

K. MARX - F. ENGELS

DE LA

Karl Marx
Friedrich Engels

Karl Marx
Friedrich Engels

Dela
Šesti tom

Prevodilac
Olga Kostrešević

Redaktor
Branimir Živojinović

Urednik
dr Božidar Debenjak

**Institut
za izučavanje
radničkog pokreta**

**Prosveta
izdavačko preduzeće**

KARL
MARX
FRIEDRICH
ENGELS

DELA
TOM 6

BEOGRAD 1974

Predgovor

Nemačka ideologija je zajednički mladalački rad Marxa i Engelsa iz 1845/46. godine, u kome su oni, po sopstvenim rečima, izvršili »obračun s nekadašnjom svojom filozofskom savešću«.

Delo je ostalo u rukopisu i nedovršeno, i tek je u ovom veku postepeno postajalo dostupno javnosti. Kao celina objavljeno je tek 1932, ali i tada je zbog nepotpunosti i oštećenosti rukopisa i njegovog reškog dešifrovanja imalo niz praznina i slabosti, koje ni do danas nisu u potpunosti otklonjene. Zahvaljujući tome što su nađeni novi delovi teksta i otkriveni novi dokumenti u vezi s radom na rukopisu *Nemačke ideologije*, današnja izdanja su unekoliko potpunija i delovi teksta međusobno povezani, ali vrlo je verovatno da su neki delovi rukopisa zauvek izgubljeni ili uništeni.

Marx i Engels su nam ostavili više svedočanstava o tome kako i zašto je nastala *Nemačka ideologija*. Ta svedočanstva potiču iz vremenskog perioda od 1845. pa sve do poslednjih godina Engelsova života. Značaj *Nemačke ideologije* otkriva nam i analiza sadržaja drugih dela Marxa i Engelsa, koja pokazuje kako su se njihova saznanja iz *Nemačke ideologije* javljala u njihovim daljim tekstovima.

Najznačajnije mesto gde Marx sam govori o nastanku i značaju *Nemačke ideologije* jeste odlomak iz *Predgovora za »Prilog kritici političke ekonomije«* (1859). Obično se citira samo onaj deo toga odlomka koji je Engels uneo u predgovor za svoj spis *Ludwig Feuerbach*. Međutim, da bi se potpunije shvatila Marxova sopstvena ocena *Nemačke ideologije*, treba imati u vidu celinu. Tek ceo odlomak može nam dovoljno objasniti kako su se autori »obračunali sa svojom nekadašnjom filozofskom savešću« i kako su zatim rukopis, kad su sva nastojanja da se on objavi ostala bez uspeha, »prepustili glodarskoj kritici miševa«, jer su »glavnu svrhu bili postigli« — stvari su sebi objasnili.

Ceo kontekst kazuje nam sledeće:

— Marx i Engels su uporedo i nezavisno jedan od drugog došli do materijalističkog shvatanja istorije; ono je izraženo u Marxovim objavljenim i neobjavljenim tekstovima 1844. i 1845. godine i u En-

gelsovom *Položaju radničke klase u Engleskoj*; Engels je došao »drugim putem . . . do istog rezultata kao i ja« — naime preko kritike političke ekonomije i proučavanja položaja radničke klase. I kad su se u proleće 1845. obojica našli u Briselu, odlučili su da zajednički »izrade svoje shvatanje kao suprotnost ideološkom shvatanju nemačke filozofije«.

— Od radova u kojima izražava taj stupanj sopstvenih shvatanja Marx u prvom redu navodi *Manifest Komunističke partije*, *Govor o slobodnoj trgovini* i, posebno, *Bedu filozofije*. Ova poslednja je sadržajem i konkretnim formulacijama u uskoj vezi s *Nemačkom ideologijom*. U stvari, nju bismo mogli smatrati francuskom interpretacijom saznanja iz *Nemačke ideologije*. Isto tako je i socijalna analiza u *Manifestu Komunističke partije* jednaka onoj u *Položaju radničke klase u Engleskoj* i u *Nemačkoj ideologiji*.

Nemačka ideologija je po redu drugo zajedničko delo Marxa i Engelsa — nastavljanje, produblјivanje i zaoštavanje njihovog prvog zajedničkog dela, *Svete porodice*. Međutim, dok je za *Svetu porodicu* Engels napisao svega nekoliko manjih zaokruženih odeljaka — koje je Marx potom uključio u obimnu celinu — a Marxov udeo bio neuporedivo veći i značajniji, u *Nemačkoj ideologiji* se njihovi prilozi ne mogu odvojiti, jer je delo tako reći od početka do kraja nastajalo zajedničkim radom.

Kad su novembra 1844. dali u štampu polemički spis *Svetu porodicu*, autori su imali u planu da u seriji posebnih knjiga obrade svoja »pozitivna shvatanja«, drukčija od ideoloških shvatanja nemačke posthegelovske filozofije i nemačkog socijalizma. Trebalo je da *Sveta porodica* bude ujedno i kraj *polemčke* obrade, kojoj bi sledila sistematska faza. Marx je pripremao *Kritiku politike i ekonomije* — nameravao je da za nju iskoristi sve svoje dotadašnje ekonomske rukopise i sveske ispisa; s Engelsom je išao i na studijsko putovanje po Engleskoj; trebalo je da »kritika politike« bude nastavak tematike iz *Priloga jevrejskom pitanju*. Engels je imao u planu *Istoriju engleskog društva*, koja bi na primeru tada najrazvijenije kapitalističke zemlje pokazala bitne karakteristike istorijskog razvoja buržoaskog društva; hteo je da i s druge strane osvetli probleme koje je pokrenuo *Položajem radničke klase u Engleskoj*. Ukoliko su se Marx i Engels uz te planove, koji su ih okupirali gotovo u potpunosti, ipak bavili i mišlju o kritici nemačkih ideologa, to je bilo samo epizodno: na primer, Marx je u decembru 1844. nameravao da u vidu polemčke novinske ocene napiše kritiku Stirnerovog *Jedinstvenog i njegove svojine*, ali je kasnije »anti-Stirner« u *Nemačkoj ideologiji* otišao znatno preko okvira takve zamisli. Kad Engels 10. maja 1845. obaveštava englesku javnost o *Brzom napredovanju komunizma u Nemačkoj*, on ne pominje nikakav plan o obračunu s nemačkim ideolozima, što je — ako poznajemo publicističke navike mladog Engelsa — dokaz da maja 1845. takvog plana još nije bilo.

Položaj se izmenio u leto i u početku jeseni 1845. Marxu i Engelsu se pokazivalo kao sve neophodnije da postignu teorijsku jasnost u radničkom pokretu, u koji su se sve intenzivnije uključivali. Tu su, međutim, naišli na »istinske socijaliste«, koji su razvodnjen Feuerbachov humanizam eklektički kombinovali s poluprežvakanim ekonomskim i socijalnim doktrinama; najpopularniji od njih, Karl Grün, stekao je znatan broj pristalica u krugovima nemačke emigracije u Parizu, koja je brojala desetine hiljada radnika. Naslućivala se već i potreba za razgraničenjem s Weitlingovim utopijskim komunizmom. Na drugoj strani, pak, u redovima radikalnog građanstva (naročito radikalne intelektualne omladine) sve veći uticaj je dobijao onaj tip intelektualnog radikalizma koji su reprezentovali polufihtovski subjektivizam Bruna Bauera i anarhizam Maxa Stirnera. Uticaj tih shvatanja je, po Marxovom mišljenju, zatvarao put inteligenciji ka revolucionarnom uključivanju u pokret radničke klase i tako ugrožavao prirodno savezništvo inteligencije (koja bi se oslobodila svojih buržoaskih shvatanja i postala proleterska) i proletarijata (koji u dijalektičkoj nauci spoznaje svoj položaj i mogućnosti sopstvenog oslobođenja), tj. proces spajanja »teorijskog« i »praktičnog toka« komunizma, o kome je pisao Engels u navedenom članku.

Međutim, predrevolucionarno razdoblje — a to su upravo četrdesete godine 19. veka i bile — tražilo je jasna opredeljenja i nije se moglo zadovoljiti širokim nediferenciranim tokom u kome bi našli mesto Marx, Stirner, Bruno Bauer, Proudhon, Karl Grün, Weitling i svi drugi koji su na ovaj ili onaj način protestovali protiv postojećeg društva. Trenutak je zahtevao povlačenje jasnih teorijskih granica. No ukoliko su Marx i Engels u tom pogledu više isterivali stvari na čistinu, bilo je sve manje razumevanja u njihovoj sredini: raslo je uverenje da su oni, doduše, blistavi teoretičari, ali da sektaše i da odbijaju saradnike.

Početkom septembra 1845 — po povratku sa studijskog putovanja po Engleskoj — Marx i Engels su, pregledajući jesenju svesku lajpciškog tromesečnika *Wigand's Vierteljahrbuch* (1845/III), odlučili da ponovo javno nastupe s polemikom protiv nemačke posthegelovske filozofije. Veći deo pomenutog broja bio je, naime, posvećen polemici s njihovim shvatanjima i direktnom povezivanju njihovih shvatanja s Feuerbachovim. Pokazalo se, dakle, da polemiku ipak treba nastaviti. Istina, Bauer sadržajno nije imao da kaže ništa novo, ali polemika je dobila takvu oštrinu da je postalo značajno čija će reč biti poslednja, odnosno ko je stvarno u pravu. Na drugoj strani se opet pokazalo da Hešova polemika protiv Stirnera, koja se pojavila u zasebnoj brošuri juna 1845, ni u kom slučaju nije bila dovoljna. Brošura nije bila napisana u onom smislu i onako ubojito kako su očekivali Marx i Engels; upravo zbog toga što je očekivao da će Hešova kritika biti ubojita Marx je i bio odustao od toga da sam piše kritiku. Stirnerov radikalni egoizam kao pokušaj »trećeg puta«, mimo

liberalizma i građanskog demokratizma, na jednoj, i socijalizma, na drugoj strani, bio je već pri samoj pojavi prilično zapažen i uticajan. Prema tome, Stirnerov radikalni egoizam trebalo je pobiti i pokazati ga u svoj njegovoj misaonoj konfuznosti.

Tako je Marxu i Engelsu došla na um ideja da napišu — kao nastavak *Svete porodice* — knjigu sa isto tako ironičnim naslovom: »Lajpciški sabor« (ovaj naslov je bio izabran za polemiku sa Baue-rom i Stirnerom, koje Marx i Engels tretiraju kao crkvene oce).¹

U početku 1846. autori proširuju »Lajpciški sabor« i pišu drugi deo, »Kritiku istinskog socijalizma«, a iz prvog dela, čiji glavni deo zadržava naziv »Lajpciški sabor«, izdvajaju posebno teorijsko poglavlje, posvećeno pozitivnom razvijanju svojih pogleda u konfrontaciji s Feuerbachom. To poglavlje nije završeno: pre nego što je privedeno kraju, pokazalo se da se za ceo rukopis neće moći da nađe izdavač.

Koncept »Lajpciškog sabora« u početku nije bio raščlanjen na posebne delove. Marx i Engels su ga pisali zajedno; upotrebljavali su svako svoje ispise i beleške. Tekst su formulisali zajednički, a zatim ga je Engels (njegov rukopis je bio mnogo čitkiji od Marxovog) pisao na tabacima, vertikalno podeljenim na dve kolone, i to samo u levoj koloni; desna je ostajala prazna za korekture, izmene i dopune. Rukopis su zatim obojica pregledali i dopunjavali i tek tako su dolazili do konačnog teksta. Čak su i pasaži koji se najlakše čitaju prolazili kroz tu višefaznu redakciju.

Prvobitni »Lajpciški sabor« Marx je zatim podelio na tri dela, od kojih »Feuerbach« ne spada više u novi »Lajpciški sabor«, a druga dva — »Sveti Bruno« (Bruno Bauer) i »Sveti Max« (Max Stirner) — znatno se razlikuju po obimu. Engels je prepisivao tekst na čisto, a svaki prepisani pasus vertikalno precrtavao. »Svetog Maxa« je na čisto prepisao većinom Engels, ali na nekim tabacima sarađivao je kao prepisivač i Joseph Weydemeyer, koji je boravio u Briselu od januara—februara do sredine aprila 1846.

Kada je prvobitni plan proširen, u novom konceptu se našlo prostora i za priloge trećih autora, koji bi davali pojedinačna periferna poglavlja. Jedini iz užeg kruga oko Marxa i Engelsa koji je bio kadar da da takva poglavlja za *Nemačku ideologiju* bio je, međutim, Moses Heß.

O Heßovoj saradnji u pisanju *Nemačke ideologije* postoje različita mišljenja, koja su, međutim, novijim istraživanjima znatno raščišćena. Bernstein mu je, na primer, pripisivao značajan udeo u »Svetom Maxu« i »Istinskim socijalistima«. Takvo mišljenje kasnija istraživanja nisu potvrdila. U stvari, utvrđena su dva Heßova priloga,

¹ Sam naslov *Nemačka ideologija*, kao i većina podnaslova u ovom delu, ne potiču od Marxa i Engelsa, već od kasnijih izdavača, koji su ih izveli uglavnom iz Marxove polemičke *Izjave protiv Karla Grün*a (vidi u 7. tomu ovog izdanja, str. 31—33).

od kojih je u današnjem sastavu *Nemačke ideologije* ostao samo jedan, i to u Marxovoj prestilizaciji, V glava druge knjige: »Dr Georg Kuhlmann iz Holsteina ili Proroštvo istinskog socijalizma« (u Weydemeyerovom prepisu). Rukopis drugog priloga — o Arnoldu Rugeu iz »Lajpciškog sabora« — vraćen je Heßu krajem jula 1846, jer je autor nameravao da ga objavi u zasebnoj brošuri. Drugih poznatih Heßovih priloga *Nemačkoj ideologiji* nema.

Kao što i njen podnaslov kaže, *Nemačka ideologija* se sastoji iz dva dela:

Prvi deo: Kritika najnovije nemačke filozofije u licu njenih predstavnika Feuerbacha, Bruna Bauera i Stirnera.

Drugi deo: Kritika nemačkog socijalizma u licu raznih njegovih proroka.

Ova podela, koja proističe iz Marxove *Izjave protiv Karla Grüna* (koja nije sačuvana u samom rukopisu), sadržinski je dovoljno utemeljena. Ali ako bi neko hteo da objavi tekst u tako postavljenim dvema knjigama, imao bi pred sobom dve vrlo nejednake sveske: prva bi po ovom našem izdanju obuhvatala stranice 11—372, a druga 373—451. Odnos bi, dakle, bio gotovo 5:1. Čak i kad bismo drugoj svesci dodali ona dva poglavlja koja je Engels unekoliko skratio radi objavljivanja u listu »Deutsche-Brüsseler-Zeitung« — *Nemački socijalizam u stihu i prozi* (oko 40 stranica) — još uvek bi prvi deo bio više nego triput veći od drugog.

Struktura prvog dela je ostala neraščišćena i nejasna, pa je izdavačima sve do Rjazanova zadavala ne malo glavobolje. Naročito je teško bilo pravilno postaviti okvir koji obuhvata odeljke o dva »svetitelja« (»II. Sveti Bruno« i »III. Sveti Max«). Ta dva odlomka su jedino što je ostalo od prvobitnog plana knjige i njihova današnja izolovanost je dugo zbunjivala izdavače.

»Predgovor« i »Feuerbach« su u konceptu — prvi pisan Marxovom, a drugi pretežno Engelsovom rukom. Svi drugi delovi *Nemačke ideologije* su prepisani na čisto.

Kad je Engels posle Marxove smrti (1883, još verovatnije 1888. prilikom redigovanja *Ludwiga Feuerbacha*) pregledao rukopis, on je na str. 73. dopisao naslov:

I Feuerbach

Suprotnost između materijalističkog i idealističkog shvatanja

Možda je ovaj Engelsov naslov u stvari rekonstrukcija naslova koji su autori nameravali dati tome poglavlju.

Što se tiče strukture drugog dela, nema drugih problema osim činjenice da u njemu nedostaju dva poglavlja, koje imamo u Engelsovoj skraćenoj verziji (uvrštenoj, prema vremenu nastanka i objavljivanja, u 7. tomu ovog izdanja).

Ceo tekst drugog dela koji je sačuvan prepisan je na čisto. Bio je zamišljen kao serija kritika uperenih protiv »raznih proroka« »nemačkog ili istinskog socijalizma«. Uvodu je prvobitno sledilo pet poglavlja, od kojih su do nas došla tri, a dva je Engels preradio u članke za »Deutsche-Brüsseler-Zeitung«. Isto to važi i za Engelsov nezavršeni epilog »Istinski socijalisti«.

Sušтина kritike je izražena već u uvodu za »Istinski socijalizam«. Tu su anticipirane ideje iz odgovarajućeg poglavlja *Manifesta Komunističke partije*, samo što su izložene pomirljivije. I pored sve kritike, autori u »istinskim socijalistima« vide još neku »medusektu«, preko koje vodi put od nemačke filozofije ka komunizmu. Marx i Engels kritikuju površno nadovezivanje na Feuerbachov humanizam kao i filistarski sentimentalni humanizam »istinskih socijalista«. I najzad, u liku Georga Kuhlmana oni kritikuju šarlatansko vizionarstvo ovog »proroka«.

Iz Engelsovog nezavršenog epiloga uz drugi deo, »Istinski socijalisti«, vidimo kako se polemika zaoštravala. Među kritikovanima sad se nalaze: izdavači Rempel i J. Meyer, koji su odbili da štampaju *Nemačku ideologiju* jer se nisu slagali s osudom »istinskog socijalizma«; Joseph Weydemeyer, koji je u to vreme pokušavao da posreduje i da miri strane u sporu; Otto Lüning (izdavač lista »Das Westphälische Dampfboot«, u kome je Marx kasnije objavio kritiku Grüna), zatim, pored drugih, i Hermann Kriege, protiv čije su agitacije u masama nemačkih radnika u emigraciji Marx i Engels izdali poseban cirkular. Polemika se, dakle, sve više zaoštravala dok nije dostigla oštrinu *Manifesta Komunističke partije*. Od kritikovanih je samo Joseph Weydemeyer u teoriji kasnije sledio Marxa i Engelsa, dok je većina ostalih posle revolucije 1848. otišla među nacionalne liberale i time potvrdila sud koji su nad »istinskim socijalizmom« izrekli autori *Komunističkog manifesta*.

Marx i Engels su, kao što znamo iz reči citiranih na početku ovog predgovora, u *Nemačkoj ideologiji* videli delo u kome su postigli »Selbstverständigung« — u kome su stvari sebi objasnili. Tu njihovu sopstvenu ocenu ilustruju još neki podaci koji pokazuju koliki su značaj oni pridavali ovom delu.

Aktuelnost obračuna s »nemačkim ideolozima« nagnala je Marxa i Engelsa da napuste druge planove. Marx je imao ugovor s izdavačem Leskeom o izdavanju sistematskog dela *Kritika politike i (nacionalne) ekonomije*; to delo su od njega s interesovanjem očekivali kako njegovi istomišljenici tako i drugi. Međutim, Marx nije održao rok i izgubio je izdavača uglavnom zbog *Nemačke ideologije*. U obračunu

s nemačkim »ideoloziima« on je video zadatak koji je u tom trenutku bio važniji od sistematskog prikaza sopstvenih pozitivnih shvatanja. — U tom istom obračunu i Engels je video zadatak kome je žrtvo-
vao *Istoriju engleskog društva*.

Zbog opasnosti da snage radničkog pokreta budu usmerene u pogrešnom pravcu, u pravcu borbe »za izmenu svesti«, u stvari u pravcu borbe protiv himera, teorijski sukob s »nemačkim ideoloziima« morao je da bude nemilosrdan i stoga je izolovao oba autora od većine »obra-
zovane« publike, koja je ranije (u doba *Svete porodice*) pratila njihova nastojanja s priličnim interesovanjem. Težnja za raščišćavanjem bila je kod njih tako snažna da im nije dopuštala nikakva taktička manevrisanja, već ih je i u ličnim odnosima u sopstvenoj grupi gonila »na nož«. Tako je u toku nastajanja *Nemačke ideologije* došlo do nepremostivog jaza između Mosesa Heßa — koji je neko vreme bio čak i koautor — i Marxa i Engelsa; isto tako se ohladio odnos sa Weydemeyerom, koji je ranije učestvovao u prepisivanju rukopisa (to je bilo jedino ohlađenje koje nije bilo konačno). Ta težnja za raščišćavanjem svedoči takođe o sudbonosnom misaonom previranju u kome su se tada nalazili Marx i Engels.

Današnjem čitaocu njihove kritike, naročito kritike Stirnera, moglo bi se učiniti da su kritikovane doktrine beznačajne i bez uticaja, te da su Marx i Engels topovima pucali na vrapce. Sličan pogrešan utisak nameće se čitaocu i prilikom čitanja *Anti-Dühringa*. U stvari, uzrok takvog utiska je u tome što je kritika slabosti majstorska i što je Marxova i Engelsova misao u poređenju s mišlju onih koje su oni kritikovali bila znatno superiornija. Međutim, ako poznajemo istoriju nemačke socijaldemokratije, znaćemo da su diringovci bili toliko uticajni da su sprečavali normalno objavljivanje Engelsove kritike. Slično važi i za Stirnera. Ma koliko njegova misao izgledala bizarna, u predmartovskim danima ona je uticala na priličan deo radikalne inteligencije; kasnije je nju »Bakunjin povezao s Proudhonom i nazvao tu smešu ‚anarhizmom‘« (Engels).

Zatim je Englez John Henry Mackay počeo izdavati *Jedinstvenog i njegovu svojinu* u ogromnim tiražima u zbirci »Reclam«. Počeo je da niče niz stirnerovskih saveza i društava; Stirnerov radikalni individualizam i egoizam postali su privlačni za one koji su hteli da izbegnu dilemu: ili socijalizam ili kapitalizam. Na svim velikim evropskim jezicima počela su da izlaze glasila radikalnog egoizma. Bilo je i pokušaja da se nađe kompromis između Stirnera i socijaldemokratije. (Čak je i Benito Mussolini u Stirneru otkrio onaj »treći put« »čovekovih elementarnih moći« koje bi mogle da ga povedu mimo »crvenih i crnih teologa«). Tako je Stirner decenijama posle svoje smrti (1856) i dalje uticao na (sitno)buržoasku misao. H. G. Helms otkriva u svojoj impozantnoj kritici »ideologije anonimnog društva« i suptilne misaone veze koje Stirnerovo mišljenje povezuju s Martinom Heideggerom i savremenim egzistencijalizmom.

U stvari, *Nemačka ideologija* je značajna ne samo kao kritičko delo već — čak u prvom redu — kao delo u kome su Marx i Engels podrobno razvili svoja teorijska saznanja o istorijskom procesu i ulozi ljudskih ideja.

Koje su, ukupno uzevši, inovacije koje je donela *Nemačka ideologija*?

Uz odlučan obračun s objektivnim idealizmom Hegelove filozofije, sa subjektivnim idealizmom mladohegelovaca i ograničenim, pasivno-kontemplativnim materijalizmom Feuerbacha, kao i jasnim diferenciranjem od sitnoburžoaskog i utopijskog socijalizma, Marx i Engels su ovde izložili sve osnovne principe svog, materijalističkog shvatanja istorije, istorijskog materijalizma — mada ne uvek potpuno i u terminologiji koju poznajemo iz njihovih kasnijih spisa. Prvi put je ovde jasno formulisan i obrazložen materijalistički stav da osnovnu pokretačku ulogu u razvitku društva vrše proizvodne snage, a ne pravne, moralne ili druge ideje. Pokazano je da svi sukobi u društvu imaju svoje poreklo u suprotnosti između proizvodnih snaga i proizvodnih odnosa (koji se ovde nazivaju »oblicima opštenja«) i da se ta suprotnost razrešava revolucijom.

U *Nemačkoj ideologiji* je u terminu »oblik svojine« dat i pojam ekonomskih formacija društva i ukazano na njihovo nužno smenjivanje. S tim u vezi opširno je obrazložena teza o svetsko-istorijskoj ulozi proletarijata i prvi put istaknut zadatak o osvajanju političke vlasti od strane proletarijata. U razvijanju ove teze Marx i Engels su ukazali na osnovne ekonomske, političke i ideološke pretpostavke proleterske revolucije i na ono što nju odvaja od svih prethodnih revolucija — na ukidanje eksploatacije i klasa.

U filozofskom pogledu u užem smislu, ovde su od posebnog značaja bar sledeći momenti. Prvo, Marx i Engels, odbacujući Feuerbachov kontemplativni materijalizam, razvijaju tezu o *praksi*, praktičnoj delatnosti čovekovo kao izvoru saznanja i očovečenja čoveka, kojeg oni ne posmatraju kao »čoveka uopšte«, kako je to činila ranije filozofija, već kao konkretno-istorijsko biće, određeno nivoom razvitka proizvodnih snaga i produkcionih odnosa (»oblika opštenja«). U tesnoj vezi s tim, oni se kritički osvrću i na uopštena razmatranja o »otuđenju čoveka« i »čovekovih suštinskih moći«, pa se čak i ironično izražavaju o samom terminu otuđenje, govoreći: »... ovo otuđenje, da ostanemo razumljivi filozofima«. No ovakvi ironični osvrti ne znače da Marx i Engels napuštaju sam problem otuđenja, već samo to da odbacuju apstraktna razmatranja i zahtevaju konkretne analize konkretnih oblika otuđenja kao što su parcijalizacija rada, klase, država. Najzad, *Nemačka ideologija* je posebno značajna zbog Marxove i Engelsove materijalističke analize i kritike ideologije i ideološkog posmatranja istorije. Uzimajući pojam ideologije u isključivo negativnom značenju kao »izvrnutu svest« već i zato što ideolozi »objašnjavaju« istorijski razvitak promenom »ideja« umesto razvojem proiz-

vodnih snaga i proizvodnih odnosa, Marx i Engels ovde daju socio-lošku analizu tog izvrtanja nalazeći mu osnove najpre u podeli rada na umni i fizički, a zatim u interesima vladajućih klasa, čije su ideje bile uvek i vladajuće ideje društva. Tim analizama oni u stvari postavljaju temelje jednoj od savremenih grana sociologije kulture, naime — sociologiji saznanja.

Uz *Nemačku ideologiju* ovaj tom sadrži i *Teze o Feuerbachu*, koje je Marx napisao u proleće 1845. u istoj beležnici gde su i njegove teze za kritiku buržoaskog društva, tj. u produženju rada na tematici iz *Priloga jevrejskom pitanju*. Ovih jedanaest teza Engels je objavio u dodatku svome spisu *Ludwig Feuerbach* 1888. godine napominjući u predgovoru da su to »zabeleške, napisane na brzinu, koje je kasnije trebalo razraditi; one nikako nisu bile namenjene za štampu, ali su od neocenjive vrednosti kao prvi dokumenat koji sadrži genijalnu klicu novog pogleda na svet«.

U *Tezama* je reč o kritici celog dotadašnjeg materijalizma, čije je stanovište građansko društvo, i ujedno o novom materijalizmu, čije je stanovište »ljudsko društvo ili podruštvljeno čovečanstvo«. Ova genijalna skica ima i danas »neocenjivu vrednost«, pored ostalog, i za prepoznavanje onoga građanskog materijalizma koji se nudi u formi marksizma umesto pravog marksizma. Stari materijalizam, uključujući i ovu »marksističku« verziju, polazi od prirode i završava njome, posmatrajući čoveka i ljudsku istoriju kao epizodu u prirodnom zbivanju ili kao poseban slučaj delovanja prirodnih zakona. Marxov novi ili komunistički materijalizam, naprotiv, polazi od čoveka kao bića proizvodnje i samoproizvodnje (što je i u *Nemačkoj ideologiji* izričito naglašeno), a cilj mu je opet čovek kao tvorac istorije. Zato svaki tradicionalni materijalizam manje-više osuđuje ljude na pasivno saznavanje i priznavanje objektivne zakonitosti kao prirodne nužde, na prilagođavanje okolnostima, a novi materijalizam ih upućuje na revolucionarnu promenu postojećih uslova života i na stvaranje istorije po ljudskoj meri.

BOŽIDAR DEBENJAK

KARL MARX
FRIEDRICH ENGELS

DELA

1845 - 1846

2. 11
Aufgabenstellung
auf dem Prüfungsausschuss

Karl Marx

[Teze o Feuerbachu]^[1]

1. ad Feuerbach

1

Glavni nedostatak sveg dosadašnjeg materijalizma (uključujući i Feuerbachov) jeste to što se predmet, stvarnost, čulnost shvata samo u obliku *objekta* ili *neposrednog spoznavanja*, a ne kao *čulno ljudska delatnost, praksa*, ne subjektivno. Otuda je *aktivnu* stranu nasuprot materijalizmu apstraktno razvio idealizam — koji, naravno, ne poznaje stvarnu, čulnu delatnost kao takvu. Feuerbach hoće čulne objekte — stvarno različite od objekata mišljenja; ali on samu ljudsku delatnost ne shvata kao *predmetnu* delatnost. Stoga u *Suštini hrišćanstva* smatra da je samo teorijsko ponašanje istinski ljudsko, dok se praksa shvata i određuje samo u njenom prljavo jevrejskom pojavnom obliku. Stoga, on ne shvata značaj »revolucionarne«, »praktično-kritičke« delatnosti.

2

Pitanje da li predmetna istina pripada ljudskom mišljenju nije pitanje teorije, već *praktično* pitanje. U praksi čovek mora dokazati istinitost, tj. stvarnost i moć, ovostranost svog mišljenja. Spor o stvarnosti ili nestvarnosti mišljenja — koje je izolovano od prakse — jeste čisto *sholastičko* pitanje.

3

Materijalističko učenje o promeni okolnosti i vaspitanja zaboravlja da ljudi menjaju okolnosti i da sam vaspitač mora biti vaspitavan. Stoga ono mora ispitivati društvo u dva dela — od kojih je jedan uzdignut iznad njega.

Poklapanje menjanja okolnosti i ljudske delatnosti ili samoizmene može se shvatiti i racionalno razumeti samo kao *revolucionarna praksa*.

4

Feuerbach polazi od činjenice religioznog samootuđenja, udvajanja sveta u jedan religiozan i jedan svetovan. Njegov rad se sastoji u tome da religiozni svet svede na njegovu svetovnu osnovu. Ali to da se svetovna osnova sama od sebe odvaja i uzdiže i sebi utvrđuje samostalno carstvo u oblacima, treba objasniti samo sopstvenom pcepapanošću i sopstvenom protivrečnošću ove svetovne osnove. Dakle, nju samu je nužno kako razumeti u njoj samoj u njenoj protivrečnosti tako i praktično revolucionisati. Dakle, pošto npr. zemaljska porodica bude otkrivena kao tajna svete porodice, nužno je samu ovu prvu teorijski i praktično uništiti.

5

Feuerbach, nezadovoljan *apstraktnim mišljenjem*, hoće *neposredno spoznavanje*; ali on čulnost ne shvata kao *praktičnu* ljudsko-čulnu delatnost.

6

Feuerbach svodi religioznu suštinu na *ljudsku* suštinu. Ali ljudska suština nije nikakav apstraktum koji se nalazi u pojedinačnoj individui. U svojoj stvarnosti ona je skup društvenih odnosa.

Feuerbach, koji se ne upušta u kritiku ove stvarne suštine, jeste, stoga, primoran:

1. da apstrahuje od istorijskog toka i da religiozno osećanje fik-sira za sebe i pretpostavi apstraktnu — *izolovanu* — ljudsku individuu.
2. Zato se suština može shvatiti samo kao »rod«, kao unutrašnja, nema opštost koja čisto *prirodno* povezuje mnoge individue.

7

Stoga, Feuerbach ne vidi da je samo »religiozno osećanje« društveni proizvod i da apstraktna individua, koju on analizira, pripada određenom obliku društva.

8

Sav društveni život je bitno *praktičan*. Sve misterije koje teoriju navode na misticizam nalaze svoje racionalno rešenje u ljudskoj praksi i u poimanju ove prakse.

9

Najviše do čega dolazi materijalizam koji neposredno spoznaje, tj. materijalizam koji čulnost ne poima kao praktičnu delatnost, jeste neposredno spoznavanje pojedinačnih individua i građanskog društva.

10

Stanovište starog materijalizma je građansko društvo, stanovište novog je ljudsko društvo ili društveno čovečanstvo.

11

Filozofi su samo različito *tumačili* svet, a stvar je u tome da se on *izmeni*.

Napisano u proleće 1845.

Prevedeno s nemačkog teksta koji je objavio

Institut Marxa – Engelsa – Lenjina u Moskvi 1932.

KARL MARX
FRIEDRICH ENGELS

Nemačka ideologija

Kritika najnovije nemačke filozofije
u licu njenih predstavnika
Feuerbacha, B. Bauera i Stirnera
i nemačkog socijalizma
u licu raznih njegovih proroka^[2]

I knjiga

Kritika najnovije nemačke filozofije
u licu njenih predstavnika Feuerbacha,
B. Bauera i Stirnera

Predgovor

Ljudi su do sada stalno stvarali lažne predstave o sebi samima, o tome šta jesu ili šta treba da budu. U skladu sa svojim predstavama o bogu, o normalnom čoveku itd. ustrojili su svoje odnose. Proizvodi njihove glave prerasli su njih same. Oni, tvorci, priklonili su se pred svojim tvorevinama. Oslobodimo ih priviđenja, ideja, dogmi, bića iz uobrazilje, pod čijim jarmom propadaju. Pobunimo se protiv te vladavine misli. Naučimo ih da te iluzije zamene mislima koje odgovaraju biću čoveka, kaže jedan, da se prema njima kritički odnose, kaže drugi, da ih sebi izbiju iz glave, kaže treći, i — postojeća stvarnost će se srušiti.

Ove bezazlene i detinjaste maštarije čine jezgro novije mladohegelovske filozofije, koja se u Nemačkoj ne samo u javnosti prima sa užasom i strahopoštovanjem, već koju i sami *filozofski heroji* propovedaju sa svečanom svešću o opasnosti svetskog prevrata i prestupničkoj bezobzirnosti. Cilj prve knjige ove publikacije je da skinе masku sa ovih ovaca koje sebe smatraju vukovima i za koje drugi veruju da su takvi, da pokaže da oni samo na filozofski način blejeći ponavljaju predstave nemačkih građana, da hvalisanja tih filozofskih tumača samo odražavaju bedu stvarnih nemačkih prilika. Njen cilj je da izvrzne ruglu i diskredituje ovu filozofsku borbu sa senkama stvarnosti, borbu koja odgovara ukusu sanjalačkog i dremljivog nemačkog naroda.

Neki čestiti čovek uobrazio je jednom da se ljudi dave u vodi samo zato što su opsednuti *mišlju o težini*. Kad bi tu predstavu izbili sebi iz glave, recimo proglasivši je za praznovernu, religioznu predstavu, oni bi se oslobodili svake opasnosti da se utope u vodi. Čitaovog svog života on se borio protiv iluzije težine, o čijim mu je štetnim posledicama statistika neprestano davala nove i mnogobrojne dokaze. Taj čestiti čovek je predstavljao tip novih nemačkih revolucionarnih filozofa.*

* [U rukopisu precrtano:] Nemački idealizam se ni po čemu specifičnom ne razlikuje od ideologije ostalih naroda. I ova smatra da svetom gospodare ideje,

da su ideje i pojmovi određujući principi, da određene misli predstavljaju misteriju materijalnog sveta dostupnu filozofima.

Hegel je dovršio pozitivni idealizam. Kod njega se nije samo čitav materijalni svet pretvorio u svet misli i čitava istorija u istoriju misli. On se ne zadovoljava samo time da registruje stvari mišljenja, on pokušava da prikaže i akt proizvodnje.

Silom probuđeni iz svog sveta snova, nemački filozofi protestuju protiv sveta misli, kome oni predstavu o stvarnom, telesnom . . .

Svi nemački filozofski kritičari tvrde da su ideje, predstave, pojmovi dosad gospodarili stvarnim ljudima i odlučivali o njihovoj sudbini, da je stvarni svet proizvod sveta ideja. Tako je bilo do ovog trenutka, ali tako više neće biti. Oni se međusobno razlikuju po načinu na koji žele da spasu čovečanstvo, koje, po njihovom mišljenju, toliko stenje pod vlašću sopstvenih fiksnih ideja; međusobno se razlikuju po tome šta proglašavaju za fiksne ideje; jedinstveni su u svojoj veri u tu vladavinu misli, jedinstveni u veri da njihov kritički način mišljenja mora doneti propast postojećem, pa bilo da smatraju da je za to dovoljna njihova izolovana delatnost mišljenja, bilo da žele da osvoje opštu svest.

Verovanje da je realni svet proizvod idejnog sveta, da je svet ideja . . .

Pokolebani u svom hegelovskom misaonom svetu, nemački filozofi protestuju protiv vladavine misli, ideja, predstava, koje su dosad, po njihovom mišljenju, tj. po *Hegelovoj iluziji*, proizvodile stvarni svet, određivale njegovu sudbinu, gospodarile njime. Oni ulažu protest i skapavaju . . .

Po Hegelovom sistemu ideje, misli, pojmovi su proizvodili stvarni život ljudi, njihov materijalni svet, njihove realne odnose, određivali ih i gospodarili njima. Njegovi buntovni učenici preuzimaju to od njega . . .

I Feuerbach

Suprotnost materijalističkog i idealističkog gledišta^[3]

[1]^[4]

||1| Kako objavljuju nemački ideolozi, Nemačka je u toku posljednjih godina preživela prevrat kakvom nema ravna. Proces raspadanja Hegelovog sistema, proces koji je započeo sa Straußom, pretvorio se u vrenje u celom svetu i njime su bile zahvaćene sve »sile prošlosti«. U opštem haosu stvarale su se moćne države i začas iščezavale, heroji su se pomaljali u trenutku, a smeliji i moćniji suparnici ih potiskivali u pređašnju pomrčinu. Bila je to revolucija prema kojoj je francuska revolucija obična dečja igra, bila je to svetska borba, pred kojom borbe dijadoha^[5] izgledaju kao tričarija. S nečuvenom žurbom su jedni principi potiskivali druge, jedni heroji misli obarali druge, i u toku tri godine, od 1842. do 1845, u Nemačkoj je raščišćeno više nego dotada u toku tri stoleća.

I sve se to, kažu, odigralo u oblasti čiste misli*.

U svakom slučaju, reč je o jednom zanimljivom događaju: o procesu raspadanja apsolutnog duha**. Kad se ugasila poslednja iskra života, razni sastavni delovi ovog caput mortuum¹ počeli su da

* [U rukopisu precrtano:] Naravno, profani spoljni svet nije saznao ništa o tome, jer čitav taj događaj koji potresa svet u osnovi se ticao samo procesa raspadanja apsolutnog duha.

** [U rukopisu precrtano:] Čauš i oglasivač pogreba, kritičar nije smeo da izostane, koji se kao reziduum velikih oslobodilačkih ratova [protiv Napoleona]

¹ mrtva glava, leš

se raspadaju, stupili u nova jedinjenja i obrazovali nove supstance. Industrijalci filozofije, koji su dotad živeli od eksploatacije apsolutnog duha, bacili su se sada na ta nova jedinjenja. Svako od njih je s najvećom revnošću krčmio deo koji mu je zapao. Ovo nije moglo proći bez konkurencije. Ona je na početku bila prilično građanska i solidna. Kasnije, kad je nemačko tržište bilo prezasićeno a roba uprkos svim naporima nije nailazila na prođu na svetskom tržištu, ceo posao je, na uobičajen nemački način, pokvaren fabričkom i prividnom proizvodnjom, pogoršanjem kvaliteta, patvorenjem sirovine, falsifikovanjem etiketa, prividnim kupovinama, upotrebom uslužnih menica i kreditnim sistemom lišenim svake realne osnove. Konkurencija se pretvorila u ogorčenu borbu, koju nam sada veličaju i uzdižu kao prevrat svetskoistorijskog značaja, kao tvorca najkrupnijih rezultata i dostignuća.

Da bi se pravilno ocenila ova filozofska vašarska dreka, koja čak i u grudima časnog nemačkog građanina budi blagotvorno nacionalno osećanje, da bi se jasno predstavila ništavnost, lokalna* ograničenost celog tog mladohegelovskog pokreta, a naročito tragi-komičan kontrast između stvarnih podviga ovih junaka i iluzija o tim podvizima, nužno je baciti pogled na čitav taj spektakl sa stanovišta koje se nalazi van Nemačke**.

A. Ideologija uopšte, nemačka posebno

||2| Nemačka kritika sve do svojih najnovijih napora nije napuštala tlo filozofije. Ona je bila ne samo daleko od toga da ispituje svoje opšte filozofske pretpostavke, — već su i sva njena pitanja ponikla na tlu jednog određenog filozofskog sistema, Hegelovog sistema. Mistifikacija se krila ne samo u njenim odgovorima već i u samim pitanjima. Ova zavisnost od Hegela je razlog što nijedan od tih novijih kritičara nije čak ni pokušao da podvrgne svestranoj kritici Hegelov sistem, iako svaki od njih tvrdi da je prevazišao Hegela. Njihova polemika protiv Hegela i njihova uzajamna polemika zadovoljava se time

* [U rukopisu precrtano:] (i nacionalna)

** [U rukopisu precrtano:] Stoga pre specijalne kritike pojedinih predstavnika ovog pokreta dajemo neke opšte primedbe (o nemačkoj filozofiji i čitavoj ideologiji). (Te primedbe će biti dovoljne da okarakterišu stanovište naše kritike u onoj meri u kojoj je to nužno za razumevanje i obrazlaganje daljih pojedinačnih kritika. Mi stavljamo te primedbe upravo u vezi s poglavljem o *Feuerbachu* zato što je on jedini koji je učinio bar neki napredak i čije se stvari mogu razmotriti de bonne foi [dobronamerno]), koje će bolje osvetliti ideološke pretpostavke zajedničke svima njima.

Grund

Die erste Seite des Buches „Nemačke ideologije“ zeigt die tiefste Grundidee, die die gesamte Arbeit durchzieht. Es geht um die Frage, wie die deutsche Arbeiterbewegung sich in der Welt orientieren muss. Die Autorin stellt die These auf, dass die deutsche Arbeiterbewegung nicht nur ein nationales Problem ist, sondern ein internationales. Sie muss sich mit den Interessen der internationalen Arbeiterbewegung auseinandersetzen. Die deutsche Arbeiterbewegung ist ein Teil der internationalen Arbeiterbewegung. Sie muss sich mit den Interessen der internationalen Arbeiterbewegung auseinandersetzen. Die deutsche Arbeiterbewegung ist ein Teil der internationalen Arbeiterbewegung. Sie muss sich mit den Interessen der internationalen Arbeiterbewegung auseinandersetzen.

Die zweite Seite des Buches „Nemačke ideologije“ zeigt die tiefste Grundidee, die die gesamte Arbeit durchzieht. Es geht um die Frage, wie die deutsche Arbeiterbewegung sich in der Welt orientieren muss. Die Autorin stellt die These auf, dass die deutsche Arbeiterbewegung nicht nur ein nationales Problem ist, sondern ein internationales. Sie muss sich mit den Interessen der internationalen Arbeiterbewegung auseinandersetzen. Die deutsche Arbeiterbewegung ist ein Teil der internationalen Arbeiterbewegung. Sie muss sich mit den Interessen der internationalen Arbeiterbewegung auseinandersetzen. Die deutsche Arbeiterbewegung ist ein Teil der internationalen Arbeiterbewegung. Sie muss sich mit den Interessen der internationalen Arbeiterbewegung auseinandersetzen.

Die dritte Seite des Buches „Nemačke ideologije“ zeigt die tiefste Grundidee, die die gesamte Arbeit durchzieht. Es geht um die Frage, wie die deutsche Arbeiterbewegung sich in der Welt orientieren muss. Die Autorin stellt die These auf, dass die deutsche Arbeiterbewegung nicht nur ein nationales Problem ist, sondern ein internationales. Sie muss sich mit den Interessen der internationalen Arbeiterbewegung auseinandersetzen. Die deutsche Arbeiterbewegung ist ein Teil der internationalen Arbeiterbewegung. Sie muss sich mit den Interessen der internationalen Arbeiterbewegung auseinandersetzen. Die deutsche Arbeiterbewegung ist ein Teil der internationalen Arbeiterbewegung. Sie muss sich mit den Interessen der internationalen Arbeiterbewegung auseinandersetzen.

što svaki od njih izvlači jednu stranu Hegelovog sistema i okreće je kako protiv celog sistema tako i protiv onih strana koje su izvukli drugi. Na početku su vadili čiste, nefalsifikovane Hegelove kategorije, kao što su supstancija i samosvest, a kasnije su obesvećivali te kategorije svetovnijim imenima, kao što su rod, jedini — jedinstveni,¹ čovek itd.

Čitava nemačka filozofska kritika od Strauša do Stirnera svodi se na kritiku *religioznih* predstava.* Polazilo se od stvarne religije i prave teologije. Zatim je na razne načine određivano šta je religiozna svest, religiozna predstava. Napredak se sastojao u tome da se i navodno vladajuće metafizičke, političke, pravne, moralne i druge predstave podvedu pod sferu religioznih ili teoloških predstava; isto tako, da se politička, pravna, moralna svest proglašava za religioznu ili teološku svest, a politički, pravni, moralni čovek, u krajnjoj liniji »čovek kao takav«, za religioznog. Unapred se pretpostavljala vladavina religije. Postepeno je svaki vladajući odnos proglašavan za odnos religije i pretvaran u kult, kult prava, kult države itd. Na sve strane — samo dogme i vere u dogme. Svet je kanonisan u sve većim razmerama, sve dok ga prečasni sveti Max nije en bloc proglasio svetim, kako bi ga se jednom zauvek mogao otarasiti.

Starohegelovci su *shvatali* sve, čim bi se to svelo na neku Hegelovu logičku kategoriju. Mladohegelovci su *kritikovali* sve, podmećući svuda religiozne predstave ili proglašavajući sve teološkim. Mladohegelovcima i starohegelovcima je zajednička vera da u postojećem svetu vladaju religija, pojmovi, opšte. Samo što se jedni bore protiv te vladavine kao uzurpacije, a drugi je veličaju kao zakonitu.

Kako se kod ovih mladohegelovaca predstave, misli, pojmovi, uopšte proizvodi svesti, koju su oni pretvorili u nešto samostalno, smatraju pravim okovima ljudi, isto onako kako ih kod starohegelovaca proglašavaju istinskim sponama ljudskog društva, — to je razumljivo i da se mladohegelovci moraju boriti samo protiv ovih iluzija svesti**. Kako su u njihovoj uobrazilji odnosi ljudi, sve ono

* [U rukopisu precrtano:], koja je pretendovala na to da bude apsolutni spasilac sveta od svakog zla. Na religiju se stalno gledalo i prema njoj odnosilo kao prema poslednjem uzroku svih odnosa mrskih tim filozofima, kao prema krvnom neprijatelju.

** [U rukopisu precrtano:] i da je cilj kome teže izmena dominantne svesti

¹ Ovaj termin potiče od Maxa Stirnera, čije glavno delo nosi naslov *Der Einzige und sein Eigentum* (Jedini i njegova svojina). Pošto *einzig* u nemačkom znači i *jedini* i *jedinstveni*, Marx se u svojoj polemici, punoj ironije, obilno koristi ovom dvoznačnošću i neprevodljivom igrom reči u vezi s njom. U našem prevodu je upotrebljen termin *jedinstveni* jer je bogatiji sadržajem i zato prikladniji nego *jedini*.

što oni čine i rade, njihovi okovi i granice, proizvodi njihove svesti, — to im mladohegelovci dosledno postavljaju moralni zahtev da svoju sadašnju svest zamene ljudskom, kritičkom ili egoističkom svešću i tako uklone svoje granice. Taj zahtev za promenom svesti svodi se na zahtev za drugačijim tumačenjem postojećeg, — što znači priznati postojeće tumačeći ga na drugi način. Mladohegelovski ideolozi su, uprkos svojim frazama koje tobože »potresaju svet«, najveći konzervativci. Najmlađi među njima su našli tačan izraz za svoju delatnost kad tvrde da se bore samo protiv »frazama«. Oni jedino zaboravljaju da tim frazama protivstavljaju opet samo fraze, i da se ni u kom slučaju ne bore protiv stvarnog postojećeg sveta, ako se bore samo protiv fraza tog sveta. Jedini rezultat do koga je ta filozofska kritika mogla doći bila su neka razjašnjenja iz istorije religije u vezi sa hrišćanstvom, koja su uz to još i jednostrana; sve njihove ostale tvrdnje predstavljaju samo nove ukrase na njihovoj pretenziji da su tim beznačajnim razjašnjenjima učinili otkrića svetskoistorijskog značaja.

Nijednom od ovih filozofa nije palo na um da se zapita u kakvoj je vezi nemačka filozofija sa nemačkom stvarnošću, a u kakvoj njihova kritika sa njihovim sopstvenim materijalnim svetom.

*

1. Ideologija uopšte, posebno nemačka filozofija

A*. Pretpostavke kojima počinjemo nisu proizvoljne, nisu dogme, to su stvarne pretpostavke koje se mogu apstrahovati samo u uobrazilji. To su stvarne individue, njihova delatnost i njihovi materijalni uslovi života, kako oni koje su zatekle, tako i uslovi koji su stvoreni njihovom sopstvenom delatnošću. Dakle, ove pretpostavke se mogu ustanoviti čisto empirijskim putem.

Prva pretpostavka cele ljudske istorije je, naravno, postojanje živih ljudskih individua.** Prema tome, prva konkretna stvar koju treba utvrditi je telesna organizacija tih individua i njihov time uslov-

* [U rukopisu precrtano:] Mi znamo samo za jednu jedinu nauku, nauku o istoriji. Istoriju je moguće posmatrati sa dve strane, podeliti je na istoriju prirode i istoriju ljudi. Međutim, te dve strane se ne smeju odvajati; sve dok ljudi budu postojali, uslovljavaće se uzajamno istorija prirode i istorija ljudi. Nas ovdje ne interesuje istorija prirode, takozvana prirodna nauka; međutim, moraćemo se pozabaviti istorijom ljudi, pošto se skoro čitava ideologija svodi ili na pogrešno shvatanje te istorije ili na potpunu apstrakciju od nje. I sama ideologija je samo jedna od strana ove istorije.

** [U rukopisu precrtano:] Prvi *istorijski* akt tih individua po kome se one razlikuju od životinja nije to što one misle, već to što počinju *da proizvode svoja sredstva za život*.

ljen odnos prema ostaloj prirodi. Ovde, naravno, ne možemo ulaziti ni u fizička svojstva samih ljudi, ni u prirodne uslove, geološke, orografsko-hidrografske, klimatske i druge uslove koje su ljudi zatekli.* Svaka istoriografija mora početi od tih prirodnih osnova i modifikacija kroz koje one prolaze u toku istorije zahvaljujući delatnosti ljudi.

Ljude je moguće razlikovati od životinja po svesti, po religiji, po bilo čemu drugom. Oni sami počinju da se razlikuju od životinja čim počnu da *proizvode* svoja sredstva za život, — korak koji je uslovljen njihovom telesnom organizacijom. Proizvođači svoja sredstva za život, ljudi posredno proizvode i svoj materijalni život.

Način na koji ljudi proizvode svoja sredstva za život zavisi pre svega od svojstva samih sredstava za život koja oni zatiču i koja treba reprodukovati. Ovaj način proizvodnje ne treba posmatrati samo jedностранo, kao reprodukciju fizičke egzistencije individua. On je, naprotiv, već određen način delatnosti tih individua, određen način na koji one manifestuju svoj život, njihov određeni *način života*. Kakva je manifestacija života tih individua, takve su i one same. Prema tome, to što one jesu poklapa se sa njihovom proizvodnjom, kako sa onim *što* one proizvode, tako i sa onim *kako* one proizvode. Dakle, od materijalnih uslova proizvodnje individua zavisi to šta one jesu.

Ta proizvodnja počinje tek s *porastom stanovništva*. Ona sama, opet, pretpostavlja međusobno *opštenje* individua. A oblik ovog opštenja je, opet, uslovljen proizvodnjom.^[6]

*

||3| Međusobni odnosi raznih nacija zavise od toga koliko je svaka od njih razvila svoje proizvodne snage, podelu rada i unutrašnje opštenje. Taj stav je opštepriznat. Ali ne samo odnos jedne nacije prema drugoj već i čitav unutrašnji sklop same nacije zavisi od stepnja razvitka njene proizvodnje i njenog unutrašnjeg i spoljašnjeg opštenja. U kojoj su meri razvijene proizvodne snage jedne nacije najbolje pokazuje stepen do koga je razvijena podela rada. Svaka nova proizvodna snaga, ukoliko ne predstavlja samo kvantitativno proširenje dotle već poznatih proizvodnih snaga (npr. krčenje zemljišta), ima za posledicu dalji razvitak podele rada.

Podela rada u okviru jedne nacije dovodi najpre do odvajanja industrijskog i komercijalnog od zemljoradničkog rada a time i do odvajanja *grada* od *sela* i do suprotnosti njihovih interesa. Njen dalji razvitak dovodi do odvajanja komercijalnog rada od industrijskog. Istovremeno, podela rada u okviru tih različitih grana dovodi do toga da se razvijaju razne podgrupe individua koje saraduju u određenim

* [U rukopisu precrtano:] Ali ti uslovi ne određuju samo prvobitnu, od prirode datu organizaciju ljudi, osobito rasne razlike, već i čitav njen dalji razvitak ili odsustvo razvitka sve do dana današnjeg.

radovima. Uzajamni odnos tih pojedinih podgrupa je uslovljen organizacijom zemljoradničkog, industrijskog i komercijalnog rada (patrijarhat, ropstvo, staleži, klase). Isti ovi odnosi se kod razvijenijeg opštenja ispoljavaju u uzajamnom odnosu različitih nacija.

Različiti razvojni stupnjevi podele rada predstavljaju isto tako i različite oblike svojine, tj. svaki stupanj podele rada određuje i uzajamne odnose individua u odnosu na materijal, oruđe i proizvod rada.

Prvi oblik svojine je plemenska svojina.^[7] Ona odgovara onom nerazvijenom stupnju proizvodnje na kome neki narod živi od lova i ribolova, od stočarstva ili, u najboljem slučaju, od zemljoradnje. U ovom posljednjem slučaju ona pretpostavlja veliku masu neobrađene zemlje. Podela rada je na ovom stupnju još uvek vrlo malo razvijena i svodi se na proširivanje prirodne podele rada koja postoji u porodici. Stoga se društvena struktura ograničava na dimenzije porodice: patrijarhalni plemenski glavari, njima potčinjeni pripadnici plemena, i najzad robovi. Ropstvo, koje u skrivenom vidu postoji u porodici, razvija se postepeno tek sa porastom stanovništva i potreba i sa proširenjem spoljašnjih veza, kako ratom tako i u vidu razmenske trgovine.

Drugi oblik je antička opštinska i državna svojina koja nastaje naročito zahvaljujući ujedinjenju većeg broja plemena u jedan *grad* putem ugovora ili osvajanja, i kod koje ropstvo i dalje postoji. Pored opštinske svojine razvija se već i pokretna, a kasnije i nepokretna privatna svojina, ali kao oblik koji odstupa od normalnog i koji je potčinjen opštinskoj svojini. Građani imaju samo u svojoj zajednici vlast nad robovima koji rade i već time su vezani za oblik opštinske svojine. To je zajednička privatna svojina aktivnih građana koji su u odnosu na robove prinuđeni da sačuvaju tu prirodnu vrstu asocijacije. Stoga se cela struktura društva, koja počiva na takvoj osnovi, a sa njom i vlast naroda ruši u onom stepenu u kome se razvija pre svega nepokretna privatna svojina. Podela rada je već razvijenija. Već nalazimo suprotnost između grada i sela, kasnije i suprotnost između država, od kojih jedne predstavljaju interese grada a druge interese sela, a u samim gradovima suprotnost između industrije i pomorske trgovine. Potpuno je razvijen klasni odnos između građana i robova.*

S razvitkom privatne svojine ovde se prvi put javljaju isti oni odnosi na koje ćemo opet — samo u većim razmerama — naići kod moderne privatne svojine. Na jednoj strani koncentracija privatne svojine, koja je u Rimu započela vrlo rano (dokaz je Licinijev agrarni zakon^[8]) i razvijala se veoma brzo počev od građanskih ratova i oso-

* [U rukopisu precrtano:], u rimskim plebejcima nalazimo prvo sitne posjednike, kasnije začetke proletarijata koji se, međutim, uopšte ne razvija dalje sa svog međupoložaja između imućnih građana i robova

bito pod imperatorima; na drugoj strani, u vezi sa tim, pretvaranje plebejskih sitnih seljaka u proletarijat, koji se, međutim, nije dalje samostalno razvijao sa svog međupoložaja između imućnih građana i robova.

Treći oblik je feudalna ili staleška svojina. Dok je antičko doba polazilo od *grada* i njegove male teritorije, srednji vek je polazio od *sela*. Tu promenu polazne tačke uslovio je mali broj stanovništva, rasutog na velikoj površini, a nisu ga naročito povećali ni osvajači. Stoga, nasuprot Grčkoj i Rimu, feudalni razvitak počinje na mnogo široj teritoriji, koju su pripremila rimska osvajanja i na početku s njima povezani razvoj zemljoradnje. Poslednja stoleća oronule Rimske Imperije i sama osvajanja varvara uništila su masu proizvodnih snaga; zemljoradnja je opala, industrija propala usled nemogućnosti prodaje, trgovina zamrla ili silom prekinuta, smanjio se broj seoskog i gradskog stanovništva. Ovi postojeći odnosi i time uslovljen način organizovanja osvajanja učinili su da se pod uticajem germanskog vojnog poretka razvije feudalna svojina. I ona, kao i plemenska i opštinska svojina, počiva na jednoj zajednici, ali nasuprot ovoj, kao klasa neposrednih proizvođača, ne stoje robovi, kao u antičko doba, već sitni seljaci — kmetovi. Uporedo sa potpunim razvojem feudalizma javlja se i suprotnost u odnosu na gradove. Hijerarhijska struktura zemljišnog poseda i s tim povezana oružana pratnja davali su plemstvu vlast nad kmetovima. Ova feudalna struktura bila je, kao i antička opštinska svojina, asocijacija protiv podvlašćene klase proizvođača; samo što su oblik asocijacije i odnos prema neposrednim proizvođačima bili različiti zato što su uslovi za proizvodnju bili različiti.

Ovoj feudalnoj strukturi zemljišnog poseda odgovarala je u *radovima* korporativna svojina, feudalna organizacija zanatstva. Svojina se [4] ovde sastojala uglavnom od rada svakog pojedinca. Nužnost stvaranja asocijacije protiv udruženog pljačkaškog plemstva, potreba za zajedničkim tržišnim prostorijama, u doba kad je industrijalac u isto vreme bio i trgovac, sve veća konkurencija odbeglih kmetova koji su se slivali u gradove u procvatu, feudalna struktura cele zemlje, — sve to je dovelo do pojave *esnafa*; usled toga što su pojedine zanatlije postepeno štednjom stvarale mali kapital i što se broj tih zanatlija nije menjao s porastom stanovništva, razvijao se kalfenski i šegrt-ski odnos, koji je u gradovima stvorio hijerarhiju sličnu hijerarhiji na selu.

Prema tome, u eposi feudalizma glavna svojina sastojala se od svojine na zemlju sa kmetovskim radom vezanim za nju, s jedne strane, i od ličnog rada sa malim kapitalom koji gospodari radom kalfa, s druge strane. Struktura i jedne i druge forme bila je uslovljena ograničenim produkcionim odnosima — lošom i grubom obradom zemlje i industrijom koja je imala karakter zanata. Podele rada je bilo vrlo malo u periodu procvata feudalizma. U svakoj zemlji je postojala suprotnost između grada i sela; podela na staleže bila je, razume se,

veoma oštro izražena, ali osim podele na vladare, plemstvo, sveštenstvo i seljake — na selu — i na majstore, kalfe, šegrte, a ubrzo i siromašne nadničare — u gradovima — nije bilo neke značajnije podele. U zemljoradnji je tu podelu otežavala obrada zemlje po parcelama, uporedo s kojom se razvila domaća industrija samih seljaka; u industriji u okviru pojedinih zanata nije bilo uopšte nikakve podele rada, a i među raznim zanatima ta podela je bila veoma malo razvijena. U starijim gradovima postojala je od ranije podela rada između industrije i trgovine, a u novijim se razvila tek kasnije, kad su ti gradovi međusobno stupili u vezu.

Ujedinjavanje većih pokrajina u feudalna kraljevstva predstavljalo je potrebu i za zemljoposedničko plemstvo i za gradove. Stoga je na čelu organizacije vladajuće klase, plemstva, svuda bio monarh.

*

||5| Dakle, stvari stoje ovako: određene individue*, koje se na određen način bave proizvodnom delatnošću, ulaze u ove određene društvene i političke odnose. Empirijsko posmatranje** mora u svakom pojedinom slučaju, empirijski i bez ikakve mistifikacije i spekulacije, otkriti vezu između društvene i političke strukture, s jedne strane, i proizvodnje, s druge. Društvena struktura i država stalno poniču iz životnog procesa određenih individua, ali ne onakvih individua kakve se mogu pojaviti u sopstvenoj ili tuđoj predstavi, već onakvih kakve one *stvarno* jesu, tj. kako deluju, materijalno proizvode, dakle, kako delaju u određenim materijalnim i od njihove volje nezavisnim granicama, pretpostavkama i uslovima.***

Proizvodnja ideja, predstava, svesti je najpre neposredno utkana u materijalnu delatnost i materijalno opštenje ljudi, jezik stvarnog života. Predstava, mišljenje, duhovno opštenje ljudi javljaju se ovde

* [U rukopisu precrtano:] u određenim produkcionim odnosima.

** [U rukopisu precrtano:], koje se prosto pridržava stvarnih činjenica.

*** [U rukopisu precrtano:] Predstave koje te individue stvaraju jesu predstave ili o njihovom odnosu prema prirodi ili o njihovom međusobnom odnosu ili o njihovom sopstvenom kvalitetu. Jasno je da su u svim ovim slučajevima te predstave — stvarni ili iluzorni — svesni izraz njihovih stvarnih odnosa i delatnosti, njihove proizvodnje, njihovog opštenja, <njihove> njihovog društvenog i političkog <organizacije> ponašanja. Obrnuta pretpostavka je moguća samo ako se pored duha stvarnih, materijalno uslovljenih individua pretpostavi još jedan poseban duh. Ako je svesni izraz stvarnih odnosa tih individua iluzoran, ako one u svojim predstavama postavljaju svoju stvarnost na glavu, onda je to, opet, posledica njihovog ograničenog načina materijalne delatnosti i njihovih ograničenih društvenih odnosa koji odatle proizlaze.

još kao neposredan proizvod njihovog materijalnog opštenja. To isto važi i za duhovnu proizvodnju, onakvu kakva se pokazuje u jeziku politike, zakona, morala, religije, metafizike itd. jednog naroda. Ljudi su proizvođači svojih predstava, ideja itd.* — ali to su stvarni, delotvorni ljudi, onakvi kakvi su uslovljeni određenim razvitkom svojih proizvodnih snaga i opštenja koje odgovara tim snagama — sve do najdaljih formacija tog opštenja. Svest nikad ne može biti ništa drugo do svesno bivstvovanje, a bivstvovanje ljudi je stvarni proces njihovog života. Ako su u celokupnoj ideologiji ljudi i njihovi odnosi postavljeni na glavu, kao u kakvoj camera obscura, ovaj fenomen proizlazi iz istorijskog procesa njihovog života, isto tako kao što i obrnuta slika predmetâ na mrežnjači oka proizlazi iz neposrednog fizičkog procesa njihovog života.

Sasvim suprotno nemačkoj filozofiji, koja se spušta sa neba na zemlju, ovde se sa zemlje podiže na nebo. To jest, ne polazi se od onoga što ljudi govore, uobražavaju, sebi predstavljaju, a ni od ljudi koji postoje samo u rečima, mislima, uobrazilji, predstavi, da bi se od njih stiglo do stvarnih ljudi; polazi se od stvarno delotvornih ljudi i iz stvarnog procesa njihovog života izvodi se i razvitak ideoloških refleksa i odjeka tog životnog procesa. I maglovite tvorevine u mozgu ljudi predstavljaju neophodne sublimite materijalnog procesa njihovog života, procesa koji se može empirijski ustanoviti, a vezan je za materijalne pretpostavke. Moral, religija, metafizika i ostala ideologija, i oblici svesti koji njima odgovaraju time gube privid samostalnosti. Oni nemaju istoriju, nemaju razvitak, već ljudi koji razvijaju svoju materijalnu proizvodnju i svoje materijalno opštenje menjaju zajedno sa tom svojom stvarnošću i svoje mišljenje i proizvode svog mišljenja. Ne određuje svest život, već život određuje svest. Pri prvom načinu posmatranja polazi se od svesti kao žive individue, pri drugom, koji odgovara stvarnom životu, od samih stvarnih živih individua i svest se posmatra samo kao *njihova* svest.**

Taj način posmatranja nije bez pretpostavki. On polazi od stvarnih pretpostavki, on ih ni za trenutak ne napušta. Njegove pretpostavke su ljudi, uzeti ne u nekakvoj fantastičnoj izolovanosti i fiksiranosti, već u njihovom stvarnom, empirijski opažanom procesu razvitka pod određenim uslovima. Čim se počne prikazivati ovaj aktivni proces života, istorija prestaje da bude skup mrtvih fakata, kao kod empiričara⁽⁹⁾ koji su sami još apstraktni, ili zamišljena akcija zamišljenih subjekata, kao kod idealista.

* [U rukopisu precrtano:] i to ljudi onakvi kakvi su uslovljeni načinom proizvodnje svog materijalnog života, svojim materijalnim opštenjem i njegovim daljim izgrađivanjem u društvenoj i političkoj strukturi.

** [Prvobitna varijanta rukopisa:] samo kao svest tih individua koje praktično delaju

Dakle, tamo gde prestaje spekulacija, u stvarnom životu, počinje stvarna, pozitivna nauka, prikazivanje praktične delatnosti, praktičnog procesa razvitka ljudi. Prestaju fraze o svesti, na njihovo mesto mora doći stvarno znanje. S prikazivanjem stvarnosti samostalna filozofija gubi svoj medijum postojanja. Na njeno mesto u krajnjem slučaju može doći rezime najopštijih rezultata koji se mogu apstrahovati iz posmatranja istorijskog razvitka ljudi. Ove apstrakcije za sebe, odvojene od stvarne istorije, nemaju nikakvu vrednost. One mogu poslužiti samo za to da olakšaju sređivanje istorijske građe, da označe redosled pojedinih njenih slojeva. Ali one nikako ne daju recept ili shemu po kojoj se mogu preudeliti istorijske epohe, kao što to čini filozofija. Teškoća se, naprotiv, javlja tek onda kad se pristupi posmatranju i sređivanju građe*, bilo neke protekle epohe bilo sadašnjosti, kad se ona počne stvarno prikazivati. Uklanjanje tih teškoća je uslovljeno pretpostavkama koje se ovde nikako ne mogu dati, već proizlaze tek iz proučavanja stvarnog procesa života i akcije individua svake epohe. Mi ćemo ovde izvući neke od tih apstrakcija, koje upotrebljavamo nasuprot ideologiji, i razjasnićemo ih na istorijskim primerima.

[2]^[10]

||1|** Mi se, naravno, nećemo truditi*** da objašnjavamo našim mudrim filozofima da se u »oslobodenju« »čoveka« nije napredovalo ni za korak time što su oni filozofiju, teologiju, supstanciju i celo to smeće rastočili u »samosvest«, time što su »čoveka« oslobodili vlasti tih fraza kojoj nikad i nije robovao; da se stvarno oslobodenje ne može postići na drugi način nego u stvarnom svetu i stvarnim sredstvima†, da se ropstvo ne može ukinuti bez parne mašine i mule-

* [U rukopisu precrtano:] traženju stvarne, praktične uzajamne povezanosti između različitih slojeva.

** [U rukopisu precrtano:] ... u *Svetoj porodici*^[11] je stalno opovrgavano da su sveti filozofi i teolozi stvorili »nesamostalnost individue«, »time što su« — sročili nekoliko otrcanih fraza o apsolutnom duhu. Kao da bi »individua« tj. svaki čovek mogao postati »nesamostalan«, zaista podignut »na nivo apsolutnog duha«, već i samim tim što bi neki torbari mislima, — koji spekulišu i koji su i sami došli do svojih filozofskih »mušica« ne preko »nesamostalnosti individue«, već na osnovu bednog socijalnog stanja, — nabrbjali to »individui«, naredili joj da odmah i bez razmišljanja pređe »u apsolutni duh«!

*** [Marxova napomena na margini:] *Feuerbach*

† [Marxova napomena na margini:] filozofsko i stvarno oslobodenje. — Čovek kao takav. *Jedinstveni. Individua.* — Geološki, hidrografski itd. uslovi. Čovečije telo. Potreba i rad.

-Jenny,^[10a] ni kmetstvo bez savršenije zemljoradnje, da se uopšte ljudi ne mogu osloboditi sve dok ne budu kadri da sebi pribavljaju jelo i piće, stan i odeću zadovoljavajućeg kvaliteta i kvantiteta. »Oslobođenje« je istorijsko delo, a ne delo misli, i njegovo ostvarenje je uslovljeno istorijskim odnosima, ni[voom]¹ industrije, trgo[vine]¹, [zemljo]¹radnje, opš[tenja . . .]¹ ||2| zatim kasnije, zavisno od različitih stupnjeva njihovog razvitka, besmislicu o supstanciji, subjektu, samosvesti i čistoj kritici isto koliko i versku i teološku besmislicu, i potom je uklanjaju kad se dovoljno razviju.* Naravno, u zemlji kakva je Nemačka, gde ima samo bednog istorijskog razvitka, ovakvi razvojni tokovi misli, ove ozarene i dokone tričarije zamenjuju nedostatak istorijskog razvitka, učvršćuju se, i protiv njih je nužna borba.** Ali to je borba lokalnog značaja.***

[. . .]² i u stvarnosti ||8| za *praktičnog* materijalistu tj. *komunistu* važno je to da se revolucioniše postojeći svet, da se praktično napadne postojeći poredak stvari i da se on izmeni.† Ako se kod Feuerbacha ponekad i mogu naći takvi pogledi, oni ipak nikad ne prelaze okvire pojedinačnih slutnji i na njegov opšti način gledanja imaju isuviše malo uticaja da bi se ovde mogli smatrati za nešto više od klica sposobnih za razviće. Feuerbachovo shvatanje^{††} čulnog sveta svodi se, s jedne strane, samo na posmatranje tog sveta i, s druge strane, samo na oset, on govori o »čovjeku kao takvom« umesto o »stvarnom

* [Marxova napomena na margini:] Fraze i stvarni pokret.

** [Marxova napomena na margini:] Značaj fraza za Nemačku.

*** [Prvobitna varijanta rukopisa:] Ali to je borba koja ima samo lokalni a ne i istorijski, opšti značaj, borba koja masi ljudi isto tako malo donosi nove rezultate koliko i borba civilizacije protiv varvarstva. [U rukopisu precrtano:] Sveti Bruno daje *Karakteristiku Ludwiga Feuerbacha* tj. popravljeno izdanje članka, već objavljenog u listu »Norddeutsche Blätter«. Feuerbach se prikazuje kao vitez »supstancije«, da bi se što reljefnije istakla Bauerova »samosvest«. Uopšte, ovaj se ponovo ograničava na to da o svima i svemu govori da su »supstancija«. Kod ove Feuerbachove transsupstancijacije sveti čovek skakuće sa Feuerbachovih spisa o Leibnizu i Bayle-u pravo na *Suštinu hrišćanstva* <i>preskače članak protiv »pozitivne« filozofije u godišnjacima »Hallische Jahrbücher«>. Ovo je bila »omaška« »na svom mestu«. Naime, Feuerbach je ovde, nasuprot pozitivnim predstavnicima »supstancije«, otkrio celu mudrost »samosvesti« u vreme kad je sveti Bruno još spekulisao o bezgrešnom začecu. [Marxova napomena na margini:] Jezik je jezik st[varnosti].

† [Marxova napomena na margini:] *Feuerbach*

†† [Prvobitna varijanta rukopisa:] teorijsko »shvatanje«

¹ Rukopis oštećen. — ² Nedostaju stranice rukopisa koje je Marx obeležio sa 3, 4, 5, 6 i 7

istorijskom čoveku. »Čovek kao takav« u stvari je »Nemac«. U prvom slučaju, u *posmatranju* čulnog sveta on se nužno sukobljava sa stvarima koje protivreče njegovoj svesti i njegovom osećanju, koje narušavaju harmoniju za koju on pretpostavlja da postoji kod svih delova čulnog sveta, a posebno harmoniju čoveka sa prirodom. Da bi ih uklonio, on mora da pribegne nekom dvostrukom posmatranju, na pola puta između profanog, koje vidi samo »ono što je jasno kao dan«, i višeg, filozofskog, koje sagleda »istinsku suštinu« stvari.* On ne vidi da čulni svet koji ga okružava nije neka neposredno odvajkada data, stalno jedna ista stvar, već proizvod industrije i društvenih prilika, i to istorijski proizvod, rezultat delatnosti čitavog niza generacija,** od kojih je svaka stajala na plećima prethodne, dalje razvijala svoju industriju i opštenje, i u skladu s izmenjenim potrebama menjala svoj društveni poredak. Njemu su čak i predmeti najprostije »čulne izvesnosti« dati samo zahvaljujući društvenom razvitku, industriji i komercijalnim vezama. Kao što je poznato, trešnja je, kao i skoro sve voćke uopšte, tek pre nekoliko vekova prenetu u naš pojas zahvaljujući *trgovini* i stoga je tek §9] *zahvaljujući* tom aktu određenog društva u određeno doba data Feuerbachovoj »čulnoj izvesnosti«***

Uostalom, u ovakvom shvatanju stvari, u kome se one uzimaju onakve kakve stvarno jesu i kako su se zbile, svaki dubokomisleni filozofski problem razrešava se jednostavno u empirijski fakat, kako će se niže još jasnije videti. Na primer, važno pitanje o odnosu čoveka prema prirodi (ili čak, kako Bruno kaže (str. 110), o »suprotnostima u prirodi i istoriji«,^[12] kao da su to dve međusobno odvojene »stvari«, kao da čovek nema uvek pred sobom istorijsku prirodu i prirodnu istoriju), — pitanje iz koga su ponikla sva »nedokučivo velika dela«^[13] o »supstanciji« i »samosvesti«, otpada samo po sebi ako se uvidi da je mnogohvaljeno »jedinstvo čoveka i prirode« oduvek postojalo u industriji i da je ono imalo različite vidove u svakoj eposi zavisno od slabijeg ili jačeg razvitka industrije, isto kao i »borba« čoveka s prirodom, sve do razvitka njegovih proizvodnih snaga na odgovarajućoj osnovi. Industrija i trgovina, proizvodnja i razmena sredstava potrebnih za život uslovljavaju, sa svoje strane, raspodelu, raščlanjavanje na razne društvene klase, i, obrnuto, one su u svojoj organizaciji

* [Engelsova napomena na margini:] N. B. Greška nije u tome što Feuerbach ono što je jasno kao dan, čulni *privid* podređuje čulnoj stvarnosti utvrđeno-podrobnijim proučavanjem čulnog činjeničnog stanja, već u tome što on u krajnjoj liniji ne može da izađe na kraj sa čulnošću a da na nju ne gleda »očima« tj. kroz »naočare« *filozofa*.

** [Prvobitna varijanta rukopisa:] da je on u *svakoj* istorijskoj eposi rezultat delatnosti čitavog niza generacija

*** [Marxova napomena na margini:] *Feuerbach*.

uslovljene ovima. I otuda Feuerbach u Mančesteru, na primer, vidi samo fabrike i mašine, dok su se pre sto godina mogli videti samo kolovrati i razboji; ili u campagna di Roma otkriva samo pašnjake i baruštine, dok bi u doba Avgusta našao samo vinograde i vile rimskih kapitalista.* Feuerbach govori osobito o posmatranju prirodne nauke, on pominje tajne koje može otkriti samo oko fizičara i hemičara; ali šta bi bila prirodna nauka bez industrije i trgovine? Čak i ova »čista« prirodna nauka dobija svoj cilj, kao i svoj materijal, tek blagodareći trgovini i industriji, blagodareći čulnoj delatnosti ljudi.^[14] Ova delatnost, ovaj neprekidni čulni rad i stvaranje, ova proizvodnja je u toj meri osnova čitavog čulnog sveta, onakvog kakav sada postoji, da bi Feuerbach, kad bi se ona prekinula makar i za godinu dana, video ogromnu promenu ne samo u svetu prirode, već bi vrlo brzo primetio da nema ni čitavog sveta ljudi ni njegove (Feuerbachove) sopstvene moći opažanja, pa čak ni njegove sopstvene egzistencije. Svakako, pri tom se ne gubi prioritet spoljne prirode, i, svakako, sve to se ne ||10| primenjuje na prvobitne ljude rođene putem generatio aequivoca;¹ ali ovo razlikovanje ima smisla samo utoliko ukoliko se čovek posmatra kao nešto različito od prirode. Uostalom, ova priroda koja prethodi ljudskoj istoriji i nije ona priroda u kojoj živi Feuerbach, nije ona priroda koja, s izuzetkom možda na pojedinim australijskim koralnim ostrvima novijeg porekla, danas više nigde i ne postoji, pa prema tome ne postoji ni za Feuerbacha.

||9| Svakako, u poređenju sa »čistim« materijalistima, Feuerbachovo ||10| veliko preimućstvo je u tome što on uvida da je i čovek »čulni predmet«; ali na stranu to što ga on shvata samo kao »čulni predmet«, a ne kao »čulnu delatnost«, pošto i tu ostaje na tlu teorije i shvata ljude ne u njihovoj datoj društvenoj povezanosti, ne u njihovim postojećim uslovima života koji su učinili da oni budu *ono* što jesu, — Feuerbach nikad ne stiže do aktivnih ljudi koji stvarno postoje, već zastaje kod apstrakcije »čovek« i postiže samo to da priznaje »stvarnog, individualnog, živog čoveka« u sferi osećanja, tj. on ne zna ni za kakve druge »ljudske odnose« »čoveka prema čoveku« osim ljubavi i prijateljstva i to idealizovanih.** On ne daje kritiku sadašnjih životnih odnosa. Dakle, on nikako ne uspeva da čulni svet shvati kao celokupnu živu čulnu *delatnost* individua koje ga sačinjavaju, i stoga je prinuđen da, videvši na primer umesto zdravih ljudi gomilu skrofuloznih, premorenih radom i tuberkuloznih pukih siromaha, pribegne »višem pogledu« i idealnom »izjednačavanju u rodu«,

* [Marxova napomena na margini:] *Feuerbach*

** [Marxova napomena na margini:] *F[euerebach]*

¹ praradanja

dakle da opet padne u idealizam upravo tamo gde komunistički materijalista vidi nužnost a u isto vreme i uslov preobražavanja, kako industrije tako i društvene strukture.*

Ukoliko je Feuerbach materijalista, istorija se kod njega ne pojavljuje, a ukoliko uzima u obzir istoriju, on nije materijalista. Kod njega su materijalizam i istorija međusobno sasvim odvojeni, što se, uostalom, vidi već iz onoga što je rečeno.**

Kad su u pitanju Nemci, koji nemaju nikakve pretpostavke, moramo početi time što ćemo utvrditi prvu pretpostavku svakog ljudskog postojanja, a prema tome i svake istorije,*** naime pretpostavku da ljudi moraju biti kadri da žive da bi mogli da »stvaraju istoriju«.† Ali za život su potrebni pre svega hrana i piće, stan, odeća i još ponešto drugo. Dakle, prvi istorijski čin je stvaranje sredstava za podmirenje ovih potreba, proizvodnja samog materijalnog života; i to je takav istorijski čin, osnovni uslov svake istorije, koji se još i sada, kao i pre hiljada godina, svakog dana i svakog časa mora ispunjavati samo zato da bi ljudi mogli da žive. Čak i kad je čulnost, kao kod svetog Bruna, svedena na štap, na minimum^[15], ona pretpostavlja delatnost, proizvodnju tog štapa. Stoga je pri svakom istorijskom tumačenju nužno prvo posmatrati ovu osnovnu činjenicu u svom njenom značenju i čitavom njenom obimu i odrediti joj mesto koje joj pripada. Kao što je poznato, Nemci ovo nisu nikad činili i stoga nikad nisu imali neku *zemaljsku* osnovu za istoriju, a, prema tome, ni istoričara. Mada su krajnje jednostrano shvatali vezu ove činjenice sa takozvanom istorijom, naročito dok su bili pod vlašću političke ideologije, Francuzi i Englezi su ipak učinili prve pokušaje da istoriografiji daju materijalističku osnovu, napisavši po prvi put istorije buržoaskog društva, trgovine i industrije.

Druga stvar je to ||12| da sama podmirena prva potreba, radnja podmirivanja i već stečeni instrument za podmirivanje dovode do novih potreba — i to proizvođenje novih potreba predstavlja prvi istorijski čin. Po ovome se odmah vidi čije je duhovno dete velika istorijska mudrost Nemaca koji smatraju da tamo gde im nedostaje pozitivna građa i gde se ne pretresaju ni teološke, ni političke ni literarne besmislice uopšte i nema istorije, već je to »predistorijsko doba«. Međutim, oni nam ne objašnjavaju kako se iz te besmislice »predistorije« prelaзи u pravu istoriju, mada se, s druge strane, nji-

* [Marxova napomena na margini:] *Feuerbach*.

** [U rukopisu precrtano:] Ako se mi ovde ipak detaljno bavimo istorijom, to činimo zato što su Nemci navikli ||11| da pod rečima istorija i istorijsko podrazumevaju sve moguće, samo ne ono što je stvarno, za šta sjajan primer predstavlja sveti Bruno sa svojom propovedničkom rečitošću.

*** [Marxova napomena na margini:] *Istorija*.

† [Marxova napomena na margini:] *Hegel*. Geološki, hidrografski itd. uslovi. Ljudska tela. Potreba, rad.

hova istorijska spekulacija bacila naročito na ovu »predistoriju«, zato što veruje da je tu sigurna od zadiranja »grube činjenice« i istovremeno zato što ovde može pustiti na volju svojim spekulativnim težnjama i praviti i obarati hiljade hipoteza.

Treći odnos, koji ovde od početka ulazi u tok istorijskog razvitka, jeste odnos u kome ljudi, svakodnevno iznova stvarajući sopstveni život, počinju da stvaraju druge ljude, da se razmnožavaju — odnos između muškarca i žene, roditelja i dece, porodica. Ova porodica, koja je na početku jedini socijalni odnos, postaje kasnije, kad je povećanje potreba stvorilo nove društvene odnose a povećanje broja ljudi nove potrebe, podređen odnos (isključujući Nemačku), i tada se prema njoj mora odnositi i prikazivati je prema postojećim empirijskim činjenicama, a ne u skladu sa »pojmom porodice«, kako se to obično radi u Nemačkoj. Uostalom, ove tri strane socijalne delatnosti ne treba shvatiti kao tri različita stupnja, već upravo samo kao tri strane, ili, da bi Nemcima bilo jasno, kao tri »momenta« koja su istovremeno postojala od početka istorije i od vremena prvih ljudi, i koja još i danas važe u istoriji.

Proizvodnja života, kako sopstvenog — radom, tako i tuđeg — radanjem, javlja se evo na samom početku kao dvojak ||13| odnos, — s jedne strane kao prirodan, a s druge kao društveni odnos, — društven u tom smislu što se tu podrazumeva zajedničko delanje više individua, bez obzira na to pod kojim uslovima, na koji način i u kom cilju. Oдавde proizlazi da je jedan određeni način proizvodnje ili industrijski stupanj uvek povezan s određenim načinom zajedničkog delanja ili društvenim stupnjem (a sam taj način zajedničkog delanja predstavlja »proizvodnu snagu«), da mnoštvo tih ljudima dostupnih proizvodnih snaga uslovljava društveno stanje, i da se, prema tome, »istorija čovečanstva« uvek mora izučavati i obrađivati u vezi s istorijom industrije i razmene. Ali jasno je i to da je u Nemačkoj nemoguće pisati takvu istoriju pošto Nemcima za to nedostaje ne samo sposobnost shvatanja i građa, već i »čulna izvesnost«, i pošto se s one strane Rajne ne može steći nikakvo iskustvo u tim stvarima, jer tamo se više ne događa nikakva istorija. Dakle, od samog početka se pokazuje materijalistička veza među ljudima, uslovljena potrebama i načinom proizvodnje i stara koliko i sami ljudi, — veza koja stalno uzima nove oblike i, prema tome, predstavlja »istoriju«, a da i ne postoji bilo koja politička ili verska besmislica koja bi još posebno povezivala ljude.

Tek sada, pošto smo razmotrili već četiri momenta, četiri strane prvobitnih, istorijskih odnosa, otkrivamo da čovek ima i »svest«.*

* [Prvobitna varijanta rukopisa:] otkrivamo da čovek između ostalog ima i »duh« i da se taj »duh« »ispoljava« kao »svest« [Marxova napomena na margini:] Ljudi imaju istoriju jer moraju *proizvoditi* svoj život i to na *određen* način: to je uslovljeno njihovom fizičkom organizacijom; isto kao i njihova svest.

Ali ni nju čovek nema od samog početka kao »čistu« svest. »Duh« je od samog početka ||14| proklet da bude »opterećen« materijom, koja se ovde javlja u vidu uskomešanih slojeva vazduha, zvukova, jednom rečju — jezika. Jezik je isto toliko star koliko i svest — jezik *jest* praktična, stvarna svest koja postoji za druge ljude, i prema tome postoji i za mene samog, i jezik nastaje, kao i svest, tek iz potrebe, iz nužnosti opštenja sa drugim ljudima.*^[16] Tamo gde postoji neki odnos, on postoji za mene, »životinja« se ne »odnosi« ni prema čemu i uopšte se ne odnosi. Za životinju njen odnos prema drugima ne postoji kao odnos. Svest je, dakle, već od samog početka društveni proizvod i ostaje to sve dok ljudi uopšte postoje. Svest je, naravno, prvo samo svest o *najbližoj* čulnoj okolini i svest o ograničenoj vezi sa drugim osobama i stvarima, van individue koja počinje da stiče svest o sebi; to je u isto vreme svest o prirodi koja [priroda] na početku stoji nasuprot ljudima kao sasvim strana, svemoćna i nepriko-snovena sila prema kojoj se ljudi odnose čisto životinjski, prema kojoj osećaju strahopoštovanje kao stoka; prema tome, to je čisto životinjska svest o prirodi (prirodna religija)** — i, s druge strane, svest o nužnosti da se stupi u vezu sa okolnim individuama, početak svesti o tome da čovek uopšte živi u društvu. Taj početak ima životinjski karakter isto onoliko koliko ga ima i sam društveni život na tome stupnju; to je puka svest o čoporu i čovek se tu razlikuje od ovna samo po tome što mu svest zamenjuje instinkt, ili po tome što je njegov instinkt svestan. Ta svest ovna ili plemenska svest razvija se i izgrađuje zahvaljujući povećanju produktivnosti, povećanju potreba i porastu stanovništva ||14| koje se nalazi u osnovi i jednog i drugog. Time se razvija i podela rada, koja na početku nije bila ništa drugo do podela rada u polnom aktu, a zatim podela rada koja se zahvaljujući prirodnim sposobnostima (npr. fizičkoj snazi), potrebama, slučajnostima itd. itd. vrši sama po sebi ili »prirodno«***. Podela rada postaje stvarno podela tek od onog trenutka kad se javlja podela materijalnog i duhovnog rada.† Od tog trenutka svest *može* stvarno uobraziti da je nešto drugo a ne svest o postojećoj praksi, da stvarno

* [U rukopisu precrtano:] Moj odnos prema mojoj okolini je moja svest.

** [Marxova napomena na margini:] Ovde se odmah vidi: Ova prirodna religija ili ovaj određeni odnos prema prirodi uslovljen je oblikom društva i obrnuto. I ovde, kao i svuda, identitet prirode i čoveka pokazuje se i u tome što ograničen odnos ljudi prema prirodi uslovljava njihov ograničen međusobni odnos, a njihov ograničen međusobni odnos uslovljava njihov ograničen odnos prema prirodi, upravo zato što istorija još gotovo nimalo nije izmenila prirodu.

*** [U rukopisu precrtana Marxova napomena na margini:] Ljudi razvijaju svest u okviru stvarnog istorijskog razvitka.

† [Marxova napomena na margini:] S tim se poklapa prvi oblik ideologa, *popovi*.

nešto predstavlja, a da ne predstavlja nešto što je stvarno, — od tog trenutka svest je kadra da se emancipuje od sveta i pređe na obrazovanje »čiste« teorije, teologije, filozofije, morala itd. Ali čak i kad ova teorija, teologija, filozofija, moral itd. dođu u protivrečnost sa postojećim odnosima, to se može dogoditi samo na taj način što su postojeći društveni odnosi došli u protivrečnost sa postojećom proizvodnom snagom; to se, uostalom, u jednom određenom nacionalnom krugu odnosa može dogoditi i na taj način što se protivrečnost ne javlja u ovim nacionalnim granicama, već između ove nacionalne svesti i prakse drugih nacija, tj. između nacionalne i opšte svesti neke nacije (kao sada u Nemačkoj),* kad se — zbog toga što se ova protivrečnost prividno javlja samo kao protivrečnost u okviru nacionalne svesti, — ovoj naciji čini da se borba svodi na to na||16|cionalno đubre, upravo zato što je ta nacija po sebi i za sebe đubre.¹ Uostalom, sasvim je svejedno šta radi sama svest; iz sve te pogani dobijamo samo jedan rezultat — da ta tri momenta: proizvodna snaga, društveno stanje i svest mogu i moraju postati međusobno protivrečni, jer *podela rada* omogućava, čak čini realnim, da duhovna i materijalna delatnost,** uživanje i rad, proizvodnja i potrošnja, padnu u deo različitim individuama, a mogućnost da oni međusobno ne dođu u protivrečnost nalazi se samo u tome da se ukine podela rada. Uostalom, po sebi se razume da su »priviđenja«, »veze«, »više biće«, »pojam«, »nedoumica« čisto idealistički spekulativni duhovni izraz, predstava prividno izolovanih individua, predstava o jakim empirijskim okovima i granicama u kojima se kreće način proizvodnje života i s njim povezan oblik opštenja.***

S podelom rada, u kojoj su date sve te protivrečnosti i koja, opet, počiva na prirodnoj podeli rada u porodici i razlučivanju društva na podvojene, međusobno suprotne porodice, data je u isto vreme i raspodela, i to *nejednaka*, kako kvantitativna tako i kvalitativna raspodela rada i njegovih proizvoda, dakle svojina, čija je ||17| klica, čiji se prvi oblik nalazi već u porodici, gde su žena i deca robovi muškarca. Istina, još vrlo primitivno i latentno, ovo ropstvo u poro-

* [Marxova napomena na margini:] *Religija*. Nemci sa *ideologijom* kao takvom.

** [U rukopisu precrtano:] delatnost i mišljenje, tj. delatnost bez misli i misao bez dela.

*** [U rukopisu precrtano:] Ovaj idealistički izraz postojećih ekonomskih granica postoji ne samo čisto teorijski, već i u praktičnoj svesti, tj. svest koja se emancipuje i zapada u protivrečnost sa postojećim načinom proizvodnje stvara ne samo religije i filozofije već i države.

¹ U rukopisu je precrtan deo rečenice koji stoji na 16. strani.

dici predstavlja prvu svojinu, koja, uostalom, ovde već potpuno odgovara definiciji modernih ekonomista, po kojoj svojina znači raspolažanje tuđom radnom snagom. Uostalom, podela rada i privatna svojina predstavljaju identične izraze, — u jednom se u vezi sa delatnošću govori o istom onom o čemu se u drugom govori u vezi sa proizvodom delatnosti.

Dalje, s podelom rada data je u isto vreme i protivrečnost između interesa odvojene individue ili odvojene porodice i zajedničkog interesa svih individua koje međusobno opšte; a ovaj zajednički interes ne postoji samo u predstavi, kao »opšte«, već pre svega u stvarnosti kao uzajamna zavisnost individua među kojima je podeljen rad.^[17]

Upravo zahvaljujući toj protivrečnosti posebnog i zajedničkog interesa, zajednički interes kao *država* dobija samostalan oblik, odvojen od stvarnih pojedinačnih i opštih interesa, i istovremeno kao iluzorna zajedničnost, ali uvek na realnoj osnovi vezā koje postoje u svakom porodičnom i plemenskom konglomeratu, kao što su meso i krv, jezik, podela rada u većim razmerama i drugi interesi, — i posebno, a što ćemo kasnije izneti, na osnovu klasa već uslovljenih podelom rada, klasa koje se izdvajaju u svakoj takvoj gomili ljudi i od kojih jedna gospodari svim drugima. Odatle sledi da sve borbe u državi, borba između demokratije, aristokratije i monarhije, borba za izbornu pravo itd. itd., nisu ništa drugo do iluzorni oblici — uopšte, opšte predstavlja iluzoran oblik zajedničkog — u kojima se vode stvarne borbe među raznim klasama (o čemu nemački teoretičari nemaju nikakvog pojma, uprkos tome što im je na to dovoljno ukazano u »Deutsch-Französische Jahrbücher«^[18] i u *Svetoj porodici*); dalje, da svaka klasa koja teži da uzme vlast, — pa čak i ako njena vladavina uslovljava ukidanje celokupnog starog oblika društva i vlasti uopšte, kao što je to slučaj sa proletarijatom, — mora prvo osvojiti političku vlast, da bi, opet, svoj interes predstavila kao opšti, na šta je primorana u prvom trenutku.

Upravo zato što individue traže *samo* svoj posebni interes, koji se za njih ne poklapa s njihovim zajedničkim interesom, taj opšti interes važi kao njima »tuđ« i od njih ||18| »nezavisan«, kao, opet, poseban i osobit »opšti« interes, ili se one same moraju kretati u okviru tog rasepa, kao što je slučaj u demokratiji. A s druge strane, i *praktična* borba tih posebnih interesa, koji stalno *stvarno* istupaju protiv zajedničkih i iluzorno zajedničkih interesa, čini nužnim *praktično* mešanje i obuzdavanje pomoću iluzornog »opšteg« interesa u vidu države.

||17| I najzad, podela rada nam daje odmah i prvi primer za to da, dokle god se ljudi nalaze u društvu koje je prirodno poniklo, dakle, dok god postoji rasep između posebnog i zajedničkog interesa i, prema tome, dokle god se delatnost ne deli po ličnoj volji već prirodnim putem, sopstveno delo čoveka postaje za njega tuđa sila koja stoji nasuprot njemu, koja ga podjarmljuje, umesto da on njome

[The page contains two columns of dense, handwritten text in a cursive script, likely German. The text is highly illegible due to the extreme density and slant of the handwriting. There are some faint markings and a small rectangular box or correction in the middle of the right column.]

vlada. Naime, čim počne podela rada, svako dobija određen isključiv krug delatnosti, koji mu se nameće, iz koga ne može da izađe; on je lovac, ribar ili pastir ili kritički kritičar, i to mora ostati, ako ne želi da izgubi sredstva za život, — dok u komunističkom društvu, gde niko nema jedan isključivi krug delatnosti, već se može usavršavati u bilo kojoj grani, društvo reguliše opštu proizvodnju i upravo time mi omogućava da danas činim ovo a sutra ono, da ujutru lovim, posle podne pecam, uveče se bavim stočarstvom i posle jela kritikujem, — kako god mi je volja, — a da ne postanem lovac, ribar, pastir ili kritičar. ||18| Ovo učvršćivanje socijalne delatnosti, ova konsolidacija našeg sopstvenog proizvoda u silu stvari nad nama, koja izmiče našoj kontroli, ometa ostvarenje naših očekivanja, poništava naše račune, — predstavlja jedan od glavnih momenata u dosadašnjem istorijskom razvitku.* Socijalna sila, tj. umnožena proizvodna snaga koja nastaje zajedničkim delanjem različitih individua uslovljenim u podeli rada, ne čini se tim individuama — zbog toga što samo to zajedničko delanje nije svojevoljno već spontano, — kao njihova sopstvena, ujedinjena sila već kao tuđa sila van njih, o čijem poreklu i namerama one ništa ne znaju, dakle kojom one više ne mogu gospodariti; naprotiv, ona sad prolazi kroz poseban niz faza i razvojnih stupnjeva koji je nezavisan od volje i kretanja ljudi, i koji čak upravlja tom voljom i tim kretanjem.^[19]

Ovo »otudjenje« — da nastavim jezikom razumljivim filozofima — može se, naravno, ukinuti samo ako postoje dve *praktične* pretpostavke. Da bi to otudjenje moglo postati »nepodnošljiva« sila, tj. sila protiv koje se diže revolucija, uslov je da je ono pretvorilo većinu čovečanstva u ljude koji su potpuno »lišeni svojine« i u isto vreme stoje u protivrečnosti sa postojećim svetom bogatstva i obrazovanja, što, i jedno i drugo, pretpostavlja veliki porast proizvodne snage — visok stepen njenog razvitka; s druge strane, taj razvitak proizvodnih snaga (čime je, istovremeno, već data empirijska egzistencija koja se nalazi u *svetskoistorijskom* a ne u lokalnom postojanju ljudi) predstavlja apsolutno nužnu praktičnu pretpostavku već i stoga što bez njega postaje opšta samo *oskudica*, nemaština, a sa pojavom *nemaštine* opet počinje i borba za ono što je nužno, i morala bi se ponoviti cela stara poganija; dalje, taj razvitak predstavlja apsolutno nužnu praktičnu pretpostavku i zato što se samo s tim univerzalnim razvitkom proizvodnih snaga uspostavlja *univerzalno* opštenje ljudi, a otuda se, s jedne strane, istovremeno u svim narodima javlja fenomen mase »bez svojine« (opšta konkurencija), svaki od tih naroda postaje zavi-

* [U rukopisu precrtano:] i u svojini, koja je na početku ustanova što je sprovede sami ljudi, a ubrzo zatim daje društvu svoj obrt, kome njeni tvorci ni u kom slučaju nisu težili, — očevidno za svakog ko se nije zaglibio u »samosvesti« ili u »jedinственome«.

san od prevrata kod drugih naroda, i, najzad, *svetskoistorijske*, empirijski univerzalne individue dolaze na mesto lokalnih individua. Bez ovoga 1. komunizam bi mogao postojati samo kao nešto lokalno, 2. same *sile* opštenja ne bi se mogle razvijati kao *univerzalne* i stoga nepodnošljive sile (one bi ostale domaće, sa sujeverjem povezane »okolnosti«), i 3. svako proširenje opštenja ukidalo bi lokalni komunizam. Komunizam je empirijski moguć samo kao delo vladajućih naroda, izvršeno »odjednom« i istovremeno, što pretpostavlja univerzalni razvitak proizvodne snage i svetsko opštenje povezano sa komunizmom.

Za nas komunizam nije *stanje* koje treba uspostaviti, *ideal* kome treba da teži stvarnost. Komunizmom nazivamo *stvarno* kretanje koje ukida sadašnje stanje. Uslovi ovog kretanja* proizlaze iz postojeće pretpostavke.

||19| Uostalom, masa koju sačinjavaju *samo* radnici — masa radne snage, odsečena od kapitala ili od bilo kakvog ograničenog zadovoljavanja potreba — a stoga i gubitak samog tog rada kao obezbeđenog izvora života, gubitak usled konkurencije, koji više ne bi bio samo privremen — pretpostavlja postojanje *svetskog tržišta*. Proletariat** može, dakle, postojati samo u *svetskoistorijskom smislu*, kao što je i komunizam, njegova akcija, uopšte moguć samo kao »svetskoistorijska« egzistencija; svetskoistorijska egzistencija individua, tj. egzistencija individua neposredno povezana sa svetskom istorijom.

||18| Kako bi inače mogla svojina, na primer, uopšte imati istoriju, dobijati razne oblike, i, recimo, zemljišna svojina, zavisno od različitih postojećih pretpostavki, prelaziti u Francuskoj od podeljenosti na parcele u centralisanje u mali broj ruku, a u Engleskoj od centralisanja u podeljenost na parcele, kako je to danas stvarno slučaj? Ili kako dolazi do toga da trgovina, koja nije ništa drugo do razmena proizvoda raznih individua i zemalja, gospodari celim svetom zahvaljujući odnosu ponude i tražnje, — odnosu koji, kao što kaže jedan engleski ekonomista, kao antička sudbina lebdi nad zemljom i nevidljivom rukom deli ljudima sreću i nesreću, gradi carstva ||19| i razgrađuje carstva, čini da narodi nastaju i nestaju, — dok s ukidanjem baze, privatne svojine, s komunističkim regulisanjem proizvodnje i s njim povezanim uklanjanjem otuđenosti, s kojom se ljudi odnose prema svom sopstvenom proizvodu, iščezava i moć odnosa ponude i tražnje, i ljudi opet počinju da gospodare razmenom, proizvodnjom, načinom na koji se ponašaju jedni prema drugima?

*

* [U rukopisu precrtano:] treba da se procenjuju prema samoj realnoj stvarnosti

** [U rukopisu precrtano:] pretpostavlja, dakle, svetsku istoriju kao *praktično* empirijsku egzistenciju.

Oblik opštenja koji je uslovljen proizvodnim snagama na svim dosadašnjim istorijskim stupnjevima, i koji, opet, uslovljava te proizvodne snage — jeste *građansko društvo*, koje, kao što proizlazi iz prethodno rečenog, ima za pretpostavku i osnovu prostu porodicu i složenu porodicu, takozvano plemensko ustrojstvo, i čije su bliže odredbe sadržane u onome što je prethodno rečeno. Već ovde se vidi da je ovo građansko društvo istinsko žarište i pozornica celokupne istorije, a vidi se i koliko je besmisleno dosadašnje shvatanje istorije koje zanemaruje stvarne odnose i svodi se na visokoparne kraljevske parade i dvorske intrige.

Dosada smo razmatrali uglavnom samo jednu stranu ljudske delatnosti, *obradu prirode* od strane ljudi. Drugu stranu, *obradu ljudi* od strane ljudi . . .*

Poreklo države i odnos države prema građanskom društvu.

*

||20| Istorija nije ništa drugo do uzastopno smenjivanje pojedinih generacija, od kojih svaka eksploatiše materijale, kapitale, proizvodne snage koje su joj predale sve prethodne generacije, pa stoga, s jedne strane, pod sasvim izmenjenim uslovima nastavlja nasledenu delatnost, a, s druge strane, jednom sasvim izmenjenom delatnošću modifikuje stare uslove, što se spekulativno može tako okrenuti da se kasnija istorija učini ciljem ranije, npr. da se otkriću Amerike postavi kao cilj izbijanje francuske revolucije; time istorija dobija svoje posebne ciljeve i postaje »lice pored drugih lica« (kao što su »samosvest, kritika, jedinstveni« itd.), dok ono što se naziva »odredba«, »cilj«, »klica«, »ideja« ranije istorije, ne predstavlja ništa drugo do apstrakciju kasnije istorije, apstrakciju od aktivnog uticaja koji ranija istorija vrši na kasniju.**

Što se više u toku tog razvitka šire pojedinačni krugovi, koji utiču jedni na druge, što se više uklanja prvobitna izolovanost pojedinačnih nacionalnosti zahvaljujući usavršenom načinu proizvodnje, opštenju i na osnovu toga spontano ponikloj podeli rada među raznim nacijama, to više istorija postaje svetska istorija, tako da npr. ako u Engleskoj izmisle neku mašinu koja liši hleba bezbroj radnika u Indiji i Kini i napravi prevrat u čitavom obliku egzistencije tih država, — taj izum postaje svetskoistorijska činjenica; ili kao što su šećer i kafa dokazali svoj svetskoistorijski značaj u devetnaestom veku time što je nestašica u tim proizvodima, izazvana Napoleonovom

* [Marxova napomena na margini:] Opštenje i proizvodna snaga.

** [Prvobitna varijanta rukopisa:] nije ništa drugo do apstrakcija iz kasnije istorije, iz rezultata i proizvoda onoga u čemu se upravo traže ove tajne

kontinentalnom blokadom,^[20] naterala Nemce ||21| na ustanak protiv Napoleona i tako postala realna osnova slavni^h oslobodilačkih ratova iz 1813. godine. Odavde sledi da ovaj preobražaj istorije u svetsku istoriju nije samo čisto apstraktno delo »samosvesti«, svetskog duha ili bilo kog drugog metafizičkog priviđenja, već sasvim materijalno delo koje se empirijski može dokazati, delo čiji dokaz predstavlja svaka individua, onakva kakva je, kako jede, pije i odeva se.*

U dosadašnjoj istoriji je, svakako, isto toliko empirijska činjenica i to da su podvojene individue, uporedo sa proširivanjem delatnosti u svetskoistorijsku, sve više potpadale pod vlast sile tuđe njima (u čijem su pritisku one videle i šikanu takozvanog svetskog duha itd.), sile koja je postajala sve masovnija i na kraju se pokazala kao *svetsko tržište*. Ali isto tako empirijski je osnovano i to da se ta sila, toliko misteriozna za nemačke teoretičare, ruši obaranjem postojećeg društvenog stanja putem komunističke revolucije (o ovome kasnije) i ukidanjem privatne svojine identičnim s tom revolucijom; tada se oslobođenje svake pojedine individue ostvaruje u onoj meri u kojoj se istorija potpuno pretvara u svetsku istoriju.** Iz onoga što je gore rečeno jasno je da stvarno duhovno bogatstvo individue potpuno zavisi od bogatstva njenih stvarnih odnosa. Podvojene individue se tek ovim oslobađaju raznih nacionalnih i lokalnih granica, stupaju u praktičnu vezu sa proizvodnjom (i duhovnom) celog sveta, i omogućava im se da steknu sposobnost da uživaju tu svestranu proizvodnju cele Zemlje (tvorevine ljudi). *Svestrana* zavisnost, taj prvi prirodni oblik *svetskoistorijskog* zajedničkog delanja individua, ||22| pretvara se ovom komunističkom revolucijom u kontrolu i svesno gospodarenje nad silama koje su, — stvorene uzajamnim dejstvom ljudi, — tim ljudima dotle ulivale strahopoštovanje kao potpuno tuđe sile i gospodarile njima. Ovo gledište može se, opet, shvatiti spekulativno-idealistički tj. fantastično kao »samorađanje roda« (»društvo kao subjekt«), i time se uzastopni niz povezanih individua može predstaviti kao jedna jedina individua koja ostvaruje misteriju samorađanja. Ovde se, dakle, pokazuje da individue, doduše, stvaraju *jedna drugu*, fizički i duhovno, ali ne stvaraju i same sebe, ni u smislu

* [U rukopisu precrtano:] — i sam sveti Max Stirner nosi na svojim leđima svetsku istoriju i jede je i pije svakog dana, kao nekad telo i krv našeg gospoda Isusa Hrista, i svetska istorija, opet, svakodnevno proizvodi njega, Jedinственoga, koji je svoj sopstveni proizvod, pošto on mora da jede, pije i odeva se; citati u *Jedinstvenom*^[21], kao i polemika svetog Maxa protiv Heša i drugih dalekih ljudi, dokazuju kako njega i duhovno proizvodi svetska istorija. Ispada, dakle, da su u »svetskoj istoriji« individue isto onoliko »vlasnici« koliko su to i u svakom Stirnerovom »udruženju« studenata i slobodnih švalja

** [Marxova napomena na margini:] *O proizvodnji svesti.*

besmislice svetog Bruna* ni u smislu »Jedinstvenoga«, »stvorenog« čoveka¹.

Najzad, iz prikazanog shvatanja istorije dobijamo još i sledeće rezultate: 1. U razvitku proizvodnih snaga javlja se stupanj na kome se stvaraju proizvodne snage i sredstva opštenja koji u postojećim okolnostima izazivaju samo nevolju, koji više ne predstavljaju proizvodne već razorne snage (mašine i novac); s tim u vezi stvara se klasa koja mora da nosi sve terete društva, a pri tom ne koristi njegova preimućstva, i koja se ||23| — istisnuta iz društva — nužno pretvara u najodlučniju suprotnost svim drugim klasama; klasa koju čini većina svih članova društva i od koje potiče svest o nužnosti korenite revolucije, komunistička svest, koja se, naravno, može stvoriti i među drugim klasama na osnovu toga što je sagledan položaj te klase; 2. uslovi u kojima se mogu primeniti određene proizvodne snage predstavljaju uslove vladavine jedne određene klase društva,** čija društvena vlast, — koja proizlazi iz njenog posedovanja imovine, — nalazi svoj *praktično-idealistički* izraz u trenutno postojećem obliku države, i stoga se svaka revolucionarna borba usmerava protiv klase koja je dotle vladala;*** 3. ni u jednoj od dosadašnjih revolucija nije se zadiralo u vrstu delatnosti i radilo se samo o drugačijoj podeli te delatnosti, o novoj podeli rada drugim osobama, dok se komunistička revolucija usmerava protiv dotadašnje *vrste* delatnosti, uklanja *rad*[†] i ukida vladavinu svih klasa zajedno sa klasama, zato što tu revoluciju izvodi klasa koju u društvu više ne smatraju za klasu, ne priznaju kao klasu, i koja je već izraz raspadanja svih klasa, nacionalnosti itd. u sadašnjem društvu; i 4. kako za masovno stvaranje te komunističke svesti, tako i za ostvarenje same stvari, nužno je masovno menjanje ljudi koje je moguće samo u praktičnom pokretu, u *revoluciji*; dakle, revolucija je nužna ne samo zato što je *vladajuću* klasu nemoguće

* [U rukopisu precrtano:] po kojoj »u pojmu (1) ličnosti (2) uopšte (3) leži (4) to da ona sebe ograničava« (što mu odlično polazi za rukom) »i da to ograničenje, koje ona« (ne sobom, niti uopšte, niti svojim pojmom, već) »svojom opštom (5) suštinom (6) postavlja (7), pošto je *upravo ta suština* samo rezultat njenog *unutrašnjeg* (8) samorazlikovanja (9), njene delatnosti, ponovo (10) ukine (11)«. str. 87, 88^[22]; [precrtana Marxova napomena na margini:] (Gospodin Bruno ne uspeva da dotera do tuceta.) —

** [Prvobitna varijanta rukopisa:] 2. svaki stupanj razvitka proizvodnih snaga služi kao osnova vladavine jedne određene klase društva

*** [Marxova napomena na margini:] Ljudi su zainteresovani za to da očuvaju sadašnje stanje proizvodnje.

† [U rukopisu precrtano:], <moderni> oblik delatnosti . . . pod vlašću

¹ Poslednjih šest reči u rukopisu precrtano.

svrgnuti na neki drugi način, već i zato što klasa koja nju svrgava samo u revoluciji može uspeti da se otarasi sve stare pogani i postane sposobna da izgradi novi temelj društva.*[23]

Ovo shvatanje istorije zasniva se, dakle, na tome da se, upravo polazeći od materijalne proizvodnje neposrednog života, razvije stvarni proces proizvodnje, i da se oblik opštenja koji je povezan s tim načinom proizvodnje i čiji je ona tvorac, dakle građansko društvo na njegovim različitim stupnjevima, shvati kao osnova čitave istorije, da se ono u svojoj akciji prikaže kao država, kao i da se svi različiti teorijski proizvodi i oblici svesti, religija, filozofija, moral itd. itd. objasne na osnovu njega**, i da se prati kako se ono, sa svoje strane, razvija njih; — i tada je naravno moguće stvar prikazati u celini (a stoga i uzajamno dejstvo tih raznih snaga).*** Ovo shvatanje ne mora, kao idealističko posmatranje istorije, u svakom periodu tražiti neku kategoriju, već stalno ostaje na tlu stvarne istorije, ne objašnjava praksu na osnovu ideje, već formacije ideja objašnjava na osnovu materijalne prakse i, prema tome, dolazi i do tog rezultata da se svi oblici i proizvodi svesti ne mogu razrešiti duhovnom kritikom, rastvaranjem

* [U rukopisu precrtano:] Dok su svi komunisti kako u Francuskoj tako i u Engleskoj i Nemačkoj već odavno saglasni o toj nužnosti revolucije, sveti Bruno i dalje mirno sneva i misli da se »realni humanizam« tj. komunizam stavlja »na mesto spiritualizma« (koji ne zauzima nikakvo mesto) samo zato da bi postao predmet poštovanja. Zatim, dalje sanja da će »doći spas, da će zemlja postati nebo a nebo zemlja«. (Bogoslov još nikako da prežali nebo!) »Tada će u nebeskim harmonijama zvučati radost i blaženstvo uvek i dovek« (str. 140).^[12] [Precrtana Marxova napomena na margini:] *Sveta porodica* — Sveti crkveni otac ipak će se mnogo začuditi kad nad njim osvane dan strašnog suda, kad se sve to ostvari — dan čija će jutarnja rumen biti nebeski odsjaj zapaljenih gradova, kad usred tih »nebeskih harmonija« u njegovim ušima odjeknu melodije »Marseljeze« i »Karmanjole« uz neizbežnu grmljavinu topova i po taktu giljotine; kad bezočna »masa« zaurla ča ira, ča ira i uz pomoć bandere ukine »samosvesti.«^[84] <Sveti Bruno ima najmanje razloga da sebe krepí slikom o »radosti i blaženstvu uvek i dovek«. Čini se da »pristalice Feuerbachove religije ljubavi« ipak imaju neku čudnu predstavu o toj »radosti i blaženstvu«, kad govore o revoluciji, gde je reč o sasvim različitim stvarima nego što su »nebeske harmonije«. > Uskrat ćemo sebi to zadovoljstvo da a priori konstruišemo ponašanje svetog Bruna na dan strašnog suda. Zaista je i teško odlučiti se da li bi prolétaires en révolution trebalo shvatiti kao »supstanciju«, <koja se buni protiv samosvesti, > kao »masu« koja hoće da obori kritiku ili kao »emanaciju« duha kojoj, ipak, nedostaje konzistencija nužna za svarivanje Bauer ||24|ovih misli.

** [Prvobitna varijanta rukopisa:] da se objasni građansko društvo na njegovim različitim stupnjevima i u njegovom praktično-idealističkom odrazu, državi, kao i svi različiti teorijski proizvodi i oblici svesti, religija, filozofija, moral itd. itd.

*** [Marxova napomena na margini:] *Feuerbach*.

u »samosvest« ili pretvaranjem u »privedenje«, »aveti«, »bube u glavi« itd., već samo praktičnim rušenjem realnih društvenih odnosa, iz kojih su ponikle te idealističke koještarije, — da nije kritika, već je revolucija pogonska sila istorije, a i religije, filozofije i ostale teorije. Ono pokazuje da istorija ne završava tako što se razrešava u »samosvest« kao »duh od duha«, već da se u njoj na svakom stupnju zatiče neki materijalni rezultat, izvestan zbir proizvodnih snaga, istorijski sazdan odnos prema prirodi i odnos među individuama, — zbir koji svakoj generaciji ostavlja prethodna generacija, masa proizvodnih snaga, kapitala i okolnosti, koju, s jedne strane, nova generacija, istina, modifikuje, ali koja, s druge strane, toj generaciji propisuje njene sopstvene uslove života i daje joj određeni tok razvitka, poseban karakter, — dakle, da okolnosti ||25| stvaraju ljude isto onoliko koliko i ljudi okolnosti. Ovaj zbir proizvodnih snaga, kapitala i društvenih oblika opštenja, koji svaka individua i svaka generacija zatiče kao nešto dato, predstavlja realnu osnovu onoga što filozofi zamišljaju kao »supstanciju« i »suštinu čoveka«, što su obožavali i protiv čega su se borili, — realnu osnovu čija dejstva i uticaji na razvitak ljudi ni najmanje nisu ometani time što ti filozofi u vidu »samosvesti« i »Jedinstvenog« ustaju protiv nje. Ovi uslovi života koje zatiču razne generacije igraju presudnu ulogu i u tome da li će revolucionarni potresi, koji se periodično ponavljaju u istoriji, biti dovoljno snažni da sruše osnovu svega postojećeg, a ukoliko nema tih materijalnih elemenata totalnog prevrata, naime s jedne strane proizvodnih snaga, a s druge obrazovanja revolucionarne mase koja ustaje ne samo protiv pojedinih uslova dotadašnjeg društva već i protiv same dotadašnje »proizvodnje života«, protiv te »celokupne delatnosti« na kojoj ono počiva, — onda je za praktični razvitak sasvim nevažno to da li je *ideja* o tom prevratu izrečena već stotinu puta, — kako to dokazuje istorija komunizma.

Celo dosadašnje shvatanje istorije je ili sasvim ignorisalo tu stvarnu bazu istorije ili je na nju gledalo samo kao na sporednu stvar koja nema nikakve veze sa istorijskim razvitkom. Stoga se istorija uvek morala pisati po nekom merilu koje je bilo van nje; stvarna proizvodnja života javlja se kao nešto praistorijsko, dok se istorijsko javlja kao nešto odvojeno od običnog života, nešto što je sasvim iznad sveta. Ovim je odnos ljudi prema prirodi isključen iz istorije, čime se stvara suprotnost između prirode i istorije. Zato je to shvatanje u istoriji moglo videti samo političke dvorske intrige i kraljevske parade i verske i uopšte teorijske borbe, i posebno prikazujući svaku istorijsku epohu nužno *delilo iluzije te epohe*. Na primer, ako neka epoha uobražava da je određuju čisto »politički« ili »religiozni« motivi, iako su »religija« i »politika« samo oblici njenih stvarnih motiva, onda njen istoričar usvaja to mišljenje. »Uobraženje«, »predstava« tih određenih ljudi o njihovoj stvarnoj praksi pretvara se u jednu presudnu i aktivnu silu koja gospodari praksom tih ljudi i određuje je. Ako onaj

primitivni oblik u kome se podela rada javlja kod Indusa i Egipćana stvara kastinski poredak u državi i religiji tih naroda, onda istoričar veruje da je kastinski poredak ||26| ona sila koja je stvorila taj primitivni društveni oblik. Dok se Francuzi i Englezi drže bar političke iluzije, koja je još najbliža stvarnosti, Nemci se vrte u sferi »čistog duha« i versku iluziju pretvaraju u pogonsku silu istorije. Hegelova filozofija istorije je poslednja, do svog »najčistijeg izraza« dovedena konsekvencija čitave te *nemačke* historiografije, u kojoj nije reč o stvarnim, čak ni o političkim interesima, već o čistim mislima, a koja se, zatim, i svetom Brunu nužno čini kao niz »misli« koje jedna drugu proždiru i najzad iščekavaju u »samosvesti«; svetom Maxu Stirneru, koji nema pojma o stvarnoj istoriji, ovaj istorijski razvitak se nužno još doslednije činio samo kao priča o »vitezovima«, razbojnicima i utvarama, čijih se vizija on može spasti, naravno, samo »bezbožnošću«.* Ovo shvatanje je stvarno religiozno, ono pretpostavlja religioznog čoveka kao pračoveka od koga polazi sva istorija, i u svojoj uobrazilji stavlja religioznu proizvodnju fantazije na mesto stvarne proizvodnje sredstava za život i samog života. Čitavo ovo shvatanje istorije zajedno sa svojim razrešenjem i sumnjama i dvoumicama koje odate proizlaze jeste čisto *nacionalna* stvar Nemaca i samo je od *lokalnog* interesa za Nemačku, isto onoliko važno kao, na primer, i pitanje koje je u poslednje vreme više puta razmatrano: kako se, u stvari, »prelazi iz carstva božjeg u carstvo čovekovo«, — kao da je to »carstvo božje« uopšte negde postojalo osim u uobrazilji i, kao da ta učena gospoda ne žive stalno, i ne znajući to, u »carstvu čovekovom«, prema kome sada traže put, i kao da se naučna zabava — jer to i nije ništa drugo do zabava — čiji je cilj da objasni neobičnost tih teorijskih nebeskih tvorevina, ne bi sastojala upravo obrnuto, u tome da se dokaže da su one nastale iz stvarnih zemaljskih odnosa.** Ti Nemci su uopšte stalno zauzeti time da zatečene besmislice ||27| svode na nekakve druge izmišljotine, tj. oni pretpostavljaju da sve te besmislice uopšte imaju neki poseban *smisao* koji treba otkriti, a u pitanju je samo to da se ove teorijske fraze objasne na osnovu postojećih stvarnih odnosa. Stvarno praktično ukidanje tih fraza, uklanjanje tih predstava iz svesti ljudi, postiže se, kao što je već rečeno, menjanjem okolnosti a ne teorijskim dedukcijama. Za masu ljudi, tj. za proletarijat, te teorijske predstave ne postoje, dakle za njih nije ni potrebno ukinuti ih; a ako je ova masa ikad imala neke teorijske predstave, npr. religiju, njih su već odavno ukinule okolnosti.

* [Marxova napomena na margini:] Takozvana *objektivna* historiografija sastojala se upravo u tome da se istorijski odnosi tumače odvojeno od delatnosti. Reakcionarni karakter.

** [Prvobitna varijanta rukopisa:] i kao da najveća naučna zabava ne može biti u tome da se i detaljno objasni i dokaže da je neobičnost tih teorijskih nebeskih tvorevina nastala iz stvarnih zemaljskih odnosa

Čisto nacionalni karakter ovih pitanja i rešenja pokazuje se i u tome što ovi teoretičari najozbiljnije veruju da su pojedinim epohama istorije upravljala priviđenja kao što su »bogočovek«, »čovek« itd., — sveti Bruno ide čak toliko daleko da tvrdi da su samo »kritika i kritičari stvarali istoriju«,^[25] — a kad se sami upuste u istorijske konstrukcije, oni u najvećoj žurbi preskaču sve što je prošlo, i prelaze od »mongolstva« odmah na stvarno »sadržajnu« istoriju, naime na istoriju godišnjaka »Hallische« i »Deutsche Jahrbücher«^[26] i istoriju raspada Hegelove škole u opštoj svađi. Zaboravljaju se sve druge nacije, svi stvarni događaji, theatrum mundi¹ se ograničava na lajpciški sajam knjiga i međusobne rasprave »kritike«, »čoveka« i »Jedinstvenog«. Ako se teorija nekad i upusti u to da obrađuje stvarno istorijske teme, kao npr. osamnaesti vek, onda teoretičari daju samo istoriju predstava, nasilno odvojenu od činjenica i praktičnih tokova razvika koji im leže u osnovi, pa i nju samo s tom namerom da to vreme prikažu kao nesavršen predstupanj, kao još uvek ograničenog preteču istinskog istorijskog perioda, tj. perioda borbe nemačkih filozofa 1840/44. godine. Radi ostvarenja toga cilja — da se napiše istorija prošlog, kako bi se utoliko bolje istakla slava neke neistorijske ličnosti i njenih fantazija — ne pominje se nijedan stvarno istorijski događaj, čak ni stvarno istorijska uplitanja politike u istoriju, već se umesto toga daje priča zasnovana ne na proučavanjima već na konstrukcijama i literarnim rekla-kazala, kao što je to učinio sveti Bruno u svojoj sada zaboravljenoj *Istoriji 18. veka*.^[27] Ti visokoparni i naduveni trgovci mislima, koji veruju da su visoko iznad svih nacionalnih predrasuda, u praksi su stoga još veći nacionalisti nego filistri iz pivnica koji sanjaju o jedinstvu Nemačke. Oni dela drugih naroda uopšte ne priznaju za istorijska, oni žive u Nemačkoj, uz Nemačku ||28| i za Nemačku, pretvaraju pesmu o Rajni^[28] u duhovnu pesmu, i osvaja ju Elzas i Lotaringiju, potkradajući francuske filozofe umesto francusku državu, germanizujući francuske misli umesto francuske provincije. Gospodin Venedey je kosmopolit u poređenju sa svetim Brunom i svetim Maxom, koji u vidu svetske vladavine teorije proklamuju svetsku vladavinu Nemačke.^[29]

Iz ovih izlaganja vidi se takođe koliko se Feuerbach vara kad se (»Wigand's Vierteljahrsschrift« 1845, t. 2^[30]) na osnovu kvalifikacije »zajednični čovek« proglašava za komunistu, pretvara u predikat čoveka »kao takvog«, dakle veruje da reč komunist, koja u postojećem svetu označava pripadnika jedne određene revolucionarne partije, opet može pretvoriti u čistu kategoriju.^[31] Kad je u pitanju međusobni odnos ljudi, čitava Feuerbachova dedukcija usmerena je samo na to da dokaže da su ljudi nužni jedni drugima i da su to *uvek bili*. On hoće da utvrdi svest o toj činjenici, dakle on hoće, kao i drugi teoretičari, samo da izgradi tačnu svest o *postojećem* fakti, dok je

¹ svetska pozornica

pravom komunisti stalo do toga da sruši to postojeće. Uostalom, mi potpuno priznajemo da Feuerbach, težeći da stvori svest upravo o *toj* činjenici, ide onoliko daleko koliko uopšte može ići jedan teoretičar, a da pri tom i dalje ostane teoretičar i filozof. Međutim, karakteristično je to što sveti Bruno i sveti Max tu Feuerbachovu predstavu o komunisti odmah stavljaju na mesto pravog komuniste, a to čine delimično već i zbog toga da bi mogli da se bore i protiv komunizma kao »duha od duha«, kao filozofske kategorije, kao ravnopravnog protivnika, — a sveti Bruno to čini još i iz pragmatičkih interesa. Kao primer za priznavanje i u isto vreme i neshvatanje postojećeg, što je Feuerbachu još uvek zajedničko sa našim protivnicima, podsećamo na ono mesto u *Filozofiji budućnosti* gde on izlaže da je bivstvo neke stvari ili nekog čoveka u isto vreme i njegova suština, da određeni uslovi za egzistenciju, način života i delatnost neke životinjske ili ljudske individue predstavljaju ono u čemu se njena »suština« oseća zadovoljenom.^[32] Ovde se izričito svaki izuzetak shvata kao nesrećan slučaj, kao nenormalnost koja se ne može promeniti. Prema tome, ako se milioni proletera nimalo ne osećaju zadovoljeni u uslovima svog života, ako njihovo »bivstvo« ||29| ni izdaleka ne odgovara njihovoj »suštini«, onda bi to, u skladu sa pomenutim mestom, bila neizbežna nesreća koja se mora mirno podnositi. Međutim, ti milioni proletera ili komunisti imaju sasvim drugačije mišljenje i to će u svoje vreme i dokazati kad svoje »bivstvo« praktično, revolucijom, budu doveli u sklad sa svojom »suštinom«. Stoga u takvim slučajevima Feuerbach nikad ne govori o svetlu čoveka, već svaki put traži прибежиште u spoljašnjoj prirodi, i to u *onoj* prirodi koja još nije podređena vlasti ljudi. Ali sa svakim novim izumom, sa svakim napretkom industrije otkida se po jedan komad tog terena, i tlo na kome rastu primeri za slične, Feuerbachove stavove postaje tako sve manje. Da se zadržimo na jednom stavu — »suština« ribe je njeno »bivstvo«, voda. »Suština« rečne ribe je voda reke. Ali ona prestaje da bude njena »suština«, postaje nepogodna sredina za njenu egzistenciju, čim se ta reka potčini industriji, čim se zagadi bojama i drugim otpacima, čim njoj zaplove parobrodi, čim se njena voda razvede u jazove, gde je prostim odvođenjem vode moguće ribu lišiti sredine u kojoj može da egzistira. Ovo proglašavanje svih takvih protivrečnosti za neizbežnu nenormalnost ne razlikuje se u osnovi od utehe koju sveti Max Stirner pruža nezadovoljnicima, tvrdeći da je ta protivrečnost njihova sopstvena protivrečnost, taj rđav položaj njihov sopstveni rđav položaj, s čime se oni mogu ili pomiriti, ili svoje sopstveno nezadovoljstvo zadržati za sebe, ili se na fantastičan način buniti protiv toga; ono se isto tako malo razlikuje i od prekora svetog Bruna da su te nesrećne okolnosti nastale tako što su se oni koje one pogađaju zaglibili u blatu »supstancije«, nisu stigli do »apsolutne samosvesti« i nisu spoznali te loše odnose kao duh od svog duha.

[3]^[33]

||30| Misli vladajuće klase su u svakoj eposi vladajuće misli, tj. klasa koja predstavlja vladajuću *materijalnu* silu društva je ujedno i njegova vladajuća *duhovna* sila. Klasa kojoj stoje na raspolaganju sredstva za materijalnu proizvodnju raspolaže time u isto vreme i sredstvima za duhovnu proizvodnju, tako da su joj na taj način, u proseku, potčinjene i misli onih koji nemaju sredstva za duhovnu proizvodnju. Vladajuće misli nisu ništa drugo do idejni izraz vladajućih materijalnih odnosa, vladajući materijalni odnosi izraženi u obliku misli; dakle izraz odnosa koji čine vladajućom upravo tu jednu klasu, prema tome, misli njene vladavine. Individue koje sačinjavaju vladajuću klasu imaju između ostalog i svest i, stoga, misle; dakle, ukoliko one vladaju kao klasa i određuju čitav obim jedne istorijske epohe, samo se po sebi razume da one to čine celim svojim opsegom, pa između ostalog vladaju i kao stvorenja koja misle, kao proizvođači misli, regulišu proizvodnju i raspodelu misli svoga doba; dakle, po sebi je razumljivo da su njihove misli vladajuće misli te epohe. Na primer, u periodu i u zemlji gde se kraljevska vlast, aristokratija i buržoazija bore za najvišu vlast, gde je, dakle, vlast podeljena, — kao vladajuća misao javlja se doktrina o podeli vlasti, koja se proglašava za »večni zakon«.

Podela rada, koju smo već gore (str. [15 — 18]) našli kao jednu od glavnih sila dosadašnje istorije, ispoljava se sada i u vladajućoj klasi kao podela duhovnog i ma||31|terijalnog rada, tako da u okviru ove klase jedan njen deo istupa u ulozi mislilaca te klase (to su njeni aktivni ideolozi, sposobni da stvaraju koncepcije, za koje je glavni način da se prehrane stvaranje iluzija te klase o samoj sebi), dok se drugi prema tim mislima i iluzijama odnose više pasivno, pokazujući spremnost da ih prihvate, zato što su oni u stvarnosti aktivni članovi te klase i imaju manje vremena da stvaraju iluzije i misli o sebi samima. U okviru te klase takav rasep može čak prerasti u izvesnu suprotnost i neprijateljstvo između ta dva dela, što, međutim, samo od sebe otpada u slučaju svake praktične kolizije, kad je sama klasa ugrožena, kad iščezava i privid da vladajuće misli nisu misli vladajuće klase i da one imaju vlast različitu od vlasti te klase. Postojanje revolucionarnih misli u jednoj određenoj eposi već pretpostavlja postojanje jedne revolucionarne klase, o čijim je pretpostavkama već gore (str. [18—19, 22 — 23]) rečeno ono što je potrebno.

Ako se u shvatanju toka istorije misli vladajuće klase odvoje od vladajuće klase, ako se učine samostalnim, ako se zadovolji time da su u jednoj eposi vladale ove ili one misli, a ne uzmu u obzir uslovi proizvodnje i proizvođači tih misli, ako se, dakle, izuzmu individue i prilike u svetu koje se nalaze u osnovi tih misli, — onda se npr. može reći da su u doba kad je vladala aristokratija vladali pojmovi »čast«, »vernost« itd., a za vreme vladavine buržoazije pojmovi »sloboda«,

»jednakost« itd.* Sama vladajuća klasa u proseku uobražava da je to tako. Ovo shvatanje istorije, koje je zajedničko svim historiografima prvenstveno počev od osamnaestog veka, nužno će ||32| se susresti sa fenomenom da vladaju sve apstraktnije misli, tj. misli koje sve više dobijaju oblik opštosti. Naime, svaka nova klasa koja stupa na mesto klase koja je pre nje vladala prinuđena je da, radi ostvarenja svog cilja, svoj interes prikazuje kao zajednički interes svih članova društva, tj. idejno izraženo, da svojim mislima daje oblik opštosti, da ih prikazuje kao jedino razumne, opšte važeće. Već zato što stoji nasuprot jednoj *klasi*, revolucionarna klasa od samog početka ne istupa kao klasa, već kao predstavnik celog društva, ona se pojavljuje kao cela masa društva nasuprot toj jednoj jedinoj vladajućoj klasi.** Ona to može zato što je na početku njen interes stvarno još u većoj meri povezan sa zajedničkim interesom svih ostalih nevladajućih klasa, zato što se pod pritiskom dotadašnjih odnosa još nije mogao razviti u poseban interes jedne posebne klase. Stoga njena pobjeda donosi koristi i mnogim individuama iz ostalih klasa koje nisu došle na vlast, ali samo utoliko ukoliko ona tim individuama sada omogućava da se uzdignu u redove vladajuće klase. Kad je francuska buržoazija srušila vlast aristokratije, ona je time mnogim proleterima omogućila da se uzdignu iznad redova proletarijata, ali samo ukoliko su postajali buržuji. Stoga, svaka nova klasa uspostavlja svoju vlast na široj osnovi nego što su to činile klase koje su vladale pre nje; dok se kasnije i suprotnost između klasa koje nisu na vlasti i klase koja tada vlada utoliko više zaoštrava i dublje razvija. Ove dve činjenice dovode pak do toga da je borba koju treba voditi protiv te nove vladajuće klase usmerena ka odlučnijoj, radikalnijoj negaciji dotadašnjeg društvenog stanja nego što su to bile kadre da učine sve ||33| dotadašnje klase koje su težile vlasti.

Sav taj privid da je vladavina jedne određene klase samo vladavina izvesnih misli, nestaje, naravno, sam po sebi, čim vladavina klasa uopšte prestane da bude oblik društvenog poretka, dakle, čim nestane potreba da se poseban interes prikazuje kao opšti ili »opšte« kao vladajuće.***

* [U rukopisu precrtano:] Samo vladajuća klasa u proseku ima predstavu da su ti njeni pojmovi vladali, i od vladajućih predstava ranijih epoha razlikuje ih samo po tome što ih prikazuje kao većitu istinu. Ovi »vladajući pojmovi« će imati utoliko opštiji i sveobuhvatniji oblik, ukoliko je vladajuća klasa više prinuđena da svoj interes prikazuje kao interes svih članova društva.

** [Marxova napomena na margini:] (Opštost odgovara 1. klasi contra stалеžu, 2. konkurenciji, svetskom opštenju itd., 3. izrazitoj mnogobrojnosti vladajuće klase, 4. iluziji o *zajedničkim* interesima, u početku je ta iluzija istinita, 5. zavaravanju ideologa i podeli rada.)

*** [Prvobitna varijanta rukopisa:] da se poseban interes praktično prikazuje kao svima zajednički i teorijski kao opšti

Pošto se vladajuće misli odvoje od vladajućih individua i pre svega od odnosa koji proizlaze iz datog stupnja načina proizvodnje, i pošto se na taj način dobije rezultat da u istoriji stalno vladaju misli, — veoma je lako od tih raznih misli apstrahovati »misao kao takvu«, ideju itd. kao ono što vlada u istoriji, i time sve te podvojene misli i pojmove izraziti kao »samoodređenja« onog pojma koji se razvija u istoriji.^[34] Tada se, prirodno, i svi odnosi ljudi mogu izvesti iz pojma čoveka, zamišljenog čoveka, suštine čoveka, čoveka kao takvog. To je i činila spekulativna filozofija. Hegel i sam priznaje na kraju *Filozofije istorije* da je »posmatrao jedino razvoj pojma« i da je u istoriji prikazivao »istinsku teodiceju« (str. 446).^[35] Sad se opet možemo vratiti na proizvođače »pojma«, na teoretičare, ideologe i filozofe, i tada ćemo doći do zaključka da su filozofi, mislioci kao takvi, oduvek vladali u istoriji, — do zaključka koji je, kao što vidimo, izrazio još Hegel. Dakle, cela veština da se u istoriji dokaže suverena vlast duha (hijerarhija kod Stirnera) svodi se na sledeća tri pokušaja^[36]

||34| Br. 1. Misli individua koje vladaju iz empirijskih razloga, pod empirijskim uslovima i kao materijalne individue treba odvojiti od tih vladajućih individua i time priznati vladavinu misli ili iluzija u istoriji.

Br. 2. U tu vladavinu misli treba uneti neki poredak, dokazati da postoji neka mistična veza među tim uzastopnim vladajućim mislima, što se postiže na taj način što se one izražavaju kao »samoodređenja pojma« (to je moguće zato što su te misli stvarno međusobno povezane posredstvom svoje empirijske osnove, i zato što one shvaćene samo kao misli postaju samorazlikovanja, razlike koje pravi mišljenje).

Br. 3. Da bi se odstranio mistični izgled toga »pojma koji sam sebe određuje«, njega pretvaraju u neko lice — »samosvest« — ili, da bi to izgledalo sasvim materijalistički, u niz lica koja predstavljaju »taj pojam« u istoriji, u »mislioce«, »filozofe«, ideologe, koje,* opet, shvataju kao fabrikante istorije, kao »savet stražara«, kao vladajuće.** Na taj način se iz istorije uklanjaju svi materijalistički elementi i sad je moguće svom spekulativnom pegazu mirne duše pustiti uzde.

Tu istorijsku metodu koja je vladala u Nemačkoj, i razlog sa koga je prvenstveno u njoj vladala, treba objasniti njenom vezom sa iluzijom ideologa uopšte, npr. sa iluzijama pravnika, političara (među njima i praktičnih državnika), objasniti dogmatskim maštarijama i izvitoperavanjima tih stvorenja, što se sasvim jednostavno može objasniti njihovim praktičnim položajem u životu, njihovim poslovima i podelom rada.^[37]

* [U rukopisu:] koji se

** [Marxova napomena na margini:] Čovek kao takav = misaonom čovečjem duhu.

||35| Dok u običnom životu svaki shopkeeper¹ vrlo dobro zna da pravi razliku između *onoga* za šta se neko izdaje i onoga šta taj stvarno jeste, naša istoriografija još nije stigla do tog trivijalnog saznanja. Ona veruje na reč u sve ono što svaka epoha govori i uobražava o sebi samoj.^[38]

[4]^[39]

[. . .]² ||40| nalazi se. Iz prvog proizlazi pretpostavka da postoji razvijena podela rada i trgovina širokih razmera, iz drugog lokalna ograničenost. U prvom slučaju individue treba sakupiti na jedno mesto, u drugom one se kao oruđa za proizvodnju nalaze pored samog datog oruđa za proizvodnju. Ovde se, dakle, ispoljava razlika između prirodno nastalih oruđa za proizvodnju i oruđa za proizvodnju koje je stvorila civilizacija. *Njiva* (voda itd.) se može smatrati za prirodno nastalo oruđe za proizvodnju. U prvom slučaju, kod prirodno nastalog oruđa za proizvodnju, individue se podređuju prirodi, u drugom slučaju one se podređuju nekom proizvodu rada. Stoga se u prvom slučaju i svojina (zemljišna svojina) javlja kao neposredna, prirodno nastala vladavina, u drugom kao vladavina rada, posebno akumulisanog rada, kapitala. Prvi slučaj pretpostavlja da su individue povezane nekom vezom, bilo porodicom, plemenom, samim zemljištem itd., a drugi slučaj da su one nezavisne jedne od drugih i povezane jedino razmenom. U prvom slučaju razmena je poglavito razmena između ljudi i prirode, razmena pri kojoj se rad onih prvih razmenjuje za proizvode ove druge; u drugom slučaju to je pretežno razmena koju ljudi vrše međusobno. U prvom slučaju je dovoljan prosečan ljudski razum, fizička i duhovna delatnost uopšte još nisu odvojene jedna od druge; u drugom slučaju razdvajanje duhovnog i fizičkog rada treba da je već praktično sprovedeno. U prvom slučaju vladavina sopstvenika nad nesopstvenicima može počivati na ličnim odnosima, na nekoj vrsti zajednice, u drugom slučaju ona mora dobiti vid stvari u nečem trećem, u novcu. U prvom slučaju postoji sitna industrija, ali podređena korišćenju prirodno nastalog oruđa za proizvodnju, i stoga tu nema podele rada među raznim individuumama; u drugom slučaju industrija se sastoji samo u podeli rada i postoji na osnovu te podele.

||41| Dosada smo polazili od oruđa za proizvodnju i već se ovde pokazala nužnost postojanja privatne svojine na izvesnim stupnjevima industrijskog razvitka. U *industrie extractive*³ privatna svojina se još uvek potpuno poklapa sa radom; u sitnoj industriji i svoj

¹ trgovčić — ² Nedostaju stranice rukopisa koje je Marx paginirao sa 36, 37, 38 i 39. — ³ industriji koja predmet svog rada zatiče u prirodi

dosadašnjoj zemljoradnji svojina je nužna posledica postojećih oruđa za proizvodnju; u krupnoj industriji protivrečnost između oruđa za proizvodnju i privatne svojine je proizvod baš te industrije, a da bi mogla da ga stvori, ona mora biti već veoma razvijena. Dakle, tek sa njom je moguće i ukidanje privatne svojine.

*

Najveću deobu materijalnog i duhovnog rada predstavlja razdvajanje grada od sela. Suprotnost između grada i sela počinje uporedo sa prelaskom iz varvarstva u civilizaciju, iz plemenske organizacije u državu, iz lokalne ograničenosti u naciju, i provlači se kroz celu istoriju civilizacije sve do dana današnjeg (Anti-corn-law league⁽⁴⁰⁾). Uporedo sa gradom data je i nužnost postojanja administracije, policije, poreza itd., ukratko opštinske organizacije a time i politike uopšte. Ovde se prvi put pojavila podela stanovništva na dve velike klase, koja počiva direktno na podeli rada i oruđima za proizvodnju. Već i sam grad predstavlja činjenicu koncentracije stanovništva, oruđa za proizvodnju, kapitala, uživanja, potreba, dok se u selu zapaža upravo suprotna činjenica, izolovanost i pojedinačnost. Suprotnost između grada i sela može postojati samo u okviru privatne svojine. Ta suprotnost je najpotpuniji izraz podređenosti individue podeli rada, jednoj određenoj, njoj nametnutoj delatnosti, — podređenosti koja jednog pretvara u ograničenu gradsku životinju, a drugog u ograničenu seosku životinju i svakodnevno iznova rada suprotnost među njihovim interesima. Rad je ovde opet ono glavno, sila *nad* individua, i dok ona postoji, mora postojati i privatna svojina. Ukidanje suprotnosti između grada i sela predstavlja jedan od prvih u||42|slova zajednice, — uslov koji, opet, zavisi od mnoštva materijalnih pretpostavki i koji se ne može ispuniti samo voljom, što svako vidi već na prvi pogled. (Ove uslove treba još bliže opisati.) Odvajanje grada od sela može se shvatiti i kao razdvajanje kapitala i zemljišne svojine, kao početak postojanja i razvoja kapitala nezavisnog od zemljišne svojine, početak svojine čija je osnova jedino u radu i razmeni.

U gradovima koje srednji vek nije već uobličene dobio u nasleđe od ranije istorije, već su ih obrazovali oslobođeni kmetovi, poseban rad svakoga bio je njegova jedina svojina, osim malog kapitala koji je svaki sobom donosio a koji se sastojao skoro isključivo od najnužnijeg zanatlijskog alata. Konkurencija kmetova koji su neprestano bežali u gradove, neprekidni rat sela protiv gradova, a time i nužnost postojanja jedne organizovane gradske ubojne sile, vezanost zajedničke svojine za jedan određeni rad, nužnost postojanja zajedničkih zgrada za prodaju njihove robe u doba kad su zanatlije istovremeno bile i *commerçants*¹, i s tim povezana zabrana pristupa nepozvanima

¹ trgovci

u te zgrade, međusobna suprotnost interesa podvojenih zanata, nužnost postojanja zaštite zanata izučenog s mukom, i feudalna organizacija cele zemlje, — sve su to bili uzroci ujedinjenja radnika svakog zanata posebno u esnafa. Mi ovde ne moramo detaljnije ulaziti u mnogobrojne modifikacije esnafske organizacije koje su posledica kasnijeg istorijskog razvitka. Do bekstva kmetova u gradove dolazilo je neprekidno u toku čitavog srednjeg veka. Ti kmetovi, koje su na selu proganjali njihovi gospodari, dolazili su pojedinačno u gradove, gde su nalazili organizovanu opštinu protiv koje su bili nemoćni i u kojoj su se morali pokoravati položaju koji su im određivali potreba za njihovim radom i interes njihovih organizovanih gradskih konkurenata. Ti radnici koji su dolazili pojedinačno nikad nisu uspeli da postanu sila, pošto su ih, ako je njihov rad bio esnafski i zahtevao učenje, esnafski majstori potčinjavali sebi i organizovali shodno svome interesu; ili, ako za njihov rad nije bilo potrebno učiti i stoga nije bio esnafski već nadničarski rad, oni nikad nisu uspeli da se organizuju i ostali su neorganizovani plebs. Nužnost postojanja nadničarskog rada u gradovima stvorila je plebs.

Ovi gradovi su bili pravi »savezi«, nastali zahvaljujući neposrednoj §43| potrebi, brizi za zaštitu svojine i nastojanju da se umnože sredstva za proizvodnju i sredstva za odbranu pojedinih članova. Plebs tih gradova bio je lišen svake moći usled toga što se sastojao od individua koje su bile tuđe jedne drugima i dolazile u gradove pojedinačno, i neorganizovano stajale nasuprot jednoj organizovanoj, vojnički opremljenoj sili koja ih je surevnjivo kontrolisala. Kalfe i šegrti bili su u svakom zanatu organizovani onako kako je to najbolje odgovaralo interesu majstora;* njihov patrijarhalni odnos prema majstorima davao je majstorima dvostruku moć, s jedne strane u njihovom direktnom uticaju na čitav život kalfe, a zatim i zbog toga što je za kalfe koje su radile kod istog majstora taj odnos bio stvarna veza koja ih je međusobno povezivala nasuprot kalfama drugih majstora i odvajala ih od njih; i najzad, kalfe je za postojeći poredak vezivala već i sama njihova zainteresovanost da postanu i sami majstori. Stoga, dok je plebs bar dizao bune protiv čitavog gradskog ustrojstva, koje, međutim, nisu dovele ni do kakvih rezultata usled nemoći tog plebsa, — kalfe su pružale samo neznatan otpor u okviru pojedinih esnafa, kakav i proističe iz same esnafske egzistencije organizacije. Svi veliki ustanci u srednjem veku poticali su sa sela, ali isto tako nisu imali uspeha zbog podvojenosti i primitivizma seljaka koji je posledica te podvojenosti.

* [U rukopisu precrtano:] oni su, opet, bili međusobno podeljeni na taj način što su kalfe raznih majstora stajale jedne nasuprot drugima u jednom istom zanatu;

Kapital u tim gradovima bio je prirodno nastali kapital koji se sastojao od stana, zanatlijskog alata i prirodno stečenih, naslednih mušterija, i zbog nerazvijenog opštenja i nedovoljnog prometa on se kao nerealizovan morao prenositi u nasleđe sa oca na sina. Taj kapital nije bio, kao što je to slučaj sa modernim, kapital koji se procenjuje u novcu, kod koga je nevažno u kojoj stvari leži, već je to bio kapital neposredno povezan s određenim radom vlasnika, sasvim neodvojiv od tog rada i utoliko *staleški* kapital.

Podela rada i u gradovima između pojedinih esnafa bila je još neznatna, a u samim esnafima između pojedinih radnika uopšte nije bila sprovedena. Svaki radnik je morao da bude vičan čitavom nizu poslova, morao je da zna da radi sve što se moglo raditi s njegovim alatom; ograničeno opštenje i slaba međusobna povezanost pojedinih gradova, nedovoljan broj stanovnika i ograničenost potreba onemogućavali su dalju podelu rada, i stoga je svako ko je hteo da postane majstor morao u potpunosti ovladati svojim zanatom. Zato se kod srednjovekovnih zanatlija može naći i zainteresovanost za njihov specijalni rad i za ovladavanje tom veštinom, zainteresovanost koja je mogla dostići izvestan ograničeni stepen umetničkog ukusa. A stoga se i svaki srednjovekovni zanatlija sasvim predavao svom radu, prema njemu se odnosio sa ropskom pokornošću koja mu je bila prijatna, i bio mu je mnogo više potčinjen nego što je to savremeni radnik, koji se ravnodušno odnosi prema svom radu.

Sledeći korak u podeli rada bilo je razdvajanje proizvodnje i opštenja, obrazovanje posebne klase trgovaca, — razdvajanje koje je preneto zajedno sa gradovima nasleđenim iz ranijih istorijskih perioda (između ostalog i sa Jevrejima), a u novoobrazovanim se ubrzo pojavilo. Ovim je data mogućnost uspostavljanja trgovinskih veza koje premašuju okvire najbliže okoline, mogućnost čije je ostvarenje zavisilo od postojećih sredstava komunikacije, od stanja javne bezbednosti van grada kakvo su uslovljavale političke prilike (kao što je poznato, u čitavom srednjem veku trgovci su se kretali s naoružanim karavanima), i od primitivnijih ili razvijenijih potreba područja pristupačnih za opštenje, što je bilo uslovljeno trenutnim stepenom kulture.

Uporedo sa uspostavljanjem opštenja u jednoj posebnoj klasi, uporedo sa širenjem trgovine koju su trgovci prenosili van granica najbliže gradske okoline, javlja se i uzajamno dejstvo između proizvodnje i opštenja. Gradovi stupaju* u međusobnu vezu, novi alati se prenose iz jednog u drugi grad, i podela između proizvodnje i opštenja ubrzo izaziva novu podelu proizvodnje između pojedinih gradova, od kojih svaki ubrzo počinje da koristi pretežno jednu granu

* [U rukopisu precrtano:] izlaze iz svoje izolovanosti

industrije. Postepeno počinje da se gubi prvobitna lokalna ograničenost.

Samo od razvitka opštenja zavisi da li će se za dalji razvitak očuvati proizvodne snage a naročito otkrića do kojih se došlo u nekim lokalnim okvirima. Dokle god ne postoji opštenje koje prelazi granice neposrednog susedstva, svako otkriće se mora učiniti posebno u svakom mestu, i dovoljan je čist slučaj, kao što su upadi varvarskih naroda, čak i obični ratovi, da zemlju sa razvijenim proizvodnim snagama i potrebama* prinude da sve počne iznova. Na početku istorijskog razvitka svako otkriće se moralo činiti svakodnevno iznova i u svakom mestu nezavisno od drugih mesta. Koliko su razvijene proizvodne snage čak i u uslovima srazmerno veoma razvijene trgovine malo zaštićene od potpune propasti, dokazuju Feničani,** čija su otkrića najvećim delom za dugo bila izgubljena usled potiskivanja ove nacije iz trgovine, Aleksandrovih osvajanja i sloma koji je bio posledica toga. Isti je slučaj npr. i sa slikanjem na staklu u srednjem veku. Tek kad je opštenje postalo opštenje u svetskim razmerama i krupna industrija mu postala osnova, tek kad su sve nacije uvučene u konkurentsku borbu, — tek onda je obezbeđeno očuvanje stečenih proizvodnih snaga.

Prva posledica podela rada između različitih gradova bio je nastanak manufaktura, grana proizvodnje koje su prevazišle okvire esnafske organizacije. Istorijska pretpostavka prvog procvata manufaktura — u Italiji i kasnije u Flandriji — bilo je opštenje sa nacijama van zemlje. U drugim zemljama — npr. u Engleskoj i Francuskoj — manufakture su se na početku ograničavale na unutrašnje tržište. Osim navedenih pretpostavki, manufakture su pretpostavljale i već jaču koncentraciju stanovništva — osobito u selu — i kapitala, koji je počinjao da se gomila u rukama pojedinaca delimično u esnafima uprkos esnafskim zakonima, a delimično kod trgovaca.

||46| Onaj rad koji je od samog početka zahtevao mašinu, makar i u najprimitivnijem obliku, vrlo brzo se pokazao kao najsposobniji za dalji razvitak. Tkački rad, kojim su se dotada uzgredno bavili seljaci u selima da bi sebi pribavili potrebnu odeću, bio je prvi rad koji je zahvaljujući širenju opštenja dobio podstrek za dalji razvitak. Tkački rad je bio prva i ostao najglavnija manufaktura. Tražnja za materijalima za odeću, koja je rasla uporedo s porastom stanovništva, akumulacija i mobilizacija prirodno nastalog kapitala, koja je započela zahvaljujući ubrzanom prometu, potreba za luksuznim predmetima, izazvana ovim i uopšte stimulisana postepenim širenjem opštenja, — sve ovo je tkačkom radu dalo u kvantitativnom i kvalitativnom

* [Prvobitna varijanta rukopisa:] dovoljni su da masu stečenih proizvodnih snaga i otkrića za duže vreme opet

** [Marxova napomena na margini:] i slikanje na staklu u srednjem veku

tivnom smislu podstrek, koji ga je izvukao iz dotadašnjeg oblika proizvodnje. Pored seljaka koji su tkali za svoje potrebe i koji su produžili s tim radom i još to čine, pojavila se u gradovima nova klasa tkača, čije su tkanine bile određene za čitavo domaće tržište, a većinom i za inostrana tržišta.

Tkački rad, koji je u većini slučajeva zahtevao samo malo umešnosti i ubrzo se raspao na beskrajno veliki broj grana, čitavom svojom prirodom opirao se okovima esnafa. Stoga se tkački rad većinom odvijao bez esnafske organizacije u selima i varošicama, koji su se postepeno razvijali u gradove, i ubrzo postali najrazvijeniji gradovi u svakoj zemlji.

Uporedo s pojavom neesnafske manufakture izmenili su se i odnosi svojine. Prvi korak od prirodno nastalog — staleškog kapitala omogućila je pojava trgovaca, čiji je kapital od početka bio pokretan, kapital u modernom smislu, ukoliko o tome uopšte može biti reči u tadašnjim okolnostima. Drugi korak je učinjen s pojavom manufakture, koja je sa svoje strane mobilisala masu prirodno nastalog kapitala i uopšte uvećala masu pokretnog kapitala u poređenju sa masom prirodno nastalog kapitala.

Manufaktura je ujedno postala i pribežište seljaka od esnafa koji ih nisu primali ili su ih slabo plaćali, kao što su ranije esnafske gradovi služili seljacima kao pribežište ||47| od zemljoposjednika.

Uporedo sa počecima manufakture nastao je period skitničenja, izazvan prestankom postojanja feudalnih svita, raspuštanjem vojski koje su skupljane s koca i s konopca i služile kraljevima za borbu protiv vazala, usavršavanjem zemljoradnje i pretvaranjem velikih prostranstava ziratne zemlje u pašnjake. Već iz ovoga se vidi da je to skitničenje neposredno povezano s raspadanjem feudalizma. Već u trinaestom veku bilo je pojedinih takvih perioda, ali kao opšta i trajna pojava skitničenje se javlja tek krajem 15. i početkom 16. veka. Te skitnice, kojih je bilo u tolikom broju da je, između ostalih, engleski vladar Henry VIII naredio da se obesi njih 72 000, moguće je bilo samo s najvećom mukom naterati da rade, kad ih je na to nagnala krajnja nužda, i to tek pošto bi se savladao njihov dugotrajan otpor. Brzi procvat manufakture, naročito u Engleskoj, postepeno ih je apsorbovao.

S pojavom manufakture razne nacije su stupile u konkurentski odnos, u trgovinsku borbu koja je vođena u vidu ratova, zaštitnih carina i prohibicija, dok su nacije ranije, ukoliko su bile povezane, međusobno obavljale bezazlenu razmenu. Trgovina je otada dobila politički značaj.

S pojavom manufakture izmenjen je ujedno i odnos radnika prema poslodavcu. U esnafima je i dalje postojao patrijarhalni odnos između kalfa i majstora; u manufakturi je na njegovo mesto stupio novčani odnos između radnika i kapitaliste, odnos koji je na selu i u malim gradovima sačuvao patrijarhalni karakter, dok je u većim,

pravim manufakturnim gradovima već rano izgubio skoro svaku patrijarhalnu boju.

Manufaktura i uopšte napredak proizvodnje dobili su ogroman polet širenjem opštenja, do koga je došlo s otkrićem Amerike i pomorskog puta za Istočnu Indiju. Novi, otuda uvezeni proizvodi, naročito velike količine zlata i srebra koji su ušli u promet, potpuno izmenili međusoban odnos klasa i feudalnoj zemljišnoj svojini i radnicima zadali jak udarac, avanturistički pohodi, kolonizacija i pre svega prerastanje tržišta u svetsko tržište, što je sada postalo moguće i iz dana u dan sve izrazitije, — sve je to otvorilo novu fazu istorij⁴⁸skog razvitka, o kojoj ovde uopšteno ne treba dalje govoriti. Kolonizacijom novootkrivenih zemalja trgovinska borba među nacijama dobila je novu hranu i u skladu s tim postala je šira i ogorčenija.

Širenje trgovine i manufakture ubrzalo je akumulaciju pokretnog kapitala, dok je u esnafima, koji su bili nedovoljno stimulisani za proširenje proizvodnje, prirodno nastali kapital ostajao stabilan ili čak opadao. Trgovina i manufaktura su stvorile krupnu buržoaziju, u esnafima se koncentrisala sitna buržoazija, koja više nije, kao nekada, vladala u gradovima već se morala povinovati vlasti krupnih trgovaca i vlasnika manufakture.* Otuda propast esnafa čim su došli u dodir sa manufakturom.

Međusoban odnos nacija u njihovom opštenju dobio je dva različita vida u eposi o kojoj smo govorili. Na početku je neznatna količina zlata i srebra u prometu uslovlila zabranu izvoza tih metala; a industrija, koja je postala neophodna radi zapošljavanja sve većeg broja gradskog stanovništva i većinom bila uvezena iz inostranstva, nije mogla biti bez privilegija, koje je, naravno, bilo moguće davati ne samo u odnosu na unutrašnju već poglavito u odnosu na inostranu konkurenciju. U vidu tih prvobitnih prohibicija lokalna esnafska privilegija proširena je na celu naciju. Carine su se razvile iz dažbina što su ih feudanci nametali trgovcima koji su prolazili kroz njihovo područje kao otkup da ne budu opljačkani, iz dažbina koje su kasnije nametali i gradovi i koje su u vreme nicanja modernih država za državnu blagajnu bile najzgodnije sredstvo da dobije novac.

Pojava američkog zlata i srebra na evropskim tržištima, postepen razvitak industrije, brz uspon trgovine i time uslovljen procvat neesnafske buržoazije i novca dali su tim merama drugo značenje. Država, koja je iz dana u dan sve manje mogla bez novca, sačuvala je sada iz fiskalnih razloga zabranu izvoza zlata i srebra; buržuji, za koje su ove količine novca, iznova bačene na tržište, bile glavni predmet za *accaparement*¹, bili su time potpuno zadovoljni; dotadašnje

* [Marxova napomena na margini:] Sitni buržuj — Srednji stalež — Krupna buržoazija.

¹ zelenašku kupovinu na veliko

privilegije postale su izvor prihoda za vladu i prodavane su za novac; u carinskom zakonodavstvu pojavile su se izvozne carine koje su imale čisto fiskalni cilj, dok su za §49| razvitak industrije predstavljale samo prepreku.

Drugi period je nastupio sredinom sedamnaestog veka i trajao skoro do kraja osamnaestog. Trgovina i brodarstvo brže su se razvijali nego manufaktura, koja je igrala sekundarnu ulogu; kolonije su postajale krupni potrošači, pojedine nacije delile su u dugotrajnim borbama svetsko tržište koje se otvaralo.* Ovaj period počinje zakonom o navigaciji^[41] i kolonijalnim monopolima. Konkurencija među nacijama odstranjivana je u što je moguće većoj meri tarifama, prohibicijama, ugovorima; a, u krajnjoj liniji, konkurentska borba se vodila i odlučivala u vidu ratova (posebno pomorskih ratova). Nacija najmoćnija na moru, Englezi, sačuvala je prevlast u trgovini i manufakturi. Već ovde postoji koncentracija na jednu zemlju.

Manufaktura je stalno zaštićivana zaštitnim carinama na domaćem tržištu, monopolima na kolonijalnom tržištu, a na spoljašnjem u najvećoj mogućoj meri diferencijalnim carinama.^[42] Stimulisana je obrada materijala proizvedenog u samoj zemlji (vuna i platno u Engleskoj, svila u Francuskoj), zabranjivan izvoz sirovine proizvedene u samoj zemlji (vuna u Engleskoj), a zanemarivana ili suzbijana [obrada] uvezene [pamuk u Engleskoj]. Ona nacija koja je dominirala u pomorskoj trgovini i bila najveća kolonijalna sila obezbedila je sebi, naravno, i — u kvantitativnom i kvalitativnom smislu — najintenzivniji razvitak manufakture. Manufaktura uopšte nije mogla opstati bez zaštite, pošto je i najmanja promena u drugim zemljama mogla da dovede do toga da ona izgubi svoje tržište i bude upropaćena; nju je bilo lako uvesti u bilo kojoj zemlji u koliko - toliko povoljnim uslovima, i baš zbog toga bilo ju je lako uništiti. Istovremeno, zahvaljujući načinu na koji je obavljana, naročito u 18. veku na selu, ona se u toj meri stopila sa uslovima života velikog mnoštva individua, da se nijedna zemlja ne usuđuje da njeno postojanje dovede u pitanje dopuštajući slobodnu konkurenciju. Stoga ona, ukoliko uspe da izvozi svoje proizvode, sasvim zavisi od širenja ili ograničavanja trgovine i ima srazmer[no]¹ vrlo malo obratno dejstvo [na nju]¹. Otuda njen sekundarni [. . .]¹ i otuda uticaj [tr]govaca¹ u osamnaestom veku. §50| Trgovci, a posebno brodovlasnici, insistirali su, pre svega, na državnoj zaštiti i monopolima; vlasnici manufaktura su, istina, tražili i dobijali zaštitu, ali su po političkom značaju stalno bili iza trgovaca. Trgovački gradovi, naročito pomorski gradovi, dostigli su izvestan stepen civilizovanosti i dobili krupnoburžoaski karakter, dok

* [Prvobitna varijanta rukopisa:] svetsko tržište koje se otvaralo prigrabljivale su sebi pojedine nacije koje su se sukobljavale oko njegove eksploatacije

¹ Rukopis oštećen

je u fabričkim gradovima i dalje ostala najveća malograđanština. Up. Aikin itd.^[43] Osamnaesti vek bio je vek trgovine. Pinto to izričito kaže: »Le commerce fait la marotte du siècle¹, i: »depuis quelque temps il n'est plus question que de commerce, de navigation et de marine«².^[44]

Iako znatno ubrzano, kretanje kapitala je ipak i dalje ostalo srazmerno sporo. Cepanje svetskog tržišta na podvojene delove od kojih je svaki eksploatisala po jedna posebna nacija, isključivanje konkurencije među nacijama, nespretnost same proizvodnje i novčani sistem koji je tek bio prešao prvi stupanj razvitka, — veoma su zadržavali promet. Posledica toga je bio čiftinski, prljavo-sitničarski duh koji je još bio svojstven svim trgovcima i čitavom načinu trgovanja. U poređenju sa vlasnicima manufaktura, a pogotovo sa zanatlijama, oni su, svakako, bili velegrađani, buržuji, a u poređenju sa trgovcima i industrijalcima iz sledećeg perioda ostali su malograđani. Up. A. Smith.^[45]

Ovaj period se odlikuje i ukidanjem zabrane izvoza zlata i srebra, pojavom menjačnica, banaka, državnih dugova, papirnog novca, špekulacija akcijama i državnim papirima, ažiotažom sa svim artiklima i razvitkom novčanog sistema uopšte. Kapital je opet izgubio mnogo od svog karaktera spontanosti koji mu je još bio svojstven.

Koncentracija trgovine i manufakture u jednoj zemlji, Engleskoj, koncentracija koja je u sedamnaestom veku nezadrživo jačala, stvorila je postepeno za ovu zemlju njeno svetsko tržište, a time i tražnju za manufakturnim proizvodima ove zemlje, koja se više nije mogla zadovoljiti dotadašnjim industrijskim proizvodnim snagama. Ova tražnja koja je bila prerasla proizvodne snage predstavljala je pogonsku silu koja je dovela do trećeg ||51| perioda u razvitku privatne svojine počev od srednjeg veka, stvorivši krupnu industriju — primenu elementarnih snaga u industrijske svrhe, mašine i najširu podelu rada. U Engleskoj su već postojali ostali uslovi te nove faze — sloboda konkurencije u granicama nacije, razvitak teorijske mehanike (mehanika koju je usavršio Newton bila je uopšte u 18. veku u Francuskoj i Engleskoj najpopularnija nauka) itd. (Slobodu konkurencije u granicama same nacije bilo je nužno svuda izvojevati revolucijom — 1640. i 1688. u Engleskoj, 1789. u Francuskoj.) Konkurencija je ubrzo naterala svaku zemlju koja je htela da sačuva svoju istorijsku ulogu da zaštiti svoje manufakture novim carinskim merama (stare carine više nisu mogle pomoći u borbi protiv krupne industrije) i da ubrzo potom uvede krupnu industriju u uslovima zaštitnih carina. Krupna industrija je uprkos tim zaštitnim sredstvima učinila univerzalnom konkurenciju (ona je sloboda trgovine u praksi, zaštitna

¹ »Trgovina je manija ovog veka« — ² »od pre izvesnog vremena govori se još samo o trgovini, moreplovstvu i mornarici«

carina je u njoj samo palijativ, otpor u okviru slobode trgovine), uspostavila sredstva komunikacije i moderno svetsko tržište,* podredila sebi trgovinu, pretvorila sav kapital u industrijski kapital i time stvorila brzi promet (obrazovanje novčanog sistema) i centralizaciju kapitala.^[46] Univerzalnom konkurencijom ona je naterala sve individue da do kraja napregnu svu svoju energiju. Gde god je bilo moguće, uništila je ideologiju, religiju, moral itd., a tamo gde to nije mogla pretvorila ih je u očevidnu laž. Ona je tek stvorila svetsku istoriju, ukoliko je svaku civilizovanu naciju i svaku individuu u njoj u zadovoljavanju njenih potreba učinila zavisnom od celog sveta i uklonila dotadašnju spontano nastalu isključivost pojedinih nacija. Ona je podredila prirodnu nauku kapitalu i podeli rada oduzela i poslednji privid njenog spontanog karaktera. Ona je uopšte uništila spontano nastale odnose u novčane odnose. Ona je namesto spontano nastalih gradova stvorila moderne, velike industrijske gradove nastale preko noći. Gde god je prodrila, uništila je zanatstvo i uopšte sve ranije stupnjeve u razvitku industrije. Ona je privela kraju pobjedu [gra]¹da nad selom. Njena [...] je automatski sistem. [...] stvorio masu proizvođačkih snaga za koju se privatna [svoji]¹na pretvorila u okove [52] isto onako kao što je to bio esnaf za manufakturu, i sitna, seoska radionica za zanat u periodu njegovog razvitka. U uslovima privatne svojine ove proizvodne snage doživljavaju samo jednostran razvitak, za većinu postaju razorne snage, i mnoštvo takvih snaga uopšte ne može naći primenu u privatnoj svojini. Ona je uopšte svuda stvorila iste odnose među klasama društva i time uništila osobenost pojedinih nacionalnosti. I najzad, dok buržoazija svake nacije čuva svoje posebne nacionalne interese, krupna industrija je stvorila klasu koja u svim nacijama ima isti interes i kod koje je nacionalnost već uništena, klasu koja se stvarno otrešla čitavog starog sveta i u isto vreme stoji nasuprot njemu. Ona radniku čini nepodnošljivim ne samo odnos prema kapitalisti već i sam rad.

Razumljivo je da krupna industrija** ne dostiže podjednak stepen razvitka u svim mestima neke zemlje. Međutim, to ne zadržava klasni pokret proletarijata, pošto na čelo tog pokreta stupaju proletari stvoreni krupnom industrijom, i povlače za sobom čitavu masu, i pošto radnike isključene iz krupne industrije ta krupna industrija dovodi u još gore uslove života nego radnike same krupne industrije. Isto tako utiču i one zemlje u kojima je razvijena krupna industrija na plus ou moins² neindustrijske zemlje, ukoliko su ove zahvaljujući svetskom opštenju uvučene u univerzalnu konkurentsku borbu.

* [U rukopisu precrtano:] i stvorila brzi promet i koncentraciju kapitala.

** [U rukopisu precrtano:] u svim zemljama i ne

¹ Rukopis oštećen. — ² manje ili više

Ti različiti oblici su isto tako i oblici organizacije rada a time i privatne svojine. U svakom periodu dolazilo je do ujedinjavanja postojećih proizvodnih snaga, ukoliko su ga potrebe činile nužnim.

*

Ova protivrečnost između proizvodnih snaga i oblika opštenja, koja se, kao što smo videli, već više puta pojavila u dosadašnjoj istoriji, a pri tom ipak nije ugrozila njene osnove, nužno se svaki put razbuktavala u revoluciji, dobijajući pri tom, kao totalitet kolizija, istovremeno razne sporedne oblike, kao što su kolizije raznih klasa, kao što su protivrečnost svesti, idejna borba itd., politička borba itd. Ako se posmatra sa jednog ograničenog stanovišta, moguće je izvući jedan od tih sporednih oblika i posmatrati ga kao osnovu tih revolucija, a to je utoliko lakše učiniti što individue od kojih potiču revolucije stvaraju sebi iluzije o sopstvenoj delatnosti, zavisno od svog stepena obrazovanja i stupnja istorijskog razvitka.

Dakle, po našem shvatanju, izvor svih kolizija u istoriji nalazi se u protivrečnosti između proizvodnih snaga i oblika ||53| opštenja. Uostalom, da bi dovela do kolizija u nekoj zemlji, ta protivrečnost se ne mora u samoj toj zemlji zaoštriti do kraja. Konkurencija sa industrijski razvijenijim zemljama, izazvana širenjem međunarodnog opštenja, dovoljna je da i u zemljama sa manje razvijenom industrijom stvori sličnu protivrečnost (npr. latentni proletarijat u Nemačkoj pojavio se zahvaljujući konkurenciji engleske industrije).

*

Konkurencija međusobno izoluje individue, ne samo buržuje već još više proletere, uprkos tome što ih zbližava. Otuda, protekne dosta vremena pre nego što te individue postanu kadre da se ujedine, a da i ne govorimo o tome da za to ujedinjenje — ukoliko treba da bude šire od čisto lokalnog — krupna industrija mora tek stvoriti potrebna sredstva: krupne industrijske gradove i jevtine i brze komunikacije; stoga je svaku organizovanu silu, suprotstavljenu tim izolovanim individuama koje žive u odnosima koji svakodnevno reprodukuju tu izolaciju, moguće pobediti tek posle dugih borbi. Tražiti suprotno, značilo bi isto što i tražiti da konkurencija ne postoji u toj određenoj istorijskoj eposi, ili da individue izbiju sebi iz glave odnose nad kojima nemaju nikakvu kontrolu zato što su izolovane.

*

Gradnja kuća. Kod divljaka je razumljivo samo po sebi da svaka porodica ima svoju sopstvenu pećinu ili kolibu, kao što kod nomada postoji odvojeni šator za svaku porodicu. Dalji razvitak privatne svo-

jine čini još neophodnijim ovo odvojeno domaćinstvo. Kod zemljoradničkih naroda zajedničko domaćinstvo je isto toliko nemoguće koliko i zajednička obrada zemlje. Veliki korak napred bila je izgradnja gradova. Ali u svim dosadašnjim periodima ukidanja odvojenog gazdinstva, koje se ne može odvojiti od ukidanja privatne svojine, nije bilo moguće već i zbog toga što za to nisu postojali materijalni uslovi. Uspostavljanje zajedničkog domaćinstva pretpostavlja razvitak mašina, korišćenje prirodnih sila i mnogih drugih proizvodnih snaga, npr. vodovoda, ||54| gasnog osvetljenja, parnog grejanja itd., ukidanje [suprotnosti] između grada i sela. Bez ovih uslova zajedničko gazdinstvo ne bi, sa svoje strane, bilo nova proizvodna snaga, bilo bi lišeno svake materijalne osnove, zasnovano na čisto teorijskoj osnovi, tj. bilo bi čista fantazija i dovelo samo do manastirskog gazdinstva. — Ono što je bilo moguće pokazuje se u slivanju u gradove i izgradnji zajedničkih zgrada za pojedine određene ciljeve (zatvora, kasarna itd.). Po sebi je razumljivo da se ukidanje odvojenog gazdinstva ne može odvojiti od ukidanja porodice.

(Stav, na koji se često nailazi kod svetog Maxa, da svako postaje sve što jeste zahvaljujući državi, u osnovi je identičan sa stavom da je buržuj samo primerak roda buržujaja; taj stav pretpostavlja da je *klasa* buržujaja postojala još pre individua koje nju sačinjavaju.)*

Građani svakoga grada bili su u srednjem veku prinuđeni da se ujedine protiv seoskog plemstva da bi sačuvali svoju kožu; širenje trgovine i uspostavljanje komunikacija doveli su do toga da pojedini gradovi upoznaju druge gradove koji su u borbi sa istim protivnikom branili iste interese.** Od mnogih lokalnih građanskih grupa podvojenih gradova nastala je tek vrlo postepeno građanska *klasa*. Uslovi života pojedinih građana su ujedno, zahvaljujući*** tome što su predstavljali suprotnost postojećim odnosima i, zahvaljujući načinu rada uslovljenom time, postali uslovi koji su za sve njih bili zajednički i od svakog pojedinca nezavisni. Građani su stvorili te uslove ukoliko su se oslobodili feudalnih spona, a stvoreni su tim uslovima ukoliko su bili uslovljeni njihovom suprotnošću prema feudalizmu koji su zatekli. Sa uspostavljanjem veze između pojedinih gradova, ti zajednički uslovi razvili su se u klasne uslove. Isti uslovi, ista suprotnost, isti interesi su, sve u svemu, takođe svuda nužno stvarali iste običaje. Sama buržoazija razvija se tek postepeno uporedo sa svojim uslovima, zavisno od podele rada raspada se, opet,

* [Marxova napomena na margini:] *Prepostojanje* klase kod filozofa.

** [Prvobitna varijanta rukopisa:] dovelo je do ujedinenja većeg broja gradova čija osnova leži u identičnosti interesa u odnosu na feudalce

*** [U rukopisu precrtano:] ujedinenju tih podvojenih u zajedničke uslove egzistencije jedne klase.

na razne frakcije, i, najzad, sve imućne klase koje su postojale pre nje apsorbuje* u onoj meri u kojoj se sva već postojeća svojina pretvara u industrijski ili trgovinski kapital (dok većinu zatečene klase bez imovine i jedan deo dotle imućnih klasa pretvara u novu klasu, proletarijat). Pojedine individue čine klasu samo utoliko ukoliko ||55| moraju zajednički da vode borbu protiv neke druge klase; inače, one se uzajamno odnose neprijateljski, kao konkurenti. S druge pak strane, klasa se osamostaljuje u odnosu na individue, tako da one nailaze na već unapred određene uslove svog života; klasa im određuje društveni položaj a time i njihov lični razvitak; one joj se potčinjavaju. Ova pojava predstavlja isto što i podređivanje pojedinih individua podeli rada i nju je moguće ukloniti samo ukidanjem privatne svojine i samog rada. Već smo više puta ukazali na to kako se to podređivanje individua klasi istovremeno pretvara u podređivanje svakojakim predstavama itd.

Ako se *filozofski* posmatra taj razvitak individua u** zajedničkim uslovima egzistencije istorijskog niza staleža i klasa i pod opštim pretpostavkama koje su im time nametnute, — onda je svakako lako uobraziti da su se u tim individuama razvili rod ili čovek, ili da su one razvile čoveka — uobraženje koje predstavlja jak šamar za istoriju. U takvom slučaju ti razni staleži i klase mogu se shvatiti kao specifikacija opšteg izraza, kao podvrste roda, kao faze u razvitku čoveka.

To podređivanje individua određenim klasama može se ukinuti tek kad se obrazuje klasa koja više ne mora da zastupa nikakav poseban klasni interes nasuprot vladajućoj klasi.

*

Pretvaranje ličnih sila (odnosa) u stvarstvene putem podele rada ne može se ukinuti na taj način što će čovek sebi izbiti iz glave opštu predstavu o tome, već samo tako što individue ponovo sebi podređuju te stvarstvene sile i ukidaju podelu rada.*** Bez zajednice† to nije moguće. Tek u zajednici postoje za svaku individuu ||56| sredstva pomoću kojih može svestrano da razvija svoje sposobnosti; dakle, tek u zajednici mogućna je lična sloboda. U dosadašnjim surogatima zajednice, u državi itd., lična sloboda je postojala samo za one individue koje su se razvijale u uslovima vladajuće klase i samo ukoliko

* [Marxova napomena na margini:] Ona najpre apsorbuje one grane rada koje neposredno pripadaju državi, zatim sve ± [manje-više] ideološke staleže

** [U rukopisu precrtano:] filozofski posmatra u njihovim delimično datim a delimično daljim razvitkom datih uslova egzistencije —

*** [Engelsova napomena na margini:] (Feuerb[ach]: bivstvo i suština)

† [U rukopisu precrtano:] i njom uslovljenog potpunog slobodnog razvika individue je nemoguće

su one bile individue te klase. Prividna zajednica, u koju su se dosad sjedinjavale individue, stalno im se suprotstavljala kao nešto samostalno i, istovremeno, pošto je predstavljala udruživanje jedne klase protiv druge, za podvlašćenu klasu nije bila samo potpuno iluzorna zajednica već i novi okov. U stvarnoj zajednici individue u svojoj asocijaciji i tom asocijacijom stižu ujedno i svoju slobodu.

Individue su uvek polazile od sebe, naravno od sebe u okviru datih istorijskih uslova i odnosa, a ne od »čiste« individue u onom smislu u kome je shvataju ideolozi. Ali u toku istorijskog razvitka i upravo zahvaljujući osamostalivanju društvenih odnosa, neizbežnom u okviru podela rada, javlja se razlika među životima svih individua, ukoliko je njihov život ličan i ukoliko je potčinjen bilo kojoj grani rada i uslovima koji su s njom u vezi. (Ovo ne treba razumeti u tom smislu da npr. rentijer, kapitalist itd. prestaju da budu ličnosti, već da je njihova ličnost uslovljena i određena sasvim određenim klasnim odnosima, a razlika se pokazuje tek u suprotnosti prema nekoj drugoj klasi i za njih same tek onda kad oni bankrotiraju.) U staležu (a još više u plemenu) to je još prikriveno, npr. plemić ostaje uvek plemić, neplemić (roturier) ostaje uvek neplemić, bez obzira na njegove ostale uslove, — osobina nerazdvojno vezana s njegovom individualnošću. Razlikovanje lične individue od klasne individue, karakter slučajnosti koji imaju uslovi života za individu, javlja se tek uporedo s pojavom klase koja je i sama proizvod buržoazije. Tek konkurencija i borba među individuama rađa i razvija [57] taj karakter slučajnosti kao takav. Stoga se zamišlja da su individue pod vlašću buržoazije slobodnije nego ranije, jer za njih njihovi uslovi života imaju karakter slučajnih, dok su u stvarnosti one, naravno, neslobodne, jer su više potčinjene stvarstvenoj vlasti. Razlika u odnosu na stalež pokazuje se osobito u suprotnosti buržoazije prema proletarijatu. Kad je stalež građana — korporacije itd. — ustao protiv seoskog plemstva, njegovi uslovi života, pokretna svojina i zanatski rad, koji su u latentnom stanju postojali još pre njihovog odvajanja od feudalne strukture, javili su se kao nešto pozitivno, što je suprotstavljeno feudalnoj zemljišnoj svojini, i stoga je najpre opet uzelo svojevrstni feudalni oblik. Razume se da su se odbegli kmetovi odnosili prema svom dotadašnjem kmetstvu kao prema pojavi koja je slučajna za njihovu ličnost. Ali u tome su oni činili samo isto ono što čini svaka klasa koja se oslobađa okova, a zatim, oni se nisu oslobađali kao klasa već pojedinačno. Dalje, oni nisu prelazili granice staleškog sistema, već su samo obrazovali nov stalež i zadržavali i na novom položaju svoj dotadašnji način rada i razvijali ga dalje, oslobađajući ga njegovih dotadašnjih okova koji više nisu odgovarali već dostignutom stupnju u njegovom razvitku.

Naprotiv, kod proletera je njihov sopstveni uslov života, rad, a time i svi uslovi postojanja današnjeg društva, postao za njih nešto slučajno, nad čim proleter i pojedinačno nemaju kontrolu i nad čim

im nikakva *društvena* organizacija ne može dati kontrolu,* a protivrečnost između [. . .]¹ ličnosti proletera pojedinačno i njegovog, njemu nametnutog uslova života, rada, postaje vidna i njemu samom, naročito zato što je on žrtva već od rane mladosti i zato što nema mogućnosti da u okviru svoje klase dobije uslove koji će mu omogućiti da pređe u drugu klasu.

||58| NB. Ne treba zaboraviti da je već neophodnost kmetova da postoje i nemogućnost postojanja krupnog gazdinstva, koja je dovela do podele allotments² kmetovima, vrlo brzo svela obaveze kmetova prema feudalcima u proseku na takve dažbine u naturi i kulučenja, da su one kmetu omogućavale akumulaciju pokretne svojine i time mu olakšavale bekstvo sa poseda njegovog gospodara, otvarale mu izgleda da napreduje kao građanin, a stvarale i diferencijaciju među kmetovima, tako da su odbegli kmetovi bili već upola građani. Pri tom je isto tako jasno da su oni seljaci-kmetovi koji su bili vični nekom zanatu imali najviše izgleda da steknu pokretnu svojinu.

Dakle, dok su odbegli kmetovi želeli samo da slobodno razvijaju svoje već postojeće uslove egzistencije i postignu da ih drugi priznaju, i stoga su u krajnjoj liniji dospeli samo do slobodnog rada, proletari moraju, da bi bili priznati kao ličnosti, da ukinu svoj sopstveni dotadašnji uslov egzistencije, koji je istovremeno i uslov egzistencije čitavog dotadašnjeg društva, — rad. Oni su, stoga, i u direktnoj suprotnosti sa formom u kojoj su individue društva dosad nalazile svoj puni izraz, — sa državom, i moraju srušiti tu državu da bi bili priznati kao ličnosti.

*

Iz čitavog dosadašnjeg izlaganja proizlazi da** je zajednički odnos u koji su stupale individue jedne klase i koji je bio uslovljen njihovim zajedničkim interesima u odnosu na nekog trećeg, uvek bio zajednica kojoj su te individue pripadale samo kao prosečne individue, samo ukoliko su živele u uslovima egzistencije svoje klase, — odnos u kome one nisu učestvovala kao individue, već kao članovi klase. Naprotiv, kod zajednice revolucionarnih proletara, koji stavljaju pod svoju kontrolu svoje uslove egzistencije i ||59| uslove egzistencije svih članova društva, sasvim je obrnut slučaj; u njoj individue učestvuju kao individue. Upravo udruživanje individua (naravno, pod

* [Prvobitna varijanta rukopisa:] nad čim im *društvena* organizacija ne može dati kontrolu

** [U rukopisu precrtano:] su individue koje su se oslobađale u svakoj istorijskoj eposi dalje razvijale samo sopstvene već postojeće, njima date uslove egzistencije.

pretpostavkom da postoje današnje razvijene proizvodne snage) stavlja pod njihovu kontrolu uslove slobodnog razvitka i kretanja individua, uslove koji su dotle bili prepušteni slučaju i koji su postali nešto samostalno u odnosu na pojedinačne individue upravo njihovim podvajanjem kao individua, njihovim nužnim udruživanjem, koje je uslovljeno podelom rada, i zahvaljujući njihovom podvajanju postalo za njih tuđa veza. Dosadašnje udruživanje bilo je samo (ni u kom slučaju proizvoljan, kao što se to pretpostavlja npr. u *Contrat social*^[47], već nužan) sporazum (uporedi npr. obrazovanje severnoameričke države i južnoameričkih republika) o tim uslovima u kojima je, zatim, individuama pružena mogućnost da koriste slučajnost. To pravo da se u okviru izvesnih uslova neometano koristi slučajnost nazivano je dosad ličnom slobodom. — Naravno, ti uslovi egzistencije su samo u tom trenutku postojeće proizvodne snage i oblici opštenja.

*

Komunizam se od svih dosadašnjih pokreta razlikuje po tome što ruši osnovu svih dosadašnjih odnosa proizvodnje i opštenja, i prema svim spontano nastalim pretpostavkama prvi se svesno odnosi kao prema tvorevinama dotadašnjih ljudi, lišava ih njihovog spontanog karaktera i podređuje vlasti udruženih individua. Stoga njegovo uvođenje ima u suštini ekonomski karakter, — materijalno uspostavljanje uslova za to udruživanje; ono postojeće uslove pretvara u uslove za to udruživanje. Postojeće, — što ga komunizam stvara, — predstavlja upravo stvarnu bazu koja onemogućava sve što postoji nezavisno od individua, ukoliko to što postoji ipak nije ništa drugo do proizvod dotadašnjeg opštenja samih individua. Dakle, komunisti se praktično odnose prema uslovima stvorenim dotadašnjom proizvodnjom i opštenjem kao prema neorganskim, ali pri tom ne uobražavaju da je plan ili odluka dotadašnjih generacija bila da im daju materijal, niti veruju da su ti uslovi bili neorganski za individue koje su ih stvarale. ||60| Razlika između individue kao ličnosti i slučajne individue nije razlika u pojmovima već istorijski fakat. Ova razlika ima različit smisao u raznim vremenima, npr. stalež kao nešto slučajno za individuu u 18. veku, plus ou moins¹ i porodica. To je razlika koju ne pravimo mi za svako vreme, već koju svako vreme pravi među raznim elementima koje zatiče, i to ne po pojmu, već prinuđeno materijalnim životnim kolizijama. Ono što se kasnijem vremenskom periodu, nasuprot pređašnjem, čini slučajnim, dakle slučajnim i među elementima koje je nasledio od pređašnjeg, predstavlja oblik opštenja koji je odgovarao određenom razvitku proizvodnih snaga. Odnos proizvodnih snaga prema obliku opštenja jeste odnos oblika opštenja

¹ više-manje

prema* radu ili delatnosti individua. (Osnovni oblik ove delatnosti** je, naravno, materijalni, od koga zavise svi drugi duhovni, politički, verski itd. Davanje različitih oblika materijalnom životu je, naravno, svaki put zavisno od već razvijenih potreba, a i stvaranje i podmirenje tih potreba i samo predstavlja istorijski proces, koji se ne može naći ni kod jedne ovce ili psa (glavni argument Stirnera koji on uporno potrže — *adversus hominem*^{1[48]}), mada su ovce i psi u svom sadašnjem obliku svakako, ali malgré eux², proizvodi jednog istorijskog procesa.) Uslovi u kojima individue međusobno opšte sve dok se ne pojavi protivrečnost predstavljaju uslove koji spadaju u njihovu individualnost, koji nisu nešto spoljašnje za njih, uslove u kojima ove određene individue, koje egzistiraju u određenim odnosima, jedino i mogu proizvoditi svoj materijalni život i ono što je s njim u vezi, dakle, predstavljaju uslove njihove samodelatnosti i proizvod su te samodelatnosti.*** Određeni uslov pod kojim oni proizvode odgovara dakle, — sve dok se ||61| ne pojavi protivrečnost — njihovoj stvarnoj uslovljenosti, njihovom jednostranom postojanju, čija se jednostranost pokazuje tek zahvaljujući pojavi protivrečnosti i, prema tome, postoji samo za one koji dolaze kasnije. Tada se ovaj uslov javlja kao slučajni okov, i svest o tome da on predstavlja okov pripisuje se onda i pređašnjem vremenskom periodu.

Ti različiti uslovi, koji se prvo javljaju kao uslovi samodelatnosti, a kasnije kao njeni okovi, čine u čitavom istorijskom razvitku povezani niz oblika opštenja, čija se povezanost sastoji u tome što se na mesto ranijeg oblika opštenja, koji je postao okov, stavlja nov koji odgovara razvijenijim proizvodnim snagama a time i progresivnijem načinu samodelatnosti individua, oblik koji à son tour³ opet postaje okov i tada biva zamenjen drugim oblikom. Pošto ovi uslovi na svakom stupnju odgovaraju istovremenom razvitku proizvodnih snaga, njihova istorija je ujedno i istorija proizvodnih snaga koje se razvijaju i koje preuzima svaka nova generacija, a time i istorija razvitka snaga samih individua.

Pošto se taj razvitak odvija stihijski, tj. nije podređen nekom celokupnom planu slobodno udruženih individua, to on polazi od raznih mesta, plemena, nacija, grana rada itd., od kojih se svako na početku razvija nezavisno od onih drugih a tek postepeno stupa u vezu sa tim drugima. Zatim, taj razvitak se odvija veoma sporo; razni stupnjevi i interesi nikad ne bivaju potpuno pobeđeni, već samo

* [U rukopisu precrtano:] samodelatnosti

** [Prvobitno u rukopisu:] samodelatnosti

*** [Marxova napomena na margini:] Proizvodnja samog oblika opštenja.

podređeni pobedonosnom interesu, i još vekovima se povlače uporedo s njim. Odavde sledi da, čak u okviru jedne nacije, individue — i ako se ne uzmu u obzir njihovi imovinski odnosi — imaju sasvim različite tokove razvitka, i da neki raniji interes, čiji je odgovarajući oblik opštenja već potisnut oblikom koji odgovara nekom kasnijem interesu, još dugo ostaje tradicionalna vlast u zajednici, prividnoj zajednici koja je samostalna u odnosu na individue (država, pravo), a ta se vlast, konačno, može srušiti samo revolucijom. Odavde se takođe jasno vidi zašto se kod pojedinih stvari, §62) koje se mogu uopštenije sažeti, ponekad čini da je svest otišla dalje od empirijskih odnosa istog doba, tako da je u borbama neke kasnije epohe moguće oslanjati se na autoritet teoretičara pređašnje epohe.

Nasuprot tome, u zemljama koje, kao Severna Amerika, počinju od početka u već razvijenoj istorijskoj eposi, razvitak se odvija vrlo brzo. Takve zemlje nemaju nikakve druge spontano nastale pretpostavke osim individua koje se tamo naseljavaju i koje su na to nagnali takvi oblici opštenja u starim zemljama koji nisu odgovarali njihovim potrebama. One, dakle, razvitak počinju sa najprogressivnijim individuama starih zemalja, a stoga i sa najrazvijenijim oblikom opštenja koji odgovara tim individuama, još pre nego što taj oblik opštenja uspe da se nametne u starim zemljama. Takav je slučaj sa svim kolonijama, ukoliko one nisu čisto vojne ili trgovinske baze. Dokaz za to su Kartagina, grčke kolonije i Island u 11. i 12. veku. Slična stvar se događa prilikom osvajanja, kad se osvojenoj zemlji prenosi u gotovom vidu oblik opštenja razvijen na drugom tlu; dok je on u svojoj domovini još uvek opterećen interesima i odnosima iz pređašnjih epoha, ovde se može i mora potpuno i bez smetnji učvrstiti, već i zato da bi osvajačima obezbedio trajnu vlast. (Engleska i Napulj posle normanskog osvajanja, kad su dobili najsavršeniji oblik feudalne organizacije.)

*

Čini se da čitavom ovom shvatanju istorije protivreči činjenica osvajanja. Dosad su sila, rat, pljačkanje, razbojničko ubistvo itd. uzimani za pogonsku silu istorije. Mi se ovde možemo ograničiti samo na glavne tačke i stoga ćemo uzeti samo najupadljiviji primer, razaranje jedne stare civilizacije, koje je izvršio varvarski narod, i početak obrazovanja nove strukture društva, koje se na to nadovezuje. (Rim i varvari, feudalizam i Galija, Istočno Rimsko Carstvo i Turci.) §63) Kod osvajačkog varvarskog naroda sam rat još predstavlja, kao što je već gore nagovešteno, normalan oblik opštenja, koji se utoliko revnosnije koristi ukoliko više porast stanovništva, u uslovima uobičajenog i za njega jedino mogućeg primitivnog načina proizvodnje, stvara potrebu za novim sredstvima za proizvodnju. U Italiji je, na protiv, zahvaljujući koncentraciji zemljišne svojine (izazvanoj ne

samo kupovinama na veliko i zaduživanjem već i nasleđivanjem, pošto su usled krajnje nebrige i retkih ženidbi stare porodice postepeno izumirale a njihov posed prelazio u vlasništvo malobrojnih), i zahvaljujući pretvaranju te svojine u pašnjake (prouzrokovanom ne samo uobičajenim, i danas važećim ekonomskim uzrocima, već i uvozom opljačkanog i kao danak dobijenog žita i, kao posledica toga, odsustvom potrošača za italijanske žitarice), dakle, u Italiji je slobodno stanovništvo skoro bilo iščezlo, sami robovi su sve više izumirali i bilo je nužno stalno ih zamenjivati novima. Ropstvo je ostalo osnova čitave proizvodnje. Plebejci, koji su po svom položaju bili negde između slobodnih i robova, nikad nisu otišli dalje od lumpenproletarijata. Uopšte, Rim nikad nije prerastao okvire grada i sa provincijama je imao gotovo jedino političku vezu, koju je, naravno, političkim događajima bilo moguće i prekinuti.

*

Nema ničeg uobičajenijeg od predstave da je u istoriji dosada bilo važno samo *uzimanje*. Varvari *uzimaju* Rimsko Carstvo, i činjenicom tog uzimanja objašnjava se prelaz od starog sveta u feudalizam. Međutim, u slučaju uzimanja koje vrše varvari sve zavisi od okolnosti da li nacija koju osvajaju ima razvijene industrijske proizvodne snage, kao što je slučaj kod savremenih naroda, ili njene proizvodne snage uglavnom počivaju samo na njenoj ujedinjenosti i* zajedničnosti. Uzimanje je, zatim, uslovljeno predmetom koji se uzima. Imovina nekog bankara koja se sastoji u vrednosnim hartijama ne može se uopšte uzeti ako se onaj koji uzima ne potčini uslovima proizvodnje i opštenja u osvojenoj zemlji. To isto važi i za čitav industrijski kapital neke moderne industrijske zemlje. I najzad, uzimanju svuda vrlo brzo dođe kraj, a kad više nema šta da se uzme, mora se početi s proizvodnjom. Iz ove nužnosti proizvodnje, koja se vrlo brzo javlja, sledi [64] da oblik zajedničnosti koji uzimaju nastanjeni osvajači mora odgovarati stepenu razvitka zatečenih proizvodnih snaga, ili se, ukoliko to od samog početka nije slučaj, mora menjati u skladu sa proizvodnim snagama. Ovim se objašnjava i činjenica, koja se u periodu posle seobe naroda, kako se tvrdi, može svuda zapaziti, naime da je sluga bio gospodar, i da su osvajači vrlo brzo primali jezik, obrazovanje i običaje od osvojenih.

Feudalizam uopšte nije prenet u gotovom obliku iz Nemačke, već se njegovo poreklo kod osvajača nalazi u ratničkoj organizaciji vojske za vreme samog osvajanja, a ta organizacija se tek posle osvajanja, zahvaljujući uticaju proizvodnih snaga koje su postojale u osvojenim zemljama, razvila u pravi feudalizam. U kojoj je meri ovaj oblik bio uslovljen proizvodnim snagama, pokazuju neuspeli poku-

* [U rukopisu precrtano:] njenom zajedničkom delanju koliko je to moguće

šaji da se učvrste drugi oblici potekli iz starorimskih reminiscencija (Karlo Veliki itd.).

Produžiti. —

★

U krupnoj industriji i konkurenciji svi uslovi egzistencije, sve uslovljenosti i jednostranosti individua stopljeni su u dva najprostija oblika: privatnu svojinu i rad. Novac je svaki oblik opštenja i samo opštenje učinio slučajnim za individue. Dakle, već u novcu su koreni toga što je čitavo dosadašnje opštenje bilo samo opštenje individua pod određenim uslovima, a ne individua kao individua. Ovi uslovi svedeni su na dva — akumulirani rad ili privatna svojina, ili stvarni rad. Prestane li jedan od njih da postoji, prekida se i opštenje. I sami moderni ekonomisti, npr. Sismondi, Cherbuliez itd., association des individus¹ suprotstavljaju association des capitaux². S druge strane, same individue su potpuno podređene podeli rada i na taj način dovedene u najpotpuniju uzajamnu zavisnost. Ukoliko se u okviru rada suprotstavlja radu, privatna svojina se razvija iz nužnosti akumulacije, i na početku još ima oblik zajedničnosti, ali se u toku daljeg razvitka sve više približava modernom obliku privatne svojine. Podelom rada data je već od samog početka i podela *uslova* rada, oruđa i materijala, a time i rasepkanost akumuliranog kapitala među raznim vlasnicima, a ovim i rasep između kapitala i rada, i razni oblici same svojine. Što se više razvija podela rada i što više raste akumulacija, to oštrije postaje i ovaj rasep. Sam rad može postojati samo pod pretpostavkom tog rasepa.

★

(Lična energija individua pojedinih nacija — Nemci i Amerikanci — energija već zahvaljujući ukrštanju rasa — zato su Nemci kretanosti — u Francuskoj, Engleskoj itd. tuđinski narodi preneti na već razvijeno, u Americi na sasvim novo tlo, u Nemačkoj je starosedelačko stanovništvo mirno ostalo na istom mestu.)

★

Dakle, ovde se pokazuju dve činjenice. Prvo, proizvodne snage se javljaju kao nešto sasvim nezavisno i otrgnuto od individua, kao svet za sebe pored individua, a razlog za to je okolnost da individue, čije su one snage, egzistiraju podvojeno i stoje u uzajamnoj suprotnosti, dok ove snage, s druge strane, predstavljaju stvarne snage samo u opštenju i povezanosti tih individua.* Dakle, na jednoj strani —

* [Engelsova napomena na margini:] Sismondi.

¹ asocijaciju individua — ² asocijaciji kapitalâ

totalitet proizvodnih snaga, koje su dobile tako reći stvarstveni oblik, i za same individue više nisu snage individua već privatne svojine, i stoga predstavljaju snage individua samo ukoliko su te individue privatni vlasnici. Ni u jednoj ranijoj eposi proizvodne snage nisu dobile taj oblik, nevažan za opštenje individua kao individua, zato što je samo njihovo opštenje bilo još uvek ograničeno. Na drugoj strani, nasuprot tim proizvodnim snagama stoji većina individua, od kojih su ove snage otrgnute i koje su stoga lišene svake stvarne životne sadržine, postale apstraktne individue, ali njima se tek na taj način i pruža mogućnost da kao *individue* stupe u međusobnu vezu.

Jedina veza koju one još imaju sa proizvodnim snagama i svojom sopstvenom egzistencijom, rad, izgubio je kod njih svaki privid samodelatnosti i održava im ||66| život samo na taj način što ga sakati. Dok su u ranijim periodima samodelatnost i proizvođenje materijalnog života bili odvojeni na taj način što su padali u deo raznim osobama, a proizvođenje materijalnog života je zbog ograničenosti samih individua još smatrano za podređenu vrstu samodelatnosti, sada se oni tako razdvajaju da se uopšte materijalni život javlja kao cilj, a proizvođenje tog materijalnog života, rad (koji predstavlja sada jedino moguć ali, kao što vidimo, negativan oblik samodelatnosti), kao sredstvo.

Prema tome, sada se došlo dotle da individue moraju sebi prisvojiti postojeći totalitet proizvodnih snaga, ne samo zato da bi mogle postići samodelatnost, već uopšte zato da bi obezbedile svoju egzistenciju.* Ovo prisvajanje je pre svega uslovljeno predmetom koji treba prisvojiti, — proizvodnim snagama koje su razvijene u totalitet i postoje samo u okviru univerzalnog opštenja. Dakle, ovo prisvajanje mora već zbog toga imati univerzalan karakter koji odgovara proizvodnim snagama i opštenju. Samo prisvajanje tih snaga nije ništa drugo do razvitak individualnih sposobnosti koje odgovaraju materijalnim oruđima za proizvodnju. Već i stoga prisvajanje totaliteta oruđa za proizvodnju predstavlja razvitak totaliteta sposobnosti u samim individuama. Ovo prisvajanje je, zatim, uslovljeno i individuama koje ga vrše. Samo su proleter i našeg doba, potpuno isključeni iz svake samodelatnosti, kadri da postignu svoju potpunu, ne više ograničenu samodelatnost, koju čini prisvajanje totaliteta proizvodnih snaga i na taj način određen razvitak totaliteta sposobnosti. Sva ranija revolucionarna prisvajanja bila su ograničena, individue, čija je samodelatnost bila skućena ograničenim oruđem za proizvodnju i ograničenim opštenjem, prisvajale su to ograničeno oruđe ||67| za proizvodnju i stoga su dovele samo do nove ograničenosti. Njihovo

* [Prvobitna varijanta rukopisa:] Prema tome, sada se došlo dotle da individue više uopšte ne mogu prisvajati proizvodne snage koje su razvijene u totalitet i povezane sa univerzalnim opštenjem.

oruđe za proizvodnju je postalo njihovo vlasništvo, ali one same su ostale podređene podeli rada i svom sopstvenom oruđu za proizvodnju. U slučaju svih dosadašnjih prisvajanja mnoštvo individua je ostalo podređeno jednom jedinom oruđu za proizvodnju; u slučaju prisvajanja proletera masa oruđa za proizvodnju mora biti podređena svakoj individui a svojina svim individuama. Moderno univerzalno opštenje moguće je podrediti individuama samo na taj način što se ono podređuje svim individuama.

Prisvajanje je, zatim, uslovljeno načinom na koji se mora vršiti. Ono se može izvršiti samo takvim ujedinjenjem koje, zahvaljujući karakteru samog proletarijata, može biti, opet, samo univerzalno, i takvom revolucijom u kojoj se, s jedne strane, ruši moć dotadašnjeg načina proizvodnje i opštenja i društvene strukture, i, s druge strane, razvija univerzalni karakter i energija proletarijata nužna za izvršenje tog prisvajanja, a proletarijat se zatim otresa svega što mu je ostalo od njegovog dotadašnjeg društvenog položaja.

Tek na ovom stupnju samodelatnost se poklapa sa materijalnim životom, što odgovara razvitku individua u totalne individue i odbacivanju svega što je stihijski nastalo; tada jedno drugom odgovaraju i pretvaranje rada u samodelatnost i pretvaranje dotadašnjeg uslovljenog opštenja u opštenje individua kao takvih. S prisvajanjem totalnih proizvodnih snaga od strane udruženih individua prestaje da postoji privatna svojina. Dok se u dotadašnjoj istoriji uvek neki poseban uslov javljao kao nešto slučajno, sada je podvajanje samih individua, posebno privatno privređivanje svakog od njih postalo slučajno.

Individue koje više nisu ||68|| podređene podeli rada filozofi su zamislili kao ideal koji su nazvali »čovек«, a čitav proces koji smo mi izložili oni su shvatili kao proces razvitka »čovека«, tako da je dosadašnjim individuama na svakom stupnju istorijskog razvitka podmetan »čovек« i prikazivan kao pogonska snaga istorije. Tako je čitav proces shvaćen kao proces samootuđenja »čovека«, a to uglavnom dolazi otuda što je prosečna individua kasnijeg stupnja uvek podmetana ranijem stupnju, a kasnija svest individuama ranijeg perioda.* Ovo preokretanje, koje od samog početka apstrahuje stvarne uslove, omogućilo je da se cela istorija pretvori u proces razvitka svesti.

*

Građansko društvo obuhvata celokupno materijalno opštenje individua u okviru određenog stepena razvitka proizvodnih snaga. Ono obuhvata celokupan trgovinski i industrijski život jednog stupnja, i utoliko prelazi granice države i nacije, mada se, s druge strane, mora spolja isticati kao nacionalnost, a unutra se ustrojavati kao država.

* [Marxova napomena na margini:] Samootuđenje

Reč građansko društvo pojavila se u osamnaestom veku, kad su se odnosi svojine već bili izvukli iz antičke i srednjovekovne zajedničnosti. Građansko društvo kao takvo razvija se tek uporedo sa buržoazijom; međutim, tim istim imenom uvek je nazivana društvena organizacija koja se razvija neposredno iz proizvodnje i opštenja i koja u svako doba predstavlja osnovu države i ostale idealističke nadgradnje.

*

Odnos države i prava prema svojini

Prvi oblik svojine je kako u antičkom svetu tako i u srednjem veku plemenska svojina, uslovljena kod Rimljana uglavnom ratom, a kod §69 Germana stočarstvom. Usled toga što je u jednom gradu zajedno stanovalo više plemena, kod antičkih naroda* se plemenska svojina javlja kao državna svojina, a pravo pojedinca na nju kao čisto *possessio*¹, koje se, međutim, kao i plemenska svojina uopšte, ograničava samo na zemljišnu svojinu. Prava privatna svojina javlja se kod starih, kao i kod savremenih naroda, kad i pokretna svojina. — (Ropstvo i zajedničnost) (*dominium ex jure Quiritum*²). Kod naroda koji su izašli iz srednjeg veka plemenska svojina tako u svom razvitku prolazi kroz razne stupnjeve — feudalnu zemljišnu svojinu, korporativnu pokretnu svojinu, manufakturni kapital — sve do modernog kapitala, uslovljenog krupnom industrijom i univerzalnom konkurencijom, do čiste privatne svojine, koja je odbacila svaki privid zajednice i isključila svaki uticaj države na razvitak svojine. Toj modernoj privatnoj svojini odgovara moderna država, koju pomoću poreza postepeno kupuju privatni sopstvenici i koja potpuno prelazi u njihove ruke zahvaljujući sistemu državnih dugova; postojanje te države, izraženo u porastu i padu kursa državnih hartija od vrednosti na berzi, postalo je potpuno zavisno od komercijalnog kredita koji joj daju privatni sopstvenici, buržuji. Već i zbog toga što je *klasa*, a ne više *stalež*, buržoazija je prinuđena da se organizuje u nacionalnim a ne više samo u lokalnim okvirima, i da svom prosečnom interesu da opšti oblik. Emancipacijom privatne svojine od zajednice država je postala posebna egzistencija pored i izvan građanskog društva; ali ona nije ništa drugo do oblik organizacije koji buržuji kako prema spolja tako i prema unutra sebi nužno daju u cilju uzajamne garancije svoje svojine i svojih interesa. U današnje vreme samostalnost

* [U rukopisu precrtano:] (naročito Rima i Sparte)

¹ uzimanje u posed — ² svojina starorimskih građana zajemčena zakonom

države postoji još jedino u takvim zemljama u kojima se staleži nisu potpuno razvili u klase, u kojima staleži, uklonjeni u progresivnijim zemljama, još igraju neku ulogu, i gde postoji neka mešavina, — u kojima, stoga, nijedan deo stanovništva ne može da zagospodari drugim. Takav je slučaj osobito u Nemačkoj. Najsavršeniji primer moderne države je Severna ||70| Amerika. Noviji francuski, engleski i američki pisci se svi slažu u tome da država postoji samo radi privatne svojine, tako da je to prešlo i u običnu svest.

