

protivrečnosti jedne emancipatorske teorije

alpar lošonc

Knjiga Zorana Đindića (*Jesen dijalektike*, Ideje, Beograd, 1987) tematizuje Marksove pokušaje zasnivanja kritičke društvene teorije. Kako se može opravdati u svetlu novovekovnih iskustava mogućnosti one socijalne kritike koja sebe smatra naukom? Kako pribaviti važenje mišljenju koje polazeći od krize novog veka želi da predoči forme univerzalnog oslobodenja? Kako opravdati mišljenje koje sebe naziva revolucionarnom teorijom i koje bi trebalo dokazati ne smao da je ovlašćeno na reprezentovanje socijalnih pokreta nego i to da logika istorije uslovljava takvu situaciju u kojoj revolucionarnoj teoriji ostaje samo da *položi račun o onome što se odigrava pred njenim očima* (str. 17).

Prema Đindiću za Marksa i Engelsa između 1845. i 1848. socijalna teorija nije ništa drugo do izraz socijalne prakse. Ovo znači da se relativizuje autonomija teorije jer njen naučni karakter zavisi od stepena zrelosti reprezentovanog socijalnog pokreta. Istovremeno teorija se oslobađa zadatka autolegitimacije, jer verno izlaganje »socijalnih događaja« daje joj atribut revolucionarnosti. Sve ovo znači i to da se teorija može pozvati na evidenciju kao na izvor istine i izvesnosti. Ovu evidenciju opravdava istorijska logika, naime, u to vreme za Marksa i Engelsa se čini nepobitnim da je revolucija aktuelna, da je čovečanstvo pred istorijskim preokretom, koji će potresti svet, prema tome postoji neposredan i organski odnos između pokreta i teorije. Naravno ovakvo rezonovanje možemo dovesti u pitanje već na logičkoj ravni (vidi str. 18): a) ako teoriju posmatramo kao prostu funkciju prakse onda »dospevamo u slepu ulicu jer se i pojam prakse mora (teorijski) zasnivati da bi joj pribavili važenje b) ako se pozivamo na evidenciju, onda praksi pridajemo transcendentni status, što, međutim, isključuje upravo njenu »praktičnu« dimenziju. Ipak, ako polazimo od toga da je teorijski stav deo socijalnog angažmana onda se logičke primedbe mogu negirati. Izvesnost, o kojoj je ovde reč ne pojavljuje se »posmatraču bez pretpostavki« nego učesniku-akteru socijalnih događaja koji predstavlja određene interese na prišti sveta. Ovako konstituisana teorija može imati važenje do onog trenutka dok postoji vera u izvesnost revolucije. Posle poraza revolucija u 1848. god. revolucionarna teorija gubi svoju legitimacijsku osnovu, jer se adresat teorije, socijalni pokret raspao. Po tezi Đindića posle ovoga nauka se pretvara u socijalnu kritiku koja dobija formu kritike političke ekonomije. Ona nije pozitivna teorija o ekonomskim kvantitetima nego pokušaj radikalne destrukcije jedne istorijske forme života. Polazna tačka ove kritike je kriza modernog društva u čijem kontekstu se nauka može transformisati u kritiku. Teorija krize nalazi svoje normative kriterijume u protivrečnosti između čovekovog empirijskog i autentičnog bivstvovanja. Đindić problem vidi u tome, što Marks ne reflektira na važenje normativnih kriterijuma njegove teorije, on ih operacionalizuje kao iskustvene elemente sa očiglednim zahtevom objektivnosti. Na ovaj način se stavlja na stranu problematika zasnivanja teorije, što je toliko zaokupiralo novovekovne mislioce. Refleksija koja ima za cilj zasnivanje teorije mora uzeti u obzir ona pitanja koja se nadaju u vezi opravdanja principa naučne spoznaje i pitanja u vezi pribavljanja važenja istih principa. Đindićeva teza je dakle da je Marks izbegao ovaj zadatak, što dovodi u pitanje njegov teorijski napor. Marks opisuje ljudsku istoriju kao napetost između suštine (istine) i empirijskog bivstvovanja. Ali kako se može argumentovati u prilog »istine« u ono doba koja se zasniva na pretpostavkama prirodnog prava ali ih ne priznaje (vidi str. 36). Đindić nadalje tvrdi da spominjana napetost Marks može tematizovati samo u okviru jednog transcendentnog filozofijskog okvira. Socijalna kritika i kritika političke ekonomije se mogu izjednačiti samo na taj način da se pretpostavlja primarni ontološki rang proizvodnje i to na osnovu filozofski shvaćenog rada. Marks u stvari filozofskim reflektovanjem rada subjektivnost određuje kao predmetnu delatnost. (Đindić tu dopunjava njegovu knjigu »Subjektivnost i nasilje« u kojoj se na veoma pregnantan način bavio sa mogućnostima novovekovne metafizike.)

