

Algebra revolucije ili kapitala?

Andabak, Ante

Master's thesis / Diplomski rad

2022

Degree Grantor / Ustanova koja je dodijelila akademski / stručni stupanj: **University of Zagreb, Faculty of Humanities and Social Sciences / Sveučilište u Zagrebu, Filozofski fakultet**

Permanent link / Trajna poveznica: <https://um.nsk.hr/um:nbn:hr:131:745035>

Rights / Prava: [In copyright](#)/[Zaštićeno autorskim pravom.](#)

Download date / Datum preuzimanja: **2024-07-16**



Sveučilište u Zagrebu
Filozofski fakultet
University of Zagreb
Faculty of Humanities
and Social Sciences

Repository / Repozitorij:

[ODRAZ - open repository of the University of Zagreb
Faculty of Humanities and Social Sciences](#)



SVEUČILIŠTE U ZAGREBU
FILOZOFSKI FAKULTET
ODSJEK ZA FILOZOFIJU

Ante Andabak

**ALGEBRA REVOLUCIJE ILI KAPITALA?
HEGELOVA DIJALEKTIKA KROZ PRIZMU MARXA**

Diplomski rad

Mentorica: izv. prof. dr. sc. Ankica Čakardić

Zagreb, prosinac 2022.

Sadržaj

Uvod	3
1. Odnos Marxa i Engelsa prema Hegelu	5
2. Dijalektička metoda	11
3. Tri momenta dijalektike	17
4. “Nova dijalektika” i stari problemi odnosa Marx-Hegel	24
5. Dijalektika kao algebra – profita ili revolucije?.....	34
Popis literature	41

Algebra revolucije ili kapitala? Hegelova dijalektika kroz prizmu Marxa

Sažetak

U ovom radu posvetit ćemo se obrazlaganju dijalektike kao filozofske metode u djelima G.W.F. Hegela i Karla Marxa te promišljanju o njenim metodološkim i teorijskim dometima. Analizirat ćemo odnos Marxa i Friedricha Engelsa prema Hegelu, da bi se potom vratili Hegelu i načinu na koji on razumije svoju dijalektičku metodu. Preko marksističkog teorijskog pristupa poznatog kao “nova dijalektika” pratit ćemo Marxovu aplikaciju hegelijanske dijalektike u njegovim ekonomskim spisima. Na kraju ćemo se zapitati je li Hegelova dijalektika korisna marksizmu samo u slučaju razumijevanja logike kapitala ili nam može biti od pomoći i prilikom konceptualizacije revolucionarnog prevladavanja kapitalizma. Cilj ovog rada je ne samo osporiti često ponavljanu tezu da dijalektika ima limitiranu upotrebu za različite marksističke tradicije, nego afirmirati stav da bez duboko shvaćenog i aktivno prakticirajućeg dijalektičkog mišljenja, nećemo moći istinski razumjeti složenost svijeta pa time ga ni presudno mijenjati nabolje.

Ključne riječi: dijalektika, G.W.F. Hegel, marksizam, odnos Marx-Hegel

Algebra of revolution or capital? Hegel’s dialectic through the prism of Marx

Abstract

In this graduation paper, we are going to expound upon dialectic as a philosophical method in the works of G.W.F Hegel and Karl Marx and try to think through its methodological and theoretical limits. We are going to analyse Marx and Friedrich Engels’ relationship to Hegel and then go back to how Hegel understood his own dialectical method. With the help of the Marxist theoretical approach known as “new dialectics,” we are going to track Marx’s use of Hegelian dialectics in his economic writings. Finally, we are going to ask whether Hegel’s dialectic is useful solely for comprehending the logic of capital, or conversely, it could help us conceptualise the revolutionary overthrow of capitalism as well. The aim of this work isn’t just to disprove the oft-repeated thesis that dialectic has limited use only for various Marxist traditions, but furthermore, to emphasise that without deeply understood and actively practiced dialectical thinking we won’t be able to truly grapple with the complexities of the world, and resultantly, won’t be able to change it for better either.

Key Words: dialectic, G.W.F. Hegel, Marxism, the Marx-Hegel relationship

Uvod

U ovom diplomskom radu posvetit ćemo se obrazlaganju dijalektike kao filozofske metode u djelima G.W.F. Hegela i Karla Marxa te promišljanju o njenim metodološkim i teorijskim dometima. Nasuprot stavu da dijalektička logika ne može biti primjenjiva na stvarni svijet, te da eventualno može poslužiti za razumijevanje posebno uvrnutih i višeslojnih fenomena zbilje kao u slučaju kapitala, zalažemo se za originalnu Hegelovu ideju o sveobuhvatnosti dijalektike. Na tom interpretativnom putu oslanjamo se na lakanovsko-hegelijanski pristup koji je 90-ih godina prošlog stoljeća iznjedrila Ljubljanska filozofska škola, a koji se u međuvremenu prometnuo u jedno od utjecajnijih tradicija čitanja Hegela. Jedan od specifikuma ovoga pristupa jest i nakana da se ne odriče nijednog dijela Hegelova širokog filozofskog sistema, uključujući i filozofiju prirode, nego vidi izrazitu silinu i relevantnost Hegelove misli u njenoj cjelini, kako ćemo to argumentirati u radu. Cilj ovog rada je ne samo osporiti često ponavljanu tezu da dijalektika ima limitiranu upotrebu za različite marksističke tradicije, nego, štoviše, afirmirati stav da bez duboko shvaćenog i aktivno prakticirajućeg dijalektičkog mišljenja nećemo moći istinski razumjeti složenost svijeta pa time ga ni presudno mijenjati nabolje.

U prvom poglavlju usredotočit ćemo se na nekolicinu poznatih mjesta u zrelih radovima Karla Marxa i Friedricha Engelsa u kojima komentiraju svoj odnos spram Hegela, odnosno gdje konkretnije objašnjavaju, posebno s obzirom na dijalektičku metodu, u kojim se aspektima i dalje smatraju njegovim učenicima, a u kojim se od njega odlučno udaljavaju. U drugom i trećem poglavlju napraviti ćemo korak unatrag i prionut ćemo na eksplikaciju dijalektike kako je skicira Hegel u *Fenomenologiji duha*, *Znanosti logike* i *Enciklopediji filozofijskih znanosti*. Pokazat ćemo zašto i na koji način je Hegel od dijalektike kao propedeutičkog načina izlaganja filozofije tehnikom *pro et contra* kako je od antičkih izvora nadalje uvelike bila shvaćena, učinio imanentnu metodu, pokretni motor i samu unutarnju srž svog znanja. U četvrtom poglavlju ćemo se vratiti Marxovoj koncepciji dijalektike te njenim modernim tumačenjima koja su ponudili Chris Arthur, Tony Smith, Fred Moseley i drugi proponenti tzv. “nove dijalektike”. Pokazat ćemo kako se unutarne razlike tog razmjerno novog pristupa uvelike koncentriraju oko pitanja je li hegelijanski teorijski okvir ontološki i epistemološki kompatibilan s Marxovim, ili ipak nije. Kroz detaljno praćenje uvoda u *Grundrisse* i važnih metodoloških opaski koje je Marx u ovom spisu naznačio, osim što ćemo tražiti odgovor na ovo pitanje, ukazat ćemo i na to da se metoda historijskog materijalizma nikako ne može reducirati na historicizam. U posljednjem poglavlju obratit ćemo se Slavoju Žižeku koji u

svojoj najrecentnije objavljenoj knjizi *Surplus-Enjoyment: A Guide For The Non-Perplexed* pokazuje da za marksizam dijalektika kontinuirano figurira ili kao “logika oslobođenja” ili kao “logika kapitala” (Žižek 2022). Nasuprot Arthura koji smatra da sama primjenjivost Hegelove logike na svijet kapitala osuđuje dijalektiku kao nepovratno otuđenu od logike stvari koja bi trebala vladati u svijetu oslobođenom od sistemske eksploatacije, držimo da je Hegelova dijalektika, a posebice njen često zanemareni treći, spekulativni moment, od ključne važnosti za očuvanje budućeg revolucionarnog društva od pada u regresiju.

1. Odnos Marxa i Engelsa prema Hegelu

Filozofski odnos Marxa i Hegela jedno je od velikih pitanja i točaka prijepora unutar marksizma. Vodeći se tim pitanjem kao provodnom niti može se doći do izuzetno instruktivnog te nadasve otkrivajućeg presjeka marksističke intelektualne tradicije, pa i šireg razvoja društveno-političke misli koju je potonji pristup odlučujuće obilježio nametnuvši se – i do danas ostavši – kao jedno od njenih najznačajnijih i plodonosnijih struja. To su, između ostalih, Ian Fraser i Tony Burns, u svom uvodu u zbornik posvećen upravo Hegel-Marx vezi, i učinili na izuzetan način (Burns i Fraser 2000, 1-34). Prateći njihov povijesni pregled jasno dolazi do izražaja velika kompleksnost i vitalna važnost tog filozofskog pitanja čija aktualnost naprosto ne jenjava. No u ovom poglavlju, cilj će biti mnogo skromniji: pažljivo pokušati proučiti nekolicinu dobro poznatih mjesta u kojima se Marx i Engels direktno dotiču njihova odnosa spram Hegela.

Poznato je kako su se Marx i Engels teorijski razvijali u doba neposredno nakon Hegelove smrti, kada se na njemačkoj intelektualnoj sceni razbuktao sukob između starih, odnosno desnih, hegelijanaca te mladih, odnosno lijevo orijentiranih, hegelijanaca oko pravog smisla i zbiljske infleksije učiteljeve grandiozne filozofske ostavštine. No, ako поближе pogledamo jedan od ključnih rukavaca tih rasprava, onaj o panteizmu, tj. odnosu imanencije i transcendencije u Hegelovom shvaćanju Boga kao Apsoluta, pozicija onih koji žele sačuvati postojeći sistem i onih koji ga žele unaprijediti dodavajući mu onostranost koja je bila anatema izvorno artikuliranoj Hegelovoj misli, dijametralno je suprotna onome što bismo na prvi pogled očekivali (McCarney 2000, 58). Konkretnije govoreći, desni hegelijanci koji su htjeli dovesti Hegelovu misao u klasične granice kršćanske doktrine bili su shvaćeni kao inovatori, *progresivci* utoliko što su vjerovali da sistemu nešto nedostaje – upravo klasično kršćansko shvaćanje njegove filozofije. Lijevo su se hegelijanci, upravo suprotno, *konzervativno* držali Hegelova sistema kao nečeg što može funkcionirati bez dodatnih "božanskih" intervencija. Štoviše, htjeli su taj sistem, odnosno način mišljenja koji ga je izrodio, upogoniti kako bi obavili snažnu opću kritiku religije.

Prvi, ključni korak k njihovom misaonom sazrijevanju i originalnom stavu predstavljalo je za Marxa i Engelsa razračunavanje s njihovom "nekadašnjom filozofskom savješću" (Marx 1979a, 333) u obliku kritike posthegelijanske filozofije upravo u njejoj lijevoj varijanti koju su, između ostalog, predstavljali Ludwig Feuerbach, Bruno Bauer i Max Stirner. Glavna teorijska dobit za autore od tog rada na koji su zajednički prionuli, i čiji rezultat, rukopis težak dva poveća toma u osmini, nije bilo njegovo dogovoreno štampanje što su osujetile političke neprilike, nego činjenica da su sami sa sobom raščistili problem "hegelijanštine". Djelo u

pitanju – *Njemačka Ideologija* (Marx i Engels 1974)¹ – u konačnici je, zahvaljujući Marx-Engels Institutu u Moskvi, objavljeno 1932., 86 godina nakon što je dvojac na rukopisu prestao raditi.

Marx nije prezaao od toga da pokaže svoju ozlojeđenost – posebice kada je u pitanju teškoća s kojim se u učenjačkom radu susretao – što samo paragraf poslije već citiranog dijela iz Predgovora za *Prilog kritike političke ekonomije* i čini žaleći se na to da je vrijeme koje mu stoji na raspolaganju za izučavanje naročito stiješnjeno nužnošću da privređuje za život kao dopisnik *New York Tribunea* (Marx 1979a, 334). Ipak, unatoč tome što rukopis nije bio publiciran, Marx nije pokazivao znakove srdžbe. Naprotiv, u istom prilogu humoristično nas izvještava o tome kako su Engels i on prepustili “rukopis glodarskoj kritici miševa” (Marx 1979a, 333). No, kako smo dobili generalne specifikacije o obujmu toga poprilično pozamašnog rada, znamo da su se potencijalni "miševi" morali dobro potruditi da ga iskritiziraju, barem upola onoliko koliko su se Marx i Engels trudili pišući ga.

Srećom, rad nije završio u mišjoj rupi, pa zašto onda Marx, koji se žali na vrijeme koje mu oduzima pisanje članaka za novine gdje biva i objavljen i plaćen, naizgled ne očajava nad vremenom uloženim u pisanje nečeg što možda nikad neće vidjeti svjetlo dana? Odgovor u svom načelnom obliku već je naveden, glavna dobit od pisanja, ili kako je to Marx formulirao, glavna svrha koju su postigli, bila je ta da su sami sebi objasnili mnoga pitanja i probleme. To je samoobjašnjenje bilo toliko vrijedno, valja nam istaknuti, jer je ni više ni manje nego predstavljalo temeljito provođenje ključnog pretkoraka da dvojac dođe do svog vlastitog naučnog stajališta.

Dijalektička metoda koju su od mistifikatorskih primjesa otčarali u tom kaljenju pokazat će se ključnom odlikom Marxovog, da to tako formuliramo, ekonomskoga genija. Prema Engelsu upravo je dijalektičko shvaćanje kategorija mišljenja omogućilo Marxu da izađe iz stranputica u koju je upadala klasična politička ekonomija.² Problem toga u kojoj sferi nastaje vrijednost,

¹ Iako je riječ o djelu rodonačelnika marksizma koje je eksplicitno najviše upereno protiv Hegela i njegove ostavštine, i tu se provlači kod Marxa i Engelsa izrazita hegelijanska crta, vidi (Morris 2016).

² Engels nam o dijalektici kod Marxa najizravnije i opširnije govori u djelu *Ludwig Feuerbach i kraj klasične njemačke filozofije* (Engels 1978, 240-244). Ipak, vlastitu originalnu dopunu dijalektičke metode kroz direktnu primjenu na tada najnovija znanstvena otkrića dao je u *Dijalektici prirode* (Engels 1974, 251-469). To djelo je zbog staljinističkog *diamata* i suštinskog nerazumijevanja njegova sadržaja dugo bilo ozloglašeno, ali je u međuvremenu dobilo pozitivnu revalorizaciju, kako od eminentnih biologa kao što su Stephen Jay Gould (Gould 1987) te Richard Lewontin i Richard Levins (Lewontin i Levins 1985), tako i od filozofa (vidi Čakardić 2021, 67-88 za pregled relevantne literature), i Adriana Johnstona za najdalekosežniji povratak dijalektici prirode (Johnston 2019).

u onoj proizvodnje ili razmjene, i na to nastavan problem odnosa uporabne i razmjenske vrijednosti, uvelike je paraliziralo razvoj devetnaestostoljetne ekonomske nauke. Marxovo rješenje bilo je shvatiti ovaj paralizirajući antagonizam ne kao mjesto na kojem će se falsificirati jedan ili drugi pristup, nego kao ono na kojem će se razvoj misli moći nadići iznad obaju pozicija, a vrijedne momente i iz jednog i drugog, koje su i dovele do produktivnog sukoba, sačuvati i spojiti.

Vrijednost uistinu mora nastati na razini proizvodnje i to na način da ta najčudnija od roba zvana ljudski rad proizvede njen višak. Međutim, s druge strane, proces razmjene privilegirano je mjesto na kojem se roba s tako ugrađenim viškom vrijednosti može potvrditi, njena novčana protuvrijednost kroz prodaju ostvariti, a smisao ulaganja novca u proizvodnju, a to je da bi se on u oplodenoj varijanti vratio, tek se tada može ispuniti. Za ovakvo Marxovo razumijevanje nužno je bilo ključne kategorije tretirati ne kao fiksirane i samodostatne, što će reći metafizički, nego kao dinamične i relacijske, odnosno dijalektički. Na tom tragu Engels bilježi:

Stari metod istraživanja i mišljenja, koji Hegel naziva »metafizičkim« i koji se pretežno bavio istraživanjem stvari kao nečeg što je dato i nepromenljivo, taj metod, čiji se ostaci još mnogo vrzmaju po glavama ljudi, imao je u svoje vreme veliku istorijsku opravdanost. Pre nego što su se mogli istraživati procesi, morale su se istraživati stvari. Pre nego što su se mogle opažati promene koje se vrše u nekoj stvari, moralo se znati šta predstavlja ta stvar. A tako je bilo i u prirodnim naukama. Stara metafizika, koja je stvari uzimala kao gotove nastala je iz prirodnih nauka koje su mrtve i žive stvari istraživale kao gotove. Ali kad je to istraživanje pojedinačnih stvari poodmaklo tako daleko da je postao moguć odlučan korak napred, naime, prelaz na sistematsko istraživanje promena koje se s tim stvarima dešavaju u samoj prirodi, tada je staroj metafizici i u filozofskoj oblasti kucnuo smrtni čas (Engels 1978, 241).

