

PRIRUČNIK KRITIKE

Priručnik kritike

PRIREDILI

Marjan Ivković • Željko Radinković

INSTITUT ZA FILOZOFIJU I DRUŠTVENU TEORIJU

2023

Priručnik kritike

Biblioteka

DISPUT

ZA IZDAVAČA

dr Gazela Pudar Draško

PRIREDILI

Marjan Ivković • Željko Radinković

RECENZENTI

Sanja Milutinović Bojanić (SVEUČILIŠTE U RIJECI)

Una Popović (UNIVERZITET U NOVOM SADU)

Damir Smiljanić (UNIVERZITET U NOVOM SADU)

© Institut za filozofiju i društvenu teoriju, Beograd, 2023.

Sadržaj

- 9 Marjan Ivković i Željko Radinković
Uvod
- 15 Željko Radinković i Ivan Nišavić
Dijalog i kritika
- 39 Predrag Krstić
Prosvetiteljska kritika
- 71 Igor Cvejić, Olga Nikolić i Željko Radinković
Transcendentalna kritika
- 99 Predrag Krstić
Kritički racionalizam
- 127 Đorđe Hristov, Mark Losoncz i Ivica Mladenović
Istorijsko-materijalistička kritika
- 157 Igor Cvejić, Đorđe Hristov,
Predrag Krstić i Andrea Perunović
Škola sumnje
- 191 Filip Balunović, Marjan Ivković i Natascha Schmelz
Kritička teorija društva
- 231 Aleksandra Knežević, Katarina Lončarević
i Adriana Zaharijević
Feministička kritika znanja

- 263 **Dorđe Hristov, Adriana Zaharijević i Zona Zarić**
Gospodari i robovi: kritika zasnovana na klasi,
rasi i rodu
- 295 **Aleksandar Ostojić, Milan Urošević i Andrea Perunović**
Kritika u strukturalizmu i poststrukturalizmu
- 331 **Damir Zejnulahović i Đorđe Hristov**
Postkolonijalna kritika
- 355 **Milica Resanović i Srđan Prodanović**
Poreklo i priroda kritičkog u kritičkom realizmu
- 385 **Srđan Prodanović i Aleksandra Knežević**
Kritički aspekti pragmatizma
- 421 **Marjan Ivković i Ana Lipij**
Jezičko-pragmatička kritika
- 465 **Ivica Mladenović, Dušanka Milosavljević i Zona Zarić**
Kritička sociologija
- 495 **Marija Mandić i Ana Kuzmanović Jovanović**
Kritičke studije diskursa
- 537 **Stefan Janković**
Šta se zbiva posle? O postkritici
i akritičkim perspektivama
- 581 **Indeks imena i pojmova**

Istorijsko- -materijalistička kritika

Dorde Hristov*
Mark Losoncz†
Ivica Mladenović‡

Iako se zahtev za kritičnošću među društvenim naučnicima i filozofima predstavlja kao deo profesionalnog poziva, Karl Marks (*Karl Marx*) je, uz Imanuela Kanta (*Immanuel Kant*) i Pjera Burdijea (*Pierre Bourdieu*), verovatno najuticajniji društveni mislilac čiji je čitav intelektualni opus imanentno obeležen pojmom *kritika*. *Kritika Hegelove filozofije prava*, *Prilog kritici političke ekonomije*, *Kritika gotskog programa*, *Kapital: kritika političke ekonomije* kao i prvo koauotrsko delo sa Friedrichom Engelsom (*Friedrich Engels*), *Sveta porodica* ili *Kritika kritičke kritike*, samo su neki od naslova knjiga čiji je on autor, iako svako njegovo delo sadrži specifični kritički model u odnosu na konkretnu problematiku, kao i period

* Dorde Hristov: Institut za filozofiju i društvenu teoriju, Univerzitet u Beogradu.

† Mark Losoncz: Institut za filozofiju i društvenu teoriju, Univerzitet u Beogradu.

‡ Ivica Mladenović: Institut za filozofiju i društvenu teoriju, Univerzitet u Beogradu.

stvaranja. Jer, kako pokazuju određeni marksolozi (Renault 1999: 181), pojam kritika je kod Marksa polisemičan, odnosno tiče se: ciljeva diskursa — kada kritikuje druge diskurse koji legitimišu etablirani poredak; formi diskursa — kada kritiku suprotstavlja nekritičkim, dogmatskim ili doktrinar-nim, pristupima; sadržaja diskursa — opozirajući kritičku političku ekonomiju tradicionalnoj klasičnoj ekonomiji; napokon, kritika se primenjuje i u domenu *praxisa* — u kontekstu kritike prakse.

Verovatno se kao zajednički sadržalac svih rečenih kritika može navesti kritika ideologije i njenih derivata unutar etabliranog poretka. Čini se da je ovu tezu najjezgrovitije izložio Karl Korš (*Karl Korsch*) u svojoj knjizi *Marksizam i filozofija*, insistirajući na tome da je Marks najpre *filozofski* kritikovao religiju, zatim *politički* kritikovao religiju i filozofiju, da bi, napokon, *ekonomski* kritikovao religiju, filozofiju i politiku, kao i druge forme ideologije. Međutim, suština takvog kritičkog modela centriranog na kritiku ideologije u stvari je *bespoštedna kritika postojećeg društva* čiji je ta ideologija zapravo najadekvatniji izraz (videti Korš 1970).

U jednom od pisama Rugeu (*Arnold Ruge*) iz septembra 1843. godine, Marks je, u kontekstu „opće anarhije među reformatorima”, odnosno „stvarno misaonim i nezavisnim glavama” svog vremena, koji nisu pokazali sposobnost da imaju tačne uvide u to „šta krije budućnost”, pledirao za to da u stvari nije ni poželjno taj budući svet anticipirati dogmat-ski, već pre svega kroz „kritiku staroga”, koju on naziva „bespoštednom kritikom svega postojećeg”, bespoštednu „u tom smislu da se kritika ne boji svojih rezultata, a isto tako ni sukoba s postojećim silama” (Marx, Engels 1989: 49–50). Oko tačnog značenja ovog — naročito među jugoslovenskim marksistima koji su pokrenuli časopis *Praxis* — dosta raubovanog iskaza o „bespoštednoj kritici svega postojećeg”, inače iskaza koji je ostao sasvim usputan i neobjašnjen u Marksovim tekstovima, postoji duboko neslaganje: dok jedni tvrde da on implicira potpuno odbacivanje svega postojećeg — na

tragu one sentence iz Internacionale „prošlost svu zbrisimo zasvagda” (*du passé faisons table rase*)—i izgradnju kvalitativno drugačijeg društva, drugi mu daju opštije značenje, u smislu da nijedan društveni fenomen ne treba uzeti zdravorazumski, već ga treba kritički preispitivati.

Bilo kako bilo, kritika je od samog početka — u različitim fazama njegovog delanja — postala fundamentalno načelo Marksovog načina istraživanja društvenih fenomena: „Marks je [...] smatrao da bez radikalne i dosledne kritike saznanja nije moguće vršiti istraživanja. Smatrao je da pravo saznanje uvek transcendirira dostignuto i postojeće, i da se može razvijati samo ukoliko kreće dalje od postojećeg” (Korać 1987: 11). Marksov metod je dakle u svom temelju imao dijalektičko prevazilaženje postojećeg, odnosno kritiku apologetskih saznanja i njegovih logičkih kategorija, kao vizija društvenog sveta koje, ideološki bornirano i dogmatski, postojeće građansko društvo uzimaju za prirodno, odnosno buržoasko društvo predstavljaju ne samo kao poželjno, već i kao univerzalno i krajnje društveno uređenje.

Ideju dijalektičkog prevazilaženja postojećeg — koja je kod vladajuće klase onog vremena i njenih doktrinarnih zastupnika izazvala veliki otpor — Marks je sažeto izložio na stranicama *Kapitala*. U pitanju je, naime, „[...] pozitivno razumevanje postojećeg stanja” koje „unosi ujedno i razumevanje njegove negacije”, ali i „njegove nužne propasti”; „jer svaki nastali oblik shvata u toku kretanja, dakle i po njegovoj prolaznoj strani”; „jer se ni prema čemu ne odnosi sa strahopoštovanjem i jer je u svojoj suštini kritička i revolucionarna” (Marx 1973: 25).