Pošto država predstavlja oblik u kome individue vladajuće klase ostvaruju svoje zajedničke interese i u kome se čitavo građansko društvo jedne epohe sažima, odatle sledi da su sve zajedničke institucije oposedovane državom, da dobijaju politički oblik. Odatle proizlazi i iluzija da se zakon zasniva na volji, i to na *slobodnoj* volji, otrgnutoj od svoje realne osnove. Isto tako se, opet, i pravo svodi na zakon.

Privatno pravo se razvija istovremeno sa privatnom svojinom iz raspadanja spontano nastale zajednice. Kod Rimljana je razvitak privatne svojine i privatnog prava prošao bez nekih industrijskih i komercijalnih posledica, zato što je čitav njihov način proizvodnje ostao isti kao i ranije.* Kod savremenih naroda, kod kojih se feudalna zajednica raspala zahvaljujući industriji i trgovini, sa nastankom privatne svojine i privatnog prava započela je nova faza sposobna da se dalje razvija. Već prvi grad koji je u srednjem veku imao razvijenu pomorsku trgovinu, Amalfi,^[49] razvio je i pomorsko pravo. Čim su, prvo u Italiji a kasnije i u drugim zemljama, industrija i trgovina dalje razvile privatnu svojinu, odmah je opet prihvaćeno i postalo autoritet razvijeno rimsko privatno pravo. Kad je kasnije buržoazija stekla toliku moć da su vladari počeli uzimati u zaštitu njene interese, da bi uz pomoć buržoazije srušili feudalno plemstvo, u svim zemljama (u Francuskoj u 16. veku) počelo je stvarno da se razvija pravo, i taj razvitak se u svim ||71| zemljama, izuzimajući Englesku, odvijao na bazi rimskog kodeksa. I u Engleskoj su se morala koristiti načela rimskog prava za dalji razvitak privatnog prava (naročito u vezi sa pokretnom svojinom). (Ne treba zaboraviti da pravo, kao ni religija, nema svoju sopstvenu istoriju.)

U privatnom pravu su postojeći odnosi svojine izraženi kao rezultat opšte volje. Sámó jus utendi et abutendi¹ izražava, s jedne strane, činjenicu da je privatna svojina postala sasvim nezavisna od zajednice, i, s druge strane, iluziju da sama privatna svojina počiva na čistoj privatnoj volji, na proizvoljnom raspolaganju stvarju. U praksi

* [U rukopisu precrtano:] i taj razvitak nije bio posledica širenja industrije i trgovine [Engelsova napomena na margini:] (Zelenaštvo!)

¹ pravo da se neka stvar neograničeno upotrebljava i zloupotrebljava

abuti¹ ima vrlo određene ekonomske granice za privatnog sopstvenika, ukoliko ovaj ne želi da njegova svojina a time i njegovo jus abutendi pređu u druge ruke, pošto uopšte stvar, posmatrana samo u odnosu prema njegovoj volji, i nije nikakva stvar, već tek u toku opštenja i nezavisno od prava postaje stvar, prava svojina (*odnos*, ono što filozofi nazivaju idejom).* Ova juristička iluzija — koja pravo svodi na čistu volju — u daljem toku razvitka odnosa svojine nužno dovodi do toga da neko može pravno polagati pravo na neku stvar a da tu stvar stvarno ne poseduje.** Ako, npr., usled konkurencije neki komad zemlje prestane da donosi rentu, onda njegov vlasnik, istina, i dalje pravno polaže pravo na njega zajedno sa jus utendi et abutendi, ali s njim ne može ništa da uradi; kao sopstvenik ne poseduje ništa, osim ako pored toga nema još dovoljno kapitala za obrađivanje svoje zemlje. Na osnovu te iste iluzije pravnika može se objasniti i okolnost što je za njih i za svaki kodeks uopšte slučajnost to što individue stupaju u međusobne odnose, npr. zaključuju ugovore, i što taj kodeks smatra da su ti odnosi takvi da se u njih [može]² po volji stupati i istupati iz njih ||72| i da njihova sadržina potpuno [za]²visi od individualne [samo]²volje ugovorača.

Kad god su se zahvaljujući razvi[tku]² industrije i trgovine obražovali novi oblici opštenja, npr. osiguravajuće itd. kompanije, pravo je bilo prinuđeno da ih prihvati kao načine sticanja svojine.^[50]

*

Uticao je na nauku.

Šta je *represija* kod države, prava, morala itd.

[U] zakonu buržujima moraju dati sebi opšti izraz baš zato što vladaju kao klasa.

Prirodna nauka i istorija.

Ne postoji istorija politike, prava, nauke itd., umetnosti, religije itd.***

*

* [Marxova napomena na margini:] *Odnos za filozofe=ideja*. Oni poznaju samo odnos «čoveka kao takvog» prema samom sebi i stoga svi stvarni odnosi za njih postaju ideje.

** [Marxova napomena na margini:] Volju nad voljom stvarna itd.

*** [Marxova napomena na margini:] «Zajednici» onakvoj kakva se javlja u antičkoj državi, feudalnom sistemu, apsolutnoj monarhiji, toj vezi odgovaraju naročito religiozne predstave.

¹ zloupotrebljavanje — * Rukopis oštećen.

Zašto ideolozi sve postavljaju na glavu

Verska lica, pravnici, političari.

Pravnici, političari (državnici uopšte), moralisti, verska lica.

Za tu ideološku potpodelu u jednoj klasi: 1. *Osamostaljivanje zanimanja putem podele rada*; svako smatra svoj zanat istinskim. O vezi između svog zanata i stvarnosti oni sebi utoliko nužnije stvaraju iluzije ukoliko je to uslovljeno već samom prirodom zanata. Odnosi postaju u jurisprudenciji, politici itd. — u svesti pojmovi; pošto oni ne [pre]laze okvire tih odnosa, i pojmovi o tim odnosima predstavljaju u njihovoj glavi fiksne pojmove; sudija, npr., primenjuje kodeks, stoga je za njega zakonodavstvo istinski aktivni pokretač. Poštovanje pred sopstvenom robom; pošto njihovo zanimanje ima posla sa onim što je opšte.

Ideja prava. Ideja države. U *običnoj* svesti stvar je postavljena na glavu.

*

Religija je od samog početka svest o *transcendenciji* [koja] proizlazi iz *stvarnog* moranja.

Ovo popularnije.

*

Tradicija — za pravo, religiju itd.

*

||73| Individue su uvek polazile od sebe, uvek polaze od sebe. Njihovi odnosi su odnosi njihovog stvarnog procesa života. Otkuda to da njihovi odnosi postaju nešto samostalno u odnosu na njih? da sile njihovog sopstvenog života postaju premoćne nad njima?

Jednom rečju: *podela rada* čiji stepen zavisi od datog razvitka proizvodnih snaga.

*

Zemljišna svojina. Opštinska svojina. Feudalna. Moderna. Staleška svojina. Manufakturna svojina. Industrijski kapital.

¹ Rukòpis oštećen.

Lajpciški sabor^[51]

U trećem tomu časopisa »Wigand's Vierteljahrsschrift« za 1845. stvarno se događa hunska bitka koju je Kaulbach proročki naslikao.^[52] Duhovi poubijanih, čiji se gnev ni u smrti ne stišava, dižu takvu buku i huku u vazduhu kao od bitaka i bojnih pokliča, mačeva, štitova i gvozdenih bornih kola. Ali tu nije reč o zemaljskim stvarima. Sveti rat se vodi ne oko zaštitnih carina, ustava, bolesti krompira, bankarstva i železnica, već oko najsvetijih interesa duha, oko »supstancije«, »samosvesti«, »kritike«, »Jedinstvenog« i »istinskog čoveka«. Nalazimo se na saboru crkvenih otaca. Pošto su oni poslednji primerci svoje vrste, i pošto se ovde, nadajmo se, poslednji put brani stvar svevišnjeg, još nazvanog i apsolut, isplati se sastaviti procès-verbal rasprave.

Tu je pre svega *sveti Bruno*, koga je lako poznati po njegovom *štapu* (»postani čulnost, postani *štap*«, Wigand, str. 130). Oko glave nosi oreol »čiste kritike« i, ispunjen prezirom prema svetu, ogrće se svojom »samosvešču«. On je »*srušio* religiju u njenoj celini i državu u njenim pojavama« (str. 138) izvršivši u ime svevišnje samosvesti nasilje nad pojmom »supstancije«. Ruševine crkve i »parčad« države leže pod njegovim nogama, dok mu pogled »masu« »satire« u prah. On je kao bog, nema ni oca ni majke, on je »svoja sopstvena tvorevina, svoje sopstveno delo« (str. 136). Jednom reču: On je »Napoleon« duha — u duhu »Napoleon«. Njegove duhovne vežbe se sastoje u tome što stalno »sebe saslušava i u tom saslušavanju nalazi podstrek za samoodređivanje« (str. 136) i usled tog napornog samoprotokolisanja on vidno mršavi. Osim sebe samog, on, kao što ćemo videti, s vremena na vreme »saslušava« i »Das Westphälische Dampfboot«^[53].

Nasuprot njemu stoji *sveti Max*, čije se zasluge za carstvo božje sastoje u tome što je, kako sam tvrdi, na oko 600 štampanih strana konstatovao i dokazao svoj identitet, da on nije ovaj ili onaj, nije »Janko ili Marko«, već baš *sveti Max* i niko drugi. O njegovom oreolu i ostalim njegovim obeležjima može se reći samo to da su oni »njegov

¹ zapisnik

predmet i zato njegova svojina«, da su »jedinstveni« i »neuporedivi« i da »nema imena kojima bi se nazvali« (str. 148). On je istovremeno »frazza« i »sopstvenik fraze«, istovremeno Sančo Pansa i Don Kihot. Njegove asketske vežbe se sastoje u mučnim mislima o odsustvu misli, u mnogim stranicama ispunjenim sumnjom u nesumnjivost, u proglašavanju bezbožnosti za svetu. Uostalom, nije potrebno da ga mnogo hvalimo, pošto je njegov manir da za sva svojstva koja su mu pripisana, pa makar ih bilo i više nego božjih imena kod muhamedanaca, kaže: Ja sam Sve i još nešto više, Ja sam Sve ovog Ništa i Ništa ovog Sve. Razlika između njega i njegovog natmurenog suparnika u njegovu korist je u tome što on poseduje izvesnu svečanu »lakomislenost« i s vremena na vreme svoje ozbiljne meditacije prekida »kritičkim podvrisivanjem«.

Pred ovu dvojicu velikih majstora svete inkvizicije privodi se jeretik Feuerbach da odgovara po teškoj optužbi da je gnostičar. Jeretik Feuerbach, »grmi« sveti Bruno, poseduje hyle, supstanciju, i odbija da je dâ, da se u njoj ne bi ogledala moja beskonačna samosvest. Samosvest mora lutati kao avet sve dok ne unese u sebe sve stvari koje iz nje potiču i u nju utiču. Sada je, evo, već progutala ceo svet osim tog hyle, supstancije, koju gnostičar Feuerbach drži pod ključem i neće da je dâ.

Sveti Max optužuje gnostičara da sumnja u dogmu, koju je sam sveti Max otkrio, da je »svaka guska, svaki pas, svaki konj« »savršen, čak ako neko voli superlativ, najsavršeniiji čovek«. (Wigand, str. 187^[54]: »Tom i tom ne nedostaje ništa od onoga što čoveka čini čovekom. Istina je da je *isti* slučaj i sa svakom guskom, svakim psom, svakim konjem«.)

Osim rasprave o ovim važnim¹ optužbama rešava se i spor oba sveca protiv Mosesa Hešša i spor svetog Bruna protiv autorâ *Svete porodice*. Ali pošto ovi okrivljeni lutaju među »stvarima ovog sveta« i stoga nisu izašli pred Santa Casa^[55], osuđuju se u odsustvu na večito izgnanstvo iz carstva duha za vreme trajanja njihovog prirodnog života.

Na kraju, oba velika majstora ponovo počinju da prave čudne intrige međusobno i jedan protiv drugog.*

* [U rukopisu precrtano:] U pozadini se pojavljuje Dottore Graziano,^[56] alias Arnold Ruge, pod vidom »neobično lukave i političke glave« (Wigand, str. 192).

¹ MEGA: tačnim

II

Sveti Bruno

1. »Pohod« protiv Feuerbacha

Pre nego što počnemo da sledimo svečanu raspravu bauerovske samosvesti sa samom sobom i svetom, moramo odati jednu tajnu. Sveti Bruno je započeo rat i kliknuo bojni poklič samo zato što je morao samog sebe i svoju ustajalu, prokislju kritiku »osigurati« protiv nezahvalne zaboravnosti publike, zato što je morao pokazati da je i u izmenjenim uslovima 1845. godine kritika ostala uvek jednaka samoj sebi i nepromenljiva. On je napisao drugi tom »dobre stvari i svoje sopstvene stvari«^[57]; on brani svoj sopstveni teren, bori se pro aris et focis¹. Ali, kao pravi teolog, on skriva taj svoj cilj prividom kao da želi da »okarakteriše« Feuerbacha. Siromah Bruno je potpuno zaboravljen, kao što je to najbolje pokazala polemika između Feuerbacha i Stirnera u kojoj se na njega uopšte nisu obzirali. Upravo zbog toga se on i kači za tu polemiku, da bi mogao sebe kao suprotnost suprotstavljenima proglasiti za njihovo više jedinstvo, za sveti duh.

Sveti Bruno započinje svoj »pohod« kanonadom protiv Feuerbacha, c'est-à-dire² popravljenim i proširenim izdanjem jednog članka koji je već štampan u listu »Norddeutsche Blätter«^[58]. Feuerbach se proizvodi u viteza »supstancije« da bi bauerovska »samosvest« dobila veći reljef. Pri ovoj transsupstancijaciji Feuerbacha, koju tobože dokazuju svi Feuerbachovi spisi, sveti čovek skače od Feuerbachovih spisa preko Leibniza i Bayle-a pravo na *Suštinu hrišćanstva* i preskače članak protiv »pozitivnih filozofa« u godišnjacima »Hallische Jahrbücher«^[59]. Ova »omaška« je »na mestu«. Naime, Feuerbach je ovde otkrio, nasuprot pozitivnim predstavnicima »supstancije«, svu mudrost o »samosvesti« u vreme kad je sveti Bruno još spekulisao o bezgrešnom začecu.

¹ za dom i ognjište — ² to jest

Jedva je potrebno spominjati da sveti Bruno i dalje poigrava na svom starohegelovskom ubojnom konju. Čujmo odmah prvi pasus njegovih najnovijih otkrivenja iz carstva božijeg:

«Hegel je u jedno spojio Spinozinu supstanciju i Fichteovo Ja; jedinstvo ovo dvoje, spoj ovih suprotnih sfera itd. predstavljaju posebni interes ali istovremeno i slabost Hegelove filozofije. [...] Ovu protivrečnost, u kojoj je lutao Hegelov sistem, bilo je nužno razrešiti i uništiti. Ali on je to mogao postići samo na taj način što je zauvek onemogućeno postavljanje pitanja: kako se odnosi *samosvest* prema *apsolutnom duhu*? ... To je bilo moguće učiniti u dva pravca. Ili *samosvest* mora ponovo sagoreti u žaru supstancije, tj. mora se učvrstiti i očuvati čisti odnos supstancijalnosti, ili se mora pokazati da je ličnost tvorac svojih atributa i svoje suštine, da u *pojmu* ličnosti *uopšte* leži da sebe («pojam» ili «ličnost»?) postavlja kao ograničenu i da ovo ograničenje, koje ona¹ postavlja svojom *opštom suštinom*, ponovo ukine, pošto je upravo ta suština *samo rezultat* njenog — *unutrašnjeg samorazlikovanja*, njene delatnosti». Wigand, str. [86,] 87, 88.

Hegelova filozofija je bila u *Svetoj porodici*, str. 220², prikazana kao jedinstvo Spinoze i Fichtea i u isto vreme je istaknuta protivrečnost koja se u tome nalazi. Svetom Brunu je svojstveno to da ne smatra, kao autori *Svete porodice*, da je pitanje odnosa *samosvesti* prema supstanciji »sporno pitanje u okviru hegelovske spekulacije«, već da je to svetskoistorijsko, čak i apsolutno pitanje. To je jedina forma u kojoj on može da izrazi sukobe u sadašnjosti. On stvarno veruje da je pobjeda *samosvesti* nad supstancijom od najbitnijeg uticaja ne samo na evropsku ravnotežu već i na čitav budući razvitak pitanja Oregona^[60]. U kojoj je meri time uslovljeno ukidanje zakona o žitu u Engleskoj, o tome se do sada malo zna.

Apstraktan i vazdušast izraz, u kome se stvaran sukob kod Hegela izobličava, važi ovoj »kritičkoj« glavi za stvarni sukob. On usvaja *spekulativnu* protivrečnost i suprotstavlja jedan njen deo drugome. Filozofska fraza stvarnog pitanja predstavlja za njega samo stvarno pitanje. Dakle, kod njega je, na jednoj strani, umesto stvarnih ljudi i njihove stvarne svesti o njihovim društvenim odnosima, koji stoje nasuprot njima kao nešto prividno samostalno, prosta apstraktna fraza: *samosvest*, kao što kod njega umesto stvarne proizvodnje stoji *osamostaljena delatnost ove samosvesti*; a, na drugoj strani, umesto stvarne prirode i stvarno postojećih društvenih odnosa kod njega stoji filozofski rezime svih filozofskih kategorija ili naziva tih odnosa u frazi: *supstancija*, pošto on, zajedno sa svim filozofima i ideolozima, greši kad u mislima, idejama, u osamostaljenom mislenom izrazu postojećeg sveta vidi osnovu ovog postojećeg sveta. Jasno je kao dan da on sa ovim dvema apstrakcijama, koje su postale besmislene i besadržajne, može da izvodi svakojake majstorije, a da i ne zna ništa o stvarnim ljudima i njihovim odnosima. (Uostalom, vidi šta je o sup-

¹ MEGA: sebi — ² Vidi 5. tom našeg izdanja, str. 121/122.

stanciji rečeno povodom Feuerbacha, a šta o »humanom liberalizmu« i o »svetom« povodom svetog Maxa.) Prema tome, on ne napušta spekulativno tlo da bi razrešio protivurečnosti spekulacije; on s tog tla manevriše i *sam* stoji još toliko čvrsto na specijalno hegelovskom tlu da mu odnos »samosvesti« prema »apsolutnom duhu« još nikako ne da da zaspi. Jednom rečju, ovde imamo *filozofiju samosvesti* koja je najavljena u *Kritici sinoptika*, razvijena u *Otkrivenom hrišćanstvu*^[61] i, na žalost, odavno anticipirana u Hegelovoj *Fenomenologiji*. Ova nova bauerovska filozofija iscrpno je pretresena u *Svetoj porodici*, str. 220 i sled. i 304 - 307¹. Međutim, svetom Brunu ovde polazi za rukom da samog sebe karikira, prokrijumčarivši »ličnost« da bi mogao sa *Stirnerom* prikazati Jedinstvenog kao svoje »sopstveno delo« i *Stirnera* kao *Brunovo delo*. Ovaj napredak zaslužuje kratku belešku.

Prvo neka čitalac uporedi ovu karikaturu sa njenim originalom, s objašnjenjem samosvesti u *Otkrivenom hrišćanstvu*, str. 113, i ovo objašnjenje opet sa njegovim praoriginalom, Hegelovom *Fenomenologijom*, str. 575, 583. i druga mesta. (Oba mesta su preštampana: *Sveta porodica*, str. 221, 223, 224.²). A sad karikatura! »Ličnost uopšte!« »Pojam!« »Opšta suština!« »Postavljati sebe kao ograničenog i ovo ograničenje ponovo ukinuti!« »Unutrašnje samorazlikovanje!« Kakvi ogromni »rezultati!« »Ličnost uopšte« je ili »uopšte« besmislica ili apstraktni pojam ličnosti. Dakle, »u pojmu« pojma ličnosti nalazi se to da »sebe postavlja kao ograničenu«. Ovo ograničenje, koje se nalazi u »pojmu« njenog pojma, ona odmah potom postavlja »zahvaljujući svojoj opštoj suštini«. I pošto je ona ovo ograničenje ponovo ukinula, pokazuje se da »upravo ova suština« jeste tek »rezultat njenog unutrašnjeg samorazlikovanja«. Sav taj velikolepni rezultat ove zamršene tautologije svodi se, dakle, na staru poznatu Hegelovu veštinu samorazlikovanja čoveka u mišljenju, — samorazlikovanja koje nam nesrećni Bruno uporno propoveda kao jedinu delatnost »ličnosti uopšte«. Svetom Brunu je već odavno skrenuta pažnja na to da ničemu ne služi »ličnost« čija se delatnost svodi na te logičke skokove, koji su postali trivijalni. Ovaj pasus istovremeno sadrži naivno priznanje da je suština bauerovske »ličnosti« pojam pojma, apstrakcija apstrakcije.

Brunova kritika Feuerbacha, ukoliko je nova, svodi se na to da Stirnerove prigovore Feuerbachu i *Baueru* licemerno prikaže kao Bauerove prigovore Feuerbachu: tako npr. da je »suština čoveka suština uopšte i nešto sveto«, da je »čovek bog čoveku«, da je ljudski rod »apsolut«, da Feuerbach cepa čoveka »na suštinsko i nesuštinsko Ja« (mada Bruno stalno proglašava apstraktno za suštinsko i u svojoj suprotnosti između kritike i mase taj rascep zamišlja još čudovišnim nego Feuerbach), da se mora voditi borba protiv »predikata boži-

¹ Vidi 5. tom našeg izdanja, str. 122, 123 — ² Vidi 5. tom našeg izdanja, str. 168 - 170.

jih« itd. O koristoljubivoj i nekoristoljubivoj ljubavi Bruno prepisuje gotovo doslovno tri stranice (str. 133-135) od Stirnera, uperene protiv Feuerbacha, kao što vrlo nevešto kopira i Stirnerove fraze: »svaki čovek je svoja sopstvena tvorevina«, »istina je sablast« itd. Kod Bruna se ta »tvorevina« pretvara još i u »delo«. Još ćemo se vratiti na to kako sveti Bruno koristi Stirnera.

Dakle, prvo što smo našli kod svetog Bruna bila je njegova neprekidna zavisnost od Hegela. Mi, naravno, nećemo dalje ulaziti u njegove primedbe kopirane iz Hegela, već samo još sakupiti neke stavove iz kojih proizlazi koliko je čvrsta njegova vera u moć filozofa i kako on zajedno s njima uobražava da promenjena svest, nov obrt u tumačenju postojećih odnosa, može preokrenuti čitav dosadašnji svet. Verujući u to, sveti Bruno dozvoljava sebi da mu jedan učenik, sveska IV Wigandovog tromesečnika, str. 327, izda uverenje da njegove gore navedene fraze o ličnosti, proklamovane u svesci III, predstavljaju »svetsko - prevratničke misli«.^[62]

Sveti Bruno kaže, str. 95 Wigand:

»Filozofija nije nikad bila ništa drugo do teologija svedena na njen najopštiji oblik, na njen najracionalniji izraz«.

Ovaj pasus, uperen protiv Feuerbacha, skoro doslovno je prepisan iz Feuerbachove *Filozofije budućnosti*, str. 2:

»Spekulativna filozofija je istinska, konsekventna, racionalna teologija«.

Bruno nastavlja:

»Filozofija se sama u savezu sa religijom uvek trudila da ostvari apsolutnu nesamostalnost individue i nju je zaista i ostvarila na taj način što je zahtevala i dozvolila da se pojedinačni život rastvori u opšti život, akcicens u supstanciju, čovek u apsolutni duh.«

Kao da Brunova »filozofija« u savezu sa Hegelovom, kao i u njenoj zabranjenoj vezi sa teologijom — vezi što još traje — ne »zahteva da se čovek rastvori« u predstavu jedne od njegovih »akcidencija«, predstavu svesti kao »supstancije«, čak i ako ne »dozvoljava«! Uostalom, iz celog pasusa se može videti s kakvom radošću »propovednički rečit« crkveni otac i dalje ispoveda svoju »svetskoprevratničku« veru u tajanstvenu moć svetih teologa i filozofa. Naravno, u interesu »dobre stvari slobode i svoje sopstvene stvari«.

Na str. 105 bogobojažljivi čovek je toliko bestidan da prebacuje Feuerbachu:

»Feuerbach je od individue, od obeščovečenog čoveka hrišćanstva napravio ne čoveka, istinskog« (!) »stvarnog« (!!) »ličnog« (!!!) »čoveka« (predikati za čiji su nastanak dali povod *Sveta porodica* i Stirner), »već uškopljenog čoveka, roba« i time, između ostalog, tvrdi i takvu besmislicu da on, sveti Bruno, može glavom da pravi ljude.

Dalje stoji na istom mestu:

»Kod Feuerbacha se individua mora potčiniti rodu, služiti mu. Feuerbachov rod je Hegelov apsolut, ni on ne postoji nigde.«

I ovde kao i na svim drugim mestima svetom Brunu pripada slava zato što stvarne odnose individua dovodi u zavisnost od njihove filozofske interpretacije. On i ne sluti u kakvoj su vezi predstave Hegelovog »apsolutnog duha« i Feuerbachovog »roda« sa postojećim svetom.

Sveti otac se na str. 104 strašno skandalizuje zbog jeresi s kojom Feuerbach božansko trojstvo razuma, ljubavi i volje pretvara u nešto što »je u individuama *iznad* individua«; kao da se u današnje vreme svaki dar, svaki nagon, svaka potreba ne potvrđuje kao moć »u individiu *nad* individuom«, čim okolnosti spreče njihovo zadovoljavanje. Kad sveti otac Bruno npr. oseti glad, a nema sredstva da je utoli, onda čak i njegov stomak postaje moć »u njemu *nad* njim«. Feuerbachova greška nije u tome što je izrazio tu činjenicu, već je u tome što ju je na idealizujući način učinio samostalnom umesto da je shvati kao proizvod određenog stupnja istorijskog razvitka, stupnja koji se može prevazići.

Str. 111:

»Feuerbach je sluga i njegova slugeranska priroda ne dozvoljava mu da izvrši delo *čoveka*, da spozna suštinu religije« (lepog li »dela čoveka«!) . . . »on ne može da spozna suštinu religije zato što ne zna *most* preko koga može doći do izvora religije.«

Sveti Bruno još ozbiljno veruje da religija ima sopstvenu »suštinu«. Što se tiče »mosta«, »*preko koga*« se može doći do »*izvora* religije«, — taj magareći most nužno mora biti *akvadukt*. Sveti Bruno se istovremeno stavlja u ulogu čudesno modernizovanog Harona⁽⁶³⁾, penzionisanog zahvaljujući mostu, tražeći, kao kakav tollkeeper¹, marjaš od svakog ko preko mosta prelazi u carstvo senki religije.

Na str. 120 svetac primećuje:

»Kako bi Feuerbach mogao postojati kad ne bi bilo *istine* i kad istina ne bi bila kao *sablasi*« (u pomoć, Stirneru!) »koje se čovek dosad bojao.«

»Čovek« koji se boji »sablasi« »istine« nije niko drugi do sam prečasnai Bruno. Još pre deset stranica, na str. 110, on je pred »sablasi« »istine užasnut pustio sledeći krik koji potresa svet:

»Istina, koja se nigde ne može naći za sebe kao gotov objekt i koja se razvija samo u razvitku ličnosti i sažima u jedinstvo.«

Prema tome, ovde nismo samo istinu, tu sablast, pretvorili u ličnost koja se razvija i sažima, već smo tu majstoriju još povrh toga

¹ carinik

kao kakvu pantličaru obavili van nje u nekoj trećoj ličnosti. O ranijem ljubavnom odnosu svetog čoveka prema istini, kad je još bio mlad i u njemu plotske strasti buktale, vidi *Svetu porodicu*, str. 115 i sled.¹

Koliko je sveti čovek sada očišćen od svih plotskih strasti i svetovnih požuda, pokazuje njegovu žustra polemika protiv Feuerbachove *čulnosti*. Bruno uopšte ne napada krajnje ograničeni način na koji Feuerbach priznaje *čulnost*. Za njega Feuerbachov neuspešni pokušaj, već kao pokušaj da se umakne ideologiji, važi kao — *greh*. Naravno! Čulnost — pohota očiju, pohota ploti i sujetnost, strahota i užas pred gospodom! Zar ne znate da imati plotske misli predstavlja smrt, a imati duhovne misli predstavlja život i mir; jer imati plotske misli jeste neprijateljstvo prema kritici, a sve što je plotsko, to je od ovog sveta; a znate li i da je zapisano: Ali dela ploti su poznata, to su preljuba, bludničenje, nečistoća, razvrat, idolopoklonstvo, vraćanje, neprijateljstvo, kavga, zavist, gnev, svađa, nesloga, strancarenje, mržnja, ubistvo, pijančenje, žderanje, i slično, za koje sam vam predskazivao i za koje vam predskazujem da oni koji takve stvari čine neće naslediti carstvo kritike; nego teško njima, jer oni idu putem Kainovim i iz želje za uživanjem padaju u grešku Valamovu, i ginu u buni kao Korej. Ti poganci piruju koristeći vašu milostinju bez straha, naslađuju se, oni su bezvodni oblaci nošeni vetrom, golo neplodno drveće, dva puta izumrlo i iščupano s korenom, divlji talasi mora, koji sopstvenu sramotu izbacuju kao penu, zvezde lualice kojima je zauvek dosuđen mrkli mrak. Jer mi smo čitali da će poslednjih dana doći strašna vremena, da će doći ljudi koji na sebe misle, oskvrnitelji, razvratnici, koji više vole razvrat nego kritiku, koji okupljaju bande, ukratko, pohotljivci. Njih se gnuša sveti Bruno, koji ima duhovne misli i mrzi ukaljani omotač ploti; i tako on osuđuje Feuerbacha, koga smatra Korejem bande, da ostane napolju gde su psi i vrači, bludnici i ubice. »Čulnost« — pih, do đavola, zbog nje svetog crkvenog oca ne samo što spopadaju najgori grčevi i trzaji, već ga čak navode na to da zapeva, i on na str. 121 peva »pesmu o kraju i kraj pesme«. Čulnost, pa znaš li ti šta je čulnost, nesrećniče? Čulnost je — »štap«, str. 130. U svojim grčevima sveti Bruno se na jednom mestu hvata ukoštac i sa jednim od svojih stavova, kao pokojni Jakov s bogom, samo s tom razlikom što je bog Jakovu uganuo kuk, dok sveti epileptičar svom stavu iščašuje sve članove i kida mu sve veze, i tako na više ubedljivih primera objašnjava identitet subjekta i objekta:

»Može Feuerbach da govori šta hoće... on ipak *uništava*« (!) »čoveka... jer *reč* čovek pretvara u čistu frazu... jer on *ne pravi*« (!) »i *ne stvaras*« (!) »celog čoveka već celo čovečanstvo uzdiže na nivo apsoluta, jer on takode *ne oglašava*

¹ Vidi 5. tom našeg izdanja, str. 69 i dalje.

čovečnost, već čulo za organ apsoluta, a za ono što je apsolut, nesumnjivo, neposredno izvesno, — uzima ono što je čulno, objekt čula, posmatranja, oseta. Čime Feuerbach — ovo je mišljenje svetog Bruna — »možda može da potrese neke slojeve vazduha, ali ne i *da smrska pojave čovekove suštine, jer njegova najskrivljenija* (!) »suština i njegova životvorna duša [...] razaraju *spoljašnji* (!) »zvuk i čine ga šupljim i škripavim«. Str. 121.

Sveti Bruno nam sam daje istina tajanstvena ali presudna objašnjenja o uzrocima ovog svog neprijateljskog stava:

»Kao da moje Ja nema i taj određeni, u poređenju sa svima drugima *jedinstveni pol* i te određene jedinstvene polne organe!»

(Pored svojih »jedinstvenih polnih organa« ovaj plenić ima i još jedan poseban »jedinstveni pol!«) Taj jedinstveni pol se na str. 121 objašnjava tako što

»čulnost poput vampira siše svu srž i krv *životu* čovekovom, predstavlja neprelaznu prepreku na kojoj čovek nužno sebi nanosi smrtonosni *udarac*«.

Ali ni najsvetiji nije čist! Svi oni zajedno su grešnici i lišeni slave koju treba da imaju pred »samosvešču«. Svetom Brunu, koji se u ponoć u pustoj sobici preganja sa »supstancijom«, bestidni spisi jeretika Feuerbacha skreću pažnju na ženu i žensku lepotu. Odjednom mu se zamračuje pogled; čista samosvest je ukaljano i grešna čulna fantazija okružuje uplašenog kritičara sablažnjivim slikama. Duh je voljan, ali je telo slabo. On posrće, pada, zaboravlja da je on moć koja »svojom snagom vezuje i razvezuje i gospodari svetom«, da su ta čudovišta njegove fantazije »duh od njegovog duha«, on gubi svu »samosvest« i opijen muca ditiramb o ženskoj lepoti, njenoj »nežnosti, mekoći, ženstvenosti«, o »nabrekli, zaobljenim udovima« i »uzgibanj, ustalasanj, uskiptelaj, uzavreloj i vrcavoj, valovitoj telesnoj građi«^[64] žene. Ali nevinost sebe odaje uvek, čak i kad greši. Ko ne zna da je »uzgibana, ustalasana, valovita telesna građa« stvar koju nijedno oko nikad nije videlo, ni uho čulo? Zato se smiri, draga dušo, duh će ubrzo nadvladati buntovnu plot i uzavrelim požudama preprečiti put nesavladljivom »preprekom«, »na kojoj« će one sebi ubrzo naneti »smrtonosni udarac«.

»Feuerbach« — do toga je svetac najzad došao zahvaljujući kritičkom razumevanju *Svete porodice* — »je materijalist natopljen i rastvoren humanizmom, tj. materijalist koji ne može da izdrži na zemlji i njenom biću« (sveti Bruno poznaje biće zemlje koje je različito od zemlje i zna kako se mora postupati da bi se »izdržalo na biću zemlje«!), »već želi da se oduhovi i povuče na nebo, i humanist koji ne može da misli ni gradi duhovni svet, već sebi tovari breme materijalizma itd.«, str. 123.

Kao što se, sudeći po ovome, kod svetog Bruna humanizam sastoji u »mišljenju« i »izgrađivanju duhovnog sveta«, tako se i materijalizam sastoji u sledećem:

»Materijalist priznaje samo prisutnu, stvarnu suštinu, materiju« (kao da čovek sa svim svojim osobinama, pa i mišljenjem, nije »prisutna, stvarna suština«) »a i nju kao suštinu koja se aktivno razvija i ostvaruje u mnoštvu, kao prirodu.« Str. 123.

Materija je, pre svega, prisutna stvarna suština, ali samo po sebi, skrivena; tek kad »se aktivno razvija i ostvaruje u mnoštvu« (»prisutna stvarna suština« »ostvaruje se«!), tek tada postaje *priroda*. Prvo postoji *pojam* materije, apstrakcija, predstava, i ona se ostvaruje u stvarnoj prirodi. Doslovno Hegelova teorija o preegzistenciji stvaralačkih kategorija. S tog stanovišta može se shvatiti i to što sveti Bruno pravi pogrešku kad u filozofskim frazama materijalista o materiji vidi stvarno jezgro i sadržinu njihovog pogleda na svet.

2. Razmatranja svetog Bruna o borbi između Feuerbacha i Stirnera

Uputivši, tako, nekoliko teških reči na Feuerbachovu adresu, sveti Bruno počinje da posmatra borbu između njega i Jedinственog. Prvo čime dokazuje svoje interesovanje za tu borbu jeste metodičan, trostruki osmeh.

»Kritičar ide nezadrživo, siguran u pobedu i pobedonosno svojim putem. Klevetaju ga: on se *smeši*. Proglašuju ga za jeretika: on se *smeši*. Stari svet kreće u krstaški pohod protiv njega: on se *smeši*.«

Sveti Bruno, — dakle, to je utvrđeno — ide svojim putevima, ali ne ide njima kao drugi ljudi, njegov hod je kritički, on tu važnu radnju vrši sa *osmehom*.

»Od osmeha mu se na licu pojavljuje više linija nego što ih ima na karti sveta sa obe Indije. Možda će ga gospodica ošamariti, a ako to učini, on će se osmehnuti i to smatrati velikom veštinom.«^[66]

kao Kremen kod Shakespeare-a.

Sâm sveti Bruno ni prstom ne mrda da opovrgne svoja dva protivnika, on zna za bolji način da ih se otrese; prepušta ih — *divide et impera*¹ — njihovoj sopstvenoj raspri. Stirneru suprotstavlja Feuerbachovog čoveka, str. 124, a Feuerbachu Stirnerovog Jedinственog, str. 126 i sled.; on zna da su oni ogorčeni jedan na drugog isto onoliko koliko i one dve mačke iz Kilkenija u Irskoj koje su jedna drugu toliko potpuno proždrale da su najzad ostali samo repovi. Nad tim repovima sveti Bruno sad i izriče svoju presudu, izjavivši da su oni »*supstancija*«, dakle zauvek prokleti.

¹ podeli pa vladaj

Suprotstavljajući Feuerbacha i Stirnera, on ponavlja isto ono što je Hegel rekao o Spinozi i Fichteu, kad je, kao što je poznato, tačkasto Ja predstavio kao jednu i to najčvršću stranu supstancije. Koliko god da je ranije dizao poviku na egoizam, koji je važio čak za odor specificus¹ masa, na str. 129 on prima od Stirnera egoizam, samo što to treba da bude egoizam »ne Maxa Stirnera«, već, naravno, Bruna Bauera. Stirnerov egoizam on žigoše kao moralnu sramotu zbog toga »što je njegovom Ja za podršku svog egoizma potrebno licemerstvo, prevara, spoljna sila«. On inače veruje (vidi str. 124) u kritička čudotvorna dela svetog Maxa i u njegovoj borbi (str. 126) vidi »stvarno nastojanje da se supstancija uništi u korenu«. Umesto da se detaljno pozabavi Stirnerovom kritikom Bauerove »čiste kritike«, on na str. 124 tvrdi da mu Stirnerova kritika isto tako malo može nauditi koliko i svaka druga, »jer je on lično kritičar«.

Najzad, sveti Bruno opovrgava obojicu, svetog Maxa i Feuerbacha, primenjujući na Feuerbacha i Stirnera prilično doslovno antitezu koju Stirner povlači između kritičara Bruna Bauera i dogmatičara.

Wigand, str. 138:

»Feuerbach se postavlja i time« (!) »se suprotstavlja Jedinственom. On jeste i hoće da bude *komunist*, a ovaj jeste i treba da bude *egoist*; on je *svetac*, a ovaj *svetovnjak*, on je *dobar*, a ovaj *zao*; on je *bog*, a ovaj *čovек*. A obojica — *dogmatičari*.«

Dakle, poenta je u tome što on obojici prebacuje dogmatizam. *Jedinствени i njegova svojina*, str. 194:

»Kritičar se boji da postane dogmatičan ili da postavlja dogme. Naravno, on bi se time pretvorio u suprotnost kritičaru, u dogmatičara; kao što je kao kritičar bio *dobar*, on bi sada postao *zao*, ili bi se od *nekoristoljibivog čoveka* (komuniste) »pretvorio u *egoistu* itd. Samo bez dogmi — to je njegova dogma.«

3. Sveti Bruno protiv autora Svete porodice

Sveti Bruno, koji se na ovakav način obračunao sa Feuerbachom i Stirnerom, i »Jedinственom presekao svaki dalji korak«, okreće se sad protiv tobožnjih »Feuerbachovih konsekvenci«, nemačkih komunisti, i posebno protiv autora *Svete porodice*. Izraz »realni humanizam«, koji je našao u predgovoru ovom polemičkom spisu, predstavlja glavnu osnovu njegove hipoteze. On će se setiti jednog mesta iz *Biblije*:

»I ja, braćo, ne mogoh s vama govoriti kao s duhovnima nego kao s tjelesnima (u našem slučaju je bilo upravo obrnuto), »kao s malom djecom u Hristu.

¹ svojevrsan miris

Mlijekom vas napojih a ne jelom, jer još ne mogaste«. 1. poslanica Kor[inćanima] 3, 1 - 2.

Prvi utisak koji *Sveta porodica* ostavlja na prećasnog crkvenog oca je utisak duboke potištenosti i ozbiljne, poštenjačke sete. Jedina dobra strana knjige — to što je ona

»pokazala šta je Feuerbach *morao* da postane i kako se njegova filozofija *može* postaviti ako *hoće* da se bori protiv kritike«, str. 138,

dakle, to što je ona na neusiljen način sjedinila »hteti« sa »moći« i »morati«, — ta jedina dobra strana knjige ipak ne može da potre mnoge žalosne strane. Feuerbachova filozofija, koja je ovde na komičan način uzeta za pretpostavku

»ne *sme* i ne *može* da shvati kritičara — ona ne *sme* i ne *može* znati i spoznati kritiku u njenom razvitku — ona ne *sme* i ne *može* znati da je kritika u odnosu na svaku transcendenciju neprestana borba i pobjeda, neprekidno uništavanje i stvaranje, *jedino*« (!) »što je stvaralačko i proizvodno. Ona ne *sme* i ne *može* znati kako je kritičar radio i kako još radi da bi transcendentne sile, koje su do sada tlačile čovečanstvo i nisu mu davale da diše i živi, postavio i *učinio*« (!) »onakvim kakve one *stvarno jesu*, kao duh od duha, kao srž iz srži, kao zavičajno« (!) »iz zavičaja i u njemu, kao proizvode i tvorevine samosvesti. Ona ne *sme* i ne *može* znati kako je jedino i isključivo kritičar srušio religiju u njenoj celokupnosti, državu u raznim njenim pojavama itd.«, str. 138, 139.

Zar to nije u dlaku onaj stari Jehova što trči za svojim odbeglim narodom, kome se više sviđaju veseli bogovi pagana, i dovikuje mu:

»Čuj me, Izraele, i ne zatvaraj uha svoga, Judo! Nisam li ja Gospod Bog tvoj koji te je izveo iz zemlje Misirske i doveo u zemlju gdje teče med i mlijeko, a evo, vi činite od djetinjstva svojega samo to što je zlo preda mnom, i samo me gnjeviste djelima ruku mojih i okrenuste mi leđa a ne lice, mada vas ućah zarana jednako; nego metnuše svoje gadove u dom moj i oskvrnuše ga i sagradiše visine Valu što su u dolini sina Emonova, što im ja ne zapovjedih, niti mi dode na um, da bi činili taj gad; i poslah vam slugu svojega Jeremiju kome moja riječ dolazi od trinaeste godine kralja Josije, sina Amonova, do danas i taj vam za ove dvadeset i tri godine govori zarana jednako, ali ne poslušaste. Zato ovako govori Gospod Bog: Je li ko čuo tako što, da grdilo veliko učini djevojka Izrailjeva? Jer ostavljaju li se vode studene koje teku, a narod moj mene zaboravi. O zemljo, zemljo, zemljo, čuj riječ Gospodnju!«

Sveti Bruno, dakle, u jednom dugačkom govoru o rečima »smeti« i »moći« tvrdi da su ga njegovi komunistički protivnici pogrešno razumeli. Način na koji on u tom govoru opet prikazuje kritiku, na koji dotadašnje sile, koje su tlačile »život čovečanstva«, pretvara u »transcendentne« a ove transcendentne sile u »duh od duha«, način na koji on »kritiku kao takvu« proglašava za jedinu granu proizvodnje, — dokazuje da je tobožnje pogrešno razumevanje u stvari njemu neugodno razumevanje. Mi smo dokazali da je Bauerova kritika ispod svake

kritike, čime smo nužno postali dogmatičari. On nam čak najozbiljnije prigovara zbog bestidnog neverovanja u njegove bajate fraze. Cela mitologija samostalnih pojmova, sa gromovnikom Zevsom, samosvešču, na čelu, paradira ovde opet »sa dairama od fraza ispred jedne čitave turske muzike opšteprimljenih kategorija« (»Lit[eratur]-Z[ei]t[un]g«^[86] upor. *Sveta porodica*, str. 234¹). Prvo, naravno, mit o stvaranju sveta, naime o tegobnom »radu« kritičara, radu koji je »jedina stvaralačka i proizvodna snaga, neprestana borba i pobjeda, neprekidno uništavanje i stvaranje«, »rad u sadašnjosti« i »rad u prošlosti«. Štaviše, prečasnii otac čak prigovara *Svetoj porodici* da je »kritiku« shvatila onako kako je on sam shvata u sadašnjoj replici. Pošto je »vratilo i odbacio« »supstanciju« u »njen zavičaj, u samosvest, u kritičkog i« (posle *Svete porodice* i) »kritikovanog čoveka« (čini se da samosvest ovde služi kao ostava za ideološke starudije), on nastavlja:

»Ona« (tobožnja Feuerbachova filozofija) »ne sme znati da su kritika i kritičari, otkad postoje« (!) »usmeravali i stvarali istoriju, da su čak i njihovi protivnici i svi pokreti i kretanja u sadašnjosti njihova tvorevina, da su oni jedini koji drže vlast u svojim rukama, jer se snaga nalazi u njihovoj svesti, i jer oni moć crpu iz sebe samih, iz svojih dela, iz kritike, iz svojih protivnika, iz svojih tvorevina; da se tek aktom kritike oslobada čovek, a time i ljudi, stvara« (!) »čovek, a time i ljudi«.

Dakle, kritika i kritičari su pre svega dva sasvim različita subjekta koji odvojeno postoje i delaju. Kritičar je subjekt različit od kritike, a kritika je subjekt različit od kritičara. Ta personificirana kritika, kritika kao subjekt, je upravo »kritička kritika« protiv koje je ustala *Sveta porodica*. »Kritika i kritičari su, otkad postoje, usmeravali i stvarali istoriju.« Jasno je da oni to nisu mogli da čine, ukoliko ne »postojе«, s isto tako je jasno da su »otkad postoje« na svoj način »stvarali istoriju«. Sveti Bruno stiže najzad dotle da »sme i može« da nam da jedno od najdubljih objašnjenja o moći kritike koja ruši državu, naime objašnjenje da »kritika i kritičari drže vlast u svojim rukama, jer« (lepog li jer!) »se snaga nalazi u njihovoj svesti«, i, drugo, da ti krupni fabrikanti istorije »drže vlast u svojim rukama«, jer »moć crpu iz sebe samih i iz kritike« (dakle, opet iz sebe samih) — čime, na žalost, još nije dokazano da tu unutra, u »sebi samima«, u »kritici«, uopšte ima bilo šta da se »crpe«. U najmanju ruku, na osnovu izjave same kritike trebalo bi poverovati da je odatle teško »crpsti« nešto drugo osim tamo »odbačene« kategorije »supstancije«. Najzad, kritika »crpe« i snagu za najčudovišnije proročanstvo »iz kritike«. Ona nam, naime, otkriva tajnu koja je ostala neotkrivena našim očevima i nepoznata našim dedovima, naime tajnu da »se tek aktom kritike stvara čovek, a time i ljudi«, dok su dosad na kritiku pogrešno gledali kao na akt ljudi koji su pre nje postojali zahvaljujući sasvim drugim

¹ Vidi 5. tom našeg izdanja, str. 129.

aktima. Čini se da je i sam sveti Bruno, po ovome, došao »na svet, od sveta, i svetu« pomoću »kritike«, dakle, pomoću generatio aequivoca¹. Međutim, možda je sve ovo samo druga interpretacija onog mesta iz Knjige postanja: iza toga Adam *pozna* tj. kritikova Evu, ženu svoju, a ona zatrudnje itd.

Prema tome, ovde vidimo kako se čitava davno poznata kritička kritika, koja je dovoljno okarakterisana još u *Svetoj porodici*, ponovo, i kao da se ništa nije desilo, pojavila sa svim svojim mahinacijama. Mi se tome ne smemo čuditi, jer se sveti čovek i sam na str. 140 jada da *Sveta porodica* »onemogućava kritici svaki napredak«. S najvećim negodovanjem sveti Bruno prebacuje autorima *Svete porodice* da su Bauerovu kritiku hemijskim procesom isparavanja pretvorili iz »tečnog« agregatnog stanja u »kristalni« oblik.

Dakle, »institucije prosjaštva«, »krštenica punoletnosti«, »region pátosa i gromu sličnih aspekata«, »muslimanska pojmovna afekcija« (*Sveta porodica*, str. 2, 3, 4² prema kritičkom »Lit.-Ztg.«) su besmislice samo kad se shvate »kristalno«; znači, dvadeset i osam istorijskih grešaka za koje je dokazano da postoje u ekskurzu kritike u »Pitanja koja su u Engleskoj na dnevnom redu«^[67] sa »tečnog« stanovišta nisu nikakve greške? Zar kritika nastoji na tome da je, s tečnog stanovišta, a priori³ predskazala, a ne post festum⁴ konstruisala Nauwerckov sukob^[68], pošto se on već odavno dogodio pred njenim očima? zar ona nastoji na tome da maréchal posmatran s »kristalnog« stanovišta može da se naziva *potkivač*, ali posmatran sa »tečnog« stanovišta, u svakom slučaju mora biti *maršal*? da, iako za »kristalno« shvatanje un fait physique može biti »fizička činjenica«, istinski, »tečan« prevod toga glasi »činjenica fizike«? da la malveillance de nos bourgeois juste-milieux⁵ u »tečnom« stanju još uvek znači »bezbriznost naših dobrih građana«? da, s »tečnog« stanovišta, »dete koje ne postaje otac ili majka, u suštini je *kći*«? da neko može imati zadatak »da prikaže, tako reći, poslednju setnu suzu prošlosti«? da razni vratari, lavovi, grizete, markizi, lupeži i drvonoše Pariza u svom »tečnom« obliku ne predstavljaju ništa drugo do faze tajne »u čiji pojam uopšte spada da sebe ograničava i da to ograničenje, koje postavlja svojom opštom suštinom, ponovo ukida, pošto je upravo ta suština samo rezultat svog unutrašnjeg samorazlikovanja, svoje delatnosti? da kritička kritika u »tečnom« smislu »ide svojim putem nezadrživo, pobe-donosno i sigurna u pobedu«, kad u vezi s nekim pitanjem prvo tvrdi da je otkrila njegov »istinski i opšti značaj«, odmah zatim priznaje da »ne htede i ne smede prevazići kritiku«, i najzad izjavljuje »da bi morala da učini još jedan korak, ali je on bio nemoguć, jer je — bio nemoguć« (str. 184 *Svete porodice*⁶)? da je s »tečnog« stanovišta, »bu-

¹ samostvaranja — ² Vidi 5. tom našeg izdanja, str. 7, 8 — ³ unapred, nezavisno od iskustva — ⁴ posle svečanosti, tj. naknadno — ⁵ zlonamernost naših čifra — ⁶ Vidi 5. tom ovog izdanja, str. 104.

dučnost još uvek delo« kritike, čak iako »sudbina može da odlučuje kako hoće«⁽⁶⁹⁾? da, s tečnog stanovišta, kritika nije učinila ništa nadljudsko kad je »sa svojim *istivskim elementima* došla u protivurečnost koja je u *tim elementima već bila* našla svoje razrešenje«⁽⁷⁰⁾?

Doduše, autori *Svete porodice* su bili toliko lakomisleni da su sve ove i stotine drugih rečenica shvatili kao rečenice koje izražavaju čvrstu, »kristalnu« *bismislicu*; međutim, sinoptičare treba čitati u »tečnom« obliku, tj. videti smisao koji su im davali njihovi autori, a ni pošto u »kristalnom« obliku, tj. videti njihove stvarne bismislice, ako čovek želi da dođe do istinske vere i da se divi harmoniji u domaćinstvu kritike.

»Engels i Marx stoga i znaju samo za kritiku lista „Literatur-Zeitung“ — hotimična laž koja dokazuje koliko je »tečno« sveti čovek pročitao knjigu u kojoj se njegovi poslednji radovi prikazuju samo kao kruna svih njegovih »radova u prošlosti«. Ali crkveni otac nije imao mira da čita kristalno, pošto se svojih protivnika bojao kao konkurenata koji mu osporavaju kanonizaciju, koji »hoće da« mu »skinu oreol njegove svetosti da bi *sebe* proglasili svetima«.

Još usput da konstatujemo činjenicu da, po sadašnjem iskazu svetog Bruna, njegove »Literatur-Zeitung« uopšte nisu imale nameru da osnuju »društveno društvo« ili da »prikažu« »tako reći poslednju setnu suzu« nemačke ideologije, niti da duh dovedu u najoštriju suprotnost sa masom i da kritičku kritiku razviju u svoj njenoj čistoti, već — »da liberalizam i radikalizam godine 1842. i njihove odjeke izlože u njihovoj polovičnosti i frazerstvu«, dakle da se bore protiv »odjeka« nečega što je već zamrlo. Tant de bruit pour une omelette!¹ Uostalom, upravo u tome se opet pokazuje u svom »najčistijem« vidu shvatanje istorije svojstveno nemačkoj teoriji. Godina 1842. smatra se za najsajniji period liberalizma u Nemačkoj zato što je filozofija tada učestvovala u politici. Za kritičara liberalizam nestaje s obustavom izlaženja »Deutsche Jahrbücher« i »Rheinische Zeitung«⁽⁷¹⁾, organa liberalne i radikalne teorije. Od njega ostaju još samo »odjeci«, — dok tek sada kad nemačko građanstvo oseća istinsku, ekonomskim odnosima izazvanu potrebu za političkom vlasti, i teži da je ostvari, tek sada liberalizam u Nemačkoj praktično postoji, a time i ima izglede na uspeh.

Ucveljenost svetog Bruna izazvana *Svetom porodicom* onemogućila mu je da ovaj spis kritikuje »iz sebe samog, kroz sebe samog i sa sobom samim«. Da bi bio kadar da savlada svoj bol, morao je nabaviti ovaj spis u »tečnom« obliku. Taj tečni oblik našao je u konfuznoj recenziji u časopisu »Das Westphälische Dampfboot«⁽⁵³⁾, majska sveska, str. 206—214, recenziji koja vrvi neshvatanjem. Svi njegovi citati uzeti su iz mesta citiranih u časopisu »Das Westphälische Dampfboot« i osim tih mesta nije ništa citirano što je citirano.

¹ Toliko buke oko omleta!

I jezik svetog kritičara uslovljen je jezikom vestfalskog kritičara. Prvo se sve rečenice koje Vestfalac («Dampfboot», str. 206) navodi iz *predgovora* prenose u »Wigand'sche Vierteljahrsschrift«, str. 140, 141. Ovo prenošenje čini glavni deo Bauerove kritike prema starom principu koji je preporučio još Hegel:

«Oslanjati se na zdrav ljudski razum i, da bi se držao korak s vremenom i filozofijom, čitati *recenzije* filozofskih spisa, možda čak i *predgovore* i prve paragrafe njihove; jer ovi daju opšte principe, od kojih sve zavisi, a one prve, pored istorijske beleške, još i ocenu koja se upravo zato što je ocena uzdiže iznad onoga što je ocenila. Tim običnim putem može se ići u kućnoj haljini; ali u prvosvešteničkoj odeždi korača uzvišeno osećanje večnog, svetog, beskonačnog, putem», kojim i sveti Bruno, kao što smo videli, zna da »ide« »praveći usput pokolj«. — Hegel, *Fenomenologija*, str. 54.

Posle nekoliko citata iz predgovora, *vestfalski* kritičar produžava:

«Tako, putem samog predgovora doveden na *bojište* knjige» itd. str. 206.

Preneviši ove citate u »Wigand'sche Vierteljahrsschrift« *sveti* kritičar ističe tanane nijanse i kaže:

«To je *teren* i *neprijatelj* koga su Engels i Marx stvorili sebi za *bitku*».

Vestfalski kritičar daje samo sažet *zaključak* iz raspravljanja o kritičkoj tezi: »Radnik ne stvara ništa.«

Sveti kritičar stvarno veruje da je to sve što je rečeno o ovoj tezi, na str. 141 prepisuje vestfalski citat i raduje se otkriću da su kritici suprotstavljene samo »tvrđnje«.

Iz objašnjenja o kritičkim izlivima o ljubavi *vestfalski* kritičar prepisuje sa str. 209 prvo delimično corpus delicti¹, a zatim iz opovrgavanja prepisuje nekoliko rečenica bez ikakve veze, kojima bi hteo da autoritativno potkrepí svoju spužvastu, punu ljubavi sentimentalnost.

Sveti kritičar na str. 141, 142 doslovno prepisuje sve od njega, rečenicu za rečenicom onim redom kojim ih njegov prethodnik citira.

Vestfalski kritičar uzvikuje nad lešom gospodina Juliusa Faucher-a: »To je sudbina lepog na zemlji!«^[72].

Sveti kritičar ne sme da završi svoj »teški rad« a da na str. 142 neumesno ne ponovi taj uzvik.

Vestfalski kritičar daje na str. 212 tobože kratak pregled izlaganja koja su u *Svetoj porodici* uperena protiv samog svetog Bruna.

Sveti kritičar kopira ove tričarije spokojno i doslovno zajedno sa svim vestfalskim usklucima. Ni u snu ne pomišlja na to da mu se *nigde* u celom polemičkom spisu ne prebacuje da »on pitanje političke emancipacije pretvara u pitanje čovekove emancipacije«, da »hoće da pobije Jevreje«, da »Jevreje pretvara u teologe«, da »Hegela

¹ dokaz

pretvara u gospodina Hinrichsa« itd. Sveti kritičar lakoverno blebeće ponavljajući tvrdnju *vestfalskog* kritičara da se Marx u *Svetoj porodici* nudi da izda izvestan skolastički traktatčić »kao odgovor na Bauerovu *budalastu samoapoteozu*«. Međutim, »budalasta samoapoteoza« koju sveti Bruno navodi kao *citata* ne pominje se nigde u čitavoj *Svetoj porodici*, ali se zato javlja kod *vestfalskog* kritičara. I traktatčić kao odgovor na »samoapologiju« kritike, nije ponuđen u *Svetoj porodici*, na str. 150 - 163, već tek u sledećem odeljku, str. 165¹, kad je postavljeno svetsko-istorijsko pitanje: »zašto se gospodin Bruno morao baviti politikom?»

Najzad, sveti Bruno na str. 143 prikazuje *Marxa* kao »*zabavnog komedijanta*«, pošto je njegov *vestfalski* uzor »svetsko-istorijsku dramu kritičke kritike« već na str. 213 pretvorio u »*najzabavniju komediju*«.

Eto, tako protivnici kritičke kritike »smeju i mogu« »znati kako je kritičar radio i još uvek radi!»

4. Poslednji oproštaj sa »M. Heßom«

»Što Engels i Marx još ne moguše, to dovrši M. Heß.«

Veliki, božanski prelaz, koji se, zahvaljujući relativnom »moći« i »ne moći« evangelista, svetom čoveku toliko uvrteo u glavu da se za njega mora naći mesto, bilo to umesno ili neumesno, u svakom članku crkvenog oca.

»Što Engels i Marx još ne moguše, to dovrši M. Heß«. A šta je to »što« »Engels i Marx još ne moguše«? E pa, ni manje ni više nego — da kritikuju Stirnera. A zašto Engels i Marx još ne moguše da kritikuju Stirnera? Iz tog dovoljnog razloga što — Stirnerova knjiga još nije bila izašla kad su oni pisali *Svetu porodicu*.

Ova spekulativna majstorija — iskonstruisati sve i dovesti u tobože kauzalnu vezu i ono što je najdisparatnije — stvarno je našem svecu ušla iz glave u krv. Kod njega ona dostiže potpunu besadržajnost i srozava se na nivo burlesknog manira da se sa izrazom važnosti iznose tautologije. Na primer, već u Allg[emeine] Literat[ur]-Z[eitun]g«, I, 5 stoji:

»Razlika između mog rada i listova koje npr. ispisuje neki Philippon« (dakle, *praznih* listova po kojima piše »npr. neki Philippon«) »mora biti onakva kakva u stvari jeste«!!!

»M. Heß«, za čije spise Engels i Marx uopšte ne preuzimaju nikakvu odgovornost, predstavlja za svetog kritičara tako čudnu pojavu da je on u stanju jedino da prepisuje duge citate iz *Poslednjih filozofa* i dá sud da »ova kritika u pojedinim tačkama nije shvatila Feuer-

¹ Vidi 5. tom ovog izdanja, str. 87 - 93 i str. 95.

bacha *ili*« (o, teologijo!) da »posuda hoće da se pobuni protiv lončara«. Upor. Rimljanima poslanica 9, 20-21. Ponovivši »teški rad« citiranja, naš sveti kritičar dolazi konačno do zaključka da Heß prepisuje *Hegela*, pošto upotrebljava sledeće dve reči: »sjedinen« i »razvitak«. Naravno, sveti Bruno je morao pokušati da protiv Feuerbacha okolišno okrene dokaz o svojoj potpunoj zavisnosti od Hegela koji je iznet u *Svetoj porodici*.

»Eto, tako je morao da završi Bauer! On se, kako je znao i umeo, borio protiv svih Hegelovih kategorija« izuzimajući samosvest, a posebno u toku slavne borbe lista »Literatur-Zeitung« protiv gospodina Hinrichsa^[73]. Videli smo kako se borio protiv njih i kako ih je pobedio. A pride, citiram još Wiganda, str. 110, gde tvrdi da

»još nije nađeno istinsko« (1) »rešenje« (2) »suprotnosti« (3) »u prirodi i istoriji« (4), »istinsko jedinstvo« (5) »odvojenih odnosa« (6), »istinita« (7) »osnova« (8) »i ponor« (9) »religije, istinska *beskrajna*« (10), »neodoljiva, samotvoračka« (11) »ličnost« (12).

U tri reda ne dve sumnjive — kao kod Heßa — već celo tuce »istinskih, beskrajnih, neodoljivih« Hegelovih kategorija koje se pokazuju kao takve zahvaljujući »istinskom jedinstvu odvojenih odnosa« — »eto, tako je morao da završi Bruno!« A ako sveti čovek smatra da u Heßu otkriva vernika-hrišćanina, ne zato što se Heß »nada«, kako kaže Bruno, već zato što se *ne* nada i zato što govori o »uskrsnuću«, — visoki crkveni otac nas dovodi u situaciju da na osnovu te iste strane 110 dokažemo njegovo najočitije *judejstvo*. On tu izjavljuje »da stvarni, živi i telesni čovek još nije rođen!!! (novo objašnjenje o odredbi »jedinstvenog pola«) »i da stvoreni melezi« (*Bruno Bauer*?!) »još nije kadar da ovlada svim *dogmatskim formulama*« itd. —

tj. da *Mesija* još nije rođen, da *sin čovekov* tek treba da dođe na svet i da ovaj svet, kao svet Starog zaveta, još stoji pod šibom *zakona*, »dogmatskih formula«.

Isto onako kako je gore iskoristio »Engelsa i Marxa« za prelaz na Heßa, tako i ovde svetom Brunu Heß služi za to da najzad Feuerbacha dovede u kauzalnu vezu sa svojim ekskurzima o Stirneru, *Svetoj porodici* i *Poslednjim filozofima*.

»Eto, tako je morao da završi Feuerbach!« »Filozofija je morala da završi *pobožno*,« itd., Wigand str. 145.

A istinska kauzalna veza se sastoji u tome što ovaj usklik predstavlja podražavanje jednog mesta iz Heßovih *Poslednjih filozofa*, koje je između ostalog upereno i protiv Bauera, Predgovor, str. 4:

»Tako [...] i nikako drukčije morali su da se oproste od sveta poslednji potomci hrišćanskih asketa.«

Svoj pledoaje protiv Feuerbacha i njegovih tobožnjih drugova sveti Bruno završava obraćanjem Feuerbachu u kome mu prigovara da on ume samo »da duva u trubu«, »da rastrubljuje«, dok se monsieur B. Bauer ili madame la critique¹, da i ne pominjemo »stvorenog meleza« neprekidnog »uništenja«, »vozi na svojim trijumfnim kolima i skuplja nove trijumfe« (str. 125), »zbacuje s prestola« (str. 119), »pravi pokolj« (str. 111), »zgomljuje« (str. 115), »jednom zauvek satire« (str. 120), »smrvljuje« (str. 121), prirodi dopušta samo da »vegetira« (str. 120), gradi »strože« (!) »zatvore« (str. 104) i, najzad, pun »ubojite« propovedničke rečitosti na str. 105 izlaže čilo-pobožno-veselo-slobodno ideju o »stalno-čvrsto-tvrdo-postojećem«, na str. 110 Feuerbachu kreše u lice »stenovito i stenu«, i, najzad, bočnim zaokretom premaša i svetog Maxa, dopunjujući »kritičku kritiku«, »društveno društvo«, »stenovito i stenu« još i »najapstraktnijom apstraktnošću« i »najtvrdom tvrdoćom« na str. 124.

Sve je to sveti Bruno učinio »uz pomoć samog sebe i u samom sebi i sa samim sobom«, jer on je »On lično«, štaviše on jeste »uvek i sam najveći i može biti najveći« (*jeste i može biti!*) »uz pomoć samog sebe i u samom sebi i sa samim sobom« (str. 136). Sela.²

Sveti Bruno bi, svakako, bio opasan za ženski pol, pošto je »neodoljiva ličnost«, kad se »s druge strane« ne bi »isto toliko« plašio »čulnosti kao prepreke na kojoj čovek sebi nužno nanosi smrtonosan udarac«. Stoga, »uz pomoć samog sebe i u samom sebi i sa samim sobom« on i neće uzbrati cveće, već će ga ostaviti da uvene puno bezgranične čežnje i histerične žudnje za »neodoljivom ličnošću«, koja »ima taj jedinstveni pol i te jedinstvene, određene polne organe«.*

* [U rukopisu precrtano:]

5. Sveti Bruno na svojim »trijumfnim kolima«

Pre nego što napustimo našeg crkvenog oca »pobedonosnog i sigurnog u pobedu«, umešajmo se za trenutak u zablenu masu koja isto tako revnosno dojiuri kad se on »vozi na svojim trijumfnim kolima i skuplja nove pobjede« kao kad general Toma Palčić izvodi diverziju sa svoja četiri ponija. Ako čujemo kako bruje neke ulične pesme, to onda znači da »je u pojmu« trijumfa »uopšte sadržano dočekivanje uličnim pesmama.

¹ gospoda kritika — ² Kraj!

III

Sveti Max

»Was jehen mir die jrinen Beeme an«?¹[74]

Sveti Max eksploatiše, »upotrebljava« ili »koristi« sabor za to da dâ dug apologetski komentar »*Knjige*«, koja nije nijedna druga knjiga do »knjiga«, knjiga kao takva, knjiga naprosto, tj. savršena knjiga, Sveta knjiga, knjiga kao sveto, knjiga kao najveća svetinja — knjiga na nebu, naime *Jedinstveni i njegova svojina*. Kao što je poznato, »Knjiga« je krajem 1844. pala s neba i kod O. Wiganda u Lajpcigu dobila obličje sluge.^[75] Tako se ona predala na milost i nemilost prvertljivostima ovozemaljskog života i izložila se napadu trojice »Jedinstvenih«, naime tajanstvene ličnosti *Szelige*, gnostičara *Feuerbacha* i *Heβa*.^[76] Koliko god da je kao tvorac u svakom trenutku iznad sebe kao tvorevine kao i iznad svojih ostalih tvorevina, sveti Max se ipak sažalio na svoje slabašno detence i, da bi ga odbranio i obezbedio, glasno je »kritički podvrisknuo«. Da bismo dokučili potpuni značaj kako tog »kritičkog podvriskivanja« tako i tajanstvene ličnosti *Szelige*, moramo ovde donekle ući u crkvenu istoriju i pobliže razmotriti »Knjigu«. Ili, da se izrazimo jezikom svetog Maxa: »Na ovom mestu« ćemo »epizodski umetnuti« crkvenoistorijsko »razmišljanje« o *Jedinstvenom i njegovoj svojini*, »jedino zato« »što nam se čini da ono može doprineti razjašnjenju ostalog«.

»Vrata! uzvisite vrhove svoje, uzvisite se vrata vječna! Ide car slave. — Ko je taj car slave? Gospod krijepak i silan, Gospod silan u boju. — Vrata! uzvisite vrhove svoje, uzvisite se vrata vječna! Ide car slave. — Ko je taj car slave? Gospod Jedinstveni^[77]; on je car slave.« (Psalmi Davidovi, 24, 7 - 10)

¹ »Šta me se tiče zeleno drveće?«

1. Jedinstveni i njegova svojina

Čovek koji »je svoju stvar zasnovao na ničemu« odmah počinje, kao dobar Nemač, svoje otegnuto »kritičko podvriskivanje« jeremijadom: »Šta sve neće biti moja stvar?« (str. 5 Knjige). I on se dalje jada srceparateljski što »sve treba da je njegova stvar«, što mu se tovari »stvar boga, stvar čovečanstva, istine, slobode, zatim stvar njegovog naroda, njegovog gospodara« i hiljadu drugih dobrih stvari. Siromah! Francuski i engleski buržuj se žalio na nestašicu débouchés¹, na trgovinske krize, paničan strah na berzi, trenutne političke konstelacije itd.; nemački sitni buržuj, koji je samo idejno aktivno učestvovao u buržoaskom pokretu a u svemu ostalom samo sopstvenu kožu iznosio na pazar, zamišlja svoju sopstvenu stvar samo kao »dobru stvar«, »stvar slobode, istine, čovečanstva« itd.

Naš nemački uča veruje tout bonnement² u tu iluziju sitnog buržuja i privremeno objašnjava sve te dobre stvari na tri stranice.

Ispituje »stvar boga«, »stvar čovečanstva«, str. 6 i 7, i nalazi da su to »čisto egoistične stvari«, da i »bog« i »čovečanstvo« brinu samo *svoju brigu*, da je »istini, slobodi, humanosti, pravdi« »stalo samo do njih samih, a ne do nas, samo do njihovog boga, a ne do našeg« — iz čega izvlači zaključak da sva ta lica »pri tom izuzetno dobro prolaze«. On ide toliko daleko da te idealističke fraze, boga, istinu itd. pretvara u imućne građane koji »izuzetno dobro prolaze« i uživaju u »unosnom egoizmu«. Ali to nagriza kao crv svetog egoistu: »A Ja?« uzvikuje on.

»Ja, sa svoje strane, izvlačim odatle pouku i radije ću i sam postati egoist umesto da i dalje služim tim velikim egoistima!« (str. 7).

Vidimo, dakle, kakvim se svetim motivima rukovodi sveti Max prilazeći egoizmu. Ni dobra ovog sveta, ni blaga koja proždiru moljci i rđa, ni kapitali njegovih Sa-Jedinstvenih nisu ono što mu ne da mira, već blago na nebu, kapitali boga, istine, slobode, čovečanstva itd.

Da se od njega nije tražilo da služi tolikim dobrim stvarima, on nikad i ne bi došao do otkrića da i on ima »sopstvenu« stvar, dakle ne bi ovu svoju stvar »zasnovao« »na ničemu« (tj. na »Knjizi«).

Da je sveti Max pobliže razmotrio razne »stvari« i »sopstvenike« tih stvari, npr. boga, čovečanstvo, istinu, on bi došao do suprotnog zaključka, naime da je egoizam koji se zasniva na egoističkom postupku tih osoba nužno isto toliko proizvod uobrazilje koliko su to i same te osobe.

¹ prođe — ² prostodušno

Umesto toga, naš svetac se odlučuje da konkuriše »bogu« i »istini« i da svoju stvar zasnuje na sebi —

»na meni koji sam, koliko i bog, ništa od svega drugog, koji sam svoje sve, koji sam Jedinstveni. — Ja sam Ništa u smislu praznine, ali stvaralačko Ništa, Ništa iz čega Ja sâm kao tvorac stvaram sve«.

Sveti crkveni otac je ovu poslednju rečenicu mogao izraziti i ovako: Ja sam Sve u praznini besmisla, »ali« ništavni tvorac, Sve, iz čega Ja sam kao tvorac stvaram Ništa.

Koje je od ova dva tumačenja tačno, pokazaće se kasnije. Toliko o predgovoru.

Sama »Knjiga« deli se, kao i »nekadašnja« Knjiga, na Stari i Novi zavet, naime na jedinstvenu istoriju čoveka (Zakon i Proroke) i nečovečnu istoriju Jedinstvenog (Jevandelje carstva božjeg). Prva je istorija u okviru logike, logos vezan prošlošću, druga — logika u istoriji, oslobođeni logos, koji se bori sa sadašnjošću i pobedonosno je savlađuje.



Stari zavet: Čovek

1. Knjiga postanja, tj. Život jednog čoveka

Sveti Max ovde navodi kao izgovor da piše *biografiju* svog smrt-nog neprijatelja, »čoveka«, a ne »*jedinstvenog*« ili »stvarne individue«. To ga zapliće u zabavne protivurečnosti.

Kao što i priliči svakoj normalnoj genezi, »život čoveka« počinje ab ovo¹, od »deteta«. Dete, kako nam se to otkriva na str. 13, »od samog početka živi u borbi protiv celog sveta, brani se od svega, i sve se brani od njega«. »Oboje ostaju neprijatelji«, ali »uz uzajamno strahopoštovanje i respekt«, i »stalno su u zasedi, svako od njih *vreba slabosti* onog drugog«; a to se na str. 14 dalje razvija u tom smislu »što mi« kao deca »pokušavamo da dođemo do *osnove stvari* ili do onoga što se krije iza stvari; stoga« (dakle ne više iz neprijateljstva) »*vrebamo* da oslušemo sve njihove *slabosti*«. (Tu su umešani prsti *Szelige*, trgovca tajnama.) Dakle, *dete* odmah postaje *metafizičar* koji pokušava da dođe »do *osnove stvari*«.

Ovo *spekulativno* dete, kome je draža »priroda stvari« nego igračka, obračunava se »vremenom« trajno sa »svetom stvari«, pobeđuje ga i tada ulazi u novu fazu, *mladičko doba*, u kome mora da izdrži novu »tešku životnu borbu«, borbu protiv uma, jer »*duhom se naziva prvo samonalaženje*« a »mi smo iznad sveta, mi smo duh« (str. 15). Stanovište *mladića* je »nebesko«; dete je samo »učilo«, »nije se zadržavalo na čisto logičkim i teološkim pitanjima«, kao što i (dete) »Pilata« brzo prelazi preko pitanja: »Šta je istina?« (str. 17). Mladić »teži da uhvati misli«, »razume ideje, duh« i »traga za idejama«; on »se sav predaje svojim mislima« (str. 16), on ima »apsolutne misli, tj. *ništa drugo osim misli*, logičke misli«. Mladić koji se tako »ponaša«, umesto da juri za mladim ženama i ostalim profanim stvarima, nije niko drugi do mladi »Stirner«, mladi berlinski student koji se bavi Hegelovom logikom i divi se velikom Michelet-u. O *tom* mladiću s pravom se kaže na str. 17:

»Obelodanjivati čistu misao, biti joj privržen, — u tome je *zadovoljstvo mladosti*, i svi svetli likovi misaonog sveta, istina, sloboda, čovečnost, čovek itd. ozaravaju i nadahnjuju mladičku dušu.«

Taj mladić »odbacuje« zatim i »predmet« i »bavi se« samo »svojim mislima«; »sve što nije duhovno on obuhvata prezrivo imenom

¹ od jajeta, sasvim od početka

spoljašnjosti, a ako je, ipak, privržen toj spoljašnjosti, npr. student-skim vragolijama itd., do toga dolazi kad u njima *otkriva* duh i zato što u njima *otkriva* duh, tj. kad oni za njega predstavljaju *simbole* (Ko ovde ne »otkriva« »Szeligu«?). Dobri berlinski mladić! Pivski običaj studentskog udruženja bio je za njega samo »simbol«, samo »simbolu« za volju našao se toliko puta pijan pod stolom pod kojim je verovatno takođe hteo »da otkrije duh«! Koliko je dobar taj mladić, koga bi mogao uzeti za primer stari *Ewald*, koji je napisao dve knjige o »dobrom mladiću«, vidi se i po tome što se za njega »kaže« (str. 15): »Oca i majku treba napustiti, smatrati da je srušena svaka prirodna vlast.« Za njega, »razumnog, ne postoji porodica kao prirodna vlast, on se odriče roditelja, braće i sestara — itd.« — koji se, međutim, svi »ponovo rađaju kao *duhovna, razumna* vlast«, čime dobri mladić sada usklađuje poslušnost i strah od roditelja sa svojom spekulativnom savešću, i tako sve ostaje po starom. Isto tako »kaže se« (str. 15): »Bogu se mora pokoravati više nego ljudima«. Štaviše, dobri mladić dostiže vrhunac moralnosti na str. 16, gde »se kaže«: »Svojoj savesti se mora pokoravati više nego bogu.« To uzvišeno moralno osećanje uzdiže ga čak iznad »osvetničkih Eumenida«^[78], pa i iznad »Posejdonovog gneva« — on se ničeg ne plaši toliko koliko — »savesti«.

Otkrivši da je »duh ono što je bitno«, on se više ne plaši čak ni sledećih vratolomnih zaključaka:

»Ali ako je duh i spoznat kao ono što je bitno, *ipak* je to neka razlika da li je duh bogat ili siromašan i *stoga*« (!) »se teži da se postane bogat duhom; *duh* želi da se širi, da zasnuje svoje carstvo, carstvo koje nije od ovoga sveta koji je upravo pobeđen. *Tako* on žudi da postane sve u svemu« (*kako* tako?), »tj. *ia*ko sam ja duh, *ipak* nisam savršeni duh i *moram*« (?) »tek da tražim savršeni duh.« (Str. 17)

»Ipak je *to* neka razlika.« — »To«, šta? Koje je »to« neka razlika? Ovo tajanstveno »to« naći ćemo još vrlo često kod svetog čoveka, pri čemu će se ispostaviti da je to Jedinstveni na stanovištu *supstancije*, početak »jedinstvene« logike i kao takvo istinski identitet Hegelovog »bivstva« i »ničega«. *Stoga* za sve što ovo »to« kaže ili učini pripisaćemo odgovornost našem svecu koji se prema njemu ponaša kao tvorac. Najpre je ovo »to«, kao što smo videli, neka razlika između siromašnog i bogatog; i to zašto? Zato što »je duh spoznat kao ono što je bitno«. Siroto »to«, koje bez tog saznanja nikad ne bi došlo do razlike između siromašnog i bogatog! »I *stoga* se teži« itd. »*Se*«! Ovde imamo drugo bezlično lice, koje zajedno sa onim »to« stoji u Stirnerovoj službi i za njega mora da obavlja najgrublje poslove. Ovde ćemo videti kako su oni navikli da jedno drugom pomažu. Zato što je »to« neka razlika između toga da li je duh siromašan ili bogat, ovo »*se*« (ko bi drugi došao na takvu ideju ako ne Stirnerov verni sluga!), ovo »*se stoga* teži da postane bogato duhom«. »To« daje signal, a »*se*« odmah prihvata iz sveg glasa. Podela rada je klasično sprovedena.

Dok »se teži da postane *bogato duhom*«, »*duh* želi da se širi, da

zasnuje *svoje carstvo*« itd. »Ali ako« ovde i postoji neka veza, »ipak je to neka razlika« da li »se« želi da postane »*bogato duhom*« ili »duh« želi »da zasnuje svoje carstvo«. »*Duh*« dosada još *ništa* nije želeo, »*duh*« još nije figurirao kao *lice*, reč je bila samo o duhu »mladića«, a ne prosto o »*duhu*«, duhu kao *subjektu*. Ali svetom piscu sad je potreban ne duh mladića, već drugi duh, da bi ga mogao suprotstaviti ovome kao tuđ, u krajnjoj liniji kao sveti duh. *Eskamotaža* br. 1.

»Tako duh žudi da postane sve u svemu«, — malo nejasna izreka koja se, zatim, objašnjava ovako: »Iako sam ja duh, ipak nisam savršeni duh i moram tek da tražim savršeni duh.« Ali ako je sveti Max »nesavršen duh«, »ipak je to neka razlika« da li on mora »*da usavrši*« svoj duh ili mora da traži »*savršeni* duh«. Pre nekoliko redaka on je uopšte imao posla samo sa »*siromašnim*« i »*bogatim*« duhom — kvantitativna, profana razlika —, a sad odjednom sa »*nesavršenim*« i »*savršenim*« duhom — kvalitativna, tajanstvena razlika. Težnja za usavršavanjem sopstvenog duha može se sada pretvoriti u lov »nesavršenog duha« na »savršenog duha«. Sveti duh se pojavljuje kao sablast. *Eskamotaža* br. 2.

Sveti autor nastavlja:

»Ali time« (naime ovim pretvaranjem težnje za »usavršavanjem« *moga* duha u traganje za »savršenim duhom«) »Ja, koji tek što sam sebe kao duha našao, odmah opet gubim sebe, time što se priklanjam pred savršenim duhom, kao pred jednim Ja koje meni nije svojstveno, već je *onostrano*, pa tako osećam svoju prazninu«. Str. 18.

Ovo nije ništa drugo do dalje izvođenje eskamotaže br. 2. Pošto je »savršeni duh« već *pretpostavljen* kao *postojeća suština* i suprotstavljen »nesavršenom duhu«, po sebi je razumljivo da »nesavršeni duh«, mladić, bolno, iz dubine duše oseća »svoju prazninu«. Dalje!

»Istina, sve zavisi od duha, *ali* da li je i svaki duh pravi duh? Pravi i istinski duh je ideal duha, »sveti duh«. To nije moj ili tvoj duh, već *upravo* (!) »idealni, onostrani duh, »bog«. »Bog je duh.« Str. 18.

Ovde smo odjednom pretvorili »savršeni duh« u »pravi« a odmah zatim u »pravi i istinski duh«. Ovaj duh se bliže određuje kao »ideal duha, sveti duh«, a to se dokazuje time što on »nije moj ili tvoj duh, već *upravo* onostrani, idealni, bog«. Istinski duh je *ideal* duha, zato što je »upravo« *idealni*! On je sveti duh zato što je »upravo« — bog! Kakva »virtuoznost mišljenja«! Uzgred još primećujemo da o »tvom« duhu dosad još nije bilo reči. *Eskamotaža* br. 3.

Dakle, ako težim da se kao matematičar obrazujem ili, po svetom Maxu, da se »usavršim«, ja onda tražim »savršenog« matematičara, tj. »pravog i istinskog« matematičara koji je »ideal« matematičara, »svetog« matematičara, koji se razlikuje od mene i od tebe (mada ti za mene možeš biti savršeni matematičar, kao što je za mla-

dića iz Berlina njegov profesor filozofije savršeni duh), koji je »upravo idealni, onostrani«, matematičar na nebu, »bog«. Bog je matematičar.

Do svih ovih krupnih rezultata sveti Max dolazi zato što »je to neka razlika da li je duh bogat ili siromašan« tj. prosto rečeno da li je neko bogat ili siromašan duhom, i zato što je njegov »mladić« otkrio ovu značajnu činjenicu.

Sveti Max nastavlja, str. 18:

»*Muškarca* odvaja od mladića *to* što mladić prima svet onakav kakav on jeste« itd.

Dakle, mi ne saznajemo kako mladić dolazi do toga da svet iznenada prima »onakav kakav on jeste«, ne vidimo ni to kako naš sveti dijalektičar prelazi od mladića na muškarca, mi samo saznajemo da »*to*« mora obaviti taj posao i »*odvojiti*« mladića od muškarca. A čak ni samo »*to*« nije dovoljno da pokrene glomazni teretnjak jedinstvenih misli. Jer pošto je »*to*« odvojilo muškarca od mladića«, muškarac se ipak vraća u — mladića, iznova se bavi »isključivo onim što je duhovno« i ne pokreće se dok »*se*« ne pritekne u pomoć s novom zapregom. »Tek onda kad se *telesno* zavolimo itd.«, str. 18 — »tek onda« se sve opet brzo pokreće, muškarac otkriva da ima lični interes, i dolazi do »*drugog samonalazjenja*«, na taj način što on sebe ne samo »kao duh nalazi« slično mladiću, »i sebe zatim odmah iznova gubi u opštem duhu«, već sebe nalazi kao »*telesni duh*«, str. 9. Najzad, taj »telesni duh« dolazi do toga da ima »interesovanje ne samo za svoj duh« (kao mladić) »već i za totalno zadovoljenje, zadovoljenje celog momka« (interesovanje za zadovoljenje celog momka!), — dolazi do toga da »uživa u sebi onakvom kakav je«. Kao i svaki Nemač i Stirnerov »muškarac« do svega stiže suviše kasno. Na pariskim bulevarima i u londonskoj Ridžent Strit on može videti kako švrljaju stotine »mladića«, muscadins i dandies¹, koji sebe još nisu našli kao »telesni duh«, ali ipak uživaju u sebi onakvima kakvi su« i svoje glavno interesovanje usmeravaju ka »zadovoljenju celog momka«.

Ovo drugo »samonalazjenje« u toj meri oduševljava našeg svetog dijalektičara da on, neočekivano, više ne ostaje u svojoj ulozi i govori o *sebi samom* umesto o *muškarcu*, odaje nam da je On sam, On Jedinstveni, »taj muškarac« i da je »muškarac« = »Jedinstveni«. Nova eskamotaža.

»Kao što ja sebe« (tj. »mladić sebe«) »nalazim iza stvari, i to kao *duh*, tako moram ja sebe« (tj. »muškarac sebe«) »kasnije nalaziti i iza *misli*, naime kao njihovog tvorca i sopstvenika. U doba duhova mene« (mladića) »su misli prerasle iako su bile proizvod moje glave; kao proizvodi grozničave fantazije one su lebdele oko mene i potresale me, grozna sila. Misli su postale za sebe same *telesne*, postale su sablasti kao što su bog, car, papa, otadžbina itd.; uništim li njihovu telesnost,

¹ kicoša i gizdavaca

unosim ih natrag u svoju i *kažem*: Samo sam ja telesan. I evo, ja uzimam svet onakav kakav je on za mene, kao *svoj*, kao svoju svojinu: ja sve dovodim u vezu sa sobom.»

Dakle, pošto je muškarac, koji je ovde identifikovan sa »Jedinstvenim«, dao mislima telesnost tj. pretvorio ih u sablasti, on sad opet razara tu telesnost, vraćajući je u svoje sopstveno telo i time njega određuje kao telo sablasti. To što on tek negacijom sablasti dolazi do sopstvene telesnosti, pokazuje kakva je ta iskonstruisana telesnost muškarca, koju on »sebi« prvo mora »da kaže« da bi u nju poverovao. A čak ni to što on sebi »kaže« ne »kaže sad« sebi tačno. To da osim njegovog »jedinstvenog« tela u njegovoj glavi ne borave još i svakojaka samostalna tela, spermatozoe, pretvara on u »*kažu*«: Samo sam ja telesan. Još jedna eskamotaža.

Dalje. Muškarac koji je kao mladić uvrteo sebi u glavu svakakve gluposti o postojećim silama i odnosima, kao što su car, otadžbina, država itd., i poznaje ih samo u obliku svojih predstava, kao proizvode svoje sopstvene »grozničave fantazije«, *po svetom Maxu stvarno uništava ove sile* na taj način što sebi izbija iz glave svoje pogrešno mišljenje o njima. Obrnuto, budući da svet više ne posmatra kroz naočare svoje fantazije, on mora voditi računa o njegovoj praktičnoj povezanosti, upoznati je i upravljati se prema njoj. Uništavajući *fantastičnu* telesnost, koju je taj svet imao za njega, on nalazi njegovu stvarnu telesnost izvan svoje fantazije. Time što za njega iščezava *sablasna* telesnost cara, za njega je iščezla ne telesnost već *sablasnost* cara, čiju stvarnu moć on tek sada može da oceni u svoj njenoj širini. Eskamotaža br. 3[a].

Mladić kao muškarac ne odnosi se čak ni kritički prema mislima koje važe i za druge i cirkulišu kao kategorije, već se tako odnosi samo prema mislima koje predstavljaju »čiste plodove njegove glave« tj. opšte predstave o postojećim odnosima ponovo rođene u njegovoj glavi. On tako, npr., ne ukida čak ni *kategoriju* »otadžbina«, već samo svoje privatno mišljenje o ovoj kategoriji, a i dalje preostaje *opštevažeca* kategorija, pa čak i u oblasti »filozofskog mišljenja« rad tek počinje. Ali on hoće da nas obmane time što tvrdi da je samu kategoriju ukinuo zato što je ukinuo svoj srdačan privatni odnos prema njoj, — isto onako kao što je upravo hteo da nas obmane tvrdeći da je uništio moć cara odbacivši svoju fantastičnu predstavu o caru. Eskamotaža br. 4.

»I sad«, produžava sveti Max, »ja uzimam svet onakav kakav je on za mene, kao *svoj*, kao svoju svojinu.«

On uzima svet onakav kakav je on za njega, tj. *onakav kakav ga on mora uzeti*, i time je sebi *prisvojio* svet, učinio ga svojom svojinom, — način sticanja koji se, istina, ne može naći ni kod jednog

ekonomiste, ali čije će metode i rezultate utoliko sjajnije otkriti sama »Knjiga«. Ali u osnovi on ne »uzima« »svet«, već samo svoju »grozničavu fantaziju« o svetu kao svoju i prisvaja je. On uzima svet kao svoju predstavu o svetu, a kao njegova predstava svet je njegova zamišljena svojina, svojina njegove predstave, njegova predstava kao svojina, njegova svojina kao predstava, njegova svojstvena predstava, ili njegova predstava o svojini; i sve to on izražava u neuporedivoj rečenici: »Ja sve dovodim u vezu sa sobom.«

Pošto je muškarac, po priznanju samog sveca, spoznao da je svet nastanjen samo sablastima, zato što je mladić video sablasti, — pošto je za njega nestao *prividni svet* mladića, on se sad nalazi u *stvarnom* svetu nezavisnom od iluzija mladića.

I sad, trebalo bi reći: Ja uzimam svet onakav kakav je on *nezavisno od mene*, kakav je *sebi samom* (»muškarac uzima« — str. 18 — sam »svet onakav kakav je«, ne kako mu je volja), pre svega kao svoju nesvojину (moja svojina je dosad on bio samo kao sablast): ja sebe dovodim u vezu sa Svim i samo utoliko i Sve u vezu sa sobom.

»Ako sam ja kao duh odbacio svet s najdubljim prezrenjem prema njemu, onda ja kao sopstvenik odbacujem duhove ili ideje natrag u njihovu taštinu. Oni nada Mnom više nemaju moći, kao što ni nad duhom nijedna ,ovozemaljska sila' nema moć.« Str. 20.

Ovde vidimo kako sopstvenik, Stirnerov muškarac, odmah sine beneficio deliberandi atque inventarii¹ prima nasleđe mladića, koje se, kako sam kaže, sastoji samo od »grozničavih fantazija« i »sablasti«. On veruje da je, pretvarajući se od deteta u mladića, stvarno raskrstio sa svetom stvari, a, pretvarajući se od mladića u muškarca, stvarno raskrstio sa svetom duha, da sada kao muškarac ima čitav svet u džepu i više ne mora da brine ni o čemu. Ako, kao što on ponavlja mladićevo brbljanje, nijedna ovozemaljska sila osim njega nema moći nad duhom, dakle ako je duh najviša sila na zemlji, — a on, muškarac, potčinio je sebi taj svemoćni duh, — zar on onda nije apsolutno svemoćan? Zaboravlja da je uništio samo fantastični i sablasni oblik koji su u »mladićevoj« lobanji dobijale misli kao što je »otadžbina«, itd., ali da on još nije ni *takao* te misli, ukoliko one predstavljaju *izraz stvarnih* odnosa. Daleko od toga da je ovladao mislima, — on je tek sada kadar da dođe do »misli«.

»Da ovim zaključimo, sad može biti jasno« (str. 199) da je sveti čovek svoju konstrukciju životnih doba doveo do željenog i unapred određenog cilja. Dobijeni rezultat on nam saopštava u jednom stavu, sablasnoj senci koju ćemo opet suprotstaviti njenom izgubljenom telu.

¹ bukvalno: bez povlastice da razmisli i izvrši popis⁽⁷⁹⁾

Jedinstven stav, str. 20

»Dete je bilo *realistično* u vlasti stvari ovog sveta sve dok malo-pomalo nije uspeo da pronikne u to šta se skriva *upravo iza tih stvari*. Mladić je bio *idealističan*, oduševljen mislima, sve dok se radom nije uzdigao do muškarca, egoističkog muškarca, koji se sa stvarima i mislima ophodi kako mu je volja i svoj lični interes stavlja iznad svega. Na kraju, starac? Ako to postanem, imaću dovoljno vremena da o tome govorim«.

Dakle, cela istorija »života jednog čoveka« svodi se, »da ovim zaključimo«, na sledeće:

1. Stirner shvata razne stupnjeve u toku života samo kao »samonalaznja« individue, i ova »samonalaznja« se uvek svode na određeni odnos svesti. Različitost *svesti* je ovde, prema tome, život individue. Fizička i socijalna promena, koja se događa sa individuama i stvara promenjenu svest, njega se, naravno, ne tiče. Zbog toga, dete, mladić i muškarac kod Stirnera nalaze svet uvek u gotovom obliku, kao što i sebe »same« samo »nalaze«; a apsolutno ništa se ne čini da se postara da se uopšte nešto može naći. Ali čak ni odnos *svesti* ne shvata se kako treba, već samo u svojoj spekulativnoj izopačenosti. Zato se i svi ti likovi odnose filozofski prema svetu — »dete *realistično*«, »mladić *idealistično*«, muškarac kao negativno jedinstvo to dvoje, kao apsolutna negativnost, što se ispoljilo u gornjoj završnoj rečenici. Ovde je otkrivena tajna »života jednog čoveka«, ovde se pokazuje da je »dete« samo prurušeni »realizam«, »mladić« — »idealizam«, »muškarac« — pokušaj rešenja ove *filozofske suprotnosti*. Ovo rešenje, ovu »apsolutnu negativnost« moguće je, kako se već sada vidi, postići samo time što muškarac s puno poverenja prihvata iluzije kako deteta tako i mladića, i time *veruje* da je nadvladao svet stvari i svet duha.

2. Kad sveti Max ne obraća pažnju na fizički i socijalni »život« individue, kad uopšte ne govori o »životu«, on sasvim dosledno apstrahuje istorijske epohe, nacionalnost, klasu itd., ili, što je *isto*, on vladajuću *svest* najbliže mu klase iz njegove neposredne okoline naduva do razmera normalne svesti »života jednog čoveka«. Da bi se uzdigao iznad ove lokalne i sitničarske ograničenosti treba samo da »svom« mladiću suprotstavi bilo kog kancelarijskog momka, mladog engleskog fabričkog radnika, mladog Jenkija, a da i ne pominjemo mlade Kirgize-Kazase.

3. Prekomerna lakovernost našeg sveca — što je pravi duh njegove knjige — ne ostaje na tome što on pušta svom mladiću da veruje

Vlasnik

priložene emancipovane senke

Dete je bilo *stvarno* u vlasti sveta svojih stvari, sve dok *malo-pomalo* (unajmljiva eskamotaža razvitka) nije uspeo da *upravo te stvari ostavi iza sebe*. Mladić je bio *fantastičan*, od oduševljenja lišen misli, sve dok ga radom nije srozao muškarac, egoistični *gradanin*, sa kojim se stvari i misli ophode kako im je volja zato što njegov lični interes stavlja sve iznad njega. Na kraju, starac? — »Ženo, kakva posla imam ja s tobom?«

u dete, a svom muškarcu da veruje u mladića. On sam neprimetno meša iluzije koje izvesni »mladići«, »muškarci« itd. stvaraju o sebi, ili tvrde da ih stvaraju, sa »životom«, stvarnošću tih krajnje sumnjivih mladića i muškaraca.

4. čitava konstrukcija čovekovih životnih doba je već kao prototip izgrađena u trećem delu Hegelove *Enciklopedije*^[80] a »sa nekim promenama« i u drugim Hegelovim delima. Sveti Max, koji ide za »sopstvenim« ciljevima, morao je, naravno, tu i sam da izvrši izvesne »promene«; dok se Hegel npr. još toliko povodi za empirijskim svetom da nemačkog građanina predstavlja kao slugu sveta koji ga okružuje, Stirner ga mora učiniti gospodarom toga sveta, što on nije čak ni u mašti. Isto tako, sveti Max želi da ostavi utisak kako iz empirijskih razloga ne govori o starcu: navodno, hoće da sačeka dok postane starac (ovde je, dakle, »Život jednog čoveka« = njegov Jedinstveni život čoveka). Hegel bez oklevanja konstruiše četiri životna doba čovekova zato što se, po njemu, u realnom svetu negacija postavlja dvostruko, naime kao mesec i kometa (upor. Hegelovu *Filozofiju prirode*), i zato ovde četvornost dolazi na mesto trojstva. Stirner postavlja svoju jedinstvenost tako što spaja mesec i kometu, i tako uklanja nesrećnog starca iz »života jednog čoveka«. Razlog za ovu eskamotazu pokazaće se čim se pozabavimo konstrukcijom jedinstvene istorije čoveka.

2. Ekonomija Starog zaveta

Ovde za trenutak moramo preskočiti sa »Knjige zakona« na »Knjigu prorokâ« na taj način što već na ovom mestu otkrivamo tajnu jedinstvenog domaćinstva na nebu i na zemlji. I u Starom zavetu, gde još vlada zakon, čovek, kao čuvar do Jedinstvenog (*Galatima poslanica* 3, 24), istorija carstva Jedinstvenog ima jedan mudar plan koji je skrojen od pamtiveka. Sve je predviđeno i uređeno da Jedinstveni, kad za to dođe vreme, dođe na svet da bi svete ljude spasio od njihove svetosti.

Prva knjiga, »Život jednog čoveka« zove se »Knjiga postanja« i zato što sadrži klicu celog Jedinstvenog domaćinstva, zato što nam daje prototip čitavog kasnijeg razvitka sve do trenutka kad bude došlo vreme i nastupi kraj sveta. Cela Jedinstvena istorija vrti se oko tri stupnja: dete, mladić, muškarac, koji se vraćaju »sa nekim promenama« i u sve širim krugovima, sve dok se, najzad, cela istorija sveta stvari i sveta duha ne svede na »dete, mladića i muškarca«. Svuda ćemo naći samo prerusene »dete, mladića i muškarca«, kao što smo već u njima našli tri prerusene kategorije.

Gore smo već govorili o nemačkom filozofskom shvatanju istorije. Ovde kod svetog Maxa nalazimo sjajan primer toga. Spekulativna ideja, apstraktna predstava pretvara se u pogonsku snagu istorije a time i istorija u puku istoriju filozofije. Ali ni ona se ne shvata

onako kako se prema postojećim izvorima zbila, a kamoli kako se odvijala pod uticajem realnih istorijskih odnosa, već onako kako su je shvatali i prikazali noviji nemački filozofi, posebno Hegel i Feuerbach. A iz samih tih prikaza se opet uzima samo ono što se može prilagoditi datom cilju i što je do našeg sveca po tradiciji došlo. Tako istorija postaje čista istorija tobožnjih ideja, istorija duhova i sablasti, a stvarna, empirijska istorija, osnova te istorije sablasti, koristi se samo za to da tim sablastima da telo; iz nje se uzimaju potrebna imena, koja ove sablasti treba da zaodenu prividom realnosti. Pri tom eksperimentu naš svetac često izlazi iz svoje uloge i piše neskrivenu istoriju sablasti.

Taj način pisanja istorije nalazimo kod njega u najnaivnijoj, klasičnoj prostoti. Tri proste kategorije: realizam, idealizam, apsolutna negativnost kao jedinstvo oba (ovde nazvana »egoizam«), na koje smo već naišli u vidu deteta, mladića i muškarca, stavljaju se u osnovu čitave istorije i prikačinju im se razni istorijski natpisi; zajedno sa svojom skromnom svitom pomoćnih kategorija, one predstavljaju sadržinu svih iznetih, tobože istorijskih faza. Ovde sveti Max opet dokazuje svoju bezgraničnu veru, budući da dalje nego ijedan od njegovih prethodnika ide u verovanju u onu spekulativnu sadržinu istorije koju su pripremili nemački filozofi. Dakle, u toj svečanoj i dosadnoj konstrukciji istorije važno je samo to da se za tri kategorije, koje su toliko otrcane da se uopšte više ne smeju javno pokazati pod svojim sopstvenim nazivima, nađe pompezan niz zvučnih naziva. Naš miropomazani autor je mirne duše mogao da pređe od »muškarca«, str. 20, odmah na »Ja«, str. 201, ili, još bolje, na »Jedinstvenog«, str. 485; ali to bi bilo suviše jednostavno. Uz to, jaka konkurencija među nemačkim spekulativnim filozofima obavezuje svakog novog konkurenta da napravi bučnu istorijsku reklamu za svoju robu.

»Snaga istinskog razvitka«, da se izrazimo rečima Dottore Graziana,^[56] »razvija se najsnažnije« u sledećim »promenama«:

Osnova:

- I. Realizam.
- II. Idealizam.
- III. Negativno jedinstvo oba. »Se« (str. 485).

Prvo davanje imena:

- I. *Dete*, zavisno od stvari (realizam).
- II. *Mladić*, zavisno od misli (idealizam).
- III. *Muškarac* — (kao negativno jedinstvo)

pozitivno izraženo: sopstvenik misli i	}	(egoizam).
stvari		
negativno izraženo: oslobođen misli		
i stvari		

Drugo, istorijsko davanje imena:

- I. *Crnac* (realizam, dete).
- II. *Mongol* (idealizam, mladić).
- III. *Kavkazac* (negativno jedinstvo realizma i idealizma, muškarac).

Treće, najopštije davanje imena:

- I. Realistički egoist (egoist u običnom smislu) — dete, crnac.
- II. Idealistički egoist (požrtvovani) — mladić, Mongol.
- III. Istinski egoist (Jedinstveni) — muškarac, Kavkazac.

Četrto, istorijsko davanje imena. Ponavljanje ranijih stupnjeva u okviru imena Kavkazac.

- I. *Stari*. Crnački Kavkasci — detinjasti muškarci — pagani — zavisni od stvari — realisti — svet.
Prelaz (dete koje proniče u »stvari ovog sveta«): sofisti, skeptici itd.
- II. *Novi*. Mongolski Kavkasci — mladički muškarci — hrišćani — zavisni od misli — idealisti — duh.
 1. Čista istorija duhova, hrišćanstvo kao duh. »Duh«.
 2. Nečista istorija duhova. Duh u odnosu prema drugima. »Op-sednuti«.
 - A) Čista nečista istorija duhova.
 - a) *Avet*, sablast, duh u crnačkom stanju, kao duh u stvarima i duhovna stvar — predmetna suština za hrišćanina, duh kao dete.
 - b) *Buba u glavi*, fiksna ideja, duh u mongolskom stanju, kao duhovno u duhu, odredba u svesti, mišljena suština u hrišćaninu — duh kao mladić.
 - B) Nečista nečista (istorijska) istorija duhova.
 - a) Katolicizam — srednji vek (crnac, dete, realizam itd.).
 - b) Protestantizam — Novo doba u novom dobu — (Mongol, mladić, idealizam itd.). Unutar protestantizma mogu se opet napraviti pododeljci, npr.
 - α) engleska filozofija — realizam, dete, crnac.
 - β) nemačka filozofija — idealizam, mladić, Mongol.
3. *Hijerarhija* — negativno jedinstvo oba u okviru mongolsko-kavkaskog stanovišta. Ona se, naime, pojavljuje tamo gde se istorijski odnos pretvara u savremeni ili gde se pretpostavlja da suprotnosti postoje jedna pored druge. Dakle, ovde imamo dva koegzistentna stupnja:

A) *Neobrazovani*¹ — (zli, buržujci, egoisti u običnom smislu) = crnci, deca, katolici, realisti itd.

B) *Obrazovani*¹ (dobri, citoyens², požrtvovani, popovi itd.) = Mongoli, mladići, protestanti, idealisti.

Oba ova stupnja postoje naporedo, i odatle »lako« proizlazi da obrazovani vladaju neobrazovanima — to je *hijerarhija*. U daljem toku istorijskog razvitka postaje zatim

od neobrazovanog nehegelovac,
od obrazovanog hegelovac*,

odakle sledi da hegelovci vladaju nehegelovcima. Tako Stirner spekulativnu predstavu o vladavini spekulativne ideje u istoriji pretvara u predstavu o vladavini samih spekulativnih filozofa. Njegov dosadašnji pogled na istoriju, vladavina ideje, postaje u hijerarhiji odnos koji sada stvarno postoji, svetska vladavina ideologa. To pokazuje dubinu do koje je Stirner utonuo u spekulaciju. Ta vladavina spekulativnih filozofa i ideologa razvija se na kraju krajeva, »kad za to dođe vreme«, u sledeće završno davanje imena:

- a) *politički liberalizam*, zavisan od stvari, nezavisan od lica — realizam, dete, crnac, stari, avet, katolicizam, neobrazovani, bez gospodara;
- b) *socijalni liberalizam*, nezavisan od stvari, zavisan od duha, bespredmetan — idealizam, mladić, Mongol, novi, buba u glavi, protestantizam, obrazovani, bez imovine;
- c) *humani liberalizam*, bez gospodara i imovine, naime bez boga, jer je bog istovremeno najviši gospodar i najviša imovina, hijerarhija — negativno jedinstvo u sferi liberalizma, kao takva vladavina nad svetom stvari i misli, istovremeno savršeni egoist u ukidanju egoizma — savršena hijerarhija. Ujedno čini

prelaz (mladić koji proniče u svet misli) na

III. »*fa*« — tj. ka savršenom hrišćaninu, savršenom muškarcu, kavkaskom Kavkascu i istinskom egoisti, koji, isto onako kao što je hrišćanin postao duh ukidanjem starog sveta — postaje telesni raspadanjem carstva duhova, primajući nasleđe idealizma, mladića, Mongola, novog, hrišćanina, opsednutog, bube u glavi, protestanta, obrazovanog, hegelovca i humanog liberala sine beneficio deliberandi et inventarii³.

* »Šaman i spekulativni filozof označavaju najnižu i najvišu prečagu na lestvici *unutrašnjeg* čoveka, Mongola.« Str. 453.

¹ U originalu na berlinskom dijalektu: die Unjebildeten — die Jebildeten — ² građani — ³ bez povlastice da razmisli i izvrši popis⁽⁷⁹⁾

NB. 1. »S vremena na vreme«, u pogodnoj prilici mogu se »epizodski umetnuti« još i Feuerbachove i druge kategorije kao što su razum, srce itd. da bi se pojačao kolorit ove slike i proizveli novi efekti. Razume se da su i to samo novi oblici prerusavanja inače neprekinutog idealizma i realizma.

2. O stvarnoj svetovnoj istoriji pravoverni sveti Max, *Jacques le bonhomme*^[81], ne zna da kaže ništa stvarno i svetovno, osim što nju pod imenom »priroda«, »svet stvari«, »svet deteta« itd. stalno suprotstavlja svesti kao predmet o kome ta svest spekulira, kao svet koji uprkos stalnom iskorenjivanju i dalje postoji u mističnoj tami da bi ponovo izašao na videlo kad god se za to ukaže prilika; verovatno zato što deca i crnci i dalje postoje, pa »lako« može i dalje postojati njihov svet, takozvani svet stvari. Još je stari dobri *Hegel*, povodom Schellinga, uzora svim konstruktorima, rekao o tim istorijskim i neistorijskim konstrukcijama ono što ovde treba reći:

»Instrumentom ovog monotonog formalizma nije teže rukovati nego paletom nekog slikara na kojoj postoje samo dve boje, recimo crna« (realistička, dečja. crnačka itd.) »i žuta«¹ (idealistička, mladička, mongolska itd.), »da bi se onom obojila neka površina, ako se traži neka istorijska slika« (»svet stvari«), »a ovom, ako se traži pejzaž« (»nebo, duh, sveto« itd.). *Fenom[enologija]*, str. 39.

»Obična svest« je u sledećoj pesmi još upečatljivije ismejala ovu vrstu konstrukcija:

Posla gospodar Jovana od kuće,
Da ovas on požanje.
A Jovan ovas nije požnjeo
Niti se kući vratio.

Tad posla gospodar psetance od kuće,
Da ono Jovana ujede.
Psetance Jovana nije ujelo,
Jovan ovas nije požnjeo
Niti se kući vratio.

Tad posla gospodar batinu od kuće,
Da ona psetance izbije.
Batina psetance nije izbila,
Psetance Jovana nije ujelo,
Jovan ovas nije požnjeo
Niti se kući vratio.

Tad posla gospodar vatru od kuće,
Da ona batinu sagori.
Vatra batinu nije sagorela,

¹ kod Hegela: crvena i zelena

Batina psetance nije izbila,
Psetance Jovana nije ujelo,
Jovan ovas nije požnjeo
Niti se kući vratio.

Tad posla gospodar vodu od kuće,
Da ona vatru ugasi.
Voda vatru nije ugasila,
Vatra batinu nije sagorela,
Batina psetance nije izbila,
Psetance Jovana nije ujelo,
Jovan ovas nije požnjeo
Niti se kući vratio.

Tad posla gospodar vola od kuće,
Da vodu on ispije.
Vo vodu nije ispio,
Voda vatru nije ugasila,
Vatra batinu nije sagorela,
Batina psetance nije izbila,
Psetance Jovana nije ujelo,
Jovan ovas nije požnjeo
Niti se kući vratio.

Tad posla gospodar kasapina od kuće,
Da vola on zakolje.
Kasapin vola nije zaklao,
Vo vodu nije ispio,
Voda vatru nije ugasila,
Vatra batinu nije sagorela,
Batina psetance nije izbila,
Psetance Jovana nije ujelo
Jovan ovas nije požnjeo
Niti se kući vratio.

Tad posla gospodar dželata od kuće,
Da kasapina on obesi.
Dželat je kasapina obesio,
Kasapin je vola zaklao,
Vo je vodu ispio,
Voda je vatru ugasila,
Vatra je batinu sagorela,
Batina je psetance izbila,
Psetance je Jovana ujelo,
Jovan je ovas požnjeo
I svi se kući vratili.⁽⁸²⁾

Odmah ćemo imati priliku da vidimo s kakvom »virtuoznošću mišljenja« i s kakvim gimnazijalačkim materijalom Jacques le bonhomme ispunjava ovu shemu.

3. Stari

U stvari, ovde bismo morali početi sa crncima; ali sveti Max, koji, nesumnjivo, sedi u »savetu stražara«, u svojoj nedokučivoj mudrosti dovodi crnce tek kasnije, a i onda »bez pretenzija na temeljnost i osvedočenost«. Dakle, ako kod nas grčka filozofija prethodi crnačkom veku, tj. Sezostrisovim pohodima^[83] i Napoleonovoj ekspediciji u Egipt,^[84] onda je to rezultat našeg uverenja da je naš sveti pisac sve mudro rasporedio.

»Pogledajmo, stoga, izbliza aktivnost kojom se bave« Stirnerovi stari.

»Za stare je svet bio istina', kaže Feuerbach; ali on zaboravlja da učini važnu dopunu: istina u čiju su neistinitost oni pokušavali da proniknu i najzad stvarno pronikli«. Str. 22.

»Za stare je« njihov »svet« (ne svet *uopšte*) »bio istina« — čime, naravno, nije rečena nikakva istina o starom svetu, već samo to da se oni prema svom svetu nisu odnosili hrišćanski. Čim se *neistina* pojavila iza njihovog sveta (tj. čim se taj svet raspao u samom sebi usled praktičnih kolizija — a jedino interesantno bi i bilo empirijski dokazati taj materijalistički razvitak), stari filozofi su pokušali da proniknu u svet istine ili u istinu svog sveta, i tada su, naravno, otkrili da je on postao neistinit. Već i sam njihov pokušaj bio je simptom unutrašnjeg raspadanja tog sveta. Jacques le bonhomme pretvara idealistički simptom u materijalni uzrok raspadanja i, kao nemački crkveni otac, prepušta samom starom dobu da potraži svoju sopstvenu negaciju, hrišćanstvo. Taj položaj starog doba je kod njega neophodan zato što su stari »deca« koja pokušavaju da proniknu u »svet stvari«. »I možda čak lako«: Pretvarajući stari svet u kasniju svest o starom svetu, Jacques le bonhomme može, naravno, jednim skokom da se vine iz materijalističkog starog sveta u svet religije, u hrišćanstvo. Nasuprot realnom svetu antike javlja se odmah »božanska reč«, a nasuprot čoveku starog veka shvaćenom kao filozof, — hrišćanin shvaćen kao moderna sumnjalica. Njegov hrišćanin »se nikad ne može uveriti u sujetnost božanske reči« i usled te neubedenosti »veruje« »u večitu i nepokolebljivu istinu te reči«, str. 22. Kao što je njegov čovek starog veka čovek starog veka zato što je nehrišćanin, zato što još nije hrišćanin ili zato što je prikriveni hrišćanin, tako je i njegov prahrišćanin hrišćanin zato što je neateist, zato što još nije ateist, zato što je prikriveni ateist. Dakle, kod njega stari negiraju hrišćanstvo a nehrišćani negiraju moderan ateizam, umesto obrnuto. Kao i svaki

spekulant, i Jacques le bonhomme sve hvata za filozofski rep. Sad sledi još nekoliko primera te detinjaste lakovernosti:

»Hrišćanin mora sebe smatrati za ‚došljaka na zemlji‘ (Jevr[ejima poslanica] 11, 13)«, str. 23.

Obratno, došljaci na zemlji (nastali iz sasvim prirodnih razloga, npr. zbog ogromne koncentracije bogatstva u celom rimskom svetu itd. itd.) morali su sebe smatrati hrišćanima. Nije ih hrišćanstvo pretvorilo u skitnice, već ih je skitništvo pretvorilo u hrišćane. — Na istoj strani sveti otac preskače od Sofoklove Antigone i sa njom povezane svetosti sahrane pravo na Jevanđelje po Mateju 8, 22 (ostavi neka mrtvi ukopavaju svoje mrtvace), dok Hegel, bar u *Fenomenologiji*, od Antigone itd. postepeno prelazi na svet Rimljana. S isto toliko prava je i sveti Max mogao odmah preći na srednji vek i, s Hegelom, protivstaviti krstašima ovu biblijsku izreku, ili čak, da bi stvarno bio originalan, Polinikovu sahranu koju je obavila Antigona suprotstaviti prenošenju Napoleonovog pepela sa Svete Jelene u Pariz. Dalje stoji:

»U hrišćanstvu se neprikosnovena istina porodičnih veza« (za koju se na str. 22 konstatuje da je jedna od »istina« starih) »prikazuje kao neistina koje se što pre treba osloboditi (Jevanđelje po Mar[ku] 10, 29), i tako u svemu.« (Str. 23.)

Ovaj stav, u kome je stvarnost opet postavljena na glavu, treba na sledeći način prepraviti: faktička neistina porodičnih veza (o tome, između ostalog, treba videti sačuvana dokumenta prehrišćanskog rimskog zakonodavstva) prikazuje se u hrišćanstvu kao neprikosnovena istina, »i tako u svemu«.

Dakle, ovi primeri više nego dovoljno pokazuju kako Jacques le bonhomme, koji »teži da se što pre oslobodi« empirijske istorije, postavlja činjenice na glavu, prepušta idejnoj istoriji da proizvede materijalnu, »i tako u svemu«. Od početka saznajemo samo to šta su stari navodno mislili o svom svetu; oni su kao dogmatičari suprotstavljeni starom, svom sopstvenom svetu, umesto da se pojavljuju kao njegovi proizvođači; reč je samo o odnosu svesti prema predmetu, prema istini; dakle, reč je samo o filozofskom odnosu starih prema njihovom sopstvenom svetu — namesto stare istorije pojavljuje se istorija stare filozofije, a i ona samo onakva kako je sveti Max zamišlja po Hegelu i Feuerbachu.

Istorija Grčke, uključujući kao početak Periklovo doba, svodi se, tako, na borbu apstrakcija — razum, duh, srce, svetovnost itd. To su grčke partije. U tom svetu sablasti, koji se prikazuje kao grčki svet, »manevrišu« i alegorijske ličnosti, kao što je gospođa Čistosrcić, i mitske figure, kao što je Pilat (koji uvek mora biti tamo gde su deca), ozbiljno sedaju pored Timona Fliuntskog.

Učiniвши nam nekoliko zapanjujućih otkrovenja o sofistima i Sokratu, sveti Max odmah preskače na skeptike. On u njima otkriva

dovršioce rada koji je započeo Sokrat. Dakle, pozitivna filozofija Grka, koja sledi odmah iza sofista i Sokrata, naročito Aristotelova enciklopedijska nauka, uopšte ne postoji za Jacques-a le bonhomme-a. On teži »da se što pre oslobodi« prošlog — žuri da pređe na »nove« i taj prelaz nalazi u skepticima, stoicima i epikurejcima. Pogledajmo šta nam sveti otac otkriva o njima!

»Stoici hoće da ostvare ideal mudraca — čoveka koji ume da živi — oni ga nalaze u prezrenju prema svetu, u životu bez životnog razvitka, [—] bez prijateljskog sporazumevanja sa svetom, tj. u izolovanom životu, [—] ne u življenju sa drugima; samo stoik živi, sve ostalo je za njega mrtvo. Obratno, epikurejci traže pokretljiv život.« Str. 30.

Upućujemo Jacques-a le bonhomme-a, čoveka koji hoće da ostvari sebe i koji ume da živi, između ostalog i na Diogena Laerčanina, kod koga će naći da mudrac, sophos, nije ništa drugo do idealizovani stoik, a da stoik nije realizovani mudrac; kod koga će naći da sophos uopšte nije samo stoički, već se isto tako javlja i kod epikurejaca, novoakademika i skeptika. Uostalom, sophos je prvi oblik u kome susrećemo grčkog philosophosa; on se mitski pojavljuje u sedam mudraca, praktično u Sokratu i kao ideal kod stoika, epikurejaca, novoakademika i skeptika. Svaka od ovih škola ima, naravno, svog sopstvenog σοφός¹, kao što i sveti Bruno ima svoj sopstveni, »jedinstveni pol«. Štaviše, sveti Max može opet naći »le sage«² u osamnaestom veku u filozofiji prosvetiteljstva, pa čak kod Jeana Paula u »mudrim ljudima« kao što je Emanuel^[85] itd. Stoički mudrac ne zamišlja »život bez životnog razvitka«, već *apsolutno pokretljiv* život, što proizlazi već iz njegovog pogleda na prirodu, koji je heraklitovski, dinamičan, razvojan, živ, dok je kod epikurejaca princip pogleda na prirodu, mors immortalis³, kako Lukrecije kaže, atom, a na mesto »pokretljivog života« zamišlja se kao životni ideal božanska dokolica nasuprot Aristotelovoj božanskoj energiji.

»Etika stoika (njihova jedina nauka, pošto oni o duhu nisu znali da kažu ništa drugo osim kako on treba da se odnosi prema svetu, a o prirodi — fizici — samo to da mudrac mora da joj odoleva) nije učenje o duhu već samo učenje o odbacivanju sveta i odolevanju svetu.« Str. 31.

Stoici su znali »da kažu o prirodi to« da je fizika za filozofe jedna od najvažnijih nauka, i stoga su se čak potrudili da dalje razviju Heraklitovu fiziku; »znali su, zatim, da kažu« da ὥρα, muška lepota, jeste ono najviše što individua treba da predstavlja i slavili su upravo život u harmoniji sa prirodom, mada su pri tom zapadali u protivrečnosti. Po stoicima filozofija se deli na tri doktrine: »fiziku, etiku, logiku«.

»Oni su poredili filozofiju sa životinjom i jajetom, logiku sa kostima i žilama životinje, sa ljuskom jajeta, etiku sa mesom životinje i balancetom jajeta, a fiziku sa *dušom* životinje i žumancetom.« (Diog[en] Laer[čanin] Zenon.)^[86]

¹ mudraca — ² mudraca — ³ besmrtna smrt

Već po ovome vidimo koliko je malo »etika jedina nauka stoika«. Uz to treba dodati da su oni, posle Aristotela, glavni osnivači formalne logike i sistematike uopšte.

Koliko je malo tačno to da »stoici nisu znali ništa da kažu o duhu«, pokazuje činjenica da je kod njih nastalo čak i *vidovnjaštvo*, zbog čega Epikur istupa protiv njih kao prosvetitelj i podsmeva im se nazivajući ih »pravim strinama«, dok su upravo neoplatonovci uzeli od stoika jedan deo svojih priča o duhovima. To vidovnjaštvo stoika potiče, s jedne strane, iz nemogućnosti da se bez grade koju pruža empirijska prirodna nauka potpuno izvede dinamičan pogled na prirodu, a, s druge strane, iz njihove manije da spekulativno interpretiraju stari grčki svet, pa čak i religiju, i učine ih analognim mislećem duhu.

»Stoička etika« je u toj meri »učenje o odbacivanju sveta i odozvanju svetu« da se npr. u stoičke vrline ubraja: »imati jaku otadžbinu, valjanog prijatelja«, da se »samo lepo« proglašava za »dobro«, i da je stoičkom mudracu dozvoljeno da se na sve moguće načine meša sa svetom, npr. da čini rodoskvrnjenje itd. itd. Stoički mudrac je u toj meri obuzet »izolovanim životom, a ne življenjem sa drugima« da se za njega kod Zenona kaže:

»Neka se mudrac ne čudi ničemu što izgleda čudno — ali valjan čovek neće živeti ni u *usamljenosti* jer je on *društven* po prirodi i *praktično radan*«. (Diog[en] Laer[ćanin], Lib[er stromatum] VII, 1.)

Uostalom, bilo bi previše tražiti da se nasuprot ovoj gimnazijalčkoj mudrosti Jacques-a le bonhomme-a izlaže vrlo zamršena i protivrečna etika stoika.

U vezi sa stoicima za Jacques-a le bonhomme-a postoje zatim i *Rimljani* (str. 31), o kojima on, naravno, ne zna ništa da kaže, pošto oni nemaju filozofiju. Za njih samo čujemo da *Horacije!* »nije otišao dalje od stoičke životne mudrosti«. Str. 32. Integer vitae, scelerisque purus!¹[87]

U vezi sa stoicima pominje se i *Demokrit* i to tako što se i iz nekakvog priručnika prepisuje jedno konfuzno mesto Diogena Laerćanina (Demokr[it], lib. IX, 7, 45), i to još pogrešno prevedeno, i na tome se zasniva dugačka dijatriba o Demokritu. Ova dijatriba se odlikuje time što zapada direktno u protivrečnost sa svojom osnovom, gore navedenim konfuznim i pogrešno prevedenim mestom, i od »spokojstva duha« (Stirnerov prevod *εὐθυμία*² — na donjonemačkom dijalektu Wellmuth) pravi »odbacivanje sveta«. Naime, Stirner uobrazava da je Demokrit bio stoik i to takav stoik kakvim ga zamišljaju Jedinstveni i obična svest gimnazijalca; on misli »da se čitava njegova delatnost svodi na težnju da se oslobodi sveta«, »dakle na odbacivanje sveta«, i da u licu Demokrita može da opovrgne stoike. Da se buran

¹ Besprekorna života i čist od prestupa! — ² vedrina, veselost

život Demokrita, koji krstari po svetu, protivi svakoj predstavi svetog Maxa, da je Aristotel, a ne nekoliko anegdota Diogena Laerčanina, pravi izvor za Demokritovu filozofiju, da Demokrit nije odbacivao svet, već je, naprotiv, bio empirijski istraživač prirode i prva enciklopedijska glava među Grcima, da se njegova malo poznata etika svodi na nekoliko glosa, koje je, *kažu*, zabeležio već kao starac koji je mnogo proputovao, da se njegova dela iz prirodnih nauka samo per abusum¹ nazivaju filozofijom, zato što je kod njega, za razliku od Epikura, atom samo fizička hipoteza, pomoćno sredstvo za objašnjenje činjenica, isto onako kao i u odnosima smeše u novijoj hemiji (Dalton itd.), — sve to ne ide u račun Jacques-u le bonhomme-u; Demokrit mora biti shvaćen kao »jedinствен«, Demokrit govori o eutimiji, dakle o spokojstvu duha, dakle o povlačenju u samog sebe, dakle o odbacivanju sveta, Demokrit je stoik, i od indijskog fakira, koji šapuće »Bram« (treba da stoji »Om«), razlikuje se samo kao komparativ od superlativa, naime »samo po stepenu«.

O epikurejcima naš prijatelj zna koliko i o stoicima, naime onoliko koliko neizbežno mora znati gimnazijalac. On epikurejsku hedone suprotstavlja stoičkoj i skeptičkoj ataraksiji, a ne zna da se ta ataraksija javlja i kod Epikura i to kao nadređena hedone, zbog čega se ruši čitava njegova suprotnost. On nam priča da epikurejci »uče samo drugom ponašanju prema svetu« nego stoici; neka nam pokaže takvog (nestoičkog) filozofa »starog i novog doba« koji ne čini »samo« to isto. Na kraju nas sveti Max obogaćuje jednom novom izrekom epikurejaca: »Svet je nužno varati, jer je on moj neprijatelj«; dosad je bilo poznato samo to da su epikurejci o tome rekli: Svet je nužno *lišiti varki*, naročito osloboditi ga od straha od bogova, jer on je moj *prijatelj*.

Da bismo našem svecu ukazali na realnu osnovu na kojoj počiva Epikurova filozofija, potrebno je samo da pomenemo da se kod Epikura prvi put nailazi na predstavu da država počiva na uzajamnom ugovoru ljudi, na contrat social (συνθηκή²).

Koliko razjašnjenja svetog Maxa o skepticima ostaju u toj istoj kolotečini vidi se već i iz toga što on njihovu filozofiju smatra radikalnijom od Epikurove. Skeptici su teorijski odnos ljudi prema stvarima sveli na *privid*, a u praksi ostavili sve po starom, upravljajući se prema tom prividu isto onoliko koliko drugi prema stvarnosti; oni su stvar samo nazvali drugim imenom. Nasuprot tome, Epikur je bio pravi radikalni prosvetitelj antike, koji je otvoreno napao antičku religiju i od koga je potekao ateizam čak i kod Rimljana, ukoliko je on kod njih uopšte i postojao. Zato ga je i Lukrecije slavio kao junaka koji je prvi srušio bogove i pogazio religiju, zato je Epikur kod svih crkvenih otaca, od Plutarha do Luthera, sačuvao glas bezbožnog filozofa par excellence³, svinje, a zbog toga i Kliment

¹ zloupotrebom, pogrešno — ² ugovoru — ³ prevashodno

Aleksandrijski kaže da je Pavle, kad je ogorčeno ustao protiv filozofije, mislio samo na epikurejsku (stromatum lib. 1, [cap. XI] str. 295, kelnsko izd. 1688^[88]). Ovde vidimo kako se »lukavo, prevarantski« i »pametno« odnosio prema svetu ovaj otvoreni ateist, neskriveno napadajući njegovu religiju, dok su stoici za sebe spekulativno udešavali staru religiju, a skeptici koristili svoj »privid« kao izgovor da svoj sud svuda propračaju sa *reservatio mentalis*¹.

Tako, po Stirneru, stoici na kraju stižu do »prezrenja« prema svetu (str. 30), epikurejci do »iste životne mudrosti do koje i stoici« (str. 32), a skeptici dotle da »svet ostavljaju na miru i ne pridaju mu nikakav značaj«. Dakle, po Stirneru, sve troje završavaju u ravnodušnosti prema svetu, »prezrenju prema svetu« (str. 485). To je davno pre njega ovako iskazao Hegel: stoicizam, skepticizam, epikurejstvo — »išli su za tim da duh učine ravnodušnim prema svemu što stvarnost pruža«. *Filo[zofija] istor[ije]*, str. 327.

»Stari su«, tako sveti Max rezimira svoju kritiku starog sveta misli, »naravno, imali misli, samo što nisu poznavali *misao kao takvu*«, str. 30. Ovde »se treba setiti onoga što je gore rečeno o Našim dečjim mislima«. (ibid.) Istorija stare filozofije mora se upravljati prema Stirnerovoj konstrukciji. Da bi Grci ostali u svojoj ulozi dece, ne sme se dopustiti da je živio Aristotel i da se kod njega pojavljuje po sebi i za sebe bivstvujuće mišljenje (*ἡ νόησις ἢ καθ' αὐτήν*), razum koji misli samog sebe (*Αὐτόν δὲ νοεῖ ὁ νοῦς*) i mišljenje koje misli samo sebe (*ἡ νόησις ῥῆς νοήσεως*); uopšte, ne smeju da postoje njegova Metafizika i treća knjiga njegove Psihologije.

Isto onako kao što ovde podseća »na ono što je gore rečeno o našim dečjim godinama«, sveti Max je u »Našim dečjim godinama« mogao reći i: pogledajte šta će kasnije biti *rečeno* o starima i crncima, a šta *neće* biti rečeno o Aristotelu.

Da bi ocenio stvarni značaj poslednjih antičkih filozofa u periodu raspadanja antičkog doba, Jacques le bohnomme je trebalo samo da posmatra stvarni životni položaj njihovih učenika pod rimskom svetskom dominacijom. On je mogao, između ostalog, naći kod Lukijana detaljno opisano kako ih je narod smatrao javnim lakrdijašima, dok su ih rimski kapitalisti, prokonzuli itd. unajmljivali kao dvorske budale da, pošto bi se za stolom isvađali sa robovima oko nekoliko košćica i mrvica hleba i dobili posebno kiselo vino, uveseljavaju uzvišenog gospodara i njegove goste zabavnim frazama o ataraksiji, afaziji, hedoni itd.*

* [U rukopisu precrtano:] ... isto onako kao što su francuski aristokrati posle revolucije postali učitelji igranja po celoj Evropi, i kao što će engleski lordovi uskoro naći sebi pravo mesto kao konjušari i hranioci pasa.

¹ duhovnom ogradom

Uostalom, kad je naš dobri čovek već hteo da od istorije stare filozofije načini istoriju antike, samo po sebi je razumljivo da je bilo nužno da se kod njega stoici, epikurejci i skeptici utope u neoplatonovce, čija filozofija nije ništa drugo do fantastičan spoj stoičke, epikurejske i skeptičke doktrine sa sadržinom filozofije Platona i Aristotela. Umesto toga, on te doktrine utapa direktno u hrišćanstvo.*

»Stirner« nije ostavio »iza sebe« grčku filozofiju već je grčka filozofija ostavila »Stirnera« iza sebe (upor. Wig[and,] str. 186). Umesto da nam kaže *kako* »antika« dolazi do sveta stvari i sa njim »izlazi na kraj«, uča-neznalica je uz pomoć jednog Timonovog citata upokojava, čime antika »postiže« svoj »konačni cilj« utoliko prirodnije što je stare, po svetom Maxu, »priroda« postavila u antičku »zajednicu«, a to se, »da ovim završimo«, »može objasniti« utoliko lakše što se ta zajednica, porodica itd. naziva »takozvanim *prirodnim* sponama«. (Str. 33.) Uz pomoć prirode gradi se stari »svet stvari«, a uz pomoć Timona i Pilata (str. 32) uništava. Umesto da slika »svet stvari«, koji hrišćanstvu služi kao materijalna baza, on dopušta da taj »svet stvari« bude ugušen u svetu duha, u — hrišćanstvu.

Nemački filozofi su navikli da antiku kao epohu realizma suprotstavljaju hrišćanskom i novijem dobu kao eposi idealizma, dok su francuski i engleski ekonomisti, istraživači istorije i prirode, navikli da antiku shvataju kao period idealizma nasuprot materijalizmu i empirizmu⁽⁹⁾ novijeg doba. Isto se tako antika može shvatiti kao idealistička utoliko ukoliko stari u istoriji predstavljaju »citoyen«-a, idealističkog političara, dok se novi svode na »bourgeois«, realističkog ami du commerce¹ — ili se može shvatiti kao realistička, jer je kod njih zajednica bila »istina«, dok je ona kod novih idealistička »laž«. Tako su mršavi rezultati svih tih apstraktnih suprotnosti i istorijskih konstrukcija.

»Jedino« što saznajemo iz celog ovog prikaza starih jeste to da Stirner o starom svetu, istina, malo »stvari« »zna«, ali ga je utoliko »bolje prozreo«. (Upor. Wigand, str. 191.)

Stirner je zaista ono »muško« za koga Otkrivenje Jovanovo 12, 5 priči: »koji će pasti sve neznabošce s palicom gvozdеном«. Videli smo kako gvozdеном palicom svog neznanja udara po starim neznabošcima. Ni »novi« neće bolje proći.

* [U rukopisu precrtano:] Trebalo je, naprotiv, da nam Stirner pokaže kako je helenstvo čak posle svog raspadanja nastavilo da živi još dugo — kako su uporedo s njim Rimljani postali gospodari sveta, šta su oni uopšte uradili u svetu, kako se razvio i raspao svet Rimljana i kako su, najzad, helenstvo i svet Rimljana uništeni idealistički u hrišćanstvu, a materijalistički u seobi naroda.

¹ prijatelja trgovine

4. Novi

»Zato ako je ko u Hristu, nova je tvar: staro prode, gle, sve novo postade« (Kor[inćanima] poslanica druga 5, 17.) (Str. 33.)

Pomoću ove biblijske izreke stari svet stvarno »prode« ili, kao što je sveti Max u stvari hteo da kaže, »nestade«¹, i mi smo jednim skokom prešli u novi, hrišćanski, mladički, mongolski »svet duha«. Videćemo kako će i ovaj svet u najkraćem roku »nestati«.

»Dok je gore rečeno: »Za stare je svet bio istina«, ovde moramo reći: »Za nove je duh bio istina«, ali ni ovde, kao ni tamo, ne smemo zaboraviti važan dodatak: »istina u čiju su neistinu oni pokušavali da proniknu i najzad stvarno pronikli«. Str. 33.

Ako ne želimo da pravimo Stirnerove konstrukcije, »ovde moramo reći«: Za nove je istina bila duh — naime sveti duh: Jacques le bonhomme opet ne shvata nove u njihovoj stvarnoj istorijskoj povezanosti sa »svetom stvari«, koji uprkos tome što »nestade« i dalje postoji, već u njihovom teorijskom, i to verskom odnosu; istorija srednjeg veka i novijeg doba za njega postoje opet samo kao istorije religije i filozofije; on čvrsto veruje u sve iluzije tih epoha i u filozofske iluzije o tim iluzijama. Davši tako istoriji novih isti onakav obrt kakav je dao istoriji starih, sveti Max sad može lako »da dokaže« da ona ima »tok sličan toku antike« i da, istom onom brzinom kojom je prešao od stare filozofije na hrišćansku religiju, pređe od nje na noviju nemačku filozofiju. On sam daje karakteristiku svoje istorijske iluzije, str. 37, otkrivajući da »stari nemaju šta da pokažu osim *svetske mudrosti*« a da »novi nikad nisu otišli niti idu dalje od *teologije*«, i postavljajući svečano pitanje: »U šta su *novi* pokušavali da proniknu?«. Stari kao i novi ne rade ništa drugo u istoriji osim što »pokušavaju da proniknu u nešto«, stari u svet stvari, a novi u svet duha. Stari ostaju najzad »bez sveta«, novi »bez duha«, stari su hteli da postanu idealisti, a novi realisti (str. 485), a i jedni i drugi bavili su se samo božanskim (str. 488) — »dosadašnja istorija« je samo »istorija duhovnog čoveka« (kakva vera!), str. 442 — ukratko, ovde opet imamo dete i mladića, crnca i Mongola i svu ostalu terminologiju »raznih promena«.

Pri tom se verno podražava spekulativni manir po kome deca rađaju svog oca a ono što je bilo kasnije deluje na ono što je bilo ranije. Hrišćani moraju od samog početka »pokušati da proniknu u neistinitost svoje istine«, moraju odmah da budu skriveni ateisti i kritičari, kao što je nagovešteno već kod starih. Ne zadovoljavajući se time, sveti Max daje još jedan sjajan primer svoje »virtuoznosti« (spekulativnog) »mišljenja«, str. 230:

¹ U originalu na berlinskom dijalektu — »alle jeworden«.

»Sad, pošto je liberalizam proklamovao čoveka, može se reći da je time samo izvučena poslednja konsekvencija iz hrišćanstva, i da hrišćanstvo sebi od iskona i nije postavljalo nijedan drugi zadatak već to . . . da ostvari čoveka.«

Pošto je, tobože, izvučena poslednja konsekvencija iz hrišćanstva, može »se« reći — da je ona izvučena. Čim su oni koji su bili kasnije preobrazili ono što je bilo ranije, »može se reći« da oni koji su bili ranije »od iskona«, naime »uistinu«, u suštini, na nebu, kao skriveni Jevreji, »i nisu sebi postavljali nijedan drugi zadatak« osim da ih preobrazu oni koji dođu kasnije. Hrišćanstvo je za Jacques-a le bonhomme-a subjekt koji sam sebe postavlja, apsolutni duh koji »od iskona« postavlja svoj kraj kao svoj početak. Upor. Hegelovu *Encikl[opediju]* itd.

»Otuda« (naime, zato što se hrišćanstvu može podmetnuti jedan umišljeni zadatak) »potiče zabluda« (naravno, pre Feuerbacha se nije moglo znati koji je zadatak hrišćanstvo sebi »od iskona postavilo«) »da hrišćanstvo pridaje Ja beskonačnu vrednost, kao što se to npr. ispoljava u učenju o besmrtnosti i u brizi o duši. Ne, tu vrednost ono daje jedino čoveku, samo je čovek besmrtn, i samo zato što sam ja čovek, i ja sam takav.«

Ako već iz svih Stirnerovih konstrukcija i postavljanja zadataka dovoljno jasno proizlazi da hrišćanstvo samo Feuerbachovom »čoveku« može dati besmrtnost, onda ovde povrh toga saznajemo da se to događa i zato što hrišćanstvo tu besmrtnost — ne pripisuje i životinjama.

Napravimo i mi konstrukciju à la sveti Max.

»Sad, pošto je« moderni krupni zemljišni posed, izrastao iz parcelisanja, stvarno »proklamovao« majorat, »može se reći da je time samo izvučena poslednja konsekvencija« parcelisanja zemljišnog poseda, »i da« parcelisanje »uistinu sebi od iskona i nije postavljalo nijedan drugi zadatak nego« »da ostvari« majorat, istinski majorat. »Otuda potiče zabluda da« parcelisanje »pridaje beskonačnu vrednost« jednakom pravu članova porodice, »kao što se npr. ispoljava« u naslednom pravu Napoléonovog Kodeksa. »Ne, tu vrednost ono pridaje jedino« najstarijem sinu; »samo« najstariji sin, budući najstariji porodice, postaje krupan zemljoposjednik, »i samo zato što sam ja« najstariji sin »i ja ću to postati«.

Na taj način je neizmerno lako dati istoriji »jedinstvene« obrte, tako što se stalno samo njen najnoviji rezultat predstavlja kao »zadatak« koji »je ona sebi od iskona uistinu postavila«. Zahvaljujući tome, raniji periodi se pojavljuju u neobičnom i neviđenom obliku. To izaziva zapanjenost a ne iziskuje mnogo proizvodnih troškova; na primer, kad se kaže da je pravi »zadatak« koji je institucija zemljišne svojine sebi »od iskona postavljala« bio da ovce potisnu ljude, konsekvencija koja se tu nedavno ispoljila u Škotskoj itd.; ili da je proklamacija Kapetinga sebi »od iskona uistinu postavila zadatak« da odvede Louis-a XVI na giljotinu a gospodina Guizot-a u ministarstvo. Naročito je nužno to učiniti na svečan, sveti, sveštencički način, duboko udahnuti a zatim u jednom dahu reći: »Sad se, najzad, to može reći.«

Ono što sveti Max govori o novima u ovom odeljku (str. 33 - 37) predstavlja samo prolog za istoriju duhova koja nam predstoji. I ovde vidimo kako on teži »da se što pre oslobodi« empirijskih činjenica i kako nam opet izvodi one iste kategorije kao kod starih: *razum*, *srce*, duh itd. — samo što one dobijaju druga imena. Od sofista postaju sofistčki skolastičari, »humanisti, makijavelizam, veština štampanja knjiga, Novi Svet« itd. (upor. Hegel, *Istorija filozofije*, III, str. 128), koji predstavljaju razum, Sokrat se pretvara u Luthera koji obznanjuje srce (Hegel, isto, str. 127), a o periodu posle reformacije saznajemo da se tada radilo o »praznoj srdačnosti« (koja se kod starih nazivala »čistota srca«, upor. Hegel, isto, str. 241). Sve to na str. 34. Na taj način sveti Max »dokazuje« da je »tok razvoja hrišćanstva sličan toku razvoja antike«. Posle Luthera on se čak više i ne trudi da svoje kategorije zaodeva imenima; »s čizmama od sedam milja« žurno korača ka novijoj nemačkoj filozofiji — četiri apozicije (»dok ne preostane ništa osim puste srdačnosti, čitave opšte ljubavi prema ljudima, ljubavi *čovjeka*, svesti o slobodi, »samosvesti«, str. 34; Hegel, isto, str. 228, 229), četiri reči ispunjavaju provaliju između Luthera i Hegela, i »tek sada je hrišćanstvo završeno«. Celo ovo izlaganje se završava jednom majstorskom rečenicom i uz pomoć potpornih poluga kao što su »najzad« — »i otada« — »time što se« — »takođe« — »iz dana u dan« — »dok najzad« itd., rečenicom koju čitalac sam može videti na pomenutoj klasičnoj str. 34.

Na kraju, sveti Max daje još nekoliko dokaza svoje vere time što pokazuje tako malo stida pred jevanđeljem da tvrdi: »a mi jedini stvarno i jesmo duh« — i nastoji na tome da »se duh« na kraju starog sveta »posle dugotrajnih napora« stvarno »oslobodio sveta« — i tu još jednom odaje tajnu svoje konstrukcije rekavši za hrišćanski duh da se on »kao *mladić* bavi planovima za popravljanje i spasenje sveta«. Sve na str. 36.

»I uvede me duh u pusto mjesto; i vidjeh ženu gdje sjedi na zvijeri crvenoj koja bješe puna imena hulnijeh —. I na čelu njezinu napisano ime: tajna, Vavilon veliki — I vidjeh ženu pijanu od krvi svetijeh itd.« (Ot[krivenje] Jov[anovo] 17, 3, 5, 6. —

Predskazanje apokaliptičara je ovde bilo netačno. Najzad, sad kad je Stirner proklamovao *čovjeka*, može se reći da je to trebalo da kaže ovako: I uvede me u pusto mjesto duha. I vidjeh čovjeka gdje sjedi na zvijeri crvenoj koja bješe puna huljenja imena — i na čelu njegovu napisano ime: tajna, Jedinstveni — i vidjeh čovjeka pijana od krvi svetoga itd.

Znači, sad ulazimo u pustinju duha.

A) Duh (Čista istorija duhova)

Prvo što saznajemo o »duhu« je to da nije duh već je »carstvo duhova neizmerno veliko«. Sveti Max ne zna ništa da kaže o duhu osim da postoji »neizmerno veliko carstvo duhova«, isto onako kao što o srednjem veku zna samo to da je trajao »dugo«. Pošto se pretpostavlja da ovo »carstvo duhova« postoji, njegovo postojanje se naknadno dokazuje uz pomoć deset teza.

1. Duh nije slobodan duh sve dok se ne bavi *samo sobom*, sve dok nema »posla samo« sa svojim svetom, »duhovnim« svetom — (prvo samo sobom, pa onda sa svojim svetom);

2. »On je slobodan duh tek u sebi svojstvenom svetu«;

3. »Samo *posredstvom* duhovnog sveta duh je stvarno duh«;

4. »Sve dok duh ne stvori svoj svet duhova, on nije duh« —

5. »Njegove tvorevine čine ga duhom« —

6. »Njegove tvorevine su njegov svet« —

7. »Duh je tvorac duhovnog sveta« —

8. »Duh postoji samo kad stvara ono što je duhovno« —

9. »On postoji stvarno samo zajedno sa duhovnim, sa svojom tvorevinom« —

10. »Ali dela ili deca duha nisu ništa drugo do — duhovi.« Str. 38 - 39.

»Duhovni svet« se u tezi 1 odmah pretpostavlja kao nešto što postoji, umesto da se do toga dođe izvođenjem, a ta teza 1 nam se zatim iznova propoveda u tezama 2 - 9 u osam novih varijanti. Na kraju teze 9 mi smo tačno tamo gde smo i na kraju teze 1 — a u tezi 10 iznenada nam jedno »ali« uvodi »duhove« o kojima dosad još nije bilo govora:

»Pošto duh postoji samo kad stvara duhovno, *potražimo* njegove prve tvorevine.« Str. 41. —

Međutim, po tezi 3, 4, 5, 8 i 9 duh je svoja sopstvena tvorevina. To se sada izražava na taj način što duh tj. prva tvorevina duha

»mora izaći ni iz čega« — »on mora sebe tek stvoriti« — »njegova prva tvorevina je on sam, duh« (ibid.). »Tek kad to obavi, sledi prirodno razmnožavanje tvorevina, isto onako kao što je, po mitu, bilo potrebno stvoriti samo prve ljude, a čitav ostali rod se sam od sebe razmnožavao«. (ibid.)

»Ma kako ovo mistički zvučalo, mi to ipak doživljavamo kao svakodnevno iskustvo. Jesi li ti misaon čovek pre nego što misliš? Stvarajući *prvu misao*, ti stvaráš sebe, *misaonog čoveka*, jer ti ne misliš dok ne misliš neku misao, tj.« — tj. — »dok je *nemaš*. Zar te ne čini tek tvoje pevanje pevačem, a tvoj govor čovekom koji govori? A tako te tek i proizvođenje duhovnog čini duhom.«

Naš sveti mađioničar pretpostavlja da duh proizvodi duhovno, da bi iz toga izvukao zaključak da on samog sebe proizvodi kao duh, a, s druge strane, on ga pretpostavlja kao duh da bi mu omogućio stvaranje njegovih duhovnih tvorevina (koje »se po mitu same od sebe razmnožavaju« i postaju duhovi). Dovde je to davnopoznata, pravo-

verno-hegelovska fraza. Stvarno »jedinostveno« izlaganje onoga što sveti Max hoće da kaže počinje tek kad on navodi primer. Naime, kad Jacques le bonhomme dođe u ćorsokak, kad čak ni »se« ni »to« nisu kadri da pokrenu nasukani čamac, »Stirner« poziva u pomoć svog trećeg kmeta, po imenu »Ti«, koji ga nikad ne ostavlja na cedilu i u kojeg se u najvećoj nevolji može pouzdati. Ovo »Ti« je individua koju ne susrećemo prvi put, krotki i odani sluga, koga smo videli kako prolazi i kroz vatru i kroz vodu, radnik u vinogradu svoga gospodara koji se ničeg ne plaši, — jednom rečju: *Szeliga*.^{*} Kad god se »Stirner« u toku izlaganja nade u najvećoj nevolji, on uzvikne: *Szeliga*, pomaži! i verni Ekart⁽⁸⁹⁾ smesta podmeće leđa da izvuče kola iz gliba. Kasnije ćemo reći više o odnosu svetog Maxa prema *Szeligi*.

U pitanju je duh koji *samog sebe* stvara *ni iz čega* — dakle *ništa* koje sebe *ni iz čega* stvara kao *duh*. Sveti Max odatle izvlači stvaranje *Szeliginog duha iz Szelige*. A od koga bi drugog, ako ne od *Szelige*, *Stirner* i mogao tražiti da se dragovoljno podmetne pod to ništa onako kako je to gore rečeno? Kome bi drugom mogla imponovati takva eskamotaža ako ne *Szeligi*, koji je u najvećoj meri počastvovan već i time što se uopšte pojavljuje kao lice koje dela? Sveti Max je bio prinuđen da dokaže ne to da neko dato »Ti«, dakle dati *Szeliga*, postaje misaoni čovek, čovek koji govori, pevač, kad počne da misli, govori, peva, — već je bio prinuđen da dokaže da *sebe* mislilac stvara *ni iz čega* kad počne da misli, da *sebe* pevač stvara *ni iz čega* kad počne da peva, itd. — i ne samo mislilac i pevač, već sebe i misao i pesma kao subjekti stvaraju *ni iz čega*, kad počnu da misle i pevaju. Inače »*Stirner* samo izlaže veoma prosta razmišljanja« i izražava samo »veoma popularni« stav (upor. *Wigand*, str. 156) da *Szeliga* razvija jednu od svojih osobina kad je razvija. Istina, uopšte se ne »treba čuditi« tome što sveti Max »takva prosta razmišljanja« ne »izlaže« čak ni tačno već ih izražava pogrešno da bi time dokazao još mnogo nepravilniji stav posredstvom najnepravilnije logike na svetu.

Daleko od toga da sam ja sebe »ni iz čega« stvorio kao npr. »čoveka koji govori«, — to ništa, koje ovde leži u osnovi, predstavlja veoma mnogostruko nešto, stvarnu individuu, njene govorne organe, određeni stupanj fizičkog razvoja, postojeći jezik i dijalekte, uši koje mogu čuti i ljudsku sredinu koja pruža nešto za slušanje, itd. itd. Prema tome, pri razvijanju neke osobine nečim se stvara nešto od nečega, a ne dolazi se, kao u Hegelovoj logici, ničim ni od čega do ničega.

Sada, pošto sveti Max ima pri ruci svog vernog *Szeligu*, sve opet ide kao podmazano. Videćemo kako on posredstvom svoga »Ti« duh opet pretvara u mladića, isto onako kako je ranije mladića pretvorio u duh; ovde ćemo opet naći celu priču o mladiću skoro doslovno ponovljenu, samo malo, prikrivački ispreturanu, — kao što već

* Upor. *Sveta porodica ili kritika kritičke kritike*, gde su već opevana ranija junačka dela ovog božijeg čoveka.

»neizmerno veliko carstvo duhova« sa str. 37 nije bilo ništa drugo do »carstvo duha« koje je duh mladića, str. 17, »smerao« da osnuje i proširi.

»Kao što se, međutim, razlikuješ od mislioca, pevača, čoveka koji govori, ne manje se razlikuješ i od duha i dobro osećaš da si ti još nešto drugo osim duh. Samo, kao što misleće Ja u entuzijazmu mišljenja lako gubi vid i sluh, tako je i tebe zahvatio entuzijazam duha, i ti sad težiš svom snagom da postaneš sasvim duh i da se pretvoriš u duh. Duh je tvoj ideal, nedostižno, onostrano: duh se zove tvoj — bog, 'bog je duh' — ti ustaješ protiv sebe samog, ti koji se ne možeš osloboditi ostatka neduhovnog. Umesto: Ja sam više od duha, ti skrušeno kažeš: Ja sam manje od duha, i mogu samo zamisliti duh, čisti duh, ili duh koji je samo duh, ali ja to nisam, a pošto ja to nisam, onda je to neko drugi, on postoji kao neko drugi koga ja nazivam 'bogom'«.

Pošto smo se gore dugo zabavljali veštinom da se ni iz čega napravi nešto, sad iznenada sasvim »prirodno« dolazimo do individue koja je još nešto a ne samo duh, dakle nešto, i želi da postane čisti duh, tj. ništa. S tim mnogo lakšim problemom (ni iz čega napraviti ništa) odmah smo opet naišli na celu istoriju mladića koji »tek treba da traga za savršenim duhom«, i sad treba samo da opet izvučemo stare fraze sa str. 17 i 18, pa ćemo se osloboditi svake nevolje. Naročito, kad čovek ima tako poslušnog i lakovernog slugu kakav je Szeliga, kome »Stirner« može da podvali ubedivši ga da je — kao što i on, »Stirner« »u entuzijazmu mišljenja lako« (!) »gubi vid i sluh« — tako i njega, Szeligu, »zahvatio entuzijazam duha«, i da on, Szeliga, »svim silama teži da postane duh«, umesto da dobije duh, tj. on sad mora da odigra ulogu mladića sa str. 18. Szeliga veruje u to i pokorava se strepeći i drhteći; pokorava se, kad mu sveti Max gromoglasno dovikuje: Duh je tvoj ideal — tvoj bog, uradićeš mi ovo, uradićeš mi ono, sad ćeš »ustati protiv«, a sad »kazati«, sad »možeš zamisliti« itd. Kad ga »Stirner« obmanjuje da »je čisti duh neko drugi, jer on« (Szeliga) »to nije«, stvarno je samo Szeliga u stanju da u to poveruje i da čitavu tu besmislicu doslovno brblja za njim. Uostalom, metod kojim Jacques le bonhomme sastavlja ovu besmislicu već je opširno analiziran kad se govorilo o mladiću. Zato što dobro osećaš da si još nešto a ne samo matematičar, ti težiš da postaneš potpuno matematičar, da se izgubiš u matematici, matematičar je tvoj ideal, matematičar se naziva tvojim — bogom — ti skrušeno kažeš: Ja sam manje od matematičara, i matematičara mogu samo da zamislim, a pošto ja to nisam, onda je to neko drugi, postoji neko drugi koga ja nazivam »bogom«. Neko drugi na Szeliginom mestu značilo bi Arago.

»Najzad, sad pošto« smo dokazali da je Stirnerov stav ponavljajući »mladića«, »može se reći« da je on »uistinu od vankada postavljao sebi kao zadatak samo to« da duh hrišćanske askeze poistoveti sa duhom uopšte i frivolnu duhovitost npr. osamnaestog veka sa hrišćanskim nedostatkom duha.

Dakle, nužnost da duh obitava u onostranosti, tj. da je bog — ne objašnjava se time »što su«, kako to tvrdi Stirner, »Ja i duh različita imena za razne stvari, time što ja nisam duh a duh nije ja« (str. 42), već »entuzijazmom duha« koji se sasvim bez razloga pripisuje Szeligi i koji ga pretvara u asketu, tj. u nekog ko hoće da postane bog (čisti duh) i, zato što to ne može, stavlja boga izvan sebe. A radilo se o tome da je prvo trebalo da se duh stvori ni iz čega, a tek onda da od sebe stvori *duhove*. Umesto toga, Szeliga sad proizvodi boga (jedinog duha koji se ovde javlja) — ne zato što je on, Szeliga, duh, već zato što je on Szeliga, tj. nesavršen duh, neduhovan duh, dakle istovremeno neduh. A kako nastaje hrišćanska predstava o duhu kao bogu, o tome sveti Max ne kaže ni jednu jedinu reč, mada to sad više nije nikakva velika veština; da bi mogao da je objasni, on pretpostavlja njeno postojanje.

Istorija stvaranja duha »uistinu od vajkada nije sebi ni postavljala drugi zadatak« osim da Stirnerov stomak uzdigne među zvezde.

»Upravo zato što mi nismo <i>duh</i> koji boravi u nama, — upravo zato smo morali da ga izvan	Upravo zato što mi nismo <i>stomak</i> koji boravi u nama, — upravo zato smo morali da ga izvan
---	---

sebe premestimo, on nije bio mi, i zato mi nismo mogli da zamislimo da on igde drugde postoji osim izvan nas, s one strane nas, u *onostranosti*.« Str. 43.

Reč je bila o tome da je duh prvo trebalo da stvori sebe, a tek onda od sebe nešto drugo različito od sebe; pitanje je bilo, šta je to drugo? Na to pitanje se ne daje odgovor već se ono posle gore pomenutih »različitih promena« i obrta izvrće u sledeće novo pitanje:

»Duh je *nešto drugo* nego Ja. Ali to drugo, šta li je to?« (Str. 45.)

Dakle, sad je pitanje: Šta je duh drugo nego Ja? dok je prvobitno pitanje bilo: Šta je duh, zahvaljujući svom stvaranju ni iz čega, drugo nego on sam? Time sveti Max preskače u sledeću »promenu«.

B) Opsednuti (*Nečista istorija duhova*)

I ne znajući to, sveti Max dosad nije učinio ništa drugo osim što je dao uputstvo za vidovnjaštvo, shvativši stari i novi svet samo kao »prividno telo duha«, kao sablasnu pojavu, i videvši u njemu samo borbu duhova. Sad svesno i *ex professo*¹ daje uputstvo za vidovnjaštvo.

Uputstvo za vidovnjaštvo. Čovek se prvo mora pretvoriti u davola glupog kao noć, tj. staviti se u ulogu Szelige, pa tek onda samom sebi reći ono što sveti Max govori tom Szeligi: »Pogledaj malo po svetu, i sam kaži zar te iz svega ne posmatra neki duh!« Kad čovek

¹ bukvalno: po profesiji; ovde: hotimice

stigne dotle da počne da uobražava takvu stvar, onda se duhovi »lako« pojavljuju sami od sebe, u »cvetu« se vidi samo »tvorac«, u brdima »duh uzvišenosti«, u vodi »duh čežnje« ili čežnja duha, a u govoru »ljudi« čuje se »govor miliona duhova«. Kad čovek stigne do tog stupnja, može i da uzvikne zajedno sa Stirnerom: »Da, u celom svetu se priviđaju duhovi«, a onda »nije ni teško stići dotle« (str. 93) da se zatim uzvikne: »Samo u njemu? Ne, i on sam je priviđenje« (neka vaš govor bude da, da, ne, ne, a sve osim toga je zlo, naime — logički prelaz), »on je lutajuće prividno telo duha, on je priviđenje.« Zatim, umiren, »pogledaj blizu i daleko od sebe, tebe okružava sablasni svet — ti vidiš duhove«. Time se možeš zadovoljiti ako si običan čovek; ali ako misliš da se meriš sa Szeligom, možeš da zaviriš i u samog sebe i »ne čudi se tad« kad tom prilikom i na tom nivou szeligovstva otkriješ da je i »tvoj duh priviđenje u tvom telu«, da si i ti sam priviđenje koje »očekuje spasenje, naime duh«. Time si doterao dotle da si u stanju da u »svim« ljudima vidiš »duhove« i »priviđenja«, čime vidovnjaštvo »postizuje svoj konačni cilj«. Str. 46, 47.

Osnova za ovo uputstvo može se naći, samo mnogo pravilnije izražena, kod Hegela, između ostalog, u *Istoriji filozofije*, III, str. 124, 125.

Sveti Max toliko veruje svom sopstvenom uputstvu da zbog toga i sam postaje Szeliga i tvrdi:

»Otkada je reč postala telo, svet je oduhovljen, opčinjen, priviđenje.« Str. 47.

»Stirner« »vidi duhove«.

Sveti Max namerava da nam da fenomenologiju hrišćanskog duha, i po svom običaju uzima samo jednu stranu. Za hrišćane svet nije bio samo *oduhovljen* već isto toliko i *lišen* duha, kao što to npr. Hegel sasvim pravilno priznaje na gore pomenutom mestu i povezuje obadve strane, što je trebalo da učini i sveti Max ako je hteo da postupi istorijski. Nasuprot tome što je svet u hrišćanskoj svesti lišen duha, mogu se stari, »koji su svuda videli bogove, isto tako s pravom shvatiti kao tvorci oduhovljenja sveta, — shvatanje koje naš sveti dijalektičar odbacuje uz dobronamernu opomenu: »Dragi moj Novi, bogovi nisu duhovi.« Str. 47. Pravoverni Max priznaje samo *sveti* duh kao duh.

A čak i da nam je dao tu fenomenologiju (što je posle Hegela izlišno), ipak nam ne bi ništa dao. Samo stanovište na kome se čovek zadovoljava takvim pričama o duhovima je religiozno stanovište, jer se čovek na njemu miri s religijom, religiju shvata kao *causa sui*¹ (jer su i »samosvest« i »čovek« još religiozni), umesto da je objašnjava empirijskim uslovima i dokazuje u kojoj su meri određeni industrijski odnosi i odnosi opštenja nužno povezani sa određenom formom društva, a time i sa određenom formom države, pa, prema tome, i

¹ uzrok samoj sebi

sa određenom formom religiozne svesti. Da je Stirner malo pogledao stvarnu istoriju srednjeg veka, otkrio bi zašto je predstava hrišćana o svetu u srednjem veku dobila baš taj oblik, i otkuda to da je ona kasnije prešla u drugi; otkrio bi da »hrišćanstvo« i nema istoriju i da sve one različite forme u kojima je ono shvatano u raznim periodima nisu bile »samoodređenja« i »dalji razvici« »religioznog duha«, već su prouzrokovane potpuno empirijskim uzrocima koji su van domašaja uticaja religioznog duha.

Pošto Stirner »ne ide baš strogo po redu« (str. 45), možemo već sad — pre nego što se detaljnije pozabavimo vidovnjaštvom — reći da se razne »promene« Stirnerovih ljudi i njihovog sveta sastoje samo u pretvaranju čitave svetske istorije u telo hegelovske filozofije, u sablasti koje su samo prividno »nešto drugo« nego što su misli berlinskog profesora. U *Fenomenologiji*, hegelovskoj Bibliji, »Knjizi«, prvo se individue pre[tva]raju u »svest« [a] svet u »predmet«, čime se raznovrsnost života i istorije svodi na različito ponašanje »svesti« prema »predmetu«. Ovo različito ponašanje svodi se, opet, na tri glavna odnosa: 1. odnos svesti prema predmetu kao istini ili prema istini kao pukom predmetu (npr. čulna svest, prirodna religija, jonska filozofija^[90], katolicizam, autoritarna država itd.) — 2. odnos svesti kao *istinitog* prema predmetu (razum, duhovna religija, Sokrat, protestantizam, francuska revolucija) — 3. istinski odnos svesti prema istini kao predmetu ili prema predmetu kao istini (logičko mišljenje, spekulativna filozofija, duh kakav je on za sebe). Prvi se i kod Hegela shvata kao bog - otac, drugi kao Hristos, treći kao sveti duh itd. Stirner je ove izmene već potezao u slučaju deteta i mladića, starih i novih, zatim ih ponavlja kod katolicizma i protestantizma, crnca i Mongola itd., i taj niz prurušenih oblika jedne iste misli prihvata potpuno bez provere kao svet kome treba da se suprotstavi, da se potvrdi kao »otelovljena individua«.

Drugo uputstvo za vidovnjaštvo. Kako svet pretvoriti u sablast istine a sebe samog u posvećenu ili sablasnu ličnost. Razgovor između svetog Maxa i Szelige, njegovog sluga. (Str. 47, 48.)

Sveti Max. »Ti imaš duh, jer imaš misli. Šta su tvoje misli?«

Szeliga. »Duhovna bića«.

Sveti Max. »Znači, nisu stvari?«

Szeliga. »Ne, ali su duh stvari, glavno u svim stvarima, njihova srž, njihova — ideja«.

Sveti Max. »Prema tome, ono što misliš nije samo tvoja misao?«

Szeliga. »Naprotiv, to je ono najstvarnije, stvarno istinsko u svetu: to je sama istina; kad uistinu mislim, onda mislim Istinu. Ja se, doduše, mogu prevartiti u pogledu istine i *ne prepoznati* je; ali ako uistinu *spoznajem*, onda je predmet moje spoznaje istina.«

Sveti Max. »I ti tako čezneš svagda da spoznaš istinu?«

Szeliga. »Istina mi je sveta. — *Istinu* ne mogu ukinuti; u istinu verujem,

zato je i istražujem; van nje nema ničeg, ona je večna. Sveta, večna je istina, ona je sveto, večno.»

Sveti Max (srdito). »A ti, ti koji dopuštaš da te ispunjava ta svetinja, i sam postaješ sveti!«

Dakle, kad Szeliga uistinu spozna je neki predmet, taj predmet prestaje da bude predmet a postaje »istina«. Prva proizvodnja sablasti na veliko. — Sad više nije reč o spoznavanju predmeta već o spoznavanju istine; on prvo uistinu spozna je predmete, to određuje kao istinu spozna je, a ovu pretvara u spoznanje istine. Pošto je Szeliga dozvolio da mu preteći svetac podmetne istinu kao sablast, njegov strogi gospodar skolio ga je da po savesti odgovori na pitanje da li je on »svagda« bremenit čežnjom za istinom, na šta zbunjeni Szeliga malo prerano istrčava s odgovorom — istina mi je sveta. Ali on smesta uvida svoju pogrešku i iskupljuje je postideno pretvarajući predmete u istine, a ne više u istinu, i apstrahujući za sebe »Istinu«, kao istinu tih istina, koju sad više ne može uništiti, pošto ju je *odvojio* od uništivih istina. Time ona postaje »večna«. Ali ne zadovoljivši se time što joj pripisuje predikate kao što su »sveta, večna«, on je pretvara u *ono što je sveto, ono što je* večno kao subjekt. Sad mu sveti Max, naravno, može objasniti da, dopustivši da ga »ispuni« ta svetinja, »i sam postaje sveti«, i da »ne sme da se čudi« ako sad u sebi »otkrije samo priviđenje«. Zatim, svetac počinje propoved: »I ono što je sveto nije za tvoja čula« i dosledno dodaje uz pomoć »i«: »nikad mu kao čulna osoba nećeš ući u trag«; naime, pošto su čulni predmeti »nestali« i na njihovo mesto došla »istina«, »Sveta istina«, »sveto«. »Nego« — razume se! — »sveto postoji za tvoju veru, ili, još određenije, za tvoj duh« (za Tvoju lišenost duha), »jer ono je samo nešto duhovno« (per appositionem¹), »duh« (opet per appos.), »ono je *duh za duh*«. To je veština pretvaranja svetovnog sveta, »predmeta«, posredstvom aritmetičkog niza *apozicija*, u »duh za duh«. Ovde se možemo samo diviti ovom dijalektičkom metodu apozicija — a kasnije ćemo imati prilike da proniknemo u njegove osnove i da ga prikazemo u svojoj njevoj klasičnosti.

Metod apozicije može se i obrnuti, — tako npr. ovde gde »sveto«, pošto smo ga već stvorili, ne dobija opet apozicije već se pretvara u apoziciju novoj odredbi: to je sjedinjavanje progresije sa jednačinom. Tako ovde »misao o nečem drugom, preostala« posle nekog dijalektičkog procesa, o nečem drugom kome »bi trebalo da služim više nego sebi« (per appos.), »koje bi trebalo da mi bude važnije od svega« (per appos.), »ukratko, nešto *u čemu bi trebalo da tražim Svoj istinski spas*« (i najzad per appos. povratak prvom redu), — postaje »sveto« (str. 48). Ovde imamo dve progresije koje se međusobno izjednačavaju i tako omogućavaju veliko mnoštvo jednačina. O ovome

¹ apozicijom

ćemo kasnije. Zahvaljujući ovom metodu je i »sveto«, koje smo dosad znali samo kao čisto teorijsku odredbu za čisto teorijske odnose, dobilo nov praktični smisao, kao »nešto u čemu bi trebalo da tražim svoj istinski spas«, što omogućava da se sveto pretvori u suprotnost egoiste. Uostalom, gotovo da nije ni potrebno pomenuti da čitav ovaj dijalog uz propoved koja mu sledi i nije ništa drugo već ponovno ponavljanje priče o mladiću koju smo već tri-četiri puta čuli.

Ovde, stigavši do »egoiste«, mi prekidamo Stirnerov »strogi red«, prvo zato što njegovu konstrukciju moramo prikazati u svoj njenoj čistoti, bez ikakvih ubačenih intermeca, i drugo zato što se ova intermeca (Sančo bi rekao intermezzi's po analogiji sa »des Lazaroni«, Wig[and], str. 159, dok treba da bude Lazzarone) ionako opet mogu naći na drugim mestima u knjizi, pošto Stirner, suprotno svom sopstvenom zahtevu da sebe »stalno vraća u sebe«, sebe stalno iznova od sebe odvajaju. Pomenućemo još samo to da se na pitanje postavljeno na str. 45 — šta je to što je različito od Ja a predstavlja duh? — sada odgovara da je to sveto, id est¹ tuđe pomenutom Ja i da se sve što je tuđe pomenutom Ja — na osnovu nekih neiskazanih apozicija, apozicija »po sebi« — prema tome, bez daljeg shvata kao duh. Duh, sveto, tuđe, identične su predstave kojima on objavljuje rat, što je već na početku gotovo doslovno rečeno kad se govorilo o mladiću i muškarcu. Dakle, nismo odmakli ni korak dalje nego što smo bili na str. 20.

a) Prividenje

Sveti Max sad uzima ozbiljno »duhove« koji »su deca duha« (str. 39), uzima ozbiljno opštu sablasnost (str. 47). Bar tako uobražava. A uistinu, on samo potura drugo ime svom dotadašnjem shvatanju istorije po kome su ljudi od početka bili predstavnici opštih pojmova. Ovi opšti pojmovi javljaju se ovde prvo u crnačkom stanju, kao objektivni duhovi koji za ljude imaju oblik predmeta, i na ovom stupnju se nazivaju sablasti ili — *prividenja*. Glavna sablast je, naravno, sam »čovek«, zato što ljudi, prema onome što je dosad rečeno, postoje jedan za drugog samo kao predstavnici opšteg, suštine, pojma, svetog, tuđeg, duha, tj. samo kao sablasni, kao sablasti, i zato što je već po Hegelovoj *Fenomenologiji*, str. 255 i na drugim mestima, duh, ukoliko za čoveka ima »oblik stvarstvenosti«, drugi čovek. (Vidi dole o »čoveku uopšte«.)

Dakle, ovde vidimo kako se otvara nebo i pred nama redom prolaze razne sablasti. Jacques le bonhomme zaboravlja samo to da je već pred nas izvodio staro i novo doba u vidu džinovskih sablasti, u poređenju s kojima su sve bezazlene dosetke o bogu itd. obične trice.

¹ to jest

Sablant br. 1: *najviše biće*, bog (str. 53). Kao što se može očekivati na osnovu svega dosada, Jacques le bonhomme, koji svojom verom pomera sva svetskoistorijska brda, veruje da su »ljudi sebi u toku hiljada godina postavljali *zadatak*«, »mučili se užasnom nemoćnošću, beskrajnim poslom Danaida^[91]« — »da dokazuju postojanje boga«. Nije potrebno trošiti više ni reči na ovu neverovatnu veru.

Sablant br. 2: *biće*. Kad se odbije ono što je prepisano od Hegela, sve što naš dobri čovek govori o biću svodi se na »pompezne reči i bedne misli« (str. 53). »Prelaz od« bića »na« svetsko biće »nije težak«, a ovo svetsko biće je, naravno,

Sablant br. 3, *sujeta sveta*. O ovom ne treba ništa reći osim da odatle »lako« postaje

Sablant br. 4, *dobra i zla bića*. O njima bi se, istina, i moglo nešto reći, ali se ne kaže ništa i odmah se prelazi na sledeću

Sablant br. 5: *biće i njegovo carstvo*. Nimalo ne sme da nas čudi to što biće po drugi put susrećemo kod našeg čestitog pisca koji vrlo dobro poznaje svoju »neveštost« (Wigand, str. 166) i zato sve ponavlja više puta da se ne bi pogrešno shvatilo. Ovde se biće pre svega određuje kao vlasnik jednog »carstva« a zatim se za njega kaže da je »biće« (str. 54), posle čega se ono odmah pretvara u

Sablant br. 6: »*bića*«. Spoznati i priznati njih i samo njih — to je religija. »Njihovo carstvo« (bića) »je — carstvo bića.« (Str. 54.) Odjednom ovde ulazi bez ikakvog vidnog povoda

Sablant br. 7, *bogočovek*, Hristos. O njemu Stirner zna da kaže da je bio »*telesan*«. Ako sveti Max ne veruje u boga, on bar veruje u njegovo »stvarno telo«. Po Stirnerovom mišljenju, Hristos je uneo u istoriju veliku bedu, i sentimentalni svetac priča sa suzama u očima »kako su se najjači hrišćani namučili da ga shvate«; čak — »još nikad nijedna sablant nije tako namučila duše, i nijedan šaman, koji sebe obada do besomućnog gneva i grčeva koji razdiru živce, ne može da izdrži tolike muke kolike su hrišćani pretrpeli zbog te neshvatljive sablanti«. Sveti Max proliva sentimentalnu suzu nad grobom žrtava Hristovih i tu stiže do »groznog bića«, do

Sablanti br. 8, *čoveka*. Tu se naš valjani pisac »ježi« — »plaši se samog sebe«, u svakom čoveku vidi »jezivo priviđenje«, »strahovito priviđenje« u kome se »javljaju utvare« (str. 55, 56). On se oseća veoma nelagodno. Rascep između pojave¹ i bića ne da mu mira. On je sličan Navalu, supruhu Avigeje, za koga je zapisano da je njegovo biće isto tako bilo odvojeno od njegove pojave: A bijaše jedan čovek u Maonu a *biće mu u Karmilu* (Prva knjiga Samuilova 25, 2)^[92]. U pravom trenutku i pre nego što sebi iz očajanja prosvira metak kroz glavu, »duševno izmučeni« sveti Max odjednom se priseti starih koji »tako nešto nisu primećivali u svojim robovima«. To ga dovodi do

¹ u MEGA: pojavá

Sablasi br. 9, *narodnog duha* (str. 56), o kome sveti Max, koji se sad više ne uzdržava, takođe uobražava »jezive« stvari, da bi

Sablasi br. 10: »Sve« pretvorio u priviđenje i, najzad, tamo gde prestaje svako brojanje, ubacio u istu klasu sablasi »sveti duh«, istinu, pravo, zakon, dobru stvar (koju još nikako da zaboravi) i pola tuceta drugih stvari koje su sasvim tuđe jedne drugima.

Inače u čitavoj glavi nema ničeg vrednog pomena osim da vera svetog Maxa pomera jedno istorijsko brdo. Naime, on kaže na str. 56: »čovjek je samo zbog jednog višeg bića oduvek poštovan, njega su samo kao sablast smatrali posvećenom, tj.« (*to jest!*) »zaštićenom i priznatom osobom«. Vratimo li to brdo, pomerenom samo verom, opet na njegovo pravo mesto, »to sad glasi ovako«: Samo zbog zaštićenih osoba tj. onih koje same sebe štite, i privilegovanih tj. onih koje same sebi daju privilegije — poštovana su viša bića i posvećivane su sablasti. Sveti Max uobražava, na primer, da je u antici, kad se svaki narod održavao na okupu zahvaljujući materijalnim prilikama i interesima, npr. neprijateljstvu raznih plemena itd., kad je usled nedostatka proizvodnih snaga svako morao ili biti rob ili imati robove itd. itd., kad je, dakle, »najprirodniji interes« (Wigand, str. [162]) bio pripadati nekom narodu, — da je tada tek pojam naroda ili »narodnosti« na osnovu sebe stvorio ove interese; da je u novo doba, kad su slobodna konkurencija i svetska trgovina stvorili licemerni, građanski kosmopolitizam i pojam čoveka, — obrnuto, kasnija filozofska konstrukcija čoveka proizvela pomenute odnose kao svoja »otkrivenja« (str. 51). Tako je isto i sa religijom, carstvom bića koje on smatra jedinim carstvom a o čijem biću ne zna ništa, jer bi inače morao znati da ona, kao religija, nema ni biće ni carstvo. U religiji ljudi pretvaraju svoj empirijski svet u samo zamišljeno, predstavljeno biće koje im se suprotstavlja kao nešto tuđe. A to se, opet, nikako ne može objasniti pomoću drugih pojmova, pomoću »samosvesti« i sličnih budalaština, već pomoću čitavog dosadašnjeg načina proizvodnje i opštenja koji je od čistog pojma isto toliko nezavisan koliko su to i pronalazak self-acting mule¹ i upotreba željeznica od Hegelove filozofije. Ako već želi da govori o »biću« religije tj. o materijalnoj osnovi tog čudovišta, onda ne treba da ga traži ni u »biću čoveka« ni u predikatima boga, već u materijalnom svetu koji svaki stepen verskog razvitka već začiće. (Upor. gore glavu o Feuerbachu.)

Sve »sablasi« čiju smo smotru održali bile su predstave. Te predstave, ako se apstrahuje njihova realna osnova (koju Stirner ionako apstrahuje), shvaćene kao predstave u svesti, kao misli u glavama ljudi, vraćene iz svoje predmetnosti u subjekt, podignute iz supstancije u samosvest, jesu — »bube u glavi« ili *fiksne ideje*.

O poreklu istorije sablasi svetog Maxa vidi kod Feuerbacha u *Anecdota II*, str. 66, gde stoji^[93]:

¹ automatske predilice

»Teologija je *vera u sablasti*. Samo što se sablasti obične teologije nalaze u čulnoj imaginaciji, a sablasti spekulativne teologije u nečulnoj apstrakciji.«

A pošto i sveti Max kao i svi kritički spekulativci novijeg doba veruje u to da su osamostaljene misli, ovaploćene misli — sablasti — vladale i vladaju svetom, da je sva dosadašnja istorija bila istorija teologije, ništa nije bilo lakše nego pretvoriti je u istoriju sablasti. Dakle, Sančova istorija sablasti zasniva se na tradicionalnoj veri spekulativaca u sablasti.

1) Ideje u glavi

»Čoveče, u tvojoj glavi se javljaju priviđenja! — ti imaš fiksnu ideju!« grmi sveti Max na svog roba Szeligu. »Ne misli da se šalim«, preti mu on. Ne usuđuj se da pomisliš da dostojanstveni »Max Stirner« može da se šali.

Božjem čoveku je opet potreban njegov verni Szeliga da bi prešao sa objekta na subjekt, sa priviđenja na bube u glavi.

Buba u glavi je hijerarhija u podvojenoj individui, vladavina misli »u njoj nad njom«. Pošto se pred mladićem koji na str. 20 fantazira svet pojavio kao svet »njegovih grozničavih fantazija«, kao svet sablasti, »proizvodi same njegove glave« prerasli su unutar njegove glave njegovu glavu. Svet njegovih grozničavih fantazija — to je njegov napredak — postoji sada kao svet njegove rastrojene glave. Sveti Max, čovek nasuprot kome stoji »svet novih« kao mladić koji fantazira, nužno mora da izjavi da se »skoro čitav ljudski svet sastoji od pravih ludaka, ludaka u ludnici«. (Str. 57.)

Buba koju sveti Max otkriva u glavama ljudi nije ništa drugo do njegova sopstvena buba, buba »sveca« koji svet posmatra sub specie aeterni¹ i kako licemerne fraze tako i iluzije ljudi prihvata kao stvarne motive njihovih postupaka; zbog toga naivni, pravoverni čovek spojkojno izgovara veliku misao: »Skoro čitav ljudski svet je privržen onome što je više.« (Str. 57.)

»Buba« je »fiksna ideja«, tj. »ideja koja je sebi potčinila čoveka«, ili kako se to kasnije popularnije kaže, svakojake gluposti koje su ljudi »sebi uverteli u glavu«. Lako, kao od šale sveti Max otkriva da sve što je ljude pokorilo sebi, npr. nužnost da proizvode da bi živeli, i odnosi koji od toga zavise, predstavljaju jednu takvu »glupost« ili »fiksnu ideju«. Pošto je dečji svet jedini »svet stvari«, kao što smo videli u mitu o »Čovekovom životu«, sve što »za dete« (s vremena na vreme čak i za životinju) ne postoji svakako je »ideja«, a »čak lako i« »fiksna ideja«. Još dugo se nećemo osloboditi mladića i deteta.

Glava o bubi u glavi ima za cilj samo to da konstatuje kategoriju bube u istoriji »Čoveka«. Istinska borba protiv bube u glavi provlači

¹ sa stanovišta večnosti

se kroz celu »Knjigu« i vodi se naročito u drugom delu. Ovde se zato možemo zadovoljiti s nekoliko primera buba.

Na str. 59. Jacques le bonhomme izražava uverenje da su »naše novine prepune politike jer su u zabludi da je čovek stvoren za to da postane zoon politikon¹«. Dakle, po Jacques-u le bonhomme-u politikom se ljudi bave zato što su naše novine prepune nje! Kad bi neki crkveni otac pogledao berzanske vesti u našim novinama, on ne bi mogao drugačije suditi nego sveti Max i morao bi da kaže: Ove novine su prepune berzanskih vesti jer su u zabludi da je čovek stvoren za to da špekuliše državnim obveznicama. Dakle, nemaju novine buba već buba ima »Stirnera«.

Zabrana rodoskvrnjenja i institucija monogamije objašnjavaju se pomoću »svetog«, »one su ono što je sveto«. Ako kod Persijanaca rodoskvrnjenje nije zabranjeno a kod Turaka postoji institucija poligamije, tamo su, znači, rodoskvrnjenje i poligamija »ono što je sveto«. Između ove dve »svetinje« ne bi se mogla napraviti nikakva razlika osim to što su Persijanci i Turci sebi »uvrteli u glavu« glupost različitu od gluposti hrišćansko-germanskih naroda. — Manir pravog crkvenog oca da se »što pre« »oslobodi« istorije. — Jacques le bonhomme toliko i ne sluti stvarne, materijalne uzroke zabrane poligamije i rodoskvrnjenja u izvesnim socijalnim uslovima, da ih proglašava samo za versku dogmu i, kao i svaki čifta, uobražava da ako nekog zatvaraju zbog takvih prestupa, onda ga to »moralna čistota« zatvara u »dom za popravljanje morala« (str. 61), kao što tamnice uopšte za njega predstavljaju domove za popravljanje morala; — u tome je on ispod nivoa obrazovanog buržuja, koji to bolje razume; upor. literaturu o zatvorima. »Stirnerove« »tamnice« su najtrivijalnije iluzije berlinskog građanina, koje, međutim, za njega teško da zaslužuju da se nazovu »domovima za popravljanje morala«.

Pošto je Stirner pomoću »epizodski umetnute« »istorijske refleksije« otkrio da je »moralo doći do toga da se čitav čovek sa svim svojim sposobnostima pokaže religiozan« (str. 64), »u stvari i« »nije nikakvo čudo«, — »pošto smo sada skroz-naskroz religiozni«, — »što nas« *zakletva* »porotnika osuđuje na smrt i što nas policajac, kao dobar hrišćanin, zahvaljujući *zakletvi pri stupanju na dužnost* trpa u buvaru«. Kad ga žandarm zaustavi zbog pušenja u zoološkom vrtu^[94], to mu cigaru ne izbija iz usta kraljevsko-pruski žandarm koji je za to plaćen i koji dobija deo naplaćene globe, već to čini »zakletva pri stupanju na dužnost«. I isto tako se moć buržuja u porotnom sudu, usled pritvornog izgleda koji ovde sebi daju amis du commerce², pretvara u moć zaklinjanja, zakletve, u »ono što je sveto«. Uistinu, uistinu vam kažem: ni u Izrailju tolike vjere ne nadoh. (Jevanđelje po Mat[eju] 8,10.)

»Kod mnogih se misao pretvara u maksimu, tako da oni ne go-

¹ društveno biće — ² prijatelji trgovine

spodare maksimum već, naprotiv, maksima njima, i s maksimumom oni ponovo imaju čvrsto stanovište.« Ali, »tako dakle niti stoji do onoga koji hoće, ni do onoga koji trči, nego do Boga koji pomiluje«. (Rim-[ljanima] poslanica 9, 16.) Zato svetom Maxu davno ne da mira, te mora da nam odmah na istoj stranici sam dá više maksima: naime, *prvo* glavnu maksimu — da ne treba imati nikakvih maksima, zatim, drugo, maksimu — da ne treba imati čvrsto stanovište, treće, maksimu: »Istina, mi *treba* da imamo duh ali duh *ne treba* da ima nas«; i, četvrto, maksimu da treba slušati i glas svoje ploti, »jer samo ako sluša glas svoje ploti, čovek shvata i sebe potpuno, a samo ako *sebe* potpuno shvata, on postaje sposoban da shvata i razuman«.

C) Nečista nečista istorija duhova

a) Crnci i Mongoli

Sad ćemo se vratiti na početak »jedinствене« konstrukcije istorije i davanja imena. Dete postaje crnac, a mladić Mongol. Vidi Ekonomiju Starog zaveta.

»Istorijsku refleksiju o našem mongolstvu, koju *želim epizodski* ovde da *umetnem*, ne dajem s *pretenzijom* na temeljnost ili bar na osvedočenost, već *isključivo* zato što mi se čini da ona *može doprineti* razjašnjenju ostalog.« Str. 87.

Sveti Max pokušava da svoje fraze o detetu i mladiću »razjasni« na taj način što im daje svetskoobuhvatna imena, a ova svetskoobuhvatna imena na taj način što im podmeće svoje fraze o detetu i mladiću. »Crnaštvo predstavlja *antiku*, zavisnost od *stvari*« (*dete*); »*mongolstvo* doba zavisnosti od *ideja*, *hrišćansko doba*« (*mladić*). (Upor. *Ekonomiju Starog zaveta*.) »Za budućnost su rezervisane reči: Ja sam sopstvenik *sveta stvari*, i Ja sam sopstvenik *sveta ideja*.« (Str. 87, 88.) Ova »budućnost« je već jednom postojala na str. 20 kad je bilo reči o *muškarcu*, a pojaviće se kasnije još jednom počev od str. 226.

Prva istorijska refleksija bez pretenzija na temeljnost ili bar na osvedočenost: Zbog toga što je Egipat deo Afrike, a u ovoj žive crnci, »u crnački vek« »spadaju«, na str. 88, nepostojeći »Sezostrisovi pohodi«^[83] i »značaj Egipta« (i pod Ptolomejima, Napoleonova ekspedicija u Egipat^[84], Mehmed Ali, istočno pitanje, brošure Duvergier de Hauranne-a itd.) »i severne Afrike uopšte« (dakle, Kartagina, Hanibalov pohod na Rim a »lako i« značaj Sirakuze i Španije, Vandala, Tertulijana, Mavara, Al Husein Abu Ali Ben Abdalah Ebn Sina, pljačkaških država, Francuza u Alžiru, Abd el Kâdera, père Enfantina i četiri nove žabe u »Charivari«) — str. 88. Dakle, Stirner ovde razjašnjava Sezostrisove pohode itd. time što ih stavlja u crnački vek, a crnački vek time što ga »epizodno umeće« kao istorijsku ilustraciju svojih jedinstvenih misli »o godinama našeg detinjstva«.

Druga »istorijska refleksija«: »U mongolski vek spadaju pohodi

Huna i Mongola, sve do Rusa (i Vodenih Poljaka^[95]), pri čemu se opet pohodi Huna i Mongola zajedno s Rusima »objašnjavaju« time što pripadaju »mongolskom veku«, a »mongolski vek« na taj način što se kaže da je on vek fraze o »zavisnosti ideje«, fraze koja se već pojavila u vidu *mladića*.

Treća »istorijska refleksija« :

U mongolskom veku »ne može se visoko oceniti vrednost moga Ja, jer je *tvrdi* dijamant *Ne-Ja* visoko na ceni zato što je još i suviše čvrst i nesavladiv da bih Ja bio u stanju da ga apsorbujem i progutam. Naprotiv, ljudi samo izvanredno prilježno mile po tom nepokretnom, toj supstanciji, kao što parazitske životinje mile po telu čijim se sokovima hrane, ali ga ne proždiru. To je prilježnost gamadi, marljivost Mongola. Kod Kineza, *dabome*, ostaje sve po starom itd. — *Prema tome*« (zato što kod Kineza ostaje sve po starom) »u našem mongolskom veku je svaka promena bila samo reformatorska i popravljачka, a ne destruktivna ili razorna ili rušilačka. Supstancija, objekt ostaje. Sva naša marljivost je samo mravlja radinost i buvlji skok . . . žonglerstvo na užetu objektivnog« itd. (Str. 88. Upor. Hegel, *Fil[ozofija] ist[orije]*, str. 113, 118, 119 (nerazmekšana supstancija), 140 itd., gde se Kina shvata kao »supstancijalnost«.)

Dakle, ovde saznajemo da će u *istinskom* kavkaskom veku ljudima biti maksima da zemlju, »supstanciju«, »objekt«, »nepokretno«, gutaju, »proždiru«, »ruše«, »apsorbuju«, »razaraju«, a sa zemljom i Sunčev sistem nerazdvojiv od nje. »Stirner« koji proždire svet pokazao nam je na str. 36 »reformatorsku i popravljачku delatnost« Mongola već kao »planove« mladića i hrišćanina »za spasenje i *popravljanje* sveta«. Dakle, nismo odmakli ni korak dalje. Karakteristično je za čitavo »jedinствeno« shvatanje istorije da najviši stupanj ove mongolske delatnosti zasluđuje naziv »*naučna*«, — odakle već sada treba zaključiti ono što nam sveti Max kasnije kaže, naime da se mongolsko nebo završava Hegelovim carstvom duhova.

Četvrta »istorijska refleksija«. Svet po kome Mongoli mile pretvara se sada pomoću »buvljeg skoka« u »pozitivno«, ovo se pretvara u »zakonsku odredbu«, a zakonska odredba postaje pomoću jednog odeljka na str. 89 »moralnost«. »Ova se predstavlja u svom prvom obliku kao navika« — dakle pojavljuje se kao *ličnost*; ali ona se smesta pretvara u *prostor*: »Delati u skladu sa običajima i navikama svoje zemlje naziva se *ovde*« (naime u moralnosti) »biti moralan.« »Zato« (što se to događa u moralnosti kao navici) »*čisto, moralno delanje* se najjednostavnije upražnjava u — *Kini!*«

Sveti Max ne izabira najsrećnije primere. Na str. 116 on i Severnoamerikancima podmeće »religiju čestitosti«. On za dva najprepređenija naroda na zemlji, patrijarhalne varalice, Kineze, i civilizovane varalice, Jenkije, smatra da su »jednostavni«, »moralni« i »čestiti«. Da je pogledao u svoj podsetnik, našao bi da su Severnoamerikanci na str. 81 u *Filozofiji istorije* a Kinezi na str. 130 *ibid.* klasifikovani kao varalice.

Prijatelj »se« pomaže svetom poštenjakoviću da dođe do *novine*; jedno »i« ga dovodi opet do *navike* i tako je materijal pripremljen da u

Petoj istorijskoj refleksiji izvrši glavni udar. »U stvari, i nema sumnje da se čovek navikom ograđuje od nametljivosti stvari [,] sveta« — npr. od gladi —

»i« — kao što odavde sasvim prirodno sledi —

»stvara svoj sopstveni svet« — koji je sada nužan »Stirneru« —

»u kome se on jedino i oseća prijatno i kao kod kuće« — »jedino«, pošto se tek zahvaljujući »navici« osetio »kao kod kuće« u postojećem »svetu« —

— »tj. stvara sebi nebo« — zato što se Kina zove nebeskim carstvom.

»Jer nebo nema drugi smisao osim toga što je pravi zavičaj čovekov« — dok je, naprotiv, njegov smisao u tome što se pravi zavičaj zamišlja kao nepravi —

»u kome ništa tuđe više ne određuje njegovu sudbinu« — tj. gde nešto sopstveno određuje njegovu sudbinu kao tuđe, i sve tako jedno te isto. »Naprotiv«, da se izrazimo kao sveti Bruno, ili »lako moguće«, kao sveti Max, ovaj stav bi morao glasiti ovako:

Stirnerov stav, bez pretenzija na temeljnost ili bar na osvedočenost

Razjašnjen stav

»U stvari, i nema sumnje da se čovek navikom obezbeđuje od nametljivosti stvari, sveta, i stvara svoj sopstveni svet, u kome se on jedino i oseća prijatno i kao kod kuće, tj. gradi sebi *nebo*. Jer nebo nema drugi smisao osim toga što je pravi zavičaj čovekov, u kome ništa tuđe više ne određuje njegovu sudbinu niti vlada njime, nikakav uticaj zemaljskog više ga ne otuđuje od samog sebe, ukratko, u kome je zbačena prljavština zemaljskog i našla svoj kraj borba protiv sveta, u kome mu, dakle, više ništa nije uskraćeno.« Str. 89.

»U stvari, i nema sumnje« da, — zbog toga što se Kina zove nebesko carstvo, zbog toga što »Stirner« upravo govori o Kini i »naviknut« je da se neznanjem »obezbeđuje od nametljivosti stvari, sveta, i stvara svoj sopstveni svet, u kome se on jedino i oseća prijatno i kao kod kuće«, — on sebi od nebeskog carstva Kine »gradi nebo«. »Jer« nametljivost sveta, stvari, »nema drugi smisao osim što su oni pravi« pakao Jedinog, »u kome ga« sve kao »nešto tuđe određuje i vlada njime«, ali koji on zna da pretvori u »nebo« na taj način što se »otuđuje« od svakog »uticaja zemaljskih«, istorijskih činjenica i povezanosti, i zato se više pred njima ne išćudava, »ukratko, u kome je zbačena prljavština zemaljskog«, istorijskog, »i« Stirner u »kraju« »sveta« više ne »nalazi« nikakvu »borbu«, čime je, znači, sve rečeno.

Šesta »istorijska refleksija«. Na str. 90 Stirner uobražava:

»U Kini je *sve predviđeno*; što god da se desi, Kinez *uvek zna* kako da se ponaša, i nema potrebe da se upravlja *prema okolnostima*; iz njegovog nebeskog spokojstva ne može ga izbaciti *nikakav nepredviđeni slučaj*.«

Čak ni englesko bombardovanje to nije moglo — on je tačno znao »kako da se ponaša«, naročito prema nepoznatim mu parobrodima i šrapnelskim bombama.^[96]

Sveti Max je ovo izvukao iz Hegelove *Filozofije istorije*, str. 118 i 127, pri čemu je, doduše, bio prinuđen da doda po nešto Jedinstveno, da bi ostvario svoju gore pomenutu refleksiju.

»*Prema tome*«, nastavlja sveti Max, »čovečanstvo se na prvu prečagu lestvica obrazovanja penje uz pomoć navike, i *pošto zamišlja* da se popevši se do kulture istovremeno popelo na nebo, u carstvo kulture ili druge prirode, ono se *stvarno* penje na prvu prečagu — nebeskih lestvica.« Str. 90.

»Prema tome«, tj. zato što Hegel počinje istoriju s Kinom i zato što »Kinez nikad ne gubi prisebnost«, »Stirner« pretvara čovečanstvo u osobu koja se »penje na prvu prečagu lestvica kulture«, i to »uz pomoć navike«, jer Kina za Stirnera i nema drugo značenje osim što predstavlja »naviku«. Sad našem revnosnom borcu protiv onog što je sveto ostaje samo da »lestvice« pretvori u »nebeske lestvice« pošto se Kina zove i *Nebesko* carstvo. »Pošto čovečanstvo zamišlja« (»odakle li samo« Stirner »zna sve šta« čovečanstvo zamišlja, Wigand, str. 189) — što je Stirner i imao da dokaže — da, prvo, »kulturu« pretvara u »nebo kulture«, a, drugo, »nebo kulture« u »kulturu neba« (tobožnje uobraženje čovečanstva, koje se na str. 91 pojavljuje kao Stirnerovo uobraženje i time dobija svoj pravi izraz), »ono se *stvarno* penje na prvu prečagu nebeskih lestvica«. Pošto *zamišlja* da se penje na prvu prečagu nebeskih lestvica — ono — se na nju *stvarno* penje! »*Pošto*« »mladić« »zamišlja« da postaje čisti duh, on to stvarno i postaje! Pogledaj kod »mladića« i »hrišćanina« o prelazu iz sveta stvari u svet duha, gde se može naći prosta formula za te nebeske lestvice »jedin-stvenih« misli.

Sedma istorijska refleksija, str. 90. »Ako je mongolstvo« (sledi neposredno iza nebeskih lestvica, čime je »Stirner« posredstvom tobožnjeg uobraženja čovečanstva utvrdio duhovno biće) — »ako je mongolstvo ustanovilo postojanje duhovnih bića« (pre, ako je »Stirner« ustanovio svoje uobraženje o duhovnom biću Mongola), »*onda*« su se Kavkasci hiljadama godina borili sa tim duhovnim bićima da bi prodrli do njihove osnove. (Mladić koji postaje muškarac i »uvek čezne za tim da pronikne u misli«, hrišćanin koji »uvek čezne za tim da dokuči dubine božanstva«.) Zato što su Kinezi utvrdili postojanje bog zna kojih duhovnih bića (»Stirner« ne utvrđuje ni jedno jedino osim svojih nebeskih lestvica), Kavkasci se moraju hiljadama godina prepirati sa »tim« kineskim »duhovnim bićima«; štaviše, dva reda niže

Stirner utvrđuje da su oni zaista »jurišali na *mongolsko* nebo, Tien«, i nastavlja: »Kada će oni uništiti to nebo, kada će konačno postati *pravi Kavkasci i naći same sebe?*« Ovde nalazimo negativno jedinstvo, koje se već ranije javljalo u vidu muškarca, u vidu »pravog Kavkasca«, tj. ne crnačkog, ne mongolskog već *kavkaskog Kavkasca*, koji se ovde kao pojam, kao biće odvaja od pravih Kavkazaca, suprotstavlja im se kao »ideal Kavkasca«, kao »poziv« u kome oni treba »sami sebe da nađu«, kao »odredba«, »zadatak«, kao »ono što je sveto«, »sveti« Kavkazac, »savršeni« Kavkazac, »koji je upravo« Kavkazac »na nebu — bog«.

»Revnosnom borbom mongolske rase ljudi *behu* sagradili nebo« — tako misli na str. 91 »Stirner«, koji zaboravlja da pravi Mongoli imaju mnogo više posla sa ovnovima nego sa nebesima¹ — »kad ljudi kavkaskog plemena, dokle god — *imaju* posla sa nebom — *preuzeli su* da jurišaju na nebo«. Sagradili *behu* nebo, kad —,dok *imaju*, — *preuzeli su*. Nepretenciozna »istorijska refleksija« izražava se u *consecutio temporum*² koja isto tako ne »pretenduje« na savršenstvo »ili bar« na gramatičku pravilnost; konstrukciji istorije odgovara konstrukcija rečenica; »na to se svode« »Stirnerove« »pretenzije« i »time postižu svoj krajnji cilj«.

Osmo istorijska refleksija, koja predstavlja refleksiju refleksija, alfu i omegu čitave Stirnerove istorije: Jacques le bonhomme vidi u čitavom dotadašnjem kretanju naroda — što smo od početka govorili za njega — samo uzastopni niz nebesa (str. 91), što se može izraziti i tako da dotadašnji uzastopni niz generacija kavkaskе rase nije radio ništa drugo već se prepirao sa pojmom moralnosti (str. 92) i da »se sve što oni čine svodi na to« (str. 91). Da su izbili sebi iz glave tu zlosrećnu moralnost, to priviđenje, oni bi i doterali do nečег; ali ovako nisu došli ni do čega, apsolutno ni do čega, i sveti Max im kao učenicima zadaje zadatak. Tom njegovom pogledu na istoriju potpuno odgovara to što se na kraju (str. 92) priziva spekulativna filozofija, da bi »u njoj ovo nebesko carstvo, carstvo duhova i sablasti, našlo svoj pravi poredak«, — i što se nešto kasnije ona shvata kao samo »savršeno carstvo duhova«.

Zašto je čovek koji istoriju shvata na Hegelov način najzad morao doći do carstva duhova, koje se u savršenom i uređenom obliku nalazi u spekulativnoj filozofiji, kao rezultata dotadašnje istorije, — veoma prosto rešenje te tajne je »Stirner« mogao naći kod samog Hegela. Da bi se došlo do tog rezultata »nužno je pojam duha staviti u osnovu i *posle toga* pokazati da je istorija proces samog duha«. (Ist[orija] fil[ozofije] III, str. 91.) Pošto je »pojam duha« istoriji podmetnut kao osnova, mogućno je, naravno, vrlo lako »pokazati« da se

¹ Igra reči: mit den HämmeIn — sa ovnovima, mit den Himmeln — s nebesima. — ² redosledu vremena

on svuda susreće, i da se ovome zatim omogući kao procesu da »nađe svoj pravi poredak«.

Omogućivši svemu »da nađe svoj pravi poredak«, sveti Max sad može oduševljeno da uzvikne: »Težiti da se duhu izvojuje sloboda, to je mongolstvo« itd. (upor. str. 17: »Obelodaniti čistu ideju itd., to je zadovoljstvo mladića« itd.), i može licemerno da kaže: »*stoga pada u oči* da mongolstvo — reprezentuje nečulnost i protivprirodnost« itd. — onda kad bi morao da kaže: Pada u oči to da je Mongol samo prerušeni mladić koji se kao negacija sveta stvari može nazvati i »protivprirodnost«, »nečulnost« itd.

Sad smo opet stigli dotle da »mladić« može preći u »muškarca«: »Ali ko će duh pretvoriti u njegovo Ništa? On, koji je pomoću duha prikazivao prirodu kao ništavnu, konačnu, prolaznu« (tj. zamišljao je tako — a to je prema str. 16 i dalje činio mladić, kasnije hrišćanin, zatim Mongol, pa onda mongolski Kavkazac, ali stvarno samo idealizam), »on jedini i može svesti« (naime u svojoj uobrazilji) »duh na istu ništavnost« (dakle hrišćanin itd.? Ne, uzvikuje »Stirner« sa sličnom eskamotažom kao na str. 19/20 kod muškarca), »Ja to mogu, to može svako od vas koji vlada kao neograničeno Ja« (u svojoj uobrazilji), »to može jednom rečju *egoist*« (str. 93) — dakle muškarac, kavkaski Kavkazac, koji je, prema tome, savršeni hrišćanin, pravi hrišćanin, svetac, *ono što je sveto*.

Pre nego što predemo na dalje davanje imena, »mi ćemo« takođe »na ovom mestu umetnuti istorijsku refleksiju« o poreklu Stirnerove »istorijske refleksije o našem mongolstvu«, koja se, međutim, od Stirnerove razlikuje po tome što »pretenduje na temeljnost i osvedočenost«. Sva njegova istorijska refleksija, kao i ona o »starima«, predstavlja smešu Hegelovih misli.

Crnaštvo se shvata kao »dete« zato što Hegel u *Fil[ozofiji] ist[orije]*, str. 89, kaže:

»Afrika je *zemlja detinjstva* istorije«. »Pri određivanju afričkog« (crnačkog) »duha moramo se sasvim odreći *kategorijske opštosti*«, str. 90, — tj. dete ili crnac imaju, istina, misli, ali još ne i misao *uopšte*. »Kod crnaca svest još nije došla do stroge objektivnosti, kao što su npr. pojmovi *bog, zakon*, u kojima bi čovek neposredno *spoznao svoju suštinu*« — »zbog čega uopšte ne postoji znanje o *apsolutnoj suštini*. Crnac predstavlja *prirodnog čoveka* u svojoj njegovoj neobuzdanosti«. (Str. 90.) »Mada oni moraju biti svesni zavisnosti od prirodnog« (od stvari, kako kaže »Stirner«), »to ih ipak ne dovodi do saznanja nečeg višeg.« Str. 91.

Ovde ponovo nalazimo sve Stirnerove odredbe deteta i crnca — zavisnost od stvari, nezavisnost od misli, posebno od »misli uopšte«, »suštine uopšte«, »apsolutne« (svete) »suštine« itd.

Mongole i, posebno, Kineze on je našao kod Hegela u vidu početka istorije, i pošto je istorija i za Hegela istorija duhova (samo ne tako detinjasto kao kod »Stirnera«), po sebi je razumljivo da su Mongoli uneli duh u istoriju i da su oni iskonski predstavnici svega »sve-

tog». Posebno još, na str. 110, Hegel shvata »mongolsko carstvo« (dalaj-lamino) kao »duhovničko«, kao »carstvo teokratske vladavine«, »kao duhovno, versko carstvo«, — nasuprot kineskom svetovnom carstvu. »Stirner«, naravno, mora da identifikuje Kinu s Mongolima. Na str. 140 kod Hegela se javlja čak i »mongolski princip«, na osnovu koga »Stirner« stvara »mongolstvo«. Uostalom, ako je hteo da Mongole svede na kategoriju »idealizma«, mogao je »naći utvrđena« u obožavanju dalaj-lame i u budizmu sasvim različita »duhovna bića« nego što su njegove krhke »nebeske lestvice«. Ali on čak nije imao ni dovoljno vremena da valjano pregleda Hegelovu *Istoriju filozofije*. Osobenost i jedinstvenost Stirnerovog odnosa prema istoriji sastoji se u tome što se egoist pretvara u »neveštog« podražavaoca Hegela.

b) Katolicizam i protestantizam

(Upor. Ekonomiju Starog zaveta)

Ono što mi ovde nazivamo katolicizmom »Stirner« naziva »srednjim vekom«; ali pošto on meša (kao i »u svemu«) svetu, versku suštinu srednjeg veka, religiju srednjeg veka sa stvarnim, profanim, telesnim srednjim vekom, mi ćemo radije stvar odmah nazvati njenim pravim imenom.

»Srednji vek« je bio »dug period u kome su se ljudi zadovoljavali zabludom« (ništa više nisu tražili i ništa nisu činili) »da vladaju istinom, ne razmišljajući ozbiljno o tome da li čovek i sam treba da bude istinit da bi vladao istinom.« — »U srednjem veku ljudi su mučili sebe« (dakle u čitavom srednjem veku) »da bi postali sposobni da u sebe prime ono što je sveto.« Str. 108.

Hegel određuje odnos prema božanskom u katoličkoj crkvi na taj način

»što se tu prema apsolutnom ljudi odnose kao prema čisto spoljnoj stvari« (hrišćanstvo u obliku spoljašnjeg bića), *Ist[orija] fil[ozofije]*, III, str. 148 i druga mesta. Individuu treba, svakako, očistiti da bi primila u sebe istinu, ali »i to se dešava na neki spoljašnji način, putem otkupa, putem posta, batinanja, putovanja, hodočašća«. (Str. 140, *ibid.*)

Taj prelaz »Stirner« vrši ovako:

»Isto onako kao što se, dabome, napreže svoje oko da bi se videlo nešto što je daleko, — tako su ljudi mučili sebe itd.«

Zato što se kod »Stirnera« srednji vek identifikuje sa katolicizmom, on se, razumljivo, i završava sa *Lutherom*. Str. 108. A i on se sam svodi na sledeću pojmovnu odredbu koja se javlja već u vezi sa mladićem, u razgovoru sa Szeligom i na drugim mestima, naime »da, ukoliko želi da pojmi istinu, čovek mora postati isto toliko istinit koliko je to i sama istina. Samo onaj ko istinu već poseduje u veri može i doći do nje«.