Engels nadalje *a propos* prirodnih nauka nastavlja argumentirati da su one u 18. stoljeću bile sakupljačke, dok u 19. postaju sistematizirajuće. Ipak metafizičko, kako to oštro ističe Engels, kruto shvaćanje, usprkos njenoj isluženosti i opravdanoj smrti, nastavilo je vampirski živjeti i time aktivno slabjeti pozitivne sadržaje mnogih nauka. Naime, iako su takvo shvaćanje "Kant i, naročito, Hegel teorijski tako uništili, da su samo inercija i nedostatak nekog drugog *jednostavnog* metoda mogli omogućiti njegovo praktično dalje postojanje", njena dijalektička alternativa, tj. Hegelova metoda, bila je "u svom *tadašnjem* obliku apsolutno neupotrebljiva" (Engels 1979, 467) za materijalistički pristup.

Kako je to Marx slavno primijetio, kod Hegela “dijalektika dubi na glavi. Moramo je okrenuti tumbe da bismo u mističnom omotu otkrili racionalnu jezgru” (Marx 1974, 25). Jezgru u pitanju Engels kvalificira kao ogromni historijski smisao na kojem je Hegelova filozofija bila zasnovana, time se razlikujući od svih dotadašnjih načina mišljenja:

Ma koliko da je po obliku bilo apstraktno i idealističko, ipak je razvoj njegovih misli uvek išao paralelno s razvojem svetske istorije, i ovaj je u stvari trebalo da bude samo potvrda onog prvog. Iako je time pravi odnos bio izvrsnut i postavljen na glavu, ipak je realna sadržina prodirala u filozofiju, utoliko više što se Hegel od svojih učenika razlikovao po tome što se nije, kao oni, razmetao ignorancijom, već je bio jedan od najučenijih glava svih vremena (Engels 1979, 467).

Zbog toga je “grandioznost samog osnovnog pogleda još i danas vredna divljenja,” a samim time je i Hegelovo “epohalno shvatanje istorije bilo neposredno teorijska pretpostavka novog materijalističkog pogleda” (Engels 1979, 467). Ovoj dobro poznatoj činjenici o ekstrakciji racionalne jezgre, odnosno njenom oslobađanju od idealističkog omota, moramo dodati i to da je idealizam u najboljoj maniri *Aufhebunga* sačuvan u novom materijalizmu.

Iako Engels to jasno ne naznačuje, odmah po konstatiranju da je Marx metodu oslobodio od dubjećeg, vječno naopakog idealizma, nastavlja o tome da su bila dva načina da se ta metoda postavi, a to su historijski i logički. Prvi način prividno ima prednost jer je jasniji budući da “prati stvarni razvitak, ali faktički bi time, u najboljem slučaju, postao samo popularniji. Istorija često ide u skokovima i u cikcak i trebalo bi je pri tom svuda pratiti,” što bi “posao produžilo u beskrajnost” (Engels 1979, 468). Prema tome, preostaje logički pristup što nipošto ne znači da se on mora držati “čisto apstraktne oblasti,” dapače, “njemu je potrebna historijska ilustracija, stalan dodir sa stvarnošću” (Engels 1979, 469), ali se od slučajnosti i meandriranja kojima povijest vrvi oslobađa ključan sadržaj. Stoga se Marx odlučuje za analizu kapitalizma i njegovih zakona u idealtipskom pristupu koji ima pregršt povijesnih oprimjerenja, ali ne predstavlja kapitalizam ni jedne pojedinačne zemlje, nego zakone i tendencije kapitalizma naprosto.

S ovom drugom ekstrakcijom, ovog puta iz konkretnog historijskog oblika da bi se dobio logički i idealtipski sadržaj kapitalizma, odnos Hegela i Marxa se dodatno usložnjava. Krivo bi bilo računati samo na “okretanje Hegela s glave na noge”. Naime, Hegelova logika hoda na glavi – praćenje kretanja pojma kao onog prvenstvenog koji omogućava razvoj – Marxu će i više nego dobro doći nakon što je vjerojatno vjerovao da se već u glavnim crtama razračunao s Hegelom i ostavio tu mentalnu akrobatiku iza sebe.

U slavnom pismu Engelsu iz 16. 01. 1858.,³ Marx kaže da mu je Hegelova *Logika*, na koju je slučajno bacio pogled, bila od izrazite koristi u metodološkom smislu da obori do tada postojeću teoriju profita. Moseley objašnjava kako je Marxu od pomoći bio upravo Hegelov nauk o Pojmu koji se prvo pojavljuje u svojoj univerzalnosti, tek potom dobivajući partikularne oblike. Prateći taj logički obrazac Marx inzistira na razumijevanju viška vrijednosti u svom općem, univerzalnom obliku, prije njegove inkarnacije u različitim partikularnim oblicima profita, kredita i najma i to svoje postignuće – koje mu je, rekli bismo, vrlo direktno omogućila Hegelova dijalektička dedukcija logičkih kategorija – drži za jedno od svojih najvažnijih doprinosa ekonomskoj nauci (Moseley 2014, 113-139). Žižek zato kontrastira Marxovu ranu kritiku Hegela zbog spekulativne inverzije pravog, materijalističkog stanja stvari, s kasnijom fazom gdje je Marx, kako ističe:

došao do spoznaje da postoji sfera koja se ponaša na hegelijanski način, naime sfera cirkulacije kapitala. Sjetimo se marksističkog motiva spekulativne inverzije između univerzalnog i partikularnog. Univerzalno je samo karakteristika partikularnih objekata koji stvarno postoje, ali kada smo žrtve fetišizma robe čini nam se da je konkretni sadržaj robe (njena uporabna vrijednost), samo izraz njene apstraktne univerzalnosti (njene razmjenske vrijednosti). Apstraktna univerzalnost, vrijednost, pojavljuje se kao stvarna supstancija koja se sukcesivno inkarnira u nizu konkretnih objekata. To je bazična marksistička teza: već se stvarni svijet roba ponaša kao hegelovski subjekt-supstancija, kao univerzalnost koja se kreće kroz niz svojih partikularnih otjelovljenja (Žižek 2020).

Bez da ulazimo u specifične dedukcije logičkih pojmova u Hegelovoj *Logici* te njihove primjene kod ekonomskih kategorija koje Marx razvija u prvim poglavljima *Kapitala*, dovoljno je da uzmemo za primjer dvije krunske formule obaju sistema da vidimo u kakvoj su tijesnoj i produktivnoj svezi. Kod Hegela se u slavnoj teza-antiteza-sinteza formi kao krovni pojmovi čitavog sistema pojavljuju Ideja (čija se ekspozicija unutar vlastite sfere odvija u *Logici*), Priroda i Duh. U Marxovom sistemu posvećenom suštinskom razumijevanju kapitalizma to su pak tri momenta kapitala koje Marx apostrofira kao ključne za razumijevanje tog načina

³ “Na primer, čitavo učenje o profitu, kakvo je bilo dosad, oborio sam. U metodu obrade učinilo mi je veliku uslugu to što sam *by mere accident* - Freiligrath je našao nekoliko svezaka Hegela koje su prvobitno pripadale Bakunjinu i poslao mi ih je na poklon — ponovo prelistao Hegelovu *Logiku*. Ako ikad opet dođe vreme za takve radove, imao bih veliku želju da na dva ili tri štampana tabaka učinim pristupačnim zdravom ljudskom razumu ono racionalno u metodu koji je Hegel otkrio ali u isti mah i mistifikovao” (Marx 1979b, 241-242).

proizvodnje – N-R-N' – odnosno novac, roba i novac kvantitativno uvećan u povratku iz robnog oblika (Marx 1974a, 137-162).

I doista, malo što se tako fino sljubljuje i međusobno si formalno i sadržajno tako pripada kao ove dvije trijade. Mapirajući jednu preko druge možemo ustvrditi da se kapital u formi univerzalne vrijednosti, odnosno novca kao čiste razmjenske vrijednosti, otuđuje u materijalnom obliku pojedinačnih sredstava proizvodnje, unajmljene radne snage i u konačnici roba koje nastaju upogonjenjem prethodnih dvaju aspekata. Posljedično, ponovno vraćanje u univerzalnost prodajom partikularnih roba u zamjenu za novac odgovara Ideji koja se samootuđujući u Prirodi vraća samoj sebi obogaćena i osnažena kao Duh.

Imajući na umu kasnog Marxa, postaje razvidno da bez obzira na razinu do koje je on sam toga bio svjestan, nije mu samo racionalna jezgra dijalektičke metode, nego i njen mistifikatorski oмот bio od presudnog značaja, izrazito mu pomogavši u praćenju i razumijevanju vrtoglavog kretanja kapitala. Predstoji nam sada vratiti se Hegelu.

2. Dijalektička metoda

Hegel je ogromni misaoni masiv koji baca sjenku na svu filozofiju koja nastaje nakon njega. Ako se u njoj ne krećemo dijalektički, u toj tami bit ćemo paralizirani u gotskoj zastrašenosti, ozebli ćemo tražiti zrake zdravog razuma i pokušati umaći sveprožimajućoj uvrnutoj logici. Čak su i hegelijanci u raznim varijantama konstantno pokušavali skratiti opseg te sjenke i tako je pacificirati, pa je paradigmatsko pitanje u proučavanju postalo ono Benedetto Crocea – *što je živo, a što mrtvo u Hegelu?* (Croce, 1915).⁴ Tako je kroz 20. stoljeće došlo do niza amputacija – kako ih je nazvao Todd McGowan (McGowan 2014, 3) – e da bi se sačuvalo zdravo tkivo Hegelove filozofije. Rezao se i svodio na ljudsku mjeru panlogistički monstrum koji obuhvaća čitav svijet, posebice kroz filozofiju prirode, a kao najutjecajniji kirurg za kontinentalnu tradiciju ispostavio se Alexandre Kojève⁵ koji je dao verziju Hegela “fokusiranog na subjektivitet i otuđenost od prirodnog svijeta” (McGowan 2014, 3). Kroz taj postupak za mnoge u toj tradiciji Hegel je prestao biti karikatura i postao netko s čijom se mišlju mora razračunati.

U analitičkoj tradiciji do toga je došlo pri kraju stoljeća kada je postalo jasno do koje mjere je Hegel anticipirao relevantna rješenja velikih filozofskih problema na čijoj se jasnoj i prošlošću manje opterećenoj eksplikaciji i promišljanju anglosaksonski pristup i zasnivao. Od relevantnih figura ističu se dva Roberta – Pippin i Brandom – čija čitanja počivaju na podcrtavanju kontinuiteta između Kanta i Hegela, te na epistemološkoj tematici (Pippin 2005; Brandom 2019. Za kritiku vidi Türken 2016 i, posebice za kritiku Pippina, Johnston 2014). Prigodno s obzirom na liberalni milje u kojem je nastao i čiji *ethos* prožima ovo čitanje, on se, u zazoru koji već liberalizam ima spram jasnog priznavanja okrvavljenih ruku, počeo nazivati deflacijskim.⁶ Umjesto amputiranja, radi se o ispuhivanju tog najvećeg od "naduvenjaka", Hegela, ali rezultat je isti, namjerno okljaštena širina Hegelove misli.

⁴ Adorno je to pitanje, po mome sudu, genijalno i nadasve dijalektički obrnuo: “Već je takozvana renesansa Hegela jednom knjigom Benedetto Crocea otpočela, prije pola stoljeća, sa obavezama da će cjepidlački odvojiti živo od mrtvog u Hegela. Obrnuto pitanje, šta savremenost znači pred Hegelom, ni za časak se ne pokreće; nije li možda um do koga uobražavamo da smo stigli, nakon njegovog apsolutnog uma, uistinu daleko pao ispod Hegelovog, i prilagodio se pukom bivstvujućem čiju je težinu Hegelov um htio da pokrene na osnovu uma koji vlada koji vlada u samom bivstvujućem” (Adorno 1990, 11).

⁵ Najpoznatija i utjecajnija su Kojèveva predavanja o *Fenomenologiji duha* (Kojève 1969).

⁶ Za potpuno drukčiji deflacijski pristup Hegelovoj metafizici od analitičkog vidi (Lau 2016) koji je puno bliži lakanovsko-hegelijanskoj poziciji, primjerice onoj Adriana Johnstona, jer ima totalitet sistema u vidu i brani ga u njegovoj cjelini.

Tek se posredstvom Lacanove psihoanalize tzv. Ljubljanska škola usudila ozbiljno uloviti u koštac s čitavom Hegelovom mišlju, uključujući njene tobožnje ludosti i logičke psihoze⁷ (Žižek 2015) u kojima se bitak i mišljenje jednače, *Logika* rekapitulira misli boga prije stvaranje svijeta,⁸ a vrhunac mudrosti stane u rečenicu – duh je kost (Dolar 1994, 70-71). Zahvaljujući ovom trećem pristupu prihvaćanje i razmatranje Hegelove misli u njenom totalitetu postalo je jedno od dominantnih interpretativnih struja.

Oslanjajući se na ovaj pristup, upoznat ćemo se s dijalektikom kao metodom i filozofskim stanovištem kako je to eksplozivno predstavljeno u predgovoru *Fenomenologije duha*. Rečeni predgovor uvriježeno se smatra filozofskim remek djelom koji i neovisno od onog čemu služi kao uvod može se čitati zasebno. Ingenioznost izričaja koja se tamo može naći dobro je prepoznata, ali za stilom ne kaska ni najmanje filozofski sadržaj koji je predstavljen. Okosnica Hegelove misli i izraziti novitet koji je ona unijela u povijest filozofije nevjerojatno se dobro vide na tih četrdesetak stranica, no to bi nas trebalo na prvu iznenaditi. Naime, Hegel odmah na samom početku naglašava kako “ono što bi i kako bi u jednom predgovoru valjalo reći o filozofiji – recimo neko historijsko objašnjenje o tendenciji i stanovištu, o opštoj sadržini i rezultatima, neka veza rečitih tvrdjenja i uvjeravanja o tome šta je istinito – to se ne može smatrati za način na koji valja izlagati filozofsku istinu” (Hegel 1986, 1).

No, Hegel usprkos tome odabire pisati predgovor i to tako da se gore navedeni klasični ciljevi i ishodi tog žanra na papiru u potpunosti ispunjavaju, ali dakako, on to čini tako da ih kobno subvertira baš u njihovom ispunjenju. Hegel zapravo koristi predgovor protiv sebe samog, odnosno protiv uobičajene i uzvišene uloge koju on igra kod filistinske znanstvene zajednice. Tako u jednom od svojih sarkastičnih vrhunaca Hegel za “kraljevski put ka nauci” kaže da:

ne može ukazati ni na kakav udobniji nego da se u tome cilju treba osloniti na zdrav ljudski razum, i, da bi se takođe išlo u korak s vremenom i filozofijom, da treba čitati recenzije o filozofskim spisima, i možda čak predgovore tih spisa i njihove prve paragrafe; jer u tim predgovorima i prvim paragrafima izlažu se opšti osnovni stavovi od kojih sve zavisi, a one recenzije, pošto pored istorijske beleške predstavljaju još ocjenjivanje koje se, štaviše, zato što je ocjenjivanje nalazi iznad onog što je ocenjeno (Hegel 1986, 41).

⁷ Vidi (Žižek 2015) gdje on direktno kritizira Brandomovo čitanje Hegela.

⁸ “[O]va sadržina predstavlja *izlaganje boga kakav je on u svojoj večnoj suštini pre stvaranja prirode i jednog konačnog duha*” (Hegel 1976, 53).

Ključna stavka dijalektike kao metode i filozofskog stanovišta je da se misaone rezultate ne može tek tako ocjenjivati, pa odbacivati ili prihvatiti, bez da se uđe u sam proces njenih iznalaženja, “goli rezultat jeste lešina koja je iza sebe ostavila tendenciju” (Hegel 1986, 3). Takvim nestrpljivim pristupom koji želi znati samo je li nešto istina ili laž, smatrajući te kategorije fiksnima, povijest filozofije može se doživjeti samo kao klaonica duha u kojem se svaki komad lešine misaonih rezultata bjesomučno i neprekidno mrcvari kritikama i neslaganjima. “To mnjenje ne shvata razliku između filozofskih sistema toliko kao neprekidno razvijanje istine, koliko u toj razlici vidi samo protivrečnosti” (Hegel 1986, 2).