Zaključak se nadaže sam od sebe. Marks ne prevazilazi okvire novovekovnog razmišljanja, njegova teorija računa sa subjektivnošću transcendentnog karaktera (kao neostvarenog istinom empirijskog bivstvovanja, uostalom sasvim u skladu sa novovekovnim obrascem. Pogledajmo detaljnije obrazloženje ovih argumenata. Đindić u ranim radovima Marksa razlikuje tri kritička modela. Zajednička karakteristika ovih modela se iscrpljuje u postavljanju normativnog kriterijuma kao napetosti između postojeće stvarnosti i njene istine. Kritikovana društvena forma života nije statička protuslika jednog rajskog stanja nego momenat istorijskog razvoja, dakle konstitutivni momenat istine (str. 45). U svakom slučaju totalno oslobađanje je moguće: kao ukidanje rascepljenosti između istine i egzistencije.

Osnova prvog kritičkog modela je u interpretaciji robne suštine. U Ekonomsko-filozofskim rukopisima Marks prati pisce nacionalne ekonomije jer oni nepristrasno opisuju tadašnje prilike: dakle slediti njih već znači spoznati one zakone koji pokreću moderan svet. Međutim ovi pisci ne mogu dokučiti bit ovih zakona. Po Marksu predstavnici nacionalne ekonomije prečutno uvode takve normativno-antropološke momente koji postojeću stvarnost postavljaju kao racionalni poredak čovekovih prirodnih osobina. Đindić, međutim, navodi da i Marks naspram ovih nereflektovanih pretpostavki stavlja isto tako nereflektovane principe, štaviše on ih smatra činjenicama. Konflikt dva razlita sistema vrednosti Marks stilizuje u spoznajno-teoretski sukob (str. 59). Zbog toga može biti otuden rad — po Marksovom određenju — činjenica čiji protivpol je rodna suština, odnosno čovekova slobodna, predmetna delatnost. Pojam rodne suštine Marks tretira u okviru tradicionalne filozofije refleksije. Ali kako pribaviti važnost ovom pojmu kao normativnom kriterijumu socijalne kritike? Da li je rodna suština posebna specifičnost ljudskog roda (kako to provejava iz one Marksove rečenice koja čovekovu životnu delatnost suprotstavlja »životnoj delatnosti« životinjskog sveta) što bi značilo da već puka egzistencija čoveka pretpostavlja participaciju u rodnoj suštini? Sta je, međutim, sa otudenim, čovekom, koji je ubačen u Patnju rascepljenosti empirijske egzistencije i rodne suštine? Da li je rodna suština samo jedna poželjna mogućnost koju bismo trebali ostvariti? Krajnji zaključak Đindića je da pojam rodne suštine nezasanovan i zato može biti izvor raznih protivrečnosti. Polazeći od rodne suštine Marks stiže do tvrdnje da je predmet rada objektivacija čovekovog rodnog života. Ova zamisao se vezuje sa onom Marksovom koncepcijom koja postavlja rad »kao modernu kategoriju«, a industrijski način proizvodnje kao ostvarivanje rada. U Đindićevoj analizi Marks nije sklon ni ontološkom zahvatu rada ni metasocijalnom tretiranju rada kao razmeni materije između čoveka i prirode. Istorijska forma rada je ovde nosilac društvene kohezije ili kako Đindić kaže, nosilac socijalne sinteze. Njegovo pitanje se odnosi na to da li se može opravdati projekat ukidanja otudenja i totalnog oslobodenja oslanjajući se isključivo na radnu sferu? Odnosno: da li se može opravdati vizija koja od dijalektike rada očekuje univerzalnu emancipaciju?

