renta — <sup>3</sup> s... Čovjeku, koji bi iz kapitala od 20000 fr. izvukao 2000 fr. godišnjeg profita, posve je svejedno da li je njegov kapital zaposlio 100 ili 1000 ljudi... Zar nije takav i stvarni interes jedne nacije? Ako njen čisti i stvarni prihod, zakupi i profiti budu jednaki, što se nje tiče da li je sačinjava 10 ili 12 milijuna individua? (*Sv. II*, str. 194,



«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.»<sup>1</sup> (*Buret*, I. c., 82.)

«U Engleskoj postoje mnoga mjesta u kojima stanovnici nemaju dovoljno kapitala za valjanu obradu zemlje. Vuna iz istočnih provincija Škotske mora najvećim dijelom dugo putovati po zemlji po rdavim putevima da bi bila obrađena u grofoviji Jork, jer na mjestu njene proizvodnje nema kapitala za manufakturu. U Engleskoj postoji više malih tvorničkih gradova, čiji stanovnici nemaju dovoljno kapitala za transport svojih industrijskih proizvoda na udaljena tržišta na kojima ih potrošači traže. Trgovci su ovdje samo agenti bogatijih trgovaca koji stoluju u nekim velikim trgovačkim gradovima.» (*Smith*, t. II, p. 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.»<sup>2</sup> (*Smith*, t. II, p. 338.)

«Dakle, pošto je u samoj prirodi stvari da je akumulacija kapitala nužni preteča podjele rada, rad se može dijeliti na daljnje podvrste samo u odnosu u kojem su se kapitali postepeno nagomilali. Ukoliko se rad više raspada u podvrste, povećava se kvantitet sirovina koje može preraditi isti broj osoba; time što zadatak svakog radnika postepeno postaje sve jednostavniji pronalazi se mnoštvo strojeva da bi se ti zadaci 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 uvjetima slabije razvijenosti. Broj radnika se povećava u svakoj grani u isto vrijeme kad u njoj raste podjela rada, ili im, naprotiv, povećanje njihova broja omogućuje da se na taj način klasificiraju i podijele.» (*Smith*, t. II, 193, 194.)

«Kao što rad ne može izdržati taj veliki porast proizvodnih snaga bez prethodne akumulacije kapitala, tako i akumulacija kapitala, prirodno, prouzrokuje taj porast. Naime, kapitalist želi da svojim kapitalom proizvede što više proizvoda, teži, dakle, da među svojim radnicima uvede najprikladniju podjelu rada, da ih, ako je to moguće, snabdije najboljim strojevima. Da bi uspio u oba ta slučaja, njegova sredstva moraju biti srazmjerna proširenju njegova kapitala i broju ljudi

195.) «Zaista, kaže gospodin de Sismondi (sv. II, str. 331), jedino se još može željeti da kralj, ostavši sam na otoku, okrećući ručicu, naredi da automati izvrše čitav posao u Engleskoj.»

<sup>1</sup> «Vlasnik koji kupuje radnikov rad uz tako nisku cijenu da je ovome jedva dovoljna za najnužnije potrebe, nije odgovoran ni za oskudnu nadnicu ni za predugo trajanje rada: on sam se pokorava zakonu koji sam nameće... Bijeda ne dolazi toliko od ljudi koliko od moći koju imaju stvari.» — <sup>2</sup> «... Da bi se povećala vrijednost godišnjeg prihoda zemlje i rada, nema drugog sredstva sem povećanja broja produktivnih radnika, ili s obzirom na snagu — povećanja proizvodne sposobnosti već ranije zaposlenih radnika... U jednom i u drugom slučaju potrebno je gotovo uvijek povećanje kapitala.»

koje taj kapital može zaposliti. Dakle, pomoću *porasta kapitala* ne uvećava se u jednoj zemlji samo kvantitet rada koji on pokreće, nego uslijed tog porasta isti kvantitet rada daje mnogo veći kvantitet proizvoda.\* (Smith, l. c., str. 194, 195.)

### Dakle, hiperprodukcija.

•Obuhvatnije kombinacije proizvodnih snaga... u industriji i trgovini pomoću ujedinjenja mnogobrojnih i mnogovrsnijih ljudskih i prirodnih snaga za potvrate u većem razmjeru. Ovdje-ondje... već uža međusobna veza glavnih grana proizvodnje. Tako će vlasnici velikih tvornica pokušati da istovremeno steknu veliki zemljišni posjed, da makar jedan dio sirovina koje su potrebne njihovoj industriji ne moraju nabavljati iz treće ruke; ili će sa svojim industrijskim potvratima povezati trgovinu, ne samo za prodaju svojih vlastitih proizvoda nego i za kupovanje proizvoda druge vrste i za prodaju tih proizvoda svojim radnicima. U Engleskoj, gdje pojedini vlasnici tvornica katkada imaju 10 - 12 000 radnika... već nisu rijetke takve veze različitih proizvodnih grana pod *jednom* vodećom ličnosti, nisu rijetke takve manje države ili provincije u državi. Tako u novije vrijeme posjednici rudnika kod *Birmingema* preuzimaju  *cjelokupan* proces pripremanja željeza, koji se prije dijelio na različite poduzetnike i vlasnike. (Vidi članak *Birmingenski rudarski okrug* u časopisu »Deutsche Vierteljahrsschrift«,<sup>[57]</sup> 3, 1838.) — Napokon, u većim dioničarskim poduzećima, koja su postala tako mnogobrojna, vidimo obuhvatne kombinacije novčanih snaga *mnogih* učesnika s naučnim i tehničkim znanjima i umijećima drugih, kojima je povjerenje izvođenje rada. Tako je kapitalistima omogućeno da svoje uštede na mnogovrstan način, i to 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 nestaju. Ali sama ta olakšana mogućnost da se kapital korisno upotrebi na različite načine mora povećati suprotnost između imućnih i neimućnih klasa.\* (Schulz, l. c., str. 40, 41.)

Golem dobitak koji stanodavci vuku od sirotinje. Le loyer<sup>1</sup> stoji u obrnutom odnosu prema industrijskoj sirotinji.

Isto tako procenti od poroka ruiniranog proletarijata. (Prostitucija, pijančevanje, prêteur sur gages.<sup>2</sup>)

Time što se kapital i zemljoposjed nalaze u jednoj ruci akumulacija kapitala raste, a njihova konkurencija pada, kao i time što je kapital svojom veličinom osposobljen da kombinira različite proizvodne grane.

Ravnodušnost prema ljudima. 20 srećaka od Smitha.<sup>[58]</sup>

Revenu net et brut<sup>3</sup> od Saya.

<sup>1</sup> stanarina — <sup>2</sup> zajmodavac na zalog — <sup>3</sup> neto-prihod i bruto-prihod

## Zemljišna renta

*Pravo zemljovlasnika* vodi svoje porijeklo od pljačke. (Say, tom I, str. 136, bilješka.) Zemljovlasnici, kao i svi ljudi, vole žeti tamo gdje nisu sijali i zahtijevaju rentu čak i za prirodni proizvod zemlje. (Smith, tom I, str. 99.)

•Moglo bi se pomisliti da je zemljišna renta samo dobit od kapitala koji je vlasnik uložio za poboljšanje zemljišta. Ima slučajeva kada zemljišna renta to djelomično može da bude . . ., ali zemljovlasnik zahtijeva 1. rentu čak i za nepoboljšanu zemlju, a to što se može smatrati kamatom ili dobitkom od troškova za poboljšanje, to je obično samo dodatak (addition) 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 izvršena njegovim vlastitim kapitalom; 3. štoviše, on katkad zahtijeva rentu i za ono što se nikako ne može poboljšati pomoću ljudske ruke. (Smith, tom I, str. 300, 301.)

Smith navodi kao primjer za posljednji slučaj slanicu (Seekrapp, salicorne),

jednu vrstu morske biljke; ona nakon spaljivanja daje alkaličnu sol koja se može upotrebljavati za pravljenje stakla, sapuna itd.; raste u Velikoj Britaniji, osobito na različitim mjestima Škotske, ali samo na stijenama koje leže ispod nivoa plime (visoka plima, marée) i koje su dvaput dnevno pokrivene morskim valovima; proizvod, dakle, nikad nije uvećan čovjekovim radom. Vlasnik takvog komada zemljišta gdje raste ova vrsta bilja ipak zahtijeva rentu, kao i od žitorodnog zemljišta. U blizini Šetlandskih otoka more je izvanredno bogato. Velik dio njihova stanovništva živi od ribolova. Da bi se, međutim, vukla dobit od proizvoda mora, treba imati stan na susjednom kopnu. Zemljišna renta nije srazmjerna onome što zakupnik može činiti sa zemljom, nego onome što može činiti sa zemljom i morem zajedno. (Smith, tom I, str. 301, 302.)

•Zemljišna renta se može promatrati kao proizvod *prirodne sile* čiju upotrebu vlasnik privremeno ustupa 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 odbijanja ili poslije izjednačavanja svega onoga što se može smatrati čovjekovim djelom. (Smith, tom II, str. 376 - 378.)

•*Zemljišna renta* promatrana kao cijena koja se plaća za upotrebu zemlje jest, naravno, *monopolska cijena*. Ona uopće nije proporcionalna poboljšanjima koja je zemljovlasnik izvršio na zemlji, ili onome što on mora uzeti da ne bi bio na gubitku, nego odgovara onome što zakupnik možda može dati a da ne izgubi. (Smith, tom I, str. 302.)

•Od tri proizvodne klase, klasa zemljoposjednika je ta koju njen prihod ne staje ni rada, ni brige, nego kojoj taj prihod dolazi, tako reći, sam po sebi, a ona o tome ništa ne misli, niti stvara bilo kakav plan. (Smith, tom II, str. 161.)

Već smo čuli da veličina zemljišne rente zavisi od stupnja *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, tom I, str. 306.)

«Ako su zemljišta, rudnici, ribarska lovišta iste plodnosti, njihov će proizvod biti srazmjernan opsegu kapitala koji se ulože u njihovu obradu i eksploataciju, kao i više ili manje spretnom načinu ulaganja kapitala. Ako su kapitali ulagani jednako vješto, proizvod će biti srazmjernan prirodnoj plodnosti zemljišta, ribarskih lovišta i rudnika.» (t. II, str. 210)

Ovi su Smithovi stavovi važni, jer pri istim proizvodnim troškovima i istom opsegu kapitala svode zemljišnu rentu na veću ili manju plodnost zemlje. Dakle, dokazali su jasno izvrtnanje pojmova u nacionalnoj ekonomiji, koja plodnost zemlje pretvara u svojstvo zemljoposjednika.

A sada promatrajmo zemljišnu rentu kako se oblikuje u zbiljskom saobraćanju među ljudima.

Zemljišna renta se 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.

«Pri određenju zakupničkih klauzula zemljovlasnik pokušava da zakupniku, ako je moguće, ne ostavi više nego što je dovoljno da ovaj nadomjesti kapital kojim dobavlja sjeme, plaća rad, kupuje i izdržava stoku i drugo oruđe, a osim toga, daje dobit koja je uobičajena pri ostalim zakupima u kantonu. To je očito najmanji dio kojim se zakupac može zadovoljiti a da ne bude na gubitku, i zemljovlasnik je rijetko sklon da mu ostavi više. Sve što ostaje od proizvoda ili njegove cijene iznad tog dijela, bez obzira kakav je ostatak, vlasnik pokušava da rezervira za sebe kao zemljišnu rentu, najveću koju zakupnik može platiti pri trenutnom stanju zemlje. Ovaj višak se uvijek može smatrati prirodnom zemljišnom rentom ili rentom za koju se najviše komada zemlje prirodno iznajmljuje.» (Smith, tom I, str. 299, 300.)

«Zemljovlasnici,» kaže Say, «ostvaruju neku vrstu monopola u odnosu na zakupce. Potražnja za njihovom robom, zemljom, može neprestano rasti, ali kvantitet njihove robe seže samo do stanovite tačke... Trgovina koja se zaključuje između zemljovlasnika i zakupca uvijek je prvome maksimalno korisna..., osim koristi koju vuče iz prirode stvari, on vuče drugu korist 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 blagostanje jednog kantona uvijek povisuju zakupnu cijenu... Sam zakupnik može, doduše, poboljšati zemljište na svoj trošak; ali od toga kapitala on vuče korist samo za vrijeme trajanja svoga zakupa, a njegovim iste-

kom ostaje zemljovlasniku; od toga momenta ovaj vuče otuda kamatu a da nije davao predujme, jer se zakupnina sada proporcionalno povisuje.\* (Say, tom II, str. 142, 143.)

•Stoga je, naravno, zemljišna renta, promatrana kao cijena koja se plaća za upotrebu zemlje, najviša cijena koju je zakupac u stanju da plati pri postojećem stanju zemljišta.\* (Smith, tom I, str. 299.)

•Stoga zemljišna renta površine zemlje iznosi obično samo trećinu cjelokupnog proizvoda i većinom je to stalna renta, nezavisna od slučajnih kolebanja žetve.\* (Smith, tom I, str. 351.) •Ta renta rijetko iznosi manje od četvrtine cjelokupnog proizvoda.\* (Ibid., tom II, str. 376 - 378.)

*Zemljišna renta se ne može platiti kod svake robe. Na primjer, za kamenje se u nekim područjima ne plaća zemljišna renta.*

•Na tržište se obično mogu donijeti samo proizvodi zemlje, dijelovi proizvoda zemlje, čija je obična cijena dovoljna da se nadomjesti kapital koji se upotrebljava za transport tih proizvoda i obična dobit toga kapitala. Ako je cijena dovoljna i za više od ovoga, višak ide, naravno, zemljišnoj renti. Ako je samo dovoljna, roba se može donijeti na tržište, ali ona nije dovoljna da se zemljoposjedniku plati zemljišna renta. Da li će cijena biti više nego dovoljna ili neće biti? To zavisi od potražnje.\* (Smith, tom I, str. 302, 303.)

•Zemljišna renta ulazi u sastav cijene robe na sasvim drugi način nego nadnica i dobit od kapitala. *Visoka ili niska stopa nadnica i dobiti jest uzrok visoke i niske cijene robe: visoka ili niska stopa zemljišne rente jest posljedica cijene.*\* (Smith, tom I, str. 303.)

*Hrana spada među proizvode koji uvijek donose zemljišnu rentu.*

•Budući da se ljudi, kao i sve životinje, razmnožavaju srazmjerno sredstvima za izdržavanje, uvijek postoji veća li manja potražnja za hranom. Hrana će uvijek moći kupiti veći ili manji dio rada, i uvijek će se naći ljudi spremni 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 je katkada posljedica visoke plaće rada. Ali hrana može uvijek kupiti toliko rada koliko ga ona, prema stopi na kojoj ta vrsta rada obično stoji u susjedstvu, može izdržavati. Gotovo u svim mogućim situacijama zemlja proizvodi više hrane nego što je potrebno za izdržavanje cjelokupnog rada koji pridonosi tome da se ta hrana donese na tržište. Višak te hrane uvijek je više nego dovoljan da sa dobitkom nadomjesti kapital koji taj rad pokreće. Dakle, uvijek nešto ostaje da se zemljovlasniku dade renta.\* (Smith, tom I, str. 305, 306.) •Hrana je ne samo prvi izvor rente već svaki drugi proizvod zemlje koji kasnije daje rentu dobiva onaj dio svoje vrijednosti koji otpada na rentu od poboljšanja radne snage u proizvodnji hrane zbog poboljšanja i obrade zemljišta.\* (Smith, tom I, str. 345.) •Dakle, čovjekova hrana uvijek je dovoljna da se plati zemljišna renta.\* (Tom II, str. 337.) •Zemlje se ne naseljavaju srazmjerno broju ljudi koje njihov proizvod može obući i nastaniti, nego prema tome koliko ljudi njihov proizvod može prehraniti.\* (Smith, tom I, str. 342.)

«Dvije najveće ljudske potrebe poslije hrane jesu odijelo i stan, s ogrjevom. One obično daju zemljišnu rentu, ali ne uvijek nužno.» (*Ibid.*, tom I, p. 338.)

Pogledajmo sada, kako zemljovlasnik eksploatira sve prednosti društva.

1. Zemljišna renta uvećava se sa stanovništvom. (*Smith*, tom I, str. 335.)

2. Već smo čuli od Saya kako se zemljišna renta penje s uvođenjem željeznice itd., s poboljšanjem, sigurnošću i umnožavanjem prometnih sredstava.

3. «Svako poboljšanje društvenog stanja teži *direktno* ili *indirektno* da povisi zemljišnu rentu, da poveća realno bogatstvo vlasnika, tj. njegovu moć da kupi tuđi rad ili njegov proizvod . . . Širenje poboljšanja zemljišta i obrade direktno teži tome. Vlasnikov dio u proizvodu uvećava se nužno s umnožavanjem proizvoda . . . Povišavanje realne cijene ove vrste sirovine, na primjer povišavanje cijene 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, nužno uvećava s realnom vrijednošću proizvoda nego se s tom vrijednošću uvećava i veličina toga dijela u odnosu na totalni proizvod. Pošto je postala veća realna vrijednost toga proizvoda, on ne zahtijeva nikakav veći rad da bi bio izrađen i da bi nadomjestio uloženi kapital zajedno s njegovim uobičajenim dobicima. Preostali dio proizvoda koji pripada zemljovlasniku bit će, dakle, mnogo veći u odnosu na cjelokupan proizvod nego što je bio prije toga.» (*Smith*, tom II, str. 157 - 159.)

Veća potražnja sirovina i stoga povećanje vrijednosti mogu proizici djelomično iz porasta broja stanovnika i iz uvećanja njihovih potreba. Ali svaki novi pronalazak, svaka nova primjena koju vrši manufaktura s dosad uopće neupotrebljavanom ili malo upotrebljavanom sirovinom, uvećava zemljišnu rentu. Tako se, na primjer, renta rudnika uglja golemo povećala s pojavom željeznica, parnih brodova itd.

4. «Vrste poboljšanja u proizvodnoj snazi rada, koje su direktno usmjerene na to da snize realnu cijenu manufakturnih proizvoda, teže indirektno povišenju realne zemljišne rente. Naime, za manufakturni proizvod zemljovlasnik mijenja dio svojih sirovina koji prelazi 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 zemljovlasniku je omogućeno da pribavi sebi veći kvantitet udobnosti, nakita i luksuznih stvari.» (*Smith*, tom II, str. 159.)

Međutim, ako sada *Smith* iz činjenice što zemljovlasnik eksploatira sve pogodnosti društva zaključuje (str. 161, tom 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 uzgred monopolsku strast zemljovlasnika prema zemljovlasništvu tuđih zemalja, odakle, na primjer, proizlaze zakoni o žitu. Ovdje isto tako prelazimo preko srednjovjekovnog kmetstva, ropstva u kolonijama, preko bijede seoskih radnika u Velikoj Britaniji. Držimo se stavova same nacionalne ekonomije.

1. Zemljovlasnik je zainteresiran za blagostanje društva, kaže se u nacionalnoekonomskim načelima, on je zainteresiran za napredak njegova stanovništva, za umjetničku proizvodnju, za povećanje potreba društva, jednom riječi za porast bogatstva, a taj porast je, prema našim dosadašnjim razmatranjima, identičan s porastom bijede i ropstva. Odnos između povećanja stanarine i povećanja bijede je primjer interesa zemljovlasnika za društvo, jer s porastom stanarine raste zemljišna renta, kamata od 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 ukoliko zakupac plaća manju nadnicu, i budući da zakupac utoliko više snizuje nadnicu ukoliko zemljovlasnik više zahtijeva rente, to je interes zemljovlasnika isto tako neprijateljski prema interesu bezemljaša kao interes vlasnika manufaktura prema njihovim radnicima. Interes zemljoposjednika također snizuje nadnicu na minimum.

4. Budući da realno sniženje cijene manufakturnih proizvoda povisuje zemljišnu rentu, zemljoposjednik je, dakle, direktno zainteresiran za snižavanje nadnice manufakturnih radnika, za konkurenciju među kapitalistima, za hiperprodukciju, za cjelokupnu manufakturnu bijedu.

5. Ako je, dakle, interes zemljovlasnika daleko od toga da bude identičan s interesom društva, u neprijateljskoj suprotnosti s interesom zakupaca, bezemljaša, manufakturnih radnika i kapitalista, onda nije identičan ni interes jednog zemljovlasnika s interesom drugoga, i to zbog konkurencije koju ćemo sada razmotriti.

Uzevši općenito, veliki i mali zemljoposjed odnose se kao veliki i mali kapital. Međutim, k tome još pridolaze specijalne okolnosti koje na isti način nužno uzrokuju akumulaciju velikog zemljoposjeda i gutanje malenog.

1. Broj radnika i oruđa nigdje više ne opada srazmjerno s veličinom kapitala nego kod zemljišnog posjeda. Isto tako, mogućnost svestranog iskorištavanja, uštede proizvodnih troškova, vješte podjele rada nigdje s veličinom kapitala ne raste više nego kod zemljišnog posjeda. Ma kako bio mali komad zemlje, oruđa za rad koja su mu potrebna, kao plug, pila itd., dostižu stanovitu granicu ispod koje ne mogu više biti smanjena, dok sićušnost zemljoposjeda može daleko prijeći tu granicu.

2. Veliki zemljoposjed akumulira sebi kamate od kapitala koji

je uložio zakupac za poboljšanje zemljišta. Mali zemljoposjed mora uložiti svoj vlastiti kapital. Za njega je, dakle, sav taj profit izgubljen.

3. Dok svako društveno usavršavanje koristi velikom zemljoposjedu, ono škodi malome, jer od njega 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 obrađenog zemljišta. (Smith, tom I, str. 331.)

Prehrambena sredstva, kao stoku itd., 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 takvom odnosu kao obrtnik koji ima *vlastito* oruđe prema vlasniku tvornice. Mali zemljoposjed je postao obično oruđe rada. Za malog zemljoposjednika zemljišna renta potpuno iščezava, njemu u najboljem slučaju ostaje kamata od njegova kapitala i njegova nadnica; naime, zemljišna renta može konkurencijom biti dotjerana dotle da bude samo još kamata na kapital koji nije uložio zemljoposjednik.

β) Uostalom, već smo čuli da je proizvod uz istu plodnost i uz jednako vještu eksploataciju zemljišta, rudnika i lovišta riba, proporcionalan veličini kapitala. Dakle, pobjeda velikog zemljoposjeda. Isto je tako kod jednakih kapitala u odnosu na plodnost. Dakle, uz iste kapitalne 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. (Smith, tom I, str. 345, 346.) «Cijena najplodnijeg rudnika regulira cijenu uglja za sve ostale rudnike u susjedstvu. 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 katkada im oduzima cjelokupnu rentu i cjelokupan profit. Neka okna se tada sasvim napuštaju, druga ne donose više rentu i dalje ih može eksploatirati sam zemljovlasnik.» (Smith, tom I, str. 350.) «Poslije otkrića rudnika u Peruu napušten je najveći broj rudnika srebra u Evropi... Isto se dogodilo i s rudnicima na Kubi i San Domingu, pa čak i sa starim rudnicima u Peruu poslije otkrića onih u Potoziju.» (Tom I, str. 353.)

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 veliku razliku, nitko ne bi htio kupovati zemljišta, a to 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.» (Tom 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 dijela tih zemljoposjeda. Ponovna akumulacija velikog zemljoposjeda.

Daljnja 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 posljednji uspon novčane aristokracije.

1. Nama su strane sentimentalne suze koje nad ovim roni romantika. Ona uvijek zamjenjuje besramnost koja je sadržana u *prodaji zemlje* sasvim razumnim konzekvencijama koje su nužne i poželjne unutar privatnog vlasništva, a sadržane su u *prodaji privatnog vlasništva* na zemlju. Prvo, 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 već je u osnovi feudalnog zemljoposjeda. Kmet je akcidencija zemlje. Zemlji također pripada gospodar majorata, prvorođeni sin. Ona ga baštini. Uopće, sa zemljoposjedom počinje vladavina privatnog vlasništva, on je njegova baza. Ali u feudalnom zemljoposjedu gospodar barem *izgleda* kao kralj zemljoposjeda. Isto tako još egzistira privid prisnog odnosa između posjednika i zemlje, kao da je odnos čistog bogatstva *stvari*. Komad zemljišta se individualizira sa svojim gospodarem, on ima svoj položaj, on je zajedno s njim baronski ili grofovski, ima svoje privilegije, svoju sudsku vlast, svoj politički odnos itd. On se pojavljuje kao anorgansko tijelo svoga gospodara. Odatle poslovice: *nulle terre sans maître*<sup>1</sup>, u kojoj je izražena sraslost gospodstva i zemljoposjeda. Vlast zemljoposjeda se i ne pojavljuje neposredno kao vlast samog kapitala. Njegovi se pripadnici odnose prema njemu više kao prema svojoj domovini. To je uskogrudna vrsta nacionalnosti.

Isto tako feudalni zemljoposjed daje ime svom gospodaru, kao što kraljevstvo daje ime svome kralju. Gospodareva porodična historija, historija njegove kuće itd., sve to individualizira njegov zemljoposjed i pretvara ga potpuno u njegov dom, personificira ga. Isto se tako oni koji obrađuju njegov zemljoposjed ne nalaze u odnosu *najamnih radnika*, nego su i sami djelomično njegovo vlasništvo, kao kmetovi, a djelomično se prema njemu odnose s respektom, podre-

<sup>1</sup> nema zemlje bez vlasnika

denošću i dužnošću. Stoga je položaj zemljovlasnika prema njima neposredno politički, te ima također i *emocionalnu* stranu. Običaji, karakter itd. mijenjaju se od jednog komada zemlje do drugoga, te izgleda kao da su jedno s parcelom, dok kasnije čovjeka za komad zemljišta veže samo još njegova kesa, a ne njegov karakter, njegova individualnost. Napokon, on ne teži da izvuče najveću korist od svoga zemljoposjeda. Štoviše, on troši ono što postoji, a brigu oko dobavljanja onog što je potrebno mirno prepušta kmetovima i zakupcima. To je *plemički* odnos prema zemljoposjedu, koji svojim gospodarima daje romantični oreol.

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 eksploatiranoga, da prestane svaki lični odnos vlasnika prema njegovu vlasništvu i da ono postane samo materijalno bogatstvo, bogatstvo u *stvarima*, da na mjesto časnog braka sa zemljom dođe brak iz interesa i da se zemlja također spusti na nivo prodajne vrijednosti kao i čovjek. Nužno je da se ono što je korijen zemljoposjeda, prljava sebičnost, pojavi također u svom ciničnom obliku. Nužno je da se nepokretni monopol pretvori u pokretni i nemirni monopol, u konkurenciju, a besposličarski užitak u plodovima tuđeg krvavog znoja u mnogo zaposlenu trgovinu tim plodovima. 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>1</sup> dolazi druga poslovice: *l'argent n'a pas de maître*<sup>2</sup>, u čemu je izrečena cjelokupna vlast mrtve materije nad ljudima.

2. Što se tiče prepirke o dijeljenju ili nedijeljenju zemljoposjeda, može se primijetiti slijedeće:

*Podjela zemljoposjeda negira krupni monopol* zemljoposjeda, ukida ga, ali samo tako što ga *uopćava*. Ona ne ukida osnovu monopola, privatno vlasništvo. 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 nacionalnoekonomskih štetâ od te podjele oruđa i štetâ od 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 istoga rada), ova se podjela, kao i prije spomenuta konkurencija, opet nužno pretvara u akumulaciju.

<sup>1</sup> nema zemlje bez gospodara — <sup>2</sup> novac nema vlasnika

Dakle, gdje dolazi do podjele zemljoposjeda, ne preostaje ništa već vratiti se monopolu u još odvratnijem obliku, ili negirati, ukinuti<sup>1</sup> samu podjelu zemljoposjeda. To, međutim, nije povratak feudalnom posjedu, nego ukidanje privatnog vlasništva na zemljište uopće. Prvo ukidanje 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, iskorištava prednost velikog posjeda u nacionalnoekonomskom pogledu i realizira tek<sup>2</sup> prvobitnu tendenciju podjele, naime jednakost, kao što uspostavlja na razuman, a ne više na posredan način pomoću kmetstva, vlasti i besmislene mistike vlasništva, emocionalan odnos čovjeka prema zemlji na taj način što zemlja prestaje da bude predmet trgovanja, te slobodnim radom i slobodnim užitkom opet postaje istinsko, lično čovjekovo vlasništvo. Velika prednost podjele zemljoposjeda sastoji se u tome što ovdje masa, koja se više ne može odlučiti za kmetstvo, propada od vlasništva drugačije nego u industriji.

Što se tiče velikog zemljoposjeda, njegovi branioci su uvijek, na sofisticirani način, identificirali nacionalnoekonomske koristi koje daje agrikultura na veliko s velikim zemljoposjedom, kao da ta korist ne dobiva s jedne strane svoj najveći zamah, a s druge postaje od socijalne koristi tek ukidanjem vlasništva. Oni su isto tako napali trgovački duh malog zemljoposjeda, kao da veliki zemljoposjed nije u sebi latentno sadržavao trgovanje već u svom feudalnom obliku. Da ne govorimo o modernom engleskom obliku, u kojem su povezani feudalizam vlastelina te trgovina i industrija zakupca.

Kao što veliki zemljoposjed može podjeli zemljoposjeda uzvratiti prijekor o monopolu zato što se i podjela bazira na monopolu privatnog vlasništva, tako i podjela zemljoposjeda može velikom zemljoposjedu uzvratiti prijekor o podjeli zato što i ovdje vlada podjela, samo u krutom, ukočenom obliku. Uopće, privatno vlasništvo osniva se na podjeli. Uostalom, kao što podjela zemljoposjeda vodi natrag velikom posjedu kao bogatstvu kapitala, tako feudalno zemljišno vlasništvo nužno mora da vodi k podjeli, ili barem da padne u ruke kapitalista, ma kakve lukavosti primjenjivalo.

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, tako što sirotinju i jednu cijelu djelatnost zemlje baca na drugu stranu. On većinu stanovništva zemlje industrijalizira, dakle, čini ga protivnikom velikog zemljoposjeda. Ako je industrija dostigla visoku moć, kao sada u Engleskoj, ona velikom zemljoposjedu postepeno otima monopol prema inozemstvu i baca ga u konkurenciju s

<sup>1</sup> Riječ 'ukinuti' napisana je u rukopisu iznad riječi 'negirati' — <sup>2</sup> Riječ 'stek' (njemački 'erste') u rukopisu nečitka; možda je i neka druga riječ.

inozemnim zemljoposjedom. Pod vlašću industrije zemljoposjed je, naime, mogao osigurati svoju feudalnu veličinu samo monopolom prema inozemstvu, da bi se tako zaštitio od općih zakona trgovine koji protivrječe njegovoj feudalnoj suštini. Bačen jednom u konkurenciju, on slijedi zakone konkurencije kao svaka druga roba koja joj je podređena. On postaje isto tako nestalan, smanjuje se i povećava, prelazi iz jedne ruke u drugu, i nijedan zakon ga ne može više zadržati u nekoliko predestiniranih ruku. Neposredna posljedica jest rascjepkanost zemljoposjeda u mnogo ruku, u svakom slučaju potčinjavanje moći industrijskog kapitala.

Napokon, veliki zemljoposjed, koji je tako nasilno održan i koji je pored sebe proizveo golemu industriju, vodi još brže krizi nego podjela zemljoposjeda, pri kojoj moć industrije ostaje uvijek drugorazredna.

Veliki zemljoposjed je, kao što vidimo u Engleskoj, već izgubio svoj feudalni karakter i dobio industrijski karakter utoliko ukoliko želi stvarati što više novca. On daje vlasniku maksimalnu zemljišnu rentu, a zakupcu maksimalan profit od njegova kapitala. Stoga je broj poljoprivrednih radnika sveden već na minimum, a klasa zakupaca zastupa već unutar zemljoposjeda moć industrije i kapitala. Zbog konkurencije s inozemstvom zemljišna renta najvećim dijelom prestaje biti samostalan prihod. Veliki dio zemljovlasnika mora zauzeti mjesto zakupaca, koji na taj način djelomično postaju proleterii. S druge strane, mnogi zakupci će se dokopati zemljoposjeda; jer veliki posjednici koji su se kraj svojih ugodnih prihoda najvećim dijelom odali rasipništvu te su obično neupotrebljivi za vođenje agrikulture na veliko, djelomično ne posjeduju ni kapital ni 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 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.

### *Otuđeni 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 razmjenske vrijednosti itd. Pokazali smo iz same nacionalne ekonomije, njenim vlastitim riječima, da je radnik postao roba, i to najbjeđnija roba, da bijeda radnika stoji u obrnutom razmjeru prema moći i veličini njegove proizvodnje, da je nužni rezultat konkurencije aku-

mulacija kapitala u malo ruku, dakle još gore uspostavljanje monopola, da napokon iščezava razlika između kapitalista i zemljišnog rentijera, kao i razlika između zemljoradnika i manufakturnog radnika, i da se cijelo društvo mora raspasti na dvije klase: klasu *vlasniká* i klasu *radnika* lišenih vlasništva.

Nacionalna ekonomija polazi od činjenice privatnog vlasništva. Ona nam ga ne objašnjava. *Materijalni* proces koji privatno vlasništvo prolazi u zbiljnosti ona obuhvaća u opće, apstraktne formule, koje joj onda važe kao *zakoni*. Ona ne *shvaća* te zakone, tj. ona ne pokazuje kako oni proizlaze iz suštine privatnog vlasništva. Nacionalna ekonomija nam ne daje nikakvo razjašnjenje o uzroku odvajanja rada i kapitala, kapitala i zemlje. Ako, na primjer, određuje odnos nadnice prema profitu od kapitala, njoj kao posljednja osnova služi interes kapitalistá; tj. ona pretpostavlja ono što treba da dokaže. Isto se tako svagdje pojavljuje konkurencija. Nju nacionalna ekonomija objašnjava iz vanjskih okolnosti. Koliko su te vanjske, prividno slučajne okolnosti samo izraz nužnog razvitka, o tome nacionalna ekonomija ništa ne govori. Mi smo vidjeli kako joj se sama razmjena čini kao slučajna činjenica. Jediní kogači koje pokreće nacionalna ekonomija jesu *gramzivost* i *rat između gramzivih, konkurencija*.

Baš zato što nacionalna ekonomija ne shvaća povezanost kretanja, moglo se, na primjer, 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 posljedice monopola, korporacije i feudalnog vlasništva.

Dakle, mi sad treba da shvatimo bitnu povezanost između privatnog vlasništva, gramzivosti, odvajanja rada, kapitala i zemljoposjeda, između razmjene i konkurencije, vrijednosti i obezvređivanja ljudi, monopola i konkurencije itd., povezanost tog cjelokupnog otuđenja s *novčaním* sistemom.

Nemojmo se prenositi u izmišljeno prastanje kao nacionalni ekonomist kad želi 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 nužan odnos između dvije stvari, na primjer između podjele rada i razmjene. Tako teologija objašnjava porijeklo zla pomoću prvoga grijeha, tj. ona pretpostavlja kao činjenicu, u obliku historije, ono što treba dokazati.

Mi polazimo od nacionalnoekonomske, *savremene* 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. Povećanjem *vrijednosti* svijeta stvari 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 proizvođa robe. Ta činjenica izražava samo ovo: da se predmet proizveden radom, njegov proizvod, suprotstavlja njemu kao *tuđe biće*, kao *sila nezavisna* od proizvođača. Proizvod rada jest rad koji se fiksirao u jednom predmetu, koji je postao stvar, to je *opredmećenje* rada. Ostvarenje [Verwirklichung] rada jest njegovo opredmećenje. Ovo ostvarenje rada pojavljuje se u nacionalnoekonomskom stanju kao *obestvarenje* [Entwirklichung] radnika, opredmećenje kao *gubitak i ropstvo predmeta*, prisvajanje kao *otudjenje*, kao *ospoljenje*.<sup>[59]</sup>

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 sasvim neredovitim prekidima. Prisvajanje predmeta pojavljuje se do te mjere kao otudjenje, da ukoliko radnik proizvodi više predmeta, utoliko može manje posjedovati i utoliko više dopijeva pod vlast svog proizvoda, kapitala.

Sve te konzekvencije nalaze se u određenju da se radnik prema *proizvodu svoga rada* odnosi kao prema *tuđem* predmetu. Jer prema toj pretpostavci je jasno: ukoliko se radnik svojim radom više eksteriorizuje, utoliko moćniji postaje tuđi, predmetni svijet koji on stvara sebi nasuprot, utoliko postaje siromašniji on sam, njegov unutrašnji svijet, utoliko njemu samome manje pripada. 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 samostalna sila nasuprot njemu, da mu se život koji je dao predmetu suprotstavlja neprijateljski i strano.

Razmotrimo sad поближе *opredmećenje*, proizvodnju radnika i u njoj *otudjenje*, *gubitak* predmeta, njegova proizvoda.

Radnik ne može ništa stvarati bez *prirode*, bez *osjetilnog vanjskog svijeta*. To je materijal na kojemu se ostvaruje njegov rad, u kojemu je on djelatan, iz kojega i pomoću kojega on proizvodi.

Kao što priroda, međutim, pruža radu *životna sredstva* 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 *osvaja* vanjski svijet, osjetilnu prirodu, utoliko više oduzima sebi *životna sredstva* u dva smisla: prvo, tako što osjetilni svijet sve više prestaje da bude predmet koji pripada njegovu radu, *životno sredstvo* njegova rada;

drugo, što vanjski svijet sve više prestaje da bude *životno sredstvo* u neposrednom smislu, sredstvo za fizičko izdržavanje radnika.

Dakle, na taj dvostruki način radnik postaje rob svoga predmeta, prvo, što dobiva *predmet rada*, tj. što dobiva *rad*, i drugo, što dobiva *sredstva za izdržavanje*. Prvo, dakle, što može egzistirati kao *radnik* i, drugo, što može egzistirati kao *fizički subjekt*. Vrhunac je toga ropstva da se kao *fizički subjekt* može održati samo kao *radnik*, a radnik je samo kao *fizički subjekt*.

(Otudjenje radnika u njegovu predmetu izražava se prema nacionalnoekonomskim 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 otuđenje u suštini rada tako 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 strojevima, ali jedan dio radnika baca natrag barbarskom radu, a drugi dio čini strojem. On proizvodi duh, ali za radnika proizvodi glupost i kretenezam.

*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 otuđenje, ospoljenje radnika samo s jedne strane, naime, njegov *odnos prema proizvodima njegova rada*. Ali otuđenje se ne pokazuje samo u rezultatu, nego i u *aktu proizvodnje*, u samoj *proizvodnoj 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 ospoljavanje, ospoljavanje djelatnosti, djelatnost ospoljavanja. U otuđenju predmeta rada rezimira se samo otuđenje, ospoljenje u samoj djelatnosti rada.

U čemu se, dakle, sastoji ospoljenje rada?

Prvo, da je rad radniku *spoljašnji* rad, tj. 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 prinudan, *prisilan rad*. Stoga on nije zadovoljenje jedne potrebe, nego je samo *sredstvo* da zadovolji potrebe izvan njega. Njegova tudost jasno se pokazuje u tome što se rad izbje-gava kao kuga čim ne postoji fizička ili druga prisila. Spoljašnji rad, rad u kojem se čovjek ospoljuje, jest rad samožrtvovanja, mrcvarenja. Napokon, spoljašnjost rada pojavljuje se radniku u tome što on nije njegov vlastiti rad, nego rad nekoga drugoga, što mu on ne pripada, što on u njemu ne pripada samome sebi, nego nekome drugome. Kao što u religiji samodjelatnost ljudske fantazije, ljudskog mozga i ljudskog srca djeluje nezavisno od individuuma, tj. djeluje na nj kao tuđa, bo-žanska ili đavolska djelatnost, tako djelatnost radnika nije njegova samodjelatnost. Ona pripada drugome, ona je gubitak njega samog.

I tako dolazi do toga da se čovjek (radnik) osjeća samodjelatan samo u svojim životinjskim funkcijama, u jelu, piću i rađanju, najviše još u stanu, nakitu itd., a u svojim ljudskim funkcijama osjeća se samo kao životinja. Životinjsko postaje ljudsko, a ljudsko postaje životinjsko.

Jelo, piće i rađanje itd. jesu, doduše, također prave ljudske funk-cije. Međutim, u apstrakciji koja ih dijeli od ostalog kruga ljudske djelatnosti i koja ih čini posljednjim i jedinim ciljevima, one su ži-votinjske.

