

"Partija reda" je, sa većinom od 53% poslanika Ustavotvorne skupštine, došla u priliku da takoreći sama donese Ustav. Umesto da postane opredmećeni "temeljni konsenzus" francuske nacije, Ustav iz 1848. bio je novi u nizu pokušaja nametanja volje (nategnute) većine manjini.

Ustavotvorna skupština izglasala je Ustav 4. novembra 1848, najavljujući 10. decembar (datum za koji su zakazani predsednički izbori) kao dan stupanja na snagu. Novi Ustav je imao izraženu autoritarnu komponentu, koja se sastojala u postojanju – pored jednodomne skupštine (izabrane na osnovu opšteg prava glasa) – veoma jakog predsednika republike, u kome su objedinjene kompetencije šefa države i šefa vlade. Iako su takav položaj predsednika republike poslanici "Partije reda" zamislili kao preventivno sredstvo borbe protiv novih pobunjeničkih pokušaja blankista i njima sličnih radničkih organizacija, on je pružao isto tako dobre mogućnosti za zloupotrebu demokratije i uspostavljanje onoga što će Alexis de Tocqueville kasnije nazvati demokratskim despotizmom (upor. Tokvil, 1994: 165). Vrlo brzo po pobedi Luja Napoleona na prvim predsedničkim izborima, održanim 10. decembra, pokazaće se kako je lako predsedniku republike (a kasnije i samom caru) da upotrebom ustavnih ovlašćenja obesmisli ceo Ustav i nametne se kao praktično jedini gospodar političkog života. Tim putem je Francuska ušla u Drugo carstvo, koje će okončati tek poraz u ratu sa Pruskom i proglašenje republike 1870.

#### **4. Revolucionarni put ka industrijskoj utopiji**

##### **Karla Marxa**

Početkom 1848, svega nekoliko dana uoči revolucionarnih zbivanja u Parizu, u Londonu je objavljen *Manifest Komunističke partije*. Njegovi autori Karl Marx i Friedrich Engels bili su tada gotovo nepoznati za evropski radnički pokret. Delimično zbog toga, a delimično i zbog relativne kompleksnosti samog teksta, *Manifest Komunističke partije* je prvih nekoliko godina po objavljivanju ostao bez odjeka. Međutim, to će se tokom druge polovine 19. veka promeniti i *Manifest Komunističke partije* će postati istinski katehizam komunizma, čiju će slavu nadmašiti možda jedino "komunistička Biblija" – Marxov *Kapital*.

Marxovo učenje se formira tokom četrdesetih godina 19. veka. Od samog početka ono je usmereno protiv nepravdi vladajućeg poretka, iako u njemu još preteže moralna retorika u korist "sirotinje", a protiv "bogataša". Tako se 1842. Marx u svojoj kritici pruskog Zakona o kradi drva poziva na "običajno pravo sirotinje u svim zemljama" (Marx, 1968: 276), da bi tek dve godine kasnije počeo da piše kao glasnogovornik proletarijata. U svojim kasnijim proučavanjima kapitalističkog načina proizvodnje i, naročito, prvobitne akumulacije kapitala, Marx se neće odreći tog moralizatorskog stava i u svoju naučnu analizu će često unositi svoje gnušanje, pa čak i izlaze besa zbog poniženja i tlačenja kojem je tokom istorije bio izložen proletarijat (odnosno druge eksploataisane klase pre njega). Tako će u *Kapitalu* na osnovu prikupljene obimne građe zaključiti da se "eksproprijacija neposrednih proizvođača izvodi [...] s najnepoštjednijim vandalizmom i pod nagonom najbestidnijih, najprljavijih, najpodlijih i najgnusnijih strasti" (Marx, 1977d: 671). Nema nikakve sumnje da je pojava bezdušne eksploatacije, na koju je u svojim proučavanjima nailazio, dala za pravo Marxu da tako oštro sudji o vinovnicima mnogobrojnih ljudskih nesreća i patnji. No, Marx se nije zaustavio samo na tome. "Otkrivajući" postepeno ispod kapitalističkog pokrova svet industrije i njenih potencijala u emancipaciji celog čovečanstva, Marx će vrlo brzo doći do odlučujućeg zaključka da je upravo taj bedni i nesrećni proletarijat onaj istorijom pozvani revolucionarni subjekt koji te potencijale ima dovesti do realizacije.

"Industrijska revolucija" (prevashodno u Engleskoj) predstavlja, pored Hegelove filozofije, možda najsnažniji stimulans Marxove misli. Taj uticaj došao je Marxu posredstvom Engelsa, koji je 1842. poslovno putovao u Englesku radi usavršavanja u predionici "Ermen & Engels". Suočivši se neposredno sa rezultatima industrijske revolucije u Engleskoj, Engels je bio, najblaže rečeno, šokiran. Svoje utiske on zapisuje u tekstu "Nacrt za kritiku političke ekonomije", prenoseći kontinentalnim čitaocima i veliki deo engleskih polemika iz prethodnih pola veka. Taj tekst, objavljen u *Deutsch-Französische Jahrbücher*, ostavio je dubok utisak na Marxu i uputio ga da svoja dalja svetskoistorijska razmišljanja sagledava u kontekstu perspektiva koje je otkrivala industrijska revolucija.

Spektakularne promene i neverovatne mogućnosti poboljšanja čovekovog života i olakšanja njegove delatnosti, koje je industrijalizacija nagoveštala na početku 19. veka, uverile su Marxa da su "sredstva za proizvodnju", odnosno, još uže, tehnologija i mašine, ono što određuje čovekov život i pokreće njegovu istoriju: "Ručni mlin daje društvo sa feudalnim gospodarima; parni mlin društvo sa industrijskim kapitalistima" (Marx, 1974: 105). Determinističku moć industrije Marx će preformulisati u jedan pozitivistički društveni zakon, po kojem "način proizvodnje materijalnog života uvjetuje proces socijalnog, političkog i duhovnog života uopće" (Marx, 1977c: 332). Drugim rečima, u ljudskom društvu deluje zakon po kojem se "sredstva za proizvodnju" (odnosno, u modernom kapitalističkom društvu, industrija) autonomno razvijaju, stvarajući na svakom stupnju razvoja određeni tip "društvenih odnosa" i uništavajući ih kada dostignu sledeći stupanj razvoja. Eksplozija industrijalizacije, koja predstavlja kulminaciju autohtonog razvoja "sredstava za proizvodnju" i koja čini kičmu kapitalističkog načina proizvodnje, bila je ujedno i onaj znak koji je Marxu pružao nadu da će u nekoj nedefinisanoj budućnosti industrija dostići takav stupanj da će omogućiti svakom čoveku da živi srećno i bez oskudice. O tome najbolje svedoče ona mesta iz rukopisa iz 1857-1858. gde on opisuje svoju viziju ishoda procesa industrijalizacije: "Ali u onoj mjeri u kojoj se razvija velika industrija, stvaranje zbiljskog bogatstva postaje zavisno manje od radnog vremena i od količine primijenjenog rada, a više od moći agensa koji se za radnog vremena stavljaju u pokret i koji sami, odnosno njihova powerful effectiveness, sa svoje strane ne stoje ni u kakvom odnosu prema neposrednom radnom vremenu što ih ga stoji njihova proizvodnja, već naprotiv zavise od općeg stanja nauke i napretka tehnologije ili primjene te nauke na proizvodnju. [...] Rad se ne pojavljuje više toliko kao uključen u proces proizvodnje, koliko se naprotiv čovjek odnosi prema samom procesu proizvodnje kao čuvar i regulator" (Marx, 1977b: 72-73). Omogućiti li se spontan i neomećan razvoj industrije, ona će dovesti do toga da će čovek biti rasteućen muke teškog (manualnog) rada i svoju nužnu delatnost ograničiti na "čuvanje i regulisanje" industrijskih postrojenja. U *Kapitalu* Marx iznosi sličnu viziju "carstva slobode": "Carstvo slobode počinje u stvari tek tamo gde prestaje rad koji je određen ne-

voljom i spoljašnjom svrshodnošću; po prirodi stvari, ono, dakle, leži s one strane oblasti same materijalne proizvodnje. [...] Sloboda se u ovoj oblasti može sastojati samo u tome da podružljeni čovek, udruženi proizvođači, racionalno urede ovaj svoj promet materije s prirodom, da ga dovedu pod svoju zajedničku kontrolu, umesto da on njima gospodari kao neka slepa sila; da ga vrše s najmanjim utroškom snage i pod uslovima koji su najdostojniji i najadekvatniji odgovoraju njihovoj ljudskoj prirodi. Ali to uvek ostaje carstvom nužnosti. Sa one strane njega počinje razvitak ljudske snage, koji je svrha samom sebi, pravo carstvo slobode, ali koje može da procveta samo na onom carstvu nužnosti kao svojoj osnovici. Skraćenje radnog dana je osnovni uslov" (Marx, 1977e: 682).