Subjekt emancipacije za Marksa je proletarijat, jedina klasa koja nema parcijalne interese. Naime, bit proletarijata je rad, dakle ostvarivanje proletarijata je ujedno i realizacija rada. Međutim uloga proletarijata nije da se izbori za sopstveno društvo nego da sam sebe ukine. Ali egzistencija proletarijata još ne znači pozitivan uslov emancipacije — ovaj subjekat može samo odstraniti relevantne prepreke u tom pogledu. Pozitivan uslov potiče iz rodne suštine, iz jedinstva subjekta i objekta što može biti predmet isključivo filozofije istorije.

Kategorija »Saveta slobodnih proizvođača u kojem se izražava emancipatorska želja XIX veka nije ništa drugo do primenjivanje novovekovnog pojma slobode (sloboda kao samoodređenje). Marks ovaj pojam tumači na materijalistički način a pojam rodne suštine preferira kao nadistorijsku normu. Materijalistička koncepcija istorije — koja se zasniva na spoznaji da je istorija proces samoostvarivanja čoveka posredstvom rada — sposobna je razrešiti protivrečnosti pozitivnih nauka i nacionalne ekonomije i pokazati njihovu uslovljenost društvenim odnosima. Ali Marks izvodi konstitutivnu ulogu rada iz pojma rodne suštine. On od Hegela preuzima tezu o supstanciji kao subjektivnosti i prihvata ono mišljenje koje stvaranje istorije vezuje za transcendentnu subjektivnost odnosno — u njegovom slučaju — za pojam rodne suštine. Ova subjektivnost je transcendentnog karaktera jer se ne može identifikovati u stvarnoj, iskustvenoj istoriji — na ovaj način se ne može izjednačiti sa postojećim ljudskim rodnom — ne može egzistirati izvan istorije kao transcendentna suština, nije ni puka mogućnost, niti naturalistički pojam »ljudska priroda«.

Empirijske forme su zaista ispoljavanja suštine, ali u njima se suština istovremeno negira — ova tvrdnja prema Đindiću se može isto tako tematizovati samo u okviru jednog transcendentnog filozofskog okvira razmatranja. Marks međutim ništa ne kaže o tome kakvi su odnosi između transcendentne subjektivnosti i postojećeg ljudskog roda sem puke negacije. Nadalje: dok autentično ljudsko bivstvovanje Marks karakteriše takvim kategorijama koje se odnose na produktivna i predmetnu delatnost, pojam emancipacije vezuje za ukidanje podele rada: »(. . .) iz pojma rodne delatnosti kao svesne slobodne produktivnosti ne sledi mogućnost emancipovanog društva, kao što se u pojmu čulnog prisvajanja ljudske suštine ne može tražiti utemeljenje za onaj tip racionalnosti koji je podrazumevan u »planu«, »dogovoru«, »asocijaciji« itd. (a tim terminima Marks karakteriše emancipovanu zajednicu) (. . .) Marksov pojam emancipacije naznačio je jedan drugačiji pravac konkretizovanja subjektivnosti, naime konkretizovanje u kojem je tržište stavljeno na komunikativni momenat subjektivnosti« (str. 110).