Rad, akt otuđenja praktične ljudske djelatnosti, razmatrali smo s dvije strane. 1) Odnos radnika prema *proizvodu rada* kao predmetu koji mu je stran i koji njim vlada. Taj odnos je istovremeno odnos prema osjetilnom spoljašnjem svijetu, prema prirodnim predmeti-ma, kao svijetu koji je njemu tuđ i neprijateljski suprotstavljen. 2) Od-nos rada prema *aktu proizvodnje* u samom radu. Taj odnos je odnos radnika prema njegovoj vlastitoj djelatnosti kao prema tuđoj djelat-nosti koja mu ne pripada; djelatnost se ovdje pojavljuje kao trpljenje, snaga kao nemoć, rađanje kao škopljenje, *vlastita* radnikova fizička i duhovna energija, njegov lični život — jer što je život [drugo] već djelatnost — kao djelatnost upravljena protiv njega samoga, od njega nezavisna, koja njemu ne pripada. *Samoootuđenje*, kao što je prije na-vedeno otuđenje *stvari*.

Sad imamo da iz dva dosadašnja izvedemo i treće određenje *otudenog rada*.

Čovjek je rodno biće<sup>(6)</sup> ne samo zato što praktički i teorijski 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 prisutnom živom rodu, zato što se prema sebi odnosi kao prema *univerzalnom*, te stoga slobodnom biću.

Rodni život, kako kod čovjeka tako i kod životinje, sastoji se fizič-ki prvo u tome što čovjek (kao i životinja) živi od anorganske prirode i ukoliko je čovjek univerzalniji od životinje, utoliko je univerzalnije



područje anorganske prirode od koje on živi. Kao što biljke, životinje, kamenje, zrak, svjetlo itd. teorijski čine jedan dio ljudske svijesti, djelomično kao predmeti prirodne nauke, djelomično kao predmeti umjetnosti — čovjekovu duhovnu anorgansku prirodu, duhovna sredstva za život koja mora tek pribaviti za uživanje i probavu — tako oni i praktički čine jedan dio ljudskog života i ljudske djelatnosti. Fizički živi čovjek samo od tih prirodnih proizvoda, bilo u obliku hrane, ogrjeva, odijela, stana itd. Čovjekova univerzalnost pojavljuje se praktički baš u univerzalnosti koja cjelokupnu prirodu čini njegovim *anorganskim* tijelom, i to ukoliko je 1. neposredno sredstvo za život, kao i ukoliko je [2.] materija, predmet i oruđe njegove životne djelatnosti. Priroda je čovjekovo *anorgansko tijelo*, naime priroda, ukoliko sama nije čovjekovo 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 otudeni rad čovjeku 1. otuđuje prirodu, 2. njega samog, njegovu vlastitu djelatnu funkciju, njegovu životnu djelatnost, on čovjeku otuđuje *rod*; on mu *rodni život* čini sredstvom individualnog života. Prvo, on mu otuđuje rodni život i individualni život, i drugo, on mu ovaj posljednji, sveden na apstrakciju, pretvara u cilj prvoga, također u njegovu apstraktnu i otuđenu obliku.

Jer, prvo, čovjeku se rad, *životna djelatnost*, sam *proizvodni život* pojavljuje samo kao *sredstvo* za zadovoljenje jedne potrebe, potrebe održanja fizičke egzistencije. Međutim, proizvodni život je rodni život. To je život koji proizvodi život. U načinu životne djelatnosti leži cjelokupan karakter vrste, njen rodni karakter, a slobodna svjesna djelatnost je čovjekov rodni 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 svjesnu životnu djelatnost. To nije određenost s kojom se on neposredno stapa. Svjesna životna djelatnost razlikuje čovjeka neposredno od životinjske životne djelatnosti. On je upravo samo na taj način rodno biće. Ili, on je samo svjesno biće, tj. njegov vlastiti život mu je predmet upravo zato što je rodno biće. Samo zato je njegova djelatnost slobodna djelatnost. Otudeni rad okreće odnos tako da čovjek upravo zato što je svjesno biće čini svoju životnu djelatnost, svoju suštinu, samo sredstvom svoje *egzistencije*.

Praktično proizvođenje *predmetnog svijeta*, *prerada* anorganske prirode jest potvrđivanje čovjeka kao svjesnog rodnog bića, tj. bića koje se prema rodu odnosi kao prema svojoj vlastitoj suštini, ili prema sebi kao rodnom biću. Doduše, životinja također proizvodi. Ona gradi sebi gnijezdo, stanove, kao pčela, dabar, mrav itd. 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 i kad je slobodan od fizičke potrebe, i istinski proizvodi tek oslobođen od nje; ona proizvodi samo za 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 zbiljski potvrđuje kao *rodno biće* baš u obradi predmetnog svijeta. Ta proizvodnja je njegov djelatni rodni život. Kroz nju se priroda pojavljuje kao *njegovo* djelo i njegova zbiljnost. Predmet rada je stoga *opredmećenje čovjekova rodnog života*: time što se on ne udvostručuje samo intelektualno, kao u svijesti, nego djelatno, zbiljski, i stoga sebe sama promatra u svijetu koji je sam stvorio. Time što otuđeni rad čovjeku oduzima predmet njegove proizvodnje, oduzima mu njegov *rodni život*, njegovu zbiljsku rodnu predmetnost i pretvara njegovo preimućstvo nad životinjom u štetu time što mu se oduzima njegovo anorgansko tijelo, priroda.

Isto tako time što otuđeni rad svodi samodjelatnost, slobodnu djelatnost na sredstvo, on čovjekov rodni život čini sredstvom njegove fizičke egzistencije.

Svijest koju čovjek ima o svome rodu pretvara se, dakle, uslijed otuđenja u to da mu rodni život postaje sredstvom.

Otuđeni rad čini, dakle:

3) *čovjekovu rodnu suštinu*, kako prirodu tako i njegovu duhovnu rodnu moć, njemu *tudom* suštinom, *sredstvom* njegove *individualne egzistencije*. On otuđuje čovjeku njegovo vlastito tijelo kao i prirodu izvan njega, kao i njegovu duhovnu suštinu, njegovu *ljudsku* suštinu.

4) Neposredna posljedica toga što je čovjek otuđen proizvodu svoga rada, svojoj životnoj djelatnosti, svojoj rodnoj suštini, jest *otuđenje čovjeka od čovjeka*. Ako se čovjek sam sebi suprotstavlja, njemu se 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 otuđena njegova rodna suština 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 samome sebi, ostvaruje se i izražava tek u odnosu u kojem se čovjek nalazi prema drugim ljudima.

Tako, dakle, u odnosu otuđena rada svaki čovjek promatra drugoga prema mjerilu i odnosu u kojem se nalazi on sam kao radnik.

Mi smo pošli od nacionalnoekonomske činjenice, od otuđenja radnika i njegove proizvodnje. Mi smo izrazili pojam te činjenice: *otudeni, ospoljeni* rad. Mi smo analizirali taj pojam, dakle analizirali smo samo jednu nacionalnoekonomsku činjenicu.

Pogledajmo sada dalje, kako se pojam otuđenog, ospoljenog rada mora u zbiljnosti izraziti i prikazati.

Ako je proizvod rada meni tuđ, ako se meni suprotstavlja kao tuđa sila, kome on onda pripada?

Ako moja vlastita djelatnost ne pripada meni, ako je ona tuđa iznuđena djelatnost, kome ona pripada?

Nekom *drugom* biću, a ne meni.

Tko je to biće?

*Bogovi?* Istina, u prvo se vrijeme glavna proizvodnja pojavljuje — kao na primjer gradnja hramova itd. u Egiptu, Indiji, Meksiku — u službi bogova, kao što i proizvod pripada bogovima. Ali sami bogovi nisu nikada bili gospodari rada. Isto tako ni *priroda*. I kakva bi protivrječnost bila da se čovjek ukoliko više svojim radom podređuje sebi prirodu, ukoliko čuda bogova sve više postaju izlišna uslijed čuda industrije, da se čovjek, za volju tih snaga, odrekao radosti proizvodnje i užitka od proizvoda!

*Tuđe* biće kome pripada rad i proizvod rada, u čijoj se službi nalazi rad i za čije uživanje postoji proizvod rada, to biće može biti samo *čovjek* sam.

Ako proizvod rada ne pripada radniku, ako stoji nasuprot njemu kao tuđa sila, to je moguće samo zato što pripada nekom *drugom čovjeku izvan radnika*. Ako je njegova djelatnost za njega mučenje, ona mora biti *užitak* nekom drugom i životna radost nekom drugom. Samo čovjek *sâm* može biti ta tuđa sila nad ljudima, a ne bogovi, ne priroda.

Neka se još razmisli o prije iznesenom stavu da odnos čovjeka prema samom sebi postaje čovjeku *predmetan, zbiljski*, tek njegovim odnosom prema drugom čovjeku. Kad se on, dakle, prema proizvodu svoga rada, prema svom opredmećenom radu odnosi kao prema *tuđem*, neprijateljskom, moćnom, od njega nezavisnom predmetu, on se prema njemu odnosi tako da je gospodar toga predmeta drugi, njemu tuđ, neprijateljski, moćan, od njega nezavisan čovjek. Kad se prema svojoj vlastitoj djelatnosti odnosi kao prema neslobodnoj djelatnosti, on 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 u koji on stavlja sebe i prirodu prema drugim ljudima, koji su od njega različiti. Stoga se religiozno samootuđenje nužno pojavljuje u odnosu laika prema svećeniku, ili pak, budući da se ovdje radi o intelektualnom svijetu, prema posredniku itd. U praktičnom zbiljskom svijetu može se samootuđenje pojaviti samo kroz praktičan, zbiljski 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 njemu neprijateljskim silama; on proizvodi 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 svojom vlastitom proizvodnjom proizvodi svoje obestvarenje, svoju kaznu, kao što svoj vlastiti proizvod pretvara u gubitak, u proizvod koji mu ne pripada, tako on čini da vlast nad proizvodnjom i nad proizvodom dobije onaj ko ne proizvodi. Kao što sebi otuđuje svoju vlastitu djelatnost, tako strancu daje 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, pomoću *otudenog, ospoljenog rada* radnik proizvodi odnos nekog čovjeka prema tome radu koji je radu tuđ i koji se nalazi izvan rada. Odnos radnika prema radu proizvodi odnos kapitalista — ili, kako se on inače naziva, poslodavca — prema radu. *Privatno vlasništvo* je, dakle, proizvod, rezultat, nužna posljedica *ospoljenog rada*, spoljašnjeg odnosa radnika prema prirodi i prema samome sebi.

*Privatno vlasništvo* proizlazi, dakle, pomoću analize iz pojma *ospoljenog rada*, tj. *ospoljenog čovjeka*, otuđenog rada, otuđenog života, otuđenog čovjeka.

Pojam *ospoljenog rada (ospoljenog života)* dobili smo svakako iz nacionalne ekonomije kao rezultat *kretanja privatnog vlasništva*. Ali pri analizi toga pojma, ako se privatno vlasništvo pojavljuje kao osnova, kao uzrok ospoljenog rada, pokazuje se da je ono njegova konzekvencija, kao što i bogovi *prvobitno* nisu uzrok, nego posljedica zablude ljudskog razuma. Kasnije se taj odnos pretvara u uzajamno djelovanje.

Tek na posljednjoj kulminacionoj tački razvitka privatnog vlasništva ponovo izbija ta tajna, naime, da je ono, s jedne strane, *proizvod* ospoljenog rada, a s druge, da je *sredstvo* pomoću kojeg se rad ospoljuje, *realizacija tog 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 vlasništvu daje sve. Proudhon je iz te protivrječnosti izveo zaključak u korist rada, a protiv privatnog vlasništva. Međutim, mi uvidamo da je ova prividna protivrječnost protivrječnost *otudenog rada* sa samim sobom i da je nacionalna ekonomija izrazila samo zakone otuđenog rada.

Stoga također uvidamo da su *nadnica* i *privatno vlasništvo* identični: jer je nadnica, u kojoj proizvod, predmet rada, plaća sam rad, samo nužna konzekvencija otuđenja rada, kao što se u nadnici rad također ne pojavljuje kao samosvrha, nego kao sluga zarade. To ćemo obrazložiti kasnije, a sada ukažimo još samo na neke konzekvencije.

Nasilno *povišenje nadnice* (bez obzira na druge poteškoće, bez obzira na to što bi se ono kao anomalija moglo također samo nasilno

i održati) bilo bi samo *bolje plaćanje robova*, a ne bi ni radniku ni radu izvojevalo njihovo ljudsko određenje i dostojanstvo.

Čak i *jednakost nadnica*, onakva kakvu 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 itd., od ropstva, izražava u *političkom* obliku *emancipacije radnika* ne kao da se radi samo o njihovoj emancipaciji, nego o ljudskoj emancipaciji; ova je, pak, u emancipaciji radnika sadržana zato što 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 *otudenog, ospoljenog rada* našli pomoću *analize* pojam *privatnog vlasništva*, tako se pomoću tih dvaju faktora mogu razviti sve nacionalnoekonomske *kategorije*, a u svakoj ćemo kategoriji naći, kao na primjer u trgovini, konkurenciji, kapitalu, novcu, samo *određeni i razvijeni izraz* tih prvih osnova.

Prije nego što razmotrimo to oblikovanje, pokušajmo riješiti još 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 ospoljuje*, otuđuje? Kako je to otuđenje osnovano u suštini čovjekova 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, riječ je neposredno o samom čovjeku. To novo postavljanje pitanja implicira i 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 *udomaćenje*.

Mi smo razmatrali jednu stranu, *ospoljeni rad* u odnosu prema samom *radniku, tj. odnos ospoljenog rada prema samome sebi*. Kao proizvod, kao neophodan rezultat toga odnosa, našli smo *vlasnički odnos neradnika prema radniku i radu. Privatno vlasništvo* kao materijalan, rezimirajući izraz ospoljenog rada obuhvaća oba odnosa, *odnos radnika*

*prema radu, proizvodu njegova rada i neradniku, kao i odnos neradnika prema radniku i proizvodu njegova rada.*

Kad smo vidjeli da se u odnosu prema radniku koji radom *prisvaja* prirodu prisvajanje pojavljuje kao otuđenje, samodjelatnost kao djelatnost za drugoga i kao djelatnost drugoga, životnost kao žrtvovanje života, proizvodnja predmeta kao gubitak predmeta koji prelazi u tuđu vlast, *tudem* čovjeku, razmotrimo sada odnos toga, radu i radniku *stranog* čovjeka prema radniku, prema radu i predmetu rada.

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 *zbijsko, praktičko odnošenje* radnika u proizvodnji i prema proizvodu (kao duševno stanje) pojavljuje kod neradnika koji mu je suprotstavljen kao *teorijsko odnošenje*.

*Treće*. Neradnik čini protiv radnika sve ono što radnik čini sâm protiv sebe, ali neradnik ne čini protiv sebe ono što čini protiv radnika.

Razmotrimo pobliže ta tri odnosa.

[DRUGI RUKOPIS]

## [Odnos privatnog vlasništva]

... sačinjava kamatu njegova kapitala<sup>1</sup>. U radniku, dakle, subjektivno egzistira to da je kapital čovjek koji je sam sebe potpuno izgubio, kao što u kapitalu objektivno egzistira to da je rad čovjek koji je sam sebe izgubio. Međutim, *radnik* ima nesreću da je *živi* kapital i stoga kapital koji ima potrebe, koji svakog trenutka kad ne radi gubi svoju kamatu, a time i svoju egzistenciju. Kao kapital, *vrijednost* radnika se penje prema potražnji i ponudi, pa čak i fizički *postojanje* radnika, njegov *život*, bili su posmatrani i posmatraju se kao *ponuda robe*, kao i svake druge robe. Radnik proizvodi kapital, kapital proizvodi radnika, on dakle proizvodi samoga sebe, a proizvod cjelokupnog kretanja jest čovjek kao *radnik*, kao *roba*. Čovjek nije ništa drugo već *radnik*, a u njemu kao radniku njegove ljudske osobine postoje samo utoliko ukoliko postoje za kapital, koji mu je *tud*. A budući da su jedan drugome tuđi, te se stoga nalaze u indiferentnom vanjskom i slučajnom odnosu, ta tuđost se mora pojaviti kao *zbijska*. Čim, dakle, kapitalu padne na pamet pomisao — nužna ili proizvoljna — da on za radnika više ne postoji, sâm radnik više ne postoji za sebe, on nema *nikakva* rada, stoga ni bilo kakve nadnice, a budući da ne postoji *kao čovjek*, nego *kao radnik*, može se dati pokopati, može umrijeti od gladi itd. Radnik postoji samo kao radnik čim postoji *za sebe* kao kapital, a postoji samo kao kapital čim *kapital* postoji *za njega*. Postojanje kapitala je *njegovo* postojanje, njegov *život*, kao što kapital određuje sadržaj njegova života na način koji je za njega sasvim indiferentan. Stoga nacionalna ekonomija ne poznaje nezaposlenog radnika, radnog čovjeka, ukoliko se on nalazi izvan toga radnog odnosa. Objеšenjak, mangup, prosjak, nezaposleni, izgladnjeli, bijedni, delinkventni radni čovjek, to su *likovi* koji ne egzistiraju *za nju*, nego samo za druge oči, za oči liječnika, suca, grobara i nadzornika prosjaka, to su duhovi izvan carstva nacionalne ekonomije. Stoga su radnikove potrebe za nju samo *potreba* da se on *izdržava za vrijeme rada*, toliko da *ne iz[umre] rod radnika*. Stoga nadnica ima sasvim isti smisao kao *uzdržavanje, održavanje* svakog drugog proizvodnog oruđa, kao *potrošnja kapitala* uopće, koja

<sup>1</sup> Ovim riječima počinje str. XL drugog rukopisa; prethodnih 39 stranica nije sačuvano.

mu je potrebna da bi se reproducirao s kamatom, kao ulje koje se upotrebljava za točkove da bi ih održavalo 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 vlasnici tvornica, prije Amendinga Bill-a iz 1834,<sup>[60]</sup> odbili od nadnice javnu milostinju koju je radnik dobivao preko poreza u korist sirotinje i smatrali je integralnim dijelom nadnice.

Proizvodnja ne proizvodi čovjeka samo kao *robu*, *ljudsku robu*, čovjeka u određenju *robe*, ona ga isto tako proizvodi, u skladu s tim određenjem, kao *duhovno* i tjelesno *onečovječeno* biće — nemoralnost, nakaznost, tupost radnika i kapitalista. — Njen proizvod je *samosvjesta* i *samodjelatna roba*, . . . *čovjek-roba*. . . Veliki napredak Ricarda, Milla itd. u poređenju sa Smithom i Sayom sastoji se u tome što su oni proglasili *postojanje* čovjeka — veću ili manju čovjekovu produktivnost te robe — *indiferentnim* ili čak *štetnim*. Pravi cilj proizvodnje nije broj radnika koje izdržava jedan kapital, nego kamata koju on donosi, cilj je suma godišnjih *ušteta*. Isto je tako bio velik i logičan napredak novije engleske nacionalne ekonomije u tome što je ona — koja *rad* proglašava *jedinim* principom nacionalne ekonomije — istovremeno s potpunom jasnoćom razotkrila *obrnuti* odnos između nadnice i kamate od kapitala, pokazujući da kapitalist, po pravilu, može zaraditi *samo* sniženjem nadnice, i obrnuto. *Normalan* odnos nije prevara potrošača, nego uzajamna prevara kapitalista i radnika. Odnos privatnog vlasništva implicira latentno odnos privatnog vlasništva kao *rada* i odnos ovoga kao *kapitala*, kao i međusobni *odnos* jednog i drugog. To je, s jedne strane, proizvodnja ljudske djelatnosti kao *rada*, to jest kao djelatnosti sasvim tuđe sebi, čovjeku i prirodi, te stoga sasvim tuđe i svijesti i ispoljavanju života, *apstraktna* čovjekova egzistencija samo kao običnog *radnog čovjeka*, koji stoga svakog dana može biti srušen iz svog ispunjenog ništa u apsolutno ništa, u svoje društveno, stoga u svoje zbiljsko nepostojanje. S druge strane, to je proizvodnja predmeta čovjekove djelatnosti kao *kapitala*, u kojoj je *izbrisana* svaka prirodna i društvena određenost predmeta, u kojoj je privatno vlasništvo izgubilo svoj prirodni i društveni kvalitet (dakle, izgubilo sve političke i društvene iluzije i nije pomiješano s *prividno* ljudskim odnosima) — u kojoj *isti* kapital u najrazličitijem, prirodnom i društvenom postojanju ostaje *isti*, a potpuno je indiferentan prema svom *zbiljskom* sadržaju. Ta suprotnost dotjerana do kraja nužno je vrhunac, kraj i propast cjelokupnog odnosa.

Stoga je opet velika zasluga novije engleske nacionalne ekonomije što je pokazala da je zemljišna renta razlika između kamate od najlošijeg obradivog zemljišta i najboljeg obrađenog zemljišta, što je [dokazala]<sup>1</sup> romantične iluzije zemljovlasnika — njegovu tobožnju socijalnu važnost, te identitet njegova interesa s interesom društva,

<sup>1</sup> oštećeno mjesto u rukopisu



što Adam Smith tvrdi još i nakon fiziokrata — te što je anticipirala i pripremila kretanje zbiljnosti koje će zemljovlasnika pretvoriti u sasvim običnog, prozaičnog kapitalista, te će na taj način uprotosti, zaoštriti suprotnost i tako ubrzati njeno rješenje. *Zemlja kao zemlja, zemljišna renta kao zemljišna renta*, izgubili su tako svoju *stalešku razliku* i postali kapital koji ništa ne govori ili, naprotiv, samo *kapital* i *kamata* koji govore jezikom novca.

*Razlika* između kapitala i zemlje, između dobiti i zemljišne rente, kao i razlika između ovih i nadnice, razlika između *industrije*, i *agrikulture*, *nepokretnog* i *pokretnog* privatnog vlasništva, još je *historijska* razlika, koja nije zasnovana u suštini stvari, koja je *fiksirani* momenat stvaranja i nastajanja suprotnosti između kapitala i rada. U industriji itd., nasuprot nepokretnom zemljoposjedu, izražen je samo način nastajanja i suprotnost prema agrikulturi, u kojoj se industrija izgrađivala. Kao *posebna* vrsta rada, kao *suštinska*, *važna* razlika koja *obuhvaća život*, postoji ta razlika samo 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 itd., unutar kojih određenja rad ima još *prividno društveno* značenje, još ima značenje zbiljske zajednice, još nije postao *indiferentan* prema svom sadržaju i nije došao do potpunog bitka za sebe samog, tj. do apstrakcije od svakog drugog bitka, i zato još nije došao do *oslobodena* kapitala.

Ali nužan *razvitak* rada jest oslobodena, kao takva za sebe konstituirana *industrija* i *oslobodeni kapital*. Moć industrije nad njenom suprotnošću pokazuje se odmah u nastajanju *agrikulture* kao zbiljske industrije, dok je prije glavni posao prepuštala zemljištu i *robotovima* toga zemljišta, pomoću kojih se ono samo obrađivalo. Pretvaranjem roba u *slobodna* radnika, tj. u *najamnika*, pretvorio se vlastelin po sebi u industrijalca, kapitalista, i to je pretvaranje koje se prije svega događa pomoću srednjeg člana, *zakupca*. Ali zakupac je reprezentant, otkrivena *tajna* zemljoposjednika; samo pomoću zakupca on postoji *nacionalnoekonomski*, kao privatni vlasnik — jer zemljišna renta njegove zemlje postoji samo pomoću konkurencije zakupaca. — Dakle, vlastelin je već u *zakupcu* suštinski postao *običan* kapitalist. A to pretvaranje još se mora izvršiti u zbiljnosti; kapitalist koji se bavi agrikulturom, tj. zakupac, mora postati vlastelin, ili obratno. *Industrijske mahinacije* zakupca jesu industrijske mahinacije *zemljovlasnika*, jer bitak prvoga postavlja bitak drugoga.

Ali sjećajući se svog suprotnog nastanka, svog porijekla, zemljovlasnik vidi kapitalista kao svog dojučerašnjeg obijesnog, oslobodenog, obogaćenog roba i kao *kapitalist* osjeća da ga ovaj ugrožava, a kapitalist vidi zemljovlasnika kao dojučerašnjeg neradnika i okrutnog egoističnog gospodara, on zna da ga kao kapitalist oštećuje, ali svoje cjelokupno društveno značenje, svoj imetak i svoj užitak zahvaljuje industriji, on u njemu vidi suprotnost *slobodne* industrije i *slobodnog* kapitala,

nezavisnog od svakog prirodnog određenja. Ova suprotnost je žestoka i obje strane govore jedna drugoj istinu. Treba samo čitati napade nepokretnog vlasništva na pokretno, i obratno, pa da se dobije očigledna slika o njihovom obostranom nevaljalstvu. Zemljoposjednik se kočoperi nasljednim plemstvom svog vlasništva, feudalnim reminiscencijama, uspomenama, poetskim sjećanjima, svojim sanjarskim bićem, svojom političkom važnošću, a kad govori nacionalnoekonomski: produktivna je *samo* zemljoradnja. Svog protivnika prikazuje istovremeno kao prodana nitkova: lukava, podmitljiva, čangrizava, lažna, lakoma, potkupljiva, buntovna, bez srca i duha, otuđena od zajednice, koji trguje njenim interesima, kao lihvara, svodnika, roba, savitljivca, laskavca, *varalicu* bez časti, bez načela, bez poezije, bez supstancije, bez ičega, koji izaziva, uzgaja, raspiruje konkurenciju i stoga siromaštvo, zločin i raspadanje svih socijalnih veza. (Vidi, među ostalima, fiziokratu *Bergasse-a*, kojega Camille Desmoulins šiba već u svom časopisu: »Les Révolutions de France et de Brabant«<sup>[61]</sup>, vidi v. Vincke, Lancizolle, Haller, Leo, Kosegarten\* i *Sismondi*.) Pokretno vlasništvo sa svoje strane ukazuje na čuda industrije i kretanja, ono je dijete modernog doba, njegov jednorodeni sin; ono žali svog protivnika kao glupana koji *ne shvaća* svoju suštinu (a to je potpuno ispravno), koji namjesto moralnog kapitala i slobodnog rada želi uspostaviti grubu nemoralnu silu i kmetstvo; ono ga prikazuje kao Don Kihota, koji pod maskom *ispravnosti, čestitosti, općeg interesa, stalnosti* skriva nesposobnost za kretanje, lakomu pohlepu za uživanjem, sebičnjom, poseban interes, zlonamjernost; ono ga proglašava lukavim *monopolistom*; njegove reminiscencije, njegovu poeziju, njegovo sanjarenje ono guši historijskim i sarkastičnim nabranjem podlosti, okrutnosti, ponižavanja, prostitucije, infamije, anarhije, pobune, čije su radionice bili romantični dvorci.

Pokretno vlasništvo tvrdi da je ono pribavilo narodu političku slobodu, razbilo okove staleškog društva, međusobno povezalno svjetove, stvorilo humanu trgovinu, čisti moral, obrazovanje po želji; da je narodu dalo, umjesto njegovih grubih, civilizirane potrebe i sredstva za njihovo zadovoljenje, dok zemljovlasnik — taj nepokretni lihvar žitom koji samo smeta — poskupljuje narodu neophodne životne namirnice, te na taj način prisiljava kapitaliste da povise nadnicu a da ne mogu povećati proizvodne snage, sprečava porast godišnjeg prihoda nacije, akumulaciju kapitala, dakle, mogućnost da se narodu dade rad a zemlji bogatstvo, te, napokon, sasvim ukida, dovodi do opće propasti i lihvarski iskorištava *sve* prednosti moderne civilizacije

\* Vidi naduvenog starohegelovskog teologa *Funkea*, koji je, pozivajući se na gospodina Leoa, sa suzama u očima pričao kako se kod ukidanja kmetstva jedan rob utezao da prestane biti *plemično vlasništvo*. Vidi i *patriotske fantazije Justusa Mösera*, koje se ističu time što nijednog trenutka ne napuštaju čestiti, malograđanski, »domaći«, *obični*, ograničeni horizont filistra i što su *čiste* fantazije. Ta protivrječnost ih je načinila tako dopadljivima njemačkoj čudi.

a da ništa za nju ne čini i uopće ne odustaje od svojih feudalnih predrasuda. Napokon, on treba da gleda samo na svog *zakupca* — on, za koga zemljoradnja i samo zemljište egzistiraju samo kao njemu poklonjeni izvor novca — i neka kaže nije li on *stari, fantastični, lukavi* nitkov, koji srcem i u zbiljnosti odavno pripada *slobodnoj* industriji i *dragoj* trgovini, koliko god se tome protivio i koliko god brbljao o historijskim uspomnama i moralnim ili političkim ciljevima. Sve što on zbiljski navodi u svoju korist istinito je samo za *zemljoradnika* (kapitalistu i seljake nadničare), čiji je *neprijatelj zemljovlasnik*; on, dakle, dokazuje protiv sama sebe. *Bez* kapitala zemljoposjed je mrtva, bezvrijedna materija. Njegova civilizirana pobjeda jest upravo to što je namjesto mrtve stvari otkrio i stvorio ljudski rad kao izvor bogatstva. (Vidi Paul Louis Courier, St. Simon, Ganih, Ricardo, Mill, MacCulloch, te Destutt de Tracy i Michel Chevalier.)

Iz *zbiljskog* toka razvitka (ovdje umetnuti) slijedi nužna pobjeda *kapitalista*, tj. razvijenog privatnog vlasništva nad nerazvijenim, polovičnim, nad *zemljoposjednikom*, kao što već mora pobijediti: kretanje nepokretnost, otvorena, samosvjesna besramnost prikrivenu i nesvjesnu, *gramzivost pohlepu za uživanjem*, otvoreno neobuzdana spretna sebičnost *prosvjećenosti* lokalnu, obazrivu, priprostu, tromu i fantastičnu *sebičnost praznovjerja*, kao što *novac* mora pobijediti drugi oblik privatnog vlasništva.

Države koje nešto slute o opasnosti razvijene 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 prožet još *lokalnim* i političkim predrasudama, koji još nije sasvim došao k sebi iz svoje zapletenosti sa svijetom, tj. još je *nedovršeni* kapital. U toku svoga *svjetskog stvaranja* on mora doći do svog apstraktnog, tj. *čistog* izraza.

Odnos *privatnog vlasništva* jest rad, kapital i njihov odnos.

Kretanje koje moraju prijeći ti članovi, jest:

*Prvo* — *neposredno* i *posredovano jedinstvo jednog i drugog*.

U početku kapital i rad još ujedinjeni; onda, doduše, odvojeni i otuđeni, ali uzajamno se podižući i unapređujući kao *pozitivni* uvjeti.

[Drugo.] *Suprotnost jednog i drugog*. Oni se uzajamno isključuju; radnik vidi u kapitalistu svoje nepostojanje, i obratno; svaki pokušava da drugome oduzme njegovo postojanje.

[Treće.] *Suprotnost* svakog samom sebi. Kapital = nagomilani rad = rad. Kao takav on se raspada *na sebe* i svoje *kamate*, kao što se ove opet raspadaju na *kamate* i *dobit*. Potpuno žrtvovanje kapitalista. On prelazi u radničku klasu, kao što radnik — ali samo izuzetno — postaje kapitalist. Rad kao moment kapitala, njegovi *troškovi*. Dakle, nadnica je žrtva koju prinosi kapital.

Rad se raspada *na sebe* i *nadnicu*. Sam radnik je kapital, roba. *Kolizija uzajamnih suprotnosti*.

[TREĆI RUKOPIS]<sup>[62]</sup>

## [Privatno vlasništvo i rad]

ad pag.<sup>1</sup> XXXVI<sup>[63]</sup> *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 posmatrati kao proizvod *zbiljske energije* i *kretanja* privatnog vlasništva (ona je za sebe u svijesti nastalo samostalno kretanje privatnog vlasništva, moderna industrija kao *vlastitost*), i kao proizvod moderne *industrije*, kao što je, s druge strane, ubrzala i proslavila energiju i razvitak te *industrije* i učinila je snagom *svijesti*. Pristalice novčanog i merkantilnog sistema, koji privatno vlasništvo smatraju samo *predmetnim* bićem za ljude, čine 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*<sup>[64]</sup>. Kao što je Luther priznao religiju, *vjeru* za suštinu vanjskoga *svijeta* i stoga se suprotstavio katoličkom mnogoboštvu, kao što je ukinuo *spoljašnju* religioznost time što je religioznost učinio čovjekovom *unutrašnjom* suštinom, kao što je negirao svećenika koji postoji izvan laika time što 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 — tj. ta njegova *spoljašnja*, *nemisaona predmetnost* se prevladava time što se privatno vlasništvo otjelovljuje u samom čovjeku a sam čovjek se priznaje njegovom suštinom — ali zato je sam čovjek stavljen u određenje privatnog vlasništva kao kod *Luthera* u određenje religije. Međutim, pod vidom priznanja čovjeka nacionalna ekonomija čiji je princip rad samo je konzekventno provođenje poricanja čovjeka na taj način što se sam čovjek ne nalazi više u spoljašnjoj napetosti prema spoljašnjoj suštini privatnog vlasništva, nego je sâm postao ta napeta suština privatnog vlasništva. Što je prije bilo *sebi-spoljašnji-bitak* (*Sichäußerlichsein*), realno čovjekovo ospoljenje, sada

<sup>1</sup> uz stranicu

je postalo samo djelo ospoljenja, ospoljenost. Ako, dakle, ova nacionalna ekonomija počinje sa prividom priznanja čovjeka, njegove samostalnosti, samodjelatnosti itd., i pošto premješta privatno vlasništvo u suštinu samog čovjeka pa ne može više biti uvjetovana lokalnim, nacionalnim itd. *određenjima privatnog vlasništva* kao *suštine koja egzistira izvan njega*, dakle, razvija *kozmpolitsku*, opću energiju koja ruši svaku granicu, svaku vezu, da bi se postavila na to mjesto kao *jedina* politika, općenitost, granica i veza, ona u daljnjem razvitku mora odbaciti *licemjerstvo* i pokazati se u svom *potpunom cinizmu*; a ona to čini tako što — bez obzira na sve prividne protivvrječnosti u koje zapetljava to učenje — mnogo *jednostranije*, i zato *oštrije i konzekventnije*, tretira *rad* kao *jedinu suštinu bogatstva*; štoviše, ona pokazuje da su konzekvencije toga učenja, nasuprot onom prvobitnom shvaćanju, *čovjeku neprijateljske* i, napokon, zadaje smrtni udarac posljednjem, *individualnom, prirodnom*, od kretanja rada i izvora bogatstva nezavisnom postojanju privatnog vlasništva — *zemljišnoj renti*, tom izrazu feudalnog vlasništva koji je postao već sasvim nacionalnoekonomski i stoga nesposoban za otpor protiv nacionalne ekonomije (*Ricardova škola*). *Cinizam* nacionalne ekonomije ne raste samo relativno počevši od Smitha preko Saya do Ricarda, Milla itd., ukoliko ovi posljednji vide konzekvencije *industrije* kao razvijenije i punije protivvrječnosti, nego i s pozitivnog gledišta oni uvijek i svjesno idu dalje od svog prethodnika putem otuđenja protiv čovjeka, ali *samo* zato što se njihova nauka razvija konzekventnije i istinitije. Time što privatno vlasništvo u njegovu djelatnom obliku čine subjektom, dakle, istovremeno čine čovjeka bićem i čovjeka koga svode na nebiće čine bićem, protivvrječnost zbiljnosti potpuno odgovara protivvrječnom biću koje su priznali kao princip. Rastrgana *zbiljnost industrije* ne samo što ne opovrgava već, naprotiv, potvrđuje njihov u *sebi rastrgani* princip. Štoviše, njihov princip je princip te rastrganosti.

Fiziokratsko učenje dr *Quesnaya* čini prijelaz od merkantilizma Adamu Smith-u. *Fiziokratija* je neposredno *nacionalnoekonomski* raspad feudalnog vlasništva, ali isto tako i neposredno *nacionalnoekonomska transformacija*, ponovno uspostavljanje toga istog feudalnog vlasništva, samo što njegov jezik nije sad više feudalni, nego ekonomski. Čitavo bogatstvo sastoji se od *zemlje* i *zemljoradnje* (agrikulture). 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 *element*, dok merkantilizam poznaje samo *plemeniti metal* kao egzistenciju bogatstva. *Predmet* bogatstva, njegova materija dobila je, dakle, istovremeno najvišu općenitost unutar *prirodne granice* — ukoliko je on još i kao *priroda* neposredno predmetno bogatstvo. A 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 za poseban *prirodni elemenat kao za svoju materiju*, on je stoga priznat još u posebnom, *prirodom određenom načinu postojanja*. On je stoga tek *određeno, posebno* ospoljenje čovjeka, kao što je i njegov proizvod shvaćen još kao određeno bogatstvo — koje više pripada prirodi nego samome radu. Zemlja se ovdje još priznaje kao prirodno postojanje nezavisno od čovjeka, još se ne priznaje kao kapital, tj. kao moment samoga rada. Rad se, naprotiv, pojavljuje kao *njen* moment. Međutim, time što je fetišizam starog, spoljašnjeg bogatstva, koje postoji samo kao predmet sveden na vrlo jednostavan prirodni element, a njegovo biće priznato već, iako tek djelomično, na poseban način u svojoj subjektivnoj egzistenciji, neophodan napredak sastoji se u tome da se prizna *opća suština* bogatstva i da se stoga *rad* u svojoj potpunoj apsolutnosti, tj. apstraktnosti uzdigne do *principa*. Fiziokratiji se dokazuje da se *agrikultura* u ekonomskom, dakle jedino opravdanom pogledu ne razlikuje ni od koje druge oblasti proizvodnje, da prema tome suština bogatstva nije *određeni* rad, posebno ispoljavanje rada vezano na poseban element, nego da je to *rad uopće*.

Fiziokratija poriče *posebno* spoljašnje, samo predmetno bogatstvo time što rad proglašava njegovom *suštinom*. Ali rad je za nju, prije svega, samo *subjektivna suština* zemljoposjeda (fiziokratija polazi od vrste vlasništva koja se historijski pojavljuje kao vladajuća i priznata); ona samo zemljoposjed čini *ospoljenim čovjekom*. Ona ukida njegov feudalni karakter tako što proizvodnju (agrikulturu) proglašava njegovom *suštinom*; ali ona se odnosi negativno prema svijetu industrije, ona priznaje feudalni sistem time što *agrikulturu* proglašava *jedinom* proizvodnjom.

Razumije se, čim se shvati *subjektivna suština* industrije koja se konstituira u suprotnosti prema zemljoposjedu, tj. kao industrija, ta suština uključuje u sebe i tu svoju suprotnost. Jer kao što industrija obuhvaća ukinuti zemljoposjed, tako njena *subjektivna suština* obuhvaća istovremeno subjektivnu suštinu zemljoposjeda.

Kao što je zemljoposjed prvi oblik privatnog vlasništva, a industrija mu se suprotstavlja samo kao posebna vrsta vlasništva prije svega historijski — ili je, bolje rečeno, oslobođeni rob zemljoposjeda — tako se taj proces ponavlja pri naučnom shvaćanju *subjektivne suštine* privatnog vlasništva, *rada*, a rad se javlja, prije svega, samo kao *zemljoradnja*, a zatim dolazi do izražaja kao *rad uopće*.

Čitavo bogatstvo postalo je *industrijsko bogatstvo*, *bogatstvo* rada, a *industrija* je dovršeni rad, kao što je *tvornički sistem* izgrađena suština *industrije*, tj. rada, dok je *industrijski kapital* završen objektivni oblik privatnog vlasništva.

Vidimo kako tek sada privatno vlasništvo može dovršiti svoju vlast nad čovjekom i u najopćenitijem obliku postati svjetskohistorijska sila.