Marks, konkretno, u navedenom odlomku pravi distinkciju između svoje, „racionalne”, i Hegelove (*Georg Wilhelm Friedrich Hegel*), „mistifikatorske” dijalektike, i insistira na tome da je upravo njegova materijalistička dijalektika najmoćnije metodološko oruđe ne samo kritičke analize, već i za praktično prevazilaženje postojećeg. Generalno, opšte je mesto, o tome je pisao i sâm Engels, da pored engleske političke

ekonomije i francuskih socijalnih i političkih učenja, a pre svega utopijskog socijalizma, upravo Hegel, kao i čitava nemačka klasična filozofija, predstavljaju glavni izvor za razumevanje izgradnje Marksovog teorijskog sistema. Drugim rečima, Marks svoj teorijski sistem — koji nije stabilizovan do kraja, niti je on pokušavao da ga u jednoj posebnoj studiji izloži kao sistemizovanu celinu — gradi po fazama naslanjajući se na rečena tri stuba, ali ne eklektički, već u kritičkom odnosu prema njima (kritika nemačke klasične filozofije, kritika francuskih političkih učenja, kritika engleske političke ekonomije).

Da bismo razumeli, dakle, Marksov kritički model, nužno je da na njega gledamo kao na plod svoje epohe, odnosno kao na svojevrstu reakciju na društveno-istorijske prilike i hegemonu društvenu misao prve polovine XIX veka. Centralni događaj koji je okupirao „ljudе od knjige” tog vremena je Francuska revolucija. Čak i oni koji govore spekulativnim jezikom, poput Kanta i Hegela, u svojim filozofskim spisima u stvari odgovaraju na sasvim konkretna pitanja koja su otvorena tim događajem. Tok istorijskih zbivanja nakon revolucije, odnosno stabilizacija društveno-ekonomske formacije s buržoazijom u glavnoj ulozi — koja nije uopšte uzdrmana, naprotiv, ni u kratkim periodima restauracije monarhije, ni bonapartizmom — omogućio je da traže neotkrivene uzroke društvenih zbivanja, odnosno društvene zakonitosti neumitnog kretanja celokupne ljudske istorije.

Francuska revolucija je tako u prvi plan stavila ključne probleme društvenog, političkog i ekonomskog života, koji postaju najprivlačniji problemi za ljudsku misao krajem XVIII i početkom XIX veka. Filozofi i društveni mislioci sa svojim idejama o preobražaju društva u tom periodu dobijaju status koji su prirodnjaci imali u XVII i XVIII veku. Među njima vlada uverenje da će uspeti da razreše probleme čoveka i društva na isti način na koji su prirodne nauke razrešile procese u prirodi u prethodna dva stoleća. Oduševljen Francuskom revolucijom, Kant npr., u svom klasičnom delu *Um i*

sloboda: Ideja opšte istorije usmerene ka ostvarenju svetskog građanskog poretka, po ugledu na Njutnove (Isaac Newton) i Keplerove (Johannes Kepler) zakone u fizici i astronomiji, nastoji da uspostavi nit dijahronih veza između istorijski potpuno nepovezanih događaja kroz konstrukciju jednog opšteg zakona istorije. Iako je u svojoj suštini intelektualni nemački jakobinac, on to radi, kao uostalom i drugi predstavnici klasične nemačke filozofije, praveći određeni kompromis između filozofije i teologije i koristeći sasvim apstraktne elemente transcendentalnog idealizma.

Ne bez razloga, Marks naziva nemačku klasičnu filozofiju nemačkom teorijom Francuske revolucije. Suočeni s Francuskom revolucijom kao s činjenicom koja je nepovratno izmenila čitav tok svetske istorije i zainteresovani da pronađu nit koja taj tok povezuje, nemački klasični filozofi su — polazeći od pretpostavke da je čitava globalna istorijska dinamika bazirana na idejnim, a ne materijalnim osnovama — faktički lišavali sam čin praktičnih motiva, a glavni izraz toga je da su pretvarali akciju u čistu misaonu delatnost. Drugim rečima: odvojili su misao od akcije, teoriju od prakse, i čovekov smisao tražili u čistoj umnosti. Primarnu vrednost svakog saznanja i svake delatnosti nemačka filozofija traži u ljudskom umu, odatle i ključna Kantova dela nose naziv *Kritika čistog uma* i *Kritika praktičnog uma*. Ono što je u Engleskoj i Francuskoj bilo ostvareno kao revolucionarni *praxis*, to jest slobodna volja građanstva da sruši privilegije starog poretka, u Nemačkoj se operacionalizuje kao filozofska revolucija, odnosno revolucija u svetu ideja. Osećanje nemoći nemačke buržoazije da izvrši istorijsku ulogu koju je građanstvo u Francuskoj i Engleskoj već sprovelo, izazvalo je težnje nemačkih filozofa — počevši od Kanta — da se snagom čiste spekulacije suoče sa protivurečnostima društvene stvarnosti Nemačke. Kant, Fichte, Šeling i Hegel bili su ubeđeni da je njihova filozofska revolucija u rangu političke i industrijske revolucije u Francuskoj i Engleskoj (uporediti Korać 1968; 1978; 1991).

Svaki teorijski konstrukt upada u krizu kada se ukaže njegov jasan nesklad u odnosu na društvenu stvarnost, čime u prvi plan izbijaju njemu alternativne vizije društvenog sveta. Nemački klasični filozofi npr. dolaze na glavnu scenu nakon što je društvena stvarnost osporila „prosvetiteljski pohod na razum”. Duboke protivurečnosti društvenog života koje su se pojavile već tokom Francuske revolucije, a naročito nakon nje, pokazale su da je to novo društvo — ma koliko bilo laičkije i racionalnije od starog režima — uspostavilo neke nove „nerazumne” modele, to jest produbilo određene društvene probleme, poput intenziviranja klasnog raslojavanja i antagonizama koji svoj vrhunac doživljavaju u Revoluciji 1848. godine, kada se definitivno raspada treći stalež i krećeklasni rat, odnosno, kako Marks kaže, kada su buržujci zapucali na svoje istorijske saveznike, radnike, koji su se napokon odvažili da traže realnu operacionalizaciju principa *slobode, jednakosti i bratstva* (uporediti Marx 1949).

Marks svoju kritičku reakciju na idealističku filozofiju i svoje bivše „sapatnike” (*compagnons de route*) mladohegelovce gradi ponukan upravo postrevolucionarnim klasnim protivurečnostima kojih naročito postaje svestan prateći, kao novinar u *Rajnskim novinama*, realne probleme depriviranih slojeva i društvene sukobe na bazi materijalnih interesa različitih društvenih snaga (uporediti Lacousmes, Zander 1984). Za razliku od vremena kada je kao mladohegelovac obitavao pre svega u okrilju spekulativne filozofije, rad na terenu, analiza svojinskih problema mozelskih vinogradara, parcijalizacije zemljišta, krađe šuma itd. naterale su ga da shvati da ideje nemaju autonomnu vrednost u odnosu na praktičan životni proces, već da su u njega sasvim direktno utkane. Mladohegelovci ili levohegelovci, uprkos tome što su nastojali da daju revolucionarno tumačenje nekih konzervativnih Hegelovih teza — ali i da ponude progresivnu hegelovsku alternativu „desnim” ili „starohegelovcima” — ipak zadržavaju Hegelov

spekulativni element.³⁷ To je razlog zašto Marks u njima vidi samo filozofski uobražene frazere koji, zbog idealističke ograničenosti svojih interpretativnih oruđa, nisu sposobni da uoče i učestvuju u realnim političkim procesima u državi. Drugim rečima, iz Marksove perspektive, pristup mladohegelovaca nije mogao da proizvede značajnije efekte ni u teoriji, ni u praksi.