Od ranijih komunističkih utopista Marxa razdvaja to što svoju komunističku utopiju definiše kao industrijsku utopiju i čini je zavisnom od tehnološke osnove koja će biti u stanju da proizvede dovoljno dobara da bi se zadovoljile sve potrebe ljudi. Ali, on u isto vreme deli mišljenje ranijih utopista, poput Morea i Campanelle, da rad ni tada neće smeti da nestane, pošto će njegova uloga u "humanizaciji" i "podružljivanju" čoveka i tada biti nezamenljiva. Pošto će nužni rad oduzimati ljudima minimum njihovog vremena, ostaće im dovoljno vremena za njihov sopstveni duhovni razvoj: "Slobodan razvitak individualnosti, i stoga ne reduciranje potrebnog radnog vremena da bi se stvorio višak rada, već uopće redukcija potrebnog rada društva na minimum, čemu tada odgovara umjetničko, naučno itd. razvijanje individua zahvaljujući za sve njih oslobođenom vremenu i stvorenim sredstvima" (Marx, 1977b: 73). Rad će u komunističkim uslovima postati, pre svega, jedna ugodna aktivnost kojom će ljudi oplemenjivati sebe i koja neće biti gotovo ni u kakvoj vezi sa njihovom egzistencijom ili materijalnim standardom. U društvu potpuno razvijene industrijalizacije važiće pravilo da svako radi prema svojim sposobnostima, a privruga (raznovrsne produkte) prema potrebama. Odatle proizlazi ona čuvena parola koju je Marx ispisao u svojoj *Kritici Gotskog programa*: "Svako prema svojim sposobnostima, svakome prema njegovim potrebama!" (Marx, 1979c: 18).

To je, ukratko izloženo, racionalno jezgro Marxovog učenja. Međutim, ono sadrži i svoju romantičarsku komponentu, koja je nastala kao posledica Marxove fasciniranosti Hegelovom

filozofijom. Kao i za Hegela, tako je i za Marxa kolektiv jedini subjekt revolucije, odnosno emancipacije – jedino što na mesto (nemackog) naroda stupa radnička klasa (proletariat). Marx određuje klase – slično načinu na koji nacionalisti određuju "narod" – kao "sudbinske" grupe, koje u sebe u potpunosti apsorbuju članove i kojima život daju neprijateljstvo i borba protiv drugih klasa: "Pojedine individue čine klasu samo utoliko ukoliko moraju zajednički da vode borbu protiv neke druge klase; inače one se uzajamno odnose neprijateljski, kao konkurenti. S druge strane, klasa se osamostaljuje u odnosu na individue, tako da one nailaze na već unapred određene uslove svog života; klasa im određuje društveni položaj a time i njihov lični razvitak; one joj se potčinjavaju" (Engels i Marx, 1968: 31). Klase su tako postulirane kao totalni kolektivni entiteti koji u potpunosti organizuju individue i čine izlišnim svaku raspravu o problemima gutozanjanja, povezivanja, predstavljanja itd. Ipak, mora se odmah dodati da je ovakav Marxov tretman klasa u notorno metafizičkom maniru, kao svojevrsne "projekcije" individuum na "viši" (istorijski, globalni, itd.) nivo subjektiviteta, uobičajen u 19. veku: "Projektivno proizvođenje subjekata višeg stepena ima dugu tradiciju. Ni kod Marksa nije uvek dovoljno jasno da atributi pripisani socijalnim klasama (kao klasna svest, klasni interes, klasno delanje) ne znače jednostavno prenošenje sa nivoa individualne svesti na kolektiv. Štaviše, to su nazivi nečega što se može proizvesti tek intersubjektivno u savetovanjima ili u kooperaciji individua koje zajedno žive" (Habermas, 1980: 19). Marx nije bio tog mišljenja: klasna svest, klasni interes i klasno delanje su za njega jednostavno determinisani samim socijalnim položajem svih pripadnika klase, a taj položaj ih već "po prirodi stvari" upućuje na međusobne borbe, koje kulminiraju u revolucijama. Logična posledica ovakve postavke je da nijedna klasa, uključujući tu i sam proletarijat (kao ni pojedinci koji ih sačinjavaju) više nije u stanju da dela *stricto sensu*: klase samo "izvršavaju" ono što im čelični istorijski zakoni nameću, pri čemu je proletarijat "osuđen" da ukidajući samog sebe, revolucionarno ukine i sam kapital, njegovu dinamiku i njegove čuvere – "buržoaziju": "Proletarijat izvršuje presudu koju je privatna svojina izrekla samoj sebi stvaranjem proletarijata, kao što izvršuje presudu koju najamni rad izriče samom sebi stvarajući tuđe bogatstvo i

vlastitu bedu" (Engels i Marx, 1968: 31). Taj kruti ekonomski pozitivizam (u legalističkom ruhu), prepun personifikovanja mrtvih stvari, u potpunosti je obezvređio Marxova nastojanja da se posveti daleko ozbiljnijem problemu prerastanja (po njegovoj vlastitoj terminologiji) "klase po sebi" u "klasu za sebe", kao i prerastanju "klase za sebe" u "klasu po sebi i za sebe".

Polazeći od tako kompaktnih klasa koje delaju poput pojedinaca na istorijskom nivou, Marx stiže do zaključka da je revolucija prvenstveno socijalni, ili, bolje reći, ekonomski fenomen. Iako se cela istorija sastoji od klasinskih borbi, njihov ishod nipošto ne zavisi od slučajnosti. Razvoj "sredstava za proizvodnju" (a to u moderno doba znači industrije) opredeljuje rezultat klasne borbe: ako vladajuća klasa vlada na način primeren stupnju na kojem se nalaze "sredstva za proizvodnju", onda će moći da relativno stabilno eksploatiše podvlašćenu klasu. U obrnutom slučaju, podvlašćenja klasa će moći da uspešno izvrši revoluciju i sama se nametne kao vladajuća klasa. Sve ono što se dešava u političkoj sferi u biti je od sporednog značaja, pošto je politika samo "odraz" zbivanja u ekonomiji. Razvoj "sredstava za proizvodnju" determiniše "odnose proizvodnje", a kada to prestane da bude slučaj, onda je revolucija neminovna kako bi se ponovo uspostavio "normalni" uzročno-posledični odnos među njima. Politička revolucija samo je pukni odbлесak ove socijalne (ekonomske) revolucije, u kojoj "sredstva za proizvodnju" dovode "odnose proizvodnje" ponovo u sklad sa sobom: "Cjelokupnost tih odnosa proizvodnje sačinjava ekonomsku strukturu društva, realnu osnovu na kojoj se diže pravna i politička nadgradnja i kojoj odgovaraju određeni oblici društvene svijesti. Na izvjesnom stupnju svoga razvika materijalne proizvodne snage društva dolaze u protivurječe s postojećim odnosima proizvodnje, ili, što je samo pravni izraz za to, sa odnosima vlasništva u čijem su se okviru dotle kretale. Iz oblika razvijanja proizvodnih snaga ti se odnosi pretvaraju u njihove okove. Tada nastupa epoha socijalne revolucije. S promenom ekonomske osnovne vrši se sporije ili brže prevrat cijele ogromne nadgradnje" (Marx, 1977c: 332). Političke revolucije, o kojima je u ranijim odeljcima ove rasprave bilo reči bile su, po Marxovom mišljenju, puka prilagodavanja "nadgradnje" onim "pravim" i "istinskim" socijalnim revolucijama u "bazi". Klase koje te revolucije izvršavaju delaju kao

manje-više slepe marionete istorije, kao zupčanci preko kojih se u pogon stavlja opšti i bezlični "zakon ekonomskog kretanja modernog društva". Ali bi neko pokušao da se tom zakonu suprotstavi, pa makar ga i u potpunosti spoznao, doživeo bi neslavnu propast. U predgovoru *Kapitalu* Marx je izričito: "[...] čak i ako je neko društvo uspjelo da uđe u trag prirodnom zakonu svoga kretanja – a krajnji cilj ovoga dela i jeste da otkrije zakon ekonomskog kretanja modernog društva – ne može ono niti preskočiti, niti naredbama ukiniti faze prirodnog razvika" (Marx, 1977d: 17).