## [Privatno vlasništvo i komunizam]

ad pag. XXXIX<sup>[65]</sup> Ali suprotnost između *neolasništva* i *vlasništva* još je indiferentna suprotnost, još nije u svojoj *djelatnoj relaciji* prema svom *unutrašnjem* odnosu, još nije suprotnost shvaćena kao *protivrječnost*, sve dok se ne shvati kao suprotnost *rada* i *kapitala*. Čak i bez progresivnog kretanja privatnog vlasništva (u starom Rimu, u Turskoj itd.) ta suprotnost može se izraziti u *prvom* obliku. Tako se ona još *ne javlja* kao određena samim privatnim vlasništvom. Ali rad, subjektivna suština privatnog vlasništva kao isključenje vlasništva, i kapital, objektivni rad kao isključenje rada, čine *privatno vlasništvo* kao razvijeni odnos protivrječnosti, te stoga energičan, napet odnos koji vodi rješenju protivrječnosti.

ad. ibidem. Ukidanje samoootuđenja čini isti put kao i samoootuđenje. 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, te stoga neslobodan rad — shvaća kao izvor *štetnosti* privatnog vlasništva i njegova, čovjeku otuđenog, postojanja — *Fourier*, koji, shodno fiziokratima, *zemljoradnju* opet shvaća barem kao *izvrstan* rad, dok *St.-Simon*, naprotiv, *industrijski rad* kao takav proglašava suštinom i teži za *isključivom* vlasti industrijalaca i poboljšanjem položaja radnika. *Komunizam* je napokon *pozitivan* izraz ukinutog privatnog vlasništva, prije svega *opće* privatno vlasništvo. Time što odnos privatnog vlasništva shvaća u njegovoj *općenitosti*, komunizam je 1. u svom prvom obliku samo *uopćenje* i *dovršenje* toga vlasništva; kao takvo dovršenje on se pokazuje u dvostrukom obliku: prvo, vladavina vlasništva *stvari* nad njim tako je velika da on želi uništiti *sve* što ne mogu svi posjedovati kao *privatno vlasništvo*; on hoće na *nasilan* način da apstrahira od talenta itd. Neposredan fizički *posjed* njemu je jedini cilj života i postojanja; određene *radnika* se ne ukida, nego se proširuje na sve ljude; odnos privatnog vlasništva ostaje odnos zajednice prema svijetu stvari; napokon, ova tendencija suprotstavljanja *općeg* privatnog vlasništva privatnom vlasništvu manifestira se u životinjskom obliku kad 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 nemisaonog komunizma. Kao što žena iz braka prelazi u opću prostituciju,\* tako cijeli svijet bogatstva, tj. predmetnog

\* Prostitucija je samo *poseban* izraz *opće* prostitucije *radnika*, a kako je prostitucija odnos u koji ulazi ne samo onaj koji se prostituira nego i onaj koji dovodi do prostitucije — čija je podlost još veća — onda u tu kategoriju ulazi i kapitalist itd.

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 kome se *gramzivost* 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, tako reći, suštinu konkurencije. Primitivni komunist samo je dovršenje te zavisti i te nivelacije sa stanovišta *zamišljenog* minimuma. On ima *određenu*, *ograničenu* mjeru. Kako to ukidanje privatnog vlasništva ima malo veze sa zbiljskim prisvajanjem, dokazuje upravo apstraktna negacija čitavog svijeta obrazovanja i civilizacije, povratak *neprirodnom* primitivizmu čovjeka *siromašna* i bez potreba, koji ne samo što nije prevladao privatno vlasništvo nego do njega još nije ni dospio.

Za komunizam ove vrste zajednica je samo zajednica *rada* i jednakost *plaće*, koju isplaćuje zajednički kapital, tj. *zajednica* kao opći kapitalist. Obje strane odnosa uzdignute su u *zamišljenu* općost: *rad* kao određenje u koje je svatko postavljen, a *kapital* kao priznata općost i moć 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 shvaća *neposredni*, *prirodni* rodni odnos. Neposredan, prirodan, nuždan odnos čovjeka prema čovjeku je *odnos muškarca* prema *ženi*. U tom *prirodnom* rodnom 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 ljudska suština postala čovjeku priroda ili koliko je priroda postala čovjekova ljudska suština. Iz tog odnosa može se, dakle, prosuđivati cjelokupan stupanj čovjekova obrazovanja. Iz karaktera toga odnosa slijedi koliko je *čovjek* postao za sebe i koliko je sebe shvatio kao *rodno biće*, kao *čovjeka*; odnos muškarca prema ženi je *najprirodniji* odnos čovjeka prema čovjeku. U njemu se, dakle, pokazuje, koliko je *prirodno* odnošenje čovjeka *ljudsko* ili koliko je *ljudska* suština njemu postala *prirodnim* bićem, koliko je njegova *ljudska priroda* postala njemu *prirodom*. 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 društveno biće.

Prvo pozitivno ukidanje privatnog vlasništva, grubi komunizam, samo je, dakle, *pojavni 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 nedovršen i još uvijek aficiran privatnim vlasništvom, tj. čovjekovim otuđenjem. U oba oblika komunizam se već pokazuje kao reintegracija ili povratak čovjeka u sebe, kao ukidanje čovjekova samootuđenja, ali pošto još nije shvatio pozitivnu suštinu privatnog vlasništva, i pošto je isto tako malo shvatio ljudsku prirodu potrebe, on je njime još prožet i pod njegovim utjecajem. On je, doduše, shvatio pojam privatnog vlasništva, ali još nije shvatio njegovu suštinu.

3. Komunizam kao pozitivno ukidanje privatnog vlasništva kao čovjekova samootuđenja, te stoga, kao zbiljsko prisvajanje čovjekove suštine od čovjeka i za čovjeka, potpun, svjestan i unutar cjelokupnog bogatstva dosadašnjeg razvitka nastali povratak čovjeka sebi kao društvenog, tj. čovječnog čovjeka. Taj je komunizam kao dovršeni naturalizam = humanizam, kao dovršeni humanizam = naturalizam, on je istinsko rješenje sukoba između čovjeka i prirode, između čovjeka i čovjeka, istinsko rješenje borbe između egzistencije i suštine, između opredmećivanja i samopotvrđivanja, između slobode i nužnosti, između individuuma i roda. On je riješena zagonetka historije i zna da je on to rješenje.

Stoga je cjelokupno kretanje historije, s jedne strane, zbiljski akt rađanja komunizma, rođenja njegova empirijskog postojanja, a s druge strane, za njegovu svijest koja misli — shvaćeno i svjesno kretanje njegova nastajanja, dok onaj još nedovršeni komunizam traži historijski dokaz za sebe u pojedinim historijskim oblicima koji su suprotstavljeni privatnom vlasništvu, dokaz u postojećem na taj način što istrže pojedine momente iz kretanja (na tom konju osobito jašu Cabet, Villegardelle itd.) i fiksira ih kao dokaze za svoju historijsku čistokrvnost, čime upravo dokazuje da nesrazmjerno veći dio toga kretanja protivriječi njegovim tvrdnjama, i ako je jednom postojao, da upravo njegov prošli bitak opovrgava pretenzije suštine.

Lako je uvidjeti nužnost toga da cjelokupno revolucionarno kretanje nalazi kako svoju empirijsku tako i teorijsku bazu u kretanju privatnog vlasništva, upravo u kretanju ekonomike.

To materijalno, neposredno osjetilno privatno vlasništvo jest materijalni, osjetilni izraz otuđenog čovjekova života. Kretanje privatnog vlasništva — proizvodnja i potrošnja — jest osjetilno očitovanje kretanja cjelokupne dosadašnje proizvodnje, tj. ozbiljenje ili zbiljnost čovjeka. Religija, porodica, država, pravo, moral, nauka, umjetnost itd. 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 itd. u svoje ljudsko, tj. društveno postojanje. Religiozno otuđenje kao takvo događa se samo u području svijesti čovjekove unutrašnjosti, ali ekonomsko otuđenje je otuđenje zbiljskog 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 misaoni ili realni život. Komunizam počinje odmah s ateizmom (Owen), ateizam je isprva još daleko od toga da bi bio *komunizam*, kao što je onaj ateizam s kojim počinje komunizam više jedna apstrakcija. — Stoga je filantropija ateizma isprva 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 odjelotvorenje njegove individualnosti istovremeno njegovo vlastito postojanje za drugog čovjeka, postojanje tog drugog čovjeka i postojanje drugog za prvoga. Ali, i materijal rada i čovjek kao subjekt isto su tako rezultat kao i *polazna tačka* kretanja (a da oni moraju biti ta *polazna tačka*, upravo u tome leži historijska *nužnost* privatnog vlasništva). *Društveni* karakter je, dakle, opći karakter cjelokupnog kretanja; *kao što* samo društvo proizvodi *čovjeka* kao *čovjeka*, tako i on *proizvodi* društvo. Djelatnost i užitak su *društveni* kako po svom sadržaju tako i po *načinu postojanja*; 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 zbiljnosti; 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 uskrnuće prirode, provedeni naturalizam čovjeka i provedeni humanizam prirode.

Društvena djelatnost i društveni užitak nikako ne egzistiraju *samo* u obliku *neposredno* zajedničke djelatnosti i neposredno *zajedničkog* užitka, iako se *zajednička* djelatnost i *zajednički* užitak, tj. djelatnost i užitak koji se ispoljavaju i potvrđuju neposredno u *zbiljskom društvu* s drugim ljudima, događaju svagdje gdje je onaj *neposredni* izraz društvenosti osnovan u suštini sadržaja djelatnosti ili užitka i primjeren prirodi toga sadržaja.

Ali čak i ako djelujem *naučno* itd. — djelatnost koju rijetko mogu izvesti u neposrednoj zajednici s drugima — ja sam *društven*, jer djelujem kao *čovjek*. Meni nije dat kao društveni proizvod samo materijal moje djelatnosti — kao i 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 *teorijski* oblik onoga čega je *živi* oblik *realna* zajednica, društveno biće, dok je danas *opća* svijest apstrakcija od zbiljskog života i kao takva suprotstavlja mu se neprijateljski. Stoga je i *djelatnost* moje opće svijesti — kao takva — moje *teorijsko* 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 i ne pojavljivalo u neposrednom obliku *zajedničkog* života koji se vrši istovremeno s drugima — ispoljavanje i potvrđivanje *društvenog života*. Individualni i rodni čovjekov život nisu *različiti*, i pored toga što je — i to nužno — način postojanja individualnog života više *poseban* ili više *općenit* način rodnog života, ili, rodni život — više *poseban* ili *općenit* individualni život.

Kao *rodna svijest* čovjek potvrđuje svoj realni *društveni život* i ponavlja samo svoje zbiljsko postojanje u mišljenju, kao što se, obrnuto, rodni bitak potvrđuje u rodnoj svijesti i u svojoj općenitosti postojbi za sebe kao *misaono biće*.

Stoga, ma koliko čovjek bio *poseban* individuum — a njegova posebnost upravo ga čini individuumom i zbiljskim *individualnim* bićem zajednice — on je isto toliko *totalitet*, idealan totalitet, subjektivno postojanje mišljenog i doživljenog društva za sebe, kao što u zbiljnosti postoji isto tako kao percepcija i zbiljski užitak društvenog postojanja, kao i totalitet čovjekova ispoljavanja života.

Mišljenje i bitak su, doduše, *različiti*, ali su istovremeno međusobno u *jedinstvu*.

*Smrt* izgleda kao okrutna pobjeda roda nad određenim individuumom i kao da protivrječi njihovu jedinstvu; ali određeni individuum samo je *određeno rodno biće* i kao takvo smrtno.

<sup>1</sup>(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* zbiljnost, tako se pozitivno ukidanje privatnog vlasništva, tj. *osjetilno* prisvajanje čovjekova 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, opažanje, htijenje, rad, ljubav, uklatko, svi organi njegove individualnosti, kao organi koji postoje neposredno u svom obliku kao društveni organi, u svom su *predmetnom* odnošenju ili u svom *odnošenju prema predmetu* prisvajanje predmeta; prisvajanje čovjekove zbiljnosti, njeno odnošenje prema predmetu jest *potvrđivanje čovjekove zbiljnosti\**; čovjekova

---

\* Ona je zato isto tako mnogostrana kao što su mnogostrana *određenja* čovjekova *bića* i čovjekove *djelatnosti*.

---

<sup>1</sup> U rukopisu Marx je neke dijelove teksta precrtao; ta mjesta su ovdje stavljena u šiljate zagrade.

*djelotvornost* i čovjekovo *trpljenje*, jer je trpljenje, shvaćeno ljudski, samoužitak čovjeka.

Privatno vlasništvo nas je učinilo tako glupim i jednostranim da je neki predmet *naš* tek onda kad ga imamo, dakle, kad postoji za nas kao kapital, ili kad ga neposredno posjedujemo, jedemo, pijemo, nosimo na svome tijelu, nastanjujemo itd., ukratko kad ga *upotrebljavamo*. Iako privatno vlasništvo shvaća sva ta neposredna ozbiljenja 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 »Einundzwanzig Bogen«<sup>166</sup>).

Stoga je ukidanje privatnog vlasništva potpuna *emancipacija* svih ljudskih osjetila i svojstava; ali ono 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 užitek izgubili svoju *egoističnu* prirodu, a priroda svoju *golou korisnost* tako što je korist postala *ljudska* korist.

Osjetila i užitek drugih ljudi isto su tako postali moje *vlastito* prisvajanje. Osim tih neposrednih organa stvaraju se stoga *društveni* organi, u *obliku* društva, npr. djelatnost neposredno u društvu s drugima itd. postala je organ mog *ispoljavanja života* i način prisvajanja *čovjekova* života.

Razumije se, *ljudsko* oko drugačije uživa nego grubo, neljudsko oko, ljudsko *uho* drugačije nego grubo uho itd.

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 tako da predmet postane za njega *društveni* predmet, da on sam sebi postane društveno biće i da društvo za njega postane biće u tom predmetu.

Stoga, ukoliko, s jedne strane, svagdje u društvu predmetna zbiljnost postaje čovjeku zbiljnost čovjekovih suštinskih snaga, čovjekova zbiljnost, pa zato i zbiljnost njegovih *vlastitih* suštinskih snaga, svi *predmeti* postaju *opredmećenje* njega samoga, predmeti koji potvrđuju i ostvaruju njegovu individualnost, *njegovi* predmeti, tj. predmet postaje on *sám*. *Kako* oni postaju njegovim predmetima, to zavisi od

\* Ja se praktički prema stvari mogu odnositi ljudski samo kad se stvar prema čovjeku odnosi ljudski.

*prirode predmeta* i od prirode *suštinske* snage koja joj odgovara; jer upravo *odredenost* toga odnosa čini poseban, *zbiljski* način potvrđivanja. Jedan predmet je *oku* drugačiji nego *uhu* i predmet *oka* je drugačiji nego predmet *uha*. Svojevrsnost svake suštinske snage upravo je njena *svojevrsna suština*, dakle i svojevrsan način njenog opredmećenja, njenog *predmetno-zbiljskog* živog *bitka*. Stoga se čovjek u predmetnom svijetu potvrđuje ne samo u mišljenju nego sa *svim* osjetilima.

S druge strane, shvaćeno subjektivno: tek muzika budi čovjekov smisao za muziku; za nemuzikalno uho ni najljepša muzika nema *nikakva* smisla, nije nikakav predmet, jer moj predmet može biti samo potvrđivanje jedne od mojih suštinskih snaga, to jest on za mene može postojati samo onako kao što moja suštinska snaga postoji za sebe kao subjektivna sposobnost, jer smisao jednog predmeta ide za mene upravo donde (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 čovjekova bića djelomično se razvijaju, 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 pet osjetila nego i takozvana duhovna osjetila, praktička osjetila (volja, ljubav itd.), jednom riječi *ljudsko* osjetilo, ljudskost osjetila, nastaje 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 mogla biti pred njim u najsirovijem obliku i ne može se reći čime bi se ova ishrana razlikovala od *životinjske* ishrane. Pritisnut brigom i siromaštvom, čovjek nema smisla ni za najljepšu predstavu; trgovac mineralima vidi samo trgovačku vrijednost, ali ne vidi ljepotu ni osobenu prirodu minerala; on nema mineraloškog smisla; dakle, opredmećenje čovjekova bića i u teorijskom i u praktičkom 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 kretanjem *privatnog vlasništva*, njegova bogatstva i bijede — materijalnog i duhovnog bogatstva i bijede — društvo koje nastaje zatiče sav materijal za to formiranje, tako i *novonastalo* društvo proizvodi kao svoju stalnu zbiljnost čovjeka u tom cjelokupnom bogatstvu njegova bića, *bogatog* i duboko *sveosjetilnog* čovjeka.)

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 *teorijskih* suprotnosti moguće *samo* na *praktičan* način, samo čovjekovom praktičnom energijom, pa njihovo rješenje nije stoga

nikako samo zadatak spoznaje nego *zbijski* životni zadatak, koji *filozofija* nije mogla riješiti upravo zato što je isti zadatak shvatila *samo* kao teorijski zadatak. . . >

<Vidimo kako je historija *industrije* i nastalo *predmetno* postojanje *industrije* *otvorena knjiga čovjekovih suštinskih snaga*, osjetilno data čovjekova *psihologija* koja dosad nije bila shvaćena u svojoj povezanosti s čovjekovom suštinom, nego uvijek samo u vanjskom odnosu korisnosti, jer su ljudi — krećući se unutar otuđenja — shvaćali kao *zbijsnost* čovjekovih suštinskih snaga i kao *akte ljudskoga roda* samo opće čovjekovo postojanje, religiju ili historiju u njenoj apstraktno-općoj suštini kao politiku, umjetnost, literaturu itd. U *običnoj, materijalnoj* industriji (koja se isto tako može shvatiti kao dio onog općeg kretanja, kao što se može shvatiti i kao *poseban* dio *industrije*, jer je sva dosadašnja ljudska djelatnost bila rad, dakle *industrija*, sama sebi otuđena djelatnost) imamo pred sobom *opredmećene čovjekove suštinske snage* u obliku *osjetilnih, tuđih, korisnih predmeta*, u obliku otuđenja. Ona *psihologija* za koju je ta knjiga, dakle osjetilno upravo najprisutniji, najpristupačniji dio historije, zatvorena, ne može postati *zbijskom*, *sadržajnom* i *realnom* naukom.> Što da uopće mislimo o nauci koja *otmijeno* apstrahira od tog velikog dijela ljudskoga 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 naožje reći jednom riječi: *»potreba«, »prista potreba«?* *Prirodne nauke* su razvile golemu djelatnost i ovladale stalno rastućim materijalom. Međutim, filozofija im je ostala isto onako tuđa kao što su one ostale tuđe filozofiji. *Kratkotrajno* ujedinjenje bilo je samo *fantastična iluzija*. Volja je postojala, ali je nedostajalo snage. Sama historiografija osvrće se na prirodne nauke samo uz put, kao na faktor prosvjedenosti, korisnosti pojedinih velikih otkrića. Ali prirodne nauke su pomoću *industrije* utoliko *praktičnije* zahvatile u čovjekov život, preoblikovale ga i pripremile čovjekovu emancipaciju, mada su neposredno morale upotpuniti onečovječenje. *Industrija* je *zbijski* historijski odnos prirode, a stoga i prirodnih nauka prema čovjeku; ako se, stoga, ona shvati kao *egzoteričko* otkrivanje čovjekovih *suštinskih snaga*, može se shvatiti *ljudska* suština prirode ili *prirodna* suština čovjeka; stoga će prirodne nauke izgubiti apstraktno materijalni, ili tačnije, idealistički pravac i postać baza *ljudske* nauke, kao što su sad već postale — iako u otuđenom obliku — baza *zbijskog* ljudskog života; *jedna* baza za život, a druga za *nauku*, to je od početka laž. <Priroda koja nastaje u ljudskoj historiji — u aktu nastajanja ljudskog društva — *zbijska* 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 *zbijska* nauka samo ako polazi od *osjetilnosti* u dvostrukom obliku: od *osjetilne* svijesti i od *osjetilne* potrebe — dakle, samo ako nauka polazi od prirode. Da bi *»čovjeka«* postao predmet *osjetilne* svijesti i da bi potreba *»čovjeka*

kao čovjeka« postala potreba, za to je cjelokupna historija — historija priprema, historija razvitka. Sama historija je *zbiljski dio historije prirode*, postajanje prirode čovjekom. Prirodne nauke će kasnije isto tako obuhvatiti nauku o čovjeku, kao što će nauka o čovjeku obuhvatiti prirodne nauke: to će biti *jedna nauka*.

*Čovjek* je neposredan predmet prirodnih nauka, jer neposredna *osjetilna priroda* za čovjeka je neposredno čovjekova osjetilnost (identičan izraz), čovjek koji za njega neposredno osjetilno postoji kao *drugi*; 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 čovjekove 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*, element samog mišljenja, element životnog ispoljavanja misli, osjetilne je prirode. *Društvena* zbiljnost prirode i *ljudske* prirodne nauke ili *prirodne nauke o čovjeku* — to su identični izrazi.

⟨Vidimo kako na mjesto nacionalnoekonomskog *bogatstva i bijede* stupa *bogat čovjek* i bogata *čovjekova* potreba. *Bogat* čovjek je istovremeno čovjek kome je *potreban* totalitet čovjekova ispoljavanja života. Čovjek u kome njegovo vlastito ostvarenje postoji kao unutrašnja nužnost, kao *nužda*. Ne samo čovjekovo *bogatstvo* nego i njegovo *siromaštvo* dobiva — pod pretpostavkom socijalizma — podjednako *ljudsko*, te stoga društveno značenje. Ono je pasivna veza koja čini da čovjek kao potrebu osjeti najveće bogatstvo, *drugog* čovjeka. Vlast predmetnog bića u meni, osjetilno izbijanje moje suštinske djelatnosti jest *strast*, koja na taj način postaje ovdje *djelatnost* moga 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 samome sebi. Čovjek koji živi od milosti drugoga smatra se zavisnim bićem. A ja potpuno živim od milosti drugoga ako sam mu obavezan ne samo za izdržavanje svoga 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 nije moje vlastito djelo. Stoga je *stvaranje* predstava koju je vrlo teško potisnuti iz narodne svijesti. Njoj je *neshvatljivo* postojanje prirode i čovjeka pomoću samih sebe, jer protivrječi svim *evidentnim datostima* praktičkog života.

Predstava o stvaranju *Zemlje* dobila je snažan udarac od *geognozije*, tj. od nauke koja stvaranje Zemlje, postanak Zemlje prikazuje kao proces, kao samostvaranje. *Generatio aequivoca*<sup>1</sup> je jedino praktično opovrgavanje teorije stvaranja.

Sada je, doduše, lako reći pojedinom individuumu ono što je već Aristotel rekao: ti si rođen od svoga oca i majke, dakle, parenje dvoje ljudi, rodni akt ljudi proizveo je čovjeka. Vidiš, dakle, da čovjek

<sup>1</sup> samostvaranje

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 itd. Ti se moraš čvrsto držati i *kružnog kretanja*, koje je u onom progresu osjetilno vidljivo, prema kojemu čovjek u radanju ponavlja sama sebe, te tako *čovjek* uvijek ostaje subjekt. Ali ti ćeš odgovoriti: ja ti priznajem to kružno kretanje, priznaj ti meni progres koji me uvijek tjera dalje sve do pitanja: 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 zato što je izopačeno? Pitaj se da li onaj progres kao takav postoji za razumno mišljenje? Ako pitaš za stvaranje prirode i čovjeka, ti apstrahiraš, dakle, od čovjeka i prirode. Ti ih smatraš za *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 bitku 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 pretpostaviti da je priroda ništa itd.; ja te pitam za njezin *akt nastajanja*, kao što anatomu pitam za stvaranje kostiju itd.

Međutim, zato što za čovjeka socijalista  *cjelokupna takozvana svjetska historija* nije ništa drugo već proizvodjenje čovjeka pomoću ljudskog rada, ništa drugo nego nastajanje prirode za čovjeka, on ima očigledan, neoboriv dokaz o svom *rođenju* pomoću samoga 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 nikakvog smisla, jer je ateizam *negacija boga* i postavlja tom negacijom *postojanje čovjeka*; ali socijalizmu kao socijalizmu nije više potrebno takvo posredovanje; on počinje od *teorijski i praktički osjetilne čovjekove i prirodne svijesti* kao *sustine*. On je *pozitivna* čovjekova *samosvijest* koja nije više posredovana ukidanjem religije, kao što je *zbijski život* pozitivna čovjekova *zbijskost* koja nije više posredovana ukidanjem privatnog vlasništva, *komunizmom*. Komunizam je pozicija kao negacija negacije, stoga *zbijski*, za slijedeći historijski razvitak nužan moment čovjekove emancipacije i povratka samome sebi. *Komunizam* je nužan oblik i energičan princip neposredne budućnosti, ali komunizam kao takav<sup>[67]</sup> nije cilj ljudskog razvitka — oblik ljudskog društva.<sup>[68]</sup>



## [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: to je novo ispoljavanje *čovjekove* suštinske snage i novo obogaćivanje *čovjekova* bića. U okviru privatnog vlasništva značenje je obrnuto. 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 zagospodario neprijateljskim bićem, a moć njegova *novca* pada upravo u obrnutom razmjeru s masom proizvodnje, tj. njegove potrebe rastu sa povećavanjem *moći* novca. Stoga je potreba za novcem istinska potreba koju proizvodi nacionalna ekonomija i jedina potreba koju ona proizvodi. *Kvantitet* novca sve više postaje njegovo jedino *moćno* svojstvo; kao što sva bića svodi na njihovu apstrakciju, tako se on u svom vlastitom kretanju svodi na *kvantitativno* biće. Njegova prava mjera postaju *prekomjernost* i *neumjerenost*.

Subjektivno to izgleda tako da proširenje kruga proizvodâ i potreba djelomično postaje *dovitljiv* i proračunljiv rob neljudskih, rafiniranih, neprirodnih i *izmišljenih* požuda — privatno vlasništvo ne zna učiniti grubu potrebu *ljudskom* potrebom; njegov *idealizam* je *uobraženje*, *samovolja*, *hir*, i nijedan eunuh ne laska podlije svome despotu i ne pokušava da besramnijim sredstvima podražuje njegovu otupjelu sposobnost uživanja da bi lukavstvom zadobio milost nego što to čini industrijski eunuh, proizvođač, koji laska da bi lukavstvom dobio srebrne talire, da bi izmamio zlatnike iz džepa kršćanski ljubljenog susjeda — (svaki proizvod je mamac kojim se želi izmamiti biće drugoga, njegov novac; svaka zbiljska ili moguća potreba je slabost koja će muh navesti na ljepak; opće iskorištavanje društvenog čovjekova bića, kao što je svako čovjekovo nesavršenstvo veza s nebom, jeste jedna strana s koje 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*; ti znaš kakvim crnilom treba da mi zapišeš dušu; ja ti podvaljujem pružajući ti užitak) — prilagodava se njegovim najpokvarenijim fantazijama, igra ulogu svodnika između njega i njegove potrebe, pobuđuje u njemu bolesne požude, vreba 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 podivljaloš, 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 kao tuđu nastanjuje privremeno i nesigurno, koja mu svakog dana može izmaći, 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 itd., 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 elemenat*. Nijedno od njegovih osjetila više ne postoji, ne samo na svoj ljudski način nego ni na *neljudski*, pa zato 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 što 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, prosjačkog krompira*. Ali Engleska i Francuska imaju već u svakom industrijskom gradu *malu* Irsku. Divljak, životinja ipak ima potrebu za lovom, za kretanjem itd., za društvenošću. — Uprošćavanje stroja i rada iskorištava se za to da čovjeka koji tek nastaje, sasvim neoformljena čovjeka — *dijete* — učini radnikom, kao što je radnik postao najzanemarenije dijete. Stroj se prilagođuje čovjekovoj *slabosti* da bi od *slaba* čovjeka načinio stroj.

⟨Kako porast potreba i sredstava za njihovo zadovoljenje 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, kaže on, čovjek nema nikakve druge potrebe, ni potrebe za djelatnošću, ni za uživanjem; jer *čak* i takav život proglašava *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 osjećaja 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 užitak ili ispoljavanje djelatnosti — čini mu se kao luksuz. Stoga je nacionalna ekonomija, ta nauka o *bogatstvu*, istovremeno nauka o odricanju, oskudijevanju, *štednji*, i ona zaista dolazi do toga da

čovjeka uči da *štedi* čak i na *potrebi* za čistim *zrakom* ili fizičkim *kretanjem*. Ta nauka o čudesnoj industriji istovremeno je nauka o *askezi*, a njen istinski ideal je *asketski*, ali *lihvarski* škrtač i *asketski* rob, ali *rob koji proizvodi*. Njen moralni ideal je *radnik* koji donosi u štedionicu jedan dio svoje plaće, i ona je za taj svoj omiljeni ideal našla, tako reći, ropsku *umjetnost*. U kazalištu je to prikazivano na sentimentalnan način. Stoga je ona — usprkos svom svjetovnom i razbludnom izgledu — zaista moralna nauka, najmoralnija nauka. Njeno osnovno načelo je samoodricanje, odricanje od života i od svih ljudskih potreba. Ukoliko manje jedeš, piješ, kupuješ knjige, ukoliko manje ideš u kazalište, na ples, u gostionicu, ukoliko manje misliš, voliš, teoretiziraš, pjevaš, slikaš, pišeš<sup>1</sup> itd., utoliko [više] štediš, utoliko *veće* postaje tvoje blago koje ne žderu ni moljci ni prašina, utoliko veći postaje tvoj *kapital*. Ukoliko *si* neznatniji, ukoliko manje ispoljavaš svoj život, utoliko više *imaš*, utoliko je veći tvoj *otudeni* život, utoliko više nagomilavaš svoje otuđeno biće. Sve ono što ti nacionalni ekonomist uzme od života i ljudskosti on ti nadomješta u *novcu* i *bogatstvu*, a sve ono što ne možeš ti, može tvoj novac: on može jesti, piti, ići na ples i u kazalište, on može putovati, on zna sebi [pribaviti] umjetnost i učenost, historijske rijetkosti i političku moć, on ti *može* sve pribaviti, on može sve kupiti, on je istinska *moć*. Ali on, koji je sve to, ne mari ni za šta drugo već da stvori sebe sama, da kupi sebe sama, jer sve drugo njemu služi, i kad posjedujem gospodara, posjedujem i slugu, pa ne moram da jurim za njegovim slugom. Sve strasti i sva djelatnost moraju, dakle, propasti u *pohlepi*. Radnik smije imati samo toliko da bi htio živjeti, a smije htjeti živjeti zato da bi imao.)

Na nacionalnoekonomskom tlu nastaje uistinu jedan spor. Jedna strana (Lauderdale, Malthus itd.) preporučuje *laksuz* i proklinje štednju; druga (Say, Ricardo, itd.) preporučuje štednju i proklinje laksuz. Ali ona prva priznaje da želi laksuz da bi proizvela *rad* (tj. apsolutnu štednju); druga strana priznaje da preporučuje štedljivost da bi proizvela *bogatstvo*, tj. laksuz. Prva strana *romantično* uobražava da pohlepa ne bi sama smjela određivati potrošnju bogatih, i protivriječi 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 neće da prizna kako upravo hir i slučaj određuju proizvodnju; ona zaboravlja »profinjene potrebe«, ona zaboravlja da se bez potrošnje ne bi proizvodilo; ona zaboravlja da proizvodnja uslijed konkurencije mora postati samo svestranija, 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 *nekoris-*

<sup>1</sup> U rukopisu nečitljiva riječ.

nog 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 osjetima, kao na jelu itd., nego moraš štedjeti i s učestvovanjem u općim interesima, sažaljenju, povjerenju itd., ako želiš biti ekonomičan, ako ne želiš da te upropaste iluzije.

⟨Sve što je tvoje moraš *prodati*, tj. učiniti korisnim. Kad pitam nacionalnog ekonomista: da li se pokoravam ekonomskim zakonima kad izvlačim novac iz žrtvovanja, nudenja 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 nacionalnoekonomski kad svog prijatelja prodam Marokancima (a neposredne prodaje ljudi, kao trgovine regrutima itd., ima u svim kulturnim zemljama), onda mi nacionalni ekonomist odgovara: ti ne djeluješ protiv mojih zakona; ali oslušni šta kažu kum moral i kuma religija; moj *nacionalnoekonomski* moral i moja nacionalnoekonomska religija nemaju ništa da ti prigovore, ali. . . Ali, kome sada da 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 u takvim stvarima kao što su dobra savjest, vrlina itd., ali kako mogu biti krepostan ako to nisam, kako mogu imati dobru savjest ako ništa ne znam? Sve je to zasnovano u suštini otuđenja, svaka sfera mi postavlja neko drugo i suprotno mjerilo: moral jedno, 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 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 zbiljski ukoliko se bavi nacionalnom ekonomijom. Odnos nacionalne ekonomije prema moralu, ako inače nije proizvoljan, slučajan i stoga neosnovan i nenaučan, ako nije učinjen *prividom*, nego se smatra *suštinskim*, može biti samo odnos nacionalnoekonomskih 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*, i kao što je suprotnost, ona to opet nije. Nacionalna ekonomija izražava moralne zakone, samo na *svoj način*.

⟨Gušenje potrebe kao princip nacionalne ekonomije pokazuje se *najsajnije* 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 moral, 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 onome smislu koji ona ima za siromašne; prema onima gore on se ispoljava uvijek fino, skriveno, dvosmisleno, privid; prema onima dolje — grubo, otvoreno, iskreno, on je suština. *Gruba* radnikova potreba mnogo je veći izvor zarade nego  *fina* bogataševa potreba. Podrumski stanovi u Londonu donose više svojim vlasnicima nego palače, tj. oni su u pogledu dobiti *veće bogatstvo*, dakle, govoreći nacionalnoekonomski, *veće društveno bogatstvo*.

I kao što industrija spekulira na profinjenju potreba, ona isto tako mnogo spekulira na njihovoj *grubosti*, ali na njihovoj umjetno proizvedenoj grubosti; stoga je pravi užitak koji pružaju ove grube potrebe *samoamamljivanje*, 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. Zato su one s razlogom jedina narodna nedjeljna zabava, koju engleska policija tretira u najmanju ruku blago<sup>(69)</sup>.

Već smo vidjeli kako nacionalni ekonomist uspostavlja jedinstvo rada i kapitala na mnogostran način. 1) Kapital je *nagomilani rad*; 2) određenje kapitala unutar proizvodnje, djelomično reprodukcija kapitala s dobitkom, djelomično kapital kao sirovina (materijal za rad), djelomično kao *instrument* koji sam *radi* — stroj je kapital neposredno identificiran s radom —, *jest proizvodni rad*; 3) radnik je kapital; 4) nadnica spada u troškove kapitala; 5) u odnosu na radnika rad je reprodukcija njegova životnog kapitala; 6) u odnosu na kapitalista, on je moment djelatnosti njegova kapitala.

Napokon 7) nacionalni ekonomist polazi od pretpostavke o prvobitnom jedinstvu kapitala i rada kao jedinstvu kapitalista i radnika — to je rajsko prastanje. Kako se oba ta momenta sukobljuju kao dvije osobe, za nacionalnog ekonomistu je to *slučajan* događaj, koji se stoga može objasniti samo na spoljašnji način. (Vidi *Mill*.)

Nacije koje su još zaslijepljene osjetilnim sjajem plemenitih metala i koje su stoga još fetišisti metalnog novca — još nisu izgrađene novčane nacije. Suprotnost između Francuske i Engleske. — Koliko je rješenje teorijskih zagonetki zadatak prakse i praktički posredovano, koliko je istinska praksa uvjet zbiljske i pozitivne teorije, pokazuje se, na primjer, na *fetišizmu*. Osjetilna svijest fetišista drugačija je od svijesti Grka, jer je njegovo osjetilno postojanje još drugačije. Apstraktno neprijateljstvo između osjetila i duha je nužno sve dotle dok čovjekovo osjetilo za prirodu, čovjekovo osjetilo prirode, dokle i *prirodno čovjekovo* osjetilo još nije proizvedeno vlastitim čovjekovim radom.

*Jednakost* nije ništa drugo već njemačka formula  $Ja = Ja$  prevedena na francuski, tj. na politički oblik. Jednakost kao *osnova* komu-

nizma njegovo je *političko* zasnivanje, pa je isto kao kad ga Nijemac zasniva tako što čovjeka shvaća kao *opću samosvijest*. Razumije se da ukidanje otuđenja uvijek polazi od oblika otuđenja koji je *vladajuća* sila — u Njemačkoj *samosvijest*, u Francuskoj *jednakost* zbog politike, u Engleskoj je to *zbiljska*, materijalna *praktička* potreba koja se mjeri samo prema samoj sebi. S toga gledišta treba kritizirati i priznavati Proudhona.

Ako sâm *komunizam* ne označimo još kao *istinsku* poziciju — jer kao negacija negacije, kao prisvajanje čovjekova bića koje se posreduje sobom kroz negaciju privatnog vlasništva, ne polazi od same sebe, nego, naprotiv, od privatnog vlasništva, .....

.....<sup>1</sup>  
otuđenje čovjekova života ostaje otuđenje, i to utoliko veće ukoliko smo više svijesni njega kao takvog — onda se ukidanje toga otuđenja, dakle, može izvršiti samo pomoću ostvarenog komunizma. Da bi se ukinula *misao* o privatnom vlasništvu, potpuno je dovoljan *mišljeni* komunizam. Da bi se ukinulo *zbiljsko* privatno vlasništvo, potrebna je *zbiljska* komunistička akcija. Historija će je donijeti, i onaj pokret koji u *mišlima* već vidimo da se sam ukida, u *zbiljnosti* će proći kroz vrlo surov i dugotrajan proces. Ali mi moramo smatrati stvarnim napretkom to što smo od početka stekli svijest kako o ograničenosti tako i o cilju historijskog kretanja, svijest koja pretiče to kretanje.

⟨Kad se ujedine komunistički *radnici*, njima je cilj prije svega učenje, propaganda itd. Međutim, oni time istovremeno stječu novu potrebu, potrebu društva, i što je izgledalo kao sredstvo, postalo je cilj. Taj praktički pokret može se promatrati u njegovim najsjajnijim rezultatima kad se pogledaju ujedinjeni socijalistički francuski radnici. Pušenje, piće, jelo itd. nisu više ni izgovor ni sredstvo povezivanja. Njima je dovoljno društvo, udruženje, zabavljanje, koje opet ima za cilj društvo; bratstvo ljudi nije kod njih fraza, nego istina, a plemenitost čovječanstva svijetli nam iz likova koji su očvrslili od rada.

⟨Kad nacionalna ekonomija tvrdi da se potražnja i ponuda uvijek poklapaju, ona odmah zaboravlja da prema njenoj vlastitoj tvrdnji ponuda *ljudi* (teorija o stanovništvu) uvijek premašuje potražnju, dakle, da kod bitnog rezultata cjelokupne proizvodnje — egzistencije ljudi — nesrazmjer između potražnje i ponude dobiva svoj najadekvatniji izraz.

Koliko je novac, koji se pojavljuje kao sredstvo, istinska *moć* i jedini *cilj* — koliko je uopće *sredstvo* koje me čini bićem i prisvaja mi tuđe predmetno biće, koliko je ono *samosvrha*. . . može se vidjeti po tome 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

<sup>1</sup> Veći dio ove stranice rukopisa je otrgnut pa se integralni tekst nije mogao rekonstituirati.

čim smije nositi *mač*. Kod nomadskog stanovništva *konj* me čini sloboodnim čovjekom, članom zajednice.

Prije smo rekli da se čovjek vraća *pećinskom stanovanju*, ali u otuđenom, neprijateljskom obliku. Divljak se u svojoj pećini — tom prirodnom elementu koji mu se spontano nudi na korištenje i za zaštitu — ne osjeća više strano, ili štoviše, osjeća se kod kuće kao *riba* u vodi. Ali podrumski stan siromaha je neprijateljski »stan koji se drži kao tuđa sila po sebi, koji mu daju 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 *tudoj* kući, čiji vlasnik na nj svakodnevno vrebava i izbacuje ga napolje ako ne plati zakupninu. Isto tako on zna da je njegov stan po kvaliteti u potpunoj suprotnosti prema *onostranom* ljudskom stanu u carstvu 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 *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 koristi samo za uživanje — gdje se onaj koji uživa *manifestira*, doduše, s jedne strane samo kao *prolazni* individuum, koji se isprazno, preko mjere izživljava, i koji isto tako zna da je tuđi robovski rad, čovjekov *krvavi znoj* plijen njegove požude, prema tome i sam čovjek, dakle, da je i on sam žrtvovano, ništavno biće; pri tome se preziranje ljudi pokazuje kao obijest, kao rasipanje onoga što bi moglo produžiti stotinu ljudskih života, a djelomično kao besramna iluzija da njegovo neobuzdano rasipništvo i nestalna neproduktivna potrošnja uvjetuju *rad*, a time i *uzdržavanje* drugoga — a ostvarenje čovjekovih *suštinskih snaga* vidi samo u ozbiljenju svoje ludosti, svoga hira i samovoljnih, bizarnih ideja — to bogatstvo, koje, s druge strane, poznaje bogatstvo samo kao čisto sredstvo i kao stvar koja je vrijedna samo uništenja, koje je, dakle, istovremeno njegov rob i gospodar, istovremeno velikodušno i podlo, hirovito, oholo, uobraženo, fino, obrazovano, duhovito, — to bogatstvo još nije iskusilo na sebi *bogatstvo* kao sasvim *tuđu silu*; ono u njemu vidi, naprotiv, samo svoju vlastitu moć, [ne] bogatstvo, nego uživanje koje [mu se javlja] kao posljednji, krajnji cilj.