Drugi kritički model se zasniva na »socijalnoj ontologiji« posredstvom apriorija zajednice. Najznačajnije karakteristike ovog modela Đindić vidi u Marksovim refleksijama pisanim povodom knjige Dž. Mila *Elementi političke ekonomije*. Koji je taj element koji proizvodi koherentnost zajednice, šta je »ono« što drži zajedno članove zajednice? Prema Đindiću, Marks je ovde pokušao pokazati činjenicu da se osnove modernog društva ne kriju u njoj sopstvenoj strukturi jer moderno društvo je otuđeni refleks društvene kohezije. Marks ovde isto tako pledira za činjenicu da je ovaj kohezioni princip uslov koji postoji u svakom društvu, dakle uslov je za društvenost uopšte bez obzira, da li su konkretni članovi zajednice svesni toga. Ovu zamisao naglašava Marks i u kritici Prudona: društvenost, nasuprot tradicionalnim teorijama ugovora treba tražiti u domenima »pre« racionalnosti. Društvenost oduvek postoji kao potreba u odnosu na drugog čoveka. U odnosu na robno društvo to znači sledeće: činjenica da drugi raspolaže robom koja može zadovoljiti moje potrebe znači da između nas postoji zajedništvo, koje već prethodno postoji i koju sfera proizvodnje ne stvara nego realizuje.

Treći model u ranim radovima Marksa se vezuje za metafiziku istorije. U Nemačkoj ideologiji polazna tačka više nije dramatična razlika iz-

među suštine i egzistencije, čak i pojam otuđenja dospeva u zagradu. Cilj socijalne kritike ovog puta je stvaranje pozitivne nauke u svetlu spoznatih odnosa društvenih formi i proizvodnih odnosa. Metod je uvek empirijski, pretpostavlja se primarnost proizvodnih faktora — faktičko spoznavanje istorije istražuje zavisnost socijalnih struktura od proizvodnih odnosa. Prvi problem povodom ovakvog koncepta društvene teorije Đinđić vidi u tome što je za Marksa (i Engelsa) društvena svest izraz društvene prakse. Pitanje istine međutim nije tek spoznajno-teorijski problem (istina nije tek prosta adekvacija između »zora« i stvarnosti) prema tome ni za Marksa norme empirijskog istraživanja ne mogu predstavljati kriterijume, kao što ni njegova teorija ne može biti neposredni izraz prakse i kao što nauka o istoriji ne može biti »skladište« bespretpostavnih, »čistih« refleksija. Kako može biti opisivanje jednog empirijskog stanja samo po sebi revolucionarni čin? Sloboda i emancipacija nisu iskustveni momenti koji bi legitimisali ovakve teorijske pokušaje. Samo u jednom jedinom slučaju može biti govora o revolucionarnosti: ako je i sama stvarnost revolucionarna. Tada je i puki čin opisivanja koji je preduzela teorija ujedno i revolucionarni čin. Rezultat svega toga da jedna »objektivna« logika upravlja nad istorijom i njene subjektivne dimenzije se ispoljavaju u objektivnoj formi.

Sledeći momenat je analiza Marksovih refleksija u Kapitalu. Marks napušta zamisao o teoriji kao izraz socijalnog pokreta kao i tvrdnju da je nauka jedna od — inače nesamostalnih — elemenata nadgradnje. Teorija se ovde tumači u kontekstu koncepta pozitivne nauke: ona je takav duhovni napor, čiji cilj je — razotkrivanjem privida — otkrivanje suštine koja se nikad ne podudara sa pojavom. U Kapitalu nema mesta za naglašavanje rasceljenosti empirijske egzistencije i suštine, ovde se otuđenje izjednačuje sa onim »silama« koje se postavljaju kao nezavisna moć iznad individua. Napetost u Kapitalu je uslovljena prisustvom i transcendentno shvaćene subjektivnosti kao i jedne objektivističko *interpretirane* istorije. Marks se istovremeno poziva i na jednu socijalnu filozofiju i na pojam jedne objektivne spoznaje. Teorija krize se cepa na dva dela, koja se ne mogu uskladiti. Može se naći, naime, jedna teorija koja će kasnije biti poznata kao teorija sloma. Ipak, filozofija subjektivnosti Marksa ni u ovom slučaju ne eliminiše subjektivne elemente, ona ih zapravo apsolutizira (str. 163). Ali za njega je analiza subjektivnosti nepotrebna, jer objektivna logika uslovljava otuđenu subjektivnost a emancipovano društvo se zasniva na autentičnoj subjektivnosti.