Marks je uočio da tzv. filozofski komunizam, kako ga Engels naziva, koji, s jedne strane nastaje kao sinteza određenih utopističkih uobrazilja, poput sensimonizma i furijeizma, odnosno hegelovstva s druge strane, predstavlja ništa drugo do odocnelu i bledu nemačku verziju raznih struja socijalizma i komunizma, koje su došle iz Francuske i Engleske u Nemačku (uporediti Marx, Engels 1972). Ni u jednoj od tih struja on ne vidi sposobnost da ponude rešenje stvarnih društvenih problema koji su postojali u Nemačkoj njegovog vremena, i o kojima su nemački mislioci mnogo raspravljali, ali veoma apstraktno i bez osećaja za političku stvarnost, što je samim tim i ograničilo njihov uticaj na političko delanje, kakav smo imali u Francuskoj i Engleskoj. Reč je bila o utopističkom zanošenju koje nije imalo nikakvih dodirnih tačaka ne samo sa radničkom klasom, nego ni sa običnim političkim životom vladajuće klase (ibid.). Teorija takvog filozofskog komunizma, drugim rečima, s obzirom da nije imao mnogo dodirnih tačaka ni sa realnim problemima Nemačke koji su se postavljali, ni sa praksom, svodila se na dogmatizam koji je društvenu stvarnost uključivao u već postojeće idejne kalupe. Marks je svoju teorijsku poziciju u odnosu na mladohegelovce formulisao na sledeći način:

37 Oni to čine proglašavajući sebe — „šačicu filozofa” dakle, koji se često poimaju radikalnim socijalistima i komunistima — „filozofima savesti”, „revolucionarima”, koji će kao nekakav „apsolutni duh”, „samosvest”, dovesti Nemačku na pijedestal slobode.

Po svojoj osnovi, moj dijalektički metod ne samo da se razlikuje od Hegelovog, nego mu je i neposredno suprotan. Za Hegela je proces mišljenja, koji on pod imenom ideje pretvara čak u samostalan subjekat, demijurg stvarnosti koja sačinjava samo njegovu spoljašnju pojavu. Kod mene je idejni svet, naprotiv, samo materijalni svet prenet i prerađen u čovekovoj glavi. (Citat prema Vranicki 1982: 150)

U tom ključu, Marksova kritika idealističke filozofije na materijalističkim osnovama postaje kritika filozofije uopšte, i njenih iluzija da je dovoljno da se neki društveni fenomen denunciira, da bi došlo do promene. Ova kritika filozofije otvara i kritiku politike, jer je u osnovi te kritike politička dimenzija istorije. Naime, kako pokazuju pojedini autori (Renault 2021: 46–49), fokus ove kritike nije na negiranju same politike, već na tadašnjoj simplifikaciji politike kroz davanje primarnog značaja državnoj ulozi. Naime, kritika politike povezana je pre svega sa jasnim zauzimanjem strana u politici, a distinkcija između politike u ženskom rodu (fr. *la politique*), i politike u muškom rodu (fr. *le politique*) na tom je tragu esencijalna za razumevanje njegove pozicije. Politika se ne negira, već se naprotiv premešta tamo gde objektivno pripada, iz države (*la politique*) u društvo, odnosno u društvene i intelektualne borbe za emancipaciju (*le politique*).

Politika se tako, u Marksovoj viziji, redefiniše u agonističkom ključu, kroz koncept društvenih antagonizama i konfliktualističku viziju društvenog sveta, koju će kasnije operacionalizovati kroz koncept klasnih borbi. Nisu više *principi istinitog i pravednog* ti koji primarno upravljaju kritikom, već *politička efikasnost*, to jest ne radi se više samo o tome da damo istinit opis društvenog sveta, već da takav opis mora biti primarno u funkciji određenih političkih rezultata. Iz njegove perspektive, „filozofi su svet samo različito tumačili, ali radi se o tome da se on izmeni” (prema Vranicki 1982: 229). Naslanjajući se na Fojerbahovu (*Ludwig Feuerbach*) materijalističku kritiku Hegela, i istovremeno kritikujući njen zaostali

idealistički momenat koji se nalazi u Fojerbahovim maštarijama nekakvog idealnog društva koje će nastati kada ukinemo egoizam, Marks ističe glavni zadatak svoje filozofije: *ocrtati stvarne društvene i političke uslove u Nemačkoj, kao i to u kojoj se meri mogu realizovati principi slobode i samosvesti, i, naročito, s kojim društvenim snagama se to može izvršiti.*

Istorijska dimenzija teorije od nje traži usklađenost sa političkim ciljevima i praksom, što znači da filozofija u Marksovoj viziji nije, kao kod mladohegelovaca,³⁸ sama po sebi *praxis*, već oruđe političke borbe i realizuje se kroz političku kritiku i efikasnost, odnosno jasno mapiranje društvenih snaga koje stoje u osnovi te efikasnosti. Još je Francuska revolucija jasno pokazala da su u osnovi političkih pokreta ekonomski interesi grupa koje ih čine. Ovu evidentnost uočili su još francuski materijalisti i pozitivistički historičari; međutim, Marks je prvi ponudio razvijen teorijski sistem ekonomske strukture društva, insistirajući da upravo u njegovim ekonomskim odnosima treba tražiti uzroke i uslove njegovog razvitka.

Misao filozofa XVIII veka, koji su insistirali na tome da je „ljudska priroda” faktor kojim može da se objasni ljudska istorija i „savršeno zakonodavstvo” (kao fokus u izučavanju društvenih problema), nalazi se u osnovi svih socijalnih utopija. Međutim, ovakav pristup ne daje odgovor na pitanje: ukoliko je ljudska priroda nešto konstantno, kako je onda moguće objasniti radikalno promenljive i historijski uslovljene društvene fenomene i procese? Ukoliko je pak ona nešto promenljivo, pitanje koje se nameće je — kako objasniti šta se nalazi u temelju tih promena? Nemački idealisti su, suočavajući se s ovom zamkom, pokretačke principe istorije nalazili van čoveka, koji im je, iz njihove perspektive, podređen. Kod Hegela se taj pokretački princip nalazi u *Svetskom duhu*,

38 „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.” (Marx, Engels 1989: 50)

kao jednoj, apstraktnoj, strani ljudske prirode. Marks, kako kaže Plehanov (1950: 135), „staje na kraj svim tim fikcijama, svima tim zabludama, svima tim protivurečnostima”, etablirajući tezu da utičući svojim radom na prirodu izvan sebe, čovek uzrokuje i promenu svoje sopstvene prirode. Ovaj momenat je najsystematičnije izložen u sledećem stavu, koji u određenom smislu rezimira čitavu Marksovu kritičku filozofiju:

U društvenoj proizvodnji svoga života ljudi stupaju u određene, nužne odnose, nezavisne od njihove volje, odnose proizvodnje, koji odgovaraju određenom stupnju razvitka materijalnih proizvodnih snaga. Celokupnost tih odnosa proizvodnje sačinjava ekonomsku strukturu društva, realnu osnovu, na kojoj se diže pravna i politička nadgradnja i kojoj odgovaraju određeni oblici društvene svesti. Način proizvodnje materijalnog života uslovljava proces socijalnog, političkog i duhovnog života uopšte. Ne određuje svest ljudi njihovo biće, već obrnuto, njihovo društveno biće određuje njihovu svest. (Marks 1949a: 8–9)

Marks i kritika otuđenja

Marksova tvrdnja, da društveno biće određuje svest čoveka, jeste nit vodilja njegovog celokupnog kritičkog projekta, što je evidentno već u najranijim klicama ove kritike, koja u ovom odnosu određenja ujedno pronalazi i uzroke ljudskog otuđenja. Istorijsko-materijalistička kritika, kako je rani Marks i Engels formulišu, u svojoj biti može se razumeti kao kritika otuđenja (*Entfremdung*). Prema Ištvanu Mesarošu (*István Mészáros*), nastanak istorijsko-materijalističke kritike neposredno je vezan za razvoj „kritike otuđenja” (Mészáros 1970: b. s.). Iz ovog razloga, pojam otuđenja, kao i njemu blizak pojam ljudske suštine, nude ključ za razumevanje istorijskog materijalizma kao forme društvene kritike. Kornelijus Kastorijadis (*Cornelius Castoriadis*) nudi jednu konciznu definiciju otuđenja, određujući ovaj pojam kao „objektivizaciju ljudske aktivnosti, u meri u kojoj

ista izmiče svom nosiocu iako on ne može da izmakne samoj aktivnosti” (Castoriadis 1955: b. s.). Prema ovoj definiciji, otuđenje podrazumeva ospoljavanje ljudske subjektivnosti, koja se samom subjektu povratno pojavljuje kao objektivna, nadređena i, kako sam termin na to ukazuje, tuda sila.