<sup>1</sup> . . . i sjajnoj, osjetilnim prividom zaslijepljenoj iluziji o suštini bogatstva, suprotstavlja se *radni, trijezni, ekonomični, prozaični*, o suštini bogatstva obaviješteni industrijalac i stvarajući pohlepi rasipnika za uživanjem veći opseg, laskajući mu svojim proizvodima — njegovi proizvodi su upravo tako niski komplimenti požudama rasipnika — on na jedino *koristan* način prisvaja sebi moć koja rasipniku nestaje. Ako se, dakle, industrijsko bogatstvo javlja prije svega

<sup>1</sup> U rukopisu nedostaju otprilike tri reda.

kao rezultat rasipnog, fantastičnog bogatstva, onda vlastito kretanje prvoga potiskuje posljednje također i na aktivan način. Naime, pad *kamata od novca* nužna je konzekvenција 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 povećava u toku industrijskog kretanja, ali — to smo već vidjeli — nužno dolazi čas kad zemljoposjed, kao i svaki drugi posjed, mora pasti u kategoriju kapitala koji se reproducira s dobitkom, a to je rezultat istog industrijskog kretanja. Dakle, i rasipnik 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 — što Proudhon smatra ukidanjem kapitala i tendencijom prema socijalizaciji kapitala — neposredno samo simptom potpune pobjede aktivnog kapitala nad rasipnim bogatstvom, tj. 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 užitek je samo sporedna stvar, oporavak, podređen proizvodnji, pri tom *sračunat*, dakle čak *ekonomičan* užitek, jer on ubraja svoj užitek u troškove kapitala, a njegov užitek smije ga stajati samo toliko da se potrošeno opet može nadomjestiti reprodukcijom kapitala s dobitkom. Užitek 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 na koji 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 prožeta romantičnim, antiindustrijskim uspominama. Nijedna strana ne zna da predmet prepirke svede na njegov jednostavan izraz i zato međusobno ne izlaze na kraj<sup>(70)</sup>.

*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 zemljoposjednik kao takav jedini sasvim neproductivni rentijer. Agrikultura je stvar kapitalista koji svoj kapital ulaže tamo gdje od njega može očekivati uobičajenu dobit. Stoga se postavka fiziokrata — da zemljoposjed kao jedino productivno 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 on stoga jedini porez koji nije štetan nacionalnoj proizvodnji. Razumije se da pri takvom shvaćanju ni politička privilegija zemljoposjednikâ ne slijedi više iz činjenice što su uglavnom oni oporezivani.

Sve što Proudhon shvaća kao kretanje rada protiv kapitala samo je kretanje rada u određenju kapitala, kretanje *industrijskog kapitala* protiv kapitala koji se ne troši *kao* kapital, tj. ne troši se industrijski. I to kretanje ide svojim pobjedonosnim putem, tj. putem pobjede *industrijskog* kapitala. Vidi se, dakle, da se i nacionalnoekonomsko kretanje kao takvo može sagledati u svojoj zbiljskoj 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 za drugoga kao što i drugi postoji za njega samo ukoliko jedan drugome postaje sredstvo. Nacionalni ekonomist — kao i politika u svojim *ljudskim pravima* — svodi sve na čovjeka, tj. na individuum, s kojeg skida svako određenje da bi ga fiksirao kao kapitalista ili radnika.

*Podjela rada* je nacionalnoekonomski izraz *društvenosti rada* unutar otuđenja. Ili, budući da je *rad* samo izraz čovjekove djelatnosti unutar ospoljenja, ispoljavanja života kao ospoljenja života, to je i *podjela rada* samo *otučeno*, *ospoljeno* postavljanje čovjekove djelatnosti kao *realne rodne djelatnosti* ili kao *djelatnosti čovjeka kao rodnog bića*.

Nacionalni ekonomisti su vrlo nejasni i protivrječni 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* — tj. kad se radi o tom *otučenom i ospoljenom obliku čovjekove djelatnosti kao rodne djelatnosti*.

*Adam Smith*: *Podjela rada* ne duguje svoje porijeklo čovjekovoj mudrosti. Ona je nužna, polagana i postepena konzekvencija sklonosti prema razmjeni i međusobnom trgovanju proizvodima. Ta sklonost trgovini vjerovatno je nužna posljedica upotrebe razuma i riječi. Ona je zajednička svim ljudima i 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 njihovom ličnom interesu i uvjeriti ih da njihova vlastita korist traži da čine to što on od njih želi. Kod drugih ljudi mi se ne obraćamo njihovoj *čovječnosti*, nego njihovom *egoizmu*; 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, ta dispozicija za *trgovanje* je i izazvala *podjelu rada*. Na primjer, u plemenu lovaca ili pastira pojedinac pravi lukove i strijele brže i vještije nego drugi. On često zamjenjuje sa svojim drugovima tu vrstu proizvoda za stoku i divljač, te uskoro primjećuje da ove posljednje može lakše pribaviti pomoću toga sredstva nego kad bi sâm išao u lov. Iz sebičnog računa, dakle, on

od proizvodnje lukovâ itd. stvara svoje glavno zanimanje. Razlika *prirodnih talenata* među individuumama nije toliko *uzrok* koliko je *posljedica* podjele rada. . . Bez čovjekove dispozicije za trgovinu i razmjenu svatko bi bio obavezan da sam sebi pravi sve što je potrebno za život i životnu udobnost. Svatko bi imao da ispuni *isti dneveni rad*, pa ne bi došlo do one *velike razlike među zanimanjima* koja jedino može proizvesti veliku razliku među talentima. 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 mnogo izrazitiju razliku u nadarenostima od one koja se može opaziti kod necivilizovanih ljudi. Razlika između filozofa i nosača vreća u talentu i inteligenciji nije po prirodi ni upola tolika kolika je razlika između domaćeg psa i hrta, hrta i prepeličara, prepeličara i 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 time što bi se možda poslužio okretnošću hrta itd. Djelovanja tih različitih talenata ili stupnjeva inteligencije ne mogu se spojiti zbog pomanjkanja sposobnosti ili sklonosti prema trgovini i razmjeni, i ne mogu uopće ništa pridonijeti *koristi* ili *zajedničkoj udobnosti vrste*. 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 pojedinih industrijskih grana skupljeni su pomoću te opće sklonosti trgovini i razmjeni, tako reći, u zajedničku masu, gdje svaki čovjek, prema svojim potrebama, može kupiti jedan dio industrijskih proizvoda drugih ljudi. — Budući da ta sklonost prema *razmjeni* daje *podjelu rada* njeno porijeklo, *porast* te *podjele* je uvijek konzekventno ograničen *proširenjem sposobnosti za razmjenjivanje*, ili drugim riječima, *proširenjem tržišta*. Ako je tržište veoma malo, nitko neće biti tako hrabar da se potpuno preda jednom zanimanju, zbog nemogućnosti da višak proizvoda svoga rada koji prelazi njegovu vlastitu potrošnju zamijeni za isti višak proizvoda rada drugoga koji bi želio pribaviti. . . » U *razvijenom* stanju: »Svaki čovjek se izdržava od *échanges*, razmjene, i postaje neka vrsta *trgovca*, a *samo društvo* je zapravo društvo koje se *bavi trgovinom*«. (Vidi Destutt de Tracy: »Društvo je niz uzajamnih razmjena, u *commerce* je cjelokupna suština društva.«<sup>[71]</sup>) . . . Akumulacija kapitala raste s podjelom rada i obrnuto.«

Toliko *Adam. Smith.*<sup>[72]</sup>

»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 *razvijenom* 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 uništava ili smanjuje sposobnost svakog čovjeka uzetog individualno. Proizvodnja se ne može održavati bez razmjene.«

Toliko *J. B. Say.*<sup>[73]</sup>

»Čovjeku inherentne snage jesu: njegova inteligencija i njegova fizička sklonost za rad; one koje svoje porijeklo vode iz društvenog stanja leže u sposobnosti da se *podijeli rad* i da se *razdijele različiti radovi među različite ljude*. . . i u *mogućnosti*

da se razmijene *uzajamne usluge* i proizvodi koji konstituiraju ta sredstva. . . Motiv što jedan čovjek posvećuje drugome svoje usluge leži u egoizmu — čovjek zahtijeva naknadu za usluge učinjene drugome. Pravo ekskluzivnog privatnog vlasništva je neophodno da bi se uspostavila razmjena među ljudima. • Razmjena i podjela rada uzajamno se uvjetuju. •

Toliko *Skarbek*.<sup>[74]</sup>

*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 strojeva često nalazimo da se učinak može uvećati vještom raspodjelom, odvajanjem operacija koje se suprotstavljaju i spajanjem svih onih koje se na neki način mogu uzajamno dopunjavati. Budući da ljudi općenito ne mogu izvršavati mnogo različitih operacija istom brzinom i spretnošću kao što im navika stvara tu sposobnost za vršenje manjeg broja operacija, uvijek je korisno, koliko god je moguće, ograničiti broj operacija koje se povjeravaju pojedincu. — Za podjelu rada ili raspodjelu čovjekovih snaga i strojeva na najkorisniji način nužno je, u mnogo slučajeva, raditi u velikim razmjerima, drugim riječima, proizvoditi bogatstva u velikim masama. Ova prednost 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 tamo zahtijevanih predmeta koje one proizvode. •

Toliko *Mill*.<sup>[75]</sup>

Međutim, cjelokupna moderna nacionalna ekonomija slaže se u tome da se podjela rada i bogatstvo proizvodnje, podjela rada i akumulacija kapitala uzajamno uvjetuju i da *oslobodeno*, samom sebi prepušteno privatno vlasništvo može samo proizvesti najkorisniju i najobuhvatniju podjelu rada.

Izlaganje *Adama Smitha* može se ovako rezimirati: podjela rada daje radu beskonačnu proizvodnu sposobnost. 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 talenata više je posljedica nego uzrok podjele rada, tj. razmjene. Tek ova 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 specifično 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*, kod kojeg su uzajamno korisni najdisparatniji talenti i načini djelatnosti, jer mogu skupiti svoje *različite* proizvode u zajedničku

masu od koje svatko može kupovati. Kao što podjela rada proizlazi iz sklonosti prema *razmjeni*, tako ona raste i ograničena je *proširenjem razmjene, tržišta*. U razvijenom 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 razvijenom stanju društva. Međutim, *proizvodnja se bez nje* ne bi mogla održati. Podjela rada je *ugodno, korisno* sredstvo, vješta primjena ljudskih snaga za stvaranje društvenog bogatstva, ali ona smanjuje *spособnost svakoga čovjeka* uzetog *individualno*. Posljednja primjedba je napredak koji je učinio Say.

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 itd. kažu kad *egoizam, privatni interes* označuju kao osnovu razmjene, ili kad *trgovanje* označuju kao *suštinski* i *adekvatni* oblik razmjene.

Mill prikazuje *trgovinu* kao posljedicu *podjele rada*. *Ljudska* djelatnost svodi se po njegovu mišljenju na *mehaničko kretanje*. Podjela rada i primjena strojeva unapređuju bogatstvo proizvodnje. Svakom čovjeku mora se povjeriti što manji krug operacija. Podjela rada i primjena strojeva uvjetuju sa svoje strane masovnu proizvodnju bogatstva, dakle proizvodnju. To je osnova velikih manufakture.

Razmatranje *podjele rada* i *razmjene* od najvećeg je interesa, jer su one *jasno ospoljeni* izrazi čovjekove *djelatnosti* kao *rodne* djelatnosti i čovjekove *suštinske* snage kao *rodne suštinske snage*.

Da se *podjela rada* i *razmjena* zasnivaju na *privatnom vlasništvu*, nije ništa drugo već 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, da je *čovjekovom* životu potrebno *privatno vlasništvo* za njegovo ozbiljenje, a s druge, da je sada potrebno ukidanje privatnog vlasništva.

*Podjela rada* i *razmjena* dvije su *pojave*, pri čijem se razmatranju nacionalni ekonomist hvali društvenošću svoje nauke i u jednom dahu nesvjesno izgovara protivječnost svoje nauke, zasnivanje društva pomoću nedruštvenih posebnih interesa.

Momenti koje treba da razmotrimo jesu slijedeći: prvo, *sklonost prema razmjeni* — čiju osnovu nalazimo u egoizmu — promatra se 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 talenata*, raznolikosti koja pomoću ovih postaje opet *korisna*. Skarbek

dijeli produkcione ili produktivne suštinske snage čovjeka na dva dijela, 1. na individualne i čovjeku inherentne, njegovu inteligenciju i specijalnu radnu dispoziciju ili sposobnost, 2. na one koje su *izvedene* iz društva — a ne iz zbiljskog individuuma — na podjelu rada i razmjenu. — Dalje: podjela rada je ograničena *tržištem*. — Ljudski rad je jednostavno *mehaničko kretanje*; glavnu stvar čine materijalna svojstva predmeta. — Jednom individuumu mora se dodijeliti najmanji mogući broj operacija. — Dijeljenje rada i koncentracija kapitala, beznačajnost individualne proizvodnje i masovna proizvodnja bogatstva. — Razum slobodnog privatnog vlasništva u podjeli rada.<sup>[76]</sup>

### [Novac]

Ako čovjekovi *osjeti*, strasti itd. nisu samo antropološka određenja u [užem]<sup>1</sup> smislu, nego istinski *ontološka* potvrđivanja bića (prirode) — i ako se oni zbiljski potvrđuju samo na taj način što njihov *predmet* za njih postoji *osjetilno*, razumije se 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. tamo gdje je osjetilno potvrđivanje neposredno ukidanje predmeta u njegovu samostalnom obliku (jelo, piće, obrada predmeta itd.), to je potvrđivanje predmeta; 3. ukoliko je čovjek *čovječan*, dakle ukoliko je i njegov osjet itd. *čovječan*, potvrđivanje predmeta pomoću drugoga također je njegov vlastiti užitek; 4. tek pomoću razvijene industrije, tj. pomoću posredovanja privatnog vlasništva, ontološka suština čovjekove strasti postiže kako svoj totalitet tako i svoju ljudskost; dakle, sama nauka o čovjeku je proizvod praktičkog čovjekovog samopotvrđivanja; 5. smisao je privatnog vlasništva — oslobođena svog 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. A ono što mi posreduje *moj* život, to mi posreduje i postojanje drugih ljudi za mene. To je za mene *drugi* čovjek. —

•Do vraga! Naravno, ruke i noge  
I glava i zadnjica, to je tvoje!  
A, ipak, sve što svježe uživam,  
Zar je to, stoga, manje moje?  
Mogu li platiti šest pastuha,

<sup>1</sup> nečitljivo napisana riječ

Nisu li njihove snage moje?  
 Ja jurim i pravi sam čovjek  
 Kao da imam dvaestčetir' noge.\*

Goethe, *Faust* (*Mephisto*)

*Shakespeare u Timonu Atenskom:*

«Zlato? Skupocjeao, 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 ispod glave;  
 Da, ovaj crveni rob razvezuje i vezuje  
 Posvećene veze; blagosilja proklete;  
 Kugu čini ljupkom, daje lopovu čast  
 I daje mu ugled, poštovanje i utjecaj  
 U vijeću senatora; ostarjeloj udovici  
 dovodi mlade prosee;  
 Nju, odagnanu s gađenjem iz bolnice,  
 s ranama otrovnim i gnojnim,  
 pomlađuje kao melem  
 U majsku mladost. Prokleti metale,  
 Ti prosta droljo što zavodiš ljude  
 I narode.\*

A nešto dalje:

«Ti slatki kraljeubico, plemeniti raskolnič  
 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 tjesno 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!  
*Umisti ih svojom snagom, i razdorom pometi,*  
 Da životinje zavladaju ovim svijetom!»

Shakespeare izvrsno opisuje suštinu *novca*. Da bismo ga razumjeli, počinjemo prije svega s izlaganjem Goetheova stava.

Što za mene postoji pomoću *novca*, što ja mogu platiti, tj. 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 *jesam* 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 *rdav*, nepošten, nesavjestan, glup čovjek, ali je novac *cijenjen*, dakle, *cijenjen* je i njegov posjednik. Novac je najviše dobro, dakle i njegov posjednik je dobar, novac me, osim toga, *oslobađa* muke da budem nepošten; dakle, unaprijed se pretpostavlja da sam *pošten*; ja sam *bez duha*, ali novac je *zbijski duh* svih stvari, pa kako bi njegov posjednik bio bez duha? Osim toga, on može kupiti *umne* ljude, a onaj koji ima *moć* nad *umnim* ljudima, nije li on *umniji* od *umnih*! 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*?

Ako je *novac* veza koja me *vezuje* za *ljudski* život, za društvo, za prirodu i ljude, nije li novac *veza* *veza*! Ne može li on *razriješiti* i *vezati* *sve* *veze*! Nije li on zato i *opće svojstvo razdvajanja*? On je prava *moneta razdvajanja* kao što je i pravo *sredstvo veze*, [galvano-]<sup>1</sup> *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.

Izopačavanje i zamjenjivanje svih ljudskih i prirodnih kvaliteta, *bratimljenje* *nemogućnosti* — *božanska* snaga — novca leži u njegovu *biću* kao *otuđenom*, *ospoljenom*, *ospoljavajućem*, *rodnom biću* čovjeka. On je *ospoljena 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, tj. njenom *suprotnošću*.

Ako želim neko jelo ili su mi potrebna poštanska kola jer nisam dovoljno jak da put *prijedem* *pješke*, novac mi *pribavlja* jelo i poštanska kola, tj. on *pretvara* moje *želje* iz *bića* *predodžbe*, on ih *prevodi* iz njihovog *mišljenog*, *predočenog*, *željenog* *postojanja* u njihovo *osjetljivo*, *zbijsko* *postojanje*, iz *predodžbe* u *život*, iz *predočenog* *bitka* u *zbijski* *bitak*. Kao to *posredovanje* [novac] je *istinska stvaralačka* snaga.

*Demande*<sup>2</sup> postoji isto tako za onoga ko nema novaca, ali njegova *demande* je samo *biće* *predodžbe*, koje na mene, na trećega, na [druge] nema *djelovanja*, koje nema *egzistencije*, dakle, za mene *samog* *ostaje* *nestvarno*, *bespredmetno*. Razlika između *efektivne* *demande*, koja se

<sup>1</sup> list oštećen, riječ nečitljiva — <sup>2</sup> potražnja

bazira na novcu, i neefektivne, koja se bazira na mojoj potrebi, na mojoj strasti, na mojoj želji itd., jest razlika između *bitka* i *mišljenja*, između predodžbe koja *egzistira* samo u meni i predodžbe koja je za mene *zbijski predmet* izvan mene.

Ako nemam novaca za putovanje, nemam *potrebe*, tj. nemam stvarne i ostvarljive potrebe za putovanjem. Ako imam *sklonost* za studiranje, ali nemam za to novaca, nemam *nikakve* sklonosti za studiranje, tj. 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, moć pretvaranja *predodžbe u zbiljnost* i *zbiljnosti u čistu predodžbu*, pretvara isto tako *zbijske ljudske i prirodne suštinske snage* u čisto apstraktne predodžbe, i zato u *nesavršenosti*, mučne utvare, kao što, s druge strane, *zbijske nesavršenosti i utvare*, zbiljski nemoćne suštinske snage individuumu, koje postoje samo u njegovoj mašti, pretvara u *zbijske suštinske snage i moći*. Dakle, već prema tom određenju novac je opće izopačenje *individualnosti*, koje ih obrće u njihovu suprotnost i njihovim svojstvima pridaje protivrječna svojstva.

Kao moć koja *izopačava* novac se pojavljuje i prema individuumu i prema društvenim vezama koje pretendiraju na to da za sebe budu *biće*. 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, on onda zamjenjuje — gledano sa stanovišta njegova posjednika — svako svojstvo za svako svojstvo — pa također i za njemu protivrječno svojstvo i predmet; on je bratimljenje nemoćnosti, on prisiljava protivrječnosti da se ljube.

Ako pretpostaviš *čovjeka* kao *čovjeka*, a njegov odnos prema svijetu kao ljudski odnos, ljubav možeš zamijeniti samo za ljubav, povjerenje samo za povjerenje itd. 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 zbiljskog individualnog života* koji odgovara predmetu tvoje volje. Ako ti voliš a ne izazivaš ljubav partnera, tj. ako tvoja ljubav kao ljubav ne izaziva uzajamnu ljubav, ako kao čovjek koji voli ne postaneš kroz *životno ispoljavanje voljeni čovjek*, tvoja ljubav je nemoćna, ona je nesreća.



[Kritika Hegelove dijalektike i filozofije uopće]

6) Možda je ovdje mjesto da se dadu neke napomene kako za razumijevanje i obrazloženje Hegelove dijalektike uopće, tako osobito o njenom izlaganju u *Fenomenologiji* i *Logici*, te napokon o odnosu novijeg kritičkog pokreta prema Hegelu.

Suvremena njemačka kritika toliko se bavila sadržajem staroga svijeta, njen razvitak je tako snažno bio obuzet građom da je dolazilo do potpuno nekritičkog odnošenja prema metodi kritike i do potpune nesvjesnosti o *djelomično formalnom*, a u stvari o *sustinskom* pitanju: kako se mi odnosimo prema Hegelovoj *dijalektici*? Nesvjesnost — u odnosu suvremene 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 *Synopticisma*<sup>[77]</sup> (gdje, nasuprot *Straußu*, umjesto supstancije »apstraktne prirode« stavlja »samosvijest« apstraktnog čovjeka), pa čak i u *Otkrivenom kršćanstvu*<sup>[78]</sup>, bar potencijalno, još potpuno prožeti Hegelovom logikom. Tako se, na primjer, u *Otkrivenom kršćanstvu* kaže:

»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« itd., ili: »Oni« (francuski materijalisti) »nisu još mogli vidjeti da je kretanje univerzuma tek kao kretanje samosvijesti postalo zbiljski za sebe i da se spojilo s njim u jedinstvo«.

To su izrazi koji se ni svojim rječnikom ne razlikuju od Hegelova shvaćanja, nego ga, naprotiv, doslovno ponavljaju.

Kako su ti ljudi za vrijeme akta kritike bili malo svijesni (*Bauer*, *Synoptici*) svog odnosa prema Hegelovoj dijalektici, i kako je neznatno porasla njihova svjesnost i poslije materijalne kritike, dokazuje *Bauer* kad u svojoj *Dobroj stvari slobode*<sup>[79]</sup> neskromno pitanje gosp. Gruppea »a šta s logikom« odbija tako što ga upućuje na buduće kritičare.

Ali i sada, pošto je *Feuerbach* — kako u svojim *Tezama*<sup>[40]</sup> u »Anecdota«, tako i opširno u *Filozofiji budućnosti*<sup>[40]</sup> — oborio u zametku staru dijalektiku i filozofiju, pošto je spomenuta kritika, koja nije znala izvršiti to djelo, nego je naprotiv vidjela da je djelo izvršeno, proglasila sebe čistom, odlučnom, apsolutnom kritikom koja je sa sobom načistu, pošto je u svojoj spiritualističkoj nadutosti cjelokupno historijsko kretanje svela na odnos ostalog svijeta — koji, njoj nasuprot, pada pod kategoriju »mase«<sup>[80]</sup> — prema samoj sebi i sve dogmatske suprotnosti svela na jednu dogmatsku suprotnost između svoje vlastite mudrosti i gluposti svijeta, između kritičkog Krista i čovječanstva kao »gomile«, pošto je svoju vrlinu dokazivala svakog dana i svakog sata na tuposti mase, pošto je konačno kritički najavila *sudnji dan* govoreći

da se približava dan kada će se cjelokupno propadajuće čovječanstvo okupiti oko nje, da će ga ona razdijeliti u grupe, a svaka će posebna gomila dobiti svoj testimonium paupertatis<sup>1</sup>, pošto je u štampi objavila svoju uzvišenost nad ljudskim osjetima kao i nad svijetom nad kojim ona vlada u uzvišenoj osamljenosti, dopuštajući da se samo s vremena na vrijeme s njenih sarkastičnih usana zaori grohotan smijeh olimpijskih bogova — nakon svega toga zabavnog ponašanja idealizma (mladohegelovstva), koji izdiše u obliku kritike, taj idealizam nije izgovorio ni slutnju da treba kritički razračunati sa svojom majkom, Hegelovom dijalektikom, štoviše, nije znao pokazati čak ni kritički odnos prema Feuerbachovoj dijalektici. To je potpuno nekritičko 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 skromna jednostavnost s kojom ih daje svijetu stoje u čudnoj suprotnosti prema ponašanju drugih.

Veliko Feuerbachovo djelo jest:

1. dokaz da filozofija nije ništa drugo već religija stavljena u misli i misaono izvedena; dakle, drugi oblik i način postojanja otuđenja čovjekova bića, koji također treba osuditi;

2. zasnivanje *istinskog materijalizma* i *realne nauke* na taj način što društveni odnos »čovjeka prema čovjeku« Feuerbach čini isto tako osnovnim principom teorije;

3. suprotstavljanje negaciji negacije, koja tvrdi da je apsolutno pozitivno, pozitivnog koje se osniva na samom sebi i koje je pozitivno osnovano na samom sebi.

Feuerbach objašnjava Hegelovu dijalektiku — (i tako zasniva polazak od pozitivnoga, od osjetilno-izvjesnoga) — na slijedeći način:

Hegel polazi od otuđenja supstancije (logički: beskrajnog, apstraktno općeg), od apsolutne i fiksirane apstrakcije — to jest, popularno izraženo, on polazi od religije i teologije.

*Drugo*: On ukida beskrajno, postavlja zbiljsko, osjetilno, realno, konačno, posebno (filozofija, ukidanje religije i teologije).

*Treće*: On ponovo ukida pozitivno, uspostavlja opet apstrakciju, beskrajno. Ponovno uspostavljenje religije i teologije.

Feuerbach, dakle, shvaća negaciju negacije *samo* kao protivrječnost filozofije sa samom sobom, kao filozofiju koja potvrđuje teologiju (transcendenciju itd.) pošto ju je negirala, dakle, potvrđuje teologiju nasuprot samoj sebi.

pozicija ili samopotvrđivanje i samoafirmiranje koje leži u negaciji negacije shvaćeno je kao pozicija koja samoj sebi još nije sigurna, te je stoga prožeta svojom suprotnošću koja sumnja u samu sebe i zato joj treba dokaz, koja sebe, dakle, ne dokazuje pomoću svog posto-

<sup>1</sup> potvrdu o siromaštvu

janja, nego je shvaćena kao još nepriznata pozicija i stoga joj se direktno i neposredovano suprotstavlja pozicija osjetilno izvjesna, koja se osniva na samoj sebi.\*

Ali time što je Hegel shvatio negaciju negacije, s obzirom na pozitivan odnos koji u njoj leži, kao istinski i jedino pozitivno, a s obzirom na negativan odnos koji u njoj leži, kao jedini istinski akt i akt samopotvrđivanja svega bitka, on je našao samo *apstraktan, logičan, spekulativan* izraz za kretanje historije, koja još nije *zbijska* čovjekova historija kao pretpostavljenog subjekta, nego je tek *akt proizvođenja, historija nastajanja* čovjeka. Mi ćemo objasniti, modernoj kritici nasuprot, i apstraktan oblik 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 izvorom i tajnom Hegelove filozofije.

#### *Fenomenologija.*

##### *A. Samosvijest*

I. *Svijest.* α) Osjetilna izvjesnost ili Ovo i *mnjenje.* β) *Opažanje* ili stvar sa svojim svojstvima i *obmana.* γ) Sila i razum, pojava i nado-sjetilni svijet.

II. *Samosvijest.* Istina vlastite izvjesnosti. a) Samostalnost i nesamostalnost samosvijesti, vladanje 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. Zadovoljstvo 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. Zakonodavni um. Um koji ispituje zakone.

##### *B. Duh*

I. *Istinski duh:* običajnost. II. Sebi otuđeni duh, obrazovanost. III. U samoga sebe izvjesni duh, moral.

C. *Religija.* *Prirodna, religija umjetnosti, objavljena religija.*

##### *D. Apsolutno znanje.*

Kao što Hegelova *Enciklopedija* počinje *Logikom*, čistom *spekulativnom mišlju*, i završava *apsolutnim znanjem*, samosvjесnim filozofskim ili apsolutnim duhom koji shvaća samoga sebe, to jest nadljudskim, apstraktnim duhom, tako cijela *Enciklopedija* nije ništa drugo već *razvijena suština* filozofskog duha, njegovo samoopredmećivanje; kao što i filozofski duh nije ništa drugo već otuđeni duh svijeta koji se unutar svog samootuđenja shvaća misaono, tj. apstraktno. *Logika* — *novac* duha, *spekulativna, misaona vrijednost* čovjeka i prirode —

\* Feuerbach još shvaća negaciju negacije, konkretan pojam, kao mišljenje koje se prevazilazi u mišljenju, i kao mišljenje koje želi biti neposredno opažanje, priroda, *zbiļnost*.

njihova suština koja je postala sasvim indiferentna prema svakom zbiljskom određenju i zato nezbiljska — *ospoljeno mišljenje* koje stoga apstrahira od prirode i zbiljskog čovjeka, *apstraktno mišljenje*. *Spoljšajnost 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 na svoj vlastiti izvor, 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, to jest apstraktnom duhu, i ne primi svoje svjesno i njemu odgovarajuće postojanje. Jer njegovo zbiljsko postojanje jest *apstrakcija*.

Dvostruka greška kod Hegela.

Prva se najjasnije ispoljava u *Fenomenologiji* kao pravom izvoru Hegelove filozofije. Ako je on, na primjer, shvatio bogatstvo, državnu moć itd. kao *čovjekovu* biću otuđene suštine, to se događa samo u njihovu misaonom obliku. . . Oni su misaona bića — stoga samo otuđene *čistog*, tj. apstraktnog filozofskog mišljenja. Zato cjelokupno kretanje završava apsolutnim znanjem. Ono od čega su otuđeni ti predmeti i čemu se suprotstavljaju prisvajanjem zbiljnosti, to je upravo apstraktno mišljenje. *Filozof* uzima sebe — dakle opet apstraktan oblik otuđena čovjeka — kao *mjerilo* otuđena svijeta. Cjelokupna *historija ospoljenja* i cjelokupno *vraćanje* ospoljenja nije stoga ništa drugo već *historija proizvodnje* apstraktnog, tj. apsolutnog mišljenja, logičkog spekulativnog mišljenja. *Otuđenje*, koje je stoga pravi interes tog ospoljenja i ukidanje tog ospoljenja, jest suprotnost između *po sebi* i *za sebe*, između *svijesti* i *samosvijesti*, između *objekta* i *subjekta*, tj. suprotnost apstraktnog mišljenja i osjetilne zbiljnosti ili zbiljske osjetilnosti unutar same misli. Sve ostale suprotnosti i kretanja tih suprotnosti su samo *privid*, *omotač*, *egzoteričan* oblik tih jedinih interesantnih suprotnosti, koje sačinjavaju *smisao* drugih profanih s[uprotnosti]. Ono što je shvaćeno kao postavljeno biće otuđenja koje treba ukinuti nije to što se čovjekovo biće u suprotnosti prema samome sebi *opredmećuje* *neljudski*, nego što se *opredmećuje* u *razlici* od apstraktnog mišljenja i u *suprotnosti* prema njemu.

Prisvajanje čovjekovih suštinskih snaga koje su postale predmeti i tuđi predmeti jest dakle, prvo, samo takvo *prisvajanje* koje se odvija u *svijesti*, u *čistom mišljenju*, tj. u *apstrakciji*, prisvajanje tih predmeta kao *misli* i *kretanja misli*, zbog čega već u *Fenomenologiji* — usprkos njenom posve negativnom i kritičkom obliku i usprkos kritici koja je u njoj stvarno sadržana i koja često anticipira kasniji razvitak — leži latentno, postoji kao klica, kao potencija, kao tajna, nekritički pozitivizam, a isto tako nekritički idealizam kasnijih Hegelovih djela — to filozofsko rastvaranje i ponovno filozofsko uspostavljanje postojeće empirije. *Drugo*. Prisvajanje predmetnog svijeta za čovjeka — na primjer, spoznaja da *osjetilna* svijest nije *apstraktno* osjetilna svijest, nego *ljudski*

osjetilna svijest, da su religija, bogatstvo itd. samo otuđena zbiljnost čovjekova opredmećivanja, *čovjekove* suštinske snage pretvorene u djelo i stoga samo *put* prema istinskoj *ljudskoj* zbiljnosti — to prisvajanje ili shvaćanje toga procesa pokazuje se stoga kod Hegela tako da su *osjetilnost*, *religija*, državna moć itd. *duhovne* suštine — jer je samo *duh istinska* suština čovjeka, a istinski oblik duha je misleći duh, logički, spekulativni duh. *Ljudskost* prirode i ljudskost historijom proizvedene prirode, ljudskost čovjekovih proizvoda, pokazuje se u tome što su oni *proizvodi* apstraktnog duha i utoliko, dakle, *duhovni* momenti, *misaona bića*. Stoga je *Fenomenologija* skrivena, sama sebi još nejasna i mistificirajuća kritika; ali ukoliko ona fiksira *otuđenje* čovjeka — iako se čovjek pojavljuje samo u obliku duha — u njoj su 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« itd. itd., ti pojedini odsjeci sadržavaju *kritičke* elemente — ali još u otuđenu obliku — čitavih sfera, kao religije, države, građanskog života itd. Dakle, kao što se *biće*, *predmet* javlja kao *misaono biće*, tako je *subjekt* uvijek *svijest* ili *samosvijest*, ili, tačnije, 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* — taj oblik u kome se predmet shvaća — samo momenat razlikovanja samosvijesti, tako se kao rezultat kretanja pojavljuje identitet samosvijesti sa sviješću, apsolutno znanje, kretanje apstraktnog mišljenja koje se više ne događa prema spoljašnjosti, nego samo još u samom sebi, tj. rezultat je dijalektika čistog mišljenja.

Veliko u Hegelovoj *Fenomenologiji* i njenom konačnom rezultatu — dijalektici negativiteta kao principu koji pokreće i proizvodi — jest, dakle, to što Hegel samo stvaranje čovjeka shvaća kao proces, opredmećenje kao raspredmećenje (Entgegenständlichung), kao ospoljenje i kao ukidanje tog ospoljenja; dakle, što shvaća suštinu *rada*, a predmetnog čovjeka — istinskog čovjeka, jer je zbiljski — shvaća kao rezultat njegova *vlastitog rada*. *Zbiljsko*, djelatno čovjekovo odnošenje prema sebi kao rodnom biću, ili njegovo odjelotvorenje kao zbiljskog rodnog bića, tj. kao ljudskog bića, moguće je samo tako da sve svoje *rodne snage* zaista ispolji (herausschafft) — 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 sažeti duh *Fenomenologije*, njen odnos prema spekulativnoj dijalektici kao i Hegelovu *svijest* o objema i njihov uzajamni odnos.

Privremeno anticipirajmo još samo slijedeće: Hegel stoji na stajalištu moderne nacionalne ekonomije. On shvaća *rad* kao *suštinu*, kao suštinu čovjeka koja se obistinjuje; 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 jedino pozna i priznaje, *apstraktno je duhovan*. Dakle, ono što uopće čini *suštinu filozofije, ospoljenje čovjeka koji sebe zna, ili ospoljenu znanost koja sebe misli*, to Hegel shvaća kao suštinu rada i može stoga, nasuprot prethodnoj filozofiji, sažeti njene pojedine momente i svoju filozofiju prikazati kao *filozofiju*. Što su učinili drugi filozofi — da pojedine momente prirode i čovjekova života shvaćaju kao momente samosvijesti, i to apstraktne samosvijesti — to Hegel *zna* kao *djelovanje* filozofije. Stoga je njegova znanost apsolutna.

Prijedimo sada na naš predmet.

*Apsolutno znanje. Posljednje poglavlje »Fenomenologije«.*

Glavno je da *predmet svijesti* nije ništa drugo već *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 čovjekova bića, koje je proizvedeno kao tuđe pod određenjem otuđenja, ne znači samo ukidanje *otuđenja* nego i ukidanje *predmetnosti*, dakle, da se čovjek smatra *ne-predmetnim, spiritualističkim* bićem.

Kretanje prevladavanja predmeta svijesti Hegel opisuje na ovaj način:

*Predmet se ne pokazuje samo kao vraćanje u vlastitost* (to je po Hegelu *jednostrano* razumijevanje — koje shvaća samo jednu stranu onog kretanja). Čovjek se izjednačava s vlastitošću. *Vlastitost*, međutim, jest *apstraktno* shvaćen i pomoću apstrakcije proizveden čovjek. Čovjek je *vlastit* (selbstisch). Njegovo oko, njegovo uho itd. *vlastito* 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 itd., čovjekova priroda nije kvalitet *samosvijesti*.

Za sebe apstrahirana i fiksirana vlastitost jest čovjek kao *apstraktan egoist*, u svojoj čistoj apstrakciji do mišljenja uzdignuti *egoizam*. (Na ovo ćemo se vratiti kasnije.)

*Ljudsko biće, čovjek*, za Hegela je isto što i *samosvijest*. Stoga je svako otuđenje čovjekova bića *samo otuđenje samosvijesti*. Otuđenje samosvijesti nije *izraz zbiljskog* otuđenja čovjekova bića, izraz koji se odražava u znanju i mišljenju. Naprotiv, *zbiljsko* otuđenje koje se realno pojavljuje jest prema svojoj *najunutrašnijoj* skrivenoj suštini — a nju je osvijetlila tek filozofija — samo *pojava* otuđenja zbiljskog čovjekova bića, *samosvijesti*. Nauka koja to obuhvaća zove se zato *fenomenologija*. Zato se svako ponovno prisvajanje otuđenog predmetnog bića pojavljuje kao njegovo uključivanje u samosvijest; čovjek koji je ovladao svojim bićem *samo* je samosvijest koja je ovladala predmetnim bićem, stoga je povratak predmeta u vlastitost ponovno prisvajanje predmeta.

*Prevladavanje predmeta svijesti svestrano* izraženo, sastoji se u tome: 1. da se predmet kao takav prikazuje svijesti kao iščezavajući; 2. da ospoljenje samosvijesti 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 svijest samu*; 5. negativan element predmeta ili njegovo ukidanje samog sebe ima *za nju* na taj način *pozitivno* značenje, ili, ona *zna* njegovu ništavnost tako što 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 drugi moment, da je to ospoljenje i predmetnost koliko ukinula toliko i vratila u sebe, dakle 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 prema predmetu u skladu s totalitetom svojih određenja i shvatiti ga prema svakom od njih. Ovaj totalitet njenih određenja čini predmet *po sebi duhovnim bićem*, a za svijest to postaje uistinu pomoću shvaćanja svakog od njih pojedinačno kao *vlastitosti*, ili pomoću gore naznačenog *duhovnog* odnošenja prema njima.<sup>(81)</sup>

ad 1. Da se predmet kao takav prikazuje svijesti kao iščezavajući, jest gore spomenuti *povratak predmeta u vlastitost*.

ad 2. *Ospoljenje samosvijesti* postavlja *predmetnost* (Dingheit). Budući da je čovjek = samosvijest, njegovo ospoljeno predmetno biće ili *predmetnost* (ono što je *za njega predmet*, a predmet je uistinu za njega samo ono što je njemu suštinski predmet, što je dakle njegovo *predmetno* biće. Budući da ni *zbijski 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 je *ospoljenoj samosvijesti*, a *predmetnost* je postavljena tim ospoljenjem. Sasvim je prirodno da živo, prirodno biće, obdareno i opskrbljeno predmetnim, tj. materijalnim suštinskim snagama, ima isto tako *zbijske prirodne predmete* svoga bića, kao i da njegovo samoospoljenje znači postavljanje *zbijskog* predmetnog svijeta, ali u obliku *spoljašnjosti*, 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*, tj. njeno ospoljenje može postaviti samo *predmetnost*, tj. opet samo apstraktnu stvar, stvar apstrakcije, a nikakav *zbijski* predmet. Stoga je, dalje, jasno da predmetnost u odnosu na samosvijest nije uopće ništa *samostalno, suštinsko*, nego obično stvaranje, nešto što ona *postavlja*, a to postavljeno 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, *zbijskoga* bića.

Kada *zbijski, tjelesan čovjek*, koji stoji na čvrstoj, okrugloj Zemlji, koji izdiše i udiše sve prirodne snage, *postavlja* svoje *zbijske, predmetne suštinske snage* pomoću svog ospoljenja kao strane predmete,

onda subjekt nije *postavljanje*; to je subjektivnost *predmetnih* suštinskih snaga, čija akcija mora stoga također biti *predmetna*. Predmetno biće djeluje predmetno, a ono ne bi djelovalo predmetno kad predmetnost ne bi ležala u njegovu suštinskom određenju. Ono stvara, postavlja samo predmete, *jer* su ga predmeti postavili, jer je svojim porijeklom *priroda*. U aktu postavljanja ono ne pada, dakle, iz svoje »čiste djelatnosti« u stvaranje *predmeta*, nego njegov *predmetni* proizvod potvrđuje njegovu *predmetnu* djelatnost, njegovu djelatnost kao djelatnost predmetnog prirodnog bića.