Kapitalizam je društveno-ekonomska formacija u kojoj klasa kapitalista vrši progresivnu ulogu sve dotle dok omogućava razvoj industrije i dok čovekov svet čisti od svih religioznih obzira, starih staleskih tradicija itd. "Buržoazija ne može da postoji a da neprekidno ne revolucioniše oruđa za proizvodnju, dakle odnose proizvodnje, pa prema tome, i cjelokupne društvene odnose. [...] Sve što je čvrsto i ustaljeno pretvara se u dim; sve što je sveto sknavi se; ljudi najzad bivaju prisiljeni da na svoj životni položaj, na svoje međusobne odnose pogledaju trevenim očima" (Marx i Engels, 1974b: 383). Opisujući kapitaliste kao slepe marionete industrijalizacije Marx im daje jednu pozitivnu, ili čak revolucionarnu ulogu u svojoj filozofiji istorije: oni su razrušili sve što je ometalo ubrzanu industrijalizaciju i započeli epohu revolucija. "Buržoazija" je po Marxu bila nesporni revolucionarni subjekt kada su u pitanju "industrijska revolucija" i "buržoaska revolucija". Prva revolucija po Marxu ima trajnu vrednost, pošto oslobađa onu determinističku silu koja vodi ka komunizmu, dok je druga revolucija – koja rezultira "kapitalizmom" i "liberalizmom" – samo prolazno "nužno zlo" u ranoj fazi razvoja industrije. Tekovine "buržoaske revolucije" po Marxu bile su isključivo eliminacija svih relikata starog režima i uspostavljanje "vladavine" klase kapitalista nad klasom radnika, i to na osnovu privatnog vlasništva i oligarhijske uzurpacije državne vlasti. Marxova je, zapravo, centralna teza bila ta da je parlament instrument vladavine privatnih posjednika (koji su u to vreme bili samo liberali, a to znači i otvoreni protivnici demokratije) i da "se u društvu kapitalističkog načina proizvodnje anarhija društvene podele rada i despotizam manufakturne podele rada međusobno uslovljavaju" (Marx, 1977d: 318). Engleska na početku 19. veka bila je prototip "buržoaske vladavine" kako u ekonomiji tako

i u politici. Zato je Marx smatrao da će "buržoaska vladavina" (kao rezultat "buržoaskih revolucija") vrlo brzo doći u sukob sa zahtevima industrijalizacije (kao rezultatom "industrijske revolucije"), što će stvoriti uslove za komunističku revoluciju, koju će proletarijat biti "prinuden" (tj. istorijski predodređen) da izvrši. Jer, "buržoazija nije samo iskovala oružje [industriju] koji donosi smrt; ona je stvorila i ljude koji će tim oružjem rukovati – moderne radnike, *proletere*" (Marx i Engels, 1974b: 385).

Proletarijat je istorijom pozvan da uništi kapitalistički način proizvodnje kada bude kucnuo čas za to: "Sa stalnim opadanjem broja kapitalističkih magnata koji nasilno prisvajaju i monopolizuju sve prednosti tog preobražajnog procesa, rast masne bede, pritiska, ropstva, degeneracije i eksploatacije, ali i revolt radničke klase, koja stalno nabubrava i koju sam mehanizam kapitalističkog procesa proizvodnje školuje, ujedinjuje i organizuje. Monopol kapitala postaje okov za način proizvodnje koji je s njim i pod njim procvetava. Centralizacija sredstava za proizvodnju i podruštvljenje rada dostižu tačku na kojoj više ne mogu podnositi svoju kapitalističku ljusku. Ona se razbija. Kuca poslednji čas kapitalističke privatne svojine. Ekspropriatori bivaju ekspropriisani" (Marx, 1977d: 672). Taj gotovo apokaliptički osećaj primicanja kraja (pred)istorije čovečanstva, obeležene ropstvom i eksploatacijom, pratio je Marxa sve do samog kraja života. Zato je on sve krize i poremećaje u redovnom funkcionisanju privrede u razvijenim kapitalističkim zemljama tumačio kao znak bliske propasti i nadolazeće komunističke revolucije.<sup>4</sup> Poput mnogobrojnih hrišćanskih sekta na tlu Evrope i SAD, i Marx je živio u ubeđenju da pripada generaciji koja će doživeti smak (kapitalističkog) sveta i rađanje (komunističkog) hiljadugodišnjeg carstva slobode.

<sup>4</sup> Štaviše, Marx je svoj osećaj približavanja smaka (kapitalističkog) sveta uspeo da prenese i na svoju okolinu – pre svega na njegovog najbližeg saradnika i prijatelja, inače mnogo realističnijeg i "prizemnijeg" Friedricha Engelsa. Engels je, primera radi, 1882. na ovaj "markovsko-apokaliptični" način pisao da u SAD "za kraće ili za duže vreme neizbežno mora doći do kolosalnog sloma. [...] A trenutak je bliži nego što to većina sanja. Iseljenici nam preko već teško nalaze posao, sve jasnije se pokazuju predznaci poslove kraja koja se približava: dovoljan je još jedan ma koliko neznatan povod u odlučnom trenutku i – *slom je tu!*" (Engels, 1979c: 255).

Marx je verovao da se proletarijat od "buržoazije" kao revolucionarne klase razlikuje po jednom važnom elementu – po njegovom "rodnom biću". Stupanjem proletarijata na istorijsku scenu, u istorijski deterministički mehanizam se uključuje još jedna determinanta: ljudska priroda (ili, tačnije, njen kvazibožanski deo). U *Svetoj porodici* Marx i Engels iznose s obzirom na to veoma indikativan stav: "Nije posredi to šta ovaj ili onaj proletar ili čak ceo proletarijat u datom trenutku *zamišlja* kao svoj cilj. Posredi je *šta on jeste* i šta će shodno svom *biću* biti istorijski prinuđen da učini" (Engels i Marx, 1968: 32). "Istorija" (koja se ispoljava u dijalektici proizvodnih snaga i proizvodnih odnosa) i (rodno) "biće" proletarijata jesu dva pola istog kontinuuma i zato njihov determinizam ide u istom pravcu. Time se revolucionarna (emancipatorska) uloga proletarijata kod Marxa uklapa u jednu hegelijansku filozofiju istorije, u kojoj osnovnu motornu snagu ne predstavlja samo industrija (odnosno "sredstva za proizvodnju" uopšte), nego i ljudska priroda, odnosno univerzalno humano (rodno) "biće" proletarijata. Taj momenat je veoma bitan i zato je potrebno nakratko se pozabaviti Marxovom antropološkom teorijom, koja, zajedno sa postavkom o uzročno-posledičnom odnosu baze i nadgradnje, čini temelj njegove metafizičke industrije i proletarijata.

Marxova antropološka teorija počiva na aksiomu da je čovekova priroda u potpunosti društvena, ili, kako će Marx reći, "rodna",<sup>5</sup> dok je istorija proces "otuđenja" te prirode, razaranja "roda" i "osamljivanja" čoveka. Obrnut proces razotuđivanja "rodne suštine" čoveka započinje tek sa pojavom modernog proletarijata, pošto je on prvi put u stanju da realizuje svoje humane potencijale – i to zahvaljujući industriji. Iz perspektive Marxove antropologije, industrija postaje svojevrsna metafizička sila, koja se ispoljava "kao egzotično otkrivanje čovekovih *suštinskih snaga*", tj. proces u kojem se formira "ljudska suština prirode ili prirodna suština čoveka" (Marx, 1972c: 242). Industrija je deterministička sila koja gura ljudsko društvo napred, kroz strahote otuđenja čovekove "rodne suštine", sve do eshatona "ponovo stečenog humanizma".

<sup>5</sup> "Čovek je rodno biće [...] zato [...] što se prema sebi odnosi kao prema prisutnom živom rodu, zato što se prema sebi odnosi kao prema *univerzalnom*, te stoga slobodnom biću" (Marx, 1972c: 220).

No, industrija nije jedina deterministička sila: ona doprinosi nastanku proletarijata, da bi onda iz njega počela da deluje druga deterministička sila – sama ljudska priroda, koja "hoće" svoju emancipaciju. Revolucionarna aktivnost proletarijata tako je dvostruko determinisana: industrijom izvan njega i "rodnim bićem" u njemu. Između te dve determinante ne postoji nikakav sukob ili kolizija – one deluju skladno na proletarijat, terajući ga u jednom jedinom i nepogrešivom pravcu revolucije. Time nestaju svi problemi prerastanja proletarijata u delatnu grupu ("klasu po sebi i za sebe"): revolucija je proletarijatu objektivno "zadata" metafizičkom snagom industrije i "rodne" prirode čoveka. Proleterima preostaje samo to da postanu "svesni" ovog determinizma i realizuju ga kroz svoju "slobodnu" aktivnost: "[...]u klasnoj svijesti proletarijata istorijska nužnost podudara se sa slobodom djelovanja, protivrečnosti između ljudske volje i toka 'objektivnog' procesa prestaje da postoji, dilema utopizma i fatalizma razrješava se. Samo se radnička klasa našla u toj privilegovanoj situaciji, u kojoj nije osuđena na to da se njene želje i maštanja razbijaju o zid neumoljive nužnosti; sama njena volja i inicijativa postaje dio nužnog istorijskog toka" (Kolakovski, 1980: 361).<sup>6</sup>