Kao kritika otuđenja, istorijsko-materijalistička kritika se razvija iz takozvane kritike religije (*Religionskritik*), koja je postala popularna u Nemačkoj početkom XIX veka. Prve klice ove kritike nalazimo kod Hegela, koji u svojim ranim radovima upotrebljava pojam otuđenja na način koji će postati paradigmatičan za istorijski materijalizam.³⁹ U svom ranom spisu *Pozitivitet hrišćanske religije* (*Die Positivität der christlichen Religion*) Hegel suprotstavlja, s jedne strane, „mrtve” ljudske odnose i institucije, zasnovane na spoljašnjoj prisili autoriteta i, sa druge strane, žive odnose utemeljene na slobodnom i unutrašnjem „uverenju” (Gouldner 1993: 177). Hegel u ovoj razlici prati Kanta u njegovoj poznatoj podeli sfera ljudske delatnosti na legalitet i moralitet. Legalitet označava spoljašnju korespondenciju zakona i delanja, bez obzira na unutrašnje motive, dok moralitet uključuje i uverenja iz kojih radnja proizilazi (Hegel 1971: 138). Hegel se koristi ovom podelom kako bi razumeo šta on naziva „pozitivitetom” hrišćanske religije (ibid.). Za njega, institucionalizovano hrišćanstvo je postalo religija dogme, koja perpetuira ljudske odnose u skladu sa zahtevima spoljašnjih „zakona”. Ovaj zakonski „pozitivitet” sadržan je u ospoljavanju (*Entässerung*) i objektivaciji (*Vergegenständlichung*) božanstva, koje se, apstrahovano od unutrašnjeg života zajednice, članovima pojavljuje kao spoljašnja instanca prisile (videti Gouldner 1993: 178).

39 Sam pojam otuđenja ima mnogo dužu istoriju, pa se koreni ovog pojma mogu naći čak i u Bibliji. U tekstu ćemo se fokusirati samo na one tačke razvoja ovog pojma koje su imale neposredni uticaj na istorijsko-materijalističku kritiku. Za opširnu istoriju ovog pojma, videti Mészáros 1970.

Hegelova kritika hrišćanstva postaće osnova za kritiku religijskog otuđenja u radovima Ludviga Fojerbaha (*Ludwig Feuerbach*), koji će izvršiti neposredni uticaj na samog Marksa. Za Fojerbaha, suština religije sadržana je u prenošenju ljudske suštine na božanstvo, koje time zadobija samostalnu i apstrahovanu egzistenciju. Fojerbah tako postavlja pitanje „Zašto otuđujete čovekovu svest od njega, i pravite od nje samosvest bića koje je različito od njega, koje je za njega onda objekat?” (Feuerbach 2006: 385). Kao i Hegel, Fojerbah upućuje na proces kojim se ljudska unutrašnja i kreativna aktivnost ospoljava i objektifikuje (ibid.: 71) u čoveku stranu instancu. Procesom kritike Fojerbah teži da teorijski negira otuđenje, on argumentima svodi religijsku suštinu ljudskog bića na antropološku ravan. Marks će se na ovoj tački nadovezati na diskusiju o otuđenju, naglašavajući da zadatak kritike kod Fojerbaha nije završen, već da, kao društvena kritika uopšte, tek treba da otpočne.

Prema Marksu, Fojerbahova kritika teorijski ukida religijsko otuđenje, jer on „svodi religijsku suštinu na ljudsku suštinu” (Marx, Engels: 1978: 534). Ovim činom Fojerbah poziva na povratak ljudske suštine u stvarni svet. Ali greška koju Fojerbah čini jeste što on „apstrahuje od istorijskog toka”, zbog čega pretpostavlja „apstraktni — izolovani — ljudski individuum” (ibid.). Razlog ovome je što se Fojerbah „ne upušta u kritiku [...] stvarne suštine” ljudskog bića, koja nije „apstraktum”, već „sveukupnost društvenih odnosa” (ibid.). Marks pozitivno ocenjuje Fojerbahovo svodenje religijske na ljudsku suštinu. Ali on veoma brzo iznosi jedan od centralnih elemenata materijalističke kritike, naime da Fojerbah, uprkos tome što je izveo ljudsku suštinu iz transcendentne apstrakcije božanstva, samog čoveka i dalje razume apstraktno. Drugim rečima, iako je Fojerbah ukinuo religiozno otuđenje, njegovo razumevanje ljudske suštine i dalje sadrži metafizičke karakteristike: ona je i dalje apstraktna „glupa opštost” sadržana u svakom individuumu „roda” (Marx, Engels: 1978: 534).

Marks se veoma često koristi pojmom „apstrakcije” kako bi istakao istinski predmet materijalističke kritike. Apstrakcija se ovde odnosi kako na proizvod procesa apstrahovanja od materijalnih uslova života, tako i na rezultat apstrahovanja od istorijskog konteksta u kojem su ovi materijalni uslovi situirani. Kao što Marks navodi, Fojerbahova kritika ne uzima „stvarnu suštinu” za svoj predmet, već i dalje operiše na pretpostavkama apstrakcija. Ali Marks ovde čini jedan obrt. Pošto uzima apstrakciju uopšte za primarni predmet kritike, Marks ujedno proglašava kritiku religije završenom. Razlog ovome je što religija nije jedina forma otuđenja, ona je jedna od formi apstrakcija putem koje se ljudsko biće otuđuje od sebe. Ali s obzirom na to da kritika religije nudi ključ za razumevanje apstrakcija, Marks i dalje uzima kritiku religije kao pretpostavku „svake kritike”, to jest društvene kritike uopšte (Marx 2005: xx).⁴⁰ Ali primarna meta društvene kritike je vladavina apstrakcija, koja je forma dominacije kroz koju kapitalističko društvo uopšte operiše. Iako svakako, istorijski gledano, najevidentnija u religiji, ova vladavina danas obuhvata sve sfere života i pogađa kako kulturne, tako i ekonomske ili političke delatnosti čoveka.

Polazeći sa ove pozicije, povratak čovekove „suštine” u čoveka podrazumeva i njenu pozitivnu formulaciju. Kao što je navedeno, Marks kod Fojerbaha i dalje vidi jednu afirmaciju apstrakcija, ma koliko one bile oslobođene religioznog elementa. Umesto apstrakcije religijske suštine, Fojerbah sada operiše apstrakcijom ljudske suštine, koju razume na tragu božanstva. Ali, za Marksa, pozitivna i materijalistička afirmacija ljudske suštine podrazumeva drugačiji sklop pretpostavki:

Pretpostavke od kojih polazimo nisu proizvoljne, nisu dogme, već stvarne pretpostavke od kojih se može apstrahirati samo u mašti. Naše pretpostavke su stvarne individue,

40 O odnosu kritike religije i razvoja istorijsko-materijalističke kritike, videti: Marx 2005: xx.

njihova aktivnost i materijalni uslovi pod kojima žive, kako oni koji su im već dati, tako i oni koje proizvode kroz svoju aktivnost. Ove pretpostavke se time mogu dokazati samo na empirijski način. (Marx, Engels: 1978: 20)

Suština materijalističkog pristupa sadržana je u shvatanju čoveka koje ne može da sadrži proizvoljne apstrakcije, već pretpostavke koje se mogu dokazati „samo na empirijski način”. Ali šta ovo tačno podrazumeva?

Marks upućuje na „materijalne uslove” stvarnih individua, kako na one koji su „dati”, tako i na one koje ove individue „proizvode” (Marx, Engels: 1978: 20). Što se „datih” uslova tiče, treba uzeti u obzir da su neke pretpostavke od kojih Marks polazi i dalje zasnovane na tradicionalnim uvidima filozofije. Istorijsko-materijalistička kritika polazi od antičkih uvida, da se čovek suštinski razlikuje od životinja po tome što poseduje „intelekt, emocije i volju”, ideje koju nalazimo kod Aristotela i stoika (Marx, Engels: 1978: 20). Ali on u ovaj klasični model uvodi nekoliko bitnih transformacija, koje uključuju biološko, društveno i istorijsko razumevanje ljudske suštine. U prvom redu, za Marksa čovek je proizvodno biće koje ujedno uzima sopstvenu proizvodnju za objekat intelekta, emocija i volje. Ovo znači da je čovek kao slobodno biće sposoban da pripiše svrhu predmetu svog rada. Ali čovek je ujedno primoran da održava korespondenciju sopstvene volje i ove svrhe u procesu rada. Održavanje ove korespondencije neophodno je zbog ograničenosti ljudskih bioloških kapaciteta. Dok životinja, kada proizvodi, čini ovo prateći sopstvene instinkte, čovek, pošto uzima predmet svoje proizvodnje za sebe, nužno mora svesno primeniti volju na održavanje svhovitosti rada (Marx, Engels 1962: 193). Ukoliko sam izvršitelj rada nije uspostavio ovu korespondenciju volje i svrhe, već ona dolazi spolja, da li putem fizičke, pravne ili ekonomske sile, onda je reč o prisili na rad.