Ovdje vidimo kako se provedeni naturalizam ili humanizam razlikuje i od idealizma 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 obdaren 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, tj. *predmeti* njegovih nagona postoje izvan njega, kao od njega nezavisni *predmeti*; ali ti predmeti su *predmeti* njegove *potrebe*, *predmeti* koji su neophodni za odjelotvorenje i potvrđivanje njegovih suštinskih snaga, suštinski predmeti. Da je čovjek *tjelesno*, prirodno, živo, zbiljsko, osjetilno, predmetno biće, znači da za predmet svoga bića, svog životnog ispoljavanja ima *zbiljske, osjetilne predmete*, ili, da svoj život može *ispoljavati* samo na zbiljskim, 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, njoj je potrebna *priroda* izvan nje, *predmet* izvan nje. Glad je priznata potreba tijela za *predmetom* koji se nalazi izvan njega, koji je neophodan njegovom integriranju 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*, tj. ne odnosi se predmetno, njegov bitak nije predmetan.

Nepredmetno biće je *nebiće* (Unwesen).

Pretpostavite 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 zbiljnost* nego predmet izvan mene. Za taj treći predmet ja sam, dakle, *druga zbilj-*



*nost* a ne on, tj. ja sam *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. A *nepredmetno* biće je nezbiljsko, neosjetilno, samo mišljeno, tj. samo imaginarno biće, biće apstrakcije. Biti *osjetilan*, tj. biti zbiljski, 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 ka svom predmetu.

⟨Ali čovjek nije samo prirodno biće, nego je *ljudsko* prirodno biće, tj. biće koje postoji samo za sebe, stoga *rodno* biće koje se kao takvo mora potvrditi i manifestirati u svom bitku i u svom znanju. *Čovjekovi* predmeti nisu, dakle, prirodni predmeti onakvi kako su neposredno dati, a ni *čovjekovo* osjetilo kakvo je ono neposredno, predmetno, nije *čovjekova* osjetilnost, čovjekova predmetnost. Priroda ni objektivno ni subjektivno nije neposredno adekvatno data *čovjekovu* biću.⟩ A kako sve prirodno mora *nastati*, tako i *čovjek* ima svoj akt nastajanja, *historiju*, koje je on, međutim, svjestan i koja je stoga akt nastajanja koji se kao akt nastajanja svjesno ukida. Historija je prava prirodna historija čovjeka. (Na to se treba vratiti.)

Treće, budući da je to postavljanje same predmetnosti samo privid, akt koji protivriječi 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 negativni element predmeta, ili njegovo ukidanje samoga sebe, ima *za nju pozitivno* značenje, ili ona *zna* tu ništavnost njegovu tako što samu sebe 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 ona 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 da prisvajanje otuđenog predmetnog bića ili ukidanje predmetnosti pod određenjem *otuđenja* — koje mora ići od indiferentne tuđosti do zbiljskog neprijateljskog otuđenja — ima za Hegela istovremeno, ili čak uglavnom, značenje ukidanja *predmetnosti*, jer ono što je za samosvijest odbojno u otuđenju nije *određeni* karakter predmeta, nego njegov *predmetni* karakter. Stoga je predmet nešto negativno, nešto što ukida sama sebe, *ništavnost*. Ta njegova ništavnost nema za svijest samo negativno nego i *pozitivno* značenje, jer je upravo ta *ništavnost* predmeta *samopotvrđivanje* nepredmetnosti, *apstrakcije*, njega samog. Stoga za *samuu svijest* ništavnost predmeta ima pozitivno

značenje u tom smislu što svijest *zna* da je ta ništavost predmetno biće, njeno *samoospoljenje*, što zna, da ništavost 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 zna*. Znanje je jedino njeno predmetno odnošenje. — Ona sada zna za ništavost predmeta, tj. nerazličitost predmeta od nje, za nebitak predmeta, tako što zna da je predmet njeno samoospoljenje, tj. ona sebe zna — znanje kao predmet — na taj način što je predmet samo *privid* predmeta, obmana, ali da on prema svojoj suštini nije ništa drugo već samo znanje koje se sebi samom suprotstavlja, te je stoga sebi suprotstavilo *ništavost*, nešto što nema *nikakvu* predmetnost izvan znanja; ili znanje zna da ono time što se odnosi prema nekome predmetu postoji samo *izvan* sebe, da se ospoljuje; da se ono samo sebi *pokazuje* samo kao predmet ili da je ono što se njemu pokazuje kao predmet *ono samo*.

S druge strane, kaže Hegel, ovdje je sadržan istovremeno ovaj drugi moment: da je to ospoljenje i predmetnost ono isto tako ukinulo i vratilo u sebe, dakle da je kod sebe u svom *drugobitku kao takvom*.

U ovom razmatranju sabrali smo sve iluzije spekulacije.

*Prvo*: Svijest, samosvijest je u svom *drugobitku kao takvom kod sebe*. Stoga je ona — ili, ako ovdje apstrahiramo od Hegelove apstrakcije i nješto samosvijesti postavimo samosvijest čovjeka — *kod sebe u svom drugobitku kao takvom*. U tom leži, prvo, da svijest — znanje kao znanje — mišljenje kao mišljenje — teži tome da bude neposredno *drugo* sebe same, osjetilnost, zbiljnost, život — mišljenje koje se prevazilazi u mišljenju. (Feuerbach<sup>[82]</sup>.) Ta strana je sadržana ovdje ukoliko se svijest samo kao svijest spotiče ne na otuđenu predmetnost, nego na *predmetnost kao takvu*.

Drugo, u tome je sadržano da samosvjestan čovjek — ukoliko je duhovni svijet, ili opće duhovno postojanje svoga svijeta, spoznao i ukinuo kao samoospoljenje — isti svijet ipak ponovo potvrđuje u tom ospoljenom obliku i smatra ga svojim istinskim postojanjem, ponovo ga uspostavlja i pretenduje da bude *kod sebe u svom drugobitku kao takvom*. Tako se nakon prevladavanja, na primjer, religije, nakon spoznaje religije kao proizvoda samoospoljenja, ipak nalazi potvrđen u *religiji kao religiji*. Tu je korijen *krivog* Hegelovog pozitivizma ili njegova samo *prividnog* kriticizma; to je ono što Feuerbach označuje kao postavljanje, negiranje i uspostavljanje religije ili teologije — a što, međutim, treba shvatiti općenitije. Dakle, um je kod sebe u neumu kao neumu. Čovjek koji je spoznao da u pravu, politici itd. vodi ospoljeni život, vodi u tom ospoljenom životu kao takvom svoj istinski ljudski život. Samoafirmiranje i samopotvrđivanje u *protiv-rječnosti* sa samim sobom, kako sa znanjem tako i sa suštinom predmeta, jest, dakle, istinsko *znanje* i istinski *život*.

O nekoj Hegelovoj akomodaciji religiji, državi itd. ne može više biti govora, jer ta laž je laž njegova principa.

Ako *znam* da je religija *ospoljena* čovjekova samosvijest, onda *znam* da se u njoj kao religiji ne potvrđuje moja samosvijest, nego moja ospoljena samosvijest. 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 upravo pomoću negacije prividnog bića, nego potvrđivanje 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 svojevrstu ulogu igra *ukidanje*, u kome su povezani poricanje i očuvanje, potvrđivanje.

Tako je, na primjer, u Hegelovoj filozofiji prava ukinuto *privatno pravo* jednakom *moralu*, ukinuti moral jednak *porodici*, ukinuta porodica jednaka *građanskom društvu*, ukinuto građansko društvo jednako *državi*, ukinuta država jednaka je *svjetskoj historiji*. U *zbiljnosti* privatno pravo, moral, porodica, građansko društvo, država itd. postoje i dalje, samo su postali *momenti*, egzistencije i načini postojanja čovjeka, koji ne vrijede izolirano, koji se uzajamno poništavaju i proizvode itd. *Momenti kretanja*.

Ta njihova *pokretna* suština skrivena je u njihovoj *zbiljskoj* 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. Međutim, ako je samo filozofija religije itd. za mene pravo postojanje religije, onda sam ja također istinski religiozan samo kao *filozof religije* i tako poričem *zbiljsku* religioznost i *zbiljski 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 svojevrstom prvobitnom obliku, jer su u mojim očima samo *prividni* drugobitak, alegorije, pod osjetilnim velom skriveni oblici njihova vlastitog, istinskog, tj. 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 *zbiljnosti*, ukinuta zbiljnost jednaka je *pojmu*, ukinuti pojam jednak je *objektivnosti*, ukinuta objektivnost jednaka je *apsolutnoj ideji*, ukinuta apsolutna ideja jednaka je *prirodi*, ukinuta priroda jednaka je *subjektivnom* duhu, ukinuti subjek-

tivni 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 zbiljnost*, te da njegova akcija, dakako, vrijedi i kao *osjetilna zbiljska* akcija, onda to misaono ukidanje, koje svoj predmet u zbiljnosti ostavlja, vjeruje da ga je zbiljski prevladalo; s druge strane, budući da je sam predmet postao za mišljenje misaoni moment, ono ga stoga i u njegovoj zbiljnosti smatra kao samopotvrđivanje sebe sama, samosvijesti, apstrakcije.

Stoga s jedne strane postojanje, koje Hegel *ukida* u filozofiji, nije *zbiljska* religija, država, priroda, nego religija kao predmet znanja, *dogmatika*, zatim *pravo*, *nauka o državi*, *nauka o prirodi*. S jedne strane, dakle, Hegel stoji u suprotnosti kako prema *zbiljskom* biću tako i prema neposrednoj nefilozofskoj *nauci*, ili prema nefilozofskim *pojmovima* toga bića. Stoga on protivriječi njihovim običnim pojmovima.

S druge strane, religiozan itd. 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 *privajanju* predmetnog bića pomoću ukidanja njegova otuđenja, otuđeno saznanje o *zbiljskom opredmećivanju* čovjeka, o zbiljskom privajanju njegova predmetnog bića pomoću uništenja *otuđenog* određenja predmetnog svijeta, pomoću njegova ukidanja u njegovu otuđenom postojanju; kao što je ateizam kao ukidanje boga nastajanje teorijskog humanizma, tako je komunizam kao ukidanje privatnog vlasništva privajanje zbiljskog čovjekova života kao njegova vlasništva, nastajanje praktičkog humanizma; drugim riječima, ateizam je posredstvom ukidanja religije, a komunizam posredstvom ukidanja privatnog vlasništva — sobom posredovani humanizam. Tek pomoću ukidanja toga posredovanja — koje je međutim nužna pretpostavka — nastaje humanizam koji pozitivno počinje od sebe sama, *pozitivni* humanizam.

Ali ateizam i komunizam nisu nikakav bijeg, apstrakcija, gubitak predmetnog svijeta koji je proizveo čovjek, gubitak njegovih suštinskih snaga koje su postale predmetnost, nisu nikakvo siromaštvo koje se vratilo neprirodnoj, nerazvijenoj jednostavnosti. Naprotiv, tek su oni zbiljsko nastajanje, za čovjeka zbiljski nastalo ostvarenje njegova bića, njegova bića kao zbiljskog bića.

Hegel shvaća, dakle, samootuđenje, ospoljenje bića, raspredmećenje i obestvarenje čovjeka kao samoprivajanje, promjenu bića, opredmećenje, ozbiljenje time 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 odjelotvorenje kao odjelotvorenje tuđeg bića — kao *rodnu svijest* i *rodni život* koji nastaju.>

b) Kod Hegela — bez obzira na već opisanu iskrivljenost, ili štoviše, kao njena konzekvenca — taj akt se pojavljuje jednom *samo* kao *formalan*, jer je apstraktan, jer je ljudsko biće shvaćeno samo kao *apstraktno biće koje misli*, kao samosvijest: i

drugo, pošto je shvaćanje *formalno* i *apstraktno*, ukidanje ospoljenja postaje potvrđivanje ospoljenja, ili, ono kretanje *samostvaranja*, *samoopredmećivanja*, kao *samoospoljenje* i *samootuđenje*, za Hegela je *apsolutno*, te zato posljednje *čovjekovo ispoljavanje života* koje je samo sebi svrha i u sebi se smiruje, koje je došlo do svoga bića.

To kretanje u svom apstraktnom obliku, kao dijalektika, važi stoga kao *istinski čovječji život*, a budući da je on ipak apstrakcija, otuđenje čovjekova života, on važi kao *božanski proces*, stoga kao čovjekov božanski proces — proces koji prolazi njegovo apstraktno, čisto, apsolutno, od njega različito biće.

*Treće*: Taj proces mora imati nosioca, subjekta; 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 odjelotvoruje*. Zbiljski čovjek i zbiljska priroda postaju samo predikati, simboli toga skrivenog nezbiljskog čovjeka i te nezbiljske prirode. Stoga se subjekt i predikat međusobno nalaze u odnosu apsolutne iskrivljenosti: *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.

*Uz prvu tačku*: *formalno* i *apstraktno* shvaćanje čovjekova akta samoproduženja ili samoopredmećivanja.

Otuđeni predmet, otuđena zbiljnost čovjekova bića nije ništa drugo — budući da Hegel čovjeka poistovećuje sa samosvijesću — već *svijest*, on je samo misao otuđenja, njen *apstraktan* i zato besadržajan i nezbiljski izraz, *negacija*. Stoga ni ukidanje ospoljenja nije ništa drugo već 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 već *apstraktan*, *besadržajan* oblik onog zbiljskog živog akta, to i njen sadržaj može biti samo *formalan*, sadržaj proizveden apstrahiranjem od svakog sadržaja. To su stoga opći, apstraktni *oblici apstrakcije*, oblici mišljenja, logičke kategorije, otrgnute od *zbiljskog* duha i od zbiljske prirode, oblici koji pripadaju sva-

kom sadržaju i koji su stoga indiferentni prema svakom sadržaju, i koji baš zato vrijede za svaki sadržaj. (*Logički sadržaj* apsolutne negativnosti razvit ćemo kasnije.)

Positivno što je Hegel izvršio ovdje — u svojoj spekulativnoj logici — jest to da su *određeni pojmovi*, opći *fiksni oblici mišljenja*, u svojoj samostalnosti nasuprot prirodi i duhu, nužan rezultat općeg otuđenja čovjekova bića, dakle i čovjekova mišljenja i da ih je Hegel stoga prikazao i sažeo kao momente procesa apstrahiranja. Na primjer, ukinuti bitak je suština, ukinuta suština je pojam, ukinuti pojam... apsolutna ideja. Ali što je apsolutna ideja? Ona opet ukida samu sebe ako neće da prođe opet od početka cjelokupan akt apstrahiranja i da se zadovolji time da bude totalitet apstrakcijâ ili apstrakcija 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 tek *priroda* nešto.

Apsolutna ideja, *apstraktna ideja*, koja *razmatrana* sa stanovišta svog jedinstva sa sobom jest *promatranje* (Hegelova *Enciklopedija*, 3. izdanje, strana 222 [§ 244]), koja

\*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* (I. c.),

cijela ova ideja, koja se vlada tako neobično i čudnovato, koja je hegelovcima prouzrokovala silne glavobolje, nije ništa drugo već *apstrakcija*, tj. apstraktni mislilac, apstrakcija koja se, opamećena iskustvom i objasnivši sebi svoju istinu, odlučuje na to, pod različitim — krivim i također još apstraktnim — uvjetima, da sebe *napusti* i da svoj drugobitak, ono posebno, određeno stavi na mjesto svoga kod-sebe-bitka, nebitka, svoje općenitosti i svoje neodređenosti, da *slobodno iz sebe otpusti prirodu*, koju je skrivala u sebi samo kao apstrakciju, kao misaonu stvar, tj. da napusti apstrakciju i da jednom pogleda od sebe *oslobodenu* prirodu. Apstraktna ideja, koja neposredno postaje *promatranje*, nije ništa drugo već apstraktno mišljenje koje sebe napušta i odlučuje se za *promatranje*. Taj cjelokupan prijelaz logike u filozofiju prirode nije ništa drugo već prijelaz iz *apstrahiranja* u *promatranje*, što ga apstraktni mislilac tako teško ostvaruje i što ga je stoga tako neobično opisao. *Mistično* osjećanje, koje filozofa tjera iz apstraktnog mišljenja u promatranje, jest *dosada*, čežnja za sadržajem.

(Sam sebi otuđen čovjek jest i svom *biću*, tj. prirodnom i ljudskom biću otuđeni mislilac. Stoga su njegove misli nepokretni duhovi koji prebivaju izvan prirode i čovjeka. Hegel je u svojoj logici zatvorio sve te nepokretne duhove, shvatio svakog od njih najprije kao negaciju, tj. kao *ospoljenje čovjekova* mišljenja, zatim kao negaciju negacije, tj. kao ukidanje tog ospoljenja, kao *zbijsko* ispoljavanje čovjekova mišljenja;

no budući da je sama još prožeta otuđenjem, ta negacija negacije je djelomično ponovno uspostavljanje duhova u njihovu otuđenju, a djelomično ostajanje kod posljednjeg akta, odnošenje-na-samu-sebe u otuđenju kao istinskom postojanju tih nepokretnih duhova\*, a djelomično, pak, ukoliko ta apstrakcija shvaća samu sebe i u 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 odluka da se prizna *priroda* kao biće i da se posveti promatranju.

Ali ni *priroda*, apstraktno uzeta, 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, tako je on uistinu, time što ju je otpustio iz sebe, otpustio samo tu *apstraktnu prirodu*, — ali sada sa značenjem da je ona drugobitak misli, da je ona zbiljska, promatrana, od apstraktnog mišljenja različita priroda — otpustio je samo *misaonu stvar* prirode. Ili, govoreći ljudskim jezikom, promatrajući prirodu, apstraktni mislilac saznaje da bića koja je on mislio stvoriti ni iz čega, iz čiste apstrakcije u božanskoj dijalektici, kao čiste proizvode rada mišljenja koje se tka samo u sebi i nigdje ne gleda u zbiljnost, da ta bića nisu ništa drugo već *apstrakcije prirodnih određenja*. Cijela priroda ponavlja mu dakle logičke apstrakcije, samo u osjetilnom, spoljašnjem obliku. — On ponovo *analizira* nju i te apstrakcije. Njegovo promatranje prirode je, dakle, samo akt potvrđivanja njegove apstrakcije o promatranju prirode, tok rađanja njegove apstrakcije koji on svijesno ponavlja. Tako je, na primjer, vrijeme istovremeno negativnost koja se odnosi na sebe (str. 238, I. c.). Ukinutom nastajanju kao postojanju odgovara — u prirodnom obliku — ukinuto kretanje kao materija. Svjetlo je — *prirodan oblik* — *refleksija u sebi*. Tijelo kao *mjesec* i *komet* je *prirodan oblik suprotnosti*, s jedne strane, po *Logici pozitivno* koje se *osniva na samom sebi*, a s druge strane je *negativno* koje se *osniva na samom sebi*. Zemlja je *prirodan oblik* logičke *osnove*, kao negativno jedinstvo suprotnosti itd.

*Priroda kao priroda*, tj. ukoliko se ona osjetilno još razlikuje od onog tajnovitog, u njoj skrivenog smisla, priroda odijeljena, različita

---

\* (tj. Hegel stavlja na mjesto onih nepokretnih apstrakcija akt apstrahiranja koji kruži u sebi; time je on zaslužan što je dokazao porijeklo 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 odvajala mišljenje od *subjekta*, vidjeti ćemo kasnije; no sada je već jasno da ako nema čovjeka, 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 itd., koji živi u društvu i svijetu i prirodi.)

od tih apstrakcija, jest ništa, ništa koje se pokazuje kao ništa, jest besmislena ili ima samo smisao spoljašnjosti koja je ukinuta.

»U konačno—teleološkom stanovištu nalazi se valjana pretpostavka da priroda ne sadrži u samoj sebi apsolutnu svrhu« (str. 225 [§ 245]).

Njezin cilj je potvrđivanje apstrakcije.

»Priroda se pojavila kao ideja u obliku drugobitka. Budući da je na taj način ideja ono negativno same sebe ili sebi spoljašnja, priroda nije spoljašnja samo relativno spram te ideje, nego spoljašnjost sačinjava određenje u kojem ona postoji kao priroda.« (str. 227 [§247])

*Spoljašnjost* ne treba ovdje shvatiti kao osjetilnost koja se ispoljava i koja je otvorena svjetlu, osjetilnom čovjeku, tu spoljašnjost treba ovdje shvatiti u smislu ospoljenja, pogreške, mane, koja ne treba da postoji. Jer istinito je još uvijek ideja. Priroda je samo oblik njenog drugobitka. A budući da je apstraktno mišljenje suština, to je ono što je njemu spoljašnje, po svojoj suštini samo spoljašnjost. Apstraktni mislilac priznaje istovremeno da je suština prirode osjetilnost, spoljašnjost u suprotnosti prema mišljenju koje u sebi tk. Ali istovremeno on tu suprotnost izražava tako da je ta spoljašnjost prirode njena suprotnost prema mišljenju, njen nedostatak, da je ona, ukoliko se razlikuje od apstrakcije, manjkavo biće. Biće koje nije manjkavo samo za mene, u mojim očima, nego po sebi, ima nešto izvan sebe, nešto što mu manjka. Znači, njegova suština je nešto drugo nego ono samo. Stoga se priroda mora sama ukinuti za apstraktnog mislioca, jer ju je on već postavio kao biće koje je potencijalno ukinuto.

»Za nas duh ima kao svoju pretpostavku prirodu, čija je on istina, a time i apsolutno pravo. U toj istini priroda je iščezla, a duh se pojavio kao ideja koja je došla do svog bitka-za-sebe, čiji je pojam i objekt i subjekt. Taj identitet je apsolutna negativnost, jer pojam ima u prirodi svoju potpunu spoljašnju objektivnost, ali je on to svoje ospoljenje ukinuo i u njemu postao identičan sa sobom. On je, dakle, taj identitet samo kao povratak iz prirode.« (str. 392 [§ 381])

»Objavljenje, koje je kao apstraktna ideja neposredan prijelaz, nastajanje prirode, kao objavljenje duha koji je slobodan jest postavljanje prirode kao njegova svijeta; postavljanje koje je kao refleksija istovremeno pretpostavljanje svijeta kao samostalne prirode. Objavljenje u pojmu jest stvaranje prirode kao njegova bitka, u kojemu on sebi daje afirmaciju i istinu svoje slobode.« »Apsolutno je duh. To je najviša definicija apsoluta.« [str. 393, § 384]

Napisano od aprila do avgusta 1844.

Prvi put objavljeno pod redakcijskim naslovom *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*, u Marx-Engels, *Historisch-kritische Gesamtausgabe — Werke, Schriften, Briefe*. Erste Abt., Bd. 3, Marx-Engels Verlag, G. m. b. H., Berlin 1932, str. 29 - 172.



## PRILOZI



## Marxove napomene uz ispise iz nekih pročitanih djela

James Mill, *Elémens d'économie politique*.  
Traduit par J. T. Parisot, Paris 1823<sup>(83)</sup>

(XXV) Kod one kompenzacije novca i vrijednosti metala, kao i kod prikazivanja troškova proizvodnje kao jedinog momenta u određivanju vrijednosti, Mill pogrešno misli — kao što to uopće čini Ricardova škola — da ona izražava *apstraktni zakon*, bez mijenjanja ili stalnog prevazilaženja toga zakona — pomoću čega on tek postaje. Ako je *stalan* zakon da, na primjer, troškovi proizvodnje u krajnjoj liniji — ili pak pri sporadičnom, slučajnom<sup>1</sup> podudaranju potražnje i ponude — određuju cijenu (vrijednost),<sup>2</sup> isto je tako stalan zakon da se taj odnos ne podudara, dakle, da vrijednost i troškovi proizvodnje nisu u nužnom odnosu. Štoviše, potražnja i ponuda podudaraju se uvijek samo trenutno kroz prethodno kolebanje potražnje i ponude, kroz nesrazmjer između troškova proizvodnje i razmjenske vrijednosti, kao što kolebanje i taj nesrazmjer također opet slijede iza trenutnog podudaranja. Od ovog *zbijskog* kretanja, čega je onaj zakon samo apstraktni, slučajni i jednostrani moment, suvremeni nacionalni ekonomisti stvaraju akcidens, nebitno. Zašto? Zato što bi pri oštrim i egzaktnim formulama, na koje oni reduciraju nacionalnu ekonomiju, osnovna formula, kad bi ono kretanje htjeli izraziti apstraktno, morala glasiti: zakon u nacionalnoj ekonomiji određuje njegova suprotnost, nezakonitost. Pravi zakon nacionalne ekonomije jeste *slučaj*, iz čijeg kretanja mi, naučni radnici, neke momente proizvodljivo fiksiramo u obliku zakona.

Veoma dobro i bit stvari je data u jednom pojmu kad Mill označava *novac* kao *posrednika* razmjene. Bit novca nije na prvom mjestu u tome što je u njemu otuđeno vlasništvo, nego što se *posredujuća djelatnost* ili kretanje, *ljudski*, društveni akt pomoću kojeg se proizvodi ljudi međusobno dopunjuju, *otuđuje* i postaje svojstvo jedne *materijalne*

<sup>1</sup> Riječ «slučajnom» napisana je u rukopisu iznad riječi «sporadičnom». —

<sup>2</sup> (vrijednost) stoji u rukopisu iznad «cijenu»

*stvari* izvan čovjeka, svojstvo novca. Koliko čovjek sam ospoljava tu posredujuću djelatnost, on tu djeluje samo kao sebi izgubljen, onečovječeni čovjek; sam *odnos* stvari, čovjekovo operiranje njima, postaje operiranje jednog bića izvan čovjeka i iznad čovjeka. Pomoću tog *stranog posrednika* — umjesto da sam čovjek bude posrednik za čovjeka — čovjek svoju volju, svoju djelatnost, svoj odnos prema drugome vidi kao silu koja je nezavisna od njega i njih. Dakle, njegovo ropstvo dostiže vrhunac. Jasno je da takav *posrednik* postaje *zbijski bog*, jer je posrednik *zbijska snaga* nad onim čime me posreduje. Njegov kult postaje samosvrha. Predmeti, odvojeni od tog posrednika izgubili su svoju vrijednost. Dakle, vrijednost imaju samo ukoliko ga *reprezentiraju*, dok se prvobitno činilo da je on imao vrijednost samo ukoliko je *on njih* reprezentirao. Ovaj obrat prvobitnog odnosa je nužan. Stoga je taj *posrednik* sam sebi izgubljen, otuđen bit privatnog vlasništva, *ospoljeno* privatno vlasništvo koje je samo sebi postalo spoljašnje, kao što je *ospoljeno posredovanje* čovjekove proizvodnje s čovjekovom proizvodnjom *ospoljena* rodna čovjekova djelatnost. Sva svojstva koja joj pripadaju u proizvodnji te djelatnosti prenose se stoga na toga posrednika. Dakle, čovjek postaje utoliko siromašniji kao čovjek, tj. odvojen od toga posrednika, ukoliko taj posrednik postaje *bogatiji*.

Krist *reprezentira* prvobitno 1) ljude pred bogom; 2) boga za ljude; 3) ljude čovjeku.

Tako *novac* reprezentira prvobitno prema svom pojmu: 1) privatno vlasništvo za privatno vlasništvo; 2) društvo za privatno vlasništvo; 3) privatno vlasništvo za društvo.

Ali Krist je *ospoljeni bog* i *ospoljeni čovjek*. Bog ima samo više vrijednosti ukoliko reprezentira Krista, čovjek ima samo više vrijednosti ukoliko reprezentira Krista. Isto je tako s novcem.

Zašto privatno vlasništvo mora ići dalje do *novčarstva*? Zato što čovjek kao društveno biće mora ići do *razmjene* (XXV)<sup>[84]</sup> i što razmjena — pod pretpostavkom privatnog vlasništva — mora ići do vrijednosti. Naime, ovo posredujuće kretanje čovjeka koji razmjenjuje nije društveno, nije ljudsko kretanje, nije ljudski odnos, to je *apstraktni odnos* privatnog vlasništva prema privatnom vlasništvu i taj *apstraktni odnos* je *vrijednost*, čija je *zbijska egzistencija* kao vrijednosti tek *novac*. Budući da se ljudi koji razmjenjuju ne odnose jedan prema drugome kao ljudi, *stvar* gubi značenje čovjekova, ličnog vlasništva. Društveni odnos privatnog vlasništva prema privatnom vlasništvu već je odnos u kojemu je privatno vlasništvo otuđeno samome sebi. Stoga je ta za sebe bivstvujuća egzistencija toga odnosa, *novac*, ospoljenje privatnog vlasništva, apstrakcija njegove *specifične*, lične prirode.

Suprotnost moderne nacionalne ekonomije prema novčanom sistemu, système monétaire, ne može stoga, i pored sve njene mudrosti, dovesti do odlučne pobjede; jer ako se grubo nacionalnoekonomsko praznovjerje naroda i vlade čvrsto drži *osjetilne, opipljive, upadljive* novčane vreće i stoga vjeruje u apsolutnu vrijednost plemenitih metala

i u njihovo posjedovanje kao jedinu realnost bogatstva — pa ako prosvijećeni, okretni nacionalni ekonomist dođe i njima dokazuje da je novac roba kao i svaka druga roba, čija vrijednost stoga, kao i svake druge robe, zavisi od odnosa troškova proizvodnje prema potražnji (konkurenciji<sup>1</sup>) i ponudi, od kvantiteta i konkurencije druge robe, onda se tom nacionalnom ekonomistu ispravno odgovara da je ipak *zbijska* vrijednost stvari njihova *razmjenska vrijednost*, a ova u krajnjoj liniji egzistira u novcu, kao što ovaj egzistira u plemenitim metalima, da je, dakle, novac *prava* vrijednost stvari i zato najpoželjnija stvar. A učenje nacionalnog ekonomista i svodi se u krajnjoj liniji na tu mudrost, samo što on posjeduje sposobnost apstrakcije da to postojanje novca spozna u svim oblicima robe i da zato ne vjeruje u ekskluzivnu vrijednost njegovog oficijelnog metalnog postojanja. Metalno postojanje novca samo je oficijelni jasni izraz novčane duše koja se nalazi u svim članovima proizvodnje i kretanja građanskog društva.

Moderni nacionalni ekonomisti stoje u opoziciji prema novčanom sistemu samo utoliko što novčarstvo shvaćaju u njegovoj apstrakciji i općenitosti i što stoga razumiju osjetilno praznovjerje koje vjeruje u ekskluzivno postojanje toga bića u plemenitom metalu. Oni zamjenjuju ovo grubo praznovjerje rafiniranim. Ali zato što oba imaju u biti isti korijen, prosvijećeni oblik praznovjerja ne može sasvim potisnuti grubo osjetilni oblik praznovjerja, jer ne napada njegovu bit, nego samo određeni oblik te biti. *Lično* postojanje novca kao novca — a ne samo kao unutrašnjeg, po sebi postojećeg skrivenog konverzionog odnosa ili međusobnog položajnog odnosa roba — to postojanje odgovara utoliko više biti novca ukoliko je on apstraktniji, ukoliko se manje *prirodno* odnosi prema drugim robama, ukoliko se više javlja kao proizvod, a ipak kao neproizvod čovjeka, ukoliko je manje *prirodan* element njegova postojanja, ukoliko ga je više stvorio čovjek, ili, nacionalnoekonomski, ukoliko je veći *obrnuti* odnos njegove *vrijednosti kao novca* prema razmjenskoj vrijednosti ili novčanoj vrijednosti materijala u kojemu egzistira. Zato je *papirni novac* i broj *papirnih reprezentanata novca* (mjenica, punomoć, obveznica) *potpunije* postojanje *novca kao novca* i neophodan moment u napretku razvitka novčarstva. U *kreditnom sistemu*, čiji je potpuni izraz *bankovni sistem*, stiče se privid kao da je slomljena moć tuđe, materijalne snage, da je prevladan odnos samoootudjenja i da je čovjek ponovo u čovječnom odnosu prema čovjeku. *Sensimonisti*, obmanuti tim *prividom*, promatraju razvitak novca, mjenica, papirnog novca, papirnih reprezentanata novca, *kredit*, *bankarstvo* kao postepeno prevladavanje odvajanja čovjeka od stvari, kapitala od rada, privatnog vlasništva od novca i novca od čovjeka, odvajanja čovjeka od čovjeka. Stoga je organizirano *bankarstvo* njihov ideal. Ali to prevladavanje (XXVI) otudjenja, taj *povratak* čovjeka samome sebi i zato drugom čovjeku samo je *privid*, taj povratak je

<sup>1</sup> Riječ «konkurenciji» stoji u rukopisu iznad riječi «potražnji».

utoliko *infamnije* i *ekstremnije* samootuđenje, onečovječenje, ukoliko njegov element nije više roba, metal, papir, nego *moralno* postojanje, društveno postojanje, unutrašnjost samih čovjekovih grudi; ukoliko je pod prividom *povjerenja* čovjeka prema čovjeku krajnje *nepovjerenje* i potpuno otuđenje. Što konstituira bit kredita? Mi se ovdje uopće ne obaziremo na *sadržaj* kredita, što je opet novac. Mi dakle apstrahiramo od *sadržaja* tog povjerenja, prema kojemu jedan čovjek *priznaje* drugoga tako što mu pozajmljuje vrijednosti i — u najboljem slučaju, ako naime ne traži da mu se plati kredit, tj. ako nije lihvar — svome bližnjemu poklanja povjerenje, vjeruje da nije prevarant, nego »dobar« čovjek. Pod »dobrim« čovjekom podrazumijeva onaj koji ovdje poklanja povjerenje, kao Shylock, čovjeka koji »može platiti«. Kredit se može zamisliti u dva odnosa i pod dva različita uvjeta. Dva su odnosa: prvo, bogati kreditira siromašnoga, koga smatra marljivim i poštenim. Ova vrsta kredita spada u romantični, sentimentalni dio nacionalne ekonomije, među njene zablude, ekscese, *iznimke*, a ne *pravila*. Ako se pretpostavi čak i sam taj izuzetak, priznajući ovu romantičnu mogućnost, onda život siromaha, njegov talent i djelatnost služe bogatašu kao *garancija* za vraćanje posuđenog novca; to znači, dakle, sve socijalne vrline siromašnoga, *sadržaj* njegove životne djelatnosti, sam njegov opstanak reprezentira bogatašu vraćanje njegova kapitala s uobičajenim kamatama. Zato je smrt siromašnoga najgori slučaj za kreditora. To je smrt njegova kapitala zajedno s kamatama. Pomislimo samo kakva se podlost nalazi u procjenjivanju čovjeka u *novcu*, kao što se to događa u kreditnom odnosu. Samo se po sebi razumije da kreditor osim *moralne* garancije ima garanciju i za *juridičku* prisilu, a zatim i manje ili više *realnu* garanciju za svoga čovjeka. Ako je onaj koji dobija kredit i sam imućan, *kredit* postaje samo olakšavajući *posrednik* razmjene, tj. on je *novac* sam, uzdignut u sasvim idealni oblik. *Kredit* je *nacionalnoekonomski* sud o moralnosti jednog čovjeka. U kreditu je umjesto metala ili papira sam *čovjek* postao *posrednik* razmjene, ali ne kao čovjek, nego kao postojanje kapitala i kamata. Dakle, medijum razmjene se doduše vratio i premjestio iz svog materijalnog oblika u čovjeka, ali samo zato što je čovjek smješten izvan sebe i sam sebi postao materijalni oblik. Nije novac prevladan u čovjeku unutar kreditnog odnosa, nego se sam čovjek pretvorio u *novac* ili je novac u njemu *inkorporiran*. *Čovjekova individualnost*, čovjekov *moral* sam je postao i trgovački artikl i *materijal* u kojemu egzistira novac. Umjesto novca, papir je postao moje vlastito lično postojanje, moje meso i krv, moja društvena vrlina i značenje, materija, tijelo *novčanog duha*. Kredit ne razlaže više novčanu vrijednost u novac, nego u čovjekovo tijelo i srce. Tako su sav napredak i nekonzekventnost unutar lažnog sistema najveći nazadak i najveća konzekventnost podlosti. — Unutar kreditnog sistema potvrđuje se njegova čovjeku otuđena priroda pod prividom najvišeg nacionalnoekonomskog priznanja čovjeka na dvostruki način: 1) suprotnost između kapitalista i radnika, velikog i malog kapitalista

postaje još veća ukoliko se kredit daje onome koji već ima i ukoliko je to za bogataša nova šansa za akumulaciju, ili ukoliko siromašni u slučajnim proizvoljnostima i sudu bogataša o njemu potvrđuje ili negira cijelu svoju egzistenciju, čini je potpuno zavisnom od toga slučaja; 2) na taj način što se uzajamno pretvaranje, licemjerstvo, dvoličnost dovode do kraja, tako da se o čovjeku bez kredita osim jednostavnog suda da je on siromašan dodaje i moralni sud da drugi u njega nemaju povjerenja, da ga ne priznaju, da je dakle društveni parija, loš čovjek; i na taj način što siromašan čovjek za svoju oskudicu dobiva to poniženje i ponižavajuću *molbu* za kredit kod bogataša; (XXVII) 3) na taj način što čovjek pomoću te sasvim idealne egzistencije novca ne može poduzeti krivotvorenje novca ni na jednoj drugoj stvari nego samo još na svojoj vlastitoj osobi, on sam sebe mora učiniti lažnom monetom, dokopati se kredita, lagati itd. i taj kreditni odnos — kako na strani onoga koji ukazuje povjerenje, tako i onoga kojemu povjerenje treba — postaje predmet trgovine, predmet međusobne obmane i zloupotrebe. Ovdje se zatim briljantno ukazuje *nepovjerenje* kao baza nacionalnoekonomskog povjerenja; nepovjerljivo procjenjivanje da li kredit treba dati ili ne; špijuniranje privatnog života itd. onoga koji traži kredit; odavanje momentanih neprilika da bi se jedan rival oborio iznenadnim uzdrmanjem njegova kredita itd. Cijeli sistem bankrota, prividnih poduzeća itd. U *državnom kreditu* država ima isti položaj kao što ga gore ima čovjek. . . U igri s državnim papirima pokazuje se kako je on postao igračka trgovaca itd.

4) *Kreditni sistem* ima konačno svoju dopunu u *bankarstvu*. Stvaranje bankara, državna vlast banke, koncentracija moći u tim rukama, taj nacionalnoekonomski *Areopag* nacije dostojna je dopuna novčarstva. Ukoliko u kreditnom sistemu *moralno priznanje jednog čovjeka*, kao *povjerenje u državu* itd., dobiva oblik kredita, pojavljuje se tajna koja se nalazi u laži moralnog priznanja, *nemoralna* podlost te moralnosti, kao pretvorljivost i egoizam u onom povjerenju u državu i pokazuje se kao ono što zaista jest.

Razmjena kako čovjekove djelatnosti unutar same proizvodnje, tako i *čovjekovih proizvoda* jest *djelatnost roda*, duh roda čije je zbiljsko, svjesno i istinsko postojanje *društvena djelatnost* i *društveni užitak*. Kao što *čovjekova bit* stvara pravu *zajedničku bit* ljudi, tako ljudi, potvrđujući svoju *bit*, stvaraju, proizvode *zajedničku ljudsku bit*, društvenu bit koja nije apstraktno-opća moć spram pojedine individue, nego je bit svake individue, njena vlastita djelatnost, njen vlastiti život, njen vlastiti duh, njeno vlastito bogatstvo. Zato ona *prava zajednička bit* ne nastaje refleksijom, ona se stoga pojavljuje kroz *nuždu* i *egoizam* individua, tj. proizvodi se neposredno potvrđivanjem njenog postojanja. Ne zavisi od čovjeka da ta zajednička bit jest ili nije, ali sve dotle dok se čovjek ne spozna kao čovjek i dok svijet nije organizirao čovječno, pojavljuje se *ta zajednička bit* u obliku *otuđenja*, jer je njen *subjekt*, čovjek, samo sebi otuđeno biće. Ljudi, ne u apstrakciji,

nego kao zbiljske, žive, posebne individue *jesu* ta bit. *Kakve* su one, takva je ona sama. Zato je identičan stav da se *čovjek* otuđuje sebi i da je *društvo* tog otuđenog čovjeka karikatura njegove *zbiljske zajedničke biti*, njegova pravog rodnog života, da se stoga njegova djelatnost javlja kao muka, njegov vlastiti proizvod kao njemu strana sila, njegovo bogatstvo kao siromaštvo, *bitna veza* koja ga veže uz drugog čovjeka kao nebitna veza i, štoviše, odvajanje od drugih ljudi kao njegovo pravo postojanje, njegov život kao žrtvovanje njegova života, ostvarenje njegove biti kao obestvarenje njegova života, da se njegova proizvodnja javlja kao proizvodnja ničega, da se njegova moć nad predmetom javlja kao moć predmeta nad njim, da se on kao gospodar svog proizvoda javlja kao sluga toga proizvoda.