Hegel kaže u vezi sa hrišćanstvom:

»Istina jevanđelja [...] postoji samo u *istinitom odnosu* prema njemu. — Suštinski odnos duha je samo za duh. — Dakle, *odnos* duha prema ovoj sadržini je takav da je sadržina, istina, suštinska, ali je isto tako suštinsko i to da sveti duh i duh koji posvećuje stoje u odnosu prema njemu.« (*Ist. fil.*, III, str. 234.) »To i jeste luterovska vera — traži se njegova« (naime čovekova) »vera i samo ona može *istinski doći u obzir*.« (l. c. str. 230.) »Luther — tvrdi da je božansko samo utoliko božansko ukoliko se uživa u ovoj subjektivnoj duhovnosti *vere*.« (l. c., str. 138.) »Učenje« (katoličke) »crkve je istina kao *postojeća istina*.« (*Filozofija religije*), II, str. 331.)

Stirner nastavlja:

»Prema tome, s Lutherom se rađa saznanje da istina, pošto predstavlja misao, postoji samo za misaonog čoveka, a to znači da čovek mora zauzeti apsolutno drugo stanovište, versko« (per appositionem), »naučno, ili stanovište mišljenja prema njegovom predmetu, prema misli.« Str. 110.

Osim ponavljanja koje »Stirner« ovde opet »umeće«, treba obratiti pažnju samo na prelaz od vere ka mišljenju. Taj prelaz Hegel vrši na sledeći način:

»A drugo, ovaj duh« (naime sveti duh i duh koji posvećuje) »u suštini je i duh koji misli. Mišljenje kao takvo se mora i u njemu razvijati itd.« Str. 234.

»Stirner« nastavlja:

»Ova misao« (»da sam Ja duh, samo duh«) »provlači se kroz istoriju reformacije sve do danas.« Str. 111.

Počev od šesnaestog veka za »Stirnera« i ne postoji nikakva druga istorija osim istorija reformacije — a i ona sama onako shvaćena kako je Hegel predstavlja.

Sveti Max je opet dokazao svoju silnu veru. On je opet doslovno prihvatio za istinite sve iluzije nemačke spekulativne filozofije, štaviše, on ih je učinio još spekulativnijim, još apstraktnijim. Za njega postoji samo istorija religije i filozofije — a i ona postoji za njega samo posredstvom Hegela koji je vremenom postao opšti podsetnik, konverzacioni leksikon svih novih nemačkih špekulanata principima i fabrikantata sistema.

Katolicizam — odnos prema istini kao stvari, dete, crnac, »stari«.

Protestantizam — odnos prema istini u duhu, mladić, Mongol, »novi«.

Cela konstrukcija je bila izlišna, zato što je sve to već poznato iz odeljka o »duhu«.

Kao što je već napomenuto u *Ekonomiji Starog zaveta*, i u protestantizmu se dete i mladić mogu pojaviti s novim »izmenama«, što »Stirner« i čini na str. 112, gde englesku, empirijsku filozofiju shvata kao dete nasuprot nemačkoj, spekulativnoj filozofiji, shvaćenoj kao

mladić. On ovde opet prepisuje od *Hegela*, koji se ovde kao i na drugim mestima u »Knjizi« vrlo često pojavljuje u vidu bezličnog »se«.

»Uvidelo se« — tj. Hegel — »da Bacona treba izgnati iz carstva filozofije.«
 »A, svakako, ono što se naziva engleskom filozofijom nije otišlo dalje od otkrića takozvanih bistrih glava kao što su Bacon i Hume« (str. 112), —

što Hegel ovako izražava:

»Bacon je u stvari vođa i predstavnik onoga što se u Engleskoj naziva filozofijom, a od čega Englezi još nisu nimalo odmakli.« *Ist[orija] fil[ozofije]*, III, str. 254.

Ono što »Stirner« naziva »blistrim glavama« Hegel naziva »obrazovanim svetskim ljudima« (l. c., str. 255), — a sveti Max ih čak jednom pretvara u »bezazlenost dečje duše«, jer engleski filozofi moraju predstavljati *dete*. Iz istog detinjastog razloga »Bacon nije« smeo »da se bavi teološkim pitanjima i glavnim postavkama«, ma šta inače o tome govorili njegovi spisi (posebno *De Augmentis Scientiarum*, *Novum Organum* i *Eseji*). Nasuprot tome »nemačko mišljenje — vidi — u samom saznanju tek život« (str. 112), jer ono je *mladić*. Ecce iterum Crispinus!^[97]

Na koji način Stirner Cartesiusa pretvara u nemačkog filozofa, čovek može sam videti u »Knjizi«, str. 112.

D) Hijerarhija

U dosadašnjem prikazu Jacques le bonhomme shvata istoriju samo kao proizvod apstraktnih misli — ili, još pre, svojih predstava o apstraktnim mislima, — shvata je kao podvlašćenu tim predstavama, koje se sve na kraju krajeva razrešavaju u »sveto«. Ovu vladavinu »svetog«, misli, Hegelove apsolutne ideje nad empirijskim svetom on prikazuje sada kao sadašnji istorijski odnos, kao vladavinu svetaca, ideologa nad profanim svetom — kao *hijerarhiju*. U ovoj hijerarhiji ono što je ranije postojalo *jedno za drugim* sada postoji *uporedo*, tako da jedna od dve uporedo postojeće forme razvitka vlada nad drugom. Dakle, mladić vlada nad detetom, Mongol nad crncem, novi nad starim, požrtvovani egoist (citoyen) nad egoistom u običnom smislu (bourgeois) itd. — vidi *Ekonomiju Starog zaveta*. Ovde se »uništenje« »sveta stvari« koje vrši »svet duha« pojavljuje kao »vladavina« »sveta misli« nad »svetom stvari«. Naravno, moralo je doći do toga da se vladavina koja je »svetu misli« otpočetak pripadala u istoriji, na kraju nje prikaže i kao stvarna, faktički postojeća vladavina mislilaca — i kao što ćemo videti, u krajnjoj liniji, spekulativnih filozofa — nad svetom stvari, tako da se sveti Max mora boriti samo još protiv misli i predstava ideologa i savladati ih da bi sebe učinio »sopstvenikom stvari i sveta misli«.

«Hijerarhija je vladavina misli, vladavina duha. Hijerarhijski smo mi do dana današnjeg, tlače nas oni koji se oslanjaju na misli, a misli su» — ko to nije još odavno primetio — «ono što je svet». (Str. 97.) (Stirner je pokušao da se od prigovora da u celoj svojoj knjizi stvara samo »misli«, tj. »ono što je svet«, odbrani time što nigde u njoj stvarno ne stvara misli. Doduše, on kod Wiganda pripisuje sebi »virtuoznost mišljenja«, tj. po njemu virtuoznost u fabrikaciji »svetog« — a ovo poslednje mu priznajemo.) — «Hijerarhija je *suverena vladavina duha*», Str. 467. — «Pomenuta *srednjovekovna* hijerarhija bila je samo slaba hijerarhija, pošto je bila prinuđena da dopusti da pored nje nesmetano postoje sva moguća varvarstva profanog» (odmah ćemo videti »otkuda samo Stirner zna sve što je hijerarhija bila prinuđena da učini«), »i tek je reformacija prekalila snagu hijerarhije.« Str. 110. Naime, »Stirner« veruje »da vladavina duhova nikad ranije nije bila tako sveobuhvatna i svemoćna« kao posle reformacije; on veruje da je ta vladavina duhova, »umesto da verski princip otrgne od umetnosti, države i nauke, naprotiv, njih savim uzdigla iz stvarnosti u carstvo duha i učinila ih verskim.»

U ovom shvatanju novije istorije opet se razglaba stara iluzija spekulativne filozofije o vladavini duha u istoriji. Štaviše, ovo mesto čak pokazuje kako lakoverni Jacques le bonhomme stalno slepo prihvata kao *stvarni svet* pogled na svet koji mu je predao Hegel, a koji je za njega postao tradicionalan, i kako »manevriše« polazeći sa tog tla. Ono što bi na ovom mestu moglo izgledati »vlastito« i »jedinствeno«, jeste shvatanje ove vladavine duha kao *hijerarhije* — i mi ćemo ovde opet »umetnuti« kratku »istorijsku refleksiju« o poreklu Stirnerove »hijerarhije«.

Hegel govori u sledećim »promenama« o filozofiji hijerarhije:

«Kod Platona smo u njegovoj *Republici* videli ideju da filozofi treba da upravljaju; sada» (u katoličkom srednjem veku) »je došlo vreme kad se govori da *treba da vlada ono što je duhovno*; ali duhovno je dobilo takav smisao da treba da vlada *ono što je duhovničko, duhovnici*. Tako je duhovno pretvoreno u poseban oblik, u individu. (Ist[orija] fil[ozofije], III, str. 132.) — »Time je stvarnost, zemaljski život, *od boga napuštena* — pojedine malobrojne individue su *svete*, a ostale *misu svete*«. (I. c., str. 136.) »Napuštenost od boga« se bliže određuje na ovaj način: »Sve te forme« (porodica, rad, državni život itd.) »smatraju se ništavnim, *nesvetim*«. (Fil[ozofija] rel[igije], II, str. 343.) — »To je spajanje sa svetovnošću koja ostaje neizmirena, *svetovnost sirova u sebi*« (za šta Hegel inače upotrebljava i reč varvarstvo, upor. npr. *Ist. fil.*, III, str. 136), »i koja kao sirova u sebi jedino biva *nadvlašćena*«. (Fil. rel., II, str. 342, 343.) — »Dakle, ova vladavina« (hijerarhija katoličke crkve) »jeste vladavina strasti, iako treba da bude vladavina duhovnog.« (Ist. fil., III, str. 134.) — »Ali *istinska vladavina duha* ne može biti vladavina duha u tom smislu što je ono što je nasuprot njemu u potčinjenom položaju.« (I. c., str. 131.) »Pravi smisao je u tome da *duhovno kao takvo*« (po »Stirneru« »sveto«) »treba da bude *presudno, kako se i događalo sve do našeg doba: Tako u francuskoj revoluciji vidimo*« (a »Stirner« to vidi *po ugledu* na Hegela) »da *treba da vlada apstraktna ideja*; u skladu sa njom treba da se određuju državni ustavi i zakoni, ona treba da predstavlja sponu među ljudima, i ljudi treba da budu svesni toga da

ono što za njih ima nekog značaja to su apstraktne ideje, sloboda i jednakost itd.« (Ist. fil., III, str. 132.) Istinska vladavina duha kakvu ostvaruje protestantizam, nasuprot njenom nesavršenom obliku u katoličkoj hijerarhiji, određuje se, zatim, na taj način što se »svetovno u sebi oduhovljuje«. (Ist. fil., III, str. 185.) »Što se božansko realizuje u oblasti stvarnosti« (dakle prestaje katolička napuštenost stvarnosti od boga — *Fil. rel.*, II, str. 343); što se »protivrečnost« između svetosti i svetovnosti »razrešava u moralnosti« (*Fil. rel.*, II, str. 343); što su »institucije moralnosti« (brak, porodica, država, lično sticanje itd.) »božanske, svete«. (*Fil. rel.*, II, str. 344.) Ovu istinsku vladavinu duha Hegel izražava u dva oblika: »država, vlada, pravo, svojina, građanski poredak« (i, kao što znamo iz drugih njegovih dela, umetnost, nauka itd.), »sve je to religiozno — ispoljeno u obliku konačnosti«. (Ist. fil., III, str. 185.) I najzad, ova vladavina religioznog, duhovnog itd. se prikazuje kao vladavina filozofije: »Svest duhovnog je sada« (u osamnaestom veku) »u suštini fundament, a vladavina je zahvaljujući tome postala vladavina filozofije.« (*Fil. ist.*, str. 440.)

Dakle, Hegel potura katoličkoj hijerarhiji srednjeg veka nameru da je htela da bude »vladavina duha«, i odmah potom je shvata kao ograničen, nesavršen oblik te vladavine duha, čiji savršen oblik vidi u protestantizmu i njegovom tobožnjem razvitku. Ma koliko da je ovo istorijski netačno, on se ipak toliko drži istorije da naziv hijerarhija ne iznosi iz okvira srednjeg veka. A sveti Max zna od tog istog Hegela da je kasnija epoha »istina« pređašnjih, dakle da je epoha savršene vladavine duha istina one epohe u kojoj je vladavina duha bila još nesavršena, prema tome, da je protestantizam istina hijerarhije, dakle *istinska hijerarhija*. A pošto samo *istinska* hijerarhija zaslužuje naziv hijerarhija, jasno je da je hijerarhija srednjeg veka nužno bila »slaba«, što je svetom Maxu utoliko lakše dokazati što se na gore pomenutom i na stotinu drugih mesta kod Hegela prikazuje nesavršenost vladavine duha u srednjem veku; ostalo mu je da to samo prepiše, a pri tom se čitava njegova »sopstvena« delatnost sastojala u tome da reč »vladavina duha« zameni rečju »hijerarhija«. Čak nije morao da stvara ni prost zaključak pomoću koga se za njega vladavina duha prosto pretvara u hijerarhiju, pošto je kod nemačkih teoretičara bilo ušlo u modu da posledicu nazivaju uzrokom i da npr. trpaju u kategoriju teologije sve što vodi poreklo iz teologije, a još uvek ne stoji na nivou principa tih teoretičara — npr. Hegelovu spekulaciju, Straušov panteizam itd. — veština koja je bila na dnevnom redu naročito 1842. godine. Iz gore pomenutih mesta proizlazi i to da Hegel 1. francusku revoluciju shvata kao novu i savršeniju fazu te vladavine duha, 2. u filozofima vidi vladare sveta devetnaestog veka, 3. tvrdi da sada kod ljudi imaju značaj samo apstraktne ideje, 4. da se već kod njega brak, porodica, država, lično sticanje, građanski poredak, svojina itd. shvataju kao »nešto božansko i sveto«, kao »religiozno«, i 5. da se *moralnost* predstavlja kao posvetovljena svetost ili posvećena svetovnost, kao najviši i poslednji oblik vladavine duha nad svetom, — sve one stvari koje ćemo naći *doslovno* ponovljene kod »Stirnera«.

Posle ovoga, ne bi trebalo uopšte više ništa reći ni dokazivati u vezi sa Stirnerovom hijerarhijom, osim što treba reći zašto je sveti Max prepisivao od Hegela, — činjenica za čije su objašnjenje, međutim, opet potrebna materijalna fakta i koja je, stoga, objašnjiva samo za one koji poznaju berlinsku atmosferu. Drugo pitanje je kako se stvara Hegelova predstava o vladavini duha, a o tome pogledaj šta je gore rečeno.

Kod svetog Maxa se usvajanje Hegelove vladavine filozofa nad svetom i njeno pretvaranje u hijerarhiju ostvaruje uz pomoć potpuno nekritičke lakovernosti našeg sveca i pomoću »svetog« ili bezbožnog neznanja, koje se zadovoljava time da »prozre« istoriju (tj. da *pregleda* Hegelova istorijska dela), i ne »znajući« o njoj mnogo »stvari«. Uopšte, trebalo bi da se pribojava da, čim počne da »uči« — više neće moći da »ukida i razrešava« (str. 96), dakle da će se zaglibiti u »prilježnosti gamadi«, — dovoljan razlog da ne »pređe« na »ukidanje i razrešavanje« svog sopstvenog neznanja.

Kad se, kao što to čini Hegel, prvi put stvara jedna takva konstrukcija za čitavu istoriju i savremeni svet u čitavom njegovom obimu, to nije moguće bez opsežnih pozitivnih znanja, bez — bar mestimičnog — detaljnog ulaženja u empirijsku istoriju, bez velike energije i pronicljivog pogleda. A ako se čovek, naprotiv, zadovolji time da postojeću, tradicijom prenetu konstrukciju koristi i preinačuje za sopstvene ciljeve i da ispravnost tog »sopstvenog« shvatanja dokazuje na pojedinim primerima (npr. na crncima i Mongolima, katolicima i protestantima, francuskoj revoluciji itd.) — a to čini naš revnosni borac protiv svetog, — onda za to nije potrebno nikakvo poznavanje istorije. Rezultat čitavog tog korišćenja nužno postaje smešan; a naj-smešnije je kad se iz prošlosti odmah preskače u najneposredniju sadašnjost, za šta smo primer već videli kad je bilo reći o bubama u glavi.

A što se tiče stvarne hijerarhije srednjeg veka, ovde ćemo napomenuti samo toliko da ona nije postojala za narod, za veliku masu ljudi. Za veliku masu je postojala samo feudalnost, a hijerarhija samo ukoliko je ona sama bila ili feudalnost ili antifeudalna (u okviru feudalnosti). Osnove same feudalnosti su sasvim empirijski odnosi. Hijerarhija i njene borbe sa feudalnošću (borbe ideologa jedne klase protiv same klase) predstavljaju samo ideološki izraz feudalnosti i borbi koje se rasplamsavaju u okviru same feudalnosti i u koje spadaju i međusobne borbe feudalistički organizovanih nacija. Hijerarhija je idealan oblik feudalnosti; feudalnost je politički oblik srednjovekovnih odnosa proizvodnje i opštenja. Dakle, borba feudalnosti protiv hijerarhije može se objasniti jedino ako se prikažu ti praktični materijalni odnosi; sa tim prikazom prestaje samo po sebi da postoji dotadašnje shvatanje istorije koje je slepo verovalo u iluzije srednjeg veka, osobito u one iluzije koje car i papa ističu u međusobnoj borbi.

Pošto sveti Max samo svodi Hegelove apstrakcije o srednjem veku i hijerarhiji na »pompezne reči i bedne ideje«, nemamo nikakvog povoda da se dalje upuštamo u stvarnu, istorijsku hijerarhiju.

Već iz onoga što je gore rečeno sledi da se pomenuta veština može i obrnuti i da se katolicizam može shvatiti ne samo kao prvi stupanj već i kao negacija istinske hijerarhije; tako je, dakle, katolicizam = negacija duha, neduh, čulnost, i tu se javlja veliki stav našeg Jacques-a le bonhomme-a da su »nas« jezuiti »spasli od kržljanja i propasti čulnosti«. (Str. 118.) Ne saznajemo šta bi bilo od »nas« da je nastala »propast« čulnosti. Čitav materijalni pokret koji počinje od šesnaestog veka, i koji nas nije spasio od »kržljanja« čulnosti, već je, naprotiv, »čulnost« još mnogo više razvio, ne postoji za »Stirnera« — sve su to učinili jezuiti. Uostalom, treba uporediti Hegelovu *Filozofiju istorije*, str. 425.

Samim tim što je preneo vladavinu popova u novije doba, sveti Max je novije doba protumačio kao »popovštinu«; a opet time što tu vladavinu popova prenetu u novije doba uzima tako što pravi razliku između nje i stare srednjovekovne vladavine popova, on je prikazuje kao vladavinu ideologa, kao »učiteljštinu«. Tako je popovština = hijerarhija u vidu vladavine duha, učiteljština = vladavina duha u vidu hijerarhije.

Taj prosti prelaz na popovštinu, koji i nije nikakav prelaz, »Stirner« vrši pomoću tri teške promene.

Prvo, on smatra da »pojam popovštine« postoji u svakom, »ko živi za veliku ideju, za dobru stvar« (jednako ta dobra stvar!), »za neko učenje itd.«

Drugo, Stirner u svom svetu zabluda »susreće« »iskonsku zablude sveta koja još nije naučila kako da se oslobodi popovštine«, naime »živeti i delati za neku ideju itd.«

Treće, »ovo je vladavina ideje ili popovštine«, naime »Robespierre npr.« (na primer!), »St-Just itd.« (i tako dalje!) »bili su skroz-naskroz popovi« itd. Sve tri promene, u kojima se popovština »otkriva«, »susreće« i »poziva« (sve na str. 100), ne izražavaju, dakle, ništa drugo osim ono što nam je sveti Max već ranije u više mahova ponovio, naime vladavinu duha, ideje, svetog nad »životom« (ibid.).

Pošto je na taj način istoriji poturena »vladavina ideje ili popovštine«, sveti Max može naravno bez po muke u čitavoj dotadašnjoj istoriji pronalaziti »popovštinu« i tako »Robespierre-a npr., St-Justa itd.« prikazati kao popove i identifikovati ih sa Inocentijem III i Grugom VII, pri čemu iščezava svaka jedinstvenost pred *Jedinstvenim*. Ta svi su oni u stvari samo različita imena, različito prerusena jedna osoba, »popovština«, koja je stvarala čitavu istoriju od početka hrišćanstva. O tome kako kod takve vrste shvatanja istorije »sve mačke postaju crne« time što se »ukidaju« sve istorijske razlike i »razrešavaju« u »pojam popovštine«, sveti Max nam odmah daje sjajan primer u

vidu »Robespierre npr., St-Just itd.« Ovdje nam se prvo Robespierre navodi kao »primer« Saint-Justa a Saint-Just kao »i-tako-dalje« Robespierre-a. Zatim stoji: »Nasuprot ovim predstavnicima svetih interesa stoji svet bezbrojnih 'ličnih', profanih interesa.« Ko im je stajao nasuprot? Žirondisti i termidorci^[98], koji su njima, stvarnim predstavnicima revolucionarne sile — tj. jedine stvarno revolucionarne klase, »bezbrojne« mase — (vidi *Mémoires de R. Levasseur* »npr.«, »itd.«, »tj.« Nougaret, *Hist[oire] des prisons* — Barère — *Deux amis de la liberté*^[99] (et du commerce)¹ — Montgaillard *Hist[oire] de France* — Mme Roland, *Appel à la postérité*^[100] — *Mémoires de J. B. Louvet* — a čak i odvratne *Essais historiques* par Beaulieu itd. itd., kao i zapisnike sa svih zasjedanja revolucionarnog tribunala »itd.«), — dakle, koji su njima stalno prebacivali da povreduju »svete interese«, ustav, slobodu, jednakost, ljudska prava, republikanizam, pravo, sainte propriété², da povreduju »npr.« podjelu vlasti, čovečnost, moralnost, umerenost »itd.«. Nasuprot njima su stajali svi popovi, koji su ih optuživali za povredu svih glavnih i sporednih propisa verskog i moralnog katehizma (vidi »npr.« *Histoire du clergé de France pendant la révolution* par M. R., Paris, libraire catholique 1828 »itd.«). Istorijsku glosu građanina koja se sastoji u tome da su za vreme règne de la terreur³ »Robespierre npr., St-Just itd.« odrubljivali glave honnêtes gens⁴ (vidi bezbrojne spise glupog gospodina Peltier-a »npr.«, *Conspiration de Robespierre* par Montjoie »itd.«^[101]), sveti Max izražava u sledećoj promeni: »Zato što su revolucionarni popovi ili uče služili čoveku, oni su i odrubljivali glave ljudima.« Ovim sveti Max, naravno, ušteduje sebi trud da potroši makar i jednu »jedinu« rečcu o stvarnim, empirijskim razlozima za odrubljivanje glava, razlozima koji se zasnivaju na krajnje profanim interesima, istina ne berzanskih špekulanata već »bezbrojne« mase. Jedan još stariji »pop«, Spinoza, bio je još u sedamnaestom veku dovoljno bestidan da bude »pandur« za svetog Maxa, kad je rekao: »Neznanje nije nikakav argument.«^[102] Zato sveti Max i mrzi popa Spinozu toliko da prihvata njegovog antipopa, popa Leibniza, i za sve takve čudnovate pojave, kao što je terorizam »npr.«, odrubljivanje glave »itd.« daje »dovoljnu osnovu«, naime da »su duhovni ljudi sebi tako nešto uverteli u glavu«. (Str. 98.)

Blaženi Max, koji je za sve našao dovoljnu osnovu (»Ja sam sad našao osnovu za koju će se većito držati moja kotva«^[103]), a gde na drugom mestu ako ne u ideji »npr.«, u »popovštini« »itd.« »Robespierre-a npr., Saint-Justa itd.«, George Sandove, Proudhona, čedne berlinske švalje itd.), »ne zamera građanskoj klasi što je dozvolila da joj egoizam određuje u kojoj meri treba dati mesta Revolucionarnoj ideji«. Za svetog Maxa je »Revolucionarna ideja« habits bleus i honnêtes gens iz 1789. ona ista »ideja« koja i ideja sansculottes^[104] iz 1793, ona ista

¹ (i trgovine) — ² svetu svojinu — ³ vladavine terora — ⁴ časnim ljudima

ideja o kojoj se savetuje da li joj treba »dati mesta« — zbog čega se više ne može »dati mesta« nijednoj »ideji«.

Sad prelazimo na savremenu hijerarhiju, vladavinu ideje u običnom životu. Ceo drugi deo »knjige« je ispunjen borbom protiv ove »hijerarhije«. Dakle, tek u ovom drugom delu ulazimo podrobno u nju. Međutim, pošto sveti Max, kao i povodom »buba u glavi«, već ovde prethodno uživa u svojim idejama i na početku ponavlja ono što je kasnije, kao i u onom što je kasnije početak, — prinuđeni smo da već sada navedemo neke primere njegove hijerarhije. Njegova metoda pravljenja knjige je jedini »egoizam« koji se može naći u celoj knjizi. Njegov samoužitak stoji u obrnutom odnosu prema užitku čitaoca.

Zbog toga što građani zahtevaju ljubav prema *svom* carstvu, *svom* režimu, — oni, po Jacques-u le bonhomme-u, žele da »osnuju carstvo ljubavi na zemlji« (str. 98). Zbog toga što zahtevaju poštovanje svoje vlasti i odnosa svoje vlasti, zbog toga, dakle, što žele da uzurpiraju vlast nad poštovanjem, — oni, po tom istom poštenjakoviću, zahtevaju vlast poštovanja *uopšte*, odnose se prema poštovanju kao prema svetom duhu koji u njima živi (str. 95). Izvrnutu formu u kojoj pritivorna i licemerna ideologija buržuja za opšte interese izražava svoje posebne interese, naš Jacques le bonhomme, čija je vera u stanju da pomera brda, uzima za stvarnu profanu osnovu građanskog sveta. Zašto ova ideološka obmana kod našeg sveca uzima baš tu formu, videćemo kad budemo govorili o »političkom liberalizmu«.

Novi primer nam daje sveti Max na str. 115 u vezi sa porodicom. On objašnjava da se čovek može, istina, vrlo lako osloboditi vlasti svoje sopstvene porodice, ali »odricanje poslušnosti lako izaziva grižu savesti«, i tako se ljudi čvrsto drže porodične ljubavi, porodičnog pojma; dakle, ljudi poseduju »sveti pojam porodice«, »sveto« (str.116).

Dobri momak opet vidi vlast svetog ovde gde vladaju potpuno empirijski odnosi. Buržuj se odnosi prema institucijama svoga režima kao Jevrejin prema zakonu; on ih zaobilazi kad god je to korisno, u svakom pojedinom slučaju, ali želi da ih svi drugi poštuju. Kad bi svi buržuji u masi i odjednom počeli da zaobilaze institucije buržoazije, oni bi prestali da budu buržuji — a takvo ponašanje im, naravno, i ne pada na pamet niti zavisi od njihove volje i kretanja. Razvratni buržuj zaobilazi brak i tajno vrši brakolomstvo; trgovac zaobilazi instituciju svojine, lišavajući svojine druge uz pomoć špekulacije, bankrotstva itd., — mladi buržuj se oslobađa zavisnosti od svoje sopstvene porodice, ukoliko to može, i praktično za sebe ukida porodicu. Ali brak, svojina, porodica ostaju teorijski neprikosnoveni zato što praktično predstavljaju osnove na kojima je buržoazija podigla svoju vlast, zato što oni u svom buržoaskom obliku predstavljaju uslove koji buržuja čine buržujem, upravo isto onako kao što zakon koji se stalno zaobilazi religioznog Jevrejina čini religioznim Jevrejinom. Taj odnos buržuja prema sopstvenim uslovima egzistencije dobija jedan od svojih najopštijih oblika u buržoaskoj moralnosti. Uopšte

ne treba govoriti o porodici »kao takvoj«. Buržoazija istorijski daje porodici karakter buržoaske porodice, u kojoj dosada i novac čine spona i u koju spada i buržoasko raspadanje porodice, pri čemu sama porodica stalno i dalje egzistira. Njenoj prljavoj egzistenciji odgovara sveti pojam o njoj u zvaničnom načinu izražavanja i u opštem lice-merju. Tamo gde je porodica stvarno ukinuta, kao kod proletarijata, odigrava se upravo suprotno od onoga što misli »Stirner«. Tamo uopšte ne postoji pojam porodice, a tu i tamo se svakako može naći porodična privrženost, koja se oslanja na sasvim realne odnose. U osamnaestom veku filozofi su ukinuli pojam porodice zato što se stvarna porodica već bila počela da raspada na najvišim vrhovima civilizacije. Raspala se bila unutrašnja spona porodice, pojedini delovi od kojih je sastavljen pojam porodice, npr. poslušnost, poštovanje, bračna vernost itd.; ali stvarno telo porodice, imovinski odnos, odnos koji isključuje druge porodice, prinudni zajednički život, odnosi koji su bili dati već činjenicom postojanja dece, izgradnjom savremenih gradova, obrazovanjem kapitala itd., — sve je to ostalo, iako mnogostruko poremećeno, zato što je postojanje porodice učinjeno nužnim zahvaljujući njenoj povezanosti sa načinom proizvodnje nezavisnim od volje buržoaskog društva. Ta neophodnost najviše pada u oči u francuskoj revoluciji, kada je porodica za trenutak bila zakonom gotovo potpuno ukinuta. Porodica i dalje postoji čak i u devetnaestom veku, samo što je proces njenog raspadanja postao opštiji, čemu nije razlog pojam već razvijenija industrija i konkurencija; ona postoji i dalje, uprkos tome što su francuski i engleski socijalisti odavno oglasili njeno raspadanje, i što je ono posredstvom francuskih romana najzad prodrlo i do nemačkih crkvenih otaca.

Još jedan primer o vladavini ideje u običnom životu. Zbog toga što se uče za svoju malu platu mogu tešiti svetošću stvari kojoj služe (što je moguće samo u Nemačkoj), Jacques le bonhomme stvarno veruje da je ova fraza uzrok njihovim niskim platama (str. 100). On veruje da »sveto« u današnjem buržoaskom svetu ima stvarnu novčanu vrednost, veruje da bi se oskudna sredstva pruske države — o čemu, između ostalog, vidi kod Browninga^[105] — ukidanjem »svetog« u toj meri povećala da bi svaki seoski uča odjednom mogao dobiti platu ministra.

To je hijerarhija besmislice.

»Završni kamen te uzvišene katedrale«, kao što kaže veliki Michelet^[106], hijerarhije »katkad« je delo onog »se«.

»Ljudi se katkad dele na dve klase, obrazovane i neobrazovane.« (Majmuni se katkad dele na dve klase, repate i bezrepe.) »Prvi su se, ukoliko su bili dostojni svog imena, bavili mislima, duhom.« Oni »su u periodu posle Hrista vladali i zahtevali za svoje misli — poštovanje«. Neobrazovani (životinja, dete, crnac) su »slabi« u odnosu na misli i »ove ih podvlašćuju. To je smisao hijerarhije«.

Obrazovani (mladić, Mongol, novi) se, znači, opet bave samo »duhom«, čistom misli itd., oni su metafizičari po zanimanju, u krajnjoj liniji hegelovci... »Stoga« su neobrazovani nehegelovci. Hegel je bez sumnje bio najobrazovaniji hegelovac, i zato se mora i kod njega »jasno videti koliko upravo najobrazovaniji čovek oseća čežnju za stvarima«. Naime, obrazovani i neobrazovani se i unutar sebe sudaraju, i to u svakom čoveku neobrazovani se sudara sa obrazovanim. A pošto se kod Hegela jasno vidi najveća čežnja za stvarima, dakle za onim što je deo neobrazovanog, to je ovde takođe jasno da je najobrazovaniji ujedno i najneobrazovaniji. »Tu« (kod Hegela) »stvarnost treba sasvim da odgovara misli i nijedan pojam ne treba da bude bez realnosti.« To znači: Tu obična predstava o stvarnosti treba potpuno da dobije svoj filozofski izraz, pri čemu Hegel, naprotiv, uobražava da »prema tome« svaki filozofski izraz stvara sebi odgovarajuću stvarnost. Jacques le bonhomme prima iluziju koju Hegel ima o svojoj filozofiji za zbilju Hegelove filozofije.

Hegelova filozofija, koja se u vidu vladavine hegelovaca nad nehegelovcima javlja kao kruna hijerarhije, osvaja sada poslednje svetsko carstvo.

»Hegelov sistem — je bio najviša *despotija* i *monarhija* mišljenja, *svemoćnost* i *svemoć duha*.« (Str. 97.)

Tako ovde dospevamo u carstvo duhova Hegelove filozofije koje se prostire od Berlina do Halea i Tübingena, carstvo duhova čiju je istoriju napisao gospodin Bayrhammer^[107], a za koju je statističke beleške sakupio veliki Michelet.

Priprema za ovo carstvo duhova bila je francuska revolucija, koja »nije učinila ništa drugo osim što je stvari pretvorila u predstave o stvarima« (str. 115 — upor. gore Hegel o revoluciji, str. [158]). »Tako su ljudi ostajali građani« (ovo je kod »Stirnera«, istina, već rečeno, ali »ono što Stirner kaže — nije ono što misli, a ono što misli — je neizrecivo«, Wig[and,] str. 149) i »živeli u refleksiji, posedovali su predmet o kojem su reflektovali, pred kojim su« (per appositionem) »osećali strahopoštovanje i strah.« »Stirner« jednom kaže na str. 98: »Put u pakao je popločan dobrim namerama.« A mi kažemo: Put do Jedinstvenog je popločan rdavim zaključcima, apozicijama, koje kod njega predstavljaju »nebeske lestvice« uzajmljene od Kineza i »uže objektivnog« (str. 88), po kome on izvodi svoje »buvlje skokove«. Posle toga je »novijoj filozofiji ili dobu« — a od kada je nastupilo carstvo duhova novije doba i nije ništa drugo već novija filozofija — bilo lako da »postojeće objekte pretvori u zamišljene tj. u pojmove«, str. 114, a sveti Max produžava rad na tome.

Videli smo kako je naš vitez tužnog lika još »pre nego što su postojala brda«, koja je on kasnije pomoću svoje vere pomerio s mesta, još na početku svoje knjige punim kasom jurio ka velikom cilju svoje

»uzvišene katedrale«. Njegov »sivac«, apozicija, nije mogao juriti onoliko brzo koliko je on želeo; najzad, sada, na str. 114, stigao je do svog cilja i uz pomoć moćnog »ili« *novije doba* pretvorio u *noviju filozofiju*.

Ovim je staro doba (tj. staro i novo, crnačko i mongolsko, a, u stvari, samo predštirnerovsko doba) »postiglo svoj krajnji cilj«. Sad možemo otkriti zašto je sveti Max ceo prvi deo svoje knjige nazvao »Čovek« i čitavu svoju istoriju čuda, sablasti i vitezova prikazao kao istoriju »Čoveka«. Ideje i misli ljudi bile su, naravno, ideje i misli o sebi i svojim odnosima, bile su svest o *sebi*, o *ljudima*, jer to je bila svest ne samo podvojene osobe već podvojene osobe u vezi sa celim društvom i o celom društvu u kome su oni živeli. Od njih nezavisni uslovi u kojima su oni proizvodili svoj život, sa tim povezani neophodni oblici opštenja, i time uslovljeni lični i društveni odnosi, — sve je to, ukoliko je bilo izraženo u mislima, nužno uzimalo oblik idealnih uslova i neophodnih odnosa, tj. u svesti je dobijalo svoj izraz u vidu odredaba koje proizlaze iz pojma Čoveka, čovekove suštine, prirode čoveka, iz čoveka *uopšte*. Ono što su bili ljudi, što su bili njihovi odnosi, pojavilo se u svesti kao predstava o čoveku *uopšte*, o njegovim načinima postojanja ili o njegovim bližim pojmovnim odredbama. Pošto su ideolozi uzeli za pretpostavku da su ideje i misli vladale dotadašnjom istorijom, da je njihova istorija sva dotadašnja istorija; pošto su uobrazili da su se stvarni odnosi upravljali prema čoveku *uopšte* i njegovim idealnim odnosima, id est pojmovnim odredbama; pošto su uopšte istoriju svesti ljudi o sebi učinili osnovom njihove stvarne istorije, — nije bilo ništa lakše nego istoriju svesti, ideja, svetog, utvrđenih predstava, nazvati istorijom »Čoveka« i podmetnuti je stvarnoj istoriji. Sveti Max se od svih svojih prethodnika razlikuje samo time što *ništa* ne zna o tim predstavama, čak ni u njihovoj proizvoljnoj izolaciji od stvarnog života čiji su proizvod one bile; celo njegovo ništavno stvaralaštvo se svodi na to što on u svojoj kopiji Hegelove ideologije pokazuje neznanje čak i onoga što kopira. — Već iz ovoga se vidi kako on može svojoj fantaziji o istoriji čoveka suprotstaviti istoriju stvarne individue u obliku *Jedinstvenog*.

Jedinstvena istorija se događa na početku u Stoi u Atini^[108], kasnije skoro isključivo u Nemačkoj i najzad na Kupfergrabenu u Berlinu^[109], gde je despot »novije filozofije ili doba« podigao svoj zamac. Već iz ovoga se vidi o kakvoj se isključivo nacionalnoj i lokalnoj stvari ovde troše reči. Umesto istorije sveta sveti Max nam daje nekoliko glosa o istoriji *nemačke* teologije i filozofije, glosa koje su, uz to, veoma oskudne i netačne. Ako neki put pridvidno i izaðemo iz Nemačke, onda se to događa samo zato da utvrdimo da dela i misli drugih naroda, npr. francuska revolucija, »postiću svoj krajnji cilj« u Nemačkoj i to na Kupfergrabenu. Navode se samo nacionalno-nemačke činjenice, pretresaju se i shvataju na nacionalno-nemački način, a i rezultat ostaje nacionalno-nemački. Ali ni to nije sve. Shvatanje i obrazovanje

našeg sveca nije samo nemačko, već je skroz-naskroz berlinsko. Uloga koja se dodeljuje Hegelovoj filozofiji je ista ona koju ova igra u Berlinu, i Stirner meša Berlin sa svetom i njegovom istorijom. »Mladić« je Berlinac, dobri građani koje susrećemo kroz celu knjigu su berlinski filistri koji piju belo pivo. Kad se polazi od takvih premisa, može se, naravno, doći samo do rezultata koji je usko nacionalno i lokalno ograničen. »Stirner« i sva njegova filozofska bratija, od kojih je on najslabiji i najveća neznalica, daju praktičan komentar uz valjane stihove valjanog Hoffmanna von Fallerslebena:

Samo u Nemačkoj, samo u Nemačkoj,
Večno bih hteo da živim^[110].

Lokalni berlinski rezultat našeg valjanog sveca, naime da je čitav svet nestao u Hegelovoj filozofiji, sad mu omogućava da bez velikih troškova dođe do »sopstvenog« svetskog carstva. Hegelova filozofija je sve pretvorila u misli, u sveto, u priviđenje, u duh, u duhove, u sablasti. Protiv njih će se »Stirner« boriti, pobediti ih u svojoj uobrazilji i na njihovim leševima zasnovati svoje »sopstveno«, »jedinstveno«, »telesno« svetsko carstvo, svetsko carstvo »celog momka«.

»Jer naš rat nije s krvlju i s tijelom, nego s poglavarima i vlastima, i s upraviteljima tame ovog svijeta, s duhovima pakosti ispod neba.« Efescima poslanica 6, 12.

Sad se »Stirner« »potkovao da povede« borbu protiv misli. Nema potrebe da prvo »ščepa« »štit vere«, pošto ga nikad nije ni ispuštao iz ruku. Naoružan »šlemom« nedaće i »mačem« gluposti (upor. *ibid.*), on kreće u boj. »I dano mu bi da se bije sa svetim«, ali ne i da ga »pobedi«. (Otkriv[enje] Jov[anovo] 13, 7.)

5. »Stirners zadovoljan svojom konstrukcijom

Opet smo stigli tamo gde smo bili na str. 19, kad se govorilo o mladiću koji je prešao u muškarca, i na str. 90, kad se govorilo o mongolskom Kavkascu koji se pretvara u kavkaskog Kavkasca i »sebe samog nalazi«. Dakle, nalazimo se kod trećeg samonalazjenja tajanstvene individue o čijim nam »teškim životnim borbama« priča sveti Max. Samo, sada imamo celu istoriju iza nas i, zbog obimnosti materijala koji smo preradili, moramo napraviti osvrt na ogromni leš upropašćenog čoveka.

Ako sveti Max na jednoj strani kasnije, kad je već odavno zabravio svoju istoriju, tvrdi da »se već odavno genijalnost smatra tvorcem novih svetskoistorijskih proizvoda« (str. 214), — mi smo već videli da bar to ne mogu precaciti *njegovoj* istoriji ni njegovi najcrnji neprijatelji, pošto se u njoj ne pojavljuju nikakve ličnosti, a kamoli geniji, već samo okamenjene sakate misli i Hegelova kopilad.

Repetitio est mater studiorum.¹ Sveti Max, koji je celu svoju istoriju »filozofije ili doba« izneo samo zato da bi imao priliku da dá nekoliko površnih studija o Hegelu, ponavlja na kraju još jednom celu svoju jedinstvenu istoriju. Međutim, on to radi praveći prirodnoistorijski obrt, dajući nam značajna razjašnjenja o »jedinstvenoj« prirodnoj nauci; to se objašnjava time što se kod njega »svet«, svaki put kad treba da igra važnu ulogu, smesta pretvara u *privodu*. »Jedinstvena« prirodna nauka počinje odmah s priznanjem o svojoj nemoći. Ona ne posmatra stvarni odnos prema prirodi, uslovljen industrijom i prirodnom naukom, ona proklamuje fantastičan odnos čoveka prema prirodi. »Koliko je malo čovek u stanju da savlada! Prisiljen je da ostavi suncu da se kreće svojom putanjom, moru da valja svoje talase, brdima da se dižu u nebo.« (Str. 122.) Sveti Max, koji — kao i svi sveci — voli čuda, ali ipak uspeva da stvori samo logičko čudo, ljuti se zbog toga što ne može da natera sunce da igra kan-kan, jada se što ne može da smiri more, besan je što ne može da zabrani brdima da se dižu u nebo. Mada na str. 124 svet već na kraju starog doba postaje »prozaičan«, za našeg sveca on je još suviše neprozaičan. Za njega se još uvek po svojoj putanji kreće »Sunce«, a ne Zemlja, i žalosti ga što mu ne može, à la Isus Navin, zapovediti: »Sunce, stoj«. Na str. 123 Stirner otkriva da je »duh« na kraju starog sveta »opet nezadrživo zapenio, jer su se unutar njega razvili *gasovi* (duhovi) i, pošto je *mehanički udar* koji dolazi spolja postao neefikasan, počeli su da izvode svoju čudesnu igru *hemijski napomi* koji se izazivaju u unutrašnjosti«.

Ova rečenica sadrži najznačajnije činjenice »jedinstvene« filozofije prirode, koja je već na prethodnoj stranici došla do saznanja da je priroda za čoveka »neukrotiva«. Profana fizika ne zna ništa o mehaničkom udaru koji postaje neefikasan — zasluga za to otkriće pripada isključivo *jedinstvenoj* fizici. Profana hemija ne zna za »gasove« koji izazivaju »hemijske napone« i još uz to »u unutrašnjosti«. Gasovi koji ulaze u nove smese, u nove hemijske odnose, ne izazivaju nikakve »napone«, već u krajnjem slučaju dovode do smanjenja napona, prelazeći u kapljičasto agregatno stanje i smanjujući na taj način svoju zapreminu na veličinu manju od hiljaditog dela predašnje zapremine. Ako sveti Max »u« svojoj sopstvenoj »unutrašnjosti« oseća »napone« izazvane »gasovima«, onda su to izrazito »mehanički udari«, a nikako »hemijski napomi«; — njih proizvodi hemijsko pretvaranje izvesnih smesa u druge, što nastaje iz razloga fiziološke prirode; pri tome jedan deo elemenata bivše smese dobija oblik gasa, na taj način povećava zapreminu i, ako za nju nema dovoljno mesta, prouzrokuje »mehanički udar« ili pritisak napolje. To da ovi nepostojeći [hemijski napomi] »u unutrašnjosti«, naime ovog puta u *glavi* svetog Maxa, »izvode« krajnje »čude[snu] igru«, »vidimo« po ulozi koju igraju [u] »jedinstvenoj« prirodnoj nauci. Uostalom, dobro bi bilo da sveti Max više ne

¹ Ponavljanje je majka učenja.

krije od profanih prirodnjaka kakvu glupost podrazumeva pod luc-kastom rečju »hemijski naponi« i još uz to pod takvim »hemijskim naponima« koji se »izazivaju u unutrašnjosti« (kao da neki »mehanički udar« na stomak ne »izaziva« njega' i »u unutrašnjosti«).

»Jedinstvena« prirodna nauka je napisana samo zato što sveti Max ovog puta nije mogao na pristojan način da pomene stare, a da ujedno ne izusti i nekoliko reči o »svetu stvari«, o prirodi.

Stari se, kako nas ovde uveravaju, na kraju starog sveta pretva-
raju u sve same stoike »koje *nikakvo* rušenje sveta« (koliko li to puta on treba da se ruši?) »ne može izvesti iz njihovog mira« (str. 123). Dakle, stari postaju Kinezi, koje takođe »s neba njihovog spokojstva ne može oboriti nikakav nepredviđeni slučaj« (ili dosetka) (str. 88). Štaviše, Jacques le bonhomme stvarno veruje da je protiv poslednjih starih »postao neefikasan mehanički udar koji dolazi spolja«. Koliko to odgovara stvarnom položaju Rimljana i Grka na kraju starog sve-
ta, potpunoj nepostojanosti i nesigurnosti koja je »mehaničkom udaru« teško još mogla da suprotstavi neki ostatak vis inertiae¹, — o tome treba videti, pored ostalog, i Lukijana^[11]. Snažni mehanički udari koji su Rimskoj Imperiji naneti time što je ona podeljena među raznim cesarima, kao i njihovom međusobnom borbom, ogromnom koncentracijom poseda, naročito zemljišnog poseda u Rimu i time izaz-
vanim smanjenjem broja stanovnika u Italiji, kao i udari koje su joj naneli Huni i Germani, za našeg svetog istoričara su »postali neefi-
kasni«; Rimsko Carstvo su razorili samo »hemijski naponi«, samo »ga-
sovi« koje je hrišćanstvo »izazivalo u unutrašnjosti«. Veliki zemljotresi i [na Zapadu] i na Istoku [koji] su »mehaničkim udarima« pokopali sto[tine hilj]ada ljudi pod r[uševinama] gradova, i [koji] su, bez sum-
nje, uticali i na to da se ljudi duhovno izmene, za »Stirnera« [su] ve-
rovatno takođe »[ne]efikasni« ili su hemijski naponi. I »u stvari« (!) »stara istorija se završava time što sam ja osvojio svet kao svoju svo-
jinu«, što se dokazuje pomoću biblijske izreke: »Meni« (tj. Hristu) »su sve stvari date od oca.« Ovde je, dakle, Ja = Hrist. Ovom prilikom Jacques le bonhomme ne propušta da veruje hrišćaninu da može da pomera brda itd., »ako mu je samo do toga stalo«. On sebe kao hriš-
ćanina proglašava za gospodara sveta, ali je on to samo *kao hrišćanin*; on sebe proglašava za »sopstvenika sveta«. »Time je egoizam izvojevao prvu potpunu pobjedu, budući da sam se ja uzdigao toliko da sam postao sopstvenik sveta.« (Str. 124.) Da bi se uzdiglo do savršenog hrišćanina, Stirnerovo Ja je moralo još samo da se izbori da se *oslo-
bodi duha* (što mu je i uspelo još pre nego što su postala brda). »Blaženi siromašni duhom, jer njihovo je carstvo nebesko.« Sveti Max je dos-
tigao potpuno siromaštvo duha i čak se time hvali u svojoj velikoj radosti pred Gospodom.

¹ sile inercije

Sveti Max lišen duha veruje u hrišćane, fantastično obrazovane pomoću gasova nastalih u procesu raspadanja starog sveta. Stari hrišćanin nije imao nikakvu svojinu na ovom svetu, on se, stoga, zadovoljavao iluzijom o svojoj nebeskoj svojini i o svom božanskom pravu posedovanja. Umesto da svet pretvori u svojinu naroda, on je sebe samog i svoje društvo bednika proglasio »narodom svojine« (Prva poslanica Petrova 2, 9). Hrišćanska predstava o svetu je po »Stirneru« svet u koji se stari svet u svom raspadanju stvarno pretvara, mada je to, u krajnjem slučaju, [svet] iluzija u koji [se s]vet starih predstava u svom [raspadanju pretvorio], i u kome hrišćanin svojom [verom] može i brda da pomera s mesta, da se oseća [moćnim] i da pos[ti]gne da »mehanički udar postane neefika[san]«. Pošto ljudi [kod »S]tirnera« više nisu određeni [spoljnim] svetom niti ih na proizvodnju na[go]ni mehanički udar [po]trebe i pošto je uopšte mehanički udar, a time i polni akt izgubio svoje dejstvo, ljudi su samo čudom mogli i dalje egzistirati. Razume se, za nemačke duhove koji se bave umetnošću i uče koje sadrže isto onoliko gasa koliko i »Stirner« mnogo je lakše zadovoljiti se hrišćanskom fantazijom o svojini, što, uistinu, i nije ništa drugo već svojina hrišćanske fantazije, — umesto da prikazuju preobražaj stvarnih odnosa svojine i proizvodnje starog sveta.

Onaj isti prvobitni hrišćanin koji je u uobrazilji Jacques-a le bonhomme-a bio sopstvenik starog sveta pripadao je u stvarnosti većinom svetu sopstvenika, bio rob i mogao je biti izložen na prodaju. Ali »Stirner«, zadovoljan svojom konstrukcijom, i dalje nezadrživo likuje.

»Prva svojina, prva divota je osvojena!« (Str. 124.)

Na takav isti način Stirnerov egoizam produžava da osvaja svojinu i divotu i da postiže »potpune pobede«. U teološkom odnosu prvobitnog hrišćanina prema starom svetu dat je prauzor sve njegove svojine i sve njegove divote.

Ova svojina hrišćanina motiviše se ovako:

»Svet je lišen božanstava . . . postao je prozaičan, on je moja svojina kojom raspolazem kako je meni (naime duhu) volja.« Str. 124.

Ovo treba da znači: Svet je lišen božanstava, dakle, od mojih fantazija je oslobođen za moju sopstvenu svest, postao je prozaičan, dakle odnosi se prozaično prema meni, i raspolaze mnome po volji svoje proze, a nikako po mojoj volji. Ako se ostavi na stranu to što »Stirner« ovde stvarno veruje da u starom veku nije postojao prozaični svet i da je u svetu boravilo ono što je božansko, on falsifikuje čak i hrišćansku predstavu, koja se stalno jada zbog svoje nemoći prema svetu, i svoju pobeđu nad svetom, izvojevanu u samoj njenoj fantaziji, opet prikazuje kao idealnu, odlažući je za dan Strašnog suda. Tek kad je stvarna svetovna vlast uzaptila hrišćanstvo i počela da ga eksploatiše, čime je ono, naravno, prestalo da bude odvojeno od sveta, hrišćanstvo je moglo uobraziti da je sopstvenik sveta. Sveti Max stavlja

hrišćanina u isti onakav lažni odnos prema starom svetu u kakav stavlja i mladića prema »svetu deteta«; on stavlja egoistu u isti onakav odnos prema svetu hrišćanina u kakav stavlja muškarca prema svetu mladića.

Sad hrišćaninu ostaje još samo da se što pre oslobodi duha i da svet duha spozna u svoj njegovoj taštini, isto onako kao što je učinio sa svetom stvari, — da bi onda i svetom duha mogao »raspolagati po svojoj volji«, čime postaje savršeni hrišćanin, egoist. Dakle, odnos hrišćanina prema starom svetu predstavlja normu za ponašanje egoiste prema novom svetu. Priprema za ovu lišenost duha predstavljala je sadržinu »gotovo dvehiljadegodišnjeg« života, života čije su glavne epohe, naravno, protekle samo u Nemačkoj.

«Posle raznih promena od svetog duha je vremenom postala apsolutna ideja, koja se opet mnogostrukim cepanjem rasturila na razne ideje čovekoljublja, građanske vrline, razumnosti itd.» Str. 125, 126.

Nemački knjiški moljac ovde opet obrće stvar. Ideje čovekoljublja itd., monete koje su se već bile izlizale zahvaljujući svom velikom optičaju u osamnaestom veku, Hegel je slio u sublimat apsolutne ideje, ali im je i tako prekovanima isto tako malo uspelo da sačuvaju kurs u inostranstvu koliko je to uspelo i pruskom papirnom novcu.

Dosledan i stalno ponavljan zaključak Stirnerovog pogleda na istoriju glasi ovako: »Pojmovi treba svuda da budu presudni, pojmovi treba da regulišu život, pojmovi treba da vladaju. To je religiozni svet kome je Hegel dao sistematski izraz« (str. 126), i koji naša dobrodrušna poštenjačina u toj meri prihvata kao stvarni svet da na sledećoj strani 127 kaže: »Sad u svetu vlada samo duh.« Do guše u tom svetu zablude, on sad i može na str. 128 prvo da diže »oltar«, pa tek onda da »oko tog oltara« »podigne crkvu«, crkvu čiji »zidovi« imaju noge koje idu napred i »pomeraju se sve dalje i dalje«. »Ubrzo će ta crkva obuhvatiti celu zemlju«; On, Jedinstveni i Szeliga, njegov sluga, stoje napolju, »lutaju oko zidova i bivaju odbačeni do same spoljne ivice«; »vapijući od proždiruće gladi«, sveti Max dovikuje svom sluzi: »Još samo korak, i svet svetoga je pobedio.« Odjednom Szeliga »upada« »u najdublji ponor« koji je nad njim, — spisateljsko čudo! Naime, pošto je Zemlja lopta, a crkva obuhvata celu Zemlju, ponor može biti samo iznad Szelige. Tako on izvrće zakone teže, vozi se okrenut stražnjicom na nebo i time proslavlja »jedinstvenu« prirodnu nauku, a to je za njega utoliko lakše što su prema str. 126 za »Stirnera« »priroda stvari i pojam odnosa« nevažni, »on se njima ne rukovodi kad sudi i izvodi zaključke o tome«, pa je i »odnos u koji je ušao« Szeliga sa težom, zahvaljujući »samoj« Szeliginoj »jedinstvenosti jedinstven« i ni u kom slučaju ne »zavisi« od prirode teže ili od toga pod kakvu »ga rubriku stavljaju« »drugi«, npr. prirodnjaci. I na kraju, »Stirner« povrh svega zabranjuje da se Szeligin »postupak odvaja od stvarnog« Szelige »i da se ocenjuje prema ljudskoj vrednosti«.

Obezbedivši tako svom vernom sluzi pristojno mesto na nebu, sveti Max prelazi na svoju sopstvenu strast. On je na str. 95 otkrio da su čak i »vešala« obojena »bojom svetog«; »čovjek se ježi kad treba da ih dotakne, u njima ima nečeg stravičnog, tj. stranog, ne-svog«. Da bi odstranio tu nesopstvenost vešala, on ih čini svojim sopstvenim vešalima, a to može postići samo ako se obesi o njih. I tu poslednju žrtvu egoizmu prinosi lav iz plemena Judinog. Sveti hrišćanin dopušta da ga prikiju za krst ne zato da bi spasao krst već ljude od njihove nesvetosti; nesrećni hrišćanin se sam veša o vešala da bi vešala spasao svetosti ili sebe samog nesopstvenosti vešala.

»Prva divota, prva svojina je osvojena, prva potpuna pobeda je izvojevana!« Sveti borac je sad savladao istoriju, razložio je na misli, čiste misli, koje ne predstavljaju ništa drugo osim misli, i na kraju svih doba suprotstavlja mu se samo vojska misli. I tako on, sveti Max, noseći na leđima svoja »vešala« kao magarac krst, i Szeliga, njegov sluga, koji je na nebu dočekan udarcem noge i sad se opet pognute glave pojavljuje pred svojim gospodarem, kreću u boj protiv te vojske misli ili, pre, prosto protiv oreola tih misli. Ovog puta borbu protiv svetog preuzima Sančo Pansa, pun moralnih izreka, maksima i poslovice, a Don Kihot se pojavljuje kao njegov krotki i verni sluga. Čestiti Sančo se bori isto tako hrabro kao nekad caballero Manchego¹, i ne propušta da, kao i on, u mongolskom stadu ovaca više puta vidi roj sablasti. Debela Maritorna se »posle mnogih promena mnogostrukim cepanjem vremenom« pretvorila u čednu berlinsku švalju koja umire od malokrvnosti, o čemu sveti Sančo ispeva elegiju, — elegiju koja je sve sudske pisare i gardijske poručnike podsetila na Rabelais-ovu rečenicu da je za »ratnika« koji oslobađa svet »glavni deo opreme naitnjak«. [112]

Sančo Pansa izvodi svoje junačke podvige na taj način što celu vojsku misli koja mu se suprotstavlja *spoznaje* u svoj njenoj ništavnosti i taštini. Čitavo veliko delo se svodi na samospoznavanje, koje na kraju svih doba sve ostavlja po starom a menja samo svoju predstavu, a čak ni nju o stvarima, već o filozofskim frazama o stvarima.

I tako, pošto smo već videli realističku povorku starih u vidu deteta, crnca, crnačkih Kavkazaca, životinje, katolika, engleske filozofije, neobrazovanih, nehegelovaca, sveta stvari i idealističku povorku novih u vidu mladića, Mongola, mongolskih Kavkazaca, čoveka, protestanata, nemačke filozofije, obrazovanih, hegelovaca, sveta misli, pošto se sve zbilo što je od vajkada odlučeno na savetu stražara, — sad je najzad vreme došlo. Negativno jedinstvo oba, koje je već u vidu muškarca, Kavkasca, kavkaskog Kavkasca, savršenog hrišćanina, u liku sluge, viđeno »kroz staklo u zagonetki« (Korinćanima poslanica

¹ vitez od Manče

prva 13, 12), može sada, posle Stirnerovog stradanja i smrti na vešalima i vaznesenja Szeliginog u svoj njegovoj slavi, vrativši se na najprostije davanje imena, da se pojavi u oblacima nebeskim sa velikom snagom i sjajem. »I bi rečeno«: Ono što je ranije bilo »Se« (upor. *Ek[onomiju] St[arog] zaveta*), postaje sada »Ja« — negativno jedinstvo realizma i idealizma, sveta stvari i sveta duha. Ovo jedinstvo realizma i idealizma naziva se kod Schellinga »indiferentnošću« ili prevedeno na berlinski: *Gleichgültigkeit*¹; kod Hegela ono postaje negativno jedinstvo u kome su oba momenta ukinuta i prevaziđena; sveti Max, kome kao dobrom nemačkom spekulativcu još uvek ni u snu ne da mira »jedinstvo suprotnosti«, time nije zadovoljan; on želi da to jedinstvo vidi pred sobom u jednoj »telesnoj individui«, u jednom »celom momku«, u čemu mu je pomogao Feuerbach u *Anegdotama i Filozofiji budućnosti*. Ovo Stirnerovo »Ja«, koje izlazi na kraju dotadašnjeg sveta, nije, dakle, nikakva »telesna individua«, već kategorija konstruisana Hegelovom metodom uz pomoć apozicija, kategorija čije ćemo dalje »buvlje skokove« pratiti u Novom zavetu. Ovde još samo da primetimo da se to Ja u poslednjoj instanciji stvara na taj način što ono o svetu hrišćanina stvara sebi iste iluzije koje i hrišćanin o svetu stvari. Isto onako kao što hrišćanin prisvaja svet stvari time što sebi »uvrti u glavu« fantastične stvari o njemu, tako i »Ja« prisvaja hrišćanski svet, svet misli, pomoću niza fantastičnih iluzija o njemu. U ono što hrišćanin uobrazava o svom odnosu prema svetu »Stirner« veruje, smatra da je oprobano i dobrodušno ga podražava.

»Mislimo dakle da će se čovjek opravdati vjerom bez djela zakona.« (Rimljanima poslanica 3, 28.)

Hegel, za koga se novi svet takođe raspao na svet apstraktnih misli, ovako određuje zadatak nemačkog filozofa, za razliku od starog: umesto da se, kao što su to činili stari, oslobađa »prirodne svesti« i »da individuu očisti od neposrednog čulnog načina života i da je učini mišljenom i mislećom supstancijom« (duhom), on treba da »ukine i prevaziđe čvrste, određene, utvrđene misli«. A to, dodaje on, i čini »dijalektika«. (*Fenomenologija*, str. 26, 27.) »Stirner« se od Hegela razlikuje po tome što to isto čini bez dijalektike.

6. Slobodni

Kakve veze sa tim imaju »slobodni«, kaže nam *Ekonomija Starog zaveta*. Mi nismo krivi što nam Ja, kome smo se bili toliko približili, sad opet beži u nejasne daljine. Uopšte, mi ne snosimo krivicu što već sa str. 20 »Knjige« nismo odmah prešli na Ja.

¹ Gleichgültigkeit — ravnodušnost

A) *Politički liberalizam*

Ključ za kritiku liberalizma koju daju sveti Max i njegovi prethodnici predstavlja istorija nemačkog građanstva. Istaći ćemo nekoliko momenata ove istorije počev od francuske revolucije.

Stanje u Nemačkoj krajem prošlog veka odražava se potpuno u Kantovoj *Kritici praktičnog uma*. Dok se francuska buržoazija uzdigla na vlast najkolosalnijom revolucijom za koju se zna u istoriji i osvojila evropski kontinent, dok je već politički emancipovana engleska buržoazija revolucionisala industriju i potčinila sebi Indiju politički a čitav ostali svet komercijalno, — dotle su nemoćni nemački građani doterali samo do »dobre volje«. Kant se zadovoljavao pukom »dobrom voljom«, čak i kad ona ne daje nikakav rezultat, i u *onostranost* je prenosio *ostvarenje* te dobre volje, harmoniju između nje i potreba i nagona individua. Ta Kantova dobra volja potpuno odgovara nemoći, potlačenosti i bedi nemačkih građana, čiji sićušni interesi nikad nisu bili kadri da se razviju u zajedničke nacionalne interese jedne klase, i koje su, stoga, stalno eksploatisali buržuji svih drugih nacija. Tim sićušnim lokalnim interesima je odgovarala, s jedne strane, stvarna lokalna i provincijska ograničenost, a, s druge strane, kosmopolitska naduvenost nemačkih građana. Uopšte je posle reformacije nemački razvitak dobio potpuno malograđanski karakter. Staro feudalno plemstvo je najvećim delom bilo uništeno u seljačkim ratovima; ono što je preostalo, bili su ili mali kneževi neposredno potčinjeni caru, — koji su postepeno sticali prilično veliku nezavisnost i podražavali apsolutnu monarhiju na najsitničaviji i krajnje malograđanski način, — ili sitni zemljoposjednici koji bi ono malo svoje imovine stračili na malim dvorovima, a zatim živeli od malih službi u malim armijama i državnim kancelarijama, — ili sitni junkeri koji su živeli na način koga bi se stideo i najskromniji engleski squire¹ ili francuski gentilhomme de province¹. Zemljoradnja je obavljana na način koji nije bio ni parcelisano ni krupno obdelavanje, i koji, uprkos očuvanim podložničkim odnosima i kulučkim nametima, nikad nije mogao dovesti seljake do emancipacije, kako zato što sama takva vrsta poslovanja nije mogla razviti neku aktivno revolucionarnu klasu, tako i zato što uz nju nije stajala revolucionarna buržoazija koja odgovara jednoj takvoj klasi seljaka.

Što se tiče građana, ovde možemo istaći svega nekoliko karakterističnih momenata. Karakteristično je da je manufaktura platna, tj. industrija koja se zasniva na kolovratu i ručnom razboju, dobila u Nemačkoj izvestan značaj u isto vreme kad su u Engleskoj ove nezgrapne instrumente već potisle mašine. Najkarakterističniji je njen odnos prema *Holandiji*. Holandija, jedini deo Hanze koji je stekao komercijalni značaj, otepcila se, odsekla Nemačku, izuzimajući dve

¹ seoski plemić

luke (Hamburg i Bremen), od svetske trgovine i od tog doba počela da gospodari celom nemačkom trgovinom. Nemački građani su bili i suviše nemoćni da ograniče tu holandsku eksploataciju. Buržoazija male Holandije sa svojim razvijenim klasnim interesima bila je moćnija od kudikamo brojnijih građana Nemačke sa njihovom nezainteresovanošću i rascepanim sitnim interesima. Rascepanosti interesa odgovarala je rascepanost političke organizacije, mala kneževstva i slobodni carski gradovi. Otkuda bi i moglo doći do *političke* koncentracije u zemlji u kojoj nema nijednog *ekonomskog* uslova za nju? Nemoć svake pojedine oblasti života (ne može se govoriti ni o staležima ni o klasama, već, u krajnjem slučaju, o bivšim staležima i nerođenim klasama) nije dozvoljavala nijednoj od njih da osvoji isključivu vlast. Nužna posledica ovoga bilo je to što je u epohi apsolutne monarhije, koja se ovde pojavila u sasvim zakržljalom, polupatrijarhalnom obliku, ona posebna oblast kojoj je na osnovu podele rada pripalo da upravlja javnim interesima stekla nenormalno veliku nezavisnost, koja je još više porasla u modernoj birokratiji. Tako se država konstituisala u prividno samostalnu silu i taj položaj, koji je u drugim zemljama samo prolazan — prelazni stupanj, u Nemačkoj je sačuvala do danas. Tim položajem se objašnjavaju kako valjana činovička svest, koje nema nigde na drugom mestu, tako i sve iluzije o državi koje kruže po Nemačkoj, a i prividna nezavisnost ovdašnjih teoretičara od građana, — prividna protivrečnost između oblika u kome ovi teoretičari izražavaju interese građana, i samih tih interesa.

Karakteristični oblik koji je u Nemačkoj dobio francuski liberalizam zasnovan na stvarnim klasnim interesima nalazimo opet kod Kanta. Ni on ni nemački građani, čije je reči izražavao u ulepšanoj formi, nisu приметili da su te teorijske misli buržuja bile zasnovane na materijalnim interesima i na *volji* uslovljenoj i određenoj materijalnim odnosima proizvodnje; zato je on taj teorijski izraz odvojio od interesa koje on izražava, materijalno motivisana određenja volje francuskih buržuja¹ pretvorio u čista samoodređenja »slobodne volje«, volje po sebi i za sebe, čovekove volje, i pretvorio je tako u čisto ideološke pojmovne odredbe i moralne postulate. Stoga se nemačka sitna buržoazija užasavala prakse tog energičnog buržoaskog liberalizma, čim bi se ona pojavila kako u vidu vladavine terora tako i u bestidnom buržoaskom sticanju.

Pod Napoleonovom vladavinom nemački građani su još više razvili svoje sitne čiftinske poslove i svoje velike iluzije. O čiftinskom duhu koji je tada vladao u Nemačkoj sveti Sančo može, između ostalog, da vidi kod Jeana Paula, — da mu navedemo samo beletrističke izvore koji su mu dostupni. Nemački građani koji su grdili Napoleona zbog toga što ih je primorao da piju cikoriju i narušio im mir u zemlji useljavanjem vojnika po stanovima i regrutacijom, izlivali su svu svoju

¹ MEGA: buržoazije

moralnu mržnju na njega, a sve svoje divljenje upućivali Engleskoj; a Napoleon im je svojim čišćenjem nemačke Augijeve štale i uspostavljanjem civilizovanih komunikacija učinio najveće usluge, dok su Englezi samo čekali priliku da ih *à tort et à travers*¹ eksploatišu. Na isti sitnoburžoaski način su i nemački kneževi uobražavali da se bore za princip legitimnosti a protiv revolucije, dok su, u stvari, bili samo plaćeni najamnici engleske buržoazije. Pod tim opštim iluzijama bilo je sasvim prirodno što su staleži koji su imali privilegiju da učestvuju u iluziji, ideolozi, uče, studenti, članovi »Saveza vrline«⁽¹¹³⁾, vodili glavnu reč i opštim maštarijama i nezainteresovanosti davali analogan, prejak izraz.

Julska revolucija⁽¹¹⁴⁾ je — pošto navodimo samo nekoliko glavnih tačaka, preskačemo međuperiod — Nemcima spolja nametnula političke oblike koji odgovaraju razvijenoj buržoaziji. Pošto nemački ekonomski odnosi još ni izdaleka nisu bili dostigli onaj stupanj razvoja kome su odgovarali ti politički oblici, građani su te oblike prihvatili samo kao apstraktne ideje, kao principe koji važe po sebi i za sebe, kao puste želje i fraze, Kantova samoodređenja volje i ljudi kakvi oni treba da budu. Stoga su se oni prema njima odnosili mnogo moralnije i nezainteresovanije nego druge nacije; tj. oni su ispoljavali sasvim svojevrsnu ograničenost i nisu imali uspeha ni u jednoj od svojih težnji.

Najzad su sve jača konkurencija inostranstva i svetski promet, koji je Nemačka sve manje i manje mogla izbegavati, naterali nemačke rascepkane lokalne interese u izvesnu zajednicu. Nemački građani su počeli, naročito od 1840, da razmišljaju o obezbeđivanju zajedničkih interesa; postali su nacionalisti i liberali i počeli da zahtevaju zaštitne carine i ustave. Oni su, dakle, sad stigli skoro donde gde su bili francuski buržuj 1789.

Ako se, slično berlinskim ideolozima, donosi sud o liberalizmu i državi, a stoji pod nemačkim lokalnim uticajima, ili ako se čovek čak ograniči na kritiku nemačko-građanskih iluzija o liberalizmu, umesto da ga shvati u povezanosti sa stvarnim interesima iz kojih je potekao i u vezi sa kojima jedino i postoji, — onda se, naravno, dolazi do najbudalastijih rezultata. Taj nemački liberalizam, kakav se ispoljavao sve do najnovijeg doba, predstavlja, kao što smo videli, već u svom popularnom obliku sanjariju, ideologiju o *stvarnom* liberalizmu. Kako je onda lako njegovu sadržinu potpuno pretvoriti u filozofiju, u čiste pojmovne odredbe, u »spoznaju uma«! A ako je čovek toliko nesrećan da čak i poburžoazeni liberalizam poznaje samo u sublimiranom obliku, koji su mu dali Hegel i uče zavisne od njega, — onda se dolazi do zaključaka koji spadaju isključivo u oblast svetog. Žalostan primer toga predstavlja Sančo.

¹ na brzinu i svim sredstvima

»U posljednje vreme se« u aktivnom svetu »toliko govorilo o« vladavini buržoazije, »da se ne treba čuditi ako je vest o tome«, već pomoću L. Blanc-a, koga je preveo Berlinac Buhl^[115], itd., »doprla i do Berlina« i tu privukla pažnju dobroćudnih uča (Wigand, str. 190). Ali ne može se reći da je »Stirner« u svome metodu prisvajanja predstava koje su u opticaju »načinio neki naročito probitačan i unosan obrt« (Wig[and], ibid.), što se već videlo po tome kako je koristio Hegela, i što će se još i dalje videti.

Našem uči nije promaklo da su u najnovije doba liberali identifikovani sa buržujima. Zbog toga što buržuje identifikuje sa dobrim građanima, sa sitnim nemačkim građanima, sveti Max ne shvata ono što su mu drugi preneli, ne shvata kako je ono stvarno i kako su ga iskazali svi kompetentni pisci, naime, da su liberalne fraze idealistički izraz realnih interesa buržoazije, već obrnuto, da je krajnji cilj buržuja da postane savršeni liberal, građanin države. Za njega nije bourgeois istina citoyen-a, već je citoyen istina bourgeois-a. Ovo koliko sveto toliko i nemačko shvatanje ide dotle da nam se na str. 130 »građanstvo« (treba da stoji vladavina buržoazije) pretvara u »*misao, samo misao*«, i »država« se pojavljuje kao »istinski čovek« koji u »pravima čoveka« svakom pojedinom buržuju daje prava »čoveka«, daje istinsko posvećenje, — a sve to, pošto su iluzije o državi i pravima čoveka već u dovoljnoj meri otkrivene u »Deutsch-Französische Jahrbücher«,* — činjenica koju sveti Max najzad primećuje u »apologetskom komentaru« anno 1845. Zato on i može buržuja, odvojivši buržuja kao liberala od buržuja kao empirijskog buržuja, da pretvori u svetog liberala, — kao što i državu pretvara u »sveto« a odnos buržuja prema modernoj državi u sveti odnos, — u *kult* (str. 131), čime je u stvari i završio svoju kritiku političkog liberalizma. On ga je pretvorio u »sveto«.**

Ovde ćemo navesti nekoliko primera kako sveti Max istorijskim arabeskama ukrašava ovu svoju svojinu. U tu svrhu on koristi francusku revoluciju za koju mu je njegov senzal za istoriju, sveti Bruno, dao neke podatke u skladu sa malim ugovorom o isporuci.

Posredstvom nekoliko Baillyjevih reči, koje je takođe uzео iz *Znamenitosti* svetog Bruna, zahvaljujući sazivu skupštine tri staleža »dotadašnji podanici stiču svest da su sopstvenici« (str. 132). Obrnuto,

* U »Deutsch-Franz[ösische] Jahrb[ücher]« to je učinjeno, u skladu sa kontekstom, samo u odnosu na prava čoveka u toku francuske revolucije. Uostalom, čitavo to shvatanje konkurencije kao »prava čoveka« može se naći kod predstavnika buržoazije još stoleće pre toga (John Hamp[den], Petty, Boisguillebert, Child itd.). U vezi s odnos[om] teorijskih liberala prema buržujima uporedi ono što je [gore] rečeno o odnosu ideologa neke klase prema samoj toj klasi.

** [U rukopisu precrtano:] čime je za njega »postignut krajnji cilj« svake kritike i sve mačke postaju crne, a čime on ujedno priznaje svoje nepoznavanje stvarne osnove i stvarne sadržine vladavine buržoazije.

mon brave¹; dotadašnji sopstvenici dokazuju time da poseduju svest o tome da više nisu podanici, — svest koja je odavno stečena, npr. kod fiziokrata^[116], a polemički sa buržujima kod Linguet-a, *Théorie des lois civiles* 1767, Mercier-a, Mablyja, i uopšte u delima protiv fiziokrata. Taj smisao su odmah na početku revolucije shvatili, npr. Brissot, Fauchet, Marat, Cercle social^[117] i svi demokratski protivnici Lafayette-a. Da je sveti Max stvar shvatio onako kako se ona odigrala nezavisno od njegovog senzala za istoriju, on se ne bi ni čudio zašto »Baillijeve reči, istina, *zvuče* tako [kao da je sad svako sopstvenik . . .]»² [. . . »Stirner« veruje »da je ‚dobrim gra]đanima‘ sve]jedno ko njih] i njihove principe [štiti,] apsolutistički ili ustavni kralj, republika itd.« — »Dobrim građanima« koji u kakvom berlinskom podrumu spokojno piju svoje belo pivo to je svakako »svejedno«; ali istorijskim buržujima to ni u kom slučaju nije nevažno. »Dobri građanin« »Stirner« i ovde opet, kao i inače u celom odeljku, uobražava da su francuski, američki i engleski buržuji dobri berlinski filistri koji piju belo pivo. Prevedena s jezika političke iluzije na razumljiv svakodnevni jezik, gornja rečenica znači: Buržujima »može biti svejedno« da li neograničeno vladaju ili druge klase drže ravnotežu njihovoj političkoj i ekonomskoj vlasti. Sveti Max veruje da apsolutistički kralj ili bilo ko *može* štititi buržuje isto onoliko koliko oni štite sami sebe. A čak i »njihove principe«, koji se sastoje u tome da se državna vlast podredi pravilu *chacun pour soi, chacun chez soi*³, i da se za to eksploatiše, — i njih može da štiti »apsolutistički kralj«! Neka nam sveti Max navede zemlju u kojoj u slučaju razvijenih trgovinskih i industrijskih odnosa, jake konkurencije, buržuji prepuštaju »apsolutističkom kralju« da ih štiti.

Pošto je tako istorijske buržuje pretvorio u nemačke filistre lišene istorije, »Stirner« i ne mora da zna nikakve druge buržuje osim »zadovoljne građane i verne činovnike« (!! — dve sablasti koje se smeju pojavljivati samo na »svetom« nemačkom tlu, — i može čitavu tu klasu da svede na »poslušne slugе« (str. 138). Neka jednom pogleda te poslušne slugе na berzi Londona, Mančestera, Njujorka i Pariza. Pošto se sveti Max već zahuktao, može ići the whole hog⁴ i ograničenom teoretičaru iz »Dvadeset jednog tabaka« poverovati na reč da »je liberalizam saznanje uma primenjeno na naše postojeće odnose«^[118], i izjaviti da su »liberali slepe pristalice uma«. Iz ovih [. . .] fraza se vidi koliko [se] Nemci još nisu oslobodili svojih prvih iluzija o libera[lizmu]. »Avram vjerova na nad kad se nije bilo ničemu nadati . . . Za to se i primi njemu u pravdu«. Rim[ljanima poslanica] 4, 18 i 22.

»Država plaća dobro da bi njeni dobri građani bez opasnosti mogli plaćati loše; ona dobrim plaćanjem obezbeđuje sebi slugе, od kojih stvara silu za zaštitu

¹ dragi moj — ² Dalje sledi tekst koji su oštetili miševi^[117a] — ³ svaki za sebe, svaki kod sebe — ⁴ do kraja

dobrih građana, policiju; a dobri građani rado joj plaćaju visoke dažbine, da bi utoliko manje plaćali svojim radnicima.« Str. 152.

To znači: Buržui dobro plaćaju svoju državu i daju da nacija plaća visoke dažbine, da bi bez opasnosti mogli plaćati loše; dobrim plaćanjem oni u licu državnih slugu obezbeđuju silu za svoju zaštitu, policiju; oni rado plaćaju i daju da nacija plaća visoke dažbine da bi ono što plaćaju bez opasnosti mogli opet da nametnu svojim radnicima kao dažbine (kao odbitak od radne najamnine). »Stirner« ovde čini novo ekonomsko otkriće da je radna najamnina dažbina, porez koji buržuj plaća proleteru, dok drugi, svetovni ekonomisti shvataju poreze kao dažbinu koju proleter plaća buržuju.

Sa svetog građanstva naš sveti crkveni otac prelazi sada na Stirnerov »jedinstveni« proletarijat (str. 148). On se sastoji od »protuva, drolja, lopova, razbojnika i ubica, kockara, ljudi bez imovine i službe, i lakomislenih osoba« (ibid.). Oni predstavljaju »opasni proletarijat« i za momenat se svode na »pojedine bukače«, i najzad na »skitnice«, čiji potpuni izraz predstavljaju »duhovne skitnice« koje se ne zadržavaju »u okvirima umerenog načina mišljenja«. — »*Takav širok smisao* ima takozvani proletarijat ili« (per appositionem) »pauperizam!« (Str. 149.)

[»Naprotiv«], na str. 151 »država cedi« [pro]letarijat. Dakle, ceo proletarijat se sastoji od propalih buržuja i propalih proletera, od zbirke *bednika* koji su postojali u svim vremenima i čije je *masovno* postojanje posle propasti srednjeg veka prethodilo masovnoj pojavi svetovnog proletarijata, u šta se sveti Max može uveriti na osnovu engleskog i francuskog zakonodavstva i literature. Naš svetac ima o proletarijatu istu onakvu predstavu kakvu o njemu imaju »dobri zadovoljni građani« a, naročito, »verni činovnici«. On dosledno identifikuje proletarijat i pauperizam, dok je, u stvari, pauperizam položaj isključivo propalog proletarijata, poslednji stupanj do koga pada proleter koji ne može da se odupre pritisku buržoazije, i pauper jeste samo onaj proleter koji je lišen svake energije. Uporedi Sismondija, Wade-a itd. »Stirner« i njegovi drugovi mogu npr. pod izvesnim uslovima u očima proletera biti pauperi, ali nikad proleter.

To su »sopstvene« predstave svetog Maxa o buržoaziji i proletarijatu. Ali pošto s tim imaginacijama o liberalizmu, dobrim građanima i skitnicama ne dolazi, naravno, ni do čega, prinuđen je da — kako bi mogao da pređe na komunizam — ovde uvede stvarne, svetovne buržuje i proletere, onoliko koliko za njih zna po čuvenju. To se događa na str. 151 i 152, gde se lumpenproletarijat pretvara u »radnike«, svetovne proletere, a buržui »vremenom« »katkad« prolaze kroz niz »raznoraznih promena« i »mnogostrukih cepanja«. U jednom redu stoji: »*Imućni vladaju*« — svetovni buržui; šest redi dalje: »Građanin je ono što je po milosti države« — sveti buržui; još šest redi dalje: »Država je status građanstva« — svetovni buržui; što se objaš-

njava tako da »država imućnima« daje »njihovu imovinu u leno« i da je »novac i dobro« »kapitalista« »državno dobro« koje je država dala »u leno« — sveti buržuji. Na kraju se ova svemoćna država opet pretvara u »državu imućnih«, dakle svetovnih buržuja, čemu odgovara jedno mesto kasnije: »*Buržoazija* je revolucijom postala *svemoćna*.« Str. 156. Ove »užasne« protivrečnosti koje »muče dušu« čak ni sveti Max nikad ne bi stvorio, bar se ne bi usudio da ih obnaroduje, da mu nije priskočila u pomoć nemačka reč »građanin« koju on po želji može da tumači kao »citoyen« ili »bourgeois« ili kao nemački »dobri građanin«.

Pre nego što nastavimo, moramo pomenuti još dva velika političko-ekonomski otkrića koja naš poštenjačina »u tišini duše« obelodanjuje i koja sa »radošću mladića« sa str. 17 imaju zajedničko to što su takođe »čiste misli«.

Na str. 150 sve zlo postojećih društvenih odnosa svodi se na to što »građani i radnici veruju u ‚istinu‘ novca«. Jacques le bonhomme ovde uobražava da od »građana« i »radnika«, rasutih po svim civilizovanim državama sveta, zavisi da li će iznenada, sutra ujutru zapisnički izjaviti »neverovanje« u »istinu novca«; on čak veruje da bi se nešto postiglo kad bi ta besmislica bila mogućna. On veruje da svaki berlinski literata može da ukine »istinu novca« isto onako kao što on u svojoj glavi ukida »istinu« boga ili Hegelove filozofije. To što je novac nužan proizvod izvesnih odnosa proizvodnje i opštenja i što ostaje »istina« sve dok ti odnosi postoje, to se, naravno, uopšte ne tiče sveca kakav je sveti Max, koji diže pogled k nebu a profanom svetu okreće svoju profanu zadnjicu.

Drugo otkriće se čini na str. 152 i sastoji se u tome što »radnik ne može da koristi svoj rad«, jer on »pada u ruke« »onih koji« su dobili »u leno bilo kakvo državno dobro«. Ovo je samo dalje objašnjenje već ranije citirane rečenice sa str. 151, gde se kaže da država cedi radnika. Pri ovom se odmah kod svakog »javlja« »prosta refleksija« — ne treba se »čuditi« što to nije slučaj i kod »Stirnera« — otkuda to da država i »radnicima« nije dala bilo kakvo »državno dobro« u »leno«. Da je sveti Max postavio sebi ovo pitanje, verovatno bi uštedeo sebi trud da konstruiše »sveto« građanstvo, jer bi nužno uvideo u kakvom odnosu stoje imućni prema modernoj državi.

Posredstvom suprotnosti između buržoazije i proletarijata — to zna čak i »Stirner« — prelazi se na komunizam. A *kako* se to prelazi, to zna *samo* »Stirner«.

»Radnici imaju u svojim rukama najjaču silu — trebalo bi *samo* da obustave rad i da na ono što je urađeno *gledaju* kao na svoje vlasništvo i da ga koriste. U tome je smisao radničkih nemira koji iskrsavaju *tu i tamo*.« Str. 153.

Radnički nemiri, koji su još pod vizantijskim carem Zenonom izazvali donošenje jednog zakona (Zeno, de novis operibus consti-

tutio¹), koji su »iskrsli« u 14. veku u vidu »jacquerie« i ustanka Wata Tylera, 1518. na evil may-day^[119] u Londonu i 1549. u vidu velikog ustanka štavljaja Keta^[120], a zatim doveli do pojave akta 2. i 3. kralja Edwarda VI, akta 15. i niza sličnih parlamentskih akata; nemiri koji su se ubrzo zatim 1640. i 1659 (osam ustanaka u toku jedne godine) pojavili u Parizu, a još od 14. veka svakako bili česti u Francuskoj i Engleskoj, sudeći po zakonodavstvu toga doba; stalni rat koji, počev od 1770. u Engleskoj a od doba revolucije u Francuskoj, radnici silom i lukavstvom vode protiv buržuja, — sve to za svetog Maxa postoji samo »tu i tamo«, u Šleziji, Poznanju, Magdeburgu i Berlinu, »kako javljaju nemački listovi«.

Ono što je urađeno to bi, kako to uobražava Jacques le bonhomme, u vidu predmeta »gledanja« i »uživanja« uvek postojalo i reprodukovalo se, makar proizvođači i »obustavili rad«.

Kao i gore kad je bila reč o novcu, tako i ovde naš dobri građanin opet pretvara »radnike«, koji su rasuti po celom civilizovanom svetu, u zatvoreno društvo koje treba samo da donese odluku, pa da se oslobodi svih teškoća. Sveti Max, naravno, ne zna da je samo počev od 1830. u Engleskoj učinjeno bar pedeset pokušaja i da se i u ovom trenutku čini još jedan pokušaj da se svi radnici bar samo Engleske ujedine u jednu asocijaciju i da su sasvim empirijski razlozi osujetili ostvarenje svih tih planova. On ne zna da će čak manjina radnika, ako se udruži i obustavi rad, ubrzo biti prinudena da istupi revolucionarno, — činjenica koju je mogao upoznati u engleskom ustanku od 1842. i još ranije u velškom ustanku od 1839^[121], kada je revolucionarno uzbuđenje među radnicima prvo došlo do punog izražaja u »svetom mesecu« koji je proglašen u isto vreme kad i opšte naoružavanje naroda. Ovde se opet vidi kako sveti Max uporno pokušava da svoju besmislicu proturi kao »Smisao« istorijskih fakata, što mu polazi za rukom u krajnjem slučaju kod *njegovog* izraza »Se«, — istorijskih fakata »kojima on podmeće svoj smisao i koji, prema tome, nužno postaju besmislica« (Wigand, str. 192). Uostalom, nijednom proleteru i ne pada na um da se obrati svetom Maxu s pitanjem o »smislu« proleterskih pokreta ili o tome šta treba sada preduzeti protiv buržoazije.

Posle tog velikog pohoda, naš sveti Sančo se vraća svojoj Martorni oglasavajući fanfarama:

»Država počiva na ropstvu rada. Ako se rad oslobodi, država je propala.« (Str. 153.)

Moderna država, vladavina buržoazije, počiva na slobodi rada. Pa sam sveti Max je — i to koliko puta! istina u karikiranom vidu — iz »Deutsch-Französische Jahrbücher« izvukao činjenicu da se sa slobodom religije, države, mišljenja itd., pa dakle »katkad« »valjda i« »recimo« *rada*, ne oslobađam ja, već samo jedan od mojih tirana. Slo-

¹ Zenon, uredba o novim radovima

boda rada je slobodna konkurencija radnika među sobom. Sveti Max nikako nema sreće, kako u *svim drugim* oblastima, tako i u političkoj ekonomiji. Rad *jeste* slobodan u svim civilizovanim zemljama; nije reč o tome da se rad oslobodi već da se taj rad ukine.

B) Komunizam

Sveti Max naziva komunizam »socijalnim liberalizmom«, zato što dobro zna na kakvom je lošem glasu reč liberalizam kod radikala iz 1842. godine i kod berlinskih slobodnih duhova^[122] koji su najdalje otišli. Ta promena mu ujedno pruža priliku i daje smelost da »socijalnim liberalima« stavi u usta svakakve reči koje pre »Stirnera« još niko nije izgovorio i čije opovrgavanje treba ujedno da predstavlja opovrgavanje *komunizma*.

Komunizam se pobeđuje nizom delimično logičkih delimično istorijskih konstrukcija.

Prva logička konstrukcija

Zato što »smo pretvoreni u sluge egoista«, ne »treba da« i sami »postanemo egoisti — već je bolje da onemogućimo egoiste. Pretvorićemo ih sve u bednike, neka niko nema ništa da bi ,svi' imali. — Tako govore socijalni liberali. — Ko je ta osoba koju vi nazivate ,svi'? To je ,društvo«. Str. 153.

Pomoću nekoliko znakova navoda Sančo ovde pretvara »sve« u jednu osobu, društvo kao osobu, kao subjekt = sveto društvo, sveto. Sad naš svetac zna na čemu je i može da izlije na »sveto« čitavu bujicu svog vatrenog gneva, čime je naravno komunizam uništen.

Ne treba se »čuditi« što sveti Max ovde opet stavlja u usta »socijalnim liberalima« *svoju* besmislicu tvrdeći da je to smisao *njihovih reči*. On prvo identifikuje »imati« kao privatnog sopstvenika sa »imati« uopšte. Umesto da posmatra određene odnose privatne svojine prema proizvodnji, umesto da »imati« posmatra kao zemljoposjednika, kao rentijera, kao commerçant-a¹, kao fabrikanta, kao radnika, — pri čemu se »imati« pokazuje kao sasvim određeno »imati«, kao komandovanje tuđim radom, — on sve te odnose pretvara u »imanje«².

[. . .] politički liberalizam koji je »naciju« proglasio za najvišeg sopstvenika. Dakle, komunizam više nema potrebe da »ukine« ličnu svojину, već u krajnjem slučaju da ispravi podelu »lena«, da tu uvede »égalité«³. U vezi sa društvom kao »najvišim sopstvenikom« i u vezi sa »bednikom« neka sveti Max uporedi pored ostalog i »Egalitaire« od 1840:

»Socijalna svojina je protivrečnost, ali socijalno bogatstvo je posledica komunizma. Nasuprot skromnim buržoaskim moralistima, Fourier ponavlja sto puta

¹ trgovca — ² Ovde nedostaju u rukopisu 4 stranice, naime tabak 31, na kome se nalazi završetak »Prve logičke konstrukcije« i početak »Druge logičke konstrukcije«. — ³ jednakost

da socijalno zlo nije u tome što neki imaju suviše, već u tome što svi imaju premalo«, i zato signalizira, *La fausse industrie*, Paris 1835, p. 410, »siromaštvo bogatih«.

Isto tako već 1839, dakle pre pojave Weitlingovih *Garantija*, u nemačkom komunističkom časopisu »Die Stimme des Volkes«, sveska II, str. 14, koji je izlazio u Parizu, stoji:

»Privatna svojina, to mnogo hvaljeno, marljivo, dobroćudno, nevino ,privatno privređivanje', očevidno nanosi štetu bogatstvu života.«

Sveti Sančo ovde uzima kao komunizam predstavu nekih liberala koji su prišli komunizmu i način izražavanja nekih komunista koji iz sasvim praktičnih razloga izražavaju svoje poglede u političkom obliku.

Pošto je svojinu predao »društvu«, za njega se svi učesnici tog društva odmah pretvaraju u golje i bednike, mada oni čak u skladu sa *njegovom* predstavom o komunističkom poretku stvari »imaju« »najvišeg sopstvenika«. — Njegov dobronamerni predlog komunistima da »reč ,bednik' pretvore u počasno oslovljavanje, kao što je revolucija učinila sa rečju građanin«, predstavlja uverljiv primer za to da on komunizam meša sa nečim što je davno poznato. Revolucija je pretvorila »u počasno oslovljavanje« čak i reč sans-culotte^[104], nasuprot »honnêtes gens«¹, kojima on sužava značenje prevodeći ih sa »dobri građani«. Sveti Sančo to čini da bi se ispunilo ono što je napisano u knjizi proroka Merlina o tri hiljade tri stotine šamara koje samom sebi treba da udari čovek koji će doći:

Es menester, que Sancho tu escudero

Se dé tres mil azotes, y tre cientos

En *ambas sus valientes posaderas*

Al aire descubiertas, y de modo

Que le escuezan, le amarguen y le enfaden.

(Don Quijote, tomo II, cap. 35)²

Sveti Sančo konstatuje da »podizanje društva na stepen najvišeg sopstvenika« predstavlja »drugu pljačku onoga što je lično, u interesu čovečnosti«, — a komunizam je samo okončana pljačka »pljačke ličnog«. »Zato što je za njega pljačka neosporno nešto odvratno«, sveti Sančo »veruje npr.« da je »već« gore navedenom »rečenicom« »žigosao« komunizam. (»Knjiga«, str. 102.) Ako je »Stirner« »nanjušio« u komunizmu »čak i pljačku«, »kako je mogao da prema njemu ne oseti ,duboku odvratnost' i ,pravedni gnev'«! (Wig[and], str. 156.) Pozivamo »Stirnera« da nam imenuje buržuja koji je pisao o komunizmu (ili čartizmu)^[121] a nije sa mnogo patosa tvrdio tu istu budalaštinu. Ono što buržuj smatra »ličnim« komunizam će svakako »opljačkati«.

¹ Čestitim ljudima — ² Tvoj štitonoša Sančo mora sebi / Udariti tri hiljade i trista batina / Po obema polovinama svoje goleme zadnjice / Razgolićene, i to tako da ga od udaraca ona / Stvarno boli, briđi, muči.

Prvi korolar

Str. 349. »Liberalizam je odmah istupio s objašnjenjem da u biti čoveka nije da bude *svojina već sopstvenik*. Pošto se pri tom radilo o čoveku, a ne o pojedincu, to je pitanje o količini, koje i predstavlja poseban interes pojedinaca, prepušteno njima samima. *Zato* je egoizam pojedinaca u tom pitanju o količini sačuvaovao za sebe najširi prostor i razvio neumornu konkurenciju.«

To jest, liberalizam, tj. liberalni privatni sopstvenici dali su na početku francuske revolucije privatnoj svojini liberalan izgled, proglašivši je za pravo čoveka. Na to ih je prinudio već i sam njihov položaj kao revolucionarne partije. Oni su čak bili prinuđeni da masi francuskog [seo]skog stanovništva ne samo daju pravo svojine, v[eć] i da joj dozvole da *uzme stvarnu svojinu*, — a sve su to mogli da učine zato što je pri tom »količina« njihove sopstvene svojine, do koje im je poglavito bilo stalo, ostajala neprikosnovena i čak dobila obezbeđenje. — Ovde zatim nalazimo da sveti Max izvodi konkurenciju iz liberalizma, — šamar koji daje istoriji sveteći se za šamare koje je gore morao davati samom sebi. »Tačnije objašnjenje« manifesta s kojim kod njega liberalizam »odmah istupa« nalazimo kod Hegela, koji se 1820. godine ovako izražava:

»U odnosu prema spoljnim stvarima razumno je« (tj. priliči meni kao razumu, kao čoveku) »da posedujem svojinu — šta i *koliko* posedujem je, stoga, pravna slučajnost.« (*Fil[ozofija] prava*, § 49.)

Za Hegela je karakteristično što on frazu buržuja pretvara u stvarn pojam, u suštinu svojine, u čemu ga »Stirner« verno podražava. Na onome što je gore izloženo sveti Max sad zasniva svoj dalji iskaz da je komunizam

»postavio pitanje o *količim* imovine i na njega odgovorio u tom smislu da čovek treba da ima onoliko koliko mu je potrebno. Da li će time moći da se zadovolji moj egoizam? — Naprotiv, treba da imam onoliko koliko sam sposoban da prisvojim.« (Str. 349.)

Ovde treba pre svega primetiti da komunizam ni u kom slučaju nije proizašao iz § 49 Hegelove *Filozofije prava* i njegovog pitanja »Šta i Koliko«. Drugo, »Komunizmu« i ne pada na um da »Čoveku« dá nešto, pošto »Komunizam« uopšte ne misli da je »Čoveku« »potrebno« išta drugo osim kratko kritičko razjašnjenje. Treće, on podmeće komunizmu pojam današnjeg buržuja o »potrebnom«, on znači uvodi razliku koja zbog svoje ništavnosti može imati neki značaj samo u današnjem društvu i njegovom idejnom odrazu, Stirnerovom udruženju »pojedinih bukača« i slobodnih švalja. »Stirner« je opet duboko »pronikao« u komunizam. Najzad, u svom zahtevu da ima toliko koliko je sposoban da prisvoji (ako to nije obična buržoaska fraza da svako treba da ima onoliko koliko je sposoban da prisvoji, da treba da ima pravo slobodnog sticanja), sveti Sančo pretpostavlja da je komunizam ostva-

ren, kako bi mogao da slobodno razvija i dokazuje svoju »spособnost«, — što, kao i same njegove »spособnosti«, ni u kom slučaju ne zavisi jedino od njega, već i od odnosa proizvodnje i opštenja u kojima on živi. — (Upor. dalje »Udruženje«.) Uostalom, sveti Max ni sam ne postupa u skladu sa svojim učenjem, pošto u celoj svojoj »Knjizi« »potrebuje« i upotrebljava stvari koje nije »bio sposoban« da »prisvoji«.

Drugi korolar

»Ali socijalni reformatori nam propovedaju neko društveno pravo. Tu pojedinačnik postaje rob društva.« Str. 246. »Po mišljenju komunista svako treba da uživa večna prava čoveka.« Str. 238.

O izrazima pravo, rad itd., onakvim kakvi se javljaju kod proleterskih pisaca, i o tome kako prema njima treba da se odnosi kritika, govorićemo kad bude reči o »istinskim socijalistima« (vidi tom II)¹. Što se tiče prava, mi smo, zajedno sa mnogim drugima, istakli suprotnost komunizma prema pravu kako političkom i privatnom tako i u njegovom najopštijem obliku — kao pravu čoveka. Vidi »Deutsch-Französische Jahrbücher«, gde je privilegija, pravo preimućstva izraženo kao nešto što odgovara staleški vezanoj privatnoj svojini, a pravo kao nešto što odgovara stanju konkurencije, slobodne privatne svojine, str. 206 i druge; isto tako je samo pravo čoveka izraženo kao privilegija a privatna svojina kao monopol. Zatim, kritika prava je dovedena u vezu s nemačkom filozofijom i predstavljena kao posledica kritike religije, str. 72, a pravni aksiomi, koji treba da dovedu do komunizma, kao nekomunistički, izričito se shvataju kao aksiomi privatne svojine, kao što se zajedničko pravo posedovanja shvata kao zamišljena pretpostavka prava privatne svojine, str. 98, 99.^[123]

Uostalom, ideja da se gore navedena fraza suprotstavi jednom Babeufu, da se on uzme kao teorijski predstavnik komunizma, — mogla je pasti na um samo jednom berlinskom uči. Uz to, »Stirner« se ne ustručava da na str. 247 tvrdi da komunizam, koji pretpostavlja

»da ljudi od prirode imaju ista prava, opovrgava svoj sopstveni stav u tom smislu da ljudi od prirode nemaju nikakva prava. Jer on npr. neće da prizna da roditelji imaju prava u odnosu na decu, on ukida porodicu. Uopšte celo ovo revolucionarno ili Babeufovo načelo (upor. *Die Kommunisten in der Schweiz*, *Kommissionalbericht*, str. 3) počiva na religioznom, tj. lažnom pogledu«.

U Englesku stigle jedan Jenki, tu ga mirovni sudija spreči u tome da išiba svog roba, i on gnevno uzvikuje: »Do you call this a land of liberty, where a man can't larrup his nigger?«²

Tu se sveti Sančo obrukao dvostruko. Prvo, on ukidanje »jednakih prava čoveka« vidi u tome što se priznaju »od prirode jednaka

¹ Misli se na tom II *Nemačke ideologije* koji se nalazi u ovoj knjizi. — ² »I vi nazivate slobodnom zemlju u kojoj čovek ne može da izmlati svog crnca?«

prava« dece u odnosu na roditelje, što se deci i roditeljima daje *isto* pravo čoveka. Drugo, pre dve stranice Jacques le bonhomme priča da se država ne meša kad otac tuče sina, zato što ona priznaje porodično pravo. Dakle, ono što on na jednoj strani priznaje kao partikularno pravo (porodično pravo), na drugoj strani podvodi pod »od prirode jednaka prava ljudi«. Najzad nam priznaje da Babeufa poznaje samo iz Bluntschlijevog izveštaja, a sam Bluntschli nam u tom svom izveštaju, na str. 3, isto tako priznaje da je svoju mudrost posisao od valjanog L. Steina, doktora prava.^[124] Temeljno znanje svetog Sanča o komunizmu vidi se iz ovog citata. Isto onako kao što je sveti Bruno njegov senzal za revoluciju, tako je i sveti Bluntschli njegov senzal za komunizam. Pri ovakvom stanju stvari ne treba se čuditi kad naš seoski tumač reči božje nekoliko redaka dalje fraternité¹ revolucije svodi na »jednakost dece božje« (u kojoj se to hrišćanskoj dogmatici govori o égalité?).

Treći korolar

Str. 414: Zato što princip zajednice dostiže kulminaciju u komunizmu, komunizam je = »apoteoza države ljubavi«.

Iz države ljubavi, koja je njegov sopstveni proizvod, sveti Max izvodi ovde komunizam koji zato, naravno, i ostaje isključivo štirnerovski komunizam. Sveti Sančo zna samo za egoizam, na jednoj strani, i pretenziju na ljubav, milosrđe, milostinju ljudi, na drugoj strani. Osim i iznad te dileme za njega ne postoji ništa.

Treća logička konstrukcija

»Zbog toga što se u društvu vide najteže nevolje, misle naročito« (!) »ugnjeteni« (!) »da krivicu za to snosi društvo, i postavljaju sebi zadatak da otkriju pravo društvo.« Str. 155.

Naprotiv, »Stirner« »sebi postavlja« »zadatak« da otkrije »društvo« koje je za *njega* »pravo«, sveto društvo, društvo kao Sveto. Oni koji su danas »ugnjeteni« »u društvu« »misle« samo o tome kako da ostvare društvo *koje je za njih pravo*, a za to je potrebno pre svega ukinuti sadašnje društvo na bazi zatečenih proizvodnih snaga. Zbog toga što ljudi, e.g.² na nekoj mašini primete »teške nedostatke«, npr. kad ona neće da se pokrene, a oni kojima je mašina potrebna, npr. da bi pravili novac, nevolju vide u mašini i teže da je izmene itd., — oni, po mišljenju svetog Sanča, postavljaju sebi zadatak ne da *poprave* mašinu za sebe, već da otkriju *pravu* mašinu, svetu mašinu, mašinu kao sveto, sveto kao mašinu, mašinu na nebu. »Stirner« im savetuje da krivicu potraže »u sebi«. Zar nije njihova krivica što im je potreban npr. pijuk i plug? Zar ne bi mogli noktima da sade krompir i vade ga iz zemlje? Svetac im u vezi sa tim propoveda na str. 156:

¹ bratstvo — ² exempli gratia = na primer

»To je samo stara pojava da se krivica traži prvo u svemu drugom samo ne u sebi, — dakle u državi, u sebičnosti bogatih, a to je, upravo, naša krivica.«

»Ugnjeteni« koji »u državi« traži »krivicu« za pauperizam nije, kao što smo već gore uzgred videli, niko drugi već Jacques le bonhomme lično. Drugo, »ugnjetei« koji pristaje na to da »krivicu« snosi »sebičnost bogatih«, opet nije niko drugi već Jacques le bonhomme. O drugim ugnjetenim mogao bi se bolje obavestiti iz *Facts and Fictions* krojača i doktora filozofije Johna Wattsa, iz *Poor Man's Companion* od Hobsona itd. I treće, ko je osoba koja snosi »našu krivicu«, je li to proletersko dete koje skrofulozno dolazi na svet, koje odgajaju opijumom, u sedmoj godini šalju u fabriku, — ili pojedini radnik od koga se ovde zahteva da se na svoju ruku »pobuni« protiv svetskog tržišta — ili devojka koja je prinuđena ili da umre od gladi ili da se prostituiše? Ne, to je samo onaj koji »svu krivicu«, tj. »krivicu« za čitavo sadašnje stanje u svetu traži »u sebi«, a to opet znači niko drugi već Jacques le bonhomme: »To je samo stara pojava« hrišćanskog ispitivanja sebe i pokajanja u germansko-spekulativnoj formi, sa idealističkom frazeologijom, po kojoj Ja, stvarni čovek, ne treba da menjam stvarnost, — što mogu samo zajedno sa drugima, — već treba da izmenim samog sebe. »To je unutarnja borba pisca sa samim sobom.« (*Sveta porodica*, str. 122, upor. str. 73, str. 121 i str. 306.¹)

Dakle, po mišljenju svetog Sanča, oni koje društvo ugnjetava traže pravo društvo. Dosledno tome, kod njega bi morali i oni koji »u državi traže krivicu«, — a kod njega su to iste osobe, — tražiti *pravu državu*. Ali on se na to ne usuđuje, jer je čuo da komunisti hoće da ukinu državu. Ovo ukidanje države on sad mora da konstruiše, a to naš sveti Sančo i čini opet uz pomoć svog »sivonje«, apozicije, na način koji »izgleda veoma jednostavan«:

»Zato što se radnici nalaze u očajnom stanju [Notstand], sadašnje stanje stvari [Stand der Dinge], tj. državu [Staat] (*status = stanje*) [status = Stand] treba ukinuti« (ibid.).

Dakle: Očajno stanje = sadašnje stanje stvari.

Sadašnje stanje stvari = stanje.

Stanje = status.

Status = država.

Zaključak: očajno stanje = država.

Šta može »izgledati jednostavnije«? »Treba se samo čuditi« što engleski buržuji 1688. i francuski 1789. nisu »postavili« te iste »jednostavne refleksije« i jednačine, kad je u to doba još tačnija bila jednačina stanje = status = država. Odatle sledi da svuda gde je »očajno stanje« treba ukinuti »državu«, koja je, naravno, ista u Pruskoj i u Severnoj Americi.

¹ Vidi 5. tom našeg izdanja, str. 73, upor. 46/47, 72/73, 169.

Sveti Sančo nam sad, po svom običaju, daje nekoliko Solomonovih izreka.

Solomonova izreka br. 1.

Str. 163: »Na to da društvo uopšte nije Ja koje bi moglo davati itd., već instrument iz koga možemo izvlačiti koristi, — na to da mi nemamo društvene obaveze već samo interese, — na to da nismo obavezni na žrtve društvu, već, ako neku žrtvu i prinosimo, prinosimo je sebi, — na to ne misle socijalni liberali zato što su zarobljenici religioznog principa i revnosno teže jednom — svetom društvu.«

Odavde proizlaze sledeća »proniknuća« u komunizam:

1. Sveti Sančo je sasvim zaboravio da je on lično pretvorio »društvo« u »Ja«, i da se stoga nalazi samo u svom sopstvenom »društvu«;

2. on veruje da komunisti čekaju da im »društvo« bilo šta »da«, a oni u krajnjem slučaju teže da daju sebi društvo;

3. on pretvara društvo, još pre nego što je počelo da postoji, u instrument iz koga želi da izvlači koristi, a da on i drugi ljudi nisu svojim uzajamnim društvenim odnosom proizveli društvo, dakle taj »instrument«;

4. on veruje da u komunističkom društvu može biti govora o »dužnostima« i »interesima«, o dve uzajamno komplementarne strane suprotnosti, koja pripada samo buržoaskom društvu (u interesu buržuj koji razmišlja uvek potura nešto treće između sebe i svog ispoljavanja života, manir koji se u zaista klasičnom vidu javlja kod Benthama, kod koga nos treba da ima neki interes da bi se odlučio da nešto pomiriše. Upor. *Knjigu o pravu* na svoj nos, str. 247);

5. sveti Max veruje da komunisti žele da »prinesu žrtvu« »društvu«, dok oni u krajnjem slučaju žele da žrtvuju postojeće društvo; on bi u tom slučaju morao nazvati žrtvom koju oni sebi prinosu njihovu svest da je njihova borba zajednička svim ljudima koji su prerasli buržoaski režim;

6. socijalni liberali su uhvaćeni u mreže religioznog principa;

7. o tome da oni teže jednom svetom društvu, već je gore rečeno. Koliko »revnosno« sveti Sančo »teži« »svetom [dru]štvu« da bi pomoću njega mogao da opovrgne komu[niz]am, već smo videli.

Solomonova izreka br. 2.

Str. 277. »Da je interesovanje za socijalno pitanje manje vatreno i slepo, videlo bi se da društvo ne može da postane novo sve dok oni koji ga sačinjavaju i konstituišu ostaju kakvi su i bili.«

»Stirner« ovde pokazuje da veruje da komunistički proleter, koji revolucionišu društvo i postavljaju odnose proizvodnje i oblik opštenja na novu osnovu, tj. na sebe kao nove, na svoj novi način života, — ostaju »kakvi su i bili«. Neumorna propaganda ovih proletera, diskusije koje oni svakodnevno vode međusobno, predstavljaju dovoljan dokaz koliko oni sami ne žele da ostanu »kakvi su i bili« i koliko oni uopšte

ne žele da ljudi ostanu »kakvi su i bili«. Oni bi ostali »kakvi su i bili« samo kad bi zajedno sa svetim Sančom »tražili krivicu u sebi«; ali oni i suviše dobro znaju da samo u izmenjenim okolnostima mogu prestati da budu »kakvi su i bili«, i stoga su rešeni da prvom prilikom izmene te okolnosti. U revolucionarnoj delatnosti menjanje samog sebe poklapa se sa menjanjem okolnosti. — Ova velika izreka razjašnjava se isto tako velikim primerom, koji je, naravno, takođe uzet iz sveta »svetog«.

»Ako bi npr. od jevrejskog naroda trebalo da nastane društvo koje bi širilo novu veru po zemlji, onda ti apostoli ne bi smeli ostati fariseji.«

Prvi hršćani = društvo za širenje vere (osnovano anno I).
= Congregatio de propaganda fide¹ (osnovana 1640).^[125]

Anno I = Anno 1640.

To društvo koje treba da nastane = Ti apostoli.

Ti apostoli = Nejevreji.

Jevrejski narod = Fariseji.

Hrišćani = Nefariseji.

= Ne jevrejski narod.

Šta može izgledati jednostavnije?

Potkrepljen tim jednačinama, sveti Max hladnokrvno izgovara velike istorijske reči:

»Daleko od toga da sebi dopuste da se razvijaju, ljudi su *uvek želeli* da obrazuju društvo.«

Daleko od želje da obrazuju društvo, ljudi su, ipak, dopustili samo društvu da se razvije, zato što su stalno želeli da se razvijaju samo kao pojedinci, i stoga su samo u društvu i kroz društvo uspeli da se sami razviju. Uostalom, samo svecu kova našeg Sanča može pasti na um da razvitak »ljudi« odvoja od razvitka »društva« u kome ti ljudi žive, i da polazeći od te fantastične osnove dalje fantazira. On je, uostalom, zaboravio svoj stav, — kojim ga je nadahnua sveti Bruno, — u kome je on neposredno pre toga ljudima postavio moralni zahtev da izmene sami sebe i time i svoje društvo, — u kome je, dakle, razvitak ljudi identifikovao sa razvitkom njihovog društva.

Četvrta logička konstrukcija

Nasuprot građanima države, on komunistima na str. 156 pripisuje ove reči:

»Nije u tome naša suština« (!) »što smo svi mi jednaka deca države«, (!) »već u tome što svi mi postojimo jedan za drugog. Svi smo mi jednaki u tome što svi

¹ Kongregacija za širenje vere

postojimo jedan za drugog, što svako radi za drugog, što je svako od nas radnik. On sad postavlja »postojati kao radnik« = »svako od nas postoji *samo* zahvaljujući drugome«, time što drugi »radi npr. za moju odeću, ja za podmirenje njegove potrebe za zadovoljstvom, on — da mene ishrani, ja — da njega podučim. Dakle, radništvo je naše dostojanstvo i naša jednakost. — Kakvu korist nam donosi građanstvo? Namete. A kako se ceni naš rad? Ne može biti manje. — Šta nam možete suprotstaviti? Opet samo rad!« »Samo za rad vam dugujemo recompense!«; »samo na osnovu koristi koju [nam] donosite« »polazete pravo na nas«. »Želimo da za vas budemo samo od tolike vrednosti koliko vam radimo; ali i mi treba na vas isto tako da gledamo.« »Rezultati koji predstavljaju za nas vrednost, dakle opšte korisni radovi, određuju vrednost. — Ko čini korisne stvari, taj ne treba da bude ispod bilo koga, ili — svi (opšte korisni) radnici su jednaki. A pošto radnik vredi onoliko koliko mu je plata, to neka i plate budu jednake.« Str. 157, 158.

Kod »Stirnera« »komunizam« počinje time što traži »*suštinu*«; on, slično dobrom »mladiću«, opet jedino hoće da »pronikne u stvari«. Da je komunizam sasvim praktičan pokret koji teži ostvarenju praktičnih ciljeva praktičnim sredstvima i koji se jedino u Nemačkoj, nasuprot nemačkim filozofima, za trenutak može upustiti u pitanje »suštine«, — to se našeg sveca naravno ne tiče. Ovaj »Stirnerov« komunizam, koji toliko čezne za »suštinom«, dolazi stoga samo do filozofske kategorije, — do »bivstvovanja jedan za drugoga«, — koja se zatim pomoću nekoliko nategnutih jednačina

bivstvovanje jedan za drugoga = postojati *samo* zahvaljujući drugom
= postojati kao radnik
= opšte radništvo

nešto više primiče empirijskom svetu. Uostalom, pozivamo svetog Sanča da npr. kod *Owena* (koji se kao predstavnik engleskog komunizma može smatrati značajnim za »komunizam« isto toliko koliko npr. i nekomunistički Proudhon*, od koga je izvukao i sastavio većinu gore navedenih rečenica) ukaže na neko mesto na kome se može naći bilo šta iz gore navedenih rečenica o »suštini«, o opštem radništvu itd. Uostalom, nije potrebno da se tako daleko vraćamo. Već gore citirani nemački komunistički časopis »Die Stimme des Volkes« kaže u trećoj svesci:

»Ono što se danas naziva radom predstavlja samo ništavan delić snažnog, moćnog procesa proizvodnje: naime samo ona odvratna i opasna proizvodnja koju *religija* i *moral* udostojavaju imenom *rad*, i usuđuju se još povrh toga da je obaspu

* Proudhon, koga je komunistički radnički časopis »La Fraternité« već 1841. oštro kritikovao zbog ideje o jednakoj radnoj najamnini, radništva uopšte i drugih ekonomskih predrasuda kojih je bilo kod ovog izvrsnog pisca. [Sledi precrtno:] i od koga komunisti nisu prihvatili ništa drugo osim njegove kritike svojine.

¹ nagradu, odštetu

svakojakim izrekama, tako reći blagoslovima (ili volšebnim izrekama): ‚raditi u znoju lica svog‘ kao božje iskušenje; ‚rad čini život slatkim‘ za bodrenje itd. Moral sveta u kome živimo vrlo mudro se čuva toga da nazove radom i opštenje ljudi uzeto sa zabavne i slobodne strane. On ga kudi, iako i to predstavlja proces proizvodnje. On ga rado naziva pogrdnim imenima: sujeta, sujetno zadovoljstvo, sladostrasnost. Komunizam je raskrinkao tog licemernog propovednika, taj bedni moral.«

Kao opšte radništvo sveti Max sad čitav komunizam svodi na jednaku radnu najamninu, — otkriće koje se ponavlja u tri sledeća »deljenja«: str. 351: »Protiv konkurencije ustaje princip društva bednika — *raspodela*. Zar ja, veoma sposoban, ne treba da imam nikakve prednosti nad nesposobnim?« Dalje, na str. 363, on govori o »opštoj taksi za ljudsku delatnost u komunističkom društvu«. I najzad, na str. 350 on podmeće komunistima da oni smatraju da je »rad« »jedina imovina« ljudi. Dakle, sveti Max opet u komunizam uvodi privatnu svojinu, u njenom dvostrukom obliku — kao raspodelu i najamni rad. Kao i ranije u slučaju »pljačke«, tako i ovde sveti Max proglašava najobičnije i najograničenije buržoaske predstave kao svoja sopstvena »proniknuća« u komunizam. On pokazuje da je zaslužio tu čast da ga je podučio Bluntschli. A kao pravi sitni buržuj, on se i boji da on, »mnogo sposoban«, »neće imati nikakve prednosti nad nesposobnim«, — mada bi trebalo da se najviše boji toga da bude prepušten svojoj sopstvenoj »sposobnosti«.

»Mnogo sposobni« uzgred uobražava da je pravo građanstva nevažno za proletere, pošto je prvo pretpostavio da ga oni *imaju*. To je ista stvar kao i kad je gore uobrazio da je za buržuje nevažan oblik upravljanja. Radnicima je toliko stalo do građanstva tj. do *aktivnog* građanstva da tamo gde ga *imaju*, kao što je slučaj u Americi, oni ga i »koriste«, a tamo gde ga nemaju, teže da ga steknu. Uporedi rasprave severnoameričkih radnika na bezbrojnim mitinzima, čitavu istoriju engleskog čartizma i francuskog komunizma i reformizma.

Prvi korolar

»Svestan da je u njemu bitno to što je radnik, radnik se drži daleko od egoizma i potčinjava se vrhovnoj vlasti radničkog društva, kao što se građanin s predanošću« (!) »vezivao za državu konkurencije.« Str. 162.

Radnik je u krajnjem slučaju svestan toga da je za buržuja bitno u njemu to što je radnik, koji se zato može okrenuti i protiv buržuja kao takvog. Oba otkrića svetog Sanča, »predanost građanina« i »država konkurencije«, mogu se registrovati samo kao nov dokaz o »sposobnosti« »mnogo sposobnog«.

Drugi korolar

»Cilj komunizma *treba* da bude ‚dobro svih‘. *Ovo stvarno izgleda tako* kao da pri tom niko ne treba da zaostane. A kakvo će biti to dobro? Zar je za sve jedno

isto dobro? Da li je svima podjednako dobro u istim uslovima? . . . Ako je tako, onda je reč o ‚istinskom dobru‘. Zar time ne stižemo do tačke na kojoj počinje tiranija religije? — Društvo je odredilo da je dobro ‚istinsko dobro‘, i to se dobro naziva npr. *pošteno radom zasluženno uživanje*, ali ako ti tome pretpostavljaš lenjost punu uživanja, onda bi se društvo mudro čuvalo toga da ti da ono što je za tebe dobro. Proglašavajući dobro svih, komunizam uništava upravo dobrobit onih koji su dotle živeli od svojih renti itd.» Str. 411, 412.

»Ako je tako«, onda odatle slede ove jednačine:

Dobro svih = Komunizam
 = Ako je tako
 = Jedno isto dobro svih
 = Jednaka dobrobit svih u jednim istim uslovima
 = Istinsko dobro
 = [Sveto dobro, sveto, vladavina svetog, hijerarhija]¹
 = Tiranija religije.
 Komunizam = Tiranija religije.

»Ovo stvarno izgleda tako« kao da je »Stirner« ovde o komunizmu rekao isto ono što je dosad rekao o svemu drugom.

Koliko je duboko naš svetac »pronikao« u komunizam, vidi se opet iz toga što mu on pripisuje da teži da ostvari »pošteno radom zasluženno uživanje« kao »istinsko dobro«. Ko osim »Stirnera« i nekolicine berlinskih obučara i krojača misli na »pošteno radom zasluženno uživanje«*! Pa još to staviti u usta komunistima, kod kojih otpada osnova cele te suprotnosti između rada i uživanja. Neka moralni svetac bude spokojan. »Pošteno zasluživanje radom« prepustiće se njemu i onima koje on, i ne znajući, zastupa — njegovim sitnim zanatskim majstorima koje je upropastila sloboda radinosti i koji su moralno »gnevni«. I »lenjost puna uživanja« potpuno spada u najtrivijalniji buržoaski pogled. Ali kruna čitavog stava je prepređeno buržoasko sumnjičenje da komunisti teže da unište »dobrobit« rentijera, a govore o »dobrobiti svih«. On, znači, veruje da će u komunističkom društvu biti još rentijera čiju bi »dobrobit« trebalo uništiti. On tvrdi da je »dobrobit« rentijera bitno svojstvo individua koje su sada rentijeri, da se ne može odvojiti od njihove individualnosti; on uobražava da za te individue ne može postojati nikakva druga »dobrobit« osim one koja je uslovljena time što su oni rentijeri. Zatim, on veruje da je dru-

* [U rukopisu precrtano:] Ko je osim Stirnera u stanju da nemoralnim revolucionarnim proleterima stavi u usta takve moralne budalaštine? — proleterima koji, kao što je poznato celom civilizovanom svetu (u koji, istina, ne spada Berlin, koji je samo obrazovan), imaju bezočnu nameru da svoje »uživanje« ne »pošteno zasluže«, već izvojuju!

¹ Uglaste zagrade su Marxove.

štvo komunistički ustrojeno već onda kad mora još da se bori protiv rentijera i njima slične bagre*. Komunisti svakako neće imati grižu savesti da sruše vlast buržuja i razore njihovu »dobrobit«, čim budu imali moć da to učine**. Njima uopšte nije važno da li se ova »dobrobit«, zajednička njihovim neprijateljima i uslovljena klasnim odnosima, i u vidu lične »dobrobiti« obraća nekoj sentimentalnosti čije se postojanje tupoglavo pretpostavlja.

Treći korolar

Na str. 190 u komunističkom društvu »briga se opet javlja u vidu rada«.

Dobri građanin »Stirner«, koji se poradovao da će u komunizmu opet naći svoju voljenu »brigu«, ovog puta je pogrešio u računu. »Briga« nije ništa drugo već potišteno i uznemireno duševno stanje koje u građanskom svetu nužno prati rad, bednu delatnost za oskudnu zaradu. »Briga« cveta u svom najčistijem obliku kod nemačkog dobrog građanina, gde je hronična i »uvek jednaka samoj sebi«, bedna i prezrena; dok nužda proletera dobija akutan, žestok oblik, goni ga u borbu na život i smrt, revolucioniše ga i stoga ne proizvodi »brigu« već strast. Ako komunistam želi da ukine kako »brigu« građanina tako i nuždu proletera, po sebi je razumljivo da to ne može učiniti ako ne ukine uzroke i jednog i drugog, »rad«.

Sad prelazimo na *istorijske konstrukcije* komunizma.

Prva istorijska konstrukcija.

»Dok je vera bila dovoljna za čast i dostojanstvo ljudi, ništa se nije moglo prigovoriti čak ni najnapornijem radu.« — »Svu svoju bedu su potlačene klase mogle podnositi samo dotle dok su bili hrišćani« (u najboljem slučaju oni su bili hrišćani sve dotle dok su podnosili svoju bedu) »jer hrišćanstvo« (koje im iza leđa stoji sa štapom) »nije dozvoljavalo da se čuje njihovo gundanje i ljutnja.« Str. 158.

»Otkuda to 'Stirner' zna sve ono« što su potlačene klase mogle, doznajemo iz prve sveske časopisa »Allg[emeine] Literat[ur]-Z[eitun]g«, gde »kritika u vidu knjigovezačkog majstora«^[126] citira sledeće mesto iz jedne beznačajne knjige:

* [U rukopisu precrtano:] I konač[no], on postavlja komunistima moraln zahtev da mirno dozvole rentijerima, trgovcima, industrijalcima itd. da ih većito zrabljaju, zato što ne mogu da ukinu to izrabljivanje a da time ne unište »dobrobit« tih gospodara! Jacques le bonhomme, koji se ovde postavlja kao šampion krupnih buržuja, može sebi da uštedi trud da komunistima drži moralne propovedi, kad ih oni od njegovih »dobrih građana« svakodnevno mogu čuti mnogo bolje.

** [U rukopisu precrtano:] ... a grižu savesti neće imati baš zato što je za njih »dobro svih« kao »živih individua« iznad »dobrobiti« dotadašnjih društvenih klasa. »Dobrobit« koju uživa rentijer kao *rentijer* nije »dobrobit« individue kao takve, već »dobrobit« rentijera, nije individualna, već u granicama klase opšta dobrobit.

«Moderni pauperizam je dobio politički karakter; dok je nekadašnji prosjak *pokorno* podnosio svoju sudbinu i smatrao je *božjim opredeljenjem*, sadašnji *bednik* pita da li mora kao bednik da prođe kroz život samo zato što je slučajno rođen u dronjcima.»

Usled ove moći hrišćanstva, za emancipaciju kmetova su vođene upravo najkrvavije i najgorčnije borbe protiv *duhovnih* feudalnih gospodara, i ona je ostvarena uprkos svem gundanju i svoj ljutnji hrišćanstva ovaploćenog u popovima (uporedi Eden, *History of the Poor*, Book I; Guizot, *Histoire de la civilisation en France*; Monteil, *Histoire des Français des divers états* itd.); s druge strane, mali popovi, naročito na početku srednjeg veka, podsticali su kmetove na »gundanje« i »ljutnju« protiv svetovnih feudalnih gospodara (upor. između ostalog i već poznati kapitular Karla Velikog). Uporedi takođe ono što je gore rečeno, povodom »radničkih nemira koji tu i tamo iskrsavaju«, o »potlačenim klasama« i njihovim ustancima u 14. veku.

Raniji oblici radničkih ustanaka bili su povezani sa trenutnim stepenom razvitka rada i time uslovljenim oblikom svojine, a direktno ili in[dir]jektivno komunistički usta[nc]i sa krupnom industrijom. [Ume]sto da se pozabavi ovom obimnom istorijom, sveti Max vrši sveti prelaz od *strpljivih* potlačenih klasa na *nestrpljive* potlačene klase:

«Sada kad svako *treba* da se razvije u čoveka» («otkuda» npr. katalonski radnici »znaju« da »svako treba da se razvije u čoveka«?) »prikovanost čoveka za mehanizovan rad podudara se sa ropstvom.« Str. 158.

Dakle, pre Spartaka i ustanka robova hrišćanstvo je onemogućavalo da se »prikovanost čoveka za mehanizovan rad« »podudari sa ropstvom«; a u doba Spartaka upravo je pojam čovek ukinuo taj odnos i prvi stvorio ropstvo. »Ili je možda« Stirner »čak« nešto čuo o povezanosti savremenih radničkih nemira sa mašinama i hteo ovde da je nagovesti? U ovom slučaju nije uvođenje mehaničkog rada pretvorilo radnike u buntovnike, već je uvođenje pojma »čovek« pretvorilo mehanički rad u ropstvo. — »Ako je tako«, onda »ovo stvarno izgleda« kao da je to »jedinствена« istorija radničkih pokreta.

Druga istorijska konstrukcija.

«Buržoazija je propovedala jevanđelje materijalnog uživanja i sad se čudi što to učenje među nama proleterima nalazi pristalice.» Str. 159.

Tek što su pokazali želju da ostvare pojam »čoveka«, sveto, radnici već žele da ostvare »materijalno uživanje«, svetovno; gore se pominju »muke« rada, a sad još samo rad uživanja. Sveti Sančo se tu udara po ambas sus velientes posaderas¹, prvo po materijalnoj istoriji, zatim po štirnerovskoj, svetoj. Po materijalnoj istoriji, aristokratija je prva postavila jevanđelje svetskog uživanja na mesto uživanja

¹ obema polovinama svoje goleme zadnjice

jevandelja; a trezvena buržoazija se za nju najpre dala na posao i s mnogo lukavstva joj prepustila uživanje koje je buržoaziji bilo zabranjeno po njenim sopstvenim zakonima (pri tome je vlast aristokratije prešla u vidu novca u džepove buržuja).

Po štirnerovskoj istoriji buržoazija se zadovoljila time da traga za »svetim«, da gaji kult države i da »sve postojeće objekte pretvara u proizvode predstava«, i bilo je potrebno da se pojave jezuiti da »čulnost spasu potpune propasti«. Po toj istoj štirnerovskoj istoriji, buržoazija je revolucijom prigrabila svu vlast, pa znači i njeno jevandelje, jevandelje materijalnog uživanja, mada smo po toj istoj štirnerovskoj istoriji sad stigli dotle da u »svetu vladaju samo misli«. Dakle, štirnerovska hijerarhija sada se nalazi »entre ambas posaderas«.¹

Treća istorijska konstrukcija.

Str. 159. »Pošto je buržoazija oslobodila ljude zapovedanja i samovolje pojedina, preostala je još ona samovolja koja potiče iz konjunktura odnosa i može se nazvati slučajnost okolnosti. Preostali su sreća i miljenici sreće.«

Sveti Sančo zatim tvrdi za komuniste da »nalaze zakon i nov poredak koji okončava ta kolebanja« (ili kako se to već zove), a o kome on zna samo toliko da komunisti treba da uzviknu: »Nek ovaj poredak bude odsada sveti!« (a gde bi on pre morao da uzvikne: Neka zbrka mojih uobraženja bude sveti poredak komunista). — »Ovdje je mudrost« (Otkriv[enje] Jov[anovo] 13, 18). »Ko ima um neka izračuna« besmislice što ih ovde u nekoliko [redova] zbija Stirner, koji je inače toliko opširan i stalno se ponavlja.

U najopštijem obliku prvi stav glasi: Pošto je buržoazija ukinula feudalizam, preostala je buržoazija; ili, pošto je u »Stirnerovom« uobraženju ukinuta vlast ličnosti, preostalo je da se uradi upravo obrnuto. »Ovo onda stvarno izgleda tako« kao da se dve najudaljenije istorijske epohe mogu dovesti u vezu koja predstavlja svetu vezu, vezu kao Sveto, vezu kao na nebu.

Ovaj stav svetog Sanča nije, uostalom, zadovoljen gornjim mode simple² besmislice, sveti Sančo ga mora dovesti do mode composé i bicomposé³ besmislice. Naime, sveti Max prvo veruje buržujima koji *sebe* oslobađaju da su masu društva uopšte oslobodili zapovedanja i samovolje pojedinaca, time što su *sebe* oslobodili zapovedanja i samovolje pojedinaca. Drugo, oni se u stvari nisu oslobodili od »zapovedanja i samovolje pojedinaca« već od vladavine korporacije, esnafa, staleža, i stoga su tek sad postali kadri da kao *stvarno* pojedini buržuj u odnosu na radnika primenjuju »zapovedanje i samovolju«. Treće, oni su ukinuli samo plus ou moins⁴ idealistički privid dotadašnjeg zapovedanja i dotadašnje samovolje pojedinaca, da bi

¹ među dve polovine zadnjice — ² prostim načinom — ³ složenog i dvostrukog složenog načina — ⁴ više ili manje

na njegovo mesto postavili to zapovedanje i tu samovolju u svoj njihovoj materijalnoj grubosti. On, buržuj, je želeo da njegovo »zapovedanje i samovolja« više ne budu ograničeni dotadašnjim »zapovedanjem i samovoljom« političke vlasti koncentrisane kod monarha, plemstva i u korporaciji, već da bude, u krajnjem slučaju, ograničeno opštim interesima cele buržoaske klase, izraženim u zakonima buržuja. On je učinio samo to da je ukinuo zapovedanje i samovolju *nad* zapovedanjem i samovoljom pojedinih buržuja (vidi »Politički liberalizam«).

Ostavivši tako kao opštu »kategoriju itd.« konjunkturu odnosa, — koja je uporedo sa vladavinom buržoazije postala sasvim druga konjunktura sasvim drugih odnosa, — umesto da je stvarno analizira, i obdarivši je još neodređenim nazivom »slučajnost okolnosti«, — kao da »zapovedanje i samovolja pojedinaca« nisu i sami »konjunktura odnosa«; dakle, uklonivši tako realnu osnovu komunizma, naime *određenu* konjunkturu odnosa u buržoaskom režimu, — sveti Sančo sad može i taj komunizam, koji je tako pretvoren u vazdušast, da pretvori u sveti komunizam. »Ovo onda stvarno izgleda tako« kao da je »Stirner« »čovjek od samo idealnog«, zamišljenog istorijskog »bogatstva« — »*potpuni bednik*«. Vidi *Knjigu*, str. 362.

Ova velika konstrukcija, ili još bolje, njena premisa, na str. 189 se još jedanput sa mnogo patosa ponavlja u sledećem obliku:

»Politički liberalizam je ukinuo nejednakost gospodara i slugu; on je stvorio *bezvlašće*, anarhiju« (!); »gospodar je sad odvojen od pojedinca, od egoista, da bi postao *sablasi*, zakon ili država.«

Vladavina sablasti = (hijerarhija) = *bezvlašće*, jednako vladavina »svemoćnih« buržuja. Kao što vidimo, ova vladavina sablasti je pre vladavina *mnogih* stvarnih gospodara; znači, komunizam bi se s istim pravom mogao shvatiti kao oslobođenje od ove vladavine mnogih, što sveti Sančo nije smeo da učini, jer bi inače bile opovrgnute kako njegove logičke konstrukcije komunizma tako i čitava konstrukcija »slobodnih«. A tako je u celoj *Knjizi*. Jedan jedini zaključak iz premisa samog našeg sveca, jedna jedina istorijska činjenica obara čitav niz proniknuća i rezultata.

Četvrta istorijska konstrukcija. Na str. 350 sveti Sančo izvodi komunizam direktno iz ukidanja kmetstva.

I. Prva premisa:

»Vanredno mnogo se dobilo kad se postiglo da se bude *smatran* za vlasnika« (!) »Time je ukinuto kmetstvo i svako ko je dotle i sam bio *svojina* sad je postao *gospodar*.«

(U mode simple besmislice ovo opet znači: Kmetstvo je ukinuto čim je ukinuto.) Mode composé ove besmislice je to što sveti Sančo veruje da je čovek posredstvom svete kontemplacije, pomoću

toga što se »smatra« i što je »smatran« postao »vlasnik«, dok je sva teškoća i bila u tome postati »vlasnik«, a smatranje je posle toga došlo samo od sebe; a mode bicomposé je to što je, pošto je na početku još delimično ukidanje kmetstva počelo da razvija svoje posledice i tim postalo opšte, — prestala mogućnost »postići« to da se bude »smatran« za vrednog vlasništva (za vlasnika su oni koje je on imao postali isuviše skupi); što time, dakle, najšire mase, »koje su dotle i same bile svojina«, tj. prinudni radnici, nisu postale »gospodari« već slobodni radnici.

II. *Istorijska druga premisa*, koja obuhvata oko osam stoleća i za koju je »zaista nemoguće videti koliko je bogata sadržinom« (upor. Wigand, str. 194).

»Samo *odsada nije više* dovoljno tvoje imanje i tvoja imovina i *više* se oni ne priznaju; *nasuprot tome*, raste vrednost tvog rada i rezultata tvog rada. Mi poštujemo *sada* tvoje *savlađivanje* stvari kao i *pre* (?). »I to što ti njih imaš. Tvoj rad je tvoja imovina. Ti si sada gospodar ili imalac onoga što je dobijeno radom, a ne onoga što je nasleđeno.« (ibid.)

»Odsada« — »ne više« — »nasuprot tome« — »sada« — »kao i pre« — »sada« — »ili« — »ne« — to je sadržina ove rečenice.

Mada je »Stirner« »sada« došao do toga da si ti (naime Szeliga) gospodar onoga što je dobijeno radom, a ne onoga što je nasleđeno, njemu »sada« naprotiv pada na um da se sada odigrava upravo suprotno — to ga navodi da učini da se komunizam kao kopile rada od te dve nakaze od premisa.

III. *Komunistički zaključak.*

»Ali pošto je *SADA* sve nasleđeno i svaki groš koji poseduješ nosi žig nasleđa a ne rada« (kulminacija besmislice) »*TO* se Sve mora pretopiti.«

Na osnovu toga Szeliga može uobraziti da je stigao kako do nastanka i propasti srednjovekovnih komuna tako i do komunizma devetnaestog veka. A time sveti Max, uprkos svem »nasleđenom« i »radom stečenom« nije stigao do »savlađivanja stvari«, već u najboljem slučaju do »imanja« besmislice.

Ljubitelji konstrukcija sad još na str. 421 mogu videti kako sveti Max, pošto je komunizam već konstruisao iz kmetstva, sad taj komunizam konstruiše još kao kmetstvo *pod* jednim vazalnim gospodarem, društvom, — po istom uzoru po kome već gore sredstvo pomoću koga nešto stičemo pretvara u »sveto«, čijom nam se »milošću« nešto daje. A sada, na kraju, još samo nekoliko »proniknuća« u komunizam koja proizlaze iz gornjih premisa.

Prvo »Stirner« daje novu *teoriju eksploatacije* koja se sastoji u tome što

»radnik u nekoj fabrici čioda radi samo na jednom podvojenom komadu, što samo predaje svoj rad u ruke nekog drugog, i taj drugi ga koristi, eksploatiše«. Str. 158.

»Stirner«, znači, ovde otkriva da se radnici jedne fabrike međusobno eksploatišu, zato što »svoj rad predaju u ruke« jedni drugima, dok fabrikant, čije ruke uopšte ne rade, nije ni u stanju da eksploatiše radnike. »Stirner« ovde predstavlja ubedljiv primer onog žalosnog stanja u koje je komunizam doveo nemačke teoretičare. Oni se sad moraju baviti i takvim svetovnim stvarima kakve su fabrike čioda itd., prema kojima se odnose kao pravi varvari, kao Odžibvejci-Indijanci i Novozelanzđani.

»Nasuprot tome, sad glasi« štirnerovski komunizam (l.c.):

»Cilj svakog rada treba da bude da se zadovolji ‚Čovek‘. Zato on« (»Čovek«) »i mora postati majstor u njemu, tj. mora biti u stanju da ga stvara kao celinu.«

»Čovek« mora postati majstor! — »Čovek« ostaje izrađivač glava čiode, ali je ispunjen umirujućom svešću da su glave čiode deo čioda i da je on u stanju da napravi celu čiodu. Zamor i odvratnost, koju izaziva većito ponavljanje izrađivanja glave čiode, pretvara ova svest u »zadovoljenje Čoveka«. [O, P]roudhone!

Dalje proniknuće.

»Pošto komunisti proglašavaju da je samo *slobodna delatnost* suština« (iterum Crispinus¹) »čoveka, njima je, kao i svima koji iskazuju *nastroyenja radnog dana*, potrebna *nedelja*, podizanje i okrepljenje pored njihovog *rada lišenog duha*.«

Ostavimo li po strani »suštinu čoveka« koja je ovde podmetnuta, nesrećni Sančo je prinuđen da u »rad lišen duha« pretvori »slobodnu delatnost«, tj. kod komunista — kao posledicu slobodnog razvitka svih sposobnosti — stvaralačko ispoljavanje života »celog momka« (da se izrazimo na način koji je za »Stirnera« razumljiv) i to zato što naš Berlinac primećuje da ovde nije reč o »teškom radu misli«. Tim jednostavnim preobražajem moguće je i komuniste pretvoriti u ljude koji iskazuju »nastroyenja radnog dana«. Zajedno sa radnim danom buržuja u komunizmu se, naravno, može naći i nedelja buržuja.

Str. 161. »Nedeljna strana komunizma je to što komunista u tebi vidi čoveka, brata.«

Dakle, komunista se ovde javlja kao »čovek« i kao »radnik«. Ovo sveti Sančo naziva, l.c.: »dvostruko *nameštenje* čoveka koje mu daju komunisti, — služba materijalnog sticanja i služba duhovnog sticanja«.

Ovde on, znači, čak i »sticanje« i birokratiju uvodi u komunizam, koji time, razume se, »postize svoj krajnji cilj« i prestaje da bude komunizam. Uostalom, on je prinuđen da to učini zato što kasnije u njegovom »udruženju« svako takođe dobija »dvostruko nameštenje«, kao čovek i kao »Jedinstveni«. Taj dualizam on privremeno ozakonjuje time što ga podmeće komunizmu, — metod koji ćemo opet naći u njegovom sistemu lena i njegovom korišćenju.

¹ opet Krispin, tj. opet ista pesma

Na str. 344 »Stirner« iskazuje svoje uverenje da »komunisti« žele da »mirnim putem reše pitanje svojine«, a na str. 413 čak kaže da oni apeluju za požrtvovanje ljudi [i za] stav samoodricanja kapitalista!* Vrlo su retki i malobrojni komunistički *buržuji* od Babeufovog doba naovamo koji nisu bili revolucionarni; velika većina komunista je revolucionarna u svim zemljama. O tome šta misle komunisti o »stavu samoodricanja bogatih« i »požrtvovanju ljudi«, sveti Max bi mogao videti na nekoliko mesta kod Cabet-a, upravo onog komunista koji još najviše može ostaviti utisak da apeluje za *dévoûment*, požrtvovanje. U Francuskoj svi komunisti prebacuju sen-simonistima i furijeovcima da su miroljubivi, i od njih se razlikuju poglavito odbacivanjem svakog »rešenja mirnim putem«, kao što se u Engleskoj čartisti uglavnom po tom istom kriterijumu razlikuju od socijalista. Ova mesta su uperena protiv republikanaca i osobito protiv napada na komunizam što ga je izvršio gospodin Buchez, koji pod svojim zapovedništvom drži u Parizu još izvestan veoma mali broj radnika:

»Tako je isto i sa požrtvovanjem (*dévoûment*); to je doktrina gospodina Buchez-a, ovog puta lišena svoje katoličke forme, zato što se gospodin Buchez nesumnjivo boji da je masi radnika odvratan njegov katolicizam i da je odbija. „Da bi se *dužnost* (*devoir*) dostojno izvršavala (kaže Buchez), potrebno je *požrtvovanje* (*dévoûment*).“ — Neka shvati ko može kakva je razlika između *devoir* i *dévoûment*. — „Mi zahtevamo požrtvovanje od svih, kako za veliko nacionalno jedinstvo, tako i za asocijaciju radnika... nužno je da budemo ujedinjeni, uvek požrtvovani (*dévoués*), jedni za druge.“ — Nužno je, nužno je — lako je to reći, i to se i govori već odavno, a govoriće se i još dugo bez nekog uspeha, ako se ne bude pomišljalo na druga sredstva! Buchez se žali na sebičnost bogatih; ali čemu služe takve žalbe? Buchez proglašava za neprijatelje sve one koji neće da se žrtvuju.«

»Ako«, kaže on, »čovjek iz egoizma odbija da se žrtvuje za druge, šta onda treba činiti?... Ni za trenutak se nećemo kolebati da odgovorimo: *Društvo* uvek ima *pravo* da nam uzme ono što nam naša sopstvena dužnost nalaže da mu žrtvuemo... Požrtvovanje je jedino sredstvo da se izvrši sopstvena dužnost. Svako od nas se mora žrtvovati, svuda i uvek. Onoga ko iz egoizma odbija da izvrši svoju dužnost požrtvovanja, nužno je *primorati* na to“. — Tako Buchez dovikuje svim ljudima: Žrtvujte se, žrtvujte se! Mislite samo na to da se treba žrtvovati! Zar to ne znači ne shvatati ljudsku prirodu i gaziti je? Zar to nije pogrešan pogled? Gotovo bismo rekli *detinjast*, *besmislen* pogled« (*Réfutation des doctrines de l'Atelier*, par Cabet, p. 19, 20) — Cabet dokazuje sada na str. 22 republikancu Buchez-u da će nužno doći do »aristokratije požrtvovanja« raznih stupnjeva, a zatim postavlja ironično pitanje: »Šta će sad biti sa *dévoûment*? Šta biva sa *dévoû-*

* [U rukopisu precrtano:] Sveti Max ovde opet pripisuje sebi mudrost zahvatanja i udaranja, kao da čitava njegova pridika o pubunjenom proletarijatu nije unakažena travestija Weitlinga i njegovog lopovskog proletarijata, — Weitlinga, jednog od malobrojnih komunista koje je upoznao po milosti Bluntschlija.

ment kad se čovek žrtvuje samo radi toga da dospe do najviših vrhova *hijerarhije*? . . . Takav sistem bi mogao nastati u glavi nekoga ko bi želeo da dotera do pape ili kardinala, — ali u glavama radnika!!! — »Gospodin Buchez ne želi da se rad pretvori u *prijatnu razonodu*, niti da čovek radi za svoju sopstvenu dobrobit i stvara sebi nova uživanja. On tvrdi . . . ,da je čovek doveden na Zemlju da ispuni *poziv, dužnost* (une fonction, un devoir)'. »Ne', pridikuje on komunistima, »čovek, ta velika sila, nije stvoren za sebe samog (n'a point été fait pour lui-même) . . . To je primitivna misao. Čovek je radnik (ouvrier) u svetu, on mora da ostvari delo (oeuvre) koje moral nameće njegovoj delatnosti, to je njegova dužnost . . . Ne smemo nikad izgubiti iz vida da moramo ispuniti *visoki poziv* (une haute fonction), poziv koji je započeo prvog dana čovekovog postojanja i završiče se samo kad i čovek prestane da postoji.' — Ali ko je gospodinu Buchez-u otkrio sve ove lepe stvari? (Mais qui a révélé toutes ces belles choses à M. Buchez lui-même, — što bi Stirner preveo: Otkuda Buchez zna sve što čovek treba da čini?) — »Du reste, comprenez qui pourra¹. — Buchez produžava: »Kako! Čovek je morao da čeka hiljade stoleća da od vas komunista čuje da je sazdan za samog sebe i da nema drugi cilj već da živi u svim mogućim uživanjima? . . . Ali ne sme se pasti u takvu zabludu. Ne sme se zaboraviti da *smo mi stvoreni da radimo* (faits pour travailler), da *uvek* radimo, i da je jedino što možemo tražiti *ono što je za život neophodno* (la suffisante vie), tj. dobrobit dovoljna da kako valja ispunjavamo svoj poziv. Izvan ovog kruga sve je *apsurdno i opasno*.' — Ali dokažite! Dokažite! I ne zadovoljavajte se time što proričete kao prorok! Već od samog početka govorite o *hiljadama stoleća*! A zatim — ko tvrdi da su nas čekali u *svim* stolećima? Ali svakako su čekali Vas sa svim vašim teorijama o dévouement, devoir, nationalité française, association ouvrière?² — »Najzad', kaže Buchez, »molimo vas da se ne uvredite zbog onoga što smo rekli.' — Mi smo isto tako učtivi Francuzi, i molimo Vas takođe da se ne uvredite.« (Str. 31.) — »Verujte nam', kaže Buchez, »postoji jedna *communauté*³, koja je već odavno stvorena i čiji ste članovi i vi.' — Verujte nam, Buchez«, zaključuje Cabet, »postanite komunisti!«

»Požrtvovanje«, »dužnost«, »socijalna dužnost«, »pravo društva«, »poziv, opredeljenje čoveka«, »radnik poziv čoveka«, »moralno delo«, »asocijacija radnika«, »stvaranje onoga što je neophodno za život«, — zar sve to nisu iste one stvari koje sveti Sančo prebacuje komunistima, zbog čijeg *odsustva* komunistima prebacuje gospodin Buchez, čijim se svečanim prigovorima Cabet podsmeva? Zar ovde ne postoji čak i Stirnerova »hijerarhija«?

Na kraju sveti Sančo na str. 169. zadaje komunizmu smrtni udarac izbacujući sledeću rečenicu:

»Oduzevi i *svojinu*« (!) »socijalisti i ne primećuju da ona sebi obezbeđuje opstanak u svojstvenosti. Zar su samo novac i imanje svojina ili je i svako mišljenje nešto moje, nešto sopstveno? *Znači*, nužno je ukinuti svako mišljenje ili ga učiniti bezličnim.«

¹ Uostalom, neka to shvati ko može. — ² požrtvovanju, dužnosti, francuskoj nacionalnosti, asocijaciji — ³ zajednica

Ili možda mišljenje svetog Sanča, ukoliko ne postane i mišljenje drugih, daje pravo na zapovedanje bilo čemu drugom, čak i tuđem mišljenju? Koristeći ovde kapital svog mišljenja protiv komunizma, sveti Max ne čini ništa drugo već iznosi najstarije i najtrivijalnije buržoaske prigovore protiv njega, i veruje da je rekao nešto novo, jer su za njega, obrazovanog Berlinca, ove otrcane stvari novost. Između mnogih drugih i posle mnogih drugih i Destutt de Tracy je pre otprilike trideset godina i kasnije rekao ovo isto, samo mnogo bolje, u knjizi koja je ovde citirana. Na primer:

»Vođen je formalno proces protiv svojine i iznošeni su razlozi »za« i »protiv«, kao da od naše odluke zavisi da li će svojina postojati ili neće postojati na ovom svetu. Ali to znači uopšte ne shvatati našu prirodu.« (*Traité de la volonté*, Paris 1826, p. 18.)

A onda se gospodin Destutt de Tracy daje na posao da dokaže da su *propriété*, *individualité* i *personalité*¹ identični, da *moi*² sadrži i *mien*³, i prirodnu osnovu privatne svojine nalazi u tome što

»je priroda čoveka obdabila jednom neizbežnom i neotuđivom svojinom, svojinom nad sopstvenom individuom«. (Str. 17.) — Individua »jasno uviđa da je ovo *Ja* isključivi sopstvenik tela kome je ono dalo dušu, organa koje pokreće, svih njihovih sposobnosti, svih njihovih snaga, svih njihovih dejstava, svih njihovih strasti i postupaka; jer sve to počinje i završava se ovim *Ja*, postoji samo kroz njega, pokreće se samo njegovom akcijom; i nijedna druga osoba ne može upotrebiti iste te instrumente, niti na isti način biti pod njihovim uticajem.« (Str. 16.) — »Svojina postoji, ako ne baš svuda gde postoji i osećajna individua, ono bar svuda gde postoji individua sa voljom.« (Str. 19.)

Pošto je tako identifikovao privatnu svojину i ličnost, Destutt de Tracy sad pomoću igre reči izvodi, kao i »Stirner« pomoću igre reči *moi* i mišljenje⁴, *svojina* i *svojstvenost*⁵, sledeći zaključak iz *propriété*⁶ i *propre*⁷.

»Dakle, sasvim je beskorisno voditi raspravu o tome da li možda ne bi bilo bolje da svakom od nas ništa ne bude svojstveno (de discuter s'il ne vaudrait pas mieux que rien ne fût propre à chacun de nous) — u svim slučajevima to znači pitati da li ne bi bilo poželjno da budemo sasvim drugačiji nego što smo, i čak ispitati da li ne bi bilo bolje da nas uopšte nema.« (Str. 22.)

»Ovo su veoma popularni«, već tradicionalni prigovori protiv komunizma, »i ne treba se«, upravo zbog toga, »čuditi što Stirner« njih ponavlja.

Ako ograničeni buržuj kaže komunistima: Ukidajući svojinu, tj. moju egzistenciju kao kapitaliste, kao zemljoposjednika, kao fabrikanta, i ukidajući svoju egzistenciju kao radnika, vi ukidate moju

¹ svojina, individua i ličnost — ² ja — ³ moj — ⁴ Mein und Meinung — ⁵ Eigentum i Eigenheit — ⁶ svojina — ⁷ svojstveno

i svoju individualnost; onemogućavajući meni da eksploatišem vas radnike, da zgrćem svoje profite, kamate i rente, vi mi onemogućavate da egzistiram kao individua. — Dakle, ako buržuj izjavi komunistima: ukidajući moju egzistenciju *kao buržuja*, vi ukidate moju egzistenciju *kao individue*, ako se on tako kao buržuj identifikuje sa sobom kao individuom, onda mu se tu mora priznati bar otvorenost i bestidnost. Za buržuja je to stvarno tako; on veruje za sebe da je individua utoliko ukoliko je buržuj.

Ali čim se pojave teoretičari buržoazije i toj tvrdnji daju opšti izraz, čim oni svojinu buržuja i teorijski identifikuju sa individualnošću i pokažu težnju da to identifikovanje logički opravdaju, — tek tada besmislica počinje da postaje svečana i sveta.

»Stirner« je gore opovrgao komunističko ukidanje privatne svojine time što je privatnu svojinu pretvorio u »imanje« a zatim glagol »imati« proglasio za neophodnu reč, za večitu istinu, jer se i u komunističkom društvu može desiti da Stirner »ima« bolove u stomaku. Isto tako on nemogućnost ukidanja privatne svojine ovde zasniva na tome što tu privatnu svojinu sredstava pretvara u pojam svojine, eksploatiše etimološku vezu između reči »svojina« [Eigentum] i »svojstveno« [eigen] i reč »svojstveno« proglašava za večitu istinu, zato što se i u komunističkom režimu može desiti da mu budu »svojstveni« bolovi u stomaku. Čitava ova teorijska besmislica, koja traži svoje utočište u etimologiji, bila bi nemogućna da stvarna privatna svojina, koju komunisti teže da ukinu, nije pretvorena u apstraktni pojam »svojina«. Time se, s jedne strane, ušteduje trud da se nešto kaže o stvarnoj privatnoj svojini ili da se bar nešto zna o njoj, a s druge strane time se može lako otkriti protivrečnost u komunizmu, tako što se u njemu *posle* ukidanja (*stvarne*) svojine, svakako lako mogu otkriti još svakakve stvari koje je moguće podvesti pod »svojina«. U stvarnosti stvari stoje, razume se, upravo obrnuto.* U stvarnosti ja imam privatnu svojinu utoliko ukoliko imam nešto što mogu da rasprodam, dok se moja svojstvenost uopšte ne može rasprodati. Nad svojim kaputom imam privatnu svojinu samo dotle dok mogu da ga rasprodam, založim ili prodam, dok ga je moguće rasprodati. Ako izgubi tu svojstvenost, ako se pretvori u dronjke, on može sačuvati za mene još svakojaka svojstva zbog kojih je *meni* dragocen, čak može postati moje svojstvo i mene pretvoriti u odrpanu individuu. Ali nijednom ekonomisti neće pasti na um da ga uvrsti u moju privatnu svojinu, pošto mi on ne omogućava da gospodarim čak ni najmanjom količinom tuđeg rada. Pravnik, ideolog privatne svojine, možda i može trabu-

* [U rukopisu precrtano:] Stvarna privatna svojina je upravo ono što je najopštije a što sa individualnošću nema nikakve veze, čak je upravo ruši. Ukoliko važim kao privatni sopstvenik, utoliko ne važim kao individua — teza koju svakodnevno dokazuju brakovi iz računa.

njati takve stvari. Privatna svojina ne otuđuje samo individualnost ljudi već i individualnost stvari. Zemlja nema nikakve veze sa zemljišnom rentom, ni mašina sa profitom. Za zemljoposjednika zemlja ima samo značenje zemljišne rente, on daje svoje zemljište pod zakup i ubira rentu; svojstvo koje zemlja može da izgubi a da ne izgubi nijedno od svojih inherentnih svojstava, npr. deo svoje plodnosti, svojstvo čiji stepen, a čak i egzistencija zavisi od društvenih odnosa, koji se stvaraju i ukidaju bez uticaja individualnog posednika. To isti važi i za mašinu. Koliko malo novac, najopštiji oblik svojine, ima veze sa ličnom svojstvenošću, koliko joj je on upravo suprotan, već je Shakespeare znao bolje od našeg sitnog buržuja — teoretičara:

A ovo, to će napraviti crno
Belim, ružno lepim, dobro rdjavim,
Staro mladim, nisko plemenitim,
A kukavičkim ono što je hrabro.
Ovaj žuti rob . . . učiniće da se
I sama bela guba obožava . . .
Ovo udaje svelu udovicu,
Na kojoj bi povraćale sve
Bolnice, čirevi, i to daje njoj
Lepotu, svežinu aprilskog dana.
Ti zbratimljuješ ono što je nemogućno
I na poljubac ih nagoniš.⁽¹²⁷⁾

Jednom rečju, zemljišna renta, profit itd., stvarni oblici postojanja privatne svojine, jesu *društveni odnosi* koji odgovaraju jednom određenom stupnju proizvodnje i »*individualni*« su samo dotle dok ne postanu okovi postojećih proizvodnih snaga.

Po Destutt de Tracyju, većina ljudi, proleter, trebalo je već odavno da izgube svaku individualnost, mada danas izgleda kao da se među njima individualnost najviše i razvija. Buržuju je utoliko lakše da, polazeći od svog jezika, dokaže identitet merkantilističkih i individualnih ili čak opšte ljudskih odnosa, pošto je sam taj jezik proizvod buržoazije i stoga su, kako u stvarnosti tako i u jeziku, odnosi čiftnskog trgovanja postali osnova svih drugih. Na primer, *propriété* — svojina i svojstvo, *property* — svojina i svojstvenost, »svojstveno« u merkantilističkom smislu i u individualnom smislu, *valeur*, *value*-vrednost, *commerce*-opštenje, *échange*, *exchange* — razmena itd., — reči koje se upotrebljavaju kako za komercijalne odnose, tako i za svojstva i za uzajamne odnose individua kao takvih. U ostalim modernim jezicima stvari stoje isto tako. Ako se sveti Max ozbiljno prihvati toga da koristi ovu dvosmislenost, neće mu biti nimalo teško da učini niz sjajnih novih ekonomskih otkrića, iako nema pojma o ekonomiji, kao što i njegova nova ekonomska fakta, o kojima ćemo kasnije govoriti, potpuno ostaju u krugu ove sinonimike.

Dobrodušni i lakoverni Jacques prima igru reči buržuja sa svojina i svojstvo tako bukvalno, tako sveto i ozbiljno da se čak trudi da se odnosi kao privatni sopstvenik prema svojim sopstvenim svojstvima, — što ćemo kasnije videti.

Najzad, na str. 421 »Stirner« poučava komunizam da »se« (naime komunizam)

»istinu napada ne svojina, već otuđenje svojine«.

Sveti Max nam u ovom novom otkrivenju samo ponavlja staru dosetku koju su više puta iskoristili npr. još sen-simonisti. Upor. npr. *Leçons sur l'industrie et les finances*, Paris 1832^[128], gde, između ostalog, stoji:

»Svojina se ne ukida već se njena forma menja, — ona će prvo postati istinska personifikacija, — ona će dobiti tek sada svoj stvarni individualni karakter.« (Str. 42, 43.)

Pošto su ovu frazu, koju su izrekli Francuzi a naduo je naročito Pierre Leroux, veoma blagonaklono prihvatili nemački spekulativni socijalisti i nastavili da njome dalje spekuliraju, i pošto je ona najzad dala povoda reakcionarnim smicalicama i praktičnom kesarštvu, — to je mi nećemo ni razmatrati ovde gde ona ništa ne iskazuje, već u daljem tekstu kad budemo govorili o istinskom socijalizmu.

[Po] uzoru na Wönigera, koga je [iskoristio] Reichardt, sveti Sančo uživa u tome da proletere, [a time] i komuniste pretvara u »bed[nike]«. On svoga »bednika« definiše na str. 362 kao »čoveka sa samo idealnim bogatstvom«. Ako štirnerovski »bednici« nekad budu osnovali kraljevstvo bednika, kao što su učinili pariski prosjaci u petnaestom veku, onda će sveti Sančo postati kralj bednika, pošto je »savršeni« bednik, čovek koji nema čak ni idealno bogatstvo i zato živi od kamate na kapital svoga mišljenja.

C) Humani liberalizam

Pošto je sveti Max sebi udesio liberalizam i komunizam kao nesavršene načine postojanja filozofskog »čoveka« a time i novije nemačke filozofije uopšte (na šta je imao pravo utoliko što je ne samo liberalizam, već i komunizam u Nemačkoj dobio sitnoburžoaski i ujedno prekomerno-ideološki oblik), sad mu je lako da najnovije forme nemačke filozofije, koje je on nazvao »humani liberalizam«, prikaže kao savršeni liberalizam i komunizam i ujedno kao kritiku i drugog.

Pomoću ove svete konstrukcije dobijaju se sada sledeće tri zabavne promene — (upor. i »Ekonomiju Starog zaveta«):

1. Pojedinac nije čovek, zato on ne znači ništa — bez ikakve lične volje, posilni — »koji će biti nazvan imenom«: »bez gospodara« — politički liberalizam o kome smo već gore raspravljali.

2. Pojedinac nema ničeg ljudskog, zato ne važi nikakvo Moje

i Tvoje ili svojina: »neimućan« — komunizam, o kome smo takođe već raspravljali.

3. Pojedinaac treba u kritici da ustupi mesto Čoveku koji tek što je otkriven: »bezbožni« = identitet »bez gospodara« i »neimućni« — humani liberalizam, str. 180, 181. — U podrobnom izlaganju ovog poslednjeg negativnog jedinstva nepokolebljivo pravoverje našeg Jacques-a dostiže vrhunac na str. 189:

»Egoizam svojine će izgubiti sve ako i reči „Moj bog“ postanu besmislene, jer« (od svih najveće Jer!) »bog postoji samo ako mu na srcu leži spas pojedinca, kao što i ovaj u njemu traži svoj spas.«

Po ovome bi francuski buržuj »izgubio« svoju »poslednju« »svojину« tek kad bi se reč adieu prognala iz jezika. Potpuno u skladu sa dosa[dašnjom] konstrukcijom, ovde se svojina nad bogom, sveta svojina na nebu, svojina fantazije, fantazija svojine, proglašava za najvišu svojinu i poslednju uzdanicu svojine.

Od ove tri iluzije o liberalizmu, komunizmu i nemačkoj filozofiji pripravlja on sad sebi novi — ovog puta, hvala »Svetom«, poslednji — prelaz ka »Ja«. Pre nego što ga u tome budemo sledili, bacićemo još jedan pogled na njegovu poslednju »tešku životnu borbu« sa »humanim liberalizmom«.

Pošto je naš poštenjačina Sančo u svojoj novoj ulozi kao caballero andante¹, i to kao caballero de la tristísima figura² prošao unakrst celu istoriju, svuda pobeđivao i »oduvao« duhove i sablasti, »zmajeve i sove, utvare i vilenjake, kune i orlušine, gemove i ćukove« (upor. Isaija 34, 11 - 14), — kakvo li je za njega olakšanje sada kada, na kraju, prošavši sve te razne zemlje, dođe na svoje ostrvo Baratariju¹²⁹, u »zemlju« kao takvu, gde »Čovek« trčkara in puris naturalibus³! Setimo se još jednom njegovog Velikog stava, dogme kojom su mu podvalili i na kojoj počiva čitava njegova konstrukcija istorije, naime da se »istine koje proizlaze iz pojma čoveka poštuju kao otkrivenja upravo ovog pojma i — smatraju svetim«, »otkrivenja ovog svetog pojma« »ne lišavaju se svoje svetosti« čak ni »ukidanjem nekih istina koje se manifestuju kroz ovaj pojam«. (Str. 51.)

Teško da je potrebno da ponovimo ono što smo već dokazali svetom piscu u slučaju svih njegovih primera, naime da se naknadno kao otkrivenje pojma »čovek« konstruiše, prikazuje, zamišlja, potkrepljuje i opravdava ono što predstavlja empirijske odnose koje nije stvorio sveti pojam čov[eka] već stvarni ljudi u svom stvarnom opštenju. Setimo [se] i njegove hijerarhije. A sad predimo na humani [liber]alizam.

[Na str. 4]4, gde sveti Max »ukratko« »suprotstavlja [jedno drugom] [teo]loško gledište Feuerbacha i naše«, Feuerbachu se najpre ne suprotstavlja ništa drugo osim jedna fraza. Kao što smo već videli

¹ putujući vitez — ² vitez najtužnijeg lika — ³ u čistom prirodnom stanju

u slučaju fabrikacije duhova, gde »Stirner« svoj želudac podiže do zvezda (treći Dioskur^[130]), svetac zaštitnik od morske bolesti) zato što su on i njegov želudac »različita imena za potpuno različite stvari« (str. 42), — tako se i ovde biće najpre javlja i kao postojeća stvar, i »tako se kaže«, str. 44:

»Najviše biće svakako *jeste* biće čoveka, ali upravo zato što je ono njegovo *biće* a ne on sam, *sasvim* je *svejedno* da li mi to biće vidimo izvan čoveka i na njega gledamo kao ,boga' ili ga nalazimo u čoveku i nazivamo ,bićem čoveka' ili ,Čovekom'. *Ja* nisam ni bog ni Čovek, ni najviše biće ni moje biće, i zato je u stvari *svejedno* da li *Ja* to biće *mislim* u sebi ili izvan sebe.«

»Biće čoveka« se ovde, znači, pretpostavlja kao postojeća stvar, to *jeste* ,najviše biće', to *nije* »Ja«, i umesto da kaže nešto o »biću«, sveti Max se ograničava na prostu izjavu da je *svejedno* »da li ga *mislim* u sebi ili izvan sebe«, na ovom ili nekom drugom mestu. Da ta indiferentnost prema biću nikako nije neka nebrizljivost stila, proizlazi već otuda što on sam pravi razliku između bitnog i nebitnog, što kod njega samog može figurirati čak i »*plemenito biće* egoizma« na str. 71. Uostalom, sve što su nemački teoretičari rekli o biću i nebiću, mnogo bolje je rečeno još kod Hegela u *Logici*.

Bezgranično pravoverje »Stirnerovo« kad su u pitanju iluzije nemačke filozofije nalazimo koncentrisano u tome što on neprekidno istoriji podmeće »Čoveka« kao jedinu delatnu osobu, i veruje da je »Čovek« stvorio istoriju. Na ovo ćemo sad opet naići u vezi sa Feuerbachom, čije iluzije on najvernije prihvata da bi na njima dalje gradio.

Str. 77. »Uopšte Feuerbach *samo premešta subjekt i predikat*, dajući prednost ovom poslednjem. Ali pošto sam kaže: ,Ljubav nije sveta zato (i nikad ljudima nije bila sveta zato) što predstavlja predikat boga, već ona predstavlja predikat boga zato što je zahvaljujući sebi i za sebe božanska', — mogao je i da zaključi da treba započeti borbu protiv samih predikata, protiv ljubavi i svih svetinja. Kako se mogao nadati da će ljude odvratiti od *boga* kad im je ostavio *ono što je božansko*? A ako njima, kao što kaže Feuerbach, bog nikad nije bio glavni, već samo njegovi predikati, onda im je baš mogao ostaviti te ukrase, pošto je već ostala lutka, pravo jezgro.«

A kad »*sam*« Feuerbach to kaže, onda je to za Jacques-a le bon homme-a dovoljan razlog da mu *poveruje* da su ljudi poštovali ljubav zato što je ona »zahvaljujući sebi i za sebe božanska«. A ako se dogodilo upravo *obrnuo* od onoga što Feuerbach kaže — a mi »se usuđujemo da to kažemo« (Wigand, str. 157), — ako ljudima ni bog ni njegovi predikati nikad nisu bili glavni, ako je čak i to samo sveta iluzija nemačke teorije, — onda se našem Sanču događa isto ono što mu se već dogodilo kod Cervantesa, kad su mu, dok je spavao, pod sedlo podmetnuli četiri koca, a ispod njega izvukli njegovog sivca.

Oslanjajući se na ove Feuerbachove iskaze, Sančo započinje borbu koja je takođe predskazana još kod Cervantesa u glavi devetnaestoj, gde se ingenioso hidalgo¹ bori protiv predikata, zamaskiranih, koji nose u grob leš sveta, i koji — umotani u svoje plaštove i pogrebne ogrtače — ne mogu da se pokrenu i našem hidalgu tako olakšavaju da ih obori svojom motkom i da ih pošteno isprebija. Poslednji pokušaj da se dalje iskoristi kao sopstvena sfera kritika religije, premorena šibanjem, da se ostane u granicama pretpostavki nemačke teorije, — a ipak stvori utisak kao da se izvan njih izlazi, — da se od ove kosti oglodane do posled[nje] žile skuva još [jedna ru]mfordovska retka prosjačka supa [za] »Knjigu«, — taj poslednji pokušaj se sastojao u tome da se vodi borba protiv materijalnih odnosa ne u njihovom stvarnom vidu, čak ni u vidu profanih iluzija ljudi praktično ogrezlih u današnjem svetu, već u nebeskom ekstraktu njihovog profanog oblika kao predikata, kao emanacija boga, kao anđela. Tako je nebesko carstvo opet naseljeno i starom načinu eksploatacije ovog nebeskog carstva opet data gomila novog materijala. Tako je borba sa verskom iluzijom, sa bogom, opet podmetnuta stvarnoj borbi. Sveti Bruno, koji zarađuje hleb teologijom, u svojim »teškim životnim borbama« protiv supstancije čini isti onaj pokušaj pro aris et focus² da kao teolog izađe iz teologije. Njegova »supstancija« ne predstavlja ništa drugo nego predikate boga sjedinjene pod jednim imenom; sa izuzetkom ličnosti, koju ostavlja za sebe — predikate boga koji takođe ne predstavljaju ništa drugo već obogotvorene nazive predstava ljudi o njihovim sopstvenim određenim empirijskim odnosima, predstava kojih se oni kasnije licemerno drže iz praktičnih razloga. Uz pomoć teorijskog oružja nasleđenog od Hegela ne može se, naravno, čak ni razumeti empirijsko, materijalno ponašanje tih ljudi. Time što je Feuerbach religiozni svet prikazao kao iluziju zemaljskog sveta, koji se kod njega samog javlja još samo kao fraza, — i za nemačku teoriju se samo od sebe postavilo pitanje na koje on nije odgovorio: Otkuda to da ljudi sebi »uvrte u glavu« te iluzije? Ovo pitanje je čak i za nemačke teoretičare prokrcilo put ka materijalističkom pogledu na svet, pogledu koji nije bez pretpostavki, već empirijski posmatra stvarne materijalne pretpostavke kao takve i stoga je prvi stvarno kritički pogled na svet. Ovaj put je bio već nagovešten u »Deutsch-Französische Jahrbücher« u *Uvodu u kritiku Hegelove filozofije prava* i u *Prilogu jevrejskom pitanju*. Pošto je to tada još bilo izraženo filozofskom frazeologijom, filozofski izrazi kao što su »ljudsko biće«, »rod« itd., koji su se ovde tradicionalno provlačili, dali su željeni povod nemačkim teoretičarima da netačno shvataju stvarni razvitak i da poveruju da je ovde opet reč samo o novom prevrtanju njihovih iznošenih teorijskih kaputa, — kao što je i Dottore Gra-

¹ oštromni plemić — ² za zaštitu oltara i ognjišta

ziano nemačke filozofije, doktor Arnold Ruge, poverovao da ovde može i dalje da mlati svojim nezgrapnim udovima i paradira sa svojom pedantski-burlesknom maskom. Nužno je »ostaviti filozofiju na stranu« (Wig[and,] str. 187, upor. Heß, *Poslednji filozofi*, str. 8), nužno je iskočiti iz nje i kao običan čovek predati se izučavanju stvarnosti, za šta i u literaturi postoji ogroman materijal, koji je, naravno, nepoznat filozofima. I kad se onda ponovo nađemo pred ljudima kao što su *Krummacher* ili »Stirner«, onda vidimo da su oni odavno »iza« i ispod nas. Filozofija i izučavanje stvarnog sveta odnose se jedna prema drugoj kao onanija i polna ljubav. Sveti Bruno, koji ostaje u granicama sveta čistih misli uprkos tome što sam nema misli — što smo mi konstatovali strpljivo, a on emfatično, — može se spasti tog sveta, naravno, samo moralnim postulatom, postulatom »lišenosti misli« (str. 196 »Knjige«). On je građanin koji se od trgovine spasa pomoću banqueroute cochonne^[131], što ga, naravno, ne pretvara u proletera već u siromašnog bankrotiranog građanina. On ne postaje svetski čovek već bankrotirani filozof lišen misli.

Od Feuerbacha nasleđeni predikati boga kao stvarnih sila nad ljudima, kao hijerarha, predstavljaju čudovište podmetnuto empirijskom svetlu, koje nalazi »Stirner«. U toj meri počiva sva njegova »svojestvenost« samo na onome čime je »nadahnut«. Ako »Stirner« (vidi i str. 63) prebacuje Feuerbachu da nije došao ni do čega, zato što Feuerbach pretvara predikat u subjekat i obrnuto, — on je još mnogo manje u stanju da dođe do nečega, [zato što] te fojberbahovske predikate, [pretv]orene u sub[jekte], bez pogovora prihvata kao stvarne ličnosti koje [vla]daju [svetom], a te fraze o odnosima kao stvarne odnose, daje im predikat »sveti«, *taj predikat pretvara u subjekt*, »sveto«, — dakle, čini isto ono što prebacuje Feuerbachu, i sada, pošto se na taj način potpuno oslobodio određene sadržine o kojoj je bilo reči, on započinje borbu, tj. izražava svoju »mržnju« prema tom »svetom« koje, naravno, uvek ostaje isto. Kod Feuerbacha postoji još svest — što mu sveti Max prebacuje — »da je kod njega reč samo o uništenju jedne iluzije« (str. 77 »Knjige«), — mada Feuerbach pridaje još i suviše veliki značaj borbi protiv te iluzije. Kod »Stirnera« je i ova svest »nestala«, on zaista veruje u vladavinu apstraktnih misli ideologije u današnjem svetlu, on veruje da u svojoj borbi protiv »predikata« pojmova, više ne napada na iluziju već na stvarne sile koje gospodare svetom. Otuda njegov manir da sve postavlja na glavu, otuda ona prekomerna lakovernost s kojom prihvata za zbilju sve pritvorne iluzije, sve licemerne tvrdnje buržoazije. Uostalom, koliko malo »lutka« predstavlja »pravo jezgro« »ukrasa« i koliko je sakato to lepo upoređenje, najbolje se vidi na »Stirnerovoj« sopstvenoj »lutki« — »Knjizi« — u kojoj nema nikakvog, ni »pravog« ni »nepravog« »jezgra«, i gde čak i ono malo čega ima na ukupno 491 strani teško zaslužuje i naziv »ukras«. — A ako već moramo u njoj naći »jezgro«, onda je to jezgro — *nemački malograđamin*.

Uostalom, o tome otkuda kod svetog Maxa mržnja prema »predikatima« on sam nam u apologetskom komentaru daje sasvim naivno objašnjenje. On citira sledeće mesto iz *Suštine hrišćanstva*, str. 31: »Istinski ateista je samo onaj za koga *predikati* božanskog bića, kao što su npr. ljubav, mudrost, pravednost, ne predstavljaju ništa, a ne onaj za koga samo *subjekt* tih predmeta nije ništa«, — i zatim trijumfalno uzvikuje: »*Zar svega toga nema kod Stirnera?*« — »Ovdje je mudrost.« Sveti Max je na gore navedenom mestu video samo mig kako treba početi da bi se otišlo »*najdalje*«. On veruje Feuerbachu da ovo gore rečeno predstavlja »suštinu« *»istinskog ateiste«* i prima od njega »zadatak« da postane »istinski ateista.« »Jedinstveni« je *»istin-ski ateista«*.

Još lakovernije nego prema Feuerbachu on »manevriše« prema svetom Brunu ili »kritici«. Postepeno ćemo videti šta sve on na veru prima od »kritike«, kako se stavlja pod njen policijski nadzor, kako ga ona uči životu i »zanimanju«. Zasada je dovoljna potvrda njegove vere u kritiku to što on na str. 186 »kritiku« i »masu« tretira kao dve osobe koje se međusobno bore i »pokušavaju da se oslobode egoizma« i na str. 187 obe »prihvata za ono za šta se *one* — *izdaju*«.

Borbom protiv humanog liberalizma završena je duga borba Starog zaveta, gde je čovek bio nadzornik Jedinstvenom; vreme je došlo i jevanđelje milosti i radosti sručuje se na grešno čovečanstvo.

Borba za »čoveka« je ispunjenje reči napisane kod Cervantesa u dvadeset prvoj glavi, »koja govori o velikoj pustolovini i zadobijanju dragocenog šlema Mambrinovog«. Naš Sančo, koji u svemu podražava svog bivšeg gospodara i sadašnjeg slugu »zakleo se« da za sebe »osvoji šlem Mambrinov« — Čoveka. Pošto je u raznim svojim »pohodima« uzaludno tražio željeni šlem kod starih i novih, liberala i komunista, »ugleda na konju čoveka koji je na glavi nosio nešto što svetli kao da je od zlata«, i reče Don Kihotu — Szeligi: »Ako se ne varam, evo nam ide u susret čovek koji na glavi nosi šlem Mambrinov, koji sam se, kao što znaš, zakleo da ću dobiti.« »Nek vaša milost pripazi na svoje reči, a još više na ono što radi«, — odvrća Don Kihot, koji se u toku vremena opametio. »Reci mi, zar ne vidiš onog konjanika koji nam jaše u susret na konju sa sivim mrljama, a na glavi nosi zlatan šlem?« — »Ono što ja jedino vidim i opažam«, — odvrća Don Kihot — »jeste neki momak na sivom magarcu kao što je vaš, koji na glavi nosi nešto što sija.« — »Znači, to je šlem Mambrinov«, kaže Sančo.

U međuvremenu mirno dokasa sveti berberin *Bruno* na svom magarencetu, kritici, sa svojim berberskim čankom na glavi; sveti Sančo uperi svoje koplje u njega, sveti Bruno skoči s magarca, ostavi čanak (kao što smo ga na saboru i videli bez tog čanka) i pobeže pre-

ćicom, »zato što je on lično kritičar«. Sveti Sančo podiže s velikim ushićenjem Mambrinov šlem, i na Don Kihotovu primedbu da je on sasvim sličan berberskom čanku, Sančo odgovori: »Ovaj slavni komad začaranog, 'avetinskog' šlema bez sumnje je pao u ruke čoveka koji nije znao da oceni njegovu vrednost, i jednu polovinu je pretopio a drugu je slupao u nešto što, kako ti kažeš, liči na berberski čanak; uostalom, kako god da ga vide profane oči, meni — koji znam njegovu vrednost — to je nevažno.«

»Druga divota, druga svojina je sad stečena!«

Sad kad je stekao »Čoveka«, svoj šlem, — on mu se suprotstavlja, odnosi se prema njemu kao prema svom »najnepomirljivijem neprijatelju« i izjavljuje mu bez uvijanja da on (sveti Sančo) nije »čovek«, već »nečovek, nečovečno«. Kao ovo »nečovečno« on kreće u Sijera Morenu da se ispaštanjima pripremi za divotu Novog zaveta. Tu se svlači »go golcat« (str. 184) da bi postigao svoju svojstvenost i premašio ono što njegov prethodnik radi kod Cervantesa u dvadeset petoj glavi: »I skinuvši u velikoj žurbi pantalone, on ostade polugo u košulji i bez predomišljanja dva puta poskoči kao jarac glavom nadole i nogama nagore, otkrivajući pri tom stvari koje su njegovog vernog štitonošu navele da naglo okrene Rosinanta da ih ne bi video.« »Nečovečno« daleko premaša svoj profani uzor. Ono »odlučno okreće samom sebi leđa i time se okreće i od kritičara koji unosi nespokojstvo« i »ostavlja ga«. »Nečovečno« se tada upušta u diskusiju sa »ostavljenom« kritikom, ono »prezire samo sebe«, »misli sebe u poređenju sa drugim«, »zapoveda bogu«, »traži svoje bolje Ja izvan sebe«, čini pokoru zato što još nije bilo jedinstveno, proglašava se za jedinstveno, »egoističko i jedinstveno« — mada teško da je i bilo potrebno da se za to proglasi, pošto je *samom sebi* odlučno okrenulo leđa. Sve ovo je »nečovečno« samo od sebe obavilo (vidi Pfister, *Geschichte der Teutschen*), i sad ujahuje na svom sivcu pročišćeno i trijumfalno u carstvo Jedinstvenog.

Kraj Starog zaveta.

Novi zavet: »JA«

1. Ekonomija Novog zaveta

Ako je u Starom zavetu predmet našeg duhovnog okrepljenja bio »jedinstvena« logika u okviru *prošlosti*, sada je pred nama *sadašnjost* u okviru »jedinstvene« logike. Mi smo već dovoljno osvetlili »Jedinstvenog« u njegovim mnogostrukim, antediluvijalnim »prelomima«, kao muškarca, kavkaskog Kavkasca, savršenog hrišćanina, istinu humanog liberalizma, negativno jedinstvo realizma i idealizma itd. itd. Zajedno sa istorijskom konstrukcijom »Ja« ruši se i samo »Ja«. Ovo »Ja«, kraj jedne istorijske konstrukcije, nije nikakvo »telesno«, plotsko Ja rođeno od muškarca i žene, kome nije potrebna nikakva konstrukcija da egzistira; to je »Ja« duhovno rođeno od dve kategorije, »idealizma« i »realizma«, čisto idejna egzistencija.

Novi zavet, koji se raspao još zajedno sa Starim zavetom, sa svojom pretpostavkom, ima bukvalno isto tako mudro organizovano domaćinstvo kao i Stari, naime »uz razne promene« potpuno isto, kao što to proizlazi iz sledećeg pregleda:

I. *Svojstvenost* = stari, dete, crnac itd. u njihovoj *istini*, naime mukotrпно prelaženje iz »sveta stvari« u »sopstveni« pogled i osvajanje tog sveta. Kod starih je došlo do oslobođenja od sveta, kod novih do oslobođenja od duha, kod liberala do oslobođenja od ličnosti, kod komunista do oslobođenja od svojine, kod humanih liberala do oslobođenja od boga, dakle uopšte do kategorije oslobođenja (slobode) kao cilja. Negirana kategorija *oslobođenja* je *svojstvenost*, koja, naravno, nema nikakvu drugu sadržinu osim tog oslobođenja. Svojstvenost je filozofski iskonstruisano svojstvo svih svojstava štirnerovske individue.

II. *Sopstvenik* — kao takav, Stirner je pronikao u *neistinitost* sveta stvari i sveta duha, prema tome *novi*, faza hrišćanstva u logičnom razvitku — mladić, Mongol. — Kao što se novi pretvaraju u trostruko određene slobodne tako se i sopstvenik razbija na tri dalje odredbe:

1. *Moja vlast*, koja odgovara *političkom liberalizmu*, gde se ispoljava *istina prava*, pravo kao vlast »Čoveka« pretvara se u vlast kao pravo tog »Ja«. Borba protiv *države kao takve*.

2. *Moje opštenje*, koje odgovara *komunizmu*, pri čemu se ispoljava *istina društva*, i društvo kao opštenje oposredovano »Čovekom«

(u njegovim formama kao tamničkog društva, porodice, države, građanskog društva itd.) pretvara se u opštenje tog »Ja«.

3. *Moje samouživanje*, koje odgovara kritičkom, *humanom liberalizmu*, u kome se ispoljava *istina kritike*, trošenje, raspadanje i istina apsolutne samosvesti kao samotrošenje, i kritika kao raspadanje u interesu čoveka pretvara se u raspadanje u interesu »Ja«.

Svojevrsnost individua razlučila se, kao što smo videli, na opštu kategoriju svojstva, koja je bila negacija oslobođenja, slobode uopšte. Dakle, opis posebnih svojstava individue može se opet sastojati samo u negaciji te »slobode« u njena tri »prelom«; svaka od ovih negativnih sloboda pretvara se sada svojom negacijom u jedno pozitivno svojstvo. Razumljivo je da je, isto onako kao što je u Starom zavetu oslobođenje od sveta stvari i sveta misli shvaćeno već kao prisvajanje oba ta sveta, i ovde se ovo svojstvo ili prisvajanje stvari i misli opet prikazuje kao završeno oslobođenje.

Sa svojom svojinom, svojim svetom, koji se sastoji u upravo »signaliziranim« svojstvima, »Ja« je *sopstvenik*. Kao nešto što sebe samog uživa i sebe samog troši, to je »Ja« na drugom stepenu, sopstvenik je sopstvenika, od koga je isto toliko oslobođeno koliko mu i pripada, dakle »apsolutna negativnost« u svojoj dvostrukoj odredbi kao indiferentnost, ravnodušnost i negativan odnos prema sebi, prema sopstveniku. Njegova svojina nad svetom i njegovo oslobođenje od sveta sad se pretvorilo u ovaj negativan odnos prema sebi, u to sopstvenikovo samoraspadanje i pripadanje samom sebi. Ovako određeno Ja je —

III. *Jedinstveni* koji, prema tome, opet nema nikakvu drugu sadržinu osim sopstvenika plus filozofsku odredbu »negativnog odnosa prema sebi«. Dubokomisleni Jacques se pravi da se o ovom Jedinstvenom nema šta reći zato što je on telesna a ne iskonstruisana individua. Ali ovde stvari stoje pre onako kao i sa Hegelovom apsolutnom idejom na kraju *Logike* i sa apsolutnom ličnošću na kraju *Enciklopedije*, o kojima se takođe nema šta reći zato što konstrukcija već sadrži sve što se može reći o takvim konstruisanim ličnostima. Hegel to zna i ne stidi se da to prizna, dok Stirner licemerno tvrdi da je njegov »Jedinstveni« još nešto osim konstruisani Jedinstveni, ali nešto što se ne može iskazati — naime telesna individua. Ovaj licemerni privid se gubi kad se stvar okrene, kad se Jedinstveni odredi kao sopstvenik i o sopstveniku kaže da njegovu opštu odredbu predstavlja opšta kategorija svojstvenosti; čime nije rečeno samo sve što se o Jedinstvenom »može reći« već i to šta on uopšte jeste — minus Jacques le bonhomme-ovo uobraženje o njemu.

»O, kakva dubina bogatstva, i mudrosti i spoznaje Jedinstvenog! Kako su nedostižne njegove misli i nedokučivi njegovi putevi!«

»Gle, to su dijelovi putova njegovijeh, ali kako je mali dio što čusmo o njemu.« (Knjiga o Jovu 26, 14.)

2. Fenomenologija egoiste saglasnog sa sobom,
ili učenje o opravdanju

Kao što smo već videli u Ekonomiji Starog zaveta a i kasnije, istinitog, sa sobom saglasnog egoistu svetog Sanča nikako ne treba mešati sa trivijalnim svakodnevnim egoistom, »egoistom u običnom smislu«. Naprotiv, njegovu pretpostavku predstavlja kako ovaj egoista (ogrezao u svet stvari, dete, crnac, stari itd.) tako i požrtvovani egoista (ogrezao u svet misli, mladić, Mongol, Novi itd.). Međutim, u prirodi je tajni Jedinstvenog da se ta suprotnost i negativno jedinstvo koje iz nje proizlazi — »egoista saglasan sa sobom« — mogu razmatrati tek ovde, u Novom zavetu.

Pošto sveti Max želi da »istinskog egoistu« prikaže kao nešto sasvim novo, kao cilj dosadašnje istorije, on mora, s jedne strane, dokazati požrtvovanima, propovednicima dévouement-a¹ da su oni egoisti protiv volje, a egoistima u običnom smislu da su požrtvovani, da nisu istinski, niti sveti egoisti. — Počnimo s prvima, sa požrtvovanima.

Već bezbroj puta smo videli da su u svetu Jacques-a le bonhomme-a svi opsednuti svetim. »Ipak postoji razlika« u tome da li »je neko obrazovan ili neobrazovan«. Obrazovani, koji se bave čistom mišlju, izlaze pred nas kao par excellence »opsednuti« svetim. To su »požrtvovani« u svom praktičnom obliku.

»Ko je požrtvovan? Potpuno (!) »je to ipak« (!! »svakako« (!!!) »onaj ko radi jednoga, jednog cilja, jedne volje, jedne strasti žrtvuje sve drugo... Njime vlada jedna strast kojoj on žrtvuje ostale. A zar ovi požrtvovani nisu sebični? Pošto imaju samo jednu vladajuću strast, oni se i brinu samo za jedno zadovoljenje, ali za njega utoliko revnosnije. Egoistično je sve njihovo delanje i postupci, ali to je jednostrani, neotvoren, ograničen egoizam; to je opsednutost«. Str. 99.

Dakle, po svetom Sanču, oni imaju samo jednu vladajuću strast; treba li da vode brigu i o onim strastima koje imaju drugi a ne oni, da bi se uzdigli do svestranog, otvorenog, neograničenog egoizma, da bi odgovarali tom tuđem merilu »svetog« egoizma?

Uzged se na ovom mestu kao primer »požrtvovanih, opsednutih egoista« navodi i »tvrđica« i onaj ko je »pomaman za uživanjem« (verovatno zato što Stirner veruje da on traži »Zadovoljstvo« kao takvo, sveto zadovoljstvo, a ne stvarna zadovoljstva svake vrste), isto tako kao i »Robespierre npr., Saint-Just itd.« (Str. 100.) »Sa izvesnog stanovišta moralnosti rasuđuje se« (tj. naš sveti, »sa sobom saglasni egoist«, sa svog sopstvenog, sa sobom krajnje nesaglasnog stanovišta) »otprilike ovako«:

¹ požrtvovanja

»Ali žrtvujem li jednoj strasti drugu, ja zato ovoj strasti još ne žrtvujem *sebe* i ne žrtvujem ništa od onoga zahvaljujući čemu sam ja *uistinu* ja lično.« (Str. 386.)

Sveti Max je ovim dvema »sa sobom nesaglasnim« rečenicama prinuđen da napravi tu »tričavu« razliku da se sme šest »npr.«, sedam »itd.« strasti žrtvovati jednoj jedinoj drugoj a da se ne prestane biti »uistinu ja lično«, ali se ni za živu glavu ne sme žrtvovati deset ili čak još veći broj strasti. Robespierre i Saint-Just nisu, svakako, bili »uistinu ja lično«, isto onako kao što uistinu nijedan nije bio »čovjek kao takav«, ali su oni *uistinu* bili Robespierre i Saint-Just, ove jedinstvene, neuporedive individue.

Veština dokazati »požrtvovanima« da su egoisti predstavlja staru ujdurmu, dovoljno korišćenu već kod Helvétiusa i Benthama. »Sopstvena« veština svetog Sanča jeste u pretvaranju »egoista u običnom smislu«, buržuja, u neegoiste. Istina, Helvétius i Bentham dokazuju buržujima da oni sebi *praktično* štete svojom ograničenošću, ali »sopstvena« veština svetog Maxa sastoji se u tome da im se dokaže da oni ne odgovaraju »idealu«, »pojmu«, »suštini«, »pozivu« itd. egoiste i da se prema sebi samima ne odnose kao apsolutna negacija. Njemu opet lebdi pred očima samo njegov nemački malograđanin. Uzgred da pomenemo da, dok »tvrđica« na str. 99 figurira kao »požrtvovani egoist«, naš svetac ubraja, naprotiv, »gramžljivog« na str. 78 u »egoiste u običnom smislu«, u »nečiste, nesvete«.

Ova druga klasa dosadašnjih egoista definiše se ovako na str. 99:

»Ovi ljudi (buržuji) »nisu dakle požrtvovani, nisu oduševljeni, nisu idealni, nisu dosledni, nisu entuzijasti; oni su u *običnom smislu* egoisti, koristoljubivi, misle na svoju korist, trezveni, računčizije itd.«

Pošto »Knjiga« ne ide kao po koncu, imali smo već u vezi sa »bubama u glavi« i u vezi sa »humanim liberalizmom« priliku da vidimo kako Stirner, poglavito svojim velikim nepoznavanjem stvarnih ljudi i odnosa, izvodi takvu veštinu da buržuje pretvara u neegoiste. Ovde mu kao poluga služi isto nepoznavanje.

»Tome« (tj. Stirnerovom uobraženju o nekoristoljublju) »se suprotstavlja nesavitljiva glava svetovnog čoveka, ali je ova bar u toku hiljada godina bila toliko obarana da je morala da povije jogunasti vrat i ukaže poštovanje višim silama.« (Str. 104.) Egoisti u običnom smislu »ponašaju se pola popovski a pola svetovno, služe bogu i Mamonu« (str. 105).

Na str. 78 saznajemo: »Mamon neba i bog zemlje zahtevaju obojica potpuno *isti* stepen *samoodricanja*« — po čemu se ne može videti kako se samoodricanje za Mamona i samoodricanje za boga mogu suprotstaviti jedno drugom kao »svetovno« i »popovsko«.

Na str. [105,] 106 pita se Jacques le bonhomme:

»Međutim, kako dolazi do toga da egoizam onih koji čuvaju lični interes ipak stalno podleže popovskom ili učinskom, tj. idealnom interesu?«

(Ovde uzgred treba »signalizirati« da se na ovom mestu buržuji prikazuju kao predstavnici *ličnih* interesa.) To dolazi otuda što:

»Njihova ličnost čini se njima samimā i suviše malom, i suviše beznačajnom (a stvarno jeste takva), da bi na sve polagala pravo i mogla potpuno da prodre. Siguran znak za to se nalazi u tome što oni sami sebe dele na dve ličnosti, jednu većitu i jednu privremenu, što se nedeljom brinu za većitu a radnim danom za privremenu. Oni nose u sebi popa, zato ga se ne oslobađaju.«

Sanča ovde muče skrupule, on se zabrinuto pita da li »će se isto dogoditi« svojstvenosti, egoizmu u neobičnom smislu?

Videćemo da ovo bojažljivo pitanje nije postavljeno bez osnova. Pre nego što pevac drugi put zapeva, sveti Jakob (Jacques le bonhomme) će se tri puta sebe samog »odreći«.

Na svoje veliko nezadovoljstvo on otkriva u istoriji da obe strane koje se javljaju u njoj, privatni interes pojedinaca i takozvani opšti interes, stalno prate jedna drugu. I on to otkriva, kao i obično, u lažnom obliku, u njegovom svetom obliku, sa strane idealnih interesa, svetog, iluzije. On pita: Otkuda to da obični egoisti, predstavnici ličnih interesa, stoje istovremeno pod vlašću opštih interesa, uća, da stoje pod hijerarhijom? Na svoje pitanje odgovara u tom smislu što se građani itd. »sebi čine i suviše malim«, za šta nalazi »siguran znak« u tome što se oni religiozno ponašaju, naime dele se na privremenu i većitu ličnost, tj. njihovo religiozno ponašanje on objašnjava njihovim religioznim ponašanjem, pošto je prethodno borbu opštih i ličnih interesa pretvorio u sliku borbe u ogledalu, u prost odraz unutar religiozne fantazije.

Kakva je vladavina ideala, o tome vidi gore gde je reč o hijerarhiji.

Prevede li se Sančovo pitanje sa njegovog preteranog oblika na svetovni jezik, onda »ono glasi«:

Otkuda to da se lični interesi uprkos ličnostima uvek razvijaju u klasne interese, u zajedničke interese, koji se osamostaljuju u odnosu na podvojene ličnosti, u tom osamostaljenju uzimaju vid *opštih* interesa, kao takvi dolaze u suprotnost sa stvarnim individuama i u ovoj suprotnosti, po kojoj su određeni kao *opšti* interesi, može ih svest i prikazati kao *idealne*, čak religiozne, svete interese? Otkuda to da se u okviru ovog osamostaljenja ličnih interesa u klasne interese lično ponašanje individue mora postvariti, otuđiti i da istovremeno postoji bez nje kao od nje nezavisna sila stvorena opštenjem, da se pretvara u društvene odnose, u niz sila koje nju određuju, potčinjavaju i stoga se u predstavi javljaju kao »svete« sile? Da je Sančo jednom shvatio činjenicu da se u okviru izvesnih, naravno ne od volje zavisnih *načina proizvodnje* uvek iznad ljudi postavljaju tuđe praktične sile, nezavisne ne samo od podvojenih pojedinaca već čak i od svih njih ukupno, — mogao bi biti prilično ravnodušan prema tome da li se ova činje-

nica predstavlja religiozno ili se u uobrazilji egoiste, nad kojim se sve postavlja u predstavi, izvrće u tom smislu što on ništa ne stavlja iznad sebe. Sančo bi se tada uopšte spustio iz carstva spekulacije u carstvo stvarnosti, od onoga što ljudi uobražavaju do onoga što oni jesu, od onoga što oni sebi predstavljaju do onoga kako oni delaju i pod određenim okolnostima moraju da delaju. Ono što se čini kao proizvod *mišljenja* on bi shvatio kao proizvod *života*. On ne bi došao do one besmislice, dostojne njega, da razdor između ličnih i opštih interesa objašnjava time što ljudi ovaj razdor sebi predstavljaju i religiozno i čine se sebi ovakvima ili onakvima, što je samo druga reč za »predstavljanje«.

Čak i u besmislenom sitnoburžoasko nemačkom obliku u kome Sančo shvata protivrečnost između ličnih i opštih interesa, on bi, uostalom, morao da uvidi da su individue uvek polazile od sebe, a drugačije nisu ni mogle, i da su stoga obe strane koje je on označio strane ličnog razvoja individua, obe stvorene podjednako u empirijskim uslovima života individua, obe samo izrazi *istog* ličnog razvoja ljudi, stoga obe samo u *prividnoj* suprotnosti. Što se tiče mesta koje je zapalo individui zahvaljujući posebnim uslovima razvitka i podeli rada, da li ta individua predstavlja više jednu ili drugu stranu suprotnosti, da li se javlja više kao egoist ili više kao požrtvovani, — to je sasvim drugorazredno pitanje, koje bi postalo na neki način interesantno samo kad bi se u okviru određenih istorijskih epoha postavilo za određene individue. Inače bi moglo da dovede samo do lažno-moralnih šarlatanskih fraza. Ali Sančo se ovde kao dogmatičar daje zavarati i ne zna kako da se na drugi način izvuče osim da učini da se Sančo Pansa i Don Kihot rode, a zatim da Don Kihot Sanču napuni glavu glupostima, — kao dogmatičar on izvlači jednu stranu, shvaćenu onako kako je shvata uča, proglašava da ona pripada individuama kao takvim i izražava svoju odvratnost prema drugoj. Stoga se njemu kao dogmatičaru druga strana i čini delimično kao prosta *naklonost duše*, *dévoûment*, delimično kao čist »*princip*«, a ne kao odnos koji nužno proizlazi iz dosadašnjeg prirodnog načina života individua. »*Princip*« treba samo dosledno sebi »izbiti iz glave«, mada on po Sančovoj ideologiji stvara svakakve empirijske stvari. Tako je npr. na str. 180 »*princip* života ili društvenosti« »stvorio« »društveni život, svu društvenost, svako bratimljenje i sve [t]o«. Bolje obrnuto: [Ž]ivot je stvorio princip«.

Komunizam je na[še]m svecu prosto nepojmljiv, jer [ko]munisti ne ističu ni egoizam nasuprot požrtvovanju ni požrtvovanje nasuprot egoizmu, i teorijski ovu suprotnost ne shvataju ni u onoj sentimentalnoj niti u onoj preteranoj, ideološkoj formi, već pre dokazuju njeno materijalno mesto rođenja zajedno sa kojim ona sama od sebe nestaje. Komunisti uopšte ne propovedaju *moral*, što Stirner čini u najvećoj meri. Oni ne postavljaju ljudima moralne zahteve: Volite

se, ne budite egoisti itd.; oni, naprotiv, vrlo dobro znaju da i egoizam i požrtvovanje pod određenim uslovima *jesu* nužan oblik nametanja individue. Dakle, komunisti nikako ne žele da — kako to veruje sveti Max i za njim ponavlja njegov verni Dottore Graziano (Arnold Ruge) (zbog čega ga sveti Max, Wigand, str. 192, naziva »neobično prepređenom i političkom glavom«) — ukinu »privatnog čoveka« za ljubav »opšteg«, požrtvovanog čoveka; to je uobraženje o kome su obojica mogla dobiti potrebno objašnjenje još u »Deutsch-Französische Jahrbücher«. Komunisti teoretičari, jedini koji imaju vremena da se bave istorijom, odlikuju se upravo time što su jedino oni *otkriili* da su individue, određene kao »privatni ljudi«, u celoj istoriji stvarale »opšti interes«. Oni znaju da je ova suprotnost samo *prividna*, zato što jednu stranu, takozvano »opšte«, neprekidno proizvodi druga, privatni interes, i ni u kom slučaju ne predstavlja u odnosu na njega samostalnu silu sa samostalnom istorijom, — da se, dakle, ova suprotnost neprekidno praktično uništava i proizvodi. Nije reč, dakle, o Hegelovom »negativnom jedinstvu« dve strane jedne suprotnosti, već o materijalno uslovljenom uništavanju dotadašnjeg materijalno uslovljenog načina života individua, sa kojima ujedno nestaje i ta suprotnost zajedno sa njenim jedinstvom.

Dakle, vidimo kako »egoista saglasan sa sobom« nasuprot »egoisti u običnom smislu« i »požrtvovanom egoisti« od samog početka počiva na iluziji o obojici i o stvarnim odnosima stvarnih ljudi. Zastupnik ličnih interesa je prosto »egoista u običnom smislu« usled svoje nužne suprotnosti u odnosu na zajedničke interese, koji su se u okviru dosadašnjeg načina proizvodnje i opštenja osamostalili kao opšti interesi i predstavili i istakli u obliku idealnih interesa. Zastupnik zajedničkih interesa je prosto »požrtvovani« usled svoje suprotnosti u odnosu na lične interese, fiksirane kao privatni interesi, usled određivanja zajedničkih interesa kao opštih i idealnih.

Obojica, »požrtvovani egoista« kao i »egoista u običnom smislu« stiču se, na kraju krajeva, u *samoodricanju*.

Na str. 78: »Tako je samoodricanje zajedničko svetima i nesvetima, čistima i nečistima: Nečisti *odriče* sva bolja osećanja, svaki stid, čak i prirodnu bojažljivost i sledi samo želju koja njime gospodari. Čisti odriče svoju prirodnu vezu sa svetom. — Gonjen *žeđu* za novcem, gramzivi odriče sve opomene savesti, svako osećanje časti, svaku blagost i svako sažaljenje; on gubi iz vida sve obzire: on je ponesen željom. Isto to čini i sveti: on sebe izvrgava podsmehu sveta, on je »tvrdog srca« i »strogo pravedan«; jer on je ponesen žudnjom.«

»Gramzivi« koji se ovde pojavljuje kao nečisti, nesveti egoista, dakle kao egoista u običnom smislu, nije ništa drugo do otrcana figura iz moralnih čitanki za decu i romana, a u stvarnosti se javlja samo kao nenormalnost, ni u kom slučaju nije predstavnik gramzivih [bu]ržuja, koji, naprotiv, nemaju potrebe ni da odriču »opomene savesti«,

»osećanje časti« itd. niti da se ograničavaju samo na tu jednu strast — gramzivost. Njihova gramzivost je, štaviše, praćena čitavim nizom drugih, političkih i ostalih strasti, čije zadovoljavanje buržuji ni u kom slučaju ne žrtvuju. Ne ulazeći dublje u ovo, zaustavićemo se odmah na Stirnerovom »samoodricanju«.

Sveti Max podmeće ovde samoj ličnosti, koja sebe odriče, drugu ličnost koja postoji samo u predstavi svetog Maxa. On dopušta da »nečisti« žrtvuje opšta svojstva, kao što su »bolja osećanja«, »stid«, »bojažljivost«, »osećanje časti« itd., i čak ne postavlja pitanje da li nečisti uopšte ima ova svojstva. Kao da »nečisti« nužno mora imati sve ove kvalitete! Ali čak i kada bi »nečisti« sve njih imao, žrtvovanje ovih svojstava ne bi potvrđivalo nikakvo *samoodricanje* već samo fakat koji treba opravdati čak i u moralu »saglasnom sa sobom«, da se jednoj strasti žrtvuju mnoge druge. I najzad, po ovoj teoriji »samoodricanje« je sve što Sančo čini i što ne čini. On može zauzeti takav stav ili ga ne zauzeti [. . .]*

* [Ovde nedostaje nastavak. Jedna precrtana stranica koju su izgrizli miševi sa-
drži sledeće:] on je egoist, svoje sopstveno samoodricanje. Ako ide za nekim intere-
resom, on odriče ravnodušnost prema ovom interesu, kad nešto čini, on odriče
nečinjenje. Ništa lakše [. . .] za Sanča nego da »egoisti u običnom smislu«, svome
kameni spoticanja, dokaže da se on sebe samog stalno odriče, zato što stalno odriče
suprotnost od onoga što čini, a nikad se ne odriče svog stvarnog interesa.

U skladu sa svojom teorijom samoodricanja Sančo može da uzvikne na str.
80: »Zar je, recimo, nekoristoljublje nestvarno i nigde ne postoji? Naprotiv, ništa
običnije od njega!«

Mi se zaista radujemo [»nekoristoljubivosti«] svesti nemačkih malo[građana]

On odmah daje dobar primer ovog nekoristoljublja time što [. . .] osnivača
sirotinjskih domova F[rankea, O'Connella, svetog Bonifaciusa, Robespierre-a,
Theodora Körnera . . .]

O'Connell, [. . .], to zna svako [dete] u Engleskoj. Samo u Nemačkoj i
naročito u Berlinu mogu ljudi još uobražavati da je O'Connell »nekoristoljubiv«,
O'Connell koji »neumorno radi« za zbrinjavanje svoje kopiladi i povećanje svoje
imovine, svoju unosnu advokatsku praksu (10 000 funti godišnje) nije badava zam-
enio (naročito u Irskoj, gde nije naišao na konkurenciju) još mnogo unosnijom
praksom agitatora (20[000]—30 000 funti godišnje), koji irske seljake »bezdušno«
eksploatiše kao middleman⁽¹³²⁾, ostavlja ih da žive među svinjama, dok on, kralj
Dan, u svojoj palati na Merrion-Square drži vladarski dvor i pri tom neprekidno
jadikuje zbog bede ovih seljaka, »jer ga vuče žudnja«; on koji pokret uvek dovodi
taman dotle dokle je potrebno da sebi obezbedi nacionalni tribut i položaj šefa i
svake godine posle ubiranja tributa napušta svaku agitaciju da bi negovao svoje
telo na svom imaju u Derrynane-u. Svojim dugogodišnjim jurističkim šarlatan-
stvom i preko svake mere besramnom eksploatacijom svakog pokreta u kome je
učestvovao O'Connell je, uprkos tome što je inače upotrebljiv, navukao na sebe
prezir čak i engleskih buržuja.

Mada* sveti Max na str. 420 kaže:

»Nad vratima našeg [doba] ne stoji... Spoznaj sebe samog, [već]: Izvuci svoju vrednost« [—]

(gde uča opet pretvara stvarno izvlačenje vrednosti, koje je zatekao, u moralnu zapovest izvlačenja vrednosti), — ipak, [umesto za] dotadašnjeg »požrtvovanog«, »ona [Apolonova« izreka]^[133] mora glasi za »egoistu u obič[nom smislu]«:

»Spoznajte sebe [stalno iznova, spoznajte samo ono što] vi [stvarno jeste i odagnajte svoju budalastu čežnju da budete nešto drugo nego što jeste!] »Jer: »to dovodi do pojave *prevarenog* egoizma, gde ne zadovoljavam sebe ve]ć jednu od [svojih želja, n]pr. [nagon za] blaženstvom. — [Sve] što vi činite i rad[ite je pot]ajni, prikriiveni... [egoizam], *nesvesni egoizam*, [a] zato i nije egoizam, već robovanje, služba, samoodricanje. *Vi ste egoisti i Vi to niste, pošto odričete egoizam.*« (Str. 217.)