Pošto je ljudska priroda društvena, ili, preciznije, *rodna*, ona svoju emancipaciju može da doživi samo unutar "roda", tj. društva podruženih ljudi. Daleku utopiju kojoj streme obe determinističke sile – industrija i čovekova rodna priroda – Marx je nazivao komunizmom. Komunizam bi trebalo da bude "zbiljasko privisanje čovekove suštine od čoveka i za čoveka, potpun, svjestan i unutar cjelokupnog bogatstva dosadašnjeg razvika nastali povratak čoveka sebi kao društvenog, tj. čovečnog čoveka. Taj je komunizam kao dovršeni naturalizam = humanizam, kao dovršeni hu-

manizam = 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 individuumu i roda. On je rješena zagonetka historije i zna da je on to rješenje" (Marx, 1972c: 237). Komunizam će, za razliku od svih ranijih društveno-ekonomskih formacija, biti lišen podele rada. Svako ranije smenjivanje društveno-ekonomskih formacija označavalo je napredak u podeli rada i povećavanju okova koji vežu čoveka; komunizam okončava to kretanje i omogućava čoveku da bude slobodan tako što će biti – na osnovu tako visoke tehnološke razvijenosti proizvodnje – oslobođen podele rada, odnosno "otuđenog rada". Komunističko društvo će zato biti prvo koje će biti zasnovano na univerzalnom humanitetu (kakvo do sada nije postojalo na zemlji), a ne na klasama (kakva su bila sva do sada postojeća), čime će moći da bude započeta čovekova samorealizacija i samoodređenje. U toj tački Marx dolazi na teren Hegelove filozofije razvoja duha i njenu eshatološku formu ispunjava novim – komunističkim – sadržajima (Tucker, 1970: 21). Kraj istorije, koji Marx, na Hegelovom tragu, nagoveštava propovedanjem dolaska komunizma kao carstva Božijeg na zemlji, okončaje sve sukobe i protivrečnosti i pomiriti svakog čoveka sa samim sobom, drugim ljudima i prirodom.<sup>7</sup>

Nepobitni dokaz za dolazak komunizma (kao posledice pomenutih determinističkih sila) Marx je pronašao u francuskom proletarijatu, koji je navodno već započeo da u sebi izgrađuje buduću komunističku zajednicu razotuđenih ljudi. Ujedinjavanjem *komunistički* radnici po Marxu "stječu novu potrebu, potrebu

6 Leszek Kolakowski dobro primećuje da Marx ostaje do kraja života veran svojoj romantičarskoj koncepciji pomirenja čoveka sa prirodom u njemu i oko njega, iako posle 1844. prestaje da upotrebljava izraze poput "povratak čoveka vlastitoj generičkoj suštini", "podudarnost suštine i egzistencije" i slično. Ta koncepcija je i dalje uklopljena u Marxovu teoriju klasne borbe, koju je on razvio u polemici sa "istinskim socijalistima" i koja je komunistički ideal temeljila u jednom "objektivnom društvenom procesu" umesto na opštečovečanskim humanističkim osećanjima – u koje su se pouzdavali "istinski socijalisti" (Kolakowski, 1980: 314-315).

7 U pismu Ferdinandu Domeli Niwuenhuisu od 22. februara 1881. Marx daje zanimljivo poređenje načina na koji je predstava o skromom smaku sveta uticala na stare hrišćane u njihovoj borbi protiv rimske imperije i načina na koji predstava o skromom slomu kapitalizma utiče na savremene proletere u njihovoj borbi protiv klase buržoazije: "San o skromom smaku [svijeta] poticao je hrišćane u njihovoj borbi protiv rimskog svjetskog carstva i pružao im vjeru u pobjedu. Naučni pogled na neizbežno raspadanje vladajućeg društvenog poretka, koje se stalno odvija pred našim očima, i mase koje stare slabosti vlade sve više i više biću u ropstvu [sic!], istovremeni divovski napredni pozitivni razvici proizvodnih sredstava – dovoljni su kao garancija da će s izbijanjem stvarnog proleterske revolucije biti dati i uvjeti njenog (prema sigurno ne idiličnog) neposrednog, sljedećeg modusa operandi" (Marx, 1979k: 137).

društva, i što je izgledalo kao sredstvo postalo je cilj. Taj praktički pokret može se promatrati u njegovim najsajajnijim rezultatima kad se pogledaju ujedinjeni socijalistički francuski radnici. Pušenje, piće, jelo itd. nisu više ni izvor ni sredstvo povezivanja. Njima je dovoljno društvo, udruženje, zabavljanje, koje opet ima za cilj društvo, bratstvo ljudi kod njih nije fraza nego istina, a plemenitost čovječanstva svjetli nam iz likova koji su očvrslili od rada" (Marx, 1972c: 250).<sup>8</sup> Ipak, unutar klasnog (kapitalističkog) društva ova društvenost i bratstvo ljudi nikada se ne mogu u potpunosti razviti, jer su ljudi iskvareni dotadašnjim životom u njemu. Zato Marx svoje najveće nade polaže u samu revoluciju, kojoj pripada, u dosledno romantičarskoj tradiciji, humano-regenerativna svojstva. Radnička klasa "samo u revoluciji može uspeti da se otarasí sve stare pogani i postane sposobna da izgradi novu temelj društva" (Marx i Engels, 1974a: 38). U jednom pismu Arnoldu Rugeu iz 1843, Marx poredi savremeno čovečanstvo sa Jevrejima koje je Mojsije izveo iz Egipta i proveo kroz pustinju. Međutim, on odmah uvodi i ključnu razliku: savremeno čovečanstvo mora propasti kako bi ostavilo mesta novim ljudima, koji će biti "dorasli novom svetu" (Marx, 1979f: 39). Apokaliptička vizija revolucije, koja raspljuje vrtlog konačne destrukcije i u kojoj propada i njen navlastiti subjekt, kako bi ostavio prostora za dolazak svojevrsnog bogolikog čoveka (čemu koncept "rodnog bića" zapravo neprekidno stremlje), ultimativno je ishodište kako Marxove kazireligiozne antropologije tako i filozofije istorije.<sup>9</sup>

I dok je Platon vladarima-filozofima u idealnoj državi preporučivao da odmah po preuzimanju vlasti prateraju sve odrasle građane (koji su iskvareni ranijim životom u nesavršenoj državi) a da preostalu decu postepeno vaspitavaju u duhu te idealne države, Marx je verovao da će već sama revolucija biti dovoljna da ju-

de/proletere "očisti" od "stare pogani" i oslobodi u njima onu ljudskost koja je sve do tada bila zapretna, a koja je potrebna radi dalje izgradnje idealnog – komunističkog – društva. Pri tom je Marx bilo toliko ponet revolucionarnim zanosom da nije našao za shodno da sebi postavi elementarno pitanje kako će taj proletarijat, koji je toliko dugo bio izložen "bestramnoj" eksploataciji i poniženju, obuzdati svoje destruktivne strasti i odoleti iskušenju da prilikom čišćenja od "stare pogani" ne stvori neku, možda još i goru "novu pogan". A da je imao dobre razloge da se to zapita govori i sama činjenica da je bio uveren da će komunistička revolucija biti nasilna:<sup>10</sup> U *Bedi filozofije* on se pitao "treba li da se čudimo što društvo zasnovano na klasnoj suprotnosti svršava brutalnim protivrečjem, sudarom prsa u prsa kao poslednjim rešenjem. [...] 'Borba ili smrt; krvavi rat ili ništavilo. Tako se pitanje neumitno postavlja'" (Marx, 1974: 144). Štaviše, Marx je bio svestan da proletersko nasilje u ovom "kravom ratu" može poprimiti razmere pravog terora – kao što je to bilo u jakobinskoj fazi Francuske revolucije: "*Proletarijat i frakcije građanstva koje ne pripadaju buržoaziji* [...] su se tamo gde su istupali protiv buržoazije, kao na primer 1793. i 1794. u Francuskoj, borili samo za sprovođenje interesa buržoazije, iako ne na način buržoazije. *Sav francuski terorizam* nije bio drugo do *plebejski manir* razračunavanja s neprijateljima buržoazije, s apsolutizmom, feudalizmom i sitnim građanstvom" (Marx, 1975c: 92). Ali šta garantuje da se isti taj "plebejski način razračunavanja s neprijateljima" neće ponoviti u još moćnom gorjoj formi u komunističkoj revoluciji – samom činjenicom što ova revolucija neće biti u interesu "buržoazije", pa samim tim neće biti ni breznazna istim interesom? Zaista, zašto bi trebalo da verujemo da se komunistička revolucija neće pretvoriti u još krvaviji teror od onoga koji su u Francuskoj upriličili jakobinci 1793-1794? Ako se odista u času kada način proizvodnje "rada" materijalna sredstva za svoje sopstveno uništenje "pokreću [...] u krilu društva *snage i strasti* [kurziv A. M.] koje se u njemu osećaju sputane" (Marx, 1977d: 671), kakve razloge imamo da se nadamo da u pitanju neće biti snage gole destrukcije i strasti neuporedivo gore

8 U *Svetoj porodici* Engels i Marx dodaju da radnici nisu uzalud prošli "kroz školu *nada* koja je surova, ali koja prekaljuje" – za revolucionarnu borbu (Engels i Marx, 1968: 32).