A nacionalna ekonomija shvaća *zajedničku bit čovjeka* ili svoju *ljudsku bit* koja se potvrđuje, svoju uzajamnu dopunu prema rodnom životu, prema istinskom čovjekovom životu u obliku *razmjene i trgovine*. *Društvo* je, kaže Destutt de Tracy, *niz uzajamnih échanges*.<sup>1</sup> Ono je upravo to kretanje uzajamne integracije. *Društvo* je, kaže Adam Smith, *društvo* koje se *bavi trgovinom*. Svaki od njenih članova je *trgovac*.

Ovdje se vidi kako nacionalna ekonomija otuđeni oblik društvenog saobraćanja *fiksira* kao *bitan* i *privobitan* i određenju čovjeka adekvatan oblik.

(XXVIII) Nacionalna ekonomija — kao stvaran pokret — polazi od *odnosa čovjeka prema čovjeku* kao od odnosa *privatnog vlasnika prema privatnom vlasniku*. Ako se pretpostavi čovjek kao *privatni vlasnik*, to jest kao ekskluzivni posjednik koji pomoću tog ekskluzivnog posjeda potvrđuje svoju ličnost i razlikuje se od drugih ljudi, kao što se na njih odnosi — privatno vlasništvo je njegovo lično postojanje koje ga *ističe*, pa je zato njegovo bitno postojanje —, onda je *gubitak* ili *napuštanje* privatnog vlasništva *ospoljenje čovjeka* kao i samog *privatnog vlasništva*. Mi ovdje zadržavamo samo posljednje određenje. Ako ja svoje privatno vlasništvo prepustim drugome, ono prestaje biti *moje*; ono postaje od mene nezavisna stvar, koja se nalazi *izvan* mog područja, meni *spoljašnja* stvar. Dakle, ja *ospoljavam* svoje privatno vlasništvo. U odnosu na sebe ja ga dakle postavljam kao *ospoljeno* privatno vlasništvo. Ali ja ga postavljam samo kao ospoljenu stvar uopće, ja ukidam samo svoj lični odnos prema njemu, ja ga vraćam *elementarnim* prirodni silama ako ga ospoljavam samo u odnosu na sebe. *Ospoljeno privatno vlasništvo* postaje to samo ako istovremeno prestane biti *moje* privatno vlasništvo a da zato ne prestane uopće biti *privatno vlasništvo*, tj. kada dođe u isti odnos prema *drugom* čovjeku *izvan* mene u kojem se bilo prema meni samom, jednom riječi, ako postane *privatno vlasništvo drugog* čovjeka. Ostavljajući po strani slučaj *nasilja* — kako dolazim na to da svoje privatno vlasništvo ospoljim drugom čovjeku?

<sup>1</sup> razmjena



Nacionalna ekonomija ispravno odgovara: iz *nužde*, iz *potrebe*. Drugi je čovjek također privatni vlasnik, ali *druge* stvari, koja je meni potrebna i bez koje ne mogu ili ne želim biti, koja mi se čini potrebnom za upotpunjavanje mog postojanja i ozbiljenja mog bića.

Veza koja međusobno privlači oba privatna vlasnika je *specifična priroda predmeta* koji je materija njihova privatnog vlasništva. Čežnja za oba ta predmeta, tj. potreba za njima, pokazuje svakome od privatnih vlasnika, dovodi mu do svijesti da on izvan privatnog vlasništva ima još drugi *bitan* odnos prema predmetima, da on nije posebno biće za koje on sebe smatra, nego *totalno* biće, čije su potrebe u odnosu *unutarnjeg* vlasništva — jer potreba za jednom stvari je najevidentniji, neoborivi dokaz da stvar pripada *mome* biću, da je njen bitak za mene, njeno *vlasništvo* svojevrsnost, vlasništvo mog bića — i prema proizvodima rada drugoga. Dakle, oba vlasnika su pod pritiskom da napuste svoje privatno vlasništvo, ali da ga tako napuste da istovremeno potvrde privatno vlasništvo ili da privatno vlasništvo napuste unutar odnosa privatnog vlasništva. Svaki, dakle, ospoljava dio svog privatnog vlasništva drugome.

*Društvena* veza ili *društveni* odnos oba privatna vlasnika je, dakle, *uzajamnost ospoljavanja*, odnos ospoljavanja stavljen na obje strane, ili *ospoljavanje* kao odnos obaju vlasnika, dok se u jednostavnom privatnom vlasništvu *ospoljavanje* jednostrano događa samo još u odnosu na sebe.

*Razmjena* ili *trgovina razmjenjivanjem* jest dakle društveni, rodni akt, zajednička bit, društveno saobraćanje i integracija ljudi unutar *privatnog vlasništva* i zato je spoljašnji, ospoljeni rodni akt. Upravo zato se pojavljuje kao *trgovina posredstvom razmjene*. Ona je zato isto tako suprotnost *društvenog* odnosa.

Međusobnim ospoljavanjem ili otuđenjem privatnog vlasništva, samo *privatno vlasništvo* dospjelo je u određenje *ospoljenog* privatnog vlasništva. Jer najprije je prestalo biti proizvod rada, ekskluzivna, istaknuta ličnost svoga vlasnika, jer ga je ovaj ospoljio, ono je odvojeno od vlasnika čiji je proizvod bilo i steklo je lično značenje za onoga čiji proizvod ono *nije*. Ono je izgubilo svoje lično značenje za vlasnika. Drugo, stavljeno je u vezu s drugim privatnim vlasništvom i s njim izjednačeno. Na njegovo mjesto došlo je privatno vlasništvo *druge* prirode, kao što ono zauzima mjesto privatnog vlasništva *druge* prirode. Dakle, na objema stranama privatno vlasništvo javlja se kao reprezentant privatnog vlasništva druge prirode, kao *jednako* nekog *drugog* prirodnog proizvoda i obje strane međusobno se odnose tako da svako zastupa postojanje svoga *drugoga* i oba se uzajamno odnose kao *nadomjesci* sebe samih i svog drugoga. Stoga je postojanje privatnog vlasništva kao takvog postalo *nadomjestak*, *ekvivalent*. Umjesto njegove neposredne jedinstvenosti sa samim sobom, sada je samo još odnos prema *drugome*. Kao *ekvivalent* njegovo postojanje nije njemu nešto svojstveno. Ono je zato postalo *vrijednost*, neposredno *razmjenska vrijednost*.

Njegovo postojanje kao *vrijednosti* jest određenje različito od njegova neposrednog postojanja, spoljašnje njegovoj specifičnoj biti, *ospoljeno* određenje (XXIX) *njega samog*, njegovo samo *relativno* postojanje.

Kako se ta *vrijednost* poblize određuje, bit će objašnjeno na drugom mjestu, a isto tako kako ona postaje *cijena*.

Ako se pretpostavi odnos razmjene, *rad* postaje *neposredni rad za zaradu*. Taj odnos otuđenog rada postiže svoj vrhunac tek na taj način 1) što s jedne strane *rad za zaradu*, radnikov proizvod, nije u *neposrednom* odnosu prema njegovoj potrebi i njegovu *određenju rada*, nego ga na obje strane određuju društvene kombinacije koje su radniku tuđe; 2) što onaj ko *kupuje* proizvod sam ne proizvodi, nego razmjenjuje ono što je drugi proizveo. U onom grubom obliku *ospoljenog* privatnog vlasništva, *razmjenske trgovine*, i jedan i drugi privatni vlasnik proizvodio je ono na šta ga je neposredno gonila njegova potreba, njegova sklonost i postojeći prirodni materijal. Stoga svaki razmjenjuje s drugim samo višak svoje proizvodnje. Rad je doduše bio njegov neposredni *izvor subzistencije*, ali istovremeno i potvrda njegove *individualne egzistencije*. Razmjenom je njegov *rad* djelomično postao *izvor zarade*. Njegova svrha i njegovo postojanje postali su različiti. Produkt se proizvodi kao *vrijednost*, kao *razmjenska vrijednost*, kao *ekvivalent*, a ne više zbog njegova ličnog neposrednog odnosa prema producentu. Ukoliko proizvodnja postaje raznovrsnija, dakle ukoliko s jedne strane potrebe postaju mnogostranije a, s druge strane, rezultati producenta sve jednostraniji, utoliko više njegov rad pada u kategoriju *rada radi zarade*, dok napokon ne bude imao još samo to značenje i ne postane sasvim *slučajan* i *nebitan*, kako onda kad je proizvođač u odnosu neposrednog užitka i lične potrebe prema svome proizvodu, tako i kad mu je *djelatnost*, akcija samog rada užitak njegove ličnosti, ozbiljenje njegovih prirodnih sklonosti i duhovnih ciljeva.

U *radu radi zarade* nalazi se: 1) slučajnost i otuđenje rada od subjekta koji radi; 2) slučajnost i otuđenje rada od predmeta rada; 3) određenje radnika društvenim potrebama koje su mu tuđe i prinudne, kojima se on podvrgava iz egoističkih potreba, iz nužde, i koji za njega znače samo izvor zadovoljenja njegove prirodne potrebe, kao što on postoji za njih samo kao rob njihovih potreba; 4) da se radniku održavanje njegove individualne egzistencije čini *svrhom* njegove djelatnosti, a njegovo zbiljsko djelovanje mu je samo sredstvo; da on potvrđuje svoj život da bi stekao sredstva za *život*.

Ukoliko se društvena snaga čini veća, izgrađenija unutar odnosa privatnog vlasništva, utoliko čovjek postaje *egoističniji*, nedruštveniji, otudeniji svom vlastitom biću.

Kao što se međusobna razmjena proizvoda *čovjekove djelatnosti* javlja kao *razmjenska trgovina*, kao sitna trgovina, tako se međusobno dopunjavanje i razmjena djelatnosti javlja kao *podjela rada*, koja od čovjeka pravi maksimalno apstraktno biće, tokarski stroj itd. i pretvara ga u duhovnu i fizičku nakazu.

Upravo jedinstvo čovjekova rada promatra se samo kao *podjela*, jer društveno biće dolazi do postojanja samo kao njegova suprotnost u obliku otuđenja. S civilizacijom raste *podjela rada*.

Unutar pretpostavke podjele rada, proizvod, materijal privatnog vlasništva dobiva za pojedinca sve više značenje *ekvivalenta*, a kako ne razmjenjuje više svoj *višak*, nego prema predmetu svoje proizvodnje može biti naprosto *ravnodušan*, on više ne razmjenjuje ni svoj proizvod neposredno za biće koje je njemu *potrebno*. Ekvivalent stiče svoju egzistenciju kao ekvivalent u *novcu* koji je neposredni rezultat rada za zradu i *posrednik* je razmjene. (Vidi gore.)

U *novcu*, bez obzira na prirodu materijala, na specifičnu prirodu privatnog vlasništva, i na ličnost privatnog vlasnika, došla je do izražaja puna vlast otuđene stvari *nad* čovjekom.

Ono što je vlast osobe nad osobom jest opća vlast *stvari nad osobom*, proizvoda nad proizvođačem. Kao što se određenje *ospoljenja* privatnog vlasništva nalazilo već u *ekvivalentu*, u vrijednosti, tako je *novac* osjetilno, predmetno postojanje tog *ospoljenja*.

(XXX) Razumije se da nacionalna ekonomija može shvatiti cijeli taj razvitak samo kao *factum*, kao rezultat slučajne nužde.

Odvajanje rada od samoga sebe = odvajanje radnika od kapitalista = odvajanje rada i kapitala, čiji se prvobitni oblik raspada na *zemljišno vlasništvo* i *pokretno vlasništvo*. . . Prvobitno određenje privatnog vlasništva jest monopol; čim on stoga sebi daje političku konstituciju, to je konstitucija monopola. Dovršeni monopol je konkurencija. Nacionalnom ekonomisti raspadaju se *proizvodnja*, *potrošnja* i kao posrednik obiju *razmjena* ili *distribucija*. Razdvajanje proizvodnje i potrošnje, djelatnosti i duha na različite individue i u jednoj individui jest *odvajanje rada* od njegova *predmeta* i od njega sama kao duha. *Distribucija* je samopotvrđujuća snaga privatnog vlasništva. Uzajamno odvajanje rada, kapitala, zemljišnog vlasništva, kao i odvajanje rada od rada, kapitala od kapitala i zemljoposjeda od zemljoposjeda, zatim, odvajanje rada od nadnice, kapitala od dobiti i dobiti od kamata, napokon, zemljišnog vlasništva od zemljišne rente, omogućava da se samootuđenje pojavi kako u obliku samootuđenja, tako i u obliku uzajamnog otuđenja.

.....

(XXXI) . . . Mill ovdje analizira sa svojom uobičajenom ciničnom oštrinom i jasnoćom razmjenu na bazi privatnog vlasništva.

Čovjek — to je osnovna pretpostavka privatnog vlasništva — *proizvodi* samo da bi *imao*. Svrha je proizvodnje *imanje*. A proizvodnja nema samo takvu *korisnu* svrhu; ona ima *sebičnu* svrhu; čovjek proizvodi samo da bi on *imao*; predmet je njegove proizvodnje opredmećenje njegove *neposredne*, sebične *potrebe*. Čovjek, za sebe — u divljem, barbarskom stanju — ima stoga mjeru svoje proizvodnje u *opsegu*

svoje neposredne potrebe, čija je sadržina *neposredno* sam proizvedeni predmet.

Zato čovjek u tom stanju *ne proizvodi više* nego što mu neposredno treba. *Granica njegove potrebe je granica njegove proizvodnje*. Stoga se potražnja i ponuda potpuno podudaraju. Njegova se proizvodnja *mjeri* njegovom potrebom. U tom slučaju nema razmjene ili se razmjena reducira na razmjenu njegova rada za proizvod njegova rada, a ta razmjena je latentni oblik (jezgra<sup>1</sup>) zbiljske razmjene.

Čim se razmjena izvrši, ostvaruje se višak proizvodnje iznad neposredne granice posjeda. Ali taj višak proizvodnje nije uzimanje iznad sebične potrebe. On je, štoviše, samo *posredovani* način da se zadovolji potreba koja ne nalazi neposredno opredmećenje u *ovoj* proizvodnji, nego u proizvodnji drugoga. Proizvodnja je postala *izvor zarade*, rad za zaradu. Dok je, dakle, u prvom odnosu potreba mjera proizvodnje, u drugom je odnosu proizvodnja ili, štoviše, *posjed proizvoda* mjera dokle se mogu zadovoljiti potrebe.

Ja sam proizvodio za sebe, a ne za tebe, kao što si i ti proizvodio za sebe, a ne za mene. Rezultat moje proizvodnje u svakom slučaju malo se odnosi na tebe, isto tako kao i rezultat tvoje proizvodnje u odnosu na mene. To znači, naša proizvodnja nije čovjekova proizvodnja za čovjeka kao čovjeka, tj. nije *društvena* proizvodnja. Dakle, kao čovjek, nitko od nas nema odnos užitka prema proizvodu drugoga. Kao ljudi mi ne postojimo za naše uzajamno proizvođenje. Stoga ni naša razmjena ne može biti posredujući pokret u kojem bi se potvrdilo da je moj proizvod (XXXII) [za] tebe, jer je opredmećenje tvog vlastitog bića, tvoje potrebe. Jer veza našeg uzajamnog proizvođenja nije čovjekovo biće. Razmjena može samo *pokrenuti*, može samo potvrditi *karakter* koji svatko od nas ima prema svom vlastitom proizvodu, dakle prema proizvodnji drugoga. Svatko od nas vidi u svom proizvodu samo svoju *vlastitu* opredmećenu sebičnost, dakle, u proizvodu drugoga *drugu* stranu, predmetnu sebičnost, od njega nezavisnu.

Ti se kao čovjek nalaziš doduše u nekom odnosu prema mom proizvodu; tebi je potreban moj proizvod. On stoga postoji za tebe kao predmet tvoje požude i tvoje volje. Ali tvoja potreba, požuda, volja nemoćna su potreba, požuda, volja za moj proizvod. To znači, dakle, tvoje *ljudsko* biće koje je zato nužno u unutrašnjoj vezi s mojom ljudskom proizvodnjom, nije tvoja *moć*, tvoje vlasništvo nad tom proizvodnjom, jer u mojoj proizvodnji nije priznata osobenost, nije priznata snaga čovjekova bića. Oni su naprotiv *veza* koja te stavlja u moju zavisnost, jer te stavlja u zavisnost od mog proizvoda. Daleko od toga da bi bili *sredstvo* koje bi dalo *moć* nad mojim proizvodom, oni su *sredstvo* da meni dadu moć nad tobom.

Ako proizvodim *više* proizvedenog predmeta nego što mi neposredno treba, moj višak proizvodnje je *sračunat* na tvoju potrebu, rafiniran.

<sup>1</sup> Riječ »jezgra« u rukopisu stoji iznad riječi »oblike«.

Ja samo prividno proizvodim više tog predmeta. Uistinu ja proizvodim *drugi* predmet, predmet tvoje proizvodnje koji namjeravam razmijeniti za ovaj višak, to je razmjena koju sam ja već izvršio u mislima. Stoga je *društveni* odnos u kojemu se ja nalazim prema tebi, moj rad za tvoju potrebu, također običan *privid*, a naša međusobna dopuna isto je tako običan *privid*, čiju osnovu čini uzajamna pljačka. Namjera pljačkanja, prevare, nužno se nalazi u pozadini, jer je naša razmjena sebična, kako s moje tako i s tvoje strane, a pošto svaka sebičnost želi da premaši tuđu, mi nužno pokušavamo da se međusobno prevarimo. Mjeri moći koju priznajem svom predmetu nad tvojim, potrebno je, naravno, tvoje *priznanje* da bi postala zbiljskom snagom. Međutim, naše međusobno priznanje o uzajamnoj moći naših predmeta jest borba, a u borbi pobjeđuje onaj tko ima više energije, snage, oštroumnosti i okretnosti. Ako je dovoljna fizička snaga, ja te direktno pljačkam. Ako je slomljeno carstvo fizičke snage, obojica se pravimo da to ne primjećujemo i spretniji prevari drugoga. Tko će koga prevariti, to je za *cjelinu* odnosa slučaj. *Ideelno, mišljeno* varanje događa se na obje strane, tj. svaki od njih dvojice je u svom vlastitom sudu prevario drugoga.

Razmjena se, dakle, nužno posređuje objema stranama pomoću *predmeta* uzajamne proizvodnje i uzajamnog posjeda. Ideelni odnos prema uzajamnim predmetima naše proizvodnje jest svakako naša uzajamna potreba. Ali *reelni* odnos, koji se postavlja u *zbiljnosti*, *pravi* odnos koji se izvodi, jest samo uzajamni *ekskluzivni posjed* uzajamne proizvodnje. Što tvojoj potrebi za mojom stvari daje *vrijednost, dostojanstvo, efekt* za mene, to je jedino tvoj *predmet, ekvivalent* mog predmeta. Naš uzajamni proizvod je dakle *sredstvo, posredovanje, instrument, priznata moć* naših uzajamnih potreba jednih nad drugima. Tvoja *potražnja* i *ekvivalent tvog posjeda* su dakle *istoznačni*, jednako vrijedni termini za mene, a tvoja potražnja ima tek *smisla* kad djeluje, kad ima smisla za mene i kad djeluje na mene. Tebi kao običnom čovjeku bez tog instrumenta tvoja potražnja je nezadovoljena težnja, pomisao koja za mene ne postoji. Ti kao čovjek ne stojiš dakle ni u kakvom odnosu prema mom predmetu, jer ja sam nemam čovječnog odnosa prema njemu. Ali *sredstvo* je *prava moć* nad predmetom i zato mi naš proizvod uzajamno gledamo kao *moć* jednoga nad drugim i nad samim sobom, tj. naš vlastiti proizvod propeo se protiv nas, izgleda kao naše vlasništvo, u stvari mi smo njegovo vlasništvo. Mi smo sami isključeni iz *pravog* vlasništva, jer naše *vlasništvo* isključuje drugoga čovjeka.

Jedini razumljivi jezik kojim govorimo jesu naši predmeti u njihovom međusobnom odnosu. Ljudski jezik ne bismo razumjeli i bio bi bez efekta; njega bi jedna strana smatrala i osjećala molbom, preklinjanjem (XXXIII), i zato poniženjem, i služila bi se njime sa sramom, s osjećajem odbačenosti, a druga strana smatrala bi ga *bezobrazlukom* ili *bezumljem* i odbacila bi ga. Mi smo uzajamno toliko otuđeni ljudskoj biti da nam se neposredni jezik te biti čini kao *poureda ljudskog dostojanstva*, dok nam se otuđeni jezik predmetnih vrijednosti čini kao

opravdano ljudsko dostojanstvo koje ima u sebe povjerenja i koje samo sebe priznaje.

Razume se: u tvojim očima tvoj je proizvod *instrument*, *sredstvo* za osvajanje mog proizvoda i stoga za zadovoljenje tvoje potrebe. Ali u mojim očima to je *svrha* naše razmjene. Ti mi, naprotiv, vrijediš kao sredstvo i instrument za proizvodnju ovog predmeta koji je svrha za mene, kao što ti obrnuto u tom odnosu vrijediš za moj predmet. Ali 1) svaki od nas *čini* u stvari ono za što ga drugi smatra. Ti si sebe zaista učinio sredstvom, instrumentom, proizvođačem *tvog vlastitog predmeta* da bi se domogao mojega; 2) tvoj vlastiti predmet samo je *osjetilni plašt*, *skriveni oblik* mog predmeta; jer njegova proizvodnja *znači*, želi da *kaže: stjecanje* mog predmeta. Dakle, u stvari ti si za sebe samog postao *sredstvo*, *instrument* tvog predmeta, čiji je *rob* tvoja požuda i ti si vršio ropske usluge da predmet tvoje požude nikada više ne učini milost. Ako se to uzajamno ropstvo predmeta preko nas u početku razvitka javlja zaista kao odnos *vlasti* i *ropstva*, to je samo *grubi* i *otvoreni* izraz našeg *bitnog* odnosa.

Naša *uzajamna* vrijednost za nas je *vrijednost* naših uzajamnih predmeta. Dakle, sam čovjek nama je uzajamno *bezvrijedan*.

Pretpostavimo da proizvodimo kao ljudi: svaki od nas bi u svojoj proizvodnji *dvostruko potvrđivao* sebe i drugoga. Ja bih 1) u svojoj proizvodnji opredmetio svoju *individualnost*, njenu *svojevrnost* i stoga bih za vrijeme djelatnosti uživao individualno *ispoljavanje života* kao što bih u promatranju predmeta spoznao individualnu radost, svoju ličnost kao *predmetnu*, *osjetilno vidljivu* i stoga kao moć uzvišenu *iznad svih sumnji*. 2) U tvom užitku ili tvojoj upotrebi mog predmeta ja bih *neposredno* imao užitak i bio svjestan da sam u svome radu zadovoljio *ljudsku* potrebu, kao i da sam opredmetio *ljudsko* biće i da sam stoga potrebi drugog *ljudskog* bića pribavio njen odgovarajući predmet; 3) da sam za tebe bio *posrednik* između tebe i tvoga roda, dakle ti bi me sam saznao i osjetio kao dopunu tvog vlastitog bića i kao nužni dio, da sam se potvrdio kako u tvom mišljenju tako i u tvojoj ljubavi; 4) da sam u svom individualnom ispoljavanju života stvorio neposredno tvoje ispoljavanje života, dakle, u svojoj individualnoj djelatnosti *potvrdio* i *ozbiljio* moje pravo biće, moje *ljudsko*, *zajedničko* biće.

Naše proizvodnje bile bi isto toliko ogledala u kojima bi se odražavalo naše biće.

Ovaj odnos postaje pri tom uzajaman: s tvoje stane treba da se događa ono što se događa s moje strane.

Razmotrimo različite momente kako se pojavljuju u pretpostavci:

Moj rad bio bi *slobodno ispoljavanje života*, stoga *užitak života*. Pod pretpostavkom privatnom vlasništva on je *ospoljavanje života*, jer ja radim da bih *živio*, da bih sebi pribavio sredstva za život. Moj rad *nije* život.

Drugo: stoga bi u radu bila potvrđena *svojevrnost* moje individualnosti, jer je potvrđen moj *individualni* život. Rad bi dakle bio

*pravo, djelatno vlasništvo.* Pod pretpostavkom privatnog vlasništva moja individualnost *ospoljena* je toliko da je ta *djelatnost* meni *mrška, mučenje* i, štoviše, samo *privid* djelatnosti; zato je samo *iznuđena* djelatnost i nametnuta mi je *spoljašnjom* slučajnom nuždom, a *ne unutrašnjom neophodnom* nuždom.

Samo kao ono što moj rad jeste može se on pojaviti u mom predmetu. On se ne može pojaviti kao nešto što on *nije* po svojoj biti. Zato se on javlja samo još kao predmetni, osjetilni, promotreni i zato iznad svake sumnje uzvišeni izraz mog *samogubitka* i moje *nemoći*.

Napisano u prvom polugodu 1844. godine.





## **Napomene i registri**



## Napomene

- 1 Ovaj Marxov rad, kritičke bilješke uz Hegelovu filozofiju prava, pisan je u ljeto 1843. godine u Krojcnahu, kamo je Marx otišao sa svojom vjericom Jenny von Westphalen, s kojom se 19. juna iste godine oženio. To je razdoblje koje slijedi neposredno njegovom napuštanju lista »Rheinische Zeitung«, u kojem ujedno priprema sa Rugeom izdavanje jednog novog časopisa. Rukopis ovog djela ostao je u obliku 39 araka, numeriranih rimskim brojkama. Prvi arak nije sačuvan. Rukopis sadrži kritičku analizu paragrafa 261 - 313. Hegelova djela *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatsrecht im Grundrisse*, to jest onog dijela Hegelove filozofije prava koji je za problematiku društva (država, birokracija, vlast itd.) najvažniji. Prema tome, prvi i drugi dio, apstraktno pravo i moralitet, nisu obuhvaćeni ovom kritikom kao ni prva dva poglavlja trećeg dijela o običajnosti. 5
- 2 Marxovo upozoravanje da u ovom pasusu imamo sav misterij Hegelove filozofije identično je kasnijoj Marxovoj kritici u 1844. god. I tamo se nalazi prigovor Hegelu zbog određenog pozitivizma, odnosno što empirijsku zbilju uzima kakva jest, i što mu je sve zbiljsko u stvari fenomenalno, a suština, osnova, tog fenomenalnog — umno, idejno. 9
- 3 Na ovom mjestu, kao i na drugim sličnim u ovom djelu, jasno se vidi preuzimanje Feuerbachove kritike spekulativnog idealizma i Hegelove filozofije. Tvrdnja da u Hegelovoj spekulativnoj dijalektici imamo pretvaranje subjekta u predikat, i obratno, direktno je preuzimanje Feuerbachove kritike. U svojim tezama za reformu filozofije Feuerbach, na primjer, ovako kritički primjećuje: »Mišljenje je kod Hegela bitak. Misao je subjekt, bitak predikat«. A u drugoj misli Feuerbach obrće ovaj odnos: »Istinski odnos mišljenja i bitka je samo ovaj: bitak je subjekt, a mišljenje predikat. Mišljenje postoji po bitku, a ne bitak po mišljenju . . .«. Međutim, već u ovoj kritici Hegelove filozofije prava Marx, kako je već u predgovoru pokazano, ide i dalje od Feuerbachove kritike. Marxov interes je već usmjeren bitno na historijsko područje. 13
- 4 *Santa casa* (sveta kuća) — tako se nazivao zatvor inkvizicije u Madridu. 13
- 5 Ovo mjesto, na primjer, izvanredno pokazuje kako se Marxova misao od samog početka prihvatanja Feuerbachove kritike idealizma ujedno i razlikovala od Feuerbachove koncepcije. Dok je Feuerbach shvaćao ljudsku suštinu apstraktno, vanhistorijski, i nije imao dublji uvid u čovjeka kao historijsko biće, u ovom pasusu je evidentno da Marx stavlja težište upravo na »socijalni kvalitet« čovjeka, a ne na njegove biološke ili apstraktne kvalitete. Od ove misli do shvaćanja da je čovjekova suština ansambl društvenih odnosa, samo je jedan korak. 19

- <sup>6</sup> U njemačkom ovaj termin glasi *das Gattungsdasein*. Termine *Gattungswesen*, *Gattungsdasein* prevodili smo u nekim ranijim spisima sa *generičko biće* ili *generička suština*, *generičko opstojanje* itd. Riječ je o pojmu koji označava i ukazuje na *rod*, tj. u ovom slučaju na specifične odredbe ili kvalitete čovjeka po kojima se on razlikuje od drugih bića i po kojima je čovjek ljudsko biće. U ovom prijevodu je strani termin *generički* zamijenjen našim terminom *rodski*, *rodni*. 24 220
- <sup>7</sup> *Izborna kapitulacija* — pismena obaveza koju kandidat daje pre izbora biračima za slučaj da bude izabran; u njemačkoj historiji prvenstveno obaveze kralja prema knezovima koji ga biraju. 31
- <sup>8</sup> Brojevi XIV i X označavaju odgovarajuće arke manuskripta. Riječ je o kritičkim primjedbama uz paragrafe 297, 279, i 280 (u ovom tomu str. 39 - 42. i 27 - 30). 64
- <sup>9</sup> Kao dokaz za nepostojanje slobodne volje francuski skolastik J. Buridan naveo je sljedeću tvrdnju: magarac između dva jednaka stoga sijena na jednakoj udaljenosti ne može se odlučiti ni za jedan i mora uginuti od gladi. 80
- <sup>10</sup> *Majorat* — princip nasljeđivanja u feudalizmu po kojemu je najstariji član porodice ili najstariji član iz najstarije linije srodstva imao pravo prvenstva u nasljeđivanju nedjeljivog posjeda. 84
- <sup>11</sup> Ova prepiska, koja je objavljena u časopisu «Deutsch-Französische Jahrbücher», vršila se između Marxa, Rugea, Feuerbacha i Bakunjinina. Na Marxovo pismo od marta 1843. odgovorio je Ruge iz Berlina također u martu. Pismo je pesimistički intonirano (na što Marx aludira na početku svoga drugog pisma) i iskazuje duboku nevjericu da će tadašnje pokoljenje doživjeti političku revoluciju u Njemačkoj. Ukazujući kako Njemačka doživljava nove cenzure, Ruge piše da su njeni bivši filozofi bili barem toliko slobodni da in abstracto proglaše čovjeka slobodnim, što je danas nemoguće. Ruge ne vidi nikakvu perspektivu za Nijemce. *Bakunjin*, kome je Marx saopćio sadržaj ovog pisma, u maju 1843. piše Rugeu i zamjera mu što u Njemačkoj vidi samo familiju i filistre. Bakunjin ga bodri da ne gubi vjeru, jer ako on kao barbar ne napušta Njemačku, kako može on, Ruge, ne vjerovati u Njemačku i ne raditi na njenom oslobođenju. Filozofija će opet igrati ulogu koju je imala u Francuskoj i Francuzi su još uvijek učitelji Nijemcima. Bakunjin ukazuje da su i Francuzi jednom bili u istoj situaciji, a sada su postali politički ljudi. Stvar naroda se ne smije napustiti čak ako i sam narod napusti svoju stvar. *Ruge* odgovara Bakunjinu u junu 1843. i napominje da bi mogli sa Francuzima izdavati zajedničku publikaciju i da je Bakunjin uzео суviše к srcu njegovo neraspoloženje u Berlinu. U pismu pravi usporedbu između Berlina i Drezdena i zaključuje da se ne bi nigdje mirnije živjelo nego u Drezdenu da nema Francuza, Rusa i Prusa. *Feuerbach* u pismu Rugeu od juna 1843. govori o usamljenosti i navodi da ga propast «Deutsche Jahrbücher» podsjeća na propast Poljske. Napori nekolicine bili su uzaludni u sveopćoj baruštini isto takvog narodnog života. U Njemačkoj se neće brzo doći na zelenu granu. Treba mnogo zajedničkih napora. Glava je naj-mobilnija, ali i najtromija. U njoj se rada novo, ali i najdulje zadržava staro. Šta je teorija, šta praksa? Teoretsko je — što postoji samo u mojoj glavi. Praktičko — što postoji u mnogim glavama, što ujedinjuje mnoge glave, čini masu, stvara mjesto u svijetu. Ako se može stvoriti jedan novi organ za novi princip, onda je to jedna praksa koja se ne smije zanemariti. Posljednje pismo *Rugea* Marxu iz Pariza u augustu 1843. pokazuje da su ga uvjerali da treba djelovati. Poljska je propala, ali nije izgubljena, piše Ruge. Moramo s prošlošću radikalno prekinuti. Treba u Parizu osnovati časopis i otvoreno istupiti. Nije za ponovno uspostavljanje *njemačkih* godišnjaka i piše kako je bilo moguće filozofiju i nacionalnu ograničenost staviti u sam naslov. Nema restauracije; «moramo nešto novo poduzeti ako uopće želimo nešto

- učiniti. Postarati će se oko merkantilne strane stvari. Mi računamo na Vas. Pišite nam, kaže Ruge u pismu, o planu novoga časopisa što Vam ga pri-  
lažem. — To je ukratko sadržaj cijele prepiske, osim Marxovih pisama,  
koja je bila publicirana. 115
- 12 Riječ je o izdavanju novog časopisa, koji je kasnije dobio ime «Deutsch-  
Französische Jahrbücher». 120
- 13 Radi se o Cabet-ovom djelu *Voyage en Icarie*, koje je izašlo u Parizu 1842.  
godine. Prvo izdanje izašlo je 1840. Cabet je zastupao komunističke ideje,  
ali nije bio revolucionar u metodama. Kasnije je osnovao i jednu komu-  
nističku koloniju u Americi koja se održala do kraja 19. stoljeća. 121
- 14 Marx citira knjigu T. Hamiltona *Die Menschen und die Sitten in den Ver-  
einigten Staaten von Nordamerika*, sv. I, Mannheim 1834, str. 146. 131
- 15 Pojam *gradansko društvo* ovdje nema smisao buržoaskog društva, nego smi-  
sao koji se nalazi u Hegelovoj upotrebi ovoga pojma. Hegel u svojoj *Filo-  
zofiji prava* u § 188. ovako eksplicira pojam građanskog društva: «Građansko  
društvo sadržava tri momenta:  
A. Posredovanje *potrebe* i zadovoljavanje *pojedina* njegovim radom i ra-  
dom i zadovoljavanjem *potreba svih ostalih* — sistem *potreba*.  
B. Zbiljnost onoga što je u tome sadržano kao općenito *slobode*, zaštita  
vlasništva pravosuđem.  
C. Predostrožnost spram slučajnosti koja zaostaje u onim sistemima i  
briga oko posebnog interesa kao nečega *zajedničkog* s pomoću *policije* i *kor-  
poracije* (*Osnovne crte filozofije prava*, Sarajevo 1964, str. 168).  
Građansko društvo, kako se može vidjeti iz daljnjeg teksta u ovom Marx-  
ovom spisu, jest i za Marxa ukupnost individuuma koji slobodno slijede  
svoje potrebe, kao i materijalne i duhovne interese, pa ujedno i sfera kon-  
flikata tih interesa, sfera egoizma i rata svih protiv svijui. 131
- 16 Riječ je o knjigama: Bruno Bauer, *Kritik der evangelischen Geschichte der  
Synoptiker*, sv. 1 - 2, Leipzig 1841, sv. 3, Braunschweig 1842, i David F.  
Strauss, *Das Leben Jesu*, sv. 1 - 2, 4. izd. Tübingen 1840. U ovim knjigama,  
sa pozicija lijevog hegelovstva, dana je oštra kritika religije. 145
- 17 Riječ je o pamfletu Thomasa Münzera protiv Luthera koji je objavljen 1524.  
godine pod naslovom: *Hoch verursachte Schutzrede und Antwort wider das  
geistlose, sanftelebende Fleisch zu Wittenberg, welches mit verkehrter Weise durch  
den Diebstahl der heiligen Schrift die erbärmliche Christenheit also ganz jäm-  
merlich besudelt hat*. 147
- 18 Marx je zamišljao ovaj rad samo kao uvod u opsežniju kritiku Hegelove filo-  
zofije prava kao i uopće prava, politike, morala, što, međutim, nije izvršio,  
iako je već vršio opsežne pripremne radove. O tome Marx obavještava u  
svom predgovoru *Ekonomsko-filozofskim rukopisima* (vidi u ovom tomu str.  
177). 151
- 19 *Historijska pravna škola* je teorijski zastupala reakcionarne koncepcije feudal-  
nog apsolutizma (J. Stahl, J. Müller, K. Haller). Protiv ove škole je polemi-  
zirao već Hegel i njegov učenik E. Gans. 151
- 20 Marx ima na umu filozofa Anaharsisa, koji je bio po rođenju Skit. Po svje-  
dočanstvu Diogena Laertija Grci su Anaharsisa ubrajali u sedam grčkih  
mudraca. 154
- 21 *Septembarske zakone* izdala je francuska vlada 1835. godine povodom aten-  
tata na kralja u julu mjesecu. Njima je ograničena djelatnost porotničkih su-  
dova, a uvedene su i oštre mjere protiv štampe. Isto tako su uvedene stroge  
kazne zatvora i novčane kazne za one koji su istupali protiv vlasništva i  
tadašnjeg državnog poretka. 157

- <sup>22</sup> Ovaj Marxov članak uperen je protiv Arnolda Rugea, koji je pisao u listu «Vorwärts!» pod pseudonimom «Jedan Prus». «Vorwärts!» su bile njemačke novine u Parizu, koje je osnovao H. Börnstein, a izlazile su dva puta nedjeljno od januara do decembra 1844. Njih je uređivao Bernays, a objavljivali su članke i Heine, Herwegh, Bakunjin, Heß, Ruge, Engels. Od ljeta 1844. sa redakcijom je surađivao i Marx, te su od tog vremena novine imale i izrazitiji komunistički karakter. Novine su oštro kritizirale stanje u Pruskoj, pa je stoga francuska vlada na zahtjev pruske vlade prognala Marxa i još neke suradnike novina, u januaru 1845. godine. 161
- <sup>23</sup> Riječ je o ustanku šleskih tkача od 4. do 6. juna 1844, koji je bio prvi veći klasni sukob između proletarijata i buržoazije u Njemačkoj. 161
- <sup>24</sup> «La Réforme» — francuski dnevni list, organ sitnoburžoaskih demokratskih republikanaca. Izlazio je od 1843. do 1850. u Parizu. Engels je u njemu objavio izvjestan broj članaka od oktobra 1847. do januara 1848. godine. 161
- <sup>25</sup> U Diseldorfu je 4. jula 1843. bio upriličen liberalni banket povodom sedmog rajnskog landtaga, na kojem su učestvovali i vladini činovnici. Povodom toga je 18. jula 1843. kralj izdao naređenje kojim zabranjuje državnim činovnicima učestvovanje na takvim manifestacijama. 162
- <sup>26</sup> J. R. MacCulloch, *Discours sur l'origine, les progrès, les objets particuliers, et l'importance de l'économie politique*. Prijevod s engleskog od G. Prevost-a, Ženeva — Pariz 1825. 164
- <sup>27</sup> Marx citira anonimno izdani spis dr Kava (11. izdanje 1839) prema Eugène Buret: *De la misère des classes laborieuses en Angleterre et en France; de la nature de la misère, de son existence, de ses effets, de ses causes, et de l'insuffisance des remèdes, qu'on lui a opposés jusqu'ici; avec l'indication des moyens propres à en affranchir sociétés*. Sv. 1 - 2. Pariz 1840. 164
- <sup>28</sup> *Somerset House* — stara palača u zapadnom Londonu u kojoj su bile mnoge vladine institucije. 165
- <sup>29</sup> Marx ima u vidu revolucionarnu pjesmu *Das Blutgericht* (Krvavi sud), koja je bila raširena u Šleziji prije već spomenutog ustanka. 171
- <sup>30</sup> Marx citira knjigu Michela Chevalier-a *Des intérêts matériels en France. Travaux publics. Routes. Canaux. Chemins de fer*. Knjiga je izašla u više izdanja. Treće izdanje je izašlo u Parizu 1838, a šesto 1843. 173
- <sup>31</sup> Riječ je o ustancima lionskih radnika u novembru 1831. i u aprilu 1834. 173
- <sup>32</sup> U ovim pasusima se direktno vide one preokupacije Marxove kojima je on posvetio mnogo više prostora u ekonomsko-filozofskim rukopisima. Ovdje je sažeto iznesen problem alijenacije u građanskom društvu, a posebno važno pitanje (u daljnjem tekstu) odnosa socijalnog i političkog, kao i odnosa socijalizma prema tim sferama društvenog života i organizacije. 174
- <sup>33</sup> Ovaj članak je drugi i posljednji prilog koji je Marx objavio u pariskom listu njemačkih radnika «Vorwärts!». 176
- <sup>34</sup> Heinrich Ludwig Tschsch, koji je od 1832. do 1841. bio predsjednik općine u Storkovu (Storkow), a poslije mu nije bio dopušten povratak u državnu službu, ispali je, u ličnoj ogorčenosti, 26. jula 1844. dva revolvera hica na Friedricha Wilhelma IV, ali ga nije pogodio. 176
- <sup>35</sup> Misli se na prijedloge za reformu pruskog ustava koje je na podsticaj Friedricha Wilhelma IV podnio diplomat Chr. C. J. Bunsen u aprilu i junu 1844. 178