»Nijedna ovca, nijedan pas se ne trudi da postane pravi« egoist (str. 443); »nijedna životinja« ne dovikuje drugoj: spoznajte sebe stalno iznova, spoznajte samo ono što vi stvarno jeste, — »vaša priroda je« egoistična priroda, »vi ste« egoistične »prirode, tj.« egoisti. »Ali upravo zato što vi to već jeste, nije potrebno da to tek postanete« (ibid.). Uz to šta ste ide i vaša svest, a pošto ste vi egoiste, to imate i svest koja odgovara vašem egoizmu, dakle ne postoji uopšte nikakav razlog da se i najmanje odazovete Stirnerovoj moralnoj propovedi, da se povučete u sebe i kajete se.

Stirner opet ovde koristi svoju staru filozofsku dosetku, na [koju] ćemo se kasnije vratiti. Filozof ne kaže direktno: Vi niste ljudi. Vi ste uvek bili ljudi, ali nedostajala vam je *svest* o tome šta ste, i upravo zato vi u stvarnosti i niste bili Istinski ljudi. Zato vaša pojava nije odgovarala vašoj suštini. Vi ste bili ljudi i niste to bili. — Filozof ovde okolišno priznaje da određenoj svesti odgovaraju i određeni ljudi i određene okolnosti. Ali on u isto vreme uobražava da će njegov moralni zahtev upućen ljudima, naime zahtev da izmene svoju svest, i stvoriti tu izmenjenu svest, i on u ljudima izmenjenim zahvaljujući izmenjenim empirijskim uslovima, ljudima koji, razume se, sada imaju drugu svest, ne vidi ništa drugo do izmenjenu [svest]. — Isto je tako i sa [vašom sve]šč[u za kojom potajno] čezne[te; u

Uostalom, jasno je da je sveti Max kao osnivač istinskog egoizma veoma zainteresovan da dokaže vladavinu nekoristoljublja u dosadašnjem svetu. Zato on i izgovara (Wigand, str. 165) veliki stav da svet »već hiljadama godina nije egoističan«. U krajnjem slučaju, »egoista« sme s vremena na vreme da nastupi kao *avant-coureur*¹ Stirnera i da »upropasti narode«.

* [Na ovoj strani Max je stavio napomenu:] III. Svest

¹ preteča

tome ste] vi pota[jni, nesvesni] egoisti — tj. vi ste stvarno egoisti ukoliko ste *nesvesni*, ali ste neegoisti ukoliko ste *svesni*. Ili: U osn[ovi] vaše sadaš[nje svesti leži] jedno određeno biće, [koje] nije od mene zahte[vano biće]; vaša svest je svest egoiste kakav on ne treba da [bude], i stoga pokazuje da ste vi sami egoisti kakvi ne treba da budete — ili da *treba da budete* drugačiji nego što *stvarno jeste*. Čitavo ovo odvajanje svesti od individua koje joj leže u osnovi i njihovih stvarnih odnosa, ovo uobraženje da egoista današnjeg buržoaskog društva nema svest koja odgovara njegovom egoizmu, predstavlja staru filozofsku bubu koju Jacques le bonhomme ovde lakoverno prihvata i podražava.* Zadržimo se na Stirnerovom »dirljivom primeru« gramzivi. Pred ovim gramzivim, koji nije gramzivi uopšte već gramzivi »Janko ili Marko«, jedan sasvim individualno određen »jedinstveni« gramzivi, i čija gramzivost nije kategorija »gramzivosti« (apstrakcija svetog Maxa od njegovog opsežnog, složenog, »jedinstvenog« ispoljavanja života) i »ne zavisi od toga u koju je drugi« (npr. sveti Max) »rubriku svrstavaju«, — pred ovim gramzivim on hoće da morališe kako ovaj »ne zadovoljava sebe već jednu od svojih želja«. Ali »samo u [tre]nutku ti si ti, samo kao [tre]nutni ti stvarno postojiš. Nešto od [tebe,] trenutnoga, [odvojeno« jeste] nešto apsolutno više, [jeste npr. novac. Ali »da je] za tebe« novac »pre« [neko više uživanje], da je on za tebe nešto [»apsolutno više ili ni]je¹, . . . sebe se možda [»odričem«? — On] nalazi da mene [gramzivost] opседа i danju i noću; [ali] ona [to] čini samo u njegovoj [refle]ksiji. On je taj koji od mnogih momenata u kojima sam ja uvek trenutni, uvek ja sâm, uvek stvaran, stvara »dan i noć«, kao što samo on sažima u moralni sud razne momente mog ispoljavanja života i kaže da su oni zadovoljavanje gramzivosti. Kad sveti Max donosi sud da ja zadovoljavam samo jednu od svojih želja, a ne sebe, onda on mene kao potpunu celu suštinu suprotstavlja meni samom. »A u čemu se sastoji ta potpuna cela suština? Upravo ne u tvojoj trenutnoj suštini, ne u onome što si ti trenutno« — dakle, po samom svetom Maxu u — svetoj »suštini«. (Wigand, str. 171.) Kad »Stirner« kaže da ja moram da izmenim svoju svest, onda ja znam da i moja trenutna [sv]jest pripada mom trenu[tn]om biću i, [osp]ravajući mi ovu svest, sveti Max kao skriven moralist napada čitav moj život.** I zatim »postojiš li samo kad misliš na sebe, postojiš li samo zahvaljujući samosvesti?»

* [U rukopisu precrtano:] Ova buba najsmješnije izgleda u istoriji, gde kasnija epoha ima, naravno, drugačiju svest o pređašnjoj nego ona sama o sebi, i gde su npr. Grci o sebi imali svest kao o Grcima a ne onu svest koju mi o njima imamo, i gde se prekoračujući Grcima zbog toga što o sebi samima nisu imali našu svest, tj. »svest o onome što su stvarno bili«, pretvara u prekoračujući što su bili Grci.

** [Ovde je Marx opet stavio napomenu:] III (svest).

¹ Sledi jako oštećeno mesto.

(Wigand, str. 157, 158.) Kako mogu biti nešto drugo a ne egoista? Npr., kako Stirner može biti nešto drugo a ne egoista, odricao on egoizam ili ne? »Vi ste egoisti i vi to niste, pošto odričete egoizam«, propovedaš ti.

Nevini, prevareni, »nepriznati« učo! Stvar stoji upravo obrnuto. Mi egoisti u običnom smislu, mi buržuji znamo vrlo dobro: Charité bien ordonnée commence par soi-même¹, i odavno smo uzrečicu »Voli bližnjeg svoga kao sebe sama« protumačili u tom smislu da je svako samom sebi bližnji. Ali mi odričemo da smo uskogrudi egoisti, eksploatatori, obični egoisti čija se srca ne mogu uzdići do uzvišenog osećanja da interese svoje sabraće učine svojim, — što, među nama reč[eno], znači to da mi svoje in[terese] branimo kao interese svoje sabraće. [Ti] odr[ičeš] »obič[an] egoizam jedinst[venog] egoiste [samo zbog toga š]to [ospora]vaš svoje [prirodne ve]ze sa [svetom]«. Ti stoga ne razumeš zašto mi praktičan egoizam usavršavamo upravo time što odričemo način izražavanja egoizma — mi, kojima je stalo do ostvarenja stvarnih egoističnih interesa, a ne do svetog interesa egoizma. Uostalom, moglo se predvideti — i time buržuj hladnokrvno okreće leđa svetom Maxu — da, ako se jednom date na odbranu egoizma, vi, nemačke uče, nećete proklamovati stvarni, »profani, jasni kao dan« (»Knjiga«, str. 455) egoizam, dakle »ne više ono što se naziva« egoizam, već egoizam u neobičnom, učinskom smislu, filozofski ili lumpen-egoizam.

Egoizam u neobičnom smislu je, dakle, »sada tek pronađen«. »Pogledajmo ovaj novi pronalazak malo bolje.« (Str. 11.)

Iz onoga što smo upravo rekli već je proizašlo da dosadašnji egoisti imaju da izmene samo svoju svest da bi postali egoisti u neobičnom smislu; da se dakle egoista saglasan sa sobom razlikuje od ranijih samo po svesti tj. kao znalac, kao filozof. Iz celog pogleda na istoriju svetog Maxa sledi, zatim, da — zato što su dosadašnji egoisti bili samo pod vlašću »svetog« — istinski egoist ima da se bori samo protiv »svetog«. »Jedinstvena« istorija je pokazala kako je sveti Max istorijske odnose pretvorio u ideje a zatim egoistu u čoveka koji se ogrešio o te ideje, kako je svako egoistično potvrđivanje pretvoreno u greh [prema tim] idejama, [moć] privilegovanih u greh [prema ideji] jednakosti, des[otizma]; u vezi sa] idejom slobode [konkurencije] moglo se, stoga, reći [u »Knjizi«] da on [privatnu svojinu smatra za] »ličnu« [(str. 155)], [...] velikog, [...] požrtvovanog] ego[iste...] nužno i nesavladljivo... pobediti samo time što ih pretvara u sveto i sad svečano izjavljuje da poništava svetost u njima, tj. svoje svete predstave o njima, [dakle] njih samo utoliko ukoliko oni postoje u njemu kao u svetom.²

¹ Dobro shvaćena ljubav prema bližnjem počinje sa samim sobom; tj. svako je bližnji samom sebi. — ² U ovom pasusu ima dosta mesta koja su miševi jako oštetili.

Str. 50*: »Takav kakav si u svakom trenutku ti si svoja tvorevina, i upravo u toj tvorevini ne možeš sebe, tvorca, izgubiti. Ti si sam jedna viša suština nego što si, tj. to da nisi samo tvorevina već podjednako i tvorac, upravo to ti previđaš kao nedobrovoljni egoista, i zato je više biće tebi tuđe.«

Nešto drugačije okrenuta ova mudrost stoji na str. 239 »Knjige«:

»Rod nije ništa« (kasnije on postaje svašta, vidi samouživanje), »i ako se pojedinac izdigne iznad granica svoje individualnosti, onda je to pre upravo on sam kao pojedinac, on postoji samo ukoliko se izdiže, on postoji samo ukoliko ne ostaje ono što je, inače bi bio gotov, mrtav.«

Prema ovim stavovima, svojoj »tvorevini«, Stirner se ponaša odmah kao »tvorac« na taj način što »se ne gubi u njima«.

»Samo u trenutku ti postojiš, samo kao trenutni ti stvarno postojiš . . . Ja sam u svakom momentu sasvim ono što sam . . . ono što je od tebe, trenutnog, odvojeno« jeste »jedno apsolutno više« . . . (Wigand, str. 170); i na str. 171 ibid. »tvoja suština« se određuje kao »tvoja apsolutna suština«.

Dok sveti Max u »Knjizi« kaže da ima jednu drugu, višu suštinu kao trenutnu suštinu, u apologetskom komentaru se ta »trenutna suština« [njegove] individue identifikuje sa njegovom »potpunom [celom] suštinom« i svaka [suština] kao »trenutna suština« pretvara [u] »apsolutno višu suštinu«. On je, dakle, »u Knjizi« u svakom trenutku viša suština nego ono što je on u ovom trenutku, dok je u komentaru sve ono što on nije neposredno u ovom trenutku, »apsolutno viša suština«, sveta suština. — I nasuprot čitavom ovom rascepu na str. 200 »Knjige«:

»Ja ne znam ništa o rascepu ,nesavršenog' i ,savršenog' Ja.«

»Egoista saglasan sa sobom« nema više potrebe da se žrtvuje ikom višem, pošto je sam on taj viši i ovaj rascep između »višeg« i »nižeg« premešta u sebe. Tako se u stvari (sveti Sančo protiv Feuerbacha, »Knjiga«, str. 243) »sa najvišom suštinom nije dogodilo ništa drugo osim metamorfoze«. Istinski egoizam svetog Maxa sastoji se u egoističkom ponašanju prema stvarnom egoizmu, prema sebi samom, onakvom kakav on jeste »u svakom trenutku«. Ovo egoističko ponašanje prema egoizmu jeste požrtvovanje. Sveti Max kao tvorevina je sa te strane egoista u običnom smislu, kao tvorac on je požrtvovani egoista. Mi ćemo upoznati i suprotnu stranu, jer obe strane se uzajamno konjuju kao prave odredbe razmišljanja, prolazeći kroz apsolutnu dijalektiku u kojoj je svaka od njih po sebi samoj svoja suprotnost.

Pre nego što bliže uđemo u ovu misteriju u njenom ezoteričnom obliku, nju treba posmatrati u pojedinim [njenim teškim] životnim borbama.

* [Na početku ove strane Marx je stavio napomenu:] II (Tvorac i tvorevina)

[Naj]opštiji kvalitet, [egoistu k]ao tvorca dovesti [u sklad] sa [samim] sobom [sa stanovišta sveta] duha[, Stirner postiže na str. 82, 83:]

[«Hrišćanstvo je smeralo da nas spase od prirodnog određivanja, [(od određivanja prirodom), od želja kao nečeg što [pokreće, prema tome htelo je da čovek ne dozvoli da ga odre]đuju [njegove želje. To ne znači da] *on* ne [treba da *ima* želje već da [želje] ne treba da imaju [njega], da ne treba da postanu utvrđene, neukrotive, nereš[ive]. Zar mahinacije koje *sad* hrišćanstvo pravi protiv želja ne *bismo mogli* da primenimo na njegov sopstveni propis da nas treba duh da određuje . . . ? . . . *To* bi se tada svelo na ukidanje duha, ukidanje svih misli. Kao što je tamo moralo da glasi, . . . tako bi *sad* glasilo: Mi, istina, treba da imamo duh, ali duh ne treba da ima nas.»

»A koji su Hristovi, raspeše tijelo sa slastima i željama« (Galatima poslanica 5, 24) — čime oni po Stirneru postupaju kao istinski sopstvenici sa razapetim slastima i željama. On se prihvata toga da rasprodaje hrišćanstvo ali neće da se zadovolji razapetom ploti, već hoće da razapne i njen duh, dakle »čitavog momka«.

Hrišćanstvo je htelo da nas oslobodi vlasti ploti i »želja kao nečeg što pokreće« samo zato što je na našu plot, naše želje gledalo kao na nešto nama tuđe; ono je htelo da nas spase prirodnog određivanja samo zato što je za našu sopstvenu prirodu smatralo da ne pripada nama. Naime, ako ja sam nisam priroda, ako moje prirodne želje, moja čitava prirodnost — a to je učenje hrišćanstva — ne pripada meni samom, onda se meni svako određivanje prirodom, kako mojom sopstvenom prirodnosti tako i takozvanom spoljnom prirodom, čini kao određivanje nečim tuđim, kao okovi, kao pritisak koji se na mene vrši, kao *heteronomija u suprotnosti prema autonomiji duha*. Ovu hrišćansku dijalektiku on prihvata takvu kakva je i sad je primenjuje i na naš duh. Uostalom, hrišćanstvo nikad i nije doteralo dotle da nas makar samo u juste-milieu smislu, koji mu je podmetnuo sveti Max, oslobodi vladavine želja; ono ostaje na prostoj moralnoj zapovesti koja je u praksi bez rezultata. Stirner uzima moralnu zapovest za stvarno delo i dopunjava je daljim kategoričkim imperativom: »Mi, istina, treba da imamo duh, ali duh ne treba da ima nas« — i stoga se njegov čitav egoizam saglasan sa sobom gubi »gledano поблиže«, kako bi Hegel rekao, u jednu koliko zabavnu toliko i okrepljujuću i kontemplativnu filozofiju morala.

Da li će želja postati ili neće postati fiksna, tj. da li će ona postati isključiva [sila nad nama,] čime, međutim, [nije is]ključen [dalji napredak], to zavisi od toga da li materijalne okolnosti, »loše« svetske prilike dozvoljavaju da se ova želja normalno zadovoljava i da se, s druge strane, razvija celokupnost želja. Ovo poslednje, opet, zavisi od toga da li mi živimo u okolnostima koje nam dozvoljavaju svestranu delatnost, a time i razvijanje svih naših nastrojenosti. Isto tako, od formiranja stvarnih prilika i u njima datih mogućnosti razvoja za

svaku individu u zavisu da li će misli postati fiksne ili neće — kao što su npr. fiksne ideje nemačkih filozofa, tih »žrtava društva«, qui nous font pitié¹, nerazdvojne od nemačkih prilika. Kod Stirnera je, uostalom, vladavina želja čista fraza koja ga žigoše kao apsolutnog svetog. Tako, da ostanemo kod »dirljivog primera« gramzivog:

»Gramzivi nije vlasnik već sluga i ništa ne može da učini sebe radi a da ujedno to ne čini radi svog gospodara.« Str. 400.

Niko ne može ništa da učini a da ujedno to ne čini za ljubav jedne od svojih potreba i organa ove potrebe — čime za Stirnera ova potreba i njen organ postaju gospodar nad njim, tačno isto onako kako je on već ranije *sredstvo* za zadovoljavanje neke potrebe (upor. politički liberalizam i komunizam) učinio gospodarem nad sobom. Stirner ne može da jede a da ujedno ne jede radi svog stomaka. Ako ga svetske prilike sprečavaju u tome da zadovolji svoj stomak, onda taj njegov stomak postaje gospodar nad njim, želja za jelom fiksna želja a pomisao na jelo fiksna ideja — čime on ujedno ima primer za uticaj svetskih okolnosti na fiksiranje svojih želja i ideja. Sančova »pobuna« protiv fiksiranja želja i misli, prema ovome, izlazi na nemoćnu moralnu zapovest samosavlđivanja i pruža nov dokaz za to kako on samo najtrivijalnijim ubeđenjima malograđana daje ideološki visokoparan izraz.*

* [U rukopisu precrtano:] Napadajući materijalnu bazu na kojoj počiva dosad neophodna fiksnost želja ili misli, komunisti su jedini čijom se istorijskom akcijom želje i misli koje postaju fiksne stvarno pretvaraju u pokretne i to pretvaranje prestaje da bude nemoćna moralna zapovest², kao kod svih dotadašnjih moralista, »sve naovamo do« Stirnera. Komunistička organizacija deluje na dvostruk način na želje koje današnje prilike izazivaju u individui; jedan deo tih želja, naime one koje postoje pod svim uslovima i koje samo po formi i pravcu bivaju izmenjene od strane raznih društvenih odnosa, menja se i pod ovim oblikom društva samo na taj način što im se za normalan razvoj daju sredstva; drugi deo, naprotiv, naime one želje koje za svoje poreklo mogu da zahvale samo jednom određenom obliku društva, određenim uslovima proizvodnje i prometa, sasvim je lišen svojih životnih uslova. Koje se [želje] u komunističkoj organizaciji prosto menjaju a [koje uništavaju], može [se rešiti samo na praktičan način, [menjanjem stvar]nih, praktičnih [želja], a ne] upored[ivanjem sa ranijim i]istorijskim [odnosima].

[Naravno da su] oba izra[za: »fiksni« i »želje«], koje smo [upravo upotrebljavali da bismo] Stirnera [mogli] potući u [ovoj »jedinstvenoj« činje]nici, sasvim nepodesna. Činjenicu da se u današnjem društvu kod neke individue *neka* potreba može zadovoljiti na račun svih drugih, i da ovo »ne treba da bude« i da se ovo plus ou moins³ događa kod svih individua sadašnjeg sveta i da se time onemogućava

¹ koje nam ulivaju sažaljenje — ² MEGA: moralna molitva (Moralgebet: Moralgebot) — ³ više ili manje

U ovom prvom primeru on suzbija, dakle, s jedne strane svoje plotske želje, a s druge strane svoje duhovne misli, s jedne strane svoju plot, a s druge strane svoj duh, kad oni, njegove tvorevine, požele da se osamostale u odnosu na njega. Sada ćemo videti kako naš svetac vodi ovu borbu, kako se on kao tvorac [ponaša] prema svojoj tvo[revini].

Kod hrišćanina »u običnom smislu«, kod chrétien »simple«¹, da se izrazimo kao Fourier,

»duh ima svu vlast, i više se ne sluša nikakav prigovor ‚ploti‘. Ali ipak samo pomoću ‚ploti‘ mogu da slomim tiraniju duha; jer samo ako čovek razume i glas svoje ploti on sebe razumeva potpuno, a samo ako sebe razumeva potpuno, on je sposoban da razumeva i uman. — — — Ali ako plot jednom povede reč, i ako je njen ton strastan, a drukčije i ne može da bude, — — — onda on« (chrétien simple) »veruje da razumeva đavolove glasove, glasove protiv duha — — — i s pravom udara na njih. Ne bi ni bio hrišćanin kad bi hteo da ih podnosi.« Str. 83.

Dakle, kad njegov duh poželi da se osamostali u odnosu na njega, sveti Max poziva u pomoć svoju plot, a kad njegova plot postane buntovna, on se priseća da je on i duh. Ono što hrišćanin čini u jednom pravcu, to sveti Max čini u oba pravca. On je chrétien »composé«, on se opet dokazuje kao savršeni hrišćanin.

Ovde, u ovom primeru, sveti Max, duh, ne pojavljuje se kao tvorac svoje ploti i obrnuto; on zatiče svoju plot i svoj duh i samo kad jedna strana postane buntovna priseća se da ima još i drugu, i tad ističe protiv nje tu drugu stranu kao svoje istinsko Ja. Sveti Max je, dakle, ovde tvorac samo ukoliko je on »I-drukčije-odreden«, ukoliko poseduje još jedan drugi kvalitet osim onog koji mu se u datom trenutku sviđa da podvede pod kategoriju tvorevine. Čitava njegova stvaralačka delatnost sastoji se ovde u dobroj nameri da sebe razume,

slobodan razvitak čitave individue, Stirner — budući da ne zna ništa o empirijskoj vezi ove činjenice sa postojećim svetskim poretkom — izražava u tom smislu što kod egoiste nesaglasnog sa sobom »želje postaju fiksne«. Želja je već zahvaljujući svojoj goloj egzistenciji nešto »fiksno« i samo svetom Maxu i kompaniji može pasti na um da npr. njegovom polnom nagonu ne dozvoli da postane »fiksna«, što on već jeste, a to bi prestao biti samo kastracijom ili impotencijom. Svaka potreba koja se nalazi u osnovi neke »želje« je takođe nešto »fiksno«, i sveti Max i pored sve muke ne uspeva da ukine ovu »fiksnost«, te da npr. stigne dotle da ne mora jesti u »fiksni« vremenskim razmacima. Komunisti i ne pomišljaju na to da ukinu i prevaziđu ovu fiksnost svojih želja i potreba, kao što to Stirner u svetu svoje zasljepljenosti pripisuje njima zajedno sa svojim drugim ljudima; oni teže samo takvoj organizaciji proizvodnje i prometa koja im omogućava normalno, tj. jedino samim potrebama ograničeno zadovoljenje svih potreba.

¹ »prostog« hrišćanina

i to da sebe razume *potpuno* ili da bude *uman**, da sebe razume kao »potpunu, celu suštinu«, kao suštinu koja se razlikuje od »njegove trenutne suštine«, koja je čak u potpunoj suprotnosti prema onome kakva je on »trenutno« suština.

[Pre]đimo sad na jednu [od »teških] životnih borbi« [našeg sveca]:

[str. 80, 81: »Moja revno]st ne mora da bude ništa [manja od] najfanatičnije, [ali Ja u is]to vreme [ostajem prema njoj ledeno hladan, nepoverljiv i njen [najnepomirljiviji neprijatelj;] ja ostajem [njen *sudija* zato što sam njen] sopstvenik.«

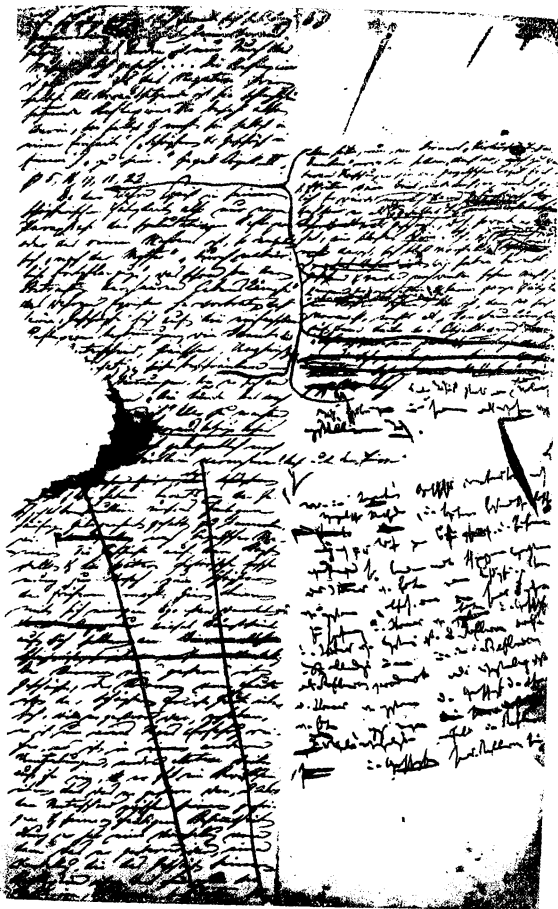
[Da bi se] dao [smisao onome] što sveti [Sančo] iskazuje o sebi, treba reći da se njegova stvaralačka delatnost ovde svodi na to da on u svojoj revnosti o toj revnosti zadržava neku svest, da o njoj razmišlja, da se kao Ja koje razmišlja ponaša prema sebi kao stvarnom Ja. To je svest kojoj on svojevolejno pridaje naziv »tvorac«. On je »tvorac« samo ukoliko je *svestan*.

»Zanet ovim ti sebe samog zaboravljaš u slatkom samozaboravu — — — Ali postojiš li ti samo kad misliš na sebe i *propadaš li kad sebe zaboravljaš?* Ko sebe ne zaboravlja svakog trenutka, ko sebe ne gubi iz vida *po hiljadu puta u jednom času?*« (Wigand, str. 157, 158.)

Ovo Sančo, naravno, ne može da zaboravi svom »samozaboravu« i stoga »ostaje u isto vreme njegov najnepomirljiviji neprijatelj«.

Sveti Max, tvorevina, poseduje prekomernu revnost u istom trenutku kad se sveti Max, tvorac, pomoću svog razmišljanja uzdigao iznad te svoje revnosti; ili stvarni sveti Max je revnostan, a sveti Max koji razmišlja uobražava da se uzdigao iznad te revnosti. Ovo uzdizanje u razmišljanju nad onim što on stvarno jeste opisuje se zabavno i avanturistički u frazama kao iz kakvog romana, tako da on ne dira u svoju revnost, tj. ne misli stvarno ozbiljno sa svojim neprijateljstvom prema njoj, ali se prema njoj odnosi »ledeno hladno«, »nepoverljivo«, kao »najnepomirljiviji neprijatelj«. — Ukoliko je sveti Max revnostan, tj. ukoliko je revnost njegovo stvarno svojstvo, on se ne odnosi prema njoj kao tvorac, a ukoliko se odnosi kao tvorac, on nije stvarno revnostan, njemu je revnost tuđa, ona je njegovo ne-svojstvo. Dokle god je revnostan, on nije sopstvenik revnosti, a čim postane njen sopstvenik, on prestaje da bude revnostan. On, celokupni kompleks, jeste u svakom trenutku kao tvorac i sopstvenik skup svih svojih svojstava, minus jedno koje on sebi, skupu svih drugih, kao i tvorevini i svojini stavlja nasuprot, tako da je njemu uvek *tude* upravo *ono* svojstvo na koje kao na *svoje* stavlja naglasak.

* Ovde, dakle, sveti Max potpuno opravdava Feuerbachov »dirljiv primer« hetere i voljene. U prvoj čovek »razumeva« *samo svoju plot* ili samo njenu plot, u drugoj *sebe potpuno* ili nju potpuno. Vidi Wigand, str. 170, 171.



Strana 53 rukopisa, glava „III Sveti Max“ (vidi strane 215/216)

Koliko god da zaneseno zvuči svetog Maxa istinska istorija o njegovim junačkim delima u njemu samom, u njegovoj svesti, ipak je notorna činjenica da postoje takve individue što razmišljaju, koje veruju da se u svom razmišljanju i pomoću njega uzdižu iznad svega*, zato što u stvarnosti nikad ne izlaze iz tog razmišljanja.

Ova veština: umeti sebe istaći nasuprot jednom određenom svojstvu kao I-drugačije-određenog, naime u ovom primeru kao *vlasnika razmišljanja usmerenog na suprotno*, može se uz potrebne varijacije opet primeniti na bilo koje svojstvo. Na primer, moja ravnodušnost ne treba da bude manja nego ravnodušnost najblaziranijeg čoveka; ali ja ostajem u isto vreme prema njoj užareno vrelo, nepoverljiv i najnepomirljiviji neprijatelj itd.

[Ne sme]mo da zaboravimo da [celokupan] kompleks svih njegovih sv[o]jstava, onaj sopstvenik u čijem vidu [sveti] Sančo [razmišljajući istup]a protiv [Jedn]og svojstva, u ovom [slučaju nije ništa drugo već] prosto [razmišljanje Sančovo o ovom J]jednom svojstvu, [koje je on] pretvorio [u svoje Ja,] ističući umesto celokupnog [kompleksa Jedan kvalitet], koji samo razmišlja, i umesto svakog od svojih svoj[stava kao i] protiv niza ovih [samo jedan] kvalitet razmišljanja, jedno Ja, i sebe kao pretpostavljeno Ja.

Ovo neprijateljsko držanje prema sebi samcm, ovu svečanu parodiju bentamovskog knjigovodstva^[134] o svojim sopstvenim interesima i svojstvima, on sam sad izražava:

Str. 188: »Neki interes za bilo čim u meni je našao roba ako ne mogu da ga se oslobodim, i više nije moja svojina već sam ja njegova. Priхватimo, stoga, uputstvo kritike da se dobro osećamo samo u razlučenju.«

»Mi!« — Ko smo to »Mi«? Ne pada »nam« ni na pamet da »priхватimo« »uputstvo kritike«. — Dakle, sveti Max, koji trenutno stoji pod policijskom prismotrom »kritike«, ovde traži »Jedno te isto blagostanje svih«, »podjednako blagostanje svih u Jednom te istom«, »direktnu despotiju religije«.

Njegova zainteresovanost u neobičnom smislu pokazuje se ovde kao nebeska nezainteresovanost.

Uostalom, mi ovde uopšte nemamo potrebe da dalje ulazimo u to da u postojećem društvu ni u kom slučaju ne zavisi od svetog Sanča

* [U rukopisu precrtano:] U stvari je sve ovo samo visokoparan izraz za buržuja koji motri na svako svoje uzbuđenje da mu ne donese štetu, ali se s druge strane razmeće masom svojstava kao što je npr. filantropska revnost, prema kojoj se on mora odnositi »ledeno hladno, nepoverljivo i kao najnepomirljiviji neprijatelj«, da se ne bi izgubio u njoj kao sopstvenik, već ostao sopstvenik filantropije. Ali sveti Max žrtvuje svojstvo prema kome se odnosi kao »najnepomirljiviji neprijatelj« za ljubav svog Ja koje razmišlja, svog razmišljanja, dok buržuj svoje sklonosti i želje uvek žrtvuje jednom određenom stvarnom interesu.

da li je »neki interes« u njemu našao roba« i »on više ne može da ga se oslobodi«. Učvršćivanje interesa podelom rada i klasnim odnosima još je očitije nego učvršćivanje »želja« i »misli«.

Da bi prevazišao kritičku kritiku, naš svetac bi morao ići bar do poništenja poništenja, jer inače je poništenje interes kojeg se on ne može osloboditi, koji je u njemu našao roba. Razlučenje više nije njegova svojina već je on svojina razlučenja. Ako bi hteo da u upravo dat[om] primeru bude dosledan, onda [bi morao sa svojom revnosti protiv svoje] »revnosti« [postupati] kao sa [nekim »interesom«] i o[d-nositi] se prema njoj [kao »nepomir]ljivi neprijatelj«. [Ali on bi morao] obratiti pažnju i na svoju [»ledeno hladnu« nezainteresovanost] prema svojoj [»ledeno hladnoj« revnosti] i postati upravo i[sto tako] »ledeno hladan« — čime bi, [razume se,] svom prvobit[nom »interesu«] i sebi [uštedeo] »iskuš[enje]« da se na spekulativnoj [potpetici] vrti [u krug]. — A on, naprotiv, spokojno produžava (ibid.):

»Pobrinuću se samo za to da sebi obezbedim svoju svojinu« (tj. da sebe obezbedim od svoje svojine), »a da bih je obezbedio, ja je u svako doba vraćam u sebe, uništavam u njoj svaki nagon za samostalnošću i gutam je pre nego što se ona učvrsti i pre nego što može da postane fiksna ideja ili pomama.«

Kako li to Stirner »guta« osobe koje su njegova svojina!

Stirner je upravo dopustio da mu »kritika« dâ »poziv«. On tvrdi da odmah ponovo guta taj »poziv«, rekavši, str. 189:

»Ali ja to ne činim radi svog ljudskog poziva, već zato što sebe za to pozivam.«

Ako sebe za to ne pozivam, ja sam, kao što smo malopre čuli, rob, a ne sopstvenik, ne istinski egoist, ne odnosim se kao tvorac prema sebi, što moram da činim kao istinski egoist; ukoliko, dakle, neko želi da bude istinski egoist, on mora sebe pozvati za ovaj poziv za koji ga »kritika« određuje. To je, dakle, opšti poziv, poziv za sve, ne samo *njegov* poziv, već i njegov *poziv*. — S druge strane, ovde nastupa istinski egoist kao ideal nedostižan za većinu individua, jer (str. 434) »rođene ograničene glave čine neosporno najbrojniju ljudsku klasu« — a kako bi ove »ograničene glave« mogle prodrati u misteriju neograničenog samogutanja i gutanja sveta. — Uostalom, ovi strašni izrazi: uništiti, gutati itd. samo su novi način izražavanja gornjeg »ledeno hladnog najnepomirljivijeg neprijatelja«.

Sad nam se najzad omogućava da dobijemo uvid u Stirnerove prigovore komunizmu. Oni nisu bili ništa drugo do privremeno, skriveno ozakonjenje njegovog egoizma saglasnog sa sobom, u kome oni ovaploćeni vaskrsavaju. »*Podjednako blagostanje svih* [u *fjednom te istom*] vaskrsava u zahtevu da »*mi* treba da se dobro osećamo [samo] u [razlučenju]. »*Bri]ga*« vaskrsava [u jedinstvenoj »*bri]zi*« da se sebi obezbedi [svoje Ja kao svoji]na; [ali »*vremeno*]m« vaskrsava [»*briga*« kako da] se dođe do [jedinstva, n]aime do jedinstva [tvorca i tvorevine]. I najzad se opet [javlja hu]manizam[, koji kao istin]ski egoist istupa

kao nedostižan ideal naspram [emp]irijskih individua. Dakle, str. 117 »Knjige« treba da glasi ovako: Egoizam saglasan sa sobom želi svakog čoveka stvarno da pretvori u »državu tajne policije«. Špijun i uhoda »razmišljanje« motri na svaki pokret duha i tela i na svako delanje i mišljenje, svako ispoljavanje života za njega je stvar razmišljanja, tj. stvar policije. U toj pocepanosti čoveka na »prirodni nagon« i »razmišljanje« (unutrašnji puk, tvorevina i unutrašnja policija, tvorac) sastoji se egoist saglasan sa sobom*.

Heß je (*Poslednji filozofi*, str. 26) prebacio našem svecu:

»On stoji neprekidno pod tajnom policijom svoje kritičke savesti. — — — On nije zaboravio ,uputstvo kritike — — — da se osećamo dobro samo u razlučenju' — — — Egoist, stalno ga podseća njegova kritička savest, ne sme ni za šta da se interesuje toliko da se svom predmetu potpuno preda« itd.

Sveti Max »se usuđuje« da na to odgovori sledeće:

Kad »Heß kaže za Stirnera da on stoji neprekidno itd. — šta je drugo time rečeno već da on, kad kritikuje, ne želi da kritikuje nasumce« (tj. uzgred: jedinstveno), »da trabunja, već upravo stvarno« (tj. ljudski) »da kritikuje?»

»Šta je drugo rečeno time« kad je Heß govorio o tajnoj policiji itd., toliko je jasno iz gornjeg mesta kod Heßa da se čak i svetog Maxa »jedinstveno« razumevanje tog mesta može proglasiti samo za namerno nerazumevanje. Njegova »virtuoznost mišljenja« pretvara se ovde u virtuoznost laganja, koju mu mi utoliko manje zameramo što je ona ovde bila njegovo jedinstveno pomagalo u nevolji, — ali koja vrlo loše ide uz suptilne distinkcije o pravu na laganje koje on izlaže na drugom mestu »u Knjizi«. Uostalom, to da Sančo »kad kritikuje«, ni u kom slučaju ne »kritikuje stvarno«, već »kritikuje nasumce« i »trabunja«, dokazali smo više puta nego što on to i zaslužuje.

Najpre je, dakle, odnos istinskog egoiste kao tvorca prema sebi kao tvorevini određen u tom smislu što se on prema nekoj odredbi u kojoj se fiksirao kao tvorevina, npr. prema sebi kao mislećem, kao duhu, isticao kao I-drugačije-određen, kao plot. Kasnije sebe više nije isticao kao stvarno I-drugačije-određenog, već kao čistu predstavu I-drugačije-određenosti uopšte, dakle u gornjem primeru kao I-nemisleći, lišeni misli ili kao ravnodušni prema mišljenju, predstava koju on opet odbacuje čim se pokaže kao besmislica. Pogledaj gore čigreno kretanje na spekulativnoj potpetici. Dakle, stvaralačka delatnost sastojala se ovde u razmišljanju da njemu ova jedna određenost, ovde mišljenje, može biti i indiferentno — u razmišljanju uopšte; čime on

* [U rukopisu precrtano:] Uostalom, kad sveti Max stavlja u usta »jednom visokom pruskom oficiru: »Svaki Prus nosi svog žandarma u grudima«, onda to obavezno znači: žandarma kraljevog, samo »egoist saglasan sa sobom« nosi svog sopstvenog žandarma u grudima.

naravno i stvara samo odredbe razmišljanja, ako uopšte nešto stvara (npr. predstavu o suprotnosti čija se prosta suština prikriva pod svakvim vatrenim arabeskama).

A što se tiče *sadržine* njega kao tvorevine, videli smo da on nigde ne stvara ovu sadržinu, ova određena svojstva, npr. svoje mišljenje, svoju revnost itd., već samo odredbe razmišljanja ove sadržine kao tvorevine, predstavu da su ova određena svojstva njegove tvorevine. Kod njega se zatiču sva njegova svojstva, a odakle mu ona dolaze, to mu je svejedno. On, dakle, nema potrebe da ih dalje izgrađuje, dakle npr. da uči da igra da bi postao gospodar svojih nogu, ili da svoje mišljenje vežba na materijalu koji nije svakom dat i koji ne može svako da pribavi, da bi postao sopstvenik svog mišljenja, — niti ima potrebe da vodi brigu o svetskim prilikama od kojih u stvarnosti zavisi u kojoj meri individua može da se razvija.

Stirner se stvarno samo pomoću jednog svojstva oslobodio drugog (tj. tlačenjem svojih ostalih svojstava od strane ovog »drugog«). Ali u stvarnosti je on slobodan samo ukoliko se ovo svojstvo ne samo slobodno razvilo i nije ostalo u začetku, već i [u]koliko su mu svetske prilike [dozvoljile da ravnomerno razvije *totalitet* sv[o]jstava], tj. uz pomoć podele [rada, i, zato,] ukoliko su mu dozvolile da razvije pre[težno dela]nje jedne jed[ine strasti, n]pr. [pisanja] knjiga, [— kao što smo već pokazal]i. [Uopšt]e, [besmislica] je pretpostavljati, kao što to čini sveti [Max], da se jedna [strast] može, odvojeno od svih drugih, [za]dovoljavati, da je čovek može zadovoljavati a da ne zadovoljava *sebe*, čitavu živu individuu. Ako ova strast dobije apstraktan, odeljen karakter, ako mi se suprotstavlja kao neka tuđa sila, ako se, dakle, zadovoljavanje individue javlja kao jednostrano zadovoljavanje jedne jedine strasti, onda to ni u kom slučaju ne zavisi od svesti ili od »dobre volje«, ponajmanje od odsustva razmišljanja o pojmu svojstva, kako to sveti Max sebi predstavlja.

Ne zavisi to od *svesti*¹ već — od — *bića*¹; ne od mišljenja, već od života; zavisi od empirijskog razvitka i individuinog ispoljavanja života, koje, opet, zavisi od svetskih prilika. Ako okolnosti pod kojima živi ova individua njoj dozvoljavaju samo [jedno]stran razvitak jednog svoj[st]va na račun svih drugih, [ako] joj one daju građu i vreme za razvitak samo ovog jednog svojstva, onda to ovu individuu dovodi samo do jednostranog, zakržljalog razvitka. Tu ne pomaže nikakva moralna pridika. A način na koji se ovo jedno, prvenstveno povlašćeno svojstvo razvija zavisi, opet, s jedne strane, od ponudene mu građe za obrazovanje, a s druge strane od stepena i načina na koji ostala svojstva ostaju potlačena. Upravo time što npr. mišljenje predstavlja mišljenje ove određene individue, ono ostaje *njeno* mišljenje, određeno

¹ *Bewußtsein — Sein*

njenom individualnošću i odnosima u kojima ona živi; dakle, individua koja misli nema potrebe da posredstvom nekog dosadnog razmišljanja o mišljenju kao takvom svoje mišljenje proglašava za svoje sopstveno mišljenje, svoju svojinu; ono je od samog početka njeno sopstveno, svojstveno određeno mišljenje, i upravo njegova svojstvenost pokazala [se kod svetog] Sanča kao »suprotnost« to[me; kao] svojstvenost koja [je] svojstvenost »po sebi«. Kod individue npr. čiji život obuhvata veliki obim raznovrsnih delatnosti i praktičnih odnosa prema svetu, koja dakle vodi mnogostran život, mišljenje ima isti onakav karakter univerzalnosti kakav i svako drugo ispoljavanje života ove individue. Ono se stoga ne fiksira ni kao apstraktno mišljenje niti mu je potrebna zametna veština razmišljanja, kad individua prede od mišljenja na neko drugo ispoljavanje života. Ono je uvek od samog početka takav momenat u celokupnom životu individue koji po potrebi čas nestaje čas se reprodukuje.

Naprotiv, kod nekog lokalno skučenog berlinskog uče ili pisca čija se delatnost svodi na mučan rad, s jedne strane, i uživanje u mišljenju, s druge strane, čiji se svet prostire od Moabita do Kepenika i završava se zakucanim daskama iza Hamburške kapije,^[135] čiji se odnosi prema ovom svetu bednim životnim položajem svode na minimum, — kod jedne takve individue, kad poseduje potrebu za mišljenjem, svakako se ne može izbeći da mišljenje postane isto tako apstraktno kao i ova individua i sam njen život, da ono nasuprot njoj, koja je sasvim bez otpora, postane fiksna sila, sila čije delanje individui pruža mogućnost trenutnog spasenja iz njenog »lošeg sveta«, trenutnog uživanja. Kod jedne takve individue ispoljavaju se malobrojne ostale želje, koje proizlaze ne toliko iz svetskog opštenja koliko iz konstitucije čovečjeg tela samo *reperkusijom*; tj. one dobijaju u okviru svog ograničenog razvitka onaj isti jednostrani i brutalni karakter koji i mišljenje, javljaju se samo u dugim vremenskim razmacima i stimulise bujanjem želja koje preovlađuju (podržane neposredno fizičkim uzrocima, npr. grčanjem [donjeg] trbuha), i ispoljavaju [se] žestoko, silno, s najbrutalnijim potiskivanjem obič[nih prirodnih] želja, što dovodi do [daljeg] jačanja njihove vladavine nad [mišljenjem.] Samo po sebi je razumljivo da [mišljenje] nekog uče o ovoj empirijskoj [činjenici] [razmišlja i mozga] na način jednog uče. [Ali prosto oglašavanje da Stir[ner] uopšte »stvara« [svoja svoj]stva, ne [objašnjava] čak ni njihov određeni razvitak. U kojoj se meri ova svojstva univerzalno ili lokalno razvijaju, u kojoj meri ona prevazilaze lokalne ograničenosti ili ostaju sputana u njima, ne zavisi od njega već od svetskog opštenja i od učešća koje Stirner i mesto u kome on živi uzimaju u tom opštenju. Ni u kom slučaju to što individue u svom razmišljanju uobrazavaju ili nameravaju da unište svoju lokalnu ograničenost, već samo činjenica što su one u svojoj empirijskoj stvarnosti i zahvaljujući empirijskim potrebama sigurno došle dotle da proizvode svetsko opštenje

— omogućava pojedincima da se u povoljnim uslovima oslobode svoje lokalne ograničenosti*.

Jedino do čega naš svetac dolazi svojim mučnim razmišljanjem o svojim svojstvima i strastima jeste to što on svojim neprekidnim sećanjem i preganjanjem s njima sebi zagorčava uživanje u njima i njihovom zadovoljavanju.

Sveti Max stvara, kao što smo već prethodno rekli, samo sebe kao tvorevinu, tj. ograničava se na to da sebe podvodi pod ovu kategoriju tvorevine. Njegova delatnost [kao] tvorca sastoji se u tome da sebe smatra za tvorevinu, pri čemu on ne ide čak ni [dotle] da ovaj rascep na sebe kao [tvorca i s]ebe kao tvorevinu opet poništi kao svoj sopstveni [proizvod]. Rascep [na »bitno« i] »nebitno« [kod njega] postaje permanentan životni proces, [dakle čisti pr]jivid, tj. njegov stvarni život postoji samo [u »čistom«] razmišljanju, nije [čak ni] stvarno bitisanje, [jer pošto je ono svakog tr]enutka izvan [njega i njegovog mišljenja], on se [uzaludno] trudi da [ovo] mišljenje prikaže [kao] bitno.

»Ali [time] što se ovaj neprijatelj« (naime istinski egoist kao tvorevina) »proizvodi u svom porazu, time što svest, pošto se fiksira na njemu, umesto da se od njega oslobodi, uvek uz njega ostaje i uvek sebe vidi zaprljanu, i time što je, ujedno, ova sadržina njegove težnje ono što je najniže, mi vidimo samo ličnost koja je ograničena na sebe i svoje sićušno delanje,« (nedelatnost) »koja većito mozga samo o sebi i nesrećna je koliko i jadona.« (Hegel.)

Ono što smo do sada rekli o Sančovoj pocepanosti na tvorca i tvorevinu, on sam sad konačno izražava u logičkoj formi: tvorca i tvorevina pretvaraju se u pretpostavljajuće i pretpostavljeno, odn. (ukoliko je njegova pretpostavka [njegovog ja] *postavka*) u stavljjajuće i postavljeno ja:

»Što se mene tiče, ja polazim od sebe, *pretpostavljajući* sebe; ali moja pretpostavka se ne bori za svoje usavršavanje« (pre se sveti Max bori za njeno unižavanje) »već mi služi samo za to da je uživam i trošim« (zavidno uživanje!). »Ja jedem upravo svoju pretpostavku sam i jesam samo time što je trošim. Ali *zato*« (veliko »zato!«) »pomenuta pretpostavka i nije nikakva; *jer pošto*« (veliko »jer pošto!«) »ja jesam jedinstveni« (treba da znači istiniti, sa sobom saglasni egoist), »to ja i ne znam za dvojstvo pretpostavljajućeg i pretpostavljenog Ja („nesavršenog“ i „savršenog“ Ja ili čoveka)«, — treba da znači, savršenstvo mog Ja sastoji se samo u tome da mene svakog trenutka poznaje kao nesavršeno Ja, kao tvorevinu — *ali*« (najveće »ali!«) »to što ja sebe trošim znači samo da ja jesam.« (Što znači: To što ja jesam

* [U rukopisu precrtano:] Sveti Max priznaje na jednom kasnijem profanom mestu da Ja dobija od sveta (fihteovski) »podsticaj«. To da komunisti namestavaju da uzmu pod svoju kontrolu ovaj »podsticaj«, koji, dabome, ako se čovek ne zadovoljava običnom frazom, postaje krajnje zapleten i mnogostruko određen »podsticaj«, — to je, razume se, za svetog Maxa i suviše smela misao da bi se on u nju mogao upuštati.

znači ovde samo to da ja od sebe trošim u uobrazilji kategoriju pretpostavljenog.) »Ja sebe ne pretpostavljam, zato što sebe svakog trenutka uopšte tek postavljam ili stvaram« (naime kao pretpostavljenog, postavljenog ili stvorenog postavljam i stvaram) »i ja jesam samo time što nisam pretpostavljen već postavljen« (što znači: i jesam samo time što sam svom postavljanju pretpostavljen) »i, opet, samo u onom momentu postavljen kad sebe postavljam, tj. ja sam tvorac i tvorevina u jednom.«

Stirner je »čovjek na svom mestu«, pošto je on stalno jedno postavljeno Ja, a njegovo Ja je »i čovek« (Wig[and,] str. 183). »Zato« je on čovek na svom mestu i »jer pošto« njega nikad strasti ne odvlače u ekstese, »to« je on ono što građani nazivaju čovek na svom mestu, »ali« to što je on čovek na svom mestu »znači samo« da on stalno vodi dnevnik o svojim sopstvenim promenama i prelomima.

Što je dosad — da po ugledu na Stirnera opet upotrebimo Hegelov rečnik — bilo samo »za nas«, naime to da njegova čitava stvaralačka delatnost nije imala nikakvu drugu sadržinu osim opštih odredbi razmišljanja, to je sad sam Stirner »postavio«. Borba svetog Maxa protiv »suštine« postiže, naime, ovde svoj »krajnji cilj« u tome što se on sam identifikuje sa suštinom, i to sa čistom, spekulativnom suštinom. Odnos tvorca i tvorevine [pre]tvora se u ekspli[kaciju] *pretpostavljanja-sebe-samog*, tj. [on se pretvara] u krajnje »nez[grapnu] i zbrkanu [predstavu] o onome što Hegel u »[učenju o suštini]« [kaže] o razmišljanju. [Naime, pošto] sveti Max izvlači *jedan* [momenat svog] razmišljanja, [postavljajuće razmišljanje, njegove fantaz]ije postaju »nega[tivne] na taj način što on] sebe itd., za razliku od [sebe kao postavljajuć]eg i postavljenog, pretvara u »samo[pretpostavku]«, [a raz]mišljanje u mističnu suprotnost tvorca i tvorevine. Uzgred treba napomenuti da Hegel u ovom odeljku *Logike* raspravlja o »mahinacijama« »stvaralačkog ništa«, čime se objašnjava i to zašto je sveti Max već na str. 8 sebe morao »postaviti« kao ovo »stvaralačko ništa«.

Sad ćemo »epizodski umetnuti« nekoliko stavova iz Hegelove eksplikacije pretpostavljanja-sebe-samog radi upoređivanja sa eksplikacijom svetog Maxa. Međutim, pošto Hegel ne piše tako bez veze i »nasunce« kao naš Jacques le bonhomme, prinuđeni smo da ove stavove pokupimo sa raznih strana *Logike*, da bismo ih učinili odgovarajućim velikom Sančovom stavu.

»Suština pretpostavlja samu sebe, i ukidanje i prevazilaženje ove pretpostavke je ta suština sama. Zato što je ona odbijanje sebe od same sebe ili ravnodušnost prema sebi, negativni odnos prema sebi, ona sebe suprotstavlja samoj sebi... stavljanje nema nikakvu pretpostavku... drugo je postavljeno samo samom suštinom... Razmišljanje postoji, dakle, samo kao negativno samom sebi. Kao pretpostavljajuće ono je prosto postavljajuće razmišljanje. Ono se, dakle, sastoji u tome da bude ono samo i ne bude ono samo u nekom jedinstvu« (»tvorac i tvorevina u jednom«.) Hegelova *Logika*, II, str. 5, 16, 17, 18, 22.

Od Stirnerove »virtuoznosti mišljenja« trebalo bi sad očekivati da je prešao na dalja istraživanja u Hegelovoj *Logici*. Međutim, on

se od ovoga mudro uzdržao. Naime, u tom slučaju bi našao da on kao čisto »postavljeno« Ja, kao tvorevina, tj. ukoliko ima *bitisanje*, jeste čisto *prividno*-Ja, i samo je »*suština*«, *tvorac*, a ukoliko *ne* bitiše, sebe samo zamišlja. Već smo videli, a videćemo i dalje, da su sva njegova svojstva, sva njegova delatnost i sav njegov odnos prema svetu čist privid, koji on sebi stvara, ništa drugo osim »žonglerska veština na žici objektivnog«. Njegovo Ja je stalno nemo, skriveno »Ja«, skriveno u njegovom *Ja* zamišljenom kao *suština*.

Pošto je, dakle, istinski egoist u svojoj stvaralačkoj delatnosti samo parafraza spekulativnog razmišljanja ili čiste suštine, to se »po mitu« »prirodnom reprodukcijom« dobija ono što se već javljalo pri posmatranju »teških životnih borbi« istinskog egoiste, naime da se njegove »tvorevine« ograničavaju na najprostije odredbe razmišljanja, kao što su identi[tet], razlika, jednakost, nejednak[ost, suprot]nost itd., — odredbe [razmišljanja] koje on [pokušava] sebi da razjasni na »Sebi«, o kojem »je vest [prodr]la sve do [Kelna]«. O njegovom [Ja] *bez pretpostavke* »čućemo« još kojom prilikom [»po neku] reću«. Vidi, između ostalog, »Jedinstvenog«.

Kao što se u *Sančovoj* konstrukciji istorije, po Hegelovom metodu, kasnija istorijska pojava pretvara u uzrok, u tvorca ranije pojave, tako se kod egoiste saglasnog sa sobom današnji Stirner pretvara u tvorca jučerašnjeg Stirnera, mada je — da se izrazimo njegovim jezikom — današnji Stirner tvorevina jučerašnjeg Stirnera. Razmišljanje, svakako, ovo okreće, i u razmišljanju, kao proizvod razmišljanja, kao predstava, jučerašnji Stirner je tvorevina današnjeg Stirnera, sasvim isto onako kao što su svetske prilike u okviru razmišljanja *tvorevine* njegovog razmišljanja.

Str. 216. »Ne *tražite* u »samoodricanju« slobodu, koja vas upravo lišava vas samih, već *tražite* sebe same« (tj., tražite sebe same u samoodricanju), »*postanite egoisti*, neka svako od vas postane *svemoćno* Ja!«

Posle svega prethodnog ne smemo se začuditi ako se sveti Max kasnije prema ovom stavu opet odnosi kao tvorac i najnepomirljiviji neprijatelj i ako svoj uzvišeni moralni postulat: »Neka postane *svemoćno* Ja« »razlučuje« u to da svako ionako čini ono što može i može ono što čini, čime je on, naravno, za svetog Maxa »svemoćan«. — Uostalom, u gornjem stavu je sažeta besmislica egoiste saglasnog sa sobom. Pre svega, moralna zapovest traženja, i to traženja samog sebe. Ovo se određuje time što treba postati nešto što se još nije, naime egoist, a ovaj egoist se određuje time što je on »svemoćno Ja« u kome se svojevrсна moć od stvarne moći razlučila u Ja, u svemoć, fantaziju moći. Tražiti sebe samog znači, dakle, postati nešto drugo nego što jesi, i to postati *svemoćan*, tj. postati ništa, nemogućna stvar, fantazmagorija.

Sada smo stigli toliko daleko da se može razotkriti i rešiti jedna od najdubljih misterija Jedinstvenog i ujedno problem koji već duže vreme drži civilizovan svet u obespekujavajućoj napetosti.

Ko je Szeliga? Tako se počev od kritičkih »Literatur-Zeitung« (vidi: *Sveta porodica* itd.) pita svako ko je pratio razvitak nemačke filozofije. Ko je Szeliga? Svi pitaju, svi oslušuju varvarski zvuk ovog imena, — niko ne odgovara.

Ko je Szeliga? Sveti Max nam daje ključ ove »tajne nad tajnama«.

Szeliga je Stirner kao tvorevina, Stirner je Szeliga kao tvorac. Stirner je »Ja«, Szeliga je »Ti« »Knjige«. Stirner, tvorac, odnosi se, stoga, prema Szeligi, tvorevini, kao prema svom »najnepomirljivijem neprijatelju«. Čim Szeliga poželi da se osamostali u odnosu na Stirnera — što je neuspelo pokušao u »Norddeutsche Blätter«, — sveti Max ga opet »vraća u sebe«, — eksperiment koji se vrši protiv ovog Szeliginog pokušaja na str. 176—179 apologetskog komentara kod Wiganda. Međutim, borba tvorca protiv tvorevine, Stirnera protiv Szelige samo je prividna: [Sz]eliga [sada] uvodi u boj protiv svog tvorca fraze ovog [tvorca] — npr. »da je [čisto,] golo telo [lišenost] misli« (Wigand, str. 148). Sveti [Max je mislio], kao što smo videli, samo na [golu pl]ot, na telo pre nje[govog obrazovanja], i ov[om prilik]om dao je telu [odredbu] da je »ono drugo misli«, ne-misao i nemis[le]će, dakle lišenost misli; čak je na jednom mestu kasnije jasno izrazio to da ga *samo* lišenost misli (kao ranije *samo* plot, koje se, dakle, identifikuju) spasava od misli (str. 196). — Jedan još mnogo uverljiviji dokaz ove tajanstvene veze dobijamo kod Wiganda. Videli smo već na str. 7 »Knjige« da je »Ja«, tj. Stirner, »Jedinstveni«. Na str. 153 komentara on se obraća svome »Ti«: »Ti« — — — »si *sadržina fraze*«, naime, *sadržina* »Jedinstvenog«, a na istoj stranici stoji: »To da je *on sam, Szeliga, sadržina fraze*, on ispušta iz vida.« Jedinstveni« je fraza, kako sveti Max doslovno kaže. Shvaćen kao »Ja«, tj. kao »*tvorac*«, on je *sopstvenik fraze*, — ovo je *sveti Max*. Shvaćen kao »Ti«, tj. kao *tvorevina*, on je *sadržina fraze*, — ovo je *Szeliga*, kako nam je upravo otkriveno. Szeliga, tvorevina, pojavljuje se kao požrtvovani egoist, kao propali Don Kihot; Stirner, tvorac kao egoist u običnom smislu, kao sveti Sančo Pansa.

Ovde se, dakle, javlja druga strana suprotnosti tvorca i tvorevine, gde svaka od dve strane svoju suprotnost nosi u sebi samoj. Sančo Pansa Stirner, egoist u običnom smislu, savladuje ovde Don Kihota Szeligu, požrtvovanog i iluzornog egoistu, upravo kao Don Kihota, svojom verom u svetsku vladavinu svetog. Šta je drugo [uop]šte i bio Stirnerov egoist u ob[ičnom] smislu nego San[čo] Pansa, a šta [drugo] njegov požrtvovani ego[ist] nego Don Kihot, i [njihov uzajamni od]nos u do[sadašnjem obliku dru]go nego odnos [Sanča Panse Stirnera] prema Don Kihotu Szeligi? Sada, kao] Sančo Pansa, [Stirner pripada sebi kao] Sančo samo da [bi Szeligu kao] Don Kihota uve[rio da ga] nadmaša u don[kihoteriji] i [shodno takvoj ulozi, kao] pretpos-

tavljena opšta don[kihoterija,] ne preuzima [ništa] protiv d[onkihoterije sv]og bivšeg gospodara [(u) koju se kune sa najčvršćom verom sluge) i pri tom dokazuje svoju prepredenost koju je već Cervantes opisao. Po svojoj stvarnoj sadržini on je, stoga, branilac praktičnog malograđanina, ali bori se protiv sveti koja odgovara tom malograđaninu i koja se na kraju krajeva svodi na predstave malograđanina u kojima ovaj idealizuje njemu nedostižnu buržoaziju.

Dakle, Don Kihot sada kao Szeliga služi kod svog bivšeg štitonoše.

Koliko je u svojoj novoj »promeni« zadržao stare navike, Sančo pokazuje na svakoj stranici. Još uvek »gutanje« i »trošenje« čine jedan od njegovih glavnih kvaliteta, još uvek njegova »prirodna bojažljivost« toliko vlada nad njim da mu se kralj Pruske i knez Heinrich LXXII pretvaraju u »kineskog cara« ili »sultana« i on se usuđuje da govori samo o »n¹ skupštinama«; još rasipa oko sebe poslovice i moralne izreke iz svog ranca, još se plaši »sablasi«, čak proglašava da su jedino one strašne; jedina razlika je u tome što su Sanča u vreme njegove nesvetosti varali seljaci u krčmi, dok on sad u stanju svetosti neprekidno vara samog sebe.

Ali vratimo se na Szeligu. Ko nije odavno u svim »frazama« koje je sveti Sančo stavljao u usta svome »ti« otkrio Szeligin prst? I ne samo u frazama tog »ti«, već i u frazama u kojima Szeliga nastupa kao tvorac, dakle kao *Stirner*, neprekidno se može pratiti Szeligin trag. Ali zato što je Szeliga tvorevina, on se i mogao u *Svetoj porodici* pojaviti samo kao »tajna«. Otkrivanje te tajne dopalo je Stirneru tvorcu. Mi smo, istina, slutili da ovdje u osnovi leži neka velika, sveta pustolovina. Nismo se prevarili. Jedinствена pustolovina je stvarno neviđena i nečuvana i nadmaša pustolovinu sa vetrenjačama u Cervantesovoj dvadesetj glavi.

3. Otkrivenje Jovana teologa ili »logika nove mudrosti«

U početku beše reč, logos. U njoj je bio život i život je bio svetlost ljudi. I svetlost blista u tami i tama je *nije shvatala*. To beše istinska svetlost, ona beše u svetu, i svet je ne poznade. On dođe u *svoju svojinu*, i njegovi ga ne primiše. Ali onima koji ga primiše on dade moć da postanu sopstvenici koji veruju u ime Jedinственог. [Ali k]o je ikad vi[deo] Jedinственог?

[Razmotrimo] sad ovu »svetlost [sveta« u»] logici nove mud[rosti«, pošto se sveti] Sančo ne zadovoljava ran[ijim uniš]tenjima.

[Kod našeg »]jedinственог] pisca [po sebi] se razume da se osnova njegove [genijalnosti sastoji] u sjaj[nom nizu lič]nih prednosti

¹ nemačkim

koje čine njegovu svojevrsnu virtuoznost] mišljenja. Pošto su ove prednosti već u prethodnom naširoko dokazane, ovde je dovoljan kratak pregled najglavnijih od njih: trajavost mišljenja — konfuzija — nepovezanost — priznata neumešnost — beskonačno ponavljanje — postojana protivurečnost sa samim sobom — nečuvena poređenja — pokušaji zastrašivanja čitaoca — sistematsko vrebanje misli pomoću reči »Ti«, »To«, »Se« itd. i grube zloupotrebe sveza Jer, Zbog toga, Zato, Pošto, Prema tome, Već itd. — neznanje — nezgrapno uveravanje — svečana lakomislenost — revolucionarne fraze i miroljubive misli — lupetanje — naduveno prostaštvo i koketiranje sa jeftinom nepristojnošću — uzdizanje nosača Nanta^[136] u apsolutni pojam — zavisnost od Hegelovih tradicija i berlinskih aktuelnih fraza — ukratko, savršena fabrikacija rasplinute prosjačke supe (491 str.) na Rumfordov način.

U ovoj prosjačkoj čorbi pliva čitav niz *prelaza* kao kakve kosti, od kojih ćemo ovde izneti nekoliko specimena¹ radi javne zabave inače toliko potištene nemačke publike:

»Zar ne bismo mogli — ali sad je — katkad se deli — može se sada — u efikasnost tog... spada naročito ono što se često... čuje pod nazivom — i ovo znači — Može sada, da ovim zaključimo, biti jasno — međutim — tako se ovde može uzgred pomisliti — ne bi trebalo — ili zar ne bi možda — tok... U tom pravcu da... nije teško — sa izvesnog stanovišta rezonuje se otprilike tako — npr. *itd.* — itd. i »na tome ostaje« u svim mogućim »promenama«.

Ovde možemo odmah spomenuti jednu [logičku] smicalicu za koju [se ne] može tačno reći da li postoji zahvaljujući [hvaljenoj Sančovoj] spretnosti ili nespretnosti njegovih [misli]. Ta [smicalica se sastoji] u tome da se iz neke predsta[ve, iz nekog] pojma, koji ima više [sigurno utvr]đenih strana, izuzme [jedna strana] kao dotle jedi[n]a i jedinstvena], da se [pod]metne [pojmu kao] njegova *jedina određe[nost]* i da se nasu[prot] njoj ističe [svaka druga] strana pod nekim [novim imenom kao] nešto originalno. Kao što ćemo kasnije videti, tako stoji stvar i sa slobodom i svojstve[nošću].

Među kategorijama koje za svoj nastanak duguju manje Sančovoj ličnosti nego opštoj smetenosti u kojoj se nemački teoretičari sada nalaze, kao prvo, *tričavo razlikovanje*, savršenstvo tričarije. Pošto se naš svetac vrti u suprotnostima koje najviše »muče dušu«, kao što su pojedinačno i opšte, privatni interes i opšti interes, običan egoizam i požrtvovanje itd., to najzad dolazi do najtričavijih ustupaka i transakcija među obema stranama, koji, opet, počivaju na najsuptilnijim razlikovanjima, — razlikovanjima čije se uporedno postojanje izražava pomoću »*takođe*«, a čije se međusobno odvajanje zatim opet zadržava pomoću jednog bednog »*nekoliko*«. Takva tričava razlikovanja su npr.: kako se ljudi uzajamno *eksploatišu*, ali ipak niko ovo ne čini *na*

¹ primeraka

račun drugog; ukoliko mi je nešto *svojstveno* ili *nadahnuo*; konstrukcija *ljudskog* i *jedinstvenog* rada koji naporedo postoje; ono što je za *ljudski* život neophodno i ono što je za *jedinstveni* život neophodno; ono što pripada čistoj ličnosti i ono što je stvarno slučajno, gde sveti Max, sa svog stanovišta, nema nikakav kriterijum; ono što pripada *ritama* i ono što pripada *koži* pojedinca; ono čega se on totalno *oslobađa* negacijom ili što sebi *prisivaja*, ukoliko on žrtvuje samo svoju slobodu ili samo svoju svojstvenost, gde on takode žrtvuje, ali samo *ukoliko* on stvarno ne žrtvuje, što me kao spona i što me kao lična veza dovodi u odnos sa drugima. Jedan deo ovih razlikovanja je apsolutno tričav, a drugi deo gubi, bar kod Sanča, svaki smisao i zasnovanost. Kao savršenstvo ovog tričavog razlikovanja može se smatrati razlikovanje između *stvaranja sveta* od strane individue i *podsticaja* koji ona dobija od sveta. Kad bi on ovde npr. dublje ušao u podsticaj, u čitavom obimu i raznovrsnosti u kojoj ovaj utiče na njega, [kod] njega bi [se] najzad [poka]zala protivrečnost u tome što je on isto tako *slapo* [zavisan] od sveta kao što [ga i egois]tičko-ideološki *stvara*. (Vidi: »Moje samouživanje«.) On [bi svoja] »*takode*« i »*ukoliko*« [isto tako malo stavljao] jedne pored drugih [koliko i] »*ljudski*« rad [pored »]jedinstvenog« rada, jedno ne bi osporavalo drugo, [jedno ne] bi napadalo drugo [s leđa] i tako se ne bi »egoist *saglasan* [sa sobom]« potpuno podmetao umesto samog sebe, — ali mi [znamo] da ovoga ne treba prvo podmetati, već da je od samog početka on bio polazna tačka.

Ova tričarija razlikovanja provlači se kroz celu »Knjigu«, predstavlja glavnu polugu i ostalih logičkih smicalica i ispoljava se naročito u jednoj koliko samodopadljivoj toliko i retko jevtinoj moralnoj kazuislici. Tako nam se na primerima objašnjava u kojoj meri istinski egoist sme da laže i ne sme da laže, koliko je »za preziranje« a koliko nije za preziranje obmanuti nečije poverenje, koliko su car Sigismund i francuski kralj François smeli da prekrše zakletvu i u kojoj meri su se pri tom »bedno« ponašali, i druge slične fine istorijske ilustracije. Nasuprot ovim mučnim razlikovanjima i quaestiunculis¹, vrlo dobro se zatim opet ističe ravnodušnost našeg Sanča, kome je svejedno i koji sve stvarne, praktične i misaone razlike odbacuje u stranu. Uopšteno možemo već sada reći da njegova veština da pravi razlike ni izdaleka nije dorasla njegovoj veštini da ne pravi razlike, da dopusti da sve mačke u noći svetog budu crne i da sve svede na sve, — veština koja svoj adekvatan izraz postiže u *apoziciji*.

Zagrlj svog »sivca«, Sančo, ti si ga ovde opet našao! On ti veselo skače u susret, ne misleći na udarce nogom koje je dobio, i pozdravlja te zvonkim glasom. Na kolena pred njim, zagrlj ga oko vrata i ispuni svoju misiju za koju te je Cervantes u tridesetoj glavi pozvao.

¹ majušnim (učenicim) pitanjima

Apozicija je siva svetog Sanča, njegova logička i istorijska lokomotiva, pogonska snaga »Knjige« svedena na svoj najkraći i najjednostavniji izraz. Da bi se jedna predstava pretvorila u neku drugu ili da bi se dokazala identičnost dve sasvim dispartne stvari, traže se neki srednji pojmovi koji su, delimično po smislu, delimično po etimologiji, delimično po čistom zvuku upotrebljivi za uspostavljanje neke prividne veze između obe osnovne predstave. Oni se zatim u vidu apozicije prikačinju prvoj predstavi, i to tako da se sve više udaljava od onoga od čega se pošlo i sve više približava onome kuda se želi. Ako je lanac apozicija toliko pripremljen da se bez opasnosti može zaključivati, onda se pomoću jedne crtice zaključna predstava takođe prikačinje kao apozicija, i majstorija je gotova. Ovo je veoma preporučljiv način krijumčarenja misli, koji je utoliko efikasniji ukoliko se više pretvara u polugu glavnog razvitka. Kad se ova majstorija već više puta uspešno izvede, mogu se, po uzoru na svetog Sanča, postepeno ispuštati neki srednji pojmovi, da bi se najzad niz apozicija sveo na najnužnije zakačke.

Apozicija se može takođe, kao što smo već gore videli, obrnuti i tako dovesti do novih, složenijih¹ majstorija i još više zapanjujućih rezultata. Tu smo videli i to da je apozicija logički oblik beskonačnog niza iz matematike.

Sveti Sančo dvostruko primenjuje apoziciju, s jedne strane čisto logički, pri kanonizovanju sveta, gde mu služi za to da bilo koju svetovnu stvar pretvori u »sveto«, a s druge strane istorijski, pri izlaganju povezanosti i pri rezimiranju raznih epoha, gde se svaki istorijski stupanj svodi na jednu jedinu reč i na kraju izlazi takav rezultat da poslednji član u istorijskom nizu ni za dlaku nije dalji nego prvi i da se sve epohe niza najzad rezimiraju u jednoj jedinoj apstraktnoj kategoriji, recimo idealizmu, zavisnosti od misli itd. Ako u istorijski niz apozicija treba uneti privid napretka, onda se ovo čini na taj način što se zaključna fraza shvata kao savršenstvo prve epohe niza, a međučlanovi kao razvojni stupnjevi u uzlaznom poretka ka poslednjoj, savršenoj frazi.

Uz apoziciju ide *sinonimika*, koju sveti Sančo eksploatiše na sve načine. Ako su dve reči etimološki povezane ili samo slično zvuče, one se čine solidarno odgovornim jedna za drugu, ili ako neka reč ima različita značenja, onda se ta reč po potrebi koristi čas u jednom čas u drugom značenju, i to prividno tako kao da sveti Sančo govori o jednoj te istoj stvari u raznim »prelomima«. Zaseban odeljak sinonimike čini još i *prevod*, gde se neki francuski ili latinski izraz dopunjava nemačkim izrazom kojim se onaj prvi izraz izražava samo upola, a inače se njime iskazuju još i sasvim druge stvari, npr. kad se, kao što smo gore videli, »respektovati« prevodi sa »osećati strahopoštovanje i strah« itd. Setimo se primera sa Staat, Status, Stand, Notstand itd. Kad

¹ MEGA: složenih

je bilo reči o komunizmu, imali smo već prilike da vidimo obilne primere ove upotrebe dvosmislenih izraza. Sad ćemo još ukratko razmotriti jedan primer etimološke sinonimike.

»Reč ‚Gesellschaft‘ vodi poreklo od reči ‚Sal‘. Ako je u nekoj sali (Saal) mnogo ljudi, onda ta sala čini da su oni u društvu (Gesellschaft). Oni su u društvu i čine u krajnjem slučaju salonsko društvo na taj način što govore u uobičajenim salonskim frazama. Ako dođe do stvarnog opštenja, njega treba smatrati nezavisnim od društva.« (Str. 286.)

Pošto »reč ‚Gesellschaft‘ vodi poreklo od ‚Sal‘« (što, uzgred budi rečeno, nije istina, pošto su prvobitni koreni svih reči *glagoli*), to mora biti »Sal« = »Saal«. Ali Sal na staronemačkom znači *zgrada*, a Kiesel, Geselle, od čega dolazi reč Gesellschaft, znači *osoba koja živi u istoj kući*, i stoga je »Saal« tu ušla sasvim proizvoljno. Ali to nije važno; »Sal« se odmah pretvara u »Salon«, kao da između staronemačkog »Sal« i novofrancuskog »Salon« ne leži međustupanj od otprilike hiljadu godina i toliko i toliko milja. Tako je društvo pretvoreno u salonsko društvo u kome se, kako to zamišljaju nemački malograđani, vrši opštenje samo pomoću fraza i iz koga je isključeno svako stvarno opštenje. — Uostalom, pošto ipak cilja samo na to da pretvori društvo u »sveto«, sveti Max je dotle mogao stići mnogo kraćim putem da se malo tačnije bavio etimologijom i pogledao koji bilo rečnik korena reči. Kakav li bi pronalazak bilo za njega to da je tamo otkrio etimološku vezu između reči »Gesellschaft« i »selig«¹, — Gesellschaft — selig — heilig² — das Heilige³, — šta može izgledati jednostavnije?

Ako je »Stirnerova« etimološka sinonimika tačna, onda komunisti traže istinsko Grafschaft⁴, grofovstvo kao sveto. Kao što Gesellschaft dolazi od Sal, zgrade, tako i Graf (got[ski] garāvjo) dolazi od [go]tskog râvo, kuća. Sal, zgrada = râvo, kuća, dakle Gesellschaft je jednako Grafschaft. Prefiksi i sufiksi su u obe reči jednaki, slogovi korena imaju isto značenje, — dakle, sveto društvo komunista je sveto grofovstvo, grofovstvo kao sveto — šta može izgledati jednostavnije? Sveti Sančo je to slutio kad je u komunizmu video savršenstvo feudalizma, tj. grofovstva.

Sinonimika služi našem svecu s jedne strane za to da empirijske odnose pretvara u spekulativne na taj način što jednu reč koja se javlja kako u praksi tako i u spekulaciji primenjuje u njenom spekulativnom značenju, daje nekoliko fraza o ovom spekulativnom značenju i onda se pravi da je time kritikovao i stvarne odnose, za čija se označavanja takođe upotrebljava ista reč. Tako je sa *spekulacijom*. Na str. 406 »spekulacija« se »javlja« u dva smisla kao *jedna* suština koja sebi daje »dvostruku pojavu« — O Szeliga! On praska protiv *filozofske* spekulacije i veruje da je time ukinuo i *komercijalnu* spekulaciju, o[kojoj] ništa ne zna. S druge strane, ova sinonimika služi njemu, skrivenom malo-

¹ blažen — ² sveti — ³ sveto — ⁴ grofovstvo

građaninu, za to da odnose buržuja (vidi šta se kaže gore, gde je reč o komunizmu, o vezi jezika sa odnosima buržuja) pretvori u lične, individualne odnose, u koje se ne može dirati a da se ne dirne u individuu u njenoj individualnosti, »svojestvenosti« i »jedinственosti«. Tako Sančo eksploatiše npr. etimološku vezu između Geld¹ i Geltung², Vermögen³ i vermögen⁴ itd.

Sinonimika združena sa apozicijom čini glavnu polugu njegove eskamotaže, koju smo otkrili već bezbroj puta. Da bismo na primeru pokazali kako je laka ova veština, i mi ćemo jednom izvesti eskamotažu à la Sančo.

*Wechsel*⁵ kao *Wechsel* je zakon pojave, kaže Hegel. Otuda, mogao bi »Stirner« da produži, pojava strogosti zakona protiv lažne *Wechsel*⁶, jer to je ovde zakon uzvišen nad pojavom, zakon kao takav, sveti zakon, zakon kao sveto — sveto o koje se ogrešuje i koje se osvećuje u kazni. Ili pak: *Wechsel* »u svojoj dvostrukoj pojavi« kao *Wechsel* (lettre de change) i *Wechsel* (changement) dovodi do *Verfall* (échéance⁷ i décadence⁸). *Verfall* kao posledica te *Wechsel* pokazuju se u istoriji, između ostalog, i u slučaju propasti Rimskog Carstva, feudalizma, Nemačkog Carstva i vladavine Napoleona. »Tok od« ovih velikih istorijskih kriza »ka« trgovinskim krizama naših dana »nije težak«, a time se objašnjava i to zašto su ove trgovinske krize stalno uslovljene *dospelim plaćanjem menica*.

Ili je, takođe, mogao, kao sa Vermögen i Geld, da etimološki opravdava *Wechsel* i da »sa jednog izvesnog stanovišta otprilike ovako rezonuje«: Komunisti žele između ostalog da uklone i *Wechsel* (lettre de change). Ali zar se upravo u *Wechsel* (changement) ne sastoji glavno uživanje na svetu? Oni hoće, dakle, ono što je mrtvo, nepokretno, *Kinu* — tj. savršeni Kinez je komunist. »Otuda« deklamacije komuniste protiv *Wechselbriefe*⁹ i *Wechsler*¹⁰. Kao da nije svako pismo *Wechselbrief*, pismo koje konstatuje neku *Wechsel*¹¹, i svaki čovek — čovek koji menja, menjač!

Da bi prostoti svoje konstrukcije i svojim logičkim majstorijama dao privid prave raznovrsnosti, svetom Sanču je potrebna epizoda. S vremena na vreme on »epizodski« umeće neko mesto koje bi spadalo u neki drugi deo knjige ili bi mirne duše moglo biti izostavljeno, i tako još više prekida ionako na mnogo mesta iskidanu nit svog takozvanog izlaganja. To se tada radi uz naivno objašnjenje da »mi« »ne idemo kao po koncu«, i posle čestog ponavljanja izaziva u čitaocu izvesnu otupelost prema svakoj, pa čak i najvećoj nepovezanosti. Kad čita »Knjigu«, čovek se navikne na sve i najzad strpljivo snosi i najgore. Uostalom, ove epizode su, što se od svetog Sanča jedino i [moglo]

¹ novca — ² važenja, vrednosti — ³ imanja — ⁴ biti kadar — ⁵ ovde: promena — ⁶ ovde: menice — ⁷ dospeća plaćanja — ⁸ pada — ⁹ meničnih pisama — ¹⁰ menjača — ¹¹ ovde: promenu

očekivati, i same samo prividne i samo [ponavlj]anja pod [drugim fir]mama po stotinu puta [već] izrečenih fraza.

Pošto [se] sveti Max [tako pokazao u] svojim ličnim kvalitetima, zatim se otkrio u razlikovanju, [u] sinonimici i epizodi kao [»privid« i] kao »suština«, dolazimo [do] istinskog vrhunca i savrše[nstva] logike, do »pojma«.

Pojam je »Ja« (vidi Hegelovu *Logiku*, 3. deo), logika [kao Ja]. To je čisti odnos tog Ja prema svetu, odnos [oslobođen] svih za njega postojećih realnih odnosa, [formul]a za sve jednačine na [koje sv]jetac svodi svetovne [pojmove]. Već gore je otkri[veno] kako Sančo bezuspešno »teži« da u ovoj formuli na svim mogućim stvarima sebi razjasni samo razne čiste odredbe razmišljanja, kao što su identičnost, suprotnost itd.

Počnimo odmah bilo kojim određenim primerom, npr. odnosom »Ja« i naroda.

Ja nisam narod.

Narod = Ne-Ja.

Ja = Ne-narod

Ja sam, dakle, negacija naroda, narod je ukinut u meni.

Druga jednačina može se obuhvatiti i u ovoj sporednoj jednačini:

Ja naroda ne postoji,

ili:

Ja naroda je Ne moga Ja.

Cela veština sastoji se, dakle, 1. u tome što se negacija koja je na početku pripadala kopuli, pridaje prvo subjektu a zatim predikatu; što se negacija, »Ne«, shvata, zavisno od potrebe, kao izraz različnosti, razlika, suprotnost i direktno ukidanje. U datom primeru ono se shvata kao apsolutno ukidanje, kao potpuna negacija; videćemo da se ono, zavisno od toga kako je potrebno svetom Maxu, upotrebljava i u drugim značenjima. Tako se onda tautološki stav da Ja nisam narod pretvara u ogromno novo otkriće da sam Ja ukidanje naroda.

Za dosadašnje jednačine nije bilo potrebno čak ni to da sveti Sančo ima makar kakvu predstavu o narodu; bilo je dovoljno znati da su Ja i narod »potpuno različita imena za ono što je potpuno različito«; dovoljno je bilo da te dve reči nemaju ni jedno jedino slovo zajedničko. A treba li sa stanovišta egoističke logike dalje spekulirati o narodu, dovoljno je narodu i »Ja« spolja, iz svakodnevnog iskustva, dodati bilo koje trivijalno značenje, što daje povod za nove jednačine. Ujedno se stvara privid da se razne odredbe na različite načine kritikuju. Na takav način treba sada spekulirati o slobodi, sreći i bogatstvu:

Osnovne jednačine: Narod = Ne-Ja.

Jednačina br. I: Sloboda naroda = Ne moja sloboda.
Sloboda naroda = Moja ne-sloboda.
Sloboda naroda = Moja nesloboda.

(Ovo se sad može i obrnuti, pri čemu izlazi veliki stav: Moja nesloboda = ropstvo je sloboda naroda.)

Jednačina br. II: Sreća naroda = Ne moja sreća.
Sreća naroda = Moja ne-sreća.
Sreća naroda = Moja nesreća.

(Obrnuta jednačina: Moja nesreća, moja beda je sreća naroda.)

Jednačina br. III: Bogatstvo naroda = Ne moje bogatstvo.
Bogatstvo naroda = Moje ne-bogatstvo.
Bogatstvo naroda = Moje siromaštvo.

(Obrnuta jednačina: Moje siromaštvo je bogatstvo naroda.) Ovo treba samo ad libitum¹ dalje nastaviti i proširiti na druge odredbe.

Za obrazovanje ovih jednačina potrebno je, osim veoma opšteg znanja o onim predstavama koje sveti Sančo sme da spoji s »narodom« u jednu reč, samo još poznavanje pozitivnog izraza za rezultat dobijen u negativnom obliku, dakle, npr. siromaštvo za ne-bogatstvo itd., dakle, tačno onoliko znanja jezika koliko se stiže u svakodnevnom životu dovoljno je da se na ovaj način dođe do krajnje iznenađujućih otkrića.

Dakle, cela veština se ovde sastojala u tome da se Ne moje bogatstvo, Ne moja sreća, Ne moja sloboda pretvaraju u Moje ne-bogatstvo, Moju ne-sreću, Moju ne-slobodu. Ne, koje je u prvoj jednačini opšta negacija, koje može da izrazi sve moguće forme različnosti, npr. može da sadrži samo tvrdnju da je to naše zajedničko, a ne isključivo moje bogatstvo, postaje u [drugoj jed]načini negacija mog bogat[stva, moje] sreće itd. i pripisuje mi [ne-sreću], nesreću, ropstvo. [Time što] meni odriče neko određeno bogatstvo, [narodno] bogatstvo, a nikako [bogatstvo] uopšte, [Sančo misli] da mi se mora dati [siromaštvo]. A ovo se [ostvaruje] i time što se moja ne-sloboda [isto tako poz]itivno prevodi i tako pretvara u moju [neslobodu]. Ali moja [ne-sloboda] može biti stotinu [drugih] stvari — npr. moja [neslob]oda«, moja ne-sloboda od mog tela itd.

Mi smo pošli upravo od druge jednačine: Narod = Ne-Ja. Mogli smo poći i od treće jednačine: Ja = Ne-narod, u kom slučaju bi se npr. za bogatstvo na gore izloženi način na kraju ispostavilo:

¹ po volji

»Moje bogatstvo je siromaštvo naroda.« Ali sveti Sančo ovde ne bi tako postupio, već bi imovinske odnose naroda uopšte i sam narod ukinuo i tada došao do ovog rezultata: Moje bogatstvo je uništenje ne samo narodnog bogatstva već i samog naroda. Ovde se pokazuje kako je samovoljno sveti Sančo postupio kad je upravo Ne-bogatstvo pretvorio u siromaštvo. Naš svetac primenjuje pomešane ove različite metode i eksploatiše negaciju čas u jednom čas u drugom značenju. Kakva zbrka otuda nastaje »uvida namah« i »svako ko nije čitao Stirnerovu Knjigu« (Wigand, str. 191).

Isto tako »Ja« pravi »mahinacije« protiv države.

Ja nisam država.

Država = Ne-Ja.

Ja = Ne države.

Ne države = Ja.

Ili drugim rečima: Ja sam »stvaralačko Ne« u kome je država propala.

Ova jednostavna melodija može se zatim pevati na bilo koju temu.

Veliki stav koji se nalazi u osnovi svih ovih jednačina jeste: Ja nisam Ne-Ja. Ovom Ne-Ja daju se razna imena, koja s jedne strane mogu biti čisto logička, kao npr. biće po sebi, drugobiće, a s druge strane imena konkretnih predstava, narod, država itd. Ovim se može stvoriti privid nekog razvoja na taj način što se polazi od ovih imena, pa se ona pomoću jednačine ili niza apozicija postepeno opet svode na Ne-Ja koje im je od početka bilo u osnovi. Pošto se ovako uneti realni odnosi javljaju samo kao različite, i to samo po imenu različite, modifikacije tog Ne-Ja, nije ni potrebno ništa reći o ovim realnim odnosima. To je utoliko smešnije što su [realni] odnosi odnosi samih [indi]vidua, i što se, uprav[o time] što se oni proglašavaju za odnose [tog Ne]-Ja, dokazuje da se o njima ništa ne zna. Ovo toliko pojednostavljuje stvar da čak »velika većina koja se sastoji od glava ograničenih od rođenja« najviše za 10 minuta može da nauči ovu majstoriju. To ujedno daje kriterijum za »jedinstvenost« svetog Sanča.

Ne-Ja koje stoji nasuprot Ja određuje zatim sveti Sančo u tom smislu da je to ono što je *tuđe* tome Ja, *tuđe kao takvo*. Odnos Ne-Ja prema Ja je, »stoga«, odnos otuđenja. Mi smo upravo dali logičku formulu za to kako sveti Sančo bilo koji objekat ili odnos prikazuje kao ono što je *tuđe* tome Ja, kao otuđenje tog Ja; s druge strane, sveti Sančo može sad opet bilo koji objekat ili odnos prikazati, kao što ćemo videti, kao objekat ili odnos koji je Ja stvorilo i koji njemu pripada. Apstrahujući zasada samovolju sa kojom on koji mu drago odnos prikazuje ili ne prikazuje kao odnos otuđenja (pošto sve može da uđe u gornje jednačine), mi već ovde vidimo da kod njega nije reč ni o čemu drugom [osim o tome] da se svi stvarni odnosi, [kao

i] stvarne individue, unapred proglašene [za otu]đene (da zasada zadržimo taj filozofski [izraz]), da se pre[tvore] u sasvim [apstraktnu] frazu otuđenja. Dakle, [ume]sto zadatka da se [stvarne] individue [pred]stave u njihovom [stvarnom] otuđenju i empi[rijskim od]nosima ovog otu[đenja], ovde se javlja [upravo to ist]o, namesto razvoja svih [čisto empiri]jskih odnosa [staviti puku misa]o o otuđenju, o [tuđe]m, o svetom. Podmetanje *kategorije* [otu]đenja (opet odredbe razmišljanja koja se može shvatiti kao suprotnost, razlika, neidentičnost itd.) dobija svoj krajnji i najviši izraz u tome što se »Tuđe« opet pretvara u »Sveto«, otuđenje u odnos Ja prema bilo kojoj stvari kao svetoj. Mi više volimo da logički proces razjasnimo na odnosu svetog Sanča prema svetom, pošto je ovo dominantna formula, i uzgred primećujemo da se »tuđe« shvata i kao »postojeće« (per appositionem), kao ono što bez mene postoji, kao nezavisno od mene postojeće, per appos., kao ono što je mojom nesamostalnošću samostalno, tako da sveti Sančo, znači, sve što postoji nezavisno od njega, npr. Blocksberg¹³⁷¹, može da slika kao sveto.

Zato što je ono što je sveto nešto tuđe, sve što je tuđe pretvara se u sveto, a zato što je sve što je sveto neka spona, neki okov, svaka spona, svaki okov se pretvara u ono što je sveto. Ovim je sveti Sančo već postigao da mu sve što je tuđe postaje običan *privid*, obična *predstava* koje se on oslobađa prosto time što protestuje protiv nje i izjavljuje da nema ovu predstavu. Upravo onako kako smo kod egoiste nesaglasnog sa sobom videli da ljudi moraju da izmene samo svoju svest da bi sve u svetu učinili all right.¹

Ceo naš prikaz je pokazao kako sveti Sančo kritikuje sve stvarne odnose na taj način što ih proglašava za »sveto«, a bori se sa njima na taj način što se bori sa svojim svetim predstavama o njima. Ova prosta majstorija da se sve pretvori u sveto ostvarena je, kao što smo već gore potanko izneli, na taj način što je Jacques le bonhomme na veru prihvatio iluzije filozofije, ideološki, spekulativni izraz stvarnosti, odvojen od njegove empirijske osnove, uzeo za samu stvarnost, isto tako u iluzijama malo[građana o] buržoaziji video »[svetu suštinu] buržoazije, i stoga mogao da uобрази da ima posla samo sa mislima i predstavama. Ne manje lako pretvarali su se i ljudi u »svete« time što su, pošto bi se njihove misli odvojile od njih samih i od njihovih empirijskih odnosa, sad mogli biti shvaćeni kao obični sasudi ovih misli, i tako je npr. od buržuja načinjen sveti liberal.

Positivan odnos u krajnjoj liniji [pravovernog Sanča] prema svetom (koji je [on] nazvao *respektom*) figurira i [pod] nazivom »ljubave. »Ljubav« [znači] odnos priznanja prema [»Čoveku«,] svetom, idealu, višoj suštini, ili takav ljudski, sveti, idealni, suštinski odnos. Dakle, ono što se inače izražava kao postojanje *svetog*, npr. državu, zatvore, mučenje, policiju, svu trgovinu itd., Sančo može shvatiti

¹ kako treba

i kao »još jedan primer« *»ljubavi«*. Ova nova nomenklatura čini ga sposobnim da napravi nova poglavlja o onome što je već sa grozom odbacio pod firmom svetog i respekta. To je stara priča o kozama pastirke Toralve u njenom svetom vidu, kojom on sada, kao svojevremeno svog gospodara, kroz čitavu knjigu vuče za nos sebe i publiku, a da je, ipak, ne prekida onako duhovito kao nekad kad je još bio profani štitonoša. Uopšte Sančo je posle svoje kanonizacije izgubio sav svoj prvobitni zdrav razum.

Čini se da prva teškoća nastaje time što je ovo sveto u sebi vrlo različito i tako bi se i prilikom kritike jednog određenog svetog svetost morala ispustiti iz vida i kritikovati sama određena sadržina. Sveti Sančo zaobilazi ovaj greben na taj način što sve što je određeno navodi samo kao jedan »primer« svetog; upravo onako kao što je u Hegelovoj *Logici* svedjedno da li se za objašnjenje »bića za sebe« navodi atom ili lice, a kao primer atrakcije Sunčev sistem, magnetizam ili polna ljubav. Ako »Knjiga« vrvi od *primera*, onda to nikako nije slučajno već ima osnova u najdubljoj suštini onog metoda izlaganja misli koji postoji u njoj. To je »jedina« mogućnost za svetog Sanča da unese neki privid sadržine, što se kao prototip može naći već kod Cervantesa, gde Sančo takođe uvek govori u primerima. Pa tako on i može da kaže: »Još jedan primer Svetog« (neinteresantnog) »jeste rad.« On bi mogao i da produži: još jedan primer je država, još jedan primer je porodica, još jedan primer je zemljišna renta, još jedan primer je sveti Jakov (sveti Jacques, le bonhomme), još jedan primer je sveta Ursula i jedanaest hiljada njenih devica. Sve ove stvari imaju, istina, u njegovoj predstavi zajedničko to što su »sveto«. Ali one su ujedno međusobno totalno različite stvari, i upravo to čini njihovu određenost. [Ukoliko] se [govori o] njima u njihovoj određenosti, govori se o njima utoliko ukoliko one [nisu »]sveto«.

[Rad] nije zemljišna renta, i [zemljišna renta] nije država; dakle, [stvar je] u tome da se odredi šta su država, zemljišna renta, rad, ako se ne uzme u obzir njihova pretpostavljena svet[ost, i sve]ti Max to sad čini ovako: [On se pravi] da govori o državi, [radu] itd., zatim označava [državu »uopšte«] kao stvarnost bilo [koje ideje], ljubavi, bića uzajamnosti, postojećeg, onoga što je moćno nad [pojedincem] i, posredstvom [jedne povl]ake, — »Svetog«, [a to je mogao] da kaže i na samom početku. Ili se o radu [kaže da] ga smatraju za životni zadatak, po[ziv, o]dredbu — »Sveto«. To jest, država i rad tek se podvode pod jednu posebnu vrstu svetog, koja je već ranije podešena na isti način, a ovo *posebno* sveto rastače se zatim opet u *opšte* »sveto«; što sve može da se desi a da se uopšte ništa i ne kaže o radu i državi. To isto prežvakano lupetanje može se svakom prilikom iznova žvakati, budući da sve što je prividno predmet kritike našem Sanču služi samo kao izgovor da apstraktne ideje i u subjekte pretvorene predikate (koji nisu ništa drugo već sortirano sveto i koji se stalno u dovoljnoj količini drže na lageru) proglasi za ono u šta su

oni još na početku pretvoreni, za *Sveto*. On je, u stvari, sve sveo na iscrpan, klasičan izraz, kad je za njega rekao da je ono »još jedan primer svetog«. Odredbe koje dolaze po čuvenju i treba da se odnose na sadržinu sasvim su suvišne, i pri njihovom bližem posmatranju izlazi, zatim, i to da one ne donose ni odredbu ni sadržinu i da se svode na neznalačke neukusnosti. Ovu jevtinu »virtuoznost mišljenja«, za koju se ne bi moglo reći s kojim predmetom ne izlazi na kraj još pre nego što ga upozna, može, naravno, steći svako, ne kao ranije za deset već za pet minuta. Sveti Sančo nam u komentaru preči »raspravama« o Feuerbachu, socijalizmu, građanskom društvu i samo sveto zna o čemu sve još ne. Ove rasprave mogu se već prethodno ovde na sledeći način svesti na njihov najprostiji izraz:

Prva rasprava: Još jedan primer svetog je *Feuerbach*.

Druga rasprava: Još jedan primer svetog je *socijalizam*.

Treća rasprava: Još jedan primer svetog je *građansko društvo*.

Četvta rasprava: Još jedan primer svetog je štirnerovska »rasprava«.

Itđ. in infinitum.¹

Drugi greben o koji se sveti Sančo u slučaju razmišljanja nužno morao razbiti jeste njegova sopstvena tvrdnja da je svaka individua od svih drugih totalno različita, jedinstvena. Pošto je svaka individua sasvim drugačija, dakle druga, to ono što je za tu jednu individuu tuđe, sveto, nije ni u kom slučaju to i za drugu individuu, čak to *ne može* ni da bude. A zajednički naziv, kao što je država, religija, moralnost itd. ne sme nas zavarati, pošto su ovi nazivi samo apstrakcije stvarnog držanja pojedinih individua i ovi predmeti potpuno različitim držanjem jedinstvenih individua prema njima postaju za svaku od njih *jedinstveni* predmeti, dakle potpuno različiti predmeti koji imaju zajednički samo naziv. Sveti Sančo je, dakle, u krajnjem slučaju smeo reći: država, religija itd. su meni, svetom Sanču, tuđe, sveto. Umesto toga oni kod njega moraju biti apsolutno sveto, sveto za sve individue — kako bi inače on i mogao fabrikovati svoje konstruisano Ja, svog sa sobom saglasnog egoistu itd., kako bi inače uopšte i mogao napisati celu svoju »Knjigu«. Koliko mu malo uopšte pada na pamet da svakog »jedinственog« učini merilom svoje sopstvene »jedinственosti«, koliko on svoju »jedinственost« kao merilo, kao moralnu normu primenjuje na sve druge individue i njih kao pravi moralist baca na svoju Prokrustovu postelju^[138], proizlazi već između ostalog i iz njegovog suda o blaženopočivšem Klopstocku. Ovome on suprotstavlja moralnu maksimu: trebalo je da se on »sasvim *svojstveno* odnosi prema religiji«, u kom slučaju ne bi, kao što bi bio tačan zaključak (zaključak koji »Stirner« bezbroj puta, npr. u slučaju novca, sam izvlači), dobio *sopstvenu religiju* već »rastočenje i proždiranje

¹ u beskonačnost

religije« (str. 85), opšti umesto sopstveni, jedinstveni rezultat. A kao da Klopstock ne bi dobio i »rastočenje i proždiranje religije«, i to sasvim sopstveno, jedinstveno rastočenje, kakvo je mogao »dati« samo ovaj jedinstveni Klopstock, rastočenje čiju je jedinstvenost »Stirner« mogao videti već iz mnogih neuspelih podražavanja! Klopstockovo držanje prema religiji navodno nije bilo »sopstveno«, mada je to bilo sasvim svojstveno držanje prema religiji, i to držanje koje Klopstocka čini Klopstockom. Njegovo držanje prema njoj bilo bi »sopstveno« tek da se prema njoj držao ne kao Klopstock već kao moderni nemački filozof^[139].

»Egoista u običnom smislu«, koji nije tako pokoran kao Szeliga i koji je već gore imao da stavi svakakve prigovore, ovde prebacuje našem svecu sledeće: Ja ovde u stvarnosti idem, i to znam vrlo dobro — rien pour la gloire¹ — za svojom koristi, ni za čim drugim. Osim toga, zabavlja me da mislim i o svojoj koristi na nebu, o sebi kao besmrtnom. Treba li ovu egoističnu predstavu da žrtvujem za ljubav obične svesti egoizma saglasnog sa sobom, koji mi ne donosi ni para? Filozofi mi kažu: to je nečovečno. Šta me se to tiče? Zar ja nisam čovek? Zar nije ljudski sve što činim i zato što činim, i šta je mene uopšte briga u koje »rubrike« »drugi« svrstavaju moje postupke? Ti, Sančo, ti koji si istina i filozof, ali bankrotirani filozof i već zbog svoje filozofije ne zaslužuješ nikakav novčani, a zbog svog bankrotstva nikakav misaoni kredit, kažeš mi da nemam sopstveno držanje prema religiji. Ti mi, dakle, kažeš isto što mi kažu i drugi filozofi, samo što to kod tebe, kao i obično, gubi svaki smisao budući da ti nazivaš »sopstvenim« ono što oni nazivaju »čovečnim«. Zar bi inače mogao govoriti o nekoj drugoj svojstvenosti osim o svojoj sopstvenoj i sopstveno ponašanje pretvarati u opšte? Ja se takođe držim, ako hoćeš, na svoj način kritički prema religiji. Prvo, uopšte ne oklevam da je žrtvujem čim ona zaželi da se umeša u moju commerce² i omete je, zatim u svojim poslovima imam koristi od toga da važim za religioznog (kao što moj proleter ima koristi od toga da kolač koji ja ovde jedem on jede bar na nebu), i, najzad, nebo pretvaram u svoju svojinu. Ono je une propriété ajoutée à la propriété³, mada je još Montesquieu, koji je ipak bio momak sasvim različit od tebe, hteo da me nasamari da je ono une terreur ajoutée à la terreur⁴. Onako kako se ja držim prema njemu tako se prema njemu ne drži niko drugi, i zahvaljujući ovom jedinstvenom odnosu koji ja s njim ugovaram, ono je jedinstveni predmet, jedinstveno nebo. Ti kritikuješ, dakle, u najboljem slučaju, svoju predstavu o mom nebu, a ne moje nebo. A tek besmrtnost! Tu mi postaješ smešan. Ja odričem svoj egoizam, kako ti to za ljubav filozofa tvrdiš, zato što ga ovekovečujem i prirodne i misaone zakone proglašavam za ništavne, čim oni mojoj egzis-

¹ ništa slave radi — ² trgovinu — ³ svojina priključena svojini — ⁴ užas priključen užasu

tenciji hoće da postave odredbu koju nisam proizveo ja lično, koja mi je veoma neprijatna, naime smrt. Ti besmrtnost nazivaš »nemilom stabilnošću« — kao da ja ne bih mogao neprekidno da vodim »pokretan« život, dokle god na ovom ili onom svetu trgovina ide dobro i dok ja mogu da radim na drugim stvarima osim tvoje »Knjige«. A šta može biti »stabilnije« od smrti koja moje kretanje okončava protiv moje volje i uranja me u opšte, prirodu, rod, u — sveto? A tek država, zakon, policija! Oni mogu ponekom »Ja« izgledati kao tuđe sile; ja znam da su oni moje sopstvene sile. Uostalom, — i sa ovim buržuj opet okreće našem svetu leđa, ovog puta uz milostivo klimanje glavom — što se mene tiče, nastavi samo da galamiš protiv religije, neba, boga i sl. Ja ipak znam da ti u svemu što je u mom interesu, u privatnoj svojini, vrednosti, ceni, novcu, kupovini i prodaji vidiš uvek ono što je »sopstveno«.

Upravo smo videli kako su individue među sobom različite. Međutim, svaka individua je, opet, u samoj sebi različita. Tako, reflektujući se u bilo kom od ovih svojstava, tj. shvatajući se, *određujući* se kao »Ja« u jednoj od ovih određenosti, sveti Sančo može da odredi predmet drugih svojstava i sama ova svojstva kao tuđe, sveto, i tako redom sa svim svojim svojstvima. Tako npr. ono što je predmet za njegovu put, jeste sveto za njegov duh, ili ono što je predmet za njegovu potrebu odmaranja, jeste sveto za njegovu potrebu kretanja. Na ovoj veštini se zasniva njegovo gore izneto pretvaranje svakog delanja i nedeljanja u samoodricanje. Uostalom, njegovo Ja nije nikakvo *stvarno* Ja već samo Ja gornjih jednačina, ono isto Ja koje u formalnoj logici prilikom učenja o sudovima figurira kao Kajus.

»Još jedan primer«, naime jedan opštiji primer kanonizacije sveta jeste pretvaranje praktičnih kolizija, tj. kolizija individua sa njihovim praktičnim životnim uslovima, u idealne kolizije, tj. u kolizije ovih individua sa predstavama koje one sebi stvaraju ili sebi uvrte u glavu. Ova veština je opet vrlo prosta. Kao što je sveti Sančo već ranije osamostalio misli individua, tako je on ovde idealni odraz stvarnih kolizija odvojio od ovih kolizija i osamostalio ga. Stvarne protivrečnosti u kojima se nalazi individua pretvaraju se u protivrečnosti individue sa njenim predstavama, ili, kao što sveti Sančo to takođe jednostavno izražava, sa predstavom *kao takvom*, sa svetim *kao takvim*. Ovim on uspeva da stvarnu koliziju, prauzor njene idealne kopije, pretvori u konsekvencu ovog ideološkog privida. Tako on dolazi do tog rezultata *da nije posredi* praktično ukidanje praktične kolizije, već samo *napuštanje predstave o ovoj koliziji*, napuštanje na koje on kao dobar moralist neodložno poziva ljude.

Pošto je tako sveti Sančo sve protivrečnosti i kolizije u kojima se nalazi neka individua pretvorio u obične protivrečnosti i kolizije ove individue sa jednom od njenih predstava koja se osamostalila od nje i nju sebi potčinila i stoga se »lako« pretvara u predstavu *kao takvu*, u svetu predstavu, u sveto *kao takvo*, — preostaje, znači, indi-

vidui da učini samo jedno, da počini greh prema svetom duhu, odvojivši se od ove predstave i proglasivši sveto za sablast. Ovo logičko podvaljivanje koje individua izvodi sa samom sobom naš svetac smatra za jedan od najvećih napora egoiste. A s druge strane, svako će uvideti kako je lako na ovaj način sa egoističkog stanovišta proglasi za podređene sve istorijske konflikte i pokrete koji se javljaju, a da se o njima ništa ne zna, budući, naime, da treba izvući samo nekoliko fraza koje se pri tom javljaju, na navedeni način pretvoriti ih u »sveto«, individue prikazati kao podjarmljene od ovog svetog, i zatim istupiti kao osoba koja prezire »sveto kao takvo«.

Još jedno grananje ove logičke veštine, i to omiljeni manevar našeg sveca, jeste eksploatacija reči odredba, poziv, zadatak itd., čime mu se neizmerno olakšava da sve što god hoće pretvori u sveto. U pozivu, odredbi, zadatku itd. pojavljuje se, naime, individua u svojoj sopstvenoj predstavi kao nešto drugo nego što je ona stvarno, kao tuđe, dakle kao sveto, i svoju predstavu o onome što treba da bude ističe protiv svog stvarnog bića, kao opravdano, idealno, sveto. Tako sveti Sančo može, kad mu je do toga stalo, uz pomoć sledećeg niza apozicija pretvoriti sve u sveto: Sebe odrediti tj. sebi postaviti neku odredbu (ovde se može uneti bilo koja sadržina), sebi postaviti odredbu kao takvu, sebi postaviti svetu odredbu, sebi postaviti odredbu kao sveto tj. sveto postaviti kao odredbu. Ili: Biti određen, tj. imati neku odredbu, imati odredbu *kao takvu*, svetu odredbu, odredbu kao sveto, sveto kao odredbu, sveto za odredbu, imati odredbu svetog.

Sad on naravno ne mora da učini ništa drugo već da ljude snažno opomene da sebi postave odredbu lišenosti svake odredbe, poziv lišenosti svakog poziva, zadatak lišenosti svakog zadatka, — mada on u čitavoj »Knjizi« »sve do« komentara i ne čini ništa drugo osim što ljudima postavlja sve same odredbe, postavlja zadatke i poziva ih kao propovednik u pustinji na jevandjelje istinskog egoizma, o kome se, razume se, kaže: Svi su pozvani, ali samo jedan — *O'Connell* — je izabran.

Već smo gore videli kako sveti Sančo odvaja predstave individua od njihovih životnih uslova, njihovih praktičnih kolizija i protivrečnosti, da bi ih zatim pretvorio u sveto. Ovde se ove predstave javljaju u obliku *odredbe, poziva, zadatka*. Poziv ima kod svetog Sanča dvostruki vid; prvo kao poziv koji meni drugi postavljaju, za šta smo imali primer još gore kad je bilo reči o novinama koje vrve od politike, i kad je bilo reči o zatvorima u kojima naš svetac vidi domove za popravlanje morala*. Zatim, poziv se javlja još i kao poziv u koji

* [U rukopisu precrtano:] O ovoj vrsti poziva, gde se jedan od životnih uslova neke klase izdvaja od individua koje sačinjavaju ovu klasu i postavlja svim ljudima kao opšti zahtev, gde buržuj pretvara u poziv svih ljudi politiku i moralnost čije se egzistencije on ne može lišiti, o ovome smo već gore opširno govorili.

veruje sama individua. Ako se Ja otrgne od svih svojih empirijskih životnih uslova, od svoje delatnosti, od svojih uslova egzistencije, ako se odvoji od sveta koji mu je u osnovi i od svog sopstvenog tela, onda ono, razume se, i nema nikakav drugi poziv i nikakvu drugu odredbu nego da predstavlja pomenutog Kajusa logičkih sudova i da svetom Sanču pomogne da dođe do gornjih jednačina. Naprotiv, u stvarnosti, gde individue imaju neke potrebe, one već time imaju *poziv* i *zadatak*, pri čemu je u prvi mah još svejedno da li one ovaj poziv i u svojoj predstavi pretvaraju u svoj poziv. Međutim, razume se da individue, upravo zbog toga što imaju svest, i stvaraju sebi neku predstavu o tom pozivu, koji im je dat njihovim empirijskim postojanjem, i time pružaju priliku svetom Sanču da se zakači za reč »poziv«, za predstavni izraz njihovih stvarnih životnih uslova i da ispusti iz vida same ove životne uslove. Na primer, proleter koji ima poziv da zadovolji svoje potrebe, kao i svaki drugi čovek, a koji ne može da zadovolji čak ni one potrebe koje su mu zajedničke sa svakim drugim čovekom, i koga nužnost četrnaestčasovnog rada spušta na nivo tegleće marve a konkurencija na nivo stvari, trgovinskog artikla, koga sa njegovog položaja obične proizvodne snage, jedinog koji mu je preostao, potiskuju druge snažnije proizvodne snage, — ovaj proleter ima već samim tim stvarni zadatak da revolucionise svoje odnose. On ovo može uistinu zamisliti kao svoj »poziv«, a može i, ako hoće da pravi propagandu, da izrazi ovaj svoj »poziv« tako što će tvrditi da je ljudski poziv proletera da učini ovo ili ono, utoliko više što mu njegov položaj ne dozvoljava čak ni zadovoljavanje onih potreba koje proizlaze iz njegove neposredne ljudske prirode. Svetog Sanča nije briga za realnost koja se nalazi u osnovi ove predstave, niti za praktični cilj ovog proletera, — on se čvrsto drži reči »poziv« i proglašava ga za sveto a proletera za slugu tog svetog, — najlakši način da neko za sebe misli da je nadmoćan i da »ide dalje«.

Osobito pod dosadašnjim uslovima, gde je uvek vladala jedna klasa, gde su se životni uslovi jedne individue stalno poklapali sa životnim uslovima neke klase, gde je, dakle, praktični zadatak svake novorastuće klase svakoj individui te klase morao izgledati kao *opšti* zadatak, i gde je stvarno svaka klasa mogla da obori svoju prethodnicu samo na taj način što je individue *svih* klasa oslobadala pojedinih dotadašnjih okova, — osobito pod ovim okolnostima bilo je nužno da se zadatak individua neke klase koja teži vlasti prikaže kao opšte-ljudski zadatak.

Uostalom, kad npr. buržuj prigovara proleteru da on, proleter, ima ljudski zadatak da radi četrnaest časova dnevno, onda proleter ima potpuno pravo da odgovori istim jezikom da je njegov zadatak pre to da sruši čitav buržoaski režim.

Već smo u više navrata videli kako sveti Sančo postavlja čitav niz zadataka koji se svi rastaču u konačni, za sve ljude postojeći zadatak istinskog egoizma. Ali čak i tamo gde ne reflektuje, gde ne smatra

sebe za tvorca i tvorevinu, on stiže do zadatka posredstvom sledećeg tričavog razlikovanja:

Str. 466: »Da li ćeš se ti i dalje baviti mišljenjem, to zavisi od tebe. *Ako* hoćeš da u mišljenju doteraš do nečeg važnog, onda* (počinju za tebe uslovi i odredbe) »onda — — dakle, svako ko hoće da misli ima, uistinu, jedan zadatak koji *on* postavlja sebi sa pomenutom voljom *svesno* ili *nesvesno*; ali niko nema zadatak da misli.«

Pre svega, ako se i apstrahuje ostala sadržina ovog stava, on je netačan čak i sa stanovišta svetog Sanča već i zato što i egoist saglasan sa sobom uistinu, hteo on to ili ne, ima »zadatak« da misli. On mora da misli, s jedne strane, zato da bi obuzdavao plot, koja se može sputavati samo pomoću duha, mišljenja, i, s druge strane, zato da bi mogao da ispuni svoju odredbu refleksije kao tvorac i tvorevina. On, stoga, postavlja i »zadatak« samosaznavanja celom svetu prevarenih egoista, — »zadatak« koji se svakako ne može izvršiti bez mišljenja.

Da bi se sad ovaj stav iz oblika tričavog razlikovanja doveo u logički oblik, treba prvo ukloniti ono »važno«. Za svakog čoveka je to »važno«, do čega on želi da dotera u mišljenju, različito, zavisno od njegovog stepena obrazovanja, njegovih životnih uslova i njegovog trenutnog cilja. Sveti Max nam ovde, znači, ne daje nikakav čvrst kriterijum za to *kada* počinje zadatak koji čovek sebi postavlja mišljenjem, koliko može daleko ići to mišljenje a da sebi čovek ne postavi zadatak, — on se ograničava na relativan izraz »važan«. Ali meni je »važno« sve što me podstiče na mišljenje, »važno« je sve o čemu mislim. Stoga, umesto: ako hoćeš da u mišljenju doteraš do nečeg važnog, mora da stoji: *Ako* uopšte hoćeš da *misliš*. Ali ovo uopšte ne zavisi od tvog htenja ili nehtenja, pošto ti imaš svest i svoje potrebe možeš da podmiriš samo pomoću delatnosti pri kojoj moraš da upotrebiš i svoju svest. Zatim, mora se ukloniti hipotetički oblik. »*Ako* hoćeš da misliš« — znači, ti od samog početka postavljaš sebi »zadatak« da misliš; ovaj tautološki stav sveti Sančo nije imao potrebe da rastrubi tako pompezno. Uopšte, čitav stav je bio uviđen u ovaj oblik tričavog razlikovanja i pompezne tautologije samo zato da bi se prikrila sadržina: Kao *određeni*, stvarni, ti imaš *određbu*, zadatak, imao ti svest o tome ili nemao.* Ona proizlazi iz Tvoje potrebe i njene povezanosti sa postojećim svetom. Stvarna mudrost Sančova sastoji se u tome što od tvoje volje zavisi da li misliš, da li živiš itd., da li si uopšte u bilo kakvoj određenosti. Inače, boji se on,

* [U rukopisu precrtano:] Ti ne možeš ni da živiš, ni da jedeš, ni da spavaš, ni da se krećeš, uopšte da bilo šta radiš, a da sebi ujedno ne postaviš odredbu, zadatak, — teorija koja, znači, umesto da se oslobodi postavljanja zadataka, poziva itd., kao što tvrdi, upravo i sama svako ispoljavanje života, čak i sam život pretvara u »zadatak«.

odredba bi prestala da bude tvoja samoodredba. Kad samog sebe poistovećuješ sa svojom refleksijom ili po potrebi sa svojom voljom, onda se po sebi razume da u ovoj apstrakciji nije samoodredba sve ono što nije postavljeno tvojom refleksijom ili tvojom voljom, dakle npr. i tvoje disanje, cirkulacija tvoje krvi, mišljenje, život itd. Ali kod svetog Sanča samoodredba ne postoji čak ni u volji, nego, kao što smo već videli u slučaju istinskog egoiste, u *reservatio mentalis*¹ ravnodušnosti prema svakoj određenosti, ravnodušnosti koja se ovde ponovo vraća kao lišenost odredbe. U njegovom »sopstvenom« nizu apozicija to bi ovako izgledalo: Nasuprot svakom stvarnom određenju on postavlja sebi lišenost odredbe kao odredbu, u svakom trenutku razlikuje sebe od onoga ko je lišen odredbe, tako je u svakom trenutku i neko drugi nego što jeste, neka treća osoba, i to prosto drugi, sveti drugi, drugi koji stoji nasuprot svakoj jedinstvenosti, lišen odredbe, opšti, obični, — bednik.

Ako se sveti Sančo od odredbe spasava skokom u lišenost odredbe (koja je i sama odredba, i to najgora), onda je praktična, moralna sadržina cele ove veštine, bez obzira na ono što je već gore izloženo u slučaju istinskog egoiste, samo apologija poziva koji je u dosadašnjem svetu nametnut svakoj individui. Ako npr. radnici ističu u svojoj komunističkoj propagandi da je poziv, odredba, zadatak svakog čoveka da se svestrano razvija, da razvija sve svoje nastrojenosti, npr. i nastrojenost mišljenja, onda sveti Sančo u tome vidi samo poziv ka nečem tuđem, isticanje »svetog«, čega pokušava da se oslobodi time što uzima u zaštitu individuu (onakvu kakva je na svoju štetu podelom rada osakaćena i podvedena pod jedan jednostran poziv) od njene *sopstvene* potrebe — koju su drugi *izrazili* kao poziv — da postane drukčija. Ono što se ovde ističe pod vidom poziva, odredbe, upravo je negacija poziva dosad praktično stvorenog podelom rada, jedinog stvarno postojećeg poziva, — dakle negacija poziva uopšte. Svestrano ostvarenje individue prestaće da se predstavlja kao ideal, kao poziv itd., tek onda kad svetski podsticaj, koji nastrojenosti individua pokreće na stvarni razvitak, bude uzet pod kontrolu individua, kao što to hoće komunisti.

Najzad, celo to lupetanje o pozivu u egoističkoj logici ima opet taj poziv da omogući uvid sveca u stvari i da ga osposobi za njihovo uništenje, bez potrebe da se one dotaknu. Dakle, npr. rad, poslovni život itd. važe ovome ili onome kao njegov poziv. Time oni postaju sveti rad, sveti poslovni život, sveto. Istinskom egoisti oni ne važe kao poziv; time je on poništio sveti rad i sveti poslovni život. Time oni ostaju ono što su, a on ono što je i bio. Njemu ne pada na um da istražuje da li rad, poslovni život itd., ovi načini postojanja individua, po svojoj stvarnoj sadržini i procesu, ne vode nužno ka ideološ-

¹ duhovnom uzdržavanju

kim predstavama protiv kojih se on bori kao protiv samostalnih suština, tj. kod njega: koje kanonizuje.

Upravo onako kako sveti Sančo kanonizuje komunizam da bi svoju svetu predstavu o njemu potom u glavi o udruženju utoliko lakše proturio kao »sopstveni« izum, upravo tako on grmi protiv »poziva, odredbe, zadatka« samo zato da bi ih u celoj svojoj knjizi reprodukovao kao *kategorički imperativ*. Svuda gde nastaju teškoće, Sančo ih savlađuje takvim kategoričkim imperativom: »Izvuci svoju vrednost«, »Spoznajte sebe opet«, »Neka svako postane svemoćno Ja« itd. O kategoričkom imperativu vidi u glavi o »udruženju«, a o »pozivu« itd. vidi glavu o »samouživanju«.

Sad smo pokazali najglavnije logičke veštine pomoću kojih sveti Sančo kanonizuje postojeći svet a time ga i kritikuje i proždire. On stvarno proždire samo sveto u sveto a da čak i ne dotiče svet. Da se on, stoga, mora odnositi praktično sasvim konsekventno, razume se samo po sebi. Ako bi hteo da kritikuje, profana kritika bi započela upravo tamo gde prestaje mogući svetački oreol. Ukoliko više normalni oblik opštenja društva a time i uslovi vladajuće klase razvijaju svoju suprotnost u odnosu na napredne proizvodne snage, ukoliko veći stoga postaje rasep u samoj vladajućoj klasi i sa podvlašćenom klasom, utoliko neistinitija postaje, naravno, svest koja prvobitno odgovara ovom obliku opštenja, tj. ona prestaje da bude svest koja njemu odgovara, i utoliko se više ranije, nasleđene predstave o ovim odnosima opštenja, u kojima se stvarni lični interesi itd. izražavaju kao opšti, srozavaju na nivo čisto idealizatorskih fraza, svesne iluzije, namernog licemerja. Ali ukoliko život više otkriva da su to laži i ukoliko manje one vrede samoj svesti, utoliko se odlučnije one ističu, utoliko licemerniji, moralniji i svetiji postaje jezik ovog normalnog društva. Ukoliko licemernije ovo društvo postaje, utoliko je lakše tako lakovernom čoveku kakav je Sančo da svuda otkriva predstavu svetog, idealnog. Iz opšteg licemerja društva može on, lakovernik, izvući opštu veru u sveto, u vladavinu svetog, i čak u ovom svetom videti pijedestal društva. On je prevareni ovog licemerja, iz kojeg je trebalo da zaključuje upravo obrnuto.

Svet svetog sažima se u poslednjoj instanciji u »Čoveku«. Kao što smo već videli u celom Starom zavetu, on stavlja »Čoveka« kao delatni subjekt pod čitavu dosadašnju istoriju; u Novom zavetu proteže on ovu vladavinu »Čoveka« na čitav postojeći, savremeni fizički i psihički svet, kao i na svojstva individua koje sada postoje. Sve je »Čovekovo«, a time je svet pretvoren u »svet Čoveka«. Sveto kao lice jeste »Čovek«, koji je kod njega samo drugo ime za pojam, Ideju. Od stvarnih stvari odvojene predstave i ideje ljudi moraju naravno imati za svoju osnovu ne stvarne individue, već individuu filozofske predstave, od svoje stvarnosti odvojenu, samo zamišljenu individuu, »Čoveka« kao takvog, pojam čoveka. U tome je vrhunac njegove vere u filozofiju.

Sada, pošto je sve pretvoreno u »Sveto« ili u ono što je »Čovekovo«, naš svetac može dalje preći na *prisvajanje* na taj način što napušta predstavu o »Svetom« ili o »Čoveku« kao o sili koja stoji nad njim. Time što je tuđe pretvoreno u sveto, u čistu predstavu, — ova predstava o tuđem, u kojoj on vidi stvarno tuđe, jeste, naravno, njegova svojina. Osnovne formule za prisvajanje sveta čovekovog (način na koji Ja uzima u posed svet, pošto više nema nikakvo poštovanje prema svetom) nalaze se već u gornjim jednačinama.

Gospodar nad svojim svojstvima je sveti Sančo, kao što smo videli, već kao sa sobom saglasan egoista. Da bi zagospodario svetom, on ne treba da radi ništa drugo osim da ga učini svojim svojstvom. Najjednostavniji način da ovo učini jeste da svojstvo »Čoveka« sa čitavom besmislicom koja se u tome nalazi izrazi direktno kao *svoje* svojstvo. Tako on polaže pravo npr., kao na svojstvo tog Ja, na besmislicu *opštečovečanske ljubavi*, tvrdeći da voli »*Svakog*« (str. 387), i to sa svešću egoizma, jer »ga ljubav usrećuje«. Onaj ko ima tako srećnu narav svakako spada u one za koje se kaže: Teško vama, ako sablaznite *i jednog od ovih malih!*

Drugi metod je taj da sveti Sančo hoće da sačuva nešto kao *svoje svojstvo*, dok to isto, ako mu se sasvim nužno čini kao *odnos*, pretvara u odnos, u način bitisanja »Čoveka«, u *sveti odnos*, a time ga i potiskuje. Sveti Sančo to čini čak i tamo gde se svojstvo, odvojeno od odnosa kojim se realizuje, razlučuje u čistu besmislicu. Tako npr. na str. 322 on hoće da sačuva nacionalni ponos »proglašavajući nacionalnost za *svoje svojstvo*, a naciju za svog *sopstvenika* i gospodara«. On bi mogao da nastavi: Religioznost je moje svojstvo, daleko od mene pomisao da je napustim kao moje svojstvo — religija je moj gospodar, sveto. Porodična ljubav je moje svojstvo, porodica moj gospodar. Pravednost je moje svojstvo, pravo moj gospodar, politiziranje je moje svojstvo, država moj gospodar.

Treći način prisvajanja primenjuje se onda kad on neku tuđu silu, čiji pritisak praktično oseća, sasvim odbacuje kao sveto a da je ne prisvaja. U ovom slučaju on u tuđoj moći vidi svoju sopstvenu nemoć i priznaje je kao svoje svojstvo, svoju tvorevinu, iznad koje je on u svakom trenutku kao tvorac. Ovo je slučaj npr. sa državom. I ovde on srećno dolazi dotle da nema posla ni sa kakvim tuđim već samo sa svojim sopstvenim svojstvom, protiv koga treba samo da se postavi kao tvorac da bi ga savladao. Odsustvo nekog svojstva važi za njega, znači, u slučaju nužde takođe kao njegovo svojstvo. Ako sveti Sančo umire od gladi, uzrok tome nije nestašica hrane već njegova sopstvena glad, njegovo sopstveno svojstvo gladovanja. Ako on padne sa svog prozora i slomi vrat, to se ne događa zato što ga sila teže odozgo obara, već zato što je odsustvo krila, nemoć da leti, njegovo sopstveno svojstvo.

Četvrti metod, koji on primenjuje s najsajnijim uspehom, jeste taj što proglašava da je sve što je predmet jednog od njegovih svoj-

stava, kao njegov predmet, njegova svojina, zato što se on pomoću jednog od svojih svojstava odnosi prema njemu, bez obzira na to kakav je ovaj odnos. Dakle, ono što se dosad nazivalo videti, čuti, osećati itd., ovaj nevini *accapareur*¹ Sančo naziva: steći svojinu. Dućan koji gledam je, kao opažen, predmet mog oka, i njegov refleks na moju mrežnjaču je svojina mog oka. Sad dućan izvan odnosa prema oku postaje njegova svojina a ne samo svojina njegovog oka, — svojina koja isto tako dubi na glavi kao i slika dućana na njegovoj mrežnjači. Spusti li čuvar dućana roletne (ili, po Szeligu, »gardine i zaveses«^[140]), njegove svojine nestaje, i on zadržava, kao i bankrotirani buržuj, samo još bolno sećanje na minuli sjaj. Prođe li »Stirner« pored dvorske kuhinje, steći će svakako svojinu u mirisu fazana koji se tamo peku, ali same fazane neće čak ni videti. Jedina postojana svojina koja će mu pri tom pripasti jeste više ili manje glasno krčanje u njegovom stomaku. Uostalom, ne zavisi samo od postojećih svetskih prilika, koje on ni u kom slučaju nije stvorio, kad će i koliko moći da vidi, već to zavisi i od njegove kese i od njegovog životnog položaja koji mu je zapao zahvaljujući podeli rada, i koji mu skriva možda veoma mnogo, mada on može da ima veoma pohlepne oči i uši.

Da je sveti Sančo pošteno rekao da sve što je predmet njegove predstave, kao predmet koji je on predstavio, tj. kao njegova predstava o nekom predmetu, jeste njegova predstava, id est njegova svojina (isto važi i za opažanje itd.), onda bismo se mogli čuditi samo detinjastoj naivnosti čoveka koji veruje da je sa takvom trivijalnošću napravio otkriće i stekao imovinu. Ali to što on ovoj spekulativnoj svojini podmeće svojinu uopšte, moralo je, naravno, učiniti magičan utisak na nemačke ideologe lišene svojine.

Njegov predmet je i svaki drugi čovek u njegovom dometu, »i kao njegov predmet — njegova svojina«, njegova kreatura. Svako od tih Ja kaže onom drugom (vidi str. 184): »Meni si ti samo ono što za mene jesi« (npr. moj eksploator), »naime moj predmet i, zato što si *moj* predmet, moja svojina.« Otuda i moja kreatura koju ja svakog trenutka kao tvorac mogu da progutam i u sebe vratim. Dakle, svako Ja ne uzima ono drugo kao sopstvenika, već kao svoju svojinu; ne kao »Ja« (vi[di str. 184],) već kao biće-za-njega, kao objekt; ne kao nešto što pripada sebi, već kao nešto što pripada *njemu*, onom drugom, kao od *sebe* otuđeno. »Pa, uzmimo oba za šta se izdaju« (str. 187), za sopstvenike, za one koji pripadaju sebi, »i za šta jedno drugo uzimaju«, za svojinu, za ono što pripada tuđem. Oni su sopstvenici i oni to nisu (upor. str. 187). Ali za svetog Sanča je važno da u svim odnosima sa drugima ne uzme stvarni odnos, već ono što svako može sebi *uobraziti*, ono što svako u svojoj refleksiji po sebi jeste.

Pošto je sve što je *predmet* za »Ja«, posredstvom bilo kojeg od njegovih svojstava, i *njegov* predmet, tj. znači *njegova svojina*, npr.

¹ bukvalno: zelenaški prekupac; po smislu: osoba koja sve prisvaja

batine koje on dobija kao predmet *njegovih* udova, *njegovog* osećanja, *njegove* predstave, jesu *njegov* predmet, a time i njegova svojina, to on može sebe proglasiti za sopstvenika svakog za njega postojećeg predmeta, a time i za svoju svojinu proglasiti svet koji ga okružava, ma koliko da taj svet njega zlostavlja i srozava ga na nivo »čoveka samo idealnog bogatstva, bednika«, i može sebe proglasiti njegovim sopstvenikom. S druge strane, pošto svaki predmet za »Ja« nije samo *moj* predmet, već i *moj predmet*, to svaki *predmet* može sa istom ravnodušnošću prema sadržini biti proglašen za Ne-svojestven, tuđ, sveti. Isti predmet i isti odnos mogu se, stoga, s podjednakom lakoćom i podjednakim uspehom proglasiti za sveto i za svoju svojinu. Sve zavisi od toga da li se akcenat stavlja na *moj* ili na *predmet*. Metodi prisvajanja i kanonizacije su samo dva različita »prelom« jednog »obrt«.

Svi ovi metodi su samo pozitivni izrazi za negaciju onoga što je u gornjim jednačinama bilo postavljeno kao tuđe tom Ja; samo što se negacija opet, kao i gore, shvata u različitim odredbama. Negacija se, prvo, može odrediti čisto formalno, tako da ona uopšte ne utiče na sadržinu, kao gore u slučaju čovečanske ljubavi i u svim slučajevima gde se čitava njegova izmena svodi na dodavanje svesti ravnodušnosti. Ili se cela sfera objekta ili predikata, cela sadržina može negirati, kao u slučaju religije i države, ili se, treće, može negirati jedino sveza, *moj* dosada tuđi odnos prema predikatu, i akcenat staviti na *moj*, tako da se Ja kao sopstvenik odnosim prema *svome*, npr. u slučaju novca koji postaje moneta mog sopstvenog kova. U ovom poslednjem slučaju može izgubiti svaki smisao kako svojstvo Čoveka tako i njegov odnos. Svako od svojstava Čoveka gasi se u mome jastvu na taj način što ga Ja vraćam u sebe. O njemu se više ne može reći šta je. Ono je još samo nominalno ono što je bilo. Ono kao »*moj*«, kao određenost razlučena u meni, nema uopšte više nikakvu određenost ni u odnosu na druge ni u odnosu na mene, njega sam samo postavio Ja, ono je *prividno* svojstvo. Tako npr. moje mišljenje. Isto kao sa mojim svojstvima jeste i sa stvarima koje sa mnom stoje u nekom odnosu i, kao što smo već gore videli, u osnovi jesu takode samo moja svojstva — npr. *moj* opaženi dućan. Ukoliko je, [znači,] u meni mišljenje potpuno raz[ličito] od svih [drugih] svojstava, npr. dućan zlatara od kobasičarskog dućana itd., ta raz[lika] se opet pojavljuje kao razlika privida, i ističe se opet i u odnosu na spoljni svet, u mom ispoljavanju za druge. Ovim se ta razlučena određenost srećno opet pojavila i mora se, ukoliko se uopšte jezički može izraziti, izneti isto tako u starim izrazima. (O neetimološkim iluzijama svetog Sanča o jeziku čučemo, uostalom, još štošta.)

Na mesto gornje proste jednačine ovde stupa *antiteza*. U svom najprostijem obliku ona glasi npr. ovako:

Mišljenje čoveka — moje mišljenje, egoističko mišljenje,

u kome ovo *moje* znači isto što i da on može biti lišen misli, dakle da *moje* ukida *mišljenje*. Već zamršenija postaje ova antiteza u sledećem primeru:

Novac kao razmensko sredstvo — Novac mog sopstvenog kova, kao
čoveka — razmensko sredstvo egoiste —

gde se sasvim otkriva besmislica. — Još zamršenija postaje antiteza kad sveti Max unosi neku odredbu i želi sebi da dâ izgled opširnog izlaganja. Ovde od pojedinačne antiteze postaje niz antiteza. Prvo se kaže npr.

Pravo uopšte kao pravo čoveka } — { Pravo je ono što je meni pravo,

gde bi on umesto »pravo« isto tako mogao staviti svaku drugu reč, pošto ono, kao što je priznato, više nema nikakvog smisla. Mada se ova besmislica neprekidno još i dalje provlači, on ipak mora, da bi se odmakao od nje, da unese neku drugu *notornu* odredbu prava, koja se može upotrebiti kako u čisto ličnom tako i u ideološkom smislu, — recimo *silu* kao osnovu prava. Tek sada kad pravo u prvoj tezi ima još jednu određenost, koja se učvršćuje u antitezi, antiteza može stvoriti neku sadržinu. Sad stoji:

Pravo — sila čoveka — moć — moje pravo,

što se zatim opet prosto razlučuje u

sila kao moje pravo = moja sila.

Ove antiteze nisu ništa drugo već pozitivna obrtanja gornjih negativnih jednačina, kod kojih su se već na zaključku neprekidno ispostavljale antiteze. One još prevazilaze jednačine prostom veličinom i velikom prostotom.

Kao što je sveti Sančo ranije mogao na sve da gleda kao na *tude*, bez njega postojeće, sveto, tako sad može isto tako lako na sve da gleda kao na svoje delo, kao na nešto što postoji samo zahvaljujući njemu, kao na svoju svojinu. Naime, pošto sve pretvara u svoja svojstva, on treba prema njima samo da se [od]nosi [onako] kako se kao egoista saglasan sa sobom odnosio prema svojim prvobitnim svojstvima, što predstavlja proceduru koju ovde nemamo potrebe da ponavljamo. Ovim naš berlinski uča postaje apsolutni gospodar sveta — »doduše, ovo je slučaj i sa svakom guskom, svakim psom, svakim konjem«. (Wigand, str. 187.)

Pravi logički eksperiment koji se nalazi u osnovi svih ovih oblika prisvajanja jeste jedan puki oblik *govora*, naime *parafraza*, opis nekog odnosa kao izraz, kao način postojanja nekog drugog. Kao što smo upravo videli da se svaki odnos mogao prikazati kao primer odnosa

svojine, isto tako se on može prikazati kao odnos ljubavi, sile, eksploatacije itd. Sveti Sančo je ovaj način parafraziranja našao u gotovom vidu u spekulaciji, gde igra glavnu ulogu. Vidi dole »teoriju eksploatacije«.

Razne kategorije prisvajanja postaju kategorije *osećajnog odnošenja* čim se unese privid prakse i čim prisvajanje treba shvatiti ozbiljno. Osećajni oblik potvrde Ja u odnosu na ono što je tuđe, sveto, svet, »Čovekovo«, jeste *razmetanje*. Svetome se otkazuje poštovanje (poštovanje, pažnja itd., ove kategorije osećajnog odnošenja važe za njega kao odnos prema svetom ili prema nečem trećem kao svetom) i ovo permanentno otkazivanje naziva se delom, delom koje izgleda utoliko burlesknije što se on neprekidno bori samo protiv sablasti svoje posvećujuće predstave. S druge strane, pošto se svet uprkos njegovom otkazivanju poštovanja prema svetom opako poigrava s njim, on uživa, naprotiv, to unutrašnje zadovoljstvo što mu objavljuje da mu je nužno samo da se dokopa moći u odnosu na njega da bi se bez poštovanja poigravao s njim. Ova pretnja sa njenom *reservatio mentalis* koja uništava svet okončava komičnu situaciju. U prvi oblik razmetanja spada to što se sveti Sančo na str. 16 »ne boji ni gneva *Posejdonovog*, ni osvetoljubivih *Eumenida*«^[78], na str. 58 se »ne boji prokletstva«, na str. 242 »ne želi oproštenje« itd. i na kraju uverava da čini »najbezmernije skrnavljenje« svetog. U drugi oblik spada njegova pretnja Mesecu, str. 218:

»Kad bih te mogao makar dosegnuti, ja bih te uistinu dosegao i samo li nađem sredstvo da se popnem do tebe, nećeš me uplašiti — — ja se ne predajem pred tobom, već samo čekam svoje vreme. Ako se zasada mirim s tim što ti ne mogu učiniti ništa, setiću te se ja ipak!« —

obraćanje kojim se naš svetac srozava ispod nivoa Pfeffelovog psa u jarku, — takođe na str. 425, gde se on »ne odriče moći nad životom i smrću« itd.

Najzad, praksa razmetanja [može] opet da postane prosto [praksa] u okviru teorije, [na taj način] što svetac najpom[peznijim] rečima [iznosi] da je učinio stvari koje nikad [nije] učinio, [pri čemu] pokušava da tradicionalne trivijalnosti uz pomoć [zvučnih fraza] prokrijumčari [kao] originalne tvorevine. Tu spada u stvari *cela Knjiga*, naročito njena konstrukcija istorije koja nam je nametnuta kao sopstveno izlaganje ali je samo loše prepisana, zatim uveravanje da »Knjiga« »izgleda da je napisana protiv čoveka« (Wigand, str. 168) i bezbroj drugih tvrdnji kao što su: »Jednim dahom živog Ja obaram Ja narode« (str. 219 »Knjige«), »Udaram pravo bez ustezanja« (str. 254), str. 285: »Mrtav je narod«, zatim, tvrdnja: »da rije u utrobi prava«, str. 275, i izazivački poziv upućen »nekom ovaploćenom protivniku«, str. 280, poziv koji je nakićen citatima i izrečicama.

Razmetanje je već po sebi i za sebe sentimentalno. Osim toga, *sentimentalnost* se u »Knjizi« javlja još i kao izričita kategorija, koja

igra izvesnu ulogu naročito prilikom pozitivnog prisvajanja, koje više nije puka afirmacija u odnosu na ono što je tuđe. Koliko god da su bili prosti dosadašnji metodi prisvajanja, ipak se pri daljem izlaganju mora uneti privid kao da Ja za sebe time stiče i svojinu »u običnom smislu«, a ovo se može postići samo nasilnim naduvavanjem ovog Ja, samo time što on sebe i druge zavija u sentimentalnu čaroliju. Sentimentalnost se uopšte ne može izbeći čim on počne da polaže pravo na predikate »Čoveka« takve kakvi su kao na svoje sopstvene, npr. da »svakog« »voli« »iz egoizma« — i tako svojim svojstvima daje preteranu naduvenost. Tako se na str. 351 »smešenje deteta« proglašava za »njegovu svojinu«, a tu se i onaj stupanj civilizacije na kome se starci više ne ubijaju na najdirljiviji način prikazuje kao delo samih tih staraca itd. U ovu sentimentalnost potpuno spada i njegov odnos prema Maritorni.

Jedinstvo sentimentalnosti i razmetanja jeste *pobuna*. Usmerena prema spolja, protiv drugih, ona je razmetanje; usmerena prema unutra, kao režanje u sebi, ona je sentimentalnost. Ona je specifičan izraz nemoćnog gađenja filistra. On se buni pri pomisli na ateizam, terorizam, komunizam, kraljeubistvo itd. Predmet protiv kojeg se sveti Sančo buni jeste *Sveto*; zato je pobuna, koja se, istina, karakteriše i kao *zločin*, u poslednjoj instanciji *greh*. Dakle, pobuna ne mora ni na koji način da se pojavi kao *čin*, pošto je ona samo »greh« prema »svetom«. Sveti Sančo se, stoga, zadovoljava time da sebi »izbije iz glave« »svetost« ili »duh tuđosti« i da izvrši svoje ideološko prisvajanje. Ali kako se njemu uopšte sadašnjost i budućnost veoma mešaju u glavi, kako on čas tvrdi da je sebi već prisvojio sve, čas da to tek mora da stekne, tako se i pri pobuni pokatkad sasvim slučajno domišlja da mu se još i dalje suprotstavlja *stvarno* tuđe i onda kad je već raščistio sa svetačkim oreolom tuđeg. U ovom slučaju ili, pre, domišljanju pobuna se pretvara u zamišljeni čin a Ja u »Mi«. S ovim čemo se kasnije podrobno upoznati. (Vidi »Pobunu«.)

Istinski egoist, koji se prema dosadašnjem prikazu pokazao kao najveći konzervator, sakuplja najzad parčad »sveta čovekovog«, punih dvanaest korpi: jer »ne dao bog da nešto propadne!« Pošto se čitava njegova akcija svodi na to da na svetu misli, koji mu je prenela filozofska tradicija, oproba neke otrcane, kazuističke veštine, to se po sebi razume da stvarni svet za njega uopšte ne postoji i da stoga i ostaje da i dalje postoji. Sadržina Novog zaveta daće nam u pojedinostima dokaz o tome.

Tako se »pojavljujemo na *pragu punoletstva* i proglašavamo nas punoletnim«. (Str. 86.)

4. Svojstvenost

»Osnovati sebi *sopstveni svet*, to znači izgraditi sebi nebo.« Str. 89 »Knjige».*

Mi smo već »prozreli« suštinsku svetost ovog neba. Sada ćemo težiti tome da o njemu saznamo »još neke stvari«. Međutim, u Novom zavetu naći ćemo ono isto licemerje koje se već provlačilo kroz Stari zavet. Kao što su u ovom istorijskim podaci bili samo nazivi za nekoliko prostih kategorija, tako su i ovde u Novom zavetu sve svet-ske prilike samo prerušavanja, drugi nazivi za mršavu sadržinu koju smo sastavili u *Fenomenologiji* i *Logici*. Pod vidom da govori o stvarnom svetu sveti Sančo govori uvek samo o ovim mršavim kategorijama.

»Ti nećeš slobodu da imaš sve ove lepe stvari... Ti hoćeš da ih stvarno imaš... da ih poseduješ kao svoju svojinu... Trebalo bi da budeš ne samo slobodan, trebalo bi da budeš i *sopstvenik*.« Str. 205.

Ovde se jedna od najstarijih formula do kojih je došao početak socijalnog pokreta, suprotnost socijalizma u njegovom najbednijem vidu i liberalizma, uzdiže do izreke »egoiste saglasnog sa sobom«. Koliko je ova suprotnost stara čak i za Berlin, naš svetac može videti i iz toga što se već u Rankeovom »Historisch-politische Zeitschrift«, Berlin 1831, sa užasom ukazuje na to.

»Kako Ja nju« (slobodu) »koristim, to zavisi od moje svojstvenosti.« Str. 205.

Veliki dijalektičar može ovo i da okrene i kaže: Kako Ja svoju svojstvenost koristim, to zavisi od moje slobode. — Pa nastavlja:

»Slobodan — od čega?»

Ovde se, dakle, jednom povlakom sloboda već pretvara u slobodu od nečega, per apposit[ionem] od »svega«. Ovog puta se, međutim, apozicija daje u formi jednog stava koji daje prividno bližu odredbu. Naime, pošto je postigao ovaj veliki rezultat, Sančo postaje sentimentaln:

»O, čega se sve nije moguće otresti!« Prvo »jarma kmetstva«, zatim čitavog niza drugih jarmova, koji najzad neprimetno dovode dotle da »najpotpunije samo-

* [U rukopisu precrtano:] Slobodu su filozofi dosad na dvostruki način određivali; s jedne strane nju su kao silu, kao vladavinu nad okolnostima i odnosima u kojima živi individua određivali — svi materijalisti; s druge strane, kao samoodredbu, kao oslobođenje od stvarnog sveta, kao čisto imaginarnu slobodu duha određivali su je — svi idealisti, naročito nemački. — Pošto smo nedavno u *Fenomenologiji* videli kako istinski egoist svetog Maxa svoj egoizam traži u razlučivanju, u proizvođenju oslobođenja, idealističkoj slobodi, smešno je kako on u glavi o svojstvenosti suprotnu odredbu, silu nad okolnostima koje ga određuju, materijalističku slobodu ističe protiv »oslobođenja«.

poricanje nije ništa drugo već sloboda, sloboda... od sopstvenog Ja, i da nas je težnja ka slobodi kao nečem apsolutnom... lišila *svojstvenosti*.

Uz pomoć krajnje neveštog niza jarmova oslobođenje od kmetstva, koje je bilo isticanje individualnosti kmetstva i ujedno rušenje određene empirijske ograde, identifikuje se sa mnogo ranijom hrišćansko-idealističkom slobodom iz poslanica Rimljanima i Korinćanima i time se sloboda uopšte pretvara u samoporicanje. Ovim bismo već svršili sa slobodom, pošto je ona sada neosporno »sveto«. Jedan određeni istorijski čin samooslobođenja sveti Max pretvara u apstraktnu kategoriju »slobode kao takve« i ovu kategoriju zatim opet bliže određuje na osnovu jedne sasvim druge istorijske pojave, koja se takođe može podvesti pod »slobodu kao takvu«. Cela veština je u tome, pretvoriti oslobođenje od kmetstva u samoodricanje.

Da bi nemačkom građaninu učinio jasnom kao dan svoju teoriju slobode, *Sančo* sad počinje da recituje jezikom samih građana, naročito berlinskih građana.

»Medutim, što slobodniji postajem, to se prinuda više nagomilava pred mojim očima, to se nemoćniji osećam. Neslobodni sin divljine ne oseća još ništa od svih onih granica koje muče obrazovanog čoveka: on sebe smatra slobodnijim od ovoga. U onoj meri u kojoj sebi izvojem slobodu, ja stvaram sebi nove granice i nove zadatke; ako sam izumeo železnice, ja se opet osećam slabim, jer još ne mogu kao ptica da zajedrim kroz vazduh, a ako sam rešio problem čija je nejasnost obespekivala moj duh, mene već očekuju bezbrojni drugi« itd. Str. 205, 206.

O, »smeteni« beletristo za građane i seljake!

Ne »neslobodni sin divljine« već »obrazovani ljudi« »zamišljaju« divljaka slobodnijim od obrazovanog čoveka. To da »sin divljine« (koga je F. Halm postavio na scenu^[141]) ne poznaje granice obrazovanog, zato što ne može da ih iskusi, isto toliko je jasno koliko i to da »obrazovani« berlinski građanin, koji »sina divljine« poznaje samo sa pozornice, ne zna ništa o granicama divljaka. Prosta činjenica je ova: granice divljaka nisu granice civilizovanog čoveka. Poređenje koje naš svetac pravi između ovo dvoje, jeste fantastično poređenje »obrazovanog« Berlinca, čije se obrazovanje sastoji u tome što on ne zna ništa ni o jednom ni o drugom. To da on ne zna ništa o granicama divljaka objašnjivo je, mada znati nešto o tome posle mnogih novijih putopisa i nije nikakva veština; to da on ne poznaje ni granice obrazovanog čoveka dokazuje njegov primer o železnicama i letenju. Besposleni malograđanin, kome su železnice pale s neba i koji upravo zbog toga veruje da ih je on sam izumeo, fantazira o letu kroz vazduh odmah čim se jednom provozao železnicom. U stvarnosti pojavio se *prvo* vazdušni balon a posle toga železnice. Sveti *Sančo* je morao ovo da izokrene, jer bi inače svako video da je od pronalaska vazdušnog balona bio još dalek put do pronalaska železnica, dok se obrnuto od ovoga može lako pretpostaviti. On, uopšte, po-

stavlja empirijski odnos na glavu. Kad kiridžija i teretna kola nisu više zadovoljavali razvijene potrebe opštenja, kada je, između ostalog, centralizacija proizvodnje, nastala zahvaljujući krupnoj industriji, učinila nužnom pojavu novih sredstava za brži i masovni transport njene mase proizvoda, izumljena je lokomotiva a time i primena željeznice u saobraćaju ka dalekim oblastima. Izumitelju i akcionarima bilo je stalo do njihovog profita, trgovini uopšte do smanjenja troškova proizvodnje; mogućnost, čak apsolutna nužnost izuma bila je zasnovana u empirijskim odnosima. Primena novog izuma u raznim zemljama zasnivala se na raznim empirijskim odnosima, npr. u Americi na nužnosti da se ujedine pojedine države ogromnog područja, i da se povežu polucivilizovane oblasti unutrašnjosti sa morem i slagalištima njihovih proizvoda. (Upor. između ostalih M. Chevalier, *Lettres sur l'Amérique du Nord.*) U svakoj drugoj zemlji gde se prilikom svakog novog izuma samo izražava žaljenje što ono ne označava kraj carstva izuma, kao npr. u Nemačkoj, — u takvim zemljama konkurencija prisiljava ljude — posle mnogog opiranja željeznicama, koje treba odbaciti i koje ne daju krila — da ih najzad prihvate, i da kiridžiju i teretna kola odbace kao ranije smerni, dostojan poštovanja kolovrat. Oskudica u drugom probitačnom ulaganju kapitala učinila je gradnje željeznica dominantnom industrijskom granom u Nemačkoj. Razvoj njenih radova na gradnji željeznice i njeni neuspesi na svetskom tržištu išli su uporedo. Ali nigde se ne grade željeznice za ljubav kategorije »sloboda od«, kako je to sveti Max mogao videti već odatle što niko ne gradi željeznice da bi se *oslobodio od* svoje kese. Pozitivno jezgro ideološkog prezrenja građanina prema željeznicama iz čežnje za ptičjim letom jeste ljubav prema kiridžiji, teretnim kolima i drumu. Sančo čežne za »sopstvenim svetom«, koji je, kao što smo gore videli, nebo. Zato on hoće na mesto lokomotive da stavi vatrena kola svetog Ilije i krene ka nebu.

Pošto se za ovog besposlenog i neznaličkog posmatrača stvarno rušenje granica, koje je ujedno veoma pozitivan razvitak proizvodnih snaga, realna energija i zadovoljavanje neotklonjivih potreba, širenje moći individua, pretvorilo u puko oslobađanje *od* neke granice, — što on opet može da uredi logički kao postulat oslobađanja od granice *kao takve* uopšte, — sada na kraju celog razvoja izlazi ono što je već na početku bilo pretpostavljeno:

»Biti slobodan od nečeg — znači samo: biti *bez nečega* ili *osloboden* nečega.«
Str. 206.

On odmah daje veoma nesrećan primer za ovo: »On je slobodan od glavobolje jeste jednako: on je osloboden nje«, kao da ovo »biti osloboden« glavobolje nije jednako sa sasvim pozitivnom silom raspolaganja mojom glavom, nije jednako sa svojinom nad mojom glavom, dok sam ja, za vreme glavobolje, bio svojina moje bolesne glave.

»U ‚osloboden‘ mi dovodimo do savršenstva slobodu koju je preporučilo hrišćanstvo, u oslobodenom od greha, oslobodenom od boga, oslobodenom od morala itd.« Str. 206.

Zato naš »savršeni hrišćanin« i nalazi svoju svojstvenost tek u »oslobodenom od misli«, »oslobodenom od odredbe«, »oslobodenom od poziva«, »oslobodenom od zakona«, »oslobodenom od ustava« itd. i poziva svoju braću u Hristu »da se dobro osećaju samo u razlučenju« tj. u proizvođenju »oslobodenosti«, »savršene«, »hrišćanske slobode«.

On nastavlja:

»Moramo li, možda, zato što se sloboda otkriva kao hrišćanski ideal, da je napustimo? Ne, *ništa ne treba da se izgubi*« (voilà notre conservateur tout trouvé!), »čak ni sloboda; ali ona treba da postane naša *sopstvena*, a ona to ne može u obliku slobode.« Str. 207.

Naš »sa sobom« (toujours et partout²) »saglasan egoista« zaboravlja ovde da smo mi već u Starom zavetu zahvaljujući hrišćanskom idealu slobode, tj. iluziji slobode, postali »sopstvenici« »sveta stvari«; on isto tako zaboravlja da je potom trebalo samo da se otarasimo »sveta misli« pa da postanemo i njegovi »sopstvenici«; da se ovde »svojstvenost« pokazala za njega kao *konsekvenca* slobode, oslobodenosti.

Pošto je naš svetac slobodu sebi udesio kao biti slobodan *od* nečega, a ovo opet kao »oslobodenost«, ovu kao hrišćanski ideal slobode a time i slobode »Čoveka«, sad na ovoj prepariranoj građi može da sprovede praktičan kurs svoje logike. Prva najprostija antiteza glasi:

Sloboda Čoveka – moja sloboda,

gde u antitezi sloboda prestaje da postoji »u formi slobode«. Ili

Oslobodenost u interesu Čoveka } – { Oslobodenost u mom interesu

Obe ove antiteze provlače se, praćene mnogim deklamacijama, kroz čitavo poglavlje o svojstvenosti, ali samo sa njima naš osvajač sveti Sančo ne bi još mogao da dođe do mnogo čega, čak ni do ostrva Baratarije. On je gore, kad je razmatrao delanje ljudi iz svog »sopstvenog sveta«, sa svog »neba«, u svojoj apstrakciji slobode ostavio po strani dva momenta stvarnog oslobodenja. Prvi je bio taj da individue u svom samooslobađanju zadovoljavaju određenu potrebu koju su stvarno osećale. Na mesto stvarnih individua stupio je, odstranjivanjem ovog momenta, »Čovek«, a na mesto zadovoljavanja stvarne potrebe težnja za nekim fantastičnim idealom, slobodom kao takvom, »slobodom Čoveka«.

¹ evo našeg konzervativca sasvim otkrivena – ² uvek i svuda

Drugi je bio taj da sposobnost, koja je dosada samo kao klica postojala u individuama koje se oslobađaju, tek počinje da se ispoljava kao stvarna moć ili se neka već postojeća moć povećava skidanjem neke ograde. Svakako, na ovo skidanje ograde, koja je samo *posledica* stvaranja nove moći, može se gledati kao na glavnu stvar. Ali do ove iluzije se dolazi ili tek onda kada se politika uzima za osnovu empirijske istorije, ili kada se, kao kod Hegela, svuda treba da dokaže negacija negacije, ili, najzad, kada se čovek, pošto je već stvorena nova moć, bavi refleksijom o novoj tvorevini, kao što radi berlinski građanin neznalica. — Ostavljajući po strani ovaj drugi momenat za svoju sopstvenu upotrebu, sveti Sančo dobija neku određenost koju može da suprotstavi preostalom, apstraktnom *caput mortuum*¹ »slobode«. Ovim on dolazi do sledećih novih antiteza:

Sloboda, besadržajno udalja- } — { Svojstvenost, stvarno imanje sop-
vanje tuđe moći } — { stvene moći.

Ili takođe:

Sloboda, otpor tuđoj moći — Svojstvenost, posed sopstvene moći.

Za to da pokažemo koliko je sveti Sančo svoju *sopstvenu* »moć«, koju on ovde protivstavlja slobodi, eskamotirao iz te iste slobode i u samog sebe, nećemo ga upućivati na materijaliste ili komuniste, već samo na »Dictionnaire de l' académie«, gde može naći da se *liberté*² najčešće upotrebljava u smislu *puissance*.³ Međutim, ako bi sveti Sančo tvrdio da se ne bori protiv »*liberté*«, već protiv »*slobode*«, neka se obavesti kod Hegela o negativnoj i pozitivnoj slobodi. Kao nemački malograđanin on može da uživa u završnoj napomeni tog poglavlja.

Antiteza se može i ovako izraziti:

Sloboda, idealističko strem- } — { Svojstvenost, *stvarna* oslobođenost
ljenje ka oslobođenosti i bor- } — { i uživanje u sopstvenom bitisanju.
ba protiv drugobića

Pošto je tako jednom jevtinom *apstrakcijom napravio razliku* između svojstvenosti i slobode, on se pravi da tek sada počinje da razvija ovu razliku, i uzvikuje:

»Kakva razlika između slobode i svojstvenosti!« Str. 207.

Pokazaće se da on osim opštih antiteza za sebe nije ništa ostavio na stranu, i da se pored ove odredbe svojstvenosti stalno na krajnje zabavan način potkrada još i svojstvenost »u običnom smislu«.

»U sebi čovek može biti slobodan uprkos stanju ropstva, mada takođe opet samo od *svačeg živog*, mada ne od *svega*; ali od biča, zapovedničke čudi itd. gospodara ne postaje se *slobodan*.«

¹ bukvalno: mrtvoj glavi; ovde: mrtvim ostacima — ² sloboda — ³ moći

«Naprotiv, svojstvenost, to je moja čitava suština i postojanje, to sam ja sam. Slobodan sam od onoga čega sam *oslobođen*, sopstvenik sam onoga što imam u svojoj moći ili čime vladam. *Svoj sopstveni* sam u svako doba i pod svakim okolnostima, ako *umem* da sebe imam i ne razbacujem drugima. Ne mogu uistinu *želeti* da budem slobodan, jer ja to ne umem . . . da činim: ja to mogu samo da želim i tome da stremim, *jer* to ostaje ideal, avet. Okovi stvarnosti zasjecaju svakog trenutka najdublje brazde u moje meso. Ali *svoj sopstveni* ostajem. Kad pripadam kao rob nekom gospodarstvu, ja *mislim* samo na sebe i svoju korist; istina, njegovi udarci me pogađaju: ja nisam *slobodan* od njih; *ali ja ih trpim samo u svoju korist*, recimo, da bih ga zavarao prividom strpljenja i ulio mu sigurnost, ili, opet, da ne bih protivljenjem doneo sebi nešto gore. Ali pošto sebe i svoju korist držim u vidu» (dok udarci drže u posedu njega i njegova leđa), «ja i grabim prvu zgodnu priliku» (tj. on «želi», on «stremi» nekoj prvoj zgodnoj prilici, koja, međutim, «ostaje ideal, avet»), «da zgazim robovlasnika. To da se ja onda *oslobadam* od njega i njegovog biča, to je samo posledica mog prethodnog egoizma. Ovde će se možda reći: da sam ja i u stanju ropstva bio slobodan, naime 'po sebi' ili 'unutra'; samo, 'slobodan po sebi' ne znači 'stvarno slobodan' a 'unutra' nije 'spolja'. Naprotiv, sopstven, *svoj sopstven* bio sam *sasvim*, unutra i *spolja*. Od muka i udaraca bičem moje telo nije 'slobodno' pod vlašću nekog surovog gospodarstva; *ali moje kosti stenju pod torturom, moja mišićna vlakna grče se pod udarcima i ja stenjem zato što moje telo stenje. To što ja uzdišem i drhtim dokazuje da sam ja još pri sebi, da sam svoj sopstven.*» Str. 207, 208.

Naš Sančo, koji ovde opet igra beletristu za malograđane i seljake, dokazuje da je uprkos mnogim batinama, koje je izvukao još kod Cervantesa, stalno ostao svoj »sopstveni« i da su ove batine spadale štaviše u njegovo »svojstvo«. Svoj »sopstven« on je u »svako doba i pod svim okolnostima«, *ako se razume* u to da sebe poseduje. Ovde je, dakle, svojstvo hipotetično i zavisi od njegovog razuma, pod kojim on podrazumeva robovsku kazuistiku. Ovaj razum kasnije postaje i *mišljenje*, pri čemu on »misli« na sebe i svoju »korist«, — a to mišljenje i ta »korist« na koju misli jesu njegova »svojina« na koju misli. Dalje se objašnjava da on udarce trpi »u svoju korist«, pri čemu se svojstvo opet sastoji u *predstavi* »koristi« i pri čemu on »trpi« zlo da ne bi postao »sopstvenik« nečeg »goreg«. Kasnije se razum pokazuje i kao »sopstvenik« rezervacije za »prvu zgodnu priliku«, dakle čiste reservatio mentalis, i, najzad, kao »gaženje« »robovlasnika« u anticipaciji ideje, pri čemu je, zatim, on »sopstvenik« ove anticipacije, dok robovlasnik njega u sadašnjosti stvarno gazi. Dakle, dok se on ovde identifikuje sa svojom *svešću*, koja teži da se umiri svakakvim maksimama mudrosti, on se identifikuje na kraju sa svojim *telom*, tako da je sasvim, unutra i spolja, »svoj sopstven«, dokle god u sebi ima i jednu iskrnu života i čak i samo nesvestan život. Pojave kao što su stenjanje »kostiju«, grčenje mišićnih vlakana itd., — pojave koje, prevedene sa jezika *jedinstvene* prirodne nauke na patološki jezik, mogu biti proizvedene putem galvanizma na njegovom

lešu, ako se svež skine sa vešala o koja se obesio, i koje se mogu proizvesti čak i na mrtvoj žabi, — ovde njemu važe kao dokazi da je on »sasvim«, »unutra i spolja«, i dalje »svoj sopstveni«, nad sobom gospodar. Ono isto na čemu se pokazuje moć i svojstvenost robovlasnika, to što je upravo *on* i niko drugi tučen, to što upravo *njegove* kosti »stenju«, što se njegova mišićna vlakna grče, a da on to ne može da izmeni, to našem svecu ovde važi za dokaz njegove sopstvene svojstvenosti i moći. Dakle, kad on leži razapet u surinamskom Spanso Bocho^[142], kad ne može da pomeri ni ruke ni noge niti bilo koji deo tela i sve mora da trpi, njegova moć i svojstvenost ne sastoje se u tome što on može da raspolaže svojim udovima, već u činjenici da su to *njegovi* udovi. Svoju svojstvenost on je ovde spasio opet time što je sebe uvek shvatao kao drugačije-određenog, čas kao puku svest, čas kao nesvesno telo (vidi *Fenomenologiju*).

Sveti Sančo »trpi« svoju porciju batina, razume se, sa više dostojanstva nego stvarni robovi. Koliko god misionari u interesu robovlasnika pričali robovima da oni udarce »trpe u svoju korist«, ovi se ne daju ubediti takvim trabunjanjem. Oni se ne bave hladnim i plašljivim razmišljanjem da će inače »navući na sebe gore«, oni takođe ne uobražavaju da »svojim strpljenjem zavaravaju robovlasnika« — oni, naprotiv, ismevaju svoje mučitelje, rugaju se njihovoj nemoći koja ih ne može prisiliti čak ni na poniznost, i ugušuju svako »stenjanje«, svaku žalbu, dok god im to dozvoljava fizički bol. (Vidi *Charles Comte, Traité de législation.*) Oni, dakle, nisu ni »unutra« ni »spolja« svoji »sopstvenici«, već samo »sopstvenici« svog prkosa, što se isto tako dobro može izraziti time da oni nisu ni »unutra« ni »spolja« »slobodni«, već samo u jednom odnosu slobodni, naime »unutra« slobodni od samoponižavanja, kao što to oni i »spolja« pokazuju. Ukoliko »Stirner« dobija batine, on je sopstvenik batina i time slobodan od nedobijanja batina, i ova sloboda, ova oslobođenost spada u njegovu svojstvenost.

- Otuda što sveti Sančo u rezervisanju prava da »prvom zgodnom prilikom« pobegne vidi poseban znak svojstvenosti, a u svom, na taj način izvršenom, »oslobađanju« »samo posledicu svog prethodnog egoizma« (*svog*, tj. sa sobom saglasnog egoizma), — proizlazi da on uobražava da pobunjeni Crnci sa Haitija^[143] i crnci-begunci iz ovih kolonija nisu hteli da oslobode *sebe* već »Čoveka«. Rob koji donosi odluku da se oslobodi mora da je već otišao dalje od pomisli da je ropstvo njegova »svojstvenost«. On mora biti »slobodan« od ove »svojstvenosti«. Ali »svojstvenost« neke individue može, svakako, da se sastoji u tome da ona sebe »razbacuje«. Ako bi »se« htelo da tvrdi suprotno, to bi značilo da se na individuu primenjuje »neko tuđe merilo«.

Na kraju se sveti Sančo sveti za svoje batine sledećim obraćanjem »sopstveniku« svoje »svojstvenosti«, robovlasniku:

»Moja noga nije ‚slobodna‘ od gospodarevih batina, ali to je *moja noga* i *neodvojiva* je. Neka mi je on otkine i vidi da li još uvek ima moju nogu! Ništa mu ne ostaje u ruci osim — leša moje noge, koji je isto tako malo moja noga koliko je i mrtav pas još uvek pas.« Str. 208.

On — Sančo, koji ovde veruje da robovlasnik želi da ima njegovu *živu* nogu, verovatno za sopstvenu upotrebu — »neka pogleda« šta mu je još ostalo od njegove »neodvojive« noge. Nije mu ostalo ništa osim gubitka sopstvene noge i postao je jednonogi sopstvenik svoje iščupane noge. Ako osam sati dnevno mora da okreće dolap, onda je on taj koji će vremenom postati idiot, i idiotizam će onda biti *njegova* »svojstvenost«. Sudija, koji ga je na to osudio, »neka pogleda« da li još uvek »ima u ruci« Sančov razum. Ali time se malo pomoglo sirotom Sanču.

»Prva svojina, prva divota je osvojena!«

Pošto je na ovim primerima, dostojnim jednog askete, uz znatne beletrističke proizvodne troškove pokazao razliku između slobode i svojstvenosti, naš svetac sasvim neočekivano na str. 209 izjavljuje da »između svojstvenosti i slobode leži još *dublji* jaz nego što je to prosta razlika u rečima«.

Ovaj »dublji jaz« sastoji se u tome što se gornja odredba slobode ponavlja uz »poneke promene« i »prelome« i mnoga »epizodska umećanja«. Iz odredbe »Slobode« kao »Oslobođenosti« slede pitanja: od čega ljudi treba da se oslobode (str. 209) itd., rasprave o ovom Od čega (ibid.) (on ovde opet kao nemački malograđanin u borbi stvarnih interesa vidi samo kavgu oko odredbe ovog »Od čega«, pri čemu mu je, prirodno, vrlo čudno što »građanin« ne želi da se oslobodi »građanstva«, str. 210), zatim sledi ponavljanje rečenice da ukidanje jedne granice jeste postavljanje nove granice u tom obliku da »težnja za jednom određenom slobodom stalno uključuje smeranje na neku novu vlast«, str. 210 (pri čemu saznajemo da buržuji u revoluciji nisu težili da postignu svoju sopstvenu vlast već »vlast zakona« — vidi gore o liberalizmu), zatim sledi rezultat da se čovek ne želi osloboditi onoga što »mu je sasvim potaman, npr. neodoljivog pogleda dragane« (str. 211). Zatim sledi da je sloboda »fantom« (str. 211), »san« (str. 212); zatim saznajemo onako uzgred da i »glas prirode« ponekad postaje »svojstvenost« (str. 213), a, naprotiv, da »glas boga i savesti« treba smatrati za »delo đavolovo«, i zatim se on hvališe: »Postoje takvi bezbožni ljudi« (koji to smatraju za delo đavolovo); »kako ćete izići na kraj sa njima?« (Str. 213, 214.) Ali ne treba mene da određuje priroda, već treba ja da određujem svoju prirodu, tako kaže egoista saglasan sa sobom. A moja savest je takođe »glas prirode«.

Ovom prilikom sledi i to da životinja »korača vrlo pravilnim putem« (str. 213). Dalje čujemo da »sloboda čuti o tome šta treba dalje da se desi sad kad sam ja postao slobodan« (str. 215). (Vidi *Solomonovu*

Pesmu nad pesmama.) Ekspozicija¹ gornjeg »dubljeg jaza« zaključuje se time što sveti Sančo ponavlja scenu sa batinama i ovog puta se nešto jasnije izražava o svojstvenosti.

»I neslobodan, i okovan u hiljade okova, Ja jesam ipak, i Ja nisam, recimo, tek u budućnosti i u nadi postojeći, kao sloboda, već Ja jesam i kao najodbačeniji među robovima — prisutan« (str. 215).

Dakle, on ovde protivstavlja *sebe* i »Slobodu« kao dve osobe, i svojstvenost postaje čisto postojanje, prisutnost, i to »najodbačenija« prisutnost. Ovde je svojstvenost čisto konstatovanje lične identičnosti. Stirner, koji se već gore konstituisao kao »tajna policijska država«, ovde se nametnuo kao biro za pasoše. »Daleko bilo« da se iz »sveta Čovekovog« »nešto izgubi«! (Vidi *Solomonovu Pesmu nad pesmama.*)

Po str. 218 mogu se »dići ruke« i od svoje »svojstvenosti« uz pomoć »pokornosti«, »pokoravanja«, mada po onome što je gore rečeno ona ne može da se izgubi dokle god čovek uopšte *postoji*, pa makar na bilo koliko »odbačen« ili »pokoran« način. Ili zar »najodbačeniji« rob nije »najpokorniji«? Prema jednom od ranijih opisa svojstvenosti od svoje svojstvenosti mogu se »dići ruke« samo na taj način što se »dižu ruke« od svog *života*.

Na str. 218 svojstvenost se opet kao jedna strana slobode, kao moć, ističe protiv slobode kao oslobođenosti i među sredstvima za koja Sančo tvrdi da pomoću njih obezbeđuje svoju egzistenciju navode se »licemerje«, »prevara« (sredstva koja primenjuje Moja svojstvenost zato što se morala »pokoriti« svetskim prilikama) itd., »jer sredstva koja Ja primenjujem upravljaju se prema tome šta Ja jesam«. Već smo videli da među ovim sredstvima glavnu ulogu igra *odsustvo* sredstava, kao što se i to opet pokazuje prilikom njegovog procesa protiv Meseca (vidi gore, »Logika«). Zatim se sloboda shvata, radi promene, kao »*samooslobađanje*«, »tj. da Ja mogu imati samo onoliko slobode koliko sebi mogu da pribavim svojom svojstvenošću«, gde se odredba slobode, koja se javlja kod svih, naročito nemačkih ideologa, pojavljuje kao *samoodredba*, kao svojstvenost. Ovo nam se objašnjava time što »ovcima« ništa ne »koristi« »ako im se da sloboda govora« (str. 220). Koliko je ovde trivijalno njegovo shvatanje svojstvenosti kao samooslobađanja vidi se već iz njegovog ponavljanja najpoznatijih fraza o oktroisanoj slobodi, puštanju na slobodu, oslobađanju samog sebe itd. (str. 220, 221). Suprotnost između slobode kao oslobođenosti i svojstvenosti kao negacije ove oslobođenosti slika se sada i poetično:

»Sloboda budi vaš gnev prama svemu što vi niste« (ona je, dakle, *gnevna* svojstvenost, ili možda, po svetom Sanču, žučne prirode, npr. Guizot, i nemaju

¹ MEGA: Opozicija

»svojstvenost«? I zar ja ne uživam u sebi u gnevu prema drugima?), »egoizam vas poziva da se *radujete* sebi samima, da uživete u sebi« (on je dakle sloboda koja se raduje; uostalom, mi smo upoznali radost i samouživanje egoiste saglasnog sa sobom). »Sloboda jeste i ostaje čežnja« (kao da čežnja nije takođe svojstvenost, samouživanje naročito oblikovanih individua, osobito hrišćansko-germanskih — i treba li čežnja da se »izgubi«?). »Svojstvenost je stvarnost, koja *sama od sebe* odstranjuje toliko neslobode koliko vam se ova isprečila na vašem putu«

(gde je, pre nego što je nesloboda odstranjena, moja svojstvenost *preprečena* svojstvenost. Za nemačkog malogradanina je opet karakteristično da kod njega sve granice i prepreke padaju »same od sebe«, pošto on nikad ni da mrdne prstom, a one granice koje ne padaju »same od sebe« navikom pretvara u svoju svojstvenost. Uzgred rečeno, ovde se svojstvenost pojavljuje kao delatna *osoba*, mada ona kasnije biva srozana na nivo prostog *opisa* sopstvenika). Str. 215.

Ova ista antiteza javlja nam se opet u sledećem obliku:

»Kao svojstveni vi ste stvarno oslobođeni svega, i ono što ostaje u vama, to ste vi uzeli, to je vaš izbor i volja. Svojstveni je *rođen slobodan*, a slobodan, naprotiv, samo onaj ko čežne za slobodom.«

Mada sveti Sančo na str. 252 »dopušta« »da se svako *rađa* kao *čovjek*, prema tome novorođeni su u tome jednaki«.

Ono čega vi kao svojstveni niste »oslobođeni«, to je »vaš izbor i volja«, kao gore u slučaju roba batine. — Otrcana parafraza! — Dakle, svojstvenost se ovde svodi na uobraženje da je sveti Sančo sve ono čega nije »oslobođen« uzeo slobodnom voljom i sačuvao, npr. glad kad nema novca. Bez obzira na mnoge stvari, npr. na dijalekt, škrofule, hemoroide, siromaštvo, jednonogost, prinudu na filozofiranje koja mu je nametnuta podelom rada itd., — bez obzira na to što niukoliko od njega ne zavisi da li će ove stvari »uzeti« ili neće, on ima, čak i ako za trenutak prihvatimo njegove pretpostavke, ipak uvek da bira samo između određenih stvari, koje su mu na domaku i ni u kom slučaju nisu određene njegovom svojstvenošću. Na primer, kao irski seljak on ima da bira samo između toga da li želi da jede krompir ili da skapa od gladi, a i ovaj izbor nije mu uvek dozvoljen. Još treba primetiti u gornjoj rečenici lepu apoziciju kojom se, upravo kao u pravu, »uzimanje« bez daljeg identifikuje sa »izborom« i »voljom«. Uostalom, ono što sveti Sančo podrazumeva pod »rođenim slobodnim« ne može se reći ni u toj vezi ni izvan nje.

I zar nije i osećanje kojim je nadahnut njegovo osećanje koje je on uzeo? I zar ne saznajemo na str. 84, 85 da »nadahnuti« osećanja nisu »sopstvena« osećanja? Uostalom, ovde se, kao što smo već videli kod Klopstocka (koji se ovde navodi kao primer), pokazuje da se »sopstveno« ponašanje ni u kom slučaju ne podudara sa individualnim ponašanjem, mada izgleda da je Klopstocku hrišćanstvo bilo »sasvim potaman« i nikako mu se nije bilo »isprečilo na putu«.

»Sopstvenik nema *potrebe* da se prvo *oslobodi*, jer on od samog početka sve odbacuje osim sebe... Sputan dečjim poštovanjem, on ipak već *radi* na tome da se *oslobodi* te sputanosti.«

Zato što svojstveni nema *potrebe* da se prvo oslobodi, on već kao dete *radi* na tome da se oslobodi, i to sve zato što je on, kao što smo videli, »rođeni slobodni«. »Sputan dečjim poštovanjem«, on već razmišlja nespunito, naime svojstveno, o ovoj svojoj sopstvenoj sputanosti. Ali tome se ne smerno čuditi, — videli smo još na početku Starog zaveta kakvo je čudo od deteta bio egoista saglasan sa sobom.

»Svojstvenost *radi* u malom egoisti i snabdeva ga željenom »slobodom.«

Ne živi »Stirner« već živi »svojstvenost«, »radi« i »snabdeva« u njemu. Ovde saznajemo da nije svojstvenost *opis* sopstvenika, već da je sopstvenik samo *parafraza* svojstvenosti.

»Oslobodenost« je bila, kao što smo videli, na svom najvišem vrhu oslobodenost od sopstvenog Ja, samoodricanje. Videli smo isto tako da je on nasuprot ovome postavio svojstvenost kao afirmaciju sebe samog, kao koristoljublje. A da je i samo ovo koristoljublje opet bilo samoodricanje, i to smo videli.

Već neko vreme bolno nas je pogađalo odsustvo »svetoga«. Odjednom ga ponovo nalazimo, sasvim postidjenog, na str. 224 na kraju odeljka o svojstvenosti, gde se legitimiše sledećim novim obrtom:

»Prema stvari kojom se koristoljubivo bavim« (ili se čak uopšte i ne bavim) »imam *drugačiji* odnos nego prema onoj kojoj nekoristoljubivo služim« (ili takođe kojom se bavim).

Sveti Max je još nezadovoljan ovom čudnovatom tautologijom, koju je »uzeo« po »izboru i volji«, i odjednom se opet pojavljuje davno zaboravljeno »se« kao noćni stražar koji konstatuje identitet svetoga i veli da bi on

»mogao navesti sledeći znak raspoznavanja: O onu prvu mogu da se *ogrešim* ili da počinim neki *greh* (znamenita tautologija!), »a ovu drugu samo *da proigram*, od sebe odbijem, da je se lišim, tj. da počinim glupost«. (Pri čemu on može sebe proigrati, lišiti se sebe, biti lišen sebe — biti pogubljen.) »Oba načina posmatranja upoznaje *sloboda trgovine* na taj način što« se delimično smatra za sveto, a delimično ne, ili kao što to sam Sančo šire izražava, »na taj način što se na nju gleda delimično kao na slobodu koja se *zavisno od okolnosti* može dopustiti ili oduzeti, a delimično kao na takvu slobodu koju *u svim okolnostima* treba smatrati za *svetu*.« Str. 224, 225.

Sančo ovde opet pokazuje »svojstveno« »pronicanje« u pitanje slobode trgovine i zaštitnih carina. Ovim je njemu dat »poziv« da pokaže bar jedan jedini slučaj kada je sloboda trgovine smatrana za »svetu« 1. *zato što* je »sloboda« i 2. *»u svim okolnostima*«. Sveto je korisno za sve stvari.

Pošto je, kao što smo videli, svojstvenost posredstvom logičkih antiteza i fenomenološkog »I-drukčije-biti određen« *konstruisana* iz

ranije doterane »slobode«, pri čemu je sveti Sančo sve što mu je bilo potaman (npr. batine) »odbacio« u svojstvenost, a sve što mu nije bilo potaman u slobodu, na kraju saznajemo da sve ovo još nije bila istinska svojstvenost.

»Svojstvenost«, kaže se na str. 225, »nije *ideja*, kao sloboda itd., ona je samo opis — *sopstvenika*.«

Videćemo da se ovaj »opis sopstvenika« sastoji u tome da se sloboda negira u njena tri preloma, koja je podmetnuo sveti Sančo, liberalizma, komunizma i humanizma, da se shvati u njenoj *istini* i da se ovaj po izloženoj logici krajnje jednostavan proces mišljenja nazove opisom nekog stvarnog Ja.

Čitava glava o svojstvenosti svodi se na najtrivijalnija samoulepšavanja kojima se nemački malograđanin teši zbog sopstvene nemoći. On upravo tako kao i Sančo veruje da je u borbi buržoaskih interesa protiv ostataka feudalizma i apsolutne monarhije u drugim zemljama posredi samo principijelno pitanje *od čega* »čovjek kao takav« treba da se oslobodi. (Vidi i gore politički liberalizam.) Stoga on u slobodi trgovine vidi samo jedan oblik slobode i sa velikom važnošću i sasvim kao Sančo politizira o tome da li »Čovek« »u svim okolnostima« mora ili ne mora da ima slobodu trgovine. I kad, kao što to u ovim odnosima drugačije nije ni moguće, njegove težnje za slobodom jadno završavaju, on se onda teši, opet kao Sančo, time da se »Čovek« ili on sam ipak ne može »osloboditi svega«, da je sloboda jedan veoma neodređen pojam i da su čak i Metternich i Charles X mogli da se pozivaju na »istinsku slobodu« (str. 210 »Knjige«, pri čemu treba primetiti samo to da upravo reakcionari, osobito istorijska škola i romantičari^[144], takođe potpuno kao Sančo, stavljaju istinsku slobodu u svojstvenost, npr. u svojstvenost tirolskih seljaka, uopšte u svojstveni razvitak individua i, zatim, mesta, pokrajina i staleža) — i da je on kao Nemač, mada nije slobodan, ipak svojom neospornom svojstvenošću obeštećen za sve patnje. On, ponovo kao Sančo, ne vidi u slobodi moć koju sebi pribavlja, i stoga svoju nemoć proglašava za moć.

Ono čime se obični nemački malograđanin tiho teši u dubini duše, to Berlinac rastrubljuje kao duhovit obrt. On se ponosi svojom tričavom svojstvenošću i sopstvenom tričavošću.

5. Sopstvenik

O tome kako se »sopstvenik« raspada na tri »preloma«: »Moja moć«, »Moje opštenje« i »Moje samouživanje«, vidi »Ekonomiju Novog zaveta«. Mi odmah prelazimo na prvi od ovih preloma.

A) *Moja moć*

Glava o moći je opet trihotomski izdijeljena time što se u njoj raspravlja o 1. pravu, 2. zakonu i 3. zločinu — trihotomija za čije brižljivo prikrivanje Sančo prekomerno upotrebljava »epizodu«. Mi ćemo celinu obraditi tabelarno, sa neophodnim epizodskim umetanjem.

I. Pravo

A. Kanonizacija uopšte

Još jedan primer svetog je pravo.

Pravo nije Ja

	= ne moje pravo	} Sveto
	= tuđe pravo	
	= postojeće pravo.	
Sve postojeće pravo	= tuđe pravo	
	= pravo <i>od</i> tuđih (ne od mene)	
	= od tuđih dato pravo	
	= (pravo koje <i>se</i> meni daje, koje se meni priznaje). str. 244, 245	

Napomena br. 1.

Čitalac će se začuditi zašto se drugi stav jednačine br. 4 odjednom pojavljuje u jednačini br. 5 kao prvi stav uz drugi stav jednačine br. 3 i tako se na mesto »prava« odjednom pojavljuje kao prvi stav »Sve postojeće pravo«. Do ovoga dolazi zato da bi se stvorio privid da sveti Sančo govori o *stvarnom*, postojećem pravu, što njemu, međutim, ni u kom slučaju ne pada na um. On govori o pravu samo ukoliko se ono predstavlja kao sveti »predikat«.

Napomena br. 2.

Pošto je pravo određeno kao »tuđe pravo«, njemu se mogu sad dati bilo koja imena, kao što su »sultansko pravo«, »narodno pravo« itd., zavisno od toga kako sveti Sančo želi da odredi upravo onog tuđeg od koga ga on dobija. Zatim se dalje može reći da je »tuđe pravo dala priroda, bog, narodni izbor itd.« (str. 250), dakle »ne Ja«. Naivan je samo način na koji naš svetac pokušava da pomoću sinonimike unese privid nekog razvitka u gornje proste jednačine.

»Ako mi neki glupak daje za pravo« (a ako je taj glupak koji mu daje za pravo on sam?), »ja postajem nepoverljiv prema svom pravu« (u »Stirnerovom« interesu bi bilo da želi da tako i bude). »Ali i ako mi neki mudrac daje za pravo, ja to pravo zato ipak još nemam. Da li imam pravo — to je potpuno nezavisno od budalinog ili mudračevog davanja za pravo. Ipak, mi smo do sada težili *ovom pravu*. Mi tražimo *pravo* i obraćamo se u tom cilju *sudu* . . . Dakle, šta ja tražim kod tog suda? Ja tražim sultansko pravo, a ne svoje pravo, ja tražim tuđe pravo . . . pred sudom vrhovne cenzure, znači, pravo cenzure.« Str. 244, 245.

U ovom majstorskom stavu treba se diviti lukavoj upotrebi sinonimike. Identifikuje se davanje za pravo u običnom konverzacijskom značenju i davanje za pravo u jurističkom značenju. Još dostojnija divljenja je ta vera koja pomera brda, kao da se čovek »obraća sudu« radi zadovoljstva da sačuva pravo, — vera koja sudove objašnjava na osnovu parničenja.*

Najzad, vredna zapažanja je još i prepredenost kojom Sančo, kao gore kod jednačine 5, *prethodno* krijumčareći unosi konkretniji naziv, ovde »sultansko pravo«, da bi svoju opštu kategoriju »tuđe pravo« mogao *potom* utoliko sigurnije da postavi.

Tuđe pravo = Ne moje pravo.

Imati moje tuđe pravo = Nemati pravo
= *Nemati nikakvo pravo*
= biti lišen prava (str. 247)

Moje pravo = Ne tvoje pravo
= *Tvoje Nepravo.*

Tvoje pravo = Moje Nepravo.

Napomena.

»Vi hoćete da budete u pravu protiv drugih« (znači, da budete u svom pravu). »To ne možete, protiv njih većito ,nemate prava'; jer oni ne bi ni bili vaši protivnici da nisu takođe u ,svom' pravu. Oni vam nikad neće ,dati za pravo' . . . Ostanete li na pravnom tlu, ostajete na — parničenju.« Str. 248, 253.

»Uzmimo, međutim, stvar i s druge strane«. Pošto je sveti Sančo na ovaj način dovoljno dokumentovao svoje poznavanje prava, sad se može ograničiti na to da pravo još jednom odredi kao sveto i ovom prilikom ponovi neke — svecu već prethodno date — prideve sa dodatkom: »pravo«.

»Zar pravo nije *verski pojam* tj. nešto *sveto*?« Str. 247.

»Ko može da pita za ,pravo', ako ne stoji na *verskom stanovištu*?« ibid.

* [U rukopisu precrtano:] Kakvu predstavu sveti Jacques le bonhomme uopšte ima o sudu proizlazi već odatle što on kao primer navodi sud vrhovne cenzure, što u najboljem slučaju u pruskoj predstavi može važiti za sud, sud koji treba samo da donosi upravne mere, a da ne diktira kaznu, da ne rešava građanske procese. Sveca koji uvek ima posla sa *stvarnim* individuama nije briga za to što se u osnovi individua nalaze dva sasvim različita stanja proizvodnje, stanje kad su sud i administracija razdvojeni, i stanje kad se oni patrijarhalno poklapaju.

Gornje jednačine se ovde pretvaraju u »poziv«, »odredbu«, »zadatak«, moralne zapovesti, koje sveti Max gromoglasno uteruje u nespokojnu savest svog vernog slugu Szelige, koga ovde kao pruski oficir (njegov sopstveni »žandarm« progovara iz njega) oslovljava sa »On«. Neka On zadrži neokrjneno pravo da jede itd. *Pravo* da jedu proleterima nikad nije »okrjneno«, ali uprkos tome »po sebi« dolazi do toga da ga oni vrlo često ne mogu da »koriste«.

»Pravo *„po sebi i za sebe“*. Dakle, bez veze sa mnom? *„Apsolutno pravo!“* Dakle, odvojeno od mene. — *„Po sebi i za sebe bivstvujeće!“* — *Apsolutno! Većito pravo, kao većita istina* — *sveto*. Str. 270.

»Vi zazirete od drugih, jer verujete da pored njih vidite *sablasi prava!*« Str. 253.

»Vi se šunjate okolo, da biste *avet* pridobili za sebe.« Ibid.

»Pravo je *„buba u glavi“* koju daje *avet*« (sinteza gornja dva stava). Str. 276.

»Pravo je . . . *fiksna ideja*.« Str. 270.

»Pravo je *duh* . . .« Str. 244.

»Zato što samo *duh* može dati pravo«. Str. 275.

Sad sveti Sančo još jednom izlaže ono što je izloženo već u Starom zavetu — naime šta je to »fiksna ideja«, samo s tom razlikom što se ovde svuda »pravo« pojavljuje kao »još jedan primer« »fiksne ideje«.

»Pravo je prvobitno moja misao, ili ona« (!) »ima svoje poreklo u meni. Ali ako je ona potekla iz mene« (vulgo¹ utekla od mene), »ako je ,reč' izašla, onda je ona postala *meso*« (kojeg se sveti Sančo može sit najesti), »fiksna ideja« — zbog čega se cela Stirnerova knjiga sastoji od »fiksni ideja«, koje su »iz« njega »potekle«, a mi ih opet uhvatili i zatvorili u mnogohvaljeni »dom za popravku morala«. »Ja se *sad* ne mogu više osloboditi misli« (pošto se misao oslobodila *njega!*); »kako god se okrenuo, ona stoji preda mnom.« (Perčin mu visi pozadi.)^[145] »Tako ljudi nisu opet zavladaali mišlju o ,pravu', koju su sami stvorili. Što su stvorili to beži od njih. *To je apsolutno pravo, apsolvirano*« (o, sinonimiko!) »i *odvojeno* od mene. Poštujući ga kao apsolutno, mi ga ne možemo opet potrošiti, i ono nam oduzima stvaralačku snagu; tvorevina je postala viša od tvorca, ona postoji po sebi i za sebe. Ne daj više pravu da slobodno luta . . .«

(Mi ćemo taj savet poslušati odmah kod ove rečenice i vezaćemo ga ovde za lanac do daljeg raspolaganja.) Str. 270.

Pošto je tako pravo provukao kroz sve moguće ispite pomoću vode i vatre i kanonizovao ga, sveti Sančo ga je time uništio.

»Zajedno sa apsolutnim pravom *propada i samo pravo*, ujedno se ugušuje i *vladavina pojma prava*« (hijerarhija). »Jer ne treba zaboraviti da su nad nama od tada zavladaali pojmovi, ideje i principi i da je među ovim *vladarima* pojam prava ili pojam pravde igrao jednu od najznačajnijih uloga.« Str. 276.

Da se pravni odnosi ovde opet javljaju kao vladavina *pojma prava* i da on ubija pravo već time što ga proglašava za pojam a time i za sveto, — na to smo navikli, i o tome vidi »Hijerarhiju«. Pravo ne nastaje iz materijalnih odnosa ljudi i njihovih međusobnih sukoba, koji odatle nastaju, već iz njihovog sukoba sa njihovom predstavom, koju oni moraju sebi »izbiti iz glave«. Vidi *Logiku*.

Uz ovaj poslednji oblik kanonizacije prava idu još sledeće tri napomene.

¹ u svakodnevnom jeziku

Napomena 1.

«Dokle god se ovo *tude* pravo slaže sa *mojim*, Ja ću, razume se, kod njega nazlati i ovo drugo.» Str. 245.

Neka sveti Sančo prethodno razmisli o ovoj rečenici.

Napomena 2.

«Ako se jednom uvukao neki *egoistički interes*, onda se društvo iskvarilo... kao što npr. dokazuje svet Rimljana sa svojim izgrađenim *privatnim pravom*.» Str. 278.

Po ovome je rimsko društvo od samog početka moralo biti *iskvareno* rimsko društvo, pošto se u deset tablica^[146] egoistički interes još upadljivije ističe nego u »izgrađenom privatnom pravu« iz doba imperatora. Dakle, u ovoj nesrećnoj reminiscenciji iz Hegela *privatno pravo* se shvata kao simptom *egoizma*, a ne *svetog*. Neka sveti Sančo i ovde razmisli u kojoj je meri *privatno pravo* povezano sa *privatnom svojinom* i u kojoj je meri sa *privatnim pravom* data čitava masa drugih pravnih odnosa (upor. »Privatnu svojину, državu i pravo«), o kojima sveti Max ne zna da kaže ništa drugo osim da su oni sveto.

Napomena 3.

«Ako pravo i potiče iz *pojma*, ono *ipak* ulazi u *egzistenciju* samo zato što je *korisno* za potrebe.»

Tako kaže Hegel (*Fil[ozofija] prava*, § 209, dodatak) — od koga je naš svetac preuzeo hijerarhiju pojmova u modernom svetu; dakle, Hegel *egzistenciju* prava objašnjava na osnovu empirijskih *potreba* individua i spasava *pojam* samo pomoću jednog prostog uvećavanja. Vidi se kako beskrajno više materijalistički postupka Hegel nego naše »ovaploćeno Ja«, sveti Sančo.

B) Prisivajanje prostom antitezom

- | | | |
|---|-----|---|
| a) Pravo čoveka | — | Moje pravo. |
| b) Ljudsko pravo | — | Egoističko pravo. |
| c) Tuđe pravo = biti
ovlašćen od tuđeg | } — | { Moje pravo = biti
ovlašćen od mene |
| d) Pravo je ono što je
čoveku pravo | } — | { Pravo je ono što je meni
pravo |

«Ovo je egoističko pravo, tj. meni je tako pravo, zato je to pravo.» (passim¹, poslednja rečenica na str. 251.)

Napomena 1.

«Ja sam sebe ovlastio da ubijam, ako sebi samom to ne zabranjujem, ako se ja sam ne bojim ubistva, kao nepravde.» Str. 249.

¹ ovde-onde, na više mesta

Treba da stoji: Ja *ubijam*, ako sebi samom to ne zabranjujem, ako se ne *bojim* ubistva. Cela ova rečenica je razmetljivo razvijanje druge jednačine u antitezi c, gde je reč »ovlašćen« izgubila smisao.

Napomena 2.

»Ja odlučujem da ti je to što je *u meni* pravo; *izvan mene* ne postoji nikakvo pravo.« Str. 249. — »Jesmo li mi ono što je *u nama*? Isto toliko malo koliko i ono što je izvan nas... Upravo zato što nismo duh koji *u nama* boravi, upravo zato morali smo da ga premestimo *izvan nas*... da ga zamislimo kako postoji *izvan nas*... *u onostranosti*.« Str. 43.

Dakle, po svom sopstvenom stavu sa str. 43, sveti Sančo mora pravo »u sebi« da premesti opet »izvan sebe«, i to »u onostranost«. Ali ako na takav način hoće da prisvaja, onda može moral, religiju, celo »sveto« premestiti »u sebe« i odlučiti da li je ono »u njemu« moralno, religiozno, sveto; »izvan njega ne postoji nikakav« moral, religija, svetost, da bi ih onda prema str. 43 opet premestio izvan sebe, u onostranost. Čime je uspostavljen »povraćaj svih stvari« po hrišćanskom uzoru.

Napomena 3.

»Izvan mene nema prava. Ako je meni pravo, onda je to pravo. Mogućno da ono zato još nije drugima pravo.« Str. 249.

Treba da stoji: Ako je meni pravo, onda je meni pravo, a još ne i drugima. Sad smo imali dovoljno primera za to kakve sinonimičke »buvlje skokove« čini sveti Sančo rečju »pravo«. Právo i pravo, jurističko »pravo«, »pravo« u moralnom pogledu, ono što je njemu »pravo« itd. upotrebljavaju se bez reda, kako je kad zgodno. Neka sveti Max pokuša da svoje rečenice o pravu prevede na bilo koji drugi jezik, gde će besmislica potpuno izaći na videlo. Pošto je u *Logici* ova sinonimika opširno obrađena, ovde možemo samo ukazati na to.

Ta ista gornja rečenica iznosi se još u sledećim trima »promenama«:

A) »Imam li ja pravo ili nemam, za to ne postoji nijedan drugi sudija osim mene samog. Drugi mogu da sude i presuđuju samo o tome da li se slažu s mojim pravom i da li ono i za njih postoji kao pravo.« Str. 246.

B) »Društvo, istina, želi da *svako* dobije svoje pravo, ali ipak samo pravo koje je sankcionisalo društvo, društveno pravo, a ne stvarno *svoje* pravo« (treba da stoji: *Svoje*; — pravo je ovde reč koja uopšte ništa ne kazuje. I sad se on razmeće dalje:) »Ali ja dajem ili uzimam sebi pravo na osnovu sopstvenog opunomoćenja... Sopstvenik i tvorac svog prava« (*tvorac samo ukoliko on pravo proglašava za svoju misao i zatim uverava da je ovu misao vratio u sebe), »ja ne priznajem nijedan drugi izvor prava osim — sebe, niti boga niti državu, niti prirodu, niti čoveka, niti božansko niti ljudsko pravo.« Str. 269.

C) »Pošto je *ljudsko* pravo uvek nešto dato, to ono u stvarnosti uvek izlazi na pravo koje ljudi jedni drugima *daju*, tj. *priznaju*.« Str. 251.

Naprotiv, egoističko pravo je pravo koje *ja sebi dajem* ili *uzimam*.

Međutim, »može, da time zaključimo, biti jasno« da egoističko pravo Sančovog milenijuma, za koje postoji uzajamno »sporazumevanje«, nije naročito različito od onoga što se uzajamno »daje« ili »primaju«.

Napomena 4.

»Na kraju moram sad još da povučem ovaj polovični način izražavanja, koji sam *hteo* da koristim samo dotle dok sam kopao po utrobi prava i bar zadržavao tu *reč*. Ali, u stvari, zajedno sa pojmom i *reč* gubi svoj smisao. Ono što sam nazvao *svojim* pravom, to više uopšte i nije pravo.« Str. 275.

Svako na prvi pogled vidi zašto je sveti Sančo u gornjim antitezama zadržao »*reč*« pravo. Naime, pošto on uopšte ne govori o *sadržini* prava, a još manje ga kritikuje, on i može samo zadržavanjem *reči* pravo da *dâ* sebi privid da govori o pravu. Ako se *reč* pravo izostavi u *antitezi*, onda u njoj nije rečeno ništa drugo osim »Ja«, »Moj« i ostali gramatički oblici zamenice prvog lica. Sadržina je unošena takođe uvek tek pomoću primera, koji, kao što smo videli, i nisu bili ništa drugo osim tautologija, kao: Ako ja ubijam, onda ja ubijam itd., i u kojima su *reči* »pravo«, »ovlašćen« itd. smeštene samo zato da skriju prostu tautologiju i da je dovedu u bilo kakvu vezu sa antitezama. I *sinonimika* je bila pozvana da stvori privid kako je *reč* o bilo kojoj sadržini. Uostalom, odmah se vidi kakav bogat majdan *razmetanja* pruža ovo besadržajno brbljanje o pravu.

Dakle, čitavo »kopanje po utrobi prava« sastojalo se u tome što je sveti Sančo »koristio polovični način izražavanja« i »bar zadržao tu *reč*«, jer ništa nije znao da kaže o *stvari*. Ako antiteza treba da ima bilo kakav smisao, tj. ako je »Stirner« u njoj *hteo* da pokaže svoju odvratnost prema pravu, onda pre treba reći da nije on »kopao po utrobi prava«, već je pravo »kopalo« po *njegovoj* utrobi, da je on samo zabeležio to da *pravo* njemu nije pravo. »Neka« Jacques le bonhomme »zadrži sebi ovo pravo neokrnjeno«!

Da bi u ovu prazninu uneo bilo kakvu sadržinu, sveti Sančo mora preduzeti još jedan logički manevar, koji on sa mnogo »virtuoznosti« valjano meša sa kanonizacijom i prostom antitezom, i tako potpuno prikriva čestim epizodama da nemačka publika i nemački filozofi, svakako, to ne mogu da prozru.

C) Prisvajanje pomoću složene antiteze

»Stirner« sad mora da unese empirijsku odredbu prava, koju može da pripíše pojedincu, tj. on mora u pravu da prizna još nešto drugo osim svetosti. On je, pri tom, mogao sebi da uštedi sve svoje nezgrapne mahinacije, pošto je počev od Machiavellija, Hobbesa, Spinoze, Bodinusa itd. u novije doba, a da i ne govorimo o ranijima,

moć prikazivana kao osnova prava; čime je teorijski pogled na politiku oslobođen morala, i nije dato ništa osim postulata samostalnog razmatranja politike. Kasnije, u osamnaestom veku u Francuskoj i u devetnaestom u Engleskoj, celo pravo je svedeno na privatno pravo, o čemu sveti Max ne govori, a ovo na jednu sasvim određenu moć, moć privatnih sopstvenika, pri čemu se, međutim, niukoliko nije zadovoljilo običnom frazom.

Dakle, sveti Sančo izvlači sebi odredbu *moć* iz *prava* i razjašnjava je na sledećem:

»Negujemo naviku da države klasifikujemo prema načinu na koji je razdeljena, najviša vlast' . . . Znači vrhovno nasilje! Nasilje nad kim? Nad pojedincem . . . država vrši nasilje . . . ponašanje države je *nasilništvo*, i svoje nasilje ona naziva *pravom* . . . Celina . . . ima vlast koja se naziva ovlašćenom, tj. koja je pravo.« Str. 259, 260.

Pomoću »našeg« »negovanja navike« naš svetac dolazi do svoje željene vlasti i sad može samog sebe da »neguje«.

Pravo, moć čoveka — Moć, moje pravo.

Međujednačine:

Biti ovlašćen = Biti opunomoćen.
Ovlastiti sebe = Opunomoćiti sebe.

Antiteza:

Biti ovlašćen od čoveka — Biti opunomoćen od mene

Prva antiteza:

Pravo, moć čoveka — Moć, moje pravo

pretvara se sada u:

Pravo čoveka — Moć mene lično, moja moć,

pošto su u tezi pravo i moć identični i u antitezi se mora »povući« »polovični način izražavanja«, pošto je pravo, kao što smo videli, »izgubilo svaki smisao«.

Napomena 1. Primeri bombastičnog i razmetljivog opisa gornjih antiteza i jednačina:

»Ono za šta ti imaš moć da budeš, na to imaš i pravo.« — »Ja izvodim svako pravo i svako ovlašćenje iz sebe, ja sam *ovlašćen* za sve nad čim imam *moć*.« — »Ja ne zahtevam pravo, zato nemam potrebe ni da priznajem neko pravo. Ono što za sebe mogu da iznuđim, ja to sebi i iznuđujem, a ono što ne iznuđujem na to i nemam pravo itd. — Ovlašćen ili neovlašćen — meni do toga nije stalo; ako samo imam *moć*, onda sam već samim tim *opunomoćen* i nije mi potrebno nikakvo drugo punomoćje ili ovlašćenje.« Str. 248, 275.

Napomena 2. Primeri načina na koji sveti Sančo razvija moć kao realnu osnovu prava:

»Tako kažu komunisti« (otkuda li samo »Stirner« zna sve šta kažu komunisti, kad osim Bluntschlijevog izveštaja, Beckerove *Narodne filozofije* i nekoliko drugih stvari o njima ništa nije video?):

»Jednak rad ovlašćuje ljude za jednako uživanje... Ne, jednak rad tebe ne ovlašćuje za to, već te samo jednako uživanje ovlašćuje za jednako uživanje. Uživaj, pa si ovlašćen za uživanje... Ako uzmete uživanje onda je ono vaše pravo, a budete li samo čeznuli ne posežući za njim, ono ostaje i posle kao i pre, valjano stečeno pravo' onih koji su privilegovani da uživaju. Ono je njihovo pravo kao što, ako vi posegnete za njim, postaje vaše pravo.« Str. 250.

O onome što se ovde stavlja u usta komunistima, uporedi gore poglavlje o »Komunizmu«. Sveti Sančo postavlja ovde opet proletere kao »zatvoreno društvo«, koje treba samo da donese odluku o »posezanju«, pa da sutradan sasvim učini kraj čitavom dotadašnjem svetskom poretku. Ali proleter u stvarnosti tek dugim razvojem dolaze do ovog jedinstva, razvojem u kome izvesnu ulogu igra i apel na njihovo pravo. Uostalom, ovaj apel na njihovo pravo je samo sredstvo da se oni pretvore u »Oni«, u revolucionarnu združenu masu. — Što se inače tiče ove rečenice, ona od početka do kraja predstavlja briljantan primer tautologije, što odmah postaje jasno kad se, bez štete po samu sadržinu, izostavi kako moć tako i pravo. Drugo, sveti Sančo sam pravi razliku između sposobnosti lica i stvari, čime, znači, razlikuje uživanje i moć da se uživa. Ja mogu imati veliku *ličnu* moć (sposobnost) za uživanje, a da zato nemam potrebe da imam i moć *stvari* (novac itd.). Dakle, moje stvarno uživanje je i dalje hipotetično.

»To što kraljevsko dete stavlja sebe iznad druge dece« — produžava uča u svojim primerima pogodnim za moralne čitanke za decu — »to je već njegovo delo koje mu obezbeđuje prednost, a to što druga deca ovo delo odobravaju i priznaju, to je *njihovo* delo koje ih čini dostojnim da postanu podanici.« Str. 250.

U ovom primeru se ovaj društveni odnos, u kome jedno kraljevsko dete stoji prema drugoj deci, shvata kao moć i to kao *lična* moć kraljevskog deteta i kao nemoć druge dece. Ako se želi da se kao »delo« druge dece shvati to što ona dozvoljavaju da im naređuje kraljevsko dete, onda to u najboljem slučaju dokazuje da su oni egoisti. »Svojestvenost radi u malim egoistima« i goni ih da eksploatišu kraljevsko dete, da od njega izvlače koristi.

»Kaže se« (naime Hegel) »da je kazna pravo zločinca. Samo, i odsustvo kazne je isto tako njegovo pravo. Ako uspe u svom poduhvatu, onda on ima pravo, a ako ne uspe, on takođe ima pravo. Ako se neko bezumno smelo izlaže opasnosti, i pri tom pogine, onda mi kažemo: pravo mu bilo, on bolje nije ni hteo. Ali ako on pobedi opasnosti, tj. ako pobedi njegova *moć*, onda on takođe ima *pravo*. Ako

se dete igra nožem i poseče se, pravo mu bilo; ali ako se ne poseče, opet mu pravo bilo. Stoga je pravo kad zločinac ispašta za ono što je rizikovao; zašto uopšte rizikuje kad zna kakve su moguće posledice?» Str. 255.

U zaključku ove rečenice, u pitanju upućenom zločincu: Zašto uopšte rizikuje?, postaje latentna besmislica celine, dostojna uče. Da li je pravo kad neki zločinac pri ulasku u kuću padne i slomi nogu, ili kad se dete poseče — pri ovim važnim pitanjima, koja mogu da zaokupe samo jednog svetog Sanča, izlazi samo to da se ovde *slučaj* proglašava za svoju moć. Dakle, u prvom primeru »moja moć« je bila moje delo, u drugom društveni odnos nezavisan od mene, u trećem slučaj. Ali ove protivrečne odredbe imali smo još kad se govorilo o svojstvenosti.

Između gornjih primera za moralne čitanke za decu Sančo umeće još i sledeći zabavni umetak:

»Inače pravo može *upravo* da namagarči. Tigar koji me napada ima pravo, i ja koji ga ubijam imam takode pravo. Ne branim ja svoje pravo od njega, već branim sebe.« Str. 251.

U prvom stavu sveti Sančo stavlja sebe u pravni odnos prema tigu, a u zadnjem stavu pada mu na um da u osnovi i nema nikakvog pravnog odnosa. *Zato* »upravo pravo može da namagarči«. Pravo »čoveka« razlučuje se u pravo »Tigra«.

Ovim je završena kritika prava. Pošto smo od stotinak starijih pisaca odavno znali da je pravo proizišlo iz nasilja, sad još od svetog Sanča saznajemo da je »pravo« »nasilje čoveka«, čime je on srećno uklonio sva pitanja o povezanosti prava sa *stvarnim* ljudima i njihovim odnosima, i ostvario svoju antitezu. On se ograničava na to da ukida onakvo pravo kakvim ga je on postavio, naime kao sveto, tj. da ukida sveto a ostavlja pravo.

Ova kritika prava ukrašena je mnoštvom epizoda, naime svakvim tricama, o kojima se kod Stehelyja^[147] »neguje navika« da se pretresaju od dva do četiri posle podne.