Društvena perspektiva usko je povezana sa biološkom. Marksova biološka razlika između čoveka i životinje zasniva

se na činjenici da je čovek sposoban da ulazi u „odnose” (Marx, Engels: 1978: 30) sa drugima, kako sa samim predmetom svoje proizvodnje, tako i sa drugim članovima svog roda. Ovo „odnošenje” ujedno je i predmet ljudskog intelekta, emocija i volje. Pošto životinja ne objektivira svoje odnose, njen, „odnos sa drugima ne postoji kao odnos” (ibid.). Ali druga suštinska karakteristika koja konstituše čoveka jeste da su ljudski društveni odnosi, pa samim time i priroda rada, istorijski uslovljeni. Drugim rečima, ljudska biološka i prirodna konstitucija ispoljava se na različite načine kroz različite istorijske kontekste. Tako Marks kritikuje utilitističku formulaciju suštine čoveka oličene u Bentamovoj (*Jeremy Bentham*) ideji „normalnog čoveka”. „Ono što Bentam previđa jeste upravo istorijska uslovljenost ideje 'normalnog čoveka': Sa suvom naivnošću on uzima modernog malograđanina, posebno engleskog malograđanina, za model normalnog čoveka. Šta god je korisno ovom čudnom malom čoveku i njegovom svetu je apsolutno korisno” (Marx 1962: 637).

Dakle, afirmacija ljudske suštine za Marksa podrazumeva tri dimenzije. Ona je prirodno i biološki uslovljena. Ukoliko se zanemari evolucija (Wallimann 1981: 14), ona je ista kroz sve istorijske periode. Ali pošto je čovek ujedno i društveno uslovljeno biće, ljudska suština se ne može uzeti apstrahovano, kako to npr. čini Foerbah. Konačno, ova društvena uslovljenost podrazumeva i istorijsku dimenziju, naime specifični stepen razvoja društvenih i proizvodnih odnosa, čime se društvena uslovljenost vremenski transformiše. Ukoliko se svi ovi elementi istorijsko-materijalističkog pristupa uzmu u obzir, onda postaje jasno da kritika otuđenja ima veoma drugačiji zadatak u odnosu na svoje prethodnike, kao što su Hegel ili Foerbah. Ona ne može da kritikuje „apstrakciju” kroz koju se ljudsko biće otuđuje, time što će ovu suštinu zameniti apstrakcijom drugog reda, bila ona filozofskog ili antropološkog karaktera. Naprotiv, kao kritika apstrakcija uopšte, ona je dužna da afirmiše sve biološke, društvene i

istorijske dimenzije čoveka i da ih promoviše kao kriterijum novog društva. Ovo ujedno podrazumeva i ukidanje otuđenja, kao vladavine apstrakcija koje potiru biološke, društvene i istorijske kapacitete ljudskog bića.

U prvom redu, s obzirom na to da Marks razume čoveka kao proizvodno i radno biće, otuđenje podrazumeva činjenicu da proizvod ljudskog rada samom radniku postaje tuđ (Marx 2005: 56). Ovde Marks pravi razliku između upotrebne i apstraktne vrednosti. Proizvod ljudske aktivnosti, čija je neposredna vrednost sadržana u upotrebi samog rezultata rada, postaje podređena apstraktnoj vrednosti kapitala (u sledećem odeljku biće više govora o ovoj razlici) i imperativu generisanja profita. Dakle, zadatak kritike jeste da oslobodi proizvod rada od njegove apstraktne forme.

Kao što je čovek otuđen od samog proizvoda rada, ovo biće je isto tako otuđeno i od samog procesa proizvodnje. Kako je navedeno, čovek je biološki uslovljeno biće koje mora da održava korespondenciju svrhe i volje u procesu rada. Ali pošto je sama proizvodnja uslovljena društvenom podelom kao i fragmentacijom aktivnosti rada, rad je nešto što postaje strano i nametnutno čoveku. Rad se pojavljuje kao aktivnost koja je „spoljašnja” radniku, i koja, umesto da služi kao realizacija unutrašnjih potencijala čoveka, uništava biološke i mentalne kvalitete koji služe kao njegova pretpostavka (Marx 2005: 59). U kapitalizmu rad ne promoviše materijalnu i psihičku dobrobit čoveka, već umrtvljuje telo i uništava um (ibid.). Zadatak kritike time podrazumeva i rehabilitaciju produktivne prirode čoveka, koja u kapitalizmu ostaje zarobljena u apstrakcijama.

Otuđenje od samo proizvodnog procesa podrazumeva i otuđenje od čovekove „rodne suštine (*Gattungswesen*)”, pojam kojim se Marks koristi kako bi označio celokupni sklop bioloških, društvenih i istorijskih ljudskih potencijala o kojima je bilo reči (Marx 2005: 63–64). Time što čovek, kao proizvodno biće, ne nalazi sebe u aktivnosti i proizvodima rada, on je otuđen od bogatstva svojih proizvodnih potencijala. Zadatak

kritike jeste da povrati ove mogućnosti. Konačno, otuđenjem od svoje rodne suštine, čovek postaje otuđen i od svog društvenog bića. Pošto rad nije kooperativni poduhvat radnika, već aktivnost koja podstiče međusobnu kompeticiju, radnici su otuđeni jedni od drugih, čime je čovek otuđen od sebe kao društvenog bića (Marx 2005: 64). Zadatak kritike podrazumeva promovisanje društvenih kapaciteta čoveka, dakle kooperacije i zajedništva.

Iz svega ovoga sledi da je svrha istorijsko-materijalističke kritike da „prevaziđe [...] otuđenje” (Marx, Engels: 1978: 34). Ali ovo prevazilaženje otuđenja ne može se zasnivati na pretpostavci apstrakcije ljudske suštine, da li u formi hegelovske Ideje ili pak Fojerbahovog antropološkog esencijalizma. Naprotiv, pozadinska tačka kritike otuđenja jeste istorijsko-materijalističko shvatanje ljudske suštine kao skupa bioloških, društvenih i istorijskih odnosa. Konkretno, ukidanje otuđenja podrazumeva komunizam, koji nije „stanje, koje treba da se proizvede ili ideal, prema kojoj stvarnost treba da se uredi, već stvarni pokret, koji ukida trenutno stanje” (ibid.: 35). Drugim rečima, komunizam nije još jedna apstrakcija, već politički pokret kao stvarno kretanje kritike, koji teži ukidanju otuđenja, što i jeste konačni cilj prve formule istorijsko-materijalističke kritike.

Marks i kritika političke ekonomije

Od 1844. godine Marksova kritika doživela je značajnu metamorfozu, te se naglasak sa kritike otuđenja, to jest kritike filozofije i politike uopšte, premešta na kritiku političke ekonomije, što je glavni fokus njegovog rada do kraja života. Izraz „kritika političke ekonomije” može se razumeti u dvostrukom značenju: *objektivnog genitiva* i *subjektivnog genitiva*. U pitanju je kritička analiza stvarnosti prema perspektivi nauke političke ekonomije, ali ujedno je i kritika same političke ekonomije (Renault 2021: 81). Naziv „kritika političke ekonomije” pojavljuje se u različitim Marksovim naslovima, programima,

polemičkim radovima, neobjavljenim spisima i pismima (primera radi, *Ekonomsko-filozofski rukopisi* iz 1844. godine trebalo je da imaju naslov *Prilog kritici političke ekonomije*, a naslov Marksovog glavnog dela glasi *Kapital: Kritika političke ekonomije*), ali se njegov sadržaj neprestano menjao.

Prema najjasnijem određenju kritike političke ekonomije, u pitanju je „kritika ekonomskih kategorija, ili, *if you like*, sistem građanske ekonomije kritički prikazan” (Marx–Engels 1979: 502). Kako Etjen Balibar piše o izrazu „kritika političke ekonomije”, „ova fraza stalno izražava modalitet Marksovog intelektualnog odnosa prema svom naučnom predmetu. Početna namera bila je kritika političkog otuđenja u građanskom/buržoaskom društvu, kao i „spekulativnih subjekata” za čije organsko jedinstvo se tvrdilo da da svoj izraz ima u filozofiji. Ali došlo je do osnovne smene u vrlo ranoj fazi: „kritikovati” pravo, moral i politiku značilo je konfrontirati ih sa njihovom „materijalnom bazom”, zajedno sa procesom prema kojem su društveno konstituisani u radu i proizvodnji” (Balibar 1995: 18).