- <sup>36</sup> Ovi rukopisi, nastali u 1844. godini za vrijeme Marxova boravka u Parizu, prvi put su djelomično izdani na ruskom jeziku u »Arhivu K. Marxa i F. Engelsa«, sv. III, Moskva 1927, a u potpunosti tek u *Marx-Engels-Gesamtausgabe* (MEGA), Erste Abteilung, Band 3, Berlin 1932, u redakciji V. Adoratskog. Istovremeno su ih (1932) u zbirci Marxovih radova pod naslovom *Der Historische Materialismus. Die Frühschriften*, izdali u Lajpcigu S. Landshut i J. P. Mayer, ali i u njihovom izdanju neki važni odjeljci ovih rukopisa nedostaju. Nakon rata izdanje djela je više puta ponovljeno na jeziku originala, kao i u prijevodu na nekoliko jezika. Kod nas je prvi prijevod, učinjen prema MEG1, objavljen u *Ranim radovima*, u Zagrebu 1953. Kako su se u njemačkom izdanju potkrale neke krupnije greške u dešifriranju veoma nečitljivog Marxovog rukopisa, tako su se i u našem prijevodu one nužno ponovile. To je ispravljeno u drugom izdanju (1961), kada je prijevod kolacioniran prema tada najnovijem njemačkom izdanju (Dietz Verlag, Berlin 1953. i 1955).
- Ovi rukopisi su postali jedno od najpoznatijih Marxovih djela, jer sadržavaju u najrazrađenijem obliku filozofsku problematiku čovjeka, humaniteta i njegovu teoriju otuđenja. Nadalje, za razumijevanje Marxovog odnosa prema Hegelu ovi su rukopisi također nezamjenjivi i, konačno, u njima je Marx ostavio prve tragove intenzivnijeg bavljenja političkom ekonomijom, onom naukom kojom se kasnije najviše bavio. — U prijevodu je zadržan termin »nacionalna ekonomija«, jer je on bio udomaćen kod Nijemaca od početka 19. st. i zadržao se veoma dugo u upotrebi. Inače, iz Marxovih bilježnica se vidi da je tada već bio ekscerpirao i prostudirao veliki dio najznačajnijih ekonomista: J. B. Saya, F. Skarbeka, A. Smitha, D. Ricarda, J. Milla, J. R. MacCulloch-a, Destutt de Tracyja, P. le P. de Boisguillebert-a i dr. Strana djela Marx citira uglavnom u francuskom prijevodu. 179
- <sup>37</sup> Vidi Marxov članak *Prilog kritici Hegelove filozofije prava. Uvod* u ovom tomu str. 146 - 156. 181
- <sup>38</sup> *Recenzent neznalica* — misli se na Bruna Bauera, koji je u časopisu »Allgemeine Literatur-Zeitung«, u svescima za decembar 1843. i za mart 1844. bez potpisa objavio jedan prikaz knjiga, brošura i članaka pod naslovom *O najnovijim napisima o jevrejskom pitanju*, a u svesku za jul 1844. članak *Šta je sad predmet kritike*. Većina citata koje Marx dalje navodi uzeta je iz ovih članaka. 181
- <sup>39</sup> U zborniku »Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz«, koji je publiciran sredinom 1843. u redakciji G. Herwegha, objavio je M. Heß svoje rasprave: *Socijalizam i komunizam, Jedna i cijela sloboda i Filozofija čina*. 182
- <sup>40</sup> Vidi u 4. tomu ovog izdanja, str. 24 - 44. 182
- <sup>41</sup> Feuerbachove znamenite *Prethodne teze za reformu filozofije* izašle su u zborniku »Anekdotas zur neuesten deutschen Philosophie und Publicistik«, izd. A. Ruge, Zürich und Winterthur 1843, a *Osnovna načela filozofije budućnosti* u julu iste godine u formi brošure, u izdanju »Comtoir littéraire«, Zürich und Winterthur. 182 261
- <sup>42</sup> Hegelova *Fenomenologija duha* objavljena je 1807, a *Logika* (tzv. Velika logika) 1812. 182
- <sup>43</sup> *Kritički teolozi* — Bruno Bauer i njegovi istomišljenici, okupljeni oko lista »Allgemeine Literatur-Zeitung«. 182
- <sup>44</sup> Ovu svoju namjeru Marx je proveo u knjizi koju je napisao s Engelsom: *Sveta porodica ili kritika kritičke kritike. Protiv Bruna Bauera i drugova* (vidi u 5. tomu ovog izdanja). 183

- <sup>45</sup> Marx se oslanja na Smithovo djelo u francuskom prijevodu od Germaina Garnier-a *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations. Traduction nouvelle, avec les notes et observations*, Paris 1802, i citate navodi po njemu. 185
- <sup>46</sup> Adam Smith, *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations*, Paris 1802, t. II, p. 162. 186
- <sup>47</sup> *Isto djelo*, tom I, str. 193. 188
- <sup>48</sup> *Isto djelo*, tom I, str. 159 - 160. 188
- <sup>49</sup> Wilhelm Schulz, *Die Bewegung der Production. Eine geschichtlich-statistische Abhandlung zur Grundlegung einer neuen Wissenschaft des Staats und der Gesellschaft*, Zürich und Winterthur 1843. 190
- <sup>50</sup> C. Pecqueur, *Théorie nouvelle d'économie sociale et politique, ou études sur l'organisation des sociétés*, Paris 1842. 192
- <sup>51</sup> Charles Loudon, *Solution du problème de la population et de la subsistance, soumise à un médecin dans une série de lettres*, Paris 1842. 192
- <sup>52</sup> Eugène Buret, *De la misère des classes laborieuses en Angleterre et en France*, Paris 1840. 193
- <sup>53</sup> J. B. Say, *Traité d'économie politique*, 3me éd., Paris 1817. 195
- <sup>54</sup> David Ricardo, *On the principles of political economy, and taxation*, London 1817. 204
- <sup>55</sup> Na francuski je Ricardovo djelo preveo F. S. Constancio, a kritičke bilješke dao je J. B. Say. Drugo izdanje, koje Marx citira, pojavilo se 1835. 204
- <sup>56</sup> Cio ovaj pasus, uključujući citate iz Ricardovog djela i iz djela J. C. L. Simonde de Sismondi, *Nouveaux principes d'économie politique*, Paris 1819, tome II, uzeti su iz knjige: Antoine-Eugène Buret, *De la misère des classes laborieuses en Angleterre et en France...*, Paris 1840, tome I, pp. 6 - 7, note. 204
- <sup>57</sup> *«Deutsche Vierteljahrsschrift»*, Stuttgart und Tübingen 1838. Navedeni članak o rudarskom okrugu kod Birminghama napisao je A. V. Treskow. 206
- <sup>58</sup> Marx ima u vidu slijedeća razmatranja A. Smitha: «U potpuno poštenoj lutriji morali bi oni koji izvuku nagrade dobiti sve ono što drugi izgube. U zvanju gdje promaše dvadesetorica na jednoga koji uspije, taj jedan morao bi dobiti sve ono što su imala dobiti ona neuspjela dvadesetorica» (*Istrazivanje prirode i uzroka bogatstva naroda I*, Zagreb 1952, str. 97). 206
- <sup>59</sup> Ovdje Marx upotrebljava, kao i na mnogim drugim mjestima u ovom radu, pojmove *otudenje* (Entfremdung) i *ospoljenje* (Entäusserung) kao sinonime, jer se u njemačkom jeziku oba pojma upotrebljavaju za pojam otudenja. Međutim, kad se pravi distinkcija između pojmova otudenja i ospoljenja, onda se terminom ospoljiti i ospoljenje označava ona djelatnost koja subjektu čini spoljašnjim ono što mu je inače inherentno. Ali ospoljeno ne mora biti i otuđeno, tj. da se kao tuda sila suprotstavlja onome od koga je ospoljeno. 218
- <sup>60</sup> *Amendment Bill* iz 1834 — zakon o reformi staranja o sirotinji, koji je stupio na snagu 14. avgusta 1834. i koji je dopuštao samo jedan oblik pomoći sirotinji: smještaj u «radne domove». 228
- <sup>61</sup> *«Les Révolutions de France et de Brabant»*, par Camille Desmoulins, Second trimestre, contenant mars, avril et mai. Paris, godina I, br. 16. i 26. Ovaj nedjeljni časopis, koji je izlazio od novembra 1789. do jula 1791, bio je u stvari niz pamfleta. 230



- <sup>68</sup> Treći rukopis je svezak od 17 araka, odnosno 68 stranica. Marx ih je sam paginirao. Poslije stranice XXI Marx je omaškom stavio XXIII, a poslije XXIV stavio je XXVI. Posljednje 23 stranice su prazne. Na str. XI, neposredno poslije ekonomskih razmatranja, počinje kritika Hegelove filozofije, prekidana ovdje-ondje daljnjim ekonomskim izlaganjima. Sve što se odnosi na Hegelovu filozofiju skupljeno je u jedno poglavlje, dato na kraju pod naslovom »Kritika Hegelove dijalektike i filozofije uopće«. Na str. XXXIX počinje predgovor koji je ovdje stavljen na početak, ispred prvog rukopisa. 232
- <sup>69</sup> Ovo je dodatak uz izgublenu str. XXXVI drugog rukopisa. 232
- <sup>64</sup> Vidi Friedrich Engels, *Nacrt za kritiku političke ekonomije* (u 4. tomu ovog izdanja, str. 27). 232
- <sup>65</sup> Ovo je dodatak uz izgublenu str. XXXIX drugog rukopisa. 235
- <sup>66</sup> *Kategorija posjedovanja* — u svome članku *Philosophie der Tat* (u zborniku »Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz«, Erster Teil, Zürich und Winterthur 1843, S. 329) Moses Heß piše: »*Žudnja za postojanjem* (Seinsucht), naime žudnja da se trajno postoji kao određeni individualitet, kao ograničeno Ja, kao konačno biće — to je ono što vodi *žudnji za posjedovanjem* (Habsucht). A negacija svake određenosti, apstraktno Ja i apstraktni komunizam, posljedica prazne »stvari po sebi«, kritizma i revolucije, nezadovoljenog »treba« — to je ono što je dovelo do *bića* (Sein) i *posjedovanja* (Haben). Tako su iz pomoćnih glagola (*Hilfszeitwörter*) postale imenice (*Hauptwörter*).« 244
- <sup>67</sup> Pod »komunizmom kao takvim« Marx ovdje misli na grubi, egalitarni komunizam, čiji su predstavnici bili, na primjer, babuvisti. 244
- <sup>68</sup> Ovdje počinje prvi dio »Kritike Hegelove dijalektike i filozofije uopće«, koji je prema Marxovoj sugestiji (vidi str. 178. ovog toma) dat na kraju ovog spisa. 244
- <sup>69</sup> Ovdje se nastavlja »Kritika Hegelove dijalektike i filozofije uopće«, koja je u cjelini data na kraju ovog spisa. 249
- <sup>70</sup> U rukopisu na ovom mjestu počinje posljednji dio »Kritike Hegelove dijalektike i filozofije uopće«. 252
- <sup>71</sup> Destutt de Tracy, *Elémens d'idéologie. IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> parties. Traité de la volonté et de ses effets*, Paris 1826, pp. 68, 78. 254
- <sup>72</sup> Adam Smith, *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations*, Paris 1802, tome I, pp. 29 - 46. 254
- <sup>73</sup> Jean-Baptiste Say, *Traité d'économie politique...*, 3me éd., Paris 1817, tome I, pp. 300, 76 - 77 et tome II, p. 6. 254
- <sup>74</sup> Frédéric Skarbek, *Théorie des richesses sociales*, Paris 1829, tome I, pp. 25 - 27, 75. Posljednja rečenica u citatu je rezime Skarbekovih misli koje je izložio na str. 121 - 132. svoje knjige. 255
- <sup>75</sup> James Mill, *Elémens d'économie politique...*, Paris 1823, pp. 7, 11 - 12, 255
- <sup>76</sup> U rukopisu ovdje počinje tekst predgovora, koji je dat na početku ovog spisa. 257
- <sup>77</sup> Bruno Bauer, *Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker*, Bd. 1 - 2, Leipzig 1841. Bd. 3, Braunschweig 1842. U literaturi o historiji religije sinoptičarima se nazivaju sastavljači prva tri evanđelja (Matej, Marko, Luka). 261
- <sup>78</sup> Bruno Bauer, *Das entdeckte Christenthum*, Zürich und Winterthur 1843. 261

- <sup>79</sup> Bruno Bauer, *Die gute Sache der Freiheit und meine eigene Angelegenheit*, Zürich und Winterthur 1842. 261
- <sup>80</sup> Marx ovdje aludira na članke Bruna Bauera objavljene u listu »Allgemeine Literatur-Zeitung« (Charlottenburg 1844). Podrobnijoj kritici Marx ih je podvrgao u *Svetoj porodici*. 261
- <sup>81</sup> Ovih osam tačaka »prevladavanja predmeta svijesti« Marx je skoro doslovce uzeo iz poglavlja »Apsolutno znanje« Hegelove *Fenomenologije duha*. 267
- <sup>82</sup> U svome spisu *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* Feuerbach u § 30. kaže: »Hegel je mislilac koji prevazilazi sebe u mišljenju.« 270
- <sup>83</sup> Ispisi iz knjige Jamesa Milla *Elémens d'économie politique* i Marxove napomene uz njih zauzimaju 17 stranica (XVIII - XXXIII) u jednoj paginiranoj i 6 stranica u drugoj, nepaginiranoj Marxovoj bilježnici. Kraći i doslovni citati iz Milla nisu uzeti u ovo izdanje. 279
- <sup>84</sup> Marx je dvije uzastopne stranice rukopisa obilježio brojem XXV.

## Literatura

## a) Djela

*An act for the amendment and better administration of the laws, relating to the poor in England and Wales.* In: Hansard's Parliamentary Debates, vol. 25 [Prijedlog amandmana i bolje primjene zakona o sirotinji u Engleskoj i Velsu. U: Hansardove parlamentarne debate, tom 25], London 1834. 228

«Ankedota zur neuesten deutschen Philosophie und Publicistik», hrsg. von Arnold Ruge [Neizdato iz najnovije njemačke filozofije i publicistike, izdao Arnold Ruge], Zürich und Winterthur 1843. 181 182 261

Bauer, Bruno: *Das entdeckte Christenthum. Eine Erinnerung an das achtzehnte Jahrhundert und ein Beitrag zur Krisis des neunzehnten* [Otkriveno kršćanstvo. Sjećanje na osamnaesto stoljeće i prilog o krizi devetnaestog], Zürich und Winterthur 1843. 261

— *Die Fähigkeit der heutigen Juden und Christen, frei zu werden* [Sposobnost današnjih Jevreja i kršćana da postanu slobodni]. In: «Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz», hg. von Georg Herwegh. Erster Theil, Zürich und Winterthur 1843. 132 144 - 149

— *Die gute Sache der Freiheit und meine eigene Angelegenheit.* [Dobra stvar slobode i moja vlastita stvar], Zürich und Winterthur 1842. 261

— *Die Judenfrage* [Jevrejsko pitanje], Braunschweig 1843. 125 - 144 146

— *Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker.* Bd. 1 - 2 [Kritika sinoptičkih evanđelja, tom 1 - 2], Leipzig 1841. 141 — Bd. 3 [tom 3], Braunschweig 1842. 261

Beaumont, Gustave de: *Marie ou l'esclavage aux États-Unis...* T. 1 - 2 [Marija ili ropstvo u Sjedinjenim Državama, tom 1 - 2], Bruxelles 1835. 129 136 138 146

Buchez, P. J. B. et P. C. Roux: *Histoire parlementaire de la Révolution française ou Journal des Assemblées Nationales, depuis 1789 jusqu'en 1815...* [Parlamentarna historija francuske revolucije ili zapisnici Nacionalne skupštine od 1789. do 1815...], tome 28, Paris 1836. 141

Buret, Eugène: *De la misère des classes laborieuses en Angleterre et en France; de la nature de la misère, de son existence, de ses effets, de ses causes, et de l'insuffisance des remèdes qu'on lui a opposés jusqu'ici; avec l'indication des moyens propres a en affranchir les sociétés.* [O bijedi radničke klase u Engleskoj i Fran-

cuskoj; o prirodni bijede, o njejoj egzistenciji, njenim posljedicama, uzrocima i o nedovoljnosti sredstava kojima joj se do sada suprotstavljalo; sa uputstvom o prikladnim sredstvima kojim će se društva od nje osloboditi], tome 1, Paris 1840. 193 - 195 205

Cabet, Etienne: *Voyage en Icarie* [Putovanje u Ikariju], Paris 1842 (i druga izdanja). 123

Chevalier, Michel: *Des intérêts matériels en France. Travaux publics* [O materijalnim interesima u Francuskoj. Javni radovi], Paris - Bruxelles 1838. 172 173

*Déclaration des droits de l'homme et du citoyen. 1791* [Deklaracija o pravima čovjeka i građanina] In: Wilhelm Wachsmuth, »Geschichte Frankreichs im Revolutionszeitalter« (in der Sammlung Heeren-Ukert, »Geschichte der europäischen Staaten«). Bd. 1, Hamburg 1840. 137 - 139 140

*Déclaration des droits de l'homme et du citoyen. 1793* [Deklaracija o pravima čovjeka i građanina]. In: P. J. Buchez et P. C. Roux, »Histoire parlementaire de la Révolution française ou Journal des Assemblées Nationales, depuis 1789 jusqu'en 1815...« tom 31, Paris 1837. 138 - 141

*Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* [Deklaracija o pravima čovjeka i građanina] 1795. In: P. J. Buchez et P. C. Roux, »Histoire parlementaire de la Révolution française ou Journal des Assemblées Nationales, depuis 1789 jusqu'en 1815...« tom 36, Paris 1838. 138 - 140

Destutt de Tracy [Antoine-Louis-Claude comte de]: *Éléments d'idéologie. 4e et 5e parties. Traité de la volonté et de ses effets.* [Elementi ideologije. Četvrti i peti dio. Rasprava o volji i njenom dejstvu], Paris 1826 (prvo izdanje 1815). 254

»*Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz*«, hrsg. von Georg Herwegh. Erster Teil [Dvadeset jedan arak iz Švajcarske, izd. Georg Herwegh, prvi deo], Zürich und Winterthur 1843. 182 240

Engels, Friedrich: *Umriss zu einer Kritik der Nationalökonomie* [Nacrt za kritiku političke ekonomije]. In: »Deutsch-Französische Jahrbücher«. 182

Eshil: *Der gefesselte Prometheus.* Griechisch und deutsch mit Einl., Anmerkungen und dem gelösten Prometheus von G. F. Schömann [Okovani Prometej. Grčki i njemački sa uvodom, napomenama i o oslobođenom Prometeju od G. F. Schömann], Greifswald 1843. 153

*Extraits des enquêtes publiées en Angleterre sur l'Irland* [Izvodi iz anketa o Irskoj objavljeni u Engleskoj], Vienne 1840. 193

Feuerbach, Ludwig: *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* [Osnovna načela filozofije budućnosti], Zürich und Winterthur 1843. 182 261

— *Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie* [Prethodne teze za reformu filozofije]. In: Anekdoten zur neuesten deutschen Philosophie und Publicistik. Hrsg. von Arnold Ruge. Bd. 2, Zürich und Winterthur 1843. 182 261

Feuerbach, Ludwig: *Das Wesen des Christenthums* [Suština kršćanstva], Leipzig 1841 (2. izdanje Leipzig 1843). 263

Goethe, Johann Wolfgang von: *Faust.* Der Tragödie erster Teil. [Faust. Prvi deo tragedije]. 257 - 258

- Hamilton, Thomas: *Die Menschen und die Sitten in den Vereinigten Staaten von Nordamerika*. Nach der 3. engl. Aufl. übersetzt [Ljudi i običaji u Sjedinjenim Državama Sjeverne Amerike, prevedeno prema 3. engleskom izdanju], Mannheim 1834. 129 131 146
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*. 3. Ausg. [Osnove enciklopedije filozofskih nauka, 3. izd.], Heidelberg 1830. 263 274 275 276
- *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*. In: »Georg Wilhelm Friedrich Hegel's Werke«, Bd. 8 [Osnovi filozofije prava ili prirodno pravo i politička nauka u nacrtu. In: »Djela Georga Wilhelma Friedricha Hegela«, tom 8], Berlin 1833. 5 - 111 131 140
- *Phänomenologie des Geistes*. In: »Georg Wilhelm Friedrich Hegel's Werke«, Bd. 2 [Fenomenologija duha. In: »Djela Georga Vilhelma Fridriha Hegela«, tom 2], Berlin 1842. 182 261 264 - 266
- *Wissenschaft der Logik*. In: »Hegel's Werke«, Bd. 3 - 5 [Logika. In: »Hegelova djela«, tom 3 - 5], Berlin 1833. 182 261
- [Kay:] *Recent measures for the promotion of education in England* [Najnovije mjere za unapređivanje obrazovanja u Engleskoj]. In: Eugène Buret, »De la misère des classes laborieuses en Angleterre et en France...«, T. I - II, Paris 1840. 164 - 167
- Königliche Cabinetsordre vom 18. Juli 1843* [Naredba kraljevske vlade od 18. jula 1843]. In: »Allgemeine Preussische-Staats-Zeitung«, Nr. 29. vom 26. Juli 1843. 162
- Loudon, Charles: *Solution du problème de la population et de la subsistance, soumise à un médecin dans une série de lettres* [Rješenje problema populacije i prehrane podnesen jednom liječniku u nizu pisama], Paris 1842. 192 - 193
- [Lukijan:] *Luciani samosatensis opera*. Greece et latine [Djela Lukijana iz Samosate. Grčki i latinski], Parisii 1840. 153
- MacCulloch, John Ramsay: *Discours sur l'origine, les progrès, les objets particuliers, et l'importance de l'économie politique* [Rasprava o porijeklu, napretku, osobnostima i značaju političke ekonomije], Genève-Paris 1825. 164
- Mill, James: *Éléments d'économie politique; traduits de l'anglais par J. T. Parisot* [Elementi političke ekonomije, sa engleskog preveo J. T. Parisot], Paris 1823. 255 279 287
- Möser, Justus: *Patriotische Phantasien*. Hrsg. von seiner Tochter J. W. J. v. Voigt, geb. Möser. 4 Teile [Patriotske fantazije. Izdala njegova kći J. W. J. v. Voigt, rođ. Möser, u 4 dijela], Berlin 1775 - 1786. 230
- Münzer, Thomas: *Hoch verursachte Schutzrede und Antwort wider das geistlose, sanftlebende Fleisch zu Wittenberg, welches mit verkehrter Weise durch den Diebstahl der heiligen Schrift die erbärmliche Christenheit also ganz jämmerlich besudelt hat*. In: Leopold Ranke, »Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation« Bd. 1 - 2 [Silnom nuždom izazvana odbrana i odgovor bezbožnoj, spokojnoj gomili mesa iz Vitenberga, koja je izvrtanjem i plagiranjem »Svetog pisma« tako bijedno uprljala nesretno kršćanstvo. In: Leopold Ranke, »Historija Njemačke za vrijeme reformacije«, tom 1 - 2], Berlin 1839. 147

- Pecqueur, C[onstantin]: *Théorie nouvelle d'économie sociale et politique, ou études sur l'organisation des sociétés* [Nova teorija socijalne i političke ekonomije, ili studija o organizaciji društva], Paris 1842. 192 202 - 204
- Ricardo, David: *On the principles of political economy, and taxation* [O načelima političke ekonomije i oporezivanja], London 1817 (prvo izdanje). 204
- *Des principes de l'économie politique, et de l'impôt*. Traduit de l'anglais par F. S. Constancio. D. M. etc.; avec des notes explicatives et critiques, par M. Jean-Baptiste Say. T. 2, 2e éd. [O načelima političke ekonomije i oporezivanja. Sa engleskog preveo F. S. Constancio. D. M. itd.; sa kritičkim objašnjenjima g. Jean-Baptiste-a Saya, tom 2, 2. izd.], Paris 1835. 204
- Rousseau, Jean-Jacques: *Du contract social; ou principes du droit politique* [Društveni ugovor; ili principi državnog prava], Amsterdam 1762. 143
- Say, Jean-Baptiste: *Traité d'économie politique, ou simple exposition de la manière dont se forment, se distribuent, et se consomment les richesses*. T. 1 - 2, 3me éd. [Rasprava iz političke ekonomije, ili prosto izlaganje načina na koji se stvaraju, raspodjeljuju i troše bogatstva, tom 1 - 2, 3. izdanje], Paris 1817. 195 198 208 - 209 254
- Schulz, Wilhelm: *Die Bewegung der Production. Eine geschichtlich-statistische Abhandlung zur Grundlegung einer neuen Wissenschaft des Staats und der Gesellschaft* [Kretanje proizvodnje. Historijsko-statistička rasprava u prilog osnivanja nove nauke o državi i društvu], Zürich und Winterthur 1843. 190 - 192 202 206
- Shakespeare, William: *Sommernachtstraum* [Snoviđenje u Noć ivanjsku] 76
- *Timon von Athen* [Timon Atinjanin] 258
- Sismondi, J[ean] - C[harles]-L[éonard] Simonde de: *Nouveaux principes d'économie politique ou de la richesse dans ses rapports avec la population*. T. 1 - 2 [Nova načela političke ekonomije ili o bogatstvu posmatranom u odnosu na stanovništvo, tom 1 - 2], Paris 1819 (2. izdanje, Pariz 1827). 204 230
- Skarbek, Frédéric: *Théorie des richesses sociales. Suivie d'une bibliographie d'économie politique*. T. 1 - 2 [Teorija društvenog bogatstva. Sa bibliografijom političke ekonomije, tom 1 - 2], Paris 1829 (2. izd. Pariz 1839). 254 - 255
- Smith, Adam: *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations*. Traduction nouvelle, avec des notes et observations par Germain Garnier. T. 1 - 2 [Istraživanja prirode i uzroka bogatstva naroda. Novi prijevod sa bilješkama i pregled izvršio Germain Garnier, tom 1 - 2], Paris 1802. 188 196 - 201 205 - 210 212 253 254
- Strauß, David Friedrich: *Das Leben Jesu*. 4. Aufl., Bd. 1 - 2 [Život Isusov, 4. izdanje, tom 1 - 2], Tübingen 1840. 145
- T[reskow], A. v.: *Der bergmännische Distrikt zwischen Birmingham und Wolverhampton, mit besonderer Bezugnahme auf die Gewinnung des Eisens*. In: »Deutsche Vierteljahrsschrift«. 3. Heft 1838 [Rudarski distrikt između Birmingema i Vulverhemptona s posebnim osvrtom na dobijanje gvožđa. In: »Njemački tromjesečnik«, 3. sveska 1838], Stuttgart und Tübingen 1838. 206
- Wachsmuth, Wilhelm: *Geschichte Frankreichs im Revolutionszeitalter*, in der Sammlung Heeren-Ukert »Geschichte der europäischen Staaten«, Bd 1 [Istorija Francuske u doba revolucije, u zborniku: Heeren-Ukert »Istorija evropskih država«, sv. 1], Hamburg 1840. 137 - 139 140

Weitling, Wilhelm: *Garantien der Harmonie und Freiheit* [Garancije harmonije i slobode], Vivis 1842. 171

Zöpfl, Heinrich: *Grundsätze des allgemeinen und constitutionell-monarchistischen Staatsrecht, mit Rücksicht auf das gemeingültige Recht in Deutschland . . . 2. unveränd. Abdruck* [Načela općeg konstitucionalno-monarhističkog državnog prava, s osvrtom na opće važeće pravo u Njemačkoj. Drugo neizmijenjeno izdanje], Heidelberg 1841. 117

## b) Listovi i časopisi

•*Berliner politisches Wochenblatt*• [Berlinski politički tjednik]. Hrsg. Karl Ludwig von Haller, Heinrich Leo, Friedrich von Raumer. Berlin 1831 - 1841. 118

•*Deutsche Vierteljahrsschrift*• [Njemački tromjesečnik]. Stuttgart und Tübingen 1838 - 1870. 206

•*Deutsch-Französische Jahrbücher*• [Njemačko-francuski godišnjaci]. Hrsg. Karl Marx und Arnold Ruge. Paris 1844. 113 171

•*La Réforme*• [Reforma]. Paris 1843 - 1850. 161

•*Révolutions de France et de Brabant, et des royaumes qui, demandant une Assemblée nationale, et arborant la cocarde, mériteront une place dans ces fastes de la liberté* [Revolucije u Francuskoj i Brabantu i kraljevstva koja zahtijevajući Nacionalnu skupštinu i ističući nacionalne težnje obezbjeđuju sebi mjesto u analima slobode]. Editeur Camille Desmoulin. Paris 1789 - 1792. 230

•*Vorwärts!*• [Naprijed], Paris 1844. 161





## Registar imena

- Aristotel* (384 - 322. pre n. e.) — jedan od najvećih grčkih filozofa. 117
- Bacon, Francis, Viscount of Saint Albans and Baron of Verulam* (Frensis Bekon, vikont od Sent-Albana i baron od Verulama 1561 - 1626) — engleski filozof, prirodnjak i historičar. 164
- Barère de Vieuzac, Bertrand* (Bertran Barer de Vjezak; 1755 - 1841) — francuski pravnik, političar buržoaske revolucije krajem 18. vijeka, član Konventa, jakobinac; kasnije je aktivno učestvovao u kontrarevolucionarnom termidorskom ustanku. 167
- Bauer, Bruno* (Bruno Bauer; 1809 - 1882) — njemački filozof idealist, mladohegelovac; poslije 1866. nacional-liberal. 125 - 129 130 132 134 135 136 144 - 148 181 261
- Beaumont de la Bonnière, Gustave-Auguste* (Gistav-Ogist Bomon de la Boninijer; 1802 - 1866) — francuski buržoaski publicist i političar; autor knjiga o ropstvu i kaznenim zavodima u SAD. 129 136 138 146
- Bergasse, Nicolas* (Nikola Bergas; 1750 - 1832) — francuski advokat i publicist; monarhist; član narodne skupštine. 230
- Bourbon* (Burboni) — dinastija francuskih kraljeva (1589 - 1792. i 1814 - 1830). 115
- Brougham, Henry, Lord* (Henri Bruem, lord; 1778 - 1868) — engleski državnik. 192
- Buchez, Philippe-Joseph-Benjamin* (Filip-Žozef-Benžamen Biše; 1796 - 1865) — Saint-Simonov učenik; francuski političar i historičar; buržoaski republikanac, jedan od ideologa katoličkog socijalizma; 1848. predsjednik privremene vlade. 141
- Buret, Antoine-Eugène* (Antoan-Ežen Bire; 1810 - 1842) — francuski sitnoburžoaski socijalist i ekonomist; pristalica Sismondija. 165 193 194
- Buridan, Jean* (Žan Biridan; rod. oko 1300 - 1358) — francuski filozof sholastičar; njemu se pripisuje priča o magarcu koji umire od gladi između dva podjednako velika plasta sijena jer ne može da se odluči ni za jedan od njih. 80
- Cabet, Étienne* (Etjen Kabe; 1788 - 1856) — francuski pravnik i publicist, komunist utopist; pisac utopijskog romana *Voyage en Icarie*. 121 237
- Chevalier, Michel* (Mišel Ševalje; 1806 - 1879) — francuski inženjer, ekonomist i publicist; tridesetih godina sensimonist. 172 231 248
- Courier de Méré, Paul-Louis* (Pol-Luj Kurije de Mere; 1772 - 1825) — francuski filolog i publicist; buržoaski demokrat; istupao je protiv dvorske i klerikalne reakcije u Francuskoj. 231
- Crétet, Emmanuel* (Emanuel Krete; 1747 - 1809) — francuski političar; ministar unutrašnjih poslova za vrijeme Napoleona I. 166

- Desmoulins, Camille* (Karnij Demulen; 1760 - 1794) — francuski publicist; učestvovao je u francuskoj revoluciji krajem 18. vijeka; u početku jakobinac, ali za vrijeme jakobinske diktature prelazi na stranu kontrarevolucije, zbog čega ga je revolucionarni tribunal osudio na smrt. 230
- Destutt de Tracy, Antoine-Louis-Claude* (Antoan-Luj-Klod Destit de Trasi; 1754 - 1836) — francuski vulgarni ekonomist, filozof-senzualist; pristalica ustavne monarhije. 231 254 284
- Dézamy, Théodore* (Teodor Dezami; 1803 - 1850) — francuski publicist; predstavnik revolucionarnog pravca utopijskog komunizma. 121
- Elisabeth* (Elizabeta; 1801 - 1873) — kćerka kralja Maxa Josepha Bavorskog, pruska kraljica, supruga Friedricha Wilhelma IV. 176 177
- Engels, Friedrich* (Fridrih Engels; 1820 - 1895) — 182 232
- Eshil* (525 - 456. pre n. e.) — grčki pisac, osnivač antičke tragedije. 153 246
- Feuerbach, Ludwig* (Ludvig Foerbah; 1804 - 1872) — njemački filozof materijalist, ateist; kritičar Hegela; znatno je utjecao na Marxa. 122 182 - 183 242 263 270
- Fourier, François-Marie-Charles* (Fransoa-Mari-Šarl Furije; 1772 - 1837) — francuski socijalist utopist. 121
- Friedrich Wilhelm III* (Fridrih Vilhelm III; 1770 - 1840) — pruski kralj (1797 - 1840) 118 119
- Friedrich Wilhelm IV* (Fridrih Vilhelm IV; 1795 - 1861) — pruski kralj (1840 - 1861) 115 118 168 169 176 - 178
- Funke, Georg Ludwig Wilhelm* (Georg Ludvig Vilhelm Funke) — njemački teolog; starohegelovac. 230
- Ganilh, Charles* (Šarl Ganil; 1758 - 1836) — francuski političar; vulgarni ekonomist; epigon merkanilizma. 231
- Goethe, Johann Wolfgang* (Johan Wolfgang Gete; 1749 - 1832) — jedan od najvećih pisaca njemačke i svjetske književnosti. 116 257 258
- Gruppe, Otto Friedrich* (Oto Fridrih Grupe; 1804 - 1876) — njemački publicist, filozof idealist; 1842. objavio je pamflet protiv B. Bauera. 261
- Haller, Carl Ludwig von* (Karl Ludvig fon Haler; 1768 - 1854) — švajcarski pravnik i historičar; ideolog feudalno-apsolutističke reakcije u predmartovskom periodu. 230
- Hamilton, Robert* (Robert Hamilton; 1743 - 1829) — škotski ekonomist i matematičar. 129 131 146
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich* (Georg Vilhelm Fridrih Hegel; 1770 - 1831) — najveći njemački filozof, objektivni idealist, pripadnik epohe njemačkog klasičnog idealizma. Svojom filozofijom utjecao je na K. Marxa. 5 6 8 9 - 13 15 18 - 25 26 - 34 36 37 39 - 41 42 - 50 51 - 56 57 58 60 - 64 65 66 68 - 70 72 - 89 90 - 92 94 97 - 102 105 - 110 131 132 140 181 - 183 250 261 - 266 270 271 272 - 275
- Herwegh, Georg* (Georg Herveg; 1817 - 1875) — njemački pjesnik; sitno-buržoaski demokrat. 125
- Heß, Moses* (Mozes Hes; 1812 - 1875) — njemački publicist; jedan od osnivača i saradnika lista »Rheinische Zeitung»; sredinom četrdesetih godina jedan od glavnih predstavnika »istinskog» socijalizma; kasnije lasalovac. 182 240
- Kay, James Philippe* (Džems Filip Kej; 1804 - 1877) — engleski liječnik; buržoaski političar. 164
- Kosegarten, Wilhelm* (Vilhelm Koze-garten; 1792 - 1868) — njemački reakcionarni publicist. 230
- Lancizolle, Karl Wilhelm von Deleuze de* (Karl Vilhelm fon Delez de Lančicole; 1796 - 1871) — njemački reakcionarni publicist; pravnik i historičar prava. 230

- Lauderdale, James Maitland* (Džems Mejtlend Loderdej; 1759 - 1839) — engleski političar i državnik; ekonomist, kritikovao je A. Smitha sa pozicija vulgarne ekonomije. 247
- Leo, Heinrich* (Hajnrh Leo; 1799 - 1878) — njemački historičar i publicist; pobornik reakcionarno-političkih i religioznih shvatanja; jedan od ideologa pruskog junkerstva. 230
- List, Friedrich* (Fridrih List; 1789 - 1846) — njemački ekonomist; teoretičar pobunjene buržoazije prije 1848; pristalica protekcionizma. 153
- Loudon, Charles* (Čarls Loudn; 1801 - 1844) — engleski liječnik, član komisije za ispitivanje fabričkog rada. 192
- Louis-Phillippe, duc d'Orléans* (vojvoda od Orleana Luj-Filip; 1773 - 1850) — francuski kralj (1830 - 1848). 203
- Lukijan* (oko 120. do oko 180. n. e.) — grčki satiričar. 153
- Luther, Martin* (Martin Luter; 1483 - 1546) — njemački teolog i vođa reformacije; osnivač protestantizma. 232
- MacCulloch, John Ramsay* (Džon Remzi Mak Kalok; 1789 - 1864) — engleski buržoaski ekonomist; apologet kapitalizma; vulgarizator Ricardovog učenja. 164 231
- Malthus, Thomas Robert* (Tomas Robert Maltus; 1766 - 1834) — engleski sveštenik i ekonomist; tvorca teorije o populaciji koja opravdava bijedu radništva. 165 247
- Marshall, John* (Džon Maršal; 1783 - 1841) — engleski ekonomist. 202
- Martin du Nord, Nicolas-Ferdinand-Marie-Louis-Joseph* (Nikola-Ferdinand-Mari-Luj-Zozef Marten di Nor; 1790 - 1847) — francuski pravnik, ministar pravosuđa. 127
- Metternich, Clemens Wenzel Lothar, Fürst von* (Klemens Vencel Lotar knez fon Meternih; 1773 - 1859) — austrijski državnik i diplomat; ministar spoljnih poslova (1809 - 1821) i državni kancelar (1821 - 1848), jedan od osnivača Svete alijanse. 178
- Mill, James* (Džems Mil; 1773 - 1836) — engleski buržoaski ekonomist i filozof. 228 231 233 248 249 255 256 279 287
- Montesquieu, Charles de Secondat, baron de la Brède et de* (Šarl de Sekonda, baron de la Bred i de Monteskije; 1689 - 1755) — francuski sociolog, ekonomist i pisac; predstavnik buržoaskog prosvjetiteljstva u 18. vijeku; teoretičar ustavne monarhije. 119
- Möser, Justus* (Justus Mezer; 1720 - 1794) — njemački historičar i publicist; zastupao je interese njemačke konzervativne buržoazije. 230
- Münzer, Thomas* (Tomas Mincer; oko 1490 - 1525) — revolucionar; vođa seljaka i plebejaca za vrijeme reformacije i seljačkog rata u Njemačkoj. 147
- Napoléon I Bonaparte* (Napoleon I Bonaparta; 1769 - 1821) — francuski car (1804 - 1814. i 1815). 117 166 167 169
- Nikolaj I* (1795 - 1855) — ruski car (1825 - 1855). 119 178
- Noailles du Gard, Jacques-Barthélemy* (Žak-Bartelemi Noaj di Gar; 1758 - 1828) — francuski političar; član poslaničkog doma. 167
- Owen, Robert* (Robert Oven; 1771 - 1858) — engleski socijalist utopist. 238
- Parisot, Jacques-Théodore* (Žak-Teodor Parizo) — preveo je na francuski djelo Jamesa Milla »Elements of political economy«. 279
- Pecqueur, Constantin* (Konstanten Pekar; 1801 - 1887) — francuski ekonomist i socijalist utopist. 192 202
- Platon* (427 - 347. pre n. e.) — jedan od najvećih grčkih filozofa. 52
- Proudhon, Pierre-Joseph* (Pjer-Žozef Prudon; 1809 - 1865) — francuski publicist; sitnoburžoaski ideolog; jedan od osnivača teorije anarhizma. 121 171 190 224 225 235 250 252 253

- Quesnay, François* (Fransoa Kene; 1694 - 1774) — francuski liječnik i ekonomist; fiziokrat. 233
- Ricardo, David* (David Rikardo; 1772 - 1823) — engleski ekonomist; predstavnik klasične buržoaske političke ekonomije. 164 204 228 231 233 247 248 256 279
- Robespierre, Augustin-Bon-Joseph de* (Ogisten-Bon-Žozef de Robespjer; 1763 - 1794) — političar francuske buržoaske revolucije krajem 18. vijeka, jakobinac; brat Maximiliena Robespierre-a (poznat i kao »Robespierre mlađi«). 141
- Robespierre, Maximilien-Marie-Isidor de* (Maksimilien-Mari-Izidor de Robespjer; 1758 - 1794) — političar francuske buržoaske revolucije krajem 18. vijeka, vođa jakobinaca i 1793. i 1794. na čelu revolucionarne vlade. 169
- Rousseau, Jean-Jacques* (Žan-Žak Ruso; 1712 - 1778) — francuski prosvjetitelj, demokrat; ideolog sitne buržoazije. 143
- Roux-Lavergne, Pierre-Célestin* (Pjer-Selestin Ru-Lavernj; 1802 - 1874) — francuski historičar, filozof-idealista. 141
- Ruge, Arnold* (Arnold Ruge; 1802 - 1880) — njemački publicist, mladohegelovac; zajedno sa Marxom izdavao je 1844. časopis »Deutsch-Französische Jahrbücher«; sitnoburžoaski demokrat; poslije 1866. nacional-liberal. 161-165 166 167 169 - 175
- Saint-Simon, Claude-Henri de Rouvroy, comte de* (Klod-Anri de Ruvroa grof Sen-Simon; 1760 - 1825) — francuski socijalist utopist. 231 235 281
- Say, Jean-Baptiste* (Žan-Batist Sej; 1767 - 1832) — francuski vulgarni ekonomist. 195 198 207 208 - 210 228 233 247 254 256
- Schulz, Wilhelm* (Vilhelm Šulc; 1747 - 1860) — njemački publicist; učestvovao je u revoluciji 1848/49; član frankfurtske narodne skupštine (lijevo krilo). 190 192 202 206
- Shakespeare, William* (Viljem Šekspir; 1564 - 1616) — najveći engleski dramski pisac. 258 259
- Sismondi, Jean-Charles-Léonard Simonde de* (Žan-Šarl-Leonar Simond de Sismondi; 1773 - 1842) — švajcarski ekonomist; sitnoburžoaski kritičar kapitalizma. 204 230
- Skarbek, Fryderyk* (Friderik Skarbek; 1792 - 1866) — poljski ekonomist, pristalica Adama Smitha. 255 256
- Smith, Adam* (Adam Smit; 1723 - 1790) — engleski ekonomist, predstavnik klasične buržoaske političke ekonomije. 185 188 196 - 201 205 - 210 212 228 229 232 233 253 254 - 256 284
- Strauß, David Friedrich* (David Fridrih Štraus; 1808 - 1874) — njemački filozof i publicist, mladohegelovac; poslije 1866. nacional-liberal. 261
- Stuarts* (Stjuarti) — kraljevska dinastija, vladala u Škotskoj od 1371. do 1714. i u Engleskoj od 1603. do 1714. 115
- Tocqueville, Alexis-Charles-Henri-Maurice Clérel de* (Aleksis-Šarl-Anri-Moris Klerel de Tokvil; 1805 - 1859) — francuski buržoaski političar i historičar. 129
- Villegardelle, François* (Fransoa Vilegardel; 1810 - 1856) — francuski publicist; radikalni furijerist; pret hodnik Louis-a Blanc-a. 237
- Vincke, Friedrich Ludwig Wilhelm Philipp* (Fridrih Ludvig Vilhelm Filip Finke; 1774 - 1844) — njemački ekonomist i državnik. 230
- Weitling, Christian Wilhelm* (Kristijan Vilhelm Vajtling; 1808 - 1871) — po zanimanju krojač; jedan od teoretičara utopijskog komunizma jednako. 121 171 182
- Zöpsl, Heinrich Mathias* (Hajnrih Matijas Cepš; 1807 - 1877) — njemački reakcionarni pravnik. 119

Imena biblijskih, mitoloških i drugih nehistorijskih  
lica i lica iz književnih djela

- Dijana* — starogrčka boginja svjetla, prirode i poroda. 258
- Don Quichotte* (Don Kihot) — glavna ličnost iz istoimenog Cervantesovog romana. 230
- Faust* — glavna ličnost istoimene Goetheove tragedije. 258
- Himen* — grčki bog braka i svadbe. 258
- Isus Krist* — biblijska ličnost. 280
- Janus* — starorimsko božanstvo, prikazivan je sa dva lica; u prenosnom smislu znači dvoličan čovjek. 76
- Kronos* — po grčkoj mitologiji titan; Zevsov otac. 191
- Mamon* — riječ koja je prvobitno u staroj Siriji upotrebljavana za novac, dobitak; u »Novom zavjetu« kumir koji otjelotvoruje pohlepu i gramzivot. 146
- Mars* — rimski bog rata. 258
- Mefistofel* — đavo, po staronjemačkim pučkim knjigama pratilac Fausta. 246 258
- Mojsije* — ličnost iz »Starog zavjeta«; jevrejski zakonodavac i prorok 149 151
- Prometej* — ličnost iz grčke mitologije; ukrao je bogovima vatru i dao je ljudima, zbog čega je prikovan za stijenu. 246
- Shylock* (Šajlok) — jevrejski trgovac u Shakespeare-ovoj drami »Mletački trgovac«. 282
- Timon* — ličnost iz Shakespeare-ove drame »Timon Atinjanin«. 258



## Datumi iz života i rada Karla Marxa

(mart 1843—septembar 1844)

1843.