Epizoda I. »Ljudsko pravo« i »valjano stečeno pravo«.

»Kad je revolucija 'jednakost' označila kao 'pravo', ona je pobešla u *religioznu* oblast, u područje *svetog, ideala*. *Zato* se otada i vodi borba za sveta, netuđiva ljudska prava. Nasuprot večnom ljudskom pravu sasvim prirodno i ravnopravno se ističe 'valjano stečeno pravo postojećeg'; pravo protiv prava, pri čemu, naravno, jedno napada drugo kao nepravdu. To je spor oko prava počev od revolucije.« Str. 248.

Prvo se ponavlja da su ljudska prava »sveto« i da se *zato* otada odvija borba za ljudska prava; čime sveti Sančo dokazuje samo to da je njemu materijalna baza ove borbe ostala sveta, tj. tuđa.

Zato što su oba, »ljudsko pravo« i »valjano stečeno pravo«, »prava«, ona su »ravnopravna«, i to ovde u *istorijskom* smislu »oprav-

dana«. Zato što su oba u *jurističkom* smislu »prava«, ona su i u *istorijskom* smislu »ravnopravna«. Na ovaj način se sve može urediti u najkraćem roku, a da se i ne zna ništa o stvari, i npr. povodom borbe za zakone o žitu u Engleskoj može se reći: Protiv profita (koristi) »ističe se sasvim prirodno i ravnopravno« renta, koja je takođe profit (korist). Korist protiv koristi »pri čemu, naravno, jedno napada drugo. To je borba« za zakone o žitu počev od 1815. u Engleskoj.¹⁴⁰ — Uostalom, Stirner je otpočetka mogao da kaže: postojeće pravo je pravo Čoveka, ljudsko pravo. Njega »obično« izvesni nazivaju i »valjano stečenim pravom«. Dakle, šta biva sa razlikom između »ljudskog prava« i »valjano stečenog prava«?

Mi već znamo da je tuđe, sveto pravo ono što mi daju tuđi. A pošto se ljudska prava nazivaju i prirodnim urođenim pravima i pošto je kod svetog Sanča naziv sama stvar, onda su to, znači, prava koja mi je dala priroda, tj. rođenje. Ali

»valjano stečena prava svode se na *isto*, naime na prirodu, koja mi daje pravo tj. rođenje *i, dalje, nasleđe* i *tako* dalje. »Ja sam rođen kao čovek je jednako: Ja sam rođen kao kraljevski sin.«

To je na str. 249, 250, gde se prebacuje i Babeufu što nije posedovao ovaj dijalektički talenat razlučivanja razlike. Pošto je »Ja« »u svim okolnostima« »i« čovek, kako to sveti Sančo kasnije priznaje, i pošto ovom Ja dobro dolazi »i« ono što ono kao čovek ima, kao što npr. njemu kao Berlincu dobro dolazi berlinski zoološki vrt, tako mu »i« ljudsko pravo dobro dolazi »u svim okolnostima«. Ali pošto on ni u kom slučaju nije »u svim okolnostima« rođen kao »kraljevski sin«, to njemu »valjano stečeno pravo« ni u kom slučaju ne dolazi dobro »u svim okolnostima«. Stoga, na pravnom tlu postoji suštinska razlika između »ljudskog prava« i »valjano stečenog prava«. Da nije morao da skriva svoju logiku, »ovde je trebalo reći: Pošto mislim da sam razlučio pojam prava, na onaj način na koji ja uopšte »negujem naviku« da razlučujem, to borba za oba ova posebna prava jeste borba u okviru pojma koji sam ja razlučio u mom mišljenju, i »zato« nije ni potrebno da je više pominjem.

Radi veće osnovanosti sveti Sančo je morao da doda još i sledeći novi obrt: I *ljudsko pravo* je stečeno, dakle *valjano stečeno*, a *valjano stečeno pravo* je od ljudi zaposednuto, čovečje, *ljudsko pravo*.

Uostalom, to da se takvi pojmovi, kad se odvoje od empirijske stvarnosti koja je u njihovoj osnovi, mogu izvrtati kao kakva rukavica, dovoljno podrobno je dokazao još Hegel, kod koga je ovaj metod bio opravdan, nasuprot apstraktnim ideolozima. Dakle, sveti Sančo nema potrebe da je učini smešnom tek svojim »nespretnim« »mahinacijama«.

Do sada su i valjano stečeno i ljudsko pravo »izlazili na *isto*«, da bi sveti Sančo mogao da pretvori ni u šta borbu koja postoji izvan njegove glave u istoriji. Sad nam naš svetac dokazuje da je on isto

toliko oštroman u razlikovanju, koliko i svemoćan u trpanju svega na jednu gomilu, da bi mogao da u »stvaralačkom ništa« svoje glave izazove jednu novu strašnu borbu.

»Spreman sam i da priznam (velikodušni Sančo) »da se svako rađa kao čovek« (znači, prema gornjem prigovoru upućenom Babeufu, i kao »kraljevski sin«), znači, da su *novorođenčad* u tome međusobno *jednaka* . . . samo zato što se ona još ne pokazuju i ne potvrđuju kao nešto drugo, već upravo kao prosto deca ljudi, goli čovečuljci.« Naprotiv, odrasli su »deca svog sopstvenog stvaralaštva«. Oni »poseduju više nego samo urođena prava, oni su *stekli* prava«.

(Veruje li Stirner da dete bez svog delanja izlazi iz majčine utrobe, delanja pomoću koga je tek *steklo* »pravo« da postoji izvan majčine utrobe; i zar se svako dete ne pokazuje i ne dokazuje od samog početka kao »jedinstveno« dete?)

»Kakva suprotnost, kakvo poprište borbe! Stara borba urođenih prava i valjano stečenih prava.« Str. 252.

Kakva borba bradatih muškaraca sa dojenčadi!

Uostalom, Sančo govori samo protiv ljudskih prava, jer »se u najnovije vreme« opet »neguje navika« da se govori protiv njih. Uistinu, on je »stekao« i ova urođena ljudska prava. U poglavlju o svojstvenosti imali smo već »rođenog slobodnog«, gde je on svojstvenost učinio urođenim ljudskim pravom time što se kao prosto rođen pokazao i dokazao već kao slobodan. Još i više: »Svako Ja je već *od rođenja* zločinac protiv države«, pri čemu zločin protiv države postaje urođeno ljudsko pravo i dete već čini zločin protiv nečeg što još ne postoji za njega već za šta dete postoji. Najzad, »Stirner« kasnije govori o »*rođenim* ograničenim glavama«, o »*rođenim* pesnicama«, o »*rođenim* muzičarima« itd. Pošto je ovde moć (muzička, pesnička, odn. ograničena *sposobnosti*) urođena a pravo = moć, to se vidi kako »Stirner« prisvaja tom »Ja« urođena ljudska prava, iako jednakost ovog puta među njima ne figurira.

Epizoda 2. Povlašćen i ravnopravan. Borbu za povlasticu i jednako pravo naš Sančo pretvara prvo u borbu za same »*pojmove*« povlašćen i ravnopravan. Time on sebe pošteduje toga da zna nešto o srednjovekovnom načinu proizvodnje, čiji je politički izraz povlastica, i o modernom, čiji je izraz prosto *pravo, jednako pravo*, i o odnosu oba ova načina proizvodnje prema pravnim odnosima koji im odgovaraju. On čak može oba gornja »pojma« da svede na još prostiji izraz jednak i nejednak, i da dokaže da neki čovek prema jednom istom (npr. drugim ljudima, psu itd.) može biti zavisno od slučaja ravnodušan, tj. jednak, ili neravnodušan, tj. nejednak, povlašćen itd. itd.

»A poniženi brat neka se hvali visinom svojom.« Sveti Jacques le bonhomme 1, 9.

II. Zakon

Ovde treba da otkrijemo čitaocu jednu veliku tajnu našeg svetog čoveka, — naime to da on celu svoju raspravu o pravu počinje opštim objašnjenjem prava, koje mu »izmiče« sve dok govori o pravu, i koje opet uspeva da ulovi tek kad počne da govori o nečem sasvim drugom, naime o zakonu. Tada je jevanđelje doviknulo našem svecu: Ne sudite da vam ne bi bilo suđeno — i on je otvorio usta i poučio rekavši:

»Pravo je duh društva.« (A društvo je sveto.) »Ako društvo ima volju, onda je ta volja upravo pravo: društvo postoji samo zahvaljujući pravu. Ali pošto ono postoji samo zahvaljujući tome« (ne zahvaljujući pravu, već samo zahvaljujući tome) »što vrši vlast nad pojedincima, to je pravo njegova vladarska volja.« Str. 244.

Tj. »pravo ... je ... ima ... onda ... upravo ... postoji samo ... pošto ... ali samo zahvaljujući tome postoji ... što ... to ... vladarska volja.« Ova rečenica predstavlja Sanča u svem njegovom savršenstvu.

Ova rečenica je tada »izmakla« našem svecu zato što se nije uklapala u njegove teze, i sad delimično uspeva da je opet ulovi zato što mu delimično opet odgovara.

»Države traju sve dotle dok postoji vladajuća volja i dok se smatra da ova vladajuća volja znači isto što i sopstvena volja. Volja gospodara je zakon.« Str. 256.

Vladarska volja društva = pravo,
Vladajuća volja = zakon —
Pravo = zakon.

»Katkad«, tj. kao firma njegove »rasprave« o zakonu, ispostaviće se da postoji još i razlika između prava i zakona, koja, začudo, ima skoro isto tako malo veze sa njegovom »raspravom« o zakonu koliko i »izmakla« mu definicija prava sa »raspravom« o »pravu«:

»A to šta je pravo, šta je u nekom društvu pravedno, to se *takođe* rečima izražava — u zakonu.« Str. 255.

Ova rečenica je »nespretna« kopija Hegelove rečenice:

»Ono što je zakonito jeste izvor saznanja onoga što pravo jeste ili što je u stvari pravedno.«

Ono što sveti Sančo naziva »rečima izraziti«, Hegel naziva i »postavljeno«, »znano« itd. *Filozofija prava*, § 211 i sl.

Lako je pojmljivo zašto je sveti Sančo morao da isključi pravo kao »volju« ili »vladarsku volju« društva iz svoje »rasprave« o pravu. On je mogao u sebe vratiti pravo kao *svuju moć* samo ukoliko je pravo bilo određeno kao *moć* čoveka. Dakle, on je morao za ljubav svoje antiteze zadržati materijalističku odredbu »moći«, a idealistič-

koj odredbi »volje« dozvoliti da »izmakne«. A zašto sada kad govori o »zakonu« ponovo lovi »volju«, — to ćemo videti kad bude reči o antitezama o zakonu.

U stvarnoj istoriji su oni teoretičari koji su smatrali da je *moć* osnova prava činili najoštriju suprotnost onima koji su u *volji* videli osnovu prava, — suprotnost koju bi sveti Sančo mogao shvatiti i kao suprotnost između realizma (dete, stari, crnac itd.) i idealizma (mladić, novi, Mongol itd.). Ako se prihvati da je *moć* osnova prava, kao što to čini Hobbes itd., onda su pravo, zakon itd. samo simptomi, izraz *drugih* odnosa na kojima počiva državna *moć*. Materijalni život individua, koji ni u kom slučaju ne zavisi od same njihove »volje«, njihov način proizvodnje i oblik opštenja, koji se uzajamno uslovljavaju, jeste realna osnova države i to tako ostaje na svim stupnjevima na kojima su podela rada i privatna svojina još nužni, sasvim nezavisno od *volje* individua. Ove stvarne odnose nije ni u kom slučaju stvorila državna *moć*, — naprotiv, oni su *moć* koja nju stvara. Individue koje vladaju u ovakvim odnosima moraju — bez obzira na to što se njihova *moć* mora konstituisati kao *država* — svojoj volji, uslovljenoj ovim određenim odnosima, dati jedan opšti izraz kao državnoj volji, kao zakonu, izraz čija je sadržina uvek data odnosima ove klase, kako to najočitije dokazuju privatno i krivično pravo. Kao što od idealističke volje ili samovolje individua ne zavisi težina njihovih tela, tako od te volje ne zavisi ni to da li one svoju sopstvenu volju sprovede u obliku zakona i ujedno je čine nezavisnom od lične samovolje svakog pojedinca među njima. Njihova lična vladavina mora se u isto vreme konstituisati kao prosečna vladavina. Njihova lična *moć* počiva na životnim uslovima koji se razvijaju kao zajednički za mnoge, i čije opstojanje one, kao vladajuće individue, moraju da brane od drugih, i to kao uslove važeće za sve. Izraz ove volje uslovljene njihovim zajedničkim interesima jeste zakon. Upravo nameatanje uzajamno nezavisnih individua i njihove sopstvene volje, koje je na ovoj osnovi u njihovom međusobnom ponašanju nužno egoistično, čini potrebnim samoodricanje u zakonu i pravu, samoodricanje u izuzetnom slučaju, samopotvrdu njihovih interesa u prosečnom slučaju (koja, zato, važi kao samoodricanje ne za *njih* već samo za »egoistu saglasnog sa sobom«). To isto važi i za podvlašćene klase, od čije volje isto tako malo zavisi da li zakon i država postoje ili ne postoje. Na primer, sve dok proizvodne snage još nisu toliko razvijene da čine izlišnom konkurenciju, i stoga stalno iznova izazivaju konkurenciju, podvlašćene klase bi tražile nemoguće kad bi pokazale »volju« da ukinu konkurenciju a sa njom i državu i zakon. Uostalom, ova »volja« nastaje pre nego što se odnosi toliko razvijaju da su u stanju da je proizvedu, makar i u uobraženju ideologa. Pošto se odnosi razvijaju do te mere da proizvedu tu volju, ideolog može ovu volju predstaviti sebi kao čisto proizvoljnu i stoga shvatljivu u svim vremenima i pod svim okolnostima.

Kao ni pravo tako ni zločin, tj. borba izolovanog pojedinca protiv vladajućih odnosa, ne proizlazi iz čiste svojevolje. On, naprotiv, ima iste uslove koje i pomenuta vladavina. Oni isti vizionari koji u pravu i zakonu vide vladavinu jedne za sebe samostalne opšte volje mogu i u zločinu da vide puko kršenje prava i zakona. Dakle, nije tačno da država postoji zahvaljujući vladajućoj volji, već država koja proističe iz materijalnog načina života individua ima i vid vladajuće volje. Ako ova izgubi vlast, onda se nije izmenila samo volja već i materijalno bitisanje i život individua, i samo zato se izmenila i njihova volja. Mogućno je da se prava i zakoni »nasleđuju«^[148], ali oni tada više nisu vladajući, već nominalni, za šta pružaju eklatantne primere istorija starorimskog i engleskog prava. Još ranije smo videli kako je kod filozofa, zahvaljujući odvajanju misli od onoga što im služi kao baza — od individua i od njihovih empirijskih odnosa, mogao nastati razvoj i istorija čistih misli. Isto tako se i ovde opet može odvojiti pravo od njegove realne osnove, čime se tad dobija neka »vladarska volja«, koja se u različitim vremenima različito modifikuje i u svojim tvorevinama, zakonima, ima sopstvenu samostalnu istoriju; ovim se politička i građanska istorija ideološki razlažu u istoriju vladavine zakona koji slede jedni za drugima. To je specifična iluzija pravnika i političara, koju Jacques le bonhomme usvaja sans façon¹. On stvara sebi istu iluziju koju i, recimo, Friedrich Wilhelm IV, koji i zakone smatra za čiste dosetke vladareve volje i stoga uvek nalazi da se oni razbijaju o »nezgrapno nešto«^[149] sveta. Gotovo nijedan od njegovih potpuno bezazlenih ćefova ne ide u svom ostvarenju dalje od kabinetskih ukaza. Neka naredi da se raspiše zajam od 25 miliona, sto deseti deo engleskog državnog duga, i videće čija je volja njegova vladarska volja. Mi ćemo, uostalom, i kasnije nailaziti na to da Jacques le bonhomme koristi kao dokumenta fantome ili aveti svog suverena i sugrađanina Berlinca, da bi odatle ispleo mrežu svojih sopstvenih teorijskih bubica o pravu, zakonu, zločinu itd. Ovome bismo se smeli čuditi utoliko manje što mu čak avet lista »Vossische Zeitung« u više navrata nešto »prezentira«, npr. pravnu državu. Najpovršnije posmatranje zakonodavstva, npr. zakonodavstva o sirotinji u svim zemljama, pokazaće do čega su stizali oni koji su vladali ukoliko su uobražavali da samo svojom »vladarskom voljom«, tj. samo kao osobe koje nešto hoće, mogu da sprovedu bilo šta. Uostalom, sveti Sančo mora da prihvati iluziju pravnika i političara o vladarskoj volji, da bi svoju sopstvenu volju mogao sjajno razjasniti u jednačinama i antitezama, u kojima ćemo sad uživati, i da bi uspeo da bilo koju misao koju je sebi uvrteo u glavu opet izbije iz svoje glave.

«Svaku radost imajte, braćo moja, kad padate u različne napasti.» Saint-Jacques le bonhomme 1,2.

¹ bez ustručavanja

Zakon = vladarska volja države,
= državna volja.

Antiteze:

Državna volja, tuđa volja — Moja volja, sopstvena volja.

Vladarska volja države — Moja sopstvena volja

— Moja svojevola.

Sopstvenici države koji } — { »Samosopstvenici (jedinstveni),
nose zakon države } — { koji svoj zakon nose u sebi samima.«
Str. 268.

Jednačine:

- A) Državna volja = Ne moja volja.
B) Moja volja = Ne državna volja.
C) Volja = Htenje.
D) Moja volja = Ne-htenje države,
= volja protiv države,
= otpor protiv države.
E) Hteti ne-državu = Svojevola.
Svojevola = Ne hteti državu.
F) Državna volja = Ništa moje volje,
= Moja bezvoljnost.
G) Moja bezvoljnost = Biće državne volje.

(Već iz onoga što je ranije rečeno znamo da je biće državne *volje* jednako biću *države*, odakle izlazi sledeća nova jednačina:)

- H) Moja bezvoljnost = Biće države.
I) Ništa moje bezvoljnosti = Ne-biće države.
J) Svojevola = Ništa države.
K) Moja volja = Ne-biće države.

Napomena 1. Već prema gore citiranoj rečenici sa str. 256 »države traju dotle dok se *smatra* da *vladajuća* volja znači isto što i *sopstvena* volja«.

Napomena 2.

»Onaj ko, da bi opstao, mora« (obraća se savesti države) »da računa na *bezvoljnost* drugih, taj je *delo ruku* tih drugih, kao što je i gospodar delo ruku sluge.« Str. 257 (jednačine F, G, H, I).

Napomena 3.

»*Moja sopstvena volja* je *propast* države. Zato ova poslednja nju žigoše kao *svojevola*. *Sopstvena volja* i Država su sile-smrtni neprijatelji, među kojima nije moguć večni mir.« Str. 257. — »Stoga *ona* i stvarno motri na sve, *ona* vidi u svakom egoistu« (svojevola), »a od egoiste se plaši.« Str. 263. »Država se... suprotstavlja dvoboju... kažnjava se čak i svaka *tuđa*« (čak i ako se ne pozove policija), str. 245.

Napomena 4.

«Za nju, za državu, bezuslovno je nužno da niko nema *sopstvenu volju*; ako bi je neko imao, država bi je morala isključiti» (uhapsiti, prognati); «ako bi je imali svi» («ko je ta osoba koju vi nazivate „svi“?»), «onda bi oni ukinuli državu.» Str. 257.

Ovo se može izvesti i retorički:

«Šta pomažu tvoji zakoni, ako ih se niko ne pridržava, šta pomažu tvoje zapovesti, ako niko ne dozvoljava da mu se zapoveda?» Str. 256*.

Napomena 5.

Prosta antiteza: Državna volja — Moja volja sadrži prividan motiv u ovome što sledi: «Ako bi se zamislio čak i takav slučaj da je svaki pojedinac u narodu izrazio istu volju i da je time ostvarena savršena *opšta volja*» (!) stvar se ipak ne bi promenila. Zar ja ne bih bio danas i nadalje vezan sa svojom jučerašnju volju? . . . Moja tvorevina, naime jedan određen izraz volje, postao bi moj naredbodavac; a ja . . . tvorac, bio bih sputan u svom toku i svom rastvaranju . . . Zato što sam ja juče bio voljnik, danas sam bezvoljnik, juče sam imao dobru volju, danas nemam dobru volju.» Str. 258.

Stari stav, koji su već često iznosili kako revolucionari tako i reakcionari, da u demokratiji pojedinci samo za trenutak koriste svoj suverenitet, a odmah zatim se opet povlače s vlasti, sveti Sančo pokušava ovde »nespretno« da prisvoji, primenjujući na njega svoju fenomenološku teoriju o tvorcu i tvorevini. Ali teorija o tvorcu i tvorevini oduzima ovom stavu svaki smisao. Po ovoj svojoj teoriji, sveti Sančo nije danas bezvoljnik zato što je izmenio svoju jučerašnju volju, tj. zato što ima drugačije određenu volju, i zato što sad ona glupost koju je juče uzdigao do zakona kao izraz svoje volje danas kao okovi i lanci steže njegovu današnju, bolje prosvetljenu volju. Po njegovoj

* [U rukopisu precrtano:] Napomena 5. «Ljudi se trude da razlikuju zakon od svojevoljne zapovesti, od *službene naredbe* . . . Ali zakon o čovečjem delanju . . . jeste *objavlivanje volje*, prema tome, zapovest (službena naredba).» Str. 256 . . . «Neko može da izjavi čemu želi da se povinuje, prema tome, da sebi zakonom zabrani suprotno od toga, da u protivnom slučaju prema prekršitelju postupa kao prema svom neprijatelju . . . Ja moram da pristanem na to da on prema meni postupa kao prema svom neprijatelju, samo nikad na to da se on sa mnom igra kao sa svojom kreaturom, i da svoj razum, pa čak i bezumlje, učini putokazom za mene.» Str. 256. — Dakle, ovde naš Sančo nema ništa da primeti zakonu kad taj zakon prema prekršitelju postupa kao prema *neprijatelju*. Neprijateljstvo prema zakonu usmereno je samo protiv oblika, a ne protiv sadržine. Njemu je sasvim potaman svaki represivni zakon koji mu preti vešalima i točkom, ukoliko on taj zakon može shvatiti kao objavu rata. Sveti Sančo se umiruje čim mu se ukaže čast da se na njega gleda kao na *neprijatelja*, a ne kao na *kreaturu*. U stvarnosti je on u najboljem slučaju *neprijatelj* «Čoveka», ali kreatura berlinskih uslova.

teoriji *mora*, naprotiv, njegova sadašnja volja da bude negacija njegove jučerašnje volje zato što je on obavezan da kao tvorac svoju jučerašnju volju rastače. Samo kao »bevoljnik« on je tvorac, kao stvarni voljnik on je stalno tvorevina. (Vidi *Fenomenologiju*.) Ali u takvom slučaju on nije danas »bevoljnik« »zato što je juče bio voljnik«, već je, naprotiv, *protivnik* svoje jučerašnje volje, bilo da ova dobije oblik zakona ili ne. On je može u oba slučaja ukinuti, kao što je uopšte obično i ukida, naime *kao svoju volju*. Time je on dao potpunu zadovoljštinu egoizmu saglasnom sa sobom. Dakle, ovde je sasvim svejedno da li je njegova jučerašnja volja kao zakon dobila oblik egzistencije izvan njegove glave, naročito kad pomislimo kako se već gore »reč koja mu je izmakla« takođe buntovno ponašala prema njemu. I zatim, u gornjem stavu sveti Sančo i ne želi da sačuva svoju svojevoljnost, već svoju *dobrovoljnost, slobodu* volje, *slobodu*, — što je teško kršenje moralnog kodeksa egoiste saglasnog sa sobom. Obuzet ovim kršenjem, sveti Sančo ide toliko daleko da gore toliko izvikanu unutrašnju slobodu, slobodu otpora, proglašava za istinsku svojstvenost.

»Kako to izmeniti?« uzvikuje Sančo. »Samo time što neću priznati nikakvu dužnost, tj. neću sebe vezati ili neću dozvoliti da me vežu. — Ali vezaće me! *Moju volju ne može niko da veže i moj otpor ostaje slobodan!*« Str. 258.

Bubnjevi i trube slave Sjaj njegove mladosti¹⁵⁰.

Pri čemu sveti Sančo zaboravlja da »iznese prostu refleksiju« da je njegova »volja« svakako »vezana« utoliko što je ona protiv njegove volje »otpor«.

Uostalom, u gornjem stavu o vezanosti pojedinačne volje opštom voljom izraženom kao zakon dolazi do vrhunca idealistički način gledanja na državu, za koji se sve svodi samo na volju i koji je kod francuskih i nemačkih pisaca doveo do najoštromnijih *questiunculis*^{1*}.

* [U rukopisu precrtano:] Da li će se svojevolja individue sutra osećati pritisnuta onim zakonom čije je pravljenje juče pomagala, zavisi od toga da li su nastupile nove okolnosti, da li su njeni interesi toliko izmenjeni da juče napravljeni zakon više ne odgovara ovim izmenjenim interesima. Ako ove nove okolnosti utiču na interese cele vladajuće klase, onda će ova klasa izmeniti zakon; ako utiču samo na pojedince, onda njihov otpor, naravno, ostaje neprimećen od većine.

Naruzhan ovom slobodom otpora, Sančo sad može da vaspostavi ograničavanje volje jednog voljom drugih, što upravo čini osnovu gore pomenutog idealističkog shvatanja države.

»Sve bi se moralo okrenuti tumbе kad bi svako mogao da čini sve što poželi. — A ko kaže da svako može da čini sve?« (»što želi« — ovde je mudro izostavljeno). —

¹ sitna (učena) pitanja

Uostalom, ako je reč samo o »htenju«, ne o »umenju«, a u najgorem slučaju samo o »otporu«, onda se ne može videti zašto sveti Sančo prosto-naprosto hoće da odstrani jedan tako izdašan predmet »htenja« i »otpora« kakav je državni zakon.

»Zakon uopšte itd. — dotle smo danas stigli.« Str. 256.

U šta li sve ne veruje Jacques le bonhomme!

Dosadašnje jednačine su bile prosto ubitačne za državu i zakon. Istinski egoista se i prema jednom i prema drugom *morao* odnositi prosto ubitačno. Osetili smo odsustvo prisvajanja, ali smo zato imali to zadovoljstvo da vidimo kako sveti Sančo izvodi veliku majstoriju uništavajući državu pukom izmenom volje, izmenom koja, naravno, opet zavisi od puke volje. Međutim, ovde ne nedostaje ni prisvajanje, mada ono ovde može dati rezultate samo sasvim uzgredno i tek kasnije »katkad«. Gornje dve antiteze

Državna volja, tuđa volja — Moja volja, sopstvena volja,
Vladarska volja države — Moja sopstvena volja

mogu se sažeti i ovako:

Vladavina tuđe volje — Vladavina sopstvene volje.

U ovoj novoj antitezi, koja se, uostalom, neprekidno skriveno nalazila u osnovi njegovog uništavanja države sopstvenom samovoljom, on sebi prisvaja političku iluziju o vladavini samovolje, ideološke volje. On je to mogao izraziti i ovako:

Samovolja zakona — Zakon samovolje.

Međutim, sveti Sančo nije dospao do ove jednostavnosti izraza.

U antitezi III već imamo »zakon u njemu«; ali on još direktnije prisvaja zakon u sledećoj antitezi:

Zakon, objavljivanje volje } — { Zakon, objavljivanje moje volje,
države } — { moje objavljivanje volje.

»Neko, svakako, može da objavi šta pristaje da trpi i, prema tome, da sebi *zakonom* zabrani suprotno od toga« itd. itd. Str. 256.

»Neka svako od vas postane svemoćno Ja!« tako su glasile reči egoiste saglasnog sa sobom.

»Zašto«, kaže se dalje, »zašto ti uopšte i postojiš, ti koji nemaš potrebe da pristaješ na sve? Brani se, pa ti niko neće ništa učiniti.« Str. 259 — i da bi otklonio i poslednji privid razlike, stavlja iza tog jednog »ti« još »nekoliko miliona« »kao zaštitu«, tako da cela njegova rasprava vrlo verovatno može da posluži kao »nespretna« početak teorije države u Rousseau-ovom smislu.

Ova zabrana propraćena je obaveznim pretnjama. Ova poslednja antiteza je važna za odeljak o zločinu.

Epizode. Na str. 256 objašnjava nam se da se »zakon« ne razlikuje od »svojevoljne zapovesti, službene naredbe« zato što je oboje = »objavljivanje volje«, prema tome, »zapovest«. — Na str. 254, 255, 260, 263 pod vidom da se govori o »državi uopšte« potura se *pruska* država i pretresaju se najvažnija pitanja lista »Vossische Zeitung« o »pravnoj državi«, smenjivosti činovnika, činovničkoj nadmenosti i sličnim glupostima. Jedino važno jeste otkriće da su starofrancuski parlamenti insistirali na pravu da registruju kraljevske edikte, *zato što su hteli da »sude po sopstvenom pravu«*. Registrovanje zakona od strane francuskih parlamenata pojavilo se istovremeno kad i buržoazija i kad i nužnost da se kraljevi, koji su time postajali apsolutna vlast, zaklanjaju, kako pred feudalnim plemstvom tako i pred stranim državama, iza tuđe volje, od koje, navodno, zavisi njihova volja, i da istovremeno buržujima daju neku garantiju. Sveti Max to može sebi bolje razgonetnuti iz istorije svog voljenog François-a I; uostalom, iz četrnaest tomova »Etats généraux et autres assemblées nationales«, Paris 1788, on može donekle da se uputi u to šta su francuski parlamenti hteli ili nisu hteli i šta su oni značili, pre nego što ih ponovo uzme u usta. Uopšte bi, svakako, bilo na svom mestu umetnuti ovde jednu kratku epizodu o *načitanosti* našeg sveca koji žudi za osvajanjem. Ako se izizmu teorijske knjige, kao što su spisi Feuerbacha i B. Bauera, kao i Hegelova tradicija, koja čini njegov glavni izvor, — ako se izizmu ovi malobrojni najneophodniji teorijski izvori, naš Sančo koristi i citira sledeće istorijske izvore: Za francusku revoluciju Rutenbergove *Političke govore* i Bauerove *Uspomene*; za komunizam Proudhona, Beckerovu *Narodnu filozofiju*, *Dvadeset jedan tabak* i Bluntschlijev izveštaj; za liberalizam »Vossische Zeitung«, saksonske »Vaterlandsblätter«, zapisnik badenske skupštine, opet *Dvadeset jedan tabak* i Bauerov epohalan spis; osim toga, još tu i tamo se citiraju kao istorijski dokumenti *Biblija*, Schlosserov *18. vek*, Louis Blanc-ova *Histoire de dix ans*, Hinrichsova *Politička predavanja*, Bettinina *Ova knjiga pripada kralju*, Heßova *Triarhija*, »Deutsch-Französische Jahrbücher«, ciriške *Anekdota*, Moriz Carrière o Kelnskoj katedrali, sednica pariskog Doma perova od 25. aprila 1844, Karl Nauwerck, *Emilija Galoti*^[151], *Biblija*, — ukratko, čitava berlinska čitaonica zajedno sa njenim vlasnikom Willibaldom Alexisom Cabanisom. Posle ovog dokaza Sančovih dubokih studija, postaće razumljivo to što za njega na ovom svetu postoji tako beskrajno mnogo tuđeg, tj. svetog.

III. Zločin

Napomena 1.

»Ako dopuštaš da ti drugi daje za pravo, onda moraš isto toliko da dopustiš da ti on i ne daje za pravo. Ako ti od njega dobijaš opravdanje i nagradu, onda očekuj i njegovu optužbu i kaznu. Uz pravo ide *nepravda*, uz zakonitost *zločin*. Šta — si — ti? — Ti — si — *zločinac!*« Str. 262.

Uz *code civil*¹ ide *code pénal*², uz *code pénal* ide *code de commerce*³. Šta si ti? Ti si — *commerçant*⁴!

Sveti Sančo je mogao da nas poštedi ovog potresnog iznenađenja. Kod njega je »Ako dopustiš da ti drugi daje za pravo, onda moraš isto toliko da dopustiš da ti on i ne daje za pravo« izgubilo svaki smisao, ukoliko time treba da se da nova odredba; jer kod njega stoji već po jednoj ranijoj jednačini: Ako dopustiš da ti drugi daje za pravo, onda dopuštaš da ti se daje tuđe pravo, dakle *tvoja nepravda*.

A) Prosta kanonizacija zločina i kazne

a) Zločin

Što se tiče zločina, on je, kao što smo već videli, naziv za jednu opštu kategoriju egoiste saglasnog sa sobom, za negaciju svetog, za *greh*. U navedenim antitezama i jednačinama o primerima svetog: državi, pravu, zakonu, negativni odnos Ja prema ovim svetinjama, ili kopula, mogao je biti nazvan i zločinom, isto kao što u slučaju Hegelove *Logike*, koja je takođe primer svetoga, sveti Sančo može da kaže i: Ja nisam Hegelova logika, ja sam grešnik prema Hegelovoj logici. Pošto je govorio o pravu, državi itd., sad je morao da nastavi: Još jedan primer greha ili zločina su takozvani *juristički* ili *politički* zločini. Umesto toga on nam opet opširno dokazuje da su ovi zločini

greh prema svetom,
 „ „ fiksnoj ideji,
 „ „ sablasti,
 „ „ čoveku *kao takvom*«.

»Samo prema svetom postoji zločinac.« Str. 268.

»Krivični zakonik opstoji samo zahvaljujući svetom.« Str. 318.

»Iz fiksne ideje nastaju zločini.« Str. 269.

»Ovde se vidi kako je opet ‚Čovek‘ taj koji stvara i pojam zločina, kazne i time i pojam prava.« (Malopre je bilo obrnuto.) »Čovek u kome ne spoznajem čoveka jeste grešnik.« Str. 268.

¹ građanski zakonik — ² krivični zakonik — ³ trgovački zakonik — ⁴ trgovac

Napomena 1.

«Mogu li da prihvatim da neko prema meni čini zločin» (tvrdi se nasuprot francuskom narodu u revoluciji), «a da ne prihvatim da on mora da postupa onako kako ja to smatram za dobro? I ovo delanje *nazivam* pravednim, dobrim itd., a ono koje odstupa od njega zločinom. Prema tome, ja *mislim* da bi drugi morali zajedno sa mnom težiti *istom* cilju . . . kao bića koja treba da se pokoravaju bilo kojem ‚razumnom‘ zakonu» (Poziv! Odredba! Zadatak! Sveto!!!). «Ja *utvrđujem* šta je Čovek i šta znači delati istinski čovečno, i zahtevam od svakog da za njega ovaj zakon postane norma i ideal, a u protivnom slučaju on se *pokazuje* kao grešnik i zločinac . . .» Str. [267,] 268.

Pri tom on proliva jednu proročansku suzu na grobu »sopstvenih ljudi« koje je u doba terora poklao suvereni narod u ime svetog. Dalje, on pokazuje na jednom primeru kako se sa ovog svetog staništa mogu konstruisati nazivi stvarnih zločina.

«Ako se, kao u revoluciji, ono što je *sablast*, čovek, shvata kao ‚dobar građanin‘, onda se sa tim pojmom čoveka *daju* poznati ‚politički prestupi i zločini‘. (Treba da stoji: onda ovaj pojam itd. *sam daje* poznate zločine.) Str. 268.

Koliko je lakovernost u odeljku o zločinu dominantan kvalitet našeg Sanča, za to imamo sjajan primer ovde gde on revolucionarne sankilote pretvara sinonimičkom zloupotrebom reči citoyen u berlinske »dobre građane«. Po svetom Maxu, »dobri građani i lojalni činovnici« su nerazdvojno međusobno vezani. Dakle, »Robespierre npr., Saint-Just itd.« bili su »lojalni činovnici«, dok je Danton bio kriv za deficit u kasi i straćio je državne pare. Sveti Sančo je dao dobar početak za istoriju revolucije za pruskog građanina i seljaka.

Napomena 2.

Predstavivši nam tako politički i juristički zločin kao primer zločina uopšte, naime njegove kategorije zločina, greha, negacije, neprijateljstva, uvrede, prezrenja svetog, neuljudnog ponašanja prema svetom, sveti Sančo sad može spokojno da izjavi:

«U zločinu se dosad egoista potvrđivao i ismevao sveto.» Str. 319.

Na ovom mestu upisuju se svi dosadašnji zločini na račun egoiste saglasnog sa sobom kao »potraživanje«, mada ćemo kasnije morati opet nešto odatle da prenesemo u »dugovanje«. Sančo veruje da su dosad ljudi činili zločin samo zato da bi ismejali »sveto« i da bi sebe potvrdili ne u odnosu na stvari, već u odnosu na sveto u stvarima. Zbog toga što se krađa nekog siromaha koji sebi prisvoji tuđ talir mora podvesti pod kategoriju zločina protiv zakona, *zato* je taj siromah i počinio krađu iz čistog prohteva da prekrši zakon. Upravo onako kao što je Jacques le bonhomme gore uobrazio da su zakoni dati uopšte samo radi svetog i da se lopovi trpaju u zatvor samo zbog svetog.

b) Kazna

Pošto prelazimo na to da se pozabavimo jurističkim i političkim zločinima, to se ovom prilikom otkriva da takvi zločini »u običnom smislu« obično povlače za sobom *kaznu*, ili pak, kao što je zapisano, »smrt je nagrada za greh«. Posle onoga što smo već čuli o zločinu, razume se da je kazna samoodbrana i otpor *svetog* protiv oskrvnelja.

Napomena 1.

»Kazna ima smisla samo onda kad treba da bude ispaštanje povrede nečeg svetog.« Str. 316. U kazni »Mi činimo glupost želeći da zadovoljimo avet« (sveto). »Sveto treba« ovde »da se brani od čoveka«. (Sveti Sančo »čini ovde glupost« pogrešno gledajući u »Čoveku« »jedinствене« »sopstvene Ja« itd.) Str. 318.

Napomena 2.

»Krivični zakonik postoji samo zahvaljujući svetom i propada sam od sebe kad se ukloni *kazna*.« Str. 318.

Sveti Sančo hoće u stvari da kaže: kazna propada sama od sebe kad se ukloni krivični zakonik, tj. kazna postoji samo zahvaljujući krivičnom zakoniku. »Ali zar nije« krivični zakonik koji postoji samo zahvaljujući kazni »besmislica i zar nije besmislica i« kazna koja postoji samo zahvaljujući krivičnom zakoniku? (Sančo protiv Heßa, Wig-[and,] str. 186.) Sančo ovde pogrešno vidi u krivičnom zakoniku udžbenik teološkog morala.

Napomena 3.

Kao primer za to kako iz fiksne ideje nastaje zločin dajemo sledeće:

»Svetost braka je fiksna ideja. Iz te svetosti sledi da je neverstvo *zločin*, i stoga *izvestan zakon o braku*« (na veliku ljutnju n¹ skupština« i »cara svih R², ne manje i »japanskog cara« i »kineskog cara«, a posebno »sultana«) »nalaže za njega kratkotrajniju ili dugotrajniju kaznu.« Str. 269.

Friedrich Wilhelm IV, koji veruje da je kadar da daje zakone po merilu svetog i zbog toga se stalno zavađa sa čitavim svetom, može se tešiti time da je u našem Sanču našao bar jednog čoveka koji veruje u državu. Neka sveti Sančo uporedi pruski zakon o braku, koji postoji samo u glavi njegovog autora, sa praktično važećim odredbama Code civil, pa može videti razliku između svetih i svetovnih zakona o braku. U pruskoj fantazmagoriji svetost braka treba po naređenju države da važi kako za muškarca tako i za ženu; u francuskoj praksi, gde se žena smatra privatnom svojinom muškarca, može biti kažnjena za brakolomstvo samo žena, pa i ona samo na zahtev muža, koji ostvaruje svoje pravo svojine.

¹ nemačkih — ² Rusa

B) Privajanje zločina i kazne antitezom

Zločin u smislu čoveka } = { Kršenje zakona čoveka (objavljanje volje države, državne vlasti) str. 259 i d.

Zločin u mom smislu = Kršenje mog zakona (mog objavljivanja volje, moje vlasti) str. 256 i passim.

Obe ove jednačine stoje kao antiteze jedna nasuprot drugoj i proizlaze samo iz suprotnosti između »čoveka« i »Ja«. One su samo rezime onoga što je već bilo. Sveto kažnjava »Ja« — »Ja kažnjavam 'Ja.'«

Zločin = Neprijateljstvo prema zakonu čoveka (sveto). } — { *Neprijateljstvo* = Zločin protiv mog zakona.

Zločinac = Neprijatelj ili protivnik sveca (sveto kao moralna osoba). } — { *Neprijatelj ili protivnik* = Zločinac prema »Ja«, telesnom.

Kažnjavanje = Samoodbrana svetog protiv »Ja«. } — { *Moja samoodbrana* = Moje kažnjavanje »Ja«.

Kazna = Zadovoljenje (osvetta) čoveka nad »Ja«. } — { *Zadovoljenje (osveta)* = Moje kažnjavanje »Ja«.

U poslednjoj antitezi zadovoljenje se može nazvati i *samoza-dovoljenjem*, pošto je to *moje* zadovoljenje nasuprot zadovoljenju *čoveka*.

A ako se u gornjim antitetičkim jednačinama stalno ima u vidu samo prvi član, dobija se sledeći niz prostih antiteza, gde u tezi uvek stoji sveti, opšti, tuđ *naziv*, a u *antitezi* uvek profani, lični, prisvojeni *naziv*.

Zločin — Neprijateljstvo.
 Zločinac — Neprijatelj ili protivnik.
 Kažnjavanje — Samoodbrana.
 Kazna — { Zadovoljenje, osveta,
 } samozadovoljenje.

Odmah ćemo reći po neku rečcu o ovim jednačinama i antitezama, koje su tako proste da čak i »rođeni glupak« (str. 434) za pet minuta može usvojiti ovu »jedinstvenu« metodu mišljenja. Prethodno navodimo kao dokaz još neka druga mesta, pored onih već navedenih.

Napomena 1.

*U odnosu na mene ti nikad ne možeš da budeš *zločinac*, već samo *protivnik*, str. 268 — i »neprijatelj« u istom smislu, str. 256. — Zločin kao neprijatelj-

stvo čoveka — za to se na str. 268 kao primer navode »neprijatelji otadžbine«. — »Na mesto *kazne treba*« (moralni postulat) »da dođe *zadovoljenje*, koje, opet, ne može da cilja na to da se zadovolji pravo ili pravednost, već da *nam* se pričini zadovoljstvo.« Str. 318.

Napomena 2.

Boreći se protiv svetačkog oreola (vetrenjače) postojeće vlasti, sveti Sančo čak i ne upoznaje ovu vlast a još manje je napada; on postavlja samo moralni zahtev da se odnos Ja prema njoj formalno izmeni. (Vidi *Logiku*.)

»Moram da pristanem na to« (razmetljiva izjava) »da se on« (sc.¹ moj neprijatelj, iza koga stoji nekoliko miliona) »prema meni ponaša kao prema svom neprijatelju; samo, nikad ne pristajem na to da se on sa mnom poigrava kao sa svojom kreaturom i da on svoj um ili bezumlje učini mojim putokazom.« Str. 256 (gde on P.P.² Sanču dopušta vrlo ograničenu slobodu, naime izbor da dopusti da se sa njim postupa kao sa kreaturom ili da pretrpi 3300 batina koje mu Merlin priplepljuje za posaderas³. Ovu slobodu mu dozvoljava svaki krivični zakonik, koji ga, istina, ne pita prvo za to na koji način mora da P. P. Sanču objasni svoje neprijateljstvo). — »Ali ako *imponujete* protivniku i kao moć« (ako ste za njega *vimpozantna* moć), »vi zato još niste posvećen autoritet; sem ako on nije *lupež*. On vam ne duguje *poštovanje* i *pažnju*, iako se *pazi* od vas i vaše vlasti.« Str. 258.

Sveti Sančo ovde istupa sam kao »lupež«⁴ »*torbareći*«⁵ s najvećom ozbiljnošću razlikom između »imponovati« i »biti poštovan«, »paziti se« i »uživati pažnju«, — razlikom od najviše jedne šesnaestine. Kad se sveti Sančo od nekoga »pazi«, onda »on živi u *razmišljanju* i poseduje predmet o kome *razmišlja*, koji *poštuje* i pred kojim oseća strahopoštovanje i strah«. Str. 115. — Kazna, osveta, zadovoljenje itd. prikazuju se u gornjim jednačinama kao nešto što polazi samo od mene; ukoliko je sveti Sančo predmet zadovoljenja, antiteze se mogu obrnuti: ovim se samozadovoljenje pretvara u zadovoljenje na meni dato nekom drugom ili u prekidanje mog zadovoljenja.

Napomena 3.

Isti oni ideolozi koji su bili u stanju da uobrase da su pravo, zakon, država itd. izašli iz jednog opšteg pojma, recimo u krajnjoj instanciji iz pojma čoveka, i da su izvedeni radi ovog pojma, isti ti ideolozi mogu, naravno, da uobrase i to da se zločini čine iz čiste osionosti prema pojmu, da zločini i nisu uopšte ništa drugo već ismevanje pojmova i da se kažnjavaju da bi se dala zadovoljština povređenim pojmovima. O ovome smo gore kad je bilo reči o pravu i još ranije kad je bilo reči o hijerarhiji već rekli sve što je potrebno, na šta ovde i upućujemo. — U gornjim antitezama se kanonizovanim

¹ scilicet = naime — ² praemissis praemittendis, tj. pretpostavljajući titulu — ³ zadnjicu — ⁴ Schächer = lupič — ⁵ schachern = torbariti

odredbama zločin, kazna itd. protivstavlja naziv neke druge odredbe, koju sveti Sančo na svoj omiljeni način *izvlači* iz ovih prvih odredbi i *prisvaja*. Ova nova odredba, koja se, kao što je rečeno, ovde javlja kao puki naziv, treba kao profana da sadrži neposredno *individualnu* vezu i da izrazi *stvarni* odnos. (Vidi *Logiku*.) U istoriji prava, međutim, nalazimo da su u najranijim i najprimitivnijim epohama ovi individualni, stvarni odnosi u svom najgrubljem vidu, bez daljeg, i sačinjavali pravo. Sa razvojem građanskog društva, dakle sa razvojem ličnih interesa u klasne interese, pravni odnosi su se izmenili i dobili civilizovan izraz. Oni više nisu shvatani kao individualni, već kao *opšti*. Istovremeno je podela rada prenela očuvanje sukobljenih interesa pojedinih individua na mali broj njih, čime je nestalo i varvarskog ostvarivanja prava. Čitava kritika prava koju daje sveti Sančo svodi se u gornjim antitezama na to da se *civilizovan* izraz pravnih odnosa i civilizovana podela rada proglašavaju za plod »fiksne ideje«, svetog, dok se, obrnuto, pomenuti varvarski izraz i varvarski način rešavanja sukoba čuva za *sebe*. Za njega je u pitanju *samo naziv*, on ne dira u samu stvar, pošto ne poznaje stvarne odnose na kojima počivaju ove različite forme prava, i pošto u jurističkom izrazu klasnih odnosa vidi samo idealizovane nazive pomenutih varvarskih odnosa. Tako u Stirnerovom objavljivanju volje opet nalazimo napad, u neprijateljstvu, samoodbrani itd. bleđu sliku prava jačeg i praksu starijeg feudalnog sistema, u zadovoljenju, osveti itd. jus talionis, starogermansku Gewere, compensatio, satisfactio, ukratko glavne stvari iz leges barbarorum i consuetudines feudorum^[152], koje je Sančo usvojio i zavoleo ne iz biblioteka, već iz pričanja svog bivšeg gospodara o Amadis u Galskom. Dakle, sveti Sančo dolazi, na kraju krajeva, opet samo do nemoćne moralne zapovesti da svako samom sebi treba da pribavlja zadovoljenje i izvršava kazne. On veruje Don Kihotu da je u stanju da pukom moralnom zapovešću stvarstvene sile nastale iz podele rada bez daljeg pretvori u lične sile. U kojoj su meri juristički odnosi povezani sa razvojem ovih stvarstvenih sila, nastalim iz podele rada, to se može videti već iz istorijskog razvitka vlasti sudova i iz žalbi feudalaca zbog razvoja prava. (Vidi npr. Monteil, l.c., XIV^e, XV^e siècle.) Upravo u episi između vladavine aristokratije i vladavine buržoazije, kada su se sukobili interesi dve klase, kad su trgovinski odnosi među evropskim nacijama počeli da postaju značajni, i kad su, stoga, i sami međunarodni odnosi dobili *buržoaski* karakter, moć sudova je počela da dobija značaj, i pod vladavinom buržoazije, kad je ova razvijena podela rada neizbežno potrebna, ona je dostigla svoj vrhunac. Sasvim je svejedno šta pri tom uobražavaju sluge podele rada, sudije, a pogotovo šta uobražavaju professores juris.¹

¹ profesori prava

C) Zločin u običnom i neobičnom smislu

Malopre smo videli da je zločin u običnom smislu falsifikovan i zabeležen u »potraživanje« egoisti u neobičnom smislu; sad ovaj falsifikat izbija na videlo. Neobični egoist sad otkriva da čini samo neobične zločine, koji se moraju istaći nasuprot običnom zločinu. Dakle, mi opet teretimo P.P. egoistu običnim zločinima, kao pr. contra¹.

Borbu običnih zločinaca protiv tuđe svojine moguće je izraziti i tako (mada to važi za svakog konkurenta)

da oni — »traže tuđe dobro« (str. 265),

traže sveto dobro,

traže *sveto*, čime je običan zločinac pretvoren u »vernika« (str. 265).

Međutim, ovaj prigovor egoiste u neobičnom smislu protiv zločinca u običnom smislu samo je prividan — on sam je taj koji čezne za svetačkim oreolom² celog sveta. Ono što on stvarno prigovara zločincu nije to što ovaj traži »*sveto*«, već to što ovaj traži »*dobro*«.

Sagrađivši za sopstvenu glavu u modernom svetu »sopstveni svet, nebo«, naime, ovog puta svet neprijateljstava i putujućih vitezova, ujedno dokazavši dokumentovano razliku između sebe kao viteškog zločinca i običnih zločinaca, sveti Sančo opet preduzima krstaški pohod protiv »zmajeva i sova, utvara«, »sablasi, aveti i fiksnih ideja«. Njegov verni sluga Szeliga jaše predano za njim. I dok oni tako idu svojim putem, događa se zapanjujuća pustolovina s nesrećnicima koje odvlače onamo kuda oni ne žele da idu, kao što je napisano u Cervantesovoj dvadeset drugoj glavi. Naime, dok naš putujući vitez i njegov sluga Don Kihot dalje kaskahu, otvori Sančo oči i ugleda kako im u susret dolazi dvanaestak ljudi s lisicama na rukama, okovani dugačkim lancem i u pratnji jednog komesara i četiri žandarma koji pripadaju svetoj Hermandadi^[153], Hermandadi svetaca, svetome. A kad se približiše, sveti Sančo veoma učtivo zamoli njihove stražare da mu, ako hoće, kažu zašto te ljude vode tako okovane. — To su robijaši Nj. Veličanstva prekomandovani u Španđau^[154], više vam ne treba da znate. — Kako, uzviknu sveti Sančo, primorani ljudi? Zar je moguće da kralj može da vrši nasilje nad jednim »sopstvenim Ja«? Onda se ja osećam pozvanim da stanem na put tom nasilju. »Ponašanje države je nasilje i to ona naziva pravom. A nasilje pojedinca ona naziva zločinom.« Na ovo stade sveti Sančo prvo da opominje kažnjenike, i reče da ne treba da se žaloste, da oni, doduše, »n su slobodni«, ali su zato »sopstveni«, i da će njihove »kosti« možda »stenjati« pod udarcima biča, a možda će im »biti iščupana i noga«, — ali, reče on, vi ćete savladati sve to — jer »Vašu volju niko

¹ ovde: kao što smo ih prethodno knjižili na stranu potraživanja — ² scheinbar — prividan, Heiligenschein — svetački oreol

ne može da sputa!« A ja sigurno znam da na svetu nema takve madije koja može da pokrene i prisili volju, kako to uobražavaju neki glupaci; jer volja je naša slobodna samovolja, i nema te trave ni te čarobne izreke koja bi je mogla prisiliti.« Da, »vašu volju ne može niko da sputa, i vaš otpor ostaje slobodan!«

Ali pošto robijaši nisu hteli da se umire ovom propovedi, već su redom počeli kazivati kako su nepravedno osuđeni, Sančo reče: »Draga braćo, iz svega što ste mi ispričali načisto sam s tim da, mada su vas kaznili za vaše zločine, vama kazna koju treba da izdržite pričinjava malo zadovoljstva, dakle da joj se vi podvrgavate protiv volje i bez ikakvog uživanja. I lako može biti da je uzrok vaše propasti malodušnost jednoga pod batinama, beda drugog, nedostatak milosti za trećeg i, najzad, pristrasna *sudijina presuda*, i da vam nisu dali *pravo koje vam pripada*, »vaše pravo«. Sve to me nagoni da vam pokažem zašto me je nebo poslalo u svet. Ali pošto mudrost egoiste saglasnog sa sobom zahteva da se silom ne čini ništa što se može postići sporazumevanjem, ja ovim molim gospodina komesara i gospodu žandarme da vas oslobode okova i puste da idete svojim putem. Osim toga, draga gospodo žandarmi, *vama* ovi siromasi nisu učinili ništa nažao. Ne priliči egoistima saglasnim sa sobom da postanu dželiti drugih jedinstvenih koji im ništa nisu učinili. Čini se da kod vas »dolazi u prvi plan kategorija pokradenog«. Zašto tako »žustro ustajete« »protiv zločina«? »Uistinu, uistinu vam kažem da se vi oduševljavate moralnošću, ispunjeni ste idejom moralnosti«, »sve što je prema njoj neprijateljsko to vi proganjate«, — vi »vodite« ove sirote robijaše »pod službenom zakletvom u buvaru«, vi ste sveto! Prema tome, dobrovoljno pustite ove ljude. Ako to ne učinite, imaćete posla sa mnom, koji »jednim hukom živoga Ja obaram narode«, »vršim najbezmernije skrnavljenje« i »ne plašim se čak ni Meseca.«

»Gle tog klipana!« uzviknu komesar. »Bolje ispravi taj berberski tas na glavi i nosi se svojim putem!«

Međutim, razljučen ovom pruskom grubošću, sveti Sančo uperi svoje koplje i pojuri svom brzinom za koju je apozicija bila sposobna, tako da ga odmah obori na zemlju. Sad se razvi opšta borba u kojoj se robijaši oslobodiše, Szeligu-Don Kihota jedan žandarm baci u jarak domobrana ili u ovči jarak, a sveti Sančo počini najveća junačka dela protiv svetog. Posle nekoliko minuta žandarmi bejahu razjurenjeni. Szeliga ispuzao iz jarka a sveto privremeno uklonjeno.

Sad sveti Sančo sakupi oko sebe oslobođene robijaše i održa im sledeći govor (str. 265, 266 »Knjige«):

»Šta je drugo *običan zločinac*« (zločinac u običnom smislu) »nego neko ko je učinio *kobnu omašku*« (kobni beletrista za građane i seljake!) »time što je težio onome što je narodno, umesto da traži *Svoje*? On je tražio *prezreno*« (opšte gundanje robijaša o ovom moralnom sudu) »*tude* dobro, učinio je ono što čine *vernici* koji priželjkuju ono što je božje« (zločinac kao lepa duša). »Šta čini sveštenik koji opo-

minje zločinca? On mu prikazuje veliku nepravdu koju je ovaj počinio oskrnavivši svojim činom ono što je država posvetila, njenu svojinu, u koju se mora ubrajati i život podanika države. *Bolje bi bilo* da ga prekori zato što se okaljao (kikotanje robijaša zbog ovog egoističkog prisvajanja banalnog popovskog fraziranja) »time što nije *prezreo tude*, već ga je smatrao *vrednim pljačke* (gundanje robijaša): »on bi to mogao da nije pop« (jedan robijaš: »U običnom smislu!«). Ali ja »govorim sa zločincem kao sa *egoistom*, i on će se *zastideti*« (besramno, glasno »ura« zločinaca, koji se ne osećaju pozvanima da se postide), »ne zato što se ogrešio o vaše zakone i dobra, već zato što je smatrao da su vaši zakoni vredni da budu zaobidieni« (ovde je reč samo o »zaobilazanju« u običnom smislu», a inače »ja zaobilazim stenu sve dok nisam u stanju da je dignem u vazduh«, i »zaobilazim« npr. *čak* i »cenzuru«), »vaša dobra vredna priželjkivanja« (opet »ura«), »on će se *zastideti* —«

Gines od Pasamontea, arhilopov, koji uopšte nije mogao mnogo da otrpi, uzviknu: »Zar treba da se *postidimo*, da pokažemo pokornost, čim nas »opomene« pop u običnom smislu?«

»On će se *zastideti*«, nastavlja Sančo, »što vas zajedno sa svima vašima nije prezreo, što je premalo bio egoist.« (Sančo ovde primenjuje tude merilo na egoizam zločinca. Otuda nastaje opšta buka među robijašima; pomalo zbunjen, Sančo se opet vraća na glavnu stvar, obraćajući se retoričkim pokretom odsutnim »dobrim građanima«.) »Ali vi ne možete sa njim govoriti egoistički, jer nemate onu veličinu koju ima zločinac, vi — ne činite nikakav zločin.«

Gines opet upada u reč: »Kakva lakovernost, dobri čoveče! Naši nadzornici u zatvoru svakako čine zločine, prave manjkove u kasi i pronevere i više oskrvrnjenja [...]»¹

[...] pokazuje on opet samo svoju lakovernost. Još su reakcionari znali da buržuji u ustavu ukidaju spontanu državu i uspostavljaju i *prave* svoju sopstvenu državu; da »le pouvoir constituant, qui était dans le temps (spontano), passa dans la volonté humaine«², da je »ova *napravljena* država kao kakvo napravljeno, naslikano drvo« itd. Vidi Fiévée, *Correspondance politique et administrative*, Paris 1815 — *Appel à la France contre la division des opinions*^[155] — *Le drapeau blanc* od Sarrans aîné³ i »Gazette de France« iz doba restauracije i starije spise Bonald-a, de Maistre-a itd. Liberalni buržuji, opet, prebacuju starim republikancima — o kojima su, naravno, znali isto tako malo koliko i sveti Max o buržoaskoj državi — da njihov patriotizam nije ništa drugo već »une passion, factice envers un être abstrait, une idée générale«⁴ (Benj. Constant, *De l'esprit des conquêtes*, Paris 1814, str. 93), dok su reakcionari prebacivali buržujima da njihova politička ideologija nije ništa drugo do »une mystification que la classe aisée fait subir à celles qui ne le sont pas«⁵ (»Gazette de

¹ Ovde nedostaje u rukopisu 12 stranica. — ² »konstituišuća sila koja je postojala u to vreme prešla je u ljudsku volju« — ³ Sarran(s)-a starijeg — ⁴ »veštačka strast, usmerena prema nekom apstraktnom biću, prema nekoj opštoj ideji« — ⁵ »obmana kojom imućna klasa magarči one klase koje to nisu«

France«, 1831, Février). — Na str. 295 sveti Sančo oglašava državu za »ustanovu za pohrišćavanje naroda« i o osnovi države zna da kaže samo toliko da se ova »održava« »lepkom« »poštovanja zakona« ili da se sveto »održava« poštovanjem (sveto kao kopula) svetog (str. 314).

Napomena 4.

»Ako je država sveta, cenzure mora biti.« Str. 316. — »Francuska vlada ne osporava slobodu štampe kao pravo čoveka, ali ona zahteva od pojedinca kauciju za to što on *stvarno jeste čovek*.« (Quel bonhomme! Jacques le bonhomme »poziva se« da prouči septembarske zakone.^[156]) Str. 380.

Napomena 5, u kojoj dobijamo najiscrpnija objašnjenja o različitim formama države koje Jacques le bonhomme pretvara u samostal- ne i u kojima vidi samo razne pokušaje da se realizuje istinska država.

»Republika i nije ništa drugo već apsolutna monarhija: jer nije važno da li se monarh zove knez ili narod, pošto su oba veličanstva« (sveto)... »Konstitucionalizam je nešto više od republike zato što predstavlja državu u *raspadanju*.« To raspadanje se objašnjava ovako: »U konstitucionalnoj državi... vlada želi da bude apsolutna i narod želi da bude apsolutan. Oba ova apsoluta« (sc. sveca) »uništavaće jedan drugog.« Str. 302. — »Ja nisam država, Ja sam stvaralačko ništa države'; »time sva pitanja« (o konstituciji itd.) »tonu u svoje istinsko ništa.« Str. 310. —

Trebalo je da doda da su i one gore navedene rečenice o formama države samo opis ovog »ništa«, čija je jedina tvorevina gore data rečenica: Ja nisam država. Ovde sveti Sančo govori, kao pravi nemački uča, o republici »uopšte«, koja je, naravno, mnogo starija nego konstitucionalna monarhija, npr. grčke republike.

On, naravno, ne zna ništa o tome da su u takvoj demokratskoj ustavnoj državi kakva je Severna Amerika klasni sukobi već dostigli formu ka kojoj događaji tek guraju konstitucionalne monarhije. Njegove fraze o konstitucionalnoj monarhiji dokazuju da on nije ništa naučio niti išta zaboravio od 1842. po berlinskom kalendaru.

Napomena 6.

»Država treba da zahvali za svoje postojanje samo nepoštovanju koje ja gajim prema sebi« i »sa iščekivanjem ovog omalovažavanja ona će se sasvim ugasiti« (odakle izlazi da samo od Sanča zavisi kad će se »ugasiti« sve države sveta. Ponavljanje napomene 3 u obrnutoj jednačini — vidi *Logiku*): »Ona postoji samo ako je *nada mnom*, samo kao *moć* (Macht) i² *moćnik* (Mächtiger). *Ili*« (znamenito *Ili* koje dokazuje suprotno od onoga što treba da dokaže) »zar možete da zamislite državu čiji joj stanovnici *svi listom*« (skok od »Ja« u »Mi«) »ne *pridaju* nikakav značaj? (nichts aus ihm machen)« Str. 377.

Nema potrebe da podrobnije ulazimo u sinonimiku reči »Macht«, »Mächtigt« i »machen«.

¹ Kakva poštenjačina! — ² MEGA: ili

Na osnovu toga što u svakoj državi postoje ljudi koji joj pridaju neki značaj, tj. koji u državi i zahvaljujući državi pridaju *sebi* značaj, Sančo zaključuje da je država moć nad ovim ljudima. Ovde je opet posredi samo to da se fiksna ideja države mora izbiti sebi iz glave. Jacques le bonhomme još sanja o tome da je država puka ideja i veruje u samostalnu moć ove ideje države. On je istinski »vernik države, opsednut državom, političar« (str. 309). Hegel je idealizovao predstavu onih političkih ideologa o državi koji su još polazili od pojedinih individua, mada samo od *volje* ovih individua; Hegel pretvara opštu volju ovih pojedinaca u apsolutnu volju, i ovu idealizaciju ideologije Jacques le bonhomme prihvata bona fide¹ za pravilno gledište o državi i, ispunjen tom verom, kritikuje ga na taj način što apsolutno proglašava za apsolutno.

5. Društvo kao buržoasko društvo

Na ovoj glavi ćemo se zadržati nešto duže zato što je ona, ne nenamerno, najkonfuznija od svih konfuznih glava koje sadrži »Knjiga«, i zato što ona ujedno najsajnije dokazuje koliko malo našem svecu polazi za rukom da stvari upozna u njihovom profanom obliku. Umesto da ih učini profanim, on ih posvećuje na taj način što čitaocu »daje« samo svoju sopstvenu svetu predstavu. Pre nego što pređemo na stvarno buržoasko društvo, mi ćemo čuti još neka nova razjašnjenja o svojini uopšte i o svojini u njenom odnosu prema državi. Ta razjašnjenja se čine utoliko novija što svetom Sanču pružaju priliku da opet iznese svoje najomiljenije jednačine o pravu i državi, i da time svojoj »raspravi« dâ »raznovrsnije promene« i »prelome«. Naravno, treba da citiramo samo poslednje članove ovih već poznatih jednačina, pošto će se čitalac, svakako, iz glave »Moja moć« setiti njihovog konteksta.

Privatna svojina ili

- buržoaska svojina = Ne moja svojina,
 = Sveta svojina,
 = Tuđa svojina,
 = Poštovana svojina ili poštovanje tuđe svojine,
 = Svojina Čoveka (str. 327, 369).

Iz ovih jednačina proizlaze ujedno sledeće antiteze:

- Svojina u buržoaskom smislu — { Svojina u egoističkom smislu
 (str. 327).
 »Svojina Čoveka« — »Moja svojina«
 (»Čovečja imovina« — Moja imovina). Str. 324.

¹ u dobroj nameri

- Jednačine: Čovek = Pravo
 = Državna vlast.
- Privatna svojina ili } = Zakonita svojina (str. 324),
 buržoaska svojina } = Moja na osnovu prava (str. 332),
 = zajemčena svojina,
 = svojina tuđih,
 = svojina koja pripada tuđem,
 = svojina koja pripada pravu,
 = pravna svojina (str. 367, 332),
 = pravni pojam,
 = nešto duhovno,
 = opšte,
 = fikcija,
 = čista misao,
 = fiksna ideja,
 = sablast,
 = svojina sablasti (str. 368, 324, 332,
 367, 369).

Privatna svojina = svojina prava.

Pravo = nasilje države.

Privatna svojina = svojina u vlasti države
 = državna svojina, ili i

Svojina = državna svojina.

Državna svojina = moja nesvojina.

Država = jedini sopstvenik (str. 339, 334).

Sad prelazimo na antiteze.

Privatna svojina — Egoistička svojina

Ovlašćena od strane prava } — { Opunomoćena od mene da bude
 (države, Čoveka) da } — { svojina. Str. 339.
 bude svojina }

Moja na osnovu prava = Moja na osnovu moje moći ili vlasti
 (str. 332).

Svojina koju je dao neko tuđ — Svojina koju sam uzeo Ja (str. 339).

Zakonita svojina drugih — Zakonita svojina drugog jeste ono
 što je meni pravo (str. 339),

što se može ponavljati u stotinu drugih formula, ako se stavi npr.
 punomoć umesto moć ili se primene već postojeće formule.

Privatna svojina = tuđost u } — { Moja svojina = svojina nad
odnosu na svojinu svih drugih} — { svojinom svih drugih

ili pak

Svojina nad nečim = Svojina nad svim (str. 343).

Otuđenje kao odnos ili sveza u gore iznetim jednačinama može se izraziti i u sledećim antitezama:

Privatna svojina — Egoistička svojina

<p>»Odnositi se prema svojini kao prema svetom, sablasti«, »poštovati je«, »gajiti poštovanje prema svojini« (str. 324)</p>	}	—	<p>»Odbaciti sveti odnos prema svojini«, ne smatrati je više tuđom, ne plašiti se više sablasti, ne gajiti poštovanje prema svojini, posedovati kao svojinu nepoštovanje (str. 368, 340, 343).</p>
---	---	---	--

Načini prisvajanja sadržani u gore iznetim jednačinama i antitezama biće pretreseni tek u glavi o »Udruženju«; pošto se još nalazimo u »svetom društvu«, nas se ovde tiče samo kanonizacija.

Napomena. Zašto ideolozi mogu odnos svojine shvatati kao takav odnos »Čoveka« čiji se različiti oblici u raznim epohama određuju time kako individue sebi predstavljaju »Čoveka«, — o tome smo raspravljali još u glavi o »Hijerarhiji«. Ovde treba samo da ukažemo na to.

Rasprava 1. O parcelisanju zemljišnog poseda, otkupu servituta i o gutanju sitnog zemljišnog poseda od strane krupnog.

Sve ove stvari se izvode iz svete svojine i iz jednačine buržoaska svojina = poštovanje prema svetom.

1. »Svojina u buržoaskom smislu znači *svetu* svojinu u tom smislu što ja moram *da poštujem* tvoju svojinu. „Poštovanje prema svojini! Stoga bi političari hteli da svako poseduje svoj komadić svojine, i ovom težnjom su delimično izazvali neverovatno parcelisanje.« Str. 327, 328. — 2. »Politički liberali se staraju da se, ako je ikako moguće, otkupe svi servituti i da svako bude slobodan gospodar na svojoj zemlji, čak i ako ova zemlja ima toliku sadržinu zemlje (zemlja ima *sadržinu zemlje!*) »koju je moguće dovoljno nadubriti đubretom jednog čoveka... Neka bude bilo koliko mala, samo neka je sopstvena, naime *poštovana svojina*. Ukoliko ima više takvih sopstvenika, utoliko država ima više slobodnih ljudi i dobrih patriota.« Str. 328. — 3. »Politički liberalizam, kao i sve religiozno, računa na *poštovanje*, humanost, na vrline ljubavi. Zato se neprekidno i ljuti. *Jer u praksi ljudi ne poštuju ništa*, i krupni sopstvenici svakodnevno kupuju sitne posede, a „slobodni ljudi“ postaju nadničari. Da su, naprotiv, „sitni sopstvenici“ *razmislili* o tome da je i krupna svojina njihova, oni ne bi same sebe s puno poštovanja isključili iz nje i ne bi ih ni drugi isključili. Str. 328.

1. Dakle, prvo se čitav pokret parcelisanja, o kome sveti Sančo zna samo to da je on sveto, objašnjava pukim uobraženjem koje su »političari« sebi uvrтели u glavu. *Zato što* »političari« zahtevaju »poštovanje prema svojini«, oni bi i »želeli« parcelisanje koje je, uz to, svuda sprovedeno *nepoštovanjem* tuđe svojine! »Političari« su stvarno »delimično izazvali neverovatno parcelisanje«. Dakle, delo »političara« je bilo i to što je u Francuskoj još pre revolucije, kao i još i dan-danas u Irskoj i delimično u Velsu, parcelisanje postojalo odavno u odnosu na *obradu zemljišta*, dok su za uvođenje obrade u velikim razmerama nedostajali kapitali i svi ostali uslovi. Uostalom, to koliko bi »političari« i dan-danas »želeli« da sprovedu parcelisanje, sveti Sančo može videti iz toga što su svi francuski buržuji nezadovoljni parcelisanjem, kako zato što ono smanjuje konkurenciju među radnicima tako i iz političkih razloga; zatim, iz toga što reacionari (što je Sančo mogao videti još iz *Uspomena* staroga Arndta) u parcelisanju nisu videli ništa drugo do pretvaranje zemljišne svojine u modernu, industrijsku, otuđivu i kupljivu, obesvećenu svojinu. Našem svecu ovde ne treba dalje objašnjavati iz kojih *ekonomskih* razloga buržoazija mora da izvrši ovu promenu čim dođe na vlast, — promenu koja se može izvršiti podjednako dobro kako ukidanjem zemljišne rente koja premaša profit, tako i parcelisanjem. Isto tako malo je potrebno objašnjavati mu kako oblik u kome se vrši ova promena zavisi od stupnja na kome stoje industrija, trgovina, brodarstvo itd. neke zemlje. Gore navedene rečenice o parcelisanju nisu ništa drugo već bombastičan opis proste činjenice da na raznim mestima, »tu i tamo«, postoji veliko parcelisanje, — izražene kanonizatorskim načinom govora našeg Sanča, koji je podesan za sve i ni za šta. Uostalom, Sančove gore navedene rečenice sadrže samo fantazije nemačkog sitnog buržuja o parcelisanju, koje je za njega, razume se, tuđe, »sveto«. Upor. »Polit[ički] liberalizam«.

2. Za otkup servituta, — nevolja koja se javlja samo u Nemačkoj, gde su vlade na to bile prinuđene samo razvijenim odnosima u susednim zemljama i finansijskim neprilikama, — naš svetac ovde smatra da je nešto što »politički liberali« žele da bi stvorili »slobodne ljude i dobre građane«. Sančov horizont opet ne seže dalje od pomeranskog landtaga i saksonskog poslaničkog doma. Ovaj nemački otkup servituta nikad nije doveo do bilo kakvog političkog ili ekonomskog rezultata i ostao je kao polovična mera uopšte bez ikakvog dejstva. Naravno, Sančo ne zna ništa ni o *istorijski* značajnom otkupu servituta u četrnaestom i petnaestom veku, koji je proizišao iz započetoj razvoju trgovine, industrije i potrebe zemljoposjednika za novcem. — Isti oni ljudi koji su u Nemačkoj, kao npr. Stein i Vincke, želeli otkup servituta da bi, kako to Sančo veruje, načinili dobre građane i slobodne ljude, kasnije su otkrili da je, da bi se stvorili »dobri građani i slobodni ljudi«, nužno ponovo uspostaviti servitute, kao

što se to upravo sada pokušava u Vestfaliji. Odatle sledi da se »poštovanje«, kao i strah Gospodnji, može koristiti za sve stvari.

3. Do »kupovine na veliko« sitnih zemljišnih poseda od strane »krupnih sopstvenika«, po Sanču, dolazi zato što u praksi nema »poštovanja svojine«. Dve najčešće posledice konkurencije, koncentracija i zakup, uopšte *konkurencija*, koja ne postoji bez koncentracije, čine se ovde našem Sanču kao *povrede buržoaske svojine* koja se kreće pomoću konkurencije. Buržoaska svojina je povredena već time što postoji. Po Sančovom mišljenju, ne sme se kupiti ništa a da se ne posegne za svojinom.* Koliko je duboko sveti Sančo pronikao u koncentraciju zemljišne svojine, izlazi već otuda što on u njoj vidi samo najočigledniji akt koncentracije, čistu »kupovinu na veliko«. Uostalom, u kojoj meri sitni sopstvenici prestaju da budu sopstvenici time što postaju nadničari, — to se, po Sanču, ne može videti. Ustajući veoma svečano protiv Proudhona, Sančo i sam na sledećoj strani (str. 329) izlaže da oni ostaju »sopstvenici preostalog im udela u korišćenju zemlje«, naime radne najamnine. »U istoriji se katkad može naći« da naizmenično krupan zemljišni posed guta sitni i sitni krupni, dve pojave koje se, po mišljenju svetog Sanča, mirno razlažu u tu dovoljnu osnovu da »u praksi ljudi ništa ne poštuju«. To isto važi i za ostale mnogobrojne vidove zemljišne svojine. A zatim, ono mudro »da su sitni sopstvenici« itd.! U »Starom zavetu« smo videli kako je sveti Sančo, pomoću spekulativnog načina, postigao da raniji ljudi razmišljaju o iskustvima kasnijih ljudi; sad vidimo kako se on, kao kakav kafanski političar, žali što raniji ljudi nisu razmišljali ne samo o mislima kasnijih ljudi o njima, već i o njegovim sopstvenim besmislicama. Kakva »*visprenost*« svojstvena jednom uči! Da su teroristi mogli i pomisliti da će na presto dovesti Napoleona, — da su engleski baroni sa Runnymede i iz doba Magna Charta⁽¹⁵⁷⁾ mogli i pomisliti da će 1849. biti ukinuti zakoni o žitu⁽⁴⁰⁾, — da je Krez mogao i pomisliti da će ga Rothschild prevazići u bogatstvu, — da je Aleksandar Veliki mogao i pomisliti da će Rotteck dati sud o njemu i da će njegovo carstvo pasti u ruke Turaka, — da je Temistokle mogao i pomisliti da će Persijance potući u interesu Ottona Deteta — da je Hegel mogao i pomisliti da će ga sveti Sančo eksploatisati tako »prosto« — da je, da je, da je! O kojim to »sitnim sopstvenicima« uobražava sveti Sančo da govori? O seljacima bez svojine, koji su tek razbijanjem krupnog zemljišnog poseda *postali* »sitni sopstvenici« ili o onima koje danas upropašćuje konkurencija? Oba slučaja su za svetog Sanča slična kao jaje jajetu. U prvom slučaju oni se uopšte nisu isključili iz »krupne svojine«, već je svako uzeo od nje onoliko koliko ga nisu isključili drugi i koliko je bio sposoban za to. Ali ova sposobnost nije bila Stir-

* [U rukopisu precrtano:] Sveti Sančo dolazi do ove besmislice zato što juristički, ideološki izraz buržoaske svojine smatra za stvarnu buržoasku svojinu, pa onda ne može sebi da objasni zašto ovoj njegovoj iluziji ne odgovara stvarnost.

nerova razmetljiva sposobnost već sposobnost uslovljena potpuno empirijskim odnosima, npr. njihovim razvitkom i celim dotadašnjim razvitkom buržoaskog društva, mestom i njegovom većom ili manjom povezanošću sa susedstvom, veličinom komada zemlje uzetog u posed i brojem onih koji su ga uzeli, odnosima industrije, opštenja, sredstvima komunikacija i orudima za proizvodnju itd. itd. Koliko oni sebe nisu isključivali iz krupne zemljišne svojine, proizlazi već odatle što su mnogi od njih postali i sami krupni posednici. Sančo pravi samog sebe smešnim pred Nemačkom kad pretpostavlja da je trebalo da ovi seljaci tada preskoče parcelisanje, koje još nije ni postojalo i koje je tada za njih bila jedina revolucionarna forma, i da se jednim skokom bace u njegov egoizam saglasan sa sobom. Da i ne govorimo o toj njegovoj besmislici, za njih je bilo nemoguće da se organizuju komunistički pošto su im nedostajala sredstva da ostvare prvi uslov komunističke asocijacije, zajedničko privređivanje, i pošto je parcelisanje, naprotiv, bilo samo jedan od uslova koji su kasnije izazvali potrebu za jednom takvom asocijacijom. Uopšte, komunistički pokret nikad ne može da potekne sa sela nego uvek samo iz gradova.

U drugom slučaju, kad sveti Sančo govori o upropašćenim sitnim sopstvenicima — ovi još imaju zajednički interes sa krupnim zemljoposjednicima nasuprot klasi koja uopšte nema posed i nasuprot industrijskoj buržoaziji. A ukoliko ovaj zajednički interes ne postoji, njima nedostaje moć da prisvoje tu krupnu zemljišnu svojinu zato što su im mesta stanovanja raštrkana i njihova čitava delatnost i položaj u životu onemogućavaju im udruživanje, prvi uslov jednog takvog prisvajanja, i zato što jedan takav pokret, opet, pretpostavlja mnogo opštiji pokret, koji od njih uopšte ne zavisi. — Najzad, Sančova cela tirada se svodi na to da oni treba sebi da izbiju iz glave samo poštovanje svojine drugih. O ovome ćemo u daljem tekstu čuti još koju rečcu.

Najzad, uzmimo još jednu rečenicu ad acta: »*U praksi ljudi prosto ništa ne poštuju*«; tako da, čini se, »prosto« nije važno »poštovanje«.

Rasprava br. 2: privatna svojina, država i pravo.

»Da je, da je, da je!«

»Da je« sveti Sančo za trenutak ostavio po strani uobičajene misli pravnika i političara o privatnoj svojini, kao i polemiku protiv njih, da je ovu privatnu svojinu jednom shvatio u njenoj empirijskoj egzistenciji, u njenoj povezanosti sa proizvodnim snagama individua, onda bi se čitava njegova solomonska mudrost, kojom će nas on sad zabavljati, raspala ni u šta. Onda »bi« mu teško moglo promaći (mada je on, kao i Avakum,^[158] capable de tout¹) da je privatna svojina oblik opštenja nužan za izvestan stupanj razvitka proizvodnih snaga, oblik opštenja koji se ne može odbaciti i bez kojeg proizvodnja neposrednog

¹ sposoban za sve

materijalnog života ne može sve dok se ne stvore proizvodne snage za koje privatna svojina postaje okov koji ih sputava. Onda ne »bi« moglo promaći ni čitaocu da bi se Sančo morao upustiti u materijalne odnose umesto što razlučuje čitav svet u sistem teološkog morala, da bi ovome suprotstavio nov sistem morala za koji kaže da je egoistički. Ne »bi« mu moglo promaći da je ovde reč o sasvim drugim stvarima, a ne o »poštovanju« i nepoštovanju. »Da je, da je, da je!«

Uostalom, ovo »da je« jeste samo odjek gore navedene Sančove rečenice; jer »da je« Sančo to sve učinio, on, svakako, ne bi mogao da napiše svoju knjigu.

Time što sveti Sančo na veru prihvata iluziju političara, pravnika i drugih ideologa, koja sve empirijske odnose postavlja na glavu, i time što, kao pravi Nemač, dodaje tome još ponešto od svoga, za njega se *privatna svojina pretvara u državnu svojinu* odn. u *pravnu svojinu*, na kojoj sad može da vrši eksperimenat za opravdavanje svojih gore iznetih jednačina. Pogledajmo, prvo, pretvaranje privatne svojine u državnu svojinu.

»O svojini odlučuje samo sila« (zasada o sili odlučuje, naprotiv, svojina), »a pošto je država, bilo država građana, država bednika« (Stirnerovo »udruženje«) »ili država ljudi, prosto-naprosto jedini silnik, to jedino ona i jeste sopstvenik.« Str. 333.

Pored činjenice nemačke »države građana« ovde opet uporedo figuriraju Sančova i Bauerova prividjenja, dok se istorijski značajne državne tvorevine nigde ne mogu naći. On pretvara državu prvo u osobu, »silnika«. Činjenicu da vladajuća klasa konstituiše svoju zajedničku vlast u javnu silu, u državu, on shvata i izvrće, kao pravi nemački malograđanin, u tom smislu što se »država« konstituiše kao neka treća moć protiv ove vladajuće klase i svu vlast u odnosu na nju upija u sebe. On će sad svoju veru potvrditi na nizu primera.

Dok je svojina pod vlašću buržoazije, kao i u sva vremena, vezana za izvesne, pre svega ekonomske uslove, zavisne od stupnja razvitka proizvodnih snaga i opštenja, vezana za uslove koji nužno dobijaju pravni i politički izraz, — dotle sveti Sančo veruje u svojoj gluposti

»da država vezuje posedovanje svojine« (car tel est son bon plaisir¹) »za uslove za koje ona vezuje sve, npr. brak«. Str. 335.

Zbog toga što buržuji ne dozvoljavaju državi da se meša u njihove privatne interese i daju joj samo toliko moći koliko je potrebno za njihovu sopstvenu sigurnost i očuvanje konkurencije, zbog toga što buržuji uopšte istupaju kao građani države samo utoliko ukoliko to nalažu njihovi privatni interesi, — zbog svega toga Jacques le bonhomme veruje da oni pred državom »nisu ništa«.

¹ jer tako joj se sviđa

»Država je zainteresovana samo za to da sama bude bogata; da li je Marko bogat a Janko siromah, njoj je to svejedno — oni su obojica ništa pred njom.« Str. 334.

Tu istu mudrost crpe on na str. 345 otuda što se u državi toleriše konkurencija.

Ako neka direkcija železnica treba da vodi računa o akcionarima samo ukoliko oni izvršavaju svoje uplate i dobijaju svoje dividende, onda berlinski uča zaključuje u svojoj bezazlenosti da akcionari »pred njom nisu ništa, kao što smo mi svi podjednako pred bogom grešnici«. Na osnovu nemoći države u odnosu na delatnost privatnih sopstvenika Sančo dokazuje nemoć privatnih sopstvenika u odnosu na državu i svoju sopstvenu nemoć u odnosu i na jedno i na drugo.

Dalje. Zbog toga što su buržui organizovali odbranu svoje svojine u državi i, stoga, »Ja« ne može da oduzme »tom fabrikantu« njegovu fabriku, osim u okvirima uslova buržoazije tj. konkurencije, — zbog toga Jacques le bonhomme veruje:

»Država ima fabriku kao svojinu, a fabrikant samo kao leno, kao imanje.« Str. 347.

Isto tako i pas koji mi čuva kuću »ima« tu kuću »kao svojinu«, a ja je imam samo »kao leno, kao imanje« dobijeno od psa.

Zbog toga što skriveni materijalni uslovi privatne svojine često moraju doći u protivrečnost sa *jurističkom iluzijom* o privatnoj svojini, kao što se pokazuje npr. u slučaju eksproprijacija, Jacques le bonhomme odatle zaključuje da

»ovde jasno pada u oči inače skriveni princip da je samo država sopstvenik, a pojedinac, naprotiv, kletvenik«. Str. 335.

»Ovde pada u oči samo« to da su se našem čestitom građaninu profani odnosi svojine sakrili od očiju iza zastora »svetog« i da on još uvek mora da pozajmi iz Kine »nebeske lestvice«, da bi »se uzverao« na jednu »prečagu kulture« na kojoj u civilizovanim zemljama stoje čak i uće. Kao što ovde Sančo one protivrečnosti koje spadaju u *egzistenciju* privatne svojine čini *negacijom* privatne svojine, tako je isto postupao, kao što smo gore videli, i sa protivrečnostima u okviru buržoaske porodice.

Ako su buržui, uopšte svi članovi buržoaskog društva, prinuđeni da se konstituišu kao Mi, kao moralna osoba, kao država, da bi obezbedili svoje zajedničke interese i da bi svoju tako dobijenu kolektivnu vlast delegirali — već i radi podele rada — malom broju osoba, — onda Jacques le bonhomme uobražava da

»svako uživa svojinu samo dotle dok u sebi nosi *Ja* države ili dok je lojalni član društva . . . Ko je *Ja* države, tj. dobar građanin ili podanik, taj *kao takvo* *Ja*, a ne kao sopstveno *Ja*, nesmetano uživa leno«. Str. 334, 335.

Na taj način, svako poseduje akciju železnice samo dotle dok »u sebi nosi« »Ja« direkcije, po čemu, znači, čovek samo kao svetac može posedovati akciju železnice.

Obmanuvši na taj način sebe u pogledu identiteta privatne i državne svojine, sveti Sančo može da produži:

»To što država ne oduzima samovoljno od pojedinca sve što on ima od države znači samo to da država ne pljačka samu sebe.« Str. 334, 335.

To što sveti Sančo ne otima samovoljno svojinu od drugih znači samo to da sveti Sančo ne pljačka samog sebe, pošto svu svojinu »smatra« za svoju.

Od nas se ne može tražiti da se dalje upuštamo u ostale fantazije svetog Sanča o državi i svojini, npr. u njegovo uobraženje da država svojinom »mami« i »nagrađuje« pojedince, da je iz osobite pakosti izmislila visoke upravne takse da bi uništila građane ako nisu lojalni itd. itd., ne može se uopšte tražiti da se upuštamo u *malo građansko-nemačku* predstavu o *svemoći* države, predstavu koja se provlači već kod starih nemačkih pravnika i ovde se šepuri u visokoparnim zakletvama.

Svoj već dovoljno dokazani identitet državne i privatne svojine on, najzad, pokušava da dokaže još i etimološkom sinonimikom, udajući pri tom svoju učenost en ambas posaderas.

»Moja privatna svojina je samo ono što mi država od *svoga* prepušta, *uskraćujući* (privirajući) zato druge članove države: to je državna svojina.« Str. 339.

Slučajno, stvar stoji upravo obrnuto. Privatna svojina u *Rimu*, na koju se ova etimološka dosetka jedino i može da odnosi, stajala je u najneposrednijoj suprotnosti sa državnom svojinom. Država je, svakako, davala plebejcima privatnu svojinu, ali zato nije uskratila »drugima« njihovu privatnu svojinu, već je od samih ovih plebejaca oduzela njihovu državnu svojinu (*ager publicus*¹⁾⁽⁸⁾ i njihova politička prava, i zbog toga su se *baš* oni nazivali privatni, a nije je oduzela od onih fantastičnih »drugih članova države« o kojima sveti Sančo sanja. Jacques le bonhomme se bruka u svim zemljama, na svim jezicima i u svim epohama, čim počne da govori o pozitivnim činjenicama o kojima »sveto« ne može da ima nikakva aprioristička znanja.

Očajanje zbog toga što država apsorbuje svu svojinu gura ga natrag u njegovu najskriveniju »pobunjenu« samosvest, gde biva iznenađen otkrićem da je *literata*. Ovo čuđenje on izražava sledećim znamenitim rečima:

»Nasuprot državi ja osećam sve jasnije da mi preostaje još jedna velika vlast, vlast nad samim sobom«;

što se dalje izvodi u ovom smislu:

¹ zemlja koja je bila javni posed

»Nad svojim mislima ja imam stvarnu svojinu kojom mogu da trgovem«. Str. 339.

»Bednik« Stirner, »čovjek sa samo idealnim bogatstvom«, dolazi, znači, do očajničke odluke da trguje zgrušanim, ukiseljenim mlekom svojih misli.^[159] A kako će lukavo postupiti ako država njegove misli proglasi za kontrabandu? Čujte:

»Ja ih napuštam« (svakako, vrlo mudro) »i razmenjujem ih za druge« (tj. ukoliko neko bude toliko loš poslovan čovek da prihvati njegovu razmenu misli), »koje tada postaju moja nova, kupljena svojina«. Str. 339.

Časni građanin se ne može umiriti sve dok ne dobije crno na belo da je pošteno kupio svojinu. Eto tu utehe berlinskog građanina u svim njegovim državnim jadima i policijskim nevoljama: »Misli su oslobođene carine!«

Pretvaranje privatne svojine u državnu svojinu svodi se, najzad, na predstavu da buržuj poseduje samo kao primerak roda buržuja koji se u svojoj ukupnosti naziva država i pojedinca nagrađuje svojinom. Ovde je stvar opet postavljena na glavu. U buržoaskoj klasi, kao i u svakoj drugoj klasi, razvijeni su samo lični uslovi u zajedničke i opšte pod kojima poseduju i žive pojedini članovi klase. Ako su ranije u Nemačkoj i mogle da budu u opticaju takve filozofske iluzije, one su postale potpuno smešne sada kada je svetska trgovina dovoljno dokazala da je buržoasko sticanje sasvim nezavisno od politike, dok je politika, naprotiv, potpuno zavisna od buržoaskog sticanja. Već u osamnaestom veku politika je bila toliko zavisna od trgovine da je, npr. kad je francuska država htela da zatraži zajam, jedan privatnik morao Holanđanima da jemči za državu.

To da je »moja bezvrednost« ili »pauperizam« »izvlačenje vrednosti« ili »postojanje« »države« (str. 336) predstavlja jednu od 1001 Stirnerove jednačine, koju ovde pominjemo samo zbog toga što ovom prilikom saznajemo neke novosti o pauperizmu.

»Pauperizam je *moja bezvrednost*, pojava da ja ne mogu da izvučem svoju vrednost. Stoga su država i pauperizam jedno te isto... Država svagda ide na to da od mene *izvuče koristi*, tj. da me eksploatiše, izrabi, upotrebi, pa makar da se ova upotreba sastoji samo u tome da se ja brinem o prolesu¹ (proletarijatu). Ona hoće da ja budem njena kreatura.« Str. 336.

Ako se ostavi po strani to da se ovde pokazuje koliko malo od njega zavisi da li će izvući svoju vrednost, mada on svuda i uvek može da istakne svoju svojstvenost; ako se ostavi po strani i to da se ovde opet suština i pojava sasvim odvajaju jedna od druge nasuprot ranijim tvrdnjama, — javlja se opet gore izneto malograđansko mišljenje našeg bonhomme-a da »država« želi da ga eksploatiše. Nas interesuje

¹ potomstvu

još samo starorimsko etimološko poreklo reči proletarijat, koje se ovde na naivan način krišom unosi u modernu državu. Zar sveti Sančo stvarno ne zna da je, svuda gde se razvila moderna država, za državu, tj. za zvanične buržuje, »briga za proles« upravo najneprijatnija delatnost proletarijata? Zar ne bi trebalo da on za svoje sopstveno dobro na nemački prevede i Malthusa i ministra Duchâtela? Sveti Sančo je malopre, kao pravi nemački malograđanin, »osećao« »sve jasnije« da mu je »nasuprot državi ostala još jedna velika moć«, naime to da uprkos državi pravi misli. Da je on engleski proleter, osetio bi da mu je »ostala moć« da uprkos državi pravi decu.

Nove jadikovke protiv države! Nova teorija pauperizma! On »stvara« prvo kao »Ja« »brašno, platno ili gvožđe i ugalj«, čime od samog početka ukida podelu rada. A zatim počinje »nadugačko« da »jadikuje« da njegov rad nije plaćen onoliko koliko vredi i najpre dolazi u sukob sa onima koji plaćaju. Tad država uskače kao »umiritelj«.

»Ako se ja ne zadovoljavam cenom koju ona« (naime država) »utvrđuje za moju robu i rad, ako, naprotiv, težim da sam odredim cenu svoje robe tj. da budem isplaćen, onda dolazim u sukob najpre« (veliko »Najpre« — ne sa državom, već) »sa kupcima robe.« Str. 337.

Ako hoće da stupi u »direktan odnos« sa tim kupcima, tj. »da ih ščepa za gušu«, onda »interveniše« država, »razdvaja čoveka od čoveka« (mada nije bila reč o »čoveku«, već o radniku i poslodavcu ili, što on brka, o prodavcu i kupcu robe), i to država čini u pakosnoj nameri da »sebe kao duh« (svakako sveti duh)

stavi u središte. Sa radnicima koji zahtevaju veću najamninu postupa se kao sa zločincima, čim hoće da je *iznude*. Str. 337.

Ovde opet imamo čitav buket besmislica. Gospodin Senior je mogao da poštedi sebe pisanja pisama o radnoj najamnini^[160], da se prethodno stavio u »direktan odnos« prema Stirneru; naročito zato što u ovom slučaju država svakako ne bi »razdvajala čoveka od čoveka«. Kod Sanča se ovde država tri puta pojavljuje. Prvo kao »umiritelj«, zatim kao određivač cena, i najzad kao »duh«, kao sveto. To što sveti Sančo posle sjajne identifikacije privatne i državne svojine prepušta državi da određuje i radnu najamninu, to svedoči koliko o velikoj doslednosti toliko i o neupoznatosti sa stvarima ovog sveta. To što se sa »radnicima koji hoće da iznude veću najamninu«, u Engleskoj, Americi i Belgiji uopšte ne postupa odmah kao sa »zločincima«, već oni, naprotiv, dosta često stvarno iznuđuju ovu najamninu, — to je takođe činjenica nepoznata našem svecu, činjenica koja veoma pobija njegovu legendu o radnoj najamnini. To da radnici, čak i kad država »ne bi stala u središte«, ne dobijaju ništa ako svoje poslodavce »ščepaju za gušu«, a dobijaju još mnogo manje nego pomoću asocijacija i obustava rada (naime, dok oni ostaju radnici a njihovi protivnici kapitalisti), — to je takođe činjenica koja bi se mogla uvideti čak i u

Berlinu. Isto tako, nije potrebno objašnjavati da buržoasko društvo, koje počiva na konkurenciji, i njegova buržoaska država u skladu sa čitavom svojom materijalnom osnovom mogu da dopuste samo konkurentsku borbu među građanima, i da moraju da se umešaju ne kao »duh« već »bajonetima«, ako se ljudi uzajamno »šćepaju za gušu«.

Uostalom, Stirnerova dosetka da će se samo država obogatiti ako se individue obogate na bazi buržoaske svojine, ili da je dosad sva privatna svojina bila državna svojina, opet postavlja istorijski odnos na glavu. Sa razvojem i akumulacijom buržoaske svojine, tj. sa razvojem trgovine i industrije individue su se sve više obogaćivale, dok je država postajala sve zaduženija. Ova činjenica se ispoljila još u prvim italijanskim trgovačkim republikama, najizrazitije se pokazala kasnije u Holandiji počev od prošlog veka, gde je špekulant sa državnim papirima Pinto ukazao na to još 1750, i ponovo se javlja sada u Engleskoj. Stoga se takođe pokazuje da, čim buržoazija sakupi novac, država mora da prosjači od nje i najzad je ova gotovo potpuno kupuje. To se događa u periodu u kome nasuprot buržoaziji stoji još jedna druga klasa, i kad, znači, država može da sačuva privid izvesne samostalnosti između njih. Čak i posle ove kupovine država još ostaje gladna novca i tako zavisna od buržuja, ali ipak može, kad to zahtevaju interesi buržuja, uvek raspolagati većim sredstvima nego druge, manje razvijene i stoga manje zadužene države. Ali čak i najnerazvijenije države Evrope, države Svete alijanse¹⁶¹¹, nezadrživo idu u susret ovoj sudbini, i buržoazija će ih sve kupiti na licitaciji; tada ih Stirner može utešiti identičnošću privatne svojine i državne svojine, osobito može utešiti svog sopstvenog suverena, koji uzaludno teži da odgodi čas rasprodavanja državne moći »građanima« koji su postali »nevaljali«.

Sad prelazimo na odnos između privatne svojine i prava, gde opet imamo priliku da nađemo te iste trice u drugom obliku. Identičnost državne i privatne svojine dobija svoj prividno novi obrt. Političko priznavanje privatne svojine u pravu izražava se kao osnova privatne svojine.

»Privatna svojina živi od milosti prava. Ona ima svoje jemstvo samo u pravu — posedovanje još nije svojina, ona postaje moja tek sa saglasnošću prava —; to nije činjenica, već fikcija, misao. To je svojina po pravu, pravna svojina, *zajemčena* svojina; ona je moja ne zahvaljujući meni, već zahvaljujući — pravu.« Str. 332.

Ova rečenica samo doteruje do krajnosti već postojeću besmislicu o državnoj svojini. Stoga ćemo odmah preći na Sančovo eksploatiranje fiktivnog jus utendi et abutendi¹.

Na str. 332 saznajemo iz gore navedene lepe sentencije da je svojina

»neograničena vlast nad onim čime ja po svom nahodanju gospodarim«. Ali »vlast nije nešto što za sebe egzistira, već je samo u moćnom Ja, u meni, moćniku«. Str.

¹ pravo upotrebe i zloupotrebe

366. Stoga, svojina nije nikakva »stvar«, »ne ovo drvo, već moja vlast, raspolaganje njime jeste ono što je moje«. Str. 366. On priznaje samo »stvari« ili »Ja-ove«. »Vlast odvojena od Ja«, učinjena samostalnom od njega, pretvorena u »sablasi« »jeste pravo«. »Ova ovekovečena vlast« (rasprava o naslednom pravu) »ne gasi se čak ni sa mojom smrću, već se prenosi ili nasleđuje. A stvari ne pripadaju stvarno meni već pravu. S druge strane, ovo nije ništa drugo već opsena, jer vlast pojedinca postaje permanentna i pravo samo time što drugi svoju vlast povezuju sa njegovom. Zabluda se sastoji u tome što oni veruju da svoju vlast više ne mogu povući.« Str. 366, 367. »Pas vidi kost u tuđoj vlasti i odustaje samo ako se oseća i suviše slabim. Ali čovek poštuje *pravo* drugog na sopstvenu kost... I kao i ovde, tako se i uopšte »čovečnim« naziva stav kad se u svemu vidi nešto *duhovno*, ovde pravo, tj. kad se od svega pravi sablast i kad se prema tome odnosi kao prema sablasti... Čovečno je ne smatrati pojedinačno za pojedinačno već za opšte.« Str. 368, 369.

Dakle, čitavo zlo proizlazi opet iz vere individua u pojam prava koji oni *treba* da izbiju sebi iz glave. Sveti Sančo poznaje samo »stvari« i »Ja-ove«, i od svega što ne potpada pod ove rubrike, od svih odnosa on poznaje samo apstraktne pojmove, koji se, stoga, za njega i pretvaraju u »sablasi«. »S druge strane«, ponekad mu, naravno, sine pred očima da sve ovo »nije ništa drugo već opsena« i da »vlast pojedinca« veoma mnogo zavisi od toga da li drugi svoju vlast vezuju s njegovom. Ali na kraju krajeva sve se svodi na »zabludu« da pojedinci »veruju da svoju vlast više ne mogu povući«. Železnica, opet, »stvarno« pripada ne akcionarima već statutima. Sančo odmah kao ubedljiv primer navodi nasledno pravo. On ga ne objašnjava neophodnošću akumulacije i porodice koja postoji pre prava, već *jurističkom fikcijom o produžavanju vlasti* i posle smrti. Samu ovu jurističku fikciju sve više odbacuju sva zakonodavstva, što više feudalno društvo prelazi u buržoasko. (Uporedi npr. *Code Napoléon*.) Ovde nema potrebe razlagati da su apsolutna očeva vlast i majorat, kako samonikli kletvenički majorat tako i onaj kasniji, počivali na veoma određenim materijalnim odnosima. To isto se događa kod antičkih naroda u eposi raspadanja *zajednice* [Gemeinwesen] usled *privatnog* života. (Najbolji primer je istorija rimskog naslednog prava.) Sančo uopšte nije mogao da izabere nesrećniji primer od naslednog prava, koje najjasnije pokazuje zavisnost prava od produkcionih odnosa. Uporedi, na primer, rimsko i germansko nasledno pravo. Razume se, pas još nikad nije od kostiju napravio fosfor, koštano brašno ili kreč, kao što nikad nije sebi »uvrteo u glavu nešto« o svom »pravu« na kost; sveti Sančo isto tako nikad nije sebi »uvrteo u glavu« da razmisli o tome da li je možda pravo na kost, na koje pretenduju ljudi, a ne psi, povezano sa načinom na koji se ljudi, a ne psi, stvaralački odnose prema toj kosti. Uopšte, ovde se pred nama na jednom primeru pokazuje čitav način Sančove kritike i njegova nepokolebljiva vera u iluzije u opticaju. Dosadašnji produkcioni odnosi individua moraju se izraziti takođe kao politički i pravni odnosi. (Vidi gore.) U okviru podele rada ovi odnosi moraju postati samo-

stalni u odnosu na individue. Svi odnosi se mogu u jeziku izraziti samo kao pojmovi. To što ove opštosti i pojmovi važe kao misteriozne sile predstavlja nužnu posledicu osamostaljenja realnih odnosa čiji su oni izraz. Osim tog značenja u običnoj svesti, ove opštosti dobijaju još jedno posebno značenje i razvoj za političare i pravnike, koji su podelom rada upućeni na kult ovih pojmova i u njima, a ne u produkcionim odnosima, vide istinsku osnovu svih realnih odnosa svojine. Ove iluzije usvaja sveti Sančo onakve kakve su, i time uspeva da pravnu svojinu proglasi za osnovu privatne svojine a pojam prava za osnovu pravne svojine, pa sad celu svoju kritiku može svesti na to da pojam prava proglasi za pojam, za sablast. Time je sveti Sančo završio. Za njegovo umirenje može mu se još reći da se postupak dva psa koji nađu jednu kost u svim prvobitnim zakonicima priznaje kao pravo: vim vi repellere licere¹, kažu pandekta^[162]; idque jus natura comparatur², pod čim se podrazumeva jus quod natura omnia animalia — ljude i pse — docuit³; ali je kasnije organizovano odbijanje sile silom postalo »upravo« pravo.

Sveti Sančo, koji se sad zahuktao, dokazuje svoju učenost u istoriji prava time što Proudhonu osporava njegovu »kost«. Proudhon, kaže on,

»pokušava da nas obmane da je društvo prvobitni posednik i jedini sopstvenik nezastarljivih prava; navodno, prema njemu je takozvani sopstvenik postao lopov; ako ono sad oduzme svojinu od trenutnog sopstvenika, ono mu ne otima ništa, pošto samo ostvaruje svoje nezastarljivo pravo. Eto dokle dovodi avet društva kao *moralne osobe*«. Str. 330, 331.

Naprotiv, Stirner hoće da »nas obmane«, na str. 340, 367, 420 i na drugim mestima, da smo mi, naime siromašni, poklonili sopstvenicima njihovu svojinu, iz neznanja, kukavičluka ili iz dobrodušnosti itd., i poziva nas da uzmemo natrag svoj poklon. Između ove dve »obmane« razlika je u tome što se Proudhon oslanja na istorijsku činjenicu, dok je sveti Sančo sebi samo nešto »uvrteo u glavu«, da bi stvari dao »nov obrt«. Naime, na osnovu novijih istraživanja istorije prava ispostavilo se da je, kako u Rimu tako i kod germanskih, keltskih i slovenskih naroda, razvoj svojine potekao od opštinske ili plemenske svojine, i da je prava privatna svojina svuda nastala uzurpacijom, što sveti Sančo, razume se, nije mogao da izvuče iz dubokog uviđanja da je pojam prava pojam. U odnosu na pravne dogmatičare Proudhon je bio potpuno u pravu što je isticao tu činjenicu i što ih je uopšte pobijao njihovim sopstvenim pretpostavkama. »Eto dokle dovodi avet« pojma prava kao pojma. Proudhon bi mogao biti napadnut zbog svoje gore iznete rečenice samo onda da je nasuprot privatnoj svojini koja izlazi iz okvira ove prvobitne zajednice [Gemein-

¹ od sile se sme braniti silom — ² i ovo pravo je postavila priroda — ³ pravo kome je priroda naučila sva živa bića

wesen] branio raniji i primitivniji oblik. Sančo rezimira svoju kritiku Proudhona u gordom pitanju:

»Zašto tako sentimentalno, kao kakav opljačkani siromah, prizivati milosrde?« Str. 420.

Sentimentalnost, koja se, uostalom, kod Proudhona nigde ne može naći, dozvoljena je samo prema Maritorni. Sančo stvarno uobražava za sebe da je »momak i po« nasuprot nekome ko veruje u sablasti, kakav je Proudhon. On svoj rašepureni kancelarijski stil, kojeg bi se postideo Friedrich Wilhelm IV, smatra za revolucionaran. »Blažen onaj ko veruje!«

Na str. 340 saznajemo:

»Svi pokušaji da se daju razumni zakoni o svojini slivali su se iz *nedara ljubavi* u divlje more odredaba.«

Sa ovim se slaže sledeća, podjednako pustolovna rečenica:

»Dosadašnje opštenje je počivalo na ljubavi, — na ponašanju punom obzira, na delanju na uzajamnu korist.« Str. 385.

Sveti Sančo ovde samog sebe iznenađuje jednim zaprepašćujućim paradoksom o pravu i opštenju. Međutim, ako se setimo da on pod »ljubavlju« podrazumeva ljubav prema »Čoveku«, uopšte kao prema bivstvujućem po sebi i za sebe, prema opštem, kao odnos prema nekoj individui ili stvari kao prema suštini, prema *svetom*, onda se gubi taj sjajni privid. Gore izrečena proročanstva razlažu se tada na stare trivijalnosti (koje nam dosađuju kroz celu »Knjigu«) da su dve stvari o kojima Sančo ne zna ništa, naime, ovde, dosadašnje pravo i dosadašnje opštenje — »sveto«, i da su uopšte dosad samo »pojmovi vladali svetom«. Odnos prema svetom, inače nazvan »poštovanjem«, može nekom prilikom dobiti i naziv »ljubava«. (Vidi *Logiku*.)

Evo samo jednog primera kako sveti Sančo pretvara zakonodavstvo u ljubavni odnos i trgovačke veze u ljubavne:

»U jednom registracionom bilu za Irsku vlada je podnela predlog da birači mogu biti samo oni koji plaćaju pet funti sterlinga poreza za sirotinju. Dakle, ko daje milostinju, taj stiče politička prava ili, na nekom drugom mestu, postaje vitez sa labudom.« Str. 344.

Ovde, pre svega, treba primetiti da je ovaj »registracioni bil«, koji daje »politička prava«, bio municipalni ili korporacijski bil, ili — da se izrazimo tako da to bude razumljivo Sanču — »gradski statut«, koji je trebalo da daje ne »politička prava«, već gradska prava, pravo na izbor lokalnih činovnika. Drugo, Sančo, koji prevodi MacCullocha, trebalo bi valjda da zna šta znači »to be assessed to the poor-rates at five pounds«. To ne znači »plaćati pet funti poreza za sirotinju«, već biti unet u spiskove oporezovanih da plaćaju porez za sirotinju kao stanovnik kuće za koju godišnja kirija iznosi pet funti.

Berlinski bonhomme ne zna da je porez na sirotinju u Engleskoj i Irskoj *lokalni* porez, koji je *različit* u svakom gradu i svake godine, tako da bi bilo prosto nemoguće vezati bilo kakvo pravo za neki određeni iznos poreza. Najzad Sančo veruje da je engleski i irski porez za sirotinju »*milostinja*«, a on samo obezbeđuje novčana sredstva za otvoren i direktan agresivni rat vladajuće buržoazije protiv proletarijata. On pokriva troškove domova rada, koji su, kao što je poznato, maltuzijansko sredstvo za zastrašivanje pauperizmom. Vidi se kako se Sančo »iz nedara ljubavi sliva u divlje more odredaba«.

Uzgred primećeno, nemačka filozofija je morala, zato što je polazila samo od svesti, da skonča u moralnoj filozofiji, gde se razni heroji glože oko istinskog morala. Feuerbach voli čoveka radi čoveka, sveti Bruno ga voli zato što on to »zaslužuje« (Wig[and,] str. 137), a sveti Sančo sa svešću egoizma voli »svakog«, zato što mu se tako sviđa (»Knjiga«, str. 387).

Još gore, u prvoj raspravi, čuli smo kako su se sitni sopstvenici zemlje s puno poštovanja isključili iz krupne zemljišne svojine. Samoisključivanje iz tuđe svojine usled poštovanja predstavlja se uopšte kao karakteristika buržoaske svojine. Ovom karakteristikom Stirner uspeva sebi da objasni zašto

»u okviru buržoaskog staleža, uprkos njegovom smislu da je svako sopstvenik, većina nema gotovo ništa«. Str. 348. Ovo »dolazi otuda što se većina raduje već i samo tome da bude vlasnik, makar i nekoliko krpica«. Str. 349.

To što »većina« poseduje samo »nekoliko krpica« Szeliga sasvim prirodno objašnjava njihovim uživanjem u krpicama.

Na str. 343: »Zar ja da budem samo posednik? Ne, dosad su bili posednici samo oni koji su svoje posedovanje neke parcele obezbeđivali time što su i drugima dopuštali da poseduju neku parcelu; ali sada *sve* pripada meni. Ja sam sopstvenik svega što mi je potrebno i što mogu da uhvatim.«

Kao što je Sančo malopre prikazao da sitni zemljoposednici s puno poštovanja sebe isključuju iz krupne zemljišne svojine, a sada da se ti sitni zemljoposednici uzajamno isključuju, tako je isto mogao da pređe na detalje, da na osnovu poštovanja isključi komercijalnu svojину od zemljišne svojine, fabričku svojinu od stvarno komercijalne itd. i da tako dođe do sasvim nove ekonomije na bazi svetog. Tada treba još samo da izbije sebi iz glave poštovanje, pa bi jednim udarcem ukinuo podelu rada i odatle proistekli oblik svojine. Dokaz ove nove ekonomije daje Sančo na str. 128 »Knjige«, gde iglu ne kupuje od shopkeeper-a¹ već od poštovanja, i to ne novcem od shopkeeper-a već poštovanjem igle. Uostalom, *dogmatsko* samoisključivanje svakoga iz tuđe svojine, koje napada Sančo, jeste čisto juristička iluzija. Pri današnjem načinu proizvodnje i opštenja svako joj nanosi

¹ trgovčica

udarac i teži upravo tome da sve druge isključi iz njihove privremene svojine. Kako stoji stvar sa Sančovom »svojinom nad svim«, to proizlazi već iz dodate rečenice: »što mi je potrebno i što mogu da uhvatim«. On ovo sam razjašnjava detaljno, na str. 353: »Kažem li: meni pripada svet, onda je to u stvari i prazna priča, koja ima smisla samo utoliko ukoliko ja ne poštujem tuđu svojinu.« Dakle, ukoliko je nepoštovanje prema tuđoj svojini njegova svojina.

Ono što Sanča vredi kod njegove ljubljene privatne svojine jeste upravo isključivost bez koje bi ona bila besmislica, — činjenica da osim njega postoje i drugi privatni sopstvenici. Naime, tuđa privatna svojina je sveta. Videćemo kako on u svom *Udruženju* otklanja tu neprijatnost. Videćemo, naime, da njegova egoistična svojina, svojina u neobičnom smislu, nije ništa drugo već njegovom kanonišućom fantazijom preobražena, obična ili buržoaska svojina.

Zaključimo Solomonovom izrekom:

»Ako ljudi dođu dotle da izgube poštovanje prema svojini, onda će svako imati svojinu . . . onda [će udruženja i u ovoj stvari umnožavati sredstva pojedinca i obezbeđivati njegovu napadnutu svojinu.« Str. 342]¹

[»Rasprava 3: O konkurenciji u običnom i neobičnom smislu.]

Pisac ovoga uputi se jednog jutra u prikladnom kostimu gospodinu ministru Eichhornu:

»Pošto ne mogu postati fabrikant (naime, gospodin ministar finansija nije mu dao ni prostora ni novaca da podigne sopstvenu fabriku, niti mu je gospodin ministar pravosuđa dozvolio da uzme fabriku od fabrikanta — vidi gore buržoasku svojinu), želim da konkuriram onom profesoru prava; taj čovek je dedak, i ja, koji znam sto puta više od njega, isprazniću njegov auditorijum.« — »Jesi li studirao i dobio naziv doktora, prijatelju?« — »Ne, ali šta to mari? Ja dovoljno razumem ono što je potrebno za nastavnu struku.« — »Žao mi je ali ovde nema slobodne konkurencije. Protiv tebe lično nemam ništa, ali nedostaje ono glavno, diploma doktora. A to zahtevam ja, država.« — »To je, znači, sloboda konkurencije«, uzdahnu pisac ovoga, »tek država, moj gospodar, osposobljava me za konkurisanje.« Posle čega se potišten vrati svojoj kući. Str. 347.

U razvijenim zemljama ne bi mu se dogodilo da bude prinuđen da moli državu za dozvolu da sme konkurisati nekom profesoru prava. Ali ako se obrati državi kao *poslodavcu* i zahteva platu, tj. *radnu najamninu*, dakle, ako sebe stavi u konkurentski odnos, onda se, svakako, posle njegovih već postojećih rasprava o privatnoj svojini i privatima², opštinskoj svojini, proletarijatu, letres patentes³, državi i status-u itd. ne može pretpostaviti da će on »uspešno konkurisati«. Po njegovim dotadašnjim uspesima država ga može u najboljem slučaju postaviti za klisara (*custos*) »svetoga« na nekoj zabačenoj pome-ranskoj domeni.

¹ Ovde nedostaju 4 stranice u rukopisu. — ² opljačkanima — ³ pismeno potvrđenim pravima

Radi razonode možemo ovde »epizodski umetnuti« veliko Sančovo otkriće da između »sirotih« i »bogatih« ne postoji »druga razlika« — »osim razlika između imućnih i neimućnih«. Str. 354.

Zagnjurimo se sad opet u »divlje more« Stirnerovih »odredaba« o konkurenciji:

»Sa konkurencijom je *manje* (o to »*Manje!*«) »povezana namera da se stvar obavi najbolje, nego namera da se stvar učini što *unosnijom*, probitačnijom. Stoga ljudi studiraju nešto ciljajući na neku službu (studije hleba radi), izučavaju kako da savijaju kičmu i uče se laskanju, rutini i poznavanju poslova, rade za privid. Dok se, otuda, prividno smera *dobro postignuće*, uistinu se ima na umu samo dobar posao i novčana zarada. Istina, čovek ne želi da bude cenzor, ali želi da bude unapređen... boji se premeštanja ili čak smenjivanja.« Str. 354, 355.

Neka naš bonhomme potraži priručnik ekonomije u kome i teoretičari tvrde da se u slučaju konkurencije radi o »dobrom postignuću« ili o tome »da se stvar obavi najbolje« a ne »da se učini što unosnijom«. Uostalom, on može u svakoj takvoj knjizi naći da u uslovima privatne svojine najrazvijenija konkurencija, kao npr. u Engleskoj, svakako »najbolje obavlja stvar«. Sitna komercijalna i industrijska prevara cveta samo u uslovima ograničene konkurencije, kod Kineza, Nemaca i Jevreja, uopšte kod torbara i sitnih trgovčica. Ali naš svetac čak i ne pominje torbaranje; on poznaje samo konkurenciju prekobrojnih službenika i referenata, on ovde dokazuje da je potpuni kraljevsko-pruski niži činovnik. On je isto tako mogao kao primer konkurencije da navede takmičenje dvorjana svih vremena za milost svojih vladara, ali to je bilo i suviše daleko za njegov malograđanski vidokrug.

Posle ovih moćnih pustolovina sa prekobrojnim službenicima, blagajnicima i registratorima, sveti Sančo prolazi kroz veliku avanturu sa slavim konjem Klavilenjom, o čemu je prorok Cervantes prethodno govorio u Novom zavetu u četrdeset prvoj glavi. Naime, Sančo seda na visokog ekonomskog konja i određuje minimum radne najamnine posredstvom »svetog«. Razume se, on ovde opet pokazuje svoju urođenu plašljivost i prvo odbija da se popne na letećeg konja, koji ga odnosi u oblast »gde se stvaraju grad, sneg, grom, munja i sevanje«, daleko iznad oblaka. Ali »vojvoda«, to jest »država«, bodri ga i, pošto se smeliji i iskusniji Szeliga-Don Kihot već vinuo u sedlo, naš hrabri Sančo se uzvra za njim na sapi. I kad Szeligina ruka okrete zavrtnaj na glavi konja, ovaj se podiže visoko u vazduh, i sve dame, a naročito Maritorna, povikaše za njima: »Neka te vodi egoizam saglasan sa sobom, hrabri viteže, i još hrabriji štitonošo, i neka vam pođe za rukom da nas oslobodite aveti Malambruna¹, 'svetog'. Samo drži ravnotežu, hrabri Sančo, da ne padneš i prođeš kao Faeton kad je pozeleo da upravlja sunčanim kolima!«

¹ Lik iz Cervantesovog *Don Kihota*.

»Pretpostavimo li« (on se već koleba hipotetički) »da, kao što *red* spada u *suštinu* države, tako je i *podređivanje* zasnovano na njenoj *prirodi*« (prijatno modularanje između »suštine« i »prirode« — »kozâ« koje Sančo posmatra za vreme svog leta), »onda ćemo videti da podređeni« (treba valjda da stoji nadređeni) »ili povlašćeni *nesrazmerno zacenjaju* i *podvaljuju* zapostavljenima«. Str. 357.

»Pretpostavimo li... onda ćemo videti«. Treba da stoji: onda ćemo pretpostaviti. Pretpostavimo li da u državi postoje »nadređeni« i »podređeni«, onda »ćemo pretpostaviti« takođe da se prvi »povlašćuju« u odnosu na ove druge. Ipak, stilsku lepotu ove rečenice kao i iznenadno priznavanje »suštine« i »prirode« stvari pripisaćemo plašljivosti i konfuznosti našeg Sanča, koji bojažljivo održava ravnotežu za vreme svog leta, kao i raketama zapaljenim pod njegovim nosom. Mi se ne čudimo čak ni tome što sveti Sančo posledice konkurencije ne objašnjava konkurencijom već birokratijom i ovde, opet, prepušta državi da odredi radnu najamninu.*

On i ne pomišlja da neprekidna kolebanja radne najamnine zadaju udarac celoj njegovoj krasnoj teoriji, i da bi detaljnije ulaženje u industrijske odnose njemu, svakako, pružilo primere za to kako nekom fabrikantu njegovi radnici po opštim zakonima konkurencije »podvaljuju« i »zacenjaju«, da ovi juristički i moralni izrazi nisu izgubili svaki smisao u okviru konkurencije.

Koliko se prosto i malograđanski odražavaju u Sančovoj jedinstvenoj lobanji sveobuhvatni svetski odnosi, koliko je on kao uča vezan za to da iz svih ovih odnosa izvuče za sebe naravoučenija i da ih opovrgne moralnim postulatima, — to opet jasno pokazuje patuljasti oblik na koji se za njega svodi konkurencija. Ovo izvanredno mesto moramo izneti in extenso¹, »da se ništa ne bi izgubilo«.

»Što se, opet, tiče konkurencije, ona postoji upravo zahvaljujući tome što se ne prihvataju svi *svoje stvari* i što se ne *sporazumevaju* međusobno u vezi sa njom. Na primer, hleb je potreba svih stanovnika nekog grada, stoga bi oni lako mogli da se slože da ustanove javnu pekaru. Umesto toga, oni prepuštaju podmirenje ove potrebe pekarima koji jedni drugima konkurišu. Isto tako, meso mesarima, vino vinarским trgovcima itd... Ako se *ja* ne brinem za *svoju* stvar, onda moram da se *zadovoljim* onim što je drugima *volja* da mi dopuste. Imati hleba je moja stvar, moja želja i težnja, pa ipak se to prepušta pekarima, i u najboljem slučaju se gaji nada da će se, zahvaljujući njihovom gloženju, njihovom nadbijanju,

* [U rukopisu precrtano:] On ovde opet i ne pomišlja na to da »podvaljivanje« i »zacenjivanje« radnicima u modernom svetu počiva na njihovoj lišenosti poseda i da ova lišenost poseda stoji u neposrednoj protivrečnosti sa uverenjem koje Sančo podmeće liberalnim buržujima [...] liberalnim buržujima koji tvrde da parcelisanjem zemljišnog poseda svakom daju svojину.

¹ iscrpno, u celini

njihovom takmičenju, ukratko, njihovoj konkurenciji, izvući korist, na koju se nije moglo računati kod esnafija koji su *potpuno i jedini* posedovali pravo pečenja hleba». Str. 365.

Za našeg malograđanina je karakteristično da on ovde preporučuje ustanovu kakva je javna pekara, koja je u velikom broju postojala u sistemu esnafa i bila uništena jevtinijim načinom proizvodnje u uslovima konkurencije, — karakteristično je da sveti Sančo svojoj sabrači čiftama preporučuje tu lokalnu ustanovu koja se mogla održati samo u ograničenim uslovima i nužno morala propasti s pojavom konkurencije, koja je ukinula lokalnu ograničenost. Iz same konkurencije on nije naučio čak ni to da je »potreba« npr. za hlebom svakog dana drugačija, da ni u kom slučaju ne zavisi od njega da li će još sutra hleb biti »njegova stvar« ili da li će drugi njegovu potrebu još smatrati za stvar, nije naučio ni to da u uslovima konkurencije cenu hleba određuju troškovi proizvodnje, a ne čef pekarâ. On ignoriše sve odnose koje je tek konkurencija stvorila, ukidanje lokalne ograničenosti, uspostavljanje komunikacija, razvijenu podelu rada, svetsko opštenje, proletarijat, mašine itd., da bi bacio setan pogled nazad na srednjovekovno čiftinstvo. O konkurenciji zna samo to da je ona »gloženje, nadbijanje, takmičenje«; ne tiče ga se inače njena povezanost sa podelom rada, odnosom ponude i tražnje itd.* To da su se buržuji, svakako, svaki put kad je to zahtevao njihov interes (a o tome oni znaju bolje da prosude nego sveti Sančo) »sporazumevali«, ukoliko su to mogli u uslovima konkurencije i privatne svojine, — to pokazuju akcionarska društva koja su nastala sa pojavom pomorske trgovine i manufakture i prigrabila sve njima dostupne grane industrije i trgovine. Takva »sporazumevanja« koja su, između ostalog, dovela do osvajanja carstva u Istočnoj Indiji, su, istina, sitna u poređenju sa dobronamernom fantazijom o nekoj javnoj pekari, o kojoj bi vredelo govoriti u »Vossische Zeitung«. — Što se tiče proletera, ovi su, bar u svom modernom obliku, ponikli tek iz konkurencije, i već su ustanovili više zadružnih ustanova, koje su, međutim, svaki put propadale, zato što nisu mogle izdržati konkurenciju sa »zavađenim« privatnim pekarima, mesarima itd., i zato što je za proletere, usled njihovih, samom podelom rada nastalih, mnogostruko suprotnih interesa, nemoguće neko drugo a ne političko »spo-

* [U rukopisu precrtano:] Oni su od početka mogli da se »sporazumeju«. Za to da tek konkurencija uopšte omogućava »sporazumevanje« (da upotrebimo ovu reč vezanu za moral), da o nekom sančovskom »sporazumevanju« svih ne može biti ni govora usled suprotnih klasnih interesa, — za to je malo briga našeg mudraca. Uopšte, ovi nemački filozofi vide u svojoj sopstvenoj lokalnoj bedi nešto svet-skoistorijsko, dok uobražavaju da je u najobuhvatnijim istorijskim odnosima nedostajala samo njihova mudrost, pa da stvar završe »sporazumevanjem« i sve izvedu na čistinu. Dokle se ide sa tim fantazijama, to vidimo kod našeg Sanča.

razumevanje« usmereno protiv čitavog sadašnjeg stanja. Tamo gde razvoj konkurencije osposobljava proletere da se »sporazumevaju«, tu se oni »sporazumevaju« o sasvim drugim stvarima a ne o javnim pekarama.* Odsustvo »sporazumevanja«, koje Sančo ovde zapaža među konkurentskim individuama, potpuno odgovara i potpuno protivreči njegovom daljem izlaganju o konkurenciji, u kome uživamo u Komentaru, Wigand, str. 173.

»Konkurencija je uvedena zato što se smatralo da je ona spas za sve, *slagali* su se u pogledu nje, pokušavali su sa njom *zajednički* . . . u odnosu na nju su se *saglašavali* otprilike isto onako kao što svi lovci u lovu mogu smatrati za svrsishodno da se rasture po šumi i love 'pojedinačno' . . . Sad se, razume se, ispostavlja da u uslovima konkurencije ne nalazi . . . svako svoju dobit.«

»Ovde se ispostavlja« da Sančo o lovu zna tačno toliko koliko i o konkurenciji. On ne govori o hajci ni o vijanju, već o lovu u neobičnom smislu. Njemu preostaje još samo to da po gore navedenim principima napiše novu istoriju industrije i trgovine i da stvori »udruženje« za takav neobičan lov.

Tim istim mirnim, lagodnim stilom svojstvenim seoskim novinama on se izjašnjava o stavu konkurencije prema moralnim odnosima.

»Ona telesna dobra koja čovek kao takav« (!) »ne može da održi, ta mu smemo uzeti; to je smisao konkurencije, slobode radinosti. Ona duhovna dobra koja on ne može da održi pripadaju nam takođe. Ali neprikosnovena su *posvećena* dobra. Ko ih je posvetio i zajemčio? . . . Čovek ili pojam, pojam stvari.« Kao takva posvećena dobra on navodi »život«, »slobodu ličnosti«, »religiju«, »čast«, »osećanje prirodnosti, stida« itd. Str. 325.

Sva ova »posvećena dobra« »sme« Stirner da uzme u razvijenim zemljama istina ne »čoveku kao takvom«, ali zato stvarnim ljudima, naravno putem konkurencije i u njenim uslovima. Veliki prevrat društva kao posledica konkurencije, koja je razlučila odnose buržuja među sobom i prema proleterima u čiste novčane odnose, pretvorila sva gore navedena »posvećena dobra« u trgovinske artikle i za proletere razorila sve samonikle i nasleđene, npr. porodične i političke odnose zajedno sa celom njihovom ideološkom nadgradnjom, — ova snažna revolucija, svakako, nije potekla iz Nemačke; Nemačka je u njoj odigrala samo pasivnu ulogu, ona je dopustila da joj oduzmu njena po-

* [U rukopisu precrtano:] »Oni« treba da se »sporazumeju« o javnoj pekari. To da su ovi »oni«, ovi »svi« u svakoj eposi i u raznim uslovima i sami različite individue sa različitim interesima, to se našeg Sanča, naravno, ne tiče. Uopšte, individue u čitavoj dosadašnjoj istoriji uvek su grešile što nisu od samog početka usvajale ovu superpametnu »razboritost« sa kojom naši nemački filozofi naknadno razglabaju o njima.

svećena dobra i za njih nije dobila čak ni uobičajenu cenu. Stoga, naš nemački malograđanin poznaje samo licemerne zakletve buržuja o moralnim granicama konkurencije buržuja, koji svakodnevno gaze ta »posvećena dobra« proletera, njihovu »čast«, »osećanje stida«, »slobodu ličnosti«, i oduzimaju im čak i versku nastavu. Ove »moralne granice«, koje služe kao izgovor, on smatra istinskim »smislom« konkurencije, a njena stvarnost ne odgovara njenom smislu.

Sančo rezimira rezultate svojih istraživanja o konkurenciji u sledećoj rečenici:

»Da li je slobodna ona konkurencija koju država, ovaj vladar po buržoaskom principu, sputava hiljadama granica?« Str. 347.

Sančov »buržoaski princip« da se »država« svuda učini »vladarem« i da se one granice konkurencije koje su proistekle iz načina proizvodnje i opštenja smatraju za granice kojima »država« »sputava« konkurenciju, — taj princip se ovde izražava još jednom sa dužnim »negodovanjem«.

Sveti Sančo je »u poslednje vreme« čuo »iz Francuske« (upor. Wigand, str. 190) svakakve novosti, a između ostalog i novosti o postvarenju ličnosti u konkurenciji i o razlici između konkurencije i takmičenja. Ali »siroti Berlinac« je »iz gluposti pokvario lepe stvari«. (Wigand, ibidem, gde iz njega progovara njegova nečista savest.) »Tako on kaže npr.« na str. 346 »Knjige«:

»Zar je slobodna konkurencija stvarno slobodna? Štaviše, zar je ona stvarno konkurencija, naime *ličnosti*, za koju se izdaje zato što na ovom nazivu zasniva svoje pravo?«

Gospođa konkurencija izdaje se za nešto zato što ona (tj. nekoliko pravnika, političara i zanesenih malograđana, poslednjih iz njene pratnje) na ovom nazivu zasniva svoje pravo. Ovom alegorijom počinje Sančo da udešava za berlinski meridijan »lepe stvari« »iz Francuske«. Prelazimo preko već gore pretresene apsurdne predstave da »država nema ništa da prigovori mojoj ličnosti« i da mi tako dozvoljava da konkuriram, ali mi ne daje »stvar« (str. 347), i prelazimo odmah na njegov dokaz da konkurencija nije konkurencija ličnosti.

»Ali da li stvarno konkuriraju *ličnosti*? Ne, opet *samo stvari*! Novac u prvom redu, itd.; u takmičenju će uvek jedan zaostati za drugim. Samo, postoji razlika u tome da li se sredstva koja nedostaju mogu steći *ličnom snagom* ili se dobijaju samo zahvaljujući milosti, samo kao poklon, i to tako što npr. siromašniji mora da *dâ*, tj. pokloni svoje bogatstvo bogatijem.« Str. 348.

Teoriju o poklanjanju »poklonićemo njemu« (Wigand, str. 107). Neka se obavesti u bilo kom priručniku prava, u glavi o »ugovoru«, o tome da li »poklon« koji »mora da pokloni« još predstavlja poklon. Na ovaj način »poklanja« nam Stirner našu kritiku njegove knjige, zato što »mora« da nam je »dâ, tj. pokloni«.

Za Sanča ne postoji činjenica da od dva konkurenta čije su »stvari« jednake jedan upropašćuje drugog. Za njega isto tako ne postoji ni to da radnici međusobno konkurišu mada ne poseduju nikakve »stvari« (u Stirnerovom smislu). Ukidajući konkurenciju radnika među sobom, on ispunjava jednu od najpobožnijih želja naših »istinskih socijalista«, čije najtoplije zahvalnosti neće biti lišen. Konkurišu »samo stvari«, a ne »ličnosti«. Bore se samo oružja, a ne ljudi koji ih nose i koji su naučili da ih nose. Ovi postoje samo zato da budu ubijeni. Tako se konkurentska borba odražava u glavama malograđanskih uča, koji se nasuprot modernim berzanskim baronima i cotton-lords¹ teše svešću da im nedostaje samo »stvar« pa da protiv njih istaknu svoju »ličnu snagu«. Ova ograničena predstava postaje još smešnija ako se uđe nešto dublje u »stvari«, umesto ograničavanja na ono što je najopštije i najpopularnije, npr. na novac (koji, međutim, nije tako popularan kako se to čini). Među ove »stvari« spada, između ostalog, i to da konkurent živi u takvoj zemlji i takvom gradu gde ima iste prednosti kakve i njegovi konkurenti koje je zatekao; da je odnos između grada i sela dostigao visok stepen razvitka; da konkuriše u povoljnim geografskim, geološkim i hidrografskim uslovima; da proizvodi kao fabrikant svile u Lionu, kao fabrikant pamuka u Mančesteru ili da je u nekoj ranijoj eposi bio brodovlasnik u Holandiji; da je podela rada dostigla visok stupanj razvoja u njegovoj, kao i u drugim granama proizvodnje koje niukoliko ne zavise od njega, da mu komunikacije obezbeđuju toliko jevtin transport koliko i njegovim konkurentima; da nađe vešte radnike i obučene nadzornike. Sve ove »stvari« koje su potrebne za konkurisanje, uopšte konkurentnost na *svetskom tržištu* (koje on ne poznaje i ne sme da poznaje za ljubav svoje teorije o državi i svoje javne pekare, ali koje, na žalost, određuje konkurenciju i konkurentnost), on ne može ni steći »ličnom snagom« ni »dobiti na poklon« zahvaljujući »milosti« »države« (upor. str. 348). O tome mu najbolju pouku može dati pruska država, koja je pokušala da sve ovo »pokloni« Seehandlungu^[163]. Sančo se ovde pokazuje kao kraljevsko-pruski filozof Seehandlunga, komentarišući nadugačko iluziju pruske države o njenoj svemoći i iluziju Seehandlunga o njegovoj konkurentnosti. Uostalom, konkurencija je, svakako, započela kao »konkurencija ličnosti« sa »ličnim sredstvima«. Oslobođanje kmetova, prvi uslov konkurencije, prva akumulacija »stvari«, bili su čisto »lični« činovi. Dakle, ako Sančo hoće konkurenciju ličnosti da stavi na mesto konkurencije stvari, onda to znači: on hoće da se vrati na početak konkurencije, i to s uobraženjem da svojom dobrom voljom i svojom neobično-egoističnom svešću može da dá drugi pravac razvoju konkurencije.

Ovaj veliki čovek, za koga ništa nije sveto i koji ne postavlja nikakva pitanja o »prirodi stvari« i »pojmu odnosa«, mora, ipak, na kraju

¹ kraljevima pamuka

proglasiti za svetu »prirodu« razlike između ličnog i stvarstvenog i »pojam odnosa« oba ova kvaliteta, i time se odreći toga da se prema njima ponaša kao »tvorac«. Međutim, ovu za njega svetu razliku, u kakvu je on pretvara u citiranom pasusu, moguće je ukinuti ne počinivši pri tom »najbezmernije obesvećenje«. On je najpre sam ukida dopustivši da se ličnom snagom stiču stvarstvena sredstva, i pretvorivši na taj način ličnu snagu u stvarstvenu moć. Posle toga može spokojno postavljati drugima moralni postulat da njihov odnos prema njemu bude ličan. Isto su tako Meksikanci mogli zahtevati od Španaca da ih ne ubijaju iz pušaka, već da navale na njih pesnicama ili, kao sveti Sančo, »da ih šćepaju za gušu«, da bi njihov odnos prema njima bio »ličan«. — Ako se dobrom ishranom, brižljivim odgojem i telesnim vežbanjima kod jednog razvije telesna snaga i okretnost, dok drugi, usled slabe i nezdrave hrane i time oslabljenog varenja, usled zapostavljanja u detinjstvu i prenaprezanja, nikad nije mogao da dobije »stvari« da bi razvio mišiće, a kamoli da bi njima zavladao, — onda je »lična snaga« jednoga prema drugome čisto stvarstvena. On nije dobio »ličnom snagom sredstva koja mu nedostaju«, već, naprotiv, on za svoju »ličnu snagu« ima da zahvali postojećim stvarstvenim sredstvima. Uostalom, pretvaranje ličnih sredstava u stvarstvena i stvarstvenih u lična jeste samo jedna strana konkurencije, koja se od nje uopšte ne može odvojiti. Zahtev da se konkuriše ne stvarstvenim već ličnim sredstvima svodi se na moralni postulat da konkurencija i odnosi koji je uslovljavaju *treba* da imaju drugačije posledice a ne one koje neizbežno iz njih proizlaze.

Ponovni i ovog puta završni rezime filozofije konkurencije:

»Konkurencija ima tu nezgodnu stranu što sredstva konkurencije ne stoje svakom na raspolaganju, zato što se ona ne uzimaju iz *ličnosti* već iz *slučajnosti*. Većina je bez sredstava i zato« (o, Zato!) »neimućna.« Str. 349.

Već je gore primećeno da je u konkurenciji sama ličnost slučajnost a slučajnost ličnost. Od ličnosti nezavisna »sredstva« za konkurenciju jesu uslovi proizvodnje i opštenja samih osoba, koji se u okviru konkurencije javljaju u odnosu na te osobe kao nezavisna moć, kao sredstva slučajna za te osobe. Oslobođenje ljudi od ovih sila ostvaruje se, po Sanču, time što ljudi sebi izbijaju iz glave *predstave* o ovim silama ili, bolje reći, filozofsko i religiozno izopačavanje ovih predstava, bilo etimološkom sinonimikom (»Vermögen« [imanje] i »vermögen« [biti sposoban]), moralnim postulatima (npr. svako je sve-moćno Ja) ili majmunskim grimasama i dobroćudno-burlesknim hvalisanjem uperenim protiv »svetog«.

Već ranije smo čuli žalbu da u sadašnjem buržoaskom društvu, osobito zbog države, »Ja« ne može ostvariti svoju vrednost, id est ne može ispoljiti svoje »sposobnosti«. Sad još saznajemo da mu »svojtvenost« ne daje sredstva za konkurisanje, da »njegova moć« i nije nikakva moć i da on ostaje »neimućan«, iako svaki predmet »zato što

je *njegov* predmet, jeste i njegova *svojina*.* Demanti egoiste saglasnog sa sobom je potpun. Ali sve ove »nezgodne strane« konkurencije nestaće čim »Knjiga« pređe u opštu svest. Dotle Sančo ostaje trgovac mislima — ne ostvarivši, međutim, pri tom »dobra postignuća« niti »obavivši stvar najbolje«.

II. P o b u n a

S kritikom društva zaključena je kritika starog, svetog sveta. Posredstvom *pobune* preskačemo u novi egoistički svet.

Šta je uopšte pobuna već smo videli u *Logici*: otkazivanje poštovanja svetome. Međutim, ona ovde dobija još jedan poseban praktični karakter.

- Revolucija = sveta pobuna.
- Pobuna = egoistička ili profana revolucija.
- Revolucija = prevrat prilika.
- Pobuna = prevrat u meni.
- Revolucija = politički ili socijalni čin.
- Pobuna = moj egoistički čin.
- Revolucija = prevrat postojećeg.
- Pobuna = postojeće prevrata,

itd. itd., str. 422 itd. Način na koji su ljudi do sada vršili prevrat u svetu koji su zicali bilo je nužno, naravno, takođe proglasiti svetim, i nasuprot njemu istaći neki »sopstveni« način rušenja postojećeg sveta.

Revolucija »se sastoji u prevratu postojećeg stanja ili statusa, države ili društva, i, prema tome, ona je *politički ili socijalni čin*«. Pobuna »ima, istina, za neizbežnu posledicu menjanje stanja ali ne polazi od toga, već od *nezadovoljstva ljudi sobom*«. »Ona je ustanak pojedinaca, *đizanje* bez obzira na ustrojstva koja odatle nastaju. Revolucija je imala za cilj nova *ustrojstva*: pobuna vodi tome da više ne *dozvolimo* da nas drugi ustroje, već da sami sebe ustrojavamo. Ona nije nikakva borba protiv postojećeg, pošto, ako uspe, postojeće se ruši samo od sebe, ona je samo oslobađanje mene od postojećeg. Ako ja napustim postojeće, ono je mrtvo i počinje da truli. A pošto prevrat postojećeg nije moj cilj, već moje uzdizanje nad njim, to moja namera i čin nisu politički i socijalni, već su, kao usmereni jedino na mene i moju svojstvenost, *egoistički*.« Str. 421, 422.

Les beaux esprits se rencontrent.¹ Ostvarilo se ono što je najavio glas propovednika u pustinji. Bezbožni Johannes Baptista »Stirner« našao je u »*dr Kuhlmannu iz Holsteina*« svog svetog Mesiju.

* [U rukopisu precrtano:] Razlika između suštine i pojave probija se ovde, uprkos Sanču.

¹ Lepe duše nađu jedna drugu.

»Ne treba da rušite i razarate ono što vam stoji na putu, već treba da ga zaobiđete i ostavite. I ako ga zaobiđete i ostavite, onda će ono samo od sebe prestati da postoji, jer više neće naći hrane.« (*Carstvo duha* itd., Ženeva 1845, str. 116.)

Revolucija i Stirnerova pobuna ne razlikuju se, kako to Stirner misli, po tome što jedna predstavlja politički ili socijalni čin, a druga egoistički čin, već po tome što je jedna čin a druga to nije. Besmislica čitave njegove suprotnosti pokazuje se odmah u tome što on govori o »Revoluciji«, o moralnoj osobi koja mora da se bori sa »Postojećim«, sa jednom drugom moralnom osobom. Da je sveti Sančo prošao kroz razne stvarne revolucije i revolucionarne pokušaje, on bi u njima možda našao čak one forme koje je nejasno naslućivao pri stvaranju svoje ideološke »pobune«; npr. kod Korzikanaca, Iraca, ruskih kmetova i uopšte kod necivilizovanih naroda. Dalje, da se brinuo za stvarne, pri svakoj revoluciji »postojeće« individue i njihove odnose, umesto da se zadovolji čistim Ja i »Postojećim« tj. supstancijom (frazza za čije obaranje nije nužna revolucija, već samo putujući vitez kakav je sveti Bruno), onda bi možda uvideo da su svaka revolucija i njeni rezultati bili uslovljeni ovim odnosima, potrebama, i da »politički ili socijalni čin« ni u kom slučaju nije bio u suprotnosti sa »egoističkim činom«.

Kakav dubok uvid u »revoluciju« ima sveti Sančo pokazuje se u iskazu: »Pobuna ima, istina, za posledicu menjanje stanja, ali ne polazi od njega.« Ovo, rečeno u antitezi, implicira da revolucija polazi »od menjanja stanja«, tj. da revolucija polazi od revolucije. Nasuprot ovom, pobuna »polazi od nezadovoljstva ljudi sobom«. Ovo »nezadovoljstvo sobom« odlično odgovara ranijim frazama o svojstvenosti i o »egoisti saglasnom sa sobom«, koji stalno može da ide »svojim sopstvenim putem«, stalno uživa u sebi i u svakom trenutku je ono što može da bude. Nezadovoljstvo sobom je ili nezadovoljstvo sobom u okviru izvesnog stanja kojim je uslovljena čitava ličnost, npr. nezadovoljstvo sobom kao radnikom, — ili moralno nezadovoljstvo. Znači, u prvom slučaju to je — istovremeno i poglavito — nezadovoljstvo postojećim odnosima; u drugom slučaju, ideološki izraz samih ovih odnosa, koji ni u kom slučaju ne izlazi iz njihovih okvira, već je sav njihov. Prvi slučaj vodi, kako to Sančo veruje, ka revoluciji; znači, za pobunu ostaje samo drugi, *moralno* nezadovoljstvo sobom. »Postojeće« je, kao što znamo, »sveto«; dakle, »nezadovoljstvo sobom« svodi se na moralno nezadovoljstvo sobom kao svetim, tj. kao čovekom koji veruje u sveto, postojeće. Samo je nezadovoljnom uči moglo pasti na um da svoje razmišljanje o revoluciji i pobuni zasnuje na zadovoljstvu i nezadovoljstvu; na raspoloženjima koja su svojstvena malograđanskom krugu iz kojeg, kao što neprekidno imamo priliku da vidimo, sveti Sančo crpe svoje inspiracije.

Već znamo kakav je smisao »izlaženja iz postojećeg«. To je staro uobraženje da se država sama od sebe ruši ako iz nje izađu svi članovi,

i da novac gubi svoju vrednost ako svi radnici odbiju da ga prime. Već se u hipotetičkoj formi ovog stava izražava fantastičnost i nemoć te puste želje. To je stara iluzija da samo od dobre volje ljudi zavisi izmena postojećih odnosa, i da su postojeći odnosi ideje. Izmena svesti odvojeno od odnosa, kakvom se filozofi bave kao zanimanjem, tj. kao *poslom*, i sama je proizvod postojećih odnosa i spada u njih. Ovo idealno uzdizanje nad svetom jeste ideološki izraz nemoći filozofa u odnosu na svet. Praksa svakodnevno dokazuje koliko su lažna njihova ideološka razmetanja.

U svakom slučaju, Sančo se nije »pobunio« protiv sopstvenog stanja konfuzije kad je pisao ove redove. Kod njega je na jednoj strani »preobražavanje prilika« a na drugoj su »ljudi«, i obe strane su potpuno odvojene jedna od druge. Sančo i ne pomišlja na to da su te »prilike« oduvek bile prilike tih ljudi i da ih nikad nije bilo moguće preobraziti a da se pri tom ne preobrazе i ljudi, i da su ovi, ako je već do toga dolazilo, bili »sobom nezadovoljni« u starim prilikama. On veruje da zadaje smrtonosan udarac revoluciji time što joj za cilj postavlja nova ustrojstva, dok pobuna vodi ka tome da više ne dozvolimo da nas drugi ustrojavaju, već da sami sebe ustrojavamo. Ali već u tome što »mi« »sebe« ustrojavamo, već u tome što smo »mi« pobunjenici, krije se to da pojedinac mora »dopustiti« da ga »mi« »ustrojavamo« uprkos svem Sančovom »otporu«, tako da se revolucija i pobuna međusobno razlikuju samo po tome što se u jednoj za to zna, a u drugoj se stvaraju iluzije. Zatim, kod Sanča ostaje hipotetično to da li pobuna »uspeva« ili ne. Ne može se videti zašto *ne* bi »uspela«, a još manje se može videti kako bi uspela, pošto svaki pobunjenik ide samo sopstvenim putem; sem ako se ne umešaju profani odnosi koji bi pobunjenicima ukazali na nužnost *zajedničkog* čina, čina koji bi bio »politički ili socijalan«, bez obzira na to da li bi polazio od egoističkih motiva ili ne. Sančo pravi još jednu »bednu razliku«, koja opet počiva na konfuziji, između »prevrata« postojećeg i »uzdizanja« nad njim, kao da se prevratom ne uzdiže nad njim, i kao da uzdizanjem nad njim ne vrši prevrat nad njim, pa makar i samo u onoj meri u kojoj ono postoji u njemu samom. Uostalom, ni prostim »prevratom« ni prostim »uzdizanjem sebe« nije rečeno ništa; to da se »uzdizanje sebe« javlja i u revoluciji Sančo može videti već odatle što je »*Levons-nous!*«^[164] bila poznata lozinka u francuskoj revoluciji.

»Stvarati *ustrojstva* — naređuje« (!) »revolucija, *podići se* ili *uspraviti* — zahteva pobuna. Revolucionarni mozgovi su se bavili time da izaberu *ustav*, i ceo taj politički period vrvi od borbi za *ustav* i od *ustavnih* pitanja, kao što su i socijalni talenti bili neobično sposobni izumitelji kad su u pitanju društvene ustanove (falansterije^[165] i sl.). A pobunjenik teži da bude *osloboden ustava*.« Str. 422.

Činjenica je da je francuska revolucija imala za posledicu ustroj-

stva; činjenica je takođe da Empörung¹ dolazi od empor²; isto tako je činjenica da se u revoluciji i kasnije borilo za ustave; takođe je tačno da su pravljene planovi raznih socijalnih sistema; a ništa manje nije tačno ni to da je Proudhon govorio o anarhiji. Na osnovu ovih pet činjenica Sančo spravlja svoju gore iznetu rečenicu.

Iz činjenice da je francuska revolucija dovela do »ustrojstava« Sančo zaključuje da Revolucija to »naređuje«. Otuda što je politička revolucija bila politička, u kojoj je socijalni prevrat ujedno dobio zvaničan izraz u vidu borbi za ustav, Sančo, veran svom senzalu istorije, izvodi da se u njoj borilo za najbolji ustav. Na ovo otkriće on uz pomoć jednog »Kao što su i« nadovezuje pominjanje socijalnih sistema. U eposi buržoazije ljudi su se bavili ustavnim pitanjima, »kao što su i« u skorije vreme bili pravljene razni socijalni sistemi. Takve je vrste povezanost u gore iznetoj rečenici.

Iz onoga što je gore rečeno protiv Feuerbacha proizlazi da su dosadašnje revolucije u okvirima podele rada nužno dovodile do novih političkih ustrojstava; odatle isto tako proizlazi da komunistička revolucija, koja ukida podelu rada, najzad uklanja i politička ustrojstva; i najzad, odatle takođe proizlazi da se komunistička revolucija ne upravlja prema »socijalnim talentima koji izumevaju društvena ustrojstva«, već prema proizvodnim snagama.

Ali »pobunjenik teži da bude oslobođen ustava«! On, »rođeni slobodan čovek«, koji je od samog početka oslobođen svega, na kraju teži da bude oslobođen ustava.

Još treba primetiti da su pojavi Sančove »pobune« doprinele svakojake ranije iluzije našeg bonhomme-a. Tako, između ostalog, vera da su individue koje vrše revoluciju povezane nekom idealnom sponom, i da se njihovo »isticanje znamenâ« svodi na to da istaknu neki nov pojam, fiksnu ideju, avet, sablast — sveto. Sančo ih nagoni da izbiju sebi iz glave tu idealnu sponu, čime se oni u njegovoj predstavi pretvaraju u gomilu bez reda, koja može još samo da se »pobuni«. Uz to, čuo je da je konkurencija rat svih protiv svih, i ova rečenica, pomešana sa njegovom obesvećenom revolucijom, čini glavni faktor njegove »pobune«.

»Dok, radi veće jasnoće, pomišljam na neko upoređenje, i protiv očekivanja pada mi na pamet osnivanje hrišćanstva.« Str. 423. »Hristos nije«, saznajemo ovde, »bio revolucionar, već *buntovnik* koji se podigao. Zato je njemu i bilo stalo samo do jednog: »Budite mudri kao zmije.« (Ibid.)

Da bi se potpuno zadovoljilo Sančovo »očekivanje« i njegovo »samo«, ne bi trebalo da postoji druga polovina gore citirane biblijske izreke (po Mateju 10, 16): »a bezazleni kao golubovi«. Hristos ovde mora po drugi put da figurira kao istorijska ličnost da bi odigrao

¹ pobuna — ² navije

istu ulogu koju gore Mongoli i crnci. Opet se ne zna da li Hristos treba da razjasni pobunu ili pobuna Hrista. Hrišćansko-germanska lakovernost našeg sveca koncentriše se u stavu da je Hristos »isušio vrelo života celog paganskog sveta sa kojim bi postojeća država i bez toga« (treba da stoji: bez *njega*) »uvenula«. Str. 424. Uveli cvet sa predikaonice! Vidi gore »Stari«. Uostalom, credo ut intelligam¹, ili da bih našao »upoređenje radi jasnoće«.

Na bezbrojnim primerima smo videli kako našem svecu nigde i ne pada na pamet ništa drugo već *sveta* istorija, i to na takvim mestima gde se ona javlja »protiv očekivanja« samog čitaoca. Ona se opet javlja »protiv očekivanja« čak i u Komentaru, gde Sančo na str. 154 prepušta »jevrejskim recenzentima« u starom Jerusalimu da, nasuprot hrišćanskoj definiciji »Bog je ljubav«, uzviknu »Tu vidite da hrišćani obznanjuju paganskog boga; jer ako je Bog ljubav, onda je on bog Amor, bog ljubavi!« — Ali »protiv očekivanja« Novi zavet je napisan na grčkom, i hrišćanska »definicija« glasi: *ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν*², (po Jovanu 4, 16); dok se »bog Amor, bog ljubavi« zove *ερωσ*. Sančo će još morati da objasni kako su to »jevrejski recenzenti« izmenili *ἀγάπη*³ u *ἔρωσ*⁴. Naime, na ovom mestu komentara Hristos se, takode »radi jasnoće«, upoređuje sa Sančom: pri čemu se, svakako, mora priznati da su oba zapanjujuće slična, da su oba »telesna bića« i da bar nasmejani naslednik veruje u njihovu egzistenciju odnosno jedinstvenost. Da je Sančo moderni Hristos, — ka ovoj njegovoj »fiksnoj ideji« »usmerena je« već cela istorijska konstrukcija.

Filozofija pobune, koja nam je upravo izneta u lošim antitezama i sparušanim metaforama, u krajnjoj liniji nije ništa drugo već hvalisava apologija skorojevićstva (skorojević, novajlija, onaj ko se podigao, pobunjenik). Svakom pobunjeniku se prilikom njegovog »egoističkog čina« suprotstavlja nešto posebno postojeće, nad kojim on teži da se uzdigne, ne hajući za opšte odnose. On teži da se oslobodi postojećeg samo ukoliko je ono postalo njegov okov, dok u svemu ostalom on pre teži da ga prisvoji. Tkač koji se »podize« do fabrikanta oslobada se time svog razboja i napušta ga; u svemu ostalom svet ide svojim uobičajenim tokom, i naš »uspešni« pobunjenik postavlja drugima samo licemerne moralne zahteve da postanu skorojevići kakav je i on.* Tako se sve ratničke rodomontade Stirnerove slivaju u moralističke zaključke iz Gellertovih basni i u spekulativne interpretacije buržoaske bede.

* [U rukopisu precrtano:] Stari je moral malograđana da je svet najbolje ureden kad se svako trudi da dotera što može dalje a u svemu ostalom ne haje za tok sveta.

¹ verujem da bih razumeo — ² Bog je ljubav — ³ (hrišćansku) ljubav — ⁴ (polnu) ljubav

Dosad smo videli da je pobuna sve samo ne čin. Na str. 342 saznajemo da »postupak posezanja nije za odbacivanje, već da izražava čisti čin egoiste saglasnog sa sobom«. Treba, verovatno, da stoji: *uzajamno* saglasnih egoista, pošto se inače posezanje svodi na necivilizovan »postupak« lopova ili civilizovan postupak buržuja, i u prvom slučaju ne uspeva, a u drugom slučaju i nije nikakva »pobuna«. Treba primetiti da egoisti saglasnom sa sobom, koji ništa ne čini, ovde odgovara »čisti« čin, čin koji je, razume se, i bilo jedino moguće očekivati od jedne tako nedelatne individue.

Uzged saznajemo šta je stvorilo plebs i unapred možemo znati da se opet »propis« i vera u ovaj propis, u sveto, ovde javlja, promene radi, kao svest o grehu:

»Samo to da je posezanje *greh*, zločin, samo ovaj propis stvara plebs... stara svest o grehu *jedina* snosi krivicu.« Str. 342.

Vera da je svest svemu kriva jeste njegov propis koji njega čini pobunjenikom, a plebs grešnikom.

Nasuprot ovoj svesti o grehu, egoista na sledeći način podstiče sebe, odn. plebs, na posezanje:

»Kažem li sebi: Dokle moja vlast doseže to je moja svojina, i ja polažem pravo kao na svojinu na sve ono za čije se postizanje osećam dovoljno jakim itd.« Str. 340.

Dakle, sveti Sančo kaže sebi da hoće sebi nešto da kaže, poziva sebe da poseduje ono što poseduje i izražava svoj stvarni odnos kao odnos vlasti, — parafraza koja je uopšte tajna svih njegovih razmetanja. (Vidi *Logiku*.) Zatim, on — koji je u svakom trenutku ono što može da bude, dakle koji i poseduje ono što može da poseduje — razlikuje svoju ostvarenu, stvarnu svojinu koju uživa na račun kapitala od svoje moguće svojine, svog neostvarenog »osećanja jačine«, koje on sebi odobrava na račun dobitka i gubitka. Prilog knjigovodstvu o svojini u neobičnom smislu.

Šta treba da znači ovo svečano »kazati«, Sančo nam odaje na jednom već navedenom mestu:

»Kažem li sebi... onda je to u stvari i prazna priča.«

Tu on produžava:

»Egoizam« kaže »neimućnom plebsu« da bi ga »iskorenio«: »Posegni i uzmi što ti treba!« Str. 341.

Koliko je ova »priča« »prazna«, vidi se odmah na sledećem primeru.

»U imovini bankara vidim isto tako malo nečeg tuđeg koliko je i Napoleon video u zemljama kraljeva: Mi« (»Ja« se pretvara iznenada u »Mi«) »ne zaziremo od toga da je *osvojimo* i tražimo i sredstva za to. Mi je, dakle, rešavamo *duha tuđosti*, od kojeg smo se bojali.« Str. 369.

Koliko je malo »rešio« imovinu bankara »duha tuđosti«, Sančo odmah i dokazuje svojim dobronamernim predlogom plebsu da je »osvoji« posezanjem. »Neka posegne i vidi šta drži u ruci!« Ne imovinu bankara već beskorisni papir, »leš« te imovine, koji je taman toliko imovina »koliko je i mrtav pas još uvek pas«. Imovina bankara je samo u okviru postojećih odnosa proizvodnje i opštenja imovina i može se »osvojiti« samo u uslovima ovih odnosa i sredstvima koja za njih važe. A ako bi se Sančo okrenuo drugoj imovini, našao bi da ni tu stvar ne stoji bolje. Tako da se »čisti čin egoiste saglasnog sa sobom« najzad svodi na veoma prljav nesporazum. »Eto dokle dovodi avet« svetog.

Kazavši samom sebi šta je hteo da kaže, Sančo pušta pobunjeni plebs da kaže ono što mu je on prethodno rekao. Naime, on je za slučaj pobune napravio proklamaciju zajedno sa uputstvom za upotrebu, koju treba izložiti u svim seoskim krčmama i deliti po selima. Ona polaže pravo na objavljivanje u »Hinkende Botten«^[166] i u vojvodsko-nasauškom kalendaru za selo. Zasada se Sančove tendances incendiaires¹ ograničavaju na selo, na propagandu među slugama i govedaricama, uz isključenje gradova, što je nov dokaz koliko je on krupnu industriju »rešio duha tuđosti«. U međuvremenu ćemo ovaj dragoceni dokumenat pred nama², koji se ne sme izgubiti, izložiti što opširnije da bismo, »koliko je do nas, doprineli širenju pošteno zaslužene slave«. (Wigand, str. 191.)

Proklamacija stoji na str. 358 i d. i počinje ovako:

»Čime je obezbedena vaša svojina, vi povlašćeni? ... Time što se mi uzdržavamo da napadnemo, prema tome, našom zaštitom ... Time što vi nad nama vršite nasilje.«

Prvo time što se mi uzdržavamo da napadnemo, tj. time što mi *sami nad sobom* vršimo nasilje, a zatim time što *vi nad nama* vršite nasilje. Cela va á merveille.³ Dalje!

»Ako želite naše poštovanje, *kupite* ga po ceni koja je za nas povoljna ... Mi želimo samo *dostojnu cenu*.«

Prvo »pobunjenici« hoće da rasprodaju svoje poštovanje po »ceni koja je« za njih »povoljna«, a potom postavljaju »dostojnu cenu« kao kriterijum cene. Prvo proizvoljna cena, a zatim cena određena komercijalnim zakonima, proizvodnim troškovima i odnosom između ponude i tražnje, cena nezavisna od svojevolje.

»Ostavićemo vam vašu svojinu ako kako valja naknadite to ostavljanje ... Povikaćete da je nasilje budemo li makar samo posegli rukom ... bez nasilja nećemo ih dobiti« (naime, ostrige povlašćenih) ... »Nećemo vam uzeti ništa, baš ništa.«

¹ buntovničke težnje — ² MEGA: ovaj dokumenat pred nama — ³ To je divno.

Prvo ćemo vam je »ostaviti«, zatim ćemo vam je uzeti i moramo upotrebiti »silu«, i najzad vam ipak radije nećemo uzeti ništa. Uzećemo vam je u slučaju da je sami ostavite; u jednom svetlom trenutku, jedinom koji imamo, uviđamo, razume se, da ovo »ostavljanje« predstavlja »posezanje rukom« i upotrebu »sile«, ali nam se, konačno, ipak ne može prebaciti da vam bilo šta »uzimamo«. A to je dovoljno!

»Mučimo se dvanaest časova u znoju lica svog, a vi nam za to nudite nekoliko groša. Onda uzmite i vi za Svoj rad *isto* . . . Dosta priča o *jednakosti!*«

»Pobunjenec« sluge dokazuju se kao istinske Stirnerove »tvorevine«.

»Zar vam se to ne sviđa? Vi uobražavate da je naš rad dovoljno plaćen tom platom, a da vaš vrijedi mnoge hiljade. Ali kad ne biste svoj rad ocenjivali tako visoko i kad biste pustili da mi bolje vrednujemo svoj rad, mi bismo, u slučaju potrebe, obavili svakako i nešto važniji rad, nego vi za mnogo hiljada talira; a kad biste vi dobili samo jednu platu kao mi, uskoro biste postali marljiviji da biste dobili više. Ako učinite nešto što nam se čini deset i stotinu puta vrednije nego naš sopstveni rad, e« (e, ti smerni i verni slugo!), »onda i treba da dobijete sto puta više za to; mi mislimo, naprotiv, da za vas učinimo stvari koje ćete nam platiti više nego običnom nadnicom.«

Prvo se pobunjenici žale da je njihov rad i suviše malo plaćen. A na kraju obećavaju da će tek u slučaju veće nadnice davati rad koji treba platiti »više nego običnom nadnicom«. Zatim, oni veruju da bi učinili neobične stvari samo kad bi dobili bolju platu, dok, u isto vreme, od kapitaliste očekuju vanredne učinke tek onda kad se njegova »plata« spusti na nivo njihove. Najzad, pošto im je uspela ekonomska majstorija da profit — ovu neophodnu formu kapitala, bez kojeg bi propali kako oni tako i kapitalisti, — da taj profit pretvore u radnu najamninu, oni čine čudo plaćajući »sto puta više« nego što im donosi »njihov sopstveni rad«, tj. sto puta više nego što zarađuju. »To je smisao« gore iznete rečenice, ako Stirner i »misli ono što govori«. Ali ako je napravio samo stilsku grešku, ako je dopustio pobunjenicima da ponude sto puta više nego što *svako od njih* zaslužuje, onda im dopušta da kapitalisti ponude samo ono što svaki kapitalista danas već ima. Jasno je da je rad kapitaliste, povezan sa njegovim kapitalom, deset odnosno sto puta vredniji nego rad jednog prostog radnika. Sančo ostavlja, znači, u ovom slučaju, kao i uvek, sve po starom.

»Mi ćemo već izaći na kraj jedan s drugim, samo ako se složimo u tome da nijedan od nas više ne treba ništa da *poklanja* onom drugom. Onda ćemo, verovatno, doći dotle da ćemo čak bogaljima, starcima i bolesnima plaćati saobraznu cenu za to da ne pomru od gladi i bede; jer ako hoćemo da oni žive, valja nam *iskupiti* ispunjenje svoje volje. Kažem *iskupiti*, dakle ne mislim na neku bednu *milostinju*.«

Ova sentimentalna epizoda o bogaljima itd. treba da dokaže kako su se Sančove pobunjene sluge »podigle« već do onog nivoa buržoaske svesti na kome ne žele ništa da poklanjaju niti da dobijaju na poklon, i na kome veruju da su dostojanstvo i interes obe strane u nekom odnosu obezbeđeni čim je taj odnos pretvoren u kupovinu.

Za ovom gromkom proklamacijom naroda pobunjenog u Sančovoj uobrazilji sledi uputstvo za upotrebu u obliku dijaloga između zemljoposjednika i njegovih slugu, pri čemu se ovog puta gospodar ponaša kao Szeliga a sluge kao Stirner. U ovom uputstvu za upotrebu konstruišu se a priori na berlinski način engleski štrajkovi i francuske radničke koalicije.

Govornik slugu. »A šta to imaš?«

Zemljoposjednik. »Imam dobro od hiljadu jutara.«

Govornik. »A ja sam tvoj sluga i odsada ću obrađivati tvoju njivu samo za nadnicu od jednog talira.«

Zemljoposjednik. »Onda ću uzeti drugog.«

Govornik. »Nećeš naći nikog, jer mi sluge više nećemo raditi pod drugim uslovima, a ako se javi neko ko manje uzima, nek nas se čuva. Tu je služavka koja sada traži isto toliko, i nećeš naći više nikog za nižu cenu.«

Zemljoposjednik. »Ah, onda ću ja propasti!«

Sluge u horu. »Ne žuri toliko! Toliko koliko i mi zarađivaćeš i ti. A i kad ne bi bilo tako, mi ćemo ostaviti toliko da i ti možeš da živiš kao mi. — Dosta priča o jednakosti!«

Zemljoposjednik. »Ali ja sam navikao da živim bolje!«

Sluge. »Mi nemamo ništa protiv toga, ali to nije naša briga; izvoli, ako možeš više da uštediš. Treba li mi da iznajmljujemo sebe ispod dostojne cene da bi ti mogao dobro da živiš?«

Zemljoposjednik. »Ali vama neobrazovanim ljudima i nije potrebno toliko!«

Sluge. »E pa, mi ćemo uzeti nešto više da bismo time mogli da steknemo obrazovanje koje nam je eventualno potrebno.«

Zemljoposjednik. »Ali ako tako srozate bogate, ko će onda pomagati umetnost i nauku?«

Sluge. »E pa, to će morati masa da plati; mi ćemo svi sakupiti, to će dati pristojnu svoticu; vi bogati ionako sad kupujete samo najneukusnije knjige i plaćevne slike bogorodice ili par okretnih baletskih nogu.«

Zemljoposjednik. »O, kobna jednakosti!«

Sluge. »Ne, dragi stari gospodar, dosta priča o jednakosti. Želimo da vredimo samo onoliko kolika je naša vrednost, a ako ste vi više vredni, onda i treba da vredite više. Mi želimo samo *dostojnu cenu* i mislimo da se pokažemo dostojni cene koju budete platili.«

Na kraju ovog dramskog remek-dela Sančo priznaje da je, u svakom slučaju, »potrebna« »složnost slugu«. Kako se ona postiže, to ne saznajemo. Ono što saznajemo to je da sluge nemaju nameru da bilo kako menjaju postojeće odnose proizvodnje i opštenja, već samo da prinude zemljoposjednika da im da onoliko koliko njegovi

troškovi premašaju njihove troškove. Našem dobronamernom bonhomme-u nevažno je to što bi ova razlika u dépenses¹, raspodeljena na masu proletera, svakom pojedinom donela sitnicu i ni najmanje mu ne bi popravila položaj. U koji stepen agrikulture spadaju ove herojske sluge pokazuje se odmah po završetku drame, gde se oni pretvaraju u »domaće sluge«. Dakle, oni žive u patrijarhatu, u kome je podela rada još vrlo nerazvijena, u kome, uostalom, cela ta zavera mora »postići svoj krajnji cilj« time što zemljoposjednik odvodi pomenutog govornika u ambar i udara mu nekoliko batina, dok u civilizovanijim² zemljama kapitalista završava stvar time što obustavlja rad na neko vreme i pušta radnike »da se prošetaju«. Uopšte, koliko Sančo dokazuje da je praktičan čovek kad pristupa izgradnji svog remek-dela, koliko se drži u granicama verovatnoće, to se vidi iz čudne dosetke da zavede turnout³ slugu, a osobito iz koalicije »služavki«. A kakva je tek to dobroćudnost verovati da će se cena žita na svetskom tržištu upravljati prema zahtevima istočnopomeranskih slugu za nadnicom, a ne prema odnosu ponude i tražnje! Zaista groovit efekat ostavlja iznenađujući ekskurs slugu o literaturi, o poslednjoj izložbi slika i renomiranoj balerini - ličnosti dana, iznenađujući čak i posle neočekivanog pitanja zemljoposjednika o umetnosti i nauci. Ljudi postaju prijatelji čim pređu na ovu literarnu temu, i pritešnjeni zemljoposjednik čak za trenutak zaboravlja propast koja mu preti da bi izložio svoj dévouement⁴ umetnosti i nauci. Najzad, i pobunjenici ga uveravaju u svoju ispravnost i daju mu umirujuću izjavu da se ne rukovode ni niskim interesima ni rušilačkim težnjama, već najčistijim moralnim motivima. Oni žele samo dostojnu cenu i zaklinju se čašću i dušom da će učiniti sebe dostojnima više cene. Čitava stvar ima za cilj samo da svakom obezbedi ono što je njegovo, njegovu poštenju i pravednu zaradu, »poštenim radom zasluženno uživanje«. Svakako, od našeg poštenjačine nije se ni moglo tražiti poznavanje činjenice da ova cena zavisi od stanja tržišta rada, a ne od moralne pobune nekoliko literarno obrazovanih slugu.

Ovi istočnopomeranski pobunjenici su tako skromni da, uprkos svojoj »složnosti« koja im daje moć za sasvim druge stvari, žele da, kao i ranije, ostanu sluge, i njihova najveća želja je »nadnica od jednog talira«. Stoga je potpuno dosledno što oni ne čitaju bukvicu zemljoposjedniku koji je u njihovoj vlasti, već zemljoposjednik njima čita bukvicu.

»Sigurna srčanost« i »snažno samoosećanje domaćeg slugu« ispoljava se i u »sigurnom« i »snažnom« jeziku kojim se izražavaju on i njegovi drugovi. »Eventualno — e, pa — to će morati masa da plati — pristojna svotica — dragi stari gospodar — ipak.« Već malopre u proklamaciji je stajalo: »u slučaju potrebe svakako — e — Mi mislimo

¹ troškovima — ² MEGA: civilizovanim — ³ obustavu rada — ⁴ predanos

da učinimo — svakako — možda, otprilike itd.« Pomislio bi čovek da su i sluge uzjahale slavnog konja Clavilenja.*

Dakle, čitava bučna »pobuna« našeg Sanča svodi se u krajnjoj liniji na turnout, ali na turnout u neobičnom smislu, naime na turnout na berlinski način. Dok stvarni turnouts u civilizovanim zemljama čine sve nevažniji deo radničkog pokreta, jer opštije međusobno povezivanje radnika vodi ka drugim formama pokreta, dotle Sančo pokušava da malograđanski karikirani turnout prikaže kao krajnji i najviši oblik svetskoistorijske borbe.

Talasi pobune bacaju nas sada na obalu obećane zemlje, gde teče med i mleko, gde svaki pravi Izrailjac sedi pod svojom smokvom i gde je započeo milenijum¹ »sporazumevanja«.

III. Udruženje

Mi smo kad je bilo reči o pobuni prvo sakupili hvalisanja Sančova a zatim smo sledili praktičan tok »čistog čina egoiste saglasnog sa sobom«. U slučaju »Udruženja« poći ćemo obrnutim putem; prvo ćemo ispitati pozitivne institucije a zatim izneti iluzije našeg sveca o ovim institucijama.

1. Zemljišna svojina

»Ako više ne želimo da ostavimo zemlju zemljoposjednicima, nego da je osvojimo za sebe, onda se udružujemo radi toga, obrazujemo *udruženje*, *société*« (društvo), »koje će sebe učiniti *sopstvenikom*; uspe li nam to, oni će prestati da budu zemljoposjednici.« »Zemlja« postaje tada »svojina osvajača... I ovi pojedinci neće se u masi ponašati prema zemlji ništa manje samovoljno nego što to čini neki usamljeni pojedinac ili takozvani *propriétaire*.² Dakle, i tako ostaje da postoji *svojina*, i to takođe kao »isključiva«, na taj način što *čovečanstvo*, ovo veliko društvo, isključuje *pojedince* iz svoje svojine, izdaje mu, eventualno, u zakup samo neki njen deo, daje mu platu... Tako će i ostati i biti. Ono u čemu *svi* žele da imaju *udeo* biće oduzeto od onog pojedinca koji to želi da ima samo za sebe, biće pretvoreno u *opšte dobro*. Svako ima u njemu kao *opštem dobru* svoj *udeo* i taj deo je njegova svojina. A tako je i u našim starim odnosima kuća koja pripada petorici naslednika njihovo opšte dobro; ali je peti deo prihoda svojina svakog od njih.« Str. 329, 330.

Pošto su se naši hrabri pobunjenici organizovali u udruženje u društvo, i u tom vidu osvojili za sebe komad zemlje, ova »*société*«

* [U rukopisu precrtano:] U Francuskoj se proizvodi srazmerno više nego u Istočnoj Pomeraniji. U Francuskoj dolaze, po Michelu Chevalier-u, ako se čitava godišnja proizvodnja ravnomerno raspodeli na stanovništvo, 97 franaka po glavi, što čini za jednu porodicu...

¹ hiljadugodišnje carstvo — ² sopstvenik, ovde: zemljoposjednik

ova moralna osoba, »čini sebe *sopstvenikom*«. A da se ovo ne bi pogrešno shvatilo odmah potom se kaže da »ovo društvo *isključuje* pojedinca iz svojine, daje mu, eventualno, u zakup neki njen deo, daje mu platu«. Na ovaj način sveti Sančo prisvaja za sebe i svoje »udruženje« svoju predstavu o komunizmu. Čitalac će se setiti da je Sančo u svom neznanju prebacio komunistima da hoće da učine društvo najvišim *sopstvenikom* koji pojedincu daje u leno svoju »imovinu«.

Zatim, kakvi su to izgledi na »udeo u opštem dobru« koje Sančo otvara svom ljudstvu? Jednom prilikom, kasnije, kaže taj isti Sančo takođe protiv komunista: »Bilo da imovina pripada svima koji meni daju deo nje, ili pojedinim posednicima, — za mene je to podjednako prinuda, pošto ja ne mogu ni o jednom ni o drugom da odlučujem« (zbog čega mu i njegova »masa« »oduzima« ono što ne želi da dozvoli da pripada samo njemu, i tako mu opipljivo pokazuje moć zajedničke volje).

Treće, mi ovde opet nailazimo na »isključivost« zbog koje je toliko često zamerao buržoaskoj svojini tvrdeći da »mu ne pripada čak ni bedna tačka na kojoj se vrti«. Naprotiv, on ima samo pravo i moć da na njoj čuči kao bedan i potlačen kmet.

Četvrto, Sančo ovde prisvaja feudalni sistem koji je na svoje veliko ogorčenje otkrio u svim društvenim formama koje su dosada postojale stvarno ili su zamišljane. Osvajačko »društvo« se ponaša otprilike kao »udruženja« poludivljih Germana koji su osvojili rimske provincije i tamo uspostavili primitivni feudalni sistem, još veoma mnogo izmešan sa starim plemenskim sistemom. Ono daje svakom pojedincu komadić zemlje »kao platu«. Na onom stupnju na kome stoje Sančo i Germani šestog veka, feudalni sistem se, svakako, još veoma mnogo poklapa sa sistemom »plata«.

Uostalom, razume se da bi se plemenska svojina, kojoj je Sančo ovde odnedavno vratio ugled, u kratkom roku opet morala svesti na sadašnje odnose. Sančo ovo sam oseća uzvikujući: »Tako će i *ostati* i« (lepog li I!) »*biti*«, i najzad, svojim velikim primerom o kući koja pripada petorici naslednika, dokazuje da uopšte nema nameru da izađe iz okvira naših starih odnosa. Ceo njegov plan za organizovanje zemljišne svojine ima za cilj samo to da nas zaobilaznim istorijskim putem vrati na malograđanski nasledni zakup i porodičnu svojinu nemačkih carskih gradova.

Od naših starih, tj. sada postojećih odnosa Sančo je prisvojio samo jurističku besmislicu da pojedinci ili *propriétaires* »samovoljno« postupaju sa zemljišnom svojinom. U »udruženju« treba »društvo« da nastavi ovu zamišljenu »samovolju«. »Udruženju« je toliko svejedno šta biva sa zemljom da će »društvo« »možda« dati u zakup pojedincima parcele, a možda i ne. Sve je to sasvim svejedno. — Sančo, naravno, ne može da zna da je sa određenom organizacijom zemljoradnje data određena forma delatnosti, podređivanje pod jedan određeni stupanj podele rada. Ali svako drugi uviđa koliko su sitni kme-

tovi koje je Sančo ovde predložio malo sposobni da »svako od njih postane svemoćno Ja«, i koliko njihova svojina na njihovoj ništavnoj parceli ne odgovara mnogo hvaljenoj »svojini na sve«. U stvarnom svetu opštenje individua zavisi od njihovog načina proizvodnje, i stoga Sančovo »Možda« možda ruši čitavo njegovo udruženje. Ali ovde se »možda« ili, još pre, nesumnjivo već ispoljava istinsko Sančovo shvatanje o opštenju u udruženju, naime shvatanje da egoističko opštenje ima za osnovu sveto.

Sančo ovde istupa sa prvim »ustrojstvom« svog budućeg Udruženja. Pobunjenici, koji teže da postanu »slobodni od ustrojstva«, »sami sebe ustrojavaju« »birajući« »ustrojstvo« zemljišne svojine. Vidimo da je Sančo bio u pravu što nije gajio neke blistave nade u nove »institucije«. Ali istovremeno vidimo da on zauzima visok rang među »društvenim talentima« i da »je neobično domišljat kad su u pitanju društvena ustrojstva«.

2. Organizacija rada

»Organizacija rada se odnosi samo na takve radove koje mogu za nas da obavljaju drugi, npr. klanje, oranje i kopanje itd.; drugi ostaju egoistični, jer npr. niko ne može umesto tebe da napravi tvoje muzičke kompozicije, da izradi tvoje slikarske skice itd. Raffaelove radove ne može niko da zameni. Ovo su radovi jednog Jedinštenog koje može da ostvari samo ovaj Jedinšten, dok oni prvi zaslužuju da se nazovu *ljudskim*« (na str. 356 identifikovano sa »*opštekorisnim*«), »pošto je ono što je *sopstveno* tu od malog značaja i gotovo *svaki čovek* se može obučiti za to.« Str. 355.

»Uvek je korisno da se saglasimo o ljudskim radovima da nam oni ne bi, kao u uslovima konkurencije, oduzimali sve vreme i trud . . . Ali za koga treba uštedeti vreme? Radi čega je čoveku potrebno više vremena nego što je nužno da osveži svoju zamorenu radnu snagu? Na ovo komunizam ne daje odgovor. Radi čega? Da bi se čovek radovao sebi kao jedinstvenom, učinivši kao čovek ono što je njegovo.« Str. 356, 357.

»Radom mogu obavljati zvanične funkcije nekog predsednika, ministra itd.; ove funkcije zahtevaju samo opšte obrazovanje, naime takvo koje svako može postići . . . Ali dok svako može da vrši ove funkcije, dotle im samo jedinstvena, jedino njemu svojstvena snaga pojedinca daje tako reći život i značaj. To što on svoju službu ne vrši kao običan čovek, već unosi u nju moć svoje jedinstvenosti, to mu se još ne plaća, ako je uopšte plaćen samo kao činovnik ili ministar. Ako je zaslužio vašu zahvalnost i ako hoćete da sačuvate za sebe ovu hvale vrednu snagu jedinstvenog, ne smete ga plaćati kao običnog čoveka koji čini samo ono što je ljudsko, već samo kao čoveka koji čini nešto jedinstveno.« Str. 362, 363.

»Ako si u stanju da hiljadama ljudi pričiniš radost, onda će te hiljade ljudi nagraditi za to; jer u tvojoj je moći da propustiš da to učiniš, stoga oni moraju da plate ono što ti činiš.« Str. 351.

»Za moju jedinstvenost se ne može utvrditi neka opšta taksa, kao što se može za ono što ja činim kao čovek. Taksa se može odrediti samo za ovo poslednje.

Znači, ustanovite, ipak, neku opštu taksu za ljudske radove, ali nemojte lišiti svoju jedinstvenost onoga što ona zaslužuje.« Str. 363.

Kao primer organizacije rada u udruženju navodi se na str. 365 već pomenuta javna pekara. Ove javne ustanove moraju biti prava čuda u uslovima vandalskog parcelisanja koje je gore uzeto kao pretpostavka.

Prvo treba ljudski rad organizovati i na taj način skratiti da bi braca Straubinžanin iza toga, ako rano prestane sa radom, »mogao sebi da se raduje kao Jedinstvenome« (str. 357); dok se na str. 363 »radovanje« Jedinstvenog svodi na njegovu dopunsku zaradu. Na str. 363 ispoljavanje života Jedinstvenog ne javlja se naknadno, posle ljudskog rada, već se ljudski rad može obavljati kao jedinstveni i tada zahteva dopunsku nagradu. Jedinstveni kome nije stalo do njegove jedinstvenosti već do veće nagrade, mogao bi svoju jedinstvenost okačiti o klin i za inat društvu zadovoljiti se time da nasamari obične ljude i samog sebe.

Prema str. 356 ljudski rad se poklapa sa opštekorisnim, ali se prema str. 351 i 363 jedinstveni rad afirmiše upravo u tome što se on kao opštekoristan, ili bar za mnoge koristan, dopunski nagraduje.

Dakle, organizacija rada u udruženju sastoji se u odvajanju ljudskog rada od jedinstvenog, u utvrđivanju takse za ljudski rad i u cenjkanju za dopunsku nagradu za jedinstveni rad. Ova dopunska nagrada je, opet, dvostruka, naime jedna za jedinstveno izvođenje *ljudskog* rada i druga za jedinstveno izvođenje *jedinstvenog* rada, što zahteva utoliko zamršenije računovodstvo što ono što je juče bilo jedinstveni rad (npr. pređenje pamučne pređe br. 200) danas postaje ljudski rad, i što jedinstveno obavljanje ljudskih radova zahteva neprekidno špijuniranje samog sebe u sopstvenom interesu i opšte špijuniranje u javnom interesu. Dakle, čitav ovaj značajan organizacioni plan svodi se na potpuno sitnoburžoasko usvajanje zakona ponude i tražnje, koji danas postoji i koji izlažu svi ekonomisti. Taj zakon, po kome se određuje cena radova koje on proglašava za jedinstvene, npr. rada neke igračice, istaknutog lekara ili advokata, Sančo može naći već kod Adama Smitha objašnjen a kod Amerikanca Coopera procenjen. Noviji ekonomisti su na osnovu ovog zakona objasnili visoku platu onoga što oni nazivaju travail improductif¹, i nisku platu poljoprivrednih nadničara, uopšte nejednakosti radne najamnine. Tako smo, s božjom pomoći, opet stigli do konkurencije, ali do sasvim propale konkurencije, tako propale da Sančo može da predloži taksu, zakonsko fiksiranje radne najamnine, kao nekad u 14. i 15. veku.

Vredno je pomena još i to da se predstava koju je Sančo ovde izneo može videti isto tako kao nešto sasvim novo kod gospodina Mesije, dr Georga Kuhlmanna iz Holsteina.

¹ neproduktivan rad

Ono što Sančo ovde naziva ljudskim radom jeste, sa izuzetkom njegovih birokratskih fantazija, isto ono što se inače podrazumeva pod mašinskim radom i što razvoj industrije sve više i više prepušta mašinama. U »udruženju« su, istina, u slučaju gore opisane organizacije zemljoposeda mašine nemogućne, i zato kmetovi saglasni sa sobom ovome pretpostavljaju sporazumevanje o tim radovima. O »predsedniku« i »ministru« Sančo, *this poor localized being*¹, kako kaže Owen, sudi samo na osnovu svoje neposredne okoline.

Kao i uvek, Sančo ni ovde nema sreće sa svojim praktičnim primerima. On misli da niko ne može »umesto tebe da napravi tvoje muzičke kompozicije, da izradi tvoje slikarske skice. Raffaelove radove ne može niko da zameni«. Sančo bi, svakako, mogao da zna da nije sam Mozart već neko drugi najvećim delom izradio Mozartov *Requiem* i dovršio ga^[167], da je Raffael neznatan broj svojih fresaka »izradio« sam.

On uobražava da su takozvani organizatori rada^[168] hteli da organizuju celokupnu delatnost svakog pojedinca, dok se upravo kod njih pravi razlika između neposredno produktivnog rada, koji treba organizovati, i ne neposredno produktivnog rada. Ali po njihovom mišljenju, u ovim radovima ne treba da, kao što Sančo uobražava, svako radi umesto Raffaela, već da svako u kome se krije Raffael može da se nesmetano razvija. Sančo uobražava da je Raffael izradio svoje slike nezavisno od podele rada koja je u njegovo doba postojala u Rimu. Ako uporedi Raffaela sa Leonardom da Vincijem i Tizianom, moći će da vidi koliko su umetnička dela prvoga bila uslovljena tadašnjim procvatom Rima koji je nastao pod firentinskim uticajem; moći će da vidi koliko su umetnička dela ovog drugog bila uslovljena prilikama u Firenci, i kasnije ovog trećeg razvitkom Venecije, koji je sasvim različit od toga. Raffael je, kao i svaki drugi umetnik, bio uslovljen tehničkim napretkom umetnosti postignutim pre njega, organizacijom društva i podelom rada u njegovom mestu i, najzad, podelom rada u svim zemljama sa kojima je komuniciralo njegovo mesto. Da li će individua Raffaelovog kova razviti svoj talenat, to potpuno zavisi od tražnje, koja, opet, zavisi od podele rada i odatle proizašlih uslova obrazovanja ljudi.

Proglašavajući jedinstvenost naučnog i umetničkog rada, Stirner je na znatno nižem nivou od buržoazije. Već sada se smatra nužnim organizovati ovu »jedinstvenu« delatnost. Horace Vernet ne bi imao vremena ni za deseti deo svojih slika, da ih je smatrao za radove »koje može da izvrši samo ovaj jedinstveni«. Velika tražnja za vodviljima^[169] i romanima u Parizu prouzrokovala je pojavu takve organizacije rada za proizvodnju ove robe koja još uvek daje bolje rezultate nego njeni »jedinstveni« konkurenti u Nemačkoj. U astronomiji su ljudi kao Arago, Herschel, Encke i Bessel smatrali da je nužno organizovati

¹ ovo siroto biće vezano za mesto

zajednička posmatranja, i tek posle toga su došli do nekih znatnih rezultata. U historiografiji je za »jedinственog« apsolutno nemoguće da nešto uradi, i Francuzi su i ovde odavno prevazišli sve druge nacije organizacijom rada. Uostalom, podrazumeva se da sve ove organizacije, koje počivaju na modernoj podeli rada, još uvek vode ka veoma ograničenim rezultatima i predstavljaju progres samo u poređenju sa dosadašnjom ograničenom podvojenošću.

Još treba posebno istaći da Sančo meša organizaciju rada sa komunizmom i čak se čudi što mu »komunizam« ne odgovara na njegove sumnje u pogledu ove organizacije. Tako se gaskonjski seoski momak čudi što Arago ne zna da mu kaže na kojoj je zvezdi naš dragi bog podigao svoj dvorac.

Ekskluzivna koncentracija umetničkog talenta u pojedincima i njegova, potisnutost u širokim masama, povezana s tim, jeste posledica podele rada. Čak i kada bi u izvesnim društvenim uslovima svako bio istaknut slikar, to još uopšte ne bi isključivalo mogućnost da je svako i originalan slikar, tako da se i ovde svodi na čistu besmislicu razlika između »ljudskog« i »jedinственog« rada. Svakako, u slučaju komunističke organizacije društva otpada podvođenje umetnika pod lokalnu i nacionalnu ograničenost, koja proizlazi čisto iz podele rada, i podvođenje individue pod ovu određenu umetnost, tako da je ta individua isključivo slikar, vajar itd., pri čemu već i sam naziv dovoljno izražava ograničenost njegovog razvoja u poslu i njegovu zavisnost od podele rada. U komunističkom društvu nema slikara, već u krajnjem slučaju ljudi koji, između ostalog, i slikaju.

Sančova organizacija rada jasno pokazuje koliko se svi ovi filozofski vitezi supstancije zadovoljavaju pukim frazama. Podvođenje »supstancije« pod »subjekt«, na koje svi troše tako velike reči, strožavanje »supstancije«, koja vlada nad »subjektom«, na puku »akcidenciju« ovog subjekta, — sve se to pokazuje kao obična »prazna priča«. * Stoga, oni mudro propuštaju da podrobno uđu u podelu rada, u materijalnu proizvodnju i materijalno opštenje, koji individue upravo i potčinjavaju pod određene odnose i načine delatnosti. Kod njih je uopšte važno samo to da izumeju nove fraze za interpretaciju postojećeg sveta, koje se utoliko sigurnije svode na burleskna razmetanja ukoliko oni više veruju da su se uzdignuli nad svetom i stavili nasuprot njemu. Žalostan primer za to jeste Sančo.

* [U rukopisu precrtano:] Da je Sančo mislio ozbiljno sa svojim frazama, on bi morao ući podrobno u podelu rada. To je mudro propustio da učini i bez dvoumljenja je prihvatio postojeću podelu rada, da bi je iskoristio za svoje »udruženje«. Ušavši podrobnije u ovaj predmet, on bi, naravno, našao da podela rada nije ukinuta time što se »sebi izbija iz glave«. Borba filozofa protiv »supstancije« i njihovo potpuno zanemarivanje podele rada, materijalne osnove iz koje je izišao fantom supstancije, upravo dokazuje samo to da je ovim junacima zapelo samo do uništenja fraza, a nikako do izmene odnosa iz kojih su nužno nastale ove fraze.

3. Novac

«Novac je roba, i to suštinsko *sredstvo* ili imovina; jer on štiti bogatstvo od okoštavanja, održava njegov tok i izaziva njegov obrt. Ako znate neko bolje razmensko sredstvo, neka vam bude; ali to će opet biti neka vrsta novca.» Str. 364.

Na strani 353 novac se određuje kao »svojina koja je u prometu ili opticanju«.

Dakle, u »udruženju« se očuvava novac, ova čisto društvena svojina, kojoj je oduzeto sve što je individualno. Koliko je Sančo ogrezao u buržoaskom shvatanju, pokazuje njegovo pitanje o boljem razmenskom sredstvu. On, dakle, prvo pretpostavlja da je razmensko sredstvo uopšte nužno, a zatim kaže da ne poznaje nijedno drugo razmensko sredstvo osim novca. On ne haje za to što su brod, željeznica, koji transportuju robe, isto tako razmenska sredstva. Dakle, da ne bi govorio samo o razmenskom sredstvu, već specijalno o novcu, on je prinuđen da uzme i ostale odredbe novca, naime da je on razmensko sredstvo koje je u opštem prometu i opticanju, da održava tok svake imovine itd. Sa tim se javljaju i ekonomske odredbe za koje Sančo ne zna, ali koje konstituišu upravo novac; a sa njima i čitavo sadašnje stanje, klasna privreda, vladavina buržoazije itd.

Međutim, mi dobijamo prvo nekoliko objašnjenja o — vrlo originalnom — toku novčanih kriza u udruženju.

Javlja se pitanje:

«Odakle uzeti novac? ... Ne plaća se novcem, koji može i da nedostane, već svojom moći koja nas jedino i čini moćnima i imućnima ... Ne nanosi vam štetu novac, već vaša nemoć da ga uzmete.»

A sad moralno bodrenje:

«Neka se pokaže vaša imovina, okupite se, i neće nedostajati novca, vašeg novca, novca s vašim žigom. Ta znaj da imaš onoliko novaca koliko vlasti imaš; jer ti značiš onoliko koliko sebi pribaviš značaja.» Str. 353, 364.

U moći novca, u osamostaljenju opšteg razmenskog sredstva, kako u odnosu na društvo tako i u odnosu na pojedince, uopšte se najjasnije ispoljava osamostaljenje odnosa proizvodnje i opštenja. Dakle, kao i obično Sančo ne zna ništa o vezi novčanih odnosa sa opštom proizvodnjom i opštenjem. Kao dobar građanin, on spokojno čuva novac, a drugačije i ne može biti posle njegove podele rada i organizacije zemljišnog poseda. Stvarstvena moć novca, koja se eklatantno ispoljava u novčanim krizama i koja sitnog buržuja »voljnog da kupuje« tišti u vidu permanentne oskudice u novcu, za egoistu saglasnog sa sobom je takođe krajnje neprijatna činjenica. On se izvlači iz neprilike time što običnu predstavu sitnog buržuja izražava naopako i time stvara privid kao da je stav idividualna prema moći novca stvar zavisna čisto od ličnog htenja ili želje. Taj srećni obrt daje mu zatim priliku da zapanjenom sitnom buržuju, koji je ionako obeshrabren

oskudicom u novcu, održi moralnu propoved, potkrepljenu sinonimikom, etimologijom i preglasom, i da se time unapred otrese svih neprijatnih pitanja o uzrocima novčanih neprilika.

Novčana kriza se sastoji pre svega u tome što se sve »imovine« odjednom obezvređuju u poređenju sa razmenskim sredstvom i gube »moć« nad novcem. Kriza postoji upravo onda kad se više *ne može* plaćati svojom »imovinom« već se *mora* platiti novcem. A ovo se, opet, ne događa zato što nastupa oskudica u novcu, kako to sebi predstavlja sitni buržuj, koji o krizi sudi na osnovu svoje privatne bede, već nastupa zato što se učvršćuje specifična razlika između novca kao *opšte* robe, »svojine koja je u prometu i optičaju«, i svih drugih *specijalnih* roba, koje odjednom prestaju da budu svojina koja ima dobar promet. Ovde se ne može očekivati da ćemo, Sanču za volju, izložiti uzroke ovog fenomena. Trgovčicima bez para i utehe pruža Sančo prvo tu utehu da nije novac uzrok oskudice u novcu i čitave krize, već njihova nemoć da ga uzmu. Nije arsenik kriv za to što umire neko ko ga je progutao, već je kriva nemoć njegove konstitucije da svari arsenik.

Odredivši prethodno novac kao suštinsku, i to *specifičnu* imovinu, kao opšte razmensko sredstvo, kao novac u običnom smislu, Sančo odjednom obrće stvar, čim vidi do kakvih bi to teškoća dovelo, i proglašava svu imovinu za novac da bi stvorio privid lične moći. Teškoću za vreme krize stvara upravo to što je »sva imovina« prestala da bude »novac«. Uostalom, ovo se svodi na praksu građanina koji »svu imovinu« prima na ime isplate sve dotle dok je ona novac, i pravi teškoće tek kad postane teško ovu »imovinu« pretvoriti u novac, kad je on više i ne smatra za »imovinu«. Teškoća za vreme krize sastoji se, dalje, upravo u tome što vi sitni buržuj, kojima Sančo ovde govori, više ne možete da pustite u optičaj novac sa svojim žigom, svoje menice, već se od vas zahteva novac na kome niste više ostavili nikakav svoj žig i na kome niko živi ne može da vidi da je prošao kroz vaše prste.

Najzad, buržoaski moto: »Ti vrediš onoliko koliko imaš novaca« Stirner izvrcē u: »Ti imaš onoliko novaca koliko vrediš«, čime nije izmenjeno ništa, već je stvoren samo privid lične moći i time izražena trivijalna iluzija buržuja da je svako sam kriv ako nema novaca. Tako Sančo izlazi na kraj sa klasičnom buržoaskom izrekom: *L'argent n'a pas de maître*¹, i sad može da se popne na predikaonicu i uzvikne: »Neka se pokaže vaša imovina, okupite se, i neće nedostajati novaca!« Je ne connais pas de lieu à la bourse où se fasse le transfert des bonnes intentions.² Trebalo je još samo da doda: Nabavite kredit, knowledge is power³, prvi talir je teže steći nego poslednji milion, budite umereni i štedite svoj novac, a naročito ne razmnožavajte se toliko itd., pa bi vam umesto jednog pokazao oba magareća uha. Uopšte, kod ovog

¹ Novac nema gospodara — ² Ne znam ni za jedno mesto na berzi gde se trguje dobrim namerama. — ³ znanje je moć

čovjeka, za koga svako jeste ono što može biti i čini ono što može činiti, sve glave se završavaju moralnim postulatima.

Dakle, novčani sistem u Stirnerovom udruženju je postojeći novčani sistem, izražen ulepšavajućim i sentimentalno-sanjarskim stilom nemačkog sitnog buržuja.

Pošto je Sančo na ovaj način paradirao sa ušima svoga sivca, ispravlja se koliko je dug Szeliga-Don Kihot, da bi svečanim govorom o modernom putujućem viteštvu, pri čemu se novac pretvara u Dulčineju od Toboza, en masse¹ proizveo fabrikante i commerçants² u viteze, naime u industrijske viteze. Ovaj govor ima uzgred za cilj i to da dokaže da je novac, zato što je »suštinsko sredstvo«, takođe »u suštini kći«*. I on ispruži svoju desnicu i reče:

»Od novca zavisi sreća i nesreća. On je u buržoaskom periodu moć zato što ga prose kao devojkicu« (govedaricu, per appos. Dulčineju), »ali ga niko ne vezuje za sebe neraskidivim bračnim sponama. Sva romantika i viteštvo prosidbe dragog predmeta ponovo oživljavaju u konkurenciji. Novac, predmet čežnje, otimaju smeli industrijski vitezi.« Str. 364.

Sančo je sad dobio temeljno objašnjenje zašto je novac u buržoaskom periodu moć, naime, prvo, zato što od njega zavisi sreća i nesreća, i drugo, zato što je on *devojkica*. On je, dalje, saznao zašto može da izgubi svoj novac, naime, zato što devojkicu niko ne vezuje za sebe bračnim sponama. Sad, grešnik, zna na čemu je.

Szeliga, koji je tako od buržuja napravio viteza, sad na sledeći način pravi od komunista buržuja, i to buržuja-supruga:

»Ko ima sreću, taj odvodi devojkicu kući. Bednik ima sreću; on je uvodi u svoje domaćinstvo, *društvo*, i oduzima joj nevinost. U njegovoj kući ona više nije nevesta već žena i zajedno sa devičanstvom gubi se i porodično ime. Kao domaćica, devica-novac zove se *rad*, jer *rad* je ime muškarca. Ona je posed muškarca. — Da bi se dovršila ova slika, dete rada i novca je opet devojkica« (»u suštini kći«), »neudata« (zar je Szeliga ikad video da je neka devojkica »udata« izašla iz majčine utrobe?), »dakle novac.« (Posle gore iznetog dokaza da je sav novac »neudata devojkica«, po sebi je jasno da su »sve neudate devojkice« »novac«) — »dakle novac, ali koji vodi *izvesno* poreklo od rada, svog oca« (toute recherche de la paternité est interdite^[170]). »Oblik lica, lik, nosi drugačije obeležje.« Str. 364, 365.

Ova istorija svadbe, pogreba i krštenja dokazuje, svakako, dovoljno sama po sebi koliko je ona »u suštini kći« Szeligina, i to kći koja vodi »izvesno poreklo«. Međutim, njen krajnji razlog leži u neznanju njegovog bivšeg konjušara Sanča. Ono se jasno ispoljava na kraju gde govornik opet strahuje za »žig« novca i time odaje da metalni novac još smatra za najvažniji medijum u opticaju. Da je malo više

* Upor. *Svetu porodicu*, str. 266³.

¹ masovno — ² trgovce — ³ Vidi 5. tom našeg izdanja, str. 147.

poveo računa o ekonomskim odnosima novca, umesto što mu plete lepi zeleni venac devičanstva^[171], on bi znao da menice čine najveći deo medijuma u opticaju (a da se i ne govori o državnim hartijama, akcijama itd.), dok je papirni novac relativno vrlo mali, a metalni novac još manji deo toga. U Engleskoj je u opticaju npr. petnaest puta više novca u menicama i banknotama nego u metalu. I čak, što se tiče metalnog novca, on se određuje čisto proizvodnim troškovima, tj. radom. Dakle, ovde je zametni Stirnerov proces oplodjenja bio suvišan. — Svečane refleksije Szeligine o razmenschkom sredstvu koje počiva na radu a koje je ipak različito od sadašnjeg novca, a za koje on tvrdi da ga je otkrio kod nekih komunista, dokazuju opet samo bezazlenost sa kojom naš plemeniti par tek tako poveruje u sve što pročita.

Jašući kući posle ove viteške i »romantične« borbe oko »prosidbe«, nijedan od njih dvojice ne vodi kući »sreću«, još manje »nevestu«, a ponajmanje »novac«, već u najboljem slučaju jedan »bednik« drugoga.

4. Država

Videli smo kako Sančo u svom »udruženju« očuvava postojeći oblik zemljišnog poseda, podelu rada i novac onakvima kakvi ovi odnosi žive u predstavi sitnog buržuja. Već na prvi pogled se vidi da se Sančo, posle ovih premisa, ne može lišiti države.

Najpre će njegova novostečena svojina morati da primi oblik zajemčene, pravne svojine. Već smo čuli:

»Ono u čemu svi žele da imaju udeo biće oduzeto od onog pojedinca koji to želi da ima samo za sebe.« (Str. 330.)

Dakle, ovde se ističe volja celine nasuprot volji podvojenog pojedinca. Pošto svaki od egoista saglasnih sa sobom može da se ne saglasi sa drugima i time stupi u ovaj sukob, opšta volja mora takođe imati neki izraz nasuprot podvojenim pojedincima —

»i ova volja se naziva *državna volja*« (str. 257).

Njene odredbe su tada *pravne* odredbe. Za izvršenje ove opšte volje biće opet nužne represivne mere i javna vlast.

»Udruženja će tada i u ovoj stvari« (svojini) »umnožavati sredstva pojedinca i *obezbeđivati* njegovu *napadnutu* svojinu« (dakle, jemčiti zajemčenu svojinu, dakle pravnu svojinu, dakle svojinu koju Sančo ne poseduje »bezuslovno«, već je »dobija u leno« od »udruženja«). Str. 342.

Zajedno sa odnosima svojine tada se, razume se, ponovo uspostavlja čitavo građansko pravo, i sam Sančo iznosi npr. učenje o ugovoru potpuno u stilu pravnika na sledeći način:

»Isto tako ne znači ništa ako ja sam sebe lišim ove ili one slobode, npr. bilo kakvim *ugovorom*.« Str. 409.

A da bi »obezbedio« »napadnute« ugovore, on se mora opet podvrci sudu i svim sadašnjim posledicama jednog građanskog procesa, što takođe »ne znači ništa«.

Tako smo se »postepeno iz tmine i noći« opet približili postojećim odnosima, samo, postojećim odnosima u patuljastoj predstavi nemačkog sitnog buržuja.

Sančo priznaje:

»U odnosu na slobodu država i udruženje se ne razlikuju bitno. Ovo drugo ne može da nastane i postoji, a da nema svakakvog ograničavanja slobode, kao što je i država nespojiva sa neograničenom slobodom. Ograničavanje slobode je svuda neizbežno, jer nemoguće je *osloboditi* se svega; ne može se leteti kao ptica samo zato što bi se želelo leteti itd . . . U udruženju će biti još dosta neslobode i nedobrovoljnosti, jer njegov cilj upravo i nije sloboda, koju ono, naprotiv, žrtvuje radi svojstvenosti, ali i samo radi *svojstvenosti*.« Str. 410, 411.

Ako privremeno ostavimo po strani komičnu razliku između slobode i svojstvenosti, videćemo da je Sančo svoju »svojstvenost« i nehotice već u svom udruženju žrtvovao uz pomoć *ekonomskih* institucija. Kao pravi »vernici države« on vidi ograničavanje tek tamo gde počinju političke institucije. On ne dira u opstanak starog društva a sa njim ni u podvođenje individua pod podelu rada, pri čemu ne može da izbegne sudbinu da mu podela rada zajedno sa zanimanjem i životnim položajem, koji su mu time dati, propisuje neku naročitu »svojstvenost«. Ako ga zadesi takva sudbina da u Willenhallu^[172] radi kao bravarski pomoćnik, onda će se »svojstvenost« koja mu je nametnuta sastojati u iščašenju bedra, što će mu doneti »bangavost«; ako »avet naslova njegove knjige«^[173] mora da živi kao predilica, onda će se »svojstvenost« te predilice sastojati u ukrućenim kolenima. Čak i ako naš Sančo ostane u svom starom pozivu kmeta, koji mu je odredio još Cervantes i koji sada proglašava za svoj sopstveni poziv, za čije ispunjenje sebe poziva, njemu će po sili podele rada i odvajanja grada od sela pripasti ta »svojstvenost« da, isključen iz čitavog svetskog opštenja i, prema tome, iz svakog obrazovanja, postane čisto lokalna životinja.

Tako Sančo, usled društvene organizacije, u udruženju gubi svoju svojstvenost malgré lui¹, ako jednom, izuzetno, i prihvatimo svojstvenost u smislu individualnosti. Sasvim je dosledno što on sad usled političke organizacije diže ruke i od svoje slobode; to dokazuje samo još jasnije koliko on teži da u udruženju usvoji sadašnje stanje.

Dakle, suštinska razlika između slobode i svojstvenosti čini razliku između sadašnjeg stanja i »udruženja«. Već smo videli koliko je bitna ta razlika. Većini iz njegovog »udruženja«, verovatno, takođe neće smetati ova razlika, već će dekretirati »oslobađanje« od nje, a ako se Sančo time ne zadovolji, ta većina će mu dokazati na osnovu njegove

¹ protiv svoje volje

sopstvene »Knjige« da, prvo, ne postoje nikakve suštine, već su suštine i suštinske razlike »sveto«; drugo, da »udruženje« nema razloga da se interesuje za »prirodu stvari« i »pojам odnosa«, i, treće, da ta većina ni u kom slučaju ne dira u njegovu svojstvenost, već samo u njegovu slobodu da je ispoljava. Ako »on teži da bude oslobođen ustava«, ona će mu možda dokazati da njegovu slobodu ograničava samo ako ga uhapsi, naredi da bude izbatinan, otkine mu nogu, dokazaće mu da je on partout et toujours¹ »svojstven« sve dok može da pokaže ispoljavanja života polipa, ostrige, čak galvanizovanog žabinog leša. Ona će mu, kao što smo već čuli, za njegov rad »odrediti cenu«, i »neće dopustiti stvarno slobodno« (!) »korišćenje vrednosti njegove svojine«, pošto mu time ograničava slobodu, a ne svojstvenost; — sve su to stvari koje Sančo na str. 338 prigovara državi. »Šta onda da preduzme« kmet Sančo? »Da drži do sebe i ne pita za« udruženje. (ibid.) Ta većina će ga, najzad, poučiti, kad god bude galamio protiv postavljene mu granice, da će, dokle god on ima tu svojstvenost da slobode proglašava za svojstvenosti, ona uzima sebi slobodu da njegove svojstvenosti smatra za slobode.