9 Ovakvo Marxovo shvatanje revolucije ne vodi nužno odustajanju "od teze o transparentnosti istorijske logike" (Dindić, 1987: 23). Pre bi se moglo reći da je u pitanju promena shvatanja same "transparentnosti istorije" – pošto izvesnost racionalno izvedenih "istorijskih zakona" dopunjuje (i delimično nadomešta) izvesnost hiljističke vere.

10 Samo u nekoliko navrata Marx je izražavao mogućnost da bi u najrazvijenijim kapitalističkim zemljama mogao da se desi miran i legalan prelazak iz kapitalizama u komunizam (o čemu će više reći u 2. odeljku 19. poglavlja).

od onih "najbestidnijih, najprljavijih, najpodlijih i najgnusnijih strasti" koje je Marx prepoznao kod kapitalista u vreme prvobitne akumulacije? Neće li se tokom komunističke revolucije u proletariatu raspaliti one najstrašnije strasti fanatizma i sadizma, koje je pothranjivala mužnja prema eksploatatorima godinama i decenijama pre toga? I neće li onda, posle revolucije, u komunizmu, ponovo na dnevni red doći one "najbestidnije, najprljavije, najpodlije i najgnusnije strasti" koje su cvetale pod kapitalizmom? Zaista, zašto bi kod jednih ljudi ("buržuja") ove strasti – kada im se pruži prilika (u kapitalizmu) – dolazile do izražaja, a kod drugih ljudi – kada im se takođe pruži prilika (u komunizmu) – ne bi? Sve su to pitanja koja Marx teorijski ne pokreće, tako da na tom nivou apstrakcije kod njega ne možemo ni očekivati da nađemo eksplicitne odgovore. Odgovori su zapravo implicirani samo u već pomenutoj kvazireligioznoj antropologiji i filozofiji istorije (tj. metafiziци proletarijata i industrije) i u krajnjoj liniji ne počivaju na empirijski utemeljenim argumentima razuma, nego na dogmama hilijastičke vere.

Uzmimo zato jedan konkretan primer. Kada su početkom novembra 1848. "Hrvati" ugušili jednu od najradikalnijih revolucija te godine – onu u Beču – Marx je pao u duboku rezignaciju i došao do zaključka da je kucnuo čas kada preostaje "samo jedno sredstvo da se *skrate*, uproste, koncentrišu užasna agonija starog društva i krvave porođajne muke novog društva, *samo jedno sredstvo – revolucionarni terorizam*" (Marx, 1975b: 395). Što se revolucionarni sled zbivanja 1848. više udaljava od Marxovog koncepta revolucije, kulminirajući u porazu revolucionara u Beču, to su radikalniji postajali njegovi zahtevi, da bi na kraju završili u "revolucionarnom terorizmu" (Nolte, 1983: 360-361).<sup>11</sup> U kritičnoj

fazi realne revolucije u Nemačkoj (Austriji), suočen sa veoma konkretnim problemima i teškoćama nesavršenog sveta, Marxu nije palo na pamet da se pouzda u "rodno biće" proletarijata i istorijske zakonitosti, nego je reagovao upravo onako kako su već pre njega reagovali jakobinci – obznanio je da samo teor može spasiti revoluciju. Da se kojim slučajem tada našao Beč i da je bio u prilici da utiče na tamošnja zbivanja, Marx bi postupio upravo onako kao što je postupio i Rosbepierre u Parizu nešto više od pola veka pre toga (a, moglo bi se dodati, i kao što će postupiti Lenin u Petrogradu nešto više od pola veka posle toga) – pustio bi da krv teče u potociima. "Snage i strasti" na koje bi apelovao bile bi one iste na koje su apelovali jakobinci: patriotizam, vrline hrabrosti, časti itd. i – *last but not least* – fanatizam obračuna sa neprijatelja revolucije.

Ali, dokle god sve ostaje na planu čiste teorije, Marx o ovim "snagama i strastima" može da govori kao o nečem konstruktivnom i progresivnom jer je garant za to njegova metafizika proletarijata i industrije, koja ima naglašenu hilijastičku obeležja. Pozitivna mogućnost emancipacije celog ljudskog roda leži po Marxu u "formiranju jedne klase vezane radikalnim lancima, klase građanskog društva staleža koji je raspad svih staleža, sfera koja poseduje 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 čovečansko pravo; [...] napokon, jedna sfera koja se ne može emancipirati a da se ne emancipira od svih ostalih sfera društva i da time ne emancipira sve ostale sfere društva, koja je jednom riječi potpuni gubitak čovjeka, koja, dakle, može sebe zadobiti samo potpunim ponovnim zadobijanjem čovjeka. Ovo raspadanje društva u obliku posebnog staleža jest proletarijat" (Marx, 1972b: 160). Kao što je u vezi sa ovim stavovima Karl Löwith uverljivo pokazao, "proletarijat je upravo zato izabrani narod historijskog materijalizma, jer je isključen iz privilegija vladajućeg društva" (Löwith, 1990: 65). Eksploatacija je "istočni greh" "predistorije" čovečanstva i njega kuša samo klasa eksploatatora, dok proletarijat, kao otelotvorenje "rodno[g] bića čovjeka u ekstremu otuđenja" (Löwith, 1988: 323), ostaje "slobodan od grijeha izrabljivanja" i "uviđa kapitalističku iluziju istovremeno sa svojom vlastitom istinom. Kao radikalno zlo koje

11 Početkom novembra 1848. paralelno sa Marxovim napisima u kojima je zagovarao "revolucionarni terorizam", Radničko udruženje u Kelnu (čiji je Marx u to vreme bio predsednik) pripremalo se da utroši novac dobijen na ime "dobrovoljaca koji idu u Beč". Kakve je sve akcije pripremalo u to vreme Radničko udruženje da bi oformilo dobrovoljačke jedinice i poslalo ih u odbranu revolucije u Beču teško je rekonstruisati, pošto o tome danas postoji veoma malo podataka (upor. Becker, 1963: 150-151). Ono što se pouzdano zna jeste samo ishod tih akcija: niti su okupljeni dobrovoljci, niti je novac poslat za Beč. Ipak, sasvim je izvesno da je Marx svoje teorijsko zalaganje za "revolucionarni terorizam" formulisao pod uticajem priprema Radničkog udruženja u Kelnu za slanje pomoći revolucionarima u Beču i u cilju opravdanja svih akcija koje bi za tim eventualno usledile.

sve inficira izrabljivanje je daleko više od jedne ekonomske činjenice" (Löwith, 1990: 71). Ono je izvor sveopšte dehumanizacije i zato upravo onaj subjekt koji to zlo trpi, poput Hrista pribijenog na krst, može da mu se odupre, a da mu i sam ne podlegne. A da bi paralela sa Novim zavetom bila kompletna, ulogu Hristu nevernih Jevreja u Markovoj eshatologiji dobija "lumpenproletarijat" – deo "izabranog naroda" koji je izgubio sposobnost da spozna Boga i njegovog sina (Mesiju) – tj. sopstveno "rodno biće" – i zato staje na stranu Poncija Pilata – "buržoazije". Proleter koji se ne ponaša ju onako kako to "rodno biće" od njih zahteva mogu se jednostavno okarakterisati kao "lumpenproleter", kao otpad proletarijata, i time dobiti korisnu ulogu u očuvanju sakrosanctnosti proleterskog ideala. Svaki proleter koji se ponaša "neproleterski" (npr. odaje se alkoholizmu ili prostituciji ili za novac pristaje da učestvuje u gušenju radničkih ustanaka i sl.) "izdajnik" je proletarijata i kao "lumpenproleter" se izdvaja iz njega – omogućavajući mu u isto vreme da zadrži svoj "rodni" idealitet. Nestane li te kvazireligiozne metafizike, onda se u pomenutim "snagama i strastima" koje se "osećaju sputane" u kapitalističkom društvu mogu sa mnogo više prava prepoznati destruktivne sile koje nisu svojstvene samo "lumpenproleterima", nego svim ljudima uopšte (bili oni proleter, "buržuji" ili nešto treće), i koje vode prvo nazad u prirodno stanje, a zatim u neku novu tiraniju. Drugim rečima, Markovo oslanjanje na emancipatorni potencijal proleterskih "snaga i strasti" koje se u kapitalizmu "osećaju sputane" pokazuje da je on u ključnoj stvari ostao hilijastički utopista i da je svoju "naučnu" viziju komunističkog društva ostavio da – ništa manje proizvoljno nego što su to činili njegovi prethodnici – lebdi u svetu mašte i lepih želja.