- 17. marta* Marx napušta redakciju lista »Rheinische Zeitung».
- Konac marta* Marx putuje u Holandiju. S tog puta datira i njegovo prvo pismo Rugeu, koje je docnije sa ostalim pismima štampano u časopisu »Deutsch-Französische Jahrbücher». Tada on već započinje i pregovore sa Rugeom o izdavanju novog časopisa, koji bi okupio ne samo progresivne Nijemce nego i Francuze. Pregovori su završeni negdje oko septembra mjeseca. Odlučeno je da Pariz bude mjesto gdje će časopis izlaziti, a njegov naziv da bude »Deutsch-Französische Jahrbücher».
- Ljeto 1843.* Marx boravi u Krojcnahu kod majke svoje vjerenice i piše svoj kritički spis o Hegelovoj filozofiji državnog prava.
- 19. juna* Marx stupa u brak sa Jenny von Westphalen.
- 20. oktobra* Marx piše Feuerbachu i predlaže mu da za novi časopis napiše kritiku Schellingove filozofije.
- Konac oktobra* Marx se preseljava u Pariz da bi se angažirao oko izdavanja časopisa »Deutsch-Französische Jahrbücher».
- Jesen 1843. do januara 1844.* Marx piše za »Deutsch-Französische Jahrbücher» dva članka: *Prilog jevrejskom pitanju* i *Prilog kritici Hegelove filozofije prava. Uvod*. Iz tih članaka se vidi da je Marx definitivno prešao na pozicije materijalizma i komunizma. Od tog vremena pa sve do kraja boravka u Francuskoj Marx uspostavlja i proširuje kontakte sa francuskim demokratima i socijalistima, kao i sa rukovodiocima »Saveza pravednih», revolucionarnog udruženja njemačkih emigranata. Isto tako se povezuje sa rukovodiocima većine francuskih tajnih radničkih društava i posjećuje sastanke njemačkih i francuskih radnika i obrtnika.
- Konac decembra* Marx upoznaje Heinricha Heinea s kojim ostaje u trajnim prijateljskim vezama.

1844.

- Konac 1843. do marta 1844.* Marx intenzivno studira historiju francuske revolucije, s namjerom da napiše historiju Konventa. Istodobno počinje sistematski studirati političku ekonomiju, čita i ekscerpira sve važnije ekonomiste.
- Konac januara 1844.* Marx dobiva od Engelsa iz Mančestera dva članka za «Deutsch-Französische Jahrbücher»: *Nacrt za kritiku političke ekonomije i Položaj Engleske.*
- Konac februara* U Parizu izlazi dvobroj časopisa «Deutsch-Französische Jahrbücher» u izdanju K. Marxa i A. Rugea.
- 23. marta* Marx se sastaje sa ruskim političarima i emigrantima M. Bakunjinom, V. P. Botkinom, G. M. Tolstojem i sa francuskim demokratima i socijalistima P. Leroux-om, L. Blanc-om i dr.
- 26. marta* Marx prekida suradnju sa Rugeom jer se ovaj nije slagao sa Marxovim komunističkim nazorima. Iz tih razloga, te zbog finansijskih teškoća kao i nepritika u vezi sa raspačavanjem časopisa u Njemačkoj, izlaženje časopisa je obustavljeno.
- 16. aprila* U vezi s Marxovim pisanjem u časopisu «Deutsch-Französische Jahrbücher» pruska vlada je izdala nalog za hapšenje ako Marx prijeđe granicu, zbog «veleizdaje i uvrede veličanstva».
- April - august* Marx nastavlja studij građanske političke ekonomije i radi na ekonomsko-filozofskim manuskriptima.
- Okolo jula mjeseca* Marx upoznaje J. Proudhona i vodi s njim česte razgovore i diskusije o političkim, socijalnim i filozofskim problemima, te ga ujedno upoznaje sa Hegelovom dijalektikom.
- 31. jula* Marx piše članak protiv Rugea *Kritičke primjedbe uz članak «Pruski kralj i socijalna reforma. Od jednog Prusa»*. Članak je izašao u listu «Vorwärts!» 7. i 10. augusta 1844. Od tada datira i Marxova suradnja u tom listu.
- okolo 28. augusta* Marx se susreće sa Engelsonom, koji je na putovanju iz Engleske za Njemačku ostao nekoliko dana u Parizu. Tada su i odlučili da napišu odgovor B. Baueru. Engels je nabacio dvadesetak stranica, a Marx je kasnije dovršio obiman rukopis, koji je objavljen u proljeće 1845. godine pod naslovom *Sveta porodica.*



## Registar pojmova

- Administracija 44 166 170  
 Agrikultura 229 233 252  
 Akt proizvodnje 220  
 Akumulacija 199  
 Akumulacija kapitala 199 201 206 217  
 »Ancien régime« 153 155  
 Apsolutna apstrakcija 262  
 Apsolutna ideja 271 274  
 Apsolutna monarhija 69  
 Apsolutna samosvijest 273  
 Apsolutni duh 263 273  
 Apsolutno znanje 263 264 265 266 272  
 Apstrakcija 264  
 Apstraktna država 28  
 Apstraktna ideja 11 13 274  
 Apstraktna ličnost 23 94  
 Apstraktna suprotnost 77  
 Apstraktna zbilja 15  
 Apstraktni »citoyen« 143  
 Apstraktni duh 265  
 Apstraktni materijalizam 77  
 Apstraktni mislilac 275  
 Apstraktni spiritualizam 77  
 Apstraktni zakon 279  
 Apstraktno lice 34  
 Apstraktno mišljenje 264 274  
 Apstraktno pravo 23 94 95  
 Aristokracija 29  
 Ateist 162  
 Ateizam 238 244 272
- Bankarstvo 281 283  
 Biće 274  
   društveno 238 239 274 287  
   ljudsko 290  
   otuđeno 247  
   predmetno 267 268  
   prirodno 268  
   rodno 220 221 222 269  
   svijesno 221  
   ospoljenje bića 272  
   samootuđenje bića 272
- Bitak 274  
   rodni 239  
 Bijeda radnika 188  
 Birokracija 39 40 41 42 47 53 108  
 Bog 273  
 Bogatstvo 265  
 »Bourgeois« 132 140  
 Brak 27 235  
 Budućnost 120  
 Buržoazija 158
- Cenzus 131  
 Cijena 279  
   cijena rada 186 189  
 Cilj države 14 15 16 41  
 »Citoyen« 132 138 140 143  
 Civilizacija 71
- Činovnici 44 45 46 47 108  
 Član države 102  
 Čovjek 96 236 243 244 268 269  
   član građanskog društva 140  
   kao posrednik razmjene 282  
   kao rodno biće 144  
   roba 227 228  
   čovječni 280  
   javni 133  
   istinski čovjek 143  
   ospoljeni čovjek 224  
   otuđeni čovjek 224 274  
   privatni čovjek 67 71 133  
   slobodan čovjek 130  
   zbijski čovjek 71 273  
   obestvarenje čovjeka 272  
   ospoljenje čovjeka 284  
   raspredmećenje čovjeka 272  
   samootuđenje čovjeka 223

- Čovjek*  
 rodna suština čovjeka 222  
 rodni život čovjeka 131  
 individualni život čovjeka 136  
 univerzalnost čovjeka 221
- Demokracija 26 27 29 118  
 politička demokracija 136  
 Demokratska država 134  
 Demokratski element 101  
 Despotizam 117  
 Dijalektika 261  
 Hegelova dijalektika 182 261 262  
 Distribucija 287  
 Djelatnost  
 djelatnosti države 14  
 životna djelatnost 221  
 Djelomična, politička revolucija 158  
 Dobit 231  
 najniža stopa dobiti 197  
 najviša stopa dobiti 197  
 dobit od kapitala 196  
 Dom perova 98 99  
 Dom poslanika 98  
 Domovi za sirotinju 166  
 «Droits de l'homme» 143  
 «Droits naturels» 143  
 Drugobitak 270  
 Društvena snaga 144  
 Društveni život 239  
 Društveno biće 238 239 287  
 Društenost 253  
 Društvo 238 253 284  
 građansko 253  
 uopće 158  
 Država 5 6 7 8 9 14 22 25 41 42  
 49 57 58 60 68 94 102 103 109  
 128 130 135 168 169 237 271  
 ciljevi države 41  
 supstancija države 10  
 suština države 21 55  
 apstraktna država 28  
 demokratska država 134  
 konstitucionalna država 56  
 kršćanska država 125 133  
 moderna država 28 29 56  
 politička država 27 28 129  
 Državna imovina 85  
 Državna religija 130  
 Državna svijest 53  
 Državni činovnik 40  
 Državni duh 53  
 Državni interes 42 56  
 Državni kredit 283  
 Državni organizam 13  
 Državni papiri 283
- Državni život 28  
 Državno jedinstvo 142  
 Državno pravo 89  
 Državno ustrojstvo 50  
 Duh 15 41 77 264  
 apsolutni 273  
 birokracije 41  
 državni 53  
 koji sebe zna i hoće 15  
 objektivni 272  
 samosvjesni 16  
 subjektivni 271  
 Dvostruki identitet 5 6
- Egoistični čovjek 142  
 Egoizam 147 256  
 Ekonomski zakoni 204  
 Ekonomsko otuđenje 237  
 Ekvivalent 286 287  
 Emancipacija 143 156  
 građanska 125  
 Jevreja 144 145 149  
 ljudska 128 129 130 136  
 politička 125 128 129 130 136 143  
 radnika 224  
 Empirija, obična 7  
 Empirijska općenitost 53 54 56 73  
 74 76 79 109  
 Empirijska pojedinačnost 73 74 76  
 Empirijska posebnost 79  
 Empirijska zbilja 9  
 Engleska nacionalna ekonomija 164  
 Engleski proletarijat 171
- Familija 5 6 7 8 10 37  
 Familijski život 86  
 Fenomen 7 9  
 Feudalni zemljoposjed 213  
 Feudalno vlasništvo 233  
 Feudalno zemljišno vlasništvo 215  
 Filozof 264  
 Filozofija 120 151 154 155 160 242  
 261 262 266  
 Hegelova filozofija 182 261  
 filozofija prava 155  
 Fiziokratija 233 234  
 Francuski proletarijat 171  
 Francuska revolucija 69 169
- Generička suština 93  
 Gomilanje kapitala 187  
 Građanin 37 67 68 127  
 Građanska emancipacija 125  
 Građanska prava 137

- Građanski stalež 83  
 Građansko društvo 5 6 7 8 10 27 37  
 57 58 64 66 67 68 69 70 74 75  
 78 98 101 102 103 104 105 130  
 131 132 141 142 147 148 236 253  
 271  
 Gruba potreba 245
- Hegelova dijalektika 182 262  
 Hegelova filozofija 182  
 Hijerarhija birokracije 41 46  
 Hiperprodukcija 189  
 Historija 153 263 269  
 egzoterička 8  
 ezoterička 8  
 nastajanja čovjeka 244 263  
 ospoljenja 264  
 svjetska 271  
 •Homme• 138 140 143  
 Hrana 209  
 Humanizam  
 posredovani 272  
 pozitivni 272  
 praktični 272  
 teorijski 272
- Idealni totalitet 239  
 Ideja 7 8 9 10 11 101 276  
 apsolutna ideja 274  
 apstraktna 13 274  
 razvoj ideje 12  
 Identitet 5 45  
 identitet građanskog društva i države 45  
 Imanentna svrha 6  
 Imovina 84 85  
 državna 85  
 Individualizam 71  
 Individualna sloboda 139  
 Individualni život 136 221  
 Individualnost 67  
 Individuum 67 70 142  
 Industrija 229 234 242  
 Industrijalac 229  
 Industrijski kapital 234 252 253  
 Interes  
 državni 42  
 opći 14 15 42  
 posebni 15 42  
 Ispoljavanje života 290  
 Istinska kritika 79  
 Istinski čovjek 143  
 Izaslanstvo 107 110  
 Izbori 105 110  
 Izborna reforma 105
- Javna svijest 53 109  
 Javni čovjek 133  
 Javni posao 142  
 Javno vlasništvo 96  
 Jednakost 139 249  
 Jednakost nadnice 190 225  
 Jevrejska religija 145 147  
 Jevrejsko pitanje 125 - 149  
 Jevrejstvo 144 145 147 148  
 jevrejstvo kao religija 148
- Kamata 213 229 231  
 Kapital 185 187 195 206 228 229  
 231 249  
 industrijski kapital 234 252 253  
 mali 201  
 veliki 201  
 akumulacija kapitala 199 201  
 koncentracija kapitala 187 199  
 Kapitalist 189 195 229 230 231  
 sitni kapitalist 200  
 veliki kapitalist 200  
 Kategorije  
 nacionalnoekonomske 225  
 Katolik 162  
 Kmet 213  
 Kneževska moć 95  
 Kolebanja tržišne cijene 186 187  
 Komunist 162  
 primitivni komunist 236  
 Komunizam 121 235 237 238 244 250  
 Konačnost 7  
 Koncentracija 201  
 koncentracija kapitala 187 199  
 Konflikt građanskog društva i države 64  
 Konflikt između birokracije i korporacije 46  
 Konkurencija 187 193 199 206 216  
 217 287  
 konkurencija radnika 187  
 Konstitucionalna država 56  
 Konstitucionalna monarhija 26 33  
 Konstitucionalni vladar 95  
 Konstruiranje budućnosti 120  
 Konvent 167  
 Korporacija 40 41  
 Kraj 118 135  
 Kredit 201 281 282  
 kredit kao posrednik razmjene 282  
 Kreditni odnos 282  
 Kreditni sistem 281 283  
 Kritička filozofija 122  
 Kritički teolog 182  
 Kritika 120 128 152  
 istinska 79

**Kritika**

pozitivna 182  
 teološka 183  
 vulgarna 79  
 Kritika religije 156 157  
   kritika religije kao pretpostavka  
   svake kritike 150  
 Kritika teologije 128  
 Kritika svega postojećeg 120  
 Kršćanstvo 27 148  
 Kršćanska država 125 126 133 134 135  
 Kršćanska religija 134  
 Kupovna moć 195  
 Kvalitet 271  
 Kvantitet 271

**Legitimist 162****Liberal 162****Lice**

zbijsko 23 24 34

Ličnost 24

apstraktna 23

posebna 19

Logički misticizam 7

Logika 16 263 274

Ljudska bit 284

Ljudska emancipacija 128 129 130  
136 225

Ljudska potreba 245 290

Ljudska prava 137

Ljudski rad 198 244

Ljudski život 204 246

Ljudsko biće 290

Majorat 84 86 87 88 89 91 93 94 97

nosilac majorata 92 93

Mali kapital 201

Mali zemljoposjed 211 - 212

Materija 77

Materijalizam 241 262

Merkantilizam 233

Metalno postojanje novca 281

Ministarska vlast 32

Misaono ukidanje 272

Mislilac

apstraktni 275

Mišljenje 13 264 272 276

apstraktno 264

ospoljeno 264

Mitologija 154

Mjenica 281

Mjera 271

Mladohegelovstvo 262

**Moć**

kupovna 195

Moderna država 28 29 56 74 155 168

Moderno doba 71

Monarh 23 30 118

nasljedni monarh 30 33

Monarhija 26 28 29 30 45 117

konstitucionalna monarhija 33

Monopol 214 217 287

ukidanje monopola 215

Moral 94 237

Moralno biće 34

Nacije 264

Nacionalna ekonomija 188 191 193

217 219 227 232 246 248 284 287

engleska nacionalna ekonomija 164

Nacionalnoekonomske kategorije 225

Način proizvodnje 245

Nadnica 185 186 189 224 225 231 249

obična 185

jednakost nadnica 190 225

povišenje nadnica 187 188 189

199 224

Nagomilani rad 196 231 249

Nagoni 268

Nagrađivanje činovnika 46

Najamnik 229

Najniža stopa dobiti 197

Najviša stopa dobiti 197

Narod 25 58 60

Narodni interes 57

Narodni suverenitet 34

Narodni život 28

Nasljedni monarh 30 33

Nasljedno dobro 92

Nasljednost vladara 36

Nauka 237

Nebiće 268

Negacija 262

negacija negacije 262 263 273 275

negacija privatnog vlasništva 160

Neotudivost privatnog vlasništva 88

Neotudivost zemljišnog posjeda 87

Nepokretno privatno vlasništvo 229

Nosilac majorata 92 93

Novac 51 52 146 147 247 250 257

259 260 279 280 281 282 287

metalno postojanje novca 281

papirni novac 281

  novac kao posrednik razmjene 279 -  
280

Njemački proletarijat 171

- Obaranje nadnice 187  
 Obestvarenje 218  
   obestvarenje čovjeka 272  
 Obeščovječeni čovjek 117  
 Običan razum 172  
 Obična nadnica 185  
 Obična svijest 56  
 Objekt 264  
 Objektivizam 241  
 Objektivni duh 272  
 Objektivnost 271  
 Obveznica 281  
 Odgoj 164 166 167  
   odgoj zapuštene djece 166 167  
 Odnos države prema religiji 130  
 Odnos muškarca prema ženi 236  
 Odnos nužnosti i slobode 10  
 Odnos religije prema državi 129  
 Određeni rad 234  
 Odvajanje države i građanskog društva 40 63 64 65  
 Ograničenost  
   religiozna 129  
   svjetovna 129  
 Onečovječeni život 174  
 Onečovječeno biće 228  
 Opća emancipacija društva 158  
 Opća funkcija 142  
 Opća stvar 54 55 56  
   posebičnost opće stvari 56  
   zasebičnost opće stvari 56  
 Opća svijest 238  
 Opće 12 21 35  
   opće, posebno; pojedinačno 35  
 Opće čovječanska emancipacija 157  
 Općenitost 62  
   empirijska 53 54 56  
 Opći interes 5 14 15 41 42 110  
 Opći poslovi 102 142  
 Opći stalež 62 66 90  
 Općost 102  
 Opredmećena samosvijest 266  
 Opredmećeni rad 223  
 Opredmećenje rada 218  
 Organizam  
   životinjski 11  
   politički 11  
   organizam države 11 13  
 Oruđa za rad 211  
 Osjećanje  
   političko 10  
 Osjet 257  
 Osjetila 240 241  
   društvenog čovjeka 241  
   nedruštvenog čovjeka 241  
 Osjetilna priroda 243  
 Osjetilna svijest 242 264  
 Osjetilna zbiljnost 264 272  
 Osjetilne potrebe 242  
 Osjetilni vanjski svijet 218  
 Osjetilnost 241 242 243 276  
 Ospoljeni čovjek 224  
 Ospoljeni rad 223  
 Ospoljeni život 224  
 Ospoljeno mišljenje 264  
 Ospoljeno posredovanje 280  
 Ospoljenje 218 225  
   ospoljenje bića 272  
   ospoljenje čovjeka 234 284  
   ospoljenje rada 219  
   ospoljenje samosvijesti 267  
   ospoljenje svijesti 269  
   ospoljenje života 290  
   ukidanje ospoljenja 273  
 Otudeni čovjek 224 274  
 Otudeni rad 220 222 223 286  
 Otudeni život 247  
 Otudeno biće 247  
 Otudjenje 29 135 151 218 219 225  
   248 251 262 264 265 283  
   čovjeka od čovjeka 222  
   samosvijesti 266  
   supstancije 262  
   ekonomsko otudjenje 237  
   religiozno otudjenje 237  
   zbiljsko otudjenje 266  
   ukidanje otudjenja 266  
 Panteistički misticizam 7  
 Papirni novac 281  
 Patriotizam 10  
 Pauperizam 162 163 164 165 166 168  
   ukidanje pauperizma 167  
 Plemstvo 158  
 Podjela rada 187 188 189 216 253  
   255 256 286 287  
 Podjela zemljoposjeda 214 215 217  
 Pojam 13 271 274  
 Pojava 7 271  
 Pojedinačno 35  
 Pojeftinjenje robâ 199  
 Pokretno vlasništvo 287  
   pokretno privatno vlasništvo 229 230  
 Policija 44 140  
 Politička demokracija 136  
 Politička država 8 10 11 29 50 64 68  
   69 78 79 81 84 87 92 93 94 100 103  
   104 121 129 131 132 142  
 Politička ekonomija 153  
 Politička emancipacija 125 126 128  
   129 130 132 133 136 141 142 143 157  
 Politička funkcija 142  
 Politička ličnost 94

- Politička nezavisnost 93  
 Politička revolucija 142 143 174  
   politička revolucija nasuprot ra-  
   dikalnoj revoluciji 157  
 Politička sfera 28  
 Politička sloboda 137  
 Politička snaga 144  
 Politička zajednica 140  
 Politički čovjek 143  
 Politički odnos 86  
 Politički razum 169 172 173  
 Politički stalež 62 63 68  
 Politički ustav 27  
 Politički život 28 69 141  
 Političko osjećanje 10  
 Političko ustrojstvo 10 11 13 28 49 50 86  
 Politika 121  
 Ponuda 250 279  
 Porijeklo privatnog vlasništva 225  
 Porodica 237 271  
 Posebičnost 54  
   posebičnost opće stvari 56  
 Posebna ličnost 19  
 Posebni interes 5 15 41 42 59 110  
 Posebno 35  
 Poslanici 106 110  
 Poslovi i djelatnost države 19  
 Posredovanje humanizam 272  
 Posredovanje 7 60 73 74 75 76 77 78  
   79 83  
   ospoljeno posredovanje 280  
 Postepeni prelaz 50  
 Potražnja 250 259 279 289  
 Potreba 242 243 245 246 249 260 288  
   gruba potreba 245  
   ljudska potreba 243 245 290  
   praktična potreba 147 149  
   prirodna potreba 268  
 Potrošnja 247 287  
 Povišenje nadnice 187 188 189 199  
   204  
 Pozitivna kritika 182  
 Pozitivni humanizam 272  
 Pozitivno pravo 195  
 Praktična potreba 147 149  
 Praktični humanizam 272  
 Pravo 237  
   apstraktno 23  
   državno 89  
   čovjeka 137 138 139 140 141  
   građanina 137  
   građansko 137  
   ljudsko 137  
   pravo na privatno vlasništvo 139  
   političko pravo 137  
   pozitivno 195  
   privatno 5 6 89 94 95 271  
   Predikat 10 21  
   Predmet 266 269  
   predmet rada 219  
   predmet svijesti 266  
   Predmetno biće 267 268  
   Predmetnost 267  
   ukidanje predmetnosti 269  
   Predrasuda  
   religijska 125  
   Predstavnički sistem 121  
   Prelaz 10  
   Pretvaranje političkih staleža u gra-  
   danske 69  
   Primitivni komunist 236  
   Primitivni komunizam 236  
   Priroda 218 242 244 264 271 274  
   275 276  
   zbijska priroda 273  
   Prirodna potreba 268  
   Prirodne nauke 242 243  
   Prirodno biće 268  
   Prisilan rad 220  
   Prisvajanje 218 225  
   Privatna imovina 6 91  
   Privatni čovjek 67 71 131 133  
   Privatni stalež 61 62 63 64 66 67  
   68 84  
   Privatni vlasnik 284  
   Privatno lice 91  
   Privatno pravo 5 6 89 94 95 271  
   Privatno vlasništvo 85 86 87 88 89  
   93 94 95 96 97 121 131 160 215  
   224 225 - 226 228 232 235 237 239  
   240 245 252 253 256 280 284 285 287  
   nepokretno priv. vlasništvo 239  
   pokretno privatno vlasništvo 229  
   230  
   porijeklo privatnog vlasništva 225  
   neotudivost privatnog vlasništva 88  
   ukidanje privatnog vlasništva 237  
   240  
   Prividni identitet 6  
   Profit 186 188 189 196 198  
   Proizvod 204 219 245 288 289 290  
   proizvod rada 218 220  
   Proizvodna djelatnost 219  
   Proizvodni život 221  
   Proizvodnja 219 228 237 247 256  
   287 288 290  
   akt proizvodnje 220  
   Proletariat 160 171 173  
   engleski 171  
   francuski 171  
   njemački 171  
   Proleter 159 189  
   Prosjačenje 166 - 167  
   Prosječna stopa profita 198

- Prostitucija 235  
 Protestant 162  
 Protestantizam 156  
 Protivvrječnost 130  
   protivvrječnost između države i religije 130  
  
 Rad 185 189 190 193 218 219 220  
   224 228 229 231 233 234 249 252  
   253 256 265 - 266 290 291  
   rad djece 193  
   rad žena 193  
   društvenost rada 253  
   opredmećenje rada 218  
   ospoljenje rada 219  
   podjela rada 253 256  
   razmjena rada 256  
   proizvod rada 218  
   ljudski rad 198 244  
   nagomilani rad 231  
   određeni rad 234  
   opredmećeni rad 223  
   ospoljeni rad 223 224 225  
   otušeni rad 220 221 222 223 224  
   225 286  
   prisilni rad 220  
   rad uopće 234  
   rad za zaradu 286  
 Radnik 189 191 216 217 218 219  
   227 231 246 249  
   emancipacija radnika 225  
   vrijednost radnika 227  
   radnik kao roba 185  
   slobodni radnik 229  
 Raspredmećenje čovjeka 272  
 Razdvajanje čovjeka 133  
 Razmjena 217 255 280 283 284 285  
   288 289  
   razmjena rada 256  
 Razmjenska vrijednost 216 279 281  
   285 286  
 Razum  
   običan 172  
   politički 169 172 173  
 Razvitak države 11  
 Razvoj ideje 12  
 Realna zajednica 238  
 Reforma svijesti 122  
 Reformacija 156  
 Religija 26 90 121 126 128 129 132  
   133 134 135 145 237 262 265 271 272  
   državna religija 130  
   kršćanska religija 134  
 Religijska predrasuda 125  
 Religijska suprotnost 126  
 Religiozna ograničenost 129  
  
 Religiozna svijest 136  
 Religiozni osjećaj 163  
 Religiozno otuđenje 237  
 Repräsentacija 103 107 110  
 Repräsentativni sistem 69  
 Repräsentativni ustav 66  
 Republika 28  
 »Res publica« 29  
 Revolucija  
   francuska 69 169  
   politička 174  
   radikalna 157  
   socijalna 174 190  
 Rob 229  
 Roba 194 217 228  
   pojeftinjenje robe 199  
 Rod  
   suština 93  
 Rodna svijest 239 273  
 Rodni bitak 239  
 Rodni život 220 221 222 273  
   rodni život čovjeka 131 136  
 Rodno biće 220 221 222 236 269  
 Ropstvo 168  
  
 Samootuđenje 151 220  
   samootuđenje bića 272  
   samootuđenje čovjeka 272  
 Samostvaranje čovjeka 273  
 Samosvjesni duh 16  
 Samosvijest 264 265 266 267 270  
   apsolutna samosvijest 273  
   opredmećena samosvijest 266  
   ospoljenje samosvijesti 267  
 Sekularizacija 156  
 Seljački stalež 82 83 84 85  
 Sfera, politička 22  
 Sigurnost 140  
 Sitni kapitalist 200  
 Sistem lena 95  
 Skupština 107  
 Sloboda 5 49 57 116 139 151  
   sloboda misli 80  
   sloboda obrta 217  
   sloboda štampe 141  
   politička sloboda 137  
 Slobodni čovjek 130  
 Slobodni radnik 229  
 Slučaj 279  
 Socijalizam 171 174 244  
 Socijalna revolucija 174 190  
 Socijalne bolesti 168  
 Socijalne razlike 70  
 Spiritualizam 241  
 Spoljašnjost 276  
 Spoljašnja nužnost 5 6

- Srednji kapitalist 200  
 Srednji stalež 47  
 Srednji vijek 28 71 95  
 Sredstva za život 186  
 Staleške razlike 70  
 Staleški element 53 54 56 57 60 61  
 64 68 73 74 75 76 78 80 81 101  
 103 109  
 Staleški sistem 69 121  
 Staleški ustav 66  
 Staleško uređenje 71  
 Staleži 55 58 59 60 70 71 73 79 100  
 109  
 seljački stalež 82  
 staleži građanskog društva 63 68  
 Stid 115  
 Stopa profita 198  
 prosječna 198  
 Stroj 246 249  
 Subjekt 10 21 264  
 zbiljski subjekt 21  
 Subjektivizam 241  
 Subjektivna sloboda 54  
 Subjektivni duh 271  
 Subjektivnost 21 24 29  
 Sud 44  
 Sudska vlast 36  
 Suprotnost 44 97  
 države i građanskog društva 44  
 građanskog društva i staleža 97  
 apstraktna suprotnost 77  
 religijska suprotnost 126  
 zbiljska suprotnost 77  
 Supstancija države 10 15  
 Supstancijalnost države 14 15  
 Suština 24 271 274 276  
 suština države 21 55  
 suština rada 93  
 Suveren 63  
 vidi takođe: vladar  
 Suverenitet 20 21 22 23  
 države 30  
 monarha 25  
 naroda 25 34  
 Svjesno biće 221  
 Svijest 122 264 265 266 270 273  
 predmet svijesti 266  
 ospoljenje svijesti 269  
 obična svijest 56  
 opća svijest 238  
 osjetilna svijest 264  
 religiozna svijest 136  
 rodna svijest 239  
 teološka svijest 136  
 Svjetovna ograničenost 129  
 Svjetska historija 244 271
- Šleski ustanak 170 171 173
- Teologija 183 262  
 Teološka kritika 183  
 Teološka svijest 136  
 Teorija 156  
 Teorijski humanizam 272  
 Tiranija 117  
 Totalitet 53 239  
 idealni 239  
 Trgovačka tajna 197  
 Trgovina 284  
 trgovina razmjenjivanjem 285  
 Troškovi proizvodnje 279  
 Tržišna cijena 186  
 kolebanje tržišne cijene 186 187  
 Tvornička tajna 197
- Ukidanje 271 272  
 misaono ukidanje 272  
 ukidanje monopola 215  
 ukidanje ospoljenja 273  
 ukidanje otuđenja 266  
 ukidanje pauperizma 167  
 ukidanje predmetnosti 269  
 ukidanje privatnog vlasništva 121  
 237 240  
 Umjetnost 237 272  
 Umnost 10  
 Univerzalnost čovjeka 221  
 Upravna vlast 36 39 42 46 47 50 70  
 73 74 75 76 80 90 104  
 Ustanak 173  
 ustanak engleskih radnika 162 170  
 ustanak šleskih tkaca 162  
 ustanak francuskog proletarijata 173  
 Ustav 26 27 48 50  
 politički ustav 27  
 Ustavna monarhija 26  
 Ustrojstvo, političko 10 28
- Veliki kapital 201  
 Veliki kapitalist 200  
 Veliki zemljoposjed 211 - 212 215  
 Višak proizvodnje 288  
 Vlada 58 60  
 vlast vlade 60  
 Vladar 22 25 35 63 74 79 80 95  
 vladarska vlast 18 22 33 59 60 74  
 75 81  
 Vlasnik  
 privatni vlasnik 284  
 vlasnik kapitala 195  
 Vlasništvo 27 289  
 feudalno 233



*Vlasništvo*

privatno 85 86 87 88 89 93 94  
95 96 97 121 131 160 215 224  
225 - 226 228 232 235 237 239  
240 245 252 253 256 280 284 285 287

## Vlast 16

ministarska vlast 32  
sudska vlast 36  
upravna vlast 36 39 42 46 47 50  
70 73 74 75 76 80 90 104  
vlast vlade 60  
vladarska vlast 18 22 33 59 60 74  
75 81  
zakonodavna vlast 48 49 50 51 53  
57 68 73 74 76 78 79 81 87 103  
104 105 108

## Vlastelin 229 252

## Volja naroda 51

## Vrijednost 279 280 285 290

## radnika 227

razmjenska vrijednost 216 279 281  
285 286

## Vulgarna kritika 79

## Zajednica 173 174

žena 235

realna zajednica 238

## Zakon 27 49

apstraktni 279

ekonomski zakoni 204

zakon o sirotinji 165

## Zakonodavac 22

Zakonodavna vlast 48 49 50 51 53

57 68 73 74 76 78 79 81 87 103

104 105 108

## Zakupac 211 216 229

## Zasebičnost 54

zasebičnost opće stvari 56

## Zbilja 7

apstraktna zbilja 15

## Zbiljnost 271

osjetilna 264 272

## Zbiljska ideja 7 8

## Zbiljska priroda 273

## Zbiljska suprotnost 77

Zbiljski čovjek 67 71 273

Zbiljski građanin 67

Zbiljski subjekt 21 72

Zbiljsko lice 23 24 34

Zbiljsko otuđenje 266

Zemlja 229 233 234

Zemljišna renta 185 186 188 189 207

208 209 210 213 216 228 229 233 252

Zemljišni posjed 82 84 85 86 88 93 97

neotuđivost zemljišnog posjeda 87

Zemljišno vlasništvo 287

feudalno 215

Zemljoposjed 206 212 214 216 229

231 234 252

feudalni zemljoposjed 213

mali zemljoposjed 211 - 212

veliki zemljoposjed 211 - 212 215

podjela zemljoposjeda 214 215 217

Zemljoposjednik 189 230 231 252

Zemljovlasnik 211 216 229

Zloupotreba vlasti 46

## Znanje

apsolutno 264

## Žena 236

## Život

ispoljavanje života 243 290

ospoljavanje života 290

društveni 239

državni 28

individualni 221

ljudski 246

narodni 28

onečovječeni 174

ospoljeni 224

otuđeni 247

politički 28 141

proizvodni 221

rodni 220 221 222

## Životinja 221 222

## Životna djelatnost 221

## Životna sredstva 218 - 219



## Sadržaj

	<i>Strana</i>
Predgovor ... ..	VII
Kritika Hegelove filozofije državnog prava ( <i>preveo dr Ljubomir Tadić</i> ) ... ..	5
Marxova pisma Rugeu iz 1843. godine ( <i>preveo Stanko Bošnjak</i> )	113
Prilog jevrejskom pitanju ( <i>preveo Stanko Bošnjak</i> ) ... ..	125
Prilog kritici Hegelove filozofije prava. Uvod ( <i>preveo Stanko Bošnjak</i> ) ... ..	150
Kritičke primjedbe uz članak »Pruski kralj i socijalna reforma. Od jednog Prusa« ( <i>preveo Stanko Bošnjak</i> ) ... ..	161
Ilustracije uz najnoviju stilsku vježbu kabineta Friedricha Wilhelma IV ( <i>preveo Stanko Bošnjak</i> ) ... ..	176
Ekonomsko-filozofski rukopisi iz 1844. godine ( <i>preveo Stanko Bošnjak</i> ) ... ..	179

## PRILOZI

Marxove napomene uz ispise iz nekih pročitanih djela ( <i>preveo Stanko Bošnjak</i> )	279
---	-----

## NAPOMENE I REGISTRI

Napomene ... ..	295
Literatura ... ..	303
Registar imena ... ..	309
Datumi iz života i rada Karla Marxa ... ..	315
Registar pojmova ... ..	317

K. MARX - F. ENGELS  
DELA · tom 3  
MART 1843 - SEPTEMBAR 1844

●  
Pripremili za štampu saradnici  
Institut za izučavanje radničkog pokreta  
*Gligorije Ernjaković i Slobodanka Kovačević*

●  
Nacrt za korice *Eduard Stepančić*  
Tehnički urednik *Borivoje Miladinović*  
Korektor *Vera Kokić*

●  
Izdavači  
*Izdavačko preduzeće Prosveta*  
Beograd, Dobračina 30  
*Institut za izučavanje radničkog pokreta*  
Beograd, Trg Marksa i Engelsa 11

●  
Stampa  
*Grafičko preduzeće Srbija*  
Beograd, Mije Kovačevića 5