Druga koncepcija krize u Kapitalu se ne bazira na zakonu tendencijskog pada profitne stope; ovde je merodavan subjektivan odnos logike kapitala i onih potreba koje se orijentišu kao težnja ka oformljenju autentičnog životnog prostora. Đinđić je međutim skeptičan povodom toga da normativna teorija potreba može preuzeti zadatak legitimacije socijalne kritike. Između ostalog zbog toga što Marksove analize isključuju »sadržinu predmeta« (njegovu istorijsku — iskustvenu takovost), težišna tačka se prebacuje na tumačenje društvenih formi u kojima se sadržina ispoljava. Marks nije ni u jednom svom delu objasnio koji su institucionalni uslovi emancipacije: zbog ovog se moglo desiti, da je njegova teorija emancipacije mogla poslužiti kao legitimacija različitim diktatorskim projektima upravljanja nad istorijom. I to je bio razlog toga da je Marks ostao ravnodušan pred problemima institucionalne strukture političke moći i problemu kontrole političke moći.

Ova emancipatorska teorija se, međutim, morala suočiti sa činjeničnim stanjem čijem stvaranju je i sama doprinela. Herojski projekat dijalektičkog mišljenja je prvo izdao svoje predstavnike. To je i projekat koji beži od svakog utemeljenja. Sve je to, međutim, priča o novovekovnom mišljenju, prema tome nije stvar jednog mislioca.

Ono što sam ovde izložio ne iscrpljuje u potpunosti sve zamisli Đinđićeve vredne knjige, tako napr. i analiza društvene određenosti upotrebne vrednosti ili proizvodnih snaga je vredna pažnje. Đinđić je reflektovanjem na normativne osnove Marksove teorije emancipacije nepobitno dotakao osetljiva pitanja. Istovremeno je na način radikalnog skeptika ukazao na one teškoće koje se odnose na normativne kriterijume novovekovnog mišljenja, koje je izgubilo snagu srednjovekovnog konsenzusa. Đinđićeva skepsa se odnosi i na supstancijalno shvaćene normativne kriterijume. U ovoj, implicitnoj skepsi, možemo čuti i glasove razočarenja sedamdesetih i osamdesetih godina koja su se odnosila na radikalne norme temeljite izmene čovekovog života. Ovo razočarenje je pojačavalo zahteve prema reflektovanju proceduralnih pitanja (Karakteristično da je Agnès Heller, kao jedan od eminentnih predstavnika praksis filozofije — dakle načina mašljenja koja je eksplicitno polazilo od rodne suštine kao normativnog apriorija — u istom pravcu transformisala svoju teoriju).

Transcendentalni status materijalističke subjektivnosti se može opravdati ako istovremeno prihvatimo jedinstvo subjekta i objekta kao normativno načelo. U ovom slučaju — kako to i Đinđić kaže — priroda se redukuje na takvu kategoriju čija uloga je da omogućuje ostvarivanje subjektivnosti. Mihajlo Đurić je u knjizi Utopija (izmene sveta) ubedljivo pokazao one slojeve Marksove filozofije — koje se odnose na prirodu i koje se ne mogu posmatrati kroz prizmu onog filozofskog okvira koje je određen transcendentalnim jedinstvom subjekta i objekta. Izravna posledica ovog je da je Marks često bio skeptičan prema Hegelovoj supstanciji kao subjektivnosti, odnosno nije pristajao da supstanciju redukuje na subjektivnost (Nezavisno od toga kod Marksa ima mnogo takvih izjava koji su puki odraz novovekovnog shvatanja prirode kao neiscrpnog rezervoara za samoafirmativnu subjektivnost). Sve ovo bar relativizuje onu tvrdnju koja Marksa tretira kao Hegelovog učenika. Relativizuje, kažem, jer ono ne znači da Đinđićeva argumentacija nije opravdana, nego to da je analiza protivurečnosti povodom ovog pitanja izbegao. Čini mi se da je na Đinđićeva tumačenja uticao način kako je praksis-filozofija otkrivala »autentičnog« Marksa. On na Marksa na mnogim mestima gleda kroz prizmu praksis-filozofije i zbog toga se njegove stroge ocene — ne jednom — više odnose na ovu filozofiju nego na samog Marksa.