Iako se zalagao za emancipaciju pojedinaca (*qua* proleter), Marx je sledio Hegela i konzervativne romantičare u njihovom antiindividualističkom stavu da pojedinačna sloboda mora biti rezultat slobode kolektiva kojem pojedinac sudbinski pripada.<sup>12</sup> Englesku liberalnu filozofiju 17. i francusku prosvetiteljsku

filozofiju 18. veka Marx je bio sklon da, direktno na Hegelovom tragu, otpiše kao običnu "teoriju korisnosti i eksploatacije". Hegel je, naime, u *Fenomenologiji duha*, preduzeo kritiku prosvetiteljstva kao afirmacije korisnosti koja se uzdiže u osnovnu svrhu čovekove egzistencije, pri čemu je um podređen nastojanju čoveka da "održi sama sebe" i zato svoj celokupni svet uređuje tako da "koristi drugima i biva iskorišćavan". U filozofiji prosvetiteljstva Hegela posebno iritira kritika religije, pošto on religiju (protestantizma) tretira kao superiorni vid u "apsolutnu suštinu", ka kojoj stremlje istorijsko samokretanje uma: "Ta osobena mudrost prosvetćenosti nužno izgleda veri u isto vreme kao samo prostaštvo i kao priznanje prostaštva; jer ona se sastoji u tome, što o apsolutnoj suštini ništa ne zna, ili što znači isto, što o njoj zna tu potpuno površnu istinu da ona zapravo jeste samo apsolutna suština, naprotiv što samo o konačnosti zna, i to kao onome što je istinito, i to znanje o konačnosti kao onome što je istinito poznaje kao ono što je najuzvišenije" (Hegel, 1979: 330).

Ovu kritiku Marx (zajedno sa Engelsonom) zdušno prihvata, i to uz samo dva odstupanja. Prvo, on ima jedinu (implicitnu) ogradu u tome što "apsolutnu suštinu", o kojoj Hegel govori, oslobađa veza sa religijom (protestantizmom) i poima kao "rodno biće" čoveka. Drugo, on "korisnosti", koju Hegel apostrofira, dodaje i "eksploataciju", pošto veruje kako "odnos korisnosti ima sa svim određeni smisao, naime taj da ja sebi koristim time što drugom nanosim štetu (exploitation de l'homme par l'homme); dalje, u ovom slučaju je korist koju ja izvlačim iz nekog odnosa uopšte tuđa ovom odnosu [...]. Sve ovo je stvarno slučaj kod buržuja. Za njega samo jedan odnos ima vrednost po sebi, odnos eksploatacije" (Marx i Engels, 1974a: 336). Sa tih pozicija Marx se – uz Engelsonovu pomoć – obrušava na "teoriju korisnosti i eksploatacije" i proglašava je za navlastiti proizvod buržoaskog svetonazora. Cela tradicija engleskog i francuskog liberalizma i prosvetiteljstva je "prokazana" i odbačena zato što je navodno "izraz" ničeg drugog do težnje buržuja za eksploatacijom proletera. Ta neverovatna simplifikacija ide o tih granica da Marx i Engels liberalima i prosvetiteljima prebacuju "budalastu" nameru da obilje društvenih odnosa redukuju samo na jedan odnos – odnos upotrebe (upotrebljivosti): "Prividna budalastina da se svi mnogostruki uzajamni odnosi

12 Ipak, za razliku od Hegela i konzervativnih romantičara, Marx je svoj antiindividualizam postavio na revolucionarne osnove. Dok je, recimo, za De Maistre iz postavke da je sve u društvu međuzavisno sledio zaključak da se ništa ne sme menjati, za Marxa je iz iste postavke sledio diametralno suprotan zaključak: sve mora biti promenjeno (Levin, 1974: 408).

ljudi svode na *jedan* odnos upotrebljivosti – ova prividno metafizička apstrakcija proizlazi iz toga što su u okviru modernog buržoaskog društva svi odnosi praktično podvedeni pod jedan apstraktni novčano-ciftno-trgovački odnos. Ova teorija se pojavila sa Hobbesom i Lockeom, istovremeno sa prvom i sa drugom engleskom revolucijom, sa prvim udarcima kojima je buržoazija osvojila političku vlast” (Marx i Engels, 1974a: 335). Engleski liberalizam 17. века je bio, dakle, isključivo filozofija “buržoaskih” ideologa i kao takav je “nužno” i “potpuno” morao biti suprotstavljen komunističkoj filozofiji proletarijata. Iako taj zaključak nije bio donet na temelju nekih podrobnijih istraživanja,<sup>13</sup> Marxu se činio veoma logičnim: ako se cela istorija svodi na klasne borbe, zašto se i cela istorija filozofije ne bi svodila na borbe između klasnih “ideologa” – u periodu kapitalizma, konkretno, između sluganjskih “ideologa” buržoazije i istinoljubivih teoretičara komunizma.<sup>14</sup>

13 Koliko je ograničen i manjkav bio uvid Marxa u liberalnu teoriju i istoriju njenog nastanka u Engleskoj 17. veka svedoči i činjenica da je lelevlere tretirao jednostavno kao “engleske komuniste” (Marx i Engels, 1974a: 381).

14 Protiv tog zaključka govorila je jedna druga logika koju je Marx izneo u spisu *Buržoazija i kontraprevolucija*. U tom spisu Marx argumentuje da “revolucije od 1648. i 1789. nisu bile engleska i francuska revolucija; one su bile revolucije evropskog stila. One nisu bile pobjeda određene društvene klase nad starijim političkim uređenjem; one su bile proklamacija političkog uređenja za novo evropsko društvo. Buržoazija je u njima pobedila; ali pobjeda buržoazije bila je tada pobjeda novog društvenog uređenja [...] Ove revolucije još više su izražavale potrebe celog tadašnjeg sveta nego potrebe onih delova sveta u kojima su se odigravale, tj. Engleske i Francuske” (Marx, 1975c: 92). Sve u svemu, zaključivao je Marx, one je revolucije izvršila “klasa koja nasuprot reprezentantima starog društva, monarhiji i plemstvu, predstavlja celo moderno društvo” (Marx, 1975c: 93). Ako je to istina, onda su u 17. veku engleski liberali stvorili političku filozofiju koja je odgovarala upravo tom “modernom društvu” u celini. A ako je to istina, onda se ta filozofija teško može svesti samo na “ideologiju” koja celokupnu društvenu stvarnost redukuje na odnose “korisnosti” i “eksploatacije”, a još teže može otpisati kao klasno jednostrana. Onoliko koliko Engleska revolucija 17. veka predstavlja *jednu fazu* u istoriji celokupne evropske civilizacije, toliko i engleski liberalizam može pretendovati da predstavlja *jednu fazu* u istoriji celokupne evropske filozofije – fazu koja se nadovezuje na prethodnu fazu i predstavlja polazište naredne faze. *Mutatis mutandis*, isto važi i za francusko prosvetiteljstvo 18. veka, iako je njegov odnos prema Francuskoj revoluciji mnogo ambivalentniji i protivrečniji nego odnos liberalizma i Engleske revolucije u 17. veku.

Ništa bolje od liberalizma kod Marxa nije prošla ni teorija američkog konstitucionalizma. Marx je, zajedno sa Engelsom, u *Nemačkoj ideologiji* kritikovao Stirnerovu kvalifikaciju konstitucionalizma kao “države u raspadanju” (zbog navodnog obrazovanja dva apsoluta – države i naroda – koji dolaze u nepomirljiv sukob), optužujući Stirnera da i ne zna šta je moderni konstitucionalizam, a posebno da “ne zna ništa o tome da su u takvoj demokratskoj ustavnoj državi kakva je Severna Amerika klasni sukobi već dostigli formu ka kojoj događaji tek guraju konstitucionalne monarhije” (Marx i Engels, 1974a: 283). Marx i Engels su se ovde nadmećno stavili u poziciju poznavalca američkog konstitucionalizma i održali Stirneru lekciju o razvoju koji ide od konstitucionalne monarhije do demokratske ustavne države po američkom modelu. Nažalost, ni u *Nemačkoj ideologiji*, ni u drugim spisima ne nalazimo nikakve tragove o tome da su Marx i Engels zaista bili upoznati sa istorijom i teorijom američkog konstitucionalizma. Upravo suprotno, sve govori u prilog da o tome nisu znali mnogo više od Stirnera (niti su smatrali – to treba odmah dodati – da o tome treba da se podrobnije obaveste). Jer, u američkom konstitucionalizmu za njih nije bilo ničega što bi menjalo njihovo mišljenje da su SAD jednostavno kapitalistička država, u kojoj, kao i u bilo kojoj drugoj kapitalističkoj državi, “buržuji” vladaju i eksploatišu proletere. Štaviše, baš zato što su SAD bile mnogo naprednija kapitalistička država (“demokratska republika”) nego sve evropske (uključujući tu i Englesku),<sup>15</sup> u njima je klasna eksploatacija, a samim tim i “buržoaska” vladavina morala biti mnogo oštrija i nemilosrdnija (u skladu sa teorijom o progresivnom zaoštavanju klasnih sukoba u kapitalizmu, koje “nužno” vodi ka revoluciji proletarijata). U istoj toj *Nemačkoj ideologiji* Marx i Engels pišu da “sve borbe u državi, borba između demokratije, aristokratije i monarhije, borba za izborno pravo itd. itd., nisu ništa drugo do iluzorni [...] u kojima se vode stvarne borbe među raznim klasama” (Marx i Engels, 1974a: 32). Isto to će, samo uprošćenije i jasnije, izraziti Engels kad bude pisao da “država nije ništa drugo do mašina za ugnjetavanje jedne klase od druge, i to u demokratskoj republici ništa manje nego u monarhiji” (Engels, 1979k: 169). To znači da sa “kla-