Kao što je gore razlika između ljudskog i jedinstvenog rada bila samo kukavno prisvajanje zakona ponude i tražnje, tako je sada razlika između slobode i svojstvenosti kukavno prisvajanje odnosa između države i buržoaskog društva, ili, kako to gospodin Guizot kaže, između *liberté individuelle*² i *pouvoir public*³. Ovo je u toj meri istina da on u sledećem tekstu može gotovo bukvalno da prepíše Rousseau-a:

»Sporazum, kome svako mora da žrtvuje deo svoje slobode«, ne postiže se »uopšte radi nečeg opšteg ili makar samo radi nekog drugog čoveka«, već »naprotiv, ja sam ušao u njega samo iz *koristoljublja*. A što se tiče žrtve, ja žrtvujem ipak samo ono što nije u mojoj vlasti, tj. ne žrtvujem uopšte ništa.« Str. 418.

Ovaj kvalitet deli naš sa sobom saglasni kmet sa svakim drugim kmetom i uopšte sa svakom individuum koja je ikada živela na svetu. Uporedi i Godwin, *Political Justice*^[174]. — Uzgred napomenuto, izgleda da Sančo poseduje tu svojstvenost da veruje da kod Rousseau-a individue zaključuju ugovor za ljubav opšteg, što Rousseau-u nikad nije ni palo na um.

Međutim, ostala mu je jedna uteha.

»Država je *sveta* . . . ali udruženje . . . *nije* sveto.« I u tome se sastoji »velika razlika između države i udruženja«. Str. 411.

Dakle, čitava ova razlika svodi se na to da je »udruženje« stvarno moderna država, a da je »država« Stirnerova iluzija o pruskoj državi, u kojoj on pogrešno vidi državu uopšte.

¹ svuda i uvek — ² individualne slobode — ³ javne vlasti

5. Pobuna

Najzad, Sančo s pravom tako malo veruje svojim tananim razlikama između države i udruženja, svetog i nesvetog, ljudskog i jedinstvenog, svojstvenosti i slobode itd., da pribegava ultima ratio¹ sa sobom saglasnog egoiste — pobuni. Međutim, ovog puta on se buni ne protiv sebe samog, kao što je ranije tvrdio, već protiv udruženja. Kao što je razjašnjenje svih stvari tražio samo u udruženju, tako to sad ovde traži u pobuni.

«Ako mi opština ne da pravo, ja se bunim protiv nje i branim svoju svojinu.»
Str. 343.

«Ako ne uspe pobuna, udruženje će ga isključiti (uhapsiti, prognati itd.).»
Str. 256, 257.

Sančo ovde pokušava da prisvoji droits de l'homme² iz 1793, u koja se ubraja i pravo na ustanak^[175], pravo čoveka koje, naravno, rađa gorke plodove za onoga koji ga koristi po svom »sopstvenom« shvatanju.

Dakle, čitavo Sančovo udruženje svodi se na sledeće. Dok je ranije u kritici posmatrao postojeće odnose samo sa strane iluzije, u udruženju on teži da upozna stvarnu sadržinu ovih odnosa i da ovu sadržinu suprotstavi ranijim iluzijama. Naravno, pri ovom pokušaju se naš uča-neznalica nužno upadljivo nasukao. On je izuzetno jedanput težio tome da prisvoji »prirodu stvari« i »pojam odnosa«, ali nije uspeo da bilo koju stvar ili odnos »liši duha tuđosti«.

Pošto smo sada upoznali stvarni lik udruženja, preostaje nam još samo to da razmotrimo Sančove sanjarske predstave o njemu, religiju i filozofiju udruženja.

6. Religija i filozofija udruženja

Ovde opet počinjemo sa onom tačkom sa kojom smo gore započeli prikaz udruženja. Sančo upotrebljava dve kategorije, svojinu i imovinu; iluzije o svojini odgovaraju poglavito datim pozitivnim podacima o zemljišnoj svojini, a iluzije o imovini podacima o organizaciji rada i novčanom sistemu u »udruženju«.

A. Svojina

Str. 331. «Meni pripada svet.»

Interpretacija njegovog naslednog zakupa parcele.

Str. 343. «Ja sam sopstvenik svega što mi je potrebno»,

što je ulepšavajući opis činjenice da su njegove potrebe njegovo imanje i da je ono što je njemu potrebno kao kmetu uslovljeno njegovim od-

¹ krajnjem sredstvu — ² prava čoveka

nosima. Na isti način tvrde ekonomisti da je radnik sopstvenik svega što mu je potrebno kao radniku. Vidi izlaganje o minimumu plate kod Ricarda^[176].

Str. 343. »Ali sada sve pripada meni.«

Muzički tuš u čast njegove tarife nadnica, njegove parcele, njegovih permanentnih novčanih neprilika i njegove isključenosti iz svega što »društvo« ne želi da samo on poseduje. Ta ista rečenica nalazi se na str. 327 i ovako izražena:

»Njegova« (tj. druga) »dobra su moja, i ja njima upravljam kao sopstvenik zavisno od stepena moje vlasti.«

Ovaj zvučni *allegro marciale*¹ ovako prelazi u blagu kadencu, u kojoj postepeno pada potpuno na stražnjicu, — što je uobičajena Sančova sudbina:

Str. 331: »Meni pripada svet. Zar vi« (komunisti) »kažete nešto drugo obrnutom rečenicom: *Svima* pripada svet? Svi su Ja i opet Ja itd.« (npr. »Robespierre npr., Saint-Just itd.«)

Str. 415: »Ja sam Ja i Ti si Ja, ali . . . ovo Ja u kome smo mi svi jednaki jeste samo moja misao — opštost« (sveto).

Praktična varijacija ove teme nalazi se na str. 330, gde se »pojedinci kao ukupna masa« (tj. svi) suprotstavljaju »podvojenom pojedincu« (tj. Ja za razliku od svih) kao sila koja reguliše.

Ove disonance, najzad, prelaze u umirujući završni akord da ono što Ja ne posedujem jeste, u svakom slučaju, svojina nekog drugog »Ja«. »Svojina nad svim« je, tako, samo interpretacija toga da svako poseduje isključivu svojinu.

Str. 336. »Ali svojina je samo moja svojina ako je ja bezuslovno imam. Kao bezuslovno Ja, ja imam svojinu, bavim se slobodnom trgovinom.«

Već znamo da, ako se sloboda trgovine i bezuslovnost ne poštuju u udruženju, time se dira samo u slobodu a ne i u svojstvenost. »Bezuslovna svojina« je pogodna dopuna »obezbeđenoj«, zajemčenoj svojini u udruženju.

Str. 342. »Po mišljenju komunista, opština treba da bude sopstvenik. Sasvim suprotno, ja sam sopstvenik i samo se sa drugima sporazumevam o svojoj svojini.«

Na str. 329 videli smo kako »société² od sebe stvara *sopstvenika*«, a na str. 330 kako ono »*pojedince* isključuje iz *njihove* svojine«. Uopšte smo videli da je uveden sistem porodičnih feuda, najprimitivniji početak sistema lena. Prema str. 416 je »feudalni sistem = lišenost svojine«, zbog čega se po toj istoj stranici »u udruženju i samo u udruženju priznaje svojina«, a za to ima dovoljno razloga »jer se ono što je sopst-

¹ marševski *allegro* — ² društvo

veno više ni od koje suštine ne dobija u leno«. (Ibid.) To jest, u dosadašnjem feudalnom sistemu gospodar lena je bio »suština«, a u udruženju je to société. Odatle proizlazi bar to da Sančo ima »isključivu«, ali ni u kom slučaju »obezbeđenu« svojinu nad »suštinom« dosadašnje istorije.

U vezi sa str. 330, prema kojoj svaki pojedinac biva isključen iz onoga što društvo ne želi da samo on poseduje, i u vezi sa sistemom države i prava u udruženju stoji

na str. 369: »Pravna i zakonita svojina nekog drugog biće samo ona za koju je tebi pravo da bude njegova svojina. Prestane li to da ti bude pravo, onda je ona za tebe izgubila svoju zakonitost, i ti ćeš se podsmevati apsolutnom pravu na nju.«

Ovim on dokumentuje zaprepašujuću činjenicu da ono što je zasnovano na pravu u udruženju, ne mora da bude njemu pravo, — neosporno pravo čoveka. Ako se u udruženju nađe institucija starofrancuskih parlamenata, koje Sančo toliko voli, onda će on moći da čak i svoj zabeleženi unutrašnji otpor deponuje u sudskoj kancelariji i da se pri tom uteši time da »je nemoguće osloboditi se svega«.

Čini se da su ove rečenice dosada u protivrečnosti i međusobno i sa stvarnošću udruženja. Međutim, ključ za zagonetku se nalazi u već navedenoj pravničkoj fikciji da se tamo gde je isključen iz svojine drugih on sporazumeva samo sa ovim drugima. Ova fikcija se u sledećim rečenicama izvodi detaljnije:

Str. 369. »Tome je kraj« (tj. poštovanju prema tuđoj svojini) »ako pomenuto drvo mogu, doduše, da prepustim drugome, kao što drugome prepustam svoj štap itd., ali ga ne posmatram od samog početka kao nešto što mi je tuđe, tj. sveto. Naprotiv... ono ostaje moja svojina, dok ga ne ustupim drugima ono jeste i ostaje moje. U imovini bankara ja ne *vidim* ništa tuđe.«

Str. 328. »Ja ne zazirem od tvoje i vaše svojine, već je stalno *smatram* svojom svojinom, u kojoj nemam šta da poštujem. Činite to isto sa onim što nazivate mojom svojinom! Uz ovo *shvatanje* mi ćemo se najlakše sporazumeti.«

Ako Sanču, po statutu udruženja, »natrljaju nos« čim posegne za tuđom svojinom, onda će on, istina, tvrditi da je njegova svojstvenost da ima dugačke prste, ali će udruženje ipak presuditi da je Sančo sebi samo uzeo izvesnu »slobodu«. A ako je Sančo toliko »slobodan« da za nečim posegne, onda udruženje ima tu »svojstvenost« da mu zato dodeli batine.

Evo kako stoji stvar. Buržoaska, i to specijalno sitnoburžoaska i sitnoseljačka svojina ostaje, kao što smo videli, očuvana u udruženju. Različita je samo *interpretacija*, »*shvatanje*«, zbog čega i Sančo stalno stavlja akcenat na »posmatranje«. »Sporazumevanje« se vrši na taj način što ova nova filozofija posmatranja u celom udruženju počinje da se smatra značajnom. Ova filozofija se sastoji u tome što se, prvo, svaki odnos, stvoren bilo ekonomskim uslovima ili direktnom prinudom, smatra za odnos »sporazumevanja«; drugo, što se uobražava

da smo mi prepustili drugima svu njihovu svojinu, i da ona ostaje njihova samo dotle dok ne budemo imali vlast da im je oduzmemo, a ne dobijemo li tu vlast nikad, tant mieux¹; treće, da Sančo i njegovo udruženje u teoriji jedno drugom jemče uzajamno nepoštovanje, dok se u praksi udruženje uz pomoć štapa »sporazumeva« sa Sančom, i, najzad, da je ovo »sporazumevanje« puka fraza, pošto svako zna da su drugi pristali na njega samo s tajnom namerom da ga prvom prilikom odbace. U tvojoj svojini ja ne vidim nešto tvoje, već nešto moje; pošto svako Ja to čini, oni u tome vide nešto opšte, što nas dovodi do moderno-nemačko-filozofske interpretacije obične, posebne i isključive privatne svojine.

Uz tu filozofiju udruženja o svojini idu, između ostalog, još i sledeće bubice, koje proizlaze iz Sančovog sistema:

Na str. 342 stoji da se nepoštovanjem u udruženju može steći svojina, na str. 351 — da »smo svi mi u izobilju« i da ja »treba samo da ispružim ruku koliko god mogu«, — dok uistinu celo udruženje spada u sedam mršavih faraonovih krava, i, najzad, da Sančo »neguje misli« koje »stoje u njegovoj Knjizi«, što se na str. 374 opeva u neuporedivoj odi sebi, koja je imitacija Heineovih oda Schlegelu:^[177] »Ti koji neguješ takve misli kakve stoje u tvojoj knjizi — besmislica!« To je himna koju Sančo privremeno dekretira samom sebi i o kojoj će se udruženje kasnije »sporazumeti« sa njim.

Najzad, i bez »sporazumevanja« se razume da se svojina u neobičnom smislu, o kojoj smo govorili još u *Fenomenologiji*, kao »svojina koja je u prometu« i »u opticanju«, prima u udruženju kao sredstvo plaćanja. U vezi sa prostim činjenicama, npr. da ja gajim saosećanje, da govorim sa drugima, da mi amputiraju (odn. otkidaju) nogu, udruženje će se saglasiti da »je osećaj onih koji osećaju ujedno i moj, da je svojina«, str. 387; da su i tuđe uši i jezici moja svojina; da su i mehanički odnosi moja svojina. Tako će se i kupovanje na veliko u zelenaške svrhe u udruženju sastojati poglavito u tome što će se svi odnosi uz pomoć jedne lake parafraze pretvarati u odnose svojine. Ovaj nov način izražavanja »nevolja«, koje se već sada sve više javljaju, jeste »suštinsko sredstvo ili imovina« u udruženju i uspešno će pokrивati onaj deficit u sredstvima za život koji se neizbežno javlja kad imamo posla sa Sančovim »socijalnim talentom«.

B. Imovina

Str. 216: »Neka svako od vas postane svemoćno Ja!«

Str. 353: »Misli na uvećanje svoje imovine!«

Str. 420: »Držite mnogo do vrednosti svojih darova«,

»Držite im cenu«,

»Ne dajte da vas prisile da spustite cene«,

¹ utoliko bolje

»Ne dajte da vas ubede da vaša roba ne vredi onoliko kolika joj je cena«,
 »Ne izvrgavajte se podsmehu tražeći smešno nisku cenu«,
 »Podražavajte hrabroga« itd.!

Str. 420: »Izvcite vrednost svoje svojine!«
 »Izvuci svoju vrednost!«

Ove male moralne izreke, koje je Sančo naučio od jednog čičvuskog čifte iz Andaluzije, koji je svom sinu dao pravila za život i trgovanje, i koje Sančo sada vadi iz svog ranca, čine glavnu imovinu udruženja. Osnova svih ovih stavova je veliki stav na str. 351:

»Sve što možeš da učiniš jeste tvoja imovina.«¹

Ovaj stav ili nema smisla tj. ima samo smisao tautologije, ili predstavlja besmislicu. On je tautologija ako znači: što možeš da učiniš to možeš da učiniš. On je besmislica ako imovina br. 2 treba da izrazi imovinu »u običnom smislu«, trgovinsku imovinu, i ako se zasniva na ovoj etimologiji. Ali sukob se sastoji upravo u tome što se od moje imovine traži nešto drugo a ne ono što je ova imovina u stanju da učini, npr. od moje sposobnosti da stvaram stihove zahteva se da te stihove pretvaram u novac. Od moje sposobnosti traži se upravo nešto drugo a ne svojevrtni proizvod ove posebne sposobnosti, naime proizvod zavisian od tuđih odnosa koji ne podležu pod moju sposobnost. Ovu teškoću treba u udruženju rešiti uz pomoć etimološke sinonimike. Vidi se kako naš egoistični uča puca na neko ugledno mesto u udruženju. Uostalom, ova teškoća je samo prividna. Ovde se na Sančov svečani način nadugačko izlaže obična jezgrovita i moralna izrečica buržujâ: Anything is good to make money of².

C. Moral, opštenje, teorija eksploatacije

Str. 352. »Vi postupate egoistički kad jedni druge ne smatrate ni vlasnicima ni bednicima ili radnicima, već delom svoje imovine, *upotrebljivim subjektima*. Onda nećete ništa dati ni vlasniku, sopstveniku, za njegov imetak, ni onome ko radi, već samo onome ko vam je potreban. Treba li nam kralj? pitaju se Severnoamerikanci i odgovaraju: Za nas ni on ni njegov rad ne vrede ni cvonjka.«

Nasuprot tome, na str. 229 on prebacuje »buržoaskom periodu«:

»Umesto da me uzmu onakvog kakav sam, gleda se samo na moju svojinu, moje osobine i sa mnoim se zaključuje bračni³ savez samo radi mog poseda. Sklapa se brak tako reći sa onim što ja imam a ne sa onim što ja jesam.«

To jest, znači, obraća se pažnja samo na to šta sam ja za drugog, na moju upotrebljivost, prema meni se odnosi kao prema upotrebljivom subjektu. Sančo pljuje »buržoaskom periodu« u supu, da bi je sasvim sam posrkao u udruženju.

¹ Igra reči sa »vermögen« = biti kadar, i »Vermögen« = imovina; sposobnost — ² Od svega se mogu napraviti pare. — ³ Kod Stirnera: časni

Ako se individue današnjeg društva uzajamno smatraju za vlasnike, za radnike, i, ako Sančo već tako hoće, za bednike, onda to znači samo to da se oni jedni prema drugima odnose kao upotrebljivi subjekti, — činjenica u koju može da posumnja samo tako neupotrebljiva individua kakav je Sančo. Kapitalista, koji radnika »smatra za radnika«, obraća pažnju na njega samo zato što mu je potreban radnik; radnik to isto čini sa kapitalistom; a tako i Amerikancima, po Sančovom mišljenju, (neka nam navede iz kog je izvora uzeo ovu istorijsku činjenicu) ne *treba* kralj *zbog toga* što za njih nije upotrebljiv kao radnik. Sančo je svoj primer opet izabrao sa uobičajenom nespretnošću, jer on stvarno dokazuje upravo suprotno od onoga što treba da dokaže.

Str. 395. »Ti za mene nisi ništa drugo već hrana, kao što i ti mene jedeš i trošiš. Mi uzajamno imamo samo jedan odnos: odnos upotrebljivosti, korisnosti, koristi.«

Str. 416. »Za mene niko nije osoba dostojna poštovanja, čak ni sabrat, već samo kao i druga *bičav* (!) »predmet za koji imam saučešće ili ga nemam, interesantan ili neinteresantan predmet, upotrebljiv ili neupotrebljiv subjekat.«

Odnos »upotrebljivosti«, koji u udruženju treba da bude *jedini* odnos među individuama, odmah se opet parafrazira u uzajamno »*jedenje*«. »Savršeni hrišćani« udruženja se, naravno, i pričešćuju, samo ne zajedno, već jedu jedan drugoga.

Hegel u *Fenomenologiji* dokazuje koliko je ova teorija uzajamne eksploatacije, s čijim je izvođenjem Bentham dodijao, već na početku ovog veka mogla biti shvaćena kao faza prošlog veka. Vidi tamo glavu *Borba prosvetiteljstva sa sujeverjem*, gde se teorija upotrebljivosti prikazuje kao krajnji rezultat prosvetiteljstva. Prividna budalaština da se svi mnogostruki uzajamni odnosi ljudi svode na *jedan* odnos upotrebljivosti, — ova prividno metafizička apstrakcija proizlazi iz toga što su u okviru modernog buržoaskog društva svi odnosi praktično podvedeni pod jedan apstraktni novčano-čiftinsko-trgovački odnos. Ova teorija se pojavila sa Hobbesom i Locke-om, istovremeno sa prvom i sa drugom engleskom revolucijom, sa prvim udarcima kojima je buržoazija osvojila političku vlast. Kod ekonomskih autora ona je postojala, naravno, još od ranije kao prećutna pretpostavka. Prava nauka ove teorije korisnosti jeste ekonomija; ona kod fiziokrata^[116] dobija svoju pravu sadržinu, pošto oni prvi sistematski rezimiraju ekonomiju. Već se kod Helvétiusa i Holbacha može naći idealizacija ovog učenja, koje sasvim odgovara opozicionarskom stavu francuske buržoazije pre revolucije. Kod Holbacha se sva delatnost individua u njihovom uzajamnom opštenju prikazuje kao odnos korisnosti i korišćenja, npr. govorenje, voljenje itd. Stvarni odnosi koji se ovde pretpostavljaju su, znači, govorenje, voljenje, određene delatnosti određenih osobina individua. Ovi odnosi ne treba ovde da imaju značenje *svojstveno* za njih, već treba da budu izraz i prikaz

jednog trećeg, njima podmetnutog odnosa, *odnosa korisnosti ili korišćenja*. Ovaj opis prestaje da bude besmislen i proizvoljan tek onda kad pomenuti odnosi za individue nemaju vrednost sami po sebi, ne kao samodelatnost, već pre kao prerusavanja, i to ni u kom slučaju kategorije korišćenja, već prerusavanja stvarnog trećeg cilja i odnosa koji se zove odnos korisnosti.

Maskarada u jeziku ima neki smisao samo onda kad predstavlja nesvesni ili svesni izraz neke stvarne maskarade. U ovom slučaju odnos korisnosti ima sasvim određeni smisao, naime taj da ja sebi koristim time što drugom nanosim štetu (*exploitation de l'homme par l'homme*¹); dalje, u ovom slučaju je korist koju ja izvlačim iz nekog odnosa uopšte tuđa ovom odnosu, kao što smo gore u slučaju sposobnosti videli da se od svake sposobnosti zahteva proizvod koji joj je tuđ, — odnos koji je određen društvenim odnosima, a on i jeste upravo odnos korisnosti. Sve ovo je stvarno slučaj kod buržuja. Za njega samo *jedan* odnos ima vrednost po sebi, odnos eksploatacije; svi drugi odnosi imaju za njega vrednost samo utoliko ukoliko on može da ih podvede pod ovaj jedan odnos, a čak i tamo gde nailazi na odnose koji se ne mogu direktno podrediti odnosu eksploatacije, on ih podređuje njemu bar u iluziji. Materijalni izraz ove koristi je novac, reprezentant vrednosti svih stvari, ljudi i društvenih odnosa. Uostalom, vidi se na prvi pogled da se tek iz stvarnih odnosa opštenja, u kojima ja stojim sa drugim ljudima, a nikako iz refleksije i puke volje, izvlači kategorija »korišćenje«, i da se zatim, obrnuto, ti odnosi, pomoću čisto spekulativnog metoda, izdaju za stvarnost ove kategorije, izvučene iz njih samih. Na potpuno isti način i sa podjednakim pravom prikazao je Hegel sve odnose kao odnose objektivnog duha. Znači, Holbachova teorija je istorijski opravdana, filozofska iluzija o buržoaziji koja je upravo tada bila na usponu u Francuskoj i čija se želja za eksploatacijom još mogla protumačiti kao želja za potpunim razvojem individua u opštenju oslobođenom starih feudalnih stega. Oslobođenje sa stanovišta buržoazije, konkurencija, bilo je, svakako, za osamnaesti vek jedini mogući način da se individuama otvori nov put slobodnijeg razvoja. Teorijsko proglašenje svesti koja odgovara ovoj buržoaskoj praksi, svesti uzajamne eksploatacije, za opšti odnos među svim individuama, bilo je takođe smeo i otvoren napredak, obesvećujuće *prosvetljenje* u pogledu političkog, patrijarhalnog, religioznog i idiličnog ulepšavanja eksploatacije pod feudalizmom; — ulepšavanja koje je odgovaralo tadašnjem obliku eksploatacije i koje su sistematizovali osobito pisci apsolutističke monarhije.

Čak i da je Sančo u svojoj »Knjizi« učinio isto što i Helvétius i Holbach u prošlom veku, taj anahronizam bi ipak bio smešan. Ali videli smo kako je on na mesto delatnog buržoaskog egoizma stavio razmetljivi, sa sobom saglasni egoizam. Jedina njegova zasluga je u

¹ eksploatacija čoveka od čoveka

tome što — protiv svoje volje i ne znajući to — predstavlja izraz nemačkih malograđana današnjice, koji teže da postanu buržuji. Bilo je sasvim normalno što se, isto onoliko koliko su ovi građani u praksi istupali sitničarski, bojažljivo i sa snebivanjem, »jedinštveni« među njihovim filozofskim predstavnicima razmetao pred svetom vašarski, hvalisavo i drsko; odnosima ovih građana sasvim odgovara to da i ne žele da znaju ništa o svom teorijskom razmetljivcu, a i da on o njima ne zna ništa, da su oni međusobno nesložni, a da je on prinuđen da propoveda sa sobom saglasni egoizam; sad, možda, Sančo vidi kojom je pupčanom vrpcom *njegovo* »udruženje« vezano za Carinski savez.^[178]

Napredovanje teorije korisnosti i eksploatacije, njene različite faze potpuno su povezane sa raznim epohama razvitka buržoazije. Kod Helvétiusa i Holbacha ona nije, po svojoj stvarnoj sadržini, nikad otišla mnogo dalje od parafraziranja načina izražavanja pisaca iz vremena apsolutističke monarhije. To je bio drugi način izražavanja, više želja da se svi odnosi svedu na odnos eksploatacije, da se opštenje objasni na osnovu materijalnih potreba i načina njihovog zadovoljavanja, — nego što je bilo samo ostvarenje. Zadatak je bio postavljen. Hobbes i Locke su imali pred očima kako raniji razvitak holandske buržoazije (oni su obojica neko vreme živeli u Holandiji), tako i prve političke akcije kojima je buržoazija u Engleskoj izišla iz lokalne i provincijske ograničenosti, a i već relativno razvijen stupanj manufakture, pomorske trgovine i kolonizacije; to važi naročito za Locke-a koji je pisao u prvom periodu engleske ekonomije, u periodu nastanka akcionarskih društava, engleske banke i pomorskog gospodstva Engleske. Kod njih, a osobito kod Locke-a, teorija eksploatacije je još neposredno povezana sa ekonomskom sadržinom.

Helvétius i Holbach su, pored engleske teorije i dotadašnjeg razvitka holandske i engleske buržoazije, imali pred sobom još i francusku buržoaziju, koja se još borila za svoj slobodan razvoj. Opšti komercijalni duh osamnaestog veka je osobito u Francuskoj u vidu špekulacije zahvatio sve klase. Vladinim finansijskim neprilikama i iz njih poteklim debatama o oporezivanju već tada se bavila čitava Francuska. Uz to, Pariz je u osamnaestom veku bio jedini svetski grad, jedini grad u kome je postojalo lično opštenje individua iz svih nacija. Ove premise, zajedno sa univerzalnijim karakterom Francuza uopšte, dale su Helvétiusovoj i Holbachovoj teoriji svojevrstu opštu boju, ali su joj ujedno i oduzele onu pozitivnu ekonomsku sadržinu koja se još može naći kod Engleza. Teorija, koja je kod Engleza još bila prosto konstatovanje¹ jedne činjenice, kod Francuza postaje filozofski sistem. Ova opštost lišena pozitivne sadržine, kakva se javlja kod Helvétiusa i Holbacha, suštinski je različita od totaliteta punog sadržine, koji se može naći tek kod Benthama i Milla. Prva odgovara još nerazvijenoj buržoaziji koja se bori, a druga vladajućoj, razvijenoj buržoaziji.

¹ MEGA: kod Engleza bila prosto konstatovanje

Sadržinu teorije eksploatacije, koju su Helvétius i Holbach zanemarili, razvili su i sistematizovali fiziokrati u Holbachovo vreme; ali kako su oni za osnovu imali nerazvijene ekonomske odnose Francuske, gde još nije bio slomljen feudalizam, koji zemljišni posed pretvara u glavnu stvar, to su i ostali u toj meri u okviru feudalističkog načina shvatanja da su zemljišnu svojinu i poljoprivredni rad proglasili za onu [proizvodnu snagu] koja uslovljava čitav oblik društva.

Dalji razvitak teorije eksploatacije u Engleskoj je vezan za Godwina, a naročito za Benthama, koji je ekonomsku sadržinu što su je zanemarili Francuzi malo-pomalo ponovo unosio u onoj meri u kojoj se buržoazija probijala kako u Engleskoj tako i u Francuskoj. Godwinova *Political Justice* napisana je za vreme terora, a glavna dela Benthamova za vreme i posle francuske revolucije i u toku razvoja krupne industrije u Engleskoj. Potpuno sjedinjavanje teorije korisnosti sa ekonomijom nalazimo, najzad, kod Milla.

Ekonomiju, koju su ranije razrađivali ili finansijeri, bankari i trgovci, dakle uopšte ljudi koji su neposredno imali veze sa ekonomskim odnosima, ili ljudi sa opštim obrazovanjem, kakvi su Hobbes, Locke, Hume, za koje je ona imala značaj kao grana enciklopedijskog znanja, — dakle, ekonomiju su tek fiziokrati uzdigli na nivo posebne nauke i otada se ona razrađuje kao takva. Kao posebna stručna nauka ona je u sebe toliko unela ostale, političke, jurističke itd. odnose da je te odnose svela na ekonomske. Ali ona je ovo podvođenje svih odnosa pod samu sebe smatrala samo za jednu stranu ovih odnosa i time im je, u svakom drugom pogledu, ostavila i samostalno značenje izvan ekonomije. Potpuno podvođenje svih postojećih odnosa pod odnos korisnosti, bezuslovno uzdizanje ovog odnosa korisnosti do jedinstvene sadržine svih ostalih odnosa, nalazimo tek kod Benthama, kod koga posle francuske revolucije i razvoja krupne industrije buržoazija više ne istupa kao posebna klasa, već kao klasa čiji uslovi predstavljaju uslove čitavog društva.

Pošto su iscrpene sentimentalne i moralne parafraze koje su kod Francuza sačinjavale čitavu sadržinu teorije korisnosti, za dalje izgrađivanje ove teorije preostalo je samo još pitanje: kako koristiti, eksploatisati individue i odnose. Odgovor na ovo pitanje bio je u međuvremenu već dat u ekonomiji; jedino mogući korak napred sastojao se u unošenju ekonomske sadržine. Bentham je učinio taj korak. Ali u ekonomiji je već bilo izrečeno da se glavni odnosi eksploatacije nezavisno od volje pojedinaca određuju u celini proizvodnjom i da ih podvojene individue nalaze već u gotovom obliku. Znači, za teoriju korisnosti nije ostalo nijedno drugo polje spekulacije osim stava pojedinaca prema ovim krupnim odnosima, osim privatne eksploatacije zatečenog sveta od strane podvojenih individua. U vezi sa ovim su se Bentham i njegova škola bavili dugim moralnim refleksijama. Čitava kritika postojećeg sveta koju je izvršila teorija korisnosti dobila je ovim takođe ograničen vidokrug. Njoj je, sputanoj uslovima bur-

žoazije, ostala mogućnost da kritikuje samo one odnose koji su nasleđeni iz neke ranije epohe i koji su stajali na putu razvoju buržoazije. Stoga teorija korisnosti, doduše, uspostavlja vezu između svih postojećih odnosa i ekonomskih, ali to čini samo na ograničen način.

Teorija korisnosti je od samog početka imala karakter teorije opšte korisnosti; ali ovaj karakter je dobio potpunu sadržinu tek kad su u nju uneti ekonomski odnosi, specijalno podela rada i razmene. U podeli rada privatna delatnost pojedinca postaje opšte korisna; opšta korisnost Benthamova svodi se na onu istu opštu korisnost koja se uopšte ističe u konkurenciji. Unošenjem ekonomskih odnosa zemljišne rente, profita i radne najamnine u nju su ušli i određeni odnosi eksploatacije pojedinih klasa, pošto način eksploatacije zavisi od životnog položaja eksploatatora. Dovde se teorija korisnosti mogla nadovezati na određene društvene činjenice; njeno dalje upuštanje u način eksploatacije svodi se na fraze katihizisa.

Ekonomska sadržina je postepeno pretvorila¹ teoriju korisnosti u puku apologiju postojećeg, u dokazivanje da su pod postojećim uslovima sadašnji uzajamni odnosi ljudi najprobitačniji i u najvećoj meri opšte korisni. Ovaj karakter ona nosi kod svih novijih ekonomista.

Dok je tako teorija korisnosti imala bar to preimućstvo što je nagoveštavala povezanost svih postojećih odnosa sa ekonomskim osnovama društva, dotle je ona kod Sanča izgubila svaku pozitivnu sadržinu, odvojena je od svih stvarnih odnosa i svodi se na puku iluziju podvojenog građanina o sopstvenoj »razboritosti« sa kojom veruje da eksploatiše svet. Uostalom, Sančo se samo na nekoliko retkih mesta upušta u teoriju korisnosti čak i u ovom razvodnjenom vidu; kao što smo videli, sa sobom saglasni egoizam, tj. iluzija o ovoj iluziji malograđanina, ispunjava gotovo celu »Knjigu«. A čak i ovih nekoliko mesta kod Sanča se najzad svode, kao što ćemo videti, na prazne priče.

D. Religija

»U ovoj zajedničnosti« (tj. sa drugim ljudima) »ja ne vidim uopšte ništa drugo već umnogostručavanje moje moći, i samo dok je ona moja umnogostručena snaga, ja je i zadržavam. Str. 416.

»Ja se ne ponižavam ni pred jednom moći i spoznajem da su samo moja moć sve moći, koje moram da potčinim čim zaprete da postanu moć protiv ili iznad mene; svaka od njih *sme* da bude samo jedno od *mojih sredstava* da se nametnem.«

Ja »smatram«, ja »spoznajem«, ja »moram da potčinim«, moć »*sme* da bude samo jedno od *mojih sredstava*«. Već kod »udruženja« smo videli šta treba da znače ovi moralni zahtevi i koliko oni odgovaraju stvarnosti. A sa ovom iluzijom o njegovoj moći tesno je povezana i

¹ MEGA: pretvara

druga o tome da se u udruženju uništava »supstancija« (vidi *Humani liberalizam*) i da odnosi među članovima udruženja nikad ne dobijaju čvrst oblik nasuprot podvojenim individuama.

»Udruženje, ujedinjavanje, ovo neprekidno ujedinjavanje svih sastavnih delova... Svakako, i od udruženja može nastati društvo, ali samo onako kako od misli nastaje fiksna ideja... Ako se udruženje iskristalisalo u društvo, onda je ono prestalo da bude ujedinjavanje; jer ujedinjavanje je neprekidno sjedinjavanje; udruženje je postalo ujedinjenost, leš udruženja ili ujedinjavanja — društvo... Udruženje nije povezano ni prirodnom ni duhovnom sponom.« Str. 294, 408, 416.

Što se tiče »prirodne spona«, ona, uprkos Sančovom »otporu«, postoji u kmetovskom sistemu i organizaciji rada itd. u udruženju, a isto tako i »duhovna spona« u Sančovoj filozofiji. Uostalom, potrebno je samo da ukažemo na ono što smo više puta i još kad je bilo reči o udruživanju rekli o osamostaljivanju odnosa od individua, koje počiva na podeli rada.

»Ukratko, društvo je *sveto*, udruženje je tvoje *sopstveno*: društvo crpe tebe, ti crpeš udruženje« itd. Str. 418.

E. Dodatak o udruženju

Dok dosada nismo videli nikakvu drugu mogućnost da uđemo u »udruženje« osim pobunom, sad iz Komentara saznajemo da »udruženje egoista« već postoji u »stotinu hiljada« primeraka kao jedna strana postojećeg buržoaskog društva i da nam je dostupno i bez ikakve pobune i bez ikakvog »Stirnera«. Zatim nam Sančo pokazuje

»takva udruženja u životu. Faust se nalazi usred takvih udruženja kad uzvikuje: *Čovek sam tu* (!) »i smem da budem to^[179] — Goethe to ovde daje čak crno na belo« (»ali Humanus se naziva svetim, v. Goethe«,^[180] upor. »Knjige«)... »Da Heß pažljivo pogleda u stvarni život, ugledao bi stotine hiljada takvih delom brzo prolaznih, delom trajnih egoističkih udruženja.«

Zatim, Sančo okuplja pred Hešovim prozorom »decu« da se poigraju, prepušta »nekolicini dobrih poznanika« da odvedu Heša u krčmu, i sjedinjava ga sa njegovom »dragom«.

»Dabome, Heß ne vidi kako su ovi trivijalni primeri bogati sadržinom i kako su, kao nebo od zemlje, daleko od svetih društava, čak i od bratskog, čovečnog društva svetih socijalista.« (Sančo contra Heß, Wigand, str. 193, 194.)

Isto tako je već na str. 305 »Knjige« »ujedinjavanje u materijalne svrhe i interese« milostivo prihvaćeno kao dobrovoljno udruženje egoista.

Dakle, udruženje se ovde svodi, s jedne strane, na buržoaske asocijacije i akcionarska društva, a, s druge strane, na građanske klubove, piknike itd. Poznato je da oni prvi potpuno spadaju u *savremenu epohu*, a takođe je poznato da to ništa manje ne važi ni za ove poslednje. Neka

Sančo pogleda »udruženja« neke ranije epohe, recimo iz doba feudalizma, ili »udruženja« kod drugih nacija, recimo kod Italijana, Engleza itd. sve do »udruženja« dece, — da bi zapazio razliku. Ovom novom interpretacijom udruženja on potvrđuje samo svoj okoreli konzervativizam. Sančo, koji je čitavo buržoasko društvo primio u svoju tobože novu instituciju, ukoliko mu je ono bilo prijatno, ovde naknadno izjavljuje samo to da će u njegovom udruženju biti i zabave, i to zabave na sasvim uobičajen način. Naš bonhomme, naravno, ne misli na to koji mu to, nezavisno od njega postojeći, odnosi omogućavaju ili ga onemogućavaju »da otprati nekolicinu dobrih poznanika u krčmu«.

Fourier-u pripada ideja da čitavo društvo rasturi na dobrovoljne grupe, ideja koja je, ovde, na osnovu glasina koje su stigle do Berlina, dobila štirnerovski karakter^[181]. Ali kod Fourier-a ovo shvatanje ima za pretpostavku potpuni preobražaj društva i zasniva se na kritici postojećih »udruženja«, kojima se Sančo toliko divi, i njihove savršene dosadnosti. Fourier slika ove sadašnje pokušaje zabavljanja u vezi sa postojećim odnosima proizvodnje i opštenja i polemise sa njima; daleko od toga da ih kritikuje, Sančo hoće da ih onakve kakvi su presadi u svoju novu instituciju »sporazumevanja« koja treba da usreći ljude, i time samo još jednom dokazuje koliko se do guše zaglibio u postojeće buržoasko društvo.

Najzad, Sančo drži još i sledeći oratio pro domo¹, tj. u zaštitu »udruženja«:

»Da li je udruženje u kome većina dopušta da se obmanjuje u pogledu svojih najprirodnijih i najočevidnijih interesa — udruženje egoista? Da li su se udružili egoisti tamo gde jedan predstavlja roba ili kmeta drugoga? . . . Društva u kojima se potrebe jednih podmiruju na račun drugih, u kojima npr. jedni mogu da podmire potrebu za mirom time što drugi moraju da rade do iznemoglosti . . . Heß . . . identifikuje . . . ova svoja »egoistička udruženja« sa *Stirnerovim* Udruženjem egoista.« [Wigand,] str. 192, 193.

Dakle, Sančo izražava pustu želju da u njegovom udruženju, koje se zasniva na uzajamnoj eksploataciji, svi članovi budu podjednako moćni, domišljati itd. itd., da svako eksploatiše drugog upravo onoliko koliko i ovaj njega eksploatiše i da niko ne bude »obmanjivan« u pogledu svojih »najprirodnijih i najočevidnijih interesa«, niti da bude u mogućnosti da svoje »potrebe podmiruje na račun drugih«. Ovde zapažamo da Sančo priznaje »prirodne i očevide interese« i »potrebe« svih, — dakle, *jednake* interese i potrebe. Zatim, setimo se ujedno i str. 456 »Knjige«, po kojoj je »zakidanje« »moralna ideja koju je propovedao esnafski duh« i čoveku koji je dobio »mudro vaspitanje« ona ostaje »fiksna ideja od koje sloboda misli ne donosi zaštitu«.

¹ bukvalno: govor u zaštitu svog doma; ovde: u zaštitu svojih interesa

Sančo »dobija svoje misli odozgo i ostaje pri njima«. (Ibid.) Ova jednaka moć svih je, po njegovom zahtevu da svako postane »*svemoćan*«, tj. da svi postanu *nemoćni* jedni u odnosu na druge, sasvim konsekventan postulat i poklapa se sa sentimentalnom težnjom malograđanina za svetom trgovaca-čifta u kome svako nalazi svoju korist. Ili, opet, naš svetac iznebuha uzima za pretpostavku društvo u kome svako može neometano da podmiruje svoje potrebe, ne čineći to »na račun drugih«, u kom slučaju teorija eksploatacije opet postaje besmislena parafraza stvarnih uzajamnih odnosa individua.

Pošto je u svom »udruženju« progutao i pojeo druge i time opštenje sa svetom pretvorio u oštenje sa sobom, Sančo prelazi od ovog indirektnog na direktno samouživanje, jedući samog sebe.

C. *Moje samouživanje*

Filozofija koja propoveda uživanje stara je u Evropi koliko i kirenška škola^[182]. Kao što su u starom veku *Grci* bili matadori u ovoj filozofiji, tako su to među novijima *Francuzi*, i to iz istih razloga, jer su ih njihov temperament i njihovo društvo činili najviše sposobnim za uživanje. Filozofija uživanja nikad i nije bila ništa drugo već duhom bogat jezik izvesnih društvenih krugova koji su imali privilegiju da uživaju. Ako se ostavi po strani to da su način i sadržina njihovog uživanja stalno bili uslovljeni čitavim oblikom ostalog društva i da su patili od svih njihovih protivrečnosti, — ova filozofija je postala čista fraza čim je počela da polaže pravo na opšti značaj i proglasila se životnim nazorom društva u celini. Ona se ovde srozala na nivo poučne moralne propovedi, na sofističko ulepšavanje postojećeg društva, ili se pretvorila u svoju suprotnost, proglašavajući za zadovoljstvo nedobrovoljnu askezu.

Filozofija uživanja se pojavila u novije doba zajedno sa propašću feudalizma i pretvaranjem feudalne zemljišne aristokratije u ispunjeno žudnjom za životom i rasipničko dvorsko plemstvo pod apsolutističkom monarhijom. Kod ovog plemstva ta filozofija ima još u većoj meri oblik neposrednog naivnog životnog nazora, koji dobija svoj izraz u memoarima, pesmama, romanima itd. itd. Ona postaje prava filozofija tek u rukama nekih pisaca revolucionarne buržoazije, koji su, s jedne strane, imali isto obrazovanje i način života kakve i dvorsko plemstvo, i, s druge strane, prihvatili opštiji način shvatanja buržoazije, koji se zasnivao na opštijim uslovima ove klase. Nju su, stoga, prihvale obe klase, mada sa sasvim različitih stanovišta. Ako je kod plemstva ovaj jezik bio još sasvim ograničen na nivo i životne uslove tog staleža, buržoazija ga je uopštila i primenila na svaku individuu bez razlike, tako da je teoriju uživanja odvojila od životnih uslova ovih individua i time je pretvorila u bledu i licemernu moralnu doktrinu. Kada je u toku daljeg razvoja plemstvo oboreno i buržoazija dospela u sukob sa svojom suprotnošću, proletarijatom, plemstvo je postalo

licemerno-pobožno, a buržoazija svečano-moralna i striktna u svojim teorijama, ili je zapala u gore pomenuto licemerje, mada se plemstvo u praksi ni u kom slučaju nije odreklo uživanja, i mada je uživanje kod buržoazije dobilo čak zvaničan ekonomski oblik — oblik *luksuza**.

Povezanost uživanja individua svakog doba sa klasnim odnosima i uslovima proizvodnje i opštenja koji proizvode te odnose i u kojima te individue žive, ograničenost dotad postojećeg uživanja, koje stoji izvan stvarne sadržine života individua i čini njegovu suprotnost, povezanost svake filozofije uživanja sa stvarnim uživanjem koje stoji pred njom, i licemerje jedne takve filozofije koja se obraća svim individuama bez razlike, mogli su biti otkriveni, naravno, tek onda kad su se mogli podvrći kritici uslovi proizvodnje i opštenja dotadašnjeg sveta, tj. kad je suprotnost između buržoazije i proletarijata stvorila komunističke i socijalističke poglede na svet. Time je osuđen na smrt svaki moral, bilo moral askeze ili uživanja.

Naš plitki, moralni Sančo veruje, naravno, kao što to proizlazi iz cele »Knjige«, da je posredi samo drugi moral, životni nazor za koji mu se čini da je nov, da treba »izbiti sebi iz glave« nekoliko »fiksnih ideja«, pa će svi moći da se raduju životu, da uživaju u njemu. Dakle, glava o samouživanju bi mogla u najboljem slučaju pod novom etiketom ponoviti one iste fraze i sentencije koje nam je propovedao već toliko često praveći sebi »samouživanje«. Jedino što je tu

* [U rukopisu precrtano:] U srednjem veku su uživanja bila potpuno klasifikovana; svaki stalež je imao svoja posebna uživanja i svoj poseban način uživanja. Plemstvo je bilo stalež sa privilegijom isključivog uživanja, dok je kod buržoazije već postojalo odvajanje rada od uživanja i uživanje bilo podređeno radu. Kmetovi, klasa određena isključivo za rad, imali su samo veoma malobrojna i ograničena uživanja, koja su dobijali više slučajno, što je zavisilo od čefa njihovih gospodara i drugih slučajnih okolnosti, i koja se teško i mogu uzeti u obzir. — Pod vlašću buržoazije uživanja su dobila svoj oblik od klasa društva. Uživanja buržoazije određivao je materijal koji je ova klasa proizvodila na raznim stupnjevima svog razvitka, i dobijala su, od individua kao i od daljeg podređivanja uživanja sticanju novca, onaj karakter dosadnih uživanja koji još i sada imaju. Uživanja proletarijata dobila su savremeni brutalni oblik, s jedne strane, kao posledica dugog radnog vremena, koje je dovelo do vrhunca potrebu za uživanjem, i, s druge strane, kao posledica kvalitativnog i kvantitativnog ograničavanja uživanja dostupnih proleteru. — Uživanja svih dotadašnjih staleža i klasa morala su biti uopšte ili detinjasta, zamorna ili brutalna, zato što su uvek bila odvojena od celokupne životne delatnosti, stvarne sadržine života individua, i manje-više se svodila na to da se besadržajnoj delatnosti dá prividna sadržina. Kritika ovih dotadašnjih uživanja mogla se vršiti, naravno, tek onda kad se suprotnost između buržoazije i proletarijata toliko razvila da se mogao podvrći kritici i dotadašnji način proizvodnje i opštenja.

originalno svodi se na to što on svako uživanje *veliča do nebesa* i filozofski ga ponemčuje, dajući mu naziv »samouživanje«. Ako je francuska filozofija uživanja u osamnaestom veku slikala u duhovitom obliku bar postojeći vedri i bezobzirni život, čitava Sančova frivolnost se ograničava na izraze kao što su »progutati«, »rasipati«, na slike kao što su »svetlo« (treba da stoji: sveća) i na sećanja iz prirodnih nauka (koja se svode ili na beletrističku besmislicu, kao što je ona da biljka »usisava vazduh etra«, da »ptice pevačice gutaju bube«), ili na netačnosti, npr. da sveća samu sebe sagoreva. Nasuprot tome, mi ovde uživamo opet u potpunij svečanoj ozbiljnosti s kojom istupa protiv »svetog«, za koje čujemo da je u svom obliku kao »poziv-odredbazadatak«, »ideal«, ljudima dosad kvarilo njihovo samouživanje. Uostalom, ne ulazeći u više-manje prljave forme u kojima to »samo« u »samouživanju« može biti više od puke fraze, moramo čitaocu još jednom sasvim ukratko izneti Sančove mahinacije protiv svetog, sa neznatnim modulacijama što se nalaze u ovoj glavi.

»Poziv, odredba, zadatak, ideal« su, da to ukratko ponovimo, ili

1. predstava o revolucionarnim zadacima koji su materijalno propisani nekoj potčinjenoj klasi; ili

2. puke idealističke parafraze ili pak odgovarajući svesni izraz onih načina delatnosti individua koji su se osamostalili u razne poslove zahvaljujući podeli rada; ili

3. svesni izraz nužnosti koja svakog trenutka postoji za individue, klase, nacije da svoj položaj učvrste sasvim određenom delatnošću; ili

4. u zakonima, u moralu itd. idealno izraženi uslovi egzistencije vladajuće klase (uslovljeni dotadašnjim razvojem proizvodnje), koje njihovi ideolozi više ili manje svesno teorijski osamostaljuju i koji se u svesti pojedinih individua ove klase mogu predstavljati kao poziv itd. i biti protivstavljeni individuama potlačene klase kao životna norma, delimično kao ulepšavanje vladavine te klase ili kao svest o njoj, a delimično kao njeno moralno sredstvo. Ovde, kao i uopšte kod ideologa, treba primetiti da oni stvar obavezno postavljaju na glavu i svoju ideologiju smatraju kako za stvaralačku snagu tako i za svrhu svih društvenih odnosa, dok je ona samo njihov izraz i simptom.

O našem Sanču znamo to da je njegova vera u iluzije ovih ideologa nepresušna. Zato što ljudi, zavisno od svojih različitih životnih uslova, stvaraju o sebi tj. čoveku različite predstave, Sančo veruje da su različite predstave stvorile različite životne uslove i da su tako krupni fabrikanti ovih predstava, ideolozi, ovladali svetom. Upr. str. 433.

»Oni koji misle vladaju svetom«, »misao vlada svetom«; »popovi ili uče« »uvrte sebi svakakve gluposti u glavu«, »oni zamišljaju ideal čoveka«,

prema kome se ostali moraju upravljati (str. 442). Sančo zna čak sasvim tačno zaključak po kome su ljudi potčinjeni bubama u glavama uča i u svojoj gluposti su im se sami potčinili:

»Zato što je to za mene« (uču) »zamišljivo, ono je i moguće za ljude, a zato što je to za ljude moguće, *trebalo* je da oni to i budu, to je i bio njihov *poziv*; i najzad, na ljude treba gledati samo sa gledišta tog *poziva*, samo kao na *pozvane*. A dalji zaključak? Nije pojedinac čovek, već *misao*, *ideal* je čovek-rod-čovečanstvo.« Str. 441.

Svi sukobi u koje zapadaju ljudi sa sobom i sa drugima usled svojih stvarnih životnih uslova čine se našem uči Sanču kao sukobi u koje su ljudi dospeli sa predstavama o životu »Čoveka«, koje su ili sami sebi uvrтели u glavu ili su dopustili da im ih uče uvrte u glavu. Kad bi ih sebi izbili iz glave, »kako« bi onda mogli »srećno živeti ovi jadnici«, kakve bi »skokove« mogli praviti, dok sad moraju »da igraju kako im sviraju uče i mečkari!« (Str. 435.) (Najniži od ovih »mečkara« je Sančo, pošto on samo *samog sebe* vuče za nos.) Da npr. ljudi nisu skoro uvek i skoro svuda, u Kini kao i u Francuskoj, uvrтели sebi u glavu da pate od prenaseljenosti, kakvo li bi sve izobilje sredstava za život odmah našli ovi »jadnici«.

Sančo ovde pokušava da, pod vidom rasprave o mogućnosti i stvarnosti, ponovo izloži svoju staru istoriju o vladavini svetog u svetu. Naime, za njega je moguće sve što neki uča uvrte sebi u glavu o meni, pri čemu Sančo može lako da dokaže da ova mogućnost nema drugu stvarnost osim u njegovoj glavi. Njegova svečana tvrdnja da »se iza reči *moguće* skrivalo nerazumevanje hiljada godina koje je najbremenitije posledicama« (str. 441) dovoljno dokazuje koliko je za njega nemoguće da iza reči skriva posledice svog velikog nerazumevanja hiljada godina.

Ova rasprava o »poklapanju mogućnosti i stvarnosti« (str. 439), o tome šta su ljudi u stanju da budu, i o tome šta oni jesu, rasprava koja stoji u tolikoj harmoniji sa njegovim dotadašnjim nametljivim opomenama da svojoj sposobnosti treba dopustiti da deluje itd., — ta rasprava dovodi ga, međutim, do još nekih digresija o materijalističkoj *teoriji okolnosti*, čiju ćemo podrobniju ocenu sada dati. Pre toga, dajemo još jedan primer njegovog ideološkog izvrtanja. Na str. 428 on identifikuje pitanje »kako se može zaslužiti život« sa pitanjem kako »u sebi ustanoviti istinsko Ja« (ili pak »život«). Prema toj istoj strani [428] »zebnja za život« prestaje sa njegovom novom moralnom filozofijom, i počinje njegovo »rasipanje«. Čudotvornu snagu ove njegove navodno nove moralne filozofije izražava naš Solomon još »slikovitije« u sledećoj izrečici:

»Smatraj sebe za moćnijeg nego što te ljudi proglašavaju, tako ćeš imati više moći; smatraj sebe za nešto više, tako ćeš imati više«. Str. 483.

Vidi gore u glavi o »udruženju« Sančov način sticanja svojine. A sad da pređemo na njegovu *teoriju okolnosti*.

»Čovek nema poziv, ali ima snage *koje se* ispoljavaju tamo gde postoje, jer se njihovo bivstvo i sastoji jedino u njihovom ispoljavanju, i koje, kao i život, ne

mogu ostati neaktivne . . . Svakom je u svakom trenutku potrebno onoliko snage koliko on i poseduje« (iskoristite svoju vrednost, podražavajte hrabroga, nek svako od vas postane svemoćno Ja« itd. govorio je Sančo gore). » . . . Snage se, svakako, mogu jačati i umnogostručavati, naročito kao posledica neprijateljskog otpora i prijateljske podrške; ali tamo gde se primećuje da nema njihove primene, može se biti siguran i u njihovo odsustvo. Mogućno je udarom izazvati vatru iz kamena, ali bez udara ona neće izaći; na isti način je i čoveku potreban *podsticaj*. Zapovest da se snage upotrebe bila bi suvišna i besmislena zato što se one same od sebe stalno pokazuju aktivne . . . Snaga je samo prostija reč za ispoljavanje snage.« Str. 436, 437.

»Sa sobom saglasni egoizam«, koji sasvim po svom ćefu dozvoljava svojim snagama ili sposobnostima da dejstvuju ili ne dejstvuju i na njih primenjuje jus utendi et abutendi¹, ovde se iznenada i neočekivano prevrće. Ovde snage odjednom počinju da dejstvuju samostalno, ne hajući za Sančov »ćef«, ako postoje, dejstvuju kao hemijske i mehaničke sile, nezavisno od individue koja ih poseduje. Dalje saznajemo da snaga ne postoji ako se primećuje da nema njenog ispoljavanja; što se dopunjava time da je snazi potreban *podsticaj* da bi se ispoljila. Ali ne saznajemo kako će Sančo odlučiti da li u slučaju odsustva ispoljavanja snage nedostaje *podsticaj* ili *snaga*. Nasuprot tome, naš jedinstveni prirodniak nas uči da »se iz kamena udarom može izazvati vatra« — primer od kojeg se, kao i uvek kod Sanča, nesrećniji nije mogao izabrati. Sančo veruje, kao kakav prosti seoski uča, da, kad udarom izaziva vatru, ona izlazi iz kamena u kome je dotle bila skrivena. Svaki dak četvrtog razreda znaće da mu kaže da se, pri ovom metodu dobijanja vatre trljanjem čelika i kamena, davno zaboravljenom u civilizovanim zemljama, odvajaju čestice čelika, a ne kamena, koje se tim istim trljanjem dovode do usijanja; dakle, da »vatra«, koja za Sanča nije odnos izvesnih tela prema izvesnim drugim telima (naročito prema kiseoniku) koji se javlja pri izvesnim stepenima toplote, već je samostalna stvar, »elemenat«, fiksna ideja, »sveto«, — da ta vatra ne izlazi ni iz kamena ni iz čelika. Sančo bi isto tako mogao reći: Od hlora se može praviti beljeno platno, ali ako nedostaje »podsticaj«, naime *nebeljeno* platno, »ono neće izaći«. Ovom prilikom ćemo za Sančovo »samouživanje« zabeležiti jednu činjenicu koja je ranije izneta u »jedinstvenoj« prirodnoj nauci. U odi o zločinu se kaže:

»Ne tutnji li *grom* daleki,

Ne *vidiš* li: *ćuti* nebo

Slutnje puno i mrgodno?» (Str. 319 »Knjige«.)

Grmi, a nebo ćuti. Znači, Sančo zna da to grmi na nekom drugom mestu, a ne na nebu. Zatim, Sančo zapaža ćutanje neba svojim ćulom *vida*, majstorija u kojoj ga niko ne može podražavati. Ili pak, Sančo *ćuje* grmljavinu i *vidi* ćutanje, a i jedno i drugo se događa isto-

¹ pravo upotrebe i zloupotrebe

vremeno. Videli smo kako je Sančo u glavi o »Aveti« prikazao kako brda predstavljaju »duh uzvišenosti«. Ovde mu nebo koje čuti predstavlja duh slutnje.

Uostalom, ne vidi se zašto je Sančo ovde tako žustro protiv »zapovesti da se upotrebe svoje snage«. Pa, ova zapovest može, eventualno, biti »podsticaj« kojeg nema, »podsticaj« čije dejstvo, istina, kod kamena izostaje, ali čiju efikasnost Sančo može da posmatra kod bilo kog bataljona na vežbi. To da je »zapovest« čak i za njegove neznatne snage »podsticaj« proizlazi ionako otuda što je ona za njega »kamen spoticanja«¹.

Svest je takođe snaga koja se, prema doktrini koju smo upravo čuli, takođe »stalno sama od sebe pokazuje aktivna«. Dakle, po ovome Sančo bi morao da ide na to da izmeni ne svest već u krajnjem slučaju »podsticaj« koji deluje na svest; što bi značilo da je Sančo badava napisao celu svoju knjigu. Ali u ovom slučaju on, svakako, smatra da su njegove moralne propovedi i »zapovesti« dovoljan »podsticaj«.

»Ono što čovek može postati to će on i postati. Rođenog pesnika mogu, verovatno, nemile okolnosti sprečiti da stoji na vrhuncu doba i da stvori velika umetnička dela posle velikog proučavanja koje je za to neophodno; ali on će pevati pesme, pa bio seoski sluga ili imao toliku sreću da živi na vajmarskom dvoru. Rođeni muzičar će se baviti muzikom, bilo na svim instrumentima« (ovu fantaziju o »svim instrumentima« je dobio od Proudhona. Vidi *Komunizam*) »ili makar samo na pastirskoj fruli« (naravno, uči opet padaju na pamet Virgilijeve ekloge). »Rođena filozofska glava može se potvrđivati kao univerzitetski filozof ili kao seoski filozof. Najzad, rođeni glupak će uvek ostati tupava glava. Čak rođene ograničene glave neosporno čine najbrojniju klasu ljudi. *A zašto se i ne bi u ljudskom rodu ispoljile one iste razlike kakve su očevidne u svakom rodu životinja?*« Str. 434.

Sančo je opet sa uobičajenom nespretnošću izabrao svoj primer. Ako se i prihvati njegova besmislica o rođenim pesnicima, muzičarima, filozofima, onda ovaj primer ipak dokazuje, s jedne strane, samo to da rođeni itd. *ostaje* ono što on od rođenja i *jeste*, naime pesnik, itd. i, s druge strane, da rođeni itd., ukoliko *postaje*, razvija se, usled »nemilih okolnosti« može doći do toga da ne postane ono što je *mogao da postane*. Dakle, njegov primer ne dokazuje, s jedne strane, baš ništa, s druge strane, dokazuje suprotno od onoga što je trebalo da dokaže, i, s obe strane zajedno, dokazuje da Sančo, bilo od rođenja ili usled okolnosti, spada u onu »najbrojniju klasu ljudi«. Zato on zajedno sa njom i sa svojom »tupavošću« može da se teši da je *jedinstvena* »tupava glava«.

Sančo ovde preživljava avanturu sa čarobnim napitkom koji je Don Kihot spravio od ruzmarina, vina, ulja i soli i za koji Cervantes

¹ Igra reči: Anstoß = podsticanje, podsticaj; Stein des Anstoßes = kamen spoticanja

priča u sedamnaestoj glavi da ga je Sančo posle toga puna dva sata, znojeći se i grčeći, izlivaio iz oba kanala svog tela. Materijalistički napitak, koji je naš hrabri štitonoša popio za svoje samouživanje, čisti ga od sveg njegovog egoizma u neobičnom smislu. Gore smo videli kako je Sančo u odnosu na »podsticaj« iznenada izgubio svu svečanost i odrekao se svojih »sposobnosti«, kao nekad egipatski čarobnjaci pred Mojsijevim vaškama; ovde sad dolaze dva nova napada malodušnosti, u kojima se on savija i pred »nemilim okolnostima«, i najzad čak i za svoju prvobitnu fizičku organizaciju izjavljuje da je ona nešto što se obogaljuje bez njegovog sudelovanja. I šta sad još preostaje našem bankrotiranom egoisti? Njegova prvobitna organizacija nije više u njegovim rukama; on ne može da kontroliše »okolnosti« i »podsticaj«, pod čijim se uticajem razvija ova organizacija; »onakav kakav je u svakom trenutku, on« nije »svoja tvorevina«, već je tvorevina uzajamnog dejstva između njegovih urođenih sklonosti i okolnosti koje na njih utiču; — sve to Sančo priznaje. Nesrećni »tvorac«! Najnesrećnija »tvorevina«!

Ali najveća nesreća dolazi na kraju. Nezadovoljan time što su tres mil azotes y trecientos en ambas sus valientes posaderas¹ odavno odbrojani, Sančo na kraju mora sebi da zada još jedan glavni udarac, proglašavajući se za *vernika roda*. I to za kakvog vernika roda! On pripisuje rodu, prvo, podelu rada, čineći ga odgovornim za činjenicu da su neki ljudi pesnici, drugi muzičari, treći uče; on mu, kao drugo, pripisuje postojeće fizičke i intelektualne nedostatke »najbrojnije klase ljudi« i čini ga odgovornim za to što je pod vladavinom buržoazije većina individua jednaka njemu. Po njegovim shvatanjima o rođenim ograničenim glavama, današnja rasprostranjenost škrofula morala bi se objasniti time što »rod« posebno uživa u tome da dozvoljava da rođene škrofulozne konstitucije sačinjavaju »najbrojniju klasu ljudi«. Takve naivnosti su prevazišli čak i najobičniji materijalisti i medicinari, mnogo pre nego što je sa sobom saglasni egoista dobio »poziv« od »roda«, od »nemilih okolnosti« i »podsticaja« da debituje pred nemačkom publikom. Isto onako kao što je dosada svu osakaćenost individua, a time i njihovih odnosa, objašnjavao na osnovu fiksnih ideja uča, ne hajući za nastanak ovih ideja, Sančo i sada ovu osakaćenost objašnjava na osnovu pukog prirodnog procesa rađanja. On ni najmanje ne pomišlja na to da se sposobnost dece da se razvijaju upravlja prema razvoju roditelja i da su sve ove osakaćenosti u dosadašnjim društvenim odnosima istorijski nastale, a i da se isto tako istorijski mogu odstraniti. Čak i prirodno nastale rodne različnosti, kao što su rasne razlike itd., o kojima Sančo uopšte ne govori, mogu i moraju biti istorijski uklonjene. Sančo, koji ovom prilikom krišom zaviruje u zoologiju i pri tom otkriva da »rođene ograničene glave« čine najbroj-

¹ tri hiljade tri stotine udaraca bičem po njegovoj golemoj stražnjici

niju klasu ne samo kod ovaca i volova, već i kod polipa i infuzorija, koji i nemaju glavu, — taj Snačo je možda čuo nešto o tome da se i životinjske rase mogu oplemeniti i da se ukrštanjem rasa mogu stvoriti sasvim nove vrste, savršenije kako za uživanje ljudi tako i za njihovo samouživanje. »A zašto onda ne bi« Sančo odatle mogao izvući neki zaključak i u odnosu na ljude?

Ovom prilikom ćemo »epizodski umetnuti« Sančove »promene« o rodu. Videćemo da se on prema rodu postavlja isto onako kao i prema svetom; što više grmi protiv njega, to više veruje u njega.

Br. I. Već smo videli kako rod stvara podelu rada i osakaćenosti nastale u dotle postojećim socijalnim okolnostima, i *to tako* što se rod zajedno sa njegovim proizvodima smatra za nešto što je u svim okolnostima nepromenljivo, nezavisno od kontrole ljudi.

Br. II. »Rod je ostvaren već nastrojenošću; a ono što ti napraviš od ove nastrojenosti« (prema onome što je gore rečeno trebalo bi da stoji: što »okolnosti« naprave od nje), »to je ostvarenje tebe. Tvoja šaka je potpuno ostvarena u smislu roda, inače ne bi ni bila šaka, već šapa . . . Ti od nje praviš ono što od nje želiš da imaš i možeš da napraviš.« Str. 184, 185, Wigand.

Ovde Sančo ponavlja u drugoj formi ono što je već rečeno u Br. I.

Dakle, u ovome dosada smo već videli kako rod, nezavisno od kontrole i stepena istorijskog razvitka individua, donosi na svet sve fizičke i duhovne nastrojenosti, neposredno postojanje individua i, u klici, podelu rada.

Br. III. Dakle, rod ostaje »podsticaj«, koji je samo opšti izraz za »okolnosti«, koje određuju razvoj prvobitne individue, koju je, opet, stvorio rod. On je za Sanča ovde ista ona misteriozna moć koju ostali buržujci nazivaju prirodom stvari i na čiji teret stavljaju sve odnose koji su od njih kao buržuja nezavisni i čiju povezanost oni, stoga, i ne razumeju.

Br. IV. Rod kao »ono što je moguće za čoveka« i »čovekova potreba« čini osnovu organizacije rada u »Stirnerovom udruženju«, gde se, isto tako, ono što je za sve moguće i potreba koja je svima zajednička shvataju kao proizvod roda.

Br. V. Čuli smo kakvu ulogu igra sporazumevanje u udruženju. Str. 462:

»Ako je stalo do toga da se sporazumemo i da se poverimo, ja mogu, razume se, da upotrebim samo *ljudska* sredstva koja mi, zato što sam ujedno čovek« (tj. primerak roda), »stoje na raspolaganju.«

Ovde je, dakle, *jezik* uzet kao proizvod roda. To što Sančo govori nemački a ne francuski on može da zahvali okolnostima, a ni u kom slučaju rodu. Uostalom, u svakom modernom izgrađenom jeziku prirodno nastali jezik je uzdignut na nivo nacionalnog jezika,

delimično kao posledica istorije razvoja jezika iz zatečenog materijala, kao kod romanskih i germanskih jezika, delimično ukrštanjem i mešanjem nacija, kao u engleskom jeziku, a delimično koncentracijom dijalekata u jednoj naciji, zasnovanom na ekonomskoj i političkoj koncentraciji. Po sebi je razumljivo da će individue u svoje vreme potpuno podvrći svojoj kontroli i ovaj proizvod roda. U udruženju će se govoriti jezik kao takav, sveti jezik, jezik svetog — hebrejski, i to aramejski dijalekat^[183], kojim je govorila »ovaploćena suština«, Hristos. Ovo nam je »palo« na um »protiv očekivanja« Sančovog, »i to isključivo zato što nam se čini da može da doprinese razjašnjavaњу ostalog«.

Br. VI. Na str. 277, 278 saznajemo da se »rod« otkriva »u narodima, gradovima, staležima, svakakvim korporacijama«, najzad »u porodici«, i da je zato dosada dosledno »pokretao istoriju«. Dakle, ovde čitava dotadašnja istorija sve do nesrećne istorije jedinstvenog postaje proizvod »roda«, i to iz tog dovoljnog razloga što je pokatkad ova istorija rezimirana pod nazivom istorija *čovečanstva*, tj. roda.

Br. VII. Sančo je u ovome što je dosad rekao pripisao *rodu* više nego ijedan smrtnik pre njega, i to sad rezimira u ovoj rečenici:

»Rod je *ništa* . . . rod je samo nešto *zamišljeno*« (duh, sablast itd.). Str. 239.

Najzad, i Sančovo »*ništa*«, koje je identično sa »*zamišljenim*«, ne znači ništa, jer on sam je »stvaralačko ništa«, a rod stvara, kao što smo videli, vrlo mnogo, pri čemu, znači, isto tako može biti »*ništa*«. Povrh toga, Sančo nam priča na str. 456:

»*Bivstvom* se baš ništa ne opravdava: *zamišljeno jeste* isto što i *nezamišljeno*.«

Od str. 448 Sančo ispreda nit dugu 30 stranica da bi dobio »*vatru*« iz mišljenja i kritike sa sobom saglasnog egoiste. Mi smo doživeli već isuviše mnogo ispoljavanja njegovog mišljenja i njegove kritike, a da bismo čitaocu još mogli dati »*podsticaj*« Sančovom sirotinjskom ječmenom kašom. Jedna puna kašika ove kaše biće dovoljna.

»Verujete li da misli lete unaokolo slobodne kao ptice da bi svako smeo koju da uzme sebi, koju bi tada istakao protiv mene kao svoju neprikosnovenu svojinu? Sve što unaokolo leti — moje je.« Str. 457.

Sančo ovde čini prestup u lovu na zamišljene šljuke. Videli smo koliko je misli koje lete unaokolo pohvatao. Zamišljao je da ih može uloviti čim im pospe malo soli svetoga na rep. Ova ogromna razlika između njegove stvarne svojine nad mislima i njegove iluzije o njoj može poslužiti kao klasičan i opipljiv primer čitave njegove svojine u neobičnom smislu. Upravo ovaj kontrast čini njegovo *samouživanje*.

6. *Solomonova Pesma nad pesmama*

ili

Jedinstveni

Cessem do sabio Grego, e do Troiano,
A navegaçoës grandes que fizeram;
Calle-se de Alexandro, e de Trajano
A fama das victorias que tiveram

— — — — —
Cesse tudo o que a Musa antigua canta,
Que outro valor mais alto se alevanta.
E vós, Spreides minhas —
Dai-me huma furia grande, e sonora,
E naõ de agreste avena, on frauta ruda;
Mas de tuba canora, e bellicosa
Que o peito accende, e o côr ao gesto muda,¹

dajte mi, o nimfe Špree, pesmu dostojnu junaka koji se na vašoj obali bore protiv supstancije i čoveka, pesmu koja se pronosi po čitavom svetu i peva u svim zemljama — jer ovde je reč o čoveku koji je učinio

Mais do que promettia a força humana²,

više nego što može učiniti samo »čovekova« snaga, o čoveku koji —
edificára

Novo reino que tanto sublimára,³

koji je osnovao novo carstvo među dalekim narodom, naime »udruženje« — ovde je reč o

— tenro, e novo ramo florescente

De huma arvore de Christo, mais amada⁴,

o nežnom i mladom, cvetnom izdanku drveta koje je Hristos prvenstveno voleo i koje nije manje

certissima esperança

Do augmento da pequena Christiandade⁵,

¹ Ne pevaj o onom što mudrih Grka precij, / Što sinovi Troje na širokom moru mogaše; / Ne pevaj o Aleksandru, o Trajanu, / O slavi pobeđâ njihovom mišicom izbornih... / Nek ono što opeva muza davnih vremena / zanemi pred drugim većim divotama! / A vi, device Špree... / Darujte mi oduševljenje što će zvučati moćno, / Ali ne kao gruba svirala i divlja trska, / Već kao gorda jeka bojnih truba / Što krv u obraze nagoni i duhove diže... — ² što nikad snaga ljudska nije uspela — ³ ustanovi / novo carstvo... u dalekom kraju — ⁴ nežnom izdanku što na drvetu se razvi/kome je Hristos pre svega bio naklonjen — ⁵ izabrano za sigurnu zvezdu nade, / da stalno raste malo hrišćanstvo

za malodušno hrišćanstvo najizvesnija nada rasta — reč je, ukratko, o nečemu »što još nije bilo«, o »jedinственom«*.

Sve što se nalazi u ovoj pesmi nad pesmama o jedinственom, — pesmi kakve još nije bilo, već je ranije bilo u »Knjizi«. Samo reda radi pominjemo ovu glavu; da bismo to mogli učiniti na pristojan način, do sada smo neke tačke sačuvali da ih tek sada razmotrimo, a druge ćemo ukratko ponoviti.

Sančovo »Ja« prolazi kroz čitavu seobu duša. Mi smo ga već našli kao egoistu saglasnog sa sobom, kao kmeta, kao trgovca mislima, kao nesrećnog konkurenta, kao sopstvenika, kao roba kome otkidaju nogu, kao Sanča koga u vazduh baca uzajamno dejstvo rođenja i okolnosti, i u stotinu drugih oblika. Ovde se ono od nas oprašta kao »nečovek«; pod istom onom devizom pod kojom ulazi u Novi zavet.

»Stvarni čovek je samo — nečovek.« Str. 232.

Ovo je jedna od hiljadu i jedne jednačine u kojima Sančo izlaže svoju legendu o svetom.

Pojam čovek nije stvarni čovek.

Pojam čovek = Čovek

Čovek = Ne stvarni čovek.

Stvarni čovek = Ne-čovek,
= Nečovek.

»Stvarni čovek je samo — Nečovek.«

Sančo pokušava da bezazlenost ovog stava razjasni u sledećim obrtima:

»Nije naročito teško iskazati suvim rečima šta je nečovek; i to je čovek, [...] koji ne odgovara pojmu čovečnog. Logika to naziva besmislenim sudom. Zar bi se mogao izreći ovaj sud da neko može biti čovek a da ne bude čovek, kad se ne bi dopustila hipoteza da pojam čoveka može biti odvojen od egzistencije, suština od pojave. Kaže se: Taj se, istina, javlja kao čovek, ali nije čovek. U toku niza vekova ljudi su davali ovaj besmisleni sud, štaviše, u ovom dugom periodu postojali su samo neljudi. Koji bi pojedinac mogao ikad odgovarati svom pojmu?« Str. 232.

Ova iluzija našeg uče o uči koji je sebi stvorio ideal »čoveka« i »uvrteo ga u glavu« drugima, iluzija koja se ovde ponovo nalazi u osnovi, čini osnovni tekst »Knjige«.

Sančo naziva hipotezom to da pojam i egzistencija, suština i pojava »Čoveka« mogu biti jedno od drugog odvojeni kao da on samim tim rečima već ne izražava mogućnost odvajanja. Čim pomene *pojam* on pominje nešto različito od *egzistencije*, čim pomene *suštinu*, on pominje nešto različito od *pojave*. Ne dovodi on u suprotnost ove *iskaze*, već su oni iskazi neke suprotnosti. Dakle, jedino pitanje bi

* Upor. Camoës, *Lusiadas*, 1, 1 - 7

bilo da li on sme nešto da podvede pod ova gledišta; a da bi se u to upustio, Sančo bi morao da posmatra stvarne odnose ljudi, koji su u ovim metafizičkim odnosima dobili druge nazive. Uostalom, Sančove sopstvene rasprave o egoisti saglasnom sa sobom i o pobuni pokazuju kako se ova gledišta mogu razdvojiti, a rasprave o svojstvenosti, mogućnosti i stvarnosti u glavi o »samouživanju« pokazuju kako ih je moguće istovremeno sastaviti i razdvojiti.

Besmisleni sud filozofa da stvarni čovek nije čovek samo je u apstrakciji najuniverzalniji, najobuhvatniji izraz faktički postojeće univerzalne protivrečnosti između odnosa i potreba ljudi. Besmislen oblik apstraktnog stava sasvim odgovara besmislenosti odnosa buržoaskog društva koji su dovedeni do krajnosti. Upravo onako kao što i Sančov besmisleni sud o njegovoj okolini: oni su egoisti i nisu egoisti, odgovara faktičkoj protivrečnosti između postojanja nemačkih malograđana i zadataka koji su im nametnuti odnosima i koji vladaju u njima samima kao puste želje i prohtevi. Uostalom, filozofi nisu ljude proglasili za nečovečne zato što ovi nisu odgovarali pojmu čoveka, već zato što njihov pojam čoveka nije odgovarao istinskom pojmu čoveka, ili zato što kod njih nije postojala istinska svest o čoveku. Tout comme chez nous¹ u »Knjizi«, gde Sančo ljude proglašava za ne-egoiste takođe samo zato što kod njih ne postoji istinska svest o egoizmu.

Ovaj sasvim bezazlen stav da *predstava* o čoveku nije *stvarni* čovek, da predstava o nekoj stvari nije sama ta stvar, — stav koji važi i za kamen i za predstavu o kamenu, i po kome bi Sančo morao da kaže da je stvarni kamen samo nekamen, — ne bi ni bilo potrebno spominjati zbog njegove bezmerne trivijalnosti i nesumnjive izvesnosti. Ali već poznata Sančova iluzija da je dosada samo vladavina predstava i pojmova bacala ljude u svakakve nesreće, omogućava mu da za taj stav ponovo veže svoje stare zaključke. Staro Sančovo mišljenje da treba sebi samo izbiti iz *glave* neke predstave, pa bi se time uklonili iz *sveta* odnosi iz kojih su nastale ove predstave, svodi se ovde na taj oblik da treba sebi izbiti iz glave samo predstavu *čovek*, pa bi se time uništili stvarni odnosi koji su danas nazvani *nečovečni*, pa bilo da je ovaj predikat »nečovečni« sud individue koja stoji u protivrečnosti sa svojim odnosima, ili sud normalnog, vladajućeg društva o nenormalnoj, podvlašćenoj klasi. Upravo onako kao što bi kit prenet iz svoje slane vode u Kupfergraben, kad bi imao svest, proglasio da ovaj položaj, izazvan »nemilim okolnostima«, ne odgovara jednom kitu, iako bi mu Sančo mogao pokazati da on odgovara kitu već i zato što je to njegov, kitov položaj, — upravo tako prosuđuju i ljudi u izvesnim okolnostima.

Na str. 185 Sančo pokreće veliko pitanje:

¹ Sasvim kao kod nas

«Ali kako obuzdati nečovjeka koji se ipak krije u svakom pojedincu? Kako postići da se zajedno sa čovjekom ne oslobodi i nečovjek? Čitav liberalizam ima smrtnog neprijatelja, nesavladivu suprotnost, kao što bog ima đavola: kraj čovjeka stalno stoji nečovjek, egoista, pojedinac. Država, društvo, čovečanstvo ne savladaju ovog đavola.»

»I kad se svrši hiljada godina, pustiće se sotona iz tamnice svoje, i izići će da vara narode po sva četiri kraja zemlje, Goga i Magoga, da ih skupi na boj . . . I iziđoše na širinu zemlje i opkoliše okò sveti-jeh i grad ljubazni.« Otkrivenje Jovanovo 20, 7—9.

Ovo pitanje, onakvo kako ga sam Sančo shvata, svodi se opet na čistu besmislicu. On uobražava da su ljudi dosada uvek sebi stvarali neki pojam o čovjeku i zatim se oslobađali onoliko koliko je to bilo potrebno da u sebi ostvare ovaj pojam; po njemu je stepen slobode koji su ljudi svaki put za sebe osvajali bio određen njihovom trenutnom predstavom o idealu čovjeka; pri čemu se nije moglo dogoditi da se u svakoj individui ne zadrži neki ostatak koji nije odgovarao ovom idealu i stoga kao »nečovječan« nije oslobađan ili je oslobađan samo malgré eux.¹

U stvarnosti se, naravno, stvar odvijala tako da su se ljudi svaki put oslobađali onoliko koliko su im to propisivale i dozvoljavale postojeće proizvodne snage, a ne njihov ideal čovjeka. Međutim, u osnovi svih dosadašnjih oslobađanja nalazile su se ograničene proizvodne snage, čija je proizvodnja, nedovoljna za celo društvo, omogućavala razvitak samo onda kada su jedni na račun drugih podmirivali svoje potrebe, i time su jedni — manjina — dobijali monopol na razvitak, dok su drugi — većina — neprekidnom borbom za podmirenje najnužnijih potreba privremeno (tj. do stvaranja novih revolucionarnih proizvodnih snaga) bili isključeni iz svakog razvitka. Tako se društvo dosad uvek razvijalo u okviru neke suprotnosti, koja je kod starih bila suprotnost između slobodnih i robova, u srednjem veku suprotnost između plemstva i kmetova, u novije doba suprotnost između buržoazije i proletarijata. Ovim se objašnjava, s jedne strane, nenormalan »nečovječan« način na koji podvlašćena klasa podmiruje svoje potrebe, i, s druge strane, ograničenost u čijim se okvirima razvija opštenje i sa njim čitava vladajuća klasa; tako da se ova ograničenost razvoja ne sastoji samo u isključivanju jedne klase, već i u tome što je ograničena ona klasa koja drugu isključuje, pa se »nečovječno« javlja i u vladajućoj klasi. Ovo takozvano »nečovječno« je isto tako proizvod sadašnjih odnosa kao što je to i »čovječno«; to je njihova negativna strana, pobuna koja nije zasnovana na nekoj novoj revolucionarnoj proizvodnoj snazi i koja se diže protiv vladajućih odnosa, zasnovanih na postojećim proizvodnim snagama, i protiv takvog načina podmirivanja potreba koji odgovara tim odnosima. Pozitivni izraz »čovječni«

¹ protiv njihove volje

odgovara određenim odnosima, koji *vladaju* u skladu sa izvesnim stupnjem proizvodnje, i onom načinu podmirenja potreba koji je njima uslovljen, kao što i negativni izraz »nečovečan« odgovara pokušajima da se u okviru postojećeg načina proizvodnje negiraju ovi vladajući odnosi i u njima vladajući način podmirenja potreba, — pokušajima koje svakodnevno iznova prouzrokuje taj isti stupanj proizvodnje.

Takve svetskoistorijske borbe svode se za našeg sveca na prost sukob svetog Bruna i »mase«. Upor. čitavu kritiku humanog liberalizma, osobito str. 192. i sl.

Dakle, naš glupavi Sančo sa svojom glupavom izrečicom o nečoveku i sa svojom zamisli o čovekovom izbacivanju samog sebe iz glave, zahvaljujući čemu iščezava i nečovek i više ne postoji nikakvo merilo za individue, dolazi do sledećeg rezultata. Fizičku, intelektualnu i socijalnu obogaljenost i porobljenost, u koju postojeći odnosi dovođe individuu, Sančo priznaje za individualnost i svojstvenost ove individue; kao ordinarni konzervator, on spokojno priznaje ove odnose, pošto se od sveg jada oslobodio time što je sebi izbio iz glave predstavu filozofa o ovim odnosima. Kao što ovde za svoju individualnost proglašava slučajnost nametnutu individui, tako je ranije (upor. *Logiku*), kad je pominjao svoje Ja, apstrahovao ne samo od svake slučajnosti, već i uopšte od svake individualnosti.

O ovom svom »nečovečno« velikom rezultatu Sančo peva u sledećem kyrie eleison, koji stavlja u usta »Nečovečnome«.

»Ja sam bio prezren, jer sam tražio svoje *bolje Ja* izvan sebe;

Ja sam bio ono nečovečno, jer sam sanjao o *čovečnom*;

Bio sam jednak pravednima koji žude za svojim *istinskim Ja* i uvek ostaju *jadni grešnici*;

Ja sam sebe zamišljao samo u poređenju sa nekim drugim;

Ja nisam bio sve u svemu, nisam bio *jedinstven*.

Ali sad prestajem da se sebi činim nečovečnim;

Prestajem da se merim merilom čoveka i da dopuštam da me drugi tako mere;

Prestajem da priznajem nešto iznad sebe —

Ja sam samo bio nečovečno, više to nisam,

Ja sam — *Jedinstveni!*«

Aleluja!

Ne ulazeći detaljnije u to kako se »nečovečno«, koje je, uzgred budi rečeno, prešlo u neophodno veselo raspoloženje time što »*samom sebi* i kritičaru« svetom Brunu »*okreće leđa*«, — kako se »nečovečno« *sebi* ovde »čini« ili ne »čini«, primećujemo da se »jedinstveno« ili »jedinstveni« ovde kvalifikuje time što sebi po devetstotiniti put izbija iz glave sveto, pri čemu, što moramo ponoviti isto tako po devetstotiniti put, sve ostaje po starom, apstrahujući to da je ovo samo pusta želja.

Ovde se prvi put pred nama javlja jedinstveni. Sančo, koji je proizveden za viteza uz gornju pomenutu litaniju, prisvaja sad sebi svoje novo plemićko ime. Sančo dolazi do svoje jedinstvenosti time što izbija iz glave »Čoveka«. Ovim on prestaje da »o sebi misli samo u poređenju sa nekim drugim« i »da priznaje nešto iznad sebe«. On postaje neuporediv. Mi ovde opet nailazimo na stare Sančove bubice da nisu potrebe individua, već predstave, ideje, »sveto«, ovde u liku »Čoveka«, jedini tertium comparationis¹ i jedina *spona* između individua. On izbija sebi iz glave *predstavu* i time postaje *jedinstven*.

Da bi bio »jedinstven« u svom smislu, on nam mora pre svega dokazati svoju *lišenost pretpostavki*.

Str. 470: »*Tvoje* mišljenje nema za pretpostavku *mišljenje*, već *tebe*. Ali ti uzimaš ipak sebe za pretpostavku? Da, ali ne sebi, već svome mišljenju. Pre mog mišljenja postojim — ja. Odatle sledi da mom mišljenju ne prethodi misao ili da je moje mišljenje bez pretpostavke. Jer pretpostavka kakav sam ja za svoje mišljenje nije pretpostavka koju *pravi mišljenje*, nije *zamišljena*, već — je sopstvenik mišljenja i samo dokazuje da mišljenje i nije ništa drugo već — svojina.»

»Ovim se priznaje« da Sančo ne misli pre nego što misli i da je i on, i svako drugi, u ovom pogledu mislilac bez pretpostavke. Isto tako mu se priznaje da on za pretpostavku svog postojanja nema misao, tj. da njega nisu stvorile misli. Ako Sančo jednog trenutka i apstrai huje od čitavog svog espapa misli, što mu i ne može pasti teško prnjegovom oskudnom asortimanu, preostaje njegovo stvarno Ja, ali njegovo stvarno Ja u okviru stvarnih svetskih odnosa koji za njega postoje. On se time za trenutak rešio svih dogmatskih pretpostavki, ali zato *stvarne* pretpostavke za njega tek počinju da postoje. A ove stvarne pretpostavke su i pretpostavke njegovih *dogmatskih* pretpostavki, koje mu se, hteo on to ili ne hteo, vraćaju zajedno sa stvarnima, dok ne dobije druge stvarne pretpostavke a time i druge dogmatske pretpostavke, ili dok materijalistički ne prizna stvarne pretpostavke za pretpostavke svog mišljenja, čime uopšte prestaju da postoje dogmatske pretpostavke. Kao što mu je sa njegovim dotadašnjim razvitkom i sa njegovom berlinskom sredinom sad data dogmatska pretpostavka egoizma saglasnog sa sobom, tako će mu, uprkos zamišljenoj lišenosti pretpostavki, ona i ostati sve dok on ne savlada njene stvarne pretpostavke.

Kao pravi uča, Sančo još čezne za mnogo slavjenim Hegelovim »mišljenjem bez pretpostavki«, tj. za mišljenjem bez dogmatskih pretpostavki, koje je i kod Hegela pusta želja. On je verovao da ga može uloviti jednim finim naglim obrtom i nadmašiti time što će prirediti lov i na Ja bez pretpostavki. Ali umaklo mu je kako jedno tako i drugo.

Sad Sančo na drugi način okušava sreću:

¹ osnova za poređenje

Str. 214, 215. »Isprpljujte« zahtev za slobodom! »Ko treba da se oslobodi? Ti, Ja, Mi. Od čega? Od svega što nije Ti, nije Ja, nije Mi. Znači, Ja sam jezgro . . . Šta preostaje kad se Ja oslobodim svega što nisam Ja? Samo Ja i ništa osim Ja.«
 »U to li se iščaurio pas!

Da se nasmejem. Skitnica sholast?«⁽¹⁸⁴⁾

»Sve što nije Ti, nije Ja, nije Mi« je, naravno, ovde opet dogmatska predstava, kao što su i država, nacionalnost, podela rada itd. Pošto su ove predstave kritikovane, što je, kako to veruje Sančo, već učinila »kritika«, naime kritička kritika, — on uobražava da je oslobođen od stvarne države, stvarne nacionalnosti i podele rada. To Ja, koje je ovde »jezgro« i koje se »oslobodilo od svega što nije Ja«, jeste, znači, opet gore pomenuto Ja bez pretpostavki zajedno sa svim onim čega se nije oslobodilo.

Međutim, kad bi Sančo pitanje »oslobađanja« jednom shvatio tako da ne želi da se oslobodi samo kategorija, već stvarnih okova, onda bi ovo oslobođenje opet imalo za pretpostavku promenu, koja je zajednička njemu i velikoj masi drugih, i dovelo bi do izmenjenog stanja u svetu, koje je opet zajedničko njemu i drugima. Po ovome, posle oslobođenja »preostaje«, svakako, njegovo »Ja«, ali kao sasvim izmenjeno Ja, koje ima, kao zajednički sa drugima, izmenjeni položaj u svetu, a taj položaj je i njemu i drugima zajednička pretpostavka njegove i njihove slobode, pa se, prema tome, jedinstvenost, neuporedivost i nezavisnost njegovog Ja raspada u paramparčad.

Sančo to pokušava i na treći način:

Str. 237. »Njihova« (Jevrejina i hrišćanina) »sramota nije u tome što se oni isključuju, već u tome što do toga dolazi samo napola. Kad bi mogli da budu potpuni egoisti, oni bi se sasvim isključili.«

Str. 273. »Značenje suprotnosti shvata se u isuviše formalnom i slabom vidu, ako se želi da se ona samo poništi. Suprotnost pre zaslužuje da se zaoštiri.«

Str. 274. »Svoju suprotnost nećete više prosto skrivati tek onda kad je budete sasvim priznali i kad se svako bude potvrdio kao jedinstveni od glave do pete . . . Poslednja i najpresudnija suprotnost, suprotnost između jedinstvenog i jedinstvenog, u osnovi izlazi iz okvira onoga što se zove suprotnost . . . Kao jedinstveni ti nemaš više ništa zajedničko sa drugim, a zato nemaš ni nešto što te odvaja do njega ili nešto neprijateljsko prema njemu . . . Suprotnost iščezava u savršenoj . . . različnosti ili jedinstvenosti.«

Str. 183. »Ja ne želim da imam ili budem nešto posebno od drugih; ja sebe i ne merim prema drugima . . . Ja želim da budem sve i da imam sve što mogu da budem i što mogu da imam. Šta me se tiče da li su mi drugi slični ili imaju nešto slično? Jednako, isto, oni ne mogu ni biti niti imati. Ja njih ne oštećujem, kao što ni stenu ne oštećujem time što u poređenju sa njom imam tu prednost što se krećem. Da mogu, oni bi to imali. Cilj zahteva da se ne poseduje povlastica jeste: ne oštetiti druge ljude . . . Ne treba sebe smatrati za „nešto posebno“, kao što to npr. čini Jevrejin ili hrišćanin. Pa, ja sebe i ne smatram za nešto posebno, već za jedinstvenog. Ja svakako imam sličnosti sa drugima; ali to važi samo za poređenje

ili refleksiju; u stvari, ja sam neuporediv, jedinstven. Moja plot nije njihova plot, moj duh nije njihov duh. Podvedete li ih pod *opšte pojmove* ‚plot‘, ‚duh‘, onda su to vaše *misli*, koje *nemaju nikakve veze* sa mojom ploti, mojim duhom.»

Str. 234. »Čovečje društvo propada od egoista, jer oni se više ne odnose jedni prema drugima kao ljudi, već istupaju egoistički kao Ja protiv Ti, koje je od mene potpuno različito i neprijateljsko prema meni.«

Str. 180. »Kao da ne traži uvek jedan drugoga, i kao da se jedan ne mora povinovati drugome, ako mu je ovaj potreban. Ali razlika je u tome što *se* tada stvarno pojedinac *sjedinijuje* sa pojedincem, dok je ranije sa njim bio povezan nekom sponom.«

Str. 178. »Samo ako ste jedinstveni, možete međusobno opštiti kao ono što stvarno jeste.«

Što se tiče Sančove iluzije o opštenju jedinstvenih »kao onoga što oni stvarno jesu«, o »sjedinjavanju pojedinca sa pojedincem«, ukratko o »udruženju«, — sa njom je potpuno svršeno. Primitimo samo da: ako je u udruženju svako drugoga smatrao samo za *svoj* predmet, za *svoj* svojinu, i odnosio se tako prema njemu (upor. str. 167 i teoriju svojine i eksploatacije), guverner ostrva Baratarija u *Komentaru* (Wigand, str. 157), naprotiv, uviđa i priznaje da drugi takođe pripada samom sebi, da je *svoj* sopstven, jedinstven, i da i u tom svojstvu postaje Sančov *predmet*, mada više ne i Sančova svojina. Iz svog očajanja on sa spasava samo neočekivanom dosetkom da »on tu samog sebe zaboravlja u slatkom samozaboravu«, — uživanje koje sebi »svakog časa po hiljadu puta priređuje« i koje mu čini još slađom slatka svest o tome da se on tad ipak ne »gubi sasvim«. Ovde se javlja, znači, stara dosetka da svako postoji za sebe i za druge.

A sad rastočimo Sančove pompezne rečenice na njihovu skromnu sadržinu.

Moćne fraze o »suprotnosti«, koju treba zaoštriti i dovesti do krajnosti, i o »posebnom«, koje Sančo ne želi da ima kao preimućstvo, svode se na jedno te isto. Sančo želi ili, pre, *veruje* da želi da individue međusobno opšte čisto lično, da u njihovom opštenju ne posređuje nešto treće, neka stvar (upor. »konkurenciju«). Ovo treće je ovde ono »posebno« ili posebna, ne apsolutna suprotnost, tj. položaj individua jedih u odnosu na druge, uslovljen sadašnjim društvenim odnosima. Sančo npr. ne želi da dve individue kao buržuj i proleter stoje u međusobnoj »suprotnosti«, on protestuje protiv »posebnog«, koje buržuj »ima kao preimućstvo« nad proleterom; on bi hteo da ih dovede u čisto lični odnos, da oni međusobno opšte kao puke individue. On ne razmišlja o tome da se u okviru podele rada lični odnosi nužno i neizbežno dalje razvijaju i fiksiraju u klasne odnose i da se zato čitava njegova priča svodi na puku pustu želju, koju on misli da ostvari opominjući individue ove klase da sebi izbiju iz glave predstavu o ovoj »suprotnosti« i o svojoj »posebnoj« »povlastici«. Uopšte, u gore navedenim Sančovim rečenicama glavno pitanje je samo to za šta

Ljudi *sebe smatraju* i za šta ih *on* smatra, šta *oni* hoće i šta *on* hoće. Ova »suprotnost« i to »posebno« ukidaju se izmenjenim »*smatranjem za« i »htenjem«.*

Čak i ono što jedna individua kao takva ima kao preimućstvo nad drugima jeste danas ujedno proizvod društva i u svom ostvarenju mora se opet istaći kao privilegija, kao što smo Sanču pokazali još kad je bilo govora o konkurenciji. Dalje, individua kao takva, posmatrana za sebe, podvedena je pod podelu rada, ona ju je učinila jednostranom, obogaljila je, odredila.

Na šta se, u najboljem slučaju, svodi Sančovo zaoštavanje suprotnosti i ukidanje posebnosti? Na to da odnosi individua treba da budu njihovo *ponašanje jednih prema drugima* a njihove uzajamne razlike njihova *samorazlikovanja* (kako jedno empirijsko *Ja sebe* razlikuje od drugog). I jedno i drugo je ili, kao kod Sanča, ideološka prerada *postojećeg*, jer odnosi individua *ne mogu*, u bilo kakvim okolnostima, biti ništa drugo već njihovo uzajamno ponašanje, a njihove razlike *ne mogu* biti ništa drugo već njihova *samorazlikovanja*; ili je to pusta želja da se one *tako* ponašaju i jedne od drugih *tako* razlikuju da njihovo uzajamno ponašanje ne postane od njih nezavisan društveni odnos, da njihove međusobne razlike ne dobiju karakter stvari (nezavisan od ličnosti), koji su one dobile i još i dalje svakodnevno dobijaju.

Individue su uvek i u svim okolnostima »polazile od sebe«, ali pošto nisu bile *jedinstvene* u tom smislu da bi im bio neophodan neki uzajamni odnos, pošto su ih njihove *potrebe*, znači njihova priroda i način njihovog podmirenja upućivali jedne na druge (polni odnos, razmena, podela rada), to su one i *morale* da stupaju u odnose. Dalje, pošto nisu kao čisto *Ja*, već kao individue na jednom određenom stupnju razvitka svojih proizvodnih snaga i potreba stupale u opštenje, u opštenje koje je opet sa svoje strane određivalo proizvodnju i potrebe, to je upravo lično, individualno ponašanje tih individua njihovo uzajamno ponašanje kao individua, bilo ono što je stvorilo i svakodnevno iznova stvara postojeće odnose. One su stupale u međusobno opštenje onakve kakve su, polazile su »od sebe« onakvih kakve su, bez obzira na to kakav im je bio »pogled na život«. Ovaj »pogled na život«, čak i takav izvitoperen kakav je kod filozofa, mogao je, naravno, biti određen uvek samo njihovim stvarnim životom. Pri ovom se, razume se, ispostavlja da je razvoj jedne individue uslovljen razvojem svih drugih sa kojima ona direktno ili indirektno opšti, i da su razne generacije individua, koje stupaju u međusobne odnose, međusobno povezane, da je fizička egzistencija onih kasnijih uslovljena njihovim prethodnicima, od kojih one preuzimaju proizvodne snage i oblike opštenja što su ih ti prethodnici akumulirali, i da time bivaju određeni uzajamni odnosi samih tih kasnijih generacija. Ukratko, pokazuje se da dolazi do izvesnog razvoja i da se istorija jedne jedine

individue nikako ne može odvojiti od istorije prethodnih i savremenih individua, već naprotiv, istorija tih individua nju određuje.

Pretvaranje individualnog ponašanja u njegovu suprotnost, jedno čisto stvarstveno ponašanje, razlikovanje individualnosti i slučajnosti od strane samih individua, jeste, kao što smo već dokazali, istorijski proces i dobija na raznim stupnjevima razvoja različite, sve izrazitije i univerzalnije oblike. U sadašnjoj eposi je vladavina stvarstvenih odnosa nad individuama, gušenje individualnosti slučajnošću, dobilo svoj najizrazitiji i najuniverzalniji oblik i time postavilo sasvim određen zadatak postojećim individuama. Ta vladavina im je postavila zadatak da na mesto vladavine odnosa i slučajnosti nad individuama zavedu vladavinu individua nad slučajnošću i odnosima. Ona nije, kako to Sančo uobražava, postavila zahtev da »Ja sebe razvijam«, što je dosada svaka individua činila i bez Sančovog dobrog saveta; naprotiv, ona je propisala oslobađanje od jednog sasvim određenog načina razvoja. Ovaj zadatak koji su propisali sadašnji odnosi poklapa se sa zadatkom da se društvo organizuje na komunistički način.

Već smo gore pokazali da je ukidanje osamostaljivanja odnosa prema individuama, ukidanje potčinjenosti individualnosti pod slučajnost, ukidanje podvođenja njihovih ličnih odnosa pod opšte klasne odnose itd., u krajnjoj liniji uslovljeno ukidanjem podele rada. Isto tako smo pokazali da je ukidanje podele rada uslovljeno razvojem opštenja i proizvodnih snaga u takvu univerzalnost da privatna svojina i podela rada za njih postaju okovi. Dalje, pokazali smo da se privatna svojina može ukinuti samo pod uslovom da postoji svestran razvoj individua, zato što su baš zatečeno opštenje i zatečene proizvodne snage svestrani i zato što ih mogu prisvojiti samo individue koje se svestrano razvijaju, tj. mogu ih učiniti slobodnom delatnošću svog života. Pokazali smo da sadašnje individue *moraju* ukinuti privatnu svojinu, zato što su se proizvodne snage i oblici opštenja toliko razvili da su pod vladavinom privatne svojine postali destruktivne snage, i zato što je suprotnost između klasa dovedena do svoje krajnosti. Najzad, pokazali smo da ukidanje privatne svojine i same podele rada znači udruživanje individua na bazi koju su dale sadašnje proizvodne snage i svetsko opštenje.

U okviru komunističkog društva, jedinog u kome originalan i slobodan razvoj individua nije nikakva fraza, taj razvitak je uslovljen upravo povezanošću individua, povezanošću koja se sastoji delimično u ekonomskim pretpostavkama, delimično u neophodnoj solidarnosti slobodnog razvoja svih, i, najzad, u univerzalnoj prirodi delatnosti individua na bazi postojećih proizvodnih snaga. Dakle, ovde je reč o individuama na jednom određenom stupnju istorijskog razvitka, a nikako o bilo kojim slučajnim individuama, a da se i ne govori o nužnoj komunističkoj revoluciji, koja je sama zajednički uslov za njihov slobodan razvoj. Svest individua o njihovom uzajam-

nom odnosu biće, naravno, isto tako sasvim drukčija svest i, stoga, neće biti ni »princip ljubavi« ili *dévoûment*¹, ni egoizam.

»Jedinstvenost« shvaćena u smislu originalnog razvoja i individualnog ponašanja, kako je to gore izneto, pretpostavlja, znači, ne samo sasvim druge stvari nego što su dobra volja i pravilna svest, već i upravo nešto suprotno od Sančovih fantazija. Kod njega ona nije ništa drugo već ulepšavanje postojećih odnosa, utešan komadić melema za jadnu, nemoćnu dušu koja je u bedi postala bedna.

Sa Sančovom »*neuporedivošću*« stvar stoji isto kao i sa »jedinstvenošću«. On će se i sam setiti, ako se nije sasvim »izgubio« »u slatkom samozaboravu«, da organizacija rada u »*Stirnerovom* udruženju egoista« nije počivala samo na uporedivosti već i na *jednakosti* potreba. I to udruženje je pretpostavljalo ne samo jednake potrebe, već i jednaku delatnost, tako da je jedan mogao zameniti drugoga u »ljudskom radu«. A dodatna plata »jedinstvenog«, koja kruniše njegove uspehe, — na čemu se ona drugom zasniva ako ne na tome da se njegov učinak poredi sa učincima drugih i bolje unovčuje usled svog preimućstva? I kako Sančo uopšte može i da govori o neuporedivosti, ako dopušta da postoji praktično osamostaljeno poređenje, *novac*, podređuje mu se, dopušta da se, u cilju poređenja sa drugima, meri ovim univerzalnim merilom? Očevidno je, znači, koliko on sam uteruje u laž svoju neuporedivost. Ništa lakše nego jednakost i nejednakost, sličnost i nesličnost nazvati odredbama refleksije. I neuporedivost je odredba refleksije koja ima za pretpostavku delatnost poređenja. Za dokaz koliko poređenje nimalo nije čisto proizvoljna odredba refleksije treba da navedemo samo jedan primer, *novac*, stajući *tertium comparationis*² svih ljudi i stvari.

Uostalom, neuporedivost može imati različita značenja. Jedino koje ovde dolazi u obzir, »jedinstvenost«, u smislu originalnosti, uzima za pretpostavku da se delatnost neuporedive individue u jednoj određenoj sferi razlikuje od delatnosti drugih: *u toj istoj sferi*. Neuporediva pevačica je Persiani, baš zato što je ona *pevačica* i što je poredi sa drugim pevačicama, i to poredi je uši koje su, na osnovu poređenja zasnovanog na normalnoj konstrukciji i muzičkom obrazovanju, sposobne da spoznaju njenu neuporedivost. Pevanje Persianijeve je neuporedivo sa kreketaњem žabe, mada bi i ovde bilo moguće izvršiti poređenje, ali bi to onda bilo poređenje između čoveka i žabe, a ne između Persianijeve i te jedinstvene žabe. Samo u prvom slučaju treba govoriti o poređenju između individua, a u drugom se poređenje odnosi samo na njihovu vrstu ili rodna svojstva. Treću vrstu neuporedivosti, neuporedivost pevanja Persianijeve sa repom neke komete, prepuštamo Sanču za njegovo »samouživanje«, pošto se on ionako toliko raduje »besmislenom sudu«, ali čak i ovo besmisleno poređenje postaje realnost u besmislenosti današnjih od-

¹ požrtvovanja — ² osnova za poređenje

nosa. Novac je zajedničko merilo svih, čak i najvećma heterogenih stvari.

Uostalom, Sančova neuporedivost se svodi opet na istu frazu na koju i jedinstvenost. Individue više ne treba meriti po jednom od njih nezavisnom tertium comparationis, već poređenje *treba* da se pretvori u njihovo samorazlikovanje, to jest u slobodan razvoj njihove individualnosti, i to time što oni izbijaju sebi iz glave »fiksne ideje«.

Uostalom, Sančo zna samo za poređenje koje prave literati i kafanski političari i koje dovodi do tog velelepnog rezultata da Sančo nije Bruno i da Bruno nije Sančo. A on, naravno, i ne zna za nauke koje su postigle značajan napredak tek poređenjem i utvrđivanjem razlika u okviru sfera poređenja, i u kojima poređenje dobija karakter opšteg značaja, ne zna za uporednu anatomiju, botaniku, izučavanje jezika itd.

Velike nacije, Francuzi, Severnoamerikanci, Englezi, stalno se međusobno praktično i teorijski porede, kako u konkurenciji tako i u nauci. Trgovčici i čifte kakvi su Nemci, koji se moraju bojati poređenja i konkurencije, skrivaju se iza firme neuporedivosti koju im daje njihov fabrikant filozofskih etiketa. Sančo nije dopustio sebi nikakvo poređenje, ne samo u njihovom već i u svom sopstvenom interesu.

Na str. 415 Sančo kaže:

»Nijedan nije ravan meni«.

a na str. 408 se druženje sa »sebi ravnim« prikazuje kao razlučivanje društva u opštenje:

»Dete pretpostavlja društvu opštenje u koje stupa sa sebi ravnima.«

Međutim, Sančo upotrebljava »sebi ravan« i »jednako« uopšte za »isto«, npr. gore citirano mesto, str. 183:

»Jednako, isto, oni ne mogu ni biti niti imati.«

I ovim on uzima svoj konačni »novi obrt«, koji se koristi naročito u »Komentaru«.

Jedinstvenost, originalnost, »sopstveni« razvoj individua do koga, po Sanču, ne dolazi npr. kod svih »ljudskih radova«, mada niko ne može da porekne da jedan pećar ne pravi peć na »isti« način na koji i drugi; »jedinstveni« razvoj individua koji se, po tom istom Sanču, ne odvija u religioznim, političkim itd. sferama (vidi *Fenomenologiju*), mada niko ne može da porekne da među svima onima koji veruju u islam nijedan u njega ne veruje na »isti« način i da se u tom pogledu ponaša »jedinstveno«, kao što se ni među svim državljanima nijedan ne ponaša na »isti« način prema državi, već i samo zato što se to ponaša *on* a ne onaj *drugi*; — ta mnogo slavljena »jedinstvenost«, koja se toliko razlikuje od »istosti«, *identičnosti* *ličnosti* da je

Sančo u svim dosadašnjim individuama video skoro samo »egzemplare« jednog roda, — ta »jedinственost« svodi se, znači, ovde na policijski konstatovanu identičnost neke ličnosti sa samom sobom, svodi se na to da jedna individua nije druga. Tako se osvajač sveta na juriš, Sančo, srozava na nivo pisara pasoškog ureda.

Na str. 184 »Komentara« on s mnogo fraziranja i s velikim samouživanjem razlaže da nije sit od toga što japanski car jede, zbog toga što su njegova utroba i utroba japanskog cara »jedinственene«, »neuporedive utrobe«, to jest, nisu *iste*. Ako Sančo veruje da je ovim ukinuo dosadašnje društvene odnose ili makar samo prirodne zakone, onda je takva naivnost isuviše velika i dolazi otuda što filozofi društvene odnose nisu prikazivali kao uzajamne odnose ovih sa sobom identičnih individua, niti prirodne zakone kao uzajamne odnose ovih određenih tela.

Čuven je klasičan izraz koji je Leibniz dao ovom starom stavu (koji u svakom priručniku fizike figurira na prvoj strani kao učenje o neprobojnosti tela):

»Opus tamen est . . . ut quaelibet monas differat ab alia quacunqve, neque enim unquam dantur in natura duo entia, quorum unum exasse conveniat cum altero.«¹ (Principia philos[ophiae] seu theses itd.)

Sančova jedinstvenost se ovde srozala na svojstvo koje mu je zajedničko sa svakom vaškom i svakim zrcem peska.

Najveći demanti kojim je mogla da završi filozofija bio je što ona smatra za jedno od najvećih otkrića to da Sančo nije Bruno, što može da uvidi svaka geačina i policijski narednik, i što smatra za pravo čudo činjenicu ove različnosti.

Tako se »kritičko likovanje« našeg »virtuoza mišljenja« pretvorilo u nekritičko miserere.

Posle svih ovih pustolovina, naš »jedinственeni« štitonoša opet uplovi u luku svoje rodne udžerice. U susret mu »kličući« skače »avet naslova njegove knjige«. Njeno prvo pitanje je: kako se oseća sivač?

Bolje nego gospodar, odgovara Sančo.

Bogu hvala za toliku blagodat; ali sad mi ispričaj, prijatelju, šta ti je donela tvoja služba štitonoše? Kakvu mi novu odeću donosiš?

Ne donosim ništa od toga, odgovara Sančo, već »stvaralačko ništa, ništa od kojeg ja sam kao tvorac stvaram sve«, to jest, videćeš me još kao crkvenog oca i arhibiskupa jednog ostrva, i to jednog od najboljih mogućih.

Nek nam to nebo podari, zlato moje, i to brzo, jer nam je to potrebno. Ali kakvo je to ostrvo, ne razumem.

¹ »Nužno je, međutim, da se svaka monada razlikuje od svake druge, jer u prirodi nikad nema dva bića koja se potpuno poklapaju jedno s drugim.«

Nije za kozu seno, odgovara Sančo. Ti ćeš to svojevremeno videti, ženo. Ali već sad ti mogu reći da na svetu nema ničeg prijatnijeg nego imati čast tragati za pustolovinama kao sa sobom saglasni egoista i štitonoša tužnog lika. Istina je, razume se, da se kod većine pustolovina »njihov krajnji cilj« ne »postize« tako da se time »zadovoljava *čovekov* zahtev (tan como el *hombre querria*¹), jer od stotina pustolovina devedeset devet njih obično proteku naopako i šašavo. To znam iz iskustva, jer iz nekih sam izišao nasamaren, a iz drugih smlavljen i premlaćen. Ali pri svemu tome postoji nešto lepo, jer se »jedinstveni« zahtev zadovoljava svaki put kad se prolunja kroz čitavu istoriju, kad se citiraju sve knjige berlinske čitaonice, u svim jezicima etimološki zakonači, u svim zemljama falsifikuju političke činjenice, svim zmajevima i sovama, vilenjacima i utvarama i »sablestima« upute hvalisavi izazovi, kad se počerupa sa svim crkvenim ocima i filozofima i kad, najzad, ipak ispašta samo sopstvena koža. (Upor. Cervantes I, Gl. 52.)

¹ onako kako to *čovek* želi

2. Apologetski komentar^[76]

Mada je Sančo nekada i u stanju svoje poniženosti, Cervantes Gl. 26 i 29, izražavao svakojake »sumnje« u to da li da uživa crkvenu prebendu, ipak se, ocenivši izmenjene okolnosti i svoje ranije pripremno mesto famulusa pobožnog bratstva (Cervantes, Glava dvadeset prva), najzad odlučio da sebi »izbije iz glave« ovu sumnju. On je postao arhibiskup ostrva Baratarije i kardinal i kao takav sa svečanim izrazom lica i prvosveštenskim dostojanstvom sedi među prvim ličnostima našeg sabora. Tom saboru se sad vraćamo posle dugačke epizode s »Knjigom«.

Istina, »brata Sanča« nalazimo vrlo izmenjenog na njegovom novom položaju. On predstavlja *ecclesia triumphans*¹ nasuprot *ecclesia militans*² u kojoj se ranije nalazio. Na mesto ratničkih fanfara »Knjige« došla je svečana ozbiljnost, na mesto »Ja« »Stirner«. To pokazuje koliko je istinita francuska poslovice *qu'il n'y a qu'un pas du sublime au ridicule*.³ Otkako je postao crkveni otac i izdaje pastirske poslanice, on sebe naziva još samo »Stirner«. Ovaj »jedinstveni« manir samouživanja naučio je od Feuerbacha, ali, na žalost, on mu ne stoji bolje nego njegovom sivcu sviranje na lauti. Kad o sebi govori u trećem licu, svako vidi da Sančo »tvorac«, kao kakav pruski podoficir, oslovljava svoju »tvorevinu« Stirnera sa »on« i da ga nikako ne treba mešati sa Cezarom. Utisak je još komičniji usled toga što Sančo postupa tako nedosledno samo zato da bi konkurisao Feuerbachu. Sančovo »samouživanje« što se pojavljuje kao veliki čovek postaje ovde malgré lui⁴ uživanje za druge.

To »posebno« što Sančo čini u svom »Komentar«, ukoliko ga već nismo »upotrebili« u epizodi, sastoji se u tome što nam daje nov niz varijacija na poznate teme, koje su u »Knjizi« već nadugačko i naširoko odverglane. Sančova muzika, koja kao i muzika indijskih sveštenika Višne zna samo za jednu notu, ovde se penje za nekoliko tonova. Naravno, njeno opijumsko dejstvo pri tom ostaje isto. Tako se npr. suprotnost između »egoističkog« i »svetog« ovde iznova mesi pod kafanskim firmama »interesantno« i »neinteresantno«, zatim »interesantno« i »apsolutno interesantno«, što je novost koja, uostalom, može biti interesantna samo za ljubitelje hleba bez kvasca, vulgo⁵ beskvasnog kolača. Beletrističko izvrtanje zainteresovanog u intere-

¹ trijumfalnu crkvu — ² ratobornoj crkvi — ³ da je od uzvišenog do smešnog samo jedan korak — ⁴ protiv njene volje — ⁵ u govornom jeziku

santno ne može se, naravno, zameriti jednom »obrazovanom« berlinskom malograđaninu. — Sve iluzije koje su, po Sančovoj omiljenoj bubi u glavi, stvorile »uče« javljaju se ovde »kao teškoće — sumnje« koje je »samo duh stvorio« i koje »sirote duše, koje su dozvolile da im se nametnu te sumnje« »moraju... savladati« »lakomislinošću« (ozloglašanim izbijanjem sebi iz glave) (str. 162). Zatim, sledi »rasprava« o tome da li »sumnje« treba sebi izbiti iz glave »mišljenjem« ili »odsustvom misli«, i kritičko-moralni adagio, u kome on u akordima mola jadikuje: »Mišljenje se *ne sme* ugušivati, recimo, kliktanjem.« (Str. 166.)

Da bi umirio Evropu, osobito potištenu Old merry and young sorry England¹, Sančo izdaje, čim se malo ustoličio u svojoj biskupskoj chaise percée², sa nje sledeću milostivu pastirsku poslanicu:

»Buržoasko društvo uopšte ne leži Stirneru na srcu, i on nipošto ne misli da ga proširi toliko da ono proguta državu i porodicu« (str. 189)

— na šta treba da obrate pažnju gospodin Cobden i gospodin Dunoier.

Kao arhibiskup, Sančo odmah uzima u svoje ruke i duhovnu policiju, i na str. 193 ukorava Heßa zbog brkanja »protivnih policijskoj odredbi« koja su neoprostiva utoliko više ukoliko se više naš crkveni otac neprekidno trudi da utvrdi identičnost. Da bi tom istom Heßu dokazao da »Stirner« poseduje i »junaštvo laži«, ovu ortodoksnu osobinu sa sobom saglasnog egoiste, na str. 188 on peva: »Ali Stirner uopšte ne govori o tome da se, kako mu to Heß stavlja u usta, čitava pogreška dosadašnjih egoista sastoji samo u tome što oni ne poseduju *svest* o svom egoizmu.« Upor. *Fenomenologiju* i čitavu »Knjigu«. Drugu osobinu sa sobom saglasnog egoiste, lakovernost, on pokazuje na str. 182, gde »ne osporava« Feuerbachu da »je *individua* komunist«. Druga upotreba njegove policijske vlasti sastoji se u tome što on ukorava sve svoje recenzente što se nisu »dublje« upustili »u egoizam, onakav kakvog ga *shvata* Stirner«. Razume se, oni su svi pogrešili što su poverovali u to da je reč o stvarnom egoizmu, dok je bilo reči samo o »Stirnerovom« shvatanju egoizma.

Apologetski komentar dokazuje Sančovu sposobnost za crkvenog oca još i time što počinje jednom licemernom rečenicom.

»Kratak odgovor može koristiti, ako ne, možda, pomenutim recenzentima, a ono ipak ponekom drugom čitaocu knjige.« Str. 147.

Sančo ovde izigrava požrtvovanog i tvrdi da svoje dragoceno vreme žrtvuje u »korist« publike, mada nas svuda uverava da stalno

¹ Staru veselu i mladu tužnu Englesku — ² noćnoj stolici za nuždu

ima u vidu samo svoju sopstvenu korist, i mada ovde teži da kao crkveni otac spase samo svoju kožu.

Time bi se moglo završiti sa tim »posebnim« u Komentaru. »*Je-dinstveno*«, koje se nalazi već i »u Knjizi« na str. 491, sačuvali smo dosada manje u »korist« »ponekih drugih čitalaca« nego u korist samog »Stirnera«. Ruka ruku mije, odakle neosporno sledi da »je individua komunist«.

Za filozofe je jedan od najtežih zadataka spustiti se iz sveta misli u stvarni svet. Neposredna stvarnost misli jeste *jezik*. Kao što su filozofi osamostalili mišljenje tako su morali da učine i jezik samostalnim sopstvenim carstvom. To je tajna filozofskog jezika, u kome misli kao reči imaju sopstvenu sadržinu. Problem spustiti se iz sveta misli u stvarni svet pretvara se u problem spustiti se iz jezika u život.

Pokazali smo da je osamostaljivanje misli i ideja posledica osamostaljenja ličnih odnosa i veza među individuama. Pokazali smo da je isključivo sistematsko bavljenje ovim mislima kod ideologa i filozofa, a time i sistematizovanje ovih misli, posledica podele rada, i da je naročito nemačka filozofija posledica nemačkih malograđanskih odnosa. Filozofi bi samo trebalo da svoj jezik svedu na običan jezik, od kojeg je on apstrahovan, pa da u njemu spoznaju izopačeni jezik stvarnog sveta i da vide da ni misli ni jezik ne obrazuju sami za sebe neko sopstveno carstvo, da su oni samo *ispoljavanja* stvarnog života.

Sančo, koji ide za filozofima i kroz vatru i kroz vodu, mora nužno tražiti *kamen mudraca*, kvadraturu kruga i eliksir života, jednu »reč« koja kao reč poseduje čudesnu snagu da iz carstva jezika i mišljenja povede u stvarni život. Sančo je toliko zaražen dugogodišnjim druženjem sa Don Kihotom da i ne primećuje da ovaj njegov »zadatak«, ovaj njegov »poziv«, i sam nije ništa drugo već posledica verovanja u njegove debele filozofske viteške knjige.

Sančo počinje time što nam opet prikazuje vladavinu svetog i ideja u svetu, i to u novom obliku vladavine jezika ili fraze. Jezik, naravno, postaje fraza, čim se osamostali.

Na str. 151 Sančo naziva sadašnji svet »svetom fraza, svetom na čijem početku beše reč«. On podrobnije opisuje motive svog lova na čarobnu reč:

»Spekulacija je bila usmerena na to da nađe *predikat* koji bi bio tako *opšti* da bi u sebi obuhvatao svakog... Ako predikat treba u sebi da obuhvati svakog, onda mora svako u njemu da se pojavi kao *subjekt*, tj. ne samo ono *što* on jeste već kao *onaj koji* on jeste.« Str. 152.

Zato što je spekulacija »tražila« takve predikate, koje je Sančo ranije nazivao pozivom, odredbom, zadatkom, rodnom itd., i stvarni ljudi su sebe »tražili« dosad »u reči, u logosu, u predikatu«. Str. 153.

Dosad je bilo potrebno *ime*, kad se u okviru jezika jedna individua htela odvajati od druge samo kao identična ličnost. Ali Sančo se ne zadovoljava običnim imenima već — zato što mu je spekulacija postavila zadatak da nađe predikat koji bi bio tako opšti da svakog obuhvati u sebi kao subjekt — traži filozofsko, apstraktno ime, »ime« koje je nad svim imenima, ime svih imena, ime kao kategoriju, koje bi npr. Sanča odvajalo od Bruna i obojicu od Feuerbacha toliko precizno koliko ih jedno od drugih odvajaju njihova sopstvena imena, i koje bi ipak svoj trojici odgovaralo koliko i svim drugim ljudima ovaploćenim suštinama, — novina koja bi u sve menice, ženidbene ugovore itd. unela najveću zbrku i jednim udarcem uništila sve beležničke i matične uredje. Ovo čudesno ime, ova čarobna reč, koja je u jeziku smrt jezika, ovaj magareći most ka životu i najviša prečaga kineskih lestvica jeste — *jedinstveni*. Čudotvorne osobine ove reči opevaju se u sledećim strofama:

»Jedinstveni treba da bude samo poslednji, umirući iskaz o tebi i meni, samo onaj iskaz koji se pretvara u mišljenje:

iskaz koji to više nije,
zanemeli, nemi izraz.« Str. 153.

»Kod njega« (jedinstvenog) »glavna stvar je ono što je neiskazano.« Str. 149.
On je »bez odredbe«. (Ibid.)

»On ukazuje na svoju sadržinu izvan ili s one strane pojma.« (Ibid.)

On je »pojam bez odredbe i ne može se više odrediti nikakvim drugim pojmovima.« Str. 150.

On je filozofsko »*krštenje*« profanih imena. Str. 150.

»Jedinstveni je reč bez misli.

On nema nikakvu misaonu sadržinu.«

»On je izraz onoga« »koji ne može postojati po drugi put, prema tome, ne može ni biti *izražen*;

Jer kad bi mogao biti stvarno i potpuno izražen, on bi postojao po drugi put, postojao bi u izrazu.« Str. 151.

Pošto je tako opevao osobine ove reči, sad slavi rezultate, dobijene otkrićem njegovih čudotvornih snaga, u sledećim antistrofama:

»Sa jedinstvenim je završeno carstvo apsolutnih misli.« (Str. 150.)

»On je završni kamen našeg sveta fraza.« Str. 151.

»On je logika koja završava kao fraza.« Str. 153.

»U jedinstvenom se nauka može pretopiti u život, time što joj se *To* pretvara u *Toga* i *Toga*,

Koji sebe tad više ne traži u reči, u logosu, u predikatu.« Str. 153.

Istina, Sančo je sa svojim recenzentima imao to loše iskustvo da se i jedinstveni može »fiksirati kao pojam«, »a to čine protivnici« (str. 149), koji su u toj meri Sančovi protivnici da uopšte ne osećaju magijsko dejstvo čarobne reči, već, pre, pevaju kao u operi: »Ce n'est

pas ça, ce n'est pas ça!¹ Osobito protiv svog Don Kihota-Szelige okreće se Sančo sa velikim ogorčenjem i svečanom ozbiljnošću, pošto kod ovoga nerazumevanje pretpostavlja otvorenu »pobunu« i potpuno pogrešno shvatanje svog položaja kao »tvorevine«:

«Da je Szeliga razumeo da jedinstveni — zato što je potpuno besadržajna fraza ili kategorija — više nije nikakva kategorija, on bi ga, možda, priznao kao ime onoga što za njega još nema imena.» Str. 179.

Znači, Sančo ovde izričito priznaje da on i njegov Don Kihot streme jednom istom cilju, samo s tom razlikom što Sančo veruje da je otkrio pravu Zornjaču, dok se Don Kihot još u tami

ûf dem wildin leber-mer
der grunt-lôsen werlde swebt.*²

Feuerbach je rekao, *Filozofija budućnosti*, str. 49:

«Biće, zasnovano na samom neiskazivom, jeste, stoga, i samo nešto neiskazivo. Dabome, neiskazivo. Tamo gde prestaju reči, tek tamo počinje život, tek tamo se otkriva tajna bića.»

Sančo je našao prelaz od iskazivog u neiskazivo, on je našao reč koja je istovremeno i nešto više i nešto manje od reči.

Videli smo da ceo problem prelaza od mišljenja ka stvarnosti i, stoga, od jezika ka životu postoji samo u filozofskoj iluziji, tj. opravdan je samo za filozofsku svest, kojoj nikako ne može biti jasan kvalitet i poreklo njegove prividne odvojenosti od života. Ovaj veliki problem, čim bi uopšte počeo da avetinja po glavama naših ideologa, morao je, naravno, uzeti takav tok da je, najзад, jedan od ovih putujućih viteza krenuo da potraži reč koja kao reč čini traženi prelaz, kao reč prestaje biti puka reč, kao reč pokazuje na tajanstven, nadjezički način izlaz iz jezika ka stvarnom objektu koji označava, ukratko, među rečima igra istu onu ulogu koju i, u hrišćanskoj fantaziji, spasilac bogočovek među ljudima. Najviše šuplja i najbednija lobanja među filozofima morala je da »okonča« filozofiju time što je svoju lišenost misli proglasila za kraj filozofije a time i za trijumfalni ulazak u »telesni« život. Njegova filozofirajuća lišenost misli bila je već sama po sebi kraj filozofije, kao što je i njegov neizrecivi jezik kraj jezika uopšte. Sančov trijumf je bio uslovljen još i time što je on od svih filozofa najmanje znao o stvarnim odnosima, te su, stoga, kod njega filozofske kategorije izgubile i poslednji ostatak veze sa stvarnošću a time i poslednji ostatak smisla.

* Majstor Kuonrat von Wurzeburc, *Diu guldin Smitte*, stih 143.

¹ To nije to, to nije to! — ² batrga po pustom jetrenom moru bezdanog sveta.^[186]

A sad idi, smerni i verni slugo Sančo, idi, ili bolje odjaši na svom sivcu do svog jedinstvenog samouživanja, »iskoristi« svog *»jedinственог«* do poslednjeg slova, njega čije je čudesne titule, snagu i hrabrost ovako opevao još Calderón:^[186]

Jedinstveni —
 El valiente Campeón,
 El generoso Adalid,
 El gallardo Caballero,
 El ilustre Paladin,
 El siempre fiel Cristiano,
 El Almirante feliz
 De Africa, el Rey soberano
 De Alexandria, el Cadé
 De Berberia, de Egipto el Cid,
 Morabito, y *Gran Señor*
*De Jerusalem.*¹

»Na kraju ne bi bilo neprikladno« »podsetiti« Sanča, velikog gospodara Jerusalima, na Cervantesovu »kritiku« Sanča, *Don Kihot*, Gl. 20, str. 171 briselskog izdanja od 1617. (Upor. Komentar, str. 194.)

¹ Hrabri borac, / Plemeniti vođa, / Kršni vitez, / Slavni paladin, / U svako doba verni hrišćanin, / Uspješni admiral / Afrike, uzvišeni kralj / Aleksandrije, sudija / Berberije, od Egipta Sid, / Marabut i *veliki gospodar* / *Jerusalima*.

Završetak Lajpciškog sabora

Pošto su sveti Bruno i sveti Sančo, koji se zove i Max, isterali sa sabora sve oponente, oni zaključuju večni savez, pevajući sledeći dirljivi duet i klimajući pri tom jedan drugom ljubazno glavom kao dva mandarina.

Sveti Sančo.

«Kritičar je čovek koji istinski vodi reč mase . . . on je njen vladar i vojskovođa u oslobodilačkom ratu protiv egoizma.» («Knjiga», str. 187.)

Sveti Bruno.

«Max Stirner je vođa i vojskovođa krstaša» (protiv kritike). «Ujedno, najvaljaniji i najhrabriji od svih boraca.» (Wig[and], str. 124.)

Sveti Sančo.

«Mi sad prelazimo na to da politički i socijalni liberalizam izvedemo pred sud humanog ili kritičkog liberalizma» (to jest kritičke kritike). («Knjiga», str. 163.)

Sveti Bruno.

«Pred jedinstvenim i njegovom svojinom pada *politički* liberal, koji želi da slomi svojevolju, i *socijalni* liberal, koji želi da uništi svojinu. Oni padaju pod kritičkim» (tj. *kritici* ukradenim) «nožem jedinstvenog.» (Wig., str. 124.)

Sveti Sančo.

«Od kritike nije sigurna nijedna misao, zato što je *kritika sam misleći duh* . . . Kritika ili, pre, On» (odn. sveti Bruno). («Knjiga», str. 195, 199.)

Sveti Bruno.

(prekida ga uz naklone)

«Samo *kritički* liberal . . . — taj neće pasti pred kritikom zato što je *on sam* [kritičar].» (Wig[and], str. 124.)

Sveti Sančo.

»Kritika, i samo kritika, stoji na *visini vremena* . . . Među socijalnim teorijama je neosporno kritika najsavršenija . . . U njoj dobija najčistiji izraz princip ljubavi hrišćanstva, istinski socijalni princip, i vrši se poslednji mogući eksperiment da se ljudi oslobode isključivosti i odbijanja: borba protiv egoizma u njegovom najprostijem i, zato, *najjačem* obliku.« (»Knjiga«, str. 177.)

Sveti Bruno.

»Ovo Ja je . . . završetak i *vrhunac* jedne prošle istorijske epohe. Jedinštveni je poslednje pribežište u starom svetu, poslednji kutak iz koga ona može da preduzima svoje napade« na kritičku kritiku. » . . . Ovo Ja je najviši, najmoćniji i najjači egoizam starog sveta« (to jest hrišćanstva). » . . . Ovo Ja je supstancija u njenoj *najjačoj jačini*.« (Wig., str. 124.)

Posle ovog srdačnog razgovora dva velika crkvena oca zaključuju sabor. Zatim, jedan drugom nemo stežu ruke, jedinštveni »zaboravlja samog sebe u slatkom samozaboravu«, a pri tom se, ipak, ne »gubi sasvim«, dok se kritičar »osmehuje« tri puta i zatim »nezadrživo, siguran u pobedu i trijumfalno odlazi svojim putem«.

II knjiga

[Kritika nemačkog socijalizma
u licu njegovih raznih proroka]



Istinski socijalizam

Isti onaj odnos za koji smo u prvoj knjizi (upor. *Sveti Max*, »*Politički liberalizam*«) dokazali da postoji između dosadašnjeg nemačkog liberalizma i francuskog i engleskog buržoaskog pokreta, postoji i između nemačkog socijalizma i proleterskog pokreta Francuske i Engleske. Pored nemačkih komunista pojavio se izvestan broj pisaca koji su prihvatili francuske i engleske komunističke ideje i spojili ih sa svojim nemačko-filozofskim pretpostavkama. Ovi »socijalisti« ili »istinski socijalisti«, kako oni sebe nazivaju, ne vide u inostranoj komunističkoj literaturi izraz i proizvod jednog stvarnog pokreta već čisto teorijske spise, koji su potpuno, isto onako kako oni sebi zamišljaju postanak nemačkih filozofskih sistema, proizašli iz »čiste misli«. Oni i ne pomišljaju na to da se u osnovi ovih spisa, čak i kad oni propovedaju sisteme, nalaze praktične potrebe, celokupni životni uslovi jedne određene klase određenih zemalja. Oni lakoverno primaju iluziju nekih među ovim literarnim predstavnicima partije, kao da je kod njih reč o »najrazumnijem« poretku društva, a ne o potrebama jedne određene klase i epohe. Nemačka ideologija, u kojoj su ogrezli ovi »istinski socijalisti«, ne dopušta im da posmatraju stvarni odnos. Njihova delatnost u odnosu na »nenaučne« Francuze i Engleze sastoji se samo u tome da izazovu prezrenje nemačke publike pre svega prema površnosti ili »grubom« empirizmu ovih stranaca, da pevaju himnu »nemačkoj nauci« i da joj daju misiju da prva obelodani *istinu* komunizma i socijalizma, apsolutni, *istinski* socijalizam. I oni se odmah i daju na posao da kao predstavnici »nemačke nauke« izvrše ovu misiju, mada im je u većini slučajeva ova »nemačka nauka« ostala skoro isto toliko strana koliko i originalni spisi Francuza i Engleza, koje poznaju samo iz kompilacija Steina, Oelckera^[187] itd. A u čemu se sastoji ova »istina« koju oni daju socijalizmu i komunizmu? Oni pokušavaju da uz pomoć nemačke, naročito Hegelove i Feuerbachove, ideologije razjasne ideje socijalističke i komunističke literature, koje su za njih potpuno nerazjašnjive delimično usled njihovog nepoznavanja već i čisto literarnog konteksta ove literature a delimično usled njihovog već pomenutog pogrešnog shvatanja te literature. Oni odvajaju komu-

nističke sisteme, kritike i polemičke spise od stvarnog pokreta, čiji su oni puki izraz, i zatim ih dovode u proizvoljnu vezu sa nemačkom filozofijom. Oni odvajaju svest određenih istorijski uslovljenih sfera života od samih tih sfera života i primenjuju na nju merilo istinske, apsolutne, tj. nemačko-filozofske svesti. Oni sasvim dosledno pretvaraju odnose ovih određenih individua u odnose »Čoveka«, oni objašnjavaju sebi misli ovih određenih individua o njihovim sopstvenim odnosima u tom smislu kao da su to misli o »Čoveku«. Time su se oni vratili sa stvarnog istorijskog tla na tlo ideologije, i sad mogu — pošto ne poznaju stvarni kontekst — uz pomoć »apsolutne« ili neke druge ideološke metode lako konstruisati neki fantastičan kontekst. Ovo prevođenje francuskih ideja na jezik nemačkih ideologa i ova proizvoljno isfabrikovana povezanost između komunizma i nemačke ideologije predstavljaju sad takozvani »istinski socijalizam«, koji se bučno oglašava za »diku nacije i predmet zavisti svih susednih naroda«, kako to torijevci^[188] kažu za engleski ustav.

Dakle, taj. »istinski socijalizam« nije ništa drugo već preobraženje proleterskog komunizma i njemu manje-više srodnih partija i sekta Francuske i Engleske na nebu nemačkog duha i, kao što ćemo takođe videti, nemačke duše. Istinski socijalizam, koji tvrdi da počiva na »nauci«, jeste pre svega i sam ezoterična nauka; njegova teorijska literatura je samo za one koji su posvećeni u misterije »mislećeg duha«. Ali on ima i egzoteričnu literaturu, on mora da pravi propagandu već i zato što vodi računa o društvenim, egzoteričnim odnosima. U ovoj egzoteričnoj literaturi on više ne apeluje na nemački »misleći duh« već na nemačku »dušu«. To je utoliko lakše što je istinski socijalizam, kome više nije stalo do stvarnih ljudi već do »Čoveka«, izgubio svu revolucionarnu strast i namesto nje proklamovao opšte čovekoljublje. Time se on ne obraća proleterima, već obema najbrojnijim klasama ljudi u Nemačkoj, malograđanima i njihovim filantropskim iluzijama i ideolozima tih istih malograđana, filozofima i filozofskim učenicima; on se obraća uopšte »običnoj« i neobičnoj svesti koja sada vlada u Nemačkoj.

Adekvatno odnosima koji faktički postoje u Nemačkoj, bilo je nužno da se obrazuje ova međusekta, da se pokuša postići izmirenje komunizma sa vladajućim predstavama. Isto tako je bilo nužno to što je mnoštvo nemačkih komunista, koji su polazili od filozofije, tek pomoću takvog prelaza došlo i još uvek dolazi do komunizma, dok će drugi, koji se ne mogu osloboditi omći ideologije, propovedati taj istinski socijalizam sve dok ne skončaju. Stoga, ne možemo znati da li oni »istinski socijalisti« čiji su ovde kritikovani spisi sastavljeni pre izvesnog vremena još uvek stoje na tom stanovištu ili su otišli dalje od njega. Mi uopšte nemamo ništa protiv ličnosti; mi uzimamo samo štampana dokumenta kao izraz pravca koji je neizbežan za tako ustajalu zemlju kakva je Nemačka.

Ali, osim ovoga, istinski socijalizam je, svakako, masi mladonemačkih beletrista,^[189] čudotvoraca-doktora i drugih literata otvorio put za eksploatiranje socijalnog pokreta. Odsustvo stvarnih, strasnih, praktičnih partijskih borbi u Nemačkoj načinilo je i od socijalnog pokreta na početku *čisto* literarni. Istinski socijalizam je najsvršeniji socijalni literarni pokret koji je nastao bez stvarnih partijskih interesa i sad, pošto se već obrazovala komunistička partija, želi da opstane uprkos njoj. Razume se da se, počev od nastanka stvarne komunističke partije u Nemačkoj, istinski socijalisti sve više ograničavaju na malograđane kao publiku i na impotentne i propale¹ literature kao predstavnike te publike.

¹ MEGA: impotentne propale

I

»Die Rheinischen Jahrbücher«^[190]
ili
Filozofija istinskog socijalizma

A. Communismus, Socialismus, Humanismus^[191]
Rhein[ische] Jahrb[ücher] 1. t., str. 167 i sledeće.

Počinjemo sa ovim člankom zato što on s potpunom svešću i velikim osećanjem sopstvenog dostojanstva iznosi na videlo nemačko-nacionalni karakter istinskog socijalizma.

Str. 168. »Čini se da *Francuzi* ne razumeju svoje sopstvene genije. Tu im pripomaže *nemačka nauka*, koja sa socijalizmom daje najrazumniji društveni poredak, ako se u slučaju razuma mogu upotrebiti stepeni poređenja.«

Dakle, ovde »nemačka nauka« daje jedan, i to »najrazumniji« društveni poredak »sa socijalizmom«. Socijalizam postaje samo jedna grana svemoćne, premudre, sveobuhvatne nemačke nauke, koja osniva čak i društvo. Socijalizam je, istina, poreklom francuski, ali francuski socijalisti su bili »po sebi« Nemci, zbog čega ih stvarni Francuzi »nisu ni razumeli«. Zato naš autor može da kaže:

»Komunizam je francuski, socijalizam nemački; sreća je za Francuze što imaju tako srećan društveni instinkt koji im jednom može zameniti naučne studije. Ovaj rezultat je bio unapred zapisan u razvojnom toku ova dva naroda; Francuzi su pomoću politike došli do komunizma« (sad se, naravno, zna kako je francuski narod došao do komunizma), »a Nemci pomoću metafizike, koja se na kraju pretvorila u antropologiju, do socijalizma« (naime do istinskog socijalizma). »Oba se na kraju rastaču u humanizam.«

Pošto su komunizam i socijalizam pretvoreni u dve apstraktne teorije, dva principa, nema, naravno, ničeg lakšeg nego što je izmisliti bilo koje Hegelovo jedinstvo ove dve suprotnosti pod bilo kojim neodređenim nazivom; čime se uspeva ne samo baciti prodoran po-

gled u »razvojni tok oba naroda«, već se i sjajno prikazuje uzvišenost spekulativne individue nad Francuzima i Nemcima.

Uostalom, ova rečenica je prilično doslovno prepisana iz Püttmannove »Bürgerbuch«, str. 43^[192] i druge; kao što se i autorove »naučne studije« o socijalizmu ograničavaju na konstruktivnu reprodukciju ideja datih u toj knjizi, u »Dvadeset jedan tabak« i u drugim spisima iz epohe nastanka nemačkog komunizma.

Daćemo samo nekoliko obrazaca prigovora protiv *komunizma* iznetih u ovom članku.

Str. 168. »Komunizam ne povezuje atome u organsku celinu.«

Zahtevati povezivanje »atoma« u »organsku celinu« je nemoguće koliko i zahtevati kvadraturu kruga.

»Onakav komunizam kakav se faktički zastupa u Francuskoj, u svom glavnom centru, jeste *gruba* suprotnost egoističkoj raspadnutosti države čifta, on ne izlazi iz okvira ove političke suprotnosti, ne dostiže *bezuslovnu slobodu bez pretpostavki*.« (Ibidem.)

Voilà¹ nemačko-idealističkog postulata »bezuslovne slobode bez pretpostavki«, koja je samo praktična formula za »bezuslovno mišljenje bez pretpostavki«. Francuski komunizam je, svakako, »grub«, zato što je on teorijski izraz *stvarne* suprotnosti, iz čijih bi okvira, po mišljenju našeg autora, trebalo da izađe tako što će u svojoj uobrazilji pretpostaviti da je ovu suprotnost već prevladao. Upoređi, uostalom, »Bürgerbuch«, između ostalog str. 43.

»U okviru komunizma tiranija potpuno može opstati, zato što on ne dopušta da opstane rod.« Str. 168.

Jadni rod! Dosad je »rod« postojao *u isto vreme kad i »tiranija«*; ali upravo zato što komunizam *ukida »rod«*, on i može dopustiti *opstanak »tiranije«*. A kako to, po mišljenju našeg istinskog socijaliste, komunizam počinje da ukida »rod«? On ima »pred sobom masu«. (Ibidem.)

»Čovek u komunizmu ne postaje *svestan svoje suštine* . . . njegovu zavisnost komunizam dovodi do *krajnjeg, najbrutalnijeg odnosa*, do zavisnosti od *grube materije* — do razdvajanja *rada od uživanja*. Čovek ne dostiže *slobodnu moralnu delatnost*.«

Da bismo mogli oceniti »naučne studije« koje su našeg istinskog socijalistu dovele do ovog stava, upoređimo to sa sledećim stavom:

»Francuski socijalisti i komunisti . . . nisu uopšte teorijski spoznali *suštinu* socijalizma . . . čak ni radikalni« (francuski) »komunisti nisu uopšte još izašli iz okvira suprotnosti između *rada i uživanja* . . . još se nisu uzdigli do misli o *slo-*

¹ Evo

bodnoj delatnosti . . . Razlika između komunizma i sveta čifra je samo u tome što *potpuno ospoljenje stvarne čovekove svojine* u komunizmu treba da bude oslobođeno od svake slučajnosti, tj. *idealizovano*.» *»Bürgerbuch*«, str. 43.

Dakle, naš istinski socijalist prigovara ovde Francuzima što imaju pravilnu svest o svojim faktičkim društvenim prilikama, dok bi trebalo, naprotiv, da pomažu »Čoveku« da stvori svest o »*svojoj* suštini«. Svi prigovori ovih istinskih socijalista upućeni Francuzima svode se na to da Feuerbachova filozofija nije krajnji domet sveg njihovog pokreta. Autor polazi od već postojećeg stava o razdvajanju rada od uživanja. Umesto da počne s tim stavom, on stvar ideološki okreće, započinje sa nepostojećom svesti čoveka, odatle izvodi zaključak o »zavisnosti od grube materije« i prepušta joj da se *realizuje* u »razdvajanju rada od uživanja«. Uostalom, videćemo još neke primere toga dokle dospeva naš istinski socijalist sa svojom nezavisnošću »od grube materije«. — Uopšte, sva ova gospoda su ispunjena čudnovatom tananošću osećanja. Sve, a naročito materija, šokira ih, svuda se žale na grubost. Već gore smo imali »*grubu* suprotnost«, sad »*najbrutalniji* odnos« zavisnosti od *grube* materije.

Nemac viče na sav glas:

Nek ljubav nije suviše *gruba*,

Jer bi inače naškodila zdravlju.^[199]

Naravno, nemačka filozofija, preobučena u socijalizam, upušta se, istina, prividno u »*grubu* stvarnost«, ali se uvek drži na pristojnom odstojanju od nje i dovikuje joj sa histeričnom razdraženošću: *Noli me tangere!*¹

Posle ovih naučnih prigovora francuskom komunizmu, prelazimo na neka istorijska izlaganja koja sjajno svedoče o »slobodnoj moralnoj delatnosti« i »naučnim studijama« našeg istinskog socijaliste, kao i o njegovoj nezavisnosti od grube materije.

Na str. 170 on dolazi do tog »rezultata« da je »taj« (opet) »*grubi* francuski komunizam« jedini koji »postoji«. Konstrukcija ove istine a priori vrši se sa velikim »društvenim instinktom« i pokazuje da je »čovek« postao »svestan svoje suštine«. Čujmo:

»Ne postoji nijedan drugi, *jer* ono što je Weitling dao predstavlja samo pregradu furijeovskih i komunističkih ideja, koje je on upoznao u Parizu i Ženevi.«

»Ne postoji« engleski komunizam, »jer ono što je Weitling« itd. Thomas Mor, leveleri^[194], Owen, Thompson, Watts, Holyoake, Harney, Morgan, Southwell, Goodwyn Barmby, Greaves, Edmonds, Hobson, Spence veoma bi se začudili, odnosno prevrnuli u grobu, kad bi im došlo do ušiju da oni i nisu komunisti, »jer« Weitling je išao u Pariz i Ženevu.

¹ Ne diraj me!

Uostalom, čini se da je Weitlingov komunizam ipak i nešto drugo a ne »grubi francuski«, vulgo babefizam, pošto sadrži i »furijeovske ideje«.

»Komunisti su bili naročito jaki u postavljanju sistema ili već gotovih društvenih poredaka (Cabet-ova *Ikarija*, *La Félicité*^[196], Weitling). Ali svi sistemi šu dogmatsko-diktatorski.« Str. 170.

Iznevši svoje mišljenje o sistemima uopšte, istinski socijalizam je, naravno, uštedeo sebi trud da upozna same komunističke sisteme. Jednim udarcem je savladao ne samo *Ikariju*^[196] već i sve filozofske sisteme od Aristotela do Hegela, *systeme de la nature*^[197], botanički sistem Linnéa i Jussieu-a, pa čak i Sunčev sistem. Uostalom, što se tiče samih sistema, oni su se skoro svi pojavili na početku komunističkog pokreta i tada su služili propagandi kao narodni romani, potpuno odgovarajući još nerazvijenoj svesti proletera koji su tek počinjali da se pokreću. Sam Cabet naziva svoje delo *Icaria* roman philosophique¹, i o njemu nikako ne treba suditi na osnovu njegovog sistema, već na osnovu njegovih polemičkih spisa i uopšte na osnovu njegove celokupne delatnosti u svojstvu šefa partije. Neki od ovih romana, npr. Fourier-ov sistem, napisani su sa stvarno poetskim duhom, drugi, kao Owenov i Cabet-ov, bez ikakve mašte, sa trgovačkom proračunatošću ili pravničko-lukavim umiljavanjem klasi koju treba obraditi. U toku razvoja partije ovi sistemi gube svaki značaj i zadržavaju se u najboljem slučaju nominalno kao geslo. Ko u Francuskoj veruje u *Ikariju*, ko u Engleskoj veruje u razne modifikovane planove Owenove, koje je on sam zavisno od izmenjenih prilika ili od propagande propovedao kod određenih klasa? Koliko se malo stvarna sadržina ovih sistema nalazi u njihovoj sistemskoj formi, to najbolje dokazuju ortodoksni furijeovci iz »*Démocratie pacifique*«, koji su pored sve svoje ortodoksnosti pravi Fourier-ovi antipodi, doktrinarni buržuji. Prava sadržina svih epohalnih sistema su potrebe doba u kome su oni nastali. U osnovi svakog od njih se nalazi čitav prethodni razvitak jedne nacije, istorijsko formiranje klasnih odnosa sa njihovim političkim, moralnim, filozofskim i drugim konsekvencama. U odnosu na ovu bazu i ovu sadržinu komunističkih sistema ništa se ne postiže rečenicom da su svi sistemi dogmatsko-diktatorski. Kod Nemaca nije bilo nikakvih razvijenih klasnih odnosa kao kod Engleza i Francuza. Stoga su nemački komunisti mogli da uzmu bazu svog sistema samo iz uslova onog staleža iz kog su oni potekli. Sasvim je prirodno što je zato jedini postojeći nemački komunistički sistem bio reprodukcija francuskih ideja u okviru pogleda ograničenog odnosa sitnih zanatlija.

¹ filozofskim romanom

Tiraniju koja ostaje da postoji u okviru komunizma dokazuje »bezumlje Cabet-a, koji zahteva da se sav svet pretplati na njegov 'Populaire'«. Str. 168. Ako naš prijatelj prvo izvrće zahteve koje jedan partijski vođa postavlja svojoj partiji, prisiljen na to određenim okolnostima i opasnošću usitnjavanja ograničenih novčanih sredstava, a zatim za merilo tih zahteva uzima »suštinu čoveka«, onda on, svakako, mora da dođe do tog rezultata da su ovaj partijski vođa i svi drugi članovi partije »bezumni«, a da su pri zdravom razumu samo nepartijske osobe, kao što su on i »suština čoveka«. Uostalom, neka iz Cabet-ovog dela *Ma ligne droite* upozna istinsko stanje stvari.

Na kraju, čitava suprotnost između našeg autora i uopšte nemačkih istinskih socijalista i ideologa, s jedne strane, i stvarnih pokreta drugih nacija, s druge strane, rezimira se u jednoj klasičnoj rečenici. Nemci ocenjuju sve sub specie aeterni¹ (prema suštini Čoveka), stranci na sve gledaju praktično, prema stvarno postojećim ljudima i odnosima. Stranci misle i rade za *vreme*, a Nemci za *večnost*. Naš istinski socijalist ovo priznaje na sledeći način:

»Komunizam pokazuje svoju jednostranost već svojim imenom, suprotnošću prema konkurenciji; ali treba li da *večno traje* ova skučenost koja *svakako sada* kao ime partije može imati svoj smisao?«

Posle ovog radikalnog uništenja komunizma naš autor prelazi na njegovu suprotnost, na *socijalizam*.

»Socijalizam daje anarhični poredak, koji je ljudskom rodu, kao i vasioni, *bitno svojstven*« (str. 170) i koji upravo zbog toga dosad nije postojao za »ljudski rod«.

Slobodna konkurencija je isuviše »gruba« da bi se našem istinskom socijalisti mogla činiti kao »anarhični poredak«.

»Pun poverenja u *moralno jezgro* čovečanstva« »socijalizam« dekretira da »sjedinjavanje polova *jeste i treba* da bude samo najviši stepen ljubavi, *jer* samo ono što je prirodno istinito je, a istinito je moralno.« Str. 171.

Razlog iz kojeg »sjedinjavanje itd. itd. *jeste i treba* da bude« može se upotrebiti za sve. Na primer, »pun poverenja u *moralno jezgro* majmuskog roda, »socijalizam« može isto tako da dekretira da onanija, koja se kod majmuna prirodno susreće »*jeste i treba* da bude samo najviši stepen ljubavi« prema sebi: »*jer* samo ono što je prirodno istinito je, a istinito je moralno«.

Teško je reći odakle socijalizam uzima merilo za to šta je »prirodno«.

»Delatnost i uživanje poklapaju se u čovekovoj *svojevrsnosti*. Ove dve pomenute stvari određuju se tom svojevrsnošću a ne proizvodima *koji stoje izvan nas*.«

¹ sa stanovišta večnosti

«A pošto su ovi proizvodi neophodni za delatnost, to jest za istinski život, i pošto se zahvaljujući zajedničkoj delatnosti celog čovečanstva tako reći odvajaju od ovog poslednjeg, oni *su ili treba* da budu i za sve zajednički supstrat daljeg razvitka (*zajednica dobara*).»

«Dabome, naše današnje društvo je toliko podivljalo da pojedinci, gonjeni životinjskom halapljivošću, napadaju proizvode tuđeg rada i pri tom dopuštaju da njihova sopstvena suština istruli usled neaktivnosti (*rentijeri*); *nužna posledica* ovoga je to da se drugi — čija svojina (njihova sopstvena ljudska suština) zakržljava ne usled neaktivnosti, već usled napora koji satire — nagone da proizvode *kao mašine (proleterii)*. . . A oba ova ekstrema našeg društva, rentijeri i proleterii, stoje na jednom stepenu razvoja, *oba su zavisna od stvari izvan sebe* ili oni su »crncii«, kako bi to rekao sveti Max. Str. 169, 170.

Ovi gore izneti »rezultati« našeg »Mongola« u vezi sa »našim crnaštvom« predstavljaju nešto najzavršenije što je istinski socijalizam do sada »tako reći od sebe odvojio kao proizvod neophodan za istinski život« i za koji on, sudeći po »čovekovoju svojevrsnosti«, veruje da »celo čovečanstvo« mora da ga »napadne, gonjeno životinjskom halapljivošću«.

»Rentijeri«, »proleterii«, »kao mašina«, »zajednica dobara« — ove četiri predstave su, u svakom slučaju, za našeg Mongola »proizvodi koji stoje izvan njega«, u odnosu na koje se njegov »delatnost« i njegov »uživanje« sastoje u tome da ih predstavlja kao čisto anticipirane nazive za rezultate svog sopstvenog »proizvođenja kao mašina«.

Saznajemo da je društvo podivljalo i da zato individue, koje i čine samo to društvo, pate od svakakvih nedostataka. Društvo se odvajava od ovih individua, osamostaljuje, divlja na svoju ruku i tek kao *posledica* ove podivljalosti javlja se to što individue pate. Prva posledica ove podivljalosti su odredbe grabljiva životinja, neaktivan i nosilac »sopstvene suštine koja truli«, posle čega na svoj užas saznajemo da su ove odredbe odredbe »rentijera«. Pri tom treba samo primetiti da ovo »prepuštanje sopstvene suštine truljenju« nije ništa drugo već filozofski mistifikovan manir razjasniti sebi »neaktivnost«, o čijoj se praktičnoj prirodi, izgleda, malo zna.

Druga »nužna konsekvencija« ove prve posledice podivljalosti su sledeće dve odredbe: »Zakržljavanje sopstvene ljudske suštine usled napora koji satire« i »gonjenje na proizvođenje kao mašina«. Obe ove odredbe su nužna »konsekvencija toga što rentijeri dopuštaju da truli njihova sopstvena suština«, i zovu se profanim jezikom »proleterii«, kako opet sa užasom saznajemo.

Uzročna veza ove rečenice je, dakle, sledeća: Činjenica je da proleterii postoje i rade kao mašine. Zašto proleterii moraju »proizvoditi kao mašine«? Zato što rentijeri »dopuštaju da truli njihova sopstvena suština«. A zašto rentijeri dopuštaju da truli njihova sopstvena suština? Zato što »je naše sadašnje društvo toliko podivljalo«. A zašto je ono toliko podivljalo? To pitaj svog tvorca.

Za našeg socijalistu je karakteristično to da on u suprotnosti između rentijera i proletera vidi »ekstreme našeg društva«. Ova suprotnost, koja je u priličnoj meri postojala na svim donekle razvijenim stupnjevima društva i o kojoj od pamtiveka naširoko pričaju svi moralisti, opet je izneta na videlo naročito na samom početku proleterskog pokreta, u doba kad je proletarijat imao još uvek zajedničke interese sa industrijskom i sitnom buržoazijom. Uporedi npr. Cobbettove i P. L. Courier-ove spise ili Saint-Simona, koji je na početku industrijske kapitaliste još ubrajao u *travailleurs*¹, nasuprot *oisifs*², rentijerima. Iskazati ovu trivijalnu suprotnost, i to ne običnim već svetim filozofskim jezikom, ovom detinjastom uviđanju dati ne odgovarajući, već eteričan, apstraktan izraz, — na to se ovde kao i u svim drugim slučajevima svodi temeljnost nemačke nauke, koja je dostigla svoj završetak u istinskom socijalizmu. Kruna te temeljnosti je kraj. Ovde naš istinski socijalista pretvara sasvim različite stupnjeve razvoja proletera i rentijera u »jedan stupanj razvoja«, zato što može da izbegne njihove stvarne stupnjeve razvoja i da ih podvede pod filozofsku frazu »zavisnost od stvari izvan njih«. Ovde je istinski socijalizam našao onaj stupanj razvoja na kome se različenost svih stupnjeva razvoja u tri carstva prirode, geologiji i istoriji potpuno raspada ni u šta.

Uprkos svojoj mržnji prema »zavisnosti od stvari izvan sebe«, istinski socijalist ipak priznaje da je zavisan od njih, »pošto su proizvodi«, tj. upravo ove stvari, »neophodni za delatnost« i »za istinski život«. Ovo postideno priznanje se čini zato da bi se utro put filozofskoj konstrukciji zajednice dobara, konstrukciji koja se svodi na toliku besmislicu da treba samo preporučiti čitaocu da na nju obrati pažnju.

Sad prelazimo na prvu od gore citiranih rečenica. Ovde se opet ističe da je »nezavisnost od stvari« potrebna za delatnost i uživanje. Delatnost i uživanje »bivaju određeni« »svojevršnošću čoveka«. Umesto da postojanje ove svojevršnosti dokaže u delatnosti i uživanju ljudi koji ga okružuju, gde bi vrlo brzo uvideo koliko su ovde značajni i proizvodi koji stoje izvan nas, on čini da se oboje »poklope u svojevršnosti čoveka«. Umesto da svojevršnost ljudi shvati kao posledicu njihove delatnosti i time uslovljenog načina uživanja, on oboje objašnjava »svojevršnošću čoveka«, čime je presečena svaka dalje diskusija. Od stvarnog delanja individue on opet beži u svoju neopisivu, nedostupnu svojevršnost. Uostalom, ovde vidimo šta *istinski socijalisti* podrazumevaju pod »slobodnom delatnošću«. Naš autor nam neoprezno odaje da je to delatnost koja »se ne određuje stvarima izvan nas«, tj. *actus purus*, čista, apsolutna delatnost, koja nije ništa drugo osim delatnost i koja se, na kraju krajeva, svodi opet na iluziju o »čistom mišljenju«. Ova čista delatnost se, naravno, mnogo zagađuje kad

¹ radnike — ² dangubama

ima materijalni supstrat i materijalni rezultat; istinski socijalist se bavi takvom nečistom delatnošću samo nevoljno i prezire njen proizvod, koji se više ne naziva »rezultatom« već »samo *otpatkom* čoveka« (str. 169). Subjekt, koji je u osnovi ove čiste delatnosti, stoga i ne može biti stvarni čulni čovek već samo misleći duh. Tako pomenjena »slobodna delatnost« je samo druga formula za gore pomenutu »bezuslovnu slobodu bez pretpostavki«. Uostalom, koliko se ova prazna priča o »slobodnoj delatnosti« — koja kod istinskih socijalista služi samo tome da prikrije njihovo nepoznavanje stvarne proizvodnje — na kraju krajeva svodi na »čisto mišljenje«, naš autor dokazuje već time što je njegova poslednja reč postulat istinskog saznanja.

»Ovo podvajanje *obeju glavnih partija ovog doba*« (naime francuskog grubog komunizma i nemačkog socijalizma) »javilo se zahvaljujući *razvitku poslednje dve godine*, kakav je *započeo* naročito u Hešovoj *Filozofiji dela* — u Herweghovom »Dvadeset jednom tabaku«. Tako je došlo vreme da se već jednom bolje osvetle i lozinke *društvenih partija*.« Str. 173.

Dakle, ovde imamo na jednoj strani stvarno postojeću komunističku partiju u Francuskoj sa njenom literaturom, a na drugoj strani nekoliko nemačkih polunaučnika, koji teže da sebi filozofski razjasne ideje ove literature. Ovi poslednji važe koliko i oni prvi za »*glavnu partiju ovog doba*«, dakle za partiju koja je od neizmerne važnosti ne samo za njihovu najbližu suprotnost, francuske komuniste, već i za engleske čartiste i komuniste, američke nacionalreformatore i, uopšte, sve druge partije »ovog doba«. Na žalost, nijedna od ovih partija ne zna za egzistenciju ove »glavne partije«. Ali odavno već nemački ideolozi imaju takav manir da se svaka od njihovih literarnih frakcija, naročito ona koja uobražava »da ide najdalje«, proglašava ne samo za jednu od »glavnih partija« već upravo i za »glavnu partiju ovog doba«. Tako imamo između ostalog i »glavnu partiju« kritičke kritike, »glavnu partiju« sa sobom saglasnog egoizma i sada »glavnu partiju« istinskih socijalista. Nemačka može na ovaj način još doći do čitave hrpe »glavnih partija«, čija je egzistencija poznata samo u Nemačkoj, a i tu samo u malom staležu naučnika, polunaučnika i literata, a sve one uobražavaju da pokreću točak svetske istorije dok ispredaju dugu nit svojih sopstvenih fantazija.

Ova »glavna partija« istinskih socijalista »javila se zahvaljujući razvitku poslednje dve godine, kakav je *započeo* naročito u Hešovoj *Filozofiji*. To jest, ona »se javila« kad je »započelo« petljanje našeg autora u socijalizam, naime u »dve poslednje godine«, zbog čega je za njega »došlo vreme« da sebi pomoću nekoliko »lozinki« »već jednom bolje« razjasni ono što sam smatra za »društvene partije«.

Pošto smo tako svršili sa komunizmom i socijalizmom, naš autor nam iznosi više jedinstvo oba, *humanizam*. Od ovog trenutka stupamo u zemlju »Čoveka«, i od sada se čitava istinska istorija našeg istinskog socijaliste odvija samo u Nemačkoj.

•U *humanizmu* se sad razrešavaju svi sporovi oko naziva; čemu komunisti, čemu socijalisti? Mi smo *ljudi*« (str. 172)

— tous frères, tous amis¹,

Malo će nam pomoći,
Braćo, da plivamo uz val!
Popnimo se na Templovski breg
I uzviknimo: Živeo kralj!^[199]

Čemu ljudi, čemu zveri, čemu biljke, čemu kamenje? Mi smo tela!

Ovde sledi istorijsko razjašnjenje koje se zasniva na nemačkoj nauci i koje će Francuzima »jednom pomoći da zameni« njihov »društveni instinkt«. Antičko doba — naivnost, srednji vek — romantika, novo doba — humanizam. Naravno, uz pomoć ove tri trivijalnosti istorijski je konstruisan humanizam našeg autora i pokazano da je on istina nekadašnjih humaniora.^[199] U vezi sa ovakvim konstrukcijama uporedi »Svetog Maxa« u prvom tomu, koji ovaj artikal proizvodi mnogo veštije i manje diletantski.

Na str. 172 saopštava nam se da

»je poslednja posledica sholasticizma rascep života, rascep koji je Heß uništio«.

Dakle, ovde se teorija predstavlja kao uzrok »rascepa života«. Ne vidi se zašto ovi istinski socijalisti uopšte i govore o društvu kad, kao i filozofi, veruju da su svi *stvarni* rascepi izazvani *rascepima pojmovima*. U ovoj svojoj filozofskoj veri u takvu moć pojmova koja stvara i razara svet oni mogu onda da uobrazu i to da je bilo koja individua bilo kojim »uništenjem« pojmova »uništila rascep života«. Kod ovih istinskih socijalista se, kao i kod svih nemačkih ideologa, neprekidno meša literarna istorija sa stvarnom istorijom, kao nešto što ima isto dejstvo. Ovaj manir je, svakako, vrlo razumljiv kod Nemaca, koji bednu ulogu koju su igrali i neprekidno igraju u stvarnoj istoriji prikrivaju time što stavljaju iluzije, kojima su bili tako posebno bogati, naperedo sa stvarnošću.

A sad da pređemo na one »poslednje dve godine« u toku kojih nemačka nauka najtemeljnije rešava sva pitanja i drugim nacijama ostavlja samo da izvrše njene dekrete.

•Feuerbach je samo jednostrano izvršio, tj. započeo delo antropologije, čovekovo ponovno zadobijanje njegove« (Feuerbachove ili čovekove?) »od njega otuđene suštine; on je uništio *religioznu* iluziju, teorijsku apstrakciju, bogočoveka, dok je Heß *razorio političku* iluziju, apstrakciju njegove« (Hešove ili čovekove?) »sposobnosti, njegove delatnosti, tj. *imovinu*. Samo zahvaljujući radu ovog poslednjeg, *Čovek* je oslobođen poslednjih sila izvan njega, osposobljen za moralnu delatnost — sva nekoristoljubivost ranijeg« (predhesovskog) »doba bila je samo pri-

¹ svi braća, svi prijatelji

vidna — i opet je uspostavljeno njegovo dostojanstvo: ili gde je čovek ranije (pre Heßa) »važio za ono što je bio? Zar nije cenjen po svome blagu? Njegov novac je stvarao njegov značaj.« Str. 171.

Za sve ove velike reči o oslobođenju itd. karakteristično je to da je uvek samo »Čovek« oslobođeni itd. Mada se, sudeći po onome što je gore izrečeno, čini da je prestala da postoji »imovina«, »novac« itd., mi ipak saznajemo u sledećoj rečenici:

»Tek sada, posle razaranja ove iluzije« (novac je, sub specie aeterni¹ posmatran, svakako, iluzija, l'or n'est qu'une chimère²) »može se *misliti* na nov *ljudski* poredak društva.« (Ibid.)

Ali ovo je sasvim suvišno, jer

»spoznaja *suštine čovekove* ima kao prirodnu, nužnu posledicu istinski čovekov život«. (Str. 172.)

Pomoću metafizike, pomoću politike itd. doći do komunizma ili socijalizma — ove fraze, vrlo omiljene kod istinskih socijalista, ne znače ništa drugo već to da je ovaj ili onaj pisac u frazeologiji svog dotadašnjeg stanovišta usvojio komunističke ideje (koje su mu došle spolja a nastale su iz sasvim drugih odnosa) i dao im onaj izraz koji odgovara ovom stanovištu. Da li će kod čitavog jednog naroda preovladivati ovo ili ono takvo stanovište, da li će njegov komunistički način shvatanja biti obojen politički, metafizički ili nekako drukčije, — to, naravno zavisi od čitavog razvitka tog naroda. Iz činjenice da je način shvatanja većine francuskih komunista politički obojen, — činjenice nasuprot kojoj stoji druga činjenica da je veoma veliki broj francuskih socijalista sasvim apstrahovao od politike, — naš autor izvlači zaključak da su Francuzi »pomoću politike«, svojim političkim razvitkom »došli do komunizma«. Ovaj stav, koji je, uopšte, u Nemačkoj veoma mnogo raširen, ne dokazuje da naš autor zna bilo šta o politici, naročito o francuskom političkom razvitku, ili o komunizmu, već samo to da on smatra da je politika samostalna sfera, koja ima svoj sopstveni, samostalan razvitak, a ta mu je vera zajednička sa svim ideolozima.

Drugo geslo istinskih socijalista je »istinska svojina«, »istinska, lična svojina«, »stvarna«, »društvena«, »živa«, »prirodna« itd. itd. svojina, nasuprot kojoj oni — što je veoma karakteristično — privatnu svojину nazivaju »*takozvanom* svojinom«. Mi smo već u prvom tomu ukazali na to da ovakva jezička upotreba vodi poreklo od sen-simonista, kod kojih ona, međutim, nikad nije dobila ovaj nemački metafizičko-misteriozni oblik, i kod kojih je ona na početku socijalističkog pokreta bila unekoliko i opravdana, ako se uzme u obzir plitkoumna dreka buržuja³. Uostalom, kraj kakav je doživela većina sen-simonista

¹ sa stanovišta večnosti — ² novac je samo himera — ³ MEGA: buržoazije

dokazuje koliko se lako ova »istinska svojina« ponovo svodi na »običnu privatnu svojinu«.

Ako se suprotnost komunizma prema svetu privatne svojine zamisli u najgrubljoj formi, tj. u najapstraktnijoj¹ formi, u kojoj se uklanjaju svi stvarni uslovi ove suprotnosti, onda se dobija suprotnost između svojine i odsustva svojine. Tada se ukidanje ove suprotnosti može shvatiti kao ukidanje jedne ili druge strane, kao ukidanje svojine, pri čemu se pojavljuje opšte odsustvo svojine ili ništarija, ili se može shvatiti kao ukidanje odsustva svojine, koje se sastoji u uspostavljanju istinske svojine. U stvarnosti stoje na jednoj strani stvarni privatni sopstvenici, a na drugoj komunistički proleter i bez svojine. Ova suprotnost se svakodnevno zaoštava i nužno vodi ka krizi. Dakle, ako teoretski predstavnici proletera žele da bilo šta postignu svojom literarnom delatnošću, oni moraju insistirati pre svega na tome da se odstrane sve fraze koje slabe svest o zaoštrenosti ove suprotnosti, sve fraze koje prikivaju ovu suprotnost i čak buržujsima pružaju priliku da se radi svake sigurnosti približe komunistima na osnovu svojih filantropskih maštarija. Ali sve ove loše osobine nalazimo u geslima istinskih socijalista, osobito u »istinskoj svojini«. Vrlo dobro znamo da nekoliko nemačkih frazera ne mogu pokvariti komunistički pokret. Ali ipak, u zemlji kakva je Nemačka — gde su filozofske fraze već vekovima imale izvesnu moć i gde odsustvo oštih klasnih suprotnosti, kakve postoje kod drugih nacija, ionako daje manje oštine i odlučnosti komunističkoj svesti — nužno je istupiti protiv svih fraza koje bi mogle još više oslabiti i razvodniti svest o totalnoj suprotnosti komunizma prema postojećem poretku u svetu.

Ova teorija o istinskoj svojini shvata dosadašnju stvarnu privatnu svojinu samo kao privid, a predstavu, apstrahovanu iz ove stvarne svojine, kao *istin*u i *stvarnost* ovog privida, — ona je znači skroz-naskroz ideološka. Ona samo jasnije i određenije izražava predstave malograđana, čije se dobrotvorne težnje i puste želje isto tako svode na ukidanje odsustva svojine.

U ovom članku smo opet videli kakav se ograničeno-nacionalni način shvatanja nalazi u osnovi tobožnjeg univerzalizma i kosmopolitizma Nemaca.

Francuzima i Rusima pripada kopno
 Britancima pripadaju mora,
 A u vazduhu carstvo snova
 Naše je, nema zbora.
 Tu imamo hegemoniju,
 Tu nismo razbijeni;
 Drugi su narodi
 Na ravnici razvijeni.^[200]

¹ MEGA: apstraktnoj

Ovo carstvo snova u vazduhu, carstvo »suštine čoveka« Nemci suprotstavljaju, sa jakim osećanjem sopstvenog dostojanstva, drugim narodima kao završetak i cilj cele svetske istorije; oni na svim poljima gledaju na svoje sanjarije kao na konačan krajnji sud o delima drugih nacija, i, zato što svuda moraju samo da posmatraju i prate pogledom, veruju da su pozvani da sude celom svetu i da tvrde kako čitava istorija postiže svoj konačni cilj u Nemačkoj. Već smo u više prilika videli da ova naduvena i prekomerna nacionalna nadmenost odgovara potpuno sitničavoj, čiftinskoj i zanatlijskoj praksi. Ako je nacionalna ograničenost svuda odvratna, ona je naročito gadna u Nemačkoj, zato što se ona ovde, zajedno sa iluzijom o uzvišenosti nad nacionalitetom i nad svim stvarnim interesima, suprotstavlja onim nacionalnostima koje otvoreno priznaju svoju nacionalnu ograničenost i svoje zasnivanje na stvarnim interesima. Uostalom, kod svih naroda se uporno insistiranje na nacionalnosti može naći još samo kod buržuja i njihovih pisaca.

B) *Socialistische Bausteine*^{1[201]}
»*Rhein[ische] Jahrb[ücher]*« str. 155 i sledeće.

U ovom članku se čitalac najpre jednim beletrističko-poetskim prologom priprema za teže² istine istinskog socijalizma. Prolog počinje time što se konstatuje da je »sreća« krajnji cilj svake težnje, svih kretanja, teških i neumornih napora proteklih hiljada godina... U nekoliko kratkih poteza dobijamo tako reći istoriju težnje za srećom:

»Kad se srušilo zdanje starog sveta, ljudsko srce je sa svojim željama potražilo pribežište u onostranosti; tamo je prenelo svoju sreću.« Str. 156.

Otuda sva nesreća ovozemaljskog sveta. U najnovije doba čovek se oprostio sa onostranim svetom, i sad naš istinski socijalist pita:

»Može li on opet da zemlju pozdravi kao *domovinu* svoje sreće? Je li u njoj opet *spoznao* svoj iskonski zavičaj? Zašto onda i dalje deli život od sreće, zašto ne ukloni poslednju pregradu koja još deli ovozemaljski život na dve neprijateljske polovine?« (Ibidem.)

»Zemljo mojih blaženih osećanja!« itd.

Sad on poziva »Čoveka« u šetnju, — poziv koji »Čovek« prihvata sa zadovoljstvom. »Čovek« ulazi u »slobodnu prirodu« i, između ostalog, doživljuje sledeće izlive srca istinskog socijaliste:

«.!. šareno cveće... visoki i gordi hrastovi... njihovo rašćenje i cvetanje, njihov život je njihovo zadovoljenje, njihova sreća... neizmerno veliki čopor

¹ Socijalističke opeke — ² MEGA: teške

malih životinja na livadama... šumske ptice... srčani čopor mladih konja... vidim« (kaže »Čovek«) »da ove životinje ne znaju i ne žele drugu sreću osim one koja se za njih nalazi u ispoljavanju i u uživanju njihovog života. Kad padne noć, moj pogled se zaustavlja na bezbrojnom roju svetova koji se po većitim zakonima vrte u krug u beskonačnom prostoru. U ovom kruženju vidim jedinstvo života, kretanja i sreće.« Str. 157.

»Čovek« je mogao videti u prirodi još čitavo mnoštvo drugih stvari, npr. najveću konkurenciju između biljaka i životinja, videti npr. u carstvu biljaka, u njegovoj »šumi visokih i gordih hrastova«, ove visoke i gorde kapitaliste kako oduzimaju sredstva za život malom žbunju koje bi takođe moglo da uzvikne: terra, aqua, aere et igni interdicti sumus¹; mogao je da vidi parazitske biljke, ideologe vegetacije, zatim, otvoreni rat između »šumskih ptica« i »neizmerno velikog čopora malih životinja«, između trave njegovih »livada« i »srčanog čopora mladih konja«. U »bezbrojnom roju svetova« mogao je videti čitavu nebesku feudalnu monarhiju sa raznim vrstama podložnika; neki od ovih poslednjih, npr. mesec, bedno životare, aere et aqua interdicti; feudalni sistem u kome čak i skitnice bez otadžbine, komete, imaju stalešku podelu, i u kome npr. razbijeni asteroidi svedoče o povremenim, neprijatnim pojavama, dok se meteorsko kamenje, ti pali anđeli, postišeno šunja »beskonačnim prostorom« sve dok negde ne nađe neko skromno utočište. Još dalje odatle bi došao do reakcionarnih nepokretnih zvezda.

»Sve ove suštine nalaze u upražnjavanju i ispoljavanju svih svojih životnih sposobnosti, kojima su prirodno obdarene, ujedno i svoju sreću, zadovoljenje i uživanje svoga života.«

To jest, u uzajamnom dejstvu prirodnih tela, u ispoljavanju njihovih snaga »Čovek« otkriva da ova prirodna tela u tome nalaze svoju sreću itd.

Sad »Čovek« dobija od našeg istinskog socijaliste prekor zbog svoje nesloge:

»Nije li čovek takođe izašao iz prasneta, zar on nije tvorevina prirode kao i svi drugi? Zar nije sačinjen od iste materije, obdaren istim opštim snagama i osobinama koje oživljavaju sve stvari? Zašto svoju sreću na zemlji još traži u ovozemaljskoj onostranosti?« Str. 158.

»Iste opšte snage i osobine« koje čovek ima zajedničke sa »svim stvarima« jesu kohezija, neprobojnost, zapremina, težina itd., koje se mogu naći, opširno nabrojane, na prvoj strani svakog udžbenika fizike. Apsolutno se ne može videti kako se odatle može izvući razlog za to zašto čovek ne bi trebalo »da traži svoju sreću u ovozemaljskoj onostranosti«. Ali, opominje on čoveka:

»Pogledajte ljljane na poljima.«

¹ isključeni smo od zemlje, vode, vazduha i vatre

Da, pogledajte ljiljane na poljima, gledajte kako ih koze jedu, kako ih »Čovek« presađuje u rupicu od dugmeta, kako ih gnječe svojim nečednim milovanjem stočarica i gonič magaraca!

»Pogledajte ljiljane na poljima, oni ne *rade*, oni ne *pređu*, a njihov nebeski otac ih ipak hrani.«

Idite i činite isto tako!

Pošto smo tako saznali za jedinstvo »Čoveka« sa »svim stvarima«, sad saznajemo za *razliku* između njega i »svih stvari«.

»Ali čovek *sebe spoznaje*, poseduje *svest o samom sebi*. Dok se u drugim suština pojedinačno i nesvesno pojavljuju nagoni i snage *prirode*, oni se ujedinjuju u čoveku i u njemu dostižu *svest* . . . njegova priroda je ogledalo cele prirode koje se u njemu *spoznaje*. Pa dobro! Ako se priroda u meni spoznaje, onda ja spoznajem samog sebe u prirodi, u njenom životu spoznajem svoj sopstveni život [. . .] Tako i mi izivljavamo ono što je priroda u nas uložila.« Str. 158.

Čitav ovaj prolog je uzor naivne filozofske mistifikacije. Istinski socijalist polazi od ideje da mora prestati da postoji rascjep između života i sreće. Da bi dokazao ovaj stav, on priziva prirodu u pomoć i pretpostavlja da u njoj ne postoji ovaj rascjep, i odatle izvlači zaključak da, pošto je čovek takođe prirodno telo i poseduje opšte osobine tela, za njega ovaj rascjep takođe ne sme da postoji. Sa mnogo više prava je Hobbes mogao pozivajući se na prirodu dokazati svoj bellum omnium contra omnes¹, kao što je i Hegel, na čiju se konstrukciju oslanja naš istinski socijalist, mogao u prirodi videti rascjep, neuredni period apsolutne ideje, i životinju nazvati čak i konkretnim strahom božjim. Pošto je tako mistifikovao prirodu, naš istinski socijalist mistifikuje i čovekovu svest, učinivši je »ogledalom« tako mistifikovane prirode. Naravno, čim ispoljavanje svesti podmetne *prirodi* misaoni izraz puste želje o ljudskim odnosima, samo se po sebi razume da je svest samo ogledalo u kome se ogleda sama priroda. Kao što se gore kvalitetom čoveka kao čisto prirodnog tela, tako se i ovde njegovim kvalitetom kao čisto pasivnog ogledala, u kome priroda dolazi do svesti, dokazuje da »Čovek« mora i u svojoj sferi ukinuti rascjep za koji se pretpostavlja da ne postoji u prirodi. Ali, razmotrimo podrobnije taj poslednji stav u kome je sabrana sva besmislica.

Čovek poseduje samosvest, prva činjenica koja se iskazuje. Nagoni i snage pojedinih prirodnih suština pretvaraju se u nagone i snage »Prirode«, koje se zatim, naravno, »pojavljuju« pojedinačno u ovim pojedinim suštinama. Ova mistifikacija je bila nužna da bi se potom izvelo sjedinjavanje ovih nagona i snaga »Prirode« u čovekovoj samosvesti. Ovim se, zatim, razume se, i samosvest čoveka pretvara u samosvest prirode u njemu. Ova mistifikacija se prividno opet ukida time što čovek sad zahteva revanš od prirode, i u naknadu za to što

¹ rat svih protiv svih

priroda u njemu nalazi *svoju* samosvest, sad on u njoj traži svoju, — proceduru pri kojoj on, naravno, ne nalazi ništa osim onoga što je gore opisanom mistifikacijom uneo u nju.

Sad je on opet srećno dospelo tamo odakle je na početku pošao, i ovo okretanje na potpetici naziva se u novije vreme u Nemačkoj . . . *razvitkom*.

Posle ovog prologa dolazi stvarni razvitak istinskog socijalizma.

Prva opeka

Str. 160. »Saint-Simon je na samrti rekao svojim učenicima: Ceo moj život se može sažeti u jednoj misli: svim ljudima obezbediti najslobodniji razvoj njihovih sklonosti. Saint-Simon je bio navestilac socijalizma.«

Ova rečenica se prerađuje gore opisanim metodom istinskih socijalista i u vezi¹ sa mistifikacijom prirode iznetom u prologu.

»Priroda kao osnova sveg života je jedinstvo koje proističe iz samog sebe i vraća se samom sebi, koje obuhvata sve bezbrojne raznolikosti svojih pojava i izvan kojeg nema ničeg.« Str. 158.

Videli smo kako se počinje s tim da se razna prirodna tela i njihovi uzajamni odnosi pretvaraju u raznolike »pojave« tajanstvene suštine ovog misterioznog »jedinstva«. U ovoj rečenici je novo samo to što se priroda prvo naziva »osnovom sveg života«, a odmah potom se kaže da »osim nje nema ničeg«, što znači da ona obuhvata i »život«, pa ne može biti samo njegova gola *osnova*.

Posle ovih gromoglasnih reči sledi pivot² celog članka:

»Svaka od ovih pojava, svaki *pojedinačni život* postoji i razvija se samo zahvaljujući svojoj *suprotnosti*, svojoj *borbi* sa spoljnim svetom, počiva samo na svom *uzajamnom dejstvu* sa *celokupnim životom*, sa kojim je, opet, vezan svojom prirodom u celinu, u *organsko jedinstvo univerzuma*.« Str. 158, 159.

Ova centralna rečenica se podrobnije objašnjava na sledeći način:

»Pojedinačni život nalazi, s jedne strane, svoju osnovu, svoj izvor i hranu u celokupnom životu, a, s druge strane, celokupni život pokušava da u stalnoj borbi proždere i u sebi razluči pojedinačni život.« Str. 159.

Pošto je ova rečenica izrečena tako za *svaki* pojedinačni život, ona se »prema tome« može primeniti i na čoveka, kao što se to stvarno i radi:

»Čovek se, *prema tome*, može razvijati samo u celokupnom životu i zahvaljujući njemu.« (Br. I) Ibid.

Sad se nesvesnom pojedinačnom životu suprotstavlja svesni, opštem prirodnom životu se suprotstavlja ljudsko društvo i zatim se poslednja citirana rečenica ponavlja u sledećoj formi:

¹ MEGA: metodom istinskih socijalista u vezi — ² stožer

•Po svojoj prirodi, ja mogu samo u zajednici sa drugim ljudima i zahvaljujući njoj da razvijem svoj život i da dostignem samosvesno uživanje u njemu, da ostvarim svoju sreću.« (Br. II) Ibid.

O ovom razvoju pojedinačnog čoveka u društvu izlaže se dalje, kao i gore u slučaju »pojedinačnog života« uopšte:

•Suprotnost između pojedinačnog i opšteg života postaje i u društvu uslov za svestan čovekov razvoj. Ja se razvijam u stalnoj borbi, u stalnom protivdeјstvu protiv društva, koje stoji nasuprot meni kao sila koja me ograničava, razvijam se u pravcu samoodredbe, slobode, bez koje nema sreće. Moj život je neprekidno oslobađanje, neprekidan sukob i pobjeda nad svesnim i nesvesnim spoljnim svetom, da bih ga sebi potčinio i upotrebio za uživanje svog života. Nagon za samoodržanjem, težnja za sopstvenom srećom, slobodom, zadovoljenjem su, *znači*, prirodna, tj. razumna ispoljavanja života.« (Ibid.)

Dalje:

»Ja, *prema tome*, zahtevam od društva da mi pruži *mogućnost* da od njega izvoјujem moje zadovoljenje, moju sreću, da otvori poprište mojoj žeđi za borbom. — Kao što pojedina biljka zahteva tlo, toplotu, sunce, vazduh i kišu da bi mogla da raste, da lista, cveta i donosi plodove, tako i čovek *želi* da u društvu dobije *uslove* za svestran razvoj i zadovoljenje svih svojih potreba, sklonosti i darova. Ono *treba* da mu pruži mogućnost da izvoјuje svoju sreću. Kako će je on iskoristiti, šta će učiniti od sebe, od svog života, — to zavisi od njega, od njegove svojstvenosti. O mojoj sreći ne može da odlučuje niko osim mene samog.« Str. 159, 160.

Sad sledi Saint-Simonova rečenica, koju smo citirali na početku ove opeke, kao završni rezultat čitave rasprave. Francuska dosetka je time zasnovana zahvaljujući nemačkoj nauci. U čemu se sastoji ovo zasnivanje?

Prirodi su već gore podmetnute neke ideje koje istinski socijalist želi da vidi ostvarene u ljudskom društvu. Kao što je ranije pojedini čovek bio ogledalo prirode, tako je sada celo društvo to ogledalo. Iz predstava podmetnutih prirodi može se sada izvući još jedan zaključak o ljudskom društvu. Pošto se autor ne upušta u istorijski razvitak društva i zadovoljava se ovom suvom analogijom, ne može se videti zašto društvo nije u sva vremena bilo veran odraz prirode. Fraze o društvu, koje kao sila koja ograničava istupa nasuprot pojedincu itd., mogu se, stoga, primeniti na sve oblike društva. Prirodno je da se pri ovoj konstrukciji društva uvlače i neke nedoslednosti. Tako se ovde mora priznati da nasuprot harmoniji iznetoj u prologu postoji *borba* u prirodi. Društvo, »celokupan život«, naš autor ne shvata kao uzajamno dejstvo »pojedinačnih života« koji ga sačinjavaju, već kao posebnu egzistenciju, koja stupa još i u zasebno uzajamno dejstvo sa ovim »pojedinačnim životima«. Ako ovde u osnovi imamo bilo kakvu vezu sa stvarnim odnosima, onda je to iluzija o samostalnosti

države u odnosu na privatni život i vera u ovu prividnu samostalnost kao u nešto apsolutno. Uostalom, ovde, kao i u celom članku, nije reč o prirodi i društvu, već samo o dvema kategorijama — o pojedinosti i opštosti, kojima se daju razna imena i za koje se kaže da predstavljaju suprotnost čije je izmirenje veoma poželjno.

Iz davanja prava »pojedinačnom životu« u odnosu na »celokupni život« sledi da su zadovoljenje potreba, razvijanje sklonosti, ljubav prema sebi itd. »prirodna, razumna ispoljavanja života«. Iz shvatanja društva kao odraza prirode sledi da su u svim dosadašnjim oblicima društva, uključujući i sadašnji, ova ispoljavanja života dostigla svoj potpuni razvitak i postigla priznanje svojih prava.

Iznenada saznajemo na str. 159 da se »u našem današnjem društvu« ova razumna, prirodna ispoljavanja života ipak »tako često guše« i da »se obično samo zbog toga izopačuju u neprirodnost, naopakost, egoizam, porok itd.«

Znači, pošto društvo ipak ne odgovara prirodi, svom prauzoru, to istinski socijalist »zahteva« od njega da sebe uredi u skladu sa prirodom, i svoje pravo na taj postulat dokazuje nesrećnim primerom sa biljkom. Prvo, ne »zahteva« biljka od prirode sve gore nabrojane uslove egzistencije, već ona uopšte i ne postaje biljka, ona ostaje seme ako ih ne nađe. Zatim, kvalitet »lišća, cvati i plodova« veoma mnogo zavisi od »tla«, »toplote« itd., od klimatskih i geoloških uslova u kojima biljka raste. Dok se, znači, »zahtev« pripisan biljci svodi na potpunu zavisnost od postojećih uslova egzistencije, taj isti zahtev treba da da prava našem istinskom socijalisti da zahteva uređenje društva u skladu sa svojom individualnom »svojstvenošću«. Postulat istinskog socijalističkog društva se zasniva na zamišljenom postulatu koji kokosova palma postavlja »celokupnom životu« da joj na severnom polu obezbedi »tlo, toplotu, sunce, vazduh i kišu«.

Iz navodnog odnosa između metafizičkih lica — pojedinosti i opštosti, a ne iz stvarnog razvitka društva izvodi se gornji postulat pojedinca postavljen društvu. Za ovo je potrebno samo pojedine individue tumačiti kao predstavnike, otelotvorenja pojedinosti, a društvo kao otelotvorenje opštosti, pa je gotova čitava majstorija. Ujedno se ovim i rečenica Saint-Simona o slobodnom razvoju sklonosti svodi na svoj pravi izraz i na svoju istinsku zasnovanost. Ovaj tačni izraz se sastoji u besmislici da individue koje čine društvo očuvavaju svoju »svojstvenost«, da žele da ostanu onakve kakve su, dok od društva zahtevaju promenu koja može proizaći samo iz njihove *sopstvene* promene.

Druga opeka

»A ko pesmici ne zna kraj

Nek počne s početka da peva taj.«^[202]

•Beskonačna raznovrsnost svih pojedinačnih bića, shvaćena kao jedinstvo, jeste organizam sveta.« (Str. 160.)

Dakle, odbačeni smo natrag na početak članka i po drugi put doživljavamo celu komediju o pojedinačnom životu i celokupnom životu. Opet nam se otkriva duboka tajna uzajamnog dejstva između dva života, *restauré à neuf*¹ pomoću novog izraza »*polarni odnos*« i pretvaranja pojedinačnog života u čisti *simbol*, »*odraz*« celokupnog života. Ovaj članak se kaleidoskopski odražava u samom sebi, što je manir izlaganja zajednički svim istinskim socijalistima. Oni se ponašaju prema svojim rečenicama kao ona žena koja je trešnje prodavala ispod kupovne cene po pravilnom ekonomskom principu: *količina* će postići svoje. Istinskom socijalizmu je to utoliko nužnije što su njegove trešnje istrulile pre nego što su sazrele.

Evo nekoliko primera za ovo samoodražavanje:

Opeka br. I, str. 158, 159

»*Svaki pojedinačni život postoji i razvija se samo zahvaljujući svojoj suprotnosti . . . zasniva se samo na uzajamnom dejstvu sa celokupnim životom,*

Sa kojim je opet svojom prirodom povezan u jednu celinu.

Organsko jedinstvo univerzuma.

Pojedinačni život nalazi, s jedne strane, svoju osnovu, izvor i hranu u celokupnom životu,

S druge strane, celokupan život pokušava da u stalnoj borbi proždere pojedinačni život.

Prema tome (str. 159):

Ono što je nesvesnom pojedinačnom životu nesvestan, opšti svetski život, to je *svesnom* . . . : životu ljudsko društvo.

Ja mogu postići *razvatak* samo u zajednici sa drugim ljudima i zahvaljujući njoj . . . Suprotnost između pojedinačnog i opšteg života nastaje i u društvu² itd.

Opeka br. II, str. 160, 161

»*Svaki pojedinačni život postoji i razvija se u celokupnom životu i zahvaljujući njemu, a celokupni život samo u pojedinačnom životu i zahvaljujući njemu.*« (Uzajamno dejstvo.)

»Pojedinačni život se razvija kao *deo* opšteg života.

Jedinstvo, sažeto, jeste organizam sveta.

On« (celokupni život) »postaje *tlo* i *hrana* njegovog« (pojedinačnog života) »razvoja . . . da se oba uzajamno *zasmivaju* . . .

Da se oba *međusobno bore* i kao neprijatelji stoje jedan nasuprot drugom.

Odakle sledi (str. 161):

Da je i *svesni pojedinačni život* . . . uslovljen . . . svesnim celokupnim životom i« . . . (obrnuto).

»*Pojedini čovek se razvija samo u društvu i zahvaljujući njemu, društvo² vice versa*« itd.

¹ iznova uspostavljena — ² obrnuto

«Priroda... je jedno... jedinstvo, koje obuhvata sve bezbrojne raznovrsnosti svojih pojava.»

Društvo je jedinstvo, koje u sebi sadrži i sažima raznovrsnosti pojedinih razvoja čovekovog života.»

Nezadovoljan ovim kaleidoskopom, naš autor ponavlja i na drugi način svoje proste rečenice o pojedinosti i opštosti. Prvo, on postavlja ovih nekoliko suvih apstrakcija¹ kao apsolutne principe i odatle zaključuje da se u stvarnosti mora ponoviti taj isti odnos. Već ovo pruža priliku da se pod vidom dedukcije sve kaže po dva puta, u apstraktnoj, i, kao zaključak iz toga, u prividno konkretnoj formi. A zatim menja konkretna imena koja daje svojim dvema kategorijama. Tako se opštost javlja redom kao priroda, nesvesni celokupni život, svesno društvo, zajednica, organsko jedinstvo univerzuma, opšta sreća, opšte dobro itd., a pojedinost se javlja pod odgovarajućim imenima — nesvestan i svestan pojedinačni život, sreća pojedinca, sopstveno dobro itd. U slučaju svih ovih imena moramo ponovo saslušati one iste fraze koje su već dovoljno često izrečene o pojedinosti i opštosti.

Druga opeka ne sadrži, znači, ništa više osim onoga što je prva već sadržala. Ali pošto se kod naših socijalista mogu naći reči égalité, solidarité, unité des intérêts², naš autor pokušava, prevodeći ih, da od njih iskleše nemačke »opeke« istinskog socijalizma.

«Kao svesni član društva ja spoznajem u svakom drugom članu suštinu različitu od mene, suprotstavljenu meni, ali koja ujedno počiva na zajedničkom prouzroku bivstva i polazi od njega, a ravna je meni. Ja spoznajem svakog bližnjeg — zahvaljujući njegovoj posebnoj prirodi — kao meni suprotstavljenog i — zahvaljujući njegovoj opštoj prirodi — kao meni ravnog. Priznavanje ljudske jednakosti, pravo svakoga na život, počiva, prema tome, na svesti o opštoj, svima zajedničkoj ljudskoj prirodi; ljubav, prijateljstvo, pravda i sve društvene vrline zasnivaju se isto tako na osećanju prirodne ljudske povezanosti i jedinstva. Ako su dosad i nazivani dužnostima i kao takve nametani, to će oni u društvu koje nije zasnovano na spoljnoj prinudi već na svesti o unutrašnjoj čovekovoj prirodi, tj. na razumu, postati slobodna, prirodna ispoljavanja života. U prirodnom, tj. razumnom društvu moraju stoga uslovi života biti jednaki za sve članove, tj. opšti.» Str. 161, 162.

Autor pokazuje veliki talenat u tome da neku rečenicu prvo asertorički postavi, a zatim da je pomoću *Stoga*, *Ipak* itd. opravdava kao posledicu koja proizlazi iz same sebe. Isto tako, on se dobro razume u to da usred ovog čudnovatog načina dedukcije prokrijumčari, uz pomoć konstrukcije »ako su«, »ako je« — »to moraju«, »to će« itd., već tradicionalne socijalističke stavove.

¹ MEGA: ove sasvim suve apstrakcije — ² jednakost, solidarnost, jedinstvo interesa

U prvoj opeci imali smo na jednoj strani pojedinca a na drugoj opšte, nasuprot pojedincima, kao društvo. Ovde se ta suprotnost ponovo vraća u takvoj formi da se tu pojedinac u samom sebi cepa na jednu posebnu i jednu opštu prirodu. Iz *opšte* prirode se zatim izvodi zaključak o »ljudskoj jednakosti« i zajedničnosti. Odnosi zajednički ljudima javljaju se ovde, znači, kao proizvod »suštine čoveka«, *prirode*, dok su oni, isto kao i svest o jednakosti, istorijski proizvod. Nezadovoljan i ovim, autor zasniva jednakost time što se ona potpuno zasniva »na zajedničkom prauzroku bivstva«. U prologu smo saznali na str. 158 da je čovek »sačinjen od istih onih materija, obdaren istim onim opštini snagama i osobinama koje oživljuju sve stvari«. U prvoj opeci saznali smo da je priroda »osnova sveg života«, dakle »zajednički prauzrok bivstva«. Dakle, autor je daleko premašio Francuze, dokazavši »kao svesni član društva« ne samo međusobnu jednakost ljudi, već i njihovu jednakost sa svakom buvom, sa svakom pregršti slame, sa svakim kamenom.

Drage volje verujemo da se »sve društvene vrline« našeg istinskog socijaliste zasnivaju »na osećanju prirodne ljudske povezanosti i jedinstva«, mada se na ovoj »prirodnoj povezanosti« zasnivaju i feudalna potčinjenost, ropstvo i sve društvene nejednakosti svih epoha. Uzgred primećeno, ova »prirodna ljudska povezanost« je istorijski proizvod, koji ljudi svakodnevno preobražavaju i koji je uvek bio veoma prirodan, ma koliko nečovečan i protivprirodan izgledao ne samo pred sudom »Čoveka« već i sledećoj revolucionarnoj generaciji.

Slučajno još saznajemo i to da se sadašnje društvo zasniva »na spoljnoj prinudi«. Istinski socijalisti pod »spoljnom prinudom« ne podrazumevaju ograničavajuće materijalne životne uslove datih individua, već samo *državnu* prinudu, bajonete, policiju, topove, koji su — daleko od toga da predstavljaju osnovu društva — samo posledica njegove sopstvene raščlanjenosti. O tome je raspravljano već u *Svetoj porodici*, a i sad opet u prvom tomu ove publikacije.

Nasuprot sadašnjem društvu »koje počiva na spoljnoj prinudi« ovaj socijalist postavlja ideal istinskog društva, koje počiva na »svesti o *unutrašnjoj* čovekovojoj prirodi, tj. na razumu«. Dakle, na svesti o svesti, na mišljenju mišljenja. Istinski socijalist se više čak ni po svom izražavanju ne razlikuje od filozofa. On zaboravlja da je kako »unutrašnja priroda« ljudi, tako i njihova »svest« o njoj, »tj.« njihov »razum«, u svim vremenima bio istorijski proizvod, i da je, čak i ako je njihovo društvo, po njegovom mišljenju, počivalo »na spoljnoj prinudi«, njihova »unutrašnja priroda« odgovarala ovoj »spoljnoj prinudi«.

Na str. 163 slede pojedinost i opštost sa uobičajenom pratnjom u liku pojedinačnog dobra i opšteg dobra. Slična objašnjenja o njihovom međusobnom odnosu mogu se naći u svakom priručniku političke ekonomije tamo gde se govori o konkurenciji i, između ostalog, samo bolje formulisana, i kod Hegela.

Na primer, »Rhein[ische] Jahr[bücher]«, str. 163.

»Pomažući opšte dobro, ja pomažem svoje sopstveno dobro, a pomažući svoje sopstveno dobro, ja pomažem opšte dobro.«

Hegelova *Filozofija prava*, str. 248 (1833):

»Ubrzavajući ostvarenje svog cilja, ja pomažem opšte, a ono, opet, ubrzava ostvarenje mog cilja.«

Upor. i *Fil[ozofiju] prava*, str. 323 i sledeće o odnosu državljanina prema državi.

»Stoga se kao poslednji rezultat javlja svesno jedinstvo pojedinačnog života sa celokupnim životom, harmonija.« (Str. 163, »Rh[einische] J[ahrbücher].«)

Naime, »kao poslednji rezultat« toga što se

»ovaj polarni odnos između pojedinačnog i opšteg života sastoji u tome što se, prvo, oba međusobno bore i kao neprijatelji stoje jedan nasuprot drugom, i drugo, što se oba uzajamno uslovljavaju i daju jedan drugome osnovu«.

»Kao poslednji rezultat« sledi odavde, u najboljem slučaju, harmonija disharmonije sa harmonijom, a iz čitave te nove repetitive poznatih fraza sledi samo vera autora da je njegovo uzaludno baktanje sa kategorijama pojedinosti i opštosti istinska forma u kojoj se mogu rešiti društvena pitanja.

Autor završava sledećim tušem:

»Organsko društvo ima za osnovu opštu jednakost i, zahvaljujući suprotnostima između pojedinaca i opšteg, razvija se u slobodan sklad, u jedinstvo pojedinačne sa opštom srećom, u socijalnu« (!) »društvenu« (!!)

»harmoniju, u odraz univerzalne harmonije.« Str. 164.

Samo skromnost može ovu rečenicu nazvati »opekom«. Ona je čitava iskonska stena istinskog socijalizma.

Treća opeka

»Na polarnoj suprotnosti, na uzajamnom dejstvu mog posebnog života i opšteg života prirode počiva borba čoveka sa prirodom. Kad se ova borba pojavi kao svesna delatnost, onda se ona naziva rad.« Str. 164.

A zar ne bi trebalo, obrnuto, da predstava o »polarnoj suprotnosti« počiva na posmatranju borbe ljudi sa prirodom? Prvo se iz jedne činjenice izvlači apstrakcija; zatim se objašnjava da ta činjenica počiva na ovoj apstrakciji. Najjevtiniji metod prikazivanja sebe kao nemačko-dubokog¹ i spekulativnog duha.

Na primer: činjenica: Mačka jede miša.

Refleksija: Mačka — priroda, miš — priroda, mačkino proždiranje miša = prirodino proždiranje prirode = samoproždiranje prirode.

¹ MEGA: nemačkog, dubokog

Filozofski prikaz činjenice: Na samoproždiranju prirode počiva mačkino proždiranje miša.

Dakle, pošto je na ovaj način mistifikovana borba čoveka sa prirodom, mistifikuje se svesna delatnost čoveka u odnosu prema prirodi, time što se ona shvata kao *pojava* ove puke apstrakcije stvarnih borbi. Najzad se potajno uvlači i profana reč *rad* kao rezultat ove mistifikacije, reč koju je naš istinski socijalist od početka imao na jeziku, ali se usudio da je izgovori tek posle valjanog legitimisanja. Rad se konstruiše iz gole, apstraktne predstave o Čoveku i prirodi i stoga se i određuje na način koji se podjednako dobro može i ne može primeniti na sve stupnjeve razvoja rada.

»Rad je, *prema tome*, svaka svesna delatnost čoveka, kojom on teži da potčini prirodu svojoj vladavini u duhovnom i materijalnom odnosu, da bi je pretvorio u predmet svesnog uživanja njegovog života i upotrebio je za svoje duhovno ili fizičko zadovoljenje.« (Ibid.)

Mi samo skrećemo pažnju na sjajno zaključivanje:

»Kad se ova borba javlja kao svesna delatnost, onda se ona naziva rad — rad je, *prema tome*, svaka svesna delatnost čoveka« itd.

Za ovaj duboki uvid možemo da zahvalimo »polarnoj suprotnosti«.

Treba se setiti samo gore navedene rečenice Saint-Simona o *libre développement de toutes les facultés*¹. Treba se u isto vreme setiti da je Fourier hteo da na mesto današnjeg *travail répugnant*² postavi *travail attrayant*³. »Polarnoj suprotnosti« možemo da zahvalimo za sledeće filozofsko zasnivanje i objašnjenje ovih rečenica:

»*Ali*« (ovo *Ali* treba da označi da ovde nema povezanosti) »pošto život u svakoj svojoj *manifestaciji*, u svakom upražnjavanju i ispoljavanju svojih snaga i sposobnosti *treba* da postigne svoje uživanje, svoje zadovoljenje, *to izlazi* da sam rad *treba* da bude manifestovanje i razvijanje čovekovih sklonosti i *treba* da pruži uživanje, zadovoljenje i sreću. Sam rad *mora zato* postati *slobodno* ispoljavanje života a *time* i uživanje.« (Ibid.)

Ovde se pokazuje ono što je obećano u predgovoru za »Rh[einische] Jahrb[ücher]«, naime, »koliko se nemačka društvena nauka u svom dosadašnjem razvoju razlikuje od francuske i engleske«, i šta znači »naučno prikazati učenje o komunizmu«.

Teško je otkriti svaku logičku grešku u ovih nekoliko redova, a da to čitaocu ne dosadi. Prvo, greške u *formalnoj logici*.

Da bi se dokazalo da rad, kao ispoljavanje života, treba da donese uživanje, pretpostavlja se da život u *svakom* ispoljavanju treba da donese uživanje, i odatle se zaključuje da život to treba da čini i u svom ispoljavanju kao rad. Ne zadovoljivši se time što je pomoću

¹ slobodnom razvitku svih sposobnosti — ² odbojnog rada — ³ privlačni rad

parafraze pretvorio postulat u zaključak, autor izvodi pogrešno i zaključak. Iz toga što »život u svakoj svojoj manifestaciji treba da postigne uživanje« proizlazi za njega to da rad, koji je jedna od ovih manifestacija života, »i sam treba da bude manifestovanje i razvijanje čovekovih sklonosti«, dakle opet života. On, znači, treba da bude ono što već jeste. A kako bi rad uopšte ikad uspeo da *ne* bude »manifestovanje čovekovih sklonosti«? To nije sve. *Zbog toga što rad to treba da bude, on to »mora« »zato« da bude, ili još bolje: Zbog toga što on »treba da bude manifestovanje i razvijanje čovekovih sklonosti«, on mora zato da postane sasvim nešto drugo, naime »slobodno ispoljavanje života«, o čemu dosad još nije ni bilo reči. I dok se gore direktno iz postulata uživanja života izvlačio zaključak o postulatu rada kao uživanja, ovde se ovaj poslednji postulat prikazuje kao posledica novog postulata »slobodnog ispoljavanja života u radu«.*

Što se tiče *sadržine* ove rečenice, ne može se videti zašto rad nije uvek bio ono što je trebalo da bude, i zašto on sad to mora da postane, ili zašto treba da postane nešto što dosad nije morao. Ali dosad nije, razume se, bila razvijena suština čoveka i polarna suprotnost čoveka i prirode.

Sledi »naučno zasnivanje« komunističkog stava o zajedničkoj svojini nad proizvodima rada:

»Ali« (ovo ponovno Ali ima isti smisao koji i ono gore) »proizvod rada mora ujedno služiti sreći pojedinca, trudbenika i opštoj sreći. Tako i biva uz pomoć uzajamnosti, uzajamnog dopunjavanja svih društvenih delatnosti.« (Ibid.)

Ovaj stav nije ništa drugo već rečju »sreća« oslabljena kopija onoga što se u svakoj ekonomiji govori u slavu konkurencije i podela rada.

Najzad, filozofsko zasnivanje francuske organizacije rada:

»Rad kao slobodna delatnost koja je puna uživanja, koja pruža zadovoljenje i ujedno služi opštem dobru jeste osnova *organizacije rada*.« Str. 165.

Pošto rad tek *treba* i *mora* da postane »slobodna delatnost koja je puna uživanja itd.« znači, to još uvek *nije*, pre bi trebalo očekivati da je, *obrnuto*, organizacija rada osnova »rada kao delatnosti koja je puna uživanja«. Ali *pojам* rada kao ove delatnosti potpuno je dovoljan.

Na kraju svog članka autor izražava uverenje da je došao do »rezultata«.

Ove »opeke« i »rezultati«, zajedno sa ostalim granitnim blokovima koji se nalaze u »Dvadeset jednom tabaku«, »Bürgerbuch« i »Neue Anekdotas^[203] čine stenu na kojoj će *istinski socijalizam*, zvani nemačka *socijalfilozofija*, sagraditi svoju crkvu.

Imaćemo još prilike da čujemo neke himne, neke fragmente canticque allégorique hébraïque et mystique¹ koji se pevaju u ovoj crkvi.