Balibar ističe da je Marks insistirao na dualnom karakteru izraza „kritika političke ekonomije” —s jedne strane, u jednostavnijem smislu, on upućuje na eliminaciju nedoslednosti, iracionalnih zaključaka i pogrešnih stavova, s druge strane, tiče se znanja o granicama izvesnih sposobnosti ili praksi. U drugom značenju, kritika političke ekonomije predstavlja složenu transformaciju Kantovog projekta (o tome detaljnije Sayer 1979: 106–110). Naime, shodno *Kritici čistog uma*, sugerise se da naše kategorije struktuiraju način na koji nam se stvarnost pojavljuje; međutim, u Marksovom slučaju reč je o prethodnoj društvenoj konstruisanosti kategorija, o njihovom dinamičnom istorijskom karakteru, odnosno o dijalektici forme i sadržaja. Na primer, sadržaj poput rada ili vrednosti može da se manifestuje u različitim formama, te je svaka od njih karakteristična za jedan specifičan istorijski period, a njihove transformacije nose sa sobom povratni uticaj i na sam sadržaj.

Drugim rečima, kategorije političke ekonomije za Marksa nisu apriorne i statične, ali nisu ni puke generalizacije u pogledu empirijskog sadržaja, nego imaju konstitutivnu praktičnu ulogu u oblikovanju društvene stvarnosti. Ukupno uzevši, u Kantovom duhu, ali na modifikovan način, Marks referiše na kategorije kao ideološki okvir koji struktuiru i ograničava naše svakidašnje iskustvo, ali ujedno — u skladu sa Hegelovom kritikom Kantovog pojma granice — ukazuje i na mogućnost teorijske promene i praktičnog prevazilaženja našeg kategorijalnog aparata, sa stanovišta mogućnosti postkapitalističkog društva.⁴¹

Marks je u pismu Lazalu svoj tadašnji poduhvat (*Grundrisse*) opisao kao „kritiku ekonomskih kategorija”. Kako Stillman piše, „kritika je proces u kojem su postojeće kategorije i logika kritikovane i odbačene, nove su razvijene, te je jedan sistem konstruisan” (Stillman 1983: 268). Zbog centralnosti pojma kategorije, valja imati u vidu i njegovu izvornu poliseimiju. Prvo, kategorije su pojavni oblici društvene stvarnosti, te izražavaju „površinu” kapitalističkog načina proizvodnje, i kao takve, nužno nose sa sobom i izvesnu distorziju. Drugo, buržoaska politička ekonomija prerađuje fenomenalnu kategorijalnost društva u (kvazi)naučnu kategorijalnost; vulgarna ekonomija uglavnom dogmatski i didaktički prevodi svakidašnje koncepte aktera proizvodnje, a klasična politička ekonomija pokušava da pojavne oblike objasni pomoću njihovih strukturalnih uslova mogućnosti.

Tek metarefleksivna kritika, odnosno kritika političke ekonomije, može imati u vidu kako bogatstvo pojavnih oblika, tako i iluzije i greške koje „nužno” proističu iz tih oblika, i, na kraju, sposobna je da ponudi adekvatno objašnjenje stvarnih kretanja i faktora. Rečnikom teorije sistema rečeno, Marksova kritika bavi se posmatranjem posmatranja (upoređi Luhmann 1990), te ume da detektuje genezu objektivnih

41 Za rekonstrukciju Marksovih modela postkapitalističkog društva, videti Hudis 2012.

iluzija i slepe mrlje buržoaske političke ekonomije. Prema Marksu, prava kritika ne zadovoljava se analizom odgovora, već metakritički interpretira i pitanja, ukazujući i na nepostavljena, ali i na pogrešno postavljena pitanja, kao i na promašene polazne tačke.

Umesto da naprosto odbija već postojeće teorije, Marks konceptualizuje zašto te neadekvatne i nekoherentne teorije i njihove kategorije postoje — on tretira loše teorije kao značajne simptome. Nije u pitanju naivna metodologija neposrednog posmatranja, već posmatranje u derivativnom smislu, imanentna kritika već oposredovanog posmatranja. Primera radi, pošto kapital povećava produktivne sile, „sve društvene proizvodne snage rada ispoljavaju kao da [...] potiču iz njegovog sopstvenog krila” (Marks 1971: 1528). U ovom slučaju, strukturalno nužna pojavnost uzrok je grešaka u buržoaskom shvatanju koje Marks uspeva da prepozna zahvaljujuću svojoj kritičkoj metodi.

Rekonstrukcijom geneze logike kapitala i razvoja produktivnih snaga, on ujedno precizno rekonstruiše i genezu iluzija. Marksova kritika mapira protivrečnosti same stvarnosti kao imanentne napetosti kapitalističkog načina proizvodnje (na primer, osnovni antagonizam između rada i kapitala koji se bazira na eksploataciji radne snage kao robe), ali ujedno ukazuje i na kontradikcije između društvene stvarnosti i njenog ideologizovanog izlaganja. Ukupno uzevši, kritika političke ekonomije nema samo negativnu funkciju, već i pozitivnu — nije dovoljno da razotkrije ono što je pogrešno u već postojećim ekonomskim teorijama, nego ujedno predstavlja i alternativnu, adekvatnu rekonstrukciju logike kapitala i zakona njegovog kretanja.

Na kraju, valja dodati da kritika političke ekonomije podrazumeva i jednu opštiju metakritiku, naime, iz Marksovog pristupa sledi da je i sâm odvojeno polje političke ekonomije promašena apstrakcija koja će nestati čim „društveni totalitet” bude autentičan izraz širokog spektra društvenog bogatstva, te kreativnih ljudskih potencijala i aktivnosti.

„Društveni totalitet” jeste izraz koji se eksplicitno pojavljuje tek u Lukačevom delu *Istorija i klasna svest*, ali se ujedno može shvatiti kao sredstvo za adekvatnu konceptualizaciju Marksove teorije. Reč je o tome da se suprotstavi kako metodološkom individualizmu (atomističkom shvatanju sveta), tako i redukciji totaliteta na samo jedan od društvenih podistema. Postkapitalistički totalitet bi svojim organskim otvorenim totalitetom ukinuo veštačke podele između podistema koji danas važe kao „politika”, „kultura”, „ekonomija”, „obrazovanje”, itd. Kao što je mladi Marks govorio o tome da treba ostvariti i ukinuti filozofiju, tako i kritičar političke ekonomije sugerise da je politička ekonomija horizont koji treba da bude prevaziđen iliti *aufgehoben*, u tom smislu što više ne bi trebalo da postoji perspektiva u kojoj je čovek redukovan na radnika, odnosno ne bi trebalo da postoji više društvo u kojem je imperativ akumulacije dominantan princip.