15 Marx i Engels konstatuju da su SAD “najsavršeniji primer moderne države” (Marx i Engels, 1974a: 69).

snog stanovišta" sve razlike između konstitucionalne monarhije i demokratske ustavne države postaju "iluzorne" – baš kao i razlike između ustavnih i neustavnih država – i da Stirner i nije bio zaslužio da dobije onakvu lekciju kakvu su mu Marx i Engels održali. To se naročito pokazuje u nastavku izlaganja, u kojem Marx i Engels sa najdubljim omalovažavanjem govore o podeli vlasti i konstatuju da se "u periodu i u zemlji gde se kraljevska vlast, aristokratija i buržoazija bore za najvišu vlast, gde je, dakle, vlast podeljena – kao vladajuća misao javlja [...] doktrina o podeli vlasti, koja se proglašava za 'večni zakon'" (Marx i Engels, 1974a: 43). Teoriji podeli vlasti Marx i Engels su mogli mirno da se podsmehuju, živeći u blaženom uverenju da takve tričarije ne mogu spasiti kapitalizam i da će proletarijat, čim preuzme kontrolu nad državnim aparatom nasilja, uspostaviti svoju "rodnu" i čovekoljubivu vlast, kojoj neće biti potrebna nikakva podela. Podela vlasti je bila tek puki izraz iskvarenosti vladajućih klasa, a posebno "buržuja" (njihovih "najbestidnijih, najpriplivijih, najpodlijih i najgnusnijih strasti"), koja se temelji na njihovom "istočnom grehu" eksploatacije, i morala je "nužno" da odumre sa tim klasama po stupanju na vlast "neiskvarenog" i "rodnog" proletarijata.

Ništa bolje mišljenje od onog o podeli vlasti Marx nije imao ni u drugom fundametu (američkog) konstitucionalizma – ljudskim kao prirodnim pravima. U kritici teorije prirodnih prava Marx je išao mnogo dalje nego njegovi prethodnici Hegel i konzervativni romantičari, pa je ljudska prava denuncirao kao puku buržoasku ideologiju i zalagao se za klasnu borbu koja ne trpi nikakva ljudska prava – baš kao ni buržoasku "formalnu" demokraciju (Hook, 1968: 102). U *Prilogu jevrejskom pitanju i Svetoj porodici* to naročito dolazi do izražaja: prava sloboda za Marxa proizlazi iz ljudske zajednice, a ne iz odvajanja ljudi: "Dakle, nijedno od takozvanih čovekovih prava ne prevazilazi egoistična čoveka, čoveka 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 čovek bio u njima shvaćen kao rodno biće; naprotiv, sam rodni život, društvo, pojavljuje se kao vanjski okvir individuumā, kao ograničenje njihove prvobitne samostalnosti" (Marx, 1972a: 140). U nastavku Marx preduzima oštru kritiku Francuske revolucije zbog toga što je težila da prava

čoveka uzdigne u osnovni regulativ države i (građanskog) društva i temelj slobode. Pošto se po Marxu sloboda sastoji u ukidanju kako države, tako i građanskog društva, kao i u prerastanju čoveka u "rodno biće", Francuska revolucija je iz njegove perspektive ostala nužno zarobljena "buržoaskim" predrasudama o pravima egoističkog i asamljenog individuumā (tj. apstraktnog državljanina i zbiljskog člana građanskog društva). Zato Marx postavlja zahtev da buduća komunistička revolucija nadide horizont Francuske revolucije i da za svoj cilj postavi ukidanje ljudskih prava i ostvarenje "istinske" slobode: "Tek kad zbiljski, individualan čovek vrati u sebe apstraktnog građanina i kao individualan čovek postane *rodno biće* u svom empirijskom životu, u svome individualnom radu, u svojim individualnim odnosima, tek kada čovek spozna i organizira svoje 'forces propres' kao *društvene* snage i stoga više ne bude od sebe dijelio društvenu snagu u obliku *političke* snage, tek tada će čovekova emancipacija biti dovršena" (Marx, 1972a: 144).

U ovom zahtevu Marx se nedvojbeno vraća kolektivističkom nasleđu antičkog *polisa* i predliberalne i preprosvetiteljske političke misli (Hook, 1968: 107). Međutim, to ne znači da on dolazi na antičke republikanske pozicije. Marx je bio rezolutan u odbacivanju svakog povratka antičkom republikanskom nasleđu i upravo je to uzimao za glavni predmet svoje kritike političke filozofije jakobinaca. Jakobinci su za njega bili tek zaludeni obožavaoci antičke prošlosti, ili čak "pretopski kolosi", s kojima je "uskrsla rimska starina – Bruti, Grasi, Publikole, tribuni, senatori i sam Cezar" (Marx, 1975e: 92). Ta ljubav prema antičkom republikanizmu skupo je koštala jakobince, pošto ih je onemogućila da spoznaju realne potrebe savremenog – a to znači "buržoaskog" – društva i, samim tim, odvela ih u propast: "Robespierre, Saint-Just i njihova partija propali su zato što su pobrkali antičku, *realističko-demokratsku* zajednicu, koja je počivala na temelju *stvarnog ropstva*, s modernom *spiritualističko-demokratskom* predstavničkom državom, koja počiva na *emancipovanom ropstvu, građanskom društvu*. Kakva ogromna zablude: morati priznati i sankcionisati u *ljudskim pravima* moderno građansko društvo, društvo izjednačeno, opšte konkurencije, privatnih interesa koji idu slobodno za svojim svrhama, društvo anarhije, samoj sebi otuđene prirodne i duhovne individualnosti – pa istovremeno *životna ispoljenja* ovog društva potom hteti poništi-

ti na pojedinačnim jedinkama i istovremeno hteti stvoriti na *antički* način *političku glavu* ovog društva!" (Engels i Marx, 1968: 107). Jakobinci su za Marxa bili manje-više irelevantni, vremenski i prostorno izgubljeni epizodisti, koji najviše što su mogli da učine jeste da za trenutak ometu normalno odvijanje "buržoaskre revolucije". Ali, kako su njihovi politički ciljevi bili neprimerni vremenu i prostoru u kojem su delali, oni nisu mogli imati snage da francusko društvo skrenu sa puta kojim je krenulo 1789. Zato tek sa padom jakobinaca i uspostavljanjem Direktorijuma "počinje političko prosvetčivanje" buržoazije, koje će po Marxu i Engelsu do 1830. biti dovršeno "u ustavnoj predstavničkoj državi", koju je ona "posmatrala kao izraz svoje *isključive* moći i kao *političko* priznanje svog *posebnog interesa*" (Engels i Marx, 1968: 109).

Francusku državu u prvoj polovini 19. veka (tj. do 1848) Marx je, kao uostalom i englesku, posmatrao kao *urkunar i logičan ishod* ustave države, a ne kao njen *devijantni oligarhijski oblik* (što su obe sasvim izvesno bile). Ako je *raison d'être* kapitalističke države da se omogući eksploatacija proletarijata i "buržoaska vladavina", onda je oligarhija upravo primereno uređenje za tu državu. Štaviše, što je ogoljenja oligarhijska vladavina "buržoazije", to bolje za revoluciju, pošto se proletarijat neće zanositi "fantazijama" da nešto može promeniti u ustavnoj državi i da cilj njegove klasne borbe mogu biti političke i ekonomske reforme: "Sukobi koji proizlaze iz uslova samog buržoaskog društva moraju se rešiti borbom, a ne mogu se ukloniti fantazijom. Najbolji oblik države je onaj u kome se društvene suprotnosti ne zataškavaju, u kome se ne obuzdavaju silom, dakle samo veštački, dakle samo prividno. Najbolji oblik države je onaj u kome one dolaze do slobodne borbe i time i do rešenja" (Marx, 1975a: 119). Marx je praktično sve do kraja svog života ostao uveren da će se ova "buržoaska vladavina" zaoštravati paralelno sa zaoštavanjem eksploatacije proletarijata i porastom protivrečnosti u samom kapitalističkom načinu proizvodnje: slepi proces industrijalizacije uvećava bogatstvo, koje će moći da prisvaja sve manji broj sve bogatijih kapitalista, ostavljajući radnike (kao i rastući broj manjih i već "ekspropriisanih" kapitalista) u sve većoj bedi. Takav paradoks će u jednom trenutku dovesti do revolucije kojom će proletarijat svrgnuti sa sebe ne samo jaram kapitalizma, nego i jaram ustavne države (koji se navodno već *per definitionem* ne može demo-

kratizovati i osloboditi od oligarhijske devijacije). Zato proletarijat ne sme da misli na demokratizaciju ustavne države (odnosno na proširivanje demokratije i na privredu), nego isključivo na njeno rušenje, tj. mora da se sprema za odsudni čas revolucije i da putem svoje "partije" mobilise sve snage koje će joj biti potrebne u času konačnog obračuna sa omrznutom "buržoazijom".