Presudno je razlikovati filozofsku od istina drugih znanosti, primjerice povijesti. U potonjoj na neka pitanja možda i možemo dobiti decidirane i znanstveno važeće odgovore, ali to ne može biti slučaj s filozofijom. Zašto? Jer moramo spoznati istinu ne samo kao supstanciju, u svojoj stalnosti i postojanosti, već isto tako kao subjekta, u svom nutarnjem trvenju i razvoju. Za Hegela sve ovisi o tome da se filozofska istina tako shvati. Dakako, ovdje subjekt nikako nije mišljen kao podmet kojem se priručuju akcidenti i predikati. Takav *substratum* leži u osnovi onog što mislimo pod supstancijom, a subjekt je tu onda samo njen partikularni modus, pa bi i ta osnovna misao – *ne kao supstancija nego isto tako kao i subjekt* (Hegel 1986, 9) – s tako shvaćenim pojmovima bila poprilično besmislena. Supstancija u pitanju jest ova na koju smo se referirali, ali točnije rečeno, ona je Spinozina, što će reći potpuno imanentna prirodi i svijetu i to po logici u kojem bi Bog kao svepostojeći apsolut koji omogućuje egzistenciju svemu drugom, a sam sebi je uzrok, bio ustvari limitiran i nesavršen kada bi priroda i kvarljivi svijet bili shvaćeni kao nešto od njega drugo (Spinoza 2000, 1-77). Subjekt u pitanju Kantova je općost mišljenja koja shvaća da svijet ne prima pasivno, nego ga aktivno preoblikuje u spoznavanju, a ta samoodređujuća aktivnost doseže vrhunac u moralnom djelovanju subjekta po naptucima čistog uma. Ipak taj subjekt osvojio je praktičku oblast, ali je barem teorijski izgubio svijet jer je stvar po sebi o kojoj ništa ne možemo znati cijena koju je platio za slobodu i samopostavljanje uma.

Spekulativna sinteza tih dviju naizgled nepomirljivih pozicija zajednička je Schellingu i Hegelu. Ono po čemu se Hegel razlikuje od Schellinga je to što potonji inzistira, usprkos zajedničkom početnom principu, da se do apsoluta mišljenog i kao supstancija i kao subjekt može doći samo neposredno sa osjećajem i zrenjem. Hegel to oštro odbacuje jer kod njega nema zamjene za rad pojma, što će reći nema drugog puta od onog negativiteta koji istinu vidi kao prolaznu, razvijajuću, nefiksiranu. Razlika između samosvijesti i supstancije nije slučajnost ni defektnost koju se treba zaobići nepojmovnim direktnim uvidima koji neće morati

proći dugi i težak put razvijanja istine kroz uvijek novo stvarajuća proturječja, ona je nužna, i premda se nadaje kao nešto zazorno, veličina prave filozofije, odnosno dijalektike, je da se zadržava baš na razdorima, prijeporima, onom pogubnom za duševni mir, onom zazornom za dobar ukus. Naime nauka “u odnosu prema neposrednoj samosvesti se pokazuje kao neka izopačenost nasuprot njoj.” Nadalje, kretanje u nauci, odnosno dijalektički, “dubljenje je na glavi,” i “po izgledu, nepotrebno nasilje” (Hegel 1986, 15).

No ako je s jedne mnogo odrješitija i neprijateljski raspoložena spram svakodnevne svijesti za razliku od slatkorječivih i tješiteljskih intuicionista apsoluta, dijalektika ih ujedno i bolje tretira jer ne bježi od toga da je ne samo moguće, nego pak i nužno, istinu o Apsolutu pojmovno prenijeti. Pošteđeni smo čekanja na čas božanskog otkrovenja i ekstatičke inspiracije. Na momente bolni dijalektički rad na oblicima svijesti, i temporalni hod na glavi kroz povijest i hijerarhijski do sve viših razina kompleksnosti, spor je, ali pravedan, jer u osnovi može pripadati svakoj samosvijesti. Hegel bilježi:

Istinite misli i naučno uviđanje mogu se dobiti samo u radu poimanja. Samo se njime može proizvesti ona opštost znanja, koja ne predstavlja niti običnu neodređenost i oskudnost običnog ljudskog razuma, već savršeno i potpuno znanje, ni onu neobičnu opštost umne sposobnosti koja se izopacila pod uticajem lenjosti i samoprecenjivanja svoje genijalnosti, već predstavlja istinu koja je u svome sazrevanju dospela do forme koja joj odgovara, - a koja je sposobna da predstavlja svojinu svakog samosvesnog uma (Hegel 1986, 41).

Maurice Finocchiaro zaključuje da je Hegelov predgovor dvostruko dijalektičan jer ne samo da predstavlja i utvrđuje na metafilozofskoj razini što je to dijalektika, nego se u procesu i sam koristi dijalektikom koju razlaže i za koju se zalaže i to čini tako što pokazuje “pozitivno u negativnom, izbjegavanje jednostranosti, i ujedinjavajući ono suprotstavljeno, kao što je dijalektika i filozofije, metafilozofskog sadržaja i uvodničke forme, kao i svoje metode i rezultata” (Finocchiaro 1988, 184).

Dijalektika i filozofija ovdje su postavljene kao jedna nasuprot druge jer su one to prije Hegelove ključne intervencije i na određeni način i bile. Dijalektika kao *pro et contra* razgovor bio je mjesto na kojem se filozofija branila i izvirala, ali ne i mjesto gdje je u svom totalitetu mogla obitavati, jer se smatralo da istina i pobjeda mogu biti samo na jednoj strani, te da se proces dolaženja do istina jednom kada je dovršen može zanemariti te se fokusirati samo na pozitivan uspjeh, umjesto na teški negativni put koji je do toga doveo s mnoštvom serpentina, stranputica i ćorsokaka.

Marx je bio svjestan epohalnosti dijalektičkog shvaćanja povijesti:

Hegel stavlja na mjesto onih nepokretnih apstrakcija akt apstrahiranja koji kruži u sebi; time je on zaslužan što je dokazao porijeklo svih tih neprikladnih pojmova koji prema svom porijeklu pripadaju pojedinim filozofijama, što ih je sažeo, i umjesto jedne određene apstrakcije stvorio kao predmet kritike apstrakciju koja je iscrpljena u svom cjelokupnom doseg (Marx 1972, 275).

No ono što Marx Hegelu ne može dopustiti je to da je od pojma, odnosno mišljenja, učinio samopokrećući i stvarajući subjekt. S jedne strane ga hvali jer “stoji na stajalištu moderne nacionalne ekonomije” i jer “shvaća rad kao suštinu, kao suštinu čovjeka koja se obistinjuje,” ali s druge, rad “koji jedino pozna i priznaje, *apstraktno je duhovan*” (Marx 1972, 265-266). Ipak Marx tu kao da zaboravlja što se događa sa duhovnim, apstraktnim i mišljenim kod Hegela, iako direktno na jednom mjestu kaže kako: “ukoliko ta apstrakcija shvaća samu sebe i u sebi samoj osjeća beskrajnu dosadu, javlja se kod Hegela napuštanje apstraktnog mišljenja koje se kreće samo u mišljenju, koje je bez oka, bez zuba, bez uha, bez ičega, kao odluka da se prizna priroda kao biće i da se posveti promatranju” (Marx 1972, 275).

Mišljenje, i posebice sfera duha, kod Hegela nikako nisu samo pitanje intelektualnog rada, nego i svih drugih materijalnih aktivnosti koji omogućavaju društvu da opstaje. Mišljenje s toga ne ostaje naprosto u svojoj domeni nego se pretače u svoju otuđujuću drugost, prirodu, u kojoj mišljenje nije samoosviješteno do pojave ljudskog roda koji kroz spori i mukotrni proces počinje stvarati društvo, odnosno hegelijanski rečeno duh, koji se nadalje, i ništa manje bolno, razvija i napreduje.

Borislav Mikulić u svojim predavanjima upozorava na rutinski previđenu stavku koje ni sam Marx nije bio svjestan, a to je do koje je mjere Hegel u kulturno-obrazovnom razvoju duha anticipirao historijski materijalizam.⁹ To se jasno vidi upravo u momentu kada Marx misli da prekida s Hegelom, tj. kada pokazuje njihovu fundamentalnu razliku u pogovoru za drugo

⁹ Ima raznih značajnih anticipacija Marxa i historijskog materijalizma kod Hegela. Između ostalog, Čakardić upozorava da je primjerice “mnogo prije Marxa Hegel naglašavao povijesne i društvene probleme tranzicije iz feudalizma u kapitalizam, i upozoravao na dehumanizirajuće posljedice industrijalizacije i rada” (Čakardić 2022, 97). Za širi pregled te izrazito važne i često previđane teme krvave tranzicije u kapitalizam vidi (Čakardić 2019). Adrian Johnston (Johnston 2018, 90-91) također podsjeća da je primjerice Georgij V. Plehanov (Plehanov 1969, 49) u Hegelovim “Geografskim temeljima povijesti” koje predstavlja uvod u njegovu *Filozofiju povijesti* (Hegel 1975, 152-196) vidio primjer historijskog materijalizma *avant la lettre*.

izdanje *Kapitala*, govoreći da kod njega, obrnuto od Hegela, idealno nije ništa drugo do materijalno, *pretvoreno i prevedeno* u ljudskoj glavi (Marx 1974a, 25):

Nasuprot uvriježenim prijevodima i tumačenjima ovog mjesta koja ili u potpunosti ne prepoznaju ili ne valoriziraju Marxovu formulaciju o “pretvaranju i prevođenju” bitka u svijest, vidimo da njegovo famozno *uvjetovanje* svijesti bitkom moramo shvatiti *doslovno* onako kako je rečeno — kao *prevodeće*, tj. *diskurzivno* pretvaranje bitka *u svijesti*, a ne kao *odražavanje* bitka *na* svijest. Pretvaranje (*Umsetzung*) moguće je i odvija se kao prevođenje (*Übersetzung*) zato i samo zato što sam *bitak* za Marxa već jest *diskurzivna* struktura ili “*ensamble* društvenih odnosa” ili “društveni bitak”. Bitak je ime za *diskurzivne* formacije — pravo, politika, ekonomika, moral, religija, umjetnost, filozofija, znanosti ili, “ukratko, ideološke forme” — koje se historijski-epohalno obrazuju kroz “iznošenje” (proizvodnju) ljudskih rodni snaga, što je, kako opet hegelijanski formulira Marx, najprije moguće samo u obliku opredmećenja, izvanštenja i otuđenja, čiji se pozitivni smisao očituje u raspredmećenju i razotuđenju kroz osvještenje i dovršenje konflikta u istim onim ideološkim formama (Mikulić 2020).

Bitak potpuno uvjetuje mišljenje ako ga ono naprosto odražava, ali ako subjekt ima aktivnu ulogu u spoznavanju, pa mora pretvarati i prevoditi stvarnost, što mu onto- i filogenetski omogućava da i proizvodi svoju zbilju, onda se jednostrani odnos mora napustiti, te se relacija bitka i mišljenja mora shvatiti dijalektički. Ono što dijele i Hegel i Marx upravo je duboko uvjerenje da se filozofska istina mora uozbiljiti i ostvariti u povijesti, pa tako i idealističko izjednačavanje bitka i mišljenja – jednom kada napusti svoju fiksiranost i uvjerenost da je ta istina već činjenično na snazi – postaje cilj stremljenja duha, odnosno proletera kao univerzalne klase u kapitalizmu, u procesu pripadajuće im historijsko-materijalističke izo- i uo-brazbe. Na ovom mjestu također ne smijemo ispustiti iz vida da već mora postojati određeni afinitet tj. stanoviti izomorfizam mišljenja i bitka na razini imanentne supstancije da bi cilj duboke promjena stvarnosti i ostvarenje slobode bili ostvarivi.

3. Tri momenta dijalektike

Bijeda filozofija. Riječ je, dakako, o Marxovom važnom djelu iz ranijeg perioda, koji u svom naslovu pokazuje njegovu humorističnu snagu i silovitost u konfrontaciji s drugim misliocima. Na tapetu se u tom slučaju našao Pierre-Joseph Proudhon čije je djelo *Sistem ekonomskih kontradikcija ili filozofija bijede* elegantno izvrgnuto ruglu. No, sasvim nevezano za originalni izvor preko kojeg je formulacija bijeda filozofije postala ustoličena, ona bi bila dobar opis za anksiozno stanje zebnje koje zasigurno dijele mnoge studentice i studenti filozofije, pa čak i oni koji s diplomama i doktoratima mogu ravnopravno polagati pravo na taj naziv.

Filozofija je neupitno teška, zahtjeva mnogo vremena i truda, i s tog aspekta može stajati rame uz rame sa svim drugim znanostima. Ali jednom kada se prođe dobar dio tog trnovitog puta, do kojih nas to zvjezdanih visina dovodi? Za druge znanosti je to vrlo često dosta jasno, na svoju ekspertizu i njene posljedične produkte razni znanstvenici mogu vrlo lako ukazati. Što mogu filozofi, što nam donosi filozofija? Mnogi su mogućí odgovori ali jedan od poznatijih i značajnih je onaj Aristotelov po kojem je promišljen, reflektirani život onaj najvrijedniji življenja. Mogućnost boljeg razumijevanja sebe i svijeta, i to posebice u onim neodgovorivim pitanjima koje kantovski rečeno nužno muče um, pa im i oni koji najmanje žele biti umni teško mogu potpuno umaći, definitivno bi bio vrijedan dobitak u lutriji bavljenja filozofijom.

Ipak ono što dobijemo može se, bar u nekim aspektima, dobiti nemjerljivo lakše kroz *self-help*. No, kakve to veze ima s Hegelom, pokušajmo ozbiljnije odgovoriti? Naime, Hegel je mislilac koji bi nam možda i najviše mogao pomoći u zazivanju spomenute *self-help* varijante kao ultimativnog izazova za dignitet filozofije. Primjerice, kada bi se za apsolutno znanje kao kulminaciju njegova izrazito opsežnog sistema (u čije se stvaranje moralo, a za čije se recipiranje i dalje mora uložiti enorman trud) reklo da funkcioniра po principu *journey is the destination*, on vjerojatno to ne bi prezrivo odbio, nego bi s smijehom prihvatio takav opis kao dobru ilustraciju iz predjela svakodnevice.

Naime apsolutno znanje koje u *Fenomenologiji* dolazi nakon svih drugih oblika svijesti, ili u *Enciklopediji* nakon svih drugih znanja, ne predstavlja nekakav kvantitativni dodatak, neko novo, misteriozno znanje koje se otkriva tek na kraju, neki uzvišen cilj. Upravo suprotno, apsolutno znanje dolazi kao minus, ono oduzima, to jest oslobađa nas onog što kroz proces saznavanja nužno nosimo u sebi – konstitutivne iluziju da se nešto skriva onkraj onoga do čega smo spoznavajući prodrli. Put je uistinu cilj, odnosno cilj je putovati, promišljati,

revolucionirati stvari bez straha da se promjena ne može registrirati jer postoji stvar po sebi onkraj našeg znanja i dijapazona djelovanja, ili da postoji onostranost koja čini tuzemni život i rad izlišan za išta osim da se dokopamo tog raja kad nam je već na ovom svijetu nemoguć mir, obilje i sreća. Apsolutno znanje nam objašnjava zašto se ne moramo brinuti o tome gdje stoji mišljenje naspram bitka, ali u isti mah i zašto ta briga nužno muči svaki promišljeni um.

Žižek opetovano formulira logiku ovog Hegelovog ključnog dijalektičko-spekulativnog postupka:

Apsolutno znanje je tako ime za udvostručeno ne-znanje: ono ne donosi nekakvo novo znanje, nego samo premješta naše ne-znanje u sam objekt znanja. Ono što dobijemo nije naprosto generalizirana relativizacija našeg znanja ili ultimativna nesigurnost u to kako stvari uistinu stoje; ova nesigurnost se premješta u stvarnost koja je po sebi nedovršena, ontološki osujećena, nestabilna (Žižek 2019, 146).

Hegel ide korak unatrag ontologizirajući poznate epistemološke antinomije koje je Kantov kritički projekt doveo do paroksizma. Umjesto da se opredijeli za jednu od opcija u debati oko mogućnosti znanja, Hegel pokazuje da razdor oko pitanja nužno proizlaze iz toga kakva je sama stvarnost – razdrta (Žižek 2012, 477-480). Eksplikaciji ovog ključnog momenta Hegelove misli koju s posebnim žarom baštini Žižek vratit ćemo se kasnije u poglavlju.