Za razliku od svojih savremenika, Marks je smatrao da se politička ekonomija ne bavi aistorijskim i invarijabilnim ljudskim karakteristikama, već je u pitanju naučno polje koje predstavlja specifičnu istorijsku formu koja se može nadmašiti. „Marks se okreće prema budućem društvu u kojem će uske teme političke ekonomije biti zamenjene centralnim temama ljudske slobode i samorazvoja, a politička ekonomija, kao politika i filozofija, neće postojati kao odvojeni teorijski poduhvat ili samostalna sfera aktivnosti” (Stillman 1986: 258). Iz toga proističu izvesne ambivalencije, npr. u pogledu rada:

Sa jedne strane možemo čitati Marksa koji smatra da je rad kao antropološko-transistorijsko delanje baza svih društava i predstavlja horizont svakog uspešnog *Bildunga* (‘Marks kao industrijalizovani Šiler’), odnosno da je centralna uloga rada najveća vrlina *Fenomenologije duha* i ekonomskih mislilaca. Sa druge strane, možemo otkriti i potpuno drugačije tendencije, pre svega Marksa kao kritičara društva rada koji se ne zadovoljava odbacivanjem

najamnog rada, već zahteva i radikalnu promenu konkretnih oblika rada i radikalnu redukciju radnog vremena. 'Rad' je po svojoj prirodi neslobodna i nedruštvena aktivnost koja je određena privatnom svojinom i stvaranjem privatne svojine. Dakle ukidanje privatne svojine će postati stvarnost tek kada se istovremeno dogodi i ukidanje 'rada'. (Losoncz 2013: 159)

Marksova kritika postulira da u kapitalizmu proizvodnja više nije usmerena na neposredno zadovoljavanje potreba, već, prema logici i prinudi akumulacije, proizvodnja služi daljem povećavanju proizvodnih kapaciteta. Nije zadovoljavanje potreba prioritet društvenih procesa, već valorizacija iz koje proističu sve složeniji i apstraktniji oblici samovalorizacije kapitala — oni postaju neposredni cilj proizvodnje. Marks, pritom, ne vrši moralizatorsku kritiku sebičnih individualnih kapitalista koji tragaju za profitom, nego opisuje prinudu akumulacije i profita kao strukturalnu, sistemsku nužnost. Zapravo, apstraktne prinude kapitalističkog načina proizvodnje su takve da su im i radnici i kapitalisti potčinjeni, na različite načine. Utoliko se takva vrsta prinuda razlikuju od nasilja ili neposredne aroprijacije rada u predkapitalističkim sistemima.

Drugim rečima, Marks analizira način na koji su dominacija i eksploatacija ostvarene upravo kroz društvene mehanizme formalne slobode i jednakosti „ravnopravnih aktera” (Heinrich 2004: 15). Nije reč o normativno-deontološkoj kritici, već o ukazivanju na imanentne destruktivne potencijale kapitalizma koji ugrožavaju i same uslove kapitalizma (kao recimo u slučaju ekološke krize). Dok su Marks i Engels u *Komunističkom manifestu* tvrdili da će dominacija i eksploatacija biti sve vidljivije, poglavlje o fetišizmu robe u *Kapitalu* sugerije nešto drugo, naime, da je kapitalistički način proizvodnje iz objektivnih razloga izvor mnogih iluzija i mistifikacija — društveni odnosi pojavljuju se kao odnosi između stvari i obrnuto. Fetišizam robe nije rezultat manipulacije kapitalističke klase (kao što se često smatralo u radničkom

pokretu), nego je objektivna forma mišljenja koja proističe iz strukturalnih uslova kapitalizma. Tek kritika političke ekonomije kao kritička analiza kategorija može na adekvatan način razumeti stvarnu društvenu logiku kapitala i njegove suštinske obrasce.

Kapital nije istorijska knjiga o nastanku i razvoju kapitalizma, već kritika logike kapitala, u principu imajući u vidu najpotpuniji oblik kapitalizma. Nesumnjivo, u nekim njegovim delovima istorijski uvidi imaju ključnu ulogu (doduše, simptomatično je da istorijsko poglavlje o prvobitnoj akumulaciji sledi tek nakon izlaganja razvoja forme vrednosti i kapitala), a istorizacija onih kategorija koje vulgarna ili klasična politička ekonomija naturalizuje iliti shvata transistorijski, takođe ima važnu polemičku funkciju. Ipak, *Kapital* je prevashodno apstraktno-teorijski, a ne istorijski rad, za razliku od onoga što se sugerisalo na Engelsovom tragu (Kitstajner 2014).

Marks vidi eksplanandum i u onome što se za političku ekonomiju podrazumeva, a to važi i za osnovne kategorije poput privatne svojine (već i u *Ekonomsko-filozofskim manuskriptima* iz 1844. godine) ili vrednosti (prevashodno u *Kapitalu*). Primera radi, na jednom mestu Marks piše da politička ekonomija „nikad nije postavila pitanje zašto ta sadržina uzima onaj oblik, odnosno zašto se rad predstavlja u vrednosti, a merenje rada njegovim vrednosnim trajanjem u veličini vrednosti proizvoda rada?” (Marks 1971: 73). Takođe, u *Kapitalu* se postavlja pitanje kako je moguć kapital kao samovalorizujuća vrednost na osnovu ekvivalentne razmene. Slično tom kritičkom pristupu, Marks rekonstruiše stvarnu logiku iza javnih oblika. Tako na primer otkriva otuđeni rad iza kategorije „slobodnog radnika”, ili iz aspekta dualnosti upotrebne vrednosti i razmenske vrednosti analizira kategorije rada i vrednosti.

Dva uvida, za koja je Marks tvrdio da su njegova otkrića, takođe odražavaju ovu kritičku strategiju: *dedukcija forme novca iz nužnosti cirkulacije robe*, odnosno *redukcija zakona akumulacije na pretvaranje viška vrednosti u kapital*. Oba

uvida su „vezana za definiciju vrednosti kao izraza društveno potrebnog rada, a koji se bazira na odbijanju apstraktnog *homo oeconomicus*-a, koji je određen isključivo prema kalkulaciji njegove individualne 'koristi'” (Balibar 2007: 18). S jedne strane, Marks predlaže da se vrednost ne razume supstancijalistički, dakle kao inherentna karakteristika samih stvari, već kao objektivacija apstraktnog rada koja se konstituiše u proizvodnji i razmeni, te kao društveni odnos ukorenjen u društveni totalitet. U *Kapitalu* Marks piše da „treba dati ono što buržoaska ekonomija nije čak ni pokušavala, treba, naime, dokazati kako je postao ovaj novčani oblik, valja, dakle, pratiti razvitak izraza vrednosti [...]. A s tim će ujedno otpasti i zagonetka novca” (Marks 1971: 50).

Za razliku od klasične političke ekonomije i neoklasične ekonomije granične vrednosti, Marks zastupa monetarnu i cirkulacionu teoriju vrednosti, prema kojoj bez novca kao forme vrednosti robe ne bi mogli da se uspostave vrednosni odnosi, te novac nije puki višak u odnosu na totalitet roba, već je nužan i predstavlja „adekvatnu formu vrednosti”, odnosno jeste izraz društvenog važenja konkretnih akata rada. Međutim, time što novac postaje nezavisan i stalni pojavni oblik vrednosti, on se pretvara u svrhu po sebi koju treba umnožavati — u tom procesu zadovoljavanje potreba više ne predstavlja prioritet, već je naglasak na samovalorizacija vrednosti „bez mere i bez granica”. Na taj način se konstituiše kapital kao „automatski subjekat” koji mora pronaći izvor vrednosti čija se upotreba sastoji u tome što stvara više vrednosti nego što ona sama košta — taj izvor viška vrednosti jeste radna snaga. U tom segmentu, Marksova kritika političke ekonomije rekonstruiše genezu ekonomskih kategorija iz aspekta društvenog totaliteta, te povezanost realnih kretanja i pojavnih oblika.

Budućnost istorijsko-materijalističke kritike

Marks je često opisivao svoju političku ekonomiju rada kao suprostavljenu političkoj ekonomiji buržoazije. Kao što smo videli u prethodnim redovima, u njegovom opusu kritika je u stvari horizont na kojem se ujedinjuju teorija i praksa, nauka i revolucija, znanje o svetu i delanje koji će promeniti svet. U izvesnom smislu, klasna svest proletarijata predstavlja krajnje opravdanje kritičke prakse, te i sâm *Kapital* reprezentuje revolucionarnu radničku klasu: „ukoliko takva kritika uopšte zastupa neku klasu, može zastupati samo onu čiji je istorijski poziv da prevrne kapitalistički način proizvodnje i da na koncu ukine klase — dakle samo proletarijat” (Marks 1971: 22). U proletarijatu je, dakle, Marks, video jedinu istorijsku snagu društva koja, boreći se za sopstveno oslobođenje, realizuje opšte oslobođenje čovečanstva. Zahvaljujući proletarijatu, njegovim metamorfozama i njegovoj istorijskoj ulozi, mi saznajemo ne samo šta je u stvari sâmo društvo, već nam otvara i perspektivu prelaska iz *carstva nužnosti* u *svet slobode*.