Kontinuitet Marksove misli zaista-osigurava namjera da se »napiše«, realizuje projekat kritike političke ekonomije. Treba uzeti u obzir da je u ranim radovima, naročito u Ekonomsko-filozofskim rukopisima ova kritika transcendentno-filozofskog karaktera: predmet kritike je ekonomsko stanovište kao takvo². Marks samo u početku pedesetih godina prošlog veka počinje uvidati značaj zadatka usklađivanja istovremeno i imanentne i transcendentne kritike političke ekonomije. Ali zaista, zašto može kritika političke ekonomije preuzeti zadatke socijalne kritike? Ako polazimo od filozofske teorije rada ili od ontološkog prvenstva proizvodnje onda kritika političke ekonomije postaje izvedenog karaktera u okviru jednog istorijsko-filozofskog diskursa. Ovaj diskurs međutim dovodi u opasnost kritičku intenciju ovog projekta, Zato kritika političke ekonomije nije deo nekog univerzalnog »zahvata« istorije: obratno, treba videti onaj pravac Marksovog mišljenja čija je suština da se proiciranjem kritike političke ekonomije otvaraju istorijski horizonti. Politička ekonomija postaje »osnovna struktura« u onom društvu gde se osnovni odnosi realizuju u ekonomskoj sferi — ali oni su određujućeg značaja tek posredstvom razmenske vrednosti. Proizvodnja može biti »određujuća« samo na taj način, da, kako Marks kaže, razmensku vrednost postavlja kao svoj neposredni cilj. Ovde nije reč o proizvodnji kao ontološkoj kategoriji, nego o razmeni kao obliku socijalizacije. Ovaj odnos proizvodnje i razmene uslovljava sasvim nove teorijske mogućnosti za analizu socijalne sinteze. Teoretičari regulacije³ razlikuju tri oblika socijalizacije: socijalizaciju vlasnika roba, socijalizaciju između vlasnika i ne-vlasnika robe, i socijalizacija u radnom procesu).