Prije toga nam predstoji objasniti kako to da bi Hegel sa smiješkom odobravanja prihvatio pokušaj da se njegove intelektualne visine opišu banalnim zrcima mudrosti kakve su se kočoperile u kičastim *powerpoint* prezentacijama što su se u neko starije internetsko doba prosljeđivale po *mailovima*. Naime, to je zbog Hegelova jedinstvenog stava spram jezika. On je dubinski cijenio i bio fasciniran svakodnevnim jezikom i govorom, za razliku od mitologizirajućeg, fetišizirajućeg i beskrajno etimologizirajućeg pristupa kojeg je prakticirao primjerice Heidegger. Za Hegela je rečeno da je svakom jeziku pristupao kao da mu je stran te da je imao nevjerojatnu sposobnost da u svakodnevnim izrazima pronađe filozofske dubine (Comay i Ruda 2018, 6). Najbolje svjedoči tome činjenica da je riječ *Aufhebung*, koja simultano znači i ukidanje i očuvanje, postojala i prije njega.

Sukladno tome, Hegel ne samo što nije prezaio, nego je aktivno uživao koristiti poslovice i naveliko diseminirane, tobože, dubokoumnosti kada je objašnjavao svoje ideje. Jedan od značajnih mjesta gdje se poslužio time prvi je dodatak 81. paragrafu *Enciklopedije filozofijskih znanosti*, gdje kaže kako se “u našoj svakodnevnoj svijesti nezadržavanje na apstraktnim razumskim određenjima [striktno jednoznačnosti] čini kao jedino pošteno, u skladu sa izrekom

živi i pusti živjeti, gdje dajemo za pravo jednoj, kao i drugoj strani” (Hegel 2010, 129). Samo dva paragrafa prije, u slavnom 79., Hegel nam kaže kako “ono logičko ima prema formi tri strane a) apstraktnu ili razumsku, b) dijalektičku ili negativno-umsku, c) spekulativnu ili pozitivno-umsku.” Nadalje upozorava da tri strane ne sačinjavaju tri dijela logike, već su to “momenti svega logičko-realnog, tj. svakog pojma i svega istinitog uopće” (Hegel 1987, 100).

Prvi moment, onaj razumski, odgovara standardnim prirodno-znanstvenim metodama pažljivog apstrahiranja od mnogostručja onog neposredno osjetilnog kako bi se došlo do egzaktnih opisa i objašnjenja tih fenomena. Drugi moment je dijalektika odnosno negativno-umsko čijeg djelovanja smo u globalu mnogo manje svjesni nego onog prvog momenta. Ipak, Hegel smatra da to nije zato što sami dijalektiku ne prakticiramo, nego zato što je ne prepoznajemo kada to činimo. “Ispravno postaviti i prepoznati dijalektičku dimenziju od najveće je važnosti. To je opći princip svog kretanja, sveg života i sve zbiljske aktivnosti. Dijalektika je jednako tako i duša svog istinskog znanstvenog znanja” (Hegel 2010, 129). Ona je to zato što u znanost unosi imanentnu vezu i nužnost, ona izolirana razumska određenja postavlja u međusobni odnos, što dokida autarkičnost pojava i pripadnim im pojmova, kao i stabilnost i jednoznačnost stvari te spoznaja koji ih imaju za svoj objekt. Sva razumska određenja se pretvaraju u svoje suprotnosti ako dovoljno rigorozno o njima razmišljamo, pri tome se služeći istom rigoroznošću koja je omogućila znanstvena otkrića kroz smisljeno apstrahiranje i striktno određivanje, sve konačno je takvo da samo sebe ukida, sve živo nosi u sebi klice smrti. To je zaključak dijalektike kao i brutalni fakt života s kojim se negativno-umsko rezoniranje zna uhvatiti u koštac.

Kako dolazi do tog pretvaranja u svoju suprotnost? Kako pristup koji aproksimaciju svog principa nalazi u narodskoj izreci *živi i pusti živjeti* za svoj zaključak ima samodokidanje svega konačnog i naglašavanje smrti koja unutar samog života klija? Jedan od filmova u najdugovječnijem, naizgled neuništivom filmskom serijalu o Jamesu Bondu, nosi naziv *Live and let die*. Na tragu toga i Hegelovih opaski možemo reći za dijalektiku da vrijedi *živi i dopusti da to znači umrijeti*.

Hegel daje popularne primjere, opet uz izreke, da nam ukaže na trenutke u kojima dolazi upravo do prelaza iz jednog seta određenja do njihovih suprotnosti. Primjeri su suze radosnice, gorki osmijeh, tko visoko leti nisko pada, anarhija i despotizam... Ovo je značajno ne samo kao neki kuriozum, nego i teorijski. Hegel, kako smo već napomenuli, baštini one filozofske tekovine

koje se oslanjaju i inzistiraju na svakodnevnom govoru kao pravom filozofskom mediju. Mikulić ističe:

Za ishodište Gadamerove interpretacije odnosa između Hegelove i antičke koncepcije dijalektike određujuća su tri opća stava: - prirodni jezici su temelj filozofskog mišljenja, izvor pojmova su izražene riječi; - interpretacija podrazumijeva istraživanje onoga što je izraženo u jeziku onako kako je izgovoreno u razgovoru; - osjetljivost za značenja prirodnog jezika omogućila je Hegelu istinski spekulativni sadržaj u dijalektici antičkih filozofa; Tim trima načelima Gadamer dodaje četvrti kriterij koji izriče i sam Hegel, a tiče se samosvijesti koja manjka u grčkom konceptu dijalektike. Tako se, prema Gadameru, Hegel pokazuje kao jedinstvena kombinacija sokratičkog i kartezijanskog modela mišljenja: sistematski i univerzalni razvoj svih misaonih odredbi kroz dijaloški model kontrastivnog mišljenja, prolaženje kroz kontradikcije. Međutim, tri jezična načela za interpretaciju antičkih izvora Hegelovog koncepta dijalektike pokazuju da Gadamer pod prirodnim jezikom podrazumijeva živi svakodnevni govor, tj. jezičnu praksu u formi razgovora a filozofsko mišljenje kao interpretaciju značenja oblikovanih kroz kulturno-historijsku upotrebu (Mikulić 2020).

Takvoj Gadamerovoj ocijeni (Gadamer 1976) teško se na prvu usprotiviti. Hegel, kako smo malim dijelom i sada vidjeli, naprosto uživa ukazivati na spekulativni sadržaj koji se nesvjesno pojavljuje u svakodnevnom govoru (riječi s dijametralno suprotnim značenjem predstavljajući najeklatantniji primjer iz te kategorije). Također, Hegel bez zadržke razmatra ustaljene predodžbe o značajnim pojmovima koje koristi. To će učiniti za spekulativno (čemu ćemo se kasnije kratko obratiti), ali i za dijalektiku koja se, kako ističe:

obično smatra kao neka vanjska vještina koja hotimičnošću proizvodi neku zbrku u određenim pojmovima i samo privid protivurječja u njima, tako da nisu nešto ništavno ta određenja, nego taj privid [...]. Često opet dijalektika nije ništa više nego subjektivan sistem zibnja od umovanja do umovanja gdje nedostaje sadržaj, pa se golotinja prikriva takvom oštromnošću koja proizvodi takvo umovanje (Hegel 1987, 101).

Ključno, dakako, za Hegelovu inačicu dijalektike upravo je to da se suprotstavljene strane ne sukobljavaju kao dva sugovornika, jedan nasuprot drugome, nego se nalaze unutar same stvari koja se razmatra, te do kontradikcija ne dolazi arbitrarno, nego se one nužno i objektivno pojavljuju. Također, što se povijesti dijalektike tiče u dodacima 81. paragrafu spremno spominje svoje antičke prethodnike, elejce, Sokrata koji je dijalektiku koristio u njenoj subjektivnoj formi – ironiji, i Platona kod kojeg se dijalektika prvo pojavila u “slobodnom, znanstvenom, pa tako u isto vrijeme i objektivnom obliku” (Hegel 2010, 129). Ipak, Mikulić

ne propušta pokazati teorijsku podlogu s koje Gadamer pristupa, podcrtavajući kako ona nije prisutna kod samog Hegela:

Gadamer pritom ne tematizira razliku između razgovornog jezika (diálogos), tj. mišljenja u suprotnostima izraženog kroz jezik, te prirodnog jezika (diálektos), tj. apstraktnog objekta koji je sastavljen i strukturiran kroz virtualni sloj značenja (semantika), materijalni sloj izraza (leksika i semiotika) i formalni sloj pravila upotrebe (sintaksa i logika). Dijaloška koncepcija jezika je iz temelja različito jezično-filozofsko stanovište, koje se oslanja na upotrebnu teoriju značenja, teoriju komunikacije i recepcije, nego ono koje ima u vidu Hegel. Kako ćemo još vidjeti, ona se temelji na dubljem semiotičkom sloju ili znakovnoj teoriji konstitucije same svijesti (Mikulić 2020).

Znakovna konstitucija svijesti sadrži u sebi ključno određenje Hegelovog epistemološkog pristupa, a to je inzistiranje na posredovanosti. Naime, znak po prirodi svoje funkcije, nešto je što stoji umjesto nečeg drugog, što drugo signalizira, posreduje, a upravo problematiziranje neposrednosti označava početak kod Hegela, i u fenomenologiji koja prati kako se iskustvo nadaje svijesti i kasnije u logici kao oblasti čistog mišljenja.

Predstoji nam još eksplicirati treći moment logičkog, a kao put do njega poslužiti će nam nastavak Mikulićevog promišljanja o jezičnom u dijalektici:

razina na kojoj se mišljenje razvija dijalektički nije tek razina dijaloga, nego je već razina koju nazivamo diálektos, jezik u svojoj semiotičkoj, semantičkoj i sintaktičkoj konstituciji. Sofističko izvođenje konzekvencija iz suprotstavljenih hipoteza samo je intelektualni derivat drugih jezičnih procesa mišljenja; ono se odvija kao kretanje kroz jezična ili semantička polja, u kojima jednom pojmu ne pripadaju značenja samo po načelu identiteta nego po načelu diferencije. To nije samo smisao Hegelovog priznanja pozitivnog aspekta tzv. formalne dijalektike kod Platona, da ona suočava svaki entitet s njegovom negacijom kao njemu pripadnom; to je također i smisao Hegelove rečenice kako kod Aristotela nalazimo “posve različite, i najsuprotstavljene odredbe stvari pod jednim pojmom” (Mikulić 2020).

Spekulativno, odnosno pozitivno-umno radi upravo to, “shvaća jedinstvo određenja u njihovom suprotstavljanju” (Hegel 1987, 101). U svakodnevnom govoru spekulacija doduše ima pejorativno značenje, Hegelovi primjeri su trgovinske spekulacije, ali i one maritalne. “Pod spekulacijom se misli da u jednu ruku trebamo ići preko onog neposredno prisutnog, a u drugu, da su proizvodi tih spekulacija nešto je prosto subjektivno premda tako ne bi trebalo ostati nego se realizirati i prevesti u objektivnost” (Hegel 2010, 133). No u spekulativnom, kao logičkom momentu, opozicija subjekt-objekt se nadilazi, ali kako bi se to razumjelo, jednostrane rečenice

kao što su *apsolut je jedinstvo subjektivnog i objektivnog* nisu dovoljne, jer u isti mah ne označavaju i ono suprotno, a jednako nužno, a to je pored identiteta i njihova razlika.

U negativno-dijalektičkom momentu kontradikcija je bila shvaćena kao izvor svog kretanja i samoukidanja, kao sila koja iščašava sve tobože stabilne pojmove i imanentno ih tjera u daljnji razvoj, ali u spekulativnom momentu dijalektički se rezultat afirmira, i kretanje zaustavlja, ili bolje rečeno završava puni krug znanja i razvoja. U političkom registru lako je pokazati revolucionarnu progresivnost dijalektičkog momenta, ali je mnogo važnije i teže shvatiti da bez spekulativnog smiraja i stopiranja sav izvojevani napredak se raspršuje i pada u vodu. Jurišati na Zimski dvorac i pucati s Aurore razmjerno je jednostavno u usporedbi s mnogo težim i nezahvalnijim poslom elektrificiranja i kolektivizacije Sovjetskog Saveza koji je pak ključan ako revolucija želi uistinu zaživjeti. A baš elektrifikaciji, kolektivizaciji i sličnim infrastrukturnim poduhvatima odgovara logički moment afirmiranja dijalektičkog razrješenja, odnosno spekulativno. Dio petog poglavlja bit će posvećen upravo ovoj važnosti spekulativnog za dijalektiku kao logiku emancipacije

No vraćajući se na čiste pojmove, ali i na daljnje promišljanje o apsolutnom znanju koje smo ostali dužni, ključan i presudan pothvat Hegelov je stav spram Kantove dijalektike u antinomijama uma i aporetskom položaju subjekta. Kao što je dobro znano, Kant je ograničio ono što možemo znati, kako bi ostavio prostor za vjeru, teorijski um htio je izvući iz metafizičkih stranputica tako što ga je vratio s ovu stranu iskustva, ali je obranio smisao glavnih metafizičkih pitanja, onih racionalne teologije, kozmologije i psihologije, i dao primat praktičkom umu da moralnim postupanjem dokazuje ljudsku slobodu, a onda i besmrtnost duše i postojanje boga. U spekulativnom mišljenju Hegel teorijski rješava ono što je Kant smatrao nedostižnim za um. Simon Jarvis na izrazit način objašnjava od Kanta do Hegela kako se oblikovao problem spekulativnog uma.

[Kod Kanta] ograničena uloga spekulativnog uma intimno je oblikovana ontološkim pražnjenjem subjekta. Nutarnje zrenje – ujedno i mišljenje i osjećaj – pretvoreno je u pojavu za sebe. To je nužno kako bi se mogla održati jasna distinkcija između mišljenja i znanja. Mišljenje možda nema ontološki sadržaj [...]. Hegel preuzima tu praznoću u vlastitoj koncepciji subjektiviteta. [...] Subjekt je ništa po sebi. Zapravo, po sebi je on negativitet sam, što je dakako samo drugi način da se kaže da nikad nije savršeno "sa sobom". [...] Hegel se razlikuje od Kanta ne po tome što subjektu pripisuje supstanciju koju mu Kant odbija pridati, nego po tome što će za Hegela supstancija postati subjekt (Jarvis 2004, 72-73).

Supstancija koja postaje subjekt s obzirom na problem antinomija uma znači da su kontradikcije koje su pripisane mislećem subjektu u Hegelu locirane u zbilji kao takvoj, jer on za razliku od Kanta ne pati od “pretjerane nježnosti spram stvari u svijetu” (Hegel 2010, 93). U inače vrlo zanimljivom prikazu Hegelove dijalektičke metode Forster, iako spominje Hegelovu opasku o Kantovoj nježnosti (Forster 2006, 142), svejedno smatra da Hegel ne afirmira kontradikciju u stvarnosti:

Jasno je, prvo, da Hegel ne namjerava zalagati se ni za (evidentno problematičnu) afirmaciju kontradiktornosti zbilje, ni za (evidentno neproblematičnu) afirmaciju kontradiktornosti mišljenja i pojmova. Također je jasno, kao drugo, da Hegel razumije kontradikciju ipak bliže ovom drugom (evidentno neproblematičnom) smislu, nego onom prvom (Forster 2006, 144).

Žižek pak s druge strane upravo inzistira na onoj evidentno problematičnoj opciji kao interpretativno točnoj i filozofski najsmislenijom. Jedan od konciznijih načina na koji objašnjava takvu afirmaciju je da naglasi razliku između razuma i uma:

Um na jedan način nije više nego manje od razuma, um je – da se izrazimo na dobro znan način Hegelove opozicije između onog što želimo reći i onog što ustvari kažemo – ono što razum u svom djelovanju uistinu radi, u kontrastu s onim što želi i misli da radi. Um zato nije neka nova sposobnost koja nadopunjuje jednostranost razuma: upravo sama ideja da ima nešto (srž supstancijalnog sadržaja analizirane stvari) koja uzmiče razumu, onorazumsko Preko izvan njegovog dohvata, temeljna je iluzija razuma. Drugim riječima, sve što trebamo činiti da od razuma dođemo do uma je oduzeti konstitutivnu iluziju onog prvog (Žižek 2012, 276-277).

Takvo oduzimanje, odnosno dobivanje razumskog iz spekulativnog momenta je nešto o čemu Hegel i sam govori te nam pomaže da shvatimo tri logičke forme u svojoj međusobnoj isprepletenosti. Razum nam dostavlja tvrde pojmove i predmete, dijalektika kao negativno umno prokazuje tu tvrdoću kao fluidnost, samodokidanje, antinomičnost koja pripada svakoj stvari, da bi spekulativno-pozitivni um afirmirao taj jaz unutar svega kao nešto supstancijalno, ne kao pogreška ili nemogućnost pristupa istine kod spoznavatelja, nego kao narav samog svijeta.