„Filozofija se ne može ostvariti bez ukidanja proletarijata, a proletarijat se ne može ukinuti bez ostvarenja filozofije. [...] Kao što filozofija nalazi u proletarijatu svoje materijalno oruđe, tako i proletarijat nalazi u filozofiji svoje duhovno oružje” (Marx 1960: 50–51). Kritika je, dakle, kod Marksa, uvek već oposredovana svešću i praksama proleterskih masa, ali je upravo zbog toga i svesna svojih ograničenja. Nadgradnja ili superstruktura je uvek — ma koliko na kompleksan, višeslojan i često posredovan način — u krajnjem izraz baze, ili infrastrukture, kao materijalne sile. Marks je to sugerisao i 1844. godine, kada je ustvrdio da „oružje kritike svakako ne može zamijeniti kritiku oružja, [već da] materijalna sila mora biti oborena materijalnom silom” (Marx, Engels 1972: 155–156).

Glavno pitanje koje proishodi iz ovog što je rečeno je — da li će kritika ostati „naučna pobeda za našu partiju”, ili se može pretvoriti u efikasnu materijalnu silu koja će doprineti revolucionarnim promenama društva. Uzmemo li u obzir

sudbinu i recepciju Marksove kritike političke ekonomije, možemo zaključiti da je ona samo u veoma skromnoj meri postala materijalna sila. Kako Mihael Hajnrh piše, „u radničkom pokretu nije bila široko rasprostranjena Marksova kritika političke ekonomije, već više 'marksizam kao pogled na svet' [*Weltanschauungs marxismus*] koji je pre svega odigrao konstitutivnu identitesku ulogu: obelodanio je mesto svakoga kao radnika i socijaliste, objašnjavajući sve probleme na najjednostavniji mogući način” (Heinrich 2004: 25).

Činjenica da postoje supstancijalne naučne kritike njegovog pristupa (up. npr. Mladenović 2023), kao i to da Marksovo određenje komunizma kao materijalnog pokreta kritike nije ostvareno, ne umanjuje značaj same materijalističke kritike. To je evidentno ne samo u mnogostrukim formama u kojima se ova kritika razvila i razgranala u pravce i škole koje ovde nije moguće ni nabrojati, već i u činjenici da je ona ostavila neporecivi trag na istoriju političkih borbi koje su označile xx vek, pa samim time i na našu sadašnjicu.

Kao što je pokazano u ovom radu, najveći značaj istorijsko-materijalističke kritike sastoji se u njenoj težnji da ospori vladavinu apstrakcija i iluzija koje kapitalističko društvo nameće kao uslov sopstvene egzistencije. Ona je time ne samo potencijalno oružje svake buduće borbe, već je kao jedna od prvih društvenih kritika modernog doba, polazna tačka svake buduće emancipatorne kritike. Kao što je navedeno, Marks je označio kritiku religije završenom pošto je dominacija ove forme apstrakcije ukinuta. Ali sama vladavina apstrakcija nije završena, naprotiv, apstrakcije i iluzije su i dalje nužna potpora na kojoj se hijerarhije i eksploatacije našeg društva zasnivaju. Time istorijsko-materijalistička kritika, kao i svaka kritika koja se iz nje može razviti, i dalje nudi ključne uvide u odnose moći savremenog, ali i svakog budućeg društva.

Bibliografija

- Balibar, Étienne (2007), *The Philosophy of Marx*, London: Verso.
- Bošnjak, Branko (1968) „Predgovor prvom izdanju srpskohrvatskog prevoda dela Karla Marxa i Friedricha Engelsa”, u Karl Marx, Friedrich Engels, *Dela*, tom 1, Beograd: Institut za međunarodni radnički pokret/Prosveta, str. xxvii–xxxv.
- Castoriadis, Cornelius (1955), *Sur le contenu du socialisme*, <https://collectiflieuxcommuns.fr/?64-sur-le-contenu-du-socialisme-i&lang=fr> (pristupljeno 29. 9. 2022).
- Corcuff, Philippe (2016), *Où est passée la critique sociale? Penser le global au croisement des savoirs*, Paris: La Découverte.
- Feuerbach, Ludwig (2006), „Das Wesen des Christentums”, u *Gesammelte Werke* 5, Berlin: Akademie Verlag, str. 1–454.
- Gouldner, Alvin W. (1980), *The Two Marxisms: Contradictions and Anomalies in the Development of Theory*, New York: Oxford University Press.
- Jovanov, Rastko (2020), „Shvatanje čoveka u filozofskoj misli 'ranog Marksa'”, *Kritika* 1 (2): 273–288.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1971), „Die Positivität der christlichen Religion”, u *Werke Bd. 1*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, str. 104–229.
- Heinrich, Michael (2004), *An Introduction to the Three Volumes of Karl Marx's Capital*, New York: Monthly Review Press.
- Hudis, Peter (2012), *Marx's Concept of the Alternative to Capitalism*, Leiden/Boston: Brill.
- Kitstajner, Hajnc Diter (2014), „'Logičko' i 'istorijsko'”: O razlikama Marksovog i Engelsovog sistema nauke, *Stvar* 7: 140–200.
- Korać, Veljko (1968), *Marks i savremena sociologija*, Beograd: Kultura.
- Korać, Veljko (1978), *Filozofija i njena istorija*, Zagreb: Naprijed.
- Korać, Veljko (1987), *Marksovo shvatanje čoveka, istorije i društva*, Zagreb: Naprijed.
- Korać, Veljko (1991), *Istorija društvenih teorija*, Beograd: Zavod za udžbenike.

- Korš, Karl (1970), *Marksizam i filozofija*, Beograd: Komunist.
- Lacoumes, Pierre, Hartwig Zander (1984), *Marx: du „Vol de bois” à la critique du droit*, Paris: PUF.
- Losoncz, Mark (2013), „Odbijanje rada: od pohvale lenjosti do strukturalne kritike”, *Stvar* 5: 152–165.
- Luhmann, Niklas (1990), „Ich sehe, was Du nicht siehst”, *Soziologische Aufklärung* 5: 228–234.
- Marks, Karl (1949a), *Kritika političke ekonomije*, Beograd: Kultura.
- Marks, Karl (1949b), *Klasne borbe u Francuskoj 1848–1850*, Beograd: Kultura.
- Marks, Karl (1960), *Kritika Hegelove filozofije državnog prava*, Sarajevo: Veselin Masleša.
- Marx, Karl (1962), „Das Kapital: Kritik der politischen Ökonomie”, u: *Werke Band 3*, Berlin: Dietz Verlag.
- Marks, Karl (1971), *Kapital. Kritika političke ekonomije I–III*, Beograd: Beogradski izdavačko-grafički zavod.
- Marx, Karl, Friedrich Engels (1972), *Dela*, tom 3, Beograd: Institut za međunarodni radnički pokret/Prosveta.
- Marx, Karl (1973), *Kapital*, Beograd: BIGZ.
- Marx, Karl, Friedrich Engels (1978), *Die Deutsche Ideologie*, u *Werke, Band 3*, Berlin: Dietz Verlag, str. **XX–XX**.
- Marx, Karl, Friedrich Engels (1979), *Dela*, tom 36, Beograd: Institut za međunarodni radnički pokret.
- Marx, Karl, Friedrich Engels (1989), *Rani radovi*, Zagreb: Naprijed.
- Marx, Karl (2005), *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, Hamburg: Felix Meiner.
- Mészáros, István (1970), *Marx's Theory of Alienation*, <https://www.marxists.org/archive/meszaros/works/alien/meszar01.htm> (pristupljeno 28. 9. 2022).
- Mladenović, Ivica (2023), „Burdijeizam i marksizam”, u Ivica Mladenović, Zona Zarić i Milan Urošević (ur.), *Pjer Burdije: radikalna misao i praxis*, Beograd: IFDT/ FMK, str. 149–166.
- Renault, Emmanuel (1999), „La modalité critique chez Marx”, *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger* 2: 181–198.
- Renault, Emmanuel (2021), *Marx et l'idée de critique*, Paris: PUF.

- Sayer, Derek (1979), *Marx's Method. Ideology, Science and Critique in Capital*, New Jersey: Humanities Press Inc.
- Stillman, Peter G. (1983), „Marx's Enterprise of Critique”, *Nomos* 26: 252–276.
- Vranicki, Predrag (1982), *Dijalektički i historijski materijalizam*, Zagreb: Nakladni zavod Matice hrvatske.
- Wallimann, Isidor (1981), *Estrangement: Marx's Conception of Human Nature and the Division of Labor*, London: Greenwood Press.
- Zoubir, Zacharias (2018), „'Alienation' and Critique in Marx's Manuscripts of 1857–58 (*Grundrisse*)”, *The European Journal of the History of Economic Thought* 28 (5): 710–737.