¹ hebrejske i mistične alegorične himne

IV

Karl Grün:
 Die soziale Bewegung in Frankreich
 und Belgien (Darmstadt 1845)
 ili
 Istoriografija istinskog socijalizma

»Uistinu, kad ovde ne bi trebalo ujedno okarakterisati celu bagru... mi bismo još i odbacili pero... I sad stupa ona* (Mundtova *Istorija društva*) »sa istim pretenzijama pred široki krug čitalačke publike, publike koja gladno poseže za svim što na čelu nosi reč *socijalno*, zato što joj valjano osećanje za ono što je dobro govori kakve su tajne budućnosti skrivene u ovoj rečci. Dvostruka je odgovornost pisca, dvostruka je kazna, ako je pristupio delu nepozvan!*

»U stvari, sa gospodinom Mundtom ne želimo da se sporimo oko toga što on o faktičkim ostvarenjima socijalne literature Francuske i Engleske ne zna apsolutno ništa osim onoga što mu je odao gospodin *L. Stein*, čija je knjiga mogla dobiti priznanja kad se pojavila... Ali još i danas... frazirati o Saint-Simonu, nazivati Bazard-a i Infantina dvema granama sen-simonizma, staviti iza njih Fourier-a, brbljati nevažne stvari o Proudhonu, itd.!... Ipak bismo rado zažmurili na jedno oko da je bar na originalan i nov način izneta *geneza* socijalnih ideja.*

Ovom naduvenom, radamantovskom^[204] sentencijom započinje gospodin Grün (»Neue Anekdota«, str. 122, 123) recenziju *Mundtove Istorije društva*.

Kako će iznenaditi čitaoca artistički talenat gospodina Grüna, koji je ispod gornje maske skrivao samo samokritiku svoje sopstvene, tada još nerodene knjige.

Gospodin Grün nam pruža zabavan prizor stapanja istinskog socijalizma sa književnošću Mladonemaca. Gore pomenuta knjiga je napisana u vidu pisama jednoj dami, odakle čitalac već može da nasluti da ovde dubokoumni bogovi istinskog socijalizma šetkaju ovenčani ružama i mirtama »mlade literature«. Uberimo odmah nekoliko ruža:

»Karmanjola se sama pevala u mojoj glavi . . . ali u svakom slučaju užasno je što karmanjola može u glavi nemačkog pisca, ako ne stalno da boravi, ono bar da doručkuje.« Str. 3.

»Da mi je tu stari Hegel, uhvatio bih ga za uši: Šta, zar priroda — drugo-biće duha? Šta, zar on — noćni stražar?« Str. 11.

»Brisel predstavlja unekoliko francuski konvent: on ima partiju Brda i partiju Doline.« Str. 24.

»Lineburška pustara politike.« Str. 80.

»Šarena, poetska, nedosledna, fantastična hrisalida.« Str. 82.

»Liberalizam restauracije, kaktus bez tla, koji se kao parazitska biljka obavio oko klupa poslaničkog doma.« Str. 87, 88.

To da kaktus nije ni »bez tla« ni »parazitska biljka« nanosi isto tako malo štete ovoj lepoj slici koliko i prethodnoj to da ne postoje ni »šarene« ni »poetske« ni »nedosledne« »hrisalide« ili larve.

»A ja se sam sebi usred ovog talasanja« (novina i novinara u kabinetu Montpensier) »činim kao drugi Noje koji šalje svoje golube da vide mogu li se gde podići kolibe i loza, može li se zaključiti razuman sporazum sa razgnevljenim bogovima.« Str. 259.

Gospodin Grün govori ovde valjda o svojoj delatnosti kao dopisnika novina.

»Camille Desmoulins je bio *čovek*. Konstituanta se sastojala od *čifta*. Robespierre je bio *vrlji magnetisar*. Nova istorija je, jednom rečju, borba na život i smrt protiv *épiciers*¹ i magnetisara!!!« Str. 311.

»Sreća je plus, ali plus na x-ti stepen.« Str. 203.

Dakle, sreća = +^x, formula koja se može naći samo u estetičkoj matematici gospodina Grüna.

»Organizacija rada, šta je to? I narodi odgovaraju sfinji sa hiljadu novinskih glasova . . . Francuska peva strofu, Nemačka antistrofu, — stara mistična Nemačka.« Str. 259.

»Severna Amerika mi je čak odvratnija nego stari svet, zato što ovaj egoizam čiftinskog sveta nosi crvenu boju impertinentnog zdravlja . . . zato što je tamo sve tako površno, tako bez korena, gotovo bih rekao, tako *provincijski* . . . Vi Ameriku nazivate novim svetom; ona je najstariji od svih starih svetova, naša iznošena odela služe tamo za paradu.« Str. 101, 324.

Dosad se znalo samo toliko da se tamo nose nenošene nemačke čarape, mada su one isuviše loše da bi »služile za paradu«.

»Logički čvrst garantizam ovih institucija.« Str. 461.

Ko se ne raduje cveću takvom

Ne zaslužuje da bude »čovek«!^[206]

¹ bakala

Kakva graciozna obest! Kakva izazivačka naivnost! Kakvo herojsko prerivanje estetike! Kakva hajneovska nonšalantnost i genijalnost!

Obmanuli smo čitaoca. Beletristika gospodina Grüna ne krasi nauku istinskog socijalizma, već ova nauka samo popunjava rupe između ovih beletrističkih blebetanja. Ona čini tako reći njihovu »socijalnu pozadinu«.

U jednom članku gospodina Grüna: *Feuerbach i socijalisti* («Deutsches Bürgerbuch», str. 74) može se naći sledeća izjava:

«Kad se *pomene* Feuerbach, time se pominje sav rad filozofije od Bacona Verulamskog do danas, time je ujedno rečeno šta filozofija na kraju krajeva hoće i šta znači, time se dobija *čovjek* kao krajnji rezultat svetske istorije. Time se pristupa poslu *sigurnije*, zbog toga što se to radi *temeljnije* nego kad se iznosi na sredu radna najamnina, konkurencija, manjkavost konstitucija i uređenja... Dobili smo *čovjeka*, čovjeka koji se oslobodio religije, mrtvih misli, svega što mu je tuđe i svega što je od toga preneto u praksu, dobili smo *čistog, istinitog čovjeka*.»

Ovaj jedan stav je potpuno dovoljan da objasni vrstu »sigurnosti« i »temeljnosti« koju treba tražiti kod gospodina Grüna. On se ne upušta u mala pitanja. Naoružan nepomučenom verom u rezultate nemačke filozofije, kakvi su dati kod Feuerbacha, naime, da je »*čovjek*«, »čisti, istinski čovjek«, krajnji cilj svetske istorije, da je religija otuđena čovekova suština, da je čovekova suština čovekova suština i merilo svih stvari; naoružan i drugim istinama nemačkog socijalizma (vidi gore), da su i novac, najamni rad itd. otuđenja čovekove suštine, da je nemački socijalizam ostvarenje nemačke filozofije i teorijska istina inostranog socijalizma i komunizma itd., — gospodin Grün putuje u Brisel i Pariz potpuno ispunjen samodopadljivošću istinskog socijalizma.

Snažni zvuci trube gospodina Grüna u slavu istinskog socijalizma i nemačke nauke nadmašuju sve što su ostali njegovi istovernici učinili u vezi sa tim. Što se tiče istinskog socijalizma, ovi hvalospevi dolaze očigledno iz srca. Skromnost ne dopušta gospodinu Grünu da izgovori ma i jednu jedinu rečenicu koju već nije obelodanio neki drugi istinski socijalist pre njega u »Dvadeset jednom tabaku«, »Bürgerbuch« i »Neue Anekdotas«. Stavije, cela njegova knjiga ima za cilj samo to da ispuni shemu konstrukcije francuskog socijalnog pokreta, koju je dao Heß u »Dvadeset jednom tabaku« na str. 74—88, i time zadovolji potrebu koja je izneta na istom mestu, na str. 88.^[206] A što se tiče velikih pohvala nemačkoj filozofiji, ona treba da mu za njih bude utoliko više zahvalna ukoliko je manje on poznaje. Nacionalni ponos istinskih socijalista, ponošenje Nemačkom kao zemljom »čovjeka«, »suštine čovjeka«, u poređenju sa drugim profanim nacionalnostima, dostiže kod njega kulminaciju. Odmah ćemo dati neke primere za to:

»Voleo bih da znam da li od nas treba da uče svi, Francuzi i Englezi, Belgijanci i Severoamerikanci.« Str. 28.

Sad se to dalje razvija.

»Severoamerikanci mi se čine iz osnova prozaični, a *socijalizam* treba svakako da upoznaju prvo od nas, uprkos svoj njihovoj zakonitoj slobodi.« Str. 101.

Naročito posle 1829, otkad imaju sopstvenu socijalističko-demokratsku školu, protiv koje se borio njihov ekonomista Cooper već 1830.

»Belgijski demokrati! Veruješ li stvarno da su oni otišli i *upola toliko daleko* koliko mi, Nemci? Opet sam morao da uhvatim za gušu jednoga koji smatra da je *ostvarenje slobodne čovečnosti* himera!« Str. 28.

Ovde se nacionalnost »čoveka«, »suštine čoveka«, »čovečnosti« šepuri pred belgijskom nacionalnošću.

»Vi, *Francuzi*, ostavite Hegela na miru, dok ga ne shvatite.« (Verujemo da, inače veoma slaba, *Lermünierova* kritika filozofije prava^[207] dokazuje više razumevanja Hegela nego bilo šta što je napisao gospodin Grün, bilo pod sopstvenim imenom, bilo qua¹ »Ernst von der Haide«.) »Ne pijte cele jedne godine ni kafu ni vino; ne zagrevajte svoje duhove uzbudljivim strastima; pustite Guizot-a da vlada i da Alžir padne pod vlast Maroka« (kako li bi to Alžir uopšte pao pod vlast Maroka, čak i kad bi ga Francuzi napustili!); »sedite na mansardi i izučavajte *Logiku* zajedno sa *Fenomenologijom*. A kad najzad po isteku tog jednogodišnjeg roka sidete na ulicu mršavi i podbulih crvenih očiju i kad se, recimo, spotaknete o prvog dendija ili javnog telala, neka vas to ne zbuni. Jer vi ste u međuvremenu postali veliki i moćni ljudi, vaš duh je kao hrast kojeg su hranili čudotvorni« (!) »sokovi; sve što pogledate otkriva vam svoje najtajnije slabosti; mada ste stvoreni duh, vi ipak pronicete u srž prirode; vaš pogled je ubitačan, vaša reč pomera brda, vaša dijalektika je oštija od najoštrije giljotine. Stanite kraj Hôtel de Ville — i buržoazije više nema, pristupite Palais Bourbon^[208] — i ona će se srušiti, ceo njen poslanički dom raspašće se na nihilum album², Guizot će iščeznuti, Louis Philipp će izbledeti i postati istorijska utvara, a iz svih tih razorenih momenata trijumfalno će se izdići apsolutna ideja slobodnog društva. Bez šale, Hegela možete savladati samo ako prethodno i sami postanete Hegel. Kao što sam već gore rekao: Moorova ljubavnica može umreti samo od Moorove ruke.« Str. 115, 116.

Beletristički vonj koji okružava ove stavove istinskog socijalizma zapahnuće svakoga. Kao i svi istinski socijalisti, gospodin Grün ne zaboravlja da opet iznese staro blebetanje o površnosti Francuza:

»Zbilja sam proklet da, svaki put kad mi se u blizini nađe francuski duh, otokrijem njegovu nedovoljnost i površnost.« Str. 371.

Gospodin Grün ne krije od nas da je njegova knjiga namenjena tome da nemački socijalizam uzdiže kao kritiku francuskog:

¹ kao — ² čisto ništa

»Plebs aktuelne nemačke literature je rekao za naše socijalističke težnje da predstavljaju imitaciju francuskih izopačenosti. Dosada niko nije smatrao da je vredno truda odgovoriti na to makar i jednim slovcetom. Taj plebs treba da se stidi — ako u njemu ima još nešto od osećanja stida — kad pročita *ovu knjigu*. On sigurno nije mogao ni sanjati da je *nemački socijalizam kritika francuskog*, da je daleko od toga da Francuze smatra za izumitelje novog *contrat social*¹, već im, naprotiv, postavlja zahtev da sebe *dopune nemačkom naukom*. U ovom trenutku ovde u Parizu se priprema izdanje prevoda Feuerbachove *Suštine hrišćanstva*. Neka bi Francuzima bila od koristi nemačka škola! Jedino humanistički pogled na svet može osposobiti za *čovečni život* u budućnosti, šta god da nastane iz ekonomskog položaja ove zemlje, iz konstelacije ovdašnje politike. Nepolitični, odbačeni narod Nemaca, taj narod koji i nije nikakav narod, postavio je kamen temeljac za izgradnju budućnosti.« Str. 353.

Razume se, za »ono što nastaje« u nekoj zemlji »iz ekonomskog položaja i konstelacije politike« nema potrebe da zna istinski socijalist koji je tako prisno povezan sa »suštinom čoveka«.

Gospodin Grün kao apostol istinskog socijalizma ne zadovoljava se time što, kao njegova braća apostoli, ponosno ističe sveznanje Nemaca nasuprot neznanju drugih naroda. On priziva u pomoć svoju staru praksu kao literate, na najizvikaniji način, dostojan svetskog putnika, prikačinje se predstavnicima raznih socijalističkih, demokratskih i komunističkih partija, i, onjušivši ih sa svih strana, suprotstavlja im se kao apostol istinskog socijalizma. On ima još samo da ih pouči, da im da najdublja objašnjenja o slobodnoj čovečnosti. Nadmoćnost istinskog socijalizma nad partijama Francuske pretvara se ovde u ličnu nadmoćnost gospodina Grūna nad predstavnicima ove partije. Najzad, time se pruža i prilika ne samo da francuske partijske vođe posluže kao pijedestal gospodina Grūna, već i da se iznese mnoštvo tračeva i da se tako nemački provincijalac obešteti za napore na koje su ga naterali sadržinom bogatiji stavovi istinskog socijalizma.

»Čitavo *Katsovo* lice je dobilo izraz plebejske vedrine kad sam mu izjavio da sam veoma zadovoljan njegovim govorom.« Str. 50.

Gospodin Grün smesta počinje *Katsu* da drži nastavu o francuskom terorizmu i »bio je srećan što je požnjeo aplauz svog novog prijatelja«. Str. 51.

Sasvim drukčiji značaj ima njegov uticaj na *Proudhona*:

»Imao sam to neizmerno zadovoljstvo da budem u neku ruku *privatni docent* čoveka čije oštroumlje možda nije nadmašio niko posle Lessinga i Kanta.« Str. 404.

Louis Blanc je samo »njegov garav momčić«. Str. 314.

»On se raspitivao željan znanja ali ujedno i vrlo neznački o prilikama kod nas. Mi Nemci poznajemo« (?) »francuske prilike skoro isto tako dobro koliko i sami Francuzi; bar ih proučavamo« (?). Str. 315.

¹ društvenog ugovora

I za »statu Cabet-a« saznajemo da je »ograničen«. Str. 382. Gospodin Grün mu postavlja »pitanja« za koja je Cabet

»priznao da ih nije baš proučio. To sam ja« (Grün) »davno primetio, i tada je, naravno, sve prestalo utoliko pre što mi je palo na um da je Cabet-ova misija odavno završena.« Str. 381.

Kasnije ćemo videti kako je gospodin Grün umeo da dá Cabet-u novu »misiju«.

Ukazaćemo pre svega na shemu i na nekoliko tradicionalnih opštih misli, koji čine kostur Grünove knjige. I jedno i drugo je prepisano od Heßa, koga gospodin Grün uopšte parafrazira na najvleplepniji način. Stvari koje su još kod Heßa sasvim neodređene i mistične, ali kojima je valjalo na početku — u »Dvadeset jednom tabaku« — odati priznanje i koje su samo svojim većitim ponovnim nametanjem u »Bürgerbuch«, »Neue Anekdotas« i »Rheinische Jahrbücher« postale dosadne i reakcionarne u vreme kad su već bile zastarele, — te stvari se kod gospodina Grüna pretvaraju u potpunu besmislicu.

Heß sintetizuje razvoj francuskog socijalizma sa razvojem nemačke filozofije — Saint-Simona sa Schellingom, Fourier-a sa Hegelom, Proudhona sa Feuerbachom. Upor. npr. »Dvadeset jedan tabak«, str. 78, 79, 326, 327, »Neue Anekdotas«, str. 194, 195, 196, 202 i sledeće. (Paralela između Feuerbacha i Proudhona. Npr. Heß: »Feuerbach je nemački Proudhon« itd., »N[eue] A[nekdotas]«, str. 202. Grün: »Proudhon je francuski Feuerbach«, str. 404.) — Ovaj shematizam, takav kakvog ga daje Heß, čini svu unutrašnju povezanost Grünove knjige. Samo što gospodin Grün ne propušta da Heßove rečenice beletristički oboji. Gospodin Grün verno prepisuje čak i očevidne Heßove omaške, npr. da teorijska izlaganja čine »socijalnu pozadinu« i »teorijsku bazu« praktičnih pokreta (npr. »N. An.«, str. 192). (Npr. Grün, str. 264: »Socijalna pozadina koju su imala politička pitanja osamnaestog veka . . . bila je istovremeno proizvod oba filozofska pravca« — senzualista i deista.) Isto tako i misao da je samo potrebno Feuerbacha uneti u praksu, samo ga primeniti na socijalni život, pa time dati potpunu kritiku postojećeg društva. Ako se tome doda još i ostala kritika francuskog komunizma i socijalizma koju je dao Heß, npr. da »Fourier, Proudhon itd. nisu izašli iz okvira kategorije najamnog rada«, »Bürgerbuch«, str. 40 i dr., da bi »Fourier hteo da usreći svet novim asocijacijama egoizma«, »N. Anekd.«, str. 196, da »čak ni radikalni franc[uski] komunisti još nisu prevazišli suprotnost između rada i uživanja, još se nisu uzdigli do jedinstva proizvodnje i potrošnje itd.«, »Bürgerb[uch]«, str. 43, da »je anarhija negacija pojma političke vladavine«, »Dvadeset jedan tabak«, str. 77 itd. itd., — dakle, ako se sve to doda, onda se već ima u džepu cela kritika Francuza koju je dao gospodin Grün, isto onako kao što ju je i gospodin Grün već imao u džepu još pre nego što je otišao u Pariz. Osim ovoga što je gore pomenuto, još i neke u Nemačkoj već tradicionalne fraze o religiji, po-

litici, nacionalnosti, čovečnom i nečovečnom itd. itd., fraze koje su od filozofa prešle istinskim socijalistima, olakšavaju gospodinu Grünu da svede račune sa francuskim socijalistima i komunistima. On još ima samo da svuda traži »čoveka« i reč čovečno, i da proklinje tamo gde ih ne nađe. Na primer: »Ti si političan, ti si ograničen«, str. 283. Na sličan način može, zatim, gospodin Grün da uzvikne: Ti si nacionalan, religiozan, baviš se političkom ekonomijom, imaš boga — ti nisi čovečan, ti si ograničen — što on i čini u celoj knjizi. Čime su, naravno, politika, nacionalnost, religija itd. podvrgnute temeljnoj kritici i ujedno dovoljno osvetljena svojevrstnost upravo kritikovanih pisaca i njihova povezanost sa društvenim razvikom.

Već odatle se vidi da je Grünova petljanija daleko ispod nivoa knjige *Steina*, koji je bar pokušao da prikaže povezanost socijalističke literature sa stvarnim razvojem francuskog društva. Međutim, teško da je potrebno i pominjati da gospodin Grün, kako u ovoj knjizi tako i u »*Neue Anekdotas*«, s najveće visine gleda na svog prethodnika.

Ali da li je gospodin Grün bar pravilno prepisao ono što mu je ostalo od Heſsa i drugih? Da li je u svojoj shemi, usvojenoj krajnje nekritički i lakoverno, sačuvao bar neophodan materijal, da li je dao tačan i potpun prikaz pojedinih socijalističkih pisaca prema izvorima? To su zaista najmanji zahtevi koji se mogu postaviti čoveku od koga treba da uče Severoamerikanci i Francuzi, Englezi i Belgijanci, koji je bio privatni docent Proudhonov i koji se svakog trenutka diči nemačkom temeljnošću nasuprot površnim Francuzima.

Sen-simonizam

Od čitave sen-simonističke literature gospodin Grün nije imao ni jednu jedinu knjigu u ruci. Njegovi glavni izvori su: pre svega toliko prezreni *Lorenz¹ Stein*, zatim glavni Steinov izvor, *L. Reybaud*⁽²⁰⁹⁾ (zbog čega na str. 260 hoće da gospodina Reybaud-a uzme za primer i naziva ga filistrom; na toj istoj strani on stvar prikazuje tako kao da mu je Reybaud pao sasvim slučajno u ruke tek mnogo kasnije, kad je već raskrstio sa sen-simonistima), i tu i tamo *L. Blanc*. Daćemo odmah dokaz za to.

Uporedimo prvo ono što gospodin Grün kaže o životu samog Saint-Simona.

Glavni izvori za Saint-Simonov život su fragmenti iz njegove autobiografije u *Œuvres de Saint-Simon*, koje je izdao Olinde Rodrigues, i u »*L'Organisateur*«⁽²¹⁰⁾ od 19. maja 1830. Dakle, ovde su pred nama svi dokumenti: 1. originalni izvori, 2. Reybaud, koji je iz njih napravio izvode, 3. Stein, koji je koristio Reybaud-a, 4. beletrističko izdanje gospodina Grūna.

¹ u originalu: Ludwig

Gospodin Grün: .

»Saint-Simon učestvuje u oslobodilačkoj borbi Amerikanaca, a nije posebno zainteresovan za sam rat; dolazi mu *ideja* da se *dva* velika *okeana* mogu spojiti.« Str. 84.

Stein, str. 143:

»Prvo je stupio u vojnu službu . . . i otišao sa Bouilléom u Ameriku . . . U ovom ratu, čiji je značaj on, uostalom, bez sumnje shvatio . . . rat *kao takav*, rekao je, mene nije interesovao, već samo cilj ovog rata itd.« . . . »Pošto je uzaludno pokušavao da vicekralja Meksika zainteresuje za gradnju velikog kanala u cilju spajanja *dva okeana*.«

Reybaud, str. 77:

»Soldat de l'indépendance américaine, il servait sous Washington . . . la guerre, en elle-même, ne m'intéressait pas, dit-il; mais le seul but de la guerre m'intéressait vivement, et cet intérêt m'en faisait supporter les travaux sans répugnance.«¹

Gospodin Grün prepisuje samo to da Saint-Simon »nije posebno zainteresovan za sam rat«, ali izostavlja poentu, naime njegovu zainteresovanost za cilj rata.

Dalje, gospodin Grün izostavlja to da je Saint-Simon hteo da ostvari svoj plan kod vicekralja, i time taj plan svodi na čistu »ideju«. On takođe izostavlja da je Saint-Simon to učinio tek »à la paix«², a to zato što Stein to označava samo godinom.

Gospodin Grün neposredno za tim nastavlja:

»Kasnije« (kada?) »kroji plan za francusko-holandsku ekspediciju u englesku Indiju.« (Ibid.)

Stein:

»Otputovao je 1785. u Holandiju da bi *skrojio plan* za udruženu francusko-holandsku ekspediciju protiv engleskih kolonija u Indiji.« Str. 143.

Stein ovdje iznosi netačne podatke, a Grün ga verno prepisuje. Po samom Saint-Simonu, vojvoda od La Vauguyona naveo je Holandiju da preduzme zajedno sa Francuskom ekspediciju u engleske kolonije u Indiji. Za samog sebe on kaže samo to da se »u toku jedne godine *bavio*« (poursuivi) »ostvarenjem tog plana«.

Gospodin Grün:

»U Španiji *želi da prokopa* kanal od Madrida do mora.« (Ibid.)

¹ »Kao vojnik američkog pokreta za nezavisnost služio je pod Washingtonom . . . sam rat me nije interesovao, rekao je on, već me je jedino cilj rata živo interesovao, i to interesovanje mi je omogućilo da bez protivljenja podnosim njegove teškoće. — ² u miru

Saint-Simon želi *da prokopa kanal*, kakva besmislica! Prethodno *mu dolazi ideja*, sad *želi*. Ovde Grün falsifikuje činjenicu ne zato što se, kao gore, isuviše verno drži Steina, već zato što je isuviše površan pri tom prepisivanju.

Stein, str. 144:

»Vrativši se 1786. u Francusku, on je već iduće godine otišao u Španiju, da bi vladi podneo plan za dovršenje kanala od Madrida do mora.«

Čitajući brzo, gospodin Grün je mogao svoju gore navedenu rečenicu da izvuče iz Steinove, zato što kod Steina bar prividno izgleda kao da su plan za gradnju i ideja o celom projektu potekli od Saint-Simona, dok je ovaj samo napravio plan za otklanjanje finansijskih teškoća, iskrslih pri gradnji kanala koja je odavno bila započeta.

Reybaud:

»Six ans plus tard il proposa au gouvernement espagnol un plan de canal qui devait établir une ligne navigable de Madrid à la mer.«¹ Str. 78.

Ista pogreška kao i kod Steina.

Saint-Simon, str. XVII:

»Le gouvernement espagnol avait entrepris un canal qui devait faire communiquer Madrid à la mer; cette entreprise languissait parce que ce gouvernement manquait d'ouvriers et d'argent; je me concertai avec M. le comte de Cabarrus, aujourd'hui ministre des finances, et nous présentâmes au gouvernement le projet suivant«² itd.

Gospodin Grün:

»U Francuskoj špekuliše na nacionalna dobra.«

Stein prvo opisuje položaj Saint-Simona za vreme revolucije, pa tek onda prelazi na špekulaciju nacionalnim dobrima, str. 144 i dr. Ali otkuda gospodinu Grünü besmislen izraz: »špekulisati na nacionalna dobra«, umesto nacionalnim dobrima? I to možemo objasniti čitaocu iznevši mu original.

Reybaud, str. 78:

»Revenu à Paris, il tourna son activité vers des spéculations, et trafiqua sur les domaines nationaux.«³

Gospodin Grün sastavlja svoju gore navedenu rečenicu bez ikakve motivacije. Uopšte se ne može saznati zašto je Saint-Simon špekulisao

¹ »Posle šest godina podnosi španskoj vladi plan kanala koji bi trebalo da uspostavi plovnu vezu između Madrida i mora.« — ² »Španska vlada je bila preduzela izgradnju kanala koji je trebalo da poveže Madrid sa morem; ovaj poduhvat je zapeo, jer vlada nije imala ni radnika ni novaca; dogovorio sam se sa grofom Cabarrusom, današnjim ministrom finansija, i vladi smo podneli sledeći projekt« — ³ »Vrativši se u Pariz, on se pozabavio špekulacijama i špekulisao je nacionalnim dobrima.« (*Sur* se inače većinom prevodi sa *na*.)

nacionalnim dobrima i zašto je ova po sebi trivijalna činjenica značajna u njegovom životu. Naime, gospodin Grün smatra da je suvišno prepisati od Steina i Reybaud-a da je Saint-Simon hteo da osnuje u eksperimentalne svrhe naučnu školu i krupno industrijsko preduzeće i da sebi pribavi kapital potreban za to. Sam Saint-Simon ovim i motivise svoje špekulacije (Œuvres, str. XIX).

Gospodin Grün:

»On se ženi da bi mogao da ugosti nauku, da bi proučio život ljudi, da bi ih psihološki iscedio.« (Ibid.)

Ovde gospodin Grün odjednom preskače jedan od najvažnijih perioda iz života Saint-Simona, period njegovog izučavanja prirodnih nauka i period putovanja. Šta znači oženiti se da bi mogao *da ugosti nauku*, oženiti se da bi se psihološki iscedili *ljudi* (kojima se ne može ženiti) itd.? Cela stvar je u ovome: Saint-Simon se oženio da bi imao salon i tu mogao da proučava između ostalih i naučnike.

Stein to ovako izlaže, str. 149:

»On se ženi 1801 . . . Iskoristio sam brak da proučavam naučnike.« (Upor. Saint-Simon, str. 23.)

Sad, kad se uporedi original, postaje shvatljiva i objašnjiva besmislica gospodina Gruna.

»Psihološko iscedivanje *ljudi*« svodi se kod Steina i samog Saint-Simona na posmatranje *naučnika* u društvenom životu. Sasvim u vezi sa svojim osnovnim socijalističkim nazorima, Saint-Simon je hteo da prouči uticaj nauke na ličnost naučnikâ i na njihovo ponašanje u običnom životu. Kod gospodina Gruna to se pretvara u besmisleni, neodređenu dosetku kao u kakvom romanu.

Gospodin Grün:

»On postaje siromašan« (kako, zbog čega?), »radi kao prepisivač u jednom lombardu za godišnju platu od hiljadu franaka, — on, grof, potomak Karla Velikog; *zatim*« (kada i zašto?) »živi od milostinje jednog bivšeg sluga; kasnije« (kada i zašto?) »pokušava da se ubije, biva spasen i počinje nov život, baveći se proučavanjem i propagandom. Tek sada piše *oba* svoja *glavna dela*.«

»On postaje« — »*zatim*« — »*kasnije*« — »*sada*« treba da zamene kod gospodina Gruna hronologiju i povezanost pojedinih momenata u životu Saint-Simona.

Stein, str. 156, 157:

»Uz to se javlja nov i strašan neprijatelj, krajnja beda koja postepeno sve više i više pritiskuje . . . Posle šest meseci mučnog iščekivanja . . . nude mu mesto« — (čak i ovu crticu je gospodin Grün uzeo od Steina, samo što je bio tako prepreden pa je stavio iza reči lombard) »prepisivača u lombardu« (ne, kako to gospodin Grün prepredeno menja, »u jednom lombardu«, pošto — kao što je poznato — u Parizu postoji samo *jedan*, javni lombard) »sa godišnjom platom od hiljadu

franka. Čudesna promena sreće u ono doba! Unuk slavnog dvorjanina na dvoru Louis-a XIV, naslednik vojvodske krune, ogromne imovine, rodeni francuski per i španski grand, — prepisivač u *jednom lombardu!*

Ovde se može naći objašnjenje za omašku gospodina Grūna sa lombardom; ovde, kod Steina, taj izraz je sasvim na mestu. A da bi se i inače još nekako razlikovao od Steina, gospodin Grūn naziva Saint-Simona samo »grofom« i »potomkom Karla Velikog«. Ovo poslednje je uzeo od Steina, str. 142, i od Reybaud-a, str. 77, koji su, međutim, dovoljno pametni da kažu da je Saint-Simon sam izveo svoje poreklo od Karla Velikog. Umesto pozitivnih Steinovih činjenica, koje, svakako, upadljivo pokazuju Saint-Simonovo siromaštvo *pod Restauracijom*, kod gospodina Grūna nalazimo samo njegovo čuđenje izazvano time što jedan grof i tobožnji potomak Karla Velikog uopšte može da propadne.

Stein:

»Živeo je još dve godine« (posle pokušaja samoubistva) »i radio je u toku njih možda više nego u isto toliko decenija svog ranijeg života. *Završen je Catéchisme des industriels*« (gospodin Grūn pretvara ovo završavanje odavno pripremanog dela u: »Sad tek on piše« itd.) »i *Nouveau christianisme* itd.«, str. 164, 165.

Na str. 169 Stein oba ova spisa naziva »*oba glavna dela njegovog života*«.

Dakle, gospodin Grūn je ne samo *prepisao Steinove greške*, već je i *napravio nove* od mesta na kojima je Stein neodređen. Da bi prikrio svoje prepisivanje, on izvlači samo najupadljivije činjenice, ali im oduzima njihov karakter činjenica, istrgavši ih kako iz hronološke veze tako i iz sve njihove motivacije, i izostavivši čak i najneophodnije posredne članove. Naime, ono što smo gore dali jeste bukvalno *sve* što gospodin Grūn iznosi o Saint-Simonovom životu. U ovom prikazu se Saint-Simonov buran, aktivan život pretvara u niz dosetki i događaja, koji su manje interesantni nego život bilo kog seljaka ili špekulanta u to doba u nekoj živoj francuskoj provinciji. A potom, našvrjavši tu biografsku škrabotinu, on uzvikuje: »Čitav ovaj, *zaista civilizovan život!*« Čak se ne usteže da na str. 85 kaže: »Saint-Simonov život je ogledalo samog Saint-Simona —« kao da taj Saint-Simonov »život« od Grūna može biti ogledalo bilo čega drugog osim »samog« načina na koji gospodin Grūn pravi knjige.

Na ovoj biografiji smo se zadržali malo duže, zato što je ona klasičan primer načina na koji gospodin Grūn *temeljno* obrađuje francuske socijaliste. Kao što već ovde prividno nemarno nabacuje, izostavlja, falsifikuje, transponuje, da bi prikrio svoje prepisivanje, tako ćemo kasnije videti kako gospodin Grūn i dalje pokazuje sve simptome plagijatora koji je duboko u sebi uznemiren: veštački napravljen nared, da bi se otežalo upoređivanje, izostavljanje rečenica i reči (koje dobro ne razume usled nepoznavanja originala) iz citata njegovih

prethodnika, izmišljanje i kicanje neodređenim frazama, perfidni napadi protiv ljudi od kojih upravo prepisuje. Štaviše, gospodin Grün je toliko brzoplet pri svom prepisivanju da se često poziva na stvari o kojima čitaocu nikad nije ni govorio, ali koje mu se vrzmaju po glavi kao Steinovom čitaocu.

Sad prelazimo na Grünov prikaz Saint-Simonove doktrine.

1. *Lettres d'un habitant de Genève à ses contemporains*^[211]

Gospodin Grün nije mogao jasno da razume kod Steina u kakvoj je vezi plan za pomoć naučnicima, dat u gore citiranom spisu, sa fantastičnim prilogom brošuri. On govori o ovom spisu kao da je u njemu reč pretežno o novoj organizaciji¹ društva, i zaključuje ovako:

»Duhovna moć u rukama naučnika, svetovna moć u rukama sopstvenika, izbor za sve.« Str. 85. Upor. Stein, str. 151, Reybaud, str. 83.

Rečenicu »le pouvoir de nommer les individus appelés à remplir les fonctions des chefs de l'humanité entre les mains de tout le monde«², koju Reybaud citira iz Saint-Simona (str. 47) a Stein prevodi veoma nespretno, — tu rečenicu svodi gospodin Grün na »izbor za sve«, čime ona gubi svaki smisao. Kod Saint-Simona je reč o izboru njutonskog veća, kod gospodina Grūna se govori o izboru uopšte.

Pošto je, uz pomoć četiri-pet rečenica prepisanih od Steina i Reybaud-a, odavno završio sa *Lettres itd.* i već počeo da govori o *Nouveau christianisme*, gospodin Grün se odjednom opet vraća na *Lettres*.

»Ali sa apstraktnom naukom ne stiže se, naravno, daleko.« (Još manje, kao što vidimo, sa konkretnim neznanjem.) »Jer, sa stanovišta apstraktne nauke bili su još odvojeni 'sopstvenici' i 'svako'.« Str. 87.

Gospodin Grün zaboravlja da je dosad govorio samo o »izboru za sve«, a ne o »svakom«. Ali kod Steina i Reybaud-a nalazi »tout le monde« i zato »svakog« stavlja pod znake navoda. Dalje, on zaboravlja da nije izneo sledeću Steinovu rečenicu, kojom se motiviše ono »jer« u njegovoj sopstvenoj rečenici:

»Kod njega (Saint-Simona) »pored mudraca ili znalaca istupaju odvojeno *propriétaires*³ i *tout le monde*. Istina, oba su još bez prave granice u međusobnom odnosu . . . ali ipak već i u maglovitoj slici tog *tout le monde* skriva se klica klase čije je razumevanje i podizanje postalo kasnije osnovna tendencija njegove teorije, *classe la plus nombreuse et la plus pauvre*⁴, kao što je u stvarnosti ovaj deo naroda tada i postojao samo potencijalno.« Str. 154.

¹ MEGA: o nekoj organizaciji — ² »moć za imenovanje individua pozvanih da vrše funkcije vođa čovečanstva — u rukama svakog« — ³ sopstvenici — ⁴ najbrojnije i najsiromašnije klase

Stein ističe da je Saint-Simon već pravio neku, mada još veoma neodređenu razliku između *propriétaires* i *tout le monde*. Gospodin Grün to izokreće u tom smislu da Saint-Simon uopšte još pravi tu razliku. To je, naravno, Saint-Simonova velika greška i može se objasniti samo time što on u *Lettres* stoji na stanovištu apstraktne nauke. Ali, na žalost, Saint-Simon na dotičnom mestu uopšte ne govori, kako gospodin Grün misli, o razlikama u budućem društvenom poretku. On se radi pretplate obraća celom čovečanstvu, za koje mu se čini da se, onakvo kakvo ga on zatiče, deli na tri klase: na tri klase koje nisu, kako to Stein veruje, *savants*¹, *propriétaires* i *tout le monde*, već 1. *savants* i *artistes*² i svi ljudi sa liberalnim idejama, 2. protivnici novina, tj. *propriétaires*, ukoliko se ne priključuju prvoj klasi, 3. *surplus de l'humanité*, qui se rale au mot: *Égalité*.³ Ove tri klase sačinjavaju *tout le monde*. Upor. Saint-Simon, *Lettres*, str. 21, 22. A pošto, uostalom, Saint-Simon kasnije na jednom mestu kaže da smatra da je njegova podela vlasti korisna za sve klase, to na onom mestu gde on govori o toj podeli, str. 47, *tout le monde* očevidno odgovara onom *surplus* koje se okuplja oko parole jednakosti, ne isključujući, međutim, druge klase. Dakle, Stein je uglavnom tačno pogodio misao, iako nije uzeo u obzir mesto na str. 21, 22, a gospodin Grün, koji uopšte ne poznaje original, kači se za beznačajnu Steinovu omašku, da bi iz njegovog rezonovanja izvukao čistu besmislicu.

Odmah ćemo dati još upadljiviji primer. Na str. 94, gde gospodin Grün više i ne govori o Saint-Simonu već o njegovoj školi, neočekivano saznajemo:

«Saint-Simon izgovara u jednoj od svojih knjiga *tajanstvene* reči: „Ženama će biti dozvoljen pristup, one će i same moći da budu imenovane.“ Iz ovog skoro neplodnog semena izbio je čitav ogroman spektakl emancipacije žena.»

Razume se, kad Saint-Simon u nekom svom spisu govori o dozvoljavanju pristupa i naimenovanju žena bogzna za šta, onda su to »tajanstvene reči«. Ali ta tajna postoji samo za gospodina Gruna. »Jedna od knjiga« Saint-Simona nije ništa drugo već *Lettres d'un habitant de Genève*. Pošto je Saint-Simon ovde rekao da svaki čovek može da glasa za njutonsko veće ili njegove odeljke, on nastavlja: *Les femmes seront admises à souscrire, elles pourront être nommées*⁴. Naravno, za neko mesto u tom veću ili u njegovim odeljcima. Stein je, kako valja, ovo mesto citirao pozivajući se na samu knjigu i pri tom stavlja sledeću primedbu:

Ovde itd. »nalaze se u kljci svi tragovi njegovog kasnijeg shvatanja, pa i same njegove škole, a čak i prva misao o *emancipaciji žena*.« Str. 152.

¹ naučnici — ² umetnici — ³ ostatak čovečanstva koji se okuplja oko parole: *Jednakost* — ⁴ Ženama će biti dopušteno da potpisuju, one će moći da budu naimenovane.

Stein takođe pravilno ističe u jednoj belešci da je Olinde Rodrigues ovo mesto u svom izdanju od 1832. iz polemičkih razloga štampao velikim slovima kao jedini dokaz o tome da se kod samog Saint-Simona pominje emancipacija žena. Da bi prikrrio svoje prepisivanje, Grün ovo mesto iz knjige — u koju spada — premešta u školu, od toga pravi gore iznetu besmislicu, pretvara Steinovu »klicu« u »seme« i detinjasto uobražava da je učenje o emancipaciji žena proizašlo iz tog mesta.

Gospodin Grün rizikuje da iznese svoje mišljenje o suprotnosti koja, kaže, postoji između *Pisama jednog stanovnika Ženeve* i *Katehizma industrijalaca* i koja se sastoji u tome što se u *Katehizmu* ističe pravo travailleurs¹. Svakako, gospodin Grün je morao otkriti ovu razliku između *Lettres*, koja poznaje, prema Steinu i Reybaud-u, i *Catéchisme*, koji takođe poznaje iz druge ruke. Da je čitao samog Saint-Simona, mogao je, umesto ove suprotnosti, naći već u *Lettres* svoje »seme« pogleda koji je među ostalima dalje razvijen u *Catéchisme*. Na primer:

«Tous les hommes travailleront»², *Lettres*, str. 60. «Si sa cervelle» (bogotog) «ne sera pas propre au travail, il sera bien obligé de faire travailler ses bras; car Newton ne laissera sûrement pas sur cette planète . . . des ouvriers volontairement inutiles dans l'atelier.»³ Str. 64.

2. *Catéchisme politique des industriels*⁽²¹²⁾

Pošto Stein ovaj spis obično citira kao *Catéchisme des industriels*, to gospodin Grün i ne zna neki drugi naslov. A od gospodina Grūna bi trebalo tražiti da bar navede tačan naslov, utoliko pre što tamo gde o ovom spisu govori ex officio⁴ njemu posvećuje samo deset redi.

Prepisavši od Steina da Saint-Simon u ovom spisu želi da vlast preda radu, gospodin Grün nastavlja:

«Svet se sad za njega deli na dokoličare i industrijalce.» Str. 85.

Gospodin Grün vrši ovde prevaru. On pripisuje *Catéchisme* razlikovanje koje nalazi kod Steina mnogo kasnije, kad ovaj govori o sen-simonističkoj školi:

Stein, str. 206:

«Društvo se sada sastoji samo od dokoličara i radnika.» (Enfantin.)

Umesto ove podmetnute podele u *Catéchisme* se može naći podela na tri klase, classes féodales, intermédiaire et industrielle⁵, u koju gospodin Grün, naravno, nije mogao ulaziti a da ne prepíše Steina, pošto sam nije pročitao *Catéchisme*.

¹ radnikâ — ² »Svi ljudi će raditi« — ³ »Ako njegov mozak ne bude sposoban za rad, on će morati da radi rukama; jer Newton sigurno neće trpeti na ovoj planeti . . . nikakve radnike koji su namerno beskorisni u radionici.« — ⁴ zvanično — ⁵ feudalnu, srednju i klasu industrijalaca⁽²¹³⁾

Gospodin Grün zatim opet ponavlja da je vladavina rada sadržina *Catéchisme*, i potom na sledeći način zaključuje svoju karakteristiku ovog spisa:

»Kao što republikanizam kaže: Sve za narod, sve pomoću naroda, tako Saint-Simon kaže: Sve za industriju, sve pomoću industrije.« (Ibid.)

Stein, str. 165:

»Pošto se sve čini pomoću industrije, to se mora i sve činiti za nju.«

Kao što Stein pravilno navodi (str. 160, beleška), već se na spisu Saint-Simona *L'industrie* iz 1817. nalazi moto: *Tout par l'industrie, tout pour elle*¹. Dakle, karakteristika *Catéchisme* koju daje gospodin Grün sastoji se u tome što on, pored gore iznete prevare, netačno citira moto jednog mnogo starijeg spisa, koji uopšte ne poznaje.

Ovim je nemačka temeljnost dovoljno podvrgla kritici *Catéchisme politique des industriels*. Međutim, još tu i tamo, na nekim drugim mestima u ovoj Grünovoj papazjaniji nalazimo pojedine glose koje se odnose na ovo. Pun unutrašnjeg zadovoljstva sopstvenom lukavošću, gospodin Grün drukčije raspoređuje stvari koje sakuplja iz Steinove karakteristike ovog spisa, i prerađuje ih sa hrabrošću dostojnom priznanja:

Gospodin Grün, str. 87:

»Slobodna konkurencija je bila nečist, konfuzan pojam, pojam koji je u samom sebi sadržavao nov svet borbe i nesreće, borbe između kapitala i rada i nesreće radnika bez kapitala. Saint-Simon je očistio pojam industrije, sveo ga je na pojam radnika, formulisao je prava i žalbe četvrtog staleža, proletarijata. Morao je da ukine pravo na nasleđe, zato što je ono postalo nepravda za radnika, za industrijalca. To značenje ima njegov *Katehizam industrijalaca*.«

Gospodin Grün je našao kod Steina, str. 169, u vezi sa *Catéchisme*:

»Prema tome, istinsko značenje Saint-Simona je u tome što je predvideo kao sigurnu ovu suprotnost« (između buržoazije i peuple²).

To je original iz kojeg je gospodin Grün uzeo »značenje« *Katehizma*.

Stein:

»On« (Saint-Simon u *Catéchisme*) »počinje sa pojmom industrijskog radnika.«

Oдавде gospodin Grün izvodi kolosalnu besmislicu da je Saint-Simon, koji je našao da je slobodna konkurencija »nečist pojam«, »očistio pojam industrije i sveo ga na pojam radnika«. Na svakom koraku gospodin Grün pokazuje da je pojam gospodina Grūna o slobodnoj konkurenciji i industriji vrlo »nečist« i »konfuzan«.

¹ Sve pomoću industrije, sve za nju. — ² naroda

Ne zadovoljivši se ni ovom besmislicom, on se usudio da direktno slaže da je Saint-Simon zahtevao ukidanje prava na nasleđe.

Oslanjajući se i dalje na način na koji sam shvata Steinovo tumačenje *Catéchisme*, on kaže na str. 88:

«Saint-Simon je utvrdio prava proletarijata, on je izdao već novu parolu: *Industrijalce, radnike* treba podići na prvi stupanj vlasti. To je bilo jednostrano, ali svaka borba nosi sobom jednostranost: ko nije jednostran ne može da se bori.»

Gospodin Grün sa svojom besedničkom maksimom o jednostranosti pokazuje ovde i sam jednostranost time što pogrešno razume Steina tvrdeći da je Saint-Simon hteo da prave radnike, *proletere*, »podigne na prvi stupanj vlasti«. Upor. str. 102, gde se za Michela Chevalier-a kaže:

«Gospodin Chevalier govori sa veoma mnogo interesovanja o *industrijalcima* . . . ali za učenika industrijalci više nisu *proleteri*, kao što su bili za učitelja; on sažima u jedan pojam kapitalistu, preduzetnika i radnika, dakle i dokoličare ubraja u tu jednu kategoriju koja bi trebalo da obuhvati samo najsiromašniju i najbrojniju klasu.»

Kod Saint-Simona, u industrijalce se ubrajaju, pored radnika, i fabricants, négociants¹, ukratko, *svi industrijski kapitalisti*, kojima se on čak prvenstveno i obraća. Gospodin Grün je to mogao naći već na prvoj strani *Catéchisme*. Ali vidi se kako on, pošto nikad nije ni video ovaj spis, o njemu beletristički fantazira po čuvenju.

Govoreći o *Catéchisme*, Stein kaže:

«Od . . . Saint-Simon dolazi do *istorije industrije* u njenom odnosu prema državnoj vlasti . . . on je prvi koji je postao svestan toga da je u nauci o industriji skriven *državni* momenat . . . ne može se poreći da mu je pošlo za rukom da dá bitan podstrek. Jer tek posle njega Francuska ima Histoire de l'économie politique itd., str. 165, 170.

I sam Stein je u najvećoj meri konfuzan, kad govori o »državnom momentu« u »nauci o industriji«. Međutim, on pokazuje da su njegove slutnje bile opravdane, kad dodaje da je istorija države najtesnije povezana sa istorijom narodne privrede.

Pogledajmo kako gospodin Grün kasnije, kad govori o sen-simonističkoj školi, prisvaja ovaj Steinov mali odlomak.

«Saint-Simon je u svom *Katehizmu industrijalaca* pokušao da dá *istoriju industrije*, ističući u njoj *državni* elemenat. *Dakle*, sam učitelj je prokrcio put *političkoj ekonomiji*.» Str. 99.

«Dakle», gospodin Grün pretvara prvo Steinov »državni momenat« u »državni elemenat« i pravi od njega besmisleni frazu, izostavljajući bliže podatke koje je dao Stein. Ovaj »kamen² koji su odbacili

¹ fabrikanti, trgovci — ² igra reči: Stein = kamen

graditelji« postao je za gospodina Grūna stvarno »kamen temeljac« njegovih »pisama i studija«. Ali je ujedno postao i kamen spoticanja. A i još više od toga. Dok Stein kaže da je Saint-Simon, ističući ovaj državni momenat u nauci o industriji, prokrčio put *istoriji* političke ekonomije, gospodin Grūn tvrdi da je Saint-Simon prokrčio put *samoj političkoj ekonomiji*. Gospodin Grūn rezonuje otprilike ovako: ekonomija je postojala već i *pre* Saint-Simona; kako Stein veli, on je istakao državni momenat u industriji, dakle, učinio je ekonomiju državnom — državna ekonomija = politička ekonomija, dakle, Saint-Simon je prokrčio put političkoj ekonomiji. Gospodin Grūn neosporno pokazuje vrlo veliku duhovitost praveći svoje pretpostavke.

Način na koji gospodin Grūn udešava da Saint-Simon prokrči put političkoj ekonomiji odgovara načinu na koji on udešava da ovaj prokrči put naučnom socijalizmu:

»On« (sen-simonizam) »sadrži . . . naučni socijalizam, pošto je Saint-Simon čitavog svog života tragao za novom naukom!« Str. 82.

3. *Nouveau christianisme*

Na isti sjajan način na koji i dosad, gospodin Grūn daje izvode iz Steinovih i Reybaud-ovih izvoda, beletristički kiteći i nemilosrdno raskidajući ono što je kod njih povezano. Daćemo samo jedan primer, da bismo pokazali da on ni ovaj spis nikad nije imao u rukama.

»Saint-Simon je hteo da ustanovi jedinstven pogled na svet, kakav odgovara organskim periodima istorije, koje on *izričito* suprotstavlja kritičkim. Počev od Luthera mi živimo, po njegovom mišljenju, u *kritičkom* periodu, a on je namestio da zasnuje početak novog *organskog* perioda. *Otuda Novo hrišćanstvo.*« Str. 88.

Saint-Simon nije *nikad* i *nigde* organske periode istorije suprotstavio kritičkim. Gospodin Grūn to prosto laže. Tek je *Bazard* napravio ovu podelu. Gospodin Grūn je našao kod Steina i Reybaud-a da u *Nouveau christianisme* Saint-Simon odaje priznanje Lutherovoj *kritici*, ali smatra da njegova pozitivna, dogmatska *doktrina* ima nedostataka. Gospodin Grūn meša ovu rečenicu sa svojim reminiscencijama iz tih istih izvora o sen-simonističkoj *školi* i odatle proizvodi svoju gore iznetu tvrdnju.

Pošto je na opisan način sastavio nekoliko beletrističkih fraza o Saint-Simonovom životu i delima koristeći se jedino Steinom i njegovim putovođom Reybaud-om, gospodin Grūn završava uzvikom:

»I ovog Saint-Simona su mislili da moraju uzeti u zaštitu filistri morala, gospodin Reybaud i sa njim čitav čopor nemačkih podražavalaca, proričući sa svojom uobičajenom mudrošću da se takav čovek, takav život ne mogu meriti *običnim* merilima! — Recite, jesu li vaša merila od drveta? Recite istinu, biće nam drago ako su od stvarno čvrstog hrastovog stabla. Dajte ih ovamo, zahvalno ćemo ih

uzeti kao skupocen dar, nećemo ih sagoreti, bože sačuvaj! Hoćemo sa njima da — izmerimo leđa filistrima.» Str. 89.

Takvim beletrističkim razularenim frazama dokumentuje gospodin Grün svoju nadmoć nad svojim uzorima.

4. Sen-simonistička škola

Pošto je gospodin Grün o sen-simonistima pročitao onoliko koliko i o samom Saint-Simonu, naime ništa, trebalo je bar da napravi valjane izvode iz Steina i Reybaud-a, da posmatra hronološki redosled, da povezano izlaže tok događaja, da pomene neophodne momente. Umesto toga, on, naveden na to svojom nečistom savešću, čini suprotno, pravi što je mogućno veću zbrku, izostavlja najneophodnije stvari i stvara još veću konfuziju nego u svom prikazu Saint-Simona. Ovde moramo biti još kraći, jer bismo inače morali da napišemo čitavu knjigu, onoliko kolika je i knjiga gospodina Grüna, da bismo istakli svaki plagijat i svaku grešku.

Ne saznajemo ništa o periodu od Saint-Simonove smrti do julske revolucije, o periodu u koji pada najznačajniji teorijski razvitak sen-simonizma: Ovim za gospodina Grüna sasvim otpada i najznačajniji deo sen-simonizma, kritika postojećih prilika. Zaista je i bilo teško reći nešto o ovome, a ne poznavati same izvore, naime časopise.

Gospodin Grün započinje svoj kurs o sen-simonistima sledećom rečenicom:

»Svakom prema njegovoj sposobnosti, svakoj sposobnosti prema njenim delima, tako glasi praktična dogma sen-simonizma.«

Kao što Reybaud, str. 96, ovu rečenicu prikazuje kao prelaznu tačku od Saint-Simona ka sen-simonistima, tako postupa i gospodin Grün, produžavajući:

»Iz ove poslednje Saint-Simonove reči neposredno izlazi: svim ljudima obezbediti najslobodniji razvoj njihovih talenata.«

Gospodin Grün je hteo ovde da se razlikuje od Reybaud-a. Reybaud vezuje ovu »praktičnu dogmu« za *Nouveau christianisme*. Gospodin Grün smatra da je to Reybaud-ova dosetka i na mesto *Nouveau christianisme* bez ustezanja stavlja poslednju Saint-Simonovu reč. On nije znao da je Reybaud samo dao doslovan izvod iz *Doctrine de Saint-Simon, Exposition, première année*, str. 70.

Gospodin Grün ne ume sebi dobro da objasni otkuda ovde kod Reybaud-a, posle nekoliko izvoda o religioznoj hijerarhiji sen-simonizma, odjednom upada »praktična dogma«. Dok ova rečenica može uputiti na novu hijerarhiju tek ako se shvata povezana sa religioznim idejama *Nouveau christianisme*, dok ona bez ovih ideja u krajnjem

slučaju zahteva profanu klasifikaciju društva, dotle gospodin Grün uobražava da jedino iz te rečenice sledi hijerarhija. On kaže na str. 91:

»Svakom prema njegovoj sposobnosti, to znači katoličku hijerarhiju učiniti zakonom društvenog poretka. Svakoj sposobnosti prema njenim delima: to znači pretvoriti još i radionicu u sakristiju, još i čitav buržoaski život u popovu domenu.«

Naime, kod Reybaud-a nalazi u gore pomenutom izvodu iz Ekspozicije:

»L'église vraiment universelle va paraître... l'église universelle gouverne le temporel comme le spirituel... la science est sainte, l'industrie est sainte... et tout bien est bien d'église et toute profession est une fonction religieuse, un grade dans la hiérarchie sociale. — À chacun selon sa capacité, à chaque capacité selon ses oeuvres.«¹

Očevidno, trebalo je da gospodin Grün samo okrene ovo mesto, samo da pretvori prethodne rečenice u zaključke iz završne rečenice, pa da izvede svoju sasvim neshvatljivu rečenicu.

Grünov odraz sen-simonizma je »tako spleten i zbrkan« da on na str. 90. najpre od »praktične dogme« stvara »duhovni proletarijat«, od duhovnog proletarijata »hijerarhiju duhova« i od ove hijerarhije duhova vrh hijerarhije. Da je pročitao makar samo *Ekspoziciju*, video bi da religiozno shvatanje *Nouveau christianisme*, u vezi sa pitanjem kako utvrditi capacité, donosi nužnost postojanja hijerarhije i njenog vrha.

Tom jednom rečenicom: »À chacun selon sa capacité, à chaque capacité selon ses oeuvres« gospodin Grün je završio čitav svoj prikaz i kritiku *Ekspozicije* iz 1828/29. Osim toga, on gotovo ni jednom ne pominje »*Le Producteur*«^[214] i »*L'Organisateur*«. On prelistava Reybaud-a i u odeljku »Treća epoha sen-simonizma«, str. 126, Stein, str. 205, nalazi:

»... et les jours suivants le *Globe* parut avec le sous-titre de *Journal de la doctrine de Saint-Simon*, laquelle était résumée ainsi sur la première page:

Science	Religion	Industrie
Association universelle.« ²		

¹ »Pojaviće se uistinu sveobuhvatna crkva... sveobuhvatna crkva vlada kako onim što je svetovno tako i onim što je duhovno... nauka je sveta, industrija je sveta... i sve dobro je crkveno dobro, a svaki poziv je duhovna funkcija, jedan stepen u društvenoj hijerarhiji. — Svakom prema njegovim sposobnostima, svakoj sposobnosti prema njenim delima.«

² »... i kroz nekoliko dana je izašao *Globe* sa podnaslovom *Časopis za Saint-Simonovo učenje*, koje je na prvoj strani rezimirano ovako:

Nauka	Religija	Industrija
Sveobuhvatna asocijacija.«		

Gospodin Grün sad neposredno skače od gore iznete rečenice na 1831. godinu, prerađujući Reybaud-a na sledeći način (str. 91):

»Sen-simonisti su postavili sledeću *shemu* svog sistema, čije je formulisanje bilo naročito Bazard-ovo delo:

<i>Nauka</i>	<i>Religija</i>	<i>Industrija</i>
<i>Opšta asocijacija.»</i>		

Gospodin Grün izostavlja tri rečenice koje takođe stoje na naslovnoj stranici lista »Le Globe«^[215] i sve se odnose na praktične socijalne reforme. One se mogu naći kako kod Steina tako i kod Reybaud-a. On to čini da bi ovu običnu »firmu« lista mogao da pretvori u »shemu« sistema. Prećutkuje da je on stajao na naslovnoj strani lista »Le Globe«, i sad može kroz osakaćeni naslov ovog lista da podvrgne kritici čitav sen-simonizam stavljajući mudru primedbu da religija stoji *na vrhu*. Uostalom, kod Steina je mogao naći da u »Le Globe« ovo nikako nije slučaj. »Le Globe« sadrži najpodrobnije i najznačajnije kritike postojećih, naročito ekonomskih prilika — što gospodin Grün, dabome, nije ni mogao znati.

Teško je reći otkuda gospodinu Grünu nova, ali značajna vest da je »formulisanje ove sheme« od četiri reči »bilo *naročito Bazard-ovo delo*«.

Od januara 1831. gospodin Grün skače sad natrag na oktobar 1830:

»U *periodu Bazard-a*« (otkud ovaj period?) »kratko vreme posle julske revolucije, sen-simonisti su izneli u vidu adrese svoje kratko, ali obuhvatno vjeruju poslaničkom domu, pošto su ih gospoda Dupin i Mauguin s tribine bili okrivili da propovedaju zajednicu dobara i žena.«

Sad sledi ta adresa, i gospodin Grün uz nju daje ovu primedbu:

»Kako je sve to još razumno i odmereno. Bazard je redigovao podnesak domu.« Str. 92 - 94.

Pre svega, što se tiče ove završne primedbe, Stein kaže na str. 205:

»Sudeći po njegovoj formi i držanju, ni za trenutak se ne ustežemo da ga« (ovaj dokumenat), »kao i Reybaud, pripišemo *pre Bazard-u nego Infantinu*.«

A Reybaud, str. 123:

»Aux formes, aux prétentions assez modérées de cet écrit il est facile de voir qu'il provenait *plutôt* de l'impulsion de M. Bazard que de celle de son collègue.«¹

¹ »Po formama, po prilično umerenim zahtevima ovog dokumenta lako se može videti da je nastao *pre* na inicijativu gospodina Bazard-a nego njegovog kolege.«

Genijalna smelost gospodina Grūna pretvara Reybaud-ovu pretpostavku — da je Bazard *pre* nego Enfantin dao inicijativu za ovu adresu — u izvesnost da ju je on sam redigovao. Prelaz na ovaj dokument je prevod iz Reybaud-a, str. 122:

«MM. Dupin et Mauguin signalèrent du haut de la tribune une secte qui prêchait la communauté des biens et la communauté des femmes.»¹

Samo što gospodin Grün izostavlja datum koji je dao Reybaud i umesto toga kaže: »kratko vreme posle julske revolucije«. Hronologija se uopšte ne uklapa u manir gospodina Grūna da se emancipuje od svojih prethodnika. On se ovde razlikuje od Steina time što u tekst unosi ono što je kod Steina u primedbi, time što izostavlja uvodni pasus adrese, time što fonds de production (proizvodni kapital) prevodi sa »nepokretna imovina«, a classement social des individus (društveno klasifikovanje individua) sa »društveni poredak pojedinaca«.

Sad sledi nekoliko aljkavo napisanih beleški o istoriji sen-simonističke škole, koje su nasumce sastavljene prema Steinu, Reybaud-u i L. Blanc-u na isti onaj plastični umetnički način na koji i gore Saint-Simonov život. Prepuštamo čitaocu da to sam proveri u knjizi.

Sad smo čitaocu izneli sve što gospodin Grün zna da kaže o sen-simonizmu u periodu Bazard, tj. od Saint-Simonove smrti do prve šizme. On sad može da izbaci beletrističko-kritički adut nazivajući Bazard-a »lošim dijalektičarem« i nastavljaajući ovako:

«Ali takvi su republikanci. Oni umeju samo da umru, Katon ili Bazard; ako se ne ubiju kamom, onda prepuštaju drugima da im *slome srce*.» Str. 95.

«Nekoliko meseci posle ovog spora *srce mu* (Bazard-u) *se slomilo*.» Stein, str. 210.

Koliko je tačna primedba gospodina Grūna, dokazuju republikanci kakvi su Levasseur, Carnot, Barère, Billaud-Vareennes, Buonarroti, Teste, d'Argenson itd. itd.

Sad slede neke banalne fraze o Enfantinu, pri čemu skrećemo pažnju samo na sledeće otkriće gospodina Grūna:

«Zar ova istorijska pojava najzad ne pokazuje jasno da religija nije ništa drugo već senzualizam, da materijalizam može smelo pretendovati na isto poreklo na koje i sama sveta dogma?» Str. 97.

Gospodin Grün se samozadovoljno ogleda oko sebe: »Je li već neko *mislio o tome?*« On ne bi nikad »mislio o tome« da nisu »o tome mislili« već »Hallische Jahrbücher« kad je bilo reči o romantičarima.^[216] Uostalom, čovek bi se mogao ponadati da je od tog vremena gospodin Grün otišao dalje u tom svom razmišljanju.

¹ »Gospoda Dupin i Mauguin ukazali su sa tribine na jednu sektu koja propoveda zajednicu dobara i žena.«

Kao što smo videli, gospodin Grün ne zna ništa o čitavoj ekonomskoj kritici koju su dali sen-simonisti. Međutim, on koristi Enfantina da kaže koju reč i o ekonomskim konsekvencama Saint-Simona, o kojima je već gore ispredao priče. Naime, on nalazi kod Reybaud-a, str. 129 i sledeće, i Steina, str. 206, izvode iz Enfantinove *Političke ekonomije*, ali i ovde falsifikuje na taj način što ukidanje poreza na najnužnije životne potrebe, koje Reybaud i Stein, po Enfantinu, pravilno prikazuju kao konsekvencu predloga o pravu na nasleđe, pretvara u meru nezavisnu od tih predloga, meru koja ima isti značaj koji i oni. On dokazuje svoju originalnost i time što falsifikuje hronološki red, što govori prvo o *svešteniku* Enfantinu i Ménilmontant-u,^[217] a posle toga o *ekonomisti* Enfantinu, dok njegovi prethodnici Enfantinovu ekonomiju u periodu Bazard-a obrađuju istovremeno sa listom »Le Globe«, za koji je ona i pisana.^[218] Dok on ovde period Bazard unosi u period Ménilmontant; kasnije, kad govori o ekonomiji i M. Chevalier-u, on opet unosi period Ménilmontant. Za to mu daje povod »Le livre nouveau«^[219] i, kao i obično, on Reybaud-ovu pretpostavku da je M. Chevalier autor ovog spisa pretvara u kategoričku tvrdnju.

Sad je gospodin Grün prikazao sen-simonizam »u svoj njegovoj celini« (str. 82). Održao je svoje obećanje »da ga neće kritički pratiti kroz njegovu literaturu« (ibid.), i zato se krajnje nekritički zapleo u sasvim drugu »literaturu«, u Steina i Reybaud-a. U naknadu za to nam daje neka objašnjenja o ekonomskim predavanjima M. Chevalier-a iz 1841/42, kad je ovaj već odavno bio prestao da bude sen-simonista. Naime, gospodin Grün je, u doba kad je pisao o sen-simonizmu, imao pred sobom kritiku ovih predavanja u »Revue des deux Mondes«, koju je umeo da iskoristi na isti način na koji je dotle koristio Steina i Reybaud-a. Daćemo samo jedan dokaz njegovog kritičkog uvida u stvari:

»Tu on tvrdi da se ne proizvodi dovoljno. Te reči su sasvim dostojne stare ekonomske škole sa njenom zardalom jednostranošću . . . Sve dok politička ekonomija ne uvidi da je proizvodnja zavisna od potrošnje, dotle ova takozvana nauka neće imati uspeha.« Str. 102.

Vidi se kako je gospodin Grün sa frazama o potrošnji i proizvodnji, koje je nasledio od istinskog socijalizma, uzvišen nad svakim ekonomskim delom. Ako se i izuzme to da on kod svakog ekonomiste može naći da ponuda zavisi i od tražnje, tj. proizvodnja od potrošnje, u Francuskoj postoji čak i jedna zasebna ekonomska škola — Sismondijeva škola, koja hoće da proizvodnju dovede u zavisnost od potrošnje na način različit od onoga na koji to ionako čini slobodna konkurencija i koja predstavlja najodlučniju suprotnost ekonomistima što ih napada gospodin Grün. Uostalom, tek kasnije ćemo videti kako gospodin Grün uspešno lihvari sa poverenim mu bogatstvom, jedinstvom proizvodnje i potrošnje.

Za dosadu izazvanu njegovim razvodnjenim, falsifikovanim i frazama iskvarenim izvodima iz Steina u Reybaud-a gospodin Grün obeštećuje čitaoca sledećim mladonemačko-vrcavim, humanističko-usijanim i socijalističko-rascvetanim vatrometom.:

»Čitav sen-simonizam kao socijalni sistem nije bio ništa drugo već pljusak misli koji je jedan blagodatani oblak izlio na tlo Francuske« (ranije, na str. 82, 83 »svetlosna masa, ali još kao svetlosni haos« (!) »a ne kao *sredeno svetlo*!!). »On je bio predstava čiji je efekat bio, ujedno, najpotresniji i najveselij. Pisac je umro još pre izvođenja, jedan režiser za vreme predstave; ostali režiseri i svi glumci skinuli su svoje kostime, uvukli se u svoja građanska odela, razišli se kućama i napravili se kao da se ništa nije ni desilo. Bila je to predstava, interesantna, na kraju pomalo zbrkana, neki glumci su preterali, — to je bilo sve.« Str. 104.

Kako je Heine tačno ocenio one što kevcu za njim: »Posejah zube zmaja, a požnjeh buve.«

Furijeizam

Osim nekoliko prevoda o ljubavi iz *Quatre mouvements*^[220] ni ovde ne doznajemo ništa što već kod Steina nije potpuniye dato. S moralom svršava gospodin Grün jednom rečenicom koju su još davno pre Fourier-a izrekle stotine drugih pisaca:

»Moral je, po Fourier-u, samo sistematski pokušaj da se uguše strasti ljudi.« Str. 147.

Hrišćanski moral nikad i nije sebe drukčije definisao. U Fourier-ovu kritiku sadašnje poljoprivrede i industrije gospodin Grün se uopšte i ne upušta i zadovoljava se time da povodom kritike trgovine prevede neke opšte rečenice iz uvoda (*Origine de l'économie politique et de la controverse mercantile*¹, str. 332, 334 *Quatre mouvements*) za jedan odeljak *Quatre mouvements*. Zatim slede neki izvodi iz *Quatre mouvements* i jedan iz *Traité de l'association*^[181] o francuskoj revoluciji, pored tabela o civilizaciji, poznatih već iz Steina. Tako se kritički deo Fourier-ovih shvatanja, najvažniji deo, s najvećom površnošću i žurbom skida s vrata na 28 stranica bukvalnih prevoda, koji se, sa vrlo malo izuzetaka, svode na najopštije i najapstraktnije stvari, i mešaju ono što je važno sa nevažnim.

Sad gospodin Grün prelazi na prikazivanje Fourier-ovog sistema. Potpuniji i bolji prikaz postoji odavno u *Churoa-ovom* spisu koji je već Stein citirao^[221]. Istina, gospodin Grün smatra da je »neizbežno nužno« dati duboka objašnjenja o Fourier-ovim serijama, ali u tu svrhu ne zna da učini ništa više osim da bukvalno prevede citate iz samog Fourier-a i da kasnije, kao što ćemo videti, sačini nekoliko

¹ Poreklo političke ekonomije i kontraverza o trgovini

beletrističkih fraza o broju. On i ne pomišlja da pokaže kako je Fourier došao do tih serija i kako su on i njegovi učenici konstruisali serije; on ne daje ni najmanje objašnjenje o unutrašnjoj konstrukciji tih serija. Takve konstrukcije se, baš kao i Hegelove metode, mogu kritikovati samo na taj način što se pokazuje kako se one prave, i time dokazuje da se ovladalo njima.

Najzad, kod gospodina Grūna potpuno ide u pozadinu ono što Stein bar unekoliko ističe, naime suprotnost između *travail répugnant*¹ i *travail attrayant*².

Glavna stvar u čitavom ovom prikazu je kritika Fourier-a koju daje gospodin Grūn. Podsetićemo čitaoca na ono što smo već gore rekli o izvorima Grūnove kritike, i sad ćemo pokazati na nekoliko primera kako gospodin Grūn prvo prihvata stavove istinskog socijalizma, a zatim preteruje i falsifikuje ih. Nije potrebno ni spominjati da Fourier-ova podela između kapitala, talenta i rada pruža sjajan materijal za razliveno mudrovanje, da se ovde može nadugačko i naširoko raspredati o nemogućnosti i nepravednosti te podele, o uvođenju najamnog rada itd., ne kritikujući pri tom ovu podelu na osnovu stvarnog odnosa između rada i kapitala. Proudhon je već sve to neizmerno bolje izrazio pre gospodina Grūna, a da pri tom nije ni takao srž pitanja.

Gospodin Grūn crpe kritiku Fourier-ove *psihologije*, kao i čitavu svoju kritiku, iz »suštine čoveka«:

»Jer čovekova suština je sve u svemu.« Str. 190.

»Fourier takođe apeluje na ovu čovekovu suštinu, čiju nam unutrašnju čauru« (!) »on na svoj način otkriva u tablici dvanaest strasti; i on, kao i sve valjane i razumne glave, želi da unutrašnju suštinu čoveka učini stvarnošću, *praksom*. Ono što je unutra treba da bude i spolja, i *tako treba uopšte ukinuti razliku između unutrašnjeg i spoljašnjeg*. Istorija čovečanstva vrvi od socijalista, ako hoćemo da ih raspoznamo po ovom obeležju... kod svakog je važno samo to šta on zamišlja pod *suštinom čoveka*.« Str. 190.

Ili, drugim rečima, istinskim socijalistima je važno samo to da svakom pripišu misli o suštini čoveka i da razne stupnjeve socijalizma pretvore u razne filozofije suštine čoveka. Ova neistorijska apstrakcija navodi ovde gospodina Grūna na to da proklamuje ukidanje svake razlike između unutrašnjeg i spoljašnjeg, ukidanje koje bi donelo kraj čak i reprodukciji suštine čoveka. Uostalom, uopšte se ne vidi zašto se Nemci tako strahovito razmeću svojom mudrošću o suštini čoveka, kad je cela njihova mudrost, tri opšte osobine: razum, srce i volja, prilično opšte poznata još od vremena Aristotela i stoičara. Sa tog stanovišta gospodin Grūn prigovara Fourier-u što čoveka »rastaće« na dvanaest strasti.

¹ odbojnog rada — ² privlačnog rada

»Uopšte ne želim da govorim o potpunosti ove tablice, rečeno *psihološki*; ja je smatram nedovoljnom« — (čime se, »rečeno psihološki«, publika može zadovoljiti). — »Saznaje li se, možda, pomoću ovog broja dvanaest *šta* je čovek? Nikako. Fourier je isto tako mogao nabrojati samo pet čula; u njima je *ceo čovek*, ako se ona objasne, ako se ume protumačiti njihova ljudska sadržina« (kao da ova »ljudska sadržina« ne zavisi potpuno od stepena proizvodnje i opštenja ljudi). »Štaviše, čovek se potpuno nalazi u jednom čulu, u čulu pipanja, on oseća različito od životinje« itd., str. 205.

Vidi se kako gospodin Grün ovde, prvi put u celoj knjizi, ulaže napore da s Feuerbachovog stanovišta kaže makar nešto o Fourier-ovoj psihologiji. Vidi se takođe kakva je fantazija taj »ceo čovek« koji »se nalazi« u jednoj jedinjoj osobini jedne stvarne individue i koga filozof tumači na osnovu nje: kakav je to uopšte »čovek« koji se ne posmatra u njegovoj stvarnoj istorijskoj delatnosti i postojanju, već se može izvesti iz svoje sopstvene ušne školjke ili bilo kog drugog obeležja po kome se razlikuje od životinje. Taj čovek »se nalazi« u samom sebi, kao svoj sopstveni miteser. To da je čovekovo osećanje čovekovo a ne životinjsko, to poimanje čini, naravno, suvišnim ne samo svaki psihološki opit, već ujedno i kritiku svake psihologije.

Gospodin Grün može veoma lako kritikovati Fourier-ov odnos prema ljubavi mereći njegovu kritiku sadašnjih ljubavnih odnosa fantazijama pomoću kojih je Fourier pokušao da stvori sebi neku predstavu o slobodnoj ljubavi. Gospodin Grün, kao pravi nemački čifita, uzima ozbiljno ove fantazije. One su jedino što on uzima ozbiljno. Kad je već hteo da se upušta u ovu stranu sistema, nije jasno zašto nije ušao i u Fourier-ova izlaganja o vaspitanju, koja su daleko najbolja od svega sličnog što postoji, i sadrže najgenijalnija zapažanja. Uostalom, govoreći o ljubavi, gospodin Grün pokazuje koliko je malo, kao pravi mladonemački beletrista, naučio iz kritike koju je dao Fourier. On misli da je svejedno da li se polazi od ukidanja braka ili od ukidanja privatne svojine; po njemu, jedno mora uvek za sobom povlačiti ono drugo. Ali čista je beletristička fantazija želiti *poći od* neke druge vrste raspadanja braka nego što je ona koja već praktično postoji u buržoaskom društvu. Mogao je naći kod samog Fourier-a da ovaj svuda polazi samo od preobražaja proizvodnje.

Gospodin Grün se čudi što Fourier, koji svuda polazi od naklonosti (što znači: privlačnosti), čini svakojake »matematičke« opite, zbog čega ga na str. 203 i naziva »matematičkim socijalistom«. Čak i ako je ostavio po strani sve Fourier-ove životne uslove, gospodin Grün se morao podrobnije pozabaviti privlačnošću, pri čemu bi vrlo brzo otkrio da se jedan takav prirodni odnos ne može bliže odrediti bez proračuna. Umesto toga on nas počastvuje jednom beletrističkom filipikom protiv broja, pomešanom sa hegelovskim tradicijama, gde se javljaju ovakva mesta:

Fourier »proračunava molekule tvog najnenormalnijeg ukusa«, čudo, zaista, — dalje:

»Tako ljuto napadana civilizacija trebalo bi da počiva na nemilosrdnoj tablici množenja... broj nije ništa određeno... Šta je jedinica? Jedinica se ne smiruje, ona postaje dvojka, trojka, četvorka« —

ona prolazi kao nemački seoski pop, koji se takode »ne smiruje«, sve dok ne dobije ženu i devetoro dece ...

»Broj ubija sve što je suštinsko i stvarno; šta znači polovina uma, šta znači trećina istine« —

mogao je i da zapita: Šta znači pozeleneli logaritam? ...

»u slučaju organskog razvitka broj poludi« ...

rečenica na kojoj se zasnivaju fiziologija i organska hemija. (Str. 203, 204.)

»Onaj ko uzima broj za meru stvari taj postaje, ne, taj jeste egoist.«

Za ovu rečenicu može da veže onu koja mu je ostala od Heßa (v. gore) i koju on naduvava:

»Čitav Fourier-ov organizacioni plan počiva jedino na egoizmu... najgori izraz civilizovanog egoizma je upravo Fourier.« Str. 206, 208.

On to odmah i dokazuje pričajući o tome kako u Fourier-ovom poretku u svetu najsiromašniji jede svakodnevno iz 40 činija, kako postoji pet obroka svakodnevno, kako ljudi žive 144 godine i još slične stvari. Najgrandioznije viđenje ljudi, koje Fourier sa naivnim humorem suprotstavlja skromnoj osrednjosti čoveka iz doba Restauracije, pruža gospodinu Grünu samo priliku da odatle izvuče najneviniju stranu i da za nju sačini moralne filistarske komentare.

Prigovarajući Fourier-u zbog njegovog shvatanja francuske revolucije, gospodin Grün nam ujedno daje da unapred uživamo i u njegovom sopstvenom uvidu u revolucionarno doba:

»Da se samo četrdeset godina ranije znalo za asocijaciju« (stavlja on u usta Fourier-u), »izbegla bi se revolucija. Ali otkuda to« (pita gospodin Grün) »da je ministar Turgot znao za pravo na rad a Louis-u XVI je ipak pala glava s ramena? Pravom na rad bi se, ipak, lakše mogli platiti državni dugovi nego kokošjim jajima.« Str. 211.

Gospodin Grün previđa samo tu sitnicu da je pravo na rad o kome govori Turgot slobodna konkurencija, i da je upravo ovoj slobodnoj konkurenciji bila nužna revolucija da bi se nametnula.

Gospodin Grün može sažeti svu svoju kritiku Fourier-a u rečenici da Fourier nije podvrgao »civilizaciju« nikakvoj »temeljnoj kritici«. A zašto Fourier to nije učinio? Čujmo:

»Kritikovane su njene *pojave* a ne njene *osnove*: ona je, kao *nešto postojeće*, odbačena, ismejana, ali nisu ispitani njeni *koreni*. Ni *politika* ni *religija* nisu izvedene pred sud kritike, i zato je *suština čoveka* ostala neispitana.« Str. 209.

Dakle, gospodin Grün ovde stvarne životne uslove ljudi proglašava za *pojave*, a religiju i politiku za *osnovu i korene* ovih pojava. Po ovoj glupoj rečenici vidi se kako istinski socijalisti ističu kao višu istinu ideološke fraze nemačke filozofije nasuprot stvarnim prikazima francuskih socijalista i ujedno teže da svoj vlastiti objekt, suštinu čoveka, povežu sa rezultatima francuske kritike društva. Sasvim je prirodno to da se, ako se religija i politika shvate kao osnova materijalnih životnih uslova, sve na kraju krajeva samo od sebe svodi na ispitivanje suštine čoveka, tj. svesti čovekove. — U isto vreme, vidi se koliko je gospodinu Grünü svejedno šta prepisuje; na jednom mestu, kasnije, kao i u »Rhein[ische] Jahrbücher«, on na svoj način prisvaja ono što je u »Deutsch-Französische Jahrbücher« rečeno o odnosu između citizen i bourgeois i što direktno protivreči gore iznetom stavu.

Ostavili smo čitaocu za kraj izlaganje stava o proizvodnji i potrošnji koji je istinski socijalizam poverio gospodinu Grünü. Ono je ubedljiv primer kako gospodin Grün primenjuje stavove istinskog socijalizma kao merilo na dela Francuza, i, istržući ih iz njihove potpune neodređenosti, prikazuje ih kao savršenu besmislicu.

»Proizvodnja i potrošnja se mogu u teoriji i u *spoljašnjoj stvarnosti* odvojiti vremenski i prostorno, ali su po svojoj suštini jedno. Zar nije delatnost najobičnijeg zanata, npr. pečenja hleba, proizvodnja koja postaje potrošnja za stotine drugih ljudi? Štaviše, zar ona to nije i za samog pekara, koji troši žito, vodu, mleko, jaja itd.? Zar potrošnja cipela i odeće nije proizvodnja za obućare i krojače? ... Zar ja ne proizvodim kad jedem hleb? Proizvodim strahovito mnogo, proizvodim mlinove, načve, peći, i, prema tome, i plugove, drljače, mlatila, mlinske točkove, stolarski rad, zidarski rad« (»i, prema tome,« stolare, zidare i seljake, »prema tome« njihove roditelje, »prema tome« njihove pretke, »prema tome« Adama). »Zar ne trošim proizvođači? Isto tako strahovito mnogo ... Ako čitam knjigu, trošim, istina, pre svega proizvod čitavih godina, ako je zadržim za sebe ili upropastim, trošim materijal i delatnost fabrike hartije, štamparije, knjigovesca. A zar ja ništa ne proizvodim? Možda proizvodim novu knjigu a time i novu hartiju, nova štamparska slova, novu štamparsku boju, nove knjigovezačke alate; ako je samo čitam, i ako je čitaju hiljade drugih ljudi, mi svojom potrošnjom proizvodimo novo izdanje a time i sve one materijale koji su potrebni za njegovu izradu. Oni koji sve to izrađuju troše opet mnoštvo sirovine, a nju treba proizvesti, što se može samo potrošnjom ... Jednom rečju, *delatnost* i *uživanje* su jedno, izopačeni svet ih je samo rasepio, između njih umetnuo pojam *vrednosti* i *cene*, tim pojmom rasepio čoveka, a zajedno sa čovekom i društvo.« Str. 191, 192.

Proizvodnja i potrošnja stoje u stvarnosti često u međusobnoj protivrečnosti. Ali ovu protivrečnost treba samo tačno *protumačiti*, *shvatiti* istinsku *suštinu* proizvodnje i potrošnje, da bi se time uspos-

tavilo njihovo jedinstvo i ukinula sva protivrečnost. Stoga se ova nemačko-ideološka teorija i može odlično primeniti na postojeći svet; jedinstvo proizvodnje i potrošnje se dokazuje na primerima iz savremenog društva, ono postoji *po sebi*. Gospodin Grün dokazuje pre svega to da uopšte postoji odnos između proizvodnje i potrošnje. On razglaba o tome da ne bi mogao da nosi kaput, da jede hleb, kad se i jedno i drugo ne bi proizvodili, i da u današnjem društvu postoje ljudi koji proizvode kapute, cipele, hleb, čiji su potrošači drugi ljudi. Gospodin Grün smatra da je ovo saznanje novo. On ga izražava klasičnim, beletrističko-ideološkim jezikom. Na primer:

»Veruje se da je uživanje kafe, šećera itd. čista potrošnja; ali zar ovo uživanje nije proizvodnja u kolonijama?»

Isto tako je mogao pitati: Zar ovo uživanje nije uživanje biča za crnca-roba i proizvodnja batina u kolonijama? Vidi se kako ova neumerenost u izražavanju dovodi samo do apologije postojećih prilika. Drugo saznanje gospodina Grūna sastoji se u tome što troši kad proizvodi, naime sirovinu, uopšte proizvodne troškove; to je saznanje da se ni iz čega ne dobija ništa, da je nužno imati *materijal*. U svakoj knjizi o ekonomiji, u glavi »Reproduktivna potrošnja« mogao bi naći izlaganje o tome kakve zamršene veze ulaze u ovaj odnos, ako se čovek, zajedno sa gospodinom Grūnom, ne zadovolji trivijalnim saznanjem da se bez kože ne mogu napraviti čizme.

Dosad se gospodin Grün uverio u to da se mora proizvoditi da bi se trošilo, i da se prilikom proizvodnje troši sirovina. Stvarna teškoća javlja se za njega onda kad želi da dokaže da proizvodi kad troši. Ovde gospodin Grün sasvim neuspešno pokušava da sebi makar malo razjasni najtrivijalniji i najopštiji odnos između tražnje i ponude. On dolazi do saznanja da njegova potrošnja, tj. njegova tražnja, proizvodi novu ponudu. Ali zaboravlja da njegova tražnja mora biti *efektivna* tražnja, da mora ponuditi ekvivalenat za zahtevani proizvod, da bi izazvao novu proizvodnju. Ekonomisti se isto tako pozivaju na nedeljivost potrošnje i proizvodnje i apsolutnu identičnost tražnje i ponude upravo kad žele da dokažu da nikad ne dolazi do prekomerne proizvodnje; ali oni ne govore tako neumešne i trivijalne stvari kao gospodin Grün. Uostalom, ovo je isti onaj način na koji su svi plemići, popovi, rentijeri itd. oduvek dokazivali svoju produktivnost. Dalje, gospodin Grün zaboravlja da se hleb danas proizvodi pomoću parnih mlinova, da se ranije proizvodio pomoću vetrenjača i vodenica, a još ranije pomoću ručnih mlinova, da su ovi različiti načini proizvodnje sasvim nezavisni od prostog jedenja hleba, i da se, znači, javlja istorijski razvitak proizvodnje, na koji i ne misli gospodin Grün »koji strahovito mnogo proizvodi«. Gospodin Grün i ne sluti da su ovim raznim stupnjevima proizvodnje dati i razni odnosi proizvodnje prema potrošnji, razne protivrečnosti među njima, da se ove protivrečnosti mogu shvatiti samo ako se posmatraju trenutni način proizvodnje i

čitavo na tome zasnovano društveno stanje, a rešiti samo praktičnom izmenom tog načina proizvodnje i društvenog stanja. Ako gospodin Grün po trivijalnosti svojih ostalih primera stoji ispod nivoa najobičnijih ekonomista, to on svojim primerom s knjigom dokazuje da su oni mnogo »čovečniji« nego on. Oni uopšte ne zahtevaju od njega da kad troši neku knjigu odmah i proizvodi novu! Oni se zadovoljavaju time što on tako proizvodi svoje sopstveno obrazovanje i time utiče uopšte blagotvorno na proizvodnju. Ispuštanjem međučlana, plaćanja u gotovu, koje gospodin Grün čini izlišnim prosto apstrahujući od njega, ali na osnovu kojeg njegova tražnja jedino i postaje *efektivna*, reproduktivna potrošnja gospodina Grūna pretvara se u nevideno čudo. On čita, i samo svojim *čitanjem* dovodi u situaciju slovovivce, fabrikante hartije i štampare da proizvode nova štamcarska slova, novu hartiju, nove knjige. Sama njegova potrošnja nadoknađuje svim ovim ljudima proizvodne troškove. Uostalom, dosad smo dovoljno dokazali virtuoznost kojom gospodin Grün ume iz starih knjiga čitanjem izvući nove i steći zasluge u poslovnom svetu kao proizvođač nove hartije, novih štamcarskih slova, nove štamcarske boje i novih knjigovezačkih alata. Prvo pismo u Grünovoj knjizi završava rečima: »Spremam se da se bacim u industriju.« Nigde u celoj knjizi gospodin Grün ne poriče ovu svoju devizu.

Dakle, u čemu se sastojala čitava delatnost gospodina Grūna? Da bi dokazao stav istinskog socijalizma o jedinstvu proizvodnje i potrošnje, gospodin Grün pribegava najtrivijalnijim stavovima ekonomije o tražnji i ponudi, a da bi ove, opet, udesio da posluže njegovim ciljevima, on iz njih izbacuje neophodne međučlanove i pretvara ih time u čiste fantazije. Dakle, srž svega je neznamačko i fantastično ulepšavanje postojećih prilika.

Karakterističan je još i socijalistički zaključak u kome on opet smušeno ponavlja ono što su rekli njegovi nemački prethodnici. Proizvodnja i potrošnja su odvojene zato što ih je izopačeni svet otrgao jednu od druge. A kako je to učinio ovaj izopačeni svet? Ubacio je jedan *pojam* između njih dve. Ovim ubacivanjem on je *rascepio* čoveka *po sredini*. Ne zadovoljivši se time, taj svet je rascepio time i društvo, tj. samog sebe, po sredini. Ta tragedija se dogodila 1845. godine.

Jedinstvo potrošnje i proizvodnje — koje kod istinskih socijalista prvobitno znači to da sama delatnost treba da pruži uživanje (što je kod njih, istina, čisto fantastična predstava) — gospodin Grün dalje određuje u tom smislu da »*se* potrošnja i proizvodnja, ekonomski izraženo, moraju *međusobno pokrivati*« (str. 196), da ne sme postojati višak mase proizvoda nad potrebama neposredne potrošnje, čime se, naravno, zaustavlja svako kretanje. Stoga on s važnim izrazom lica prigovara i Fourier-u zbog toga što on *prekomernom proizvodnjom* hoće da naruši to jedinstvo. Gospodin Grün zaboravlja da prekomerna proizvodnja izaziva krize samo svojim uticajem na razmensku vrednost proizvoda, i da je, ne samo kod Fourier-a, nego i u najboljem svetu

gospodina Grūna iščezla ta razmenska vrednost. O ovoj číftinskoj gluposti nema se šta više reći osim da je ona dostojna istinskog socijalizma.

Gospodin Grün ponavlja na mnogo mesta sa velikom samodopadljivošću svoj komentar uz teoriju istinskog socijalizma o proizvodnji i potrošnji. To čini i kad govori o Proudhonu:

»Propovedate li socijalnu slobodu potrošača, imaćete istinsku jednakost proizvodnje.« Str. 433.

Nema ničeg lakšeg nego to propovedati! Greška je dosad bila samo u tome

»što potrošači nisu odgojeni, nisu obrazovani, što ne troše svi *čovečno*.« Str. 432.
 »Ovo gledišta da je potrošnja merilo proizvodnje, a ne obrnuto, jeste smrt svih dosadašnjih ekonomskih pogleda.« (Ibid.) »Istinska međusobna solidarnost ljudi čini istinitim čak i taj stav da potrošnja svakoga ima za pretpostavku potrošnju svih.« (Ibid.)

Potrošnja svakoga ima u okviru konkurencije plus ou moins¹ neprekidno za pretpostavku potrošnju svih, kao što i proizvodnja svakoga ima za pretpostavku proizvodnju svih. Važno je samo *kako*, na koji način do toga dolazi. Na ovo gospodin Grün odgovara samo moralnim postulatom o *čovečnoj* potrošnji, o spoznavanju »istinske suštine potrošnje« (str. 432). Pošto ne zna ništa o stvarnim odnosima proizvodnje i potrošnje, ne preostaje mu nijedno drugo pribežište osim poslednje sklonište istinskih socijalista, suština čoveka. Iz tog istog razloga, on insistira na tome da se pođe ne od proizvodnje, već od potrošnje. Ako se pođe od proizvodnje, nužno je voditi računa o stvarnim uslovima proizvodnje i o proizvodnoj delatnosti ljudi. Ali ako se pođe od potrošnje, čovek se može zadovoljiti izjavom da se sada ne troši »čovečno«, i postulatom o »čovečnoj potrošnji«, o odgoju za istinsku potrošnju i sličnim frazama, ne upuštajući se ni najmanje u stvarne životne uslove ljudi niti u njihovu delatnost.

Najzad, treba pomenuti još i to da su upravo ekonomisti koji su polazili od potrošnje bili reakcionarni i da su ignorisali revolucionarni elemenat u konkurenciji i krupnoj industriji.

»Ograničeni tata Cabet« i gospodin Grün

Gospodin Grün završava svoj ekskurs o furijeovskoj školi i gospodinu Reybaud-u sledećim rečima:

»Želim da u organizatorima rada probudim *svest o njihovom biću*, želim da im *istorijski pokažem* odakle potiču... tim melezima... koji *iz samih sebe nisu izvukli* čak ni najmanju misao. A kasnije ću možda naći prilike da pretresem gospo-

¹ više-manje

dina Reybaud-a, i to ne samo gospodina Reybaud-a već i gospodina Saya. U osnovi, prvi nije tako rđav, on je samo glup; ali drugi je više nego glup, on je učen. Dakle.« Str. 260.

Gladijatorski stav koji zauzima gospodin Grün, njegove pretnje uperene protiv Reybaud-a, prezrenje prema učenosti, njegova gromoglasna obećanja, — sve su to sigurni znaci da on ovde sprema velike stvari. Ispunjeni »svešću o njegovom biću«, mi smo na osnovu ovih simptoma zaključili da se gospodin Grün sprema da izvede jedan od najčudovišnijih plagijatorskih poteza. Za onoga ko uđe u trag njegovoj taktici, njegova vašarska vika prestaje da izgleda nevina i svuda se svodi na prepređeni proračun.

»Dakle«:

Sledi glava sa naslovom:

»Organizacija rada!«

»Gde se rodila ova misao? — U Francuskoj. — Ali kako?«

Isto tako pod etiketom:

»Osvrt na osamnaesti vek.«

»Gde se rodila ova« glava gospodina Grüna? »U Francuskoj. Ali kako?« Sad će to čitalac odmah saznati.

Neka se čitalac još jednom seti da gospodin Grün ovde želi da, istorijskom demonstracijom, na temeljan nemački način u francuskim organizatorima rada probudi svest o njihovom biću.

Dakle.

»Naravno nije sve« prestalo onda kada je gospodin Grün primetio da je Cabet »ograničen« a njegova »misija odavno završena«, što je on, dabome, odavno bio primetio. Naprotiv, on je dao Cabet-u novu misiju da u nekoliko proizvoljno skrparenih citata stvori francusku »pozadinu« za Grünovu nemačku istoriju socijalističkog razvitka 18. veka.

Kako on to počinje da radi? Čita »produktivno«.

U dvanaestoj i trinaestoj glavi svog *Voyage en Icarie* Cabet nasumce skuplja mišljenja starih i novih autoriteta za komunizam. On uopšte nema pretenzije da naslika istorijski pokret. Za francuske buržuje komunizam je ozloglašena osoba. Dobro, kaže Cabet, daću vam svedočanstva najpoštovanijih ljudi svih vremena koji jemče za karakter moga klijenta; i Cabet postupa kao advokat. Čak i one iskaze svedoka koji nisu povoljni za njegovog klijenta on pretvara u povoljne. U pleoajeu ne treba tražiti istorijsku istinu. Ako je neki slavni čovek nekad nekom prilikom izrekao neku reč protiv novca, protiv nejednakosti, protiv bogatstva, protiv socijalnih nepravdi, Cabet uzima tu reč, moli da je ponovi, pretvara je u vjeruju tog čoveka, štampa je, pljeska rukama i sa ironičnom dobrodušnošću dovikuje svom rasr-

denom buržuju: Écoutez, écoutez, n'était-il pas communiste?¹ Tu mu ne promiče niko, ni Montesquieu, ni Sieyès, ni Lamartine, čak ni Guizot — sve komunisti malgré eux². Voilà mon communiste tout trouvé!³

Gospodin Grün u svom produktivnom raspoloženju čita citate koje je sakupio Cabet za osamnaesti vek; on ni za trenutak ne sumnja da je sve to tačno, on čitaocu iznosi svoje fantazije o mističnoj vezi među piscima koji se kod Cabet-a slučajno sreću na istoj stranici, on sve to preliva svojim mladonemačko-beletrističkim bučkurišem i onda ga krsti onako kao gore.

Dakle.

Gospodin Grün:

Gospodin Grün počinje svoj osvrt sledećim rečima:

«Socijalna ideja nije pala s neba, ona je nastala organski, tj. putem postepenog razvitka. Ovde ne mogu izneti potpunu njenu istoriju, ne mogu početi od Indusa i Kineza, preći na Persiju, Egipat i Judeju, pitati Grke i Rimljane za njihovu društvenu svest, saslušati hrišćanstvo, neoplatonizam i patristiku, dopustiti srednjem veku i Arapima da pričaju, ispitati reformaciju i filozofiju koja se budi, i tako doći do osamnaestog veka.» Str. 261.

Cabet:

Cabet počinje svoje citate sledećim rečima:

Vous prétendez, adversaires de la communauté, qu'elle n'a pour elle que quelques opinions sans crédit et sans poids; eh bien, je vais interroger devant vous l'histoire et tous les philosophes: écoutez! Je ne m'arrête pas à vous parler de plusieurs peuples anciens, qui pratiquaient ou avaient pratiqué la communauté des biens! Je ne m'arrête non plus aux Hébreux... ni aux prêtres Egyptiens, ni à Minos... Lycurgue et Pythagore... je ne vous parle non plus de Confucius et de Zoroastre, qui l'un en Chine et l'autre en Perse... proclamèrent ce principe.⁴ *Voyage en Icarie*, deuxième édition, p. 470.

Posle navedenih mesta Cabet ulazi u grčku i rimsku istoriju, saslušava hrišćanstvo, neoplatonizam, patristiku, srednji vek, reformaciju, filozofiju koja se budi. Upor. Cabet, str. 471 - 482. Gospodin Grün prepušta prepisivanje ovih jedanaest stranica drugim »strplji-

¹ Čujte, čujte, zar on nije bio komunist? — ² protiv svoje volje — ³ Tu smo uhvatili mog komunistu! — ⁴ »Vi, protivnici zajednice, tvrdite da njoj u prilog idu samo neka mišljenja koja nemaju značaja ni uticaja; e pa, ja ću pred vama zapitati istoriju i svu filozofiju: čujte! Neću se zadržavati na tome da vam pričam o mnogim starim narodima u čijoj je bližoj ili daljoj prošlosti postojala zajednica dobara! Isto tako se neću zadržavati na Jevrejima... na egipatskim sveštenicima, na Minosu... Likurgu i Pitagori... neću vam ništa reći ni o Konfučiju i Zaratustri, od kojih je jedan u Kini a drugi u Persiji... proklamovao ovaj princip.«

vijim ljudima, ukoliko je prašina sa knjiga još ostavila u njihovim srcima potreban« (naime, za prepisivanje) »humanizam«. Grün, str. 261. Samo socijalna svest *Arapa* pripada gospodinu Grünu. S nestrpljenjem očekujemo objašnjenja koja o ovome treba da dá svetu. »Moram se ograničiti na osamnaesti vek.« Podimo za gospodinom Grünom u osamnaesti vek i prethodno napomenimo još samo to da su kod Grūna podvučene skoro *iste reči* koje i kod Cabet-a.

Gospodin Grün:

»Locke, osnivač senzualizma, kaže: Onaj ko ima više nego što zahtevaju njegove potrebe prelazi granice razuma i iskonske pravednosti i pljačka ono što pripada drugima. *Svako izobilje je uzurpacija*, i pogled na potrebitog čoveka mora¹ probuditi grižu savesti u duši bogataša. Pokvareni ljudi, vi koji plivate u izobilju i uživanju, drhtite pri pomisli da će jednog dana nesrećnik kome nedostaje ono što je neophodno *uistinu upoznati prava čoveka*. Prevara, neverstvo, lakomost stvorili su nejednakost u posedu, *koja čini nesreću ljudskog roda*, nagomilavajući sve patnje na jednoj strani pored bogatstva, na drugoj strani pored bede. *Dakle, filozof mora upotrebu novca smatrati jednim od najpokvarenijih izuma čovekove industrije.*« Str. [265,] 266.

Cabet:

»Mais voici Locke, écoutez-le s'écrier dans son admirable *Gouvernement civil*: 'Celui qui possède au delà de ses besoins, passe les bornes de la raison et de la justice primitive et enlève ce qui appartient aux autres. Toute *suprefluité* est une *usurpation*, et la vue de l'indigent devrait eveiller le remords dans l'âme du riche. Hommes pervers, qui nagez dans l'opulence et les voluptés, tremblez qu'un jour l'infortuné qui manque du nécessaire n'apprenne à connaître vraiment les *droits de l'homme*.' Écoutez-le s'écrier encore: 'La fraude, la mauvaise foi, l'avarice ont produit cette *inégalité dans les fortunes*, qui fait le *malheur de l'espèce humaine*, en amoncelant d'un côté tous les vices avec la richesse et de l'autre tous les maux avec la misère'« (od čega je gospodin Grün napravio besmislicu). »Le philosophe doit donc considérer l'usage de la *monnaie* comme une des plus *funestes* inventions de l'industrie humaine.«² Str. 485.

¹ kod Grūna: bi morao — ² »Ali evo Locke-a; čujte ga šta uzvikuje u svojoj divljenja dostojnoj *Gradanskoj vladi*: »Onaj ko ima više nego što zahtevaju njegove potrebe, prekoračuje granice razuma i iskonske pravednosti i *pljačka* ono što *pripada drugima*. Svako *izobilje* je *uzurpacija*, i pogled na potrebitog čoveka morao bi probuditi grižu savesti u duši bogataša. Pokvareni ljudi, vi koji plivate u izobilju i uživanju, drhtite pri pomisli da će jednog dana nesrećnik kome nedostaje ono što je neophodno *uistinu upoznati prava čoveka*.' Čujte ga kako dalje uzvikuje: »Nagomilavši na jednoj strani sve poroke pored bogatstva, a na drugoj strani sve patnje pored bede, prevara, nepoštenje i lakomost stvorili su onu *nejednakost u posedu* koja čini *nesreću ljudskog roda*.' Dakle, filozof mora upotrebu *novca* smatrati za jedan od *najpokvarenijih* izuma čovekove radinosti.«

Iz ovih Cabet-ovih citata gospodin Grün zaključuje da je Locke bio »protivnik novčanog sistema« (str. 264), »zakleti protivnik novca i svakog poseda koji je veći nego što to zahteva potreba« (str. 266). Na žalost, ovaj Locke je jedan od prvih naučnih pobornika novčanog sistema, sasvim poseban branilac bičevanja skitnica i paupera, jedan od doajena moderne političke ekonomije.

Gospodin Grün:

»Već *Bossuet*, biskup iz Meaux-a, kaže u svojoj *Politici, izvučenoj iz Svetog pisma*: 'Bez vlada' (bez politike) — smešan dodatak gospodina Grüna) ,zemlja bi sa svim svojim dobrima isto tako bila zajedničko dobro ljudi kao što su to vazduh i svetlost; po iskonskom pravu prirode, niko nema posebno pravo ni na šta. Sve pripada svima, svojina proizlazi iz građanske vladavine.' Jedan pop iz sedamnaestog veka ima toliko poštenja da iskaže takve stvari, takve poglede! I Nemač *Puffendorf*, poznat nam* (tj. gospodinu Grünu) »samo iz jednog Schillerovog epigrama,^[222] rekao je: 'Sadašnja imovinska nejednakost je nepravda koja za sobom može povući ostale nejednakosti usled bestidnosti bogataša i kukavičluka siromaha.'« Str. 270. Gospodin Grün još dodaje: »Nećemo se udaljavati, već ćemo ostati u Francuskoj.«

Cabet:

»Ecoutez le baron de *Puffendorff*, professeur de droit naturel en Allemagne et conseiller d'état à Stockholm et à Berlin, qui dans son droit de la nature et des gens réfute la doctrine d'Hobbes et de Grotius sur la monarchie absolue, qui proclame l'égalité naturelle, la fraternité, la communauté des biens primitive, et qui reconnaît que la propriété est une institution humaine, qu'elle résulte d'un partage consenti pour assurer à chacun et surtout au travailleur une possession perpétuelle, indivise ou divise, et que par conséquent l'inégalité actuelle de fortune est une injustice qui n'entraîne les autres inégalités« (besmislen prevod gospodina Grüna) »que par l'insolence des riches et la lâcheté des pauvres.

Et *Bossuet*, l'évêque de Meaux, le précepteur du dauphin de France, le célèbre *Bossuet*, dans sa *Politique tirée de l'écriture sainte*, redigée pour l'instruction du Dauphin, ne reconnaît-il pas aussi que sans les gouvernements la terre et tous les biens seraient aussi communs entre les hommes que l'air et la lumière: Selon le droit primitif de la nature nul n'a le droit particulier sur quoi que *ce soit*: tout est à tous, et c'est du gouvernement civil que naît la propriété.«¹ Str. 486.

¹ »Čujte barona von *Puffendorffa*, profesora prirodnog prava u Nemačkoj i državnog savetnika u Štokholmu i Berlinu, koji u svom prirodnom i međunarodnom pravu opovrgava učenje Hobbesa i Grotiusa o apsolutnoj monarhiji, koji proklamuje prirodnu jednakost, bratstvo i iskonsku zajednicu dobara, i koji pri-

»Udaljavanje« gospodina Grüna od Francuske sastoji se u tome što Cabet citira jednog Nemca. On čak i piše nemačko ime po nepravilnoj ortografiji Francuza. Ako se izuzme to što povremeno pogrešno prevodi i ponešto ispušta, on iznenađuje svojim ispravkama. Cabet govori prvo o Pufendorffu a onda o Bossuet-u, a gospodin Grün govori prvo o Bossuet-u a zatim o Pufendorffu. Cabet govori o Bossuet-u kao o slavnom čoveku; gospodin Grün ga naziva »jedan pop«. Cabet citira Pufendorffa navodeći njegove titule; gospodin Grün iskreno primećuje da je on poznat samo iz jednog Schillerovog epigrama. Sad za njega zna i iz jednog Cabet-ovog citata, i pokazuje se da je ograničeni Francuz Cabet bolje od gospodina Grüna proučio ne samo svoje sopstvene zemljake već i Nemce.

Cabet kaže: »Žurim se da pređem na velike filozofe osamnaestog veka, i počinjem sa Montesquieu-om«, str. 487; da bi prešao na Montesquieu-a, gospodin Grün počinje opisom »zakonodavnog genija osamnaestog veka«, str. 282. Uporedimo njihove citate iz Montesquieu-a, Mablyja, Rousseau-a, Turgot-a. Nama je ovde dovoljno da uporedimo izjave Cabet-a i gospodina Grüna o Rousseau-u i Turgot-u. Cabet prelazi sa Montesquieu-a na Rousseau-a; gospodin Grün konstruiše taj prelaz: »Rousseau je bio radikalni političar, kao što je Montesquieu bio konstitucionalni političar.«

Gospodin Grün

citira iz *Rousseau-a*:

»Najveće zlo je već nastalo kad treba braniti siromahe i držati na uzdi bogataše itd.«... (završava rečima) »odakle sledi da je socijalno stanje povoljno za ljude tek onda kad svi oni imaju nešto i niko od njih nema suviše.« Rousseau postaje, po mišljenju gospodina Grüna, »konfuzan i potpuno kolebljiv kad treba da se izjasni o pitanju: Kakvu promenu pretrpljuje raniji posed kad primitivni čovek uđe u društvo?

Cabet:

»Écoutez maintenant Rousseau, l'auteur de cet immortel *Contrat social*'... écoutez: 'Les hommes sont égaux en droit. La nature a rendu tous les biens communs... dans le cas de partage le part de chacun devient sa propriété. Dans tous les cas la société est toujours seule propriétaire de tous les biens.' (Poenta koju gospodin Grün izostavlja.) »Écoutez encore:...« (završava:) »d'où il suit que l'état social

znaje da je svojina čovekova institucija, da proizlazi iz opšte priznate podele s ciljem da se svakom, a pre svega radniku obezbedi trajan, nepodeljen ili podeljen posed, i da je, prema tome, sadašnja imovinska nejednakost *nepravda* koja za sobom povlači druge nejednakosti (...) samo usled *bestidnosti bogataša i kukavičluka siromaha*. — I Bossuet, biskup iz Meaux-a, učitelj francuskog prestolonaslednika, slavni Bossuet, zar ne priznaje on i u svojoj *Politici, izvučenoj iz Svetog pisma*, koju je napisao za nastavu prestolonaslednika, da bi bez vlada zemlja i sva dobra bila isto tako *zajedničko dobro* ljudi kao što su to vazduh i svetlost: Po iskonskom pravu prirode niko nema posebno pravo *ni na šta*; *sve pripada svima*, i tek iz građanske vladavine proizlazi svojina.«

Šta on odgovara? On odgovara: Priroda je sva dobra učinila zajedničkim... (završava rečima:) »u slučaju podele udeo svakoga postaje njegova svojina.« Str. 284, 285.

n'est avantageux aux hommes qu'autant qu'il ont tous quelque chose et qu'aucun d'eux n'a rien de trop.'

Écoutez, écoutez, encore Rousseau dans son *Économie politique*: 'Le plus grand mal est déjà fait quand on a des pauvres à défendre, et des riches à contenir'¹, itd. itd. Str. 489, 490.

Genijalne novine gospodina Grūna sastoje se ovdje, prvo, u tome što on meša citate iz *Contrat social* i *Économie politique*, i, drugo, u tome što počinje onim čime Cabet završava. Cabet navodi naslov Rousseau-ovih dela iz kojih daje citate, a gospodin Grün ih prećutkuje. Ovu taktiku objašnjavamo time što Cabet govori o *Économie politique* Rousseau-a, s kojom gospodin Grün ne može da se upozna čak ni u Schillerovom epigramu. Za gospodina Grūna, koji je prozreo sve tajne iz *Encyclopédie* (upor. str. 263), bilo je tajna to da Rousseau-ova *Économie politique* nije ništa drugo već članak iz *Encyclopédie* o *économie politique*.

Da pređemo na *Turgot-a*. Kod njega se gospodin Grün više ne zadovoljava prostim kopiranjem citata, on prepisuje Cabet-ove opise *Turgot-a*.

Gospodin Grün:

»Turgot je učinio jedan od najplemenitijih i najuzaludnijih pokušaja da na tlu starog, kome je svuda pretilo rušenje, posadi novo. Uzalud. Aristokratija svuda stvara veštačku glad, izaziva pobune, spletkari i kleveta sve dok krotki Louis ne bude otpustio svog ministra. — Aristokratija nije htela da sluša, dakle, bilo je nužno da ispašta. Razvitak čovečanstva najstrašnije ispaštaju uvek dobri anđeli koji daju poslednju preko potrebnu opomenu pred katastrofu. Francuski narod je blago-

Cabet:

»Et cependant, tandis que le roi déclare que lui seul et son ministre (Turgot) sont dans la cour les amis du peuple, tandis que le peuple le comble de ses bénédictions, tandis que les philosophes le couvrent de leur admiration, tandis que Voltaire veut, avant de mourir, baiser la main qui a signé tant d'améliorations populaires, l'aristocratie conspire, organise même une vaste famine et des émeutes pour le perdre et fait tant par ses intrigues et calomnies qu'elle parvient à déchaîner les

¹ »Čujte sad Rousseau-a, autora besmrtnog *„Društvenog ugovora“* ... čujte: „Ljudi su jednaki po svojim pravima: Priroda je sva dobra učinila zajedničkim ... U slučaju podele udeo svakoga postaje njegova svojina. U svim slučajevima je društvo uvek jedini vlasnik svih dobara.“ Čujte dalje: „... odakle sledi da je društveno stanje povoljno za ljude samo onda kad svi oni imaju nešto i kad niko od njih nema suviše.“ — Čujte, čujte dalje Rousseau-a šta kaže u svojoj *„Političkoj ekonomiji“*: „Najveće zlo je već nastalo kad treba braniti siromahe i držati na uzdi bogataše.“

siljao Turgot-a, Voltaire je poželeo da mu pred smrt poljubi ruku, kralj ga je nazivao svojim prijateljem . . . Turgot, baron, ministar, jedan od poslednjih feudalaca nosio se mišlju da je nužno izumeti domaću štamparsku mašinu da bi se potpuno obezbedila sloboda štampe.« Str. 289, 290.

salons de Paris contre le réformateur et à perdre Louis XVI lui-même en le forçant à renvoyer le vertueux ministre qui le sauverait.« Str. 497. »Revenons a Turgot, baron, ministre de Louis XVI pendant la première année de son règne, qui veut réformer les abus, qui fait une foule de réformes, qui veut faire établir une nouvelle langue et qui, pour assurer la liberté de la presse, travaille lui-même a l'invention d'une presse à domicile.«¹ Str. 495.

Cabet naziva Turgot-a baronom i ministrom, i gospodin Grün to prepisuje od njega. Da bi ulepšao Cabet-a, on pretvara najmlađeg sina prévôt-a² trgovaca Pariza u »jednog od najstarijih feudalaca«. Cabet se vara kad glad i pobune iz 1775. prikazuje kao delo aristokratije. Ni do dana današnjeg nije razjašnjeno ko je bio vinovnik povike o gladi i pokreta koji je s tim povezan. U svakom slučaju, parlamenti i narodne predrasude su u tome više sudelovali nego aristokratija. Normalno je to što gospodin Grün prepisuje ovu zabludu »ograničenog tate« Cabet-a. On u njega veruje kao u jevanđelje. Oslanjajući se na Cabet-ov autoritet, gospodin Grün ubraja Turgot-a u komuniste, Turgot-a, jednog od vođa fiziokratske škole, najodlučnijeg zastupnika slobodne konkurencije, branioca zelenaštva, učitelja Adama Smitha. Turgot je bio veliki čovek zato što je odgovarao svom vremenu a ne iluzijama gospodina Grūna. Pokazali smo kako su one nastale.

A sad da pređemo na ljude francuske revolucije. Cabet svoga buržuja — protiv koga istupa — dovodi u najveću nepriliku time što Sieyès-a ubraja u preteče komunista, i to zato što Sieyès priznaje jednakost prava i zato što, po njemu, svojinu sankcioniše tek država, Cabet, str. 499 - 502. Gospodin Grün, koji je »proklet da svaki put

¹ »Medutim, dok kralj izjavljuje da su na dvoru samo on i njegov ministar (Turgot) prijatelji naroda, dok ga narod obasipa svojim blagoslovima, dok ga filozofi obasipaju divljenjem, dok Voltaire pred smrt želi da poljubi ruku koja je potpisala tolike naredbe blagodatne za narod, — dotle aristokratija kuje zavere, organizuje čak i glad velikih razmera i ustanke da bi ga oborila, i svojim spletkama i klevetama uspeva da protiv reformatora raspali pariske salone i da uništi samog Louis-a XVI, prinudivši ga da otpusti vrlog ministra koji bi ga spasao.« — »Vratimo se Turgot-u, baronu, ministru Louis-a XVI u prvoj godini njegove vladavine, koji želi da reformama ukloni zloupotrebe, koji sprovodi mnoštvo reformi, koji želi da uvede nov jezik i koji, da bi obezbedio slobodu štampe, lično radi na pronalazačnu domaće štamparske mašine.« — ² starešine

kad mu se u blizini nađe francuski duh, otkrije njegovu nedovoljnost i površnost«, spokojno to prepisuje i uobražava da je takav stari partijski vođa kakav je Cabet pozvan da »humanizam« gospodina Grüna sačuva »od knjiške prašine«. Cabet produžava: »Écoutez le fameux Mirabeau!«,¹ str. 504, a gospodin Grün kaže: »Čujmo Mirabeau-a!«, str. 292, i citira neka mesta koja je istakao Cabet, u kojima se Mirabeau izjašnjava za jednaku podelu nasleđa među braćom i sestrama. Gospodin Grün uzvikuje: »Komunizam za porodicu!«, str. 292. Uz pomoć ovog metoda gospodin Grün može da prođe kroz sve buržoaske institucije i da svuda nađe po neki deo komunizma, tako da one sve zajedno predstavljaju savršeni komunizam. Code Napoléon može da krsti imenom Code de la communauté² i da u javnim kućama, kasarnama i zatvorima otkrije komunističke kolonije.

Završimo ove dosadne citate *Condorcet-om*. Upoređivanje ove dve knjige će čitaocu ovde posebno jasno pokazati kako gospodin Grün izostavlja, meša, čas citira naslove, čas ih ne citira, ispušta hronološke podatke, ali tačno sledi Cabet-ov red, čak i kad ovaj ne ide tačno po hronologiji, i najzad nikako ne stiže ni do čega drugog osim do loše i bojažljivo zamaskiranog izvoda iz Cabet-a.

Gospodin Grün:

»Radikalni žirondista je *Condorcet*. On priznaje nepravедnost raspodele poseda, oslobađa krivice jadni narod ... ako je narod pomalo lopovski u principu, onda su za to krive institucije.

U svom časopisu 'Socijalna nastava' ... on čak dopušta da postoje krupni kapitalisti ...

Condorcet je podneo Zakonodavnoj skupštini predlog da 100 miliona tri princa koji su emigrirali podeli na 100 000 delova ... organizuje nastavu i *ustanovu* za javnu pomoć.« (Upor. originalni tekst.)

Cabet:

»Entendez *Condorcet* soutenir dans sa réponse à l'académie de Berlin« ... (sledi dugačko mesto kod Cabet-a, završava: »C'est donc uniquement parce que les institutions sont mauvaises que le peuple est si souvent un peu voleur par principe.»

Écoutez-le dans son journal, *L'instruction sociale* ... il tolère même de grand capitalistes.« pp.

»Écoutez l'un des chefs Girondins, le philosophe Condorcet, le 6 juillet 1792 à la tribune de l'assemblée législative: Décrétez que les biens des trois princes français (Louis XVIII, Charles X, et le prince de Condé« — što gospodin Grün izostavlja —) »soient sur-le-champ mis en vente ... ils montent à près de 100 millions, et vous remplacerez trois princes par cent mille citoyens ... organisez l'instruction et les établissements de secours publics.»

¹ »Čujte slavnog Mirabeau-a!« — ² Zakonik zajednice

»U svom izveštaju o javnom obrazovanju, podnetom Zakonodavnoj skupštini, Condorcet kaže: »Svim individuama ljudskog roda dati sredstva da podmire svoje potrebe... to je predmet nastave i obaveza državne vlasti itd.« (Ovde gospodin Grün pretvara izveštaj Odbora o Condorcet-ovom planu u Condorcet-ov izveštaj.) Grün, str. 293, 294.

Mais écoutez le comité d'instruction publique présentant à l'assemblée législative son rapport sur le plan d'éducation rédigé par Condorcet, 20 avril 1792: »L'éducation publique doit offrir à tous les individus les moyens de pourvoir à leurs besoins... tel doit être le premier but d'une instruction nationale et sous ce point de vue elle est pour la puissance politique un devoir de justice«¹, pp., p. 502, 503, 505, 509.

Gospodin Grün, koji ovim besramnim prepisivanjem od Cabet-a u francuskim organizatorima rada istorijskim putem budi svest o njihovom biću, postupa, uzgred, i po principu: Divide et impera². Između citata on ubacuje odmah i svoj konačni sud o ljudima koje je upravo upoznao iz nekog mesta u knjizi, zatim neke fraze o francuskoj revoluciji, i sve to deli na dve polovine nekim citatima iz Morellyja, koga je upravo, blagovremeno za gospodina Grūna, Villegardelle uveo en vogue³ u Parizu i iz koga su glavni delovi već mnogo pre gospodina Grūna bili prevedeni u pariskom listu »Vorwärts«⁽²²³⁾. Evo samo nekoliko eklatantnih primera nemarnosti s kojom prevodi gospodin Grün:

Morelly:

»L'intérêt rend les coeurs dénaturés et répand l'amertume sur les plus doux liens, qu'il change en de pesantes chaînes que détestent chez nous les époux en se détestant eux-mêmes.«⁴

¹ »Čujte šta Condorcet tvrdi u svom odgovoru Berlinskoj akademiji, ... Dakle, jedino zato što su ustanove loše narod je tako često u principu pomalo lopovski. — Čujte ga šta kaže u svom časopisu »Socijalna nastava« ... on čak toleriše krupne kapitaliste ... « — »Čujte jednog od vođa žirondista, filozofa Condorcet-a, šta kaže 6. jula 1792. na tribini Zakonodavne skupštine: »Donesite dekret da se dobra tri francuska princa (Louis-a XVIII, Charles-a X i princa od Condéa) smesta izlože na prodaju ... ona iznose skoro 100 miliona, i vi ćete tri princa zameniti stotinama hiljada državljana ... organizujte nastavu i ustanove za javnu pomoć.« — Ali čujte Odbor za javnu nastavu kako iznosi Zakonodavnoj skupštini svoj izveštaj o planu za obrazovanje, koji je napravio Condorcet, 20. aprila 1792: »Javno obrazovanje treba svim individuama da dâ sredstva da zadovolje svoje potrebe... to mora biti prvi cilj nacionalne nastave, i sa tog gledišta ona je dug pravедnosti za političku vlast.« — ² Podeli pa vladaj. — ³ u modu — ⁴ »Interes izopačuje srca i širi gorčinu u najsladim vezama, koje pretvara u teške lance, kojih se kod nas supružnici gnušaju gnušajući se samih sebe.«

Gospodin Grün:

»Interes čini srca *neprirodnim* i širi gorčinu u najsladim vezama, koje pretvara u teške lance, kojih se naši *supružnici gnušaju i sebe samih uz to.*« Str. 274.

Čista besmislica.

Morelly:

»Notre âme . . . contracte une soif si furieuse qu'elle se *suffoque* pour l'étancher.«¹

Gospodin Grün:

»Naša duša . . . oseća . . . tako pomamnu žeđ da *guši* da bi je utolila.« Ibid.

Opet čista besmislica.

Morelly:

»Ceux qui *prétendent* régler les moeurs et dicter des lois«² pp.

Gospodin Grün:

»Oni koji *se izdaju za to* da regulišu običaje i diktiraju zakone« itd., str. 275.

Sve tri greške iz jednog jedinog Morellyjevog citata nalaze se u 14 redi kod gospodina Grūna. I u njegovom prikazu Morellyja ima krupnih plagijata iz Villegardelle-a.

Gospodin Grün može u sledećim rečima sažeti celu svoju mudrost o osamnaestom veku i o revoluciji:

»Senzualizam, deizam i teizam jurišali su udruženi protiv starog sveta. Stari svet se srušio. Kad je trebalo da se izgradi novi svet, deizam je pobedio u Konstituenti, teizam u Konventu, a čisti senzualizam je obezglavljen ili učutkan.« Str. 263.

Vidi se kako je filozofski manir da se uz pomoć nekih crkvenohistorijskih kategorija otarasi istorije, kod gospodina Grūna na najnižem nivou, na nivou puke beletrističke fraze; kako on služi samo kao arabeska njegovih plagijata. Avis aux philosophes!³

Preći ćemo preko onoga što gospodin Grün kaže o komunizmu. Istorijske beleške su prepisane iz Cabet-ovih brošura, *Voyage en Icarie* je shvaćeno na način koji je prihvatio istinski socijalizam (upor. »Bürgerbuch« i »Rheinische Jahr[bücher]«).^[224] Gospodin Grün dokazuje svoje poznavanje francuskih i ujedno engleskih prilika time što Cabet-a naziva »komunističkim O'Connellom Francuske«, str. 382, i zatim kaže:

»Bio bi u stanju da me obesi kad bi imao vlast da to učini i znao šta o njemu mislim i pišem. Ovi agitatori su opasni za ovakve kakvi smo mi zato što su *ogra- ničeni.*« Str. 382.

¹ »Naša duša oseća takvu pomamnu žeđ da *sebe ugušuje* da bi je utolila.«
— ² »Oni koji *pretenduju* na to da regulišu običaje i diktiraju zakone« — ³ Opo-
mena filozofima!

Proudhon

»Gospodin Stein je samom sebi izdao najsjajnije svedočanstvo o bedi, pošto se prema Proudhonu poneo en bagatelle¹ (upor. »Dvadeset jedan tabak«, str. 84). »Naravno, potrebno je nešto više od Hegelove stare pesme da bi se mogla pratiti ova inkarnirana logika.« Str. 411.

Samo nekoliko primera mogu pokazati da gospodin Grün ostaje sebi veran i u ovom odeljku.

On prevodi od str. 437 - 444 nekoliko izvoda iz Proudhonovih ekonomskih dokaza da je svojina nemoguća, i na kraju uzvikuje:

»Ovoj kritici svojine, koja predstavlja *potpuno razlaganje* te svojine, nemamo potrebe da išta dodajemo! Ne želimo da ovde pišemo novu kritiku koja bi opet ukinula jednakost proizvodnje, individuaciju jednakih radnika. Već gore sam nagovestio ono što je potrebno, ostalo« (naime ono što gospodin Grün nije nagovestio) »naći će se prilikom ponovne izgradnje društva, prilikom osnivanja istinskih odnosa poseda.« Str. 444.

Tako gospodin Grün pokušava da se izvuče od upuštanja u Proudhonova ekonomska izlaganja i ujedno da se uzdigne iznad toga. Svi Proudhonovi dokazi su pogrešni, ali to će gospodin Grün otkriti čim to budu dokazali drugi.

Primedbe koje su u *Svetoj porodici* date o Proudhonu, posebno o tome da je Proudhon političku ekonomiju kritikovao sa političko-ekonomskog, a pravo sa jurističkog stanovišta, gospodin Grün prepisuje. Ali on je toliko malo razumeo o čemu je bilo reči da izostavlja glavnu stvar, — [naime] da Proudhon ističe *iluzi[je]* pravnika i ekonomista na[suprot] njihovoj praksi, — i daje čisto besmislen[e fraze] za gore iznetu rečenicu.

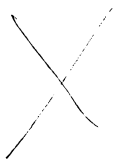
Najvažnije u Proudhonovoj knjizi *De la création de l'ordre dans l'humanité* jeste njegova dialectique serielle², pokušaj da se dâ metod mišljenja kojim bi se namesto samostalnih misli postavio *proces* mišljenja. Proudhon traži sa francuskog stanovišta dijalektiku, onakvu kakvu je stvarno dao Hegel. Dakle, ovde srodnost sa Hegelom stvarno postoji, a nije zasnovana na fantastičnoj analogiji. Dakle, ovde lako može dati kritiku Proudhonove dijalektike onaj ko je svršio sa kritikom Hegelove. Ali od istinskih socijalista se to moglo očekivati utoliko manje što to nije postigao ni filozof Feuerbach, koga su oni prisvojili. Gospodin Grün pokušava na stvarno smešan način da zabašuri svoj zadatak. Upravo na onom mestu gde treba da upotrebi svoju tešku nemačku artiljeriju on beži praveći nepristojan gest. Tek što popunjava nekoliko listova prevodom, a već objavljuje Proudhonu sa pretencioznim beletrističkim captatio benevolentiae³ da je on s

¹ kao prema ništariji — ² serijska dijalektika — ³ lovom na naklonost

čitavom svojom dialectique sérielle *hteo* samo *da se igra naučnika*. Istina, pokušava da ga uteši dovikujući mu:

»Ah, dragi moj prijatelju, što se tiče toga biti *učen*« (i »*privatni docent*«), »ne zavaravaj se. Mi smo morali *da zaboravimo sve* što su pokušavali da nam utuže naši sholarsi i univerzitetske mašine« (sa izuzetkom Steina, Reybaud-a i Cabet-a) »s tolikim neizmernim trudom, uz toliki otpor s njihove i s naše strane.« Str. [457.]

Za dokaz da gospodin Grün sad više ne uči »sa tolikim neizmernim trudom«, mada možda još uvek »uz toliki otpor«, on počinje svoje socijalističke st[ud]ije i pisma u Parizu 6. novembra [i] do 20. januara »sa nužnošću« završava [ne] samo te *studije* već i [*prikaz*] »istinskog celokupnog utiska potp[un]og toka stvari«.



»Dr Georg Kuhlmann iz Holsteina«
 ili
 Proroštvo istinskog socijalizma

Novi svet
 ili
 carstvo duha na zemlji
 Objavljivanje^[225]

»Nije bilo čoveka«, stoji u predgovoru, »kroz čija bi usta mogli da progovore svi naši jadi i sve naše čežnje i nadanja, jednom rečju sve što naše doba pokreće u njegovoj najskrivenijoj dubini. I taj¹ je usred ovog tiskanja i borbe sumnje i čežnje morao izaći iz duhovne usamljenosti noseći rešenje zagonetke koja nas sa svih strana okružuje u tako živopisnim slikama. Taj čovek koga naše doba čeka — pojavio se. *To je dr Georg Kuhlmann iz Holsteina.*«

August Becker, autor ovih redova, dopustio je, znači, da mu jedan vrlo prost duh i vrlo sumnjiv karakter napuni glavu time da nije rešena još nijedna zagonetka, da nije probuđena nijedna delotvorna snaga, — da komunistički pokret, koji je već zahvatio sve civilizovane zemlje, vredi koliko pišljivi bob čija se srž ne može videti, svetsko jaje koje je snela svetska kokoš bez pevca, dok je istinska srž i pravi pevac u korpi: to je doktor Georg Kuhlmann iz Holsteina! . . .

Ali ovaj veliki svetski pevac je sasvim običan kopun, koga su neko vreme kljukale nemačke zanatlije u Švajcarskoj i koji neće izbeći svoju sudbinu.

Mi ne smatramo da je doktor Kuhlmann iz Holsteina sasvim običan šarlatan i lukava varalica, koji i sam ne veruje i isceliteljsku moć svog životnog eliksira i čija čitava makrobiotika ima za cilj samo to da održi u životu njegovu sopstvenu ličnost. Ne, mi vrlo dobro

¹ MEGA: on

znamo da je ovaj inspirisani doktor *spiritualistički* šarlatan, varalica *s poštenom namerom*, *mistični* prepredenko, koji, međutim, kao i svi njegovog kova, nije baš mnogo savestan u izboru sredstava, pošto je njegova ličnost potpuno srasla sa njegovim svetim ciljem. Naime, sveti ciljevi su uvek najdublje srasli sa svetim ličnostima; jer oni su *čisto* idealističke prirode i postoje *samo* u *glavama*. Svi idealisti, filozofski i religiozni, stari i novi, veruju u inspiracije, otkrivenja, spasitelje, čudotvorce, i samo od stupnja njihovog obrazovanja zavisi da li će ova vera dobiti primitivan, religiozan ili prosvetčan, filozofski oblik, isto onako kao što samo od stepena njihove energije, njihovog karaktera, njihovog društvenog položaja itd. zavisi da li će se oni pasivno ili aktivno odnositi prema veri u čuda, tj. da li su pastiri-čudotvorci ili pastva, zatim, da li pri tom idu za teorijskim ili praktičnim ciljevima.

Kuhlmann je vrlo energičan čovek i nije bez filozofskog obrazovanja; on se ni u kom slučaju ne odnosi pasivno prema veri u čuda i pri tom ide za vrlo praktičnim ciljevima.

Augustu Beckeru je zajednička sa Kuhlmannom samo nacionalna duševna bolest. Dobri čovek »žali one koji nisu u stanju da uvide da uvek samo pojedinci mogu izraziti volju i misao svog doba«. Za idealistu svaki pokret koji preobražava svet postoji samo u glavi jednog izabranika, i sudbina sveta zavisi od toga da li tu jednu glavu, koja vlada svom mudrošću kao privatnom svojinom, smrtno ranjava bilo koji realistički kamen, pre nego što ona iznese svoja otkrivanja. »Ili, možda, nije tako?« izazivački dodaje August Becker. »Sastavite sve filozofe i teologe jednog doba i pustite ih da se savetuju i glasaju, pa vidite šta će odatle ispasti!«

Čitav istorijski razvitak svodi se za ideologa na teorijske apstrakcije istorijskog razvitka kakve su se obrazovale u »glavama« svih »filozofa i teologa jednog doba«, a pošto je nemoguće »sastaviti« sve te »glave« i pustiti ih »da se savetuju i glasaju«, to mora postojati jedna jedina sveta glava koja stoji na vrhu svih tih filozofskih i teoloških glava, i ta *vrhovna glava* je spekulativno *jedinstvo* pomenutih *tupo-glavaca*, — spasitelj.

Taj sistem glava je star koliko i egipatske piramide, sa kojima ima izvesne sličnosti, i nov koliko i pruska monarhija, u čijem je glavnom gradu on nedavno podmladen uskrsao. Idealističke Dalaj-lame imaju sa stvarnim Dalaj-lamom tu zajedničku osobinu što bi želele da sebe uvere u to da svet, iz kojeg uzimaju svoju hranu, ne može da živi bez njihovih svetih ekskremenata. Čim ova idealistička pomama postane *praktična*, odmah se ispoljava njen *opaki* karakter, njena popovska žudnja za vlašću, njen religiozni fanatizam, njeno šarlatanstvo, njeno pijetističko licemerje, njena smerna prevara. Čudo je *magareći most* između carstva ideje i *prakse*. Gospodin dr Georg Kuhlmann iz Holsteina je jedan takav magareći most — on je inspirisan — i, stoga, njegova čarobna reč neminovno pomera i

najstabilnije bregove; to je uteha za strpljiva stvorenja, koja u sebi ne osećaju dovoljno energije da ove *bregove* dignu u vazduh *prirodnim barutom*, a uzdanica za slepe i plašljive koji ne mogu da vide materijalnu povezanost u mnogostruko rascepanim pojavama revolucionarnog pokreta.

»Dosad nije bilo«, kaže August Becker, »tačke slaganja«.

Sveti Georg savlađuje s malo truda sve realne prepreke, pretvarajući sve realne stvari u ideje i postavljajući sebe kao njihovo spekulativno jedinstvo, čime sebe osposobljava da njima »vlada i sređuje ih«:

»*Društvo ideja* je svet. I njihovo jedinstvo sređuje svet i vlada njime.« (138.)

U ovom »*društvu ideja*« žari i pali naš prorok kako mu to srce želi.

»Tada ćemo šetkati, vođeni našom sopstvenom idejom, i sve posmatrati detaljno, ukoliko to zahteva naše doba.« (138.)

Kakvo spekulativno jedinstvo besmislica!

Ali hartija trpi sve, a nemačka publika, kojoj je prorok izneo svoja proročanstva, znala je tako malo o filozofskom razvitku sopstvene otadžbine da čak nije ni primetila kako veliki prorok u svojim spekulativnim proročanstvima samo ponavlja najotrcanije filozofske fraze i preudešava ih za svoje praktične ciljeve.

Kao što se medicinski čudotvorci i čudotvorni metodi lečenja zasnivaju na nepoznavanju zakona sveta *prirode*, tako se i *socijalni* čudotvorci i čudotvorni metodi lečenja zasnivaju na nepoznavanju zakona *socijalnog* sveta, — a nadrilekar iz Holsteina je upravo *socijalistički pastir-čudotvorac* iz Niederempta.

Ovaj pastir-čudotvorac otkriva pre svega svojim ovčicama:

»Vidim pred sobom skup *izabranih*, koji su *ispred mene prednjačili* da rečju i delom donesu spas ovom dobu, i koji su sad došli da čuju šta ću *ja* govoriti o dobru i zlu čovečanstva.«

»Već su mnogi govorili i pisali u njegovo ime; ali još *niko nije* izrekao od čega ono u stvari pati, čemu se nada i šta očekuje i kako to može da postigne. A to je ono što *ja* želim da učinim.«

I njegove ovčice mu veruju.

U celom delu ovog »svetog duha«, koji već zastarele, socijalističke teorije svodi na najbednije, najopštije apstrakcije, nema ni jedne jedine originalne misli. Čak ni u formi, ni u stilu nema ničeg originalnog. Sveti stil Biblije su već drugi uspešnije podražavali. Kuhlmann je uzeo sebi u ovoj vezi Lamennais-a za uzor. Ali on je samo karikatura Lamennais-a. Ovde ćemo našim čitaocima dati jedan dokaz lepote ovog stila:

»Recite mi prvo kako vam je na duši kad mislite o tome šta će s vama biti u večnosti?

Istina, mnogi se smeju i kažu: „Šta me briga za večnost?”

Drugi proturljaju oči i pitaju: „Večnost — šta je to?...”

Zatim, kako vam je kad mislite o onom času kad će vas progutati grob?»

„I čujem mnogo glasova.“ — Među njima jedan koji kaže:

„U najnovije doba uče ljude da je duh večit, da će se on posle smrti samo ponovo razlučiti u boga iz koga je izašao. A oni koji tako uče ne mogu mi reći šta će onda preostati od mene. O, da se bar nikad nisam rodio! A pretpostavimo da produžim da postojim, — o, roditelji moji, sestre moje, braćo moja, deco moja i svi oni koje volim, da li ću vas onda ikad ponovo videti? O, da vas bar nikad nisam video!“ itd.

„Zatim, kako vam je kad mislite o beskonačnosti?“ . . .

Pozli nam, gospodine Kuhlmanne, ne od misli o smrti već od vašeg *fantaziranja* o smrti, od vašeg *stila*, od vaših *bednih sredstava* kojima pokušavate da utičete na *duhove*!

„Kako ti je na duši“, dragi čitaоче, kad čuješ *popa* koji svoje ovčice što više može zastrašuje paklom i što više može raznežava im duše, *popa* čija se sva rečitost svodi na to da stavi u pogon *suzne žlezde* svojih slušalaca, i koji špekuliše samo sa kukavičlukom svoje zajednice?

Što se tiče mršave *sadržine* »Objavlivanja«, prvi odeljak ili uvod u *Novi svet* može se pre svega svesti na prostu misao da je gospodin *Kuhlmann* iz Holsteina došao da osnuje »carstvo duha«, »*nebesko carstvo*« na zemlji, da nijedan čovek pre njega nije znao šta je pravi pakao a šta pravo nebo — naime, da je ono prvo dosadašnje, a ovo drugo buduće društvo, »carstvo duha« — i da je on lično priželjkivani sveti »duh« . . .

Sve ove velike misli nisu baš sasvim originalne misli svetog Georga, i nije mu trebalo da se potrudi da dođe iz Holsteina u Švajcarsku i da se iz »usamljenosti duha« spusti do zanatlija i »otkrije« im se, da bi »svetu« pokazao ovo »viđenje«.

A to da je gospodin dr *Kuhlmann* iz *Holsteina* »priželjkivani sveti duh«, — ta misao je, svakako, njegova isključiva privatna svojina i to će i ostati.

Sveti spis našeg svetog Georga uzima sada, kako to on sam »otkriva«, sledeći tok:

„On će otvoriti«, kaže on, »carstvo duha u zemaljskom liku, da biste vi sagledali njegovu divotu i videli da nema drugog spasa osim u carstvu duha. S druge strane, on će *razotkriti* vašu dolinu jada, da biste sagledali svoju bedu i spoznali uzrok svih svojih jada. Tad ću vam ja pokazati put koji izvodi iz te tužne sadašnjosti u radosnu budućnost. U tu svrhu sledite me u duhu do *visine* sa koje ćemo imati otvoreni pogled na široki predeo.«

Dakle, prorok nas prvo pušta da sagledamo njegov »*lepi predeo*«, njegovo *nebesko carstvo*. A mi ne vidimo ništa drugo osim bedno postavljenog na scenu nerazumevanja sen-simonizma u iskarikiranom

Lamennais-ovom kostimu, opervaženom sećanjima iz onoga što je pročitano kod gospodina Steina.

Sad ćemo citirati najvažnija otkrivenja iz *nebeskog carstva*, koja pokazuju proročki metod. Na primer, na strani 37:

»Izbor je slobodan i upravlja se prema sklonosti svakoga. Sklonost se upravlja prema njegovim talentima.«

»Ako u društvu«, proriče sveti Georg, »svako ide za svojom sklonošću, onda će svi zajedno razvijati svoje talente, a ako je to tako, onda se stalno pokazuje šta je svima zajedno potrebno, u carstvu duha kao i u carstvu materije. Jer društvo ima stalno toliko sposobnosti i snaga koliko i potreba«... »Les attractions sont proportionnelles aux Destinées,¹ uporedi i Proudhona.

Gospodin Kuhlmann se ovde razlikuje od socijalista i komunisti samo po *nerazumevanju*, čiji uzrok treba tražiti u tome što on ide za svojim *praktičnim* ciljevima, a bez sumnje i u njegovoj ograničenosti. On meša *različnost* talenata i sposobnosti sa *nejednakošću* poseda i posedom uslovljenog *uživanja* i stoga *polemiše* sa *komunizmom*.

»Niko tu« (naime u komunizmu) »ne treba da ima *neko preimućstvo* nad drugima«, žesti se prorok, »niko ne treba *da poseduje više* i *živi bolje* od drugih... A ako u to sumnjate i ne pridružite se njihovoj povici, onda će vas oni naružiti, prokleti, prognati vas i obesiti.« (Str. 100.)

Ponekad Kuhlmann proriče ipak sasvim ispravno.

»U njihovim redovima stoje, zatim, svi koji uzvikuju: Dole Biblija! Dole pre svega hrišćanska religija, jer to je religija poniznosti i ropskog mišljenja! Dole uopšte sva vera! Mi ne znamo ništa ni o bogu ni o besmrtnosti. To su samo prividenja koja se iskorišćuju u njihovu korist« (treba da stoji: koje popovi iskorišćuju u svoju korist) »i koja lažovi i varalice dalje ispredaju. Odista, onaj ko još veruje u takve stvari — taj je najveća budala!«

Kuhlmann osobito žustro polemiše sa principijelnim protivnicima učenja o *veri*, o *poniznosti* i *nejednakosti*, tj. o »*razlikama po staležu i po rođenju*«.

On zasniva svoj socijalizam na podlom učenju o predodređenom ropstvu, koje — izraženo na Kuhlmannov način — mnogo podseća na *Friedricha Rohmera*, zasniva ga na teokratskoj hijerarhiji i, na kraju krajeva, na svojoj *sopstvenoj svetoj ličnosti*!

»Svakom granom rada«, kaže se na str. 42, »rukovodi najveštiji, koji i sam učestvuje u radu, a svakom granom u carstvu uživanja rukovodi *onaj ko je najzadovoljniji*, koji i sam učestvuje u uživanju. Ali kako je društvo nepodeljeno i ima samo *jedan* duh, to čitavim poretkom rukovodi i vlada *jedan* čovek. A on je *najmudriji, najkrepesniji i najblaženiji*.«

Na strani 34 saznajemo:

¹ »Sklonosti su proporcionalne određenjima«^[226]

«Ako čovek u duhu teži vrlini, onda on pomiče i pokreće svoje udove i po svojoj želji razvija i izgrađuje i uobličava sve na sebi i izvan sebe. A ako se u duhu dobro oseća, onda to mora osećati u svemu što on jeste. Zato čovek jede i pije i to mu prija; zato peva i igra i ljubi i plače i smeje se.»

Istina, uticaj shvatanja boga na apetit i duhovnog blaženstva na polni nagon isto tako nije baš privatna svojina kulmanizma; ali on ipak razjašnjava neka mutna mesta kod proroka.

Na primer, na str. 36: «Oba» (posed i uživanje) «upravljaju se prema njegovome» (naime čovekovom) «radu. On je merilo njegovih potreba.» (Tako Kuhlmann izvrtne stav da komunističko društvo u celini stalno ima onoliko talenata i snaga koliko i potreba.) «Jer rad je ispoljavanje ideja i nagona. I u tome se i zasnivaju potrebe. Ali pošto su talenti i potrebe čoveka stalno različiti i tako raspodeljeni da se oni prvi mogu samo razvijati a ovi drugi samo podmirivati, ako jedan stalno radi za sve i proizvod svih biva razmenjen i raspodeljen po zaslugi,» — (?) — «to svako dobija samo vrednost svoga rada.»

Čitav ovaj tautološki galimatijas — kao i sledeće rečenice i kao i još mnoge druge kojih ćemo poštediti čitaoca — uprkos »uzvišenoj jednostavnosti i jasnoći« »otkrivenja«, koje je hvalio A. Becker, bio bi apsolutno nedokučivo, da ključ ne leži u praktičnim ciljevima za kojima ide prorok. Odmah će sve biti jasno.

«Vrednost» — dalje proriče gospodin K[uhlmann] — «određuje samu sebe prema potrebi svih.» (?) «U vrednosti je stalno sadržan rad svakoga, i za to» (?) «on može sebi da pribavi sve što mu srce zaželi.»

«Vidite, prijatelji moji», stoji na str. 39, «društvo istinskih ljudi posmatra život stalno kao školu... za svoje... vaspitanje. I pri tom želi da bude blaženo. Ali tako nešto» (?) «mora da se pojavi i pokaže» (?), «inače to» (?) «nije moguće.»

Šta želi gospodin Georg Kuhlmann iz Holsteina da kaže time da »tako nešto« (život? ili blaženstvo?) mora »da se pojavi« i »pokaže«, zato što inače nije »moguće« »to«, — da je »rad« »sadržan« u »vrednosti« i da se za to (za šta?) može pribaviti sve što srce zaželi, — da, najzad, »vrednost« određuje samu sebe prema »potrebi«: to se opet ne može videti ako se ispusti iz vida poenta čitavog otkrivenja, praktična poenta.

Stoga, pokušajmo da damo praktično objašnjenje.

Kao što smo saznali od Augusta Beckera, sveti Georg Kuhlmann iz Holsteina nije imao sreće u otadžbini. On odlazi u Švajcarsku i tu nalazi sasvim »nov svet«: komunistička društva nemačkih zanatlija. To mu je već potaman—i on se odmah daje na komunizam i komuniste. On je uvek, kako nam kaže August Becker, »neprekidno radio na tome da dalje izgrađuje svoje učenje i da ga uzdigne na visinu velikog doba«, tj. on je među komunistima postao ad majorem Dei gloriam¹ komunista. Dotle je sve išlo dobro.²

¹ u višu slavu božju — ² MEGA: vrlo dobro

Ali jedan od najbitnijih principa komunizma, po kome se on razlikuje od svakog reakcionarnog socijalizma, sastoji se u empirijskom uverenju, zasnovanom na poznavanju prirode čoveka, da razlike *uma* i intelektualnih sposobnosti uopšte ne uslovljavaju nikakve razlike *stomaka* i fizičkih *potreba*; da se, prema tome, pogrešan stav zasnovan na našim postojećim odnosima: »Svakom prema njegovim sposobnostima«, ukoliko se odnosi na uživanje u užem smislu, mora pretvoriti u stav: *Svakom prema potrebi*; da, drugim rečima, *različnost* u delatnosti, u vrstama rada, ne daju nikakve osnove za *nejednakost*, nikakve *privilegije* u odnosu na posed i uživanje.

To nije mogao priznati naš prorok; jer privilegija, prednost, izabranost jeste upravo *ono što svrbi* proroka. »Ali tako nešto mora da se pojavi i pokaže, inače to nije moguće.« Bez praktične prednosti, bez *opipljivog svrbeža* prorok zapravo i ne bi bio prorok, ne bi bio *praktičan*, već samo *teorijski* božji čovek, *filozof*. Dakle, prorok mora da objasni komunistima da različnost *delatnosti, rada*, daje osnove za različnost *vrednosti* i *blaženstva* (ili uživanja, zasluge, zadovoljstva, što je sve isto), i da, pošto svako sam određuje svoje *blaženstvo*, kao i svoj *rad*, sledstveno tome, *on*, prorok — ovo je praktična poenta otkrivenja — nužno polaže pravo na *bolji život* od *običnog zanatlije*.*

Posle ovoga postaju jasna sva mutna mesta kod proroka: da se »posed« i »uživanje« svakoga upravlja prema njegovom »radu«; da je »rad« čoveka merilo njegovih »potreba«; da, prema tome, svako dobija »vrednost« svog rada; da »vrednost« određuje samu *sebe* prema »potrebi«; da je rad svakoga »sadržan« u vrednosti i da on za to može sebi pribaviti sve što mu »srce« zaželi; da, najzad, »blaženstvo« izabranika mora »da se pojavi i pokaže«, zato što inače nije »moguće«. Sad postaje shvatljiva sva ta besmislica.

Ne znamo dokle u stvarnosti idu praktične pretenzije dr Kuhlmannu u odnosu na zanatlije. Ali znamo da je njegovo učenje osnovna dogma sve duhovne i svetovne žudnje za vlašću, mistični veo sve pritvorne pomame za uživanjem, ulepšavanje svake podlosti i izvor mnogih ludosti.

Ne smemo propustiti da čitaocu pokažemo još i put koji, po gospodinu Kuhlmannu iz Holsteina, »vodi iz ove tužne sadašnjosti u radosnu budućnost«. Ovaj put je prijatan i ugodan kao proleće na cvetnoj poljani — ili kao cvetna poljana u proleće.

»Blago i tiho — toplom rukom — i izbijaju pupoljci — od pupoljaka postaju cvetovi — i kliče ševa i slavuj — i budi cvrčka u travi. Kao proleće, tako neka dođe novi svet.« (Str. 114 i sledeća.)

* Uostalom, u jednom neštampanom predavanju prorok je ovo *otvoreno* izrazio.

Uistinu idilično slika prorok prelaz iz sadašnje socijalne izolovanosti u zajednicu. Kao što pretvara stvarno društvo u »društvo ideja«, da bi, »vođen sopstvenom idejom, po njemu šetkao i mogao sve podrobno da posmatra, ukoliko to njegovo doba zahteva«, tako isto pretvara i stvarni socijalni pokret (koji se već u svim civilizovanim zemljama navešćuje kao prethodnik strahovitog preobražaja društva) u *prijatno i mirno preobraćenje*, u *miran život*, kraj kojeg posednici i vladaoци sveta mogu *vrlo spokojno* da spavaju. *Teorijske apstrakcije* stvarnih događaja, njihovi idealni znaci, predstavljaju za idealistu *stvarnost*, — a *stvarni događaji* samo »znak da se stari svet bliži svom grobu«.

»Zašto se tako bojažljivo hvatate za pojave dana«, frči prorok na str. 118, »koje nisu ništa drugo već znak da se stari svet bliži svom grobu, i rasipate svoje snage na težnje koje ne mogu ispuniti vaše nade i očekivanja?«

»Ne treba da rušite i razarate ono što vam stoji na putu, već da ga zaobidete i ostavite. — I kad ga budete zaobišli i ostavili, ono će samo od sebe iščeznuti, jer više neće imati hrane.«

»Ako tražite istinu i širite svetlost, kod vas će iščeznuti laž i tmina.« (Str. 116.)

»Ali mnogi će reći: „Kako da zasnujemo nov život kad još postoji stari porijek, koji nas u tome sprečava? Zar ga ne bi trebalo prvo razoriti?“ — „Nikako“, odgovara najmudriji, najkreposniji i najblaženiji, „nikako. Ako stanujete sa drugima u nekoj kući koja je postala trošna i za vas pretesna i neudobna, a drugi žele da u njoj i dalje stanuju, nemojte je rušiti i stanovati pod vedrim nebom, već prvo sagradite novu, i kad bude gotova, uselite se u nju, a staru prepustite njenoj sudbini.“ (str. 120.)

Sad prorok donosi dve stranice pravila kako se može *potajno uvući* u novi svet. Zatim postaje ratoboran.

»Ali nije dovoljno da se udružite i odreknete starog sveta — vi ćete protiv njega upotrebiti i oružje da biste ga pobedili, i proširite i ojačati svoje carstvo. *Ali ne putem sile već putem slobodnog ubeđivanja.*«

Ali ako bi *ipak* došlo do toga da se mora latiti *stvarnog* mača i staviti na kocku *stvarni* život, da bi se »silom osvojilo nebo«, prorok obećava svojoj svetoj pastvi rusku besmrtnost (Rusi veruju da će vaskrsnuti u mestima svog boravka, ako ih neprijatelj ubije u ratu):

»I oni koji padnu na putu rodiće se ponovo i vaskrsnuti lepši nego što su ranije bili. Zato* (zato) »ne brinite za svoj život i ne bojte se smrti.« (129.)

Dakle, i u boju koji se bije *stvarnim* oružjem — umiruje prorok svoju svetu pastvu — nemate potrebe da *stvarno* već samo *prividno* stavljate svoj život na kocku.

Učenje proroka je u svakom smislu *umirujuće*, i posle ovih uzoraka iz njegovog svetog pisma sigurno se čovek ne može čuditi aplauzu koji je ono dobilo od nekih *dobročudnih čmavala*.

PRILOZI

Karl Marx
[Teze o Feuerbachu⁽¹⁾]

1

Glavni nedostatak sveg dosadašnjeg materijalizma — uključujući i Feuerbachov — jeste to što se predmet, stvarnost, čulnost shvata samo u obliku *objekta* ili *neposrednog spoznavanja*; a ne kao *ljudska čulna delatnost, praksa*, ne subjektivno. Zato se dogodilo da je *aktivnu stranu*, nasuprot materijalizmu, razvio idealizam, — ali samo apstraktno, pošto idealizam, naravno, ne poznaje stvarnu, čulnu delatnost kao takvu. Feuerbach hoće čulne objekte, stvarno različite od objekata mišljenja; ali on samu ljudsku delatnost ne shvata kao *predmetnu* delatnost. Stoga, u *Suštini hrišćanstva* smatra da je samo teorijsko ponašanje istinski ljudsko, dok se praksa shvata i određuje samo u njenom prljavo-jevrejskom pojavnom obliku. Stoga, on ne shvata značaj »revolucionarne«, »praktično-kritičke« delatnosti.

2

Pitanje da li predmetna istina pripada ljudskom mišljenju nije pitanje teorije, već *praktično* pitanje. U praksi čovek mora dokazati istinitost, to jest stvarnost i moć, ovostranost svog mišljenja. Spor o stvarnosti ili nestvarnosti nekog mišljenja, koje se izoluje od prakse, jeste čisto *sholastičko* pitanje.

3

Materijalističko učenje o tome da su ljudi proizvodi okolnosti i vaspitanja, i, prema tome, izmenjeni ljudi proizvodi drugih okolnosti i izmenjenog vaspitanja, zaboravlja da upravo ljudi i menjaju okolnosti i da i sam vaspitač mora biti vaspitavan. Stoga, ono nužno dolazi do toga da deli društvo na dva dela, od kojih je jedan uzdignut iznad društva. (Na primer, kod Roberta Owena.)

Poklapanje menjanja okolnosti i ljudske delatnosti može se shvatiti i racionalno razumeti samo kao *praksa koja vrši prevrat*.

4

Feuerbach polazi od činjenice religioznog samootuđenja, udvajanja sveta u jedan religiozan, zamišljen, i jedan stvaran svet. Njegov rad se sastoji u tome da religiozni svet svede na njegovu svetovnu osnovu. On previđa da i po izvršenju ovog zadatka ostaje još da se učini glavna stvar. Naime, činjenicu da se svetovna osnova sama od sebe odvaja i uzdiže i sebe, kao samostalno carstvo, utvrđuje u oblicima treba objasniti samo sopstvenom pocepanošću i sopstvenom protivrečnošću ove svetovne osnove. Dakle, nju samu je nužno prvo razumeti u njenoj protivrečnosti a zatim je praktično revolucionisati uklanjanjem te protivrečnosti. Dakle, pošto npr. zemaljska porodica bude otkrivena kao tajna svete porodice, nužno je samu ovu prvu teorijski kritikovati i praktično oboriti.

5

Feuerbach, nezadovoljan *apstraktnim mišljenjem*, apeluje na *čulno neposredno spoznavanje*; ali on čulnost ne shvata kao *praktičnu ljudsko-čulnu delatnost*.

6

Feuerbach svodi religioznu suštinu na *ljudsku suštinu*. Ali ljudska suština nije nikakav apstraktum koji se nalazi u pojedinačnoj individui. U svojoj stvarnosti ona je skup društvenih odnosa.

Feuerbach, koji se ne upušta u kritiku ove stvarne suštine, jeste, stoga, primoran:

1. da apstrahuje od istorijskog toka i da religiozno osećanje fiksira za sebe i pretpostavi apstraktnu — *izolovanu* — ljudsku individuu;

2. zato se kod njega ljudska suština može shvatiti samo kao »rod«, kao unutrašnja, nema opštost koja čisto *prirodno* povezuje mnoge individue.

7

Stoga, Feuerbach ne vidi da je *sámo* »religiozno osećanje« *društveni proizvod* i da apstraktna individua, koju on analizira, u stvarnosti pripada određenom obliku društva.

8

Društveni život je bitno *praktičan*. Sve misterije koje teoriju navode na misticizam nalaze svoje racionalno rešenje u ljudskoj praksi i u poimanju ove prakse.

9

Najviše do čega dospeva materijalizam *koji neposredno spoznaje*, tj. materijalizam koji čulnost ne poima kao praktičnu delatnost, jeste neposredno spoznavanje pojedinačnih individua u »građanskom društvu«.

10

Stanovište starog materijalizma je »građansko« društvo; stanovište novog je *ljudsko* društvo, ili podružtvljeno čovečanstvo.

11

Filozofi su samo različito *tumačili* svet; ali stvar je u tome da se on *izmeni*.

Prema tekstu koji
je 1888. objavio Engels.

[Marx o svom odnosu prema Hegelu i Feuerbachu¹]

Hegelova konstrukcija fenomenologije.

1. Samosvest umesto čoveka. Subjekt-objekt.
2. *Razlike* između stvari nevažne, zato što se supstancija shvata kao samorazlikovanje ili zato što se samorazlikovanje, razlikovanje, delatnost razuma shvata kao bitno. Stoga je Hegel davao u okviru spekulacije stvarne distinkcije koje pogađaju stvar.
3. Ukidanje *otudjenja* identifikovano sa ukidanjem *predmetnosti* (jedna strana, koju je osobito razvio Feuerbach).
4. Tvoje *ukidanje* zamišljenog predmeta, predmeta kao predmeta svesti, identifikovano sa *stvarnim predmetnim* ukidanjem, sa čulnom *akcijom* različitom od mišljenja, *praksom*, i *realnom delatnošću*. (Još razviti.)

Prema tekstu koji je objavio
Institut Marxa - Engelsa - Lenjina,
Moskva, 1932.

¹ Ove beleške se nalaze na 16. stranici Marxove beležnice sa 11 teza »1. ad Feuerbach«.

Karl Marx

[Građansko društvo i komunistička revolucija¹]

1. *Istorija nastanka Moderne države ili francuska revolucija.* Samoprecenjivanje političke suštine — mešanje sa antičkom državom. Odnos revolucionara prema građanskom društvu. Udvajanje svih elemenata u građanska i državna bića.
2. *Proklamacija čovekovih prava i konstitucija države.* Individualna sloboda i javna vlast. *Sloboda, jednakost i jedinstvo.* Suverenitet naroda.
3. *Država i građansko društvo.*
4. *Predstavnička država i ustav.* Konstitucionalna predstavnička država, demokratska predstavnička država.
5. *Podela vlasti.* Zakonodavna i izvršna vlast.
6. *Zakonodavna vlast i zakonodavna tela.* Politički klubovi.
7. *Izvršna vlast.* Centralizacija i hijerarhija. Centralizacija i politička civilizacija. Federativni sistem i industrijalizam. *Državna uprava i opštinska uprava.*
- 8'. *Sudska vlast i pravo.*
- 8". *Narodnost i narod.*
- 9'. *Političke partije.*
- 9". *Izorno pravo, borba za ukidanje države i građanskog društva.*

Prema tekstu koji je objavio
Institut Marxa - Engelsa - Lenjina,
Moskva, 1932.

¹ Ove beleške se nalaze na strani 23 i 22 Marxove beležnice sa 11 teza »1. ad Feuerbach«.

Karl Marx
[O Feuerbachu¹]

Božanski egoista nasuprot egoističnom čoveku.

Obmana u revoluciji o antičkoj državi.

»Pojam« i »supstancija«.

Revolucija = istorija nastanka moderne države.

Prema tekstu koji je objavio
Institut Marxa - Engelsa - Lenjina,
Moskva, 1932.

¹ Ove beleške se nalaze na stranici [51] Marxove beležnice, pre 11 teza »1. ad Feuerbach«.

Friedrich Engels
Feuerbach

a) Čitava Feuerbachova filozofija se svodi na 1. filozofiju prirode — pasivno obožavanje, ushićeno klečanje pred divotom i sve-moći prirode, — 2. antropologiju, i to α) fiziologiju, u kojoj se ne kaže ništa novo osim onoga što su materijalisti kazali o jedinstvu tela i duše, samo ne tako mehanički, ali zato pomalo zaneto, β) psihologiju; svodi se na ditirambe o ljubavi koji ovu veličaju do neba, analogno kultu prirode, inače ništa novo. 3. Moral, zahtev da se odgovara pojmu »čoveka«, *impuissance mise en action*¹. Uporedi § 54, str. 81: »moralni i razumni odnos čoveka prema stomaku sastoji se u tome da se prema ovome na odnosi kao prema životinjskom, već kao prema ljudskom biću«. — § 61: »Čovek... kao moralno biće« i sva ona priča o moralnosti u *Suštini hrišćanstva*.

b) To da na sadašnjem stupnju razvitka ljudi mogu podmirivati svoje potrebe samo u društvu, da su uopšte od samog početka svog postojanja ljudi bili neophodni jedni drugima i da su mogli da razvijaju svoje potrebe i sposobnosti itd. samo na taj način što su stupali u opštenje, — to se kod Feuerbacha izražava tako što

»pojedini čovek za sebe nema u sebi suštinu čoveka«, što »je suština čoveka sadržana samo u zajednici, u jedinstvu čoveka sa čovekom, jedinstvu koje se, međutim, oslanja samo na *realnosti razlike* između Ja i Ti. — Čovek za sebe je čovek (u običnom smislu), čovek sa čovekom — jedinstvo *Ja i Ti je bog*« (tj. čovek u neobičnom smislu). § 61, 62, str. 83. —

Filozofija dolazi dotle da trivijalnu činjenicu neophodnosti opštenja među ljudima (bez čije spoznaje nikad uopšte ne bi bila rođena ni druga generacija ljudi koja je postojala), činjenicu koja se uopšte nalazi već u razlici među polovima, predstavlja kao najveći rezultat

¹ nemoć stavljena u akciju

na kraju čitave svoje karijere. I još uz to u misterioznom obliku »jedinstva Ja i Ti«. Ova fraza uopšte ne bi bila moguća da Feuerbach nije mislio na polni akt, na rodni akt, zajednicu Ja i Ti «ατ̄ ἐξὸχῆν»^{1*}. I ukoliko njegova zajednica postaje *praktična*, ona se i ograničava na polni akt, na sporazumevanje o filozofskim mislima i problemima, na »istinsku dijalektiku«, § 64, dijalog, ograničava se na »rađanje čoveka, kako duhovnog tako i fizičkog«, str. 67. Šta potom radi ovaj »rodeni« čovek, osim što opet »duhovno« i »fizički« »rađa ljude«, o tome nema ni reći. Feuerbach i zna samo za opštenje *dvoje*, za

»istinu da nijedno biće za sebe samo nije istinsko, savršeno, apsolutno biće, da su istina i savršenost samo veza, jedinstvo *dva* bića ista po suštini«. Str. 83, 84.

c) Početak *Filozofije budućnosti* dokazuje odmah postojanje razlike između nas i njega:

§ 1: »Zadatak novijeg doba bio je ostvarenje i očovečenje boga, pretvaranje i razrešavanje teologije u antropologiju.« Upor. »Negacija teologije je *suština* novijeg doba.« *Filozofija budućnosti*, str. 23.

d) Razlika koju Feuerbach pravi između katolicizma i protestantizma, § 2, katolicizam: »Teologija« »se brine za to šta je bog sam po sebi«, ima »spekulativnu i kontemplativnu tendenciju«, protestantizam je samo hristologija, prepušta boga samome sebi, spekulaciju i kontemplaciju filozofiji — nije ništa drugo već podela rada proizašla iz potrebe koja odgovara nerazvijenijoj nauci. Ovom čistom potrebom u *okviru teologije* Feuerbach objašnjava protestantizam, na šta se zatim neusiljeno nadovezuje samostalna istorija filozofije.

e) »Bivstvo nije opšti pojam koji se može odvojiti od stvari. Ono je jedno sa onim što postoji . . . Bivstvo je pozicija suštine. *Ono što je moja suština to je moje bivstvo*. Riba je u vodi, ali od ovog bivstva ne možeš odvojiti njenu suštinu. Već i sam jezik identifikuje bivstvo i suštinu. Samo se u ljudskom životu odvajaju, *ali i to samo u nenormalnim, nesrećnim slučajevima*, bivstvo od suštine, — događa se da se tamo gde je nečije bivstvo ne nalazi i njegova suština, ali upravo usled ove razlike čovek i nije uistinu, nije dušom tamo gde je stvarno telom. Samo tamo gde ti je srce tamo *si ti*. Ali sve stvari — *izuzimajući protivpri-*

* Naime, pošto je Čovek = glava + srce i pošto je dvoje potrebno da predstavlja Čoveka, to se jedan javlja kao *glava*, a drugi kao *srce* u njihovom opštenju — *muškarac* i *žena*. Inače se ne može videti zašto su *dvoje* čovečniji nego jedan. Sen-simonistička individua.

¹ po prevashodstvu

rodne slučajeve — vole da su tamo gde jesu, i vole da su ono što jesu.«
Str. 47.

Lep hvalospev postojećem. Izuzimajući protivprirodne slučajeve, malobrojne, nenormalne slučajeve, ti voliš što si od sedme godine vratar u ugljenokopu, četrnaest časova sâm u mraku, a zato što je to tvoje bivstvo, to je i tvoja suština. Isto tako piecer na selfactoru.^[227] Tvoja »suština« jeste biti podveden pod jednu granu rada. Upor. *Suštinu vere*, str. 11, »neutoljena glad«, ova. . .

f) § 48, str. 73. »*Sredstvo* za neprotivrečno sjedinjavanje suprotnih ili protivrečnih odredbi u jednom istom biću jeste samo vreme. Tako je bar u živim bićima. Tako se ovde npr. u čoveku samo ispoljava *protivrečnost* da čas *ova* odredba, ova premisa, a čas neka sasvim druga, neka upravo suprotna odredba mnome vlada i ispunjava me.«

Ovo Feuerbach naziva 1. protivrečnošću, 2. sjedinjavanjem protivrečnosti, i 3. vreme to treba da učini. Svakako, »ispunjeno« vreme, ali uvek vreme, a ne ono što se u njemu događa. Ovaj stav = tome da je samo u vremenu moguća promena.

Prema tekstu koji je objavio
Institut Marxa - Engelsa - Lenjina,
Moskva, 1932.

Napomene i registri

Napomene

- ¹ *Teze o Feuerbachu* Marx je napisao u proleće 1845. u Briselu, i one su sačuvane u njegovoj beležnici od 1844 — 1847. pod naslovom »1. ad Feuerbach«. Godine 1888. Engels ih je prvi put objavio kao prilog autorizovanom separatu svog spisa *Ludwig Feuerbach i kraj klasične nemačke filozofije* pod naslovom *Marx o Feuerbachu*; tu su navedeni i mesto i vreme nastanka teza. U izdanju teza 1888. Engels je izvršio neke redakcijske izmene da bi čitaocu učinio razumljivijim te beleške, koje »su na brzinu pribeležene, apsolutno nenamenjene za štampanje, ali su od neprocenjive vrednosti kao prvi dokument u kome je zabeležena genijalna klica novog pogleda na svet« (Engels).

U ovom tomu se na prvom mestu daju teze u onom obliku u kome ih je Marx napisao 1845, a u prilogima je data verzija teksta posle Engelsove pre-rade 1888. godine. U tu drugu verziju uneti su na osnovu Marxovog rukopisa znaci navoda i podvlačenja kojih nije bilo u izdanju iz 1888. godine. Naslov *Teze o Feuerbachu* dat je u skladu s Engelsovom prethodnom napomenom uza spis Ludwig Feuerbach. 5 455

- ² *Nemačka ideologija*. Kritika najnovije nemačke filozofije u licu njenih predstavnika Feuerbacha, B. Bauera i Stirnera, i nemačkog socijalizma u licu raznih njegovih proroka — delo je Karla Marxa i Friedricha Engelsa na kome su radili 1845/1846. godine.

U proleće 1845. Marx i Engels su odlučili da zajednički napišu ovo delo i u septembru 1845. počeli su revnosno da rade na njemu.

Rad na *Nemačkoj ideologiji* završen je uglavnom u leto 1846. U to vreme je bio napisan najveći deo 1. knjige — naime poglavlja posvećena kritici pogleda Bruna Bauera i Maxa Stirnera (»Lajpciški sabor») — kao i najveći deo 2. knjige. Rad na prvom odeljku 1. knjige (kritika pogleda Ludwiga Feuerbacha) nastavljen je i u toku druge polovine 1846. godine, ali ni tada nije okončan.

Početkom maja 1846. najveći deo rukopisa 1. knjige poslat je Josephu Weydemeyeru u Šildeše u Vestfaliji. Trebalo je da Weydemeyer pripremi izdanje uz obećanu finansijsku podršku tamošnjih preduzetnika — »istinskih« socijalista Juliusa Meyera i Rudolpha Rempela. Kad je najveći deo rukopisa 2. knjige stigao u Vestfaliju, Meyer i Rempel su u pismu Marxu od 13. jula 1846. saopštili da odbijaju finansiranje izdavanja *Nemačke ideologije*. U toku 1846/47. Marx i Engels su više puta pokušali da nađu izdavača za svoje delo. Ovi pokušaji su ostali bez uspeha zbog teškoća koje je pravila policija i usled toga što su izdavači, koji su bili simpatizeri pravaca protiv kojih su se borili Marx i Engels, stalno odbijali da finansiraju publikovanje njihovog dela.

Za života Marxa i Engelsa objavljena je samo jedna glava, i to IV glava 2. knjige *Nemačke ideologije* u časopisu »Das Westphälische Dampfboot« (avgusta i septembra 1847).

Neke stranice II glave 1. knjige *Nemačke ideologije* sadržinski se poklapaju s jednom anonimnom beleškom objavljenom u VII svesci časopisa »Gesellschaftsspiegel« (januar 1846; rubrika »Nachrichten und Notizen« [Vesti i beleške], str. 6 — 8) pod datumom »Brisel, 20. novembra«.

U VI svesci časopisa »Gesellschaftsspiegel« (rubrika »Nachrichten und Notizen«, str. 93–96) objavljena je anonimno jedna beleška čija se druga polovina mestimično poklapa s V glavom 2. knjige *Nemačke ideologije*.

Naslov celog dela i naslovi 1. i 2. knjige nisu sačuvani u rukopisu. Oni su uneti na osnovu Marxove izjave o Grünü, objavljene u listu »Trier'sche Zeitung« od 9. aprila 1847.

Podela glave »Sveti Max« na dva dela – »1. Jedinstveni i njegova svojina« i »2. Apologetski komentar« izvršena je na osnovu uputa autora na početku te glave i u skladu sa celom njenom sadržinom (u rukopisu: »7. Apologetski komentar«).

Glave II i III 2. knjige *Nemačke ideologije* ne postoje u rukopisu. 9 451

- ³ Rukopis nosi samo naslov »L. Feuerbach«. Na poslednjoj stranici koja nije označena brojem napisano je Engelsovom rukom: *L. Feuerbach. Suprotnost materijalističkog i idealističkog pogleda*. Ovu konkretizaciju Engels je dao očevidno posle Marxove smrti, kad je pregledao sve rukopise. 15
- ⁴ Odeljak 1. obuhvata dva dela rukopisa, i to dve varijante čisto prepisanog teksta. Prvobitna varijanta se sastoji od skice uvodnih napomena, kao i odeljka »1. Ideologija uopšte, posebno nemačka filozofija«, ukupno 5 stranica. Precrtan je najveći deo teksta. Druga varijanta obuhvata čisto prepisan tekst uvodnih napomena, koji se skoro doslovno poklapa s korigovanim tekstom prvobitne varijante, Odeljak »A. Ideologija uopšte, posebno nemačka«, i još dva, relativno samostalna dela teksta, koja je Engels svaki zasebno započinjao na novom tabaku. Pojedine tabake je obeležio od 1 do 5. Precrtani tekst skice uvodnih napomena objavljujemo u redakcijskim beleškama ispod teksta, ukoliko ih Marx i Engels nisu uneli u čisto prepisani tekst. Tekst prvobitne varijante, koji nije bio precrtan, stavljen je iza odeljka »A. Ideologija uopšte, posebno nemačka« koji se nalazi na tabaku 2, jer od tabaka 3 počinje obrada novog problema, razvitak podele rada i razvitak raznih oblika svojine. 15
- ⁵ *dijadosi* – vojskovođe Aleksandra Velikog, koje su posle njegove smrti vodile ogorčenu borbu za vlast. U toku ove borbe (krajem 4. do početka 3. veka pre n. e.) Aleksandrova monarhija, koja je bila nestabilna vojno-politička organizacija, raspadala se na niz podvojenih država. 15
- ⁶ Termin »opštenje« (Verkehr) ima u *Nemačkoj ideologiji* vrlo široko značenje. On obuhvata materijalno i duhovno opštenje (Verkehr) podvojenih individua, socijalnih grupa i čitavih zemalja. Marx i Engels pokazuju u ovom delu da materijalno opštenje, a pre svega opštenje ljudi u procesu proizvodnje, predstavlja bazu za svako drugo opštenje.
- U terminima »oblik opštenja«, »način opštenja« i »odnosi opštenja« koji se javljaju u *Nemačkoj ideologiji* izražen je pojam »produkcioni odnosi« koji se tada obrazovao kod Marxa i Engelsa. 19
- ⁷ Istorijska nauka četrdesetih godina 19. veka podrazumevala je pod pojmom pleme (Stamm) zajednicu ljudi koji vode poreklo od jednog istog pretka. Lewis Henry Morgan precizirao je pojmove pleme (Stamm) i gens u svojoj knjizi *Ancient society; or researches in the lines of human progress from savagery, through barbarism to civilization*, London 1877. U svom delu *Poreklo porodice, privatne svojine i države* Engels iznosi rezultate Morganovih ispitivanja, uopštava ih na osnovu materijalističkog shvatanja istorije i dokazuje da je s Morganovim otkrićima »otkrivena nova osnova za čitavu praistoriju.« 20
- ⁸ *Licinijev agrarni zakon* – agrarni zakon rimskih narodnih tribuna Licinija i Sektija, usvojen 367. pre n. e. kao rezultat borbe plebejaca protiv patricija. Po tom zakonu, rimski građanin nije smeo da poseduje više od 500 jugera (oko 125 ha) od državne zemljišne svojine. Posle 367. pre n. e. težnje plebejaca za posedovanjem zemljišta zadovoljavane su osvajanjima u toku ratnih pohoda. 20 292

- ⁹ *Empiričar* — pristalica empirizma, filozofskog učenja koje, oslanjajući se na eksperiment i iskustvo, čulna »iskustva« smatra za jedini izvor saznanja. Nasuprot *materijalističkom* empirizmu (Bacon, Hobbes, Locke, francuski materijalisti 18. veka), *idealistički* empirizam (Berkeley, Hume, Mach, Avenarius, Bogdanov i drugi) poriče da u osnovi iskustva leži (saznatljiva) priroda. Dijaletički materijalizam odbacuje idealistički empirizam i smatra da su polazne pozicije materijalističkog empirizma uglavnom tačne. Materijalistički empirizam zastupale su uglavnom napredne snage buržoazije na usponu. 23 115
- ¹⁰ Rukopis ovog dela sastoji se od šest tabaka (1 tabak = 4 strane) i jednog lista (2 strane). Prvobitno je Engels obeležio te tabake sa 6 do 11. U ovom delu rukopisa postoji nekoliko odlomaka u kojima se Marx i Engels razračunavaju s pogledima Bruna Bauera. Ovaj tekst je precrtan i delimično doslovno a delimično prerađen unet u II glavu »Sveti Bruno«. Posle precrtavanja Marx je obeležio stranice brojevima od 1 do 29; nedostaju stranice 3 do 7. 24
- ^{10a} Mašina za pređenje 25
- ¹¹ F. Engels — K. Marx, *Die heilige Familie, oder Kritik der kritischen Kritik. Gegen Bruno Bauer & Consorten*. Frankfurt a.M. 1845. (Vidi 5. tom ovog izdanja.) 24
- ¹² B. Bauer, *Charakteristik Ludwig Feuerbachs*, u: »Wigand's Vierteljahrsschrift«, 1845. Bd. 3. 26
- ¹³ Izmenjen citat iz Goetheovog *Fausta* (Prolog na nebu). 26
- ¹⁴ Dalji tekst ovog pasusa napisao je Engels, obeleživši ga jednim znakom, na desnoj polovini stranica 9. i 10. rukopisa. 27
- ¹⁵ Marx i Engels se pozivaju na članak Bruna Bauera *Charakteristik Ludwig Feuerbachs*, u: »Wigand's Vierteljahrsschrift«, 1845, Bd. 3, str. 130 (vidi i *Lajpciški sabor* i II glavu *Nemačke ideologije*). 28
- ¹⁶ Precrtani tekst i dve sledeće rečenice stoje na toj visini bez znaka za umetanje na desnoj polovini stranice. Poslednju rečenicu napisao je Marx, a prethodni tekst Engels. 30
- ¹⁷ Oba sledeća pasusa stoje bez znaka za umetanje na desnoj polovini stranica 17. i 18. rukopisa. Prvi pasus je napisao Engels, drugi Marx. 32
- ¹⁸ »*Deutsch-Französische Jahrbücher*« izdavani su na nemačkom jeziku u Parizu u redakciji Karla Marxa i Arnolda Rugea. Izišao je samo prvi dvobroj u februaru 1844; on je sadržao Marxove spise *Prilog jevrejskom pitanju* i *Prilog kritici Hegelove filozofije prava*. *Uvod*, zatim Englesove radove *Nacrt za kritiku političke ekonomije* i *Položaj Engleske. Past and Present* by Thomas Carlyle. London 1843. (Vidi u 4. tomu ovog izdanja.) Ovi radovi svedoče o potpunom prelasku Marxa i Engelsa na materijalizam i komunizam. Glavni razlog za obustavu izdavanja časopisa bile su principijelne razlike u mišljenju između Marxa i buržoaskog radikala Rugea. 32
- ¹⁹ Dva sledeća pasusa napisao je Marx, obeleživši ih znakom za umetanje, na desnoj polovini stranice 18. rukopisa. Pasus koji sledi za njima stoji bez znaka za umetanje na desnoj polovini 19. stranice rukopisa i Marx je nad njim napisao »*Komunizam*«. Umetanjem ova tri pasusa narušena je povezanost prvobitnog teksta. 33
- ²⁰ *Kontinentalna blokada, kontinentalni sistem* — kontinentalna ekonomska blokada Engleske koju je zaveo Napoléon I. Kad su engleski brodovi kod Trafalgara uništili francusku flotu, Napoléon je pokušao da Englesku upropasti u ekonomskom pogledu. U dekretu koji je izdao u Berlinu stoji između ostalog: »Britanska Ostrva nalaze se u stanju blokade . . . zabranjena je trgovina s Britanskim Ostrvima i svaka veza s njima.« Ovom dekretu povinovale su se sve vazalne države Francuske i njeni saveznici. Kontinentalna blokada je skinuta posle Napoléonovog poraza u Rusiji. 36

- ²¹ M. Stirner, *Der Einzige und sein Eigenthum*. Leipzig 1845. 36
- ²² B. Bauer, *Charakteristik Ludwig Feuerbachs*, u: »Wigand's Vierteljahrsschrift«, 1845. Bd. 3. 37
- ²³ Sledeći precrtani pasus nalazi se, osim poslednjih reči, na jednoj stranici rukopisa koju Marx nije paginirao. 38
- ²⁴ »Marseillaise«, »Carmagnole«, »Ça ira« — francuske revolucionarne pesme, nastale 1790. odnosno 1792. »Ça ira« završava refrenom: »Ah, bliži se to, bliži se to, bliži se to! Aristokrate na banderu . . .« 38
- ²⁵ B. Bauer, *Charakteristik Ludwig Feuerbachs*, u: »Wigand's Vierteljahrsschrift«, 1845, Bd. 3, str. 139. 41
- ²⁶ »Hallische Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst« i »Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst« — literarno-filozofski, kasnije politički časopis mladohegelovaca. »Hallische Jahrbücher« osnovali su u januaru 1838. E. Th. Echtermeyer i A. Ruge. Godine 1841. časopis je usled mogućnosti da bude zabranjen u Pruskoj, prenet iz pruskog grada Halea u Saksoniju i tada mu je promenjen naziv. Od jula 1841. A. Ruge ga je pod nazivom »Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst« izdavao u Drezdenu. U januaru 1843. saksonska vlada je zabranila ovaj časopis i ova zabrana je odlukom Bundestaga proširena na celu Nemačku. 41
- ²⁷ B. Bauer, *Geschichte der Politik, Cultur und Aufklärung des achtzehnten Jahrhunderts*, Bd. 1 - 2. Charlottenburg 1843 - 1845. 41
- ²⁸ *Pesma o Rajni* — pesma nemačkog sitnoburžoaskog pesnika Nicolausa Beckera, koju su nacionalisti mnogo koristili. Pesma *Nemačka Rajna* napisana je 1840. i u toku sledećih godina za nju je više puta komponovana muzika. 41
- ²⁹ Sledeći tekst stranica 28. i 29. rukopisa stoji na desnoj polovini i Marx je nad njim napisao »Feuerbach«. Na levoj polovini stoji na stranicama 28. i 29. i na jednoj neobeleženoj stranici precrtani tekst nad kojim je Marx napisao »Bauer« i koji počinje ovim rečima »Vratimo se sada, posle ove neizbežne digresije, svetom Brunu i njegovim borbama od svetskoistorijskog značaja.« Precrtani tekst unet je u odeljak »Razmatranja svetog Bruna o borbi između Feuerbacha i Stirnera« i na početak odeljka »Sveti Bruno protiv pisaca Svete porodice« u II glavi *Nemačke ideologije*. Najveći deo teksta je doslovno preuzet, jedan pasus je izostavljen, a dva su zamenjena novim tekstom. 41
- ³⁰ Vidi članak Ludwiga Feuerbacha *Über das »Wesen des Christenthums« in Beziehung auf den »Einzigen und sein Eigenthum«*, u: »Wigand's Vierteljahrsschrift«, 1845, Bd. 2.
»Wigand's Vierteljahrsschrift« - filozofski časopis mladohegelovaca; izdavao ga je Otto Wigand u Lajpcigu 1844 - 1845. Saradnici časopisa bili su između ostalih i Bruno Bauer, Max Stirner i Ludwig Feuerbach. 41
- ³¹ L. Feuerbach, *Über das »Wesen des Christenthums« in Beziehung auf den »Einzigen und sein Eigenthum«*, u: »Wigand's Vierteljahrsschrift«, 1845. Bd. 2. Na kraju ovog članka Feuerbach piše: »Dakle, ni materijalist, ni idealist, ni filozof jednakosti nije F(euerbach). Pa šta je onda? On je u mislima ono što je na delu, u duhu ono što je u mesu, u suštini ono što je u čulima — čovek; ili, bolje reći, zato što F. stavlja samo u zajednicu suštinu čoveka — zajednički čovek, komunist.« 41
- ³² L. Feuerbach, *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, Zürich, Winterthur 1843, str. 47. U svojim beleškama »Feuerbach« Engels citira i komentariše ovo mesto iz Feuerbachove knjige. 42
- ³³ Rukopis ovog dela sastoji se od dva tabaka koji su prvobitno bili tabak 20. i 21. III glave »Sveti Max«, i to sastavni delovi odeljka »Hijerarhija«. Veliki deo

teksta je precrtan. Precrtani tekst prepisao je Joseph Weydemeyer, koji je od januara do kraja aprila 1846. boravio kod Marxa u Briselu. Stranice na kojima tekst nije izbrisan Marx je obeležio sa 30 do 35.

Ovaj deo rukopisa počinje precrtanim tekstom koji se nalazi na neobeleženoj stranici i na stranici 30. 43

- ³⁴ Sledeću rečenicu napisao je Marx na ovoj visini bez znaka za umetanje na desnoj polovini stranice. 45
- ³⁵ G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, u: G.W.F. Hegel, »Werke«, Bd. 9, Berlin 1837. 45
- ³⁶ U rukopisu sledi na stranicama 33. i 34. precrtan tekst (vidi napomenu 33). 45
- ³⁷ U rukopisu sledi na stranici 34, na neobeleženoj i na stranici 35. precrtan tekst (vidi napomenu 33). 45
- ³⁸ U rukopisu sledi na stranici 35. precrtan tekst (vidi napomenu 33). 46
- ³⁹ Rukopis ovog dela sastoji se od devet tabaka koje je Engels prvobitno bio obeležio sa 84 do 92. Na osnovu rukopisa ne može se utvrditi da su ovi tabaci prvo spadali u III glavu »Sveti Max«. Problematika koju sadrže odeljci »Društvo kao buržoasko društvo« i »Pobuna«, koji u rukopisu III glave stoje na tabacima od 80. do 94, navodi na zaključak da je ovaj deo rukopisa nastao u vezi s pomenutim odeljcima. 46
- ⁴⁰ *Anti-Corn-Law League* (Liga protiv zakona o žitu) — udružen je pristalica slobodne trgovine koje su 1838. u Mančesteru osnovali fabrikanti Cobden i Bright. Takozvani zakoni o žitu, čiji je cilj bilo ograničavanje odnosno zabrana uvoza žita, bili su zavedeni u Engleskoj u interesu tamošnjih veleposednika, lendlordova. Liga je postavila zahteve za uvođenjem potpune slobode trgovine i borila se za ukidanje zakona o žitu s ciljem da snizi nadnice radnika i oslabi ekonomske i političke pozicije zemljišne aristokratije. U svojoj borbi protiv zemljoposjednika Liga je pokušala da iskoristi radničke mase. Ali upravo u to vreme najnapredniji radnici Engleske krenuli su putem samostalnog, izrazito političkog radničkog pokreta (čartizma).
- Borba između industrijske buržoazije i zemljišne aristokratije završila se 1846. usvajanjem zakona o ukidanju zakona o žitu. Taj zakon je predviđao izvesno prolazno očuvanje nužnih carina za uvoz žita do 1849. Liga se rasturila posle prihvatanja pomenutog zakona 1846. 47 264 288
- ⁴¹ *Zakoni o navigaciji* — zakoni o brodskoj plovidbi koje je doneo Cromwell 1651. i koji su kasnije više puta obnavljani odnosno dopunjavani. Oni su bili naročito usmereni protiv holandske posredničke trgovine i cilj im je bio da učvrste englesku kolonijalnu moć. Po njima se najvažnija roba iz Evrope i sva roba iz Rusije i Turske smela uvoziti samo na engleskim brodovima ili na brodovima zemlje iz koje vodi poreklo, a pravo na obalsku plovidbu u Engleskoj dato je samo engleskim brodovima. Ovi zakoni su ukinuti između 1793. i 1854. 53
- ⁴² *Diferencijalne carine* su carine različite visine plaćane na robu iste vrste, ali zavisno od zemlje iz koje roba potiče. Njihov cilj je bio da pomažu brodarstvo, industriju i trgovinu sopstvene zemlje. 53
- ⁴³ J. Aikin, *A description of the country from thirty to forty miles round Manchester*, London 1795. 54
- ⁴⁴ I. Pinto, *Lettre sur la jalousie du commerce*, u: »Traité de la circulation et du crédit«, Amsterdam 1771. 54
- ⁴⁵ A. Smith, *An inquiry into the nature and causes of the wealth of nations*, London 1776. 54
- ⁴⁶ Obe sledeće rečenice napisao je Engels na ovoj visini bez znaka za umetanje na desnoj polovini stranice. 55

- ⁴⁷ J. — J. Rousseau, *Du contrat social; ou, principes du droit politique*, Amsterdam 1762. 61
- ⁴⁸ Marx i Engels se pozivaju na Stirnerov članak *Recensenten Stirners*, u: »Wigand's Vierteljahrsschrift«, 1845, Bd. 3, str. 187. 62
- ⁴⁹ *Amalfi* su bili u 10. i 11. veku veoma razvijen trgovački grad. Pomorsko pravo Amalfija (Tabula Amalphitana) važno je u celoj Italiji i bilo vrlo cenjeno kod svih nacija koje su plovile Sredozemnim morem. 69
- ⁵⁰ Sledeće beleške napisao je Marx na stranici 72. i na nepaginiranoj poledini toga lista. 70
- ⁵¹ *Lajpciški sabor* — ovim ironičnim nazivom Marx i Engels žele da ukažu na to da su dela »crkvenih otaca« Bauera i Stirnera izdata kod Wiganda u Lajpcigu. 73
- ⁵² »*Hunska bitka*« — poznata slika Wilhelma von Kaulbacha, radena 1834 — 1837. Slika prikazuje bitku između duhova palih ratnika koja se vodi u vazduhu iznad bojnog polja. Istorijska pozadina slike je hunska bitka na Katalaunskom polju 451. godine. 73
- ⁵³ »*Das Westphälische Dampfboot*« — mesečni časopis koji je izdavao »istinski« socijalista Otto Lüning; izlazio je od januara 1845. do decembra 1846. u Bielefeldu i od januara 1847. do marta 1848. u Paderbornu. U prvoj godini izlaženja časopisa (1845) pojavio se anonimni članak *Sveta porodica ili kritika kritičke kritike. Protiv Br. Bauera u drugova od F. Engelsa i K. Marxa. Frankfurt na M. 1845.* 73 87
- ⁵⁴ Vidi članak Maxa Stirnera *Recensenten Stirners*, u: »Wigand's Vierteljahrsschrift«, 1845, Bd. 3. 74
- ⁵⁵ *Santa Casa* (Sveta kuća) — tako se nazivala tamnica inkvizicije u Madridu. 74
- ⁵⁶ *Dottore Graziano* — ličnost iz italijanske komedije s maskama, tip pseudonaučnika i pedanta. Marx i Engels u više mahova nazivaju Arnolda Rugea »Dottore Graziano« ili »Dottore Graziano nemačke filozofije«. 74 104
- ⁵⁷ *Drugim tomom* Bauerove knjige *Die gute Sache der Freiheit und meine eigene Angelegenheit* ovde se ironično naziva njegov članak *Charakteristik Ludwig Feuerbach*, u: »Wigand's Vierteljahrsschrift«, 1845, Bd. 3. 75
- ⁵⁸ Vidi članak Bruna Bauera *Ludwig Feuerbach*, u: »Norddeutsche Blätter«, 1844, H. IV.
Časopis »*Norddeutsche Blätter*« je izišao u dve sveske, prva 1844, druga 1845, pod naslovom »Beiträge zum Feldzuge der Kritik«. 75
- ⁵⁹ Ovde se govori o delima Ludwiga Feuerbacha *Geschichte der neuern Philosophie*, Pierre Bayle, *Das Wesen des Christenthums*, kao i o njegovom članku *Zur Kritik der »positiven Philosophie«* koji je anonimno objavljen u »Hallische Jahrbücher«, godište 1838. 75
- ⁶⁰ *Pitanje Oregona* — na oblast Oregon na američkoj obali Pacifika pretendovale su i Sjedinjene Američke Države i Velika Britanija. Borba za Oregon se završila 1846. time što su ovu oblast međusobno podelile SAD i Engleska. Kao granična linija utvrđen je 49. stepen geografske širine. 76
- ⁶¹ Bruno Bauer, *Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker*. — Sinoptičarima se nazivaju u literaturi o istoriji religije autori triju prvih jevanđelja Matej, Marko i Luka. Autor dela *Das entdeckte Christenthum* je takođe Bruno Bauer. 77
- ⁶² Vidi članak koji je anonimno izišao *Über das Recht des Freigesprochenen, eine Ausfertigung des wider ihm ergangenen Erkenntnisses zu verlangen*, u: »Wigand's Vierteljahrsschrift«, 1845, Bd. 4. 78

- ⁶³ *Haron* — ličnost iz grčke mitologije; starac splavar koji senke mrtvih prevozi preko reke Aherona u podzemni svet i traži da mu se za to udeli milostinja. 79
- ⁶⁴ U citat iz članka Bruna Bauera *Charakteristik Ludwig Feuerbachs*, u: »Wigand's Vierteljahrsschrift«, 1845, Bd. 3, str. 131, Marx i Engels su ubacili unekoliko izmenjene reči »uskipelom, uzavrelom i vrcavom« iz Schillerove pesme *Der Taucher*. 81
- ⁶⁵ U drugoj sceni trećeg čina nemačkog prevoda Shakespeare-ove komedije *Kako vam drago* stoji reč »Kunst« (veština) umesto »Gunst« (milost). 82
- ⁶⁶ Izraz iz lista »Literatur-Zeitung«, Heft VI, str. 38. naveden je u *Svetoj porodici*. »Literatur-Zeitung« — skraćena za »Allgemeine Literatur-Zeitung«, mesečni časopis koji je izdavao mladohegelovac Bruno Bauer u Šarlotenburgu (od decembra 1843. do oktobra 1844). 85
- ⁶⁷ *Pitanja koja su u Engleskoj na dnevnom redu* — naslov Faucherovog članka objavljenog u časopisu »Allgemeine Literatur-Zeitung«. Kritika Fauchera koju daju Marx i Engels čini II glavu *Svete porodice* (vidi 5. tom ovog izdanja). 86
- ⁶⁸ *Nauwerckov sukob* — reč je o sporu Karla Nauwercka s Berlinskim filozofskim fakultetom; o tome je Ernst Jungnitz u časopisu »Allgemeine Literatur-Zeitung«, Heft VI, objavio članak pod naslovom *Herr Nauwerck und die philosophische Facultät* (Gospodin Nauwerck i Filozofski fakultet). (Vidi III glavu *Svete porodice*, u 5. tomu ovog izdanja.) 86
- ⁶⁹ Iz članka Bruna Bauera *Neueste Schriften über die Judenfrage*, koji je anonimno izišao u časopisu »Allgemeine Literatur-Zeitung«, Heft IV. 87
- ⁷⁰ Iz članka Bruna Bauera koji je anonimno izišao u časopisu »Allgemeine Literatur-Zeitung« pod naslovom *Was ist jetzt der Gegenstand der Kritik?* 87
- ⁷¹ »*Rheinische Zeitung für Politik, Handel und Gewerbe*« — dnevni list koji je izlazio u Kelnu od 1. januara 1842. do 31. marta 1843. List su osnovali predstavnici rajnske buržoazije koji su zauzimali opozicioni stav prema pruskom apsolutizmu. Na saradnju su pozvani i neki mladohegelovci. Od aprila 1842. Karl Marx je bio saradnik ovog lista, a od oktobra iste godine njegov glavni urednik. List je objavio između ostalog i niz članaka Friedricha Engelsa. S Karlom Marxom kao urednikom list je počeo da dobija sve izrazitiji revolucionarno-demokratski karakter. Ovakav stav lista »Rheinische Zeitung«, čija je popularnost u Nemačkoj neprestano rasla, izazvao je zabrinutost i nezadovoljstvo u vladinim krugovima i bio je povod za besnu hajku reakcionarne štampe protiv njega. Devetnaestog januara 1843. pruska vlada je izdala naredbu kojom se list »Rheinische Zeitung« zabranjuje od 1. aprila 1843, a do tog datuma zavodi nad njim posebno stroga cenzura. Pošto su akcionari lista imali nameru da mu daju umereniji ton želeći da time postignu povlačenje vladine naredbe, Marx je 17. marta 1843. izjavio da istupa iz uredništva lista »Rheinische Zeitung«. 87
- ⁷² Reči iz Schillerove drame *Wallenstein's Tod*, četvrti čin, dvanaesta scena. 88
- ⁷³ Članak Bruna Bauera u časopisu »Allgemeine Literatur-Zeitung«, Heft I, nosi naslov: *Hinrichs, politische Vorlesungen*. 90
- ⁷⁴ Izmenjen (prenesen u berlinski dijalekt) citat iz Heineovog putopisa *Die Bäder von Lucca*, glava IV. 93
- ⁷⁵ Knjiga Maxa Stirnera *Der Einzige und sein Eigenthum* štampana je krajem 1844. u izdavačkoj kući Otto Wigand u Lajpcigu. Na izdanju je zabeležena 1845. godina. Knjiga je izišla pod pseudonimom. Pravo ime pisca je Johann Caspar Schmidt. 93

- ⁷⁶ Misli se na sledeće kritičke spise protiv knjige Maxa Stirnera: Szeligin članak *Der Einzige und sein Eigentum*, u časopisu »Norddeutsche Blätter«, Feuerbachov članak *Über das »Wesen des Christenthums« in Beziehung auf den »Einzigen und sein Eigentum«* u časopisu »Wigand's Vierteljahrsschrift« i na Heßovu brošuru *Die letzten Philosophen*. Stirner je odgovorio na ovu kritiku i branio svoju knjigu u trećem tomu časopisa »Wigand's Vierteljahrsschrift« člankom *Recensenten Stirners*. U *Nemačkoj ideologiji* Marx i Engels ironično nazivaju ovaj članak »apologetskim komentarom«. 93
- ⁷⁷ U citiranom tekstu u *Bibliji* stoji: »To je gospod Savaot...« 93
- ⁷⁸ *Eumenide* — likovi iz grčke mitologije; boginje osvete za koje se smatralo da su čuvari prava i osvetnice za počinjene ljudske grehove. 97 241
- ⁷⁹ *povlastica da razmisli i izvrši popis* — staro načelo naslednog prava, po kome se nasledniku ostavlja izvestan rok da se odluči da li da prihvati ili odbije neko nasleđe. Naslednik mora sudu da preda popis imovine ako želi da jemstvo za dugove zaveštača ograniči na vrednost zaostavštine. 101 106
- ⁸⁰ Hegelovo delo *Enciklopedija osnova filozofskih nauka* sastoji se od tri dela: A) *Nauka logike*, B) *Filozofija prirode* i C) *Filozofija duha*. 103
- ⁸¹ *Jacques le bonhomme* (tikvan Žak) — prezriv naziv koji su francuski plemići upotrebljavali za seljake. 107
- ⁸² Autor ove poznate dečje pesme nije poznat. 108
- ⁸³ *Sezostrišovi pohodi* — legendarni ratni pohodi egipatskih faraona, za koje se tvrdi da su dolazili čak do zemalja Azije i Evrope. 109 131
- ⁸⁴ *Napoléonova ekspedicija u Egipat* — ekspedicija koju je preduzeo general Napoléon Bonaparta 1789. u Egipat i u kojoj je naredio da se strelja 4000 ratnih zarobljenika. Ovaj poduhvat je bio uperen protiv Engleske s ciljem da se osvoje teritorije u Indiji. Usled otpora engleskih trupa i njihovih saveznika, francuska vojska je pretrpela težak poraz. Napoléon je ostavio svoje trupe na cedilu i vratio se u Pariz 1799. godine. 109 131
- ⁸⁵ *Emanuel* — lik iz romana Jeana Paula *Hesperus oder 45 Hundsposttage*. 111
- ⁸⁶ Vidi: *Diogenis Laertii de clarorum philosophorum vitis, dogmatibus et apophthegmatibus libri decem* (Deset knjiga o životu, mišljenjima i izrekama istaknutih filozofa). 111
- ⁸⁷ Iz *Carmina*, oda XXII, u: *Qu. Horatii Flacci opera omnia poetica*. 112
- ⁸⁸ Vidi: *Clementis Alexandrini opera graece et latine quae extant*. 114
- ⁸⁹ *Verni Ekart* — junak iz nemačkih predanja i narodnih priča iz srednjeg veka; tip odanog čoveka i pouzdanog stražara. 120
- ⁹⁰ *jonska filozofija* — najstariji pravac grčke filozofije prirode. U tesnoj vezi sa svojim prirodnonaučnim istraživanjima, njeni predstavnici (Tales, Anaksimandar, Anaksimenes, Heraklit) razvili su spontano-materijalistički i delimično navivno-dijalektički pogled na svet, uperen pre svega protiv verovanja u bogove. 124
- ⁹¹ *posao Danaida* — posao kome nema kraja, uzaludan posao. Ovaj pojam potiče iz grčke mitologije. Danaosove kćeri Danaide u prvoj bračnoj noći su pobile nametnute im muževe i kažnjene su time da probušeno bure neprekidno pune vodom. 91
- ⁹² Igra reči: na navedenom mestu u *Bibliji* reč »Wesen« (biće) upotrebljena je umesto »Anwesen« (imanje, posed). 127

- ⁹⁸ Citat je uzet iz članka Ludwiga Feuerbacha *Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie*, objavljenog u drugom tomu zbornika *Anekdotas zur neuesten deutschen Philosophie und Publicistik* koji je izdao Arnold Ruge u Švajcarskoj (u Cirihi i Vinterturu) 1843. 128
- ⁹⁴ Do revolucije 1848. na berlinskim ulicama i u parku Tivgarten bilo je zabranjeno pušenje pod pretnjom novčane ili telesne kazne; denuncijanti su dobijali deo novčane kazne naplaćivane od prestupnika. 130
- ⁹⁵ *Vodeni Poljaci* — nadimak za šleske Poljake u Nemačkoj; prvobitno naziv za splavare na Odri, koji su većinom bili Poljaci iz gornje Šlezije. 132
- ⁹⁶ Misli se na upotrebu tada modernih, Kinezima još nepoznatih oružja u prvom »ratu zbog opijuma« (1838 — 1842), koji je bio osvajački rat Engleske protiv Kine. S njim je počelo pretvaranje Kine u polukolonijalnu zemlju. 134
- ⁹⁷ *Ecce iterum Crispinus* (i tu je opet Krispin) — tako počinje četvrta Juvenalova satira, koja u svom prvom delu udara po Krispinu, jednom od dvorana rimskog cara Domicijana. U prenosnom smislu ove reči znače: opet ista osoba« ili: »opet isto«. 139
- ⁹⁸ *Žirondisti* — članovi partije industrijske i trgovačke buržoazije koji su bili skloni kompromisu s monarhijom; dobili su ovo ime po svojim vodećim poslanicima iz departmana Žironde. 144
Termidorci — članovi kontrarevolucionarne partije krupne buržoazije koji su 9. termidora godine II (27. jula 1794) oborili Robespierre-a.
- ⁹⁹ *Deux amis de la liberté* [Dva prijatelja slobode] — pod ovim pseudonimom objavili su Kerverseau i Clavelin krajem 18. i početkom 19. veka u Parizu delo u više tomova pod nazivom *Histoire de la révolution de France*. 144
- ¹⁰⁰ Ovdje je reč o sledećim delima: Montgaillard, *Revue chronologique de l'histoire de France*, i Roland de la Platière, *Appel à l'impartiale posterité, par la citoyenne Roland*. 144
- ¹⁰¹ Montjoie, *Histoire de la conjuration de Maximilien Robespierre*. 144
- ¹⁰² Vidi: *Benedicti de Spinoza opera quae supersunt omnia*. 144
- ¹⁰³ Iz jedne protestantske crkvene pesme. 144
- ¹⁰⁴ *Habits bleus* (plavi kaputi) — vojnici republikanskih armija, tako nazvani zbog boje svoje uniforme; u širem smislu: republikanci nasuprot rojalistima, koji su nazivani blancs (beli).
Sansculottes — tako su nazivani najpre buržoaski demokrati zato što nisu nosili culottes (čakšire do kolena) kao aristokrati, već pantalons (duge čakšire). Kasnije je ovaj naziv prešao na najrevolucionarnije delove masa. 144, 165
- ¹⁰⁵ G. Browning, *The domestic and financial condition of Great Britain; preceded by a brief sketch of her foreign policy; and of the statistics and politics of France, Russia, Austria, and Prussia* [Unutrašnje političko i finansijsko stanje Velike Britanije; s prethodnom kratkom skicom njene spoljne politike, i statistike i politike Francuske, Rusije, Austrije i Pruske], London 1834. 146
- ¹⁰⁶ Vidi: Michelet, *Geschichte der letzten Systeme der Philosophie in Deutschland von Kant bis Hegel*. 146
- ¹⁰⁷ Vidi delo Karla Theodora Bayrhofera *Die Idee und Geschichte der Philosophie*, koje je izišlo 1838. u Marburgu. 147
- ¹⁰⁸ *Stoja u Atini* — učionica filozofa Zenona iz Kitiona (336 - 264 pre n. e.) u Atini, osnivača filozofske škole stoika. 148
- ¹⁰⁹ *Kupfergraben* — Kanal u Berlinu i jedna od ulica na njegovoj obali. 148

- ¹¹⁰ Iz pesme *Nur in Deutschland!* [Samo u Nemačkoj!] od Hoffmanna von Fallerslebena. 149
- ¹¹¹ Vidi: *Luciani samosatensis opera*. 151
- ¹¹² »Kako je nakitnjak glavni deo opreme ratnika« — tako glasi naslov 8. glave u 3. knjizi Rabelais-ovog dela *Gargantua i Pantagruel*. 154
- ¹¹³ »*Savez vrlina*« (Tugendbund) — tajno političko društvo obrazovano 1808. u Pruskoj. Cilj Društva je bio između ostalog i da budi patriotska osećanja, kao i da rasplamsa borbu za oslobođenje zemlje od Napoléonove okupacije i za uspostavljanje ustavnog poretka. Po Napoléonovoj želji, kralj Pruske je rasturio ovo društvo 1809. godine. 158
- ¹¹⁴ *julska revolucija* — misli se na revoluciju u julu 1830. u Francuskoj. 158
- ¹¹⁵ Louis Blanc, *Histoire de dix ans. 1830 — 1840*. Ovo delo je izišlo u nemačkom prevodu Ludwiga Buhla 1844/45. u Berlinu pod nazivom *Geschichte der zehn Jahre 1830 — 1840 von Louis Blanc* [Istorija jedne decenije 1830 — 1840. od Louis-a Blanc-a]. 159
- ¹¹⁶ *Fiziokrati* — pristalice jednog učenja političke ekonomije u 18. veku u Francuskoj (Quesnay, Mercier de la Rivière, Le Trosne, Turgot i drugi). Nasuprot merkantilističkom sistemu, oni su »ispitivanje porekla viška vrednosti preneli iz sfere optičaja u sferu same neposredne proizvodnje i time postavili osnovu za analizu kapitalističke proizvodnje« (Marx). Fiziokrati su smatrali da je zemljišna renta jedini oblik viška vrednosti a, stoga, i da je poljoprivredni rad jedini proizvodni rad. Ali ova »prividna apoteoza zemljišne svojine« pretvara se u njenu »ekonomsku negaciju i potvrdu kapitalističke proizvodnje« (Marx), na taj način što su fiziokrati hteli da sve poreze stave na zemljišnu rentu, što su zahtevali oslobađanje industrije od tutorstva države i proklamovali slobodnu konkurenciju. 160
- ¹¹⁷ *Cercle social* (Kružok za socijalna pitanja) — organizacija koju su osnovali predstavnici demokratske inteligencije i koja je istupala u toku prvih godina francuske buržoaske revolucije krajem 18. veka u Parizu. U istoriji komunističke misli mesto tog Cercle social određuje se time što je njegov ideolog Claude Fauchet postavio zahtev za jednakom raspodelom zemlje, za ograničavanjem krupnog poseda i za radom za sve građane sposobne da rade. Kritika kojoj je Claude Fauchet podvrgao formalnu jednakost koju je proklamovala francuska revolucija pripremila je teren za znatno smelije istupanje Jacques-a Roux-a, vođe »besnih« (enragés), povodom ovog pitanja. 160
- ^{117a} Ovde treba umetnuti sledeći tekst koji je naknadno dešifrovan:

Kao da je sada *svako* sopstvenik, i da buržuji svest o vladavini sopstvenika izražavaju na taj način da je sada »nacija sopstvenik i gospodar«; dakle, da je »nacija« postala buržoazija par excellence.