4. “Nova dijalektika” i stari problemi odnosa Marx-Hegel

Među ekonomski orijentiranim misliocima koji se ozbiljno bave Marxovim radom i ostavštinom zadnjih desetljeća pojavio se izraziti interes za Hegelovu dijalektičku logiku odnosno za njen neprikosnoveni utjecaj, presudnu prisutnost i dublji smisao u kritici klasične političke ekonomije zrelog Marxa (Moseley i Smith 2014). Pristupi koji su napose aktualni daju se sistematizirati nazivljem nova dijalektika, sistematska dijalektika i novi hegelomarksizam. Dakako, dijalektika i hegelijanstvo pratili su kako Marxa tako i njegove sljedbenike, počevši s Engelsom. Ustoličila se i u *dijamatu* stvarno postojećih socijalizama i u heterogenim i mnogo sofisticiranijim promišljanjima okupljenim pod zajedničkim nazivnikom zapadnog marksizma. Novitet recentnijih pristupa sastoji se u odmicanju od historijskog, i dobro poznatog, dijela Hegelove dijalektike i njenog nastavka kod Marxa; oštar fokus upravlja se umjesto toga na kudikamo zahtjevniju i manje očiglednu tematiku kategorija *Znanosti Logike* i načina na koji su one na djelu u *Kapitalu* (najznačajnija interpretativna struja koja se zalaže za odmicanje od historijskog aspekta *Kapitala* i usredotočivanje na njegovu logičku strukturu svakako je Novo čitanje Marxa).

Početak ćemo od određenja koji distingvira novodijalektičare od bliskih rekonstruiranja Marxovih argumenata, primjerice Riccarda Bellofiorea koji ih shvaća kao dio makro-monetarne teorije, da bi potom u sljedećem poglavlju bolje proučili demarkacijsku liniju koja dijeli iznutra same novodijalektičare. Sukus i vanjske i unutrašnje odrednice i crte razlikovanja može se naći u odabranim rečenicama poznatog Marxovog uvoda u *Grundrisse*, pa će nam to i biti polazište. Rečeni uvod ima četiri dijela. Proći ćemo prvi, drugi i četvrti dio, što će nam omogućiti da predstavimo od sadržaja samog tekstualnog predloška širu sliku Marxove misli. Nakon toga ćemo se vratiti na preskočeni treći gdje se nalaze ključne rečenice za novodijalektičare u sklopu za Marxa rijetkog, ali izrazito značajnog tematiziranja vlastite metodologije.

U prvom odjeljku uvoda Marx se obrušava na robinzonijade političkih ekonomista kao što su Smith i Ricardo koji u pretpovijest stavljaju figuru osamljenog pojedinca “ne kao historijski rezultat, nego kao polaznu tačku historije” (Marx 1977, 5). Naturaliziranjem kapitalističke logike stvari koja je proizvod dugotrajnog i često mučnog povijesnog procesa ona se upisuje u logiku prirodnog postojanja naprosto i prikazuje se kao dio našeg bića neodvojiv od onog što jesmo kao što je to i primjerice naša anatomija. Marx već tu pokazuje bljeskove dijalektičke logike kada kaže da je “čovjek u najdoslovnijem smislu *zoon politikon*, ne samo društvena životinja, nego životinja koja se samo u društvu može osamiti” (Marx 1977, 6). Upravo

najrazvijeniji stadij društvenih odnosa proizvodnje omogućuje samostalne pojedince, odnosno samce koji neće biti ni zvijeri ni bogovi, nego najobičnija norma.

Marx ne spori da postoje određene karakteristike koje rese svaku proizvodnju, od najprimitivnijih do najrazvijenijih. Takvu apstrakciju on vidi kao razumsku jer fiksira ono zajedničko i time nas pošteđuje ponavljanja, ali inzistira na tome da upravo ono što razlikuje različite epohe je ono u čemu leži ključ za razumijevanje one nove. “Postoje određenja koja su zajednička svim stupnjevima proizvodnje i koje mišljenje fiksira kao opća; ali takozvani opći uslovi svake proizvodnje nisu ništa drugo do ovi apstraktni momenti, pomoću kojih se ne shvaća nikakav stvarni historijski stupanj proizvodnje” (Marx 1977, 9). Za razliku od ranijeg perioda iz 1840. kada je kritizirao apstrakcije kao istoznačne s idealizmom i zamjenom realnosti sa mišljenjem, Marx je kasnije mogao reevaluirati i korigirati svoj stav iz mladosti. “Zato, za razliku od pripadnika *Historijske škole* koji su u istom periodu zagovarali nemogućnost apstraktnih zakona sa univerzalnom valjanošću, Marx je u *Grundrisseu* prepoznao da apstrakcije mogu imati plodnu ulogu u kognitivnom procesu” (Musto 2008, 6).

U drugom dijelu uvoda Marx preuzima uvriježenu ekonomsku podjelu na proizvodnju, raspodjelu, razmjenu i potrošnju. Marx razlikuje dvije vrste ekonomista, vulgarne koji se zadržavaju na površinskim manifestacijama, i klasične političke ekonomiste, William Petty, Adam Smith i posebice David Ricardo koji su prodrli u samu srž predmeta istraživanja i nisu ostali nasukani u pličinama. Glavni prigovor vulgarnih ekonomista onim znanstvenim, kako to vidi Marx, jest to da se zadržavaju na proizvodnji i razmatraju je kao samosvrhu, dok je raspodjela isto tako važna. Ovakav prigovor najbolji je pokazatelj za Marxa da se netko dopustio zavesti i vulgarizirati od strane vrtoglave cirkulacije kapitala te je izgubio iz vida ishodište koje omogućuje sva ta kretanja. Specifikum i svrha kapitalističke proizvodnje je stvaranje roba kao razmjenske vrijednosti koje će se onda prodajom valorizirati, a vrijednost koju će donijeti nazad njihovom proizvođaču biti će uvećana i oplodena, novac uložen u proizvodnju vratit će se nazad kao uvećan iznos. Izvor tog viška vrijednosti, ili kada proizvođač podmiri sve svoje troškove, profita koji ostaje, nalazi se u sferi proizvodnje. Ipak fokusirati se na sferu razmjene u načinu proizvodnje koji je glasovit i drukčiji od drugih po tome što sve stvara da bi se prodalo, odnosno razmijenilo, razumljiva je pogreška. Da bi se ispravno shvatilo, potrebno je znanje filozofskih pojmova kao što su potencijalnost i aktualnost.

Aristotel, skupa sa Shakespeareom i Hegelom, neizostavne su referentne točke za Marxa čak i na polju gdje ih se ne očekuje. Tako će on reći, raspredajući o dijalektičkoj povezanosti

proizvodnje i potrošnje kako “proizvod dobija posljednji finish tek u potrošnji” i kako “željeznica na kojoj se ne vrši vožnja, koja se, dakle, ne rabati, ne troši, jest željeznica samo *dynamei*, ne i zbiljski” (Marx 1977, 11). Iz pozicije kapitalista, jednom kada kupimo njegovu robu, hoćemo li je koristiti ili ne je irelevantno, ali *dynamei* dimenzija vrijedi, još više nego za neiskorištenu željeznicu, za onu koja je proizvedena ali još nije prodana.

Teškoća u razumijevanju sastoji se u tome da se u sferi proizvodnje mora proizvesti roba koja ima ugrađeni potencijal da donese svojom prodajom veću vrijednost od one utrošene u njeno stvaranje. Taj *dynamei* očigledno se stvara time što roba mora imati uporabnu vrijednost za kupce, odnosno da stvar mora da sa “svojim svojstvima zadovoljava ljudske potrebe ma koje vrste. Svejedno je kakve su prirode ove potrebe, npr. potiču li iz stomaka ili iz fantazije” (Marx 1974a, 43).

No još značajnije za problematiku oplođenog kapitala je da radna snaga koja je stvorila datu robu, odnosno robe, ne bude plaćena za sav raspon vrijednosti koji je stvorila. Velika tajna viška vrijednosti i izvora profita sakrila se u razlici između nadnica za radnike i vrijednosti koju stvaraju. Taj rascjep ispostavlja se kao komotan prostora, ali i nažalost kapitalista, kao nesiguran jer mu što radnici s jedne strane, što kapitalistička konkurencija i kretanje tržišta s druge, stalno prijete stješnjavanjem.

Pored Aristotelovog para *dynamei-energeia* u drugom dijelu uvoda našao se još jedan poznati filozofski oblik, onaj zaključka (silogizma) iz Hegelove *Logike*. Marx objašnjava četverostranost ekonomije služeći se takvim načinom promišljanja:

proizvodnja pojavljuje kao polazna tačka, potrošnja kao završna tačka, a raspodjela i razmjena kao sredina, koja je sama opet dvostruka, jer je raspodjela određena kao moment koji polazi od društva, a razmjena kao moment koji polazi od individua. U proizvodnji se objektivira ličnost, u potrošnji se subjektivna stvar; u raspodjeli društvo preuzima posredništvo između proizvodnje i potrošnje u obliku općih, vladajućih određenja; u razmjeni ovo posredništvo vrši slučajna određenost individuum (Marx 1977, 9).

Riječ je o iznimno važnom ulomku koji hegelijanskom terminologijom oplemenjuje standardne ekonomske distinkcije i pokazuje dubinu koja je u njima sadržana. Posebice raspodjela i razmjena koje otkrivaju dualnost načina proizvodnje koji u svojoj bazi ima najrazvijeniji društveni oblik, a u svojoj legalno-političkoj nadgradnji inzistira na striktnosti, svetosti i nepovredivosti privatnog vlasništva kao jamca za sve druge slobode i prava. I dok se na razini razmjene na koju spremno i željno zapinju vulgarni pogledi na ekonomska pitanja ljudi

pojavljuju kao individue koje kupuju i prodaju, naizgled slobodne i jednake, na razini društvene raspodjele postaje jasno da dok jedna klasa ima u privatnom vlasništvu sredstva za proizvodnju i prava na prodaju i utržak od tako proizvedene robe, druga klasa ima privilegiju da iznajmljuje jedino neotuđivo vlasništvo koje posjeduje, vlastitu radnu snagu, pa se nakon sklapanja ugovora o radu sa onim prvima spremno i sretno laća tuđih sredstava za proizvodnju i baca na rad čiji je logički završetak tuđa korist.

Još jedan moment iz pasusa je vrijedan elaboracija, onaj da se u proizvodnji objektivira ličnost, dok u potrošnji subjektivira stvar. Ličnost ili stvarajući subjekt opredmećuje svoju radnu snagu u izvanjskom predmetu, primjerice u ovom tekstu koji pišem. U tom izvanštenju subjekt dobiva konkretni predmet koji je nosilac njegovog rada i koji stoji kao nešto njegovo u svijetu kojeg sačinjavaju vanjski objekti. Ipak, iako je taj objekt konkretizacija njegove moći, ono je također od trenutka izvanštenja nešto nezavisno od njega. To je Hegelovo otuđenje. Marxovo otuđenje gradi na to ono što bi se desilo kada bih ja ovaj tekst prodao nekome, a ta osoba kupnjom dobila za pravo da tretira taj rad kao svoj vlastiti. Ako bi se s ovim tekstom išta dalje događalo njegov kupac bi bio taj koji stječe beneficije.¹⁰ To je, dakako, pozicija u kojoj se radnici u kapitalizmu nalaze čiji je rad – što je u svojoj srži neka vještina uz određenu i dosta značajna porciju vremena – objektiviran u robu koja im ne pripada. Zauzvrat radnici dobiju univerzalni oblik vrijednosti, novac, s kojim mogu postati vlasnici onog što si već mogu priuštiti. Kupnja i potrošnja tako postaju jedino mjesto u kojem se subjektivira stvar, odnosno gdje subjektivnost, sloboda, djelatnost radnika barem naizgled potvrđuje.¹¹ Marx na tom tragu apostrofira:

proizvodnja, raspodjela, razmjena i potrošnja sačinjavaju pravi pravcati zaključak; proizvodnja općenitost, raspodjela i razmjena posebnost, potrošnja pojedinačnost u kojoj je obuhvaćena cjelina. Ovo je svakako neka veza, ali površna. Proizvodnju određuju opći prirodni zakoni; raspodjelu društvena slučajnost, pa ona stoga može da utječe na proizvodnju manje ili više povoljno; razmjena stoji između jedne i druge kao formalno društveno kretanje, a završni čin potrošnje, koji se ne shvaća samo kao krajnja meta, nego i kao krajnja svrha, leži, u stvari, izvan ekonomije, osim ukoliko ne djeluje natrag na polaznu tačku i ponovo otvara čitav proces (Marx 1977, 10).

¹⁰ O odnosu ta dva otuđenja, te zašto ona nisu homologna vidi (Žižek 2022, 84-86).

¹¹ Rijetki su oni u kapitalizmu, prvenstveno uspješni umjetnici, koji mogu kroz proizvodnju tj. stvaranje relativno direktno potvrđivati i utvrđivati vlastitu subjektivnost. Naravno, kvaliteta, narav i stupanj slobode odnosno djelatne subjektivnosti koji se unutar kapitalizma može ostvariti velika je problematika s kojom se marksizam teorijski, a svi progresivni pokreti praktički, moraju uhvatiti u koštac.

Moseley nam pojašnjava pobliže zašto je Hegelova logika pojma prikladna za Marxovu teoriju viška vrijednosti. U oba slučaja, navodi autor:

pretpostavlja se slična logički odnos između općenitog i pojedinačnog. Hegelov pojam počinje sa određenjem općenitog, a potom objašnjava pojedinačne oblike kao pojedinačne oblike (predodređene i pretpostavljene) općenitosti. Slično, Marxova teorija počinje sa općenitim oblikom viška vrijednosti, a potom objašnjava pojedinačne oblike viška vrijednosti, sa predodređenom općom formom viška vrijednosti kao već pretpostavljenom, uz neka dodatna pojedinačna određenja. Razlog zašto Marxova teorija počinje sa općim oblikom viška vrijednosti je zato što je temeljena na pretpostavci da svi pojedinačni oblici viška vrijednosti dolaze iz istog izvora – viška rada radnika. Prema tome, opći oblik viška vrijednosti mora se prvo odrediti, a tek onda pojedinačni oblici, koji ovise o drugim faktorima pored viška rada, mogu biti određeni. Pojedinačni oblici viška vrijednosti su 'drukčiji životni oblici' općeg viška rada; oni su 'utjelovljenja' ili 'kristalizacije' viška rada (Moseley 2014, 10-11).

Ostaje pitanje zašto Marx za ovu logičku vezu kaže kako je svakako neka, ali površna. Marx zna da pravu hegelijansku dijalektičku logiku resi poniranje onkraj superficijalnosti i dolazak do same biti stvari, te nadalje da jednom kada se s Hegelom dođe u eminentno filozofski prostor esencije gdje tavore u ispraznosti sva sila umišljenih intelektualnih veličina, onda se na tom visokoparnom mjestu pita pravo, revolucionarno pitanje: zašto se bit stvari nadaje kao pojava, zašto se objekt udvaja na fenomenalno i esencijalno? Prateći taj impetus Hegel na sebi svojstven način ukida dihotomiju između pojave i stvari po sebi čega smo se već s Žižekovim čitanjem Hegela dotakli. Marx u jednom od svojih najpoznatijih i retorički iznimnih dionica čini posve identičnu stvar s fetiškim karakterom robe (Marx 1974a, 73-85). Tajna nije u tome što robu naizgled tretiramo kao vrijednost po sebi, neovisnu od ljudi koje su je proizveli, tajna je u tome što je ova izvrnuta, razumskom biću intelektualno uvredljiva pojava u biti istinita u kapitalističkom načinu proizvodnje.

Zašto je onda dijalektička logika ovdje svedena na površnost? Moglo bi se reći da je zbog istog razloga zbog kojeg i sva relevantna mjesta o Hegelu iz Marxovog kasnog razdoblja, bilo iz rukopisa i pisama, bilo iz onog objavljenog, odišu ambigvitom. Marx naprosto nije načisto s Hegelom, nadolazi na poziciju potonjeg po pitanju apstrakcija, odnosno njihove nužnosti, te spoznaje da se Hegelova korisnost i vrijednost ne iscrpljuju u *Fenomenologiji duha* i *Osnovnim crtama filozofije prava*, nego se u dobroj mjeri nalaze i u *Znanosti logike*. S druge strane, Hegel za njega ostaje apsolutni idealist, čiji je *saving grace* snažan osjećaj za historiju, ali čiji se veliki misaoni dobitci nalaze u izokrenutoj formi, kao u *cameri obscuri*, naopačke i poprilično

opskurno i nejasno za mislioce koji nisu bljeskovite naravi. No konkretnije u ovom slučaju Marx pati od straha od apriorizma. Iako Hegel sam opetovano kritizira, posebno Schellinga i sljedbu mu, upravo za formalizam u kojem se neki misaoni koncepti iznađu *a priori*, a potom se utiskuju u neku postojeću građu, od filozofije prirode do raznih oblasti društvenosti (Hegel 1970, 1), on sam, usprkos svojstvenom zalaganju za imanentizam, po Marxovu mišljenju upada u tu zamku.¹²

Kako to navodi Chris Arthur, Marx kritizira Hegela za formalizam u *Kritici Osnovnih crta filozofije* prava iz 1843. te tamo ističe da je, kako autor napominje:

hegelijanska metoda ona koja traži 'tijelo za logiku'; on to odbacuje opredijelivši se za znanstvenu metodu utemeljenu na 'logici tijela'. Znanost mora prilagoditi logiku posebno naravi predmeta istraživanja. Ako se onda ispostavi da je *Kapital* riznica dijalektike, to nije zato što primijenjena apstraktna univerzalna metoda, nego zato što je kretanje samo materijala zahtijevalo iskaz u takvim logičkim kategorijama (Arthur 2004, 3).

Upravo će nam promišljanja Arthura pomoći da odredimo vanjsku granicu i unutarnju podjelu novodijalektičara, uz referiranje na ključne rečenice iz trećeg odjeljka *Grundrissea*. Prije nego što dođemo do nama ključnog trećeg, eksplicitno metodološkog odjeljka, za volju totaliteta reći ćemo par stvari i o najkraćem i posljednjem, četvrtom. Ono se sastoji od osam velikih pitanja koju u stvari smjernice za istraživanje, te od glasovitih par ulomaka gdje se Marx suočava s velikim pitanjem i povijesnim kontradokazom za razne vrste historicizama, a to je činjenicom da “kod umjetnosti je poznato da određena doba njenog procvata nikako ne stoje u razmjeru prema općem razvitku društva, pa, dakle, ni prema materijalnoj osnovici, tako reći kosturu njegove organizacije” (Marx 1977, 36-37). Dakako, nije teško demonstrirati povezanost određenih umjetničkih oblika, kao što su ep ili elizabetijanski teatar, sa društvenim uređenjima koji su ih iznjedrili. “Teškoća je u tome da se razumije što nam oni pružaju umjetničko uživanje i što u izvjesnom pogledu važe kao norma i nedostižni uzor” (Marx 1977, 38). Ovo su iznimno bitne misli jer su razne vulgarizirane inačice marksizama upadale upravo u tvrdokorni historizam čija se zaslijepljenost i nefleksibilnost mišljenja posebice zrcalila kada bi na tapetu došla pitanja iz estetike.

Okrenimo se sada trećem, višestruko najavljivanom odjeljku. Na početku odjeljka Marx kontrastira dva naučna puta, onaj 1) koji počinje s “realnim i konkretnim, sa zbiljskom

¹² Za detaljnu obranu Hegela od optužbi za apriorizam vidi (Rand 2007).

pretpostavkom, dakle, na primjer, u ekonomiji sa stanovništvom, koje je osnova i subjekt čitavog društvenog čina proizvodnje” ili 2) od “apstraktnih, općih odnosa kao podjela rada, novac, vrijednost itd.” Za Marxa je očito da je drugi put, odnosno metoda ispravna. Njegovim riječima:

Konkretno je konkretno zato što je ono sjedinjenje mnogih određenja, dakle, jedinstvo mnogostrukog. Zbog toga se ono u mišljenju pojavljuje kao proces sjedinjenja, kao rezultat, ne kao polazna tačka, mada ono jest zbiljska polazna tačka, pa stoga i polazna tačka opažanja i predstave. Onim prvim putem bila je puna predstava rasplinuta u apstraktno određenje; ovim drugim apstraktna određenja dovode do reprodukcije konkretnog putem mišljenja (Marx 1977, 27).

Poznato je da je Marx muku mučio s iznalaskom prave polazne točke za *Kapital*, što i ne čudi s obzirom na važnost koju početak ima u hegelijanskoj logici, a koju je prema novodijalektičarima Marx uveliko preuzeo u analizi i prezentaciji kapitalizma (Arthur 2004). No može nam se činiti da je u konačnici odabrana početka točka robe naprosto u raskoraku s njegovim vlastitim metodološkim načelom o započinjanju apstraktnim određenjima. No to je tako samo na prvi pogled, u stvari, kako Mikulić upozorava, Marxov početak zrcali Hegelovo tretiranje osjetilne izvjesnosti sa početka *Fenomenologije duha* (Mikulić 2020). Ono što se naoko i isprve čini kao najkonkretnije i opipljivije rastvori se u puke apstraktnosti pri boljem i studioznijem pogledu. To se dešava s robom čiji razvoj apstraktnih određenja pratimo u prvom poglavlju. Taj pak razvoj uvelike odgovara Hegelovim kategorijama iz *Logike*, na što upozorava Arthur. On, doduše, ne vidi početak s robom kao analogan osjetilnoj izvjesnosti u *Fenomenologiji*, nego smatra da *Kapital* ima dva početka, analitički, koji počinje s robom i razlaže ju na njenu uporabljivost i razmjernost, te sintetički odnosno sistematski, koji svoj početak ima s apstraktnim određenjem forme vrijednosti, te na toj razini vrijede dijalektička pravila.¹³ Vrijednost prvo ima odlike iz domene bitka, prve u *Logici*, ipak ne na način da za kapitalizam velevažna kategorija (razmjenske) vrijednosti figurira kao bitak, dok je uporabna vrijednost u toj postavi ništa. Za Arthura prije vrijedi da je vrijednost izostanak uporabne vrijednosti, jer od toga je u određivanju forme razmjenske vrijednosti nužno apstrahirati. Ostaje pitanje kako vrijednost onda, kada je se ne može način u fizičkim karakteristikama robe, dokazuje svoj tubitak? Za to je potrebna druga, drugačija roba, tek u njihovom međudnosu vrijednost one prve se može dokazati.

¹³ Vidi također (Starosta 2008) koji također tretira prvo poglavlje *Kapitala* preko analitičke i sintetičke razine.

Kod Marxa je prva roba onda u relativnom obliku vrijednosti, dok je druga, s kojom se prva uspoređuje, u ekvivalentnom. Ključno je za drugu da se ona može pojaviti samo kao uporabna vrijednost, i samo u toj formi može odrediti vrijednost one prve. Takav odnos međusobnog potrebovanja, a s druge strane nužnosti da se između dvije robe koje se jednače održi jasna razlika odgovaraju Hegelovim silama odbijanja i privlačenja. Arthur na takav način prati razvoj “bitka” vrijednosti, te sumira kako je “razmjenjivost” kategorija kvalitete; kvantitet i mjera dodaju mu na kompleksnosti da stvore kategoriju “imanentne razmjenjivosti”, što dezignira moć razmjene intrinzične za robu; “vrijednost je njena esencija” (Arthur 2014, 277). U domeni esencije oblik vrijednosti mijenja se od robe u novac, i tu opet koristeći relevantne Hegelove kategorije može se pratiti Marxov razvoj kroz prvo poglavlje *Kapitala*.

Ovakvu pažnju koju novodijalektičari pridaju razvoju kategorija od apstraktnih do sve konkretnijih apstrakcija, i to razvoju na koju će sama početna kategorija natjerati sebe prateći vlastitu unutarnju logiku, to je upravo obilježje njihovog usmjerenja, u čistoj suprotnosti s historijsko-dijalektičkim analizama od prije i to je vanjska granica koja ih odvaja od drugih pristupa. Za njih nema historijskog sadržaja, jednom kada znanstvenim apstrahiranjem dođemo na razinu kategorija, dalje je riječ o rigoroznoj dedukciji novih kategorija iz one prve. Temporalnost kojom oni barataju je sinkrona, i za to imaju uporište u *Grundrisse*-u:

Bilo bi, dakle, nedopušteno i pogrešno iznositi ekonomske kategorije onim redom u kome su historijski bile određujuće. Naprotiv, njihov redoslijed određen je odnosom koji one imaju, jedna prema drugoj, u modernom građanskom društvu i koji je upravo obrnut od onog što se pojavljuje kao njihov prirodni odnos ili što odgovara redu historijskog razvitka. Ne radi se o mjestu koje ekonomski odnosi historijski zauzimaju u uzastopnom sljedovanju različitih društvenih oblika. Još manje o njihovom redoslijedu 'u ideji' (Proudhon) (jednoj nejasnoj predstavi historijskog kretanja). Radi se o njihovoj strukturi u modernom društvu (Marx 1977, 34).

Od oca historijskog materijalizma čudno je možda čuti ovakve misli, ali ono čemu u *Grundrisseu* jasno svjedočimo jest u kojoj mjeri Marx nije bio historicist. Iako s mnoštvom empirijskih i historijskih podataka, *Kapital* se bavi kapitalizmom u ideal-tipskoj varijanti, značajni fakt koji neke nove interpretacije Marxa, primjerice njemačko Novo čitanje Marxa (*Neue Marx-Lektüre*), često naglašava.¹⁴ Marx je bio svjestan, razradivši prije ekonomske i

¹⁴ *Neue Marx-Lektüre* tradiciju su 60-ih godina u Frankfurtu inicirali Hans-Georg Backhaus i Helmut Reichelt – vidi (Backhaus 1980) i (Reichelt 2007) – pod direktnim utjecajem Adornovih predavanja. Srećom, važne serije predavanja upravo iz tog vremena imamo objavljene. Za neke od ključnih za ovu tematiku vidi (Adorno 2000) i (Adorno 2006). Za širi sažet pregled *novog čitanja Marxa* vidi primjerice (Linder 2008) i (Bellofiore i Redolfi

jaku interpretaciju povijesti, da se nikakav idealitet društvenog uređenja ne može u potpunosti ostvariti, ili ako i može, ne bez velikih sukoba. Tako i idealitet kapitalizma - koji ovdje ne znači što si kapitalisti ideološki predočavaju da rade, nego ono kako sama logika koju neumitno slijede u svojoj idealnoj varijanti želi izgledati - čak i trijumfalni kapitalizam ne uspijeva u potpunosti odgovarati svom pojmu. Klasni sukob, nezgodna narav te bitne robe, ljudske radne snage, koja ipak mora i odmarati pored rada, još nezgodnija činjenica da isti ti radnici za jednog kapitalista, su cijenjeni i nužno potrebni kupci za drugog, sve to, i mnogo toga drugog, ne omogućava kapitalizmu da ikad u potpunosti bude ono što zaželi. Naravno, situacija je baš za taj način proizvodnje time gora što njezina temeljna formula novac – roba – novac', gdje apostrof označava kvantitativno pojačavanje prvotnog novca, upada u lošu beskonačnost u kojoj ne može nikad biti kraja tome koliko bi se samo trebao povećati iznos pod znakom apostrofa.

Marx je poznato nabrojio razne kontratendencije koje mogu onemogućiti i njegovu slavnu tendenciju za pad profitne stope,¹⁵ tako da je bio itekako svjestan koliko idealitet čijem se konstruiranju tako predao ne mora odgovarati potpuno zbilji. Ipak, čemu toliko truda? Upravo zato da se zna što je kapitalizam u srži, i da se može rigoroznom metodom pokazati da mnogi užasi koji se u kapitalizmu događaju nisu aberacije, nego esencijalni dio, te da su mnoge amelioracije i dobrobiti zapravo proizvod klasnog sukoba, pa onda gdje se uspjelo, kao u nordijskom modelu, kompromisa, nikako onog što kapitalizam sam po sebi donosi. Izrazita politička i pragmatična vrijednost takvog, naizgled, puko apstraktnog posla kao što je iznalaženje točnog idealtipskog modela kapitalizma Marxu je stoga bila posve jasna.

No mora se reći da usprkos presudnoj važnosti da se kapitalizam predstavi i istraži ideal-tipski, striktnu razgraničenost koju novodijalektičari drže između historijske i sistematske dijalektike i sama je nedijalektična,¹⁶ tj. nema sluha za međusobno uslovljavanje naizgled dijametralno suprotnih određenja. Ipak, mnogi nesporazumi bi se riješili kada bi se na umu imalo da, kako Mikulić ističe:

Riva 2015). Najpoznatiji izdanak te škole zasigurno je Michael Heinrich i njegov Uvod u Marxov *Kapital* (Heinrich 2012). Za kritiku ovog pristupa vidi (Kliman 2011).

¹⁵ To su: “povišavanja stepena eksploatacije rada, obaranje najamnine ispod vrednosti radne snage, pojevtinjavanje elemenata postojanog kapitala, relativna prenaseljenost, spoljna trgovina i uvećanje akcijskog kapitala” (Marx 1974b, 196-204).

¹⁶ Saad-Filho novodijalektičarima upućuje baš takvu kritiku, da moraju prihvatiti i historijski dio Marxove metode kao nužan (Saad-Filho 1997).

Hegelov koncept “spekulativne dijalektike” (za razliku od Platonove “formalne dijalektike” koja se samo rijetko premašuje sofističke granice jer u prirodnoj svijesti polazi od mnoštva pojedinačnog ka nečem općem), zapravo prešutno pretpostavlja Aristotelov pojam epagogé ili induktivni “hod iskustva” (méthodos) prirodne svijesti koji na svome gornjem kraju, u rezultatu koji čine opći pojmovi i kategorije, daje “pod jednim općim pojmom mnoštvo najrazličitijih odredbi” (Mikulić 2020).

Spajanjem forme s nužnim induktivnim hodom kao onim što u konačnici sačinjava dijalektiku kao sintezu dva najveća velikana antičke filozofije koju sprovodi Hegel, zaključujemo, mjesta za nereflektirano razdvajanje historijskog i sistematskog naprosto nema.

5. Dijalektika kao algebra – profita ili revolucije?

Ovime dolazimo i do unutrašnje podjele novodijalektičara na dvije struje koje se iscrpljuju oko toga slažu li se ili ne s Marxovom osudom Hegela koju je, između ostalog, u jednoj od snažnijih varijanti, izrekao u trećem odjeljku *Grundrissea*:

Hegel je pao u iluziju da realno treba shvatiti kao rezultat mišljenja koje se u sebi sjedinjuje, u sebe udubljuje i iz samog sebe kreće, dok je metoda penjanja od apstraktnog ka konkretnom samo način pomoć kojeg mišljenje prisvaja konkretno, reproducira ga ka duhovno konkretno. Ali ni u kom slučaju proces postanja samog konkretnog (Marx 1977, 27)

S jedne strane su autori poput Arthura, Moishea Postonea, Toma Sekinea i Roberta Albrittona koji drže da je Hegel uistinu idealist i da je razlika između njega i Marxa ontološka. Međutim, jednako tako, tvrdi se da je Hegel od nevjerojatnog značaja za Marxovu analizu kapitala jer je u svojoj logici – iako nije imao direktnih dodirnih točaka s kapitalizmom – “apsolutizirao specifičnu dijalektiku kapitala” (Arthur 2014, 270). Opširnije rečeno, Hegel je “ovjekovječio dijalektičko kretanje kapitala transponirajući ga od historijski određenog sustava u bezvremensku sferu logike, zamjenjujući konkretne termine s njihovim apstrakcijama, tako da umjesto samo-valorizacije stoji apsolutna negativnost” (Arthur 2004, 7).

S druge strane, najglasovitiji novodijalektičari s afirmirajućim stavom prema Hegelu su Ali Shamsavari, Geert Reuten i Tony Smith, da nabrojimo tek neke, koji smatraju da Hegel nije reducira zbilju na mišljenje i zapao u slabosti idealizma. Smith tako odbija čitanje *Logike* kao samorazvoja ideje. Tekstualne dokaze za takva čitanja odbacuje kao metafore, na razini onoga što Hegel naziva predstavljanjem, odnosno mišljenjem, u slikama, a ne na razini čistog pojma. Još konkretnije, Smith, prema Arturovom mišljenju, smatra da su Hegelove povijesne okolnosti značile da je morao prerusavati svoju filozofiju kako bi joj kršćanska publika mogla pristupiti. Nadalje, za Smitha “kapitalizam odgovara logičkoj strukturi esencije jer je u sebi dubinski podijeljen, dok bi za njega samo komunizam imao logičku strukturu Hegelovog pojma” (Arthur 2004, 6-7), odnosno pozitivnog, krajnjeg rezultata svih prethodnih logičkih perturbacija. S druge strane, za Arthura i ostale interprete Hegela kao idealista upravo pojam, odnosno apsolut, odgovara strukturi kapitala.

Sukus Smithovog shvaćanja Hegela kao u konačnici materijalističkog, a ne idealističkog filozofa počiva u sumiranoj varijanti na sljedećem:

Hegel pretpostavlja da postoji set temeljnih objektivnih određenja u svijetu. Ove objektivne određenosti svijet mogu se shvatiti zahvaljujući određenostima našeg mišljenja (naše mišljenje je ‘doma u svijetu’). Nadalje, mi možemo misliti o našem mišljenju te tako rekonstruirati i usustaviti esencijalnih određenja našeg mišljenja. S obzirom da također možemo spoznati svijet oko sebe, usustavljenost tih esencijalnih određenja mišljenja će važiti i za esencijalna određenja svijet. Hegelova logika izgleda idealistička zato što se bavi određenjima mišljenja. Ali ona to nije zapravo zato što se bazira na materijalističkoj premise da ta određenja mišljenja odgovaraju određenjima stvarnosti (Moesly i Smith 2014, 3).

Ovdje pred sobom opet imamo slučaj izomorfizma bitka i mišljenja, samo što se Smith po tom pitanju oslanja na suvremene hegelijance Terryja Pinkarda i Roberta Pippena (koje možemo svrstati u liberalno-deflacijski pristup Hegelu), dok smo se mi oslonili na Žižekov i šire lakanovsko-hegelijanski pristup. U potonjem se isto navodi da je Hegelova ključna teza da su “određenja mišljenja (*Denkbestimmungen*) u isto vrijeme i određenja bitka jer ne postoji jaz koji razdvaja nespoznatljivu stvar-po-sebi od našeg znanja. Ali Hegel dodaje zaokret: ograničenosti (antinomije, neuspjesi) mišljenja u isto vrijeme su ograničenosti samog bitka” (Žižek 2019, 21).

Upravo se ovaj posljednji zaokret te tmina što kola po čitavom Hegelovom sistemu, a izvire u tom ambisu, pokušava zakrpati i drenažom odstraniti iz inače – za vodeće američke tumače – eminentno modernog i isključivo epistemološki orijentiranog Hegela koji figura kao veliki nastavljatelj Kantova kritičkog projekta. Razlog zašto smo tako ustrajno protiv sakaćenja Hegela kada je naizgled najskloniji idealizmu, leži u tome da je zapravo tada od najveće pomoći i važnosti za militantni materijalizam.

Zašto i kako objasniti ćemo nakon što razmotrimo Žižekovu recepciju novodijalektičara. Žižek citira više teoretičara koji tvrde da je Hegelova logika ustvari logika kapitala: od Rebecce Carson koja inzistira na ontološkoj stranosti Hegela za Marxa jer se kod potonjeg kontradikcije u konačnici mire dok kod Marx ostaje konfliktna (Žižek 2022,65; Carson 2021, 202), preko Johna Rosenthala za kojeg se cijela enigma Marx-Hegel odnosa sastoji u tome da je Marx upravo za paradoksalnu i mistički formuliranu Hegelovu logiku našao racionalno-znanstvenu aplikaciju u sferi kapitala (Žižek 2022, 32; Rosenthal 1998), do Chrisa Arthura prema kojem je upravo aplikabilnost Hegelove logike na sferu kapitala ono što tu sferu prokazuje kao invertiranu realnosti sistematski otuđenu od svojih zbiljskih kreatora (Žižek 2022, 90; Arthur 2018, 482).

No pored Hegelove logike kao logike kapitala stoji i dosta starija i izrazito značajna struja koja čita tu istu logiku kao onu revolucionarne emancipacije gdje ubrajamo Rosu Luxemburg, Vladimira Iljiča Lenjina, Lava Davidoviča Trockog, Györgyja Lukácsa, Rayu Dunayevskayu i mnoge druge (Trocki 1942, 43-63; Luxemburg 1974; Dunayevskaya 1982, 47-76). Aleksandar Herzen, otac ruskog socijalizma koji je svojedobno bio i lijevohegelijanac, slavno je prozvao dijalektiku algebrom revolucije (citirano u Lenjin 1968). Lenjin je tu definiciju i važnost dijalektike spremno prihvatio (Lenjin 1968), ali je tek nakon izdaje velike većine njemačkih socijaldemokrata koji su 1914. stali na stranu imperijalističkog rata i okrenuli leđa komunizmu i Internacionali, prionu usred svjetske konflagracije, studioznom izučavanju Hegelove *Logike* (Lenjin 1976).¹⁷ Baš kao onomad Marxu, *Logika* je došla u pomoć u presudnom času, tako da je nedavno naučeno uspio najbolje pokazati u Oktobru 1917.

Dunayevskaya upozorava:

kako je sveprisutan bio mehanicistički materijalizam kod svih post-Marxovih marksista, te da je bio karakterističan ne samo za reformiste nego i za revolucionare kao što su bili velika Luxemburg i [Franz] Mehring. Za sve marksiste, uključujući i Lenjina prije 1914., dijalektika je bila apstrakcija. I to usprkos Luxemburginom oštrom odbijanju [Eduard] Bernsteinovog zahtjeva da se uklone dijalektičke skele s marksizma [the dialectical scaffolding be removed from Marxism] (Dunayevskaya 1981, 117).

Lukács je u *Povijesti i klasnoj svijesti* iz 1923. dao svojevrsnu filozofsku rekapitulaciju Oktobarske revolucije. Tu je naglasio da “Hegelova – dijalektička – ujednost (*Ineinssetzung*) mišljenja i bitka, shvaćanje njihova jedinstva kao jedinstva totaliteta jednog procesa, sačinjava također bit filozofije povijesti historijskog materijalizma” (Lukács 1977, 92), i otišao korak dalje posežući za Hegelovim pojmom supstancije koja je također i subjekt (ili fichteovski subjekt-objekt) te koja u historijskom materijalizmu nalazi na svoje konkretno utjelovljenje u proleterijatu kao univerzalnoj klasi i subjektu povijesti koji će kroz čin revolucije ponovno prisvojiti svoju otuđenu supstancu, odnosno plodove svog rada.

No pored ovih dobro znanih primjera, dodat ćemo jedan novi aspekt koji se u dijalektici kao logici oslobođenja može naći, ako Hegela čitamo na način Ljubljanske škole. Žižek je to natuknuo spominjući drukčije shvaćanje dijalektike i *Aufhebunga*, u kojoj se sva stvarnost ne

¹⁷ Za modernu recepciju Lenjinova čitanja Hegelove *Logike* vidi (Ruda 2020).

nalazi uhvaćena unutar pojma, nego je vrhunac pojmovnog razumijevanja ostaviti drugost da bivstvuje u svom elementu. Pustiti drugost – a pod time se primarno misli na prirodu – na miru.

Upravo u ovoj ključnoj poanti nam se otkriva nužnost spekulativnog momenta mišljenja (onaj treći, pozitivno-umni iz Hegelove trodiobe) za uspjeh i dugotrajnost revolucije. Također, sada će postati jasno zašto je Hegelov apsolutni idealizam upravo u svojoj apsolutnosti najbitniji i potrebniji materijalizmu.

Ovo pitanje smo već donekle dotakli u promišljanjima o apsolutnom znanju i prijelazu s razumskog na umno. Sada možemo tu istu dijalektiku primijetiti i kod već spomenute Spinozine supstancije (odnosno *Deus sive Natura*). Ključna Spinozina ontološka lekcija je apostrofiranje međusobne isključivosti dvaju najčešćih Božjih atributa: beskonačnost i transcendentnost. Naime, ako je Bog onostran materijalnom, kvarljivom svijetu u kojem živimo, onda je Božja beskonačnost limitirana upravo tim finitnim i propadljivim predjelom postojećeg. Beskonačnost koja ne inkorporira ono končano logički se diskvalificira. Zbog tog radikalnog imanentizma i učenja o jedinstvu, Hegel smatra da “svaka misao mora početi sa stanovišta spinozizma” te da je “biti sljedbenik Spinoze nužno za početak svake filozofije” (Hegel 1990, 154).

Hegelova beskonačnost je takvom upravo zato što zna da onkraj konačnosti nema ništa drugo, netuzemno, ali zbog toga ne očajava, nego si daje za pravo da sve želje projicirane u tamni veo transcencije dovede natrag u zbilju da se tu realiziraju. To nam ujedno daje i odgovor na pitanje, zašto se ne okaniti beskonačnosti u potpunosti, i slaviti našu konačnost? Naime, ako možemo mijenjati našu stvarnost i uređenja pod kojim živimo – a možemo – onda naša djela nemaju svoju klasičnu, fiziološku konačnost.

U posljednjem paragrafu pored Spinozine beskonačnosti supstancije, unijeli smo i segment subjekta. Upravo tu dolazimo do Hegelova osjećaja za beskonačno koje je određeno Kantom, a to je beskonačnost u smislu autonomnog samoodređenja, vođenje zakonima koje smo si sami zadali, gdje je nasuprot tome konačno sve ono što je heteronomno i determinirano od vani s nečim drugim od samog sebe. Uz to, Hegelova ideja beskonačnosti suprotna je od ideje o, primjerice, vječnom životu. On tako mišljenu beskonačnost kao crtu bez kraja smatra lošom. Za Hegela prava verzija beskonačnosti ne boji se konačnosti, nego se na nju oslanja i referira, znajući da o konačnosti kao materijalnom supstratu ovisi, ali se zbog toga ne mora pomiriti s

bilo kakvim, već postojećim, “prirodnim” stanjem stvari, jer prirodu i svoj svijet može mijenjati na bolje s obzirom na svoju autonomiju.¹⁸

Subjekt utjelovljuje tu poziciju negativno-umskog vječnog mijenjanja i dinamiziranja petrificirane zbilje. Ipak taj moment unutar dijalektike nije zadnji stadij. Adrian Johnston kritizira zato primjerice Fabia Vighija koji Žižekovu hegelijansku dijalektiku vidi kao “naglašavanje primata kontradikcije i nasilnosti negativiteta koja siječe kroz svaku ontologiju balansa” (Vighi 2010, 91). Johnstonu ne odgovara ovakva karakterizacija dijalektike pa ističe:

jer od Žižeka radi Maoa iz njegovog spisa iz 1937. *O Kontradikciji*, a baš tom Maou Žižek upućuje broje kritike.¹⁹ Za Hegela i Žižeka (kao i Badioua), negativitet je jedna, i samo jedna dimenzija dijalektičke dinamike. I Žižek i Badiou, posebno s obzirom na političku dimenziju, uvijek pažljivo napominju da njihove teorije, redom o “činu” i “djelu”, nisu samo o eksplozivnim erupcijama destabilizirajuće destrukcije. Obojica tvrde da su bar jednako zainteresirani u hladno, otrežnjujuće “jutro nakon,” dugu bitku za konstrukciju izdržljivih i trajnih revolucionarnih djelovanja i bivanja (Johnston 2011).

Jedno od glavnih pitanja u revoluciji je koliko daleko se treba ići u svojim djelovanjima, odnosno gdje je progresivno stati, a regresivno nastaviti. Prostor borbe za ljudsku emancipaciju ne zbiva se u nekom jednostavnom geometrijskom prostoru gdje, što dalje idemo od početne točke, to smo progresivniji, čak ako nominalno i idemo u ispravnom pravcu koje se zalaže za ozbiljenje što veće razine i dubine ljudske slobode. Tu nije riječ o jednostavnim rješenjima pa ih ni jednostavne plohe ne mogu dočarati. Pravi način da se geometrijski zamisli prostor društvene borbe Möbiusova je vrpca i slični neorijentabilni prostori. Vrlo lako možemo, bez da toga postanemo odmah svjesni, otići s onu stranu i zapasti u regresiju, ako ne stanemo u pravom času.

Dakako, Möbiusova vrpca je idealna i za zamišljanje naše čitave ontološke realnosti. Johnston primjerice slikovito napominje da pri početku *Filozofije Prirode* (Hegel 1970, 5) referirajući se na Odu Čovjeku iz *Antigone*, “Hegel portretira ljudski um kao rasudnu snagu negativiteta koji je imanentan bitku, odnosno kao autotransformirajuća/disrupcijska infleksija, torzija, zakrivljenje ilitiga savijanje same materijalne prirode” (Johnston 2019, 64).

¹⁸ Za iznimnu eksplikaciju kategorije beskonačnosti vidi (Zambrana 2012).

¹⁹ Vidi Žižekov kritički predgovor (Žižek 2007) Maovim odabranim spisima u *O praksi i kontradikciji* (Mao 2007). Sličan kritički osvrt o nedijalektičnosti Maove koncepcije o kontradikcije puno prije Žižek izrekla je i Raya Dunayevskaya (Dunayevskaya 1982, 151-176).

Dijalektika nam, konačno, omogućava da se krećemo u takvom izvijenom, nepreglednom prostoru bez da upadnemo u drugu, regresivnu, pogrešnu krajnost, već da ostanemo na vrhuncu one prave. Ali da, krajnosti; jer, rješenje se ne nalazi u trulom kompromisu i srednjostrujaštvu za kakvu se zalaže teorija potkove. Prave promjene i istinska emancipacija mogući su samo ekstremnim odbacivanjem postojećih koordinata politički mogućeg. No dijalektika nas podučava kako jedna stvar lako prelazi u svoju suprotnost. Stoga je nužno prigrliti ne samo dinamičko-rušiteljsku, nego i spekulativno-zastajuću stranu dijalektike.

I zato, da bismo mogli sačuvati ono što je revolucijom izvojevano, umjesto da ih daljnjim dinamiziranjem izgubimo, i zato da možemo shvatiti da čak ako je nešto i završilo katastrofalnim neuspjehom kao što su to bili dvadesetostoljetni socijalistički režimi, to ne znači da su njihova rješenja za socijalne probleme bili stubokom pogrešna, nego da se nisu dovoljno agilno i dijalektički držali progresivističkog položaja, čime su već zapali u duboke i zastrašujuće regresije. Pa ipak, bazična marksistička rješenja ostaju ispravna, a nužnost komunističkog uređenja sve hitnija sa rapidno pogoršavajućim stanjem klimatske, migrantske, društveno-ekonomske krize.

Hegel nam omogućava da mislimo ovakve slučajeve gdje formula ostaje ispravnom i vrijednom, unatoč njihovim mogućim neuspjesima. Mladen Dolar ističe:

[...] Um ne mora nastaviti svoju potragu do unedogled, nailazeći iznova i iznova da 'to nije to', te da je subjekt negativna sila koja nadilazi sav bitak. Negativitet je našao svoj limit, svoje pozitivno utjelovljenje, svoju formulu – baš kao što matematičari mogu stati sa beskonačnim ponavljanjem matematičkih operacija kada se pronade formula. [...] Ovo također implicira da je za Hegela dijalektika konačni proces, naime dolazi do kraja kada proizvede formulu za negativitet koji ga je svo vrijeme gurao naprijed. Na višoj instanci, gledajući *Fenomenologiju duha* kao cjelinu, možemo reći da je njezina konkluzija, apsolutno znanje, upravo jedna takva formula (Dolar 1994, 69).

Formula kako nadići kapitalizam i ustrojiti način proizvodnje koji neće biti devastirajući ni za čovječanstvo, ni za okoliš već je iznađena. Formula za ukidanje negativiteta koji je bio motor sve dosadašnje povijesti – klasni sukob – je komunizam kao besklasno društvo. Nasuprot uvriježenom mišljenju, Marx je dao neke vrlo konkretne smjernice oko toga kako društvo treba biti uređeno da bi dokinulo s kapitalizmom. Iako se nije bavio mikromenadžmentom kao utopijski mislioci prije njega, svejedno je decidirano ustanovio ključne stavke koje su nam i danas na tom putu ključne.

To što već postoji u nekim značajnim aspektima razrađena solucija za pravednije i čovječnije društveno-ekonomsko uređenje, ne čini zadatak da se do njega dođe u stvarnosti išta manje zahtjevnim i monumentalnim. Međutim, ona je od presudne pomoći u zaobilazanju besciljnoga misaonog lutanja i uvjerenja da nema boljeg sistema nego terora u kojem živimo jer nijedna druga alternativa nije uspjela. Iako se može primijeniti, kako je to i Marx činio, da se shvati vrtoglavi svijet kapitala, dijalektika nam isto tako omogućuje da shvatimo što moramo promijeniti, a što možemo pustiti da u svojoj drugosti spram revolucionarnih ideja ostane nepromijenjeno.

Popis literature:

Adorno, Theodor Wiesengrund. 1990 [1963]. *Tri studije o Hegelu*. Preveo: Aleksa Buha. Sarajevo: Veselin Masleša.

Adorno, Theodor Wiesengrund. 2000 [1993]. *Introduction to Sociology*. Uredio: Christoph Godde. Preveo: Edmund Jephcott. Cambridge: Polity Press.

Adorno, Theodor Wiesengrund. 2006 [2001]. *History and Freedom: Lectures 1964-1965*. Uredio: Rolf Tiedemann. Preveo: Rodney Livingstone. Cambridge: Polity Press.

Arthur, Christopher J. 2004. *The New Dialectic and Marx's Capital*. Leiden i Boston: Brill.