To je optika kroz koju Marx posmatra revolucionarna gibanja 1848, naročito ona najznačajnija, u Francuskoj. Februarski događaji, inicijativa za sazivanje Ustavotvorne skupštine, programi rešavanja radničkog pitanja unutar institucija kapitalističkog društva kod Marxa su mogli da izazovu samo najdublje negodovanje i ogorčenje zbog razvodnjavanja revolucionarne borbe proletarijata. Zato Marx u članku "Junska revolucija" od 29. juna 1848. pokušava da tu, prvu fazu revolucionarnih zbivanja u 1848. prikaže kao protivrečnu, lažnu, neodrživu i već bremenitu građanskim ratom: "Fraternité, bratstvo antagonističkih klasa, od kojih jedna eksploatiše drugu, to bratstvo proklamovano u februaru, ispisano s velikim slovima na čelu Pariza, na svakom zatvoru, na svakoj kasarni – njegov pravi, nepatvoreni prozaični izraz je *građanski rat*, građanski rat u svom najstrašnijem obliku, rat između rada i kapitala" (Marx, 1975a: 116). Između rada i kapitala, između proletara i "buržuja", nema mogućnosti pomirenja. Te klase ne mogu zajedno sedeti u Ustavotornoj skupštini i doneti ustav koji će kompromisno rešiti njihove odnose. Ne, proletari i "buržuji" su zakonom kapitalističkog načina proizvodnje "osuđeni" na građanski (klasni) rat, iz kojeg će se raspaliti požar revolucije.

Polazeći od takvih premisa, Marx se nužno stavlja na stranu Blanquija i pariskog proletarijata, koji su hteli da okončaju "farsu" sa Ustavotornom skupštinom i da krenu putem istinske komunističke revolucije. Pri tome je Marxu, kao i Blanquiju, bilo jasno da je ta skupština, izabrana na osnovu opšteg prava glasa, dakle demokratski, odražavala sastav cele francuske nacije i u tom smislu bila sasvim dobar predstavnik svih legitimnih interesa koji u njoj postoje i koji iziskuju usklađivanje i balansiranje. Proletari su bili samo jedan – i to omanji – sastavni deo nacije, sa svojim parti-kularnim interesom, koji je trebalo da učestvuje u oblikovanju demokratske ustavne države i da se kasnije u njoj bori za afirmaciju tog partikularnog interesa – već prema pravilima položnim u usta-

vu. I upravo to Marx, kao ni Blanqui, nije hteo da prihvati. Kao i Blanqui, i Marx je pre februara 1848. zamišljao revoluciju kao akciju velike većine društva – koju čini proletarijat – čime se njena demokratičnost podrazumevala sama po sebi.<sup>16</sup> Zbivanja u Francuskoj pokazala su da je ta računica bila pogrešna: demokratska revolucija nije značila *kommunističku* revoluciju, baš kao što ni demokracija nije podrazumevala *kommunizam*. Demokracija proizašla iz revolucije 1848. možda je bila najznačajnija upravo po tome što je razvijala sve snove o korenitim promenama i spektakularnim obratima. Davanje prava glasa svim punoletnim muškarcima značilo je otvoriti vrata najraznovrsnijim partikularnim interesima, koji su se morali boriti i usaglašavati u komplikovanim procedurama, rezultat čega je morao biti ovaj ili onaj kompromis. A kompromis je već po samoj definiciji predstavljao odstupanje od maksimalističkih ciljeva i mogao je doneti samo razočaranje onima koji od tih ciljeva nisu želeli da odstupe. Otuda dolaze svi Marxovi lamenti za "starom dobrom oligarhijom", koja je stvari činila jednostavnim i neproblematičnim, a revoluciju jedinim raspoloživim sredstvom za emancipaciju proletarijata. Antidemokratizam Marxove misli, koji nastaje u to vreme, inspirisan je upravo uvidom – koji je takođe delio sa Blanquijem – da u jednoj demokratskoj ustavnoj državi proletarijat neće imati većinu koja bi mu omogućila da na legalan način obavi prelazak iz kapitalističkog u komunističko društvo.

To je ono što Marx dovodi na Blanquijeve prevratničke pozicije i što ga nagoni da pozdravi pokušaj pariskog proletarijata (dakle, jedne manjine francuske nacije) da obori Ustavotvornu skupštinu: ustvotvorna "skupština, koja se sastala 4. maja 1848. proizašla iz izbora nacije, predstavljala je naciju. Ona je bila živi protest protiv zahteva februarskih dana i trebalo je da svede rezultate revolucije na buržoasku meru. Uzalud je pariski proletarijat, koji je odmah shvatio karakter te Nacionalne skupštine, nekoliko dana posle njenog sastanka, 15. maja, pokušao da silom pokrene njeno postojanje, da je raspusti, da taj organski oblik kojim ga je ugrožavao reagujući duh nacije opet razbije u njegove pojedine sastavne delove. Petnaesti maj, kao što je poznato, nije imao

drugog rezultata sem što su Blanqui i njegovi drugovi, tj. stvarne vođe proleterske partije, uklonjeni s javne pozornice za celo vreme ciklusa o kojem je reč" (Marx, 1975f: 96). Demokratski izbori su pokazali da je francuska nacija nesklona komunizmu (šta god se pod njime podrazumevalo) i zato je pariski proletarijat trebalo da silom "pokrene" demokraciju i ustavotvornu delatnost i da naciju, "organski" predstavljenu u Ustavotvornoj skupštini, "opet razbije u njene pojedine sastavne delove". Događaje koji su zatim usledili Marx opisuje kao potvrdu svoje teze da između rada i kapitala, između proletera (Pariza) i "buržuja" (demokratski artikulisane većine francuske nacije) nije moguće ništa drugo do građanski rat. Gušenje ustanka pariskog proletarijata i konzervativnu reakciju koja je potom usledila Marx, naravno, duboko osuđuje, ostavljajući čitaoca u nedoumici šta je trebalo da učini ubedljiva većina nacije kada se manjina diže na oružje da bi onemogućila konstituisanje u demokratsku ustavnu državu. Umesto da bolje razmisli o tome koliko je suludi Blanquijev plan da osujeti rad Ustavotvorne skupštine *prouzrokovao* dizanje glave reakcije u Francuskoj od juna nadalje, Marx se jarošno obrušava na formiranje tzv. "Stranke reda", u kojoj su se okupile sve reakcionarne snage pod (sasvim dobrim!) izgovorom da štite naciju od pobunjenika: "Sve klase i stranke ujedinile su se za vreme junjskih dana u *Stranku reda* protiv proleterske klase kao *stranke anarhije*, socijalizma, komunizma. One su 'spasle' društvo od 'neprijatelja društva'" (Marx, 1975f: 97). Iako je poslednja rečenica napisana sa dubokom ironijom i prezirom, ona se, na paradoksalan način, pokazuje kao najistinitiji i najdublji uvid celog Marxovog članka "Junjska revolucija". Nažalost, njen autor, zbog svojih ideoloških predrasuda i revolucionarnog žara, nije imao smelosti da se upusti u samu prirodu tog paradoksa i da objektivno utvrdi krivicu Blanquija i drugih vođa pariskog proletarijata što su od proletarijata napravili antidemokratsko strašilo i dali svoj lavovski doprinos trijumfu reakcije, neuspehu revolucije i pripremanju tla za obnavljanje bonapartizma u Francuskoj. Umesto toga, razočaranje ishodom revolucije 1848 (u svim zemljama u kojima je do nje došlo) i simpatisanje sa Blanquijevim antidemokratskim programom državnog prevrata dovelo je do toga da Marx u narednim godinama počne da formuliše svoju koncepciju "diktature proletarijata".

<sup>16</sup> U *Manifestu Komunističke partije* Marx i Engels su pisali da je proleterski pokret "samostalan pokret ogromne većine u interesu ogromne većine" društva (Marx i Engels, 1974b: 389).