»Već 8. jula izjava biskupa od Otena i Barère-ova izjava uništila je privid da je svako, pojedinac, značajan u zakonodavstvu; ona je pokazala potpunu nemogućnost komitenata; većina predstavnika je zagospodarila.«

»Izjava biskupa od Otena i Barère-ova izjava« je predlog koji je on podneo 4 (a ne 8) jula i sa kojim Barère nije imao nikakve veze osim što ga je 8. jula podržao među mnogim drugima. Predlog je prihvaćen 9. jula, po čemu se, dakle, nikako ne može videti zašto sveti Max govori o »8. julu«. Taj predlog nikako nije »uništio privid da je *svako, pojedinac, značajan*« itd. — već je uništio vezivnu snagu onih cahiers koji su predati poslanicima, tj. uticaj i »značaj« ne »svakog, pojedinca« već 177 feudalnih bailliages i 431 divisions des ordres; prihvatanjem ovog predloga Skupština se oslobodila karaktera stare, feudalne états généraux. Uostalom, u to doba se uopšte nije radilo o ispravnoj teoriji

narodnog predstavnštva već o sasvim praktičnim, neophodnim pitanjima. Broghe-ova vojska držala je Pariz u šahu i iz dana u dan se približavala; u glavnom gradu je vladalo veliko uzbuđenje; još nije bilo proteklo ni 14 dana od jeu-de-paume u lit-de-justice; dvor je intrigirao sa mnoštvom plemića i duhovnih lica protiv Narodne skupštine; najzad, usled još postojećih feudalnih pokrajinskih carina i kao posledica cele feudalne poljoprivrede, vladala je glad u većini pokrajina i osećala se velika nestašica novca. Kako je sam Talleyrand rekao, u tom trenutku radilo se o *assemblée essentiellement active*, dok su *cahiers* aristokratske i druge reakcije pružale priliku dvoru da odluku Skupštine oglašava za nevažecu povezujući je sa komitentima. Talleyrand-ovim predlogom skupština je sebe proglasila za nezavisnu, uzurpirala je vlast koja joj je bila potrebna, što je, naravno, na političkom tlu bilo moguće samo u političkom obliku i uz korišćenje postojećih Rousseau-ovih itd. teorija. (Upor. *Le point du jour*, par Barère de Vieuzac 1789, br. 15 i 17.) Narodna skupština je morala da učini taj korak jer ju je napred gonila bezbrojna masa koja je stajala iza nje. Dakle, ona time sebe nikako nije pretvorila u »potpuno egoistički dom, odvojen od pupčane vrpce i bezobziran«, već se tek time pretvorila u *stvarni organ* velikog mnoštva Francuza, koje bi je inače pregazilo, kao što se to kasnije i dogodilo »potpuno egoističkim« poslancima, koji su se »odvojili od pupčane vrpce«. Ali, posredstvom svog kritičara istorije, sveti Max ovde vidi samo rešavanje jednog teorijskog pitanja; on vidi u Konstituenti, šest dana pre juriša na Bastilju, sabor *crkvenih otaca* koji raspravljaju o jednom dogmatskom mestu! Uostalom, pitanje o »značaju svakog, pojedinca« moguće je samo u nekom demokratski izabranom predstavnštvu, i za vreme revolucije pokrenuto je tek u Konventu, iz isto tako empirijskih razloga kao i ovde pitanje *cahiers*-a. Ono što je *Assemblée constituante* i teorijski rešila bila je razlika između predstavnštva jedne vladajuće *klase* i predstavnštva vladajućih *staleža*, i ova politička vladavina buržoaske *klase* bila je uslovljena položajem svakog pojedinca, zato što je bila uslovljena tadašnjim produkcionim odnosima. Predstavnštvo je sasvim specifičan proizvod modernog buržoaskog društva koji se od njega ne može odvojiti kao ni moderna pojedinačna individua.

Kao što ovde smatra za »pojedince« onih 177 *bailliages* i 431 *divisions des ordres*, sveti Max potom isto tako vidi u apsolutnom monarhu i njegovom car tel este *notre plaisir* vladavinu »pojedina« nasuprot konstitucionalnom monarhu, »vladavini aveti« (str. 141) i u aristokrati, u članu esnafa opet »pojedina« nasuprot građaninu (str. 137).

»Revolucija nije bila usmerena protiv *postojećeg*, već protiv ovog *postojećeg*, protiv ovog *odredenog stanja*.« (Str. 145.)

Dakle, ne protiv postojeće organizacije svojine na zemlju, porezâ, carina koje na svakom uglu kože opštenje i . . . [Tu se završava tekst, nedostaju još dve stranice.] 160

¹¹⁸ Iz anonimnog članka *Preußen seit der Einsetzung Arndt's bis zur Absetzung Bauer's* u zborniku »Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz«, koji je pesnik Georg Herwegh izdao 1843. u Cirihu i Vinterturu. 160

¹¹⁹ *evil may-day* (nesrećni majski dan) — pod ovim nazivom ušao je u istoriju ustanak gradskih stanovnika 1. maja 1518. u Londonu, dignut protiv prevlasti stranih trgovaca; u ustanku su učestvovali poglavito niži slojevi gradskog stanovništva. 163

¹²⁰ *Robert Ket* je 1549. bio vođa najvećeg od seljačkih ustanaka u istočnoj Engleskoj; ustanici su se borili za povraćaj oduzetih opštinskih imanja i protiv krvavog zakonodavstva. Ustanak je uzeo takve razmere da je engleska vlada poslala vojsku da ga uguši. Ta vojska se sastojala od stranaca-najamnika, a bila joj je pridodata artiljerija. U ovoj borbi pobijeno je 3000 seljaka, još veći broj njih zarobljen je i pogubljen. Sam Ket je obešen na jednom trgu u gradu Noridžu. 163

- ¹²¹ Engleski ustanak 1842. i velški ustanak 1839. — Engleskom radničkom pokretu (čartističkom pokretu) pripadali su početkom četrdesetih godina 19. veka i delovi radikalne sitne buržoazije, čiji su razvoju sputavali krupni fabrikanti i koji su stajali u opoziciji prema vladi. Prisustvo sitnoburžoaskih elemenata doprinelo je tome da čartisti u to vreme nisu imali nikakav jasan politički cilj i da je radnički pokret bio nejedinstven. Sa ovog razloga radnici su u svojim borbama doživljavali teške poraze.
- Ustanak u Velsu 1839. pre vremena su izdali elementi neprijateljski raspoloženi prema radnicima. Ova izdaja nagnala je radnike da ranije započnu bunu, i ustanak se završio njihovim krvavim porazom.
- Godina 1842. donela je zaoštavanje privredne krize, što je bilo povezano s porastom revolucionarnog radničkog pokreta. Fabrikanti su licemerno prihvatili radničke zahteve (mesec odmora za radnike); tako su uspeali da radnike privremeno pridobiju za borbu protiv zakonâ o žitu, čije je ukidanje trebalo da donese buržoaziji slobodu trgovine. Ali kad su radnici postavili sopstvene socijalne zahteve, buržoazija je prešla na stranu vladinih trupa i dozvolila hapšenje vođa čartističkog pokreta. Posledica ovog poraza bio je rasep čartističkog pokreta, koji je od tada postao revolucionarni radnički pokret, ali koji se raspao posle 1848. 163 165
- ¹²² *Slobodni duhovi* (Freijeister) — aluzija na »Slobodne«. Tako se u prvoj polovini četrdesetih godina 19. veka nazivao mladohegelovski kružok berlinskih literata, čije su jezgro činili Bruno Bauer, Edgar Bauer, Eduard Meyen, Ludwig Buhl, Max Stirner i drugi. Već 1842. Marx je u svojim pismima kritikovao »Slobodne« i odbijao da njihove besadržajne i beznačajne članke objavljuje u listu »Rheinische Zeitung«, koji je uređivao. 164
- ¹²³ Ovde treba umetnuti tekst koji je izbacio Bernstein:
- »Uostalom, već vrlo rano čak i kod nemačkih komunista mogu se naći mesta koja je »Stirner« mogao da prisvoji i izokrene u svojoj kritici prava, npr. Heß, »Dvadeset jedan tabak iz Švajcarske« 1843, str. 326 i drugde.«
- Vidi u 3. i 4. tomu ovog izdanja Marxove napise *Prilog jevrejskom pitanju* i *Prilog kritici Hegelove filozofije prava. Uvod*, i Engelsov rad *Nacrt za kritiku političke ekonomije*. 167
- ¹²⁴ Bluntschlijev izveštaj — naziv za knjigu *Die Komunisten in der Schweiz nach den bei Weiting vorgefundenen Papieren. Wörtlicher Abdruck des Kommissionsberichts an die H. Regierung des Standes Zürich*, Zürich 1843. Autor ovog spisa, objavljenog anonimno, bio je švajcarski pravnik i reakcionarni političar Johann Caspar Bluntschli. — *Lorenz von Stein* je napisao knjigu *Der Socialismus und Communismus des heutigen Frankreichs*. 168
- ¹²⁵ *Congregatio de propaganda fide* (Kongregacija za širenje vere) — katolička organizacija koju je osnovao papa i čiji je cilj bio širenje katolicizma u svim zemljama i borba protiv jeretika. Ova kongregacija je bila jedno od oruđa reakcionarne politike papstva i katoličkih krugova. 171
- ¹²⁶ »Kritika u vidu knjigovezačkog majstora« — tako su Marx i Engels u *Svetoj porodici* ironično nazivali Carla Reichardta. U sveskama I i II časopisa »Allgemeine Literatur-Zeitung« bio je objavljen članak C. Reichardta *Schriften über den Pauperismus*, u kome je podvrgnut kritici članak *Die Gründe des wachsenden Pauperismus* iz knjige A. T. Wönigera *Publicistische Abhandlungen*. 175
- ¹²⁷ Iz Shakespeare-ovog *Timona Atinjanina*, IV čin, scena 3. 185
- ¹²⁸ Autor knjige *Leçons sur l'industrie et les finances* je Pereire. 186
- ¹²⁹ *Baratarija* — izmišljeno ostrvo na kojem je Sančo Pansa iz Servantesovog *Don Kihota* postavljen za guvernera. 187
- ¹³⁰ *Dioskuri* — likovi iz grčke mitologije, blizanci Kastor i Poluks. Oni su kao sazvežđe (Blizanci) važili za zaštitnike pomoraca. 188

- ¹³¹ *banqueroute cochonne* (svinjski bankrot) — 32. od 36 vrsta bankrota koje je opisao Fourier. U svom nezavršenom delu *Des trois unités externes* [Tri spoljna jedinstva] Fourier ovako definiše 32. vrstu bankrota: »Svinjski bankrot je bankrot običnog čoveka koji umesto da dela po opštim pravilima, svoju ženu, decu i samog sebe upropašćuje, izlažući se kako napadu pravde tako i preziru prijatelja trgovine, za koje važi samo onaj bankrot u kome čovek, pridržavajući se uzvišenih načela, uspe da spase svoju imovinu. U trgovačkom žargonu kaže se za bankrotera koji upropašćuje sebe i svoju porodicu: »To se ne zove raditi, već svinjiti!« 190
- ¹³² *Middleman* označava uopšteno posrednika, senzala. U Irskoj je bilo posrednika zakupaca ili, kako ih je Engels nazvao, *Oberpächter* (glavnih zakupaca). Oni su zakupljivali zemlju od zemljoposjednika i zatim je davali, izdijelenu na male parcele, u podzakup po višoj zakupnoj ceni. »Glavni zakupac je odgovoran zemljoposjedniku za zakup i on uzima zalogu za nju« (Engels). U Irskoj je između zemljoposjednika i onih koji su stvarno obrađivali zemlju stajalo često i po tuce takvih posrednika. 200
- ¹³³ Izreka »Poznaj sebe samog« stajala je na ulazu u Apolonov hram u Delfima, starogrčkom gradu na obronku Parnasa. 201
- ¹³⁴ Po Benthamovoj idealističkoj etici, kao moralni važe oni postupci jednog čoveka čiji je rezultat takav da zbir radosti premašuje zbir patnji. Sastavljanje drugih lista radosti i patnji i uspostavljanje njihove ravnoteže sa ciljem da se odredi moralnost nekog postupka, Marx i Engels nazivaju »bentamovskim knjigovodstvom«. Marxova ocena Benthama može se naći u *Kapitalu*, I tom, str. 636 — 639. u ovom izdanju. 209
- ¹³⁵ *Moabit i Kepenik* — bivša predgrada Berlina čije je pripajanje berlinskoj opštini izvršeno 1861. odnosno 1920.
Hamburška kapija — gradska kapija na tadašnjoj severnoj granici Berlina, porušena zajedno s gradskim zidom u periodu od 1860. do 1880. Nalazila se na mestu na kome danas Kleine Hamburger Straße izlazi na Wilhelm-Pieck-Straße. 213
- ¹³⁶ *Nosač Nante* — ličnost iz drame *Das Trauerspiel in Berlin* [Tragedija u Berlinu] od K. von Holteija; po uzoru na njega je poznati nemački komičar F. Beckmann stvorio popularnu lakrdiju *Der Eckensteher Nante im Verhör* [Nosač Nante na saslušanju]. Ime Nante je postalo sinonim za brbljivog šaljivdžiju sklonog filozofiranju, koji u svakoj prilici priča prostačke šale na berlinskom žargonu. 219
- ¹³⁷ *Bloksberg* (Blocksberg) — vrh planinskog masiva Harc u srednjoj Nemačkoj; po narodnoj legendi, Bloksberg je mesto gde se u Valpurginoj noći veštice skupljaju u vrinu kolo. Naziv »Blocksberg« nosi i veći broj uzvišica u Meklenburgu u srednjoj Nemačkoj; za njega su vezane sujeverne predstave o »zlim dusima«. 227
- ¹³⁸ *Prokrust* — lik razbojnika iz grčke legende koji je stavljao u krevet svakog ko mu je dopadao šaka. Ako je ta osoba bila suviše mala, on ju je »rastezao« čekićem; ako je bila suviše dugačka, on ju je silom skraćivao.
Prokrustova postelja se poslovično upotrebljava da izrazi prinudno stanje ili shemu u koju se nešto silom sabija. 229
- ¹³⁹ Vidi: Klopstock, *Messias*. 230
- ¹⁴⁰ Iz Szeliginog članka: *Eugen Sue*, »*Die Geheimnisse von Paris* [Tajne Pariza], objavljeno u časopisu »*Allgemeine Literatur-Zeitung*«, Heft VII. 238
- ¹⁴¹ *Sin divljine* — drama Friedricha Halma koja je prvi put izvedena 1842. godine. U knjižarama se pojavila 1843. 244

- ¹⁴² *Spanso-Bocho* — jedna od najsurovijih telesnih kazni koje su primenjivali kolonizatori u Surinamu (Južna Amerika). U svom delu *Traité de législation* [Rasprava o zakonodavstvu], str. 392, Charles Comte ovako opisuje to mučenje: »Osudenome se vežu šake i prisile ga da kolena zaglavi među ruke. Zatim ga polože na stranu i drže ga tako, zavezanog kao pečeno pile, pomoću jednog koca zabijenog u zemlju, za koji je privezan. U ovom položaju može da se pokreće isto toliko koliko i neki mrtvac. Zatim ga crnac tuče snopom čvornovatih grana tamarinde, sve dok koža ne počne da se skida; potom ga okrene na drugu stranu, izudara iznova, a krv upija zemlja na mestu izvršenja kazne. Po završetku mučenja, nesrećnika operu sokom od limuna u kome je rastvoren barut da bi se sprečilo truljenje mesa. Kad se završi i ova procedura, šalju ga natrag u njegovu kolibu da se leči, ako je to uopšte još moguće.« 249
- ¹⁴³ Godine 1791. izbio je na ostrvu Haiti ustanak robova crnaca, koji se održao do 1793. Ustanici s Toussaint-Louverture-om na čelu borili su se protiv vlasnika plantaža i kolonizatora, a za slobodu, zemlju i nezavisnost. Svojom borbom izdejstvovali su ukidanje ropstva. 249
- ¹⁴⁴ *Istorijska [pravna] škola* — reakcionarni pravac u istorijskoj i pravnoj nauci koji se pojavio u Nemačkoj krajem 18. veka.
Romantičari — ideološki pravac u prvoj polovini 19. veka, srodan istorijskoj pravnoj školi. Karakteristika ovih pravaca može se naći u Marxovim člancima *Filozofski manifest istorijske pravne škole* i *Prilog kritici Hegelove filozofije prava. Uvod*. (Vidi u 1. i 3. tomu ovog izdanja.) 254
- ¹⁴⁵ Iz Chamissove pesme *Tragische Geschichte*. 257
- ¹⁴⁶ *Deset tablica* — prvobitna varijanta zakona *Dvanaest tablica* (lex duodecim tabularum), najstarijeg spomenika zakonodavstva rimske robovlasničke države. Ovaj zakon je prihvaćen kao rezultat borbe plebejaca protiv patricija u periodu republike sredinom 5. veka pre n. e. Služio je kao polazna tačka za dalji razvoj rimskog privatnog prava. 258
- ¹⁴⁷ *Stehely* — vlasnik poslastičarnice u Berlinu, u kojoj su se četrdesetih godina 19. veka obično sastajali radikalno nastrojeni građani, a među njima pre svih pisci. 263
- ¹⁴⁸ Po Goetheovom *Faustu*, 1. deo (Faustova soba za studije), gde stoji: »A prava se i zakoni k'o bolest večita nasleđuju.« 268
- ¹⁴⁹ U Goetheovom *Faustu*, 1. deo (Faustova soba za studije), stoji: »To nešto, taj nezgrapni svet.« 268
- ¹⁵⁰ Iz Heineove pesme *Berg-Idylle*. 271
- ¹⁵¹ Potpuni naslovi pomenutih dela glase: Edgar Bauer, *Die liberalen Bestrebungen in Deutschland*; Schlosser, *Geschichte des achtzehnten Jahrhunderts und des neunzehnten bis zum Sturz des französischen Kaiserreichs*; Moses Heß, *Die europäische Triarchie, Guizot-ov govor u francuskom Domu perova*; Nauwerck, *Über die Theilnahme am Staate*. Autor drame *Emilia Galotti* je Lessing. 273
- ¹⁵² *Leges barbarorum* [varvarski zakoni] — nastali su od 5. do 9. veka i predstavljali su uglavnom zapisano običajno pravo raznih germanskih plemena (Franaka, Frizijaca i drugih).
Consuetudines feudorum — tablica srednjovekovnog feudalnog prava nastala u poslednjoj trećini 12. veka u Bolonji.
Jus talionis — pravo naknade istim (oko za oko, zub za zub), a i izvršenje kazne nad onim udom zločinca kojim je ovaj počinio zločin (na primer odsecanje ruke krivokletniku).
Starogermanska Gewere — legitimna vlast jednog slobodnog čoveka nad komadom zemlje kojim on suvereno vlada i štiti sve stvari i ljude koji se nalaze na tom tlu.

Compensatio — uzajamno izmirenje zahteva i protivzahteva (prebijanje).

Satisfactio — zadovoljenje za neki prestup ili okajavanje tog prestupa, a i izmirenje poverioca nekom drugom dažbinom, a ne onom koja mu se dujuje. 279

- ¹⁶³ *Sveta Hermandad* — savez španskih gradova, osnovan krajem 15. veka uz sadejstvo kraljevskih organa vlasti koji su težili da iskoriste buržoaziju u interesu apsolutizma u borbi protiv krupnih feudalaca. Od sredine 16. veka oružane snage »Svete Hermandad« vršile su policijske funkcije. U prenosnom, ironičnom smislu naziv »Sveta Hermandad« pridavan je policiji. 280
- ¹⁶⁴ *Špandau* — sada deo grada Berlina, a u vreme o kome se govori — samostalan, utvrđen grad. Zatvorenici koji su držani u citadeli postavljenoj na jednom ostrvu u reci Havel bili su određeni za rad na gradnji tvrđave. 280
- ¹⁶⁵ Autor spisa *Appel à la France contre la division des opinions* jeste Lourdoueix. 282
- ¹⁶⁶ *Septembarški zakoni* — reakcionarni zakoni koje je u septembru 1835. izdala francuska vlada pozivajući se na atentat na kralja Louis-Philippe-a izvršen 28. jula. Oni su ograničili delatnost porotnih sudova i uveli stroge mere protiv štampe. Za štampu su predviđali povećanje kaucija za periodične publikacije i uveli kazne zatvorom i visoke novčane kazne za publikacije u kojima se govorilo protiv svojine i postojećeg državnog poretka. 283
- ¹⁶⁷ *Magna Charta* (Magna Charta Libertatum) — povelja koju su engleskom kralju Jovanu bez Zemlje podneli pobunjeni krupni feudalci (baroni) podržavani od ritera i gradova. Ova povelja, potpisana 15. juna 1215, ograničavala je kraljeva prava pre svega u korist krupnih feudalaca i sadržala izvesne ustupke ritterskom staležu i gradovima; većini stanovništva, seljacima-kmetovima, Charta nije donela nikakva prava. 288
- ¹⁶⁸ Avakum — biblijski prorok. Knjiga proroka Avakuma predstavlja mešavinu najrazličitijih pogleda i izraz je potpune duhovne nemoći i nesposobnosti da se shvati stvarnost. 289
- ¹⁶⁹ Aluzija na to što je Stirner u leto 1845. pokušao da obezbedi sebi egzistenciju otvaranjem trgovine mlekom, pošto se njegova spisateljska delatnost u finansijskom pogledu pokazala kao promašaj. Mogli su se naći dobavljači mleka, ali ne i kupci; tako su ukiseljene zalihe išle u slivnik. 293
- ¹⁶⁰ Vidi: Nassau William Senior, *Three lectures on the rate of wages* [Tri predavanja o stopi najamnine]. 294
- ¹⁶¹ *Sveta alijansa* je bila savez kontrarevolucionarnih snaga protiv svih naprednih pokreta u Evropi. Nju su osnovala 26. septembra 1815. u Parizu Rusija, Austrija i Pruska, na inicijativu Aleksandra I. Pridružila joj se većina evropskih država; Engleska joj formalno nije pristupila. Osnovni dokument, »Akt Svete alijanse«, bio je sastavljen u religioznom, mističkom tonu. Države koje su se priključile Svetoj alijansi obavezale su se na uzajamnu podršku pri ugušivanju svih revolucionarnih narodnih pokreta gde god oni izbili. Međutim, Sveta alijansa je oslabila usled stalnog jačanja revolucionarnih pokreta. Raspala se krajem dvadesetih i početkom tridesetih godina. 295
- ¹⁶² *Pandekta* (grčki) i *digesta* (latinski) — glavni deo rimskog građanskog prava. Pandekta su bili sastavljeni od izvoda iz dela rimskih pravnika koji su odgovarali interesima robovlasnika. Napravljeni su po nalogu vizantijskog cara Justinijana I i 533. godine proglašeni za zakon. 297
- ¹⁶³ *Seehandlung* — »Društvo za pomorsku trgovinu«, osnovano u Pruskoj 1772. kao kreditno trgovinsko društvo, s nizom važnih državnih privilegija. Ono je vladi stavilo na raspolaganje velike zajmove i faktički igralo ulogu njenog bankara i senzala. Ediktom od 27. oktobra 1810. akcije i obveznice ovog društva

- pretvorene su u državne obveznice i time je uklonjena forma društva. Od Pruskog Društva za pomorsku trgovinu nastala je Pruska državna banka. 306
- ¹⁶⁴ *Levons-nous!* [Podignimo se!] — iz devize revolucionarno-demokratskog nedeljnika »Révolutions de Paris«, čiji je čitav tekst glasio ovako: »Veliki nam se čine velikim samo zato što mi sami klečimo. Podignimo se!« Ovaj nedeljnik list je izlazio u Parizu od jula 1789. do februara 1794. 310
- ¹⁶⁵ *Falansterije* — »Falanster je bio naziv za socijalističke kolonije koje je planirao Charles Fourier« (Engels). (Vidi i napomenu 168.) 310
- ¹⁶⁶ »*Hinkende Botten*« (i: »*Hinkende Boten*«) [Šepavi glasnici] bili su publicistička forma slična kalendaru ili almanahu, nastala oko 1590. kao dopuna za »*Neue Zeitungen*«. Ove su donosile neproverene i stoga često lažne vesti. Naprotiv, »*Hinkende Boten*« su u vidu osvrta donosili rezime događaja godine i pridavali veći značaj istinitosti nego aktuelnosti izveštavanja. Često su izvrgavani podsmehu zbog svoje sporosti. Karikature (drvorezi) pokazuju bogalja koji sedi naopako na staroj kljusini, dok poštar juri pored njega na vatrenom konju. 314
- ¹⁶⁷ »*Rekvijem*« koji je Mozart počeo da komponuje pred samu svoju smrt, dovršio je njegov učenik i sledbenik Franz Xaver Süssmayer. 322
- ¹⁶⁸ *Organizatori rada* — utopijski socijalisti (naročito Fourier i njegovi učenici), pristalice jednog utopijskog plana za izmenu društva reformama, takozvanim »organizovanjem rada«, koje su suprotstavljali anarhiji proizvodnje pod kapitalizmom. 322
- ¹⁶⁹ *Vodvilj* — satirično-zabavna narodna pesma o nekom aktuelnom događaju na poznatu melodiju. Ovde: vrsta šaljivog pozorišnog komada s pesmom i igrom. 322
- ¹⁷⁰ »svako utvrđivanje očinstva je zabranjeno« — iz člana 340. Napoléonovog zakonika (Code Napoléon). 326
- ¹⁷¹ Iz svadbene pesme u operi Carla Marije von Webera *Čarobni strelac* (Der Freischütz), za koju je tekst napisao Franz Kind. 327
- ¹⁷² *Willenhall* — gradić u grofoviji Stafordšir u Engleskoj, centar industrije gvožđa. 328
- ¹⁷³ Aluzija na to što je Max Stirner svoju knjigu posvetio svojoj ženi Marie Dähnhardt. »Avet naslova njene knjige« je Stirnerova formulacija. U svom spisu *Der Einzige und sein Eigentum* Stirner dovodi ovu izreku u vezu s Bettinom von Arnim i njenim spisom *Dies Buch gehört dem König*. 328
- ¹⁷⁴ Vidi: Godwin, *Enquiry concerning political justice, and its influence on morals and happiness*. 329
- ¹⁷⁵ Reč je o jednoj od najvažnijih teza iz »Deklaracije o pravima čoveka i građanina« (»Déclaration des droits de l'homme et du citoyen«) iz 1793, koju je napisao Robespierre, a prihvatio Konvent u periodu revolucionarno-demokratske diktature jakobinaca. Jedan član te deklaracije glasi: »Ako vlada povredi prava naroda, ustanak je najsvetije pravo i bezuslovna, neizbežna dužnost čitavog naroda i svakog pojedinog njegovog dela.« 330
- ¹⁷⁶ Vidi: Ricardo, *On the principles of political economy and taxation*. 331
- ¹⁷⁷ Vidi: H. Heine, *Sonettenkranz an A. W. von Schlegel*, u: »Buch der Lieder«. 333
- ¹⁷⁸ *Carinski savez* (Zollverein) — (Prusko-nemački carinski savez) — ekonomski savez nemačkih država pod pruskim vodstvom za uklanjanje unutrašnjih carina i za zajedničko regulisanje graničnih carina. Obrazovale su ga 1. januara 1834. Pruska i druge države članice Nemačkog Saveza. Austrija i neke male države nisu pristupile Carinskom savezu. 337

- ¹⁷⁹ Iz Goetheovog *Fausta*, I deo (Pred kapijom). 340
- ¹⁸⁰ *Humanus* — ličnost iz Goetheove nezavršene pesme *Die Geheimnisse*. 340
- ¹⁸¹ Vidi: Fourier, *Théorie de l'unité universelle*. Ovaj rad je izašao u 2-5. tomu »Oeuvres complètes de Ch. Fourier« i predstavlja kasniju novu obradu spisa *Traité de l'association domestique-agricole*. 341 424
- ¹⁸² *Kirensku školu* je osnovao grčki filozof Aristip (oko 400. pre n. e.) u svom rodnom gradu Kireni. Aristip je za najviše dobro proglasio čulno i duhovno uživanje (hedonizam), ali kojim mora vladati unutarnja sloboda. 342
- ¹⁸³ *Aramejski dijalekt* — Aramejci su bili semitska plemena koja su naseljavala severnu Siriju u 2. veku pre n.e. Njihovim dijalektom se govorilo svuda u Palestini u početku naše ere; počev od 7. veka potisnuo ga je arapski jezik. 350
- ¹⁸⁴ Iz Goetheovog *Fausta*, I deo, treća scena. 357
- ¹⁸⁵ *Jetreno more* — legendarno zgrušano more u kome se zaglibljuju brodovi. 369
- ¹⁸⁶ Iz Calderonove komedije *La puente de Mantible*, prvi čin. 370
- ¹⁸⁷ Vidi: Oelckers, *Die Bewegung des Socialismus und Communismus*. 375
- ¹⁸⁸ *Torijevci* — partija osnovana posle restauracije Stuarda, koji su se vratili na engleski presto 1660. Oni su zastupali samo zemljoposjedničku aristokratiju i stajali u političkom pogledu na stanovištu apsolutne monarhije, dakle među engleskim partijama su bili ona partija koja je imala najmanje zasluga za donošenje ustava. Naprotiv, ustav je odgovarao interesima buržoazije u usponu, čija je pobjeda u revoluciji bila osigurana snažnim i odlučnim učešćem narodnih masa. 376
- ¹⁸⁹ *Mladonemački beletristi* — literarni pokret *Mlada Nemačka*, grupa liberalno nastrojenih pisaca i kritičara koja se formirala tridesetih godina 19. veka u Nemačkoj i jedno vreme bila pod uticajem Heinea i Börnea. Pisci Mlade Nemačke (Gutzkow, Laube, Wienbarg, Mundt i drugi), koji su u svojim beletrističkim i publicističkim radovima održavali opozicionarsko raspoloženje sitne buržoazije, zalagali su se za slobodu savesti i štampe. Pogleda Mladonemaca karakterisali su ideološka nezrelost i politička neopredeljenost; većina ih se brzo pretvorila u gradanske liberala. Grupa se raspala posle 1848. 377
- ¹⁹⁰ Časopis »Rheinische Jahrbücher zur gesellschaftlichen Reform« izdavao je Hermann Püttmann. Izašle su samo dve sveske, prva u avgustu 1845. u Darmštatu, a druga krajem 1846. u malom mestu Bel-Vi kod Konstanc, na nemačko-švajcarskoj granici. Težeći da nađu oslonac za propagandu svojih komunističkih pogleda u Nemačkoj, Marx i Engels su smatrali da je nužno da za ovaj cilj koriste pomenuti časopis. Prva sveska sadrži govore koje je Engels održao na skupovima u Elberfeldu 8. i 15. februara 1845, a druga sveska Engelsov članak *Praznik nacija u Londonu* (vidi u 5. tomu ovog izdanja, str. 211 — 227. i 254 — 264). Međutim, opšti smer ovih godišnjaka određivali su predstavnici »istinskog« socijalizma, koji su u njima saradivali. 379
- ¹⁹¹ Reč je u jednom članku Hermanna Semmiga. 379
- ¹⁹² Vidi članak Mosesa Heßa *Über die Noth in unserer Gesellschaft und deren Abhülfe* iz »Deutsches Bürgerbuch für 1845«, str. 22 — 48. 380
»Deutsches Bürgerbuch für 1845« — godišnjak koji je izdao H. Püttmann u decembru 1844. u Darmštatu. Opšti smer godišnjaka određivala je saradnja predstavnika »istinskog« socijalizma. »Deutsches Bürgerbuch für 1846« izašao je u leto 1846. u Manhajmu.
- ¹⁹³ Izmenjen citat iz Heineove zbirke pesama *Lyrishes Intermezzo*, 50. pesma. 381.

- ¹⁹⁴ *Leveleri* (nivelatori) — tako se za vreme engleske revolucije nazivala jedna politička grupa koja se sastojala od zanatlija i seljaka i imala veliki uticaj među vojnicima Cromwellove armije. Oni su zastupali mišljenje da su ljudi od rođenja slobodni i međusobno jednaki. Zahtevali su opšte biračko pravo, ukidanje monarhije i povraćaj »ograđene« zemlje seljacima. Oni su ujedno bili i odlučni branioci privatne svojine i hteli su da radnicima i slugama kao ljudima bez poseda uskrate učešće u opštem biračkom pravu. Usled ovog stava levelera i usled patnji naroda izazvanih bedom i glađu, od partije levelera otepeili su se *istinski leveleri* ili *digeri* (kopači). Oni su zastupali stanovište da radni narod treba da obrađuje opštinsku zemlju bez plaćanja zakupnine. U nekoliko sela su samovoljno zaposeli neiskorišćenu zemlju i počeli da je pripremaju za setvu. Kad su Cromwellovi vojnici došli da ih rasteraju, oni nisu pružili nikakav otpor, jer su u ovoj borbi hteli da primene samo mirna sredstva i verovali su u snagu ubedivanja. 381
- ¹⁹⁵ Vidi: Chastellux, *De la félicité publique*. 382
- ¹⁹⁶ Cabet, *Voyage en Icarie, roman philosophique et social*. Drugo izdanje, Pariz 1842. Cabet je prvi put izdao svoju knjigu 1840. u dva toma pod naslovom *Voyage et aventures de lord William Carisdall en Icarie* [Putovanje lorda Williama Carisdalla u Ikariju i njegove avanture]. 382
- ¹⁹⁷ *systeme de la nature* — ovo mesto upućuje na delo *Systeme de la nature* francuskog materijaliste Paul-Henri-Dietricha d'Holbacha, koje je ovaj iz konspirativnih razloga potpisao imenom J. B. Mirabaud-a, sekretara Francuske akademije, koji je umro 1760. 382
- ¹⁹⁸ Iz Heineove pesme *Verkehrte Welt* iz ciklusa »Zeitgedichte«. 387
- ¹⁹⁹ *Humaniora* — opšti naziv za sve školske discipline koje su za cilj svoje nastave postavile izučavanje klasične antičke kulture; humanisti renesanse i njihovi učenici smatrali su ove discipline za osnovu humanističkog obrazovanja i vaspitanja. 387
- ²⁰⁰ Iz Heineovog speva *Deutschland. Ein Wintermärchen*, glava VII. 389
- ²⁰¹ Reč je o jednom članku Rudolpha Matthäija. 390
- ²⁰² Refren jedne nemačke dečje pesmice. 395
- ²⁰³ Ovde je reč o zborniku »Neue Anekdotas«, koji je izišao krajem maja 1845. u Darmštatu. Ovaj zbornik je sadržao novinske članke Mosesa Heßa, Karla Grüna, Otta Lüninga i drugih, koje je zabranila cenzura i koji spadaju pretežno u prvu polovinu 1844. godine. Ubrzo posle izlaska ovog toma Marx i Engels su, kako to proizlazi iz jednog njihovog pisma Heßu, izneli niz vrlo kritičkih primedaba na njegovu sadržinu. 401
- ²⁰⁴ *Radamantis* — tip neumoljivog sudije iz grčke mitologije. 402
- ²⁰⁵ Izmenjen citat iz libreta Mozartove opere *Čarobna frula*, II čin, Sarastrova arija. 403
- ²⁰⁶ Vidi: Moses Heß, *Socialismus und Communismus*. 404
- ²⁰⁷ Lerminier, *Philosophie du droit*. 405
- ²⁰⁸ *Hôtel de Ville* — većnica; ovde: Gradska većnica u Parizu.
Palais Bourbon — zgrada francuskog Poslaničkog doma, koja se nalazi u Parizu na Quai d'Orsay. Palata se nalazila do revolucije u posedu Bourbona, a 1790. proglašena je za nacionalnu svojinu. U doba Restauracije ovde je počela da zaseda Poslanička skupština. 405
- ²⁰⁹ Reybaud, *Études sur les réformateurs ou socialistes modernes*. 408

- ²¹⁰ Vidi članak *À un catholique. Sur la vie et le caractère de Saint-Simon* u pomenu-tom broju lista »L'Organisateur«.
- »L'Organisateur« — dnevni list sensimonističke škole; izlazio je u Parizu od 1829. do 1831. 408
- ²¹¹ Ovo delo Saint-Simon je napisao 1802, a 1803. je anonimno izišlo u Parizu. 413
- ²¹² Prvo izdanje ovog Saint-Simonovog dela izašlo je pod naslovom *Catéchisme des industriels*, 1823—1824. u Parizu u 3 sveske. 415
- ²¹³ *Feudalna klasa ili klasa plemstva* je po Saint-Simonu staro feudalno plemstvo. *Srednja klasa ili međuklasa* sastojala se pre revolucije iz 1789. od pravnih savetnika vlade, građanskih lica u vojnoj službi i građanskih zemljoposjednika, koji su sa svojim posedom bili povezani samo kao rentijeri. Ova međuklasa je 1789. iskoristila narod da revoluciju saobrazi svome interesu. Posle revolucije ona je zavladala narodom i državom i više nije učinila ništa korisno za društvo.
- U klasu industrijalaca* spadaju svi oni koji sami proizvode ili daju drugima da proizvode materijalna dobra, i oni koji se bave prometom ove robe. Nju čine tri velike grupe: seljaci, fabrikanti i trgovci. Ova klasa industrijalaca je najvažnija društvena klasa; jedino ona donosi koristi društvu i stoga i treba u njemu da zauzme prvo mesto i da vodi državne poslove.
- Vidi u vezi s ovim: Saint-Simon, *Catéchisme politique des industriels*. 415
- ²¹⁴ »Le Producteur« — prvi organ štampe sensimonističke škole; ovaj časopis je izdavan u Parizu 1825/1826. 420
- ²¹⁵ »Le Globe« — dnevni list koji je izlazio u Parizu od 1824. do 1832. Od 18. januara 1831. bio je organ sensimonističke škole. 421
- ²¹⁶ Vidi članak Karla Rosenkranza *Ludwig Tieck und die romantische Schule*, u: »Hallische Jahrbücher«, godište 1838, br. 155 - 158 i 160 - 163. 422
- ²¹⁷ *Mémilmontant* — tada predgrađe, a sada 20. arondisman (rejon) Pariza. Tamo je Enfantin, »vrhovni otac« sensimonista, posedovao dobro na koje se sa oko četrdeset svojih vernih pratilaca povukao 1832. posle svade sa Bazard-om; tu je pokušao da sa njima osnuje radnu komunu. 423
- ²¹⁸ Reč je o delu B. P. Enfantina *Économie politique et politique*, koje je 1831. objavljeno u Parizu kao knjiga, dok je prvobitno izlazilo u vidu niza članaka u listu »Le Globe«, godište 1831. 423
- ²¹⁹ »Le livre nouveau« [Nova knjiga] je rukopis u kome je izloženo učenje sensimonista i koji su njegovi autori nameravali da učine »novom Biblijom« sensimonističke religije. Sastavljen je 1832. na sastancima grupe vođa sensimonističke škole s Enfantinom na čelu. Podaci o ovom rukopisu i izvodi iz njega nalaze se u: Reybaud, *Études sur les réformateurs ou socialistes modernes*. 423
- ²²⁰ Prvo izdanje Fourier-ovog dela *Théories des quatre mouvements et des destinées générales* izišlo je anonimno u Lionu 1808. Da bi se izbegle teškoće s francuskom policijom, kao mesto izdanja naveden je Lajpcig. 424
- ²²¹ Vidi: Churoa, *Kritische Darstellung der Socialtheorie Fourier's*. 424
- ²²² Vidi epigram *Die Philosophen*, u: »Friedrich von Schillers sämtliche Werke«, Bd. 1 - 12, Stuttgart, Tübingen 1812 - 1815, Bd. 1. 435
- ²²³ »Vorwärts!« — nemački list; izlazio je dva puta nedeljno u Parizu od januara do decembra 1844. U njemu su saradivali Marx i Engels. Pod Marxovim uticajem (Marx je saradivao u uređivanju lista od leta 1844), list je počeo da dobija komunistički karakter; oštro je kritikovao reakcionarni sistem u Pruskoj. Na zahtev pruske vlade, Guizot-ovo ministarstvo je u januaru 1845. naredilo da se Marx zajedno s još nekim saradnicima lista protera iz Francuske; na to je »Vorwärts!« obustavio izlaženje.

U brojevima 72 i 73 izišao je članak *Auszüge aus Morelly's »Code de la nature«*, u br. 87 članak *Friedrich Wilhelm IV. und Morelli*. 440

²²⁴ Vidi članke Karla Grūna: *Feuerbach und die Socialisten*, u: »Deutsches Bürgerbuch für 1845«, i *Politik und Socialismus*, u: »Rheinische Jahrbücher«, 1845, str. 98 — 144. 441

²²⁵ *Die Neue Welt oder das Reich des Geistes auf Erden. Verkündigung*, Ženeva 1845. Ovde se objavljuju predavanja koja je G. Kuhlmann držao u Weitlingovim zajednicama u Švajcarskoj. Karakteristiku ove knjige vidi u Engelsovom članku *Zur Geschichte des Urchristentums* (1894).

Rukopis sledeće, V glave 2. toma *Nemačke ideologije* («V. Dr Georg Kuhlmann iz Holsteina ili Proroštvo istinskog socijalizma») napisan je Weydemeyеровom rukom, a nosi na kraju oznaku »M. Heß«. Koncept za ovu glavu dao je verovatno Heß, Weydemeyer ga je prepisao, a Marx i Engels su izvršili definitivnu redakciju. 444

²²⁶ *Les attractions sont proportionnelles aux destinées* — citat iz Fourier-ovog dela *Théorie des quatre mouvements et des destinées générales*. Reč je s jedne strane o sklonostima ljudi da izvežbaju određene stručne sposobnosti, a s druge strane o božanskim zakonima koji vladaju svetom. 448

²²⁷ *piecer na jednom selfactoru - selfactor* je jedan deo predilice koji radi automatski; *piecer* — mlada devojka koja kontroliše mašinu i povezuje iskidane konce. 463

Literatura

I. Dela i spisi

- Alexis, W[illibald] [Wilhelm Häring]: *Cabanis*. Roman in 6 Büchern. [Kabanis. Roman u 6 knjiga], Berlin 1832. 273
- Amadis des Gaules* [Amadis Galski], Amsterdam 1750. 279
- Anekdotas zur neuesten deutschen Philosophie und Publicistik* von Bruno Bauer, Ludwig Feuerbach, Friedrich Köppen, Karl Nauwerck, Arnold Ruge und einigen Ungenannten. Hrsg. von Arnold Ruge, Bd. 1-2 [Neizdato iz najnovije nemačke filozofije i publicistike. Napisi Bruna Bauera, Ludwiga Feuerbacha, Friedricha Köppena, Karla Nauwercka, Arnolda Rugea i nekoliko neimenovanih; izdao Arnold Ruge, tom 1-2], Zürich, Winterthur 1843. 128 155 273
- Appel à la France contre la division des opinions* - vidi [Lourdoueix, Henri de]
- Aristoteles: *Metaphysik*, übers. und erl. von Eugen Rolfes [Metafizika, preveo i istumačio Eugen Rolfes], Leipzig 1904. 114
- Aristoteles über die menschliche Seele*, aus dem Griech. übers. und mit Anm. begleitet von M. W. Voigt [Aristotel o ljudskoj duši. S grčkog preveo i napomenama propratio M. W. Voigt], Leipzig 1803. 114 115
- Arndt, Ernst Moritz: *Erinnerungen aus dem äußeren Leben* [Uspomene iz spoljnog života], Leipzig 1840. 287
- Arnim, Bettina von: *Dies Buch gehört dem König*, Bd. 1-2 [Ova knjiga pripada kralju, tom 1-2], Berlin 1843. 273
- À un catholique. Sur la vie et le caractère de Saint-Simon*. [Jednom katoliku. O Saint-Simonovom životu i karakteru.] U: »L'Organisateur«, br. 40 od 19. maja 1830. 408 409
- Auszüge aus Morelly's »Code de la nature«*. [Izvodi iz Morellyjevog »Kodeksa prirode«.] U: »Vorwärts! Pariser Deutsche Zeitschrift«, br. 72 i 73, 1844. 440 441
- [Bacon, Francis] Francisci Baconi Baronis de Verulamio: *De dignitate et augmentis scientiarum* [O dostojanstvu i napredovanju nauka], Wirceburgi 1779. 139
- *The essays or counsels, civill and morall* [Ogledi ili saveti građanski i moralni], London 1625. 139
- *Novum organum scientiarum* [Novi organon nauka], London 1620. 139

- Bauer, Bruno (anonimno): *Charakteristik Ludwig Feuerbachs*. [Karakteristika Ludwiga Feuerbacha.] U: »Wigand's Vierteljahrsschrift«, Bd. [tom] 3, 1845. 26 28 73 75 76 77 91 299 371 372
- *Das entdeckte Christenthum. Eine Erinnerung an das achtzehnte Jahrhundert und ein Beitrag zur Krisis des neunzehnten* [Otkriveno hrišćanstvo. Sećanje na osamnaesti vek i prilog za razumevanje krize devetnaestog veka], Zürich, Winterthur 1843. 77
- Bauer, Bruno: *Geschichte der Politik, Cultur und Aufklärung des achtzehnten Jahrhunderts*, Bd. 1 - 4 [Istorija politike, kulture i prosvetiteljstva osamnaestog veka, tom 1 - 4], Charlottenburg 1843 - 1845. 41
- (anonimno) *Hinrichs, politische Vorlesungen*. Bd. I. [Hinrichsova predavanja o politici, tom I.] U: »Allgemeine Literatur-Zeitung«, H. [sv.] I, 1843. 90
- *Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker*. Bd. 1 [Kritika sinoptičkih jevanđelja, tom 1], Leipzig 1841. 77 87
- (anonimno) *Ludwig Feuerbach*. [Ludwig Feuerbach.] U: »Norddeutsche Blätter für Kritik, Literatur und Unterhaltung«, H. [sv.] IV, 1844. 75
- *Die gute Sache der Freiheit und meine eigene Angelegenheit* [Dobra stvar slobode i moja vlastita stvar], Zürich, Winterthur 1842. 75 78
- (anonimno) *Neueste Schriften über die Judenfrage*. [Najnoviji spisi o jevrejskom pitanju.] U: »Allgemeine Literatur-Zeitung«, H. [sv.] I, 1843, H. [sv.] IV. 87
- (anonimno) *Was ist jetzt der Gegenstand der Kritik?* [Šta je sada predmet kritike?], H. [sv.] VIII, iste publikacije, 1844. 87 89
- Bauer, Bruno i Edgar Bauer: *Denkwürdigkeiten zur Geschichte der neueren Zeit seit der Französischen Revolution*. Nach den Quellen und Original-Memoiren bearb. und hrsg. [Spomenice za istoriju novijeg doba od francuske revolucije naovamo. Obradeno i izdato prema izvorima i originalnim memoarima], Charlottenburg 1843 - 1844. 159 168 273
- Bauer, Edgar: *Bailly und die ersten Tage der Französischen Revolution* (Bruno und Edgar Bauer: »Denkwürdigkeiten zur Geschichte der neueren Zeit seit der Französischen Revolution, Bd. 4 [Bailly i prvi dani francuske revolucije (Bruno i Edgar Bauer: »Spomenice za istoriju novijeg doba od francuske revolucije naovamo«, tom 4)], Charlottenburg 1843. 273
- *Die liberalen Bestrebungen in Deutschland*, H. 1 - 2 [Liberalna stremljenja u Nemačkoj, sv. 1 - 2], Zürich, Winterthur 1843. 273
- Bayrhaoffer, Karl Theodor: *Die Idee und Geschichte der Philosophie* [Ideje i istorija filozofije], Marburg 1838. 147
- Beaulieu, C[laude]–F[rançois]: *Essais historiques sur les causes et les effets de la révolution de France* [Istorijski eseji o uzrocima i posledicama francuske revolucije], Paris 1801 - 1803. 144
- Becker, August: *Die Volksphilosophie unserer Tage* [Narodna filozofija danas], Neumünster 1843. 262 273
- (anonimno) *Vorwort zu: [Kuhlmann, Georg]: Die Neue Welt oder das Reich des Geistes, auf Erden. Verkündigung* [Predgovor za: ([Kuhlmann, Georg]): »Die Neue Welt oder das Reich des Geistes, auf Erden. Verkündigung«], Genf 1845. (Vidi pod: Kuhlmann, Georg.) 444 445 446, 449
- Becker, Nicolaus: *Der deutsche Rhein*. In: »Gedichte von Nicolaus Becker« [Nemačka Rajna. U: »Pesme Nicolausa Beckera«], Köln 1841. 41

Biblija ili Sveto pismo staroga i novoga zaveta 95 273

- 1. knjiga Mojsijeva 4, 1; 41, 19; 49, 9. 86 154 333
- 2. knjiga Mojsijeva, glava 7 i 8. 348
- knjiga Osijina 10, 12. 150
- 1. knjiga Samuilova 25, 2. 127
- 2. knjiga o kraljevima 12, 11. 245
- knjiga o Jovu 26, 14. 194
- Psaltir 24, 7-10; 118, 22. 93 418
- Isaija 34, 11-14. 187
- Jeremija 2, 5 i 6; 18, 14; 19, 3; 22, 29; 25, 3; 32, 22, 30, 33-35. 84
- Jezekilj 11, 18. 80
- Avakum, glava 1-4. 289
- Jevandlje po Mateju 5, 3; 6, 26, 28; 8, 10, 22; 10, 16; 11, 27; 20, 16. 110 130 151 232 311 392
- Jevandlje po Marku 10, 29. 110
- Jevandlje po Luki 1, 45. 298
- Jevandlje po Jovanu 2, 4. 102
- Poslanica apostola Pavla Rimljanima 3, 28; 4, 18, 22; 6, 23, 19, 16, 20 - 21. 90 131 155 160 276
- Prva poslanica apostola Pavla Korinćanima 3, 1-2; 13, 2 i 12. 83 84 147 151 154 155
- Druga poslanica apostola Pavla Korinćanima 5, 17. 116
- Poslanica apostola Pavla Galaćanima 3, 24; 5, 19-21, 24. 80 103 205
- Poslanica apostola Pavla Efežanima 6, 12. 149
- Druga poslanica apostola Pavla Timoteju 3, 1, 3-4. 80
- Prva poslanica apostola Petra 2, 8, 9. 152 347
- Prva Jovanova poslanica 4, 16 312
- Poslanica Hebrejima 11, 13. 110
- Jakovljeva poslanica 1, 2 i 9. 265 268
- Judina poslanica 11-13, 19, 23. 80
- Jovanovo otkrovenje 12, 5; 13, 7 i 18; 17, 3, 5, 6; 20, 7-9; 22, 15. 80 115, 118 149 177 354

Blanc, Louis: *Histoire de dix ans. 1830 - 1840* [Istorija jedne decenije. 1830 - 1840, tom 1-5], Paris 1841 - 1844. 158 273

Bluntschli, Johann Caspar: *Die Kommunisten in der Schweiz nach den bei Weitling vorgefundenen Papieren. Wörtlicher Abdr. des Kommissionalberichtes an die H. Regierung des Standes Zürich* [Komunisti u Švajcarskoj prema spisima nadenim kod Weitlinga. Doslovno preštampan komisijski izveštaj upućen visokoj vladi kantona Ciriha], Zürich 1843. 168 173 262 273

Bossuet, Jacques Benigne: *Politique tirée des propres paroles de l'Écriture sainte* [Politika izvučena iz pravih reči Svetog pisma], Bruxelles 1710. 435

- Brissot, [Jacques-Pierre]: *Mémoires de Brissot... sur ses contemporains, et la révolution française*. Publiés par son fils; avec des notes et des éclaircissemens historiques par m. F. de Montrol [Brissot-ovi memoari... o njegovim savremeniciima i francuskoj revoluciji. Objavio njegov sin; s istorijskim beleškama i objašnjenjima g. F. de Montrola, tom 1-2], Paris 1830. 160
- Buhl, Ludwig: *Geschichte der zehn Jahre 1830-1840 von Louis Blanc*. Aus dem Franz. übers. Bd. 1-5 [Istorija decenije 1830-1840. od Louis-a Blanc-a. Prevod s francuskog, tom 1-5], Berlin 1844-1845. 159
- Cabet, [Étienne]: *Ma ligne droite ou le vrai chemin du salut pour le peuple* [Moja prava linija ili pravi put k blagostanju naroda], Paris 1841. 383
- *Réfutation des doctrines de l'atelier* [Opovrgavanje doktrina o radionici], Paris 1842. 181 182
- *Voyage en Icarie, roman philosophique et social* [Putovanje u Ikariju, filozofski i socijalni roman], Paris 1842. 382 432 441
- Calderón, Pedro de la Barca: *La puente de Mantible*. In: »Las comedias de D. Pedro Calderón de la Barca«, cotejadas con las mejores ediciones hasta ahora publicadas, corregidas y dadas á luz por Juan Jorge Keil [Most na Mantibli. U: »Komedije D. Pedra Calderóna de la Barca upoređene sa do sada najboljim objavljenim izdanjem, korigovao i izdao Juan Jorge Keil], Leipsique 1827-1830. 370
- Camoës, Luis de: *Lusiada* [Lusijada], [Berlin 1810]. 351 352
- Carriere, Moriz: *Der Kölner Dom als freie deutsche Kirche. Gedanken über Nationalität, Kunst und Religion beim Wiederbeginn des Baues* [Kelnska katedrala kao slobodna nemačka crkva. Razmišljanja o nacionalnosti, umetnosti i religiji prilikom ponovnog početka gradnje], Stuttgart 1843. 273
- Cervantes Saavedra, Miguël de: *Vida y hechos del ingenioso hidalgo Don Quixote de la Mancha* [Život i podvizi oštroumnog viteza Don Kihota od Manče], En Haia 1744. 165 187-189 191 192 218 220 228 248 278 280 301 302 328 347 348 356 358 363 364 365 370
- Chamisso, Adalbert von: *Tragische Geschichte*. In: »Adalbert von Chamisso's Werke«, Bd. 3, 2. Aufl. [Tragična povest. U: »Dela Adalberta von Chamissoa«, tom 3, 2. izd.], Leipzig 1842. 257
- [Chastellux, François Jean de]: *De la félicité publique. Ou considérations sur le sort des hommes dans les différentes époques de l'histoire* [O opštoj sreći. Ili razmatranja o sudbini ljudi u raznim istorijskim epohama], Amsterdam 1772. 382
- Chevalier, Michel: *Cours d'économie politique fait au Collège de France* [Kurs političke ekonomije održan na Collège de France], Bruxelles 1845. 423
- *Lettres sur l'Amérique du Nord* [Pisma o Severnoj Americi], Paris 1836. 245
- Churoa, A. L. von [August Ludwig von Rochau]: *Kritische Darstellung der Socialtheorie Fourier's* [Kritički prikaz Fourier-ove teorije društva], Braunschweig 1840. 424
- [Clemens Alexandrinus]: *Clementis Alexandrini opera graece et latine quae extant* [Sva sačuvana na grčkom i latinskom jeziku napisana dela Klimenta Aleksandrijskog], Coloniae 1688. 113 114
- Code Napoléon* [Napoléonov zakonik], Paris, Leipzig 1808. 117, 276 296 439
- Comte, Charles: *Traité de législation ou exposition des lois générales, suivant lesquelles les peuples prospèrent, dépérissent, ou restent stationnaires* [Rasprava o zakonodavstvu ili izlaganje o opštim zakonima na osnovu kojih narodi napreduju, nazaduju ili stagniraju], Bruxelles 1837. 249

- Constant-Rebecque, Benjamin de: *De l'esprit de conquête et de l'usurpation dans leurs rapports avec la civilisation européenne* [O osvajačkom duhu i o uzurpaciji u vezi s evropskom civilizacijom], bez naznačenja mesta izdanja, 1814. 282
- Déclaration des droits de l'homme et du citoyen. 1793.* In: P. J. B. Buchez et P. C. Roux: «Histoire parlementaire de la révolution française ou journal des assemblées nationales, depuis 1789 jusque'en 1815...», T. 31 [Deklaracija o pravima čoveka i građanina. 1793. U: P. J. B. Buchez i P. C. Roux: «Parlamentarna istorija francuske revolucije ili dnevnik nacionalnih skupština od 1789. do 1815...», tom 31], Paris 1837. 330
- Destutt de Tracy, Antoine-Louis-Claude, comte de: *Éléments d'idéologie. 4e et 5e parties. Traité de la volonté et de ses effets* [Elementi ideologije. Četvrti i peti deo. Rasprava o volji i njenom dejstvu], Paris 1826. 183
- Deux amis de la liberté* — vidi [Kerverseau, Fr. Marie, i G. Clavelin]
- Dictionnaire de l'Académie française*, vol. 1 - 2 [Rečnik Francuske akademije, tom 1 - 2], Bruxelles 1835. 247
- [Diogenes Laertius]: *Diogenis Laertii de clarorum philosophorum vitis, dogmatibus et apophthegmatibus libri decem* [Deset knjiga Diogena Laertija o životu, mišljenjima i izrekama istaknutih filozofa], Paris 1850. 111 112
- Eden, Frederic Morton: *The state of the poor: or, an history of the labouring classes in England*, vol 1 - 3 [Stanje siromašnih ili istorija radničke klase u Engleskoj, tom 1 - 3], London 1797. 176
- Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz.* Hrsg. von Georg Herwegh. 2. Aufl. [Dva-deset jedan tabak iz Švajcarske, izd. Georg Herwegh, 2. izd.], Clarus 1844. 160 273 380 386 401 407 442
- Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, par une société des gens de lettres* [Enciklopedija ili rečnik nauka, umetnosti i zanata s objašnjenjima, izradilo jedno društvo književnika], Paris 1751. 437
- [Enfantin, Barthelemy-Prospere]: *Économie politique et Politique. Articles extraits du «Globe»* [Politička ekonomija i politika. Članci iz lista «Le Globe»], Paris 1831. 422 423
- Engels, Friedrich: *Umriss zu einer Kritik der Nationalökonomie.* [Nacrt za kritiku političke ekonomije.] U: «Deutsch-Französische Jahrbücher», Paris 1844. 167.
- Engels, Friedrich und Karl Marx: *Die heilige Familie, oder Kritik der kritischen Kritik. Gegen Bruno Bauer und Consorten* [Sveta porodica ili kritika kritičke kritike. Protiv Bruna Bauera i drugova], Frankfurt a.M. 1845. 28 76 77 78 80 83—89 120 169 217 218 326 398 442
- Ewald, Johann Ludwig: *Der gute Jüngling, gute Gatte und Vater, oder Mittel, um es zu werden. Ein Gegenstück zu der Kunst, ein gutes Mädchen zu werden*, Bd. 1 — 2 [Dobar mladić, dobar suprug i otac ili način da se to postane. Pandan veštini da se postane dobra devojka, tom 1 - 2], Frankfurt a.M. 1804. 97
- Faucher, Julius: *Englische Tagesfragen.* [Engleska dnevna pitanja.] U: «Allgemeine Literatur-Zeitung», H. [sv.] VII, VIII, 1844. 86
- *De la félicité...* — vidi [Chastellux, François Jean de]

- Feuerbach, Ludwig: *Geschichte der neuern Philosophie. Darstellung, Entwicklung und Kritik der Leibnitz'schen Philosophie* [Istorija novije filozofije. Izlaganje, prikaz razvitka i kritika Leibnitzove filozofije], Ansbach 1837. 75
- *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*. [Osnovna načela filozofije budućnosti], Zürich, Winterthur 1843. 42 78 155 369 461 - 463
- (anonimno) *Zur Kritik der »positiven Philosophie«*. In: »Hallische Jahrbücher«, Jg. 1, Nr. 289 - 293 [Prilog kritici »pozitivne filozofije«. U: »Hallische Jahrbücher«, god. 1, br. 289 - 293], 1838. 75
- *Pierre Bayle. Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie und Menschheit* [Pierre Bayle. Prilog istoriji filozofije i čovečanstva], Ansbach 1838. 75
- [Vorläufige] *Thesen zur Reform der Philosophie*. [(Prethodne) teze za reformu filozofije.] U: »Anekdoten zur neuesten deutschen Philosophie und Publicistik«, Bd. [tom] 2, 1843; vidi *Anekdoten*. 128 155.
- *Das Wesen des Christenthums* [Suština hrišćanstva], Leipzig 1841. 5 75 80 81 191 406 455 461
- Feuerbach, Ludwig (anonimno): *Ueber das »Wesen des Christenthums« in Beziehung auf den »Einzigsten und sein Eigenthum«*. [O »Suštini hrišćanstva« u vezi s »Jedinim i njegovom svojinom.«] U: »Wigand's Vierteljahrsschrift«, Bd. [tom] 2, 1845. 41 75 80 82 365
- *Das Wesen des Glaubens im Sinne Luther's. Ein Beitrag zum, »Wesen des Christenthums«* [Suština vere po Lutheru. Prilog »Suštini hrišćanstva«], Leipzig 1844. 463
- Fiévée, Joseph: *Correspondance politique et administrative, commencée au mois de mai 1814, et dédiée à M. le comte de Blacas d'Aulps* [Politička i administrativna korespondencija, započeta u maju 1814. i posvećena gospodinu grofu de Blacas d'Aulps-u], Paris 1816. 282 283
- Fourier, Ch[arles]: *La fausse industrie* [Izopačena industrija], Paris 1836. 164 165
- (anonimno): *Section ébauchée des trois unités externes*. In: »La Phalange«, 14. Année, Ire Série, T. 1 [Skica odeljka o tri spoljna jedinstva. U: »La Phalange«, 14. godište, 1. serija, tom 1], Paris 1845. 190
- *Théorie de l'unité universelle*. In: »Oeuvres complètes de Ch. Fourier«, 2. éd., vol. 2 - 5 [Teorija o univerzalnom jedinstvu. U: »Celokupna dela Ch. Fourier-a«, 2. izd., tom 2 - 5], Paris 1841 - 1845. 341
- *Théorie des quatre mouvements et des destinées générales* [Teorija o četiri kretanja i o opštim određenjima], Paris 1841. 424
- Fourier, Ch[arles]: *Traité de l'association domestique-agricole* [Rasprava o kućno-poljoprivrednoj asocijaciji], Paris, Londres 1822. 424
- Friedrich Wilhelm IV. und Morelli*. [Friedrich Wilhelm IV i Morelli.] U: »Vorwärts! Pariser Deutsche Zeitschrift«, br. 87, 1844. 440 441.
- Gellert, Christian Fürchtegott: *Fabeln und Erzählungen*, T. 1, Leipzig 1748; T. 2, 2. Aufl., Leipzig 1751. [Basne i pripovetke, tom 1, Lajpcig 1748; tom 2, 2. izd., Lajpcig 1751.] 312
- Godwin, William: *Enquiry concerning political justice, and its influence on morals and happiness*, vol. 1 - 2, 2. ed. [Istraživanje o političkoj pravdi i njenom uticaju na moral i sreću, tom 1 - 2, drugo izd.], London 1796. 329 338
- Goethe, Johann Wolfgang von: *Faust. Der Tragödie erster Teil*. In: »Goethes Werke«, ... hrsg. von Karl Heinemann. Kritisch durchges. und erl. Ausg.,

- Bd. 1 – 30, Leipzig und Wien: Bibliographisches Inst., o.J., Bd. 5. [Faust. Prvi deo tragedije. U: »Goetheova dela«, ... izdao Karl Heinemann. Kritičko izdanje s objašnjenjima, u 30 tomova, Laipcg i Beč: Bibliografski institut, bez naznačenja godine izdanja, tom 5.] 26 268 340 357.
- *Die Geheimnisse* [Tajne], Bd. [tom] 2. istog izdanja. 340
- Grün, Karl: *Die soziale Bewegung in Frankreich und Belgien. Briefe und Studien* [Socijalni pokret u Francuskoj i Belgiji. Pisma i studije], Darmstadt 1845. 402 443.
- *Feuerbach und die Socialisten*. In: »Deutsches Bürgerbuch für 1845«. Hrsg. von H. Püttmann [Feuerbach i socijalisti. U: »Deutsches Bürgerbuch für 1845«. Izdao H. Püttmann], Darmstadt 1845. 404, 441
- Grün, Karl: »*Geschichte der Gesellschaft*« von Theodor Mundt. In: »Neue Anekdotas«. Hrsg. von Karl Grün [»Istorija društva« Theodora Mundta. U: »Neue Anekdotas«. Izdao Karl Grün], Darmstadt 1845. 402, 408.
- *Politik und Socialismus*. [Politika i socijalizam.] U: »Rheinische Jahrbücher zur gesellschaftlichen Reform«, Bd. [tom] 1, 1845. 428, 441
- Guizot, François-Pierre-Guillaume: *Histoire de la civilisation en France depuis la chute de l'empire romain jusq'uen 1789* [Istorija civilizacije u Francuskoj od pada Rimskog Carstva do 1789], Paris 1840. 176.
- [Govor održan u Domu perova 25. aprila 1844.] U: »Le Moniteur universel«, br. 117 od 26. aprila 1844. 273.
- Halm, Friedrich [Elegius Franz Joseph von Münch-Bellinghausen]: *Der Sohn der Wildniß*. Dramatisches Gedicht in 5 Akten [Sin divljine. Drama u stihu, u 5 činova], Wien 1843. 244
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* [Enciklopedija osnova filozofskih nauka], Heidelberg 1817. 28 103 117 194
- *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, hrsg. von Eduard Gans. In: »Georg Wilhelm Friedrich Hegel's Werke«. Vollst. Ausg. durch einen Verein von Freunden des Verewigten, Bd. 8 [Osnovne crte filozofije prava ili osnovi prirodnog prava i nauke o državi, izdao Eduard Gans. U: »Dela Georga Wilhelma Friedricha Hegela«. Potpuno izdanje dela pripremilo Društvo pokojnikovih prijatelja, tom 8], Berlin 1833. 166 258 262 263 266 398 399.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Phänomenologie des Geistes*, hrsg von Johann Schulze [Fenomenologija duha, izdao Johann Schulze], 2. tom istog izdanja, Berlin 1832. 77, 88 107 110 124 126 155 215 335 405 458.
- *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, hrsg. von Carl Ludwig Michelet, 2. verb. Aufl., Th. 3 [Predavanja iz istorije filozofije, izdao Carl Ludwig Michelet, 2. popravljeno izd., 3. deo], 15. tom istog izdanja, Berlin 1844. 118 123 135 138 139–141.
- *Vorlesungen über die Naturphilosophie als der Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*. Zweiter Theil. Hrsg. von Carl Ludwig Michelet [Predavanja iz filozofije prirode kao enciklopedije osnova filozofskih nauka. Drugi deo. Izdao Carl Ludwig Michelet], Bd. [tom] 7, Abth. [odjeljak] 1. istog izdanja, Berlin 1842. 103.
- *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, hrsg. von Eduard Gans [Predavanja iz filozofije istorije, izdao Eduard Gans], 9. tom istog izdanja, Berlin 1837. 45 114 132 134 136 141 143

- *Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Nebst einer Schrift über die Beweise vom Daseyn Gottes*, hrsg. von Philipp Marheineke, 2. verb. Aufl., Th. 2 [Predavanja iz filozofije religije i jedan spis o dokazima o postojanju boga, izdao Philipp Marheineke, 2. popravljeno izdanje, 2. deo], 12. tom istog izdanja, Berlin 1840 138 140 141.
- *Wissenschaft der Logik*, hrsg. von Leopold von Henning, Th. 1, Abth. 1 - 2, Th. 2 [Logika, izdao Leopold von Henning, deo 1, odeljak 1 - 2, deo 2], 3 - 5 tom istog izdanja, Berlin 1833 - 1834. 120 194 215 224 228 274 405
- «*Die heilige Familie, oder Kritik der kritischen Kritik. Gegen Bruno Bauer und Consorten. Von Friedrich Engels und Karl Marx. Frankfurt a.M. 1845.*» [«Sveta porodica ili kritika kritičke kritike. Protiv Bruna Bauera i drugova. Od Friedricha Engelsa i Karla Marxa. Frankfurt na M. 1845.»] U: «Das Westphälische Dampfboot», Jg. [god.] 1, Bielefeld 1845. 73 87 - 90
- Heine, Heinrich: *Die Bäder von Lucca*. In: «Heinrich Heine's sämtliche Werke», Bd. 1 bis 18, Bd. 2 [Lučke toplice. U: «Sabrana dela Heinricha Heine», u 18 tomova, tom 2], Hamburg 1867 - 1868. 93
- *Berg-Idylle*, 3. Gedicht [Brdska idila, 3. pesma], 15. tom istog izdanja. 271
- *Deutschland. Ein Wintermärchen*, Kaput VII [Nemačka. Zimska bajka, glava 7], 17. tom istog izdanja. 389
- *Lyrisches Intermezzo*, 50. Gedicht [Lirski intermezo, 50. pesma], 15. tom istog izdanja. 381
- *Sonettenkranz an A. W. von Schlegel* [Sonetni venac A. W. von Schlegelu], 2. tom istog izdanja. 333
- *Verkehrte Welt* [Izopačeni svet], 17. tom istog izdanja. 387
- Heß, Moses: *Über die sozialistische Bewegung in Deutschland*. In: «Neue Anekdoten». Hrsg. von Karl Grün [O socijalističkom pokretu u Nemačkoj. U: «Neue Anekdoten», izdao Karl Grün], Darmstadt 1845. 404 407 427
- *Ueber die Noth in unserer Gesellschaft und deren Abhülfe*. In: «Deutsches Bürgerbuch für 1845», hrsg. von H. Püttmann [O bedi u našem društvu i njenom lečenju. U: «Deutsches Bürgerbuch für 1845», izdao H. Püttmann], Darmstadt 1845. 380 381 404 407
- *Die letzten Philosophen* [Poslednji filozofi], Darmstadt 1845. 89 - 91 190 211
- *Philosophie der That*. In: «Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz», hrsg. von Georg Herwegh, 2. Aufl. [Filozofija dela. U: «Dvadeset jedan tabak iz Švajcarske», izdao Georg Herwegh, 2. izd.], Glarus 1844. 386 407
- *Socialismus und Communismus*. [Socijalizam i komunizam], u istom izdanju. 404 407 441
- *Die europäische Triarchie* [Evropska trijarhija], Leipzig 1841. 273.
- Hinrichs, H[ermann] F[riedrich] W[ilhelm]: *Politische Vorlesungen. Unser Zeitalter und wie es geworden, nach seinen politischen, kirchlichen und wissenschaftlichen Zuständen, mit besonderm Bezuge auf Deutschland und namentlich Preußen*, Bd. 1 - 2 [Politička predavanja. Naše stoleće i kako je postalo, prema svojim političkim, crkvenim i naučnim prilikama, s posebnim osvrtom na Nemačku, a osobito na Prusku, tom 1 - 2], Halle 1843. 273
- Hoffmann von Fallersleben, August Heinrich: *Nur in Deutschland!* Gedicht. In: «Hoffmann's von Fallersleben gesammelte Werke». Hrsg. von Heinrich Gerstenberg, Bd. 3 [Samo u Nemačkoj! Pesma. U: «Sabrana dela Hoffmanna von Fallerslebena», izdao Heinrich Gerstenberg, tom 3], Berlin 1890. 149
- [D' Holbach, Paul-Henri-Dietrich baron]: *Système de la nature ou des loix du monde physique et du monde moral*, par M. Mirabaud, Partie 1 - 2 [Sistem prirode ili o zakonima fizičkog i duhovnog sveta, od g. Mirabaud-a, deo 1 - 2]. Londres 1770. 382.

- [Horatius Flaccus, Quintus]: *Carmina*, oda XXII. In: »Qu. Horatii Flacci opera omnia poetica«, editio nova [Pesme, oda XXII. U: »Celokupna pesnička dela Kvinta Horacija Flaka«, novo izdanje], Halae 1802. 112
- Jean Paul: *Hesperus oder 45 Hundsposttage. Eine Lebensbeschreibung*. In: »Jean Paul's sämtliche Werke«, Bd. 5 [Večernjača ili 45 pasjih dana putovanja poštanskim kolima. Životopis. U: »Sabrana dela Jeana Paula«, tom 5], Berlin 1841. 111
- [Jockellied]: *Niemand kommt nach Haus*. In: »Deutsches Kinderlied und Kinderspiel«, hrsg. von Franz Magnus Böhme [Niko ne dolazi kući. U: »Nemačka dečja pesma i dečja igra«, izdao Franz Magnus Böhme], Leipzig 1897. 107 - 108
- [Jungnitz, Ernst]: *Herr Nauwerk und die philosophische Facultät*. [Gospodin Nauwerk i filozofski fakultet.] U: »Allgemeine Literatur-Zeitung«, H. [sv.] VI 1844. 86
- [Juvenal]: *Decimi Junii Juvenalis satirae* [Satire Decima Junija Juvenala], Berlin, Leipzig 1777. 139
- Kant, Immanuel: *Critik der practischen Vernunft* [Kritika praktičnog uma], Riga 1788. 156 157
- Kerverseau, Fr. Marie, und G. Clavelin]: *Histoire de la révolution de France. Précédée de l'exposé rapide des administrations successives qui ont déterminé cette révolution mémorable*. Nouvelle édition, revue, corrigée et augmentée; par deux amis de la liberté [Istorija francuske revolucije, s prethodnim kratkim prikazom vlada koje su sledile jedna za drugom i koje su izazvale ovu znamenitu revoluciju. Novo, revidirano, popravljeno i prošireno izdanje; napisala dva prijatelja slobode], Paris 1792. 144
- Klopstock, Friedrich Gottlieb: *Der Messias*, Bd. 1 - 4 [Mesija. Tom 1 - 4], Wien 1775, 1783. 229 252
- Konrads von Würzburg Goldene Schmiede*. Hrsg. von Wilhelm Grimm [Kovačnica zlata Konrada von Würzburga, izdao Wilhelm Grimm], Berlin 1840. 369
- [Kuhlmann, Georg]: *Die Neue Welt oder das Reich des Geistes auf Erden. Verkündigung* [Novi svet ili carstvo duha među ljudima. Proglašenje], Genf 1845. 308 309 321 444 - 451
- Leibniz, Gottfried Wilhelm: *Principia philosophiae, seu theses in gratiam principis Eugenii*. In: »Gothofredi Guillelmi Leibnitii, opera omnia«, nunc primum collecta, in classes distributa, praefationibus & indicibus exornata, studio Ludovici Dutens. Tomus secundus [Principi filozofije, ili teze posvećene princu Eugenu. U: »Celokupna dela Gottfrieda Wilhelma Leibniza«, prvi put sada prikupljena, klasifikovana i snabdevena predgovorima i registrima trudom Ludwiga Dutensa, tom 2], Genevae 1768. 363
- Lerminier, E[ugène]: *Philosophie du droit* [Filozofija prava], Bruxelles 1832. 405
- Lessing, Gotthold Ephraim: *Emilia Galotti*. Ein Trauerspiel in 5 Aufzügen. In: »Lessings Werke«, mit Lebensbild von Julius Petersen und Einl. von Waldemar Oehlke und Eduard Stemplinger, T. 2 [Emilija Galoti. Tragedija u 5 činova. U: »Lessingova dela«, s biografijom od Juliusa Petersena i uvodom od Waldemara Oehlkea i Eduarda Stemplingera, deo 2], Berlin (i druga mesta): Bong, bez naznačenja godine izdanja. 273
- Levasseur (de la Sarthe), R[ené]: *Mémoires* Vol. 1-4 [Memoari, tom 1-4], Paris 1829 - 1831. 144

- [Linguet, Simon-Nicolas-Henri]: *Théorie des loix civiles, ou principes fondamentaux de la société*. T. 1 - 2 [Teorija građanskih zakona ili osnovna načela društva. Tom 1 - 2], Londres 1767. 160
- [Lourdoueix, Henri de]: *Appel à la France contra la division des opinions. Extrait de la »Gazette de France«* [Apel Francuskoj protiv nejedinstva mišljenja. Izvod iz lista »Gazette de France«], Paris 1831. 282
- Louvet de Couvray, [Jean-Baptiste]: *Mémoires* [Memoari], Paris 1823. 144
- [Lucianus]: *Luciani samosatensis opera ex recensione Guillelmi Dindorfii*. Graece et latine cum indicibus [Dela Lukijana iz Samosate, u redakciji Wilhelma Dindorfa. S registrima na grčkom i latinskom jeziku], Paris 1840. 151
- Marx, Karl: *Zur Kritik der Hegel'schen Rechtsphilosophie. Einleitung*. [Prilog kritici Hegelove filozofije prava. Uvod.] U: »Deutsch-Französische Jahrbücher«, Paris 1844. 167 189
- *Zur Judenfrage*. [Prilog jevrejskom pitanju, u istoj publikaciji.] 32 159 167 189 199 428
- Matthái, Rudolf: *Socialistische Bausteine*. [Socijalističke opeke] U: »Rheinische Jahrbücher zur gesellschaftlichen Reform«, Bd. [tom] 1, Darmstadt 1845. 390 - 401
- Michelet, Carl Ludwig: *Geschichte der letzten Systeme der Philosophie in Deutschland von Kant bis Hegel*, T. 1 - 2 [Isto:rija poslednjih filozofskih sistema u Nemačkoj od Kanta do Hegela, tom 1 - 2], Berlin 1837 - 1838. 146 147
- Monteil, Amans-Alexis: *Histoire des Français des divers états aux cinq derniers siècles*, T. I - X [Istorija raznih francuskih staleža u poslednjih pet vekova, u 10 tomova], Paris 1828 - 1842. 176 279
- Montgaillard, Guillaume-Honoré]: *Revue chronologique de l'histoire de France, depuis la première convocation des notables jusqu'au départ des troupes étrangères. 1787 - 1818* [Hronološki pregled istorije Francuske od prvog saziva plemiča do odlaska stranih trupa. 1787 - 1818], Paris 1820. 144
- Montjoie, Félix Louis Christophe: *Histoire de la conjuration de Maximilien Robespierre* [Istorija zavere Maximiliena Robespierre-a], Paris 1795. 144
- Morelly: *Code de la nature . . . avec l'analyse raisonnée de système social de Morelly par Villegardelle* [Kodeks prirode . . . s analizom i komentarom Morrellyevog. socijalnog sistema od Villegardelle-a], Paris 1841. 440 441
- M. R. (Hippolyte Regnier d'Estourbet): *Histoire du clergé de France pendant la révolution* [Istorija francuskog klera za vreme revolucije], Paris 1828. 144
- Mundt, Theodor: *Die Geschichte der Gesellschaft in ihren neueren Entwicklungen und Problemen* [Istorija društva u svetlosti novijih faza njegovog razvitka i njegovih problema], Berlin 1844. 402
- Nauwerck, Karl: *Über die Theilnahme am Staate* [O učešću u poslovima države], Leipzig 1844. 273
- »*Neue Anekdotas*«. Izdao Karl Grün, Darmstadt 1845. 401 402 404 407 408
- Nougaret, P[ierre]-J[ean]-B[aptiste]: *Histoire des prisons de Paris et des départemens; contenant des mémoires rares et précieux*. Le tout pour servir à l'histoire de la révolution française: notamment à la tyrannie de Robespierre et de ses agens et complices. Ouvrage dédié à tous ceux qui ont été detenus comme suspects. Redigé et publié par P. J. B. Nougaret, T. 1 - 4 [Istorija

pariskih zatvora i departmana, s retkim i dragocnim memoarima. Napisano da posluži istoriji francuske revolucije, a posebno da prikaže Robespierre-ovu tiraniju, njegove agente i saučesnike. Delo je posvećeno svima onima koji su bili uhapšeni kao sumnjivi. Redigovao i objavio P. J. B. Nougaret, u 4 toma], Paris 1797. 144

Oelckers, Theodor: *Die Bewegung des Socialismus und Communismus* [Socijalistički i komunistički pokret], Leipzig 1844. 375

Pereire, J.: *Leçons sur l'industrie et les finances* [Predavanja o industriji i finansijama], Paris 1832. 186

Pfister, J. C.: *Geschichte der Deutschen*, Bd. 1 - 5, Hamburg 1829 - 1835. («Geschichte der europäischen Staaten», hrsg. von A. H. L. Heeren und F. A. Ukert.) [Istorija Nemaca, tom 1 - 5, Hamburg 1829 - 1835 (Istorija evropskih država, izdali A. H. L. Heeren i F. A. Ukert)]. 192

Pinto, Isaac): *Lettre sur la jalousie du commerce*. In: [Pinto, Isaac], «Traite de la circulation et du credit» [Pismo o surevnjivosti u trgovini. U: «Rasprava o opticaju i kreditu»], Amsterdam 1771. 54 295

Preußen seit der Einsetzung Arndt's bis zur Absetzung Bauers. In: «Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz». Hrsg. von Georg Herwegh, 2. Aufl. [Pruska od Arndtovog postavljenja do Bauerovog smenjivanja. U: «Dvadeset jedan tabak iz Švajcarske». Izdao Georg Herwegh, 2. izd.], Glarus 1844. 160

Proudhon, Pierre-Joseph (anonimno): *De la création de l'ordre dans l'humanité, ou principes d'organisation politique* [O stvaranju poretka u ljudskom društvu ili principi političke organizacije], Paris, Besançon 1843. 273 442

— *Qu'est-ce que la propriété? Ou recherches sur le principe du droit et du gouvernement*. Premier memoire [Šta je svojina? Ili istraživanja o načelu prava i upravljanja. Prvo izlaganje], Paris 1841. 273 347

Rabelais, Franz: *Gargantua and Pantagruel*, aus dem Franz. verdeutscht, mit Einl. und Anm., den Varianten des zweyten Buchs von 1533, auch einem noch unbekanntem Gargantua hrsg. durch Gottlob Regis [Gargantua i Pantagruel, prevod s francuskog s uvodom i napomenama, s varijantama druge knjige od 1533. i s jednim još nepoznatim Gargantuom koga je izdao Gottlob Regis], Leipzig 1832. 154

Reichardt, Carl: *Schriften über den Pauperismus*. «Publicistische Abhandlungen»: von Wöniger, Doctor beider Rechte und der Philosophie. 1843, Berlin, bei Hermes. [Spisi o pauperizmu. «Publicističke rasprave» od Wönigera, doktora sve-tovnog i crkvenog prava i filozofije. 1843, Berlin, kod Hermesa.] U: «Allgemeine Literatur-Zeitung», H. [sv.] 1, 1843. 176 186

Reybaud, Louis: *Études sur les réformateurs ou socialistes modernes* [Studije o reformatorima ili modernim socijalistima], Bruxelles 1843. 408-412 413 415 418-424

Ricardo, David: *On the principles of political economy, and taxation* [O načelima političke ekonomije i oporezivanja], bez naznačenja mesta izdanja, 1817. 331

Roland [de la Platière, Jeanne-Manon]: *Appel à l'impartiale postérité, par la citoyenne Roland, . . . ou recueil des écrits qu'elle a rédigés pendant sa détention, aux prisons de l'Abbaye et de Saint-Pélagie* [Apel građanke Roland nepristrasnom potomstvu . . . ili zbirka spisa koje je ona napisala za vreme svog tamnovanja u zatvorima l'Abbaye i Saint-Pélagie], Paris 1795. 144

- Rosenkranz, Karl: *Ludwig Tieck und die romantische Schule*. In: »Hallische Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst«, Jg. 1, Nr. 155 – 158, Nr. 160 – 163 [Ludwig Tieck i romantička škola. U: »Hallische Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst«, god. 1, br. 155 – 158, br. 160 – 163], 1838. 422
- Rousseau, Jean-Jacques: *Du contract social; ou principes du droit politique* [O društvenom ugovoru ili principi državnog prava], Amsterdam 1762. 61 436 437
- *Économie ou Œconomie (morale & politique)* [Ekonomija (moralna i politička).] U: »Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers«, Paris 1751. 437
- Rutenberg, Adolf: *Bibliothek politischer Reden aus dem 18. und 19. Jahrhundert*, Bd. 1 – 6 [Biblioteka političkih govora iz 18. i 19. veka, tom 1 – 6], Berlin 1843 – 1844. 273
- Saint-Simon [Claude-Henri de]: *Catéchisme politique des industriels*. In: *Oeuvres de Saint-Simon* [Politički katihizis industrijalaca. U: »Dela Saint-Simona«, Paris 1841. 412 415 – 418
- *Nouveau christianisme, dialogues entre un novateur et un conservateur*. [Novo hrišćanstvo, dijalozi između jednog novatora i jednog konzervativca, u istom izdanju.] 412 413 418 – 420
- *Doctrine de Saint-Simon. Exposition. Première année. 1828/1829* [Saint-Simonovo učenje. Izlaganje. Prva godina. 1828/1829], Bruxelles 1831. 419
- *L'industrie, ou discussions politiques, morales et philosophiques* [Industrija ili politička, moralna i filozofska raspravljanja], Paris 1817. 416
- *Lettres d'un habitant de Genève à ses contemporains*. In: »Oeuvres de Saint-Simon« [Pisma jednog stanovnika Ženeve svojim savremeniciima. U: »Dela Saint-Simona«, Paris 1841. 413 – 415
- *Oeuvres* . . . Publié en 1832 par Olinde Rodrigues [Dela . . . izdao 1832. Olinde Rodrigues], Paris 1841. 408 411 415
- *Vie de Saint-Simon écrite par lui-même*. [Saint-Simonova autobiografija, u istom izdanju.] 408 – 411
- Schiller, Friedrich von: *Die Philosophen*. In: »Friedrich von Schillers sämtliche Werke«, Bd. 1 – 12, Bd. 1 [Filozofi. U: »Sabrana dela Friedricha von Schillera«, u 12 tomova, tom 1], Stuttgart, Tübingen 1812 – 1815. 435 – 437
- *Die Räuber*. Ein Schauspiel [Razbojnici. Drama], 1. tom istog izdanja. 405
- *Der Taucher* [Ronilac], 1. tom istog izdanja. 81
- *Wallenstein's Tod*, ein Trauerspiel in 5 Aufzügen [Valenštajnova smrt, tragedija u 5 činova], 1. tom istog izdanja. 88
- Schlosser, Friedrich Christoph: *Geschichte des achtzehnten Jahrhunderts und des neunzehnten bis zum Sturz des französischen Kaiserreichs*. Mit besonderer Rücksicht auf geistige Bildung, Bd. 1 – 6 [Istorija osamnaestog i devetnaestog veka do pada Francuskog Carstva. S posebnim osvrtom na duhovno obrazovanje, u 6 tomova], Heidelberg 1836, 1848. 273
- Semmig, Hermann: *Communismus, Socialismus, Humanismus* [Komunizam, socijalizam, humanizam.] U: »Rheinische Jahrbücher zur gesellschaftlichen Reform«, Bd. [tom] 1, Darmstadt 1845. 379 – 390
- Senior, Nassau William: *Three lectures on the rate of wages, delivered before the University of Oxford, in easter term 1830* [Tri predavanja o visini nadnica održana na Oksfordskom univerzitetu u letnjem semestru 1830], London 1831. 294

- Shakespeare, William: *Timon Atinjanin*. 185.
 – *Kako vam drago*. 82
- Sismondi, J[ean]-C[harles]-L[eonard] Simonde de. *Nouveaux principes d'économie politique, ou de la richesse dans ses rapports avec la population*, 2. ed. [Nova načela političke ekonomije, ili o bogatstvu posmatranom u odnosu na stanovništvo. Drugo izdanje], Paris 1827. 65 161 423
- Smith, Adam: *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations. Traduction nouvelle, avec des notes et observations, par Germain Garnier*. Tomes I - IV [Istraživanja prirode i uzroka bogatstva naroda. Novi prevod s beleškama i napomenama Germaina Garnier-a. Tomovi I - IV], Paris 1802. 54
- Sofokle: *Antigona*. 110
- Spinoza, Baruch (Benedictus): *Benedicti de Spinoza opera quae supersunt omnia*. Iterum edenda curavit, praefationes, vitam auctoris, nec non notitias, quae ad historiam scriptorum pertinent addidit Henr. Eberh. Gottlob Paulus [Sva sačuvana dela Benedikta Spinoze. Izdao i napisao predgovore, biografiju autora i napomene koje se odnose na istorijati spisa Henr. Eberh. Gottlob Paulus], Jenae 1802. 144 260
- Stein, L[orenz von]: *Der Socialismus und Communismus des heutigen Frankreichs*. Ein Beitrag zur Zeitgeschichte [Socijalizam i komunizam u današnjoj Francuskoj. Prilog savremenoj istoriji], Leipzig 1842. 168 375 408 - 425 448
- Stirner, Max [Johann Caspar Schmidt]: *Der Einzige und sein Eigenthum* [Jedini i njegova svojina], Leipzig 1845. 36 62 93 - 372
- (anonimno): *Recensenten Stirners* [Stirnerovi recenzenti.] U: »Wigand's Vierteljahrsschrift«, Bd. [tom] 3, 1845. 74 75 82 93 115 120 126 - 128 134 140 147 159 165 179 188 190 199 201 202 - 205 208 215 217 226 240, 241 276 304 305 312 314 340 341 349 358 362 363 365 - 370
- Szeliga: »*Der Einzige und sein Eigenthum*«. Von Max Stirner. Kritik von Szeliga. [Jedini i njegova svojina od Maxa Stirnera. Szeligina kritika.] U: »Norddeutsche Blätter für Kritik, Literatur und Unterhaltung«, H. [sv.] IX, 1845. 217 299
- Eugen Sue: »*Die Geheimnisse von Paris*«. Kritik. [Eugen Sue: Tajne Pariza. Kritika.] U: »Allgemeine Literatur-Zeitung«, H. [sv.] VII, 1844. 238
- Über das Recht des Freigesprochenen, eine Ausfertigung des wider ihn ergangenen Erkenntnisses zu verlangen*. Königsberg, Voigt. [O pravu oslobođenog optužbe da zahteva objavljivanje odgovarajuće sudske odluke. Königsberg, Voigt.] U: »Wigand's Vierteljahrsschrift«, Bd. [tom] 4, 1845. 78
- Villegardelle – vidi Morelly
- [Virgilius, Publius Maro]: *Virgils Eklogen*, aufs neue verdeutscht von Karl Heinrich Jördens [Vergilijeve pastirske pesme, novi nemački prevod Karla Heinricha Jördensa], Berlin, Stralsund 1782. 347
- Watts, John: *The facts and fictions of political economists: being a review of the principles of the science, separating the true from the false* [Činjenice i fikcije političkih ekonomista: pregled principa nauke, uz odvajanje istinitog od lažnog], Manchester 1842. 169
- Weitling, Wilhelm: *Garantien der Harmonie und Freiheit* [Garantije harmonije i slobode], Vivis 1842. 165 381 382

- Weitling, Wilhelm: *Die Menschheit, wie sie ist und wie sie sein sollte* [Čovečanstvo kakvo ono jeste i kakvo bi trebalo da bude], München 1895. 381 382
- Woeniger, August Theodor: *Publicistische Abhandlungen*, 2. Aufl. [Publicističke rasprave, 2. izd.], Berlin 1843. 175 186

II. Listovi i časopisi

- Allgemeine Literatur-Zeitung*. Monatsschrift. Hrsg. von Bruno Bauer, Bd. I - II [Opšte književne novine, mesečni časopis. Izdavač Bruno Bauer, tomovi I - II], Charlottenburg 1843 - 1844. 85 86 87 89 90 175 186 217 238
- Beiträge zum Feldzuge der Kritik* — vidi *Norddeutsche Blätter* ...
- Bürgerbuch* — vidi *Deutsches Bürgerbuch* ...
- Charivari* [Mačja dreka], Paris. 131
- Deutsch-Französische Jahrbücher*, hrsg. von Arnold Ruge und Karl Marx. 1 und 2 Lfg. [Nemačko-francuski godišnjaci, izdaju Arnold Ruge i Karl Marx. Prva i druga sveska, Paris 1844. 32 159 163 167 189 199 273 428
- Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst* [Nemački godišnjaci za nauku i umetnost], Leipzig 1841 - 1843. 41 87
- Deutsches Bürgerbuch für 1845*, hrsg. von H. Püttmann [Nemačka građanska knjiga za 1845, izd. H. Püttman], Darmstadt 1845. 380 381 401 404 407 441
- Le Drapeau blanc* [Bela zastava], Paris. 282
- L'Égalitaire*. Journal de l'organisation sociale [Egalitarac. List za pitanja društvene organizacije], Paris 1840. 164
- La Fraternité*. Journal moral et politique [Bratstvo. List za moralna i politička pitanja], Paris. 172
- La Gazette de France* [Francuske novine], Paris. 282
- Le Globe*. Journal de la doctrine de Saint-Simon [Globus. List sensimonističkog učenja], Paris 1831. 420 421 423
- Hallische Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst*, Jg. 1 [Haleški godišnjaci za nemačku nauku i umetnost, god. 1], 1838. 41 75 422
- Historisch-politische Zeitschrift*, hrsg. von Leopold Ranke, Bd. 1, Hamburg 1832; Bd. 2, Berlin 1833 - 1836 [Istorijsko-politički časopis, izdaje Leopold Ranke, tom 1, Hamburg 1832; tom 2, Berlin 1833 - 1836]. 243
- Journal d'instruction sociale*; par les citoyens Condorcet, Sieyès et Duhamel [List za društveno prosvetivanje; izdaju građani Condorcet, Sieyès i Duhamel], 1793. 439 440
- Königlich privilegirte Berlinische Zeitung von Staats- und gelehrten Sachen* [Berlinske kraljevske privilegovane novine za pitanja države i nauke], Berlin. 268 273 303
- Landkalender für das Großherzogthum Hessen auf das Jahr der gnadenreichen Geburt Jesu Christi 1841*. [Poljoprivredni kalendar za Veliko Vojvodstvo Hesen za godinu blagoslovenog rođenja Isusa Hrista 1841], Darmstadt 1840. 314
- Le Moniteur universel* [Opšti glasnik], Paris. 273

- Norddeutsche Blätter für Kritik, Literatur und Unterhaltung.* [Hrsg. unter dem Titel:] *Beiträge zum Feldzuge der Kritik.* Norddeutsche Blätter für 1844 und 1845, Bd. 1 - 2 [Severno-nemački listovi za kritiku, književnost i zabavu. [Izdavani pod nazivom:] Prilozi za unapredenje borbene kritike. Severno-nemački listovi za 1844. i 1845, tom 1 - 2], Berlin 1846. 75 217 299
- L'Organisateur* [Organizator], Paris. 408 420
- La Phalange.* Revue de la science sociale, 14. année, 1re série in-8, T. 1 [Falanga. Časopis za društvenu nauku, 14. godište, 1. serija, t. 1], Paris 1845. 190
- Le Populaire* [Narodni list], Paris. 383
- Le Producteur.* Journal philosophique de l'industrie, de la science et des beaux arts [Proizvodač. Filozofski žurnal za industriju, nauku i umetnost], 1825 - 1826. 420
- Révolutions de Paris.* Dédiées à la nation et au District des Petits-Augustins [Pariske revolucije. Posvećeno naciji i distriktu Petis-Augustins], Paris 1789. do 1794. 310
- Revue des deux Mondes* [Revija dvaju svetova], Paris. 423
- Rheinische Jahrbücher zur gesellschaftlichen Reform.* Hrsg. unter Mitwirkung Mehrerer von Hermann Püttmann, Bd. 1 [Rajnski godišnjaci za pitanja društvene reforme. Izdavao Hermann Püttmann s više saradnika, tom 1], Darmstadt 1845. 379 - 401 407 428 441
- Rheinische Zeitung für Politik, Handel und Gewerbe* [Rajnske novine za politiku, trgovinu i zanatstvo], Köln 1842 - 1843. 87
- Die Stimme des Volks,* Pariser deutsche kommunistische Zeitschrift [Glas naroda. Pariski nemački komunistički časopis], Paris. 165 172
- Vorwärts! Pariser deutsche Zeitschrift* [Napred! Pariski nemački časopis], Paris 1844. 440
- Vossische Zeitung* — vidi *Königlich privilegirte Berlinische Zeitung von Staats- und gelehrten Sachen*
- Das Westphälische Dampfboot.* Eine Monatsschrift [Vestfalski parobrod, mesečni časopis], Bielefeld, Paderborn, 1845 - 1847. 78 87-89
- Wigand's Vierteljahrsschrift,* Bd. 2 - 4 [Wigandov tromesečnik, tom 2-4], Leipzig 1845. 26 38 41 73 74 75 - 93 115 120 126 - 128 134 140 147 159 163 165 179 188 190 199 201 202 - 205 208 215 217 226 240 241 276 304 305 312 314 340 341 349 358 362 363 365 - 372

Registar imena

- Abd el Kader, Sidi el Hadži Uld Mahidin* (1808–1883) vođa nacionalnooslobodilačke borbe alžirskog naroda od 1832. do 1847. 131
- Aikin, John* (Džon Ejkin; 1747–1822) engleski lekar, istoričar i publicista. 54
- Aleksandar Veliki* (356–323. pre n. e.) antički vojskovođa i državnik, od 336. kralj Makedonije. 288 351
- Alexis, Willibald* (pseudonim *Georga Wilhelma Häringa*) (Vilibald Aleksis; 1798–1871) autor istorijskih romana, između ostalih i romana »Cabanis«; osnivač jedne čitaonice i izdavačke kuće u Berlinu. 273
- Al Husein, Abu Ali Ben Abdulah Ibn Sina*, lat. *Avicena* (980–1037) srednjovekovni naučnik, filozof, lekar i pesnik; poreklom Tadžik. 131
- Arago, Dominique-François* (Dominik-Fransoa Arago; 1786–1853) francuski astronom, fizičar i matematičar; buržoaski političar. 121 322
- Argenson, Marc-René de Voyer, marquis de* (Mark-Rene de Vuaje markiz od Aržansona; 1771–1842) francuski političar, učesnik francuske revolucije i republikanskog pokreta u Francuskoj za vreme Restauracije i Julske Monarhije; Babeufov pristalica. 422
- Aristotel* (384–322. pre n. e.) među »starim grčkim filozofima najuniverzalnija glava; bavio se najbitnijim formama dijalektičkog mišljenja« (Engels). 111-113 114 382 425
- Arndt, Ernst Moritz* (Ernst Moric Arnt; 1769–1860) pisac, istoričar i filolog; aktivno je učestvovao u oslobodilačkoj borbi nemačkog naroda protiv Napoléonove vladavine; član frankfurtske Nacionalne skupštine (desni centar), pristalica ustavne monarhije. 287
- Arnim, Bettina von* (Betina fon Arnim; 1785–1859) nemačka spisateljica romantičarske škole, pristalica liberalnih ideja koje su vladale četrdesetih godina. 273
- August, Gaj Julije Cezar Oktavijan* (63. pre n. e.–14. n. e.) rimski car (27. pre n. e. – 14. n. e.). 27
- Avicena* – vidi *Al Husein*
- Babeuf, François-Noel* (Fransoa-Noel Babeuf; 1760–1797) francuski revolucionar, komunista-utopista, organizator zavere »jednakih«. 168 181 265 382
- Bacon, Francis, Viscount of Saint Albans and Baron of Verulam* (Frensis Bekon, vikont od Sent Albana i baron od Verulama; 1561–1626) engleski filozof, prirodnjak i istoričar. »Bacon je stvarni rodonačelnik engleskog materijalizma i cele moderne eksperimentalne nauke« (Marx). 139 404
- Bailly, Jean-Sylvain* (Žan-Silven Baji; 1736–1793) francuski astronom, političar francuske revolucije, jedan od lidera liberalne konstitucionalne buržoazije; pogubljen 1793. 159

- Barère de Vieuzac, Bertrand** (Bertran Barer de Viježak; 1755—1841) francuski pravnik, političar francuske revolucije, poslanik Konventa, jakobinac; kasnije aktivno učestvovao u kontrarevolucionarnom državnom udaru od 9. termidora. 144 422
- Barmby, John Goodwin** (Džon Gudvin Barmbi; 1820—1881) engleski sveštenik, hrišćanski socijalista. 381
- Bauer Bruno** (Bruno Bauer; 1809—1882) nemački filozof-idealista, istoričar religije i publicista, mladohegelovac; posle 1866. nacionalni liberal. 13 25 37 38 40-42 73-91 111 133 159 168 171 191 209 210 273 290 299 309 311 355 357 362 363 368 371 372
- Bauer, Edgar** (Edgar Bauer; 1820—1886) brat prethodnog, nemački publicista, mladohegelovac. 273
- Bayle, Pierre** (Pjer Bejl; 1647—1706) francuski filozof, skeptik, kritičar religioznog dogmatizma. 75
- Bayrhammer, Karl Theodor** (Karl Teodor Bajrhofer; 1812—1888) profesor filozofije, u početku hegelovac; 1839/1840. je napustio hegelovstvo i pristupio nemačkom katoličkom pokretu. 147
- Bazard, Saint-Armand** (Sent-Arman Bazar; 1791—1832) francuski političar, republikanac; od 1825. do 1831. zajedno s Enfantinom glavni pobornik sensimonizma. 402 418 421-423
- Beaulieu, Claude-François** (Klod-Fransoa Bolije; 1754—1827) francuski istoričar i publicista; rojalista. 144
- Becker, August** (August Beker; 1814—1871) nemački publicista, saradnik lista »Rheinische Zeitung« i pariskog lista »Vorwärts!«; Weitlingov pristalica, posle Weitlingovog hapšenja (1842) rukovodio je komunističkim pokretom zanatlija u Švajcarskoj. 262 273 444-446 449
- Becker, Nicolaus** (Nikolaus Beker; 1809—1845) pesnik, autor »Pesme o Rajni«. 41
- Bentham, Jeremy** (Džeremi Bentam; 1748—1832) engleski buržoaski sociolog, teoretičar filozofije korisnosti (utilitarizma). 170 196 209 335 337 338 339
- Bessel, Friedrich Wilhelm** (Fridrih Vilhelm Besel; 1784—1846) nemački astronom. 322
- Bettina** — vidi *Arnim, Bettina von*
- Billaud-Varenne, Jean-Nicolas** (Žan-Nikola Bilo-Varen; 1756—1819) francuski pravnik, političar francuske revolucije; jedan od vodećih jakobinaca, ali je sudelovao u obaranju Dantona i Robespierre-a: 1795. deportovan u Gijanu 422
- Blanc, Louis** (Luj Blan; 1811—1882) francuski sitnoburžoaski socijalista, žurnalista i istoričar; 1848. član francuske privremene vlade; zastupao je stanovište o mirenju klasa i pakiranju s buržoazijom. 158 273 406 408 422
- Bluntschli, Johann Caspar** (Johan Kaspar Blunčli; 1808—1881) švajcarski pravnik i reakcionarni političar. 168 173 181 262 273
- Bodin, Jean** (Žan Boden; 1530—1596) francuski buržoaski sociolog, ideolog apsolutizma 260
- Boisguillebert, Pierre Le Pesant sieur de** (Pjer Le Pazan Boagilber; 1646—1714) francuski ekonomista, preteča fiziokrata, osnivač klasične buržoaske političke ekonomije u Francuskoj 159
- Bonald, Louis-Gabriel-Ambroise, vicomte de** (Luj-Gabrijel Ambruaž vikont Bonal; 1754—1840) francuski političar i publicista, monarhista; jedan od ideologa aristokratske i klerikalne reakcije za vreme Restauracije 282
- Bonifacije** (oko 680. do oko 755) organizator crkve u ranom srednjem veku, papski misionar među nemačkim plemenima, kasnije biskup. 200
- Bossuet, Jacques-Bénigne** (Žak-Beninž Bosie; 1627—1704) francuski pisac, teolog i crkveni političar, ideolog katoličke reakcije i apsolutizma. 435 436

- Bouillé, François-Claude-Amour, marquis de* (Fransoa-Klod-Amur markiz Buje; oko 1740–1800) francuski oficir za vreme Louis-a XVI, branio je od Engleza francuske kolonijalne posede u Americi. 408
- Brisot, Jacques-Pierre* (Žak-Pjer Briso; 1754–1793) političar francuske revolucije, na početku revolucije član Jakobinskog kluba, kasnije vođa i teoretičar žirondista. 160
- Browning, G.* (G. Brauning) autor knjige »The domestic and financial Condition of Great Britain« (Unutrašnje političko i finansijsko stanje Velike Britanije). 146
- Bruno, sveti* – vidi *Bauer Bruno*
- Buche, Philippe-Joseph-Benjamin* (Filip-Žozef-Benžamen Biše; 1796–1865) francuski političar i istoričar, buržoaski republikanac; jedan od ideologa katoličkog socijalizma, Saint-Simonov učenik; 1848. predsednik privremene vlade. 181 182
- Buhl, Ludwig Heinrich Franz* (Ludvig Hajnrih Franc Bul; 1814–1882) nemački publicista, mladohegelovac. 159
- Buonarroti, Filippo Michele* (Filipo Mikele Buonarroti; 1761–1837) italijanski revolucionar; učesnik revolucionarnog pokreta u Francuskoj krajem 18. i početkom 19. veka; komunista-utopista, Babeufov saborac. Buonarrotijeva knjiga »Conspiration pour l'égalité dite Babeuf« (Babeuf i zavera za jednakost); (1828) doprinela je ponovnom buđenju babuvističkih tradicija u revolucionarnom radničkom pokretu. 422
- Cabarrus, François, comte de* (grof Fransoa Kabari; 1752–1810) ministar finansija u Španiji pod Josephom Bonapartom. 410
- Cabet, Étienne* (Etjen Kabe; 1788–1856) francuski pravnik i publicista, komunista - utopista, autor utopijskog romana »Putovanje u Ikariju« (1842). 181 182 382 383 407 431 - 441
- Calderón, Pedro de la Barca* (Pedro de la Barka Kalderon; 1600–1681) španski pesnik i dramatičar. 370
- Camoëns, Luiz Vaz de* (Luis Vas de Kamoëns; 1524–1580) portugalski renesansni pesnik. 352
- Carnot, Lazare-Nicolas* (Lazar-Nikola Karno; 1753–1823) francuski matematičar, političar i stručnjak za vojna pitanja; buržoaski republikanac; za vreme francuske revolucije jakobinac, kasnije učesnik državnog udara od 9. termidora, 1795. član Direktorijuma, pod Napoléonom I privremeno ministar rata; 1815. iz Francuske su ga proterali Burboni. 422
- Carriere (Carrière), Moriz* (Moric Karijer; 1817–1895) nemački filozof-idealista, profesor estetike. 273
- Cartesius* – vidi *Descartes, René*
- Cervantes Saavedra, Miguel de* (Migel de Servantes Saavedra; 1547–1616) španski pisac. 165 188 189 191 192 218 220 228 248 278 280 301 328 347 356 358 364 365 370
- Cezar, Gaj Julije* (oko 100–44. pre n. e.) rimski vojskovođa i državnik 365
- Chamisso, Adalbert von* (Adalbert fon Šamiso; 1781–1838) nemački pesnik francuskog porekla. 257
- Charles X* (Šarl X; 1757–1836) francuski kralj (1824–1830) 254 439
- Chastellux, François-Jean, marquis de* (Fransoa-Žan markiz Šatli; 1734–1788) francuski oficir i publicista; učesnik američkog rata za nezavisnost; održavao je vezu s Voltaire-om i enciklopedistima. 382
- Cherbuliez, Antoine-Elisée* (Antoan-Elize Šerbilije; 1797–1869) švajcarski ekonomista, pristalica Sismondija, čiju je teoriju spojio sa elementima Ricardove teorije. 65
- Chevalier, Michel* (Mišel Ševalije; 1806–1879) francuski inženjer, ekonomista i publicista; tridesetih godina Saint-Simonov pristalica, kasnije predstavnik buržoaskih fritrejderskih stremljenja. 245 318 417 423

- Child, Sir Josiah* (ser Džoša Čajld; 1630—1699) engleski ekonomista, merkantilista; bankar i trgovac. 159
- Chouroa* — vidi *Rochau, August Ludwig von*
- Clavelin, G.* (Ž. Klavlen) zajedno s Kerverseau-om autor knjige «Histoire de la Révolution de France... par deux amis de la liberté». 144
- Cobbett, William* (Viljem Kobet; oko 1762—1835) engleski političar i publicista; poreklom seljak; istaknuti predstavnik buržoaskog radikalizma, borio se za demokratizaciju političkog poretka u Engleskoj. 385
- Cobden, Richard* (Ričard Kobden; 1804—1865) fabrikant u Mančesteru; liberal; pristalica slobodne trgovine; jedan od osnivača Anti-Corn-Law League (Lige protiv zakona o žitu). 366
- Comte, François-Charles* (Fransoa-Šarl Kont; 1782—1837) francuski liberalni publicista, vulgarni ekonomista. 249
- Condé, Louis-Joseph de Bourbon, prince de* (Luj-Zozef de Burbon princ Konde; 1736—1818) francuski feudalac; sa svojim korpusom emigranta borio se protiv republikanskog režima u Francuskoj. 439
- Condorcet, Marie-Jean-Antoine-Nicolas, marquis de* (Mari-Žan-Antoan-Nikola markiz Kondorse; 1743—1794) francuski sociolog, prosvetitelj; u toku francuske revolucije priključio se žirondistima. 439 440
- Constant-Rebeque, Henri-Benjamin de* (Anri-Benžamen de Konstan-Rebek; 1767—1830) francuski liberalni političar, publicista i pisac; bavio se pitanjima državnog prava. 282
- Cooper, Thomas* (Tomas Kuper; 1759—1840) američki naučnik i političar, buržoaski prosvetitelj; prominentni predstavnik buržoaske političke ekonomije u Sjedinjenim Američkim Državama. 321 405
- Courier de Méré Paul-Louis* (Pol-Luj Kurje de Mere; 1772—1825) francuski filolog i publicista; buržoaski demokrata, istupao je protiv aristokratske i klerikalne reakcije u Francuskoj. 385
- Čedna berlinska švalja* kao i *slobodna švalja* — vidi *Dähnhardt, Marie Wilhelmine*
- Dähnhardt, Marie Wilhelmine* (Mari Vilhelmine Denhart; 1818—1902) pripadala je berlinskom krugu Slobodnih; od 1843. do 1847. bila je u braku s Johannom Casparom Schmidtom; Stirner je svoju knjigu «Der Einzige und sein Eigenthum» posvetio njoj kao «Mojoj dragoj Marie Dähnhardt». 144 154 164 166 228 242 250 298 301 326 328 364
- Dalaj-lama* — prvosveštenik lamaizma; od 17. veka istovremeno i svetovni vladar Tibeta. 445
- Dalton, John* (Džon Dalton; 1766—1844) engleski hemičar i fizičar, osnivač atomske teorije u hemiji. 113
- Danton, Georges-Jacques* (Žorž-Žak Danton; 1759—1794) advokat u Parizu; političar francuske revolucije, vođa desnog krila jakobinaca. 275
- Demokrit iz Abdere* (oko 460—370. pre n. e.) grčki filozof, jedan od osnivača atomizma; prvi je dao materijalističko-filozofsku sliku sveta, koja je preko mnogobrojnih škola dalje razvijana. 112 113
- Descartes (Cartesius) René* (Rene Dekart; 1596—1650) francuski filozof, matematičar i fizičar. 139
- Desmoulins, Lucie-Simplice-Camille-Benoit* (Lisi-Sempris-Kamij-Benoa Demulen; 1760—1794) advokat u Parizu; učesnik francuske revolucije, Dantonov prijatelj. 403
- Destutt de Tracy, Antoine-Louis-Claude, comte* (Antoan-Luj-Klod grof Destit de Trasi; 1754—1836) francuski vulgarni ekonomista, filozof senzualista; pristalica ustavne monarhije. 183 185

- Deux amis de la liberté* (Dva prijatelja slobode) pseudonim *Clavelina* i *Kerverseau-a*.
- Diogen Laertije* (3. vek) starogrčki pisac istorije filozofije. 111-113
- Duchâtel, Charles-Marie-Tanneguy*, comte (Šarl-Mari-Tanegi grof Dišatelj; 1803—1867) francuski državnik, orleanist, 1839. i 1840—1848. ministar unutr. poslova; maltusovac. 294
- Dunoyer, Barthélemy - Charles - Pierre-Joseph* (Bartelemi-Šarl-Pjer-Žozef Dinoaje; 1786—1862) francuski vulgarni ekonomista i buržoaski političar. 366
- Dupin, André-Marie-Jacques* (Andre-Mari-Žak Dipen; 1783—1865) francuski advokat i političar, orleanist, 1849. predsednik Zakonodavne skupštine, 1857. prišao je bonapartistima. 421
- Duvergier de Hauranne, Prosper* (Prosper Diveržije de Oran, 1798—1881) francuski liberalni političar i publicista. 131
- Eden, Sir Frederic Morton* (Ser Frederik Morton Idn; 1766—1809) engleski buržoaski ekonomista, učenic Adama Smith-a. 176
- Edmonds, Thomas Rowe* (Tomas Rou Edmenz; 1803—1899) engleski ekonomista; socijalista-utopista, izvuкао je iz Ricardove teorije socijalističke zaključke. 381
- Edward VI* (Edvard VI; 1537—1553) kralj Engleske (1547—1553). 163
- Eichhorn, Johann Albrecht Friedrich* (Johan Albreht Fridrih Ajhorn; 1779—1856) pruski državnik, ministar za kulturu (1840—1848). 300
- Encke, Johann Franz* (Johan Franc Enke 1791—1865) nemački astronom. 322
- Enfantin, Barthélemy-Prosper* (i: *Père Enfantin*) (Bartelemi-Prosper Anfanten; 1796—1864) francuski socijalista-utopista, jedan od najbližijih Saint-Simonovih pristalica; zajedno sa Bazard-om je upravljao sensimonističkom školom. 131 402 415 421-423
- Engels, Friedrich* (Fridrih Engels; 1820—1895).
- Epikur* (oko 341. do oko 270. pre n. e.) grčki filozof materijalista, ateista. 112 113
- Ewald, Johann Ludwig* (Johan Ludvig Evald; 1747—1822) nemački teolog, profesor etike. 97
- Faucher, Julius* (Julius Fauher; 1820—1878) nemački vulgarni ekonomista i pisac; mladohegelovac; pristalica slobodne trgovine u Nemačkoj. 86 88
- Faucher, Claude* (Klod Foše; 1744—1793) francuski biskup, jedan od ideologa »Cercle social« (vidi nap. 117), 1793. pogubljen zajedno sa žirondistima. 160
- Feuerbach, Ludwig Andreas* (Ludvig Andreas Fojerbah; 1804—1872) 5-7 13 15 16 24 38 41 42 58 74 75 - 83 85 89 - 93 104 107 109 110 117 128 155 187 - 191 204 208 229 273 299 311 365 366 368 369 375 381 387 406 407 426 442 455 - 456 458 460 461 - 463
- Fichte, Johann Gottlieb* (Johan Gotlib Fihnte; 1762—1814). 76 83 214
- Fiévée, Joseph* (Žozef Fieve; 1767—1839) francuski rojalistički političar. 283
- Fourier, François-Marie-Charles* (Fransoa-Mari-Šarl Furije; 1772—1837) francuski socijalista-utopista. 164 190 207 341 382 400 402 407 424 - 431
- Francke, August Hermann* (August Herman Franke; 1663—1727) evangelistički teolog, pijetista, osnivač franačkih zavoda u Haleu (1695) (škola, sirotišta itd.). 200
- François I* (Fransoa I; 1494—1547) francuski kralj (1515—1547). 220 273
- Friedrich Wilhelm IV* (Fridrih Wilhelm IV; 1795—1861) pruski kralj (1840—1861). 218 268 276 280 298

- Gallert, Christian Fürchtegott* (Kristijan Firhtegot Gelert; 1715–1769) nemački književnik i basnopisac. 312
- Godwin, William* (Viljem Godvin; 1756–1836) engleski sitnoburžoaski pisac i publicista; racionalista; jedan od osnivača anarhizma. 329 338
- Goethe, Johann Wolfgang von* (Johan Wolfgang fon Gete; 1749–1832). 26 268
- Greaves, James Pierrepont* (Džeims Piepont Grivz; 1777–1842) engleski pedagog; bavio se projektima za organizacije zemljoradnika. 381
- Gregor VII (Hildebrand)* (oko 1020–1085) rimski papa (1073–1085). 143
- Grotius, Hugo* (Hugo Grocijus; 1583–1645) holandski profesor državnog prava, pravnik; jedan od osnivača novijeg buržoaskog međunarodnog prava. 435
- Grün, Karl* (Karl Grin; 1817–1887) sitnoburžoaski publicista, četrdesetih godina jedan od glavnih predstavnika »istinskog« socijalizma. 402 - 443
- Guizot, François-Pierre-Guillaume* (Fransoa-Pjer-Gijom Gizo; 1787–1874) francuski istoričar i državnik, od 1840. do 1848. vodio je unutrašnju i spoljnu politiku Francuske, zastupao je interese krupne finansijske buržoazije; monarhista. 117 176 251 273 329 405 433
- Haide, Ernst von* (Ernst fon Hajde) – pseudonim Karla Grüna. 405
- Halm, Friedrich* (pseudonim *Elegiusa Franza Joseph-a, Reichsfreiherra von Münch-Bellinghausena*) (Fridrih Halm; pseudonim Elegiusa Franca Jozefa barona fon Minh-Belinghausena; 1806–1871) – austrijski pisac romantičarske škole. 244
- Hampden, John* (Džon Hampden; 1595–1643) engleski političar, član Dugog parlamenta, vođa puritanske opozicije u buržoaskoj revoluciji. 159
- Hanibal* (oko 247–183. pre n. e.) kartaginski vojskovođa i državnik. 131
- Harney, George Julian* (Džordž Džulijen Harni; 1817–1897) – uticajni funkcioner engleskog radničkog pokreta, vođa levog krila čartista; urednik glavnog čartističkog organa »The Northern Star«; prijatelj Marxa i Engelsa. 381
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich* (Georg Vilhelm Fridrih Hegel; 1770–1831) najznačajniji predstavnik nemačke klasične filozofije. 13 14 15-16 28 40 41 45 76-79 82 83 88 96 97 103 104 107 110 114 117 118 120 123 124 126 128 132 134 135-143 147-150 153 155 158 162 166 188 189 194 205 214-216 219 223 224 228 247 257 258 262 264 266 273 283 284 288 335 336 356 375 379 382 392 398 399 403 405 407 425 442 458
- Heine, Heinrich* (Hajnrih Hajne; 1797–1856) veliki nemački pisac i patriota. 93 271 333 381 387 389 403 424
- Heinrich LXXII* (Hajnrih LXXII; 1797–1853) knez minijaturne nemačke države Rojs-Lobenštajn-Ebersdorf. 218
- Helvétius, Claude-Adrien* (Klod-Adrien Helvecius; 1715–1771) francuski filozof, predstavnik mehanicističkog materijalizma, ateista; jedan od ideologa francuske revolucionarne buržoazije. 196 335–338
- Henry VIII* (Henri VIII; 1491–1547) kralj Engleske (1509–1547). 51
- Heraklit iz Efesa* (oko 540. do oko 480. pre n. e.) grčki filozof, osnivač dijalektike. 111
- Herschel, Sir John Frederick William* (ser Džon Frederik Viljem Heršel; 1792–1871) engleski astronom. 322
- Herwegh, Georg Friedrich* (Georg Fridrih Herveg; 1817–1875) nemački revolucionarni pesnik. 386
- Hesß, Moses* (Mozes Hes; 1812–1875) nemački publicista, saosnivač i saradnik lista »Rheinische Zeitung«; sredinom četrdesetih go-

- dina jedan od glavnih predstavnika »istinskog«
socijalizma, kasnije lasalovac. 74 89 90 93 190 211 273 276 340 341 366 368 380 381 386 387 404 407 408 427 442
- Hinrichs, Hermann Friedrich Wilhelm* (Herman Fridrih Vilhelm Hinriks; 1794—1861) nemački profesor filozofije, starohegelovac. 89 90 273
- Hobbes, Thomas* (Tomas Hobs; 1588—1679) engleski filozof, predstavnik matematičko-mehanicističkog materijalizma. 260 267 337 338 392 435
- Hobson, Joshua* (Džoša Hobsn) engleski žurnalista, čartista; izdavač lista »The Northern Star«. 169 381
- Hoffmann von Fallersleben, August Heinrich* (August Hajnrh Hofman fon Falersleben; 1798—1874) nemački pesnik i filolog. 149
- Holbach, Paul Heinrich Dietrich, Baron von* (Pol Hajnrh Ditrih baron fon Holbah; 1723—1789) francuski filozof, mehanicistički materijalista, ateista; ideolog francuske revolucionarne buržoazije. 335 337 338 382
- Holyoake, Georg James* (Džordž Džejs Holiouk; 1817—1906) engleski publicista i zadrugar; tridesetih godina ovenista i čartista. 381
- Horacije, Kvint Flak* (65—8. pre n. e.) rimski pesnik, pisac oda i satira. 112
- Hume, David* (Devid Hjum; 1711—1776) engleski filozof, skeptik, istoričar i ekonomista. 139 338
- Ibn Sina* — vidi *Al Husein*
- Inoćentije III* (oko 1161—1216) rimski papa (1198—1216).
- Jacques le bonhomme* — vidi *Stirner, Max*
- Jean Paul* (pseudonim *Johanna Paula Friedricha Richtera*) (Žan Pol; pseudonim Johana Paula Fridriha Rihtera; 1763—1825) nemački sitno-buržoaski satirični pisac. 111 157
- Jedini* — vidi *Stirner, Max*
- Jungnitz, Ernst* (Ernst Jungnic; umro 1848) — nemački publicista, mladohegelovac. 86
- Jussieu, Antoine Laurent de* (Antoan Loran de Žisje; 1748—1836) francuski botaničar. 382
- Jussieu, Bernard de* (Bernar de Žisje; 1699—1776) stric prethodnog, francuski botaničar. 382
- Juvenal, Decim Junije* (druga polovina 1. i prva polovina 2. veka) rimski pesnik-satiričar. 139 180
- Kant, Immanuel* (Immanuel Kant; 1724—1804) osnivač nemačke klasične filozofije. 158 406
- Kapetinci* francuska kraljevska dinastija (987—1328). 117
- Karlo Veliki* (oko 742—814) — od 768. kralj Francuske; od 800. rimski car. 65 176 411 412
- Kats, Jakob* (Jakob Kats; 1804—1886) belgijski radnik i literata, aktivist radničkog pokreta; bio je pod uticajem utopijskog socijalizma. 406
- Kaulbach, Wilhelm von* (Vilhelm fon Kaulbah; 1805—1847) nemački slikar. 73
- Kerverseau, Fr. Marie* (Fr. Mari Kerverso) zajedno s Clavelinom autor knjige »Histoire de la révolution de France... par deux amis de la liberté«. 144
- Ket (Kett), Robert* (Robert Ket; pogubljen 1549) vođa seljačkog ustanka u Engleskoj. 163
- Kliment Aleksandrijski, Tit Flavije* (oko 150. do oko 215) hrišćanski teolog, filozof idealista. 113 114
- Klopstock, Friedrich Gottlieb* (Fridrih Gotlib Klopštok; 1724—1803) nemački pesnik; jedan od prvih predstavnika buržoaskog prosvetiteljstva u Nemačkoj. 230 252
- Konfučije* (551—478. pre n. e.) kineski filozof i državnik. 433
- Konrad von Würzburg* (Konrad fon Virzburg; umro 1287) nemački srednjovekovni pesnik. 369

- Körner, Karl Theodor* (Karl Teodor Kerner; 1791–1813) nemački pesnik i dramatičar romantičarske škole; poginuo je u oslobodilačkom ratu protiv Napoléona. 200
- Kralj Dan* — vidi *O'Connell, Daniel*
- Krez* — iz 6. veka pre n. e., kralj Lidije od 550. do 546. 288
- Krispin* (oko 100) — jedan od dvorana rimskog cara Domicijana. 139 180
- Krummacher, Friedrich Wilhelm* (Friedrich Wilhelm Krummher; 1796–1868) nemački kalvinistički pastor, vođa vupertalskih pijetista. 190
- Kuhlmann, Georg* (Georg Kulman; rod. 1812) šarlatan koji se izdavao za »proroka« i među zanatlijama i Weitlingovim pristalicama u Švajcarskoj propovedao religiozne fraze »istinskog« socijalizma; kasnije je dokazano da je bio provokator u službi austrijske vlade. 308 321 444-451
- Lafayette (La Fayette), Marie-Joseph-Paul, marquis de* (Mari-Žozef-Pol markiz Lafajet; 1757–1834) francuski državnik i general, učestvovao je u američkom ratu za nezavisnost; za vreme francuske revolucije zapovednik Nacionalne garde; 1830. zalagao se za postavljanje na presto Louis-Philippe-a. 160
- Lamartine, Alphonse-Marie-Louis de* (Alfons-Mari-Luj de Lamartin; 1790–1869) francuski pesnik, istoričar i političar, četrdesetih godina jedan od vođa umerenih republikanaca; 1848. ministar spoljnih poslova u privremenoj vladi. 433
- Lamennais (La Mennais), Félicité-Robert de* (Felisite-Rober de Lamne; 1782–1854) francuski opat; publicista; jedan od ideologa hrišćanskog socijalizma. 446 448
- Leibniz, Gottfried Wilhelm, Freiherr von* (Gotfrid Vilhelm baron Lajbnić; 1782–1854) nemački matematičar i filozof idealista. 75 144 363
- Leonardo da Vinci* (Leonardo da Vinči; 1452–1519) italijanski slikar i naučnik univerzalne obdarenosti; renesansni graditelj. 322
- Lermnier, Jean-Louis-Eugène* (Žan-Luj-Ežen Lermnije; 1803–1857) francuski pravnik; liberalni publicista; od kraja tridesetih godina konzervativac. 405
- Leroux, Pierre* (Pjer Leru; 1797–1871) francuski publicista, socijalista-utopista, Saint-Simonov pristalica.
- Lessing, Gotthold Ephraim* (Gothold Efraim Lesing; 1729–1781) književni kritičar i kritičar umetnosti, pesnik i prosvetitelj, osnivač realističke estetike i klasične nemačke nacionalne književnosti; neprijatelj apsolutizma. 406
- Levasseur (de la Sarthe), René* (Rene Levasse [od Sarte]; 1747–1834) lekar, učesnik francuske revolucije, jakobinac. 144 422
- Licinije (Gaj Licinije Stolon)* (oko 350. pre n. e.) rimski državnik prve polovine 4. veka pre n. e.; kao narodni tribun izdao je zajedno sa Sektusom zakone u interesu plebejaca. 20
- Likurg* legendarni spartanski zakonodavac, prema predanju živeo je u 9. veku pre n. e. 433
- Linguet, Simon-Nicolas-Henri* (Simon-Nikola-Anri Lenge; 1736–1794) francuski advokat; publicista, istoričar i ekonomista, kritikovao je fiziokratske teorije. 160
- Linné, Carl von* (Karl fon Line; 1707–1778) švedski prirodnjak, osnivač sistema za klasifikaciju biljaka i životinja. 382
- Locke, John* (Džon Lok; 1632–1704) engleski filozof senzualista, buržoaski ekonomista. 335 337 338 434
- Louis XIV* (Luj XIV; 1638–1715) kralj Francuske (1643–1715). 412
- Louis XVI* (Luj XVI; 1754–1793) kralj Francuske (1774–1792); 1792. svrgnut je s prestola za vreme francuske revolucije, pogubljen 1793. 117 427 437 438

- Louis XVIII* (Luj XVIII; 1755—1824) kralj Francuske (1814. i 1815—1824); brat Louis-a XVI, 1791—1814. u emigraciji. Saveznici su ga doveli na presto 1814; 1815. u toku poznatih sto dana izgnan. 439
- Louis-Philippe* (Luj-Filip; 1773—1850) kralj Francuske (1830—1848); vojvodu od Orleana francuska finansijska buržoazija je za vreme julske revolucije 1830. dovela na presto. 405
- Lourdoueix, Jacques-Honoré Lelarge, baron de* (Žak-Onore Lelarž baron od Lurducia; 1787—1860) francuski publicista, urednik lista »Gazette de France«. 282
- Louvet de Couvray, Jean-Baptiste* (Žan-Batist Luve de Kuvre; 1760—1797) — francuski pisac, učesnik francuske revolucije, žirondist. 144
- Lukijan* (oko 120 do oko 180) grčki pisac, satiričar. 114 151
- Lukrecije, Kar Tit* (oko 90. do oko 55. pre n. e.) rimski filozof i pesnik, materijalista, ateista. 111 113
- Luther, Martin* (Martin Luter; 1483—1546) vođ nemačke reformacije, osnivač protestantizma. 113 118 137 418
- Mably, Gabriel-Bonnot* (Gabrijel-Bono de Mabli; 1709—1785) francuski sociolog, predstavnik utopijskog komunizma jednakosti. 160 436
- Machiavelli, Niccolò* (Nikolo Makijaveli; 1469—1527) italijanski političar, istoričar i pisac; ideolog italijanske buržoazije u periodu nastanka kapitalističkih odnosa. 260
- MacCulloch (M'Culloch), John Ramsay* (Džon Ramzej Mekalek; 1789—1864) engleski ekonomista, apologet kapitalističkog poretka; vulgarizovao je Ricardovo učenje. 298
- Maistre, Joseph-Marie, comte de* (Žozef-Mari grof Mestr; 1753—1821) francuski pisac, monarhista, ideolog aristokratske i klerikalne reakcije, nepomirljivi neprijatelj francuske revolucije. 282
- Malthus, Thomas Robert* (Tomas Robert Maltus; 1766—1834) engleski sveštenik i ekonomista, tvorac teorije o prenaseljenosti. 294 299
- Marat, Jean-Paul* (Žan-Pol Mara; 1743—1793) francuski publicista; za vreme francuske revolucije jedan od najkonsekventnijih vođa Jakobinskog kluba; izdavač lista »Ami du peuple« [»Prijatelj naroda«]. 160
- Marx, Karl* (Karl Marks; 1818—1883).
- Matthäi, Rudolph* (Rudolf Matei) nemački publicista, »istinski« socijalista. 390-401
- Mauguin, François* (Fransoa Mogin; 1785—1854) francuski pravobranilac i parlamentarac, član Ustavotvorne skupštine i Zakonodavne skupštine. 421
- Max, sveti* — vidi *Stirner, Max*
- Mehmet Ali* (1769—1849) nasledni namesnik Egipta (1805—1849); sproveo je niz naprednih reformi. 131
- Mercier de La Rivière, Paul-Pierre* (Pol-Pjer Mersije de La Rivier; 1720—1793) francuski ekonomista, fiziokrat; »naslućivao je da višak vrednosti u manufakturi ima bar . . . neke veze sa samim manufakturnim radnicima« (Marx). 160
- Metternich, Clemens Wenzel Lothar, Fürst von* (Klemens Vencel Lotar knez fon Meternih; 1773—1859) austrijski državnik i diplomata, ministar spoljnih poslova (1809—1821) i državni kancelar (1821—1848); jedan od organizatora Svete alijanse. 254
- Michelet, Karl Ludwig* (Karl Ludvig Mihelet; 1801—1893) nemački filozof idealista, hegelovac, profesor na Berlinskom univerzitetu, jedan od izdavača Hegelovih dela. 96 99 146 147
- Mill, James* (Džejms Mil; 1773—1836) engleski buržoaski ekonomista i filozof. 337 338
- Mirabeau, Honore-Gabriel-Victor Riqueti comte de* (Onore-Gabrijel-Viktor Riketi grof Mirabo; 1749—

- 1791) političar francuske revolucije, zaštitnik interesa krupne buržoazije i plemstva koje je prešlo u buržoaziju. 439
- Monteil, Amans-Alexis* (Aman-Aleksis Monte); 1769—1850) francuski buržoaski historičar. 176 279
- Montesquieu, Charles de Secondat, baron de La Brede et de* (Šarl de Sekonda baron od Brede i od Monteskijea; 1689—1755) francuski sociolog, ekonomista i pisac; predstavnik prosvetiteljstva 18. veka; teoretičar ustavne monarhije. 230 433 436
- Montgaillard, Guillaume-Honoré Roques* (Gijom-Onore Rok Mongajar; 1772—1825) francuski opat i historičar. 144
- Montjoie, Felix-Christophe-Louis Ventre de La Touloubre* (FeliKS-Kristof-Luj Vantr de La Tulubr Monžua; 1746—1816) francuski rojalistički publicista. 144
- More (Morus), Sir Thomas* (ser Tomas Mor; 1478—1535) engleski političar (lord-kancelar), pisac humanista, predstavnik utopijskog socijalizma. 381
- Morelly* (Moreli; 18. vek) predstavnik utopijskog komunizma jednakosti u Francuskoj. 440 441
- Morgan, John Minter* (Džon Minter Morgan; 1782—1854) engleski pisac, Owenov pristalica. 381
- Mozart, Wolfgang Amadeus* (Volfgang Amadeus Mocart; 1756—1791) veliki nemački kompozitor. 322 403
- M. R.* pseudonim *Régnier-a d'Estourbet-a*
- Mundt, Theodor* (Teodor Munt; 1808—1861) nemački pisac, predstavnik Mlade Nemačke; kasnije profesor književnosti i istorije u Breslavi i Berlinu. 402
- Napoléon I Bonaparta* (Napoleon I Bonaparta; 1769—1821) francuski car (1804—1814. i 1815). 35 36 73 109 110 131 158 223 288 313
- Nauwerck (Nauwerk), Karl* (Karl Nauverk; 1810—1891) publicista i političar, saradnik časopisa »Hallische Jahrbücher«, »Deutsche Jahrbücher«, »Anekdotas« i lista »Rheinische Zeitung«; pripadao je berlinskom kružoku Slobodnih; član frankfurtske Nacionalne skupštine (krajnja leвица). 86 273
- Newton, Sir Isaac* (ser Isak Njutn; 1742—1727) engleski fizičar, astronom i matematičar; osnivač mehanike. 54
- Nougaret, Pierre-Jean-Baptiste* (Pjer-Žan-Batist Nugare; 1742—1823) francuski publicista i historičar. 144
- O'Connell, Daniel* (Danijel O'Konel; 1775—1847) irski advokat i političar, vođa desnog, liberalnog krila nacionalnooslobodilačkog pokreta irskog naroda (Repeal-Association). 200 232 441
- Oelckers, Hermann Theodor* (Herman Teodor Elkers; 1816—1869) nemački demokratski pisac. 375
- Otto I* (Oto I; 1815—1867) kralj Grčke (1832—1862). 288
- Owen, Robert* (Robert Oven; 1771—1858) engleski socijalista-utopista. 172 322 382 463
- Peltier, Jean-Gabriel* (Žan-Gabrijel Peltije; 1765—1825) francuski rojalistički publicista.
- Pereire, Isaac* (Izak Perer; 1806—1880) i njegov brat Jacques-Emile (1800—1875) najpre mali berzanski senzali, kasnije bankari. 186
- Perikle* (oko 493—429. pre n. e.) atinski državnik; vođa atinske demokratije u vreme najvećeg privrednog i kulturnog procvata Atine. 110
- Persiani, Fanny* (Fani Persijani; 1812—1867) italijanska pesnikinja. 361
- Petty, sir William* (ser Viljem Peti; 1632—1687) engleski ekonomista i statističar, osnivač klasične buržoaske ekonomije u Engleskoj. 159

- Pfeffel, Gottlieb Konrad* (Gotlib Konrad Pfeffel; 1736–1809) nemački basnopisac. 241
- Pfister, Johann Christian* (Johan Kristian Pfister; 1772–1835) nemački crkveni političar i buržoaski istoričar. 192
- Philippson (Dessau), Ludwig* (Ludvig [Desau] Filipson; 1811–1889) liberalni rabin, pisao je protiv Bruna Bauera. 89
- Pilat, Pontije* (1. vek) — rimski namesnik u Judeji (26–30). 96 110 115
- Pinto, Isaac* (Isak Pinto; 1715–1787) holandski berzanski špekulant; pisac ekonomskih radova. 54 295
- Pitagora* (oko 580. do oko 496. pre n. e.) grčki matematičar, filozof idealista. 433
- Platon* (oko 427. do oko 347. pre n. e.) starogrčki filozof, osnivač učenja o idejama. 115 140
- Plutarh* (oko 46. do oko 125) grčki etičar i filozof. 113
- Proudhon, Pierre-Joseph* (Pjer-Žozef Prudon; 1809–1865) francuski publicista, ideolog sitne buržoazije, jedan od osnivača anarhizma. 144 172 180 273 288 297 298 311 347 402 406–408 425 431 442 448
- Pufendorf, Samuel, Freiherr von* (Samuel baron fon Pufendorf; 1632–1694) nemački pravnik i istoričar, predstavnik buržoaske teorije »prirodnog prava«. 435 436
- Püttmann, Hermann* (Herman Pitman; 1811–1894) nemački radikalni pesnik i žurnalista, sredinom četrdesetih godina »istinski« socijalista. 380 400
- Rabelais, François* (Fransoa Rable; oko 1494–1553) francuski renesansni pisac humanista. 154
- Raffaell (Raffaello Sanzio)* (Rafaelo Sanzio; 1483–1520) italijanski renesansni slikar. 320 322
- Ranke, Leopold* (Leopold Ranke; 1795–1886) titulu plemića dobio 1865; nemački istoričar, ideolog pruskog junckerstva. 243
- Régnier d'Estourbet, Hippolyte* (Ipolit Renjije d'Esturbe; 1804–1832) francuski pisac i istoričar. 144
- Reichardt, Carl Ernst* (Karl Ernst Rajhart) knjigovezac u Berlinu, pristalica Bruna Bauera, saradnik časopisa »Allgemeine Literatur-Zeitung«. 8
- Reybaud, Marie-Roch-Louis* (Mari-Roš-Luj Rejbo; 1799–1879) francuski pisac, ekonomista i liberalni publicista. 408–412 413 415 418–424 431 432 443
- Ricardo, David* (Dejvid Rikardo; 1778–1823) engleski ekonomista, predstavnik klasične buržoaske političke ekonomije. 331
- Robespierre, Maximilien-Marie-Isidor de* (Maksimilijen-Mari-Izidor de Robespjer; 1758–1794) političar francuske revolucije, vođa jakobinaca; 1793. do 1794. šef revolucionarne vlade. 143 144 195 200 275 331 403
- Rochau, August Ludwig von* (pseudonim *Churoa*) (August Ludvig fon Rohau; 1810–1873) nemački liberalni publicista i istoričar. 424
- Rodrigues, Benjamin-Olinde* (Benžamen-Olind Rodrig; 1794–1851) francuski finansijer i publicista, Saint-Simonov učenik, jedan od osnivača i vođa sensimonističke škole. 408 415
- Röhmer, Friedrich* (Fridrih Romer; 1814–1856) filozofski i politički pisac. 448
- Roland de la Platière, Jean-Manon* (Žan-Manon Rolan de la Platijer; 1754–1793) francuska književnica, učesnica francuske revolucije, žirondistkinja. 144
- Rosenkranz, Johann Karl Friedrich* (Johan Karl Fridrih Rozenkranc; 1805–1879) nemački filozof i istoričar književnosti, hegelovac, profesor u Kenigsbergu. 422

- Rothschild* (Rotšild) međunarodna bankarska kuća. 288
- Rotteck, Karl Wenzeslaus Rodecker von* (Karl Venceslaus Ródeker fon Rotek; 1775—1840) historičar i liberalni političar. 288
- Rousseau, Jean-Jacques* (Žan-Žak Ruso; 1712—1778) francuski prosvetitelj; filozof; demokrata. 61 272 329 436 437
- Ruge, Arnold* (Arnold Ruge; 1802—1880) nemački publicista, mladohegelovac; 1844. izdavao je s Marxom »Deutsch-Französische Jahrbücher«; sitnoburžoaski demokrata, posle 1866. nacionalni liberal. 74 104 190 199
- Rumford* — vidi *Thompson, Sir Benjamin*
- Rutenberg, Adolf* (Adolf Rutenberg; 1808—1869) nemački publicista, mladohegelovac; posle 1866. nacionalni liberal. 273
- Saint-Just, Louis-Antoine-Léon de* (Luj-Antoan Leon de Sen-Žist; 1767—1794) političar francuske revolucije, jedan od vodećih jakobinaca, Robespierre-ov najbliži prijatelj. 143 144 195 196 275 331
- Saint-Simon, Claude-Henri de Rouvroy, comte de* (Klod-Anri de Ruvrua grof Sen-Simon; 1760—1825) francuski socijalista-utopista. 385 393 394 395 400 402 407-424
- Solomon* (oko 970—930. pre n. e.) — kralj Izraela. 289 300
- Sand, George* (pseudonim *Amandine-Lucie-Aurore Dupin, baronne Dudevant*) (Zorž Sand, pseudonim *Amandin-Lisi-Oror Dipen baronice Didevan*; 1804—1876) francuska književnica, napisala je veći broj romana sa socijalnim temama, predstavnik humanitarnih stremjenja romantike. 144
- Sarran (Sarrans), Jean-Raimond-Pascal* (Žan-Rejmon-Paskal Saran; 1780—1844) francuski rojalistički publicista. 282
- Say, Jean-Baptiste* (Žan-Batist Sej; 1767—1832) francuski vulgarni ekonomista, »koji je svoju površnost pokušavao da prikrije time što je polovičnosti i nagađanja A[dama] Smith-a pretvarao u apsolutno-opšte fraze« (Marx). 432
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph von* (Fridrih Wilhelm Jozef fon Šeling; 1775—1854) nemački filozof, predstavnik nemačke klasične filozofije. 107 155 407
- Schüller, Friedrich von* (Fridrih fon Šiler; 1759—1805) veliki nemački pesnik. 81 405 435—437
- Schlegel, August Wilhelm von* (August Vilhelm fon Šlegel; 1767—1845) nemački pesnik, prevodilac i historičar književnosti; poznat po svojim prevodima Shakespeara. 333
- Schlosser, Friedrich Christoph* (Fridrih Kristof Šloser; 1776—1861) nemački buržoaski historičar, liberal. 273
- Schmidt, Johann* — vidi *Stirner, Max*
- Semmig, Friedrich Hermann* (Fridrih Herman Zemih; 1820—1897) nemački pisac, sredinom četrdesetih godina »istinski« socijalista. 379—390
- Senior, Nassau William* (Nesau Viljem Sinijer; 1790—1864) engleski vulgarni ekonomista, jedan od »oficijelnih ekonomskih zagovornika buržoazije« (Marx). 294
- Shakespeare, William* (Viljem Šekspir; 1564—1616) veliki engleski pisac. 82 185
- Sieyès, Emmanuel-Joseph* (Emanijel-Zozef Sijejes; 1748—1836) francuski opat, učesnik francuske revolucije, predstavnik krupne buržoazije. 433 438
- Sigismund I* (oko 1361—1437) nemački car (1411—1437). 220
- Sismondi, Jean-Charles-Léonard Simonde de* (Žan-Šarl-Leonar Simond de Sismondi; 1773—1842) švajcarski ekonomista i historičar, kritikovao je kapitalizam »sa stanovišta sitne buržoazije« (Lenjin). 65 161 423

- Smith, Adam* (Adam Smit; 1723—1790) engleski ekonomista, predstavnik klasične buržoaske političke ekonomije. 54 321 438
- Sofokle* (oko 497. do oko 406. pre n. e.) grčki dramatičar. 110
- Sokrat* (oko 469. do oko 399. pre n. e.) helenski filozof, Platonov učitelj. 111 118
- Southewell, Charles* (Čarls Sautvel; 1814—1860) engleski socijalista-utopista, Owenov pristalica; osnivač ateističkog lista »The Oracle of Reason« (»Proročanstvo razuma«). 381
- Spartak* (poginuo 71. pre n. e.) rimski gladijator, vođa velikog ustanka robova u starom Rimu (73—71. pre n. e.). 176
- Spence, Thomas* (Tomas Spens; 1750—1814) engleski socijalista-utopista, zalagao se za ukidanje privatnog vlasništva na zemlju i uvođenje agrarnog socijalizma. 381
- Spinoza, Baruch [Benedictus]* (Baruh Spinoza [Benedikt]; 1632—1677) holandski filozof, monista; kritičar teologije i dogmatike. 76 83 144 260
- Stehely* (Šteli) vlasnik poslastičarnice u Berlinu koja je služila berlinskim literatama kao sastajalište i Slobodnima kao mesto za sastanke. 263
- Stein, Heinrich Friedrich, Reichsfreiherr* (Hajnrüh Fridrih Štajn, baron; 1757—1831) pruski državnik, učestvovao je u sprovođenju umerenih buržoaskih reformi koje su imale za cilj učvršćivanje pruske države. 287
- Stein, Lorenz von* (Lorenc fon Štajn; 1815—1890) hegelovac, profesor filozofije i državnog prava na Univerzitetu u Kiju, tajni agent pruske vlade 168 375 402 408-412 413—425 442 448
- Stirner, Max* (Maks Stirner; 1806—1856) nemački filozof, mladohegelovac, jedan od ideologa buržoaskog individualizma i anarhizma; autor knjige »Der Einzige und sein Eigentum«. 13 17 36 40-42 45 62 73-75 78 79 82 83 89-372 384 387
- Stratton, Charles Cherwood* (Čarls Šervud Stratton; 1838—1883) američki kepec koji je istupao pod pseudonimom »general Tom Thumb« (general Toma Palčić). 91
- Strauß, David Friedrich* (David Fridrih Štraus; 1808—1874) nemački filozof i publicista, mladohegelovac; nakon 1866, nacionalni liberal. 15 17 141
- Sue, Eugène* (Ežen Si; 1804—1857) francuski pisac čitfinsko-sentimentalnih romana sa socijalnim temama. 238
- Süßmayer, Franz Xaver* (Franc Ksaver Zismajer; 1766—1803) austrijski kompozitor. 322
- Szeliga* (pseudonim *Franza Szelige Zychlina von Zychlinskog*) (Šeliga, pseudonim Franca Šeliga Cihlina fon Cihlinskog; 1816—1900) pruski oficir, mladohegelovac; saradnik časopisa »Allgemeine Literatur-Zeitung« i »Norddeutsche Blätter«. 93 96 97 120-123 124 125 129 137 153-155 179 191 217 218 222 230 238 256 280 281 299 301 316 326 327 367—369
- Tertulijan, Kvint Septim Florens* (oko 160. do oko 220) ranohrišćanski teolog, opskurant. 131
- Teste, Charles* (Šarl Test; umro 1848) francuski komunista-utopista, Babeufov pristalica, učesnik republikanskog pokreta za vreme Julske Monarhije. 422
- Temistokle* (oko 525. do oko 460. pre n. e.) grčki državnik i vojskovođa u vreme grčko-persijskih ratova; predstavnik radikalno-demokratske struje u Atini. 288
- Thompson, Sir Benjamin, Count of Rumpfard* (ser Bendžamin Tompson grof od Ramfeda; 1753—1814) engleski oficir američkog porekla; avanturista, neko vreme je bio u službi bavorske vlade; ustanovio j

- radne domove za prosjake i sastavio recepte za hranu sirotinje napravljenu od jevtinih surogata. 189 219
- Thompson, William* (Viljem Tompsn; oko 1785—1833) irski ekonomista, izvukao je socijalističke konsekvencije iz Ricardove teorije; Owenov pristalica. 381
- Timon Fliuntski* (oko 320. do oko 230. pre n.e.) grčki filozof skeptik. 110 115
- Tiziano Vecellio* (Ticijan Večelio; 1477—1576) italijanski renesansni slikar. 322
- Toma Palčić* — vidi *Stratton, Charles Sherwood*
- Trajan, Marko Ulpije* (oko 53—117) rimski car (98—117). 351
- Turgot, Anne-Robert-Jacques, baron de l'Aulne* (An-Rober-Žak Tirgo baron od Olne; 1727—1781) francuski ekonomista i državnik, fiziokrat, Quesnayev učenik; generalni finansijski inspektor (1774—1776). 427 436—438
- Tyler, Wat* (Vat Tajler; umro 1381) vođa engleskog seljačkog ustanka. 163
- Vauguyon, Paul-François, duc de la Pol-Fransoa* vojvoda od Vogione; 1746—1828) francuski državnik, diplomatski poslanik u Holandiji (1170) i Španiji (1784—1790). 409
- Venedey, Jakob* (Jakob Venedej; 1805—1871) nemački radikalni publicista i političar; posle revolucije 1848/1849. liberal. 41
- Vernet, Horace* (Horas Verne; 1789—1863) francuski slikar ratnih motiva. 322
- Villegardelle, François* (Fransoa Vilgardel; 1810—1856) francuski publicista, Fourier-ov pristalica, kasnije komunista-utopista. 440
- Vincke, Friedrich Ludwig Wilhelm Philipp, Freiherr von* (Fridrih Ludwig Vilhelm Filip baron fon Vinke; 1774—1844) pruski državnik. 287
- Virgilije* (*Publije Vergilije Maron*) (70—19. pre n. e.) rimski pesnik. 347
- Voltaire, François-Marie-Arouet de* (Fransoa-Mari-Arue de Volter; 1694—1778) francuski filozof deista, satiričar, istoričar i političar; predstavnik prosvetiteljstva 18. veka. 437 438
- Wade, John* (Džon Wejd; 1788—1875) engleski publicista, ekonomista i istoričar. 161
- Washington, George* (Džordž Vašington; 1732—1799) američki general u ratu za nezavisnost i prvi predsednik Sjedinjenih Američkih Država (1789—1796). 409
- Watts, John* (Džon Vots; 1818—1887) engleski socijalista-utopista, Owenov pristalica; kasnije buržoaski liberal. 169 381
- Weitling, Wilhelm Christian* (Vilhelm Kristijan Vajtling; 1808—1871) po zanimanju krojač; jedan od teoretičara utopijskog komunizma jednakosti. 165 181 381
- Wigand, Otto* (Oto Vigand; 1795—1870) nemački izdavač i knjižar; njegova lajpciška firma je izdavala dela radikalnih pisaca. 93
- Wöniger* (*Woeniger*), *August Theodor* (August Teodor Veniger) nemački buržoaski pisac. 175 186
- Zenon* (426—491) vizantijski car (474—491). 162
- Zenon iz Kitiona* (oko 336—264. pre n. e.) grčki filozof, osnivač stoicizma. 112
- Zaratustra* (Zoroastra) osnivač staroiranske religije. 433

Imena biblijskih, mitoloških i drugih neistorijskih lica i lica iz književnih dela

- Adam* ličnost iz starog zaveta. 86
428
- Amadis Galski* junak srednjovekovnih ritterskih romansi. 279
- Amon* ličnost iz starog zaveta. 84
- Antigona* ličnost grčkog predanja, Edipova kći, junakinja istoimene Sofoklove tragedije. 110
- Avakum* ličnost iz starog zaveta. 289
- Avigeja* ličnost iz starog zaveta. 127
- Avram* ličnost iz starog zaveta. 131
- Don Kihot* ličnost iz istoimenog Cervantesovog romana; vidi i *Sze-liga*
- Dulsineja od Toboza* ličnost iz Cervantesovog romana »Don Kihot«.
- Emanuel* ličnost iz knjige Jeana Paula »Hesperus oder Hundsposttage«. 111
- Eva* ličnost iz starog zaveta. 86
- Faeton* prema grčkom predanju sin bogova. 301
- Gines od Pasamontea* ličnost iz Cervantesovog romana »Don Kihot«. 282
- Hristos* ličnost iz novog zaveta. 36
124 127 151 311
- Isus Navin* ličnost iz starog zaveta. 150
- Jakov* ličnost iz starog zaveta. 80
228
- Jehova (Jahve)* ime izraelskog boga. 84
- Jeremija* ličnost iz starog zaveta. 84
- Josije* ličnost iz starog zaveta. 84
- Kain* ličnost iz starog zaveta. 80
- Korej* ličnost iz starog zaveta. 80
- Kremen* ličnost iz Shakespeareove komedije »Kako vam dragos«. 82
- Malambruno* ličnost iz Cervantesovog romana »Don Kihot«. 301
- Mambrino* ličnost iz Cervantesovog romana »Don Kihot«. 191
- Maritorna* ličnost iz Cervantesovog romana »Don Kihot«; vidi i *Dähnhardt, Marie Wilhelmine*
- Merlin* ličnost iz Cervantesovog romana »Don Kihot«. 165
- Minos* legendarni kralj i zakonodavac Krita. 433
- Mojsije* ličnost iz starog zaveta 348
- Mor (Moor), Karl* ličnost iz Schille-rove drame »Razbojnicis«. 405 435
- Naval* ličnost iz starog zaveta. 127
- Noje* ličnost iz starog zaveta. 403
- Pavle* ličnost iz novog zaveta. 114
- Polinik* ličnost iz Sofoklove tragedije »Antigona«. 110
- Posejdon* grčki bog mora. 97 241
- Sančo Pansa* ličnost iz Cervantesovog romana »Don Kihot«; vidi i *Stir-ner, Max*
- Sezostris* legendarni egipatski kraljevi. U grčkim sagama o Sezostrisu koje su preneli Herodot i Diodor, spojeni su pohodi raznih nosilaca ovog imena. 131
- Toralva* ličnost iz Cervantesovog romana »Don Kihot«; vidi i *Dähnhardt, Marie Wilhelmine*
- Ursula* svetica. 228
- Valam* ličnost iz starog zaveta. 80
- Višnu* vrhovno indijsko božanstvo. 365
- Zeus* grčki bog. 85

Hronologija »Nemačke ideologije«

Značajni datumi

- Početak oktobra 1844.* Engels podstiče Marxa na objavljivanje rukopisa kritike nacionalne ekonomije.
- 19. novembra 1844.* Engels piše Marxu da je izašla Stirnerova knjiga *Jedini i njegova svojina* i saopštava mu svoju preliminarnu kritiku toga dela.
- Kraj novembra 1844.* Rukopis *Svete porodice* poslat izdavaču.
- Decembar 1844.* Marx čita Stirnerovog *Jedinog*... i priprema se za pisanje kritike.
- Pre 20. januara 1845.* Moses Hess se pridružuje mišljenju Marxa i Engelsa o Bauevom krugu.
- Decembar 1844 — januar 1845.* Marx nastavlja ekonomske studije.
- Januar 1845.* Marx piše teze za kritiku politike (Građansko društvo i komunistička revolucija). Trebalo je da teze posluže za izradu odgovarajućih delova planirane *Kritike politike i (nacionalne) ekonomije*.
- 1. februara 1845.* Marx zaključuje sa izdavačem Leskeom ugovor kojim se obavezuje da će za njega napisati *Kritiku politike i ekonomije* i za nju dobija akontaciju.
- 3. februara 1845.* Marx se preseljava u Brisel.
- Kraj februara 1845.* Iz štampe izlazi *Sveta porodica*.
- Mart 1845.* *Teze o Feuerbachu*.
- 31. marta 1845.* Leske najavljuje otkaz ugovora za *Kritiku politike i ekonomije* zbog opasnosti od zabrane.
- Početak aprila 1845.* Engels se preseljava iz Barmena u Brisel.
- August—novembar 1845.* Marx podstiče pariske saradnike da se suprotstave propagandnoj delatnosti »istinskog socijaliste« Karla Grūna.
- Početak septembra 1845.* Marx i Engels prilikom čitanja Bauerove i Stirnerove polemike protiv njih («Wigand's Vierteljahrsschrift», 1845/III) donose odluku da napišu kritiku pod naslovom *Lajpciški sabor*.
- Septembar 1845 — maj 1846.* Rad na *Nemačkoj ideologiji*.
- Oktobar—novembar —decembar 1845.* Prvi pokušaji da se nađe izdavač.

30. aprila 1846. Weydemeyer izveštava o pokušaju da osnuje posebno izdavačko preduzeće i poručuje Marxu da mu što pre pošalje ostatak rukopisa (glavninu *Nemačke ideologije* je već imao u rukama).
- Kraj marta — maj 1846. Marx kritikuje Heša što ne ide dosledno do kraja u polemici s Weitlingom. Heß se odriče Marxove »stranke«, ali ga uverava u lično prijateljstvo.
14. maja 1846. Weydemeyer insistira da autori pošalju dalji deo rukopisa. U rukama već ima anti-Stirnera.
- 14—16. maja 1846. Marx javlja da je drugi deo »skoro gotov«.
- Pre 17. maja 1846. Izdavač Julius Meyers konačno odustaje od namere da izdaje socijalističku literaturu.
- Početak juna 1846. Marx i Engels šalju deo rukopisa.
- Kraj juna 1846. Izdavači Meyer i Rempel napuštaju ideju o izdavanju *Nemačke ideologije*.
11. juna 1846. Weydemeyer insistira da autori pošalju početak rukopisa.
11. jula 1846. Definitivan otkaz izdavača.
31. jula — 1. avgusta 1846. Izdavač Leske zahteva rukopis *Kritike politike i ekonomije* ili povraćaj akontacije.
- Kraj jula 1846. Marx i Engels uzimaju iz rukopisa Hešovo poglavlje o Arnoldu Rugeu i vraćaju ga autoru da bi ga ovaj posebno objavio. Heß obećava novog izdavača za celinu. Weydemeyer poručuje da je Hešovom krivicom došlo do nesporazuma s izdavačima.
19. avgusta 1846. Engels čita Feuerbachovu *Suštinu religije* i namerava da ispise pošalje Marxu da bi ih ovaj koristio za doradu anti-Feuerbacha.
- Sredina septembra 1846. Ponovna nastojanja da se nađe izdavač.
- Kraj avgusta — decembar 1846. Engels u Parizu, oštre polemike s pristalicama Proudhona i Karla Grūna.
- Septembar — decembar 1846. Marx nastavlja ekonomska proučavanja.
18. septembra 1846. Engels ne može da se odluči da ekscerpira Feuerbacha jer mu ovaj u pariskoj situaciji izgleda suviše mlak.
- Septembar — oktobar 1846. Engels redovno obaveštava Marxa o Proudhonovoj *Filozofiji bede*, koja upravo izlazi.
18. oktobra 1846. Engels izveštava Marxa o sadržini Feuerbachove *Suštine religije* i napominje da je za njih izlišno da pišu neku iscrpniju kritiku.
- Kraj oktobra — decembar 1846. Engels pokušava da nađe izdavača u Švajcarskoj, ali bez uspeha.
28. decembra 1846. Marx upoznaje Anjenkova sa svojim kritičkim stavom prema Proudhonovoj *Filozofiji bede* i ujedno ga obaveštava da su propali planovi o objavljivanju »kritike nemačkih filozofa i socijalista« i »knjige o političkoj ekonomiji«.

15. januara 1847. Engels saopštava Marxu plan za novu verziju poglavlja o »istinskim socijalistima« i za skraćivanje poglavlja o Grünovoj knjizi *Über Goethe vom menschlichen Standpunkte*.
2. februara 1847. Leske konačno otkazuje ugovor o izdavanju *Kritike politike i ekonomije*.
- Početak marta 1847. Ponovni pokušaji da se nađe izdavač za *Nemačku ideologiju i Kritiku politike i ekonomije*.
6. aprila 1847. *Izjava protiv Karla Grüna* (objavljena 8. odnosno 9. aprila) s navodenjem naslova knjige: *Die deutsche Ideologie* (Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten Feuerbach, B. Bauer und Stirner, und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten). *Beda filozofije* već u štampi.
15. juna 1847. Datum predgovora *Bede filozofije*.
- Jun – jul 1847. Pokušaji da se objavi kritika Grünovog *Socijalnog kretanja u Francuskoj i Belgiji* (IV glava iz drugog dela *Ideologije*) u vidu brošure.
- Početak jula 1847. Iz štampe izlazi *Beda filozofije*. Kritiku Grüna dobija redakcija lista »Das Westphälische Dampfboot«.
- Početak avgusta 1847. Ponovan neuspeh u nastojanjima da se nađe izdavač.
- Početak septembra 1847. »Das Westphälische Dampfboot« objavljuje Marxovu kritiku Grüna.
- Oktobar – novembar 1847. Marx, Engels i njihovi saradnici pokušavaju da osnuju deoničarsko društvo za izdavanje kritičkog lista, ali bez uspeha.
9. decembra 1847. U pismu Anjenkovu Marx definitivno konstatuje da *Nemačka ideologija* neće biti štampana u celini. Tekst je sada prepušten »glodarskoj kritici miševa«.
1859. U *Predgovoru* za »*Prilog kritici političke ekonomije*« ponovo se pominje rukopis *Nemačke ideologije*.
7. maja 1867. Marx piše Engelsu o smrti, odnosno samoubistvu, nesuđenog izdavača *Nemačke ideologije*, J. Meyera, i kaže da je »blagoizvoleo slomiti vrat«.
3. marta 1860. U pismu svom advokatu Marx pored ostalih dela pominje i »delo u dve knjige o najnovijoj nemačkoj filozofiji i nemačkom socijalizmu (nije objavljeno, vidi moj *Predgovor* za »*Prilog kritici političke ekonomije*«, F. Duncker, Berlin, 1859)«.
2. juna 1883. Prilikom pregledanja Marxovih papira Engelsu je ponovo došao u ruke rukopis *Nemačke ideologije*. O njemu piše Marxovoj kćeri Lauri Lafargue: »Bili smo tada prosto obesni, Heineove pesme su detinjski naivne u pređenju s našom prozom.«
13. juna 1883. Engels pita Bernsteina da li mu se ne čini da je pravo vreme za objavljivanje »neograničeno drskog dela« protiv »istinskih socijalista«, kakvi sede u Rajstagu, dela koje je s Marxom napisao 1847.

27. avgusta 1883. Engels povlači pomenuti predlog jer bi to u doba zakona protiv socijalista bila »nezgodna šala«.
5. februara 1884. Engels poručuje Lavrovu da će sve ideje o izdavanju Marxovih sabranih dela morati da sačekaju bar do okončanja *Kapitala*. Pominje i »nekih 60 tabaka (po 16 štamparskih strana) starih rukopisa Marxovih i mojih iz godina 1845. do 1848.«
1884. Citate iz *Nemačke ideologije* Engels navodi u *Poreklu porodice, privatne svojine i države*.
1888. Prilikom revidiranja teksta svoga *Ludwiga Feuerbacha* za posebno izdanje Engels ponovo pregleda *Nemačku ideologiju* i to pominje u predgovoru. Tada ili nekom drugom prilikom u poslednjim godinama svoga života na ivici rukopisa *I. ad Feuerbach* ispisuje naslov: *Suprotnost materijalističkog i idealističkog gledišta*. Svom *Ludwigu Feuerbachu* dodaje iz Marxovih rukopisa *Teze o Feuerbachu* u redigovanoj verziji.
25. oktobra 1888. Engels objašnjava Bebelu Hešovu ulogu u bezuspešnim pokušajima da se objavi *Nemačka ideologija*.
22. oktobra 1889. Engels odgovara M. Hildebrandtu o Stirneru, berlinskom mladohegelovstvu i sl., i pominje i anti-Stirnera.
27. februara 1891. U pismu Labrioli Engels pominje »stari rukopis o Stirneru«, koji ne može staviti na raspolaganje Stirnerovom biografu Mackayu.
6. marta 1891. Henry Mackay moli Engelsa za dozvolu da upotrebi informacije koje je Engels dao Hildebrandtu.
1892. Nekim nepoznatim povodom Engels »po sećanju« crta portret Maxa Stirnera.
30. decembra 1893. Engels opet pominje plan o izdavanju Marxovih i svojih »Sabranih dela«.
15. aprila 1895. Engels poslednji put pominje »celokupno izdanje«, kojim bi bila obuhvaćena i manja dela Marxova i njegovu. Navodi neke bitne pretpostavke za takvo izdanje.

Prva izdanja teksta

1. 1847. *Karl Grün: Sociale Bewegung in Frankreich und Belgien (Darmstadt 1845) oder Die Geschichtschreibung des wahren Sozialismus*. »Das Westphälische Dampfboot«, 1847, sv. 8, 9, str. 439—463, 505—525.
2. 1847. Friedrich Engels, *Deutscher Sozialismus in Versen und Prosa*.
 1. Karl Beck: »Lieder vom armen Mann«, oder die Poesie des wahren Sozialismus.
 2. Karl Grün: »Über Goethe vom menschlichen Standpunkte«. Darmstadt 1846.
 »Deutsche-Brüsseler-Zeitung«, br. 73, 12. septembra 1847; br. 74, 16. septembra 1847; br. 93, 21. novembra 1847; br. 94, 25. novembra 1847; br. 95, 28. novembra 1847; br. 96, 2. decembra 1847; br. 97, 5. decembra 1847; br. 98, 9. decembra 1847.

3. 1896. Peter von Struve citira duže pasaže iz Marxove polemike protiv Grūna objavljene u listu »Das Westphälische Dampfboot«. »Die Neue Zeit«, Stuttgart, Jg. 14, 1896, Bd. 2, str. 49–52.
4. 1899/1900. Preštampanje teksta navedenog pod br. 1 sa Bernsteinovom uvodnom napomenom: E. Bernstein: *Karl Marx über Karl Grün als Geschichtsschreiber des Sozialismus*. »Die Neue Zeit«, Stuttgart, Jg. 18, 1899/1900, Bd. 1, str. 4–11, 37–46, 132–141, 164–172.
5. 1903/1904. Prvo objavljivanje »Svetog Maxa« (skraćenog) pod naslovom: »Der Heilige Max«. *Aus einem Werk von Marx-Engels über Stirner*. »Dokumente des Sozialismus«, Stuttgart 1903, Bd. 3, str. 17–32, 65–78, 115–130, 169–177, 306–316, 355–364; 1904, Bd. 4, str. 210–217, 259–270, 312–321, 363–373, 416–419.
6. 1913. Dva izdanja poglavlja »Moje samouživanje« iz »Svetog Maxa«. »Arbeiter Feuilletton«, München, 9. marta 1913; »Unterhaltungsblatt des Vorwärts«, Berlin, 14. marta 1913.
7. 1920/21. Prvo objavljivanje »Lajpciškog sabora« i glave »II. Sveti Bruno« – izdao s uvodom Gustav Mayer; u Engelsovoj biografiji koju je napisao 1920. on je prvi rezimirao celokupni rukopis. »Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik«, Tübingen 1920/21, Bd. 47, str. 773–808.
8. 1924. Prvo objavljivanje »Predgovora« i većeg dela glave »I. Feuerbach« (u ruskom prevodu) u izdanju Ržanova: Проект предисловия к „Немецкой идеологии“. Фейербах (Идеалистическая и материалистическая точка зрения). „Архив Маркса и Энгельса“, Москва 1924, том 1, стр. 211–256.
9. 1926. Prvo izdanje »Predgovora«, »I. Feuerbacha« i Marxove prvobitne verzije *Teza o Feuerbachu* na jeziku originala: *Marx und Engels über Feuerbach. Der erste Teil der »Deutschen Ideologie«*. »Marx-Engels Archiv«, Frankfurt, Bd. I, str. 205–306.
10. 1928. Prvo izdanje (u ruskom prevodu) odeljaka »Istinski socijalizam« i »I. ‚Rheinische Jahrbücher‘ ili Filozofija istinskog socijalizma«. »Под знаменем марксизма«, Москва 1928, № 6, стр. 5–31.
11. 1930. Fragmenti iz objavljenih delova *Nemačke ideologije* u knjizi: Marx-Engels, *Über historischen Materialismus*, izdao H. Duncker. »Elementarbücher des Kommunismus«, Berlin, Bd. 13, 1930, str. 54–142.
12. 1932. Karl Marx, *Der historische Materialismus. Die Frühschriften*. Herausgegeben von S. Landshut und J. P. Mayer, Leipzig 1932, Bd. 2, str. 5–530 (izbor)

13. 1932. Karl Marx und Friedrich Engels, *Die deutsche Ideologie*. Herausgegeben von V. Adoratskij.
Marx-Engels Gesamtausgabe (MEGA), Erste Abt., Bd. 5, Marx-Engels-Verlag G. m. b. H., Berlin 1932.
14. 1962. Objavljivanje dopunskih stranica uz »I. Feuerbach« i »III. Sveti Max« i varijanta uz »II. Sveti Bruno« (S. Bahne).
»International Review of Social History«, Amsterdam, VII (1962), str. 95–100. dopune uz str. 42. i 181. izdanja Marx-Engels-Werke Dietz Verlag Berlin, i uz str. 32. i 180. izdanja MEGA.
15. 1965. Nova verzija (na ruskom) »I. Feuerbach« (koja se gotovo u potpunosti podudara s izdanjem Rjazanova, samo što je proširena novootkrivenim odlomcima). Izdavač prof. Bagaturija sa saradnicima.
»Вопросы философии«, 1965, № 10, стр. 108–118, № 11, стр. 111–137.
16. 1966. Novo nemačko izdanje »I. Feuerbach« sa paralelnim tekstom na ruskom jeziku, ali bez redakcijskih podnaslova.
»Deutsche Zeitschrift für Philosophie«, 1966, Heft 10, str. 1199–1251.
17. 1971. Karl-Marx-Werke, *Frühe Schriften*, Bd. II, *Die deutsche Ideologie*. (Izdanje H. Liebera.)

Registar pojmova

- Akcidens* 78
Akumulacija 50 65
 — kapitala 50
 — pokretnog kapitala 52
Anarhija 178
Antiteza 239 246 247 252 258
 — 261 269
Antropologija 379
Apsolut 79 80 81
Apstrakcija 24 77 82 110 143
 229
Aristokratija 32 176
 — vladavina aristokratije 279
Asocijacija
 — individua 65
 — kapitala 65
 — komunistička 289
 — radnika 181
Ateist 109 114 116 191
 — prikriveni 109
Ateizam 109 113 242
Atom 111 113
Ataraksija 113 114
Ažiotaza 54
- Banka* 54
Biće 127 212
 — duhovno 127
 — najviše 128 188
 — više 128
Birokratija 157 180 302
Bivstvo 42 58 462 463
Bivstvovanje 23
Bog 106 121 122 124 136
Bogatstvo
 — socijalno 164
Bogočovek 127
Borba između kapitala i rada — vidi
Kapital, Rad
Brak 141 145
Buržoaski režim 233
- Buržoazija* 54 — 57 59 68 69 145
 146 156 157 162 163 176 177
 273 287 290 295 299 337 338
 343 354 385
 — esnafska 52
 — industrijska 289
 — krupna 52
 — revolucionarna 156 342
 — sitna 52
 — vladavina buržoazije 159 163
 170 279 348
Buržuj 57 70 145 156 159 160
 161 165 170 173 177 178 183
 185 196 209 231 232 250 282
 287 290 291 293 303 305 336
 — liberalni 302
 — sitni 173 324 327
 — vlast buržuja 175
- Carine* 52 54
 — diferencijalne 53
 — izvozne 53
 — zaštitne 53 54 55 158
Carstvo božje 40
Carstvo duhova 147
Cena 231 303 334
 — rada 321
Centralizacija kapitala 55
Civilizacija 47
Crkveni oci 113
- Čartisti* 181
Čartizam 165 173
Čovek 17 24 - 27 58 78 80 117
 118 127 148 150 352 354
 — ideal čoveka 354
 — kao takav 45
Čovek
 — otuđenje čoveka 185

- odnos čoveka prema prirodi 26
- pojam čoveka 352 353
- samoproizvodnja čoveka 19
- Čovečanstvo* 80
- Čovečnost* 144
- Čulnost* 7 26 80 81 143

- Dažbine* 52 59 161
- Delatnost*
 - čulna 27
 - praktična 7 24
 - praktična ljudsko-čulna 6
 - predmetna 5
 - revolucionarna 171
 - revolucionarna, »praktično-kritička« 5
 - slobodna 180 380—381 385 401
- Demokratija* 32 270
- Dezalienacija* 34
- Dijalektički metod opozicije* 125
- Dijalektički proces* 125
- Dijalektika* 155 442 462
 - apsolutna 204
 - hrišćanska 205
- Dobro*
 - državno 162
 - zajednica dobara 433
- Dogma* 83
- Dogmatičar* 110
- Dogmatizam* 83
- Domaćinstvo*
 - odvojeno 57
 - zajedničko 57
- Društvo* 164 168 169 170 171
 - 181 193 318 340 395 398
 - buržoasko 146 170 284 295
 - 307 329 335 340 341 353
 - feudalno 296
 - građansko 7 35 38 67 68 69
 - 194 279 457
 - komunističko 33 170 173 174
 - 184 360 449 459
 - ljudsko 394
 - radničko 173
 - i pojedinac 395 — 399 456 461
 - društveni odnosi 29 185 197 344
 - društveno stanje 31
 - struktura društva 20 28
- Država* 32 38 40 47 52 57 60
 - 63 67 — 70 113 141 157 — 163
 - 168 169 178 193 194 228 229
 - 239 266 — 270 272 274 280
 - 282 — 286 290 — 294 300 302
 - 305 306 327 — 330 357 395
 - 459 460
- Država*
 - autoritarna 124
 - buržoaska 295
 - konkurencije 173
 - moderna 68 69 163
 - pravna 268 273
 - idealističko shvatanje države 271 295
 - kult države 177
 - ukidanje države 59 169 459
- Državni dugovi* 54
- Državnici* 71
- Duh* 22 29 30 42 98 105 110 111
 - 114 116 118 — 126 136 138 149
 - 151 153 155 205 207 257
 - apsolutni 15 24 76 78 117
 - narodni 128
 - objektivni 126
 - religiozni 124
 - sveti 123 124 128
 - svetski 36
 - stvari 125
 - vladavina duha 140 141 142 143
 - vlast duha 45
- Egoist* 83 105 153 164 195 196
 - 198 200 210
- Egoizam* 83 104 151 152 166 168
 - 181 187 198 199 201 204 211
 - 230 243
- Egzistencija*
 - svetskoistorijska 34
- Ekonomija* 338
 - državna 418
 - vidi *Politička ekonomija*
- Eksploatacija* 179 335
 - čoveka od čoveka 336
 - uzajamna 341
 - način eksploatacije 339
 - odnos eksploatacije 336 338 339
 - teorija eksploatacije 337 338
- Eksproprijacija* 291
- Emancipacija*
 - čovekova 88
 - politička 88
- Empirizam* 115
- Epikurejci* 111 113 — 115
- Esnafi* 21 48 52 55 177
 - esnafski majstori 48
 - esnafski rad 48
 - propast esnafa 52
 - esnafske organizacije 50 51
- Etika* 111 — 113
 - stoika 112
- Eutimija* 113
- Fenomenologija* 123
- Feudalizam* 21 57 63 64 338

- raspadanje feudalizma 51
- feudalna kraljevstva 22
- feudalni sistem 319 332 391
- feudalni gospodar 176
- feudalnost 142
- Feuerbachov materijalizam* vidi *Materijalizam*
- Filozof* 45 111 140 141 268 353 457
 - antički 114
 - nemački 14
 - vladavina filozofa 142
- Filozofija* 7 31 38 78 111 115 116 148 190 342 461 462
 - empirijska 130
 - grčka 115
 - Hegelova 76 147 149
 - jonska 124
 - istorije 40
 - Hegelova filozofija istorije 40
 - morala 205 345
 - nemačka 16 18 23
 - pozitivna 25
 - prakse 23 27 28 29
 - prirode 150
 - samostalna 24
 - samosvesti 77
 - spekulativna 45 78 124 135
 - uživanja 342 - 344
 - vladavina filozofije 141
- Fizika* 111
- Fiziokrati* 160 335 338
- Furijeovci* 181
- Gazdinstvo*
 - manastirsko 57
 - odvojeno; ukidanje odvojenog gazdinstva 57
 - zajedničko 57
- Grad* 20 47
 - industrijski 55
 - pomorski 53
 - trgovački 53
 - odnos grada i sela 19
 - suprotnosti između grada i sela 20 22 47
 - ukidanje suprotnosti između grada i sela 57
- Gradanin* 57 60 156 159 161 162 190 290
 - države 159
 - nemački 157
- Gradanski poredak* 141
- Gradanstvo* 159 162 172
- Hedone* 113 114
- Hegelov sistem* 17
- Hegelovac* 147
 - mladohegelovac 14 15 16 17
 - starohegelovac 17
- Helenstvo* 115
- Hijerarhija* 139-143 145 146
- Homo faber* 19
- Hrišćanin* 110 116 123 151 - 155 171 175 207
- Hrišćanstvo* 105 109 110 115 117 118 124 137 138 151 152 176 193 205 246 311 352
 - idealistička kritika hrišćanstva 18
- Humanist* 81 118
- Humanizam* 81 210 254 379 386 387
 - istorijski 18 22 23 25 28
 - realni 83
- Ideal* 121
- Idealist* 116 243 445
- Idealističko shvatanje države* 271 295
- Idealističko shvatanje istorije* 38 39 44 45 104 110 126 139 148 203 216 268
- Idealizam* 5 13 17 23 28 102 104 - 107 115 155 202 221 267 451 455
 - Hegelov 14
 - nemački 13 14
 - pozitivni 14
- Ideja* 70 124 143 145 147 236
 - apsolutna 139 153 194 392
 - apstraktna 140 141 158
 - države 71
 - fiksna 128
 - prava 71
 - spekulativna 103 106
 - proizvodnja ideja 22
 - vladina ideje 105 145 146
- Idejna borba* 56
- Identitet* 80 216
- Ideolog* 30 45 59 71 139 148 158 159 286 290 344 384 386 445
 - mladohegelovski 18
 - nemački 15
 - politički 284
- Ideologija* 16 18 23 24 55 80 145 158 190 227 284 288 310 344 353 369 371 376 381 387
 - politička 28 282
 - Ideološki metod 376
- Imovina* 179 314 324 325 333 334
- imovinski odnos 63 146
- Individua* 24 32 59 60 63 66 79 184 198 213 231
 - apstraktna 66

- klasna 59
- lična 59
- prosečna 60
- slučajna 61
- i klasa 58
- udruživanje individua 60
- protivrečnost između individue i zajednice 32
- vladajuća 267
- Individualnost* 62 185
- Industrija* 26 28 46 52 55 69 70 146 150 156 287 295 303 420 421
- krupna 50 54 55 56 68 245
- razvoj industrije 322
- Industrijalac* 54
- Interes*
 - klasni 197 279
 - lični 199 279
 - opšti 32 197 199
 - iluzorni opšti interes 32
 - posebni 32 44
 - privatni 197 199
 - zajednički 32 44 197 199
 - rascep između posebnog i zajedničkog interesa 32
 - razdor između ličnog i opšteg interesa 198
 - protivrečnost interesa 32
- Istina* 5 79 109 110 116 124 125 128 137 138 141
- predmetna 455
- večna 125 184
- Istinitost 5
- Istorija* 23 26 28 29 35 39 62 70 95 103 104 116 129 135 136 138 139 148 149 151 154 188 202 203 312 350
- čovečanstva 350
- duhova 104
- empirijska 104 110 142
- filozofije 114 148
- građanska 268
- idejna 110
- komunizma 39
- ljudi 18
- politike 70 268
- predstava 41
- prirode 18 26 279
- prava istorija 28
- svesti 148
- svetska 34 - 36 55 148
- stvarna 124 148
- pogonske sile istorije 63
- Istorijska konstrukcija* 115
- idealistička 117
- spekulativna 104
- Istorijski materijalizam* – vidi *Materijalizam*
- Istorijski proces* 62
- Istorijski proizvod* 26
- Istorijski razvitak* 40
- Istoriografija* 19 46
- objektivna 40
- Ja* 83 98 106 117 122 126 151 155 170 183 193 208 224 226 233 238 355 356 357
- Jednakost* 141 144 361 459
- ljudska 397
- Jezik* 22 25 30 185 349 350 367
- razvoj jezika 350
- Kalfa* 48 51
- Kapital* 46 47 49 50 54 55 70 146 315
- akumulacija kapitala 50
- centralizacija kapitala 55
- industrijski 55 58 64 71
- kretanje kapitala 54
- pokretni 51
- akumulacija pokretnog kapitala 52
- prirodno nastali kapital 51 52
- staleški 49 51
- trgovinski 58
- u modernom smislu 51 68
- borba između kapitala i rada 416
- odnos između rada i kapitala 425
- rascep između kapitala i rada 65
- razdvajanje kapitala i zemljišne svojine 47
- Kapitalist* 51 183 315 317 335 417
- Kastinski poredak* 40
- Kategorija* 17 107 118 155
- opštosti 136
- Katolicizam* 105 106 124 137 138 143 181
- Kategorički imperativ* 236
- Kazuistika* 248
- Klasa* 32 58 - 60 68 - 70 156 157 293 338 343 344 414
- buržoaska 57 178
- građanska 58
- imućna 58
- podvlašćena 267 354
- Klasa*
 - revolucionarna 44 156
 - vladajuća 44 58 290 354
 - seljaka 156
 - tkača 51
 - trgovaca 49
 - i individua 58

- klasna svest 43
- Klasni odnosi* 210 358 382
- klasna borba 32 37 176
- radnika 162
- klasni sukob 283
- suprotnost između klasa 360
- Kmet* 21 59 60 176 319 322 354
- Kmetstvo* 25 59 179
- ukidanje kmetstva 178
- kmetovski sistem 340
- Kolonije* 53
- Kolonizacija* 52
- Komunist* 25 41 42 61 83 167 169
- 170 171 174 175 177 180 181
- 191 193 198 199 206 207 214
- 223 318 382 388
- Komunizam* 34 38 61 161 162 164 -
- 168 170 172 - 175 178 - 181 186
- 187 193 198 206 210 222 236
- 242 254 273 319 320 323 376
- 379 - 383 388 389 404 432 450
- proleterski 376
- komunistički pokret 289 382 444
- komunistički sistem 382
- Koncentracija*
- politička 157
- stanovništva 50
- trgovine 54
- zemljišne svojine 63
- Konkurencija* 56 59 68 70 146 159
- 160 166 167 173 233 245 267
- 287 288 290 291 295 300 301 -
- 307 311 320 321 326 336 339
- 362 383 431
- ličnosti 305 306
- radnika 306
- stvari 306
- slobodna 53 54 128 383 416 423
- 427
- slobodna konkurencija radnika 164
- među nacijama 53
- konkurentna borba 50 53 55
- konkurentski odnosi 51
- Korporacije* 59 177
- Kosmopolitizam*
- građanski 128
- Kralj*
- apsolutistički 160
- Kritika* 84 - 87
- filozofska 18
- nemačka filozofska kritika 17
- Kriza*
- novčana 325
- Krupni potrošači* 53
- Kult*
- države 17 176
- prava 17
- Kulučenje* 60
- Leno* 162 164
- Liberal* 158 159 191 193
- humani 193
- socijalni 164 170
- Liberalizam* 87 117 156 157 160
- 161 166 186 187 193 243 250
- 254 273 354 371
- buržoaski 157
- humani 106 186 187 191 194
- nemački 158
- politički 106 164 178 186 193
- 206 254
- socijalni 106 164
- stvarni 158
- Ličnost* 37 59 - 61 76 77 79 124
- 183 200 214
- apsolutna 194
- jednostrana 212
- podvojena 197
- svestrana 213
- konkurencija ličnosti 305
- otuđenje ličnosti 197 233
- postvarenje ličnosti 305
- Logika* 95 111
- formalna 112 400
- Lumpenproletariat* 64 161
- Ljubav* 79
- Ljudsko društvo ili društveno čovečanstvo* 7
- Majstor* 48 49 51
- esnafski 48
- Makijavelizam* 118
- Malograđanin* 190 244 247 254 290
- 294 303
- moral malograđanina 312
- Malograđanština* 54
- Manufaktura* 50 - 53 55 303
- nastanak manufakture 50
- neesnafska manufaktura 51
- Mašine* 54 156
- razvitak mašina 57
- Materija* 30 82 381
- Materijalist* 81 243 248
- komunistički 28
- praktični 25
- Materijalistički pogled na svet* 189
- Materijalističko shvatanje istorije* 38
- 63 142 157 236 267 354
- Materijalizam* 5 6 23 81 115 356
- 455 457

- apstraktni 25
- Feuerbachov 27 28
- istorijski 22 26 28 29 348 359
382 398
- praktični 25
- stari 7
- Metafizika* 23 379
- Metafizičari* 147
- Misao* 17 147 154 159
 - apstraktna 155
 - osamostaljena 129
 - revolucionarna 43
 - vladajuća 43 45
 - istorija čiste misli 367
 - osamostaljenje misli 367
 - sloboda misli 341
 - vladavina misli 45
- Mišljenje* 22 163 213 239
 - apstraktno 6 213
 - koje misli samo sebe 114
 - logičko 124
- Mladohegelovac* vidi *Hegelovac*
- Mladohegelovski pokret* 16
- Monarh* 22
- Monarhija* 32
 - apsolutna 70 156 283
 - konstitucionalna 283
- Monogamija* 130
- Monopol* 53 167
- Moral* 23 31 38 70 172 173 198
259 290 299 334 343 344 461
 - hrišćanski 424
 - malograđanina 312
- Moralist* 71
- Moralnost* 135 141 144 145 229 232
- Mudrac* 111 112
 - stoički 112

- Nacija* 47 54 142 156 161 164 344
 - odnos raznih nacija 19 52
- Nacionalist* 158
- Nacionalnost* 67 357 390
- Način proizvodnje* 29 128
 - i oblik opštenja 267
 - i opštenja 305 355
- Nadnica* 315 317
- Nadničar* 286 288
- Najammina* 300 301 302 315 321
339
 - radna 161 172 173 288 294
- Nasleđe* 49
- Nauka*
 - o istoriji 18
 - prirodna 18 27 70 150 151 153
 - pozitivna 24
- Neateist* 109

- Negacija* 239
 - negacije 247
- Neindustrijske zemlje* 55
- Neistina* 109 116
- Nejednakost* 361
- Neoplatonovci* 112 115
- Nešto* 120
- Ništa* 120
- Nomadi* 56
- Novac* 46 52 65 146 162 163 231
239 240 306 310 324 326 327
336 361 362 388 404
 - papirni 54
 - novčani odnosi 51 55 304
 - novčani sistem 54 55 326
 - novčana kriza 325
 - kao opšta roba 325
- Novoakademici* 111
- Nužnost* 28
 - apsolutna 245
 - proizvođenja 64
 - revolucije 38

- Objekat* 79 80 226 238 239
- Odnos* 30
 - čoveka prema prirodi 26
 - društveni 29 185 197 344
 - eksploatacije 336 338 339
 - empirijski 142
 - grada i sela 19
 - imovinski 146
 - klasni 358 382
 - novčani 304
 - pravni 279 296
 - ponude i tražnje 34
 - proizvodnje 20 21 142 152 170
296 297 316
 - proizvodnje i opštenja 162 167
 - osamostaljenje 324
 - radnika prema poslodavcu 51
 - rada i kapitala 425
 - raznih nacija 19 52
 - svojine 51 68 69 152 285 291
297 327
 - vladajući 354
- Odnosi proizvodnje* — vidi *Proizvodnja*
- Opštenje* 22 50 65 66 142 213
298 334 461
 - duhovno 22
 - individua 19 65
- Opštenje*
 - ljudi 173
 - materijalno 323
 - svetsko 213 303
 - univerzalno 66 67
 - način opštenja 128

- i način proizvodnje 305 355
- oblik opštenja 61 62 70 289
- i način proizvodnje 267
- proizvodnja samog oblika opštenja 62
- protivrečnost između proizvodnih snaga i oblika opštenja 56
- razdvajanje proizvodnje i opštenja 49
- uslovi opštenja 307 343
- Opštost* 395 397
- Oruđa za proizvodnju* 46 47 66 67
- prirodno oruđe za proizvodnju 46
- proizvedeno oruđe za proizvodnju 46
- protivrečnost između oruđa za proizvodnju i privatne svojine 47
- Oslobođenje* 24 25 193 194
- Osoba* 252
- podvojena 148
- Osvajanja* 63 64
- varvara 21
- Otkriće* 50
- Otuđenje* 33 227 286 458
- čoveka 185
- rada 32 33
- odnos otuđenja 226

- Panteizam* 141
- Partija*
- revolucionarna 166
- komunistička 377 386
- Patrijarhalni odnos* 48 51
- Pauperizam* 161 168 176 293 299
- Plebejci* 64
- Plebs* 48 313
- plebejske bune 48
- Pleme* 46 59
- plemenska organizacija 47
- plemensko ustrojstvo 35
- Plemić* 59
- seoski 156
- Plemstvo* 21 342 343 354
- feudalno 69 156
- seosko 57 59
- Podanik* 291
- Podela rada* 19 - 22 30 - 33 43
- 45 - 47 54 55 58 65 70 71 157
- 198 210 212 235 238 252 267
- 279 294 296 299 303 306 311
- 322 - 324 327 328 340 344 348
- 349 357 - 360 367 462
- prirodna 20 31
- materijalnog i duhovnog rada 30 47
- ukidanje podele rada 33 360
- stupnjevi podele rada 20
- Podela stanovništva* 47
- Pogled na svet*
- buržoaski 174
- komunistički 343
- materijalistički 189
- socijalistički 343
- Pojam* 17 71 153 224 236 297
- čoveka 128
- naroda 128
- opšti 126
- vladajući 44
- Pojava* 293 308 352
- Pojedinac*
- i društvo 395 - 399 456 461
- Pokret*
- komunistički 289 382 444
- proleterski 163
- radnički 318
- Poligamija* 130
- Političar* 71 268 284 287
- Politička borba* 56
- Politička ekonomija* 164 418 423
- Politika* 39 47 232 247 293 379 428
- Ponuda*
- odnos ponude i tražnje 34 321 329 429
- Popovština* 143
- Porez* 161
- Porodica* 29 31 46 56 61 115 140 141 145 146 194 228
- prosta 35
- složena 35
- Posednik*
- sitni 20
- Potreba* 24 28 47 207
- Potrošnja* 31 428 429
- i proizvodnja 428 - 431
- Prahrišćamin* 109
- Praksa* 5 30 39 425 445 455 - 458
- ljudska 6
- revolucionarna 6
- filozofija prakse 27
- privid prakse 241
- i teorija 40
- Pravnik* 71 268
- Pravo* 69 70 128 167 240 256 - 268 274 279 280 284 285 295 - 298 459
- čoveka 166 - 168
- Pravo*
- društveno 167
- englesko 268
- građanstva 173 327
- izborno 32
- krivično 267

- ljudsko 144 159
- urođeno 265
- nasledno 296
- pomorsko 69
- porodično 168
- posedovanja 167
- privatno 69 258 261 267
- rimsko privatno pravo 69
- rimsko 69 268
- svojine 166 274
- upotrebe i zloupotrebe 69
- istorija prava 279 297
- pojam prava 297
- pravni odnos 279 296
- Predmetnost* 128
- Predstava* 17 22 148 353
- apstraktna 103
- Preurat*
- socijalni 311
- Priroda* 27 30 82 111 150 151
- istorijska 26
- i istorija 30 42
- i ljudska istorija 27
- svest o prirodi 30
- Prirodnjaci* 153
- Privatna svojina* vidi *Svojina*
- Privid* 113 114
- Privilegija* 53 167 265 343 359 450
- esnafska 52
- Prohibicija* 51 - 53
- Profit* 315 339
- Proizvod* 31
- društveni 30
- industrijski 26
- Proizvodne snage* 19 31 49 50 55
- 57 64 65 185 289 290 311 354
- 360
- odnos proizvodnih snaga 61
- protivrečnost između proizvodnih snaga i oblika opštenja 56
- Proizvodnja* 19 22 31 164 172
- duhovna 23
- materijalna 323
- ideja 22
- svesti 36
- života 29
- samoproizvodnja čoveka 19
- i potrošnje 428 - 431
- napredak proizvodnje 51
- odnosi proizvodnje 20 21 142
- 152 296 297
- osamostaljivanje odnosa proizvodnje i opštenja 324
- i opštenje 316
- uslovi proizvodnje 307 343
- Proletarijat* 34 37 40 55 56 58 59
- 67 146 161 162 184 294 299 300
- 303 342 343 385 416
- antički 20 21
- klasni pokret proletarijata 55
- Proleter* 59 60 66 161 175 185
- 190 233 256 262 294 303 - 305
- 317 384
- komunistički 170 389
- revolucionarni 174
- proleterski pokret 163 375
- svest proletera 382
- Promet* 49 50 54 55
- svetski 158
- Prosvetiteljstvo* 111
- Protestantizam* 105 124 137 138
- 141
- Protivrečnost* 31
- između interesa 32
- individue i zajednice 32
- između oruđa za proizvodnju i privatne svojine 47
- između proizvodnih snaga i oblika opštenja 56
- svesti 56
- Rad* 24 28 47 55 60 65 66 140 162
- 167 172 175 179 228 235 262
- 315 380 399 - 401 449 450
- akumulirani 65
- esnafski 48
- mašinski 50 322
- nadničarski 48
- najamni 173 404
- neproduktivan 321
- otuđeni 47 59
- produktivan 322
- specijalni 49
- stvarni 65
- tkački 50 51
- zanatski 59
- cena rada 321
- deoba materijalnog i duhovnog rada 47
- organizacija rada 56 320 321
- 340
- otuđenje rada 32 33
- pretvaranje rada u samodelatnost 67
- razdvajanje rada od uživanja 381
- razdvajanje duhovnog i fizičkog rada 46
- sloboda rada 163 164
- Rad*
- tržište rada 317
- ukidanje rada 59 164 175
- borba između kapitala i rada 416
- odnos između rada i kapitala 425
- Radikalizam* 87

- Radna snaga* 320
Radnik 34 51 55 161 - 163 172 173
 176 177 179 183 287 294 315
 335 417
 — klasna borba radnika 163
 — konkurencija radnika 306
 — odnos radnika prema poslodavcu
 51
 — radnički nemiri 162
 — radnički pokret 318
Radništvo 172 173
Raspedela 31 173
Rat 63
Ratnička organizacija 64
Razmena 46 47
Razmensko sredstvo 324 327
 — opšte 325
Razmišljanje
 — spekulativno 216
Razum 79 110 118 124
 — koji misli samog sebe 114
Realist 116
Realizam 102 104 - 107 115 155
 264
Reformacija 156
Religija 17 23 38 40 55 69 71 79
 114 127 128 172 229 239 259
 339 404 420 421 428
 — duhovna 124
 — hrišćanska 116
 — prirodna 30 124
 — slobodna 163
 — religiozne predstave 70
 — religiozno samootuđenje 6
 — religiozno stanovište 123
 — religiozna suština 6
 — religiozna svest 17
 — vladavina religije 17
Religiozno shvatanje istorije 40
Renta 70 339
Represija 70
Republika 160 283
Revolucija 33 37 56 63 67 156 162
 165 177 263 304 308 309 311
 460
 — francuska 146 - 148 156 159
 166 273 310 311
 — komunistička 34 36 37 311
 360 459
 — politička 311
 — proleterska 32
 — i pobuna 308 - 310
 — nužnost revolucije 38
 — kao pogonska sila istorije 39
Revolucionarna prisvajanja 66
Rob 128 248 249 354
Roba 324
Robovlasnik 248 249
Rod 17 58 79 204 349 350 380
 — ljudski 77 383
ROPstvo 20 24 64 68 176 248 249
 — u porodici 31/32
Samodelatnost 62 66 67
 — individua 62
 — uslovi samodelatnosti 62
Samootuđenje 67
 — čoveka 67
 — religiozno 456
Samospoznavanje 154
Samosvest 17 25 45 74 - 76 90 128
 392 393 458
 — filozofija samosvesti 77
Savest 250
Seljaci 50 156
 — seljački ustanci 48
Sen-simonisti 181 186
Shvatanje istorije 40 87 126
 — idealističko 38 39 44 45 104
 110 126 139 148 203 216
 — materijalističko 38 63 142 157
 236
 — religiozno 40
Skeptici 110 113 - 115
Skepticizam 111
Skolastičari 118
Skitnice 51
Skitničenje 51
Sloboda 59 141 144 194 243 - 245
 247 249 - 251 254 271 328 - 331
 357 394 459
 — lična 58 60
 — misli 341
 — negativna 247
 — pozitivna 247
 — rada 163 164
 — trgovine 254 331
 — apstrakcija slobode 245
Socijalist 146 181
 — istinski 281 383 386 - 388 392 -
 395 398 400 408 428 442
Socijalizam 243 380 381 383
 — istinski 275 - 377 379 384 385
 390 397 401 402 404 - 406 423
 425 428 430 431
Socijalizam
 — naučni 418
 — nemački 375
Socijalna sila 33
Sofist 110 111
Sophos 111
Sopstvenik 70 152 166 178 193 194

- 208 209 239 243 248 253 254
285 288 290 299
- krupni 286
 - privatni 164 166 184 186 261
291 389
 - sitni 289 —
 - manufaktura 52
 - Spekulacija* 24 77 106 141 222 241
 - istorijska 29
 - Spiritualizam* 38
 - Spoznavanje*
 - neposredno 6 7
 - istine 125
 - predmeta 125
 - Stalež* 22 59 61 68 69 157 158 177
343
 - građana 59
 - srednji 52
 - Starohegelovac* vidi *Hegelovac*
 - Stihijski razvitak* 62
 - Stoici* 111 - 113 115 151
 - Subjekt* 25 80 98 117 120 125 128
164
 - Suprotnost*
 - suprotnost između grada i sela 20
22 47
 - ukidanje suprotnosti između grada
i sela 57
 - između klasa 360
 - između prirode i istorije 39
 - Supstancija* 17 25 39 74 76 78
83 97 128
 - Sušтина* 6 42 58 204 208 215 293
308 352 462 463
 - apsolutna 136
 - čoveka 6 39
 - religiozna 6
 - Suverenitet* 270
 - Svest* 18 23 29 - 31 63 71 102 107
124 136 147 152 201 202 212
233 236 299 313 361 376 381
392
 - činovnička 157
 - komunistička 37
 - moralna 17
 - plemenska 30
 - praktična 30
 - proletera 382
 - religiozna 17
 - teološka 17
 - vladajuća 102
 - o prirodi 30
 - o sebi 30
 - i čulnost 124
 - prakse 26
 - proizvodi svesti 17
 - proizvodnja svesti 36
 - protivrečnost svesti 56
 - oblici svesti 23 38
- Svet*
— empirijski 128
- Sveto* 126
- Svojina* 32 34 47 68 70 141 147
152 162 165 166 178 183
185 - 187 194 237 238 243 282
284 287 288 290 - 297 300 302
313 314 318 325 327 330 - 332
- buržoaska 284 - 286 288 295 299
300 319
 - državna 20 68 285 290 292 295
 - feudalna 21
 - feudalna zemljišna svojina 59 68
 - korporativna 21
 - korporativna pokretna svojina 68
 - lična 164
 - manufakturna 71
 - opštinska 20 21 71 297 300
 - plemenska 20 21 68 297 319
 - pokretna 59 68 69
 - privatna 20 32 46 47 54 - 57
65 68 69 164 165 167 173 183
184 185 231 257 267 284 - 286
289 290 - 295 297 300 301 303
333 360 388 389
 - nepokretna privatna svojina 20
 - slobodna privatna svojina 167
 - zajednička privatna svojina 20
 - ukidanje privatne svojine 36 47 57
67
 - socijalna 164
 - staleška 21 71
 - zajednička 401
 - zemljišna 68 71 117 287 288
318 319 338
- razdvajanje kapitala i zemljišne svo-
jine 47
- krupna 289 299
 - oblici svojine 20
 - istorijski 71
 - odnosi svojine 51 68 69 152
285 286 291 297 327
 - sticanje svojine 70
- Šegrti* 48
- šegrtski odnos 21
- Tarife* 53
- Tautologija* 77
- Teologija* 17 31 78 116 129 462
- racionalna 78
 - teološke predstave 17
- Teorija* 31 457
- eksploatacije 337 338

- korisnosti 338 339
- opšte korisnosti 339
- uživanja 342
- i praksa 70
- Teoretičar* 42
- Totalni prevarat* 39
- Tradicija* 71
- Transcendencija* 71 84
- Transspustancijacija* 25
- Tražnja*
 - vidi *Pomuda*
- Trgovac* 49 54
 - krupni 52
- Trgovina* 34 46 52 - 54 69 70 287 295 303
 - svetska 128 293
 - koncentracija trgovine 54
 - sloboda trgovine 54 254 331
 - širenje trgovine 57
 - trgovinska borba 52
- Tržište* 53
 - domaće 53
 - kolonijalno 53
 - rada 317
 - svetsko 34 36 52 - 55 306
 - unutrašnje 50
 - zajedničko 21
- Ugovori* 53
 - uzajamni 113
- Udruživanje* 61
- Uslovi proizvodnje i opštenja* 307 343
- Uslovi rada*
 - podela uslova rada 65
- Ustanci*
 - komunistički 176
 - radnički 176
 - robova 176
 - seljački 48
- Varvari* 63 64
 - osvajanja varvara 21
- Varvarstvo* 47
- Vlada* 141
- Vlasnik* vidi *Sopstvenik*
- Vlasništvo* vidi *Svojina*
- Vlast* 63 145 156 157 193 250 268 290 296 459
 - apsolutna 273
 - buržuja 175
 - državna 160 285
 - duha 45
 - politička 32
 - udruženih individua 61
- Volja* 79
 - apsolutna 284
 - državna 269 270 272
 - opšta 69 268 284
 - vladarska 269 272
- Vrednost* 172 179 231 334 450
 - razmenska 430 431
- Zajednica* 58 60 70
 - dobara 433
 - prividna 59
 - prvobitna 297
 - stvarna 59
 - protivrečnost između individue i zajednice 32
- Zajedničnost* 64 68 462
 - iluzorna 32
 - oblik zajedničnosti 65
- Zakon* 69 70 128 136 162 178 223 255 266 - 275 282
 - državni 272
- Zakovitost* 274
- Zakonodavstvo* 268
- Zanat* 21 55
- Zanatlija* 21
 - srednjovekovni 49
- Zanatstvo* 21 55
- Zarada* 175
- Zelenaštvo* 69
- Zemljišni posed* 286 288 327 338
 - vidi *Svojina, zemljišna*
- Zemljoposednik* 183 185 289 316 317 318
 - sitni 156 299
- Zemljoradnja* 156
- Znanje* 24
- Život*
 - društveni 6
 - materijalni 62 66
 - proizvodnja života 29
 - proizvodnja materijalnog života 66
 - način života 19

Sadržaj

	<i>Strana</i>
Predgovor	VII
KARL MARX. Teze o Feuerbachu	5
KARL MARX/FRIEDRICH ENGELS. Nemačka ideologija. Kritika najnovije nemačke filozofije u licu njenih predstavnika, Feuerbacha, B. Bauera i Stirnera i nemačkog socijalizma u licu raznih njegovih proroka	9
I knjiga. Kritika najnovije nemačke filozofije u licu njenih predstavnika Feuerbacha, B. Bauera i Stirnera.....	11
Predgovor	13
I Feuerbach. Suprotnost materijalističkog i idealističkog gle- dišta	15
A. Ideologija uopšte, nemačka posebno	16
1. Ideologija uopšte, posebno nemačka filozofija	18
(2)	24
(3)	43
(4)	46
Odnos države i prava prema svojini.....	68
Zašto ideolozi sve postavljaju na glavu	71
Lajpciški sabor	73
II Sveti Bruno.....	75
1. »Pohod« protiv Feuerbacha	75
2. Razmatranja svetog Bruna o borbi između Feuerbacha i Stirnera	82
3. Sveti Bruno protiv autora Svete porodice	83
4. Poslednji oproštaj sa »M. Heßom«	89

III Sveti Max	93
1. Jedinstveni i njegova svojina	94
Stari zavet: Čovek	96
1. Knjiga postanja, tj. Život jednog čoveka	96
2. Ekonomija Starog zaveta	103
3. Stari	109
4. Novi	116
A) Duh (čista istorija duhova)	119
B) Opsednuti (nečista istorija duhova)	122
a) Priviđenje	126
b) Bube u glavi	129
C) Nečista nečista istorija duhova	131
a) Crnci i Mongoli	131
b) Katolicizam i protestantizam	137
D) Hijerarhija	139
5. »Stirner« zadovoljan svojom konstrukcijom	149
6. Slobodni	155
A) Politički liberalizam	156
B) Komunizam	164
C) Humani liberalizam	186
Novi zavet: »Ja«	193
1. Ekonomija Novog zaveta	193
2. Fenomenologija egoiste saglasnog sa sobom, ili učenje o opravdanju	195
3. Otkrivenje Jovana teologa ili »logika nove mudrosti«	218
4. Svojstvenost	243
5. Sopstvenik	254
A) Moja moć	255
I. Pravo	255
A. Kanonizacija uopšte	255
B. Prisvajanje prostom antitezom	258
C. Prisvajanje pomoću složene antiteze	260
II. Zakon	266
III. Zločin	274
A. Prosta kanonizacija zločina i kazne	274

B. Prisvajanje zločina i kazne antitezom	277
C. Zločin u običnom i neobičnom smislu	280
5. Društvo kao buržoasko društvo	284
II. Pobuna	308
III. Udruženje.....	318
1. Zemljišna svojina	318
2. Organizacija rada	320
3. Novac	324
4. Država	327
5. Pobuna	330
6. Religija i filozofija udruženja	330
A. Svojina	330
B. Imovina	333
C. Moral, opštenje, teorija eksploatacije	334
D. Religija	339
E. Dodatak o udruženju	340
C) Moje samouživanje	342
6. Solomonova pesma nad pesmama ili Jedinštveni	351
2. Apologetski komentar	365
Završetak Lajpciškog sabora	371
II knjiga. Kritika nemačkog socijalizma u licu njegovih raznih proroka.....	373
Istinski socijalizam	375
I. »Die Rheinische Jahrbücher« ili Filozofija istinskog socijalizma	379
A) Communismus, Socialismus, Humanismus	379
B) Socialistische Bausteine	390
Prva opeka	393
Druga opeka	395
Treća opeka	399
IV. Karl Grün: Die soziale Bewegung in Frankreich und Belgien (Darmstadt 1845) ili Istoriografija istinskog socijalizma	402
Sen-simonizam	408
1. Lettres d'un habitant de Geneve a ses contemporains	413
2. Gaéchtisme politique des industriels	415

	<i>Strana</i>
3. Nouveau christianisme	418
4. Sen-simonistička škola	419
Furijeizam	424
«Ograničeni tata Cabet» i gospodin Grün	431
Proudhon	442
V. «Dr Georg Kuhlmann iz Holsteina» ili Proroštvo istinskog socijalizma	444

P r i l o z i

Karl Marx. Teze o Feuerbachu	455
Marx o svom odnosu prema Hegelu i Feuerbachu.....	458
Karl Marx. Građansko društvo i komunistička revolucija	459
Karl Marx. O Feuerbachu	460
Friedrich Engels. Feuerbach	461

N a p o m e n e i r e g i s t r i

Napomene	467
Literatura	487
Listovi i časopisi	500
Registar imena.....	502
Hronologija «Nemačke ideologije»	517
Registar pojmova	523

K. MARX – F. ENGELS

DELA • tom 6

•

Pripremili za štampu saradnici Instituta za izučavanje radničkog pokreta
Gligorije Ernjaković i Slobodanka Kovačević

•

Nacrt za korice *Eduard Stepančić*
Tehnički urednik *Borivoje Miladinović*
Korektor *Branka Jovetić*

•

Registar pojmova izradili
Andrija Krešić i Slobodanka Kovačević

•

Izdavači
Izdavačko preduzeće Prosveta, Beograd, Dobročina 30
Institut za izučavanje radničkog pokreta, Beograd, Trg Marksa i Engelsa 11

•

Tiraž: 5000 primeraka

•

Štampa: *Birografika - Subotica*