Arthur, Christopher J. 2014. "Marx, Hegel and the Value-Form". U: *Marx's Capital and Hegel's Logic – A Reexamination*, str. 269-291. Uredili: Fred Moseley i Tony Smith. Leiden i Boston: Brill.

Arthur, Christopher J. 2018. "The Logic of Capital. Interview with Chris Arthur by Luca Micanoli". U: *Consecutio Rerum*, Vol. 3, No. 5, str. 475-484.

Backhaus, Hans-Georg. 1980. "On the Dialectics of the Value-Form." *Thesis Eleven*, 1, No 1 (1980), str. 99–120.

Bellofiore, Riccardo i Tommaso Redolfi Riva. 2015. "The *Neue Marx-Lektüre*: Putting the Critique of Political Economy Back into the Critique of Society." *Radical Philosophy* 189 (2015), str. 24–36.

Brandom, Robert B. 2019. *A Spirit of Trust: a Reading of Hegel's Phenomenology*. Cambridge, MT: The Belknap Press.

Burns, Tony i Ian Fraser. 2000. "Introduction: an Historical Survey of the Hegel-Marx Connection". U: *The Hegel-Marx Connection*, str. 1-34. Uredili: Tony Burns i Ian Fraser. London: MacMillan Press.

Carson, Rebecca. 2021. *The Life of Capital: Human Life, Reproduction, Money and Immanent Logic*. Dosad neobjavljeni doktorski rad. Dostupan na: <https://eprints.kingston.ac.uk/id/eprint/51641/1/Carson-R-51641.pdf>. Pristup: 23. listopada 2022.

Comay, Rebecca i Frank Ruda. 2018. *The Dash – The Other Side of Absolute Knowing*. Cambridge, MA: MIT Press.

Croce, Benedetto. 1915 [1907]. *What is Living and What is Dead of the Philosophy of Hegel*. Preveo: Douglas Ainslie. London: MacMillan Press.

Čakardić, Ankica. 2019. *Sablasti tranzicije. Socijalna historija kapitalizma*. Zagreb i Rijeka: Jesenski i Turk i Drugo more, 2019.

Čakardić, Ankica. 2021. *Pobunjeni um: Eseji iz radikalne socijalne filozofije*. Zagreb: Arkzin i Jesenski & Turk.

Čakardić, Ankica. 2022. "Hegel and Anticapitalism: Notes on the Political Economy of Poverty". *Praktyka Teoretyczna* 1(43)/2022, str. 93-130.

Dolar, Mladen. 1994. "The Phrenology of Spirit". U: *Supposing the Subject*, str. 64-84. Uredila: Joan Copjec. London i New York: Verso.

Dunayevskaya, Raya. 1981. *Rosa Luxemburg, women's liberation, and Marx's philosophy of revolution*. New Jersey: Humanities Press.

Dunayevskaya, Raya. 1982 [1973]. *Philosophy and Revolution: From Hegel to Sartre, and from Marx to Mao*. New Jersey: Humanities Press.

Engels, Friedrich. 1974 [1925]. "Dijalektika prirode". U: *Marx i Engels Dela – Trideset prvi tom*, str. 251-469. Uredio: Vuko Pavićević. Preveli: Radomir Vujović, Ivo Ehrlich, Katarina Kranjc, Milivoj Mezulić i Vuko Pavićević. Beograd: Institut za međunarodni radnički pokret i Prosveta.

Engels, Friedrich. 1978 [1886]. "Ludwig Feuerbach i kraj klasične nemačke filozofije". U: *Marx i Engels Dela – Trideset drugi tom*, str. 215-241. Uredio: Kasim Prohić. Preveo: Hugo Klajn. Beograd: Institut za međunarodni radnički pokret i Prosveta.

Engels, Friedrich. 1979 [1859]. "Karl Marx, »Prilog kritici političke ekonomije«. U: *Marx i Engels Dela – Dvadeseti tom*, str. 463-470. Uredio: Gajo Petrović. Prevela: Mara Fran. Beograd: Institut za međunarodni radnički pokret i Prosveta.

Finocchiaro, Maurice A. 1988. "Dialectic and Argument in Philosophy. A Case Study of Hegel's Phenomenological Preface." U: *Argumentation 2* (1988), str. 175–90.

Forster, Michael. 2006. "Hegel's dialectical method." U: *The Cambridge Companion to Hegel*, str. 130-170. Uredio: Frederick C. Beiser. New York: Cambridge University Press.

Gadamer, Hans-Georg. 1976. *Hegel's Dialectic – Five Hermeneutical Studies*. Preveo: P. Christopher Smith. New Haven i London: Yale University Press.

Gould, Stephen Jay. 1987. *An Urchin in the Storm*. New York: Norton.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1970 [1842]. *Hegel's Philosophy of Nature*. Preveo: A. V. Miller. New York: Oxford University Press.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1975 [1837]. *Lectures on the Philosophy of World History – Introduction: Reason in History*. Preveo: H.B. Nisbet. New York: Cambridge University Press.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1976 [1816]. *Nauka logike, prvi deo – Objektivna logika: učenje o biću*. Preveo: Nikola M. Popović. Beograd: BIGZ.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1986 [1807]. *Fenomenologija Duha*. Preveo: Nikola M. Popović. Beograd: BIGZ.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1987 [1817]. *Enciklopedija filozofijskih znanosti*. Preveo: Viktor D. Sonnenfeld. Sarajevo: Veselin Masleša.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1990 [1892]. *Lectures on the History of Philosophy: The Lectures of 1825-1826: Volume III Medieval and Modern Philosophy*. Uredio: Robert F. Brown. Preveli: R.F. Brown i J.M. Stewart. Los Angeles: University of California Press.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 2010 [1830]. *Encyclopedia of the Philosophical Sciences in Basic Outline – part I: Science of Logic*. Uredili i preveli: Klaus Brinkmann i Daniel O. Dahlstrom. New York: Cambridge University Press.

Heinrich, Michael. 2012 [2004]. *An Introduction to the Three Volumes of Karl Marx's Capital*. Preveo: Alexander Locascio. New York: Monthly Review Press.

Jarvis, Simon. 2004. "What is Speculative Thinking?". *Revue Internationale de Philosophie*, 58 (2004), str. 69-83.

Johnston, Adrian. 2011. "On Žižek's Dialectics: Surplus, Subtraction, Sublimation". *Notre Dame Philosophical Review*.

Dostupno na: <https://ndpr.nd.edu/reviews/on-iek-s-dialectics-surplus-subtraction-sublimation/>

Johnston, Adrian. 2014. "Where to Start?: Robert Pippin, Slavoj Žižek, and the True Beginning(s) of Hegel's System". U: *Crisis and Critique*, vol. 1, no. 3 (2014), str. 371- 418.

Johnston, Adrian. 2018. *A New German Idealism – Hegel, Žižek and Dialectical Materialism*. New York: Cambridge University Press.

Johnston, Adrian. 2019. *Prolegomena to Any Future Materialism – A Weak Nature Alone*. Evanston, IL: Northwestern University Press.

Kliman, Andrew. 2011. "On Capitalism's Historical Specificity and Price Determination: Comments on the Value-form Paradigm". *Critique of Political Economy*, Vol. 1 (2011), str. 177-197.

Kojève, Alexandre. 1969 [1947]. *Introduction to the Reading of Hegel – Lectures on the Phenomenology of Spirit (assembled by Raymond Queneau)*. Uredio: Allan Bloom. Preveo: James H. Nichols, Jr. Ithaca i London: Cornell University Press.

Landa, Ishaya. 2010. *The Apprentice's Sorcerer: Liberal Tradition and Fascism*. Leiden i Boston: Brill.

Lau, Chong-Fuk. 2016. "A Deflationary Approach to Hegel's Metaphysics". U: *Hegel and Metaphysics – On Logic and Ontology in the System*, str. 27-43. Uredila: Allegra de Laurentiis. Berlin i Boston: De Gruyter.

Lenjin, Vladimir Iljič. 1968 [1912]. "In Memory of Herzen". Preveo: Stepan Apresyan. *Marxist Internet Archive*. Dostupno na <http://marxism.halkcephesi.net/Lenin/IMH12.html>. Pristup: 23. listopada 2022.

Lenjin, Vladimir Iljič. 1976 [1929]. *Conspectus of Hegel's book The Science of Logic*. Preveo: Clemence Dutt. *Marxist.org*. Dostupno na <https://www.marxists.org/archive/lenin/works/1914/cons-logic/index.htm>. Pristup: 23. listopada 2022.

Lewontin, Richard i Richard Levins. 1985. *The Dialectical Biologist*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Lindner, Kolja. 2008. "The German Debate on the Monetary Theory of Value: Considerations on Jan Hoff's *Kritik der Klassischen Politischen Ökonomie*". *Science & Society*, 72 (2008), str. 402-414.

Losurdo, Domenico. 2011 [2005]. *Liberalism: A Counter-History*. Preveo: Gregory Elliott. London i New York: Verso.

Lukacs, Georg. 1977 [1923]. *Povijest i klasna svijest – Studija o marksističkoj dijalektici*. Preveli: Milan Kangrga i Danilo Pejović. Zagreb: Naprijed.

Luxemburg, Rosa. 1974 [1900]. "Socijalna reforma ili revolucija?". U: *Rosa Luxemburg: Izabrani Spisi*, str. 25-83. Preveli: Roland Knopfmacher, Hrvoje Šarinić i Ljubomir Tadić. Zagreb: Naprijed.

Mao, Zedong. "On Contradiction". U: *On Practice and Contradiction – Mao Tse-Tung*, str. 67-103. London i New York: Verso.

Marx, Karl. 1972 [1844]. "Ekonomsko-filozofski rukopisi iz 1844.". U: *Marx i Engels Dela – Treći tom*, str. 179-279. Uredio: Predrag Vranicki. Preveo: Stanko Bošnjak. Beograd: Institut za međunarodni radnički pokret i Prosveta.

Marx, Karl i Friedrich Engels. 1974 [1932]. "Njemačka Ideologije". U: *Marx i Engels Dela – Šesti tom*, str. 9-444. Uredio: Božidar Debenjak. Prevela: Olga Kostrešević. Beograd: Institut za međunarodni radnički pokret i Prosveta.

Marx, Karl. 1974a [1873]. "Kapital – Kritika političke ekonomije, prvi tom". U: *Marx i Engels Dela – Dvadeset prvi tom*, str. 13-709. Uredio: Dime Bojanovski. Preveli: Moša Pijade i Rodoljub Čolaković. Beograd: Institut za međunarodni radnički pokret i Prosveta.

Marx, Karl. 1974b [1894]. Kapital – Kritika političke ekonomije, treći tom". U: *Marx i Engels Dela – Dvadeset treći tom*, str. 27-759. Uredili: Radivoj Davidović i Ivan Lavrač. Preveo: Moša Pijade. Beograd: Institut za međunarodni radnički pokret i Prosveta.

Marx, Karl. 1977 [1857]. *Temelji slobode – Osnovi kritike političke ekonomije (Grundrisse)*. Uredio: Gajo Petrović. Preveli: Branko Petrović, Gajo Petrović i Moša Pijade. Zagreb: Naprijed.

Marx, Karl. 1979a [1859]. "Prilog kritici političke ekonomije". U: *Marx i Engels Dela – Dvadeseti tom*, str. 331-334. Uredio: Gajo Petrović. Preveo: Moša Pijade. Beograd: Institut za međunarodni radnički pokret i Prosveta.

Marx, Karl. 1979b [1858]. "Marx Engelsu – oko 16 jan. '58.". U: *Marx i Engels Dela – Trideset šesti tom*, str. 241-243. Uredio: Mile Joka. Preveli: Mara Fran i Dragutin Perković. Beograd: Institut za međunarodni radnički pokret i Prosveta.

McCarney, Joseph. 2000. "Hegel's Legacy". U: *The Hegel-Marx Connection*, str. 56-79. Uredili: Tony Burns i Ian Fraser. London: MacMillan Press.

McGowan, Todd. 2014. "The Insubstantiality of Substance, Or, Why We Should Read Hegel's *Philosophy of Nature*". *International Journal of Žižek Studies* Vol. 8, No. 1(2014), str. 1-19.

Mikulić, Borislav. 2020. "Seminar Dijalektika i historizam: Hegel, Marx i problem metode." Neobjavljene bilješke sa seminara koji je održan u ljetnom semestru ak. god. 2020.

Morris, Michael. 2016. "*The German Ideology* and the Sublation of Idealism – On the Salutary Persistence of Hegelian Metaphysics". U: *Hegel and Metaphysics – On Logic and Ontology in the System*, str. 197-213. Uredila: Allegra de Laurentiis. Berlin i Boston: De Gruyter.

Moseley, Fred. 2014. "The Universal and the Particulars in Hegel's *Logic* and Marx's *Capital*". U: *Marx's Capital and Hegel's Logic – A Reexamination*, str. 113-139. Uredili: Fred Moseley i Tony Smith. Leiden i Boston: Brill.

Moseley, Fred i Tony Smith. 2014. "Introduction". U: *Marx's Capital and Hegel's Logic – A Reexamination*, str. 1-13. Uredili: Fred Moseley i Tony Smith. Leiden i Boston: Brill.

Musto, Marcello. 2008. "History, Production and Method in the 1857 'Introduction' to the *Grundrisse*". U: *Karl Marx's Grundrisse – Foundations of the critique of political economy 150 years later*, str. 3-33. Uredio: Marcello Musto. London i New York: Routledge.

Pippin, Robert B. 2005. *The Persistence of Subjectivity: On the Kantian Aftermath*. New York: Cambridge University Press.

Plehanov, Georgij V. 1969. *Fundamental Problems of Marxism*. Uredio: James S. Allen. Preveo: Julius Katzer. New York: International.

Rand, Sebastian. 2007. "The Importance and Relevance of Hegel's *Philosophy of Nature*". *The Review of Metaphysics* Vol. 61, No. 2 (2007), str. 379-400.

Reichelt, Helmut. 2007. "Marx's Critique of Economic Categories." *Historical Materialism* Vol. 4 (2007), str. 3–52.

Rosenthal, John. 1998. *The Myth of Dialectics: Reinterpreting the Marx-Hegel Relation*. London: MacMillan.

Ruda, Frank. 2020. "I, the Revolution, Speak: Lenin's Speculative (Hegelian) Style". U: *From Marx to Hegel and Back – Capitalism, Critique, and Utopia*, str. 91-109. Uredili: Victoria Fareld i Hannes Kuch. London: Bloomsbury Press.

Saad-Filho, Alfredo. 1997. "Re-reading both Hegel and Marx: The 'new dialectics' and the method of Capital". *Brazilian Journal of Political Economy*, Vol. 17 No. 1 (1997), str. 115-130.

Spinoza, Benedikt de. 2000 [1677]. *Etika dokazana geometrijskim redom*. Preveo: Ozren Žunec. Zagreb: Demetra.

Starosta, Guido. 2008. "The Commodity-form and the Dialectical method: On the Structure of Marx's Exposition in Chapter 1 of *Capital*". *Science and Society* Vol. 72, No. 3 (2008), str. 295-318.

Trocki, Leon. 1942. *In Defense of Marxism: Against the Petty-Bourgeois Opposition*. New York: Pioneer Publishers.

Türken, Alper. 2016. "Hegel's Concept of the True Infinite and the Idea of a post-Critical Metaphysics". U: *Hegel and Metaphysics – On Logic and Ontology in the System*, str. 9-27. Uredila: Allegra de Laurentiis. Berlin i Boston: De Gruyter.

Vighi, Fabio. 2010. *On Žižek's Dialectics: Surplus, Subtraction, Sublimation*. London: Bloomsbury Press.

Zambrana, Rocío. 2012. "Hegel's Logic of Finitude". *Continental Philosophy Review* Vol.45, No.2 (2012), online izdanje.

Žižek, Slavoj. 2007. "Introduction: Mao Tse-Tung, the Marxist Lord of Misrule". U: *On Practice and Contradiction – Mao Tse-Tung*, str. 1-28. London i New York: Verso.

Žižek, Slavoj. 2012. *Less Than Nothing – Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism*. London i New York: Verso.

Žižek, Slavoj. 2015. “In Defense of Hegel’s Madness”. *Filozofija i Društvo*, broj 4, XXVI (2015), str. 785-813.

Žižek, Slavoj. 2019. *Sex and the Failed Absolute*. London: Bloomsbury Press.

Žižek, Slavoj. 2020. “The Greening of Hegel”. *The Philosophical Salon*. <https://thephilosophicalsalon.com/the-greening-of-hegel/>. Pristup: 5. listopada 2022.

Žižek, Slavoj. 2022. *Surplus-Enjoyment – A Guide For The Non-Perplexed*. London: Bloomsbury Press.