Za Đinđića, Marksovo poimanje rada se nije menjalo od ranih do kasnijih radova, jer bi ova promena modifikovala refleksije u odnosu na koncept radne suštine. Možda posle »realizma« Kapitala koncept rodne suštine visi u vazduhu, ali ni to nas ne ovlašćuje da odustanemo od daljeg tumačenja kategorije rada u zrelijim delima, jer mladalačke vizije dobijaju druga značenja iz perspektive kasnijih radova. Ali za ovakvu analizu bi bila potrebna jedna »imanentna« političko-ekonomska analiza Marksove dijalektike, što Đinđić uprkos lucidnim zapažanjima, ostajući isuviše u okviru filozofskog »diskursa«, nije preduzeo. (Za mene je karakteristično, da je marksistička tradicija — sem možda Altisera — naročito ona koja je sebe označila kao naučni socijalizam izbegao ili potisnuo ona pitanja koja se nadaju iz koncepta istovremeno imanentne i transcendentne kritike političke ekonomije). Georg Loman je ukazao da Marksova imanentna kritika prirodnopravnu tradiciju (tačnije Lokovu) smatra samorazumevanjem robnog društva. Politička ekonomija tematizuje ekonomsku povezanost društvenog rada u kontekstu predstave o prirodnom stanju čoveka: kroz njene kategorije se izkazuje »unutrašnja povezanost robnog društva«. Vrednost kao nešto što omogućuje razmenu robe pa prema tome i dimenzije konstitucije (robnog društva — A. L.) biva tretirana sa obzirom na njeno prirodno-pravno poreklo. . . a to znači i sa obzirom na genetično značenje konstitucije⁴. Zadatak imanentne kritike je da pokaže protivurečnost svog predmeta, da pokaže protivurečnosti u svetlu njegovih normativnih pretpostavki. Osnovni principi robnog društva su zaista sloboda i jednkost, ali kako Marks kaže, oni se ostvaruju kao nesloboda i nejednakost. »Transcendirajuća« kritika dovodi u prisustvo svoj predmet u istorijskoj formi, kao predmet koji se pokazuje u procesu svog samoprevazilaženja. Jedna Marksova rečenica se odnosi upravo na ovo: »naša metoda mora pokazati onu tačku kada istupe istorijsko razmatranje«. Transcendentna kritika preuzima zadatke imanentne kritike. Ona pokazuje istorijsku dinamiku u onom smislu kako ona stoji pod uticajem dijalektike kapitala. Marksova analiza se ne odnosi samo na postojeće konstelacije: istorijski-genetički aspekt uslovljava i tumačenje stvaranja ovih konstelacija (Opis prvobitne akumulacije dokazuje da su stvaranje dominantnog medijuma robnog društva »materijalnih društvenih odnosa« uslovlili upravo neekonomski momenti).

Prema tome se mora realizovati i ocena da je Marksove refleksije odredio istorijsko-filozofski diskurz i da su njegovi normativni principi transcendentnog karaktera.

Problematika teorije krize, opet uprkos tačnim zapažanjima, biva osiromašena. Teško se može izvesti analiza zasnivanja društvene teorije kod Marksa bez detaljnijeg tumačenja teorije krize. Đinđić ne tretira »model, protivurečnosti« (kako to Altvater naziva) što je ipak osnova ove teorije. Ovakvo tumačenje bi moglo modifikovati interpretaciju socijalizacije koja upravo zavisi od analize onih institucija koje razrešavaju protivurečnosti kretanja kapitala i robe. (Tako je za Marksa novac takva društvena institucija koja razrešava protivurečnost između razmenske i upotrebne vrednosti: tehnika razrešava protivurečnosti u sferi rada).

Kriza je kod Marksa erupcija svih protivurečnosti, kako to nagoveštava jedna Marksova rečenica, proces restrukturacije, kada postojeće institucije ne mogu razrešavati konstruktivne protivurečnosti. Kriza je po tome »rez« u procesu socijalizacije — ovo je aspekt koji se ne uklapa u one teorije krize koje je Đinđić izneo.

Nemoguće je tematizovati Marksovu analizu socijalizacije bez tumačenja geneze novčane forme. Nemoguće je opisati Marksove normativne kriterijume u vezi rada bez tumačenja »realnog i formalnog podređivanja rada« (Marks).

Moje primedbe ne služe tome da se obezbedi logična koherencija Đinđićevom predmetu, Marksovoj teoriji emancipacije. Njima bi se mogla uputiti ista ona zamerka koju sam uputio u odnosu na Đinđićevu analizu: one obuhvataju sve protivurečnosti Marksove ambivalentne misli. Izgleda da će se s tim suočavati i svaki budući pokušaj tumačenja ovakve emancipatorske teorije.

1) M. Đurić, *Utopija izmene sveta*, Beograd, 1979, 55-77.

2) O tome: Đ. Markuš, »Četiri oblika kritičke teorije«, *Marksova misao*, 4/1979.

3) M. Aglietta, *Regulation et crises du capitalisme*, Paris, 1976.

4) G. Lohmann; »Gesellschaftskritik und normativer Mabstabs«, *Albeit, Handlung, Normativitaet*, Hrsg. A. Honnet und U. Jaeggi, Frankfurt/M 1980, 